



בגילות

ב

מחקרים
במגילות
מדבר
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

מגילות
מחקרים במגילות מדבר יהודה

ב

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

ב

עורכים

דבורה דימנט

משה בר-אשר



מוסד ביאליק • ירושלים



אוניברסיטת חיפה

מפעל פרסום מגילות קומראן

הקובץ יוצא בסיוע מוסדות אלו
קרן הכט



* * *

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

התקנה ועריכת לשון: אברהם בן-אמתי

ISBN 965-342-881-0

©

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

תוכן העניינים

	ההדרה ופרשנות
3	חנן אשל
9	מגן ברושי
	דבורה דימנט
21	כנה ורמן
37	פינחס מנדל
57	ג'ון ג' קולינס
69	אלישע קימרון
79	אהרן שמש
91	חננאל מאק
105	לשון ונוסח
	יוג'ין אולריך
115	משה בר-אשר
137	יאן יוסטן
151	משה מורגנשטרן
157	שמואל פסברג
169	הערות
187	דבורה דימנט
	נוספות ל-4Q462

ההדרה ופרשנות

לשון ונוסח

הערות

MEGHILLOT
Studies in the Dead Sea Scrolls

II

MEGHILLOT

Studies in the Dead Sea Scrolls

II

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 Arison 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 965-342-881-0

©

**Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and Haifa University, 2004
Computerization: The Academy of the Hebrew Language
Printed in Israel**

Contents

Readings and Interpretation

Hanan Eshel	<i>Dibre Hamme'orot</i> and the <i>Apocalypse of Weeks</i>	3
Magen Broshi	Qumran and the Essenes: Six Categories of Purity and Impurity	9
Devorah Dimant	Not Exile in the Desert but Exile in Spirit: The Peshet of Isa. 40:3 in the <i>Rule of the Community</i>	21
Cana Werman	The <i>Book of Jubilees</i> and the Qumran Community	37
Paul Mandel	<i>Inclusio</i> : On the Final Section of the <i>Damascus Document</i> and Its Literary Significance	57
John J. Collins	Amazing Grace: The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran	69
Elisha Qimron	Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (2)	79
Aharon Shemesh	Traces of Sectarian Halakhah in Tannaitic Literature	91
Hananel Mack	What Else Did King Manasseh of Judea Discover in the Torah?	105

Texts and Language

Eugene Ulrich	The Absence of "Sectarian Variants" in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran	115
Moshe Bar-Asher	The Language of Qumran: Between Biblical and Mishnaic Hebrew (A Study in Morphology)	137
Jan Joosten	Linguistic Innovations in the Hebrew of the Hellenistic Period: Qumran and the Septuagint	151

Matthew Morgenstern	Notes on the Language of the Qumran Scrolls	157
Steven E. Fassberg	The Language of the Aramaic Documents from Qumran	169
<i>Notes</i>		
Devorah Dimant	Addenda to 4Q462	187

התפילות שבדברי המארות וחזון השבועות

חנן אשל

"חזון השבועות" הוא חזון הסוקר בצורה תמציתית ביותר את דברי ימי העולם, המחולקים לתקופות המכונות שבועות. אירועי כל שבוע מתוארים ברמזים שיש בהם הערכה חיובית או שלילית של כל תקופה. "חזון השבועות" מתועד ב"איגרת חנוך" (Epistle of Enoch), שהוא אחד החיבורים ששולבו בין ספרי חנוך א (פרקים צ-קה). חזון השבועות חולק בכתבי היד האתיופיים של ספר חנוך לשני חלקים: בפרק צג פסוקים 3–9 מתוארים שבעה שבועות שהחלו בבריאת העולם ויסתימו באחרית הימים, ואילו בפרק צא פסוקים 12–15 מתוארים שלושת השבועות האחרונים, שבהם ישפוט האל את הרשעים; תחילה את רשעי ישראל, לאחר מכן את רשעי הגויים, ולבסוף את המלאכים שפשעו. בעקבות ר"ה צ'רלס הניחו רוב החוקרים, שיש להעביר את תיאור שלושת השבועות האחרונים אל סופו של החזון.¹ ואכן בקומראן התגלתה מגילה ארמית של ספר חנוך (4QEn^a) שבה שלושת השבועות האחרונים מופיעים לאחר שבעת השבועות הראשונים.² כל החוקרים מסכימים שיש להבחין בין שבעת השבועות הראשונים, המתארים תקופות היסטוריות, לתקופות של "מטה-היסטוריה" המתוארות בשלושת השבועות האחרונים.³ מקובל שחזון

* אני מודה לידידיי מגן ברושי ואסתר חזון על הערותיהם החשובות.

1. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1912, pp. 232–234; M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, vol. 2, Oxford 1978, p. 218; J. C. VanderKam, "Studies in the Apocalypse of Weeks", *CBQ* 46 (1984), pp. 511–523; G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1 (Hermeneia)*, Minneapolis 2001, p. 438.

2. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, pp. 247, 361; M. Black, "The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEn^a", *VT* 28 (1978), pp. 464–469; F. García-Martínez, *Qumran and Apocalyptic (STDJ 9)*, Leiden, New York & Köln 1992, pp. 79–96.

3. ניסוח זה מבוסס על דבריו של י' ליכט, "היחס אל אירועי העבר במקרא ובאפוקליפטיקה", *תרכיץ ס (תשנ"א)*, עמ' 10–11; ראו גם R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, Oxford 1913, pp. 262–263; F. Dexinger, *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung*, Leiden 1977, pp. 102–109; M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition*, Leiden 1985, p. 291; מ' ברושי, "פשר לאפוקליפסה של השבועות", *ארץ ישראל כו (תשנ"ט)*, עמ' 39–42.

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 3–8

השבועות הוא האפוקליפסה היהודית הקדומה ביותר ששרדה, ושהיא התחברה בשליש הראשון של המאה השנייה לפה"ס.⁴

ההיסטוריה על פי חזון השבועות מחולקת לשבע תקופות: השבוע הראשון נמשך מבריאת העולם עד לימי חנוך; השבוע השני הסתיים במבול, בימיו של נח; השבוע השלישי הסתיים בימיו של אברהם; השבוע הרביעי הסתיים במעמד הר סיני ובמתן תורה; השבוע החמישי הסתיים בבניית המקדש; השבוע השישי מתאר את האירועים עד לחורבן הבית הראשון, שבמהלכם עלה אליהו לשמים ובסופם יצאו בני הזרע הנבחר לגלות; בשבוע השביעי יקום דור רשע, אך שבוע זה יסתיים בבחירת בחירי הצדק, שיזכו להבין את חכמתו של האל. שלושת השבועות המטה-היסטוריים הם השבוע השמיני, שבו יישפטו רשעי ישראל וייבנה בית המקדש, שיעמוד לעולם; השבוע התשיעי, שבו יישפטו רשעי הגויים; והשבוע העשירי, שבו תיעשה נקמה במלאכים שחטאו.⁵

במערה 4 בקומראן נמצאו שלושה עותקים של תפילה שנקראה "דברי המאורות" (4Q504–506).⁶ כותרת החיבור (בכתיב חסר: דברי המאורות) נכתבה על צדה האחורי של היריעה הראשונה של 4Q504. כתב יד זה תוארך על סמך בחנים פלאוגרפיים לאמצע המאה השנייה לפה"ס. לאור קביעה זו, ומכיוון שאין בדברי המאורות מאפיינים כיתתיים, מקובל להניח שתפילה זו התחברה מחוץ לכת קומראן.⁷ החיבור כולל תפילות לשבעת ימי השבוע. שלוש המגילות שבהן מתועדת התפילה שנקראה דברי המאורות נמצאו במצב מקוטע: מ-4Q504 נותרו שתי יריעות (מס' 1 שבה שני

4. J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington D.C. 1984, pp. 142–146; ניקלסבורג (לעיל הערה 1), עמ' 440–441.

5. על חלוקה זו ראו J. Licht, "Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran", *JJS* 16 (1965), pp. 178–180; S. B. Reid, "The Structure of the Ten Week Apocalypse and the Book of Dream Visions", *JSJ* 16 (1985), pp. 190–195; D. Dimant, "The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts", in A. S. Von der Waude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven 1993, pp. 66–71.

6. המהדורה הרשמית של שלוש המגילות שבהן תועדה התפילה שנקראה "דברי המאורות" פורסמה על ידי באייה; ראו M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 137–175. המחקר החשוב ביותר על "דברי המאורות" הוא עבודת הדוקטור של אסתר חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: דברי המאורות, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א (להלן חזון, תעודה ליטורגית). ייתכן שגם במערה 11 נמצאה תפילה שהמבנה שלה דומה ל"דברי המאורות"; ראו ח' אשל, "שלושה קטעים חדשים ממערה 11 בקומראן", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 276–278.

7. E. G. Chazon, "Is *Diverrei ha-me'orot* a Sectarian Prayer?", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research (STDJ 10)*, Leiden 1992, pp. 3–17.

טורים, ומס' 2 שבה חמישה טורים), שישה קטעים משמעותיים (מס' 3–8) ו-41 פרגמנטים קטנים; מ-4Q505 נותרו עשרה קטעים כתובים על גבי פפירוס, אך רק אחד מהם גדול דיו שניתן יהיה לעמוד על תוכנו; מהמגילה שסומנה כ-4Q506, שאף היא נכתבה על גבי פפירוס, נותרו 46 קטעים, רק שלושה מהם גדולים דיים שניתן לעמוד על תוכנם. מכיוון שהעזותקים של תפילה זו מקוטעים לא עמד מ' באייה, שההדיר את המגילות הללו, על המבנה של דברי המאורות. במאמר חשוב שראה אור ב-1992 ציינה אסתר חזון, שהתפילות לימי השבוע השונים שנותרו מדברי המאורות מסודרות על פי סדר היסטורי.⁸ היא עמדה על כך שהמבנה של כל אחת מהתפילות בדברי המאורות כולל כותרת, כגון "[בין] הרביעי זכור אדוני..." או "הודות ביום השבת הודו..."; לאחר מכן נזכרים אירועים היסטוריים או תקופה היסטורית שביקשו מהאל לזכור; היחידה העוקבת כוללת בקשות להצלה פיזית ולעזרה בקיום התורה; לבסוף יש ברכה שחותרת את התפילה, שלאחריה צריך היה הקהל לענות "אמן אמן".⁹

דומה שקיים קשר מובהק בין החלוקה ההיסטורית המתועדת בחזון השבועות שבספר חנוך ובין האירועים ההיסטוריים הנזכרים בדברי המאורות. בעבודת הדוקטור של חזון שובצו השרידים שנותרו מדברי המאורות לתפילות השונות שנאמרו במהלך ימי השבוע.¹⁰ התפילה ליום ראשון מתארת את יצירת אדם ואת גן העדן.¹¹ מהתפילה ליום שני נותרו רק קטעים קטנים, ולא ניתן לעמוד על האירוע ההיסטורי שנזכר בתפילה זו.¹² בתפילה ליום שלישי נזכרו אהבתו של

8. E. G. Chazon, "4QDibHam: Liturgy or Literature", *RQ* 15 (1992), pp. 447–455. במאמר זה ציינה חזון שסקירות היסטוריות דומות מתועדות בתפילות מקראיות, כדוגמת תהלים קו ונחמיה ט 6–37.
9. על מבנה התפילות שנכללו בדברי המאורות ראו גם את דיונה של ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 63–70.
10. D. T. Olson, "Words of Lights (4Q504–וכן 4Q505–וכן 4Q506=4QD:b Ham^{a-c})", in J. H. Charlesworth (ed.), *Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project*, vol. 4A, Tübingen & Louisville 1997, pp. 110–137.
11. בשורה 10 בפרגמנט 6 של 4Q504 צוין "[] אתה בקרבנו בעמוד אש וענן", ואילו בשורה 12 נזכר "מושה עבד[דכה]", לפיכך דומה שפרגמנט זה תוארה יציאת מצרים. מקובל שפרגמנט זה שייך לתפילה ליום ראשון; ראו חזון, תעודה ליטורגית, עמ' 129, 133. אם קביעה זו נכונה, יש בכך חריגה מהרצף ההיסטורי שחזון הציעה; אלא שיש לציין שאולסון (לעיל הערה 10), עמ' 107, לא שייך את הקטע הנדון לתפילה ליום ראשון.
12. חזון (תעודה ליטורגית, עמ' 176) הציעה שפרגמנט 26 של 4Q504 מדבר בבחירת ישראל; אך לאור ההתאמה הקיימת בין התפילות בדברי המאורות לחזון השבועות ייתכן שיש לשקול את האפשרות, שהכוונה לבחירתו של שם בנו הבכור של נח.

האל לאברהם לישחק וליעקב, ובחירתו בזרעם אחריהם.¹³ התפילה ליום הרביעי בדברי המארות שרדה בצורה מניחה את הדעת. בתפילה זו נזכרו הברית בחורב שכרת האל עם ישראל, החוקים והמשפטים אשר ניתנו למשה פנים אל פנים, והעובדה ש"עין] בעין נראיתה בקרבנו... בעבור נסות אותנו [ובעבור תהיה יראת] כה על פנינו לבלתי נח[טא]".¹⁴ אין ספק אפוא, שהאירוע שנזכר בתפילה ליום רביעי הוא מעמד הר סיני. מהתפילה ליום חמישי שרדו קטעים שבהם נזכרו נפלאות, ממצרים והמדבר.¹⁵ בקטע אחר נזכרה העובדה שהאל רצה להשמיד את ישראל בגלל חטאי המדבר, ומשה כיפר בעד חטאתם.¹⁶ בקטע יפה ששרד מתפילה זו נזכרת בחירתה של ירושלים, בחירת שבט יהודה והברית ש"הקימותה לדויד להיות מזרעו"¹⁷ נגיד על עמכה וישב על כסא ישראל לפניך כול הימים, וכול הגוים ראו את כבודכה אשר נקדשתה בתוך עמכה ישראל ולשמכה הגדול, ויבאו מנחתם כסף וזהב ואבן יקרה עם כול חמדת ארצם, לכבד את עמכה ואת ציון עיר קודשכה ובית תפארתכה...".¹⁸ לפיכך דומה, שהתפילה ליום חמישי מתארת אירועים היסטוריים שהתרחשו עד לבנייתו של המקדש בימי שלמה. בתפילה ליום שישי נזכרו עזיבת מקור המים החיים, וכן העובדה שהארץ שממה בשל חרון אפו של האל, שהחריבה מעובר ומשב, עם ישראל הודח בכל הארצות, אך האל דאג לכך שישאל לא יאבד במקומות שאליהם הוא גלה.¹⁹ אין ספק אפוא, שהאירועים שנזכרו בתפילה ליום השישי הם חורבנה של יהודה ועונש הגלות שהושת על ישראל. התפילה לשבת פותחת בכותרת "הודות ביום השבת". רק חלקים מעטים שרדו מתפילה זו, שנזכרו בה נדיבים, שירוממו וי[ספ]רו את כבוד האל.²⁰ דומה שקיימת התאמה מלאה בין החלוקה ההיסטורית המתועדת בחזון השבועות לאירועים ההיסטוריים שנזכרו בדברי המארות. אין זה מפליא שיש התאמה בין התפילה ליום ראשון, העוסקת באדם ובגן העדן, ובין השבוע הראשון בחזון השבועות, שכן שני התיאורים מתחילים בבריאת העולם. אך העובדה שיש התאמה בין האירועים ההיסטוריים שנזכרו בתפילות ליום שלישי, ליום רביעי, ליום חמישי וליום שישי בדברי המארות ובין החלוקה המתועדת בחזון השבועות אינה יכולה

13. 4Q505 פרגמנט 124, שורה 6 = 4Q504 קטע 5 טור 2 שורה 1; הציטוטים מדברי המארות מובאים מתוך מהדורתה של חזון, תעודה ליטורגית.

14. 4Q504 פרגמנט 3, שורות 7-9.

15. 4Q504 פרגמנט 1, טור 1, שורות 8-10.

16. 4Q504 פרגמנט 1, טור 2, שורות 7-10.

17. על הקריאה מזרעו ראו א' קימרון, "לשיפור המהדורות של מגילות מדבר יהודה", ארץ ישראל כו (תשנ"ט), עמ' 142.

18. 4Q504 פרגמנט 2, טור 4, שורות 3-12.

19. 4Q504 פרגמנט 2, טור 5, שורות 2-13.

20. 4Q504 פרגמנט 2, טור 7, שורה 4, והצד האחורי של טור זה, שורות 1-3.

להיות מקרית: התפילה ליום שלישי מזכירה את אבות האומה ואת הבחירה בזרעם אחריהם, ואילו השבוע השלישי בחזון השבועות מסתיים בבחירתו של אברהם; התפילה ליום רביעי מתארת בהרחבה את הברית בחורב, כלומר את אירוע השיא של השבוע הרביעי בחזון השבועות. האירוע האחרון שנזכר בתפילה ליום חמישי הוא בניית המקדש, אירוע החותם את השבוע החמישי בחזון השבועות. בתפילה ליום שישי בדברי המאורות מתוארים חורבן הארץ והגלות, וכך מסתיים השבוע השישי בחזון השבועות. בהודיה לשבת בדברי המאורות נזכרו נדיבים המספרים את כבודו של האל, ואילו בחזון השבועות צוין שבסופו של השבוע השביעי ייבחרו בני הצדק שיבינו את חכמתו של האל.

על סמך בחנים פלאוגרפיים מקובל לתארך את דברי המאורות לאמצע המאה השנייה לפה"ס,²¹ כלומר לתקופה שנוהגים לתארך את חזון השבועות. לאור אופיין של התפילות בדברי המאורות יש לשער, שהסופר שחיבר יצירה זו התעניין בעיקר בצדדים הליטורגיים, וקשה להניח שהוא שחילק את ההיסטוריה האנושית לשבע תקופות. מסתבר שסופר זה שאל את המבנה ההיסטורי המתועד ביצירתו ממקור כלשהו. לפיכך ניתן לשער, שהחזון הקצר והלקוני ששולב ב"אגרת חנוך" שבין ספרי חנוך הוא שעמד לפני הסופר שחיבר (או שסידר וערך) את התפילות לשבעת ימי השבוע בדברי המאורות.

אם אכן השתמש מחברן או מסדרן של התפילות לימי השבוע הכלולות בדברי המאורות בחלוקה לתקופות ההיסטוריות המתועדת בחזון השבועות, יש להוסיף את דברי המאורות לשני חיבורים אחרים שהתגלו בקומראן המעידים שחזון השבועות היה ידוע לחלק מהסופרים שחיברו את המגילות. במערה 4 התגלה קטע קטן מחיבור המכונה פשר על חזון השבועות (4Q247). בקטע זה נזכר "השבוע החמ"ן[יש]" ומתוארת בניית המקדש 480 שנה לאחר יציאת מצרים, בימי שלמה. בסופו של קטע זה נזכר "מל"ן] כתיים".²² חיבור נוסף שדומה שמחברו רמז לחזון השבועות הוא הפשר הנושאי, המתאר את אחרית הימים והמזכיר את מלכיצדק

21. על התארוך של דברי המאורות ראו חזון, תעודה ליטורגית, עמ' 7-9.

22. על "הפשר על חזון השבועות", ראו מיליק (לעיל הערה 2), עמ' 256; ברושי (לעיל הערה 3); M. Broshi, "247. 4QPesher on the Apocalypse of Weeks", in P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts; Miscellanea, Part 1* (DJD 36), Oxford 2000, pp. 187-191; H. Eshel, "The Kittim in the War Scroll and in the Pescharim", in D. Goodblatt, A. Pinnick & D. R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives from the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 37), Leiden, Boston & Köln 2001, pp. 31-32. על תרומתו של קטע זה לבידור שאלת מעמדו של חזון השבועות בקומראן ראו: D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD 30), Oxford 2001, p. 114 n. 37.

קומראן והאיסיים: שישה תחומי טומאה וטהרה

מגן ברושי

ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם... ומהתערב בדברים האלה ומלכוא
עמהם לגב אלה (מקצת מעשי התורה d=7-8 21-14 397Q4; נוסח משוחזר).

It is not the resemblances, but the differences that resemble
each other (C. Levi-Strauss, *Totemisme*, London 1964, p. 77).

במאמר זה אנו מבקשים לתאר את חוקי הטהרה של עדת קומראן. נתרכז בדינים
השונים מדיני הפרושים (כפי שהם משתקפים בספרות חז"ל, וראו להלן). ראוי
להדגיש כבר בראשית דברינו, שהם נכתבו מתוך שכוונע כי עדת קומראן השתייכה
לכת האיסיים.¹ אם כך, יש בידינו להשתמש במידע יקר הערך שמסר לנו יוסף בן
מתתיהו על האיסיים. הוא ידע הרבה על כת זו והתעניין בה עד מאוד. בתארו את
שלושת הזרמים העיקריים של היהדות בת ימיו הוא מקדיש לכת זו בהבלטה יתרה
ארבעים ושלושה סעיפים מתוך ארבעים ושבעה (מלחמה ב 119–162), ואילו לשני
הזרמים האחרים, הפרושים (והם ללא ספק רובו של העם) והצדוקים, רק ארבעה
סעיפים (שם 163–166). חלוקה משולשת זו הייתה מקובלת גם על אנשי קומראן,
וניכר בבירור מי מבין השלושה הם האיסיים.² מפתיע להיווכח עד היכן מגיעה
ידיעתו של יוסף, על אף הקפדתם של האיסיים על סודיות: יש עשרים ושבע

* נוסח ראשון של דברים אלו נקרא בסמינר של הפרופסורים מרטין גודמן ורוברט פרקר על
טהרה וטומאה בעולם הקלסי שנערך בניו קולג' באוקספורד בנובמבר 2002. המחבר רוצה
להביע בזה את תודתו לפרופ' מרי דוגלס על השראתה הברוכה ולפרופ' מנחם קיסטר על
הערותיו המחכימות. תבוא על הברכה גם פרופ' עדנה מרגלית על עזרתה הנבונה. אין צריך
לומר, שכל חסרונותיו של המאמר הם באשמת המחבר.

1. יש על כך ספרות נרחבת מאוד. ראו מאמרי "האם התקיים בקומראן מנזר", בתוך ג' ברין וב'
ניצן (עורכים), יובל למגילות הגנוזות, ירושלים תשס"א, עמ' 109–95; J. Magness, *The*
Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids, Michigan &
Cambridge, UK 2002, passim; M. Broshi & H. Eshel, "Qumran and the Dead Sea
Scrolls: The Contention of Twelve Theories", in D. Edwards (ed.), *Religion and*
Society in Roman Palestine (forthcoming).

2. וראו ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום", בתוך מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן
(עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זכרון לגדליהו אלוך, תל אביב
תש"ל, עמ' 168–133; J. D. Amusin, "The Reflection of the Historical Events of the

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 9–20

מקבילות מפורשות בין דבריו לבין מה שנמצא במגילות, עשרים ואחת מקבילות אפשריות, וכן עשרה פרטים המובאים אצל יוסף שלא נמצאו להם מקבילות במגילות.³ אם נביא בחשבון את מידת מהימנותו של יוסף, שלא תמיד הייתה גבוהה, הרי שהתבררנו במידע נאמן ורב ערך.

התנועה האסייתית הייתה גם כת⁴ וגם מובלעת (אנקלווה⁵). היא נוסדה באמצע המאה השנייה לפה"ס, קרוב לוודאי כתגובה לתפיסת הכהונה הגדולה בידי בית חשמונאי. מייסדיה היו כנראה כוהנים מבית צדוק שנרחקו ממעמדם ככהנים גדולים, תפקיד שהחזיקה בו משפחתם כשמונה מאות שנה, מאז ימי דוד.⁶ מכל מקום, הופעתם של בני צדוק רק בכתבים המאוחרים של קומראן מלמדת אולי כי נטלו את המנהיגות לא בשלב הראשון של קיום העדה, אבל הם הטביעו עליה את חותמם המובהק.⁷

לפני שנפנה לדון בעיקרי נושא המאמר ראוי שנציין שלושה ממאפייניהם העיקריים של האסיים שיש להם השלכות ישירות על דיניהם בנושאי טהרה וטומאה.

האמונה בגזרה הקדומה (פְּרִה־דִּסְטִינְצִיָּה)

זהו העיקרון החשוב ביותר בתאולוגיה האסייתית. שלא כפרושים (לימים היהדות הנורמטיבית), שדגלו ברצון החופשי, האסיים האמינו בגזרה הקדומה, כי הכול נגזר מראש וכי האנושות נחלקת לשניים, לבני אור ולבני חושך. זו, אגב, תרומתם

First Century B.C. in Qumran Commentaries", *HUCA* 48 (1977), pp. 123–152;

P. M. Goodman, "Josephus and Variety in First Century Judaism", *The Israel Academy of Sciences and Humanity Proceedings* VII, 6 (2001), pp. 201–213

T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988

4. "הטיה (bias) כיתתית פירושה טיעונים מקוטבים, אנשים המצוירים בהנגדת שחור ולבן, רוע וטוב, ואין דבר באמצע" (M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*), (London 1996, pp. xix–xx

5. "מובלעת נוצרת בדרך כלל בידי מיעוט פורש. היא נעשית יחידה חברתית המגודרת בגבול איתן, אבל שלא כהיררכייה נוטה היא להיות שוויונית (אגליטרית)" (M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001, p. 75); "מובלעת היא יחידה אחידה המאורגנת סביב עיקרון המבדיל אותה מרוב החברה: אם העיקרון יכול להישמר רק על ידי פילוג, המובלעת תתפלג" (שם, עמ' 66).

6. R. Kugler, "Priesthood at Qumran", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden, Boston & Köln 1999, vol. 2, pp. 97–100

7. R. A. Kugler, "Priests", in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam (eds.), *השור*, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford & New York 2000, p. 691
אח מראי המקום.

החשובה ביותר לתרבות המערב.⁸ אין ספק שפאולוס שאל השקפה זו מן האיסיים והנחילה לנצרות. חשיבות יתרה הוקנתה לעיקרון זה בעת הרפורמציה, בעיקר בידי של קלווין.

האופי הכוהני

אנשי קומראן ראו עצמם כעדה כוהנית. הם מתארים אותה בפירוש כקדושה וכוהנית, ומאמינים שהם עתידים להיות כמלאכים. חוקי הטהרה שלה הם כוהניים מובהקים, וכך גם, דרך משל, גיל השירות. כוהנים נזכרים במגילות כשלוש מאות פעם, והם, בשיתוף פעולה עם חברי העדה שלא היו כוהנים, ניהלו את ענייניה. הרבה מן המשרות החשובות ניתנו בידי כוהנים: ניצוח על הטקסים, הוראה, משפט, הניהול הכספי וכדומה.⁹

קביעות נוקשה וחומרת יתר

חוקי קומראן הם במידה רבה אפודיקטיים, היינו מנוסחים באורח קטגורי גם במקומות שהדינים נסמכים בהם על דברי התורה. הפירוש הוא אונימי. "כאשר הדינים של ברית דמשק [ודבר זה מתאים גם לחיבורים אחרים] מושווים למסורות של הפרושים והחכמים, בולטת עוד תכונה – היעדרם של שמות בעלי סמכות. קן זה עומד בניגוד בולט לשימוש הנרחב הנעשה בשמותיהם של מסרנים המקדים דיונים הלכתיים בתלמוד. במקום להסתמך על 'מסורת אבות'... האמינו 'הבאים בברית' [אנשי קומראן] כי הם זוכים מפעם לפעם להתגלויות".¹⁰ ובכן, אין אלו מסורות או פרשנויות המדריכות את האיסיים, שחוקיהם קבועים קביעות מוחלטת. דוגמה אחת תספיק לעיון זה; הלוח הקומראני הוא עניין חתום וסגור בעוד שהלוח של הפרושים תלוי בתצפיות אנוש במולד הירח כל חודש. והרי גם החכמים היו מודעים לאפשרות של טעויות שנגרמו בשוגג או במזיד בידי עדים עוינים (וראו ראש השנה ב, א-ט).

בחוקים הקומראניים אין אתה מוצא שום התחשבות בנחיות האנושית ואפילו בחיי אדם; ראו את החוקים הדרקוניים הנוגעים לפיקוח נפש (להלן בסעיף ה 2).

להלן מרוכזים דיני טומאה וטהרה בשישה תחומים. ההשוואה בין דיני האיסיים לדיני הפרושים נעשתה כאן על ידי הנגדה של חוקים הנזכרים במגילות (וכן אצל יוסף בן מתתיהו) לחוקים מן הספרות התלמודית, בעיקר מן המשנה. אכן, המשנה

8. מ' ברושי, "בין קומראן לז'נבה, על רעיון הגזירה הקדומה", אלפיים 23 (2002), עמ' 152-142. וראו את הדין המפורט אצל J. M. Jukizanta, "Sectarianism" of the

Qumran 'Sect': Sociological Notes", *RQ* 20 (2001), pp. 223-239

9. ראו קוגלר (לעיל הערה 7), עמ' 688-693; הנ"ל, "כהונה בקומראן" (לעיל הערה 6).

10. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, (DJD 18), Oxford 1996, pp. 15-16

נערכה רק כמאה שנה אחרי שנסתלקו האיסיים מבימת ההיסטוריה, אבל יש טעמים כבדי משקל לחשוב שהפרושים בני זמנם של האיסיים נהגו לפי חוקים זהים או דומים מאוד לאלה שבאים במועד מאוחר יותר במשנה.¹¹

א. אכילה ושתייה

עדת קומראן, אף שלא השתתפה בעבודת המקדש, ניסתה לחקותה בחיי היום-יום שלה וגם במועדיה.

- האוכל נאכל רק בטהרה, לא לפני שהסועדים טבלו ולבשו בגדי לבן חגיגיים (מלחמה ב 129). את האוכל היו מכינים כוהנים (מלחמה ב 143; קדמוניות יח 22).
 - רק אחרי שנה היה המועמד רשאי להשתתף בסעודה הכללית, אבל רק לאחר שנתיים הוא היה רשאי לשתות מ"משקה הרבים" (סרך היחד ו 13–23).
 - נזולים לא רק שהם עשויים לקבל טומאה, אלא גם להעבירה. וזה דין "הניצוק": טומאה עשויה לעבור גם כלפי מעלה (מקצת מעשה התורה $4Q394 \text{ ii } 5-8 = a$). עניין הניצוק היה כה חשוב בעיני הכת, עד שכללה אותו בחיבור זה. עד כדי כך הגיעה חומרת נזולים כמעבירי טומאה שגם ירק (ובלי ספק גם פרי) שנמעך עשוי המוהל שלו (בלשון המגילות ובלשון המשנה משמשת המילה משקים לציון נזולים) להעביר טומאה.¹² אין צריך לומר שהדין חל גם על גשמים שירדו על הירק או הפרי.
 - אחד העונשים הוא הרחקת האשם מ"טהרת הרבים" (היינו מהסעודות המשותפות) וקיצוץ מנת מזונו ברבע לזמן קצוב (סרך היחד ו 25 – ז 21). מי ש"שבה רוחו לבגוד ביחד" יגורש לצמיתות, וכך גם מי מאנשי הכת שיתמוך בו (סרך היחד ז 22–25). גירוש זה היה כמעט גזר דין מוות. מאחר שאנשי הכת נשבעו שבועה נמרצת שלא לאכול מזון שהוכן בידי מי שאינם חברים, הרי אם נמנע מהם מזון מ"טהרת הרבים" הם היו נידונים לאכול מעשב השדה ולמות מרעב. אבל לפעמים "מחמת חמלה הם נלקחים חזרה כל עוד נשמתם בם ועינוי המוות שעברו עליהם נחשבים להם לכפרת עון" (מלחמה ב 143–144). אגב, האם ייתכן כי יוחנן המטביל, שמזונו היה רק חגבים ודבש, אף על פי שהיה מוקף תלמידים שהיו יכולים להזינו כהלכה, השתייך אי פעם לעדה איסיית?¹³
11. שם, עמ' 21–22. בתיאור הלכות הכת הסתייעתי לא רק בחיבורים בעלי סימני זיהוי כיתתיים אלא גם במגילת המקדש. נראה לי, כדעתם של חוקרים רבים, שמגילת המקדש היא חיבור כיתתי מובהק.
12. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford 1999, pp. 106–109.
13. תודתי לפרופ' ג'ה צ'רלסוורת, שהעלה רעיון זה לפניי. הדין האיסיי מתיר לאכול את החגבים

ב. משכב

כת האיסיים הייתה מורכבת מעדה, או עדות, נזיריות (מלחמה ב 120) ומחברים שניהלו חיי משפחה רגילים, פחות או יותר, ושהיו בעלי רכוש (שם 160). העדה שחיה חיי פרישות ושיתוף מיוצגת בסרך היחד, ואילו בעלי המשפחות מיוצגים בין השאר בברית דמשק. פרק זה יעסוק, כמובן, באחרונים.¹⁴

• נישואים דורשים בגרות מלאה. החתן חייב להיות בן עשרים "ולא י[קרב] אל אשה לדעתה למשכבי זכר כי אם לפי מילואת לו עש[רים] שנה בדעתו [טוב] ורע" (סרך העדה א 9–11).

• איסור על ריבוי נשים. בברית דמשק האיסור אמור לחול על הכול. במגילת המקדש מדובר רק על המלך, אבל אין ספק שהכוונה גם לפשוטי העם (מז 17–18). פוליגמיה נחשבה זנות: "הם ניתפשים בשתים בזנות לקחת שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאיה 'זכר ונקבה ברא אותם' (בראשית א 27) ובאי התיבה 'שנים שנים באו אל התבה' (בראשית ז 9)" (ברית דמשק ד 20 – ה 1).

• איסור על גירושים "מלאים", המבוסס בוודאי על העיקרון הנזכר לעיל של איסור ריבוי נשים. שלא כמו שסברו כמה חוקרים עד לעת האחרונה¹⁵ מוסד הגירושים קיים היה אצל האיסיים (שהרי לא יכלו לאסור את שהתירה התורה, דברים כד 1–4): "וכל נדר אלמנה וגרושה, כול אשר אסרה על נפשה יקומו עליה, ככול אשר יצא מפיה" (מגילת המקדש נט 4–5), וכן בברית דמשק (טז 13–17), ובנוסח ברור יותר בקטע מקביל שפרסם זה מקרוב יוסף באומגרטן.¹⁶ אבל אלה לא היו גירושים מלאים אלא פרדה מלאה בלבד. איש מבני הזוג לא יכול היה להינשא כל עוד בן זוגו חי.

את איסור הגירושים למד ככל הנראה ישו מן האיסיים, והוא משתמש באותן הנמקות: "כל המשלח את אשתו ונושא אחרת נואף הוא, וכל הנושא את הגרושה נואף הוא" (לוקס טז 18 ובמקבילות; וראו גם את דברי פאולוס, האיגרת הראשונה אל הקורינתיים ז 1–40). גם עיקרון זה מסתמך על דברי התורה: "אבל מראשית הבריאיה 'זכר ונקבה ברא אותם אלוהים' (בראשית א 27). 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (שם ב

E. Regev, "Yose Ben Yoezer and the Sectarians on Purity Laws", in J. M. Baumgarten et al. (eds.), *The Damascus Document: a Centennial of Discovery (STDJ 34)*, Leiden 2000, pp. 95–107

J. A. Fitzmyer, "Marriage and Divorce", in *Encyclopedia* (n. 7 above), pp. 511–515; M. Himmelfarb, "Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees", *DSD* 6 (1999), pp. 11–36

15. למשל פיצמאייר, שם, עמ' 512.

16. באומגרטן, ברית דמשק (לעיל הערה 10), עמ' 70–71. הקטע סימנו iii 9 266Q4.

24). לכן את אשר חיבר אלוהים לא יפרידנו אדם" (מרקוס י 6–8). יש יוצא מן הכלל אחד שבו מותרים גירושם, ואפילו מתחייבים – זנות (מתי ה 31–32; יט ובמקבילות).¹⁷

- איסור על נשיאת בת אח או בת אחות. נישואים מעין אלה נחשבים תועבה וגילוי עריות (ברית דמשק ה 7–11; מגילת המקדש סו 16–17 ועוד). כתגובה להלכה כיתתית זו עודדו חז"ל דווקא נישואים כאלה.¹⁸
- איסור על קיום יחסי מין בירושלים (וראו להלן סעיף ד 2).
- איסור על קיום יחסי מין בשבת (וראו להלן סעיף ה 2).
- איסור על קיום יחסי מין עם אישה הרה (מלחמה ב 143) או לחלופין עם אישה הרה שבנסיבות מסוימות רואה דם (4Q270 2 ii 15–16).¹⁹
- אדם יכול לחטוא בזנות גם עם אשתו: "ואשר יקר[ב] לזנות לאשתו אשר לא כמשפט ויצא ולא ישוב עוד" (4Q270 7 i 12–13). טיבו של חטא חמור זה (הגורר הרחקה מן הכת!) איננו מפורש. נראית דעתם של אלה הסוברים, שמדובר במי שבא על אשתו שלא כדרכה.²⁰

ג. הגוף

- בעלי מומים למיניהם פסולים מהשתתפות בפעילויות העדה, והטעם הוא "כיא מלאכי קודש [בעד]תם" (סרך העדה = 1Q28a II 8–9). וכן: "וכל איש מנוגע בכול טמאות האדם אל יבוא בקהל אלה. וכול איש מנוגע באלה לבלתי החזיק מעמד בתוך העדה וכל מנוגע בבשרו: נכאה רגלים או ידיים, פסח או עור או חרש או אלם או מום מנוגע בבשרו לראות עינים. או איש זקן כושל לבלתי התחזק בתוך העדה, אל יב[ואו] אלה להתיצב [ב]תוך העדה" (שם 3–8).
- חוק דומה חל על הלוחמים במלחמה האסכטולוגית (סרך המלחמה ז 4–5) ועל השוכנים ב"מחנות" ובעיר המקדש (וראו להלן סעיף ד 1). חוק זה מחיל את החוקה הכוהנית על כל חברי הכת (שאליה שייכים גם הלוחמים) ועל כל ישראלי באשר למקדש (וראו להלן סעיף ד 2).

17. M. Broshi, "Matrimony and Poverty", in *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Sheffield 2001, pp. 253–256

18. וראו מ' ברושי, "פולמוס אנטי־קומראני בתלמוד", בתוך י' הופמן ופ' פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט, ירושלים ותל אביב תשנ"ז, עמ' 216; באומגרטן, ברית דמשק (לעיל הערה 10), עמ' 146.

19. באומגרטן, שם, עמ' 21, 144–146.

20. וראו א' שמש, "ידימיי זיווגים אסורים בספרות כת מדבר יהודה", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 199–200 הערה 68, ושם מראי מקום לספרות נוספת.

- "והצעירים נחותים כל כך ביחס לבכירים עד כי אם ייגע זוטור בבכיר יהיה על הבכיר לטבול כאילו נגע בו אדם זר" (מלחמה ב 149).
- יש בידי קומראן עיסוק מרובה בעשיית הצרכים. צואת האדם, שלא כהלכת החכמים, טמאה בעיניהם. בימות החול "הם חופרים גומה, רגל עומקה, במעדריהם (כי כך הם קוראים לקרדום הניתן לחבריהם החדשים) ומכסים אותו במעילם, לבל יכלימו את אור האלוהים ועושים את צרכיהם ואחרי כן הם מושכים את העפר התחוח לכסות את הגומה" (שם).
- "ואף כי הטלת הצואה הוא צורך טבעי לאדם, הם חושבים כי היא מטמאה את הגוף ונוהגים לרחוץ אחריה את גופם במים" (שם).
- עשיית הצרכים אסורה בשבת (שם 147–149). האם דין זה סיבתו באיסור חפירה?
- הם סבורים כי השמן מטמא (שם 123).²¹
- נשים מתרחצות בלבוש מלא, גברים באזור חלציים (שם 161).
- איסור הופעה בעירום מלא: "ואשר יהלך לפני רעהו ערום ולא היה אנוש ונענש (מנת מזונו תקוצץ) ששה חודשים... ואשר יוציא ידו מתחת בגדו והוא פוח ונר{ע} אתה ערותו ונענש שלושים יום" (סרך היחד ז 14–16). המילה פוח משמעה מלבוש בלוי ומחורר.²² וראה גם 4Q266 10 ii 9–12.²³
- אישה הרה שבכטנה ולד מת טמאה כמת (מגילת המקדש נ 10–19).²⁴

ד. המרחב

1. המחנות

- טהרת המחנות אוסרת לא רק על כניסתם של בעלי מומים, אלא גם של "אویل ומשוגע וכל פתי שוגה" (ברית דמשק טו 15–16).
- גם לילדים, נערים ונשים אסורה הכניסה למחנות המלחמה: "וכל נער זעטוט ואשה לא יבואו למחנותם בצאתם" (סרך המלחמה ז 2–4).²⁵ קרוב לוודאי שדין זה חל גם בימי שלום.

21. J. M. Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity", *RQ* 6 (1967), pp. 183–192; H. Eshel, "CD 12:15–17 and the Stone Vessels Found in Qumran", in J. M. Baumgarten et al. (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery (STDJ 34)*, Leiden 2000, pp. 45–52.
22. J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community*, השו"ר Tübingen & Louisville 1994, pp. 32–33 & n. 186.
23. באומגרטן, ברית דמשק (לעיל הערה 10), עמ' 74–75.
24. "ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 259–260.
25. "ידין, מגילת מלחמת בני אור ובני חושך, ירושלים 1955, עמ' 66. נראית דעתו של ידין

- בית המת טמא כולו: "קרקעו וקירותיו יגרודו, ומנעוליו ומזוזותיו ואספיו ומשקופיו יכבסו במים. ביום אשר יצא המת ממנו יטהרו את הבית" (מגילת המקדש מט 12–14). גם הכלים טמאים: "רחים ומדוכה, וכול כלי עץ, ברזל ונחושת... ובגדים ושקים ועורות..." (שם 14–16). בהלכת חז"ל, כידוע, רק האוהל מקבל טומאה, כלשון הכתוב במדבר ה 2.
- כל כלי אבן, עץ וחרס עשויים לקבל טומאה בשמן (ברית דמשק יב 15–17).²⁶
- "ואיש אשר ירוק אל תוך מושב הרבים ונענש שלושים יום" (סרך היחד ז 13). מעניין לציין שפרט שולי זה נזכר גם אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמה ב 147).

2. ירושלים

- ידין מונה במגילת המקדש תשעה חוקי טהרה שעניינם בית המקדש ועיר המקדש (היא ירושלים).²⁷ שמונה מהם הם חוקים כיתתיים ורק אחד, בחלקו, מקובל גם על חז"ל. החוקה האיסיית מחילה את חוקי הכוהנים על כל ישראל, ואת החוקים הנוגעים למקדש על כל ירושלים: "ואנחנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא ו]ירושלי[ם] מחנה היא וחז[ו]צה[ה] למחנה [היא חוצה לירושלים] (מקצת מעשה התורה = 4Q394 3–7 2 ii 29–30).²⁸
- מקרה לילה: לבעל קרי מותר להיכנס לירושלים רק לאחר שלושה ימים ולאחר שייטהר (מגילת המקדש מה 7–10).²⁹
 - שכבת זרע: אדם לאחר ביאה (כמובן לא בירושלים, כפי שנראה להלן) מותר לו להיכנס לעיר רק לאחר שלושה ימים ורק אחרי שייטהר (שם 11–12). דין זה, והדין הקובע מקומות מיוחדים מחוץ לעיר לנשים בנידתן ולאחר לידה, עושה את ירושלים מחוץ לתחום למשפחות.³⁰
 - לעיוורים אסור להיכנס לירושלים כל ימי חייהם (שם 12–14).³¹
 - הזב רשאי לבוא אל העיר רק אחרי שבעת ימי הטהרה (שם 15–17).³²

S. Japhet, "The Prohibition of the Habitation of Women: The Temple Scroll's Attitude towards the Sexual Impurity and its Biblical Precedences", *JANES* 22 (1993), pp. 69–87

- 26. וראו אשל, "כלי אבן" (לעיל הערה 21), עמ' 48.
- 27. ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 24), עמ' 215–218.
- 28. E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miḡsat Ma'aše Ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994, pp. 48, 50
- 29. ידין, מגילת המקדש, עמ' 221–223, ושם מראי מקום.
- 30. שם, עמ' 223–224.
- 31. שם, עמ' 224–225.
- 32. שם, עמ' 226–227.

- טמא נפש, היינו מי שנשטמא למת, רשאי לבוא לעיר רק אחרי שבעת ימי הטהרות (שם 17).³³
- איסור עשיית הצרכים בעיר המקדש והקמת "יד", היינו בית שימוש ציבורי, במרחק של 3000 אמות לצפון-מערב העיר. מרחק זה, הרבה יותר מתחום שבת, מונע למעשה מיושבי העיר לעשות צרכים ביום השביעי (שם מו 13–16).³⁴
- בתחום של הליכת שלושה ימים מירושלים אסורה השחיטה (שם נב 13–16, 19–21). פירושו של דבר, שיושבי עיר המקדש יכולים לאכול בשר רק מבהמות שנובחו במקדש. לעומת זאת "וכל הבהמה הטהורה אשר יש בה מום בשעריה תואכלנה, רחוק ממקדשי סביב שלושים ריס" (שם 16–18). הווה אומר, בהמות שיש בהן מום (ועל כן הן פסולות לזבח) מותר לשחוט ולאכול הרחק, כשישה קילומטרים ומעלה מירושלים.³⁵
- איסור שימוש בעורות (נאדות) של בהמות שנובחו מחוץ למקדש להחזקת אוכל או משקה בעיר המקדש (שם מז 7–18).³⁶
- איסור גידול כלבים: "ואין להבי למחני הק[ו]רש כלבים שהם אוכלים מקצת [עצמות המקדש והבשר עליהם] (מקצת מעשה התורה = 4Q394 8 iv 58–59).³⁷

ה. הזמן

1. לוח השנה

הפער הגדול ביותר שבין האיסיים לפרושים הוא ההבדל בלוחות השנה. האיסיים נהגו בלוח נוקשה של 364 ימים בשנה, ואילו הפרושים (והיהדות עד ימינו) נהגו לפי לוח של 354 ימים המתקוקן ביחס ללוח השמשי על ידי עיבור שנים.³⁸ הלוח של 364 יום קצר ממהלך לוח השמש הטבעי כדי יום ורבע, שבתוך דור אחד מצטרפים לחדש בקירוב. אין בדינו לומר מה עשו האיסיים לשם תיקון לוח השנה שלהם ואם אכן טרחו לתקנו.³⁹

33. שם, עמ' 227.

34. שם, עמ' 228–235.

35. שם, עמ' 241–242, 245–247.

36. שם, עמ' 238–241.

37. קימרן וסטרנגל, מקצת מעשי התורה (לעיל הערה 29), עמ' 52.

38. ראה S. Talmon, "Calendars and Mishmarot", in *Encyclopedia* (n. 7 above), pp. 108–117.

108–117; "י כרדב ו' הורוביץ", "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א

(חש"ג), עמ' 3–26. מבוא מומלץ: J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea*

Scrolls: Measuring Time, London & New York 1998

39. ראו כרדב והורוביץ, שם, עמ' 21–22.

2. השבת

שיפמן מונה עשרים ושניים דינים הקשורים לשבת ומנויים בברית דמשק, מקצתם מיוחדים רק לאיסיים. נמנה כאן את החשובים שבהם.

- החוק החמור ביותר קובע שאין להשתמש בשום כלי בשבת, גם לא לדברים הנוגעים לפיקוח נפש.⁴⁰ "וכל נפש אדם אשר תפול אל (מים) מקום מים ואל מקום (מקור?) מים אל יעלה איש בסולם וחבל וכלי" (ברית דמשק יא 16–17). האיסור חל רק על שימוש בכלים, לא על הצלת נפשות: "ואם נפש אדם היא אשר תפול אל המים [ביום] השבת ישלח לו את בגדו להעלותו בו וכלי לא ישא" (4Q265 6 8–8). אין צריך לומר, שחוק זה עומד בניגוד קוטבי להלכות חז"ל באשר לפיקוח נפש.⁴¹
- הגבלת תחום שבת: "אל יתהלך חוץ לעירו על אלף באמה" (ברית דמשק י 21). ההלכה של החכמים קובעת תחום של אלפיים אמה, דבר שהכת מתירה לשם מרעה (שם יא 5–6).⁴²
- את המאכלים יש להכין עוד טרם השבת: "אל יאכל איש ביום השבת כי אם המוכן או האובד בשדה" (שם י 22–23).
- אכילה ושתייה מותרות רק בתחום המחנה (שם 23).
- איסור על קיום יחסי מין בשבת. פירוש זה לברית דמשק יא 4 ("אל יתערב איש מרצונו בשבת") הוצע בידי אלישע קימרון, והוא אחת מעשר הצעות פירוש שמונה שם קימרון.⁴³ הצעתו נראית מכמה טעמים, בין השאר משום שדין זה קיים במפורש בספר היובלים (נ 8), ספר הקרוב מאוד ברוחו לאיסיים ושהיה מקובל מאוד בספריית קומראן (נמצאו ממנו כחמישה עשר עותקים). איסור יחסי אישות בשבת היה קיים למעשה ברוב הכיתות היהודיות: חסידים ראשונים, שומרונים וקראים.⁴⁴ המלצתם של החכמים לקיים יחסי אישות בשבת היא קרוב לוודאי תגובה על הלכה כיתתית זו.⁴⁵
- בשבת אין לפתוח כלי טוח (היינו חתום במגופה; ברית דמשק יא 9).⁴⁶
- בשבת אסור לשהות במחיצת גויים או בקרבם (שם 14–15).⁴⁷
- עוד דין שבת מחמיר למדנו מחיבור הלכתי שפורסם זה מקרוב: בשבת מותר

40. י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 118–131.

41. שם, עמ' 129–131. נראה לנו ששיפמן נוהג כאן באפולוגטיקה מיותרת לגבי הדין הכיתתי.

42. שם, עמ' 99–104, 117–118.

43. א' קימרון, "אל יתערב איש מרצונו בשבת (ברית דמשק יא, 4)", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות (תשמ"ה), חטיבה ד, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 9–15.

44. מראי מקום אצל קימרון, שם, עמ' 11.

45. מ' ברושי, "פולמוס אנטי-קומראני" (לעיל הערה 18), עמ' 216–217.

46. שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות (לעיל הערה 40), עמ' 120–122.

47. שם, עמ' 127–128.

לקרוא, ללמוד ולברך, אבל כל דיבור של חול אסור⁴⁸ (4QHalakha B) = 4Q264a⁴⁹.

ו. דרכי היטהרות

האיסיים, בדומה לפרושים, נקטו שתי דרכי היטהרות:

- טבילה במקוואות הייתה משותפת לכל הזרמים ביהדות, אבל האיסיים, בוודאי הנוזריים, הרבו בטבילות. בשטחה הקטן של קומראן נמצאו עשרה מקוואות,⁵⁰ ובהן כמה מן המקוואות הגדולים ביותר הידועים לנו בארץ ישראל (שמספרם מגיע לכשש מאות).⁵¹ יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים נהגו לטבול יום יום לפני ארוחת הצהריים (מלחמה ב 129), וכנראה גם לפני סעודת ערבית (שם 132) וכן במועדים אחרים. טבילות חובה נדרשו לשם היטהרות, אבל יעילותן הושגה רק לאחר שהטבול עשה תשובה רוחנית מלאה: "לוא יתחשב, לא יזכה בכפורים ולא יטהר במי נדה ולא יתקדש בימים ונהרות ולא יטהר בכול מי רחץ. טמא, טמא יהיה כול יומי מואסו במשפטי אל" (סרך היחד ג 4-6).

- הזיית אפר פרה אדומה.⁵² דבר זה היה משותף לכל ישראל, כפי שציוותה התורה, אבל דינים שונים היו לאיסיים ולפרושים באשר לשרפת הפרה והזיית האפר. את הטקס ניהלו הפרושים "בעסק גדול" ובצורה הפגנתית כדי להדגיש את שיטתם.⁵³

נוסף למגילה פגומה, כתובה על פפירוס, שצורפה ממאתיים שלושים ושניים קטעים (4Q512)⁵⁴ נתפרסמו זה מקרוב שני כתבי יד, לרוע המזל אף הם פגומים מאוד, המכילים הוראות על טקסי היטהרות ועל הברכות שיש לומר במקרים שונים

48. E. J. C. Tigchelaar, "Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of Righteousness: 4Q421 11 and 13+2 + 8 par 4Q264a 1-2", *RQ* 18 (1998), pp. 359-372; idem, "More on 4Q264A (4QHalakha A or 4QWays of Righteousness)", *RQ* 19 (2000), pp. 453-456; וראה באומגרטן, טקסטים הלכיים (לעיל הערה 12), עמ' 54-55.
49. דיון מפורט וביבליוגרפיה עשירה אצל ר' נועם, "בית שמאי וההלכה הכיתתית", מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 63-65.
50. מבואות טובים כתב ר' רייך, "מקוואות-טהרה בקומראן", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' R. Reich, "Miqvaot", in *Encyclopedia* (n. 7 above), pp. 561-563; 128-125.
51. יש רק יוצא מן הכלל אחד, בִּכְהָ עֲנִיקִת שְׁשִׁימֶשֶׁה כְּנֶרֶא עוֹלִי רִגְל לַמְעֵרַת הַמְכַפֶּלָה. ראו ד' עמית, "מקוואות טהרה בהר חברון", מחקרי יהודה ושומרון ג (תשנ"ד), עמ' 158-189.
52. J. Milgrom, "Sacrifice", in *Encyclopedia* (n. 7 above), pp. 810-811.
53. בררשי, "פולמוס אנטי-קומראני" (לעיל הערה 18), עמ' 213.
54. M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III (4Q482-4Q520) (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 262-286.

(טומאה בעקבות פעילות מינית, מחלות עור וטומאת מת, וכן ברכות לשבת ומועדים אחרים).⁵⁵

סיכום

במאמר זה לא טיפלנו בשאלת היחס בין חטא לטומאה לפי השקפתם של האיסיים. על שאלה זו עמד יפה כבר בראשית המחקר ד' פלוסר.⁵⁶ באחרונה פרסם קלוונס ספר שלם הדן בנושא זה,⁵⁷ ושני מאמרים מעמיקים הופיעו כבר אחר ספרו של קלוונס.⁵⁸ בזה פטורים אנו מעיסוק בעניין זה, אך ראוי לזכור שלגבי האיסיים החטא איננו מטפורה לטומאה, אלא גורם אותה ממש. כפי שאמרנו בתחילת דברינו, נראה לנו כי היסוד החשוב ביותר בחייהם ובהשקפתם של האיסיים הוא חוקי הטהרה שלהם. על כך אמר פילון, כי האיסיים מביעים את אהבתם לאלוהים בטהרתם המתמדת (כל אדם טוב הוא חופשי יב 84).⁵⁹ קרוב לוודאי כי לא העלינו ברשתנו את כל דיני הטהרה והטומאה המיוחדים לאיסיים, אבל גם אין ספק שאת רובם הצלחנו לצוד וכי ניתן לצייר על פיהם את קלסתרה של תורתם: כוהנית, פרדסטינציונית, אבסולוטיסטית ומחמירה.

55. J. M. Baumgarten, "Purification Rituals in DJD 7", in ראו D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 199–209. וכן ראו באומגרטן, טקסטים הלכיים (לעיל הערה 12), עמ' 124–129, 135–154; ח' בירנבוים, "כי טמא בכל עוברי דברו: חטא וטומאה במגילות קומראן", ציון סח (תשס"ג), עמ' 359–366.
56. ד' פלוסר, "טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה", בתוך י' ידין וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות, ירושלים תשכ"א, עמ' 213–214.
57. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000.
58. ראו בירנבוים, "כי טמא בכל עוברי דברו..." (לעיל הערה 55); E. Regev, "Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran", *DSD* 10 (2003), pp. 243–278.
59. כאן חולקים אנחנו על קביעתו של קוגלר, שהעיקרון האיסי החשוב ביותר הוא הריטואל. וראו R. Kugler, "Making all Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran", *JSJ* 33 (2002), pp. 131–152.

לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד

דבורה דימנט

תולדותיה של העדה הניבטות מן הכתבים שנתגלו במערות קומראן הן מן הסוגיות הסבוכות והסתומות בחקר מגילות קומראן, שכן כתבים אלו מקוטעים, ומדברים בלשון מוצפנת ומרומזת. קשיים נוספים הָערים על כך התהליך הארוך והמפותל של פרסום המגילות, כי במשך שנות דור ראה אור רק חלק ממה שהתגלה במערות קומראן. רבות מהן נותרו מסוגרות בדלת אמותיהם של חוקרים מעטים, ולא נודעו ברבים. כך התבסס שחזור תולדות עדת קומראן רק על מקצת המגילות שהיו ידועות בדור הראשון למחקרן, לפני כארבעים שנה.

היום שונה המצב. ספריית קומראן כולה נתונה לפני כל הרוצה לבוא ולחקור. אך למרבה התמיהה עדיין נותרה על כנה, בשינויים מעטים בלבד, תמונת תולדותיה של עדת קומראן כפי שעוצבה על יסוד מעט המגילות שנודעו לראשונה. אמנם היו המגילות הראשונות חשובות ושמורות יחסית, אך בשעת חקירתן לא הייתה בידי החוקרים תמונה שלמה של הספרייה כולה. כך, למשל, ידוע היום שמספר שרידי מגילות קומראן שהגיע לידינו עולה לתשע מאות, כמות שלא הייתה בידי החוקרים לפני עשר שנים. כמו כן ברור היום שרק כרבע ממגילות קומראן קשורות במובהק לעדה המיוחדת המתוארת בהן, שכן רק בהן מוצגים במפורש סדרי ארגונה, רעיונותיה ומונחיה המיוחדים של עדה זו. כשליש משרידי המגילות האחרות אין בו סימנים אלו. עובדה זו, היא פירושה אשר יהא, משנה את תמונת הספרייה כולה. ועוד זאת, עצם זהותה של העדה המיוחדת האמורה, אופיה ומקומה בתולדות יהדות בית שני עדיין הם נושא לוויכוח בין החוקרים. ארגונה השיתופי של העדה, צביונה המחמיר והמתנזר ומערכת רעיונותיה יוצאת הדופן קובעים לה מקום מיוחד בתולדות יהדות ארץ ישראל בעת העתיקה. אך ניטש ויכוח כיצד להגדיר מקום מיוחד זה. הקרבה הרבה שניכרת בארגון העדה ובהשקפותיה למה שמתארים פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו ביחס לעדת האיסיים מקרבת את הדעה, שעדת המגילות השתייכה לתנועת האיסיים.¹ כך סבורים רוב החוקרים. עם זאת יש כמה

* אני מודה לידידי משה בראשר על הערותיו המאלפות.

1. ראה פילון, על שכל אדם טוב הוא חופשי, 75–91; היפותיקה יא 1–18; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 119–161; קדמוניות יח 18–22.

הבדלים בין המגילות לתיאורי האיסיים, ועל יסודם גורסים חוקרים אחרים שאין לזהות את אנשי המגילות עם תנועה זו.² שותפה אני להשקפה של מרבית החוקרים, שהדמיון בין שתי העדות הוא כה גדול עד שיש לקיים את זיהוי חברי עדת המגילות עם האיסיים.³ אבל אין בקביעה זו כדי לפרש את פרטי תולדותיה של העדה, שכן פילון ויוסף בן מתתיהו ממעטים לדבר על פן זה ומסתפקים בהצגת האיסיים כקבוצה הפועלת בימי בית שני. לראשונה מזכיר יוסף בן מתתיהו את עדת האיסיים כמציאות קיימת כבר בימיו של יונתן החשמונאי (161–142 לפה"ס).⁴

משום כך פנו החוקרים לשחזר את ההיסטוריה של העדה על סמך אופי ספרותה והרמזים המשוקעים בפרשנותה לנבואות המקרא. הכול מסכימים שגם מעט זה גודר את עיקר פעולתה של העדה במאות השנייה והראשונה לפני הספירה; כך עולה מתארוך של רוב מגילות קומראן,⁵ מקומץ השמות ההיסטוריים המפורשים בהן⁶ וממכלול זיקותיהן של המגילות לספרות וללשון של ימי בית שני. גם מוסכם על הכול שהעדה הונהגה על ידי קבוצת כוהנים, כי הדברים מפורשים בכתבי העדה ועולים מביקורתה על הנהגת הכוהנים במקדש של ימיה. מפולמוסם של אנשי העדה עם אישים אחרים וכלפי חוגים אחרים בציבור היהודי בן זמנם מצטיירות עמדתם המתבדלת ופרישתם מכלל ישראל. אך פרטי הדברים הם עדיין עניין לפרשנות ולתאוריה. מעל לכול קשה שחזור המהלך הכרונולוגי של דברי ימי העדה: מקורותיה, התחלותיה, התפתחותה והיעלמותה. לסוגיה זו מבקשת אני להידרש כאן.

מתוך חיבורים כיתתיים מובהקים, ובעיקר מן החיבורים ברית דמשק ופשר

2. שני הבדלים עמדו במרכז הדיונים בסוגיה זו: (א) שאלת נזירותם של האיסיים, שמעידים עליה פילון ויוסף, לעומת העובדה שחיי משפחה נזכרו בברית דמשק, ועתה ידועים גם מספרות החכמה מקומראן. (ב) שאלת מגוריהם של האיסיים. פילון ויוסף מעידים שגרו ביישובים רבים, וכך גם עולה מברית דמשק. לעומת זאת מציין פליניוס הזקן יישוב איסי אחד, והניחו שגם סרך היחד משקף יישוב אחד. ראה להלן.

3. ראה ההשוואות המפורטות בין תיאורי סרך היחד וברית דמשק לתיאורי פילון ויוסף אצל T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Black, Edinburgh 1979, vol. 2, pp. 562–590.

4. קדמוניות יג 171. לכן אין בתיאור הזה סמך לטענה שהעדה באה לעולם בימי יונתן החשמונאי, שהרי לפי דרך תיאור הדברים אצל יוסף עולה שהתחלותיה של העדה קדמו לימי שליט חשמונאי זה.

5. לפי בדיקות פחמן 14 ותארוך פלאוגרפי.

6. כגון ראש מלכי יוון, הנזכר בברית דמשק ח 11; יט 23–24; אנטיוכוס ודמטריוס, הנזכרים בפשר נחום (3–4 i 2–3); ושלומציון, הורקנוס ואמיליוס, הנזכרים בטקסטים כרונולוגיים היסטוריים (4Q332 2 4; 4Q333 1 4).

חבקוק, עולה שמייסד העדה ומנהיגה בימיה הראשונים היה מי שמכונה שם מורה הצדק.⁷ לפי פשר חבקוק ופשר תהלים היה מורה הצדק כוהן,⁸ ופשר חבקוק מתאר כיצד נרדף על ידי אישיות שהוא מכנה "הכהן הרשע".⁹ זה ארבעים שנה מקובל לזהות את הכוהן הרשע עם אחד מן השליטים החשמונאים הראשונים, יונתן (142–161 לפה"ס) או שמעון (142–134 לפה"ס).¹⁰ עד היום יש גם מצדדים לא מעטים בתאוריה המסבירה את רדיפותיו של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק בהנחה שמורה הצדק היה הכוהן הגדול מבית צדוק קודם לעליית בית חשמונאי לשלטון, ושהחשמונאים הראשונים הדיחוהו ממשרתו ותפסו בעצמם את הכהונה הגדולה.¹¹ אחרים, גם אם אינם טוענים שמורה הצדק היה כוהן גדול, קושרים את רדיפותיו של הכוהן הרשע לתמיכתו של מורה הצדק בבית צדוק.¹²

אולם שחזור זה מתבסס על בניין רעוע של הנחות מסופקות ומסקנות רופפות, וכבר נדרשתי לכך במקום אחר.¹³ כאן אסתפק בציון העובדה שאין בכתבי קומראן שום רמז לכך שמורה הצדק היה כוהן גדול. יתר על כן, אילו הייתה סוגיית הכהונה

7. ראה ברית דמשק בנוסח הגניזה (להלן ברד"מ) א 10–11; פשר חבקוק (להלן פ"ח) ב 5–10; ה 9–12; ח 3–1. השווה 15 iii 1–10 (4Q171) 4QPs^a; 2 2; 1 4 (4Q173) 4QPs^b.
8. ראה פ"ח א 8; פשר תהלים 15 iii 1–10 (4Q171) 4QPs^a.
9. השווה פ"ח ט 9–12; יא 4–8; יב 2–10. ראה גם ח 16 – ט 2; יא 12–15; וכן ראה 15 iii 19; 1–10 ii 19 (4Q171) 4QPs^a.
10. הזיהוי עם יונתן הוצע על ידי ורמש: G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris 1953, p. 77; idem, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia 1981, revised ed., p. 151. החרה החזיק אחריי מיליק; ראה J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1959, pp. 69–70. הציע לזהותו עם שמעון; ראה F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and its Documents*, Garden City, NY 1961, pp. 141–152. זיהוי זה נותר ללא שינוי גם במהדורה השלישית של ספרו שהוציא קרוס בשנת 1995.
11. תאוריה זו פיתח בפירוט רב הרטמוט שטגמן; ראה H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971, pp. 224–225. הוא דבק בדעה זו גם בספרו האחרון; ראה idem, *The Library of Qumran*, Leiden 1998, pp. 147–152.
12. לדעת קרוס היה מורה הצדק כוהן צדוקי שתמך בשושלת צדוק והתנגד לכהונתם של החשמונאים במשרה זו; ראה קרוס (לעיל הערה 10), עמ' 143, 154. התאוריה שמורה הצדק היה כוהן גדול צדוקי שנרדף ויצא לגלות מוצגת גם בספר שפרסם ונדרקם לפני כעשור שנים; ראה J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, pp. 100–102.
13. ראה מאמרי "מה התחדש במחקר תולדותיה של עדת קומראן?", בתוך מ' מור וג' פסטור, לאוראל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, ירושלים, הערה 99 (בדפוס). קולינס כבר הפריך בצורה משכנעת את עיקריה של תאוריה זו; ראה J. J. Collins, "The Origins of the Qumran: A Review of the Evidence", in M. P. Horgan & P. J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text: Biblical Community and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, New York 1989, pp. 159–178.

הגדולה כה חשובה לאנשי העדה, אפשר היה לצפות שיופיע במגילות הכיתיות פולמוס מפורש בסוגיה זו; אך שתיקתן בנידון מעידה, שלא זה היה עניין העיקרי.¹⁴ ביקורתם של אנשי העדה מכוננת לכהונה בכלל, כנראה זו ששלטה בבית המקדש, והיא מאשימה אותה בטומאה, בגילוי עריות, בעברות על תורת משה, בשיבוש הלוח ובגזל אלמנות ויתומים.¹⁵

אל התאוריה על הריב בעניין הכהונה הגדולה נוהגים לספוח הנחה נוספת, המבוססת על פרטים אחרים בפשר חבקוק ובברית דמשק. לדברי פשר חבקוק יא 4–8 רדף הכוהן הרשע את מורה הצדק במקום גלותו, ואילו בחיבור ברית דמשק נאמר על אנשי העדה שהם "שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק" (ו 4–5), כלומר אנשי העדה יצאו מיהודה לדמשק. כשפורסמו שרידי ברית דמשק שנתגלו בגניזת קהיר בראשית המאה שעברה, לא פקפק איש במשמעות הגאוגרפית של הציון ארץ דמשק והכול הבינוהו כפשוטו, היינו כאזור דמשק שבסוריה.¹⁶ אך משנתגלו המגילות חמישים שנה לאחר מכן והתברר שברית דמשק היא חיבור מחיבורי העדה המצוירת בהן, ובייחוד משנחפרו שרידי היישוב בקומראן ונתגבשה הדעה שקומראן הייתה מקום מושבם העיקרי של אנשי המגילות, נעשה ניסיון להסמיק את דמשק לקומראן. כמה חוקרים קשרו אפוא את גלות דמשק עם מקום גלותו של מורה הצדק, וראו בשני התיאורים רמז לגלות אחת שגלו מנהיג העדה ואנשי מירושלים בעקבות גירוש ממשרת הכהונה הגדולה. את מקום הגלות הזו זיהו ביישוב שהתגלה בקומראן סמוך למערות המגילות.¹⁷

14. כפי שהעירו אל נכון קולינס, שם, עמ' 162, ומ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 323. אחד מן הנימוקים להשערה שמורה הצדק היה כוהן גדול היה שמי שרדף אותו, המכונה "הכוהן הרשע", היה בעצמו כוהן גדול. השערה זו נסמכה על הצעתו של אליגר לראות בכינוי הכוהן הרשע משחק לשון על הכינוי הכוהן הראש. ראה K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Beiträge zur historischen Theologie 15), Tübingen 1953, p. 198. הסבר זה עומד בניגוד לשימושי הלשון של המגילות ולדרכי הפרשנות של הפשר. ראה מה שכתבתי על כך במאמרי הנזכר בהערה הקודמת, הערה 99.

15. ראה למשל ברד"מ ד 12–14; ו 11–14; פ"ח ח 8–13; ט 4–6; יב 7–10.

16. ראה למשל R. H. Charles, "Fragments of a Zadokite Work", in R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. 2, p. 793; L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 31.

17. את הטענה שאין להבין כפשוטו את הכינוי דמשק העלה בראשונה יצחק רבינוביץ. אך שיקוליו הלשוניים והספרותיים בלתי משכנעים, ולעתים אף מוטעים בעליל. קביעתו שהשם מכון לאזור התיישבותן של גלויות אשור ובבל בימי בית ראשון עומדת בניגוד לאמירות רבות בברית דמשק. ראה I. Rabinowitz, "A Reconsideration of 'Damascus' and '390 Years' in the Damascus ('Zadokite') Fragments", *JBL* 73 (1954), pp. 11–35. סמלי לציון דמשק הציגו גם J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956, p. 101; קרוס (לעיל הערה 10), עמ' 59–60.

היישוב קומראן נתפס כמקום גלות זה משום שעדת המגילות זוהתה עם האיסיים ומשום שמקום קומראן מתאים לצייון של הגאוגרף הרומאי פליניוס הזקן, שבספרו "תולדות הטבע" (ה 17) מספר על יישוב איסיי מעל לעין גדי. טיבו של אתר קומראן כיישוב קהילתי בעל אופי מיוחד וסמיכותו למערות המגילות נראו מאשרים את דברי פליניוס. כך נתפס היישוב קומראן כמרכז של עדת המגילות האיסיית.

זיהוי קומראן כמקום גלותו של מורה הצדק נעשה גם מטעם נוסף. יישוב קומראן שוכן בקצה מדבר יהודה, ולכן נראה לחוקרים כמקום המתאים למה שמכוון הפשר על ישעיהו מ 3, המופיע בסרך היחד ח 13–16. לפי הפירוש הרווח לפשר זה ראו אנשי העדה ערך מיוחד במגורים במדבר של ממש כדי להתכונן לבוא הגאולה.¹⁸ גם מי שאינם מקבלים את התאוריה שמורה הצדק היה כוהן גדול מאמצים את ההנחה שהוא פרש עם חסידיו לקומראן בגלל ביקורתו על הכהונה בירושלים.¹⁹ מכיוון שאתר קומראן שוכן בגבול המדבר, הוא נראה כמקום הראוי למי שמכשירים את עצמם לעידן הקץ האחרון.

אך מערכת טיעונים זו פרצה מכמה צדדים. תחילה יש לומר שאם צירוף גלות דמשק אל גלות מורה הצדק שבפשר חבקוק עדיין אפשרי, הרי זיהוי מקום גלות זו עם קומראן מופרך מעיקרו. ראשית, אין אתר היישוב בקומראן הולם את התאריכים הדרושים. היום מסכימים הארכאולוגים שהיישוב של ימי בית שני שהיה בקומראן נוסד רק במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה"ס.²⁰ אף על פי כן נותרה במקומה התאוריה המקובלת המתארכת את גלות מורה הצדק לימיהם של יונתן או שמעון, כלומר כחמישים עד מאה שנה קודם לכן.²¹ שנית, גם אם נניח שבני עדה

18. כך למשל מיליק (לעיל הערה 10), עמ' 116; קרוס (לעיל הערה 10), עמ' 78.

19. ראה למשל מיליק, שם, עמ' 67; קרוס, שם, עמ' 141. ובאחרונה L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia & Jerusalem 1994, pp. 90–91; VanderKam, *The Dead Sea Scrolls* (n. 12 above), pp. 103–104.

20. כמה חוקרים תארכו את ראשית היישוב לסביבות שנת 100 לפה"ס. ראה למשל E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân: L'établissement essénien des bords de la Mer Morte*, Paris 1976, p. 33; idem, "Le cadre chronologique de l'existence à Qoumrân de la communauté essénienne du Maître de Justice", in E.-M. Laperrousaz (ed.), *Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte: Un cinquantenaire*, Paris 1997, pp. 75, 94; Stegemann, *The Library of Qumran* (n. 11 above), p. 51; J.-B. Humbert, "Qumrân, esséniens et architecture", *Antikes Judentum und Frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65 Geburtstag (BZNW 97)*, Berlin 1999, p. 196. J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002, pp. 65–66.

21. על פער זמנים זה עמדו למשל H. Stegemann, "The Qumran Essenes: Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*

איסיים התיישבו בקומראן, הרי מעדותם של פילון, יוסף בן מתתיהו וברית דמשק עולה שיישוב זה לא היה יחיד, שכן האיסיים ואנשי עדת המגילות חיו ביישובים רבים.²² מכאן שאם אכן היו אנשי עדת המגילות אותם איסיים של פילון ויוסף, אין הכרח להניח שמכל יישובי האיסיים בחר מורה הצדק לגלות דווקא אל היישוב של קומראן. שלישית, אין שום בסיס להנחה שאומצה על ידי כמה חוקרים, שהציון דמשק בחיבור ברית דמשק הוא שם סמלי ליישוב בקומראן.²³ פשוטו של הכתוב בברית דמשק אינו מתיישב עם פירוש כזה. דיוק זה מתברר מתיאור היציאה לדמשק, הבא בברית דמשק בתוך הפשר על שירת הבאר בבמדבר כא 18:

“באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק” – הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק (ו 4–5).²⁴

פשר זה משמיע ש“שבי ישראל”, כלומר אנשי העדה, יצאו מארץ יהודה והתיישבו בדמשק. אך יש לשים לב ששני הציונים דמשק וארץ יהודה מופיעים כאן בחלק הפירוש על דרך הפשר ולא בחלק הציטטה מדברי התורה הנפשרים. ואין זה מדרכו של הפשר לכלול בחלק הפירוש כינויים סמליים. הדיבור המקראי הוא שנתפס

(*STDJ* 11), Leiden 1992, vol. 1, pp. 89–90; idem, *The Library of Qumran*, p. 55; M. Broshi & H. Eshel, “Whose Bones?”, *BAR* 29 (2003), p. 71; M. O. Wise, “Dating the Teacher of Righteousness and the *Floruit* of His Movement”, *JBL* 122 (2003), p. 55

על קהילות איסיים ביישובי יהודה ראה פילון, היפוחטיקה, חיבור המצוטט אצל אוסביוס, הכנת הכנסייה יא 11; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 124. החיבור ברית דמשק מדבר על “מושב ערי ישראל” (י”ב, 19) ועל “מושב המחנות” (ג 20). בביקורתו על התאוריה המזהה את קומראן כמקום מושבם של האיסיים כבר הדגיש נורמן גולב בצדק שיש לייחס לעדויות הללו משקל רב יותר מאשר לעדותו של פליניוס על ישוב איסי אחד. אך קביעתו הצודקת ניטשטשה בפסילה הכוללנית שהוא פוסל את קומראן כאחד מיישוביהם של אנשי המגילות, פסילה העומדת בסתירה לעדות הארכאולוגית. ראה N. Golb, “The Problem of the Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), p. 16. השווה גם שטגמן (לעיל הערה 21), עמ’ 89–91.

23. ראה למשל, R. North, “The Damascus of Qumran Geography”, *PEQ* 87 (1955), pp. 34–41. לאחר שהגן בלהט רב על הפירוש האלגורי של השם דמשק ממשיך נורח ומציע גם פירוש גאוגרפי. הוא ראה בצירוף ארץ דמשק כינוי לחלק הצפוני של ממלכת הנבטים, שכללה גם את אזור ים המלח; ראה שם, עמ’ 41–48. מלבד הספקות בנוגע לפירושו יש להעיר שהתפשטות הנבטים צפונה חלה במאה הראשונה לפני הספירה, וזוהי תקופה מאוחרת לתאריך המקובל לפעולותיו של מורה הצדק. לדעה שדמשק הוא שם סמלי לקומראן יש מהלכים גם היום. ראה למשל את דברי שיפמן בספרו הנוכח בהערה 19 לעיל, עמ’ 93–94.

24. הנוסח על פי קטעי הגניזה במהדורת M. Broshi, “The Text of CDC”, in M. Broshi & H. Eshel, *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49. (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49. הוספתי לו סימני פיסוק כדי לסייע לקורא.

כסמל, ולא פירושו.²⁵ ובאמת, אילו היה הציון דמשק סמלי, היה גם הציון ארץ יהודה חייב להיות כזה, שאם לא כן לא היה אפשר להבין יציאה ממקום ראלי אל התיישבות במקום סמלי. ואכן, איש לא הציע לפרש את הציון ארץ יהודה באופן סמלי אלא הכול קראוהו כפשוטו, כי זהו כינוי שגור במקורות לתחום גאוגרפי ידוע. זאת ועוד, מבחינת הגאוגרפיה נכלל ישוב קומראן ב"ארץ יהודה", או לפחות בשוליה. אם "ארץ דמשק" אינה אלא אזור קומראן היה הכתוב משמיע ש"שבי ישראל" יצאו מארץ יהודה להתיישב בארץ יהודה, אמירה חסרת היגיון.²⁶ בעל ברית דמשק עצמו מגדיר בדיוק את האזור הגאוגרפי שאנשי העדה גלו אליו: "והמחזיקים נמלטו לארץ צפון" (ברית דמשק ז 13–14). מנקודת ראותה של ירושלים מגדיר הציון ארץ צפון (ז 14) את אזור צפון ארץ ישראל. אין הוא מתאים כלל לאיזור קומראן, השוכן מדרום-מזרח לירושלים. במקומות אחרים מדבר בעל החיבור בפשטות על "ארץ דמשק" (ח 21; יט 34; כ 12). מכאן שניסוח הדברים והקשרם בברית דמשק פוסלים מכול וכול הבנה של השם דמשק כסמל לקומראן. שיקולים אלו מצביעים על כך שיש להבין את הציון דמשק כשם מקום ממש, היא דמשק שבתחום סוריה. וכך יש לפרש גם מקומות אחרים בברית דמשק המזכירים את העיר הזאת.²⁷ אם כן, לקומראן אין שום קשר לגלות האמורה בברית דמשק.²⁸

מי שדגלו בתאוריה שאנשי עדת המגילות עזבו את ירושלים והתיישבו בקומראן ביקשו הוכחה לכך גם בציטטה של ישעיהו מ 3 ובפירוש הפשר שלה בסרך היחד ח 15–13. כדי לעמוד על טענותיהם מן הראוי לבחון מקרוב את פירושו של הפשר.

25. המפרשים את השם דמשק באופן סמלי תומכים לעתים את פירושם בפשר על עמוס ה 26–27 המופיע בברד"מ ז 14–21. פסוק זה אמנם מזכיר את דמשק, אך הפשר אינו מציע לו שום פירוש סמלי, כפי שהוא עושה לפרטים אחרים בפסוק. מכאן שהיה חשוב לבעל הפשר להשאיר את השם דמשק בפשטותו, ולדעתי נובע הדבר מכך שאנשי העדה אכן ישבו בדמשק הממשית. לכן סבורה אני שהפסוק מעמוס נבחר בדיעבד לפשר על אנשי העדה משום שהוא מזכיר את דמשק. תלמידתי הגב' ליאורה גולדמן העירתי, שההנחה שהפסוק נבחר בדיעבד מסתברת גם מתוך העובדה שבלשון נבואת עמוס בא הפסוק כאמירה שלילית אך הפשר בברית דמשק הופך אותו להיגד חיובי. קשה להניח שבעל הפשר היה נדרש למהלך כזה לולי התאימו דברי הפסוק לעניינו והזכירו במפורש את השם דמשק.

26. זאת כבר ראה נפתלי וידר; ראה N. Wieder, "The Land of Damascus", *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, p. 2.

27. ברד"מ ו 19; ז 19.

28. לא כל החוקרים קשרו את גלות דמשק עם ההתיישבות בקומראן. כך, למשל, נזהר ורמש שלא לקשור קשר כזה, והוא מדקדק להפריד בין שתיהן. ראה דבריו בחיבורו המוקדם *Les Manuscrits du désert de Juda* (לעיל הערה 10), עמ' 103–104. בחיבור מאוחר יותר אין ורמש מזכיר כלל גלות של מורה הצדק בקומראן; ראה *Qumran in Perspective* (לעיל שם), עמ' 153–154, 159–160.

בנוסף סרך היחד מן המערה הראשונה מתוחמת יחידת הטקסט השייכת לעניין זה על ידי רווח של כשלוש אותיות לפני תחילתה ובסופה:²⁹

...ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול
ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא³⁰ כאשר כתוב "במדבר פנו דרך
.... ישרו בערבה מסלה לאלוהינו" הואהא³¹ מדרש התורה א[ש]ף צוה ביד
מושה לעשות ככול הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו (סרך
היחד (IQS) ח 12–16).³²

לפי התפיסה המקובלת על רוב החוקרים בא בעל הפשר לפרש את הפסוק
מישעיהו כאילו הוא מצווה על אנשי העדה ללכת למדבר ממש כדי לעסוק שם
במדרש התורה, וכאמור ראו בקומראן מקום מדבר מעין זה. בדרך זו הובן הפשר על
ישעיהו כבר מימיו הראשונים של המחקר, ועד היום משמש פירוש זה כאחת מאבני
היסוד לתאוריה המקובלת על תולדותיה של עדת המגילות. פירוש זה נסמך על שני
פרטים בלשון בפשר. תחילה מדגישים שכאשר מעבד בעל הפשר בהקדמתו את
לשון הפסוק ("יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך
הואהא") הוא כולל את ציון המקום שם, שאינו בא בנוסף נבואת ישעיהו. מתוספת
זו לומדים שיש כאן רמז למדבר של ממש.³³ הסמך השני נוגע לפשר עצמו. הוא נתון
בתבנית המוכרת מפשרים רבים. תחילה מצוטט הכתוב במקרא, ולאחר מכן שולף
הפשר מן הציטטה פרטים מסוימים ומזהה אותם דרך פסוק שמני עם שמות עצם
הלקוחים מן העולם שמחוץ למקרא. בקטע שלפנינו משמש המבנה של פסוק שמני
עם כינוי גוף פרוד הואה (שורה 15) לזיהוי השמות שמחוץ למקרא. רוב המהדורות
קוראות כינוי זה כצורת היאה בלשון נקבה. הקוראים כאן כינוי בלשון נקבה
הסמיכוהו לשמות דרך או מסלה שבציטטה מישעיהו. גם מי שקוראים הואה בלשון
זכר עדיין ראו בו כמרמז לתיבת דרך, העשויה לשמש בלשון זכר או בלשון נקבה.³⁴
כך הובן הפשר כאילו רק פרט אחד מן הציטטה, היינו ה"דרך" או ה"מסלה"
שבנבואה, הוא שמתפרש על מדרש התורה, ואילו פרט אחר, היינו מילת במדבר

29. G. J. Brooke, "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community", in ראה
G. J. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies* (STDJ 15), Leiden 1994, pp.

118–119. הפסוק מישעיהו מצוטט גם בטקסט 4Q176 1–2 i 6+8 אך ללא פשר.

30. בנוסף עותק ממערת קומראן הרביעית (4Q259 2a ii + 3 4) בא הביטוי את דרך האמת במקום
את דרך הואהא.

31. כך יש לקרוא ולא היאה, כפי שקוראים בדרך כלל. ראה להלן.

32. הקטע נשתמר במקוטע גם בשניים מעותקי המערה הרביעית של סרך היחד: 4Q258 VI 6–8
בנוסף קצר יותר מ-IQS וללא הציטטה אך מתוך רמז אליה, וכן 4Q259 III 3–6, בניסוח שאף
הוא קצר מ-IQS אך כולל את הציטטה מישעיהו.

33. כך למשל ברוק (לעיל הערה 29), עמ' 123.

34. כך שם, עמ' 119.

שבציטטה, לא נדרש באופן סמלי אלא נותר עומד במשמעו המוחשי, כלומר מדבר לאמתו.³⁵ לפי הבנה כזו משמיע הפשר שיש לעסוק במדרש התורה במדבר גאוגרפי של ממש.³⁶

ההשקפה שהפשר בסרך היחד מרמז למדבר כפשוטו מלווה את מחקר המגילות מימיו הראשונים. בוודאי הושפע פירוש כזה גם מן הדרשה שדורשים ספרי הבשורה בברית החדשה פסוק זה על פעולתו של יוחנן המטביל בשולי מדבר יהודה, על גדות הירדן (מתי ג 3; מרקוס א 3; לוקס ג 4-5; השווה יוחנן א 23-28).³⁷ מדברי ספרי הבשורה עולה, כי המסורת הפרשנית המשוקעת בהם זיהתה את המדבר הנזכר בנבואת ישעיהו עם אזור בקעת הירדן, ששימש מרכז לפעולתו של יוחנן המטביל. זהות הפסוק הנדרש בספרי הבשורה ובסרך היחד וקרכת אתר קומראן למקום הטפותיו של יוחנן הביאו את החוקרים לזהות גם את פרשנות הפסוק שבשני המקורות. אולם בדיקה מקרוב מעלה, שפרשנות הפשר בסרך היחד שונה בתכלית מפרשנות ספרי הבשורה.

שני מאמרים, פרי עטם של ג'ורג' ברוק וג'יימס צ'רלסוורת', נכתבו באחרונה מתוך ניסיון לאשש מחדש את התפיסה שהפשר הבא בסרך היחד מכוון להליכה למדבר ממש.³⁸ שניהם, איש איש בסגנונו, מעניקים משקל מיוחד לדרך הצגת הציטטה מישעיהו.³⁹ בצדק הם מדגישים, שכבר מילות ההקדמה לציטטה מישעיהו מעבדות

35. שם, עמ' 123-124. ברוק משתדל להצדיק פירוש זה בטענה כי הטכניקה של חילוך פרט מתוך ציטטה נפשרת נקוטה גם בפשרים אחרים. אכן זוהי טכניקה ידועה מן הפשרים, אך דווקא בדוגמאות שהוא מביא לתמוך בטענתו (כרד"מ ז 18-21; 10-13 i 174Q4) חוזר פירוש הפשר ומצטט את הפרט הנפטר ובכך מבהיר איזה פרט הוא פושר. אך לא כך נוהג הפשר על ישעיהו בסרך היחד לגבי המילה דרך, ולכן אין סמך לטענת ברוק שרק היא נפשרת.

36. כך Schiffman, Cross, *The Ancient Library* (n. 10 above), p. 55; *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (n. 19 above), pp. 90-91; J. C. VanderKam, "The Judean Desert and the Community of the Dead Sea Scrolls", *Antikes Judentum und Frühes Christentum; Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65 Geburtstag* (BZNW 97), Berlin 1999, pp. 159-171; Brooke, "Isaiah 40:3", pp. 117-122.

37. ראה מאמרים שפורסמו בראשית צעדיו של מחקר קומראן: W. H. Brownlee, "John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls", in K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1992, pp. 34-35 (המאמר פורסם לראשונה ב-1955); פלוסר, "טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה", יהדות ומקורות הנצרות, תשל"ט, עמ' 82 (המאמר ראה אור לראשונה לפני שלושים וחמש שנה). הגישה המוצאת בסרך היחד ובמסורת ספרי הבשורה פירוש זהה לישעיהו מ 3 נקוטה בידי חוקרים גם היום. ראה למשל את דבריו של J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (Anchor Bible 28), Garden City, NY 1981, pp. 460-461; Brooke, "Isaiah 40:3", pp. 130-131.

38. המאמרים כונו נגד ביקורתו של נורמן גולב על תפיסה זו. לדעת גולב אין הפשר בסרך היחד מכוון אל מדבר, אלא הוא דורש אותו בדרך מטפורית כלימוד התורה לפי פרשנותה של העדה בתקופת שלטונו של בלעיל. ראה מאמרו הנזכר בסוף הערה 22 לעיל, עמ' 16; idem, *Who*

את לשון הפסוק: "ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא". לדידם מעיד עיבוד מקדים כזה שההליכה היא למדבר של ממש. ברוק סומך מסקנה זו על תיבת יבדלו. לדעתו משמעות הפועל בדל היא פרישה ממש, ומכאן הוא בא לומר שההליכה למדבר הנזכרת בסרך גם היא הליכה למדבר ממש.⁴⁰ אך מן הדוגמאות לשימוש המגילות בפועל בדל שמביא ברוק כדי לסמוך את טענתו עולה, שלא תמיד משמש פועל זה במובן של יציאה ממקום פיזי כלשהו. יש שהוא מכון לפרישה מקבוצת אנשים.⁴¹ משום כך גם בהקדמת הפשר על ישעיהו מ 3 אין הכרח לפרש את הביטוי יבדלו ממושב הנשי העול כיציאה ממקום אחד אל מקום אחר, כלומר אל המדבר, אלא אפשר לפרשו כפרישה מקבוצת אנשים. למעשה עשוי עיבוד לשון הפסוק מישעיהו בהקדמה לציטטה להתפרש בדרך מטפורית לא פחות מן הפשר עצמו. ובאמת, בחינת המבנה התחבירי של הפשר בסרך היחד מוכיחה, שאין להבינו כמכוון למדבר של ממש. תחילה יש להדגיש שבדיקה מחודשת של צילום סרך היחד מן המערה הראשונה מראה שיש לקרוא את כינוי הגוף הפרוד בלשון זכר הואה ולא בלשון נקבה, שכן הוי"ו ברורה שם.⁴² גרסה זו מקוימת גם על ידי אחד מעותקי סרך היחד מן המערה הרביעית, ששמר על קטע זה.⁴³ אם כן לפי הקריאה הנכונה עומד כינוי הגוף הפרוד בפשר בלשון זכר. הפשר מנוסח בתבנית של פסוק שמני מזהה

יש *Wrote the Dead Sea Scrolls?*, New York 1995, p. 75. וזהי דוגמה להערה של גולב שי
בה אמת, אך היא הולכת לאיבוד במכלול טענותיו שאין לו ביסוס ושאינו מתחשב בעובדות
היסוד של מגילות קומראן.

39. ראה: Brooke, "Isaiah 40:3", pp. 117–132; J. H. Charlesworth, "Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad", in G. A. Evans & Sh. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (BI 28), Brill 1997, pp. 197–224

40. ראה Brooke, "Isaiah 40:3", pp. 120–121
41. ראה למשל סרך היחד ט 20: "ולהשכילם כול הנמצא לעשות בעת הזואת והבדל מכול איש ולוא הסר דרכו מכול עול". ברוק (שם, עמ' 121) טוען שגם במקרה כזה יש להניח ריחוק של מקום, אך זוהי טענה מסופקת ואין היא יכולה לתמוך את הפירוש מרחיק הלכת לתיבת יבדלו שבסרך היחד ח 13 כיציאה מירושלים למדבר.

42. הוי"ו כאן היא צרה וראשה מחודד, לעומת הוי"ד שבדרך כלל ראשה רחב יותר ולעתים הרגל קצרה יותר. השווה את ההבדל בין יו"ד לוי"ו בתיבה ובהיות בסרך היחד ח 12 וכן את כתיבת הוי"ד בתיבת היחד, שם שורה 16, או בתיבת התמים בשורה 20. מכל מקום גם אם נטענת הטענה שבמקרים לא מעטים יש במגילה דמיון עד כדי זהות בין שתי האותיות (ראה למשל התיבה אלוהינו בשורה 14), אין הדבר נכון בתיבת הואה שבקטע הנדון. ראה הצילום במהדורת *Scrolls from Qumran Cave 1, from photographs by J. C. Trever*, Jerusalem 1972

43. זו הגרסה בקטע 4Q259 2a ii + 3 6, המקביל לטורים ח-ט בעותק המערה הראשונה. ראה P. S. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4. XIX: Serekh Ha-Yahad and Two*

כשכינוי הגוף הפרוד מפריד בין דברי הציטטה ובין צירוף הסמיכות המיועד מדרש התורה. ביחס בין שני הדברים הללו מדרש התורה הוא הדבר הידוע הנאמר על הפסוק הזה.⁴⁴ בתבנית זו היסוד המיועד, מדרש התורה, הוא צירוף שמני זכרי שכיניו הגוף האוגד עומד לפניו. אם כך הדבר הבלתי ידוע המוצג לפירוש מבוטא בכל מה שבא לפני כינוי הגוף, היינו ציטטת הפסוק כולו, ואינו מצטמצם לאחד משמות העצם שבתוך הציטטה, כפי שהניחו רוב החוקרים. מכאן שכל התמונה המצוירת בדברי הנביא היא מקשה אחת, ומתפרשת על כל הפסוק המצוטט ונדרשת כאמורה ב"מדרש התורה" במובנו אצל עדת המגילות. לשון אחר, כל הפסוק בישעיהו מזוהה עם מדרש התורה. מדוע נבחר דווקא פסוק זה להידרש על דרך לימודה של העדה? נראה שהציור של פינוי דרך במדבר התאים לראייתה של העדה את עצמה כשקועה במדרש הכתובים, בלימודם ובקיומם מתוך פרישה והסתייגות מן הגישות והשיטות שהיו נקוטות בידי חוגים אחרים בני הזמן.

כאן יש לציין שפשרים בודדים מופיעים תדיר בתבנית תחבירית דומה שבה הפרט שנשלף מן הציטטה של המקרא הוא הדבר הבלתי ידוע המזוהה בעזרת כינוי גוף פרוד עם שם עצם מיועד או עם צירוף סמיכות ידוע, הלקוח מחוץ לעולם המקרא. תבנית כזו אופיינית לכתבים הקדומים של העדה, כגון ברית דמשק ופלורילגיון.⁴⁵ כך בפשר על יחזקאל מד 15 (ברד"מ ד 12): "הכהנים הם שבי ישראל... ובני צדוק הם בחירי ישראל...". מילות הכהנים ובני צדוק, הלקוחות מן הנבואה המצוטטת, מזוהות עם צמדי סמיכות שלקוחים מחיי העדה: שבי ישראל ובחירי ישראל. דוגמה אחרת באה מן הפשר על שירת הבאר (במדבר כא 8): "הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל..." (ברד"מ ו 3-4). אף כאן מזוהות מילות השירה באר וחופריה עם צירופים ידועים מחיי העדה: התורה ושבי ישראל. דוגמאות אחרות נקרות גם באוסף הפשרים המכונה פלורילגיון (4Q174), למשל הפשר על נבואת נתן (שמואל ב ז 14):

144 *Related Texts (DJD 26)*, Oxford 1998, p. 144. בהערה לנוסח תיבה זו מדגישים המהדירים שהקריאה הוא בעותק זה ברורה, ומעירים שגם בעותק המערה הראשונה (1QS) אפשר לקרוא כך; ראה שם, עמ' 146. בדיקה בתצלום עותק המערה הרביעית (PAM 43.263) מאשרת את קריאתם. ההשוואה שם בין תיבת הוא בשורה 6 לתיבת היא בשורה 19 מאלפת, שכן ההבדל בין וי' ליו"ד הוא מובהק.

44. ראה ט' מוראוקה, "הפסוק השמני בלשון המקרא המאוחרת ובלשון חז"ל", מחקרים בלשון ד (תש"ץ), עמ' 219-252 ובייחוד 243-245.

45. מעניין שבפשרים הרצופים, כגון פשר חבקוק, בדרך כלל מופיע כמזוהה הצירוף פשרו על או פשר הדבר על במקום כינוי הגוף הפרוד. השימוש בפשרים בכינויי גוף לשם זיהוי שם עצם מקראי עם שם עצם אחר בא כדרך של שיטה דווקא בפשרים מוקדמים יותר בברית דמשק, בסרך היחד ובפלורילגיון. בפשרים הרצופים נותרו רק שרידים מעטים של שימוש זה; ומתעוררת השאלה אם יש כאן אותות לתהליך של התפתחות מינוח הפשר, שכן ידוע שהפשרים הרצופים הגיעו לידינו בעותקים מאוחרים יחסית, מאמצע המאה הראשונה לפה"ס ואילך.

"...אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן הוא צמח דויד העומד עם דורש התורה..."
(4Q174 III 11–12)⁴⁶). כאן מתפרשת תיבת בן, המזוהה עם הצירוף השמני צמח דויד, המוגדר בביטוי תמורה מורחב: העומד עם דורש התורה. בכל המקרים הללו מזוהים פרטים מן הנבואה עם צירופים שמניים שבעיקרם לקוחים מעולם המושגים המיוחד לעדה. בדוגמאות אלו מתאים כינוי במין ובמספר הן לפרטי המקרא הן לצמדים המזוהים מחיי העדה, משום שבעלי הפשרים התאמצו לפשור את שמות העצם המקראיים על ענייני עדתם בהקבלה צורנית ועניינית כאחת.⁴⁷ דוגמה מעניינת באה בפשר על נבואת עמוס (ה 26) בברד"מ ז 17: "וכיניי הצלמים וכיון הצלמים"⁴⁸ הם ספרי הנביאים". אם נקיים את נוסח הפרט המצוטט הבלתי ידוע בנוסח הקרוב למסורה וכיון הצלמים, יתאים כינוי הגוף הפרוד הם במין ובמספר לצירוף הסמיכות ספרי הנביאים, שמפרש את דברי הנבואה. אך אם יש לקיים את הנוסחה וכיניי הצלמים, דרש בעל הפשר את תיבת וכיון של נוסח המסורה כלשון רבים כדי להתאימו לריבוי השם ספרי הנביאים.⁴⁹

בכל המקרים שפורטו כאן משמשת התבנית של שם עצם הנשלף מן המשפט הנבואי ובא ראשון והוא מוגדר ומזוהה על ידי שם עצם מיודע או צירוף סמיכות ידוע ששואלים מעולמה של העדה. אך יש שהסדר הוא הפוך, היינו שהפשר פותח בצירוף ידוע הלקוח מחיי העדה ומסיים בצירוף השמני הבלתי ידוע הלקוח מן הציטטה. כזה הוא הפסוק "ספרי התורה הם סוכת המלך", הבא מן הפשר הנזכר בפלורליגיוס. כאן מתאים כינוי הגוף הפרוד במין ובמספר דווקא לחלק המזוהה ספרי התורה.⁵⁰

46. טורג לפי מהדורתה של A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumran-gemeinde* (4QMidrEschat^{a,b}) (STDJ 13), Leiden 1994, p. 25. שטיידל סבורה שטקסט זה הוא עותק ראשון של החיבור שהשתמר גם במגילה המסומנת בסימון 4Q177(Catena^a), ולכן סימנה את שתיהן בסימון אחד ובשם אחד. לדעתי מוטעה צירוף זה, ועל כן יש לשמור על סימונים נפרדים ושמות שונים. ראה ביקורתי על הכרך של שטיידל ב-DSD 10 (2003), pp. 305–310.

47. כללי התאמות התחביר בין הקטע הנפטר לפשרו עדיין לא נחקרו באופן שיטתי.

48. בדרך כלל הניחו שיש כאן דיטוגרפיה, ואם כן צריך להשמיט אחד מן הצמדים. ראה ההערה הבאה.

49. בנוסחי המערה הרביעית לברית דמשק נשתמר הקטע הזה, אבל לא החיבה עצמה (4Q266 3 iii) 1 4Q269 (18). המהדיר השלים בשני המקרים את צורת הריבוי בלבד: ב-4Q269 וכיניי וב-4Q269 וכניי. ההשלמה ב-4Q269 מסופקת, שכן מדובר בקטע זעיר. ראה J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (DJJ 18)*, Oxford 1996, pp. 44, 128. המלומד הצרפתי קותנה העדיף את הנוסחה כיניי, ולפי תרגומו נראה שפירש אותה כריבוי של פְּנָה, במשמע של בסיס או משענת (למשל משנה כלים ז, ו). ראה Éd. Cothenet, "Le Document de Damas", *Les textes de Qumran*, Paris 1963, p. 173. על האפשרות שהפשר נוסד על תפיסת לשון הנבואה כריבוי העירני מר נעם מזרחי.

50. באחרונה פרסם באסטן סקירה על פסוקים שמניים עם כינויי גוף מן הסוג שנסקר למעלה. ראה

מִן הָאִמּוֹר לַעֲלִיל עוֹלָה, שֶׁהֵן מִבְּחִינַת הַנוֹסָח הֵן מִבְּחִינַת מִבְּנֵה הַצִּיטָּה דִּרְשׁ בַּעַל הַפֶּשֶׁר אֶת כָּל הַפֶּסוּק שֶׁבִּישְׁעִיהוּ מ' 3 עַל מִדְרַשׁ הַתּוֹרָה. לְשׁוֹן אַחֵר, פְּעוּלַת הַהֲלִיכָה לַמְדַּבֵּר וּפִינִי הַדֶּרֶךְ בּוֹ גַּם יַחַד מִתְּפָרְשִׁים עַל מִדְרַשׁ הַתּוֹרָה.⁵¹ אִישׁוֹר לְפִירוּשׁ כֹּזֶה נִמְצָא גַם בְּרִמְזוֹ לַפֶּשֶׁר הַזֶּה שֶׁבָּא בַּפֶּסְקָה אַחֶרֶת בִּסְרֵךְ הַיַּחַד (ט' 20). כֵּאֵן אֵין צִיטָּה שֶׁל מִמֶּשׁ, אֵךְ הִרְמִזוּ לְדַבְּרֵי יִשְׁעִיהוּ בְּרִוּר: "הִיא הֵעֵת פְּנוֹת הַדֶּרֶךְ לַמְדַּבֵּר". הִרְמִזוּ בֵּא בְּתוֹךְ רִשְׁיָמָה שֶׁל תְּפִקִּידֵי הַמִּשְׁכִּיל, שֶׁבְּעִיקְרָם הֵם הִדְרַכְתָּ אֲנָשִׁי הָעֵדָה בַּהֲנַהֲגוֹת הַנִּחְנוּנוֹת בַּעַת הַזֹּאת. הַהִקְשֶׁר כּוֹלֵל מַעִיד שַׁעַת פְּנוֹת הַדֶּרֶךְ לַמְדַּבֵּר הִיא הֵעֵת לְנַהֲגוֹ עַל פִּי הַכִּלְלִים שִׁיּוּרָה הַמִּשְׁכִּיל. מִכָּל מְקוֹם אֵין הִרְמִזוּ מִשְׁמִיעַ שִׁישׁ כֵּאֵן מְדַבֵּר שֶׁל מִמֶּשׁ. אֵךְ אִפְשָׁר שִׁיטְעֵן הַטּוֹעֵן שֶׁהַפֶּשֶׁר מִזֶּהָ אֶת מִדְרַשׁ הַתּוֹרָה רַק עִם הַפְּעוּלָה הַנִּזְכָּרָה בְּנִבְאוּהָ, הֵינִי עִם "פִּינִי הַדֶּרֶךְ" ו"יִשְׁוֹר הַמִּסִּלָּה", וְאֵין הוּא חָל עַל הַמְּקוֹם שֶׁפְּעִילוֹת כֹּזֶה מִתְּנַהֲלָת בּוֹ, כְּלוֹמֵר עַל הַמְדַּבֵּר. הַטּוֹעֵנִים לְפִירוּשׁ כֹּזֶה יִכּוֹלִים לִסְמוֹךְ אוֹתוֹ גַּם עַל הַדְּגִשָׁת הַתִּיבָה שֶׁם, הַנִּזְכָּרָה בַּהֲקִדְמָה לַצִּיטָּה מִיִּשְׁעִיהוּ, וְגַם עַל הִרְמִזוֹ הַמְּקוּצָר בְּטוֹר ט' 20. אֵךְ גַּם אִם נֶאֱמַר פִּירוּשׁ זֶה, עֲדִיךְ אֵין בּוֹ כֹּדִי לְקַבֹּעַ שְׁתִּיבַת מְדַבֵּר מִרְמִזָּה לַמְדַּבֵּר מִמֶּשׁ, וְאֵין הוּא מְקַעֵקַע אֶת הַפִּירוּשׁ הַמִּטְפוּרִי לַמְדַּבֵּר. גַּם נִשְׁתִּיתָם שֶׁל אֲנָשִׁי הָעֵדָה לִבְנוֹת אֶת אֲרִגּוֹן עֲדָתָם עַל פִּי דָגֶם מַחֲנֶה יִשְׂרָאֵל בְּנִדּוּדִיו בַּמְדַּבֵּר אֵינָה תוֹמַכָּת בַּטֵּעֲנָה שֶׁהַמְדַּבֵּר שֶׁל נִבּוּאָה יִשְׁעִיהוּ הוֹבֵן כַּמְדַּבֵּר מִמֶּשׁ, כִּפִּי שְׁגוּרִסִּים חוֹקְרִים לֹא מַעֲטִים.⁵² הִרִי דוּקָא אֲרִגּוֹן זֶה מוֹכִיחַ, שֶׁאֲנָשִׁי הַמְּגִילוֹת לֹא פִירוּשׁוּ אֶת הַוִּיטָה הַמְדַּבֵּר כַּפְּשׁוּטָה.

דבִּרְיוֹ M. F. J. Baasten, "Nominal Clauses Containing a Personal Pronoun in Qumran Hebrew", in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *The Hebrew of the Dead* (STDJ 26), Leiden 1997, pp. 1–16. אֵךְ סְקִירוֹת לֹקָה בִּכְךָ שֶׁאֵין הִיא מִבְּחִינָה בֵּין פֶּסוּקִים שְׁמַנִּים בְּטַקְסֵט חוֹפְשִׁי לַמִּשְׁפָּטִים שְׁמַנִּים בְּתוֹךְ פֶּשֶׁר. נִרְאֶה לִי שֶׁמִּשְׁפָּטִי פֶּשֶׁר רִאשִׁי לְטִיפּוֹל נִפְרָד, שֶׁכֵּן הֵם מִשְׁפָּטִי פֶּרֶשׁנוֹת שֶׁתְּפִקִּידָם הַמְזוּהָ בְּרִוּר בְּמִיּוּחַ. בְּדַבְּרִיו עַל סִרְךְ הַיַּחַד (IQS) ח' 15 הוּא מִתְּבַסֵּס עַל הַקְּרִיאָה הַשְּׁגוּיָה הִיאָה. מִשּׁוֹם כֵּךְ הוּא מְסִיק שְׁכִינִי הַגּוֹף יִתְאִים בְּמִין וּבְמִסְפָּר לְשֵׁם הָעֶצֶם שֶׁבְּצִיטָּה (רִאשִׁי שֶׁם עִמ' 4 וְהַעֲרָה 11 וְכֵן עִמ' 10). כִּדִּי לְתַמּוֹךְ אֶת קְבִיעָתוֹ שֶׁהַתֵּאֲמָה הִיא דוּקָא לְשֵׁם הָעֶצֶם שֶׁבְּצִיטָּה הוּא מְבִיא דוּגְמָה אַחֶרֶת מִן הַפֶּשֶׁר עַל דְּבָרִים לִב' 33 בְּבִרְד"מ ח' 11–12 = יט' 22: "וַיֵּינֶם הוּא דְּרִכְיָהֶם". אֵךְ גַּם דוּגְמָה זֹאת מִתְּנַהֲגָה לְפִי הַכִּלְלִי שֶׁהִתִּיבָה הַמְּקִרְאִית הַנִּפְשָׁרָה יֵינָם מְזוּהָ עִם שֶׁם עֶצֶם שֶׁאֵינוֹ מְקִרְאִי, אֲבָל תְּבִנִית זֹאת שְׁגוּרָה פְּחוּתָה.

51. מִטְעָמִים אַחֵרִים מְסַבֵּר גַּם שְׁטֵגְמָן שֶׁלְשׁוֹן מְדַבֵּר בַּפֶּשֶׁר אֵינָה מְכוּוֹנָה בַּהֲכִרַח לְקוֹמְרָאן. רִאשִׁי Stegemann, *The Library of Qumran* (n. 11 above), pp. 54–55.
52. דִּיּוֹן נִרְחַב עַל מוֹטִיב הַמְדַּבֵּר בַּמְּקָרָא וּבְכַתְבֵי עֲדַת הַמְּגִילוֹת הַצִּיעַ שְׁמִרְיָהוּ טְלִמּוֹן. רִאשִׁי Sh. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature", *Literary Studies in the Hebrew Bible*, Jerusalem & Leiden 1993, pp. 216–254. (הַמֵּאֲמָר פּוֹרֵס לְרִאשׁוֹנָה ב־1966 יִשׁ בּוֹ כְּמָה פֶּרֶשׁים הַזִּקְוִקִים לְעִדְכּוֹן, כְּמוֹ מִסְפָּר הַפְּעָמִים שֶׁתִּיבַת בַּמְדַּבֵּר נִזְכָּרָה בְּכַתְבֵי הָעֵדָה). הוּא מְנִיחַ כְּמוֹכֵן מֵאֲלִי שֶׁהָעֵדָה הִתְיַשְּׁבָה בַּמְדַּבֵּר וּבִנְוָה אֶת טִיעוּנִיו עַל בְּסִיס הַנַּחֲנָה זֹאת (רִאשִׁי שֶׁם עִמ' 245). עִם זֹאת הוּא מְדַגִּישׁ שֶׁאֲרִגּוֹן הָעֵדָה בַּמִּתְכַּוֵּנָה שֶׁבְּטִי יִשְׂרָאֵל בְּתַקְפוֹת נִדּוּדֵי הַמְדַּבֵּר נַעֲשֶׂה לֹא מִתּוֹךְ חוֹרָה לְעַבֵּר אֶלָּא בְּצִיפִיָּה לְעִתִּיד, בְּרוּחַ נִבּוּאוֹת יִשְׁעִיהוּ

המגילות מציעות דוגמאות נוספות לפירושים שאינם כפשוטם לתיבת מדבר. כך נמצא בפשר לנבואת יחזקאל בפרק כ, המשוקע בשימושי הלשון המיוחדים בסרך המלחמה (IQM). בפתיחת חיבור זה באים שלושה צירופי סמיכות שמילת מדבר עומדת בהם כסומך – "גולת המדבר" – או כנסמך: "מדבר העמים" ו"מדבר ירושלים".⁵³ הברור מן השלושה הוא הצירוף מדבר העמים, הלקוח מנבואת יחזקאל כ 35. יחזקאל מנבא שכשם שאלוהי ישראל "נשפט" עם עמו במדבר לאחר יציאת מצרים והביאו בעול תורתו ומצוותיו כך עתיד הוא לעשות עם עם ישראל במדבר העמים, כאשר יוציא את בני ישראל ממקום מגוריהם בגליותיהם בקרב העמים, ישמיד מקרבם את החוטאים ויחזירם לירושלים לעבודתו המתוקנת (יחזקאל כ 35–44). מדבר העמים הוא אפוא המקום שיבואו אליו בני ישראל מגלותם בין העמים קודם שישוּבו לארץ ישראל. בלשונו של הנביא עצמו עשוי הצירוף מדבר העמים להתפרש גם כמדבר ממש, בהשוואה ל"מדבר ארץ מצרים".⁵⁴ אך דווקא השוואה זו וההקשר של חזון לימי הגאולה מאפשרים גם קריאה מטפורית של הביטוי.⁵⁵ מכל מקום נראה שהבנה מטפורית כזו נשקפת משיבוץ לשונות הנבואה במגילת סרך המלחמה. המגילה נוטלת מנבואת יחזקאל את הדימוי ואת הקשר הגאולה לעתיד:

בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר ילחמו בם בן [לכול גדודיהם בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים (סרך המלחמה IQM א 3).

המשפט כולו הוא אמירה תמציתית אך מפורשת של מה שנאמר בנבואת יחזקאל באריכות. שכן אף כי יחזקאל אינו משתמש במילים גולה או גלות הרי דבריו בפרק כ פסוק 34 מדברים על ישראל בארצות התפוצה שהאל יוציאם משם ולאחר שיטהרם במדבר יחזירם לארץ ישראל. מהלך כזה עומד גם ביסוד הצירופים בסרך המלחמה, ולמעשה משוקע בו מעין פשר לנבואת יחזקאל. גולת המדבר וגולת בני אור הם אנשי העדה ששהו בגלות ולאחר מכן ב"מדבר העמים" ולכן הם נקראים גולת

השני יחזקאל (שם, עמ' 252). אפיון כזה מוכיח שאין מדובר במדבר של ממש, כפי שטלמון עצמו מעיר. לעומת זאת קושר כאן קרמיניאק את ההיטהרות באחרית הימים למדבר של ממש, ורואה בו זיקה לפירושו של סרך היחד לישעיהו מ 3. ראה J. Carmignac, *La Règle de la Guerre*, Paris 1958, p. 5.

53. ראה עותק המערה הראשונה של סרך המלחמה (IQM) א 2–3. הצירוף מדבר העמים מופיע גם בקטע קטוע מפשר ישעיהו (18 ii 2–6 [4Q161] 4Qp1s^a).

54. ראה למשל רש"י ורד"ק על אתר, ומן החדשים G. Fohrer, *Ezekiel* (HAT 13), Tübingen 1955, p. 116; D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, Grand Rapids 1997, vol. 1, p. 651.

55. כפי שאמנם הבינהו כמה פרשנים מודרניים. ראה למשל W. Zimmerli, *Ezekiel* (BK 13), Neukirchen-Vluyn 1969, vol. 1, p. 456; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Louisville 1990, p. 88.

המדבר, כפי שמתפרש במשפט העוקב "בשוב גולת בני אור ממדבר העמים". בפשר תהלים הם נקראים שבי המדבר.⁵⁶ אולי יש כאן שימוש בבינוני מן שוב בשני מובנים: במשמע של חזרה מן הגלות⁵⁷ ובמובן מושאל של חזרה מדרך הרע.⁵⁸ אך מעייניו של בעל סרך המלחמה נתונים בעיקר לשלב שלאחר שהייתם של בני האור ב"מדבר העמים". אם ללכת בעקבות לשונותיו של יחזקאל, מדובר בשלב שלאחר טיהור העם ב"מדבר העמים". מכאן יובן גם השימוש בצירוף מדבר ירושלים. אף הוא בנוי על משקל מדבר העמים, והוא בא לומר שבשלב המתואר בסרך המלחמה ירושלים עדיין איננה בבחינת ירושלים של ימי הגאולה, המוכנה לכינון מחדש של הברית בין ישראל לאלוהיו.⁵⁹ היא עדיין "מדבר ירושלים", ועומדת בפני תהליך הטיהור הסופי הכרוך בניצחון בני האור על כוחות החושך, כפי שהוא מתואר בסרך. אם נתרגם את דימוי הפשר לדברי יחזקאל המשובצים כאן אל לשון ההתרחשויות הממשית, רומז סרך המלחמה לשלב בתהליכי הגאולה שבו ישובו אנשי העדה מגלותם וטיהורם ב"מדבר העמים" כדי להילחם ב"מדבר ירושלים" את המלחמה האחרונה, שסופה ניצחון כוחות האור. ספק אם נרמזת פה גלות ממש בדמשק,⁶⁰ שכן הצירוף מדבר העמים אינו מתיישב כראוי עם הבנה כזו. לכן יאה הפירוש המושאל לצירופים גולי המדבר ומדבר העמים כמכוונים להוויית חייה של העדה בימיה היא, חיי פרישה מכלל ישראל בדור של רשעה. כי לפי תפיסתה חיה העדה על סף הגאולה והכינה את עצמה למאורע זה על ידי ההיטהרות שבאורח חייה. הדימוי מדבר העמים במובנו של יחזקאל הולם יפה מציאות זו. ויש לומר שתפיסת חייה של העדה כשלב של קיום ב"מדבר העמים" במובנו של יחזקאל תפרש את מאמציה של העדה לארגן את סדריה במסגרת של חיי עם ישראל בנדודי במדבר, שכן גם אצל יחזקאל עומד "מדבר העמים" בהשוואה ל"מדבר ארץ מצרים" של נדודי המדבר. עתה התברר שבכל אלו אין בהכרח רמז למדבר של ממש. לכן אין בצירופים המיוחדים שבאו בסרך המלחמה כדי לתמוך בטענה, שהפשר על ישעיהו מ 3 רומז למדבר פיזי או לקומראן.

בדיקת פרשנות סרך היחד וסרך המלחמה לדברי ישעיהו ויחזקאל מוכיחה אפוא, שאין בהם שום סמך לתאוריה על גלות מורה הצדק לקומראן. התאוריה מופרכת הן

56. ראה 1 iii 10–11 (= 4Q171). 4QPs^a.

57. ראה עזרא ו 21: "בני ישראל השבים מהגולה"; נחמיה ח 17: "כל הקהל השבים מן השבי".

58. ראה ישעיהו נט 20: "ולשבי פשע ביעקב". בצירוף שבי פשע כינו אנשי המגילות את עצמם (למשל ברד"מ כ 17; הודיות [עותק מערה 1, מנין סוקניק] ו 6), ועל יסודו טבעו צירופים דומים כגון שבי ישראל (למשל ברד"מ ח 16 = יט 29). גם שבי המדבר נראה כצירוף הבנוי במתכונת זו.

59. פירוש ברוח דומה מציע גם טלמון (לעיל הערה 52), עמ' 250–251.

60. כפי שהציע למשל י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1957, עמ' 256. ידן קשר כמובן את גלות המדבר עם מקום היישוב בקומראן, ולכן נדחק לטעון שתחילה גלתה העדה לדמשק ואחר כך עברה לאזור ים המלח.

מצד שיקולים תוכניים ולשוניים הן מצד שיקולים היסטוריים וארכאולוגיים. מעניין הדבר שהמגילה הידועה בשם מקצת מעשי התורה, המדברת במפורש על פרישה מרוב העם, אינה קושרת פרישה כזו למקום מסוים אלא מדברת על היבדלות מבחינת התנהגות.⁶¹ מגילה זו נודעה לראשונה בראשית שנות השבעים של המאה העשרים, לאחר שהתאוריה על פרישת מורה הצדק למדבר כבר שלטה בכיפה יותר משני עשורים. אך למרבה הפלא לא הושם לב להשפעות שיש לדברי המגילה על התאוריה המדברת על פרישה למדבר. גם הטענה שמגילה זו משקפת שלב קדום בחיי העדה קודם לפרישתה למדבר אינה משתלבת כראוי בלוח הזמנים המוצע לפרישה למדבר, כלומר אמצע המאה השנייה לפני הספירה.

מובן שאין בשיקולים שהועלו כאן כדי לבטל את הקשר של היישוב בקומראן למגילות שנתגלו במערות הסמוכות לו ואת חשיבותו בחיי אנשי העדה הקשורה במגילות. אך יש בכך כדי לערער את מבנה תולדותיה של עדת המגילות כפי שנוסד על בסיס השרידים הארכאולוגיים באתר קומראן. גם אם היה יישוב של עדת המגילות בקומראן, ואפילו אם שימש מרכז למקצת מחבריה, עדיין אין באלו כדי לפרנס את שחזור ההיסטוריה של העדה כפי שהוא נעשה בראשית ימי מחקר המגילות ובגרסה זו עדיין מקובל על רוב החוקרים. לכן יש לבחון מחדש את התשובות שניתנו לשאלות יסוד בתולדותיה של העדה. בקצרה, עלינו לשוב ולפנות אל כתבי עדת המגילות ולשאול מחדש את השאלות הישנות: מי היה מורה הצדק, מתי והיכן פעל, ומה יכולים אנו ללמוד על חייו ועל מקומו בתולדות עדת המגילות?

61. השווה מקצת מעשי התורה, קטע C בנוסח המורכב (4Q397 14–21). ראה E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miḡsat Ma'ase Ha-Torah (DJD 10)*, Oxford 1994, p. 58

ספר היובלים ועדת קומראן: לשאלת היחס בין השניים

כנה ורמן

על זמן יצירתו של ספר היובלים, המעיד על עצמו שהוא התורה השנייה, זו שהוכתבה על ידי מלאך הפנים למשה, בסיני, חלוקות הדעות. יש המקדימים את היצירה לתחילת המאה השנייה לפה"ס,¹ יש הקובעים את זמנה לאמצע המאה השנייה לפה"ס,² ויש הסוברים שמשקפים בספר מאורעות מימי יוחנן הורקנוס (134–104 לפה"ס) ועל כן קובעים את תאריך היצירה לימיו.³ הדעות חלוקות אף באשר ליחס שבין ספר היובלים לספרות עדת קומראן. ברור לכול שלספר ניתן מקום של כבוד בעדה, אולם רוב החוקרים סבורים שהספר נכתב קודם הקמתה או מחוצה לה.⁴ במאמרי זה אני מבקשת לבחון מחדש הן את סוגיית תאריך כתיבת הספר הן את סוגיית מקומו של הספר בעדת קומראן.

היחס בין ספר היובלים ובין חיבורים אחרים שנכתבו במהלך המאה השנייה

- * המאמר נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק מספר 878/01.
1. J. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, Mass. 1997, p. 587. המונח עדת קומראן במאמר הוא שם כולל לקבוצות שמגילות קומראן הכיתתיות (סרך היחד, סרך הברכות, מגילת ההודיות, מגילת ברית דמשק והפשרים) מניחות את קיומן. קווי היסוד של קבוצות אלה הם פרישה משאר העם בשל מחלוקת הלכתית ואימון של לוח השמש, לוח בן 364 יום המתואר בספר האסטרונומיה של חנוך. אין אני טוענת שיש קשר בין הקבוצות ובין חירבת קומראן; אין אני טוענת שמדובר בקבוצה בודדה.
 2. דעה זו מביע זה חצי יובל שנים ונדרקם, ורבים נוהים אחריו. ראו J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees (HSM 14)*, Missoula 1977, pp. 214–285.
 3. כך צ'רלס, שכתב קודם גילוי מגילות קומראן ועל כן לא התחבט בשאלת היחס בין ספר היובלים ובין עדת קומראן. ראו R. H. Charles, *The Book of Jubilees or The Little Genesis*, London 1902, reprinted: Jerusalem 1972, pp. 54–63. מנדלס סובר אף הוא שספר היובלים נכתב בזמנו של יוחנן הורקנוס. ראו D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in the Hasmonean Literature*, Tübingen 1987, pp. 46, 68–81. בספרו של מנדלס דיון בשאלת היובלים וקומראן, אף כי זמן כתיבת הספר מקביל, לטעמו, לתקופת קיומה של העדה.
 4. מאמר מפתח בשאלה זו הוא מאמרו של מ' קיסטר, "לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 1–18 (להלן קיסטר, כת האיסיים).

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 37–55

לפה"ס שולל לעניות דעתי את תארוך הספר לתחילת המאה השנייה לפה"ס. ספר היובלים, הכתוב עברית, מעבד קטעים מספרות הכתובה ארמית: ספרים מקורפוס חנוך, חיבור לוי הארמי והמגילה החיצונית לבראשית.⁵ אין בידינו רמזים לזמן חיבורה של המגילה החיצונית מלבד היותה יצירה המושפעת מהעולם ההלניסטי; אולם קריטריונים פלאוגרפיים מלמדים, שזמן כתיבתם של ספר האסטרונומיה וספר העירים מקורפוס חנוך הוא סוף המאה השלישית לפה"ס או תחילת המאה השנייה לפה"ס.⁶ קשה לקבוע מתי נכתב חיבור לוי הארמי, אך נראה שמחברו של הספר, המשתמש בלוח שמש בן 364 יום, הוא בן זמנו של המחבר שיצר את ספר האסטרונומיה או מאוחר לו, על כן יש לקבוע את זמנו למהלך הרבע הראשון של המאה השנייה לפה"ס. נמצא שספר היובלים, המעבד חלקים מספרים אלה, יכול היה להיכתב לכל המוקדם באמצע המאה השנייה לפה"ס.

האם נכתב ספר היובלים באמצע המאה השנייה לפה"ס? הדעה הרווחת במחקר עונה בחיוב על שאלה זו בשל ההנחה, שהספר משקף את המאורעות שהתרחשו ביהודה בין שנת 170 לשנת 155 לפה"ס. אלא שמחקרים בעשור האחרון החלו לפקפק באמתות ההנחה. דורן הצביע על פגמים במחקרו של ונדרקם, הטוען שבספר היובלים משתקפות מלחמות יהודה המקבי; ומ' קיסטר הצביע על חולשת הטענה, שבספר ישנו הד למעשי המתיוונים ולגזרות אנטיוכוס.⁷

בחינה פלאוגרפית של כתבי היד שנמצאו בקומראן מלמדת, שהעותק הקדום ביותר של הספר הוא משנת 100 לפה"ס.⁸ נמצא שגם השיקולים הפלאוגרפיים אינם מצביעים בהכרח על תקופת גזרות אנטיוכוס ומרד החשמונאים, וכתבי היד מצביעים על תאריך מאוחר יותר. כמה פרטים בספר עצמו מחזקים את הדעה שהוא נכתב בשלהי המאה השנייה לפה"ס. ההיכרות העמוקה של הכותב עם העולם היהודי-

5. C. Werman, "Levi and Levites in the Second Temple Period", *DSD* 4 (1997), pp. 212–225; Idem, "Qumran and the Book of Noah", in E. G. Chazon & M. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, Leiden 1999, pp. 171–181 הנ"ל, היחס לגויים בספר היובלים ובספרות קומראן, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1996, עמ' 50–57.

6. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, p. 273.

7. R. Doran, "The Non-Dating of Jubilees: Jub 34–38; 23:14–32 in Narrative Context", *JSJ* 20 (1989), pp. 1–11; קיסטר, כת האיסיים, עמ' 6–7 והערה 26. וראו דיון בעבודת הדוקטור שלי (לעיל הערה 5), עמ' 11–26.

8. על פי ונדרקם ומיליק כתב היד הקדום ביותר שנתגלה בקומראן מעיד על מעבר מכתב האופייני לשנים 100–150 לפה"ס אל כתב האופייני לשנים 50–100 לפה"ס. ראו J. C. VanderKam & J. T. Milik, "The First Jubilees Manuscript from Qumran Cave 4: A Preliminary Publication", *JBL* 110 (1991), p. 246 n. 4. ונדרקם, המשוכנע שספר היובלים נכתב בתקופת המאבק בגזרות אנטיוכוס, מערפל את המסקנה העולה מהקריטריון הפלאוגרפי וקובע, שהממצע בין 150 לפה"ס ובין 50 לפה"ס הוא 150 לפה"ס.

הלניסטי והתפלמסותו עם המגמות שרווחו בספרות היהודית-הלניסטית מוסברות היטב לאור תנועת ההתייוונות בחצרו של יוחנן הורקנוס.⁹ גם הפולמוס כנגד הגיור מובן לאור הגיור הכפוי של האדומים בתקופת יוחנן הורקנוס.¹⁰ אפשר אפוא, שספר היובלים נכתב לאחר ייסודה של עדת קומראן.¹¹

במאמרי אנסה לאשש מסקנה זו, וכאמור אבחן גם את היחס בין ספר היובלים ובין עדת קומראן. נקודת המוצא של הדיון תהיה חלקו השני של פרק כג.¹² אביא את הפרק בתרגומי ואנתח את רבדיו. בכוונתי להראות כי בפרק זה מצויים רמזים היכולים להנחות אותנו בדרך הנכונה לקביעת זמנו ומקומו של חיבור ספר היובלים.

החיבור על תקופות ההיסטוריה בפרק כג

פרק כג פותח בסיפור מותו של אברהם וקבורתו (כג 1–8). לאחר מכן שם המחבר בפי מלאך הפנים דיון על גילו של אברהם בעת מותו ובו הסבר למספר המועט של שנות חיי אברהם. מפסוק 9 ואילך המלאך דן בהפרש הגדול שבין מספר שנות חיי הדורות שלפני המבול ובין מספר שנות חיי האדם בימיו של משה. כפי שהעיר קוגל,¹³ חוקרים כינו את מה שמצוי לפנינו מפסוק 9 ואילך בשם "האפוקליפסה של היובלים". על השם הראוי נדון בהמשך, אך תחילה אביא את תרגומם של הפסוקים האמורים מגעז ומלטינית, תוך שילוב קטעים של הפרק שנמצאו בקומראן.

פרק כג

9 כי ימי חיי הקדמונים תשעה עשר יובלים.¹⁴ ואחר המבול החלו להחסיר מתשעה עשר יובלים ולמעט ימים ולהזקין במהרה ולמלא ימיהם¹⁵ מפני המעל הרב וברוע דרכיהם, מלבד אברהם.¹⁶

9. כ' ורמן, "ספר היובלים בהקשר הלניסטי", ציון סו (תשס"א), עמ' 275–296.
10. C. Werman, "Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Inter-marriage", *HTR* 90 (1997), pp. 1–22.
11. אני מקבלת אפוא הצעתם של צ'רלס ומנדלס, אולם דוחה את טענתם שבספר משתקפים מאורעות מזמנו של יוחנן הורקנוס. ראו הערה 7 לעיל.
12. דיון קודם במבנה הפרק נמצא אצל G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden 1971, pp. 32–43; אולם ראו השגותיו של דוון (לעיל הערה 7), עמ' 7–10.
13. J. Kugel, "The Jubilees Apocalypse", *DSD* 1 (1994), pp. 322–323.
14. תרגום מילולי: כי ימי הקדמונים תשעה עשר יובלים לחייהם.
15. נראה שתואר הפועל במהרה נסב גם על "למלא ימיהם".
16. בתרגום כאן שילבתי בין הגעז ובין הלטינית. בגעז יש משפט הבנוי מארבעה חלקים: (1) ואחר המבול החלו להחסיר מתשעה עשר יובלים (2) ולמעט מהיובלים (3) ולהזקין במהרה (4) ולמלא ימיהם; בלטינית יש שלושה חלקי משפט: (1) ואחרי המבול ימי היובלים האלה החלו להתמעט (2) להזקין במהרה (3) ימי חייהם להתמעט. מההשוואה נלמדים שני דברים: (א) בגעז

- 10 כי אברהם תמים בכל מעשיו עם האלוהים. וימצא נאמן כל ימי חייו והנה לא השלים ארבעה יובלים בחייו עד אשר הזקין מפני¹⁷ הרעה וימלא ימיו.
- 11 וכל הדורות אשר יעמדו מעתה ועד יום הדין הגדול יזקינו במהרה עד כי לא ישלימו שני יובלים. ומזקנתם תסור דעתם ותאבד כל עצתם.¹⁸
- 12 ובאותם ימים אם חיה איש יובל וחצי שנים¹⁹ [יאמר]ו עליו הרבה לחיות [ורוב ימיו עמל ואון²⁰ וצ]רה ואין שלום.
- 13 כי מכה על מכה ומהו[מה²¹ וצ]רה על צרה ושמועה רעה על שמועה [רעה] ומחלה על מחלה וכל פגע רע כמוהו זה לזה: כאב ונגע²² ושלג וברד וקרח וחום וקור²³ וחנק²⁴ ורעב ומות וחרב ושבי וכל שחת וחבל.²⁵

- ישנה כפילות בין שני החלקים הראשונים; פעמיים מזכרת התמעטות מספר היובלים. בלטינית מדובר על "ימי היובלים". מהכפילות בגעז ומהמורכבות של התרגום הלטיני אפשר ללמוד, שבמקור העברי הזכרה מלבד התמעטות היובלים גם התמעטות הימים. תרגומי מגניא אפוא, שבמקור חלקו השני של המשפט דיבר בימים ולא ביובלים. (ב) אשר לתרגום חלקו האחרון של הפסוק, התרגום הלטיני נראה משובש משום שנושא המשפט מתחלף במעבר מהחלק הראשון לחלק השני. בשל כך העדפתי את נוסח הגעז.
17. תרגום מילולי: מפני פני הרעה.
18. בלטינית יש משפט אחד הכולל שני שמות עצם במבנה סמיכות: "ורוח דעתם תעזבם". בגעז שני חלקי משפט עצמאיים. המורכבות של הלטינית מעידה, שהמשפט הנוסף בגעז אינו בהכרח תוספת מאוחרת. הפסוק כולו הוא פרפרזה של הפסוק "כי כילינו באפך ובחמתך נבהלנו" (תהלים ז 7). ראו קוגל (לעיל הערה 13), עמ' 335–336. והשוו ברית דמשק: "כי במעל האדם מעטו ימו ובחרון אף אל ביושבי הארץ אמר לסור את דעתם עד לא ישלימו את ימיהם" (י 8–10).
19. מכאן עד [רעה] על פי 3Q5 1. ראו M. Baillet, in *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (DJD 3), Oxford 1962, p. 97.
20. כפי שהעיר קוגל (לעיל הערה 13) זוהי פרפרזה של הפסוק "ימי שנתינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה ורהבם עמל ואון כי גז חיש ונעפה" (תהלים ז 10).
21. לטינית מהומה על מהומה; געז ריב על ריב. אפשר שהסופר בקומראן השמיט בשל הפלוגרפיה.
22. ליטמן תיקן את הגעז (מחלת בטן) כדי להתאימו ללטינית. ראו E. Littmann, "Das Buch der Jubiläen", in E. Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, Freiburg & Leipzig 1900, vol. 2, p. 79. וראו דיון אצל J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees, 2: Translation* (CSCO 511; *Scriptores Aethiopici* 89), Louvain 1989, p. 142.
23. שתי המילים האחרונות על פי הלטינית; אלו שבגעז אינן ניתנות לתרגום.
24. מונח זה הוא תולדה של מיצוע בין הגעז ובין הלטינית. בלטינית תוקנה prouocatio (תביעה) ל-praefocatio, שמשמעה 'חנק'. בגעז עילפון. רונש שיער שהמתרגם לגעז לא הבין כהלכה את המילה היוונית ἀγχινη. ראו H. Rönisch, *Das Buch der Jubiläen oder Kleine Genesis*, Leipzig 1874, reprinted: Amsterdam 1970, pp. 36, 126.
25. השתיים האחרונות על פי התרגום הלטיני; בגעז מכה ומעל, או מכה ועמל.

- 14 וכל זה יבוא בדור הרע אשר יחניף את הארץ בטומאת זנות²⁶ ומעשם בתועבה ובתבל.²⁷
- 15 ואז יאמרו ימי הקדמונים רבים, עד אלף שנה, וטובים. והנה ימי חיינו אם ירבה האדם חיה שבעים שנה, ואם יגבר שמונים שנה, והכול רע ואין כל שלום בימי הדור הרע הזה.
- 16 בדור ההוא יהיו צעירים אשר יוכיחו את אבותיהם וזקניהם בגלל החטא ובגלל הפשע ובגלל דבר פיהם ובגלל הרעות הגדולות אשר יעשו ובגלל סורם²⁸ מהברית אשר כרת אלוהים בינו לבינם אשר ישמרו ויעשו את כל מצוותו ובריתו וכל משפטו ואין לעבור ימין ושמאל.²⁹
- 17 כי כולם ירעו וכל פה ידבר חנף וכל מעשם טומאה ותבל וכל דרכם תועבה וטומאה וזימה.
- 18 והנה הארץ תשחת בגלל כל מעשיהם, ואין זרע ויין ואין שמן כי מעשיהם כולם כחש. וכולם יישחתו יחדיו, חיה ובהמה ועוף וכל דגי הים,³⁰ מפשע³¹ בני האדם.
- 19 ויריבו זה בזה נער עם זקן וזקן עם נער דל עם שוע נקלה עם נכבד³² אביון עם שר על התורה ועל הברית, כי שכחו מצווה וברית וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט.
- 20 ויקומו בחרבות ובמלחמה להשיבם לדרך, ולא ישובו עד אשר ישפכו זה בזה דם רב על הארץ.
- 21 והנמלטים לא ישובו מרעתם לדרך הצדק כי כולם לעושק ובהון יתגברו

26. טומאת זנות במבנה של סמיכות בגעז, ואילו בתרגום ללטינית טומאה זנות. במקומות אחרים ביובלים מופיעים זנות וטומאה (ז 20; כ 3; ל 8). ב"כ 3 מופיע גם הביטוי טומאה זנות, אולם נראה שזהו עיטור ספרותי הבא למנוע חזרה על זנות וטומאה שנמצא במשפט הקודם. בחרתי בנוסח הגעז, שכן השינוי מהסדר הרגיל בספר מרמז על מבנה הסמיכות.
27. בחרתי לעקוב אחר המבנה בגעז, ולא אחר המבנה הלטיני: כל זה יבוא על הדור הרע, אשר יחטא על הארץ ובטומאה ובזנות ובתבל תועבת מעשיהם.
28. שורש המילה כאן בגעז זהה לזה שבפסוק 11.
29. כך בלטינית. בגעז שמאל וימין.
30. כפי שהעיר קיסטר, זוהי פרפרזה על "כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלהים בארץ אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו ודמים בדמים נגעו על כן תאבל הארץ ואמלל כל יושב בה בחית השדה ובעוף השמים וגם דגי הים יאספו" (הושע ד 1-3). ראו קיסטר, כת האיסיים, עמ' 6 הערה 23.
31. כך בלטינית. בגעז בפני. הבחירה בלטינית על פי הצעתו של גודרקם (לעיל הערה 22), עמ' 145.
32. כפי שהעיר קיסטר הפסוק הוא פרפרזה של ישעיהו ג 5 "ונגש העם איש באיש ואיש ברעהו ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד". ובתרגום השבעים ירהבו מתורגם "יריבו". ראו קיסטר, כת האיסיים, עמ' 6 הערה 24.

לגזול איש כל אשר לרעהו.³³ [והשם הגדול יזכירו³⁴ לא באמת] ולוא בצדקה [וקודש הקודשים יטמאו בטמא] בח[בל תועבותיהם].³⁵

22 ויהי קצף גדול על מעשי הדור [ההואה מלפני אלוהים וייתן אותם] בחרב ולמשפט ו[לשבי] ולבו ולאכולה.

23 [ו]יער עליהום [את רשעי הגויים אשר אין בהם חסד ורחמים עליהמה ו[אשר פנ]י כ[ו]ל [איש] ל[וא] י[שאו] לוא [לזקן ולנער] ולאיש כי רעים וחזקים המה להרע מכל בני האדם. ויעשו שערורייה בישראל וחנופה ביעקב וישפך דם רב על הארץ ואין אוסף ואין קובר.

24 ויצעקו ויקראו ויתחננו כימים ההם להימלט מיד הגויים החוטאים ואין מציל.

25 וילבינו ראשי עוללים בשיבה, ויונקים בני שלושה שבועות ייראו זקנים כבני מאה שנה³⁶ ויישחת גוים בצרה ובצער.

26 ובאותם ימים יחלו צעירים לדרוש חוקים ולבקש מצווה ולשוב לדרך הצדק.

27 ויחלו הימים לרבות, ולגדול ימי³⁷ האדם דור מדור ויום מיום עד יקרבו ימיהם לאלף שנים ולשנים רבות מרוב ימיהם.³⁸

28 ואין זקן ואין שבע ימים, כי כולם יונקים ועוללים יהיו.

29 ויחיו וישלימו כול ימיהם בשלום ובשמחה ואין שטן ואין פגע רע,³⁹ כי כול ימיהם ימי ברכה ומרפא יהיו.

30 אז ירפא אלוהים עבדיו, וירמו ויראו רוב שלום.⁴⁰ וינגוף את צריו ויתבוננו צדיקים ויתהללו ויגילו עד עולמי עולמים בשמחה.⁴¹ ויראו ש[ונאיהם כול משפטם] בכול קללת[ם].

31 וינוחו עצמותיהם בארץ [ורוחותיהם ירבו שמחה וידעו כיא] יש אל עושה [משפט ועושה חסד ל[אלפי]ם ולר[בבות] ולכול אוהביו].

33. מכאן עד שורה 23 על פי פרמנט ממערה 4 (4Q176 19–20 i). שחזור הטקסט נעזר במהדורה של M. Kister, "Newly-Identified Fragments on the Book of Jubilees", *RQ* 12 (1985/1987), pp. 529–536.
34. תרגום מילולי: יקראו. על פי ישעיהו מח 1 "ובאלהי ישראל יזכירו לא באמת ולא צדקה".
35. בלטינית ויטמאו את המקדש בתועבות האמת [תיקון: תועבות השחתה] וטומאות.
36. תרגום מילולי: כמי שהוא בן מאה שנה.
37. חיקון של "ובני האדם" בגעז.
38. תרגום מילולי: מימים רבים. נראה שכוונת המחבר לומר, שמספר השנים שיחיו בני האדם באחרית הימים יהיה גדול ממספר הימים שיחיו בני האדם בתקופת ההיסטוריה האחרונה.
39. מילולית: רע אשר ישחית. נראה שנרמז כאן הפסוק "ועתה הניח ה' אלהי לי מסביב ואין שטן ואין פגע רע" (מל"א ה 18).
40. תרגום מילולי: שלום רב. נראה לי שנרמזים כאן שני פסוקים מספר תהלים: "ועננים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום" (לז 11); "קוה אל ה' ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ..." (שם 34).
41. על פי "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו, ועננים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום" (שם 10–11). מכאן ועד סוף שורה 31 לפי 4Q176 19–20 ii. ראה הערה 33.

32 ואתה משה כתוב את הדבר הזה כי כך כתוב הוא והועלה⁴² בתעודת לוחות השמיים לדורות עולם.

אני מבקשת להציע, שבפרק כג שני רבדים. הרובד הראשון הוא הקדום יותר, ואינו משל מחבר ספר היובלים. רובד זה כלל את הפסוקים 9-15, 17-18, 25-32 (זולתי חלקו השני של פסוק 30). המקור הקדום עובד בידי מחבר ספר היובלים, והוא הוסיף עליו את פסוקים 16, 19-24 ואת חלקו השני של פסוק 30. ההצעה בדבר שני הרבדים עשויה להסביר את הקשיים ואת חוסר הבהירות בנוסח שלפנינו. נשים לב שיש בפרק כג שני סוגים של האשמות. האשמה אחת היא בדבר זנות, טומאה ותועבה. פעמיים באה האשמה זו – בפסוקים 14, 17. השנייה, הנשמעת ממוקדת יותר, היא בדבר עזיבת הברית שבה התחייב העם לשמור ולעשות "את כל מצוותו ובריתו וכל משפטו ואין לעבור ימין ושמאל" (16) ובדבר שכחת המועדים (19). בעוד הסוג הראשון של ההאשמות מתאים להיות מופנה לאנושות כולה, הסוג השני מתאים רק לעם ישראל, שאתו נכרתה ברית והוא האמור לשמור ולקיים את המועדים, אולם במהלך הפרק אין הבחנה בין השניים.

בניגוד לערפול באשר למושא ההאשמות במרבית הפרק, בפסוק 21 מוזכרת קבוצה מובחנת, המכונה הנמלטים. ההאשמות נגד הנמלטים הן אלה שמופנות כלפי העם ומוזכרות בפסוקים הסמוכים ("לא ישובו מרעתם לדרך הצדק") ונוספות להן האשמות בדבר עושק, גזל, חילול שם האל וחילול קודש הקודשים: "כי כולם לעושק ובהון יתגברו, לגזול איש כל אשר לרעהו. [והשם הגדול יזכירו לא באמת] ולא בצדקה [וקודש הקודשים יטמאו בטמא] כח[בל תועבותיהם]" (21).

חוסר בהירות קיים גם באשר לעונש שבא ויבוא. מחד גיסא ישנו עונש הכרוך בירידת מספר שנות חייו של האדם ובאיבוד דעתו (פסוקים 9-10, 11, 25), והוא המתאים להאשמות המופנות כלפי האנושות בכלל. להאשמות בדבר זניחת הברית ושכחת המועדים נקשרים תוכחה וריב (פסוקים 16, 19), ומוזכרת מלחמה של ממש בין צעירים וזקנים, נקלים ונכבדים, שבה יישפך דם רב (פסוק 20). העונש שיבוא על הנמלטים מנוסח בבירור: "ויהי קצף גדול על מעשי הדור [ההואה מלפני אדוני וייתן אותם] בחרב ולמשפט ו[לשבי] ולבו ולאכולה. [ו]יער עליהם [את רשעי הגויים אשר אין בהם חסד ורחמים עליהמה ו]אשר פנ[ו] כ[ו]ל [איש] ל[וא] י[שאו] לוא [לזקן ולנער ולאיש כי רעים וחזקים המה להרע מכל בני האדם. ויעשו שערורייה בישראל וחנופה ביעקב וישפך דם רב על הארץ ואין אוסף ואין קובר]" (22-23).

כבר העיר קיסטר ושיער ברמז כי "לפנינו אולי צירוף מקורות שונים, ובהם אפוקליפסה... ואולם אין להכריע בדבר".⁴³ כאמור אני סבורה, שחוסר הבהירות

42. תרגום מילולי: עלו. ונדרקם (לעיל הערה 22, עמ' 149) משער, שגוף שלישי רבים מסמן נושא סתמי ועל כן משמעותו סבילה, בדומה לפועל שלפני כן.

43. קיסטר, כת האיסיים, עמ' 6 הערה 21.

באשר לזהות החוטאים ובאשר לעונשם הוא בשל אינטרפולציות שבעל ספר היובלים שילב בטקסט קדום יותר, שלא היה מפרי עטו. נשים לב, שאם נשמיט מהפרק את ההאשמות המוטחות בעם ובנמלטים ואת העונשים הנקשרים בהן (פסוקים 16, 19–23), נקבל חיבור עקיב הבנוי בקפידה. ארבע תקופות נזכרות בחיבור קדום שאת דבר קיומו אני משערת. התקופה שמבריא את העולם עד בוא המבול נרמזת בפסוק 9; זו שמימי המבול עד חיי משה נזכרת במפורש בפסוקים 9–10; פסוקים 11–14 דנים בתקופה שתחילתה בימי משה וסופה בימיו של המחבר; פסוקים 17–18, 25 מתארים את פרק הזמן שמימיו של המחבר עד אחרית הימים. הטבלה שלפנינו ממחישה את המבנה:

מחבריא את המבול	מימי המבול עד ימי משה	מימי משה עד ההווה	העתיד
(9) כי ימי חיי הקדמונים תשעה עשר יובלים.	(9–10) ואחר המבול החלו להחסיר מתשעה עשר יובלים ולמעט ימים ולהזקין במהרה ולמלא ימיהם מפני המעל הרב וברוע דרכיהם, מלבד אברהם. כי אברהם תמים בכול מעשיו עם האלוהים. וימצא נאמן כול ימי חייו והנה לא השלים ארבעה יובלים בחייו עד אשר הזקין מפני הרעה וימלא ימיו.	(11) וכל הדורות אשר יעמדו מעתה ועד יום הדין הגדול יזקינו במהרה עד כי לא ישלימו שני יובלים. ומזקנתם תסור דעתם ותאבד כל עצתם.	(25) וילבינו ראשי עוללים בשיבה, ויונקים בני שלושה שבועות ייראו זקנים כבני מאה שנה ויישחת גוים בצרה ובצער.
		(12–13) ובאותם ימים אם חיה איש יובל וחצי שנים [יאמר]ו עליו הרבה לחיות [ורוב ימיו עמל ואון וצרה ואין שלום. כי מכה על מכה ומהו[מה וצרה] על צרה ושמועה רעה על שמועה [רעה] ומחלה על מחלה וכל מפגע רע כמוהו זה לזה: כאב ונגע ושלג וברד וקרח וחום	(18) והנה הארץ תשחת בגלל כל מעשיהם, ואין זרע ויין ואין שמן כי מעשיהם כולם כחש. וכולם יישחתו יחדיו, חיה ובהמה ועוף וכל דגי הים, מפשע בני האדם.

מהבריאה עד המבול	מימי המבול עד ימי משה	מימי משה עד ההווה	העתיד
	[זנות טומאה וחמס]	<p>וקור וחנק ורעב ומות וחרב ושבי וכל שחת ותבל.</p> <p>(14) וכל זה יבוא בדור הרע אשר יחניף את הארץ בטומאת זנות ומעשם בתועבה ותבל.</p> <p>(15) ואז יאמרו ימי הקדמונים רבים, עד אלף שנה, וטובים. והנה ימי חיינו אם ירבה האדם חיו שבעים שנה, ואם יגבר שמונים שנה, והכול רע ואין כל שלום בימי הדור הרע הזה.</p>	<p>(17) כי כולם ירעו וכל פה ידבר חנף וכל מעשם טומאה ותבל וכל דרכם תועבה וטומאה וזימה.</p>

הטבלה מלמדת, ששתי התקופות האחרונות מוצגות במבנה כיאסטי. תחילה מוזכרת התמעטות חיי האדם לשני יובלים ופחות (11); אחר כך מפורט הסבל הבא על האדם ומביא לידי קיצור ימיו (12–13); אחר כך מנויים העונות שגורמים לסבל (14). בהמשך סיכום של ההווה – "והכול רע ואין כל שלום". מנייה נוספת של עונות באה אחר כך (17), בעקבותיה מוזכר הסבל שהוא תולדה של העונות – הפעם הסובלים הם החי והארץ, הנשחתים בשל חטאי בני האדם (18) – ובסוף מוזכר קיצור נוסף של חיי האדם, שהרי בני שלושה שבועות נראים כזקנים (25). בקצרה: התמעטות ימי האדם – סבל – עוון – [סיכום] – עוון – סבל – התמעטות ימי האדם.

נשים לב עוד, שעל פי חיבורנו חטאי הדורות הולכים ומתעצמים. חטא דור המבול שהביא לירידה מתשעה עשר יובלים לארבעה ופחות אינו מפורש, אך המחבר רומז כנראה לפסקה בספר בראשית המספרת על בני האלוהים ובנות האדם והזיווג האסור ביניהם, זיווג שהוא זנות וטומאה. הסיבה להתמעטות נוספת מושמעת במפורש בפסוק 14, וכאן מוזכרים עונות נוספים: ו"כל זה יבוא בדור הרע אשר יחניף את הארץ בטומאת זנות ומעשם בתועבה ותבל". פסוק 17, שמקומו על פי ניתוחי לאחר פסוק 14, מעצים את החטאים, בעיקר על ידי שימוש יתר במילה כל: "כי כולם ירעו וכל פה ידבר חנף וכל מעשם טומאה ותבל וכל דרכם תועבה וטומאה וזימה".

תהליך ההידרדרות נעצר בשל מה שמתואר בפסוק 26: "ובאותם ימים יחלו צעירים לדרוש חוקים ולבקש מצווה ולשוב לדרך הצדק". גיל השבה הופך להיות סמל לאיבוד דעה; הצעירים הם שיביאו למפנה.⁴⁴ סיומו של הפרק הוא תמונת ראי של העונש שבא על האנושות. לא די שהימים הולכים ומתארכים, נעלמות גם הצרות שבאו על הדורות שימיהם היו קצרים:

<p>(12) ובאותם ימים אם חיה איש יובל וחצי שנים [יאמר]ו עליו הרבה לחיות.</p> <p>(25) וילבינו ראשי עוללים בשיבה, ויונקים בני שלושה שבועות ייראו זקנים כבני מאה שנה ויישחת גוום בצרה ובצער.</p> <p>(12-13) [ורוב ימיו עמל ואון וצ]רה ואין שלום. כי מכה על מכה ומהו[מה וצרה] על צרה ושמועה רעה על שמועה [רעה] ומחלה על מחלה וכל פגע רע כמוהו זה לזה: כאב ונגע ושלג וברד וקרח וחום וקור וחנק ורעב ומות וחרב ושבי וכל שחת וחבל.</p>	<p>(27) ויחלו הימים לרבות, ולגדול ימי האדם דור מדור ויום מיום עד יקרבו ימיהם לאלף שנים ולשנים רבות מרוב ימיהם.</p> <p>(28) ואין זקן ואין שבע ימים, כי כולם יונקים ועוללים יהיו.</p> <p>(29) ויחיו וישלימו כול ימיהם בשלום ובשמחה ואין שטן ואין פגע רע, כי כול ימיהם ימי ברכה ומרפא יהיו.</p> <p>(30) אז ירפא אלוהים עבדיו, וירמו ויראו רוב שלום. וינגוף את צריו ויתבוננו צדיקים ויתהללו ויגילו עד עולמי עולמים בשמחה. ויראו ש[ונאיהם כול משפטם] בכול קללת[ם].</p> <p>(31) וינוחו עצמותיהם בארץ] ורוחותיהם י[רבו שמחה וידעו כיא] יש אל עושה [משפט ועושה חסד ל[אלפיהם ולר]בבות ולכול אוהביו].</p>
--	---

לשני הפסוקים האחרונים אין מקבילה מובהקת בתהליך ההידרדרות. פסוק 31 מוסיף ממד שלא יכול להתקיים בתהליך החטא והעונש: הוא מבטיח הישארות הנפש לאחר אלף שנות חיים. חלק ב של פסוק 30 כולל פרטים שלא נמצאו בתהליך החטא והעונש, שהרי אויבים ושונאים אינם מוזכרים בהידרדרות האנושות. שמא פסוק זה הוא תוספת מאוחרת יותר והוא שייך לרובד המאוחר שבו נדון אחר כך. חלוקת ימי העולם לתקופות שהראשונות שבהן הן תקופות זוהר והאחרונות סבל וניוול ידועה לנו מהספרות היוונית הקדומה. חיבור שרב הדמיון בינו ובין החיבור הטמון ביובלים כג הוא "מעשים וימים" של הסידוס (106-201). הסידוס מעבד

44. A. Rofé, "Revealed Wisdom: From the Bible and the Hekhalot Literature to Qumran", in J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls (STDJ 51)*, Leiden 2003, pp. 1-11

מסורות קדומות שמוצאן מפרס המספרות על ארבעה דורות בימי האנושות, דורות המסומלים בארבע מתכות: זהב, כסף, נחושת וברזל. (הסידור שילב בסכמה זו דור נוסף, דור הגיבורים, וכלל אותו בדור הנחושת). דורות (=תקופות) אלו נמצאים בירידה הדרגתית, כערכן של המתכות המציינות אותם. ההקבלה בין הסידור ובין החיבור ששולב בספר היובלים היא גם במישור המילולי:

ספר היובלים	הסידור, מעשים וימים ⁴⁵
<p>ההווה</p> <p>ובאותם ימים אם היה איש יובל וחצי שנים [יאמר] עליו הרבה לחיות [ורוב ימיו עמל ואון וצ]רה ואין שלום. כי מכה על מכה ומהו[נ]מה וצ[ר]ה על צרה ושמועה רעה על שמועה [רעה] ומחלה על מחלה וכל פגע רע אשר כמוהו זה לזה: כאב ונגע ושלג וברד וקרח וחום וקור וחנק ורעב ומות וחורב ושבי וכל שחת וחבל (12–13).</p> <p>העתיד</p> <p>וילבינו ראשי עוללים בשיבה, ויונקים בני שלושה שבועות ייראו זקנים כבני מאה שנה ויישחת גוים בצרה ובצער (25).</p> <p>אחרית הימים</p> <p>ואין זקן ואין שבע ימים, כי כולם יונקים ועוללים יהיו (28).</p> <p>וינוחו עצמותיהם בארץ] ורוחותיהם י'רבו שמחה (31).</p>	<p>דור ברזל, יומם אנשים לא ינוחו מעמלם ויגונם וכל ליל כליה ללא הרף למו יביא, כי קשים המדורים האלים במ ישלחו (176–178).</p> <p>(המשכו של דור הברזל) עת שערות השיבה מלידה רקותם תכסינה (181).</p> <p>(דור הזהב) עדיהם לא הגיע גיל הזקנה האומלל, רגליהם וידיהם לא נחלשו (113–114).</p> <p>(דור הכסף) ילד עד שנת המאה על ברכי הורתו האוהבת השתעשע ויגדל בביתו חסר שכל ופתי (130–131).</p> <p>(דור הזהב) אך לאחר שהארץ כסתה אותו דור וטמנתו – הם לדימונים נהיו ברצון האל זוס רב הכח (121–122).</p>

נראה אפוא שבחיבור שבפרק כג עובדו הנתונים המקראיים על פי ההגות היוונית בדבר תקופות ההיסטוריה, תוך שילוב מוטיבים הלקוחים מיצירתו של הסידור. מוטיבים מדור הזהב של הסידור, שמאפייניו דמיוניים, שולבו בתיאור אחרית

45. התרגום של ש' שפאן, הסידור: מעשים וימים / תיאוגוניה / מגן הירקלים, ירושלים 1956. על ארבעת הדורות וארבע המתכות ראו סקירה קצרה אצל J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia 6)*, Minneapolis 1993, pp. 166–170. וראו עוד להלן הערה 49.

הימים. נמצאת לפנינו אפוא דוגמה נוספת לחיבור שנכתב בידי יהודי שהכיר ספרות הלניסטית ושילב את הגותה עם המקרא.⁴⁶ כפי שהערתי בתחילת המאמר, מחקריי בעבר העלו שמחבר ספר היובלים השתמש בחיבורים שנכתבו קודם זמנו ושילב אותם בספר, תוך שהוא מתאים אותם להשקפת עולמו.⁴⁷ אני מקווה שהצפתי כי לפנינו דוגמה נוספת לכך וכי בפרקנו טמון חיבור עצמאי שדן בסיבה להתמעטות שנות חיי האדם נראית סבירה. החיבור עסק באנושות בכלל, וטענתו הייתה כי טומאה וזנות ותועבה הביאו להידרדרות במספר ימיה ובמצבה.⁴⁸

האם נכון לכנות את החיבור "האפוקליפסה של היובלים"? אחת מאשיות המחשבה של הספרות האפוקליפטית היא הדטרמיניזם, העובדה שדמות קדומה יכולה לשמוע מראש מה יבוא על דורות עתידיים. אפיון זה קיים בחיבורנו. משה שומע כיצד יידרדר מצבה של האנושות בשל חטאה. אפיון נוסף של הספרות האפוקליפטית הוא התקווה לעתיד שיש בו שינוי במציאות הטבעית המוכרת לנו, ואכן בחיבור שלנו מוזכרים ריבוי שנות החיים ומקום הרוחות לאחר המוות. מאפיין מובהק של הספרות האפוקליפטית שחסר בחיבור הוא הרובד השמימי המקביל לארצי. אין בחיבור מלאכים רעים ומדיחים, ואין הזכרה (מלבד הרמז "שטן ופגע רע") של חיסול הרוע ברובד השמימי. מה שמוצג כאן הוא מערכת הוגנת של שכר ועונש. נראה אפוא שראוי יותר לכנות את החיבור חיבור על תקופות ההיסטוריה, ובלשון המגילות חיבור על מחלקות העתים, ולא האפוקליפסה של היובלים.

46. בנושא זה דנתי במאמרי הנזכר לעיל בהערה 9.

47. ראו מאמרי הנזכרים בהערה 5, וראו עוד בעבודת הדוקטור שלי (לעיל הערה 5), עמ' 102–109.

48. כפי שהעיר קוגל (לעיל הערה 13), תפיסת התמעטות הימים כעונש הבא על האנושות החוטאת נעוצה בשאלת התאודיציאה. אולם אפשר גם שדברי החיבור ששולב בפרק כג ביובלים הם כתב הגנה לאמתות הסיפור המקראי. אנו שומעים בתקופות מאוחרות יותר על כרונוגרפים המסבירים את מספר השנים הגדול שחיו בני האדם בטענה שאורכן של השנים בתקופה שלפני המבול היה עשירית מאורך השנים בתקופה שאחריו (על כך ראו W. Adler, *Time Immemorial*, Washington, D.C. 1989, pp. 48–50. אפשר שספקות מסוג זה צצו גם במאה השנייה לפה"ס. בבעיה זו התחבט גם יוספוס, והוא כותב בקדמוניות היהודים א' 107: "ואל יחשוב איש, כשיבוא להשוות את חיי הקדמונים לחיים עכשיו ולמספר הזעום של שנות חיינו, ששקר הוא מה שנאמר על הקדמונים, ואל יביא ראיה מזה, ששום בן אדם כעת אינו מרבה כל כך להאריך ימים, שגם אלה לא הגיעו לאריכות ימים זו. אלה היו אהובי אלוהים וגם נבראו בידי אלוהים בכבודו ובעצמו; ומשום שגם מזונותיהם היו מוכשרים יותר לגרום לאריכות ימים, הרי טבעי הדבר שחיו מספר שנים גדול כל כך. חוץ מזה זיכה אותם אלוהים בחיים ארוכים יותר על צדקתם ועל התועלת שבהמצאותיהם בחכמת התכונה ובמדידת האדמה" (תרגום א' שליט, ירושלים תש"ד, עמ' 13).

הרובד הכיתתי בפרק כג

בחיבור על מחלקות העתים קבוצת הצעירים השבה לדרך הצדק היא המביאה למפנה בהידרדרות. קיומה של קבוצה זו בחיבור היה כנראה הזרז לאינטרפולציה, שהרי מדובר על קבוצת צעירים הגוערת בזקנים ומשתדלת להחזירם לדרך הישר. נעבור לדרך אפוא באינטרפולציה המהווה את הרובד השני בפרק ועוסקת הן בחטאי העם הן בחטאי הקבוצה שכינינו "הנמלטים".

נכון תחילה בפסוקים העוסקים בחטאי העם. כאמור, פסוקים 16, 19–20 מציגים קבוצת צעירים הבטוחה בצדקת דרכה ומנסה להטיף לעם החוטא. ועם זאת אין הכתוב מספר שקבוצת הצעירים קוצרת הצלחה. האינטרפולציה משרטטת תהליך של הידרדרות ביחסים, החל בתוכחה שמשמיעים הצעירים (16), המשך בריב (19) וכלה במלחמה ושפיכות דמים (20).⁴⁹

פסוקי התוכחה-ריב-מלחמה אינם עולים בקנה אחד לכאורה עם תיאור תולדות העם הבא בפרק א בספר היובלים. בפרק א, בשרטוט קורות העם בימי בית ראשון, בגלות ואחריה, העם פועל כגוף אחד. העם חוטא בעבודה זרה (9–11), העם גולה (13), והעם חוטא בשל שכחת הדרך ההלכתית הנכונה: "ושכחו חודש ושבת ומועד ויובל וברית" (14). אחר כך העם שב לאל, ומגיעה תקופת אחרית הימים (15–18). פרק כג משרטט תמונה מורכבת יותר. העם חוטא בשל שכחת הדרך ההלכתית הנכונה – "כי שכחו מצווה וברית וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט" (19) – הצעירים גוערים, מתפתח עימות והוא אינו נגמר בטוב. פרק כג מגלה אפוא, שתהליך השיבה של העם לדרך הנכונה ארוך ומפותל וכרוך במאבקים; המציאות חודרת אל התמונה הסכמטית שהמחבר משרטט בפרק א.

49. תוכחה: "בדור ההוא יהיו צעירים אשר יוכיחו את אבותיהם וזקניהם בגלל החטא ובגלל הפשע ובגלל דבר פיהם ובגלל הרעות הגדולות אשר יעשו אלו ובגלל סורם מהברית אשר כרת האל בינו לבינם אשר ישמרו ויעשו את כל מצוותו ובריתו וכל משפטו ואין לעבור ימין ושמאל" (16); ריב: "ויריבו זה בזה נער עם זקן וזקן עם נער, דל עם שוע, נקלה עם נכבד אביון עם שר על התורה ועל הברית כי שכחו מצווה וברית וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט" (19); מלחמה: "ויקומו בחרבות ובמלחמה להשיכם לדרך ולא ישובו עד אשר ישכחו זה בזה דם רב על הארץ" (20). המוטיב של סכסוך בין קבוצות בחברה כמאפיין של תקופת הסבל הקודמת לאחרית הימים (או של אחרית הימים עצמה) מוכר וידוע בספרות הבית השני ובספרות הנוצרית הקדומה. ראו בקצרה M. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Ezra (Hermeneia)*, Minneapolis 1990, p. 113. כפי שהעיר סטון, מוטיב זה בא גם בספרות קדומה יותר הן ממסופוטמיה הן מיוון. לעניינו חשובה ההיקרות אצל הסיודוס, בעת שהוא דן בדור הברזל (180). אפשר אפוא שתחילתו של פסוק 19 היה קיים בצורה זו או אחרת במקור הקדום, ומחבר ספר היובלים התאימו לתיאור המחלוקת ההלכתית.

כפי שהעיר קיסטר⁵⁰ ישנה הקבלה ברורה בין תיאור חטאי העם בפסוקים 16, 19 ובין ההאשמות שכת קומראן מטיחה במתנגדיה. הקביעה בפרק כג כי העם "שכחו מצווה וברית וחג וחדש ושבת ויובל וכל משפט" (19) קרובה להצהרה בברית דמשק כי אנשי העדה נמנעים מהחטאים "אשר תעו בם כל ישראל שבתות קודשו ומועדי כבודו ודרכי אמתו וחפצי רצונו" (ג 14–15). הברית הנכרתת על פי סרך היחד "ולוא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל" (א 15) מקבילה לעילה לתוכחה שמוכיחים הצעירים את אבותיהם "בגלל סורם מהברית אשר כרת האל בינו לביןם אשר ישמרו ויעשו את כל מצוותו ובריתו וכל משפטו ואין לעבור ימין ושמאל" (16).

מכתבי עדת קומראן אנו לומדים על מתח ומאבק בין הכיתות השונות במהלך התקופה החשמונאית. כצפוי, העדה טוענת לבלעדיות על האמת. ספר היובלים מביע עמדה דומה בשעה שהוא מתעד את הפילוג. הדבר מתברר בשעה שמשווים בין ההתייחסות למחלוקת ולכיתתיות באפוקריפון של ירמיהו – חיבור שאינו כיתתי, שנכתב בסמוך לגזרות אנטיכוס ולמרד החשמונאים – ובין ההתייחסות למחלוקת ולכיתתיות בספר היובלים. בתארו את המחלוקת בין הכיתות אין האפוקריפון מפרט את תוכנה ואין הוא מביע עמדה: "ויתקע ישראל בדור הה[וא] להלחם א[י]ש ברעהו על התורה ועל הברית ושלחתי רעב ב[אר]ץ ולא לל[ח]ם וצמא ול[א] למים [כי]אם [ל]שמוע את דברי".⁵¹ בספר היובלים, בהצהרה שרב בה הדמיון לנאמר באפוקריפון, מפורטת סיבת המחלוקת, וברור שהצדק עם אלה שאינם נושאי השררה: "ויריבו זה בזה נער עם זקן וזקן עם נער, דל עם שוע, נקלה עם נכבד אביון עם שר על התורה ועל הברית כי שכחו מצווה וברית וחג וחדש ושבת ויובל וכל משפט" (כג 19).

אולם גם אם ספר היובלים יוצא מנקודת מבט כיתתית, הוא שונה מהכתבים הכיתתיים באשר לשרטוט מערכת הכוחות בעם. בניגוד לספר היובלים על פי פשר חבקוק וברית דמשק אין אנשי הכת מטיפים לעם אלא נרדפים על ידו. נשים לב לתמונת הראי שבין ספר היובלים ובין ברית דמשק. על פי ספר היובלים הצעירים מוכיחים את האבות והזקנים, ואילו בברית דמשק הצדיקים הם שמוקפים; על פי ספר היובלים הנערים והדלים רבים עם בעלי הסמכות, ואילו בברית דמשק הנוהים אחר איש הלצון, מנהיג הפרושים, ששים לריב ורודפים את אנשי העדה בחרב.

50. כת האיסיים, עמ' 8–9.

51. D. Dimant, Qumran Cave 4. XXI: *Parabiblical Texts part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD 30), Oxford 2001, p. 191

ספר היובלים	ברית דמשק (א 18–21)
<p>בדור ההוא יהיו צעירים אשר יוכיחו את אבותיהם וזקניהם בגלל החטא ובגלל הפשע ובגלל דבר פיהם ובגלל הרעות הגדולות אשר יעשו</p> <p>ובגלל סורם מהברית אשר כרת האל בינו לבינם אשר ישמרו ויעשו את כל מצוותו ובריתו וכל משפטו ואין לעבור ימין ושמאל (16)</p> <p>ויריבו זה בזה נער עם זקן וזקן עם נער, דל עם שוע, נקלה עם נכבד אביון עם שר על התורה ועל הברית כי שכחו מצווה וברית וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט (19)</p> <p>ויקומו בחרבות ובמלחמה להשיכם לדרך ולא ישובו עד אשר ישפכו אלו באלו דם רב על הארץ (20)</p>	<p>ויגודו על נפש צדיק ובכל הולכי תמים תעבה נפשם בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות ויפו לפרצות ויבחרו בטוב הצואר ויצדיקו רשע וירשיעו צדיק ויעבירו ברית ויפרו חוק</p> <p>ויסיסו לריב עם</p> <p>וירדפום לחרב</p>

ברצוני להציע, שתמונת ההפכים הזאת אינה תולדה של מציאות שונה אלא של קהל שונה. ברית דמשק ופשר חבקוק פונים לאנשי העדה. ספר היובלים, כאמור, מציג עצמו כתורה השנייה שניתנה בסיני, והוא פונה לכלל העם, הסובר שהתורה השנייה היא על פה ולא בכתב.⁵² הפונה אל עדתו אינו יכול להתכחש למציאות של השפלה ורדיפה, ואילו הפונה אל הקהל הרחב בבקשה לשכנעו להצטרף לעדתו אינו יכול להודות בפה מלא שהוא נרדף ושפל. עם זאת נראה ששני החיבורים חוזים ניצחון מוחץ לאנשי העדה שיגיע בעזרת האל. אני קובעת זאת על סמך ההנחה שחלקו השני של פסוק 30, שנראה חריג בין הפסוקים המספרים על אחרית הימים, שייך לפסוקי האינטרפולציה. כך בברית דמשק חוזה המחבר "ויחר אף אל בעדתם להשם את כל המונם ומעשיהם לנדה לפניו", וביובלים "אז ירפא אלוהים עבדיו, וירומו ויראו רוב שלום. וינגוף את צריו ויתבוננו צדיקים ויתהללו ויגילו עד עולמי עולמים בשמחה]. ויראו ש[ונאיהם כול משפטם] בכול קללתם" (30).

כפי שהערתי לפני כן, פסוקי אינטרפולציה נוספים הם אלה המדברים ב"נמלטים" ובעונשם. כבר העירו חוקרים על ההקבלה בין ההאשמות כלפי הנמלטים בספר היובלים ובין אלה המופנות אל הכוהן הרשע מבני חשמונאי בפשר חבקוק. אולם ברצוני להצביע על חיבור נוסף שרב הדמיון בינו ובין היובלים. זהו חיבור שנכתב בקרב עדת קומראן, ויש (לשוב ו) לכנותו פסידר־משה (4Q390).⁵³

52. A. Shemesh & C. Werman, "Halakha at Qumran: Genre and Authority", ראו *DSD* 10 (2003), pp. 104–129

53. מהדירת הטקסט היא דימנט (לעיל הערה 51), עמ' 237, 244–245. החיבור כונה תחילה פסידר־יחזקאל. דימנט היא שעמדה על ייחודו לעומת קטעי פסידר־יחזקאל האחרים, ובחירה

פסידר־משה	ספר היוכלים	פשר חבקוק
להתגבר להון ולבצע [ולחמס] [א]ש אשר לר[ע]הו יגזולו ויעשוקו איש את רעהו	כי כולם לעושק ולהון יתגברו, לגזול איש כל אשר לרעהו [והשם הגדול יזכירו לא באמת] ולא בצדקה [וקודש הקודשים יטמאו בטמ]א בח[כל תועבותיהם]	ויעזב את אל ויבגוד בחוקים בעבור הון ויקברץ הון אנשי חמס אשר מרדו באל והון עמים לקח לוסיף עליו עון אשמה (ח 10–12) "וחמס ארץ" המה ערי יהודה אשר גזל הון אביונים (יב 9–10)
את מקדשי יטמאו	כי שכחו מצווה וברית וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט	(א) ודרכי תועבות פעל בכל נדת טומאה (ח 12–13) (ב) פשרו הקריה היא ירושלם אשר פעל בה הכהון הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש אל (יב 7–9)
[את שבתותי יחללו] את [מו]עדי יש[כח]ו ובבני [נכר] יחלל[ו] את זר[ע]ם כהגיהם יחמסו		

החטאים המנויים בפסידר־משה הם החטאים שחוטא בהם הדור שניצל מחברו של אנטיוכוס, דור הנשלט בידי כוהנים חוטאים שמחבר פסידר־משה מקצה להם שבעים שנות שלטון. מרמזים אלה ומנייתוח החיבור בכללותו הסקתי, שפסידר־משה מדבר בשורות המצוטטות על חטאי החשמונאים.

לכנותו פסידר־משה. ראו D. Dimant, "New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390", in J. Trebolle & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceeding of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, 2 (STDJ 11, 2), Leiden 1992, pp. 405–447. דימנט הבחינה בין 4Q390 האפוקריפון של ירמיהו ופסידר־יחזקאל במאמרה "ציטטה מנחום ג ח–י בקטע 4Q385–6 בקומראן", בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31, אולם בנוסח הסופי של עבודתה הגיעה דימנט למסקנה, כי 4Q390 הוא חלק מהאפוקריפון של ירמיהו. ראה ספרה המצוטט בהערה 51. במאמרי "קץ וקיצים בספרות בית שני", העתיד להתפרסם בתרביץ, השתדלתי להוכיח כי 4Q390 הוא חיבור עצמאי. טענתי שם שבעוד שהאפוקריפון של ירמיהו דן בגזרות אנטיוכוס ובטעמן, פסידר־משה מזכיר את הגזרות רק בקצרה ומתמקד בסכמה היסטורית שתסביר את קיומה של עדת קומראן. ההבדל בין שני החיבורים בולט במיוחד בשרטוט הכרונולוגי. הכרונולוגיה המוצגת באפוקריפון של ירמיהו מונה עשרה יובלים מחורבן בית ראשון לגזרות אנטיוכוס, בדומה לספר דניאל. פסידר־משה לעומת זאת מונה שבעה יובלים ועוד שבעים שנה עד הגזרות. עשרה יובלים על פי פסידר־משה יעברו מחורבן בית ראשון עד סוף תקופת השלטון החשמונאי, שתארך שבעים שנה.

מחבר ספר היובלים מספר אפוא הן על מאבק עדה-פרושים הן על קבוצת שליטים, החשמונאים, החוטאת חטא גדול. עונשה של קבוצה זו בוא יבוא – עונש המזכיר, ולא במקרה, את תיאור הרומאים בפשר חבקוק.⁵⁴

ספר היובלים ועדת קומראן

אם צדקתי בניתוח החיבור על מחלקות העתים ופסוקי האינטרפולציה, הרי שמחבר ספר היובלים מתייחס בדבריו שלו בפרק כג, בקצרה, למציאות ההיסטורית של ימיו בשלבו בחיבור הקדום שהוא שם בפיו של מלאך הפנים המדבר אל משה חזון הן בדבר מחלוקת הלכתית בין עדת קומראן ובין הפרושים הן בדבר שלטון חשמונאי מושחת. התקווה לבוא הרומאים מלמדת, שבזמנו כבר איבדה הממלכה הסלווקית מעצמתה, והכוח המאיים שנראה באופק היה הצבא הרומאי.

דיוני בפסוקי האינטרפולציה בפרק כג מוביל אותי אפוא למסקנה שספר היובלים נכתב בשלהי המאה השנייה לפה"ס, לאחר שהפרושים תפסו עמדות כוח ולאחר העמקת שלטונם של החשמונאים בעם. האינטרפולציה היא מעשי ידי מחבר ספר היובלים, והיא משקפת את הלך הרוח בעדת קומראן. אין סיבה שלא להניח שמחבר הספר היה חבר העדה.

האם יש פרט או פרטים בספר היובלים הסותרים את הקביעה שהספר נכתב בשלהי המאה השנייה לפה"ס ושהוא יצירה של עדת קומראן?

אחת הטענות נגד הדעה שספר היובלים נכתב בעדת קומראן הייתה שאין בספר לשון כיתתית, לא מובעת בו עוינות כלפי העם שאינו מקבל את דרכה של העדה, אין בו הוראות להיכרל ולהסתגר, וההסבר האידאולוגי לקיומן של שתי קבוצות, בני האור ובני החושך, אינו מצוי בו. הדיון בפרק כג לימדנו שיש בספר היובלים הד לפילוג בעם, והספר מביע עמדה כיתתית באשר למחלוקת. העוינות לעם שאינו מקבל את דרך הכת מובעת בפרק כג הן בקביעה שאויבי העדה ייענשו ויקוללו (פס' 30) הן בדיעה שהרומאים יהרגו בעם ובשליטיו (פס' 22–23).

אמת, טענת הסמכות שמציג ספר היובלים – התורה השנייה הכתובה מסיני – שונה מטענת הסמכות המוצגת בכתבים כיתתיים כפשר חבקוק וברית דמשק, שמקור סמכותם במישור ההיסטורי וההלכתי הוא המנהיג הכריזמטי מורה הצדק ודורש התורה. אולם אין בעובדה זו כדי לשלול את כתיבת ספר היובלים בעדה עצמה. כפי שהערנו אהרן שמש ואנכי, הבחירה בתורה שנייה מסיני מלמדת שהספר פונה לקהל המאמין בשתי תורות, אלא שהשנייה אינה כתובה. ספר היובלים נכתב עבור קהל מחוץ לעדה, ועל כן אינו יכול להעלות טענת סמכות הנשענת על מנהיגי העדה.⁵⁵

54. ראו טבלה משווה אצל קיסטר, כת האיסיים, עמ' 13.

55. ראו הערה 52 לעיל.

אין מחלוקת בקרב החוקרים, שההלכה ביובלים קרובה להלכה שבה דבקה עדת קומראן. חוקי הקרבנות, דיני המעשר, היראה מהדם, משפטי המועדים – בכל אלה יש התאמה בין ספר היובלים ובין קובצי ההלכה בקומראן. החוקר לוח דרינג העיר שהלכות השבת ביובלים גולמיות יותר וקודמות לאלה הבאות בברית דמשק, אולם לא מצא סתירה בין שני גופי ההלכות.⁵⁶ אפשר שספר היובלים אכן נכתב קודם לברית דמשק.⁵⁷ אפשר שהשוני בסוגה הוא שגרם לעיצוב שונה של ההלכות. על כל פנים הפן ההלכתי אינו מכשול לקביעה שהספר נכתב בעדה עצמה.

נושא הלכתי שבו יש לדון בנפרד הוא לוח השנה השמשי שספר היובלים מצווה לשמרו ועדת קומראן נאמנה לו. לוח השנה השמשי של 364 ימים הוא במקורו לוח שנה ירחי שכתבים בבליים מספרים לנו על אודותיו: ממוצע של שלוש שנות לוח ירח בן 354 ימים בתוספת חודש עיבור בן 30 יום.⁵⁸ ספר האסטרונומיה מקורפוס חנוך, שהוא עיבוד של כתבים בבליים קדומים, קושר בראש ובראשונה את הלוח בן 364 הימים למהלך השמש. המעטת תפקידו של הירח מלמדת, שעבור החוגים שבקרבם נכתב ספר האסטרונומיה היה הירח סמל לתרבות שלילית; ונראה שבשורש ההתנגדות לירח עומדת עוינות לעולם ההלניסטי, שבו נהג לוח הירח. עוינות לעולם ההלניסטי מובעת גם בחלקים אחרים של קורפוס חנוך הקדום, בעיקר בספר העירים. ספר העירים גם עוין את המקדש בירושלים, שהרי לטענתו על חנוך לעלות למקדש בשמים כדי לחלות את פני האל (פרקים יד–טז). הן ספר העירים הן ספר האסטרונומיה מביעים אכזבה מהעולם הזה ומסדריו. האכזבה והעוינות מרחיקות את האפשרות שספר העירים וספר האסטרונומיה מבטאים רחשי לב של חוגים בעמדת כוח במקדש בירושלים. אין להניח אפוא שלוח השמש בן 364 יום נהג במקדש בירושלים קודם הגזרות. חשוב לזכור, שבספר האסטרונומיה מצהיר המלאך אוריאל שבשל חטאי בני האדם ישנו גרמי השמים את מהלכם ולוח השמש לא יהיה בר תוקף (פרק פ).

נראה שאימוץ הלוח בן 364 ימים הוא מעשה רפורמטיבי של אנשי עדת קומראן

56. L. Doering, *Sabbat (Text and Studies in Ancient Judaism 78)*, Tübingen 1999, pp. 70–107, 224–255, 278–282

57. אולם ראו את דבריה הנכוחים של דבורה דימנט: "דעה מקובלת היא, ולעתים קרובות מובאת כעובדה... שחיבור הנזכר ככינוי 'ספר מחלקות העתים' בברד"מ טז 3 הוא ספר היובלים הידוע לנו... אך עתה, לאחר שידוע לנו שהיו בקומראן כמה וכמה חיבורים שעסקו בחישוב יובלים דומה... אין דמיון זה מובהק ומכריע. אפשר שכרד"מ מכון לחיבור אחר" (ד' דימנט, "בני שמים – תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן", בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג [עורכים], מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 99 הערה 9).

58. סיכומו זה הוא על פי מאמרו החשוב של ויין הורוביץ. ראו W. Horowitz, "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1996), pp. 35–44

עם פרישתם מכלל ישראל. אנשי העדה סברו שהלוח אכן תואם את מהלך השמש ואפשר לנהוג על פיו, בניגוד לעמדה שמביע ספר האסטרונומיה. החשוב לדיוננו הוא, שספר היובלים מביע דעה זוהי לזו המובעת בכתבי קומראן: יש לנהוג על פי לוח השמש, והעם כולו חוטא משום בחירתו בלוח הירח (ו 35–38). ספר היובלים אינו אפוא המקור ללוח השמש שנהג בעדת קומראן, אלא הוא מבטא את עמדתה של העדה.⁵⁹

נראה אפוא שאין מניעה לקבוע שספר היובלים נכתב בימי עדת קומראן, בידי אחד מאנשי העדה. נסכם ונאמר שעיון בפרק כג לימדנו, שהפרק הוא דוגמה נוספת לעיבוד חיבור קדום שנעשה בידי מחבר ספר היובלים. התוספות שנארגו בחיבור בידי מחבר ספר היובלים משקפות עמדה של איש עדת קומראן, ומלמדות שאפשר ואפשר שספר היובלים נכתב בקרב העדה.

59. ראו "בן־דב ר'ו' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 26. בן־דב והורוביץ מדגישים עם זאת שמגילות הלוח מקומראן אינן מבטאות עוינות כה גדולה לירח, ובכך הן שונות מספר היובלים. ראו דיון בעמודים 24–25 במאמרם.

"סיים במה שפתח": על סיומה של מגילת ברית דמשק ומשמעו הספרותי

פינחס מנדל

מבוא

כידוע, ספר ברית דמשק¹ מתחלק לשני חלקים: בחלקו הראשון מזהיר המחבר את השומעים להתרחק ממי מתוך עם ישראל שמעלו בברית ועזבו את החוקים האמתיים, ולדבוק במשפטי האמת שנגלו על ידי מורה הצדק ("מורה היחיד") לאנשי הברית.² החלק השני מוקדש למבחר חוקים ("משפטים"), ביניהם חוקים המתייחסים ליושבי ערים (XII 19) וליושבי מחנות (XII 23). חלק זה מסתיים בדיון בעונשים וביישומם, ובכלל זה קובץ חוקת העונשים לעברות בשוגג ובמזיד,³ הליכי משפט למי שעובר על החוק בשוגג ומקבל את עונשו מרצונו ("מתיסר"),⁴ וטקס גירוש למי שעובר על חוקי התורה במזיד.⁵

שני החלקים חיבור אחד הם, ונראה כי הספר נועד לאנשים המצטרפים לכת ("באי הברית")⁶, להזהירם שלא יחזרו בהם מקיומה של "הברית החדשה" (VIII 21;)

1. ההפניות למגילת ברית דמשק מגניזת קהיר (CD) הן לפי המהדורה של אלישע קימרון בתוך: J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD 18), Oxford 1996; M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992.
2. לעותקי החיבור מקומראן הן לפי מהדורת באומגרטן, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD 18), Oxford 1996.
3. נראה כי סיום החלק הראשון הוא XX 27–34, המשבח והמברך את "המחזיקים במשפטים האלה לצאת ולבוא על פי התורה וישמעו לקול מורה... ולא יעזבו את חקי הצדק".
4. CD XIV 18–23; 4Q266 10 i 11–ii; 4Q267 9 vi; 4Q269 11 i–ii; 4Q270 7 i 1–15.
5. 4Q269 16, H. Stegemann, "More Identified Fragments of 4QD^d (4Q269)", *RQ* 18 (1998), pp. 503–509; idem, "4QDamascus Document^d frgs. 10, 11 (Re-edition), 15, 16", *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD 36), Oxford 2000, pp. 207–211.
6. A. Shemesh, "Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document", *DSD* 9 (2002), pp. 44–74.
7. הביטוי לבוא לברית משמש מונח טכני למי שבא להצטרף לאמונה חדשה; ראה ש' ליכרמן, "גויים וגרים-למחצה", יוניות ויוונויות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 61. בכך דומה מתכונת החיבור לטקס קבלת הגרים המתואר בבריתא: "גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 57–68

12 XX) ולפרט לפניהם חוקים מרכזיים לחיי הכת. יש להניח, כי הנמענים הם בני ישראל שהשתייכו עד אז לפלג אחר וקיימו את חוקי התורה לפי מנהגי הפלג ההוא;⁷ לאלה חשוב במיוחד להסביר את גלגולי המאורעות שהניעו את קודמיהם לסור מן הדרך הנכונה, ולהדגיש את השורשים האמתיים של דרכי "הברית החדשה". לכן כולל המחבר בחלק הראשון סקירה של "מעשי האל" מראשית דרכו של האדם, שבה הוא מונה את הדורות השונים, "מסיגי הגבול", אשר סרו ממצוות האל, ואת העונשים שבהם "פקד" האל את העם ב"קצי החרון".⁸ למי שמבקשים להצטרף לחיי הכת ולקיים את מצוות האל האמתיות ניתנת תקופה מוגבלת, תקופת חייהם של אנשי הכת המכונה "קץ הרשע";⁹ לאחר תקופה זו "אין עוד להשתפח לבית יהודה" (IV 11), וייענשו כל מי שאינם מקיימים את הברית (השווה IQS IV 18–19). בסקירה זו מודגש מעמד המיוחד של נביאים, נבונים וחכמים בדורות השונים, אשר להם גילה האל נסתר "אשר תעו במ כל ישראל" (CD III 12–14). מקום חשוב במיוחד בין אלה מוקדש למורה הצדק, שנשלח על ידי האל "להדריכם [את אלה מבין העם שדורשים את האל] בדרך לבו, ויודע לדורות אחרונים את אשר עשה בדור אחרון בעדת בוגדים" (XX 32; I 11–12; והשווה VII 18–19; CD VI 2–11).

הסקירה ההיסטורית אינה משמשת אך הקדמה לקובץ המשפטים, אלא היא חלק עקרוני ממטרות הספר, כבסיס לטענת אמתות הברית החדשה. הצורך בטענה מעין זו גדול במיוחד עבור אנשי הכת, המודים כי הלכותיהם ודעותיהם האמתיות נתגלו ל"מורה הצדק" לפני זמן לא רב. לעומת טענת הפרושים על מסורות עתיקות שבידיהם, ולעומת טענת הצדוקים כי החוקים כתובים בספר,¹⁰ איוז טענה יכולים אנשי דת "חדשה" לטעון למען אמתות תפיסותיהם וחוקיהם, כאשר אבותיהם "תעו" בדבר שהם טוענים נגד יתר העם? במקרה זה חשוב ההסבר ההיסטורי: תולדות הדורות – הן מעשי האדם שסרו מדרך האל הן מעשי האל נגדם – נחשבות חומר חשוב ללימוד, והן נקראות "מעשי דור ודור": "ועתה שמעו לי כל יודעי צדק ושימו תורת אל בלבכם, ואגלה לכם דרכי חיים ונתיבות שחת אפתחה לעיניכם, ובמוקשי שחת אל תתפשו; ובהבינכם במעשי דור ודור..." (4Q270 2 ii 19–21).

לו: מה ראית שבאת להתגיר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהן? ... ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני, ומודיעין אותו ענשן של מצות" (יבמות מז ע"א). גם הברייתא כוללת תיאור היסטורי, פירוט משפטים וחוקת עונשים.

7. וכך מודגש בתחילת הספר (4Q266 1 i 1–5): "[...] לבני אור להנור מדר[כי רשעה]".

8. 4Q268 1 5 = 4Q266 2 i 3; XIX 10; CD I 5–7; והשווה IQS IV 18–19.

9. CD IV 7–11, XV 7–10, והשווה שם, VI 14, VI 10, וכן 4Q269 8 ii 5.

10. יהא פירוש הטענה אשר יהא. ראה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יג 297; והשווה הסכוליון למגילת תענית, ליום ד' בתמוז (על "ספר הגזירות" של הצדוקים; מהדורת ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 206–216).

סיומו של ספר ברית דמשק אינו מופיע בדפים שנתגלו בין קטעי הגניזה בקהיר, אך הוא מתועד בשלושה קטעים שנתגלו בקומראן.¹¹ הוא מופיע מיד לאחר תיאור טקס הגירוש לעוברים על חוקי הכת, ולפי פירוש המהדירים הוא מסיים את חלקו השני של הספר. אני מבקש להציע כאן קריאה חדשה של שורות הסיום. קריאתי שונה מקריאתם של המהדירים בשחזור של מילה אחת בלבד, אולם בפיסוק החדש אני מבקש להצביע על הבנה אחרת של יחסי המשפטים זה לזה. לפי הבנה זו חוזרים שני המשפטים בסיום הספר באופן כיאסטי על שני חלקיו העיקריים: המשפט הראשון מסיים ומסכם את החלק השני של החיבור (המשפטים), ואילו המשפט השני חוזר ומסכם את החלק הראשון ההיסטורי. הקריאה מבוססת על ההוראה המדויקת של המונחים השונים המופיעים בשורות אלה על פי השוואה להיקריות אחרות של המונחים בחיבור זה ובחיבורים אחרים של הכת; על כן יתלווה להצגת הטקסט ביאור של כל חלקיו.

הטקסט¹²

זה פרוש המשפטים אשר יעשו בכול קץ [הרשעה].
[א]ת אשר [יפ]קידו בכל קצי החרון,
ומסעיהם לכל ישב [מ]חניהם וכל י[שב ערי]הם –
הנה הכול כ[תוב] על מדרש התורה האחרון.

ביאור

זה פרוש המשפטים אשר יעשו

זה – כך הקריאה לפי עותק אחד (4Q270 7 ii 12 = 4QD^c), אך לפי עותק אחר (4Q266 11 18 = 4QD^a) המילה הראשונה היא וזהה, שאינה רגילה. השווה 1QS VI 8, ששם כתב הסופר הזה הסרך, ותיקן לזהה הסרך; ושמא גם כאן התכוון הסופר למחוק את הה"א.

המילה פרוש רווחת בכתבי הכת, בעיקר במגילת מלחמת בני אור בבני חושך ובברית דמשק, ומופיעה בביטויים "פרוש שמותם", "פרוש קציהם", "פרוש

11. 4Q266 11; 4Q270 7 ii; במהדורתו של באומגרטן (לעיל הערה 1). קטע נוסף, 4Q269 16, זוהה כחלק מסיומו של הספר על ידי שטגמן (לעיל הערה 4); ראה גם תגובתו של באומגרטן, "Corrigenda to the 4QMSS of the Damascus Document", *RQ* 19 (1999), pp. 219–223. אין ספק ששורות אלה חותמות את הספר, שכן לאחריהן הושאר רווח רחב ללא כתיבה.
12. הקריאה מבוססת על שלושת העדים (לעיל הערה 11). האותיות אשר אינן מתועדות שם מובאות בסוגריים מרובעים. הבדל העיקרי בטקסט המוצע כאן הוא השלמת המילה הרשעה במקום הפקודה בסוף המשפט הראשון.

מעשיהם", "פרוש מושב המחנות".¹³ הוראתה בכל אלה היא 'רשימה מפורשת'. יש להדגיש כי בתקופה זו אין המילה פרוש מורה על הבהרה או ביאור, אלא על ביטוי מפורש בלבד. על כן אין כאן רמז לפרוש = interpretation.¹⁴

בברית דמשק מופיע הביטוי פרוש המשפטים בתחילת חוקת העונשים: "וזה פרוש המשפטים אשר ישפטו בם עד עמוד משיח אהרון וישראל ויכפר עוננם ממנחה וחסות".¹⁵ ההקבלה עם פתיחת הקובץ ומיקומו של המשפט בסיום הקובץ מעלים את האפשרות, כי המשפט השני אינו אלא חזרה על המשפט הראשון. אם כן, "פרוש המשפטים אשר יעשו" אינו רומז לכל המשפטים המופיעים בחלק השני של ברית דמשק, אלא רק למשפטי העונשים המסיימים את החיבור. ואולם המילה משפטים רווחת בברית דמשק בהוראתה הכללית;¹⁶ על כן קרובה ההשערה, כי כאן הכוונה אל כלל המשפטים. גם המילה יעשו מורה על הכוונה למשפטים בכללותם. אם כן, משפט זה הוא סיום לכל החלק השני של ברית דמשק.¹⁷

נושא הפועל יעשו סתמי, והוא רומז אל כל עושי המשפטים; הוא הנושא, כנראה, גם לפועל במשפט העוקב (יפקידו), והוא הנרמז בכינויי המילים שבשורה השלישית: מסעיהם, מחניהם, עריהם.

בכול קץ [הרשעה]

המהדירים השלימו "בכל קץ [הפקודה]", וזאת על סמך ההמשך, "את אשר יפקידו". המילה פקד ביחס לאל מופיעה בכתבי הכת, כמו במקרא, בהוראה המורה על התערבותו של האל במעשה האדם כדי לגמול לו טוב או רע, ועיקר שימושה בכתבי הכת היא בהוראת 'עונש'.¹⁸ קץ הפקודה הוא התקופה שבה מתבצע עונשו

13. במגילת בני אור בבני חושך: IQM IV 6,11; בברית דמשק: CD IV 6, XIV 17–18, XVI 2; 4Q266 10 i 10–11

14. ראה י' היינמן, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו טו (תש"ז), עמ' 108–115, וראה על הלשון בברית דמשק שם, עמ' 109–110. הקדשתי דיון קצר למילה זו, P. Mandel, "On the 'Duplicate Copy' of the *Copper Scroll* (3Q15)", *RQ* 16 (1993), pp. 73–74; דיון מורחב יותר יבוא במקום אחר, בע"ה.

15. CD XIV 18–19; 4Q266 10 i 11–13; 4Q269 11 i 1–3. והשווה תחילתו של הקובץ המקביל בסרך היחד, IQS VI 24: "ואלה המשפטים אשר ישפטו בם"; ראה גם 4Q270 7 i 15: "[אלה המ]שפטים א[שר ישפטו] בם כל המתסירים", המקדים את טקס "קבלת הייסורים" של החוטא בשגגה – בכל אלה הכוונה לחוקי העונשים בלבד.

16. השווה: "וכל המחזיקים במשפטים האלה לצאת ולבוא על פי התורה" (CD XX 27); "ובכל משפטי התורה" (CD XIV 8 = 4Q267 9 v 12); "וכל המואס במשפטים האלה על פי כול החוקים הנמצאים בתורת מושה" (4Q270 7 i 19 = 4Q266 11 5).

17. לכן אין לראות בביטוי פרוש המשפטים שם כותרת לחלק זה, כפי שמשמע מדברי באומגרטן, J. M. Baumgarten, "The Cave 4 Versions of the Qumran Penal Code", *JJS* 43 (1992), pp. 268–276; הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 7.

18. CD I 7; VIII 2–3

של האל על בני האדם.¹⁹ אולם בכתבי הכת אין התייחסות מיוחדת למשפטים שנועדו לתקופת העונש. אך בכמה מקומות מדגיש מחבר ברית דמשק כי משפטי התורה מיועדים לימיהם של אנשי הכת, תקופת "קץ הרשע": "במחוקקות אשר חקק המחוקק להתהלך במה בכל קץ הרשע" (CD VI 10); "אם לא ישמרו לעשות כפרוש התורה לקץ הרשע" (CD VI 14); "וכן המשפט בכל קץ הרשע [...] לעשות בכל קץ הרשע" (CD XV 7–10); "המתהלכים באלה בקץ הרשע" (CD XII 23); "כמשפט הטהרה במי הנדה בקץ הרשע" (4Q269 8 ii 5 = 4Q 271 2, 12).²⁰ לכן נראה שיש להשלים בקטע הנדון אשר יעשו בכל קץ [הרשעה].

הופעת המילה כול לפני שמות עצם נפוצה מאוד בכתבי הכת (ובמיוחד בברית דמשק), ובמקרים רבים היא מאבדת במידת מה את כוחה המעצים. כאן היא מופיעה לא פחות מחמש פעמים בטקסט הקצר שלפנינו, ושימושה פלאונסטי בעיקר.

המשפט הראשון, זה פרוש המשפטים אשר יעשו בכל קץ הרשעה הוא סיכום של החלק השני של ברית דמשק.

[א]ת אשר

עם השלמת המשפט הראשון במילה הרשעה, ולא במילה הפקודה, מתנתקת הזיקה בין משפט זה לבין ההמשך. מכאן יש להבין את המילים את אשר כתחילת משפט, כאשר את משמשת נושא ("את נומינטיבי"). שימוש זה רווח בלשון התנאים, במיוחד במקרים שבהם פסוקית הנושא, הטפלה למשפט עיקרי, כוללת נושא סביל: "את שדרכו למנות, מקדש" (ערלה ג, ז). במקרים רבים גם הנושא של המשפט העיקרי הוא סביל: "את שדמיו ידועים, יפדה על פי אחד" (מעשר שני ד, ב); "את שנטמא באב הטמאה... ישרף בחוץ" (שקלים ח, ז). בכל המקרים הללו המילה את משמשת כינוי רומז, העשוי לרמוז גם לרפרנט בלתי מוגדר.²¹ וכך בדיוק תבנית המשפט כאן: "את אשר יפקידו..., ...כתוב...".²²

19. "אלה מלטו בקץ הפקודה הראשון" (CD VII 21); "אלה ימלטו בקץ הפקודה" (CD XIX 10). והשווה בעיקר בסרך היחד, 1QS III 18, ושם, IV 18–19: "ובמועד פקודה ישימדינה לעד" – בכל אלה מודגש מועד העונש שהוטל על האדם בידי האל (וכך יש להבין גם את האזכור בתחילת ברית דמשק, 4Q266 1 a–b 2). השווה גם "דור הפקודה" (4Q166 1, 10).

20. השווה CD XIV 18–19, וראה באומגרטן (לעיל הערה 1), עמ' 16–18.

21. "אורן", "את" נושאי בלשון המשנה, בתוך מ"צ קדרי וש' שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית: ספר זכרון למנחם מורשת, רמת גן תש"ן, עמ' 30, 32.

22. אין קביעה זו קשורה לשאלה, אם קיים את נושאי במקרא, שהיא עומדת במחלוקת. ראה "בלאו", "כלום מציינת את במקרא גם שימוש נומינטיבי", עיונים בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 137–148, ועיין בספרות המסומנת שם. השימוש באת נושאי בלשון המשנה מתועד היטב; ראה אורן (לעיל הערה 21), עמ' 27–34. על השימוש באת נושאי בברית דמשק ראה G. W. Nebe, "Der Gebrauch der sogenannten 'Nota Accusativi' [et] in

[יפ]קידו

כאמור, הפועל פקד משמש בברית דמשק בין היתר לגמול ועונש הבא על האדם מאת האל, כמשמעו במקרא. מושא הפועל (בבניין קל) הוא האדם הנענש או הארץ.²³ כאן מופיע הפועל בבניין נפעל, כאשר הנושא הוא סתמי, ורומז אל בני האדם שעליהם יבוא הגמול, או אל ה"פקודות" (העונשים, המאורעות הבאים כגמול).²⁴ הפועל בא בצורת ההפסק (שלא במקום הפסק), הרגילה בכתבי קומראן ובלשון תנאים; על כך מעידה האות יו"ד המצעית.²⁵

בכול קצי החרון

קץ החרון הוא תקופת גלות ופורענות (ממושכת) הבאה אל העם והיחידים החוטאים; השווה CD I 5-6 ("ובקץ חרון שנים שלוש מאות ושבעים... פקדם"; וכן 4Q266 2 i 3 = 4Q268 1 5 (הביטוי קצי החרון מופיע שם כמנוגד לביטוי מועדי רצון).²⁶

הפסוקית, את אשר יפקידו בכל קצי החרון, רומזת אל מעשי העונש אשר יבואו על החוטאים במשך כל זמן הפורענות.²⁷

ומסעיהם

ההוראה כאן היא כמו במקרא (במדבר י' 12; לג 2) – voyages, migrations – הוראה הרומזת לנודדים ממקום למקום. השווה גם ראש השנה לא ע"א "עשר

Damaskusschrift XV, 5.9 und 12", RQ 8 (1973), pp. 257-263
CD XV 5

23. ראה CD I 7; VII 9; VIII 2. והשווה 4Q266 1 2; ישעיהו י' 3; ירמיהו י' 15; ועוד.
24. השווה במדבר טז 29 "ופקדת כל האדם יפקד עליהם"; ישעיהו כד 22 "ומרב ימים יפקדו" (גם צורת הפסק!). על "פקודה" כעונש בכתבי הכת ראה 1QS IV 11-12.
25. ראה י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 254-261, ובייחוד 256; E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, p. 51; והשווה סרך היחד 1QS IX 5: "יבדילו" – במשקל זהה.
26. השווה גם הודיות, III 28 (מניין סוקניק) = XI 28 (מניין פואש שטגמן); ראה הטבלה אצל א' שולר, E. Schuller, "Hodayot", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2 (DJD 29)*, Oxford 1999, pp. 72-73. כמו כן ראה קטע 1 שורה 6 בהודיות לפי י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 220. וראה G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 2)*, Göttingen 1963, pp. 158-160; M. A. Knibb, "Exile in the Damascus Document", *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983), p. 113.
27. ייתכן שיש למילה פקד כאן משמעות רחבה יותר, והיא כוללת גם את מעשי הגמול (הטובים) שיבואו על אנשי הכת עצמם; השווה CD I 7.

מסעות נסעה שכונה" ושיר השירים רבה ו, י "בשעה ההיא יהיו ישראל מתנדנדים ממסע למסע".

לכל יושב מחניהם וכל יושב עריהם

שוב באה המילה כל בהוראה פלאונסטית. אות היחס למ"ד משמשת בכתבי כת קומראן בהוראת 'של' (קיצור של אשר ל-).²⁸ צמד המילים מחניהם ועריהם מופיע בברית דמשק, 4Q266 5 ii 15, ויחד הן רומזות, כנראה, אל כל יישובי אנשי הכת.²⁹

שיעור הפסוקית, ומסעיהם לכל יושב מחניהם וכול יושב עריהם, הוא גלגולי הנדנודים של אנשי "הברית החדשה".

הנה הכול כ[תוב] על

כאן רומזת המילה הכול אל מה שמובא בשתי הפסוקיות המקדימות את המשפט הזה: "את אשר יפקידו... ומסעיהם...". מילת היחס על צמודה אל הפועל כתב, כפי שרגיל במקרא, "כתב על [לוח, ספר, מגילה]",³⁰ ואין סיבה לתרגם אותה כאן בהוראה in accordance with או regarding.³¹ הביטוי הנה כתוב על מחקה את לשון המקרא: "הנה כתובה על ספר הישר" (שמ"ב א 18, והשווה יהושע י 13); "הלוא הם כתבים על ספר דברי שלמה" (מל"א יא 41); והשווה שם יד 19; ובעיקר "הנם כתובים על מדרש ספר המלכים" (דהי"ב כד 27); "כתובים במדרש הנביא עדו" (שם יג 22). בכל המקומות האלה מפנה הביטוי אל ספר אחר שבו כתובים המאורעות הנזכרים ביתר פירוט. סגנון דומה מופיע בברית דמשק (CD XVI 3-4): "הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם [=ספר היובלים]".³² וכך בדיוק מסתיים ספר אחר מימי בית המקדש

28. ראה קימרון (לעיל הערה 25), עמ' 82.

29. לפי תיאורו של יוסף בן מתתיהו התיישבו האיסיים בערים רבות ברחבי ארץ ישראל; ראה מלחמות היהודים ב 124. אולם השווה CD XII 19-23, שם מציינות ערים ומחנות, לפי באומגרטן, את עם ישראל בכללותו ואת יישובי אנשי הכת, בהתאמה; ראה J. M. Baumgarten & D. R. Schwartz, "Damascus Document (CD)" in J. H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 2, Tübingen & Louisville 1995, p. 53 nn. 190, 191. לפי זה רומז הצמד ערים ומחנות אל כל העם כולו.

30. השווה שמות לד 1, 28; דברים יז 18; ירמיהו לו 32; וראה "כתב" (def. 1b), בתוך F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, p. 507.

31. כפי שמתרגם באומגרטן (לעיל הערה 11), עמ' 221 הערה 10.

32. השווה שם "לשוב אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק" (CD XVI 2). מכאן גם חיזוק לקריאה כתוב, שרק האות הראשונה ממנה נרמזת בעותק אחד (4Q270). על קריאה זו ראה באומגרטן

השני, הוא ספר מכבים א; גם שם מפנה המחבר בסיום לספר אחר המכיל את סיפור המאורעות בפירוט.³³

מדרש התורה האחרון

פירושו של ביטוי זה נתון במחלוקת בין שני המהדירים של קטע זה. באומגרטרן מסביר את הביטוי כך: "the latter (or 'latest') interpretation of the Law", ומבין אותו כרומז אל ספר המקור שממנו לקוחים המשפטים שבברית דמשק; לדעתו נתפס מקור זה רק כאחד מפירושי ההלכות האחרונים של הכת, שאנשיה האמינו בהתפתחות הדרגתית בהתגלותן של ההלכות על ידי האל.³⁴ הביטוי מדרש התורה מציין את שיטת הלימוד של חברי הכת, שהתמידו בחיפוש אחר התגלות חדשה של ההלכות על ידי פירוש הטקסט.³⁵

שטגמן, שקריאתו שונה מזו של באומגרטרן ("הנה הכול נמצא על מדרש התורה האחרון"),³⁶ מבין את אחרון בתור final, ומבקש לזהות את מדרש התורה האחרון עם החיבור ברית דמשק עצמו.³⁷ כך מציין החיבור את "כותרתו" בסיומו, כדוגמתו

- (לעיל הערה 1), עמ' 167; שטגמן, "More Identified Fragments" (לעיל הערה 4), עמ' 507; הנ"ל, "4QDamascus Document" (לעיל הערה 4), עמ' 210; B. Z. Wacholder, "The Preamble to the Damascus Document: A Composite Edition of 4Q266–2Q25 1 3; ראה: 4Q268", *HUCA* 69 (1999), p. 47. אמנם רגיל בכתבי הכת כתב בספר; ראה: 4Q163 8–10 8; 4Q174 1–2 i 2. ואילו כתב על מופיע בברית דמשק (ובמקומות אחרים) במובן של 'כתב בנוגע אל' (I 13; V 1). אלא שכאן ביקש מחבר המגילה לחקות את הביטוי המקראי. ראה שם טז, כג–כד. כידוע, לשונו המקורית של הספר היא עברית, ויש לשער כי במקור היה כתוב "הנה הם כתובים על ספר...". תודתי נתונה לידידי דניאל שוורץ שהפנה את תשומת לבי אל מקור זה.
34. באומגרטרן (לעיל הערה 1), עמ' 76–78, 167–166; הנ"ל, "Corrigenda" (לעיל הערה 11), עמ' 220–223. בתרגום הקטע רושם באומגרטרן "the final interpretation of the Law" (לעיל הערה 1, עמ' 77, 167), אבל בפירושו הוא מסייג תרגום זה (ראה שם, עמ' 78, והשווה שם, עמ' 16 הערה 43).
35. באומגרטרן, "Corrigenda" (לעיל הערה 11), עמ' 221.
36. ראה הדיון של שטגמן (לעיל הערה 32).
37. H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, p. 165: "Die letzte Ausforschung der Tora" (= *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Leiden, New York & Köln 1998, pp. 116–117); הנ"ל, "More Identified Fragments" (לעיל הערה 4), עמ' 508–507; הנ"ל, "4QDamascus Document" (לעיל הערה 4), עמ' 211–207. והשווה דברי באומגרטרן, "Corrigenda" (לעיל הערה 11), עמ' 220–223. על סמך זיהוי זה מציע שטגמן קריאה חדשה של תחילתו של הספר, 4Q266 11: "[זה] מדרש התורה האחרון לכול ב[ני] אור".

של ספר היוכלים.³⁸ יש לציין כי הביטוי הזה מתועד עוד פעם אחת בברית דמשק בהקשר קטוע, שבו מוזכרים "בני צדוק הכהנים הגה המ[ה] ... מדרש ה[תורה] האחרון".³⁹

יצחק היינמן הקדיש מחקר למילה דרש כמונח פרשני, והציע התפתחות מן ההוראה של 'חקר' (דברים יג 15), 'דאג למישהו' (ירמיהו ל 14), אל 'שאל בעצת פלוני' ("דרש נא את דבר ה'") [מל"א כב 5] בפסוקי המקרא, אל "דורש התורה" כפעילות פרשנית, "המסיקה מסקנות הלכיות מן התורה".⁴⁰ "דורש ה'" נעשה 'דורש תורתו', ומן הדרישה יצאה הדרשה".⁴¹ אל ההוראה המאוחרת מתאימים, לדעתו, המקרים של "דורש התורה" בברית דמשק. רק בתלמוד הבבלי התרחבה הוראת המילה לכלול דרשות שאינן מבוססות על יסודה של פרשנות הפסוקים.

ואולם מתוך עיון מחודש בשימושי הפועל דרש בספרותה של כת קומראן ובספרות העברית של תקופת המשנה והתלמוד עולה כי פועל זה אינו מורה בהכרח על פעילות פרשנית, והוא משמש גם במשמע של 'הוראת הנלמד'.⁴² פעילותו של "דורש התורה" אינה נתפסת בחיבורי הכת כפעילות פרשנית טקסטואלית אלא כפעילות הוראתית.⁴³ על כן משמע של שם העצם מדרש יכול גם להיות הוראת

38. ראה שם א, ג, יג, J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees: A Critical Text*, Louvain 1989, p. 255.

39. 4Q266 5 i 16. וראה שם שורה 5, ודברי באומגרטן (לעיל הערה 1), עמ' 48–49.

40. "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו יד (תש"ו), עמ' 182–189.

41. שם, עמ' 185.

42. J. Maier, "Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature", in ראה M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of its Interpretation*, I, Göttingen 1996, pp. 112–120. 1. בעמ' 115 הוא כותב: "It [the word *drš*] became a religious *terminus technicus* particularly in connection with oracles... *drš* thus designating both parts of the procedure, asking and finding / answering / instructing". גם במקורות תנאיים של ספרות חז"ל משמשת המילה בין השאר בהקשר של 'הוראה', בין הוראת הלכות ובין הוראת מעשים או עניינים כלליים. ארחיב את הדיבור על עניין זה במקום אחר, אך כדי לשבר את האוזן ארמזו אל ספרי במדבר 10 (מהדורת הורוביץ, עמ' 62): "ידבר משה אל בני ישראל לעשות הפסח [במדבר ט, 4] – אמר להם הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות החג בחג. מיכן אמרו: משה תיקן להם לישראל להיות שואלים בענין ודורשים בענין". הדרישה היא התשובה לשאלה, והיא בעניין הלכות. וכך בברייתא בפסחים ע"ב תמה יהודה בן דורתי על שמעיה ואבטליון שהם נקראים "דרשנים גדולים", ולמרות זאת לא לימדו את ההלכה לישראל ("ולא אמרו להן לישראל חגיגה דוחה את השבת"). וראה בראשית רבה לג, ג (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 304), ויקרא רבה טו, ג (מהדורת מרגליות, עמ' שכד), קידושין עג ע"א ("דרש ר' זירא במחזא: גר מותר במזות"). בכל אלה הפועל דרש מורה על לימוד הלכות, ללא ממד פרשני.

43. הוכחת טענה זו חורגת מגבולות המאמר שלפנינו, וארחיב את הדיבור במקום אחר. וראה להלן הערה 45 על "מדרש התורה" בחיבורי הכת.

הדברים והרצאתם,⁴⁴ והמושג מדרש תורה מורה על הוראות התורה ההלכתיות והנבואיות.⁴⁵

המילה אחרון מציינת בכתבי הכת את העת הנוכחית; כך הביטוי דור אחרון (CD 12, I) מורה על זמנו של המחבר.⁴⁶ לכן מדרש התורה האחרון הוא הוראת התורה שפורסמה (או שנלמדה) בזמן האחרון, בדורות הללו.

פירוש המשפט את אשר יפקידו בכל קצי החרון, ומסעיהם... – הנה הכול כתוב על מדרש התורה האחרון הוא, שיש למצוא את אזכורם של האירועים – ובעיקר העונשים – שיבואו על עם ישראל במשך קצי החרון, ואת סיפורם של גלגולי הגלויות של אנשי הכת (ואולי גם של העם כולו), בספר הכולל מדרש תורה שנכתב בזמן האחרון, הוא מדרש התורה האחרון.

44. ראה מאיר (לעיל הערה 42), עמ' 118: "The correct translation of *midraš ha-tôrah* is... 'account / record of the Torah'." ראה תופעה סמנטית מקבילה במילה היוונית *ιστορέω*, שמשמעה העיקרי הוא 'לדרוש, לחקור', ומכאן שם העצם *ιστορία* = דרישה, אך גם תוצאת החקירה, דיווח החקירה וסיפורה; ראה H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, I, p. 842 (וכך משמע המילה בשורה הראשונה של החיבור ההיסטורי של הרודוטוס). השווה תרגום השבעים למילה מדרש בדה"ב יג 22: $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\varsigma$ = ספר.

45. כך יש להבין את כל ההופעות של ביטוי זה בחיבור הכת. בסרך היחד: "כאשר כתוב 'במדבר פנו דרך... ישרו בערבה מסלה לאלוהינו' היאה מדרש התורה אשר צוה ביד מושה לעשות ככל הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו" (IQS VIII 14–16). ובכרית דמשק "ובהופע מעשיו כפי מדרש התורה אשר יתהלכו בו אנשי תמים הקדש" (CD XX 6–7) מורה מדרש התורה בבירור על הוראת התורה, כלומר המשפטים (ואין כאן שום הדגשה של פירושי פסוקים). השווה פסקה מקבילה בסרך היחד: "ואלה המשפטים אשר ילכו במ אנשי התמים קודש איש את רעהו" (IQS VIII 20). כך הוראת המילה מדרש (לחוד) בחיבורי הכת: מדרש למשכיל (1 IX [4QS^b] 4Q256 [4QS^d] 1 i 1 = 4Q258 [4QS^d] 4Q258, והשווה סרך היחד, 1 IQS V 1), שהוא "הוראה למשכיל" (וכך תורגם על ידי המהדירים, P. Alexander & G. Vermes, *Qumran, Cave 4. XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD 26), Oxford 1998, pp. 54, 95, 96; 4Q174 [4QFlor] I i 14: "מדרש מ'אשרי האיש... פשר הדבר"; וראה 4Q249: "מדרש ספר מושה").

46. ראה הערתו של ח' רבין לברית דמשק I, 12 (C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958, p. 4), והשווה פשר חבקוק ב 7; 2 ז (ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 152, 171–172, והערות המהדירה בעמ' 154, 173), וראה במיוחד שם ט 4–5 (ניצן, שם, עמ' 180): "כוהני ירושלם האחרונים". גם במקרא מציין הביטוי דור אחרון את הדור הנוכחי. השווה דברים כט 21; תהלים מח 14; עז 4; קב 19. ואכן מציינות המילים אחרון, אחרונות הן בלשון המקרא הן בלשון חכמים את הבאות אחרי הראשונות, ולא אחרונות שאין עוד אחריהן: ראה משנה דמאי ז, ג, והשווה פירוש תוספות יום טוב שם והמקורות המובאים על ידו (בראשית לג 2; שמות ד 8; חגי ב 9). וראה הכריתות בבבלי תענית יד ע"א ופירוש המיוחס לרש"י שם, ד"ה "נקוט מציעיתא בידך": "וצחות לשון הוא לתנא למיקרי לאמצעות 'ראשונות' לאחרונות 'אחרונות' לראשונות".

סיכום

בסיום ברית דמשק, לאחר שסיכם את חלקו השני של החיבור, מסיים המחבר במה שפתח וחוזר במשפט האחרון אל האירועים ההיסטוריים הנזכרים בחלק הראשון: הוא מזכיר את העונשים הבאים אל אלה מתוך העם אשר סרו מדרכי האמת, ואת גלגולי העם עד שהגיעו למקומם הנוכחי; כמו שהוא מפרש את כוונתו במקום אחר, "אגלה עיניכם לראות ולהבין במעשי אל ולבחור את אשר רצה ולמאוס באשר שנא" (II 14-15). אירועים אלה הם יסוד האמונה לכל מי שמבקש "לבוא אל הברית" ולקיים את הלכות הכת, שכן הם מורים כי ההלכות של מורה הצדק אינן המצאה אלא התגלות האל. אולם גם סיפור מעשים אלה צריך חיזוק, ומפנה המחבר את הקורא/השומע אל מקורם במדרש התורה האחרון, חיבור המציע את המאורעות במסגרת של הוראת התורה. אין לזהות בוודאות חיבור זה, אם כי ייתכן שאינו אלא אחד מן הפשרים.⁴⁷ בחזרה זו מתבהרת חשיבותו של החלק הראשון של ברית דמשק כתיאור של "מעשי דור ודור" ומודגשת מהותו של חיבור זה כמחזקת את באי הברית החדשה להבין מעשים אלה, הנרמזים בספרי הנביאים, כיסוד לקיום מצוות הכת.

נספח

ייתכן שהכתוב בדברי הימים ב כד 23-27 שימש יסוד לסיומו של ברית דמשק, והוא נרמז כאן:

ויהי לתקופת השנה עלה עליו חיל ארם ויבאו אל יהודה וירושלם וישחיתו את כל שרי העם מעם וכל שללם שלחו למלך דרמשק. כי במצער אנשים באו חיל ארם וה' נתן בידם חיל לרב מאד כי עזבו את ה' אלהי אבותיהם ואת יואש עשו שפטים... ובניו ורב המשא עליו ויסוד בית האלהים הנם כתובים על מדרש ספר המלכים.⁴⁸

יואש הוא מלך שעשה "הישר בעיני ה'" (מל"ב יב 3; דה"כ כד 2); אולם אחרי מותו של הכוהן יהוידע "באו שרי יהודה וישתחוו למלך, אז שמע המלך אליהם, ויעזבו את בית ה' אלהי אבותיהם ויעבדו את האשרים ואת העצבים, ויהי קצף על יהודה וירושלם באשמתם זאת. וישלח בהם נבאים להשיכם אל ה' ויעידו בם ולא האזינו" (שם 17-19).

47. פשרים המבארים פסוקים מן התורה והנביאים כמורים על אירועים מימי הכת כלולים כבר בברית דמשק, וסביר להניח שלפני המחבר כבר היו פשרים אחרים.

48. למלכים ב יב 20: "ויתר דברי יואש וכל אשר עשה הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה".

יואש אחראי לרצח זכריה בן יהוידע הכהן. כעונש שלח ה' את חזאל מלך ארם, "וכל שללם שלחו למלך דרמשק" (שם 23). בין שהשם דמשק מורה על מקום ובין שהוא משמש צופן לגלות במדבר,⁴⁹ פסוקים אלה עשויים לשמש בסיס ל"פשר" על האירועים בזמנם של אנשי הכת.⁵⁰

49. ראה C. Milikowsky, "Again: *Damascus* in *Damascus* Document and in Rabbinic Literature", *RQ* 11 (1982), pp. 97–106.

50. פשר דומה מופיע בברית דמשק, המבוסס על הכתוב בעמוס ה' 18–27, שגם בו מוזכרת גלות "מהלאה לדמשק"; ראה CD VII 13–21. אמנם הפסוקים בדברי הימים אינם נבואיים, ועל כן אין כאן פשר מפורש, אלא רמיזה בלבד. גם הפסוק השני בדברי הימים ב', יג 22, שמזכר בו מדרש עשוי היה לשמש מקור לרמיזה על ידי המחבר, שכן שם מוזכר "מדרש הנביא עדר", הידוע גם כ"חזוה" (עיין דהיי"ב ט' 29; שם יב, 15); וכך אולי רומז המחבר למקור הנבואי של אותו מדרש התורה האחרון.

גלגוליה של מגילת ההודיות בקומראן

ג'ון ג' קולינס

מגילות מדבר יהודה, שהתגלו במערות ליד אתר קומראן לפני יותר מיובל שנים, העלו אוצר בלום של מקורות ראשוניים מתקופה בתולדות ישראל שעד אז הייתה ענייה בתיעוד. עם הנושאים שהן האירו באור חדש נמנים עיצובו של ספר תהלים¹, השתלשלות מסירתם של מזמורים ותפילות מסורתיים² והתחלופיה של הליטורגיה היהודית.³ בין הגילויים הייתה קבוצה של שירים דתיים שלא היו חלק מן המסורת אלא חוברו, קרוב לוודאי, בקרב העדה הכיתתית בעלת המגילות לצרכיה היא. בין שבע המגילות הראשונות, שנשתמרו היטב במערה שנודעה לאחר מכן בשם המערה הראשונה, נמצאה מגילה ובה אוסף של יותר משלושים שירים שמרביתם פותחים בנוסחה "אודכה אדוני" או "ברוך אתה אדוני". לכן כונו שירים אלו הודיות.⁴ לאחר מכן התגלו במערה הרביעית שישה כתבי יד אחרים שגם בהם הועתקו שירים אלו.⁵

- * מאמר זה תרגמו יאיר צורן וערכו דבורה דימנט; הערות העורכת הובאו בסוגריים מרובעים. במקורו פורסם המאמר באנגלית: J. J. Collins, "Amazing Grace: The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran", in M. Fassler & H. Attridge (eds.), *The Psalms in Jewish and Christian Tradition*, Atlanta 2003, pp. 78–85.
1. P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scroll and the Book of Psalms*, Leiden 1997.
 2. E. M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* (*Harvard Semitic Studies* 28), Atlanta 1986; idem, "Prayer, Hymnic and Liturgical Texts from Qumran", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame, Ind. 1994, pp. 135–172; E. G. Chazon, "Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1998, pp. 244–270.
 3. L. H. Schiffman, "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy", in L. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987, pp. 33–48; D. F. Falk, *Daily, Festival and Sabbath Prayers from Qumran*, Leiden 1997.
 4. א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו, עמ' 39. בלועזית מכנים לעתים קרובות את ההודיות Thanksgiving Hymns ("המנונות תודה"). בחקר המקרא שמור בדרך כלל המושג hymn לשיר שבח, אך ללא ספק יש חפיפה בין המנונות תודה (Thanksgiving Hymn) למזמורי תודה (Thanksgiving Psalms).
 5. E. M. Schuller, "Hodayot", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XX: Poetical and Liturgical Texts Part 2 (DJD 29)*, Oxford 1999, pp. 69–254.

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 69–78

נראה שריבוי העותקים מעיד על החשיבות שייחסה למזמורים אלו העדה ששמרה עליהם. המזמורים מצביעים על מסורת נמשכת של חיבור שירה דתית בעברית בתקופה שבין המקרא למשנה.

המהדיר הראשון של מגילת ההודיות, אליעזר ליפא סוקניק, התרשם ש"נימה אישית מובהקת נשמעת מרובן של ההודיות".⁶ הוא סבר שמחברן היה מורה הצדק מייסד הכת. תחילה התקבלה הצעתו זו על דעת הכול, אך עד מהרה קמו עליה עוררין ובראשם החוקר הדני הולמס-נילסן. הוא כפר בכך שבהודיות יש אחידות ספרותית, והגיע לכלל מסקנה ש"קשה לקבוע דבר כלשהו באשר למחבר האמתי".⁷ אין ספק שכל זיהוי של מחבר של קובץ כתבים אנונימי אינו יוצא מגדר השערה, ובמיוחד מסופק הזיהוי של מחבר כזה עם דמות שידועותנו עליה זעומות ביותר. אף על פי כן שימשה בעיית זהות מחבר מזמורים אלו נקודת מוצא לדיון פורה, שאף הניב את אחת מן ההסכמות המעטות בחקר מגילות מדבר יהודה. צדק הולמס-נילסן בטענתו, שההודיות אינן יחידה ספרותית אחידה. אפשר להבחין בהן בשני קבצים נבדלים לחלוטין, שמקובל לכנותם מזמורי המורה ומזמורי העדה. הם נבדלים הן במונחיהם הן בדעותיהם.⁸ במגילת ההודיות מן המערה הראשונה מרוכזים המזמורים המכונים "מזמורי המורה" בגוש אחד בטורים י(ג)–יז(ט), כשלפניהם ואחריהם באים מזמורים של העדה.⁹ כתבי היד מן המערה הרביעית כוללים כמה קבצים קטנים יותר, ובאחד מהם יש כנראה רק מזמורים של המורה.¹⁰ אם יצאו מזמורים אלו מתחת ידו של מורה הצדק מייסד עדת קומראן ואם לאו, ההבחנה מעלה את שאלת היחס בין המזמורים שטבוע בהם חותם אישי מובהק ובין מזמורים לשימוש ליטורגי של העדה. בכך כרוכה גם השאלה אם ההודיות שימשו בטקסי העדה. כמה חוקרים הניחו שכך היה דבר.¹¹ לעומתם טענו אחרים שהן שימשו בעיקר למטרות של לימוד או של הוראה, או להגותו של הפרט.¹²

6. סוקניק (לעיל הערה 4), עמ' 34.

7. S. Holms-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1960, p. 316.

8. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963; J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964; H.-W. Kuhn, *Enderwartung und Gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966; M. Douglas, "The Teacher Hymn Hypothesis Revisited: New Data for an Old Crux", *DSD* 6 (1999), pp. 239–266.

9. F. García-Martínez & E. J. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, Leiden & New York 1997, vol. 1, pp. 166–167. בסוגריים ניתן מניין מהדורת סוקניק.

10. 4QH^c; שולר (לעיל הערה 5), עמ' 187–194.

11. למשל הולמס-נילסן (לעיל הערה 7), עמ' 348.

12. שיפמן (לעיל הערה 3), עמ' 36. ראה את סיכום הדיון אצל שולר, "תפילות, המנונות וטקסטים ליטורגיים" (לעיל הערה 2), עמ' 166–167.

מזמור התודה במקרא

ראוי שנפתח בבחינת הסוגה של מזמורי תודה באסופת תהלים שבמקרא. על פי ניתוחו הקלסי של הרמן גונקל מתאפיינים מזמורים אלו בפתיחה מורחבת למדיי, שמוסרת את כוונתו ואת תוכנו של המזמור: "אודכה", "אהלכה", "הודו", "הללו".¹³ בכל המזמורים הללו נזכר שם האל כמי שמודים לו או משבחים אותו. יסוד מהותי למזמורים כאלה הוא "סיפור גורלו של מי שאומר את ההודיה". על פי רוב פונה המזמור לקהל בני אנוש ואת האל הוא מזכיר בגוף שלישי, אך הוא עשוי גם לפנות לאל באופן ישיר. לדברי גונקל הדבר החשוב ביותר שיש לבעל המזמור לומר הוא סיפורו כיצד נפדה ממוות בחסדו של האל. הסיפור מתאפיין במבנה של שלושה חלקים: תיאור המצוקה, בקשת העזרה מן האל וההצלה. לעתים קרובות מתוארת המצוקה בצבעים עזים: המשורר יורד אלי קבר או עדי שאל. לעומת זאת מועטים הם הפרטים הממשיים על התנסותו של המשורר. (אפשר שדבר זה נובע מן העובדה שמזמורי תהלים כווננו להיות כלליים דיים כדי להתאים לניסיונות חיים מגוונים. גונקל סבור שמזמורים אלו חוברו במקורם בידי כוהני המקדש לצורכי המתפללים.) תכופות נתלית מצוקתו של בעל המזמור באויבים הקמים עליו. יסוד אחר במזמורים אלו הוא ההכרה שהאל הוא המציל מן המצוקה. הפועל ידה בבניין הפעיל מובנו לתת תודה וגם להכיר בדבר מה. מזמור התודה בא לבטא בפומבי הכרה בתשועה מעשה האל. מעצם טבעה מופנית הכרה כזו לאחרים ומדברת על האל בגוף שלישי. לעתים מזכיר המזמור קרבן תודה או קיום נדר. יש שהמזמור חותם בהבעת תודה של הציבור, שנאמרת כנראה מפי המאזינים או מפי החוגגים. רוב מזמורי התודה שבאסופת תהלים ערוכים כתודה של יחיד. כאלה הם מזמורים יח, ל, לב, מא, סו, קיח וקלח.¹⁴ מזמורי תודה של עדה אינם שכיחים כל כך ואינם ניתנים להגדרה ברורה כל כך, אך הם כלולים באסופה. כדוגמאות לסוג זה מובאים לעתים מזמורים כקד וקט. אך קשה להבחין בין מזמורי תודה של עדה למזמורי שבת. בסיפור ההיסטוריה של בעל ספר דברי הימים ובספרים אחרים שלו באות כמה דוגמאות של דברי תודה והלל לאל שאומרים הכוהנים והלוויים בטקסים מסוימים.¹⁵

דוגמה למזמור תודה אופייני הוא מזמור קיח. הוא נפתח בהזמנה להודיה, ממשיך בקביעה שהאל ענה לתפילת בעל המזמור "ענני במרחב יי", ושונה ומשלש את

13. H. Gunkel, *An Introduction to the Psalms*, completed by J. Begrich, trans. J. D. Nogalski, Macon, Ga. 1998, pp. 199–221

14. E. S. Gerstenberger, *Psalms: Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (Forms of the Old Testament Literature 14), Grand Rapids, Mich 1988, pp. 15–16

15. למשל עזרא ג 11; דהיי"ב כ 21. ראה P. D. Miller, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Israelite Prayer*, Minneapolis Fortress 1994, p. 205

הקביעה בערך הביטחון באל. תיאור המצוקה מעורפל למדי: "כל גוים סבבנו". העובדה שהאויבים הם גויים מורה שהדובר הוא המלך. בעל המזמור מודה שהאל ענש אותו, אך נותן לו תודה על שלא "ניתן למות". יש רמזים לתהלוכה אל המקדש (פסוק 19, "פתחו לי שערי צדק"; וראה פסוק 27, "אסרו חג בעבתיים"), ובפסוקים 22–27 נוקט הדובר לשון רבים. המזמור מסיים במה שפתח: "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו". מתקבל הרושם, שהמשורר צועד אל המקדש בתהלוכה עם רעיו והם נוטלים חלק בתודה ובשבח.

דוגמה אחרת נתונה במזמור ל, שבו מספר בעל המזמור שהאל העלה אותו מן השאול. כאן אין אמירות בלשון רבים, אך יש פנייה של המשורר אל "חסידיו" של האל להודות לו ולהללו. במזמור זה מודה בעל המזמור שהוא חי בתחושה מוטעית של ביטחון ושלווה, אבל הודאה בחטא אינה חלק הכרחי בסוגה זו. לדוגמה, בתהלים יח 20 אומר הדובר: "יגמלני ה' כצדקי". גונקל הסיק שה"מעמד בחיים" (Sitz-im-Leben) של מזמורי תודה אלו היה טקס הודיה במקדש.¹⁶ ההודיה עשויה ללוות קרבן או עשויה להיות היא עצמה בבחינת מנחה. המתפלל אינו מתקרב למזבח בגפו אלא הוא מוקף בחבורת ידידים או אולי באנשים אחרים המודים על הצלתם הם. מעצם טיבו מזמור תודה כזה הוא מעשה הנעשה קבל עם ועדה. משום כך יש זיקת גומלין בין היחיד לעדה. ההצלה היא חוויה של היחיד, אך העדה מצטרפת אליו בהלל ובתודה.

מזמורי המורה

על רקע זה אפנה עתה לבחינת מזמורי המורה מקומראן. לשם המחשה אעסוק במזמור שתחילתו במגילת ההודיות ממערה 1, טור יב(ד) שורה 17.¹⁷ אין כאן פתיחה של הזמנה להלל את האל, ודבר אינו מרמז לטקס. אף אין כאן חתימה של שבח לנושא בלשון רבים. בקיצור, המזמור כאן נושא אופי של תפילה אישית הרבה יותר ממקבילותיו במקרא. פה מודה בעל המזמור על הארה שזכה לה: "אודכה אדוני כיא האירותה פני לבריתכה... וכשחר נכון לאור[תו]ם הופעתה לי". כמה הודיות אחרות קרובות יותר בסגנון לדגם המקראי. למשל, המזמור הפותח במגילה בטור יא(ג) שורה 19 (מזמור עדה): "אודכה אדוני כי פדיתה נפשי משחת ומשאול אבדון העלייתי לרום עולם ואתהלכה במישור לאין חקר". גם בטור יב(ד) מספר המשורר על עת צרה ומדבר במפורש על התנגדות יריביו: "כי נמס(ת)י למו ולא יחשבוני בהגבירכה ב"י" (שורה 8). המזמור ממשיך ומתאר מאבק עם "מליצי כזב" ו"חוזי רמיה", שהם בוודאי מורים יריבים למחבר. על אנשים אלו אומר בעל המזמור "כיא

16. גונקל, מבוא (לעיל הערה 13), עמ' 199–200.

17. הציטטות באות לפי מהדורת גרסיה מרטינו-טיכלאר (לעיל הערה 9).

ידיחני מארצי כצפור מקנה" (שורות 8–9). כל זה נאמר בנימה אישית מובהקת, שהיא תופעה חורגת במזמורי תהלים שבמקרא. יתרה מזו, ברור שיריבים אלו עדיין לא נוצחו. למעשה מביע המשורר את אמונתו שהאל יפעל, "ותכרת במ[ש]פט כול אנשי מרמה" (שורה 20). לפי שעה נותן בעל המזמור תודה על ההארה והגילוי שמאפשרים לו לעמוד איתן מול הבזים לו. המזמור מהלל את האל, אך בה בעת מדגיש את הזכות שעומדת למשורר כמי שמציג את דרכו של האל. התודה אינה רק על הצלה ממוות או מן השאול כי אם גם על כך שלדובר הוענק מעמד מסוים. יש לכך מקבילות אחדות באסופת מזמורי תהלים שבמקרא, בעיקר ביחס למלך. (ראה למשל יח 43–44: "ואשחקם כעפר על פני רוח כטיט חוצות אריקם. תפלטני מריבי עם תשימני לראש גוים עם לא ידעתי יעבדוני לשמע און ישמעו לי").

מזמור התודה הנידון בהודיות ממערה 1 יב(ד) אינו פונה לציבור להצטרף להלל, אך עם זאת יש בו ממד של עיסוק בציבור. המשורר מודה על כך שבאמצעותו האיר האל את פני הרבים (שורה 27). זו השתקפות רוממותו של המשורר, כי היא מחזקת את מעמדו ותומכת ביומרותיו. אך ראוי לשים לב, שהדובר אינו ניצב לבד בפני האל. תפקידו הוא למסור התגלות, וסמכותו תלויה בכך שיתקבל על ידי העדה. מי שמקבלים אותו חולקים עמו את ההארה ואת ההגנה מאויבים. מצטיירת הקבלה בין תפקיד המלך באסופת תהלים של המקרא לתפקידו של המשורר (מורה?). כאן. העדה (הרבים) זוכה להצלה בכך שהיא נוטלת חלק בניסיון חייו של המשורר.

ראוי להעיר על היבט נוסף של מזמור זה. סמוך לסופו של המזמור עולים בדעתו של המשורר הרהורים על אפסותו. בחלקם הם אונטולוגיים; הוא אינו אלא "יצר חמר". עניין זה מוצג בהרחבה במזמור עדה בטור יא(ג) שורות 23–24: "ואני יצר חמר מה אני מגבל במים ולמי נחשבתי ומה כוח לי כיא התיצבתי בגבול רשעה...". ובטור יב(ד) אומר המחבר "כיא זכרתי אשמותי עם מעל אבותי" (שורה 34). אך הוא מתנער מהרהורים אלו כשהוא נזכר ברחמי האל. הוא חש במלואה את אפסותו של האדם, אך מודה באשמתו רק כהזדמנות להלל את האל על שטיהרו ורוממו.

מזמורי העדה

מזמורי העדה נבדלים ממזמורי המורה בעיקר בזה שאינם עוסקים בשאלת סמכותו של הדובר ואין בהם רמזים לניסיון אישי (כמו גירוש מארצו). כדוגמה מייצגת אפשר ליטול את פסוקי הפתיחה למזמור שבמגילת הודיות ממערה 1 טור יא(ג) שורות 19–20: "אודכה אדוני כי פדיתה נפשי משחת ומשאל אבדון העלייתי לרום עולם ואתהלכה במישור לאין חקר". נראה שהמחבר לא היה בשאול ממש, אך אין רמז לסיבה ממשית יותר למצוקתו. תיאור הצלתו בשורות 21–22 נשמע מוגזם לא פחות: "ורוח נעוה טהרתה מפשע רב להתיצב במעמד עם צבא קדושים ולבוא ביחד עם עדת בני שמים". שותפות בחבורת המלאכים היא הגורל המזומן לצדיקים לאחר המיתה לפי החזונות האפוקליפטיים המוקדמים של דניאל וחנן (דניאל יב 1; חנן

החבשי קד). בני אנוש נחשבו שותפים למלאכים גם בפולחן ובמלחמה. כמה קטעים במגילות מעידים, שעדת קומראן שאפה לחיות דרך קבע עם המלאכים וכמותם להיות "בסוד קדושים".¹⁸ ושוב, בטור יט(יא) שורות 10–14 יש שבח לאל כי "למען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש לכה מכול תועבות נדה ואשמת מעל להיחד ע[ם] בני אמתך ובגורל עם קדושיכה להרים מעפר תולעת מתים לסוד ע[ולם]...". הלשון כאן היא של מוות ותחייה, כפי שהדבר בא לעתים קרובות במזמורי תהלים העוסקים בפרדות משאול. כמה חוקרים ראו בקטע זה עדות לאמונה בתחיית מתים ממש,¹⁹ אך אין הכרח בכך. הקטע מבקש אולי לומר, שהחיים מחוץ לעדה משולים לקיום בשאול ואילו החיים במסגרת העדה כמוהם כקיום בחברת המלאכים.²⁰ כאן שבים אנו ומוצאים תחושה עזה של שפלות האדם אך רק כניגוד לביטחון בישועה שכבר באה. כאן שפלות האדם אינה עומדת בהכרח כנגד חטא אישי, אלא כנגד הטומאה והיעדר הקדושה שבמצבו של האדם.

בדומה למזמורי המורה כתובים מזמורי העדה בגוף ראשון. אין הם פונים למאזינים להצטרף להלל, ואין הם כתובים בלשון רבים. אך הכינוי מזמורי עדה מתקבל על הדעת מכיוון שאין כמעט רישומים של חוויה אישית ברורה. התמורה המתוארת במזמורים אלו דומה לזו המוצגת במזמורי המורה, אך היא חסרה את הייחוד המאפיין את חיבורי המורה. אין אלו מזמורים לנסיבות מסוימות, כדוגמת המצבים הנזכרים במזמורי תהלים, שנועדו להיאמר לרגל החלמה ממחלה או היחלצות מסכנה. הם מכוונים להודות על הוויה מסוימת – חיי הקדושה דמויי המלאכים של חברי עדת קומראן. מספר העותקים שנשתמרו מראה שהמזמורים שימשו לצורך כלשהו, אולם נוכל רק לנחש לאיזה צורך הם שימשו. הם היו עשויים להיאמר במשותף בתפילה בבית הכנסת או שהיו יכולים לשמש לעיון ותפילה אישיים. מובן שמזמורי המורה יכלו להיאמר גם בציבור או לשמש חברים אחרים בעדה, ככל שהמזמורים הללו ביטאו את רחשי לבם.

מזמור ליטורגי מובהק בין ההודיות

הדיון בהודיות נעשה מורכב יותר עם פרסום הקטעים מעותקי הודיות מן המערה הרביעית. לאחדים מן הקטעים אין כל מקבילה בנוסח עותק ההודיות מן המערה הראשונה. ביניהם מצוי טקסט חורג שהשתמר בקטע מספר 7 במגילה שסימנה 4Q427. אך יש בידינו עותקים נוספים של מזמור זה שהועתקו במגילות 4Q491^c,

18. ראה למשל סרך העדה (1QSa) ב 8–9.

19. למשל É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future*, Paris 1993, vol. 2, pp. 375–381.

20. ראה J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997, pp. 110–129.

4Q471^b. תחילה זיהו את שניהם כעותקים של סרך המלחמה (IQM). אולם למעשה לפנינו שני נוסחים של מזמור אחד: הנוסח הקצר נכלל ב-4Q491^c והנוסח הארוך בא בקטעים 4Q427 7 ו-4Q471^b. קטעים נוספים מן הנוסח הארוך מופיעים בהודיות כה 35 – כו 10 ובמגילה 4Q431, שהיא חלק מכתב היד 4Q471^b.²¹

חיבור זה ייחודי משתי בחינות. ראשית, הדובר מייחס לעצמו מעמד של רוממות עליונה שאין דומה לה במגילות מדבר יהודה. שנית, המזמור, הערוך בלשון מדבר, פונה אל הצדיקים בקריאה נמרצת להלל את האל. למרבה הצער כל עותקיו של מזמור זה מקוטעים מאוד, ובעותקים הארוכים לא נשתמרה נוסחת הפתיחה. אבל נראה שקטע זעיר ששרד בהודיות (כ 35 – כו 10) הוא עותק אחר של חיבור זה. הטקסט קטוע ביותר ועל כן אין ביטחון בשחזור תוכנו, אך יש בו כמה משפטים בעלי משמעות.²² קטע זה פותח בכותרת "למשכיל מזמור". נוסחה זו רומזת מיד לשימוש ליטורגי, ועם זאת גם מבחינה בבירור בין קטע זה ובין מזמורים אחרים בהודיות. הנוסח הקצר של החיבור שהשתמר ב-4Q491^c פתח ללא ספק בשבח לאל על נפלאותיו והמשיך לתאר "כסא עוז בעדת אלים" שאיש ממלכי קדם לא ישב עליו. המילה אלים עשויה להורות על יצורים שמימיים שאינם האל עצמו, למעשה על מלאכים. הדובר מתפאר במעמדו, "אני עם אלים אתחשב ומכוני בעדת קודש" (4Q491^c 11 7), ובלקח שהוא נותן: "והוריה לוא תדמה [כהוריתי]..." (שם שם 9–10). הוא שואל "ומיא [יסבו] רע הדמה ביא" (שם 9), ושוב מתפאר שכבודו עם בני המלך (המלך ככינוי לאל). עוד כמה משפטים מפתיעים באים בקטעים אחרים. ב-4Q471^b הדובר הוא "ידיד המלך רע לקד[ושים]", והוא אף שואל "מי כמוני באלים", כשקרושים ואלים הם כינויים למלאכים.

ב-4Q491^c באה אות למ"ד גדולה לאחר מזמור השבח העצמי הזה, ולאחריה מועתקת "שירת הצדיקים". למ"ד זו פורשה כסימן לכך שבעל המגילה ראה בשירת הצדיקים חיבור נפרד.²³ סימן זה אינו נקרה בעותקים האחרים של החיבור. בצורה השלמה ביותר השתמרה השירה ב-4Q427 7: "זמרו ידידים שירו למלך [הכבוד שמחו בעדת אל הרנינו באהלי ישועה הללו במעון [קודש] וממו יחד בצבא עולם הבו גדול לאלנו וכבוד למלכנו...". ברור כי זהו חיבור ליטורגי המביא הזמנה לשבח, שהיעדרה בהודיות בולט מאוד.

מרבית דיוני המחקר במזמור זה התרכזו בזהותו של הדובר בחלק השבח העצמי.

21. E. Eshel, "The Identification of the 'Speaker' of the Self-Glorification Hymn", in D. W. Parry & E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, pp. 619–635; M. O. Wise, "מי כמוני באלים: A study of 4Q491^c, 4Q471^b, 4Q427 7 and 1QH^a 25:35–26:10", *DSD* 7 (2000), pp. 173–219.

22. וייז (שם, עמ' 203) מציע שחזור נרחב.

23. כך וייז, שם, עמ' 193.

ביהדות הקדומה אין שום מקבילה לשבח עצמי מעין זה מפיו של בן אנוש. ההקבלה הקרובה ביותר היא אולי שבח החכמה שבבן סירא כד. לכן סבר המהדיר הראשון, מוריס באייה, שהדובר הוא מלאך, והכתיר את הקטע בשם "שירת המלאך מיכאל".²⁴ אך כבר העיר מורטון סמית בעוקצנות, שלאחד מראשי המלאכים אין צורך להתפאר שהוא נמנה עם "אלים" או שוכני שמים; הדובר חייב אפוא להיות בן אנוש.²⁵ מי שביקשו למצוא מחבר אנושי הציעו בדרך כלל את מורה הצדק, שהוא האישיות היחידה שאנו יודעים עליה דבר-מה מן המגילות.²⁶ הצעה זו מתבססת על כך שהמזמור משתבח בתורתו של המחבר. אך נימת הדיבור של מזמור זה שונה מאוד מזו של מזמורי המורה. כאן אין בו שום מחשבה על הדובר כ"יצר חמר". להפך, המשורר מתפאר שרצונו אינו כרצון בשר ודם. לפיכך הועלו שתי הצעות אחרות. המחבר אינו מורה הצדק אלא מורה אחר, מאוחר יותר בתולדותיה של העדה. חוקר אחד אף הציע לזהותו עם מנחם האיסי שזכר אצל יוסף בן מתתיהו, אך הצעה זו אינה משכנעת.²⁷ לפי הצעה אחרת אין הדובר אישיות היסטורית כלל אלא דמות אידאלית דמיונית, כמו הכוהן הגדול באחרית הימים, שישמש גם מורה.²⁸ אבל שום הצעה לא זכתה לתמיכה כללית. זהות הדובר תישאר כנראה שנויה במחלוקת.

במחקר האחרון שראה אור על קטע זה, פרי עטו של מיכאל וייז, מוצע פתרון אחר: "כל חבר בקבוצה שהשתמשה במזמור זה דיבר על עצמו. לפחות בשלב החיבור המקורי של ההודיות הם דקלמו יחד וזימרו על ערך עצמם לפי הוראת מנהל טקס, ה'משכיל'".²⁹ וייז מודה כי הטענות המוצגות בחלק של השבח העצמי שבמזמור "קשורות בפרטי מצב אישי מסוים והן אישיות מדי ועל כן אינן יכולות לבוא מתיאור עצמי של קבוצה. איזו קבוצה, למשל, עשויה להתיימר שיש לה תורה שאין לה אח ורע?".³⁰ אך הבעיה אינה כרוכה רק בשאלת החיבור המקורי. האם יש

24. M. Baillet, *Qumrân Grotte 4, III (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 26–29

25. M. Smith, "Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a", in L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp. 181–188

26. M. E. Abegg, "Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427 and the Teacher למשל of Righteousness", in C. A. Evans & P. W. Flint (eds.), *Eshcatology in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Mich. 1977, pp. 61–73 ; ראה גם וייז (לעיל הערה 21), עמ' 218.

27. י' קנוהל, בעקבות המשיח, תל אביב תש"ס, עמ' 100–126.

28. J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, New York 1995, p. 148 ; אשל (לעיל הערה 21), עמ' 21.

29. וייז, עמ' 216.

30. וייז, עמ' 218.

היגיון בהצעה שכל חבר בקבוצה חושב על ערכו המיוחד בשעה שהוא אומר את המזמור? כיצד מסוגל היה חבר בעדה לייחס לעצמו תכונות מיוחדות כל כך? אוכל להאיר שאלה זו באור חדש אם אשוב אל מזמורי התורה במקרא, שפתחת בעיון בהם. אופייני למזמורים אלו שהם מספרים על ניסיונו של היחיד – ויהא סיפור כזה מסוגנן ככל שיהא – ולאחר מכן חותמים בהזמנה לקהל הנאספים להצטרף אל השבח והתודה לאל. אין פירושו של דבר שכל אדם בקהל מייחס לעצמו את סיפור ההצלחה. על הנאספים לשבח את האל על הצלתו של מביא קרבן התודה. כך הוא הדבר גם במזמור השבח העצמי מקומראן הנידון כאן. ה"צדיקים" מוזמנים להלל את האל על רוממותו המופלאה של הדובר, שהוא חבר בעדת המלאכים.

העובדה שדגם מזמור התודה במקרא חותם בהזמנה להלל את האל חייבת להטיל שמץ של ספק ברעיון ששני המזמורים ב־4Q491 – מזמור השבח העצמי ומזמור הצדיקים – הם שני חיבורים נפרדים. מכל מקום נוסח מזמור זה בהודיות רואה את שתי השירות כשייכות זו לזו, ובכך הוא מתאים לסוגה של מזמור התודה במקרא. אין ספק שבשתי השירות הנידונות, שירת השבח העצמי ושירת הצדיקים, יש זיקה בין העדה ובין הדובר היחיד. שניהם מכונים ידיד, ולשניהם יש מקום ב"סוד אלים". הקביעה הנשמעת כאן בשירת העדה אופיינית לקביעה שאנו מוצאים במזמורי העדה שבהודיות – האל "ירם מעפר אביון ל[רום עולם] ועד שחקים יגבירהו בקומה ועם אלים בעדת יחד" (4Q427 ii 8–9). למרות הרמז לקימה מעפר אין כאן רוממות שלאחר המוות.³¹ לדידה של העדה השותפות בעדת אלים, הם המלאכים, מתרחשת בתוך קהל עדת היחד על פני האדמה. אך הדובר במזמור השבח העצמי מתיימר ליותר מזה: לא זו בלבד שהוא נחשב עם אלים, הוא אף שואל מי מן "האלים" ישווה לו. המקבילה שעולה מיד על הדעת היא של ישו, שבפרק הראשון של האגרת אל העבריים נאמר עליו שהוא נעלה מן המלאכים. היחס בין קהל הצדיקים ליחיד והמיוחד בשני המזמורים הנידונים מקומראן דומה ליחס שבין ישו למאמיניו בחיבורים נוצריים.

ואולם מזמור השבח העצמי אינו יכול להיחשב ללא סייג מפתח להבנת ההודיות. קביעותיו מרחיקות לכת הרבה מעבר למה שנמצא במזמורי המורה ונעדרת ממנו ההכרה באפסותו של האדם, האופיינית כל כך להודיות. משום כך אין להניח שבמקורו היה דובר אחד בשני המקרים. יתר על כן, הסוגה שונה. אף על פי שעותק אחד של מזמור השבח העצמי שולב בכתב יד של ההודיות, אין הוא הודיה מובהקת. חסר בו סיפור הניסיונות והתלאות האופייני למזמורי תודה מן המקרא ולמזמורי המורה. בקטע ממגילת ההודיות ממערה 1 כה–כו הוא מכונה מזמור, שהוא כינוי של סוגת התהלים. אמנם ההזמנה לעדה להצטרף להלל אופיינית למזמורי התודה במקרא, אך היא נדירה בהודיות. לכן במקום להסיק שהזמנה כזאת משתמעת

31. בניגוד לווייז, עמ' 217–218.

בהודיות אחרות אני נוטה לחשוב שהיא מעידה על טיבו המיוחד של מזמור השבח העצמי, שכן אין אנו יכולים להגיע לכלל מסקנה שאוסף ההודיות כולו היה קובץ ליטורגי.

דומני שיקל לראות את ההודיות כמכוונות להגות דתית אישית. מזמורי המורה סיפרו על חוויית יחיד, אך אנשי העדה בוודאי קראו והגו בהם במשך כמה דורות. ממזמורי העדה משתמעות עמדות כלליות יותר של חברי העדה. אופייני להם שהם מודים לא על הצלה בשעת משבר כלשהו, אלא על היותם חברים בעדת נבחרים השותפה למלאכים. חברי העדה שקראו מזמורים אלו ואמרו אותם יכלו להלל את האל גם על הצלת המורה שלהם ועל רוממותה המיוחדת של הדמות ב"מזמור השבח העצמי". אך אין פירוש הדבר שהם ייחסו לעצמם כל פרט במזמורים אלו. הם יכלו לשבח את האל על הנפלאות שחולל בחייו של מי שנועד לגדולות מהם.

Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (2) /

לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ב)

Author(s): אלישע קימרון and Elisha Qimron

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

pp. 79-89 תשס"ד

Published by: [מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23437933>

Accessed: 15/07/2014 20:42

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>

לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ב)

אלישע קימרון

בכרך מגילות א, עמ' 135–145, דנתי בתריסר קטעים שלא הוהדרו כראוי. כאן אוסיף שישה קטעים שכולם עוסקים במלחמת בני אור בבני חושך. הרחבתי מעט בפירוש אותם קטעים שלא זכו עד כה לפירוש מקיף.

א. סרך המלחמה 14-6-1 (= 4QM^a) 4Q491¹

בשל שיקולים טכניים קטע א מוצג לרוחב העמוד וכדי לא להשאיר נייר חלק הוקדמו ההערות שלו בחלקן.

הערות

כתב יד א של מלחמת בני אור מן המערה הרביעית מכיל נוסח שונה מנוסח המגילה שמן המערה הראשונה. מלאכת הפירוש של באייה (DJD 7) אינה מספקת, וגם תרומתו של דוהיים זעומה,² והטקסט נותר סתום. הנה ניסיון קריאה ופירוש חדשים לעמוד הראשון שבמהדורת באייה. במקום שלא עלה בידי להציע השלמה סבירה הקפדתי לסמן את רוחב הפגימות, בתקווה שהדבר יקל על מי שיבואו לתקן ולשפר את הקריאה או להציע השלמות.

העמוד הזה מורכב משלושה קטעים שהמהדיר צירפם זה לזה. בקטע הראשון שרדו השוליים העליונים והשוליים הימניים. הקטע השלישי זעיר. נותרו בו שבע שורות, ואף לא באחת מהן שרדו שתי תיבות שלמות. הואיל ואף בו שרדו השוליים העליונים שיבץ אותו באייה בראש העמוד. הוא קבע את מקומו בין שני הקטעים סמוך מאוד לקטע השני (בשורה 6 הוא כמעט מחובר לקטע השני). דוהיים (עמ' 142) מפקפק בעניין.

לי נראה שהשיבוץ מאושש למדיי. הביטוי סביבה מחוץ ל- שנוצר ממנו יש כיוצא בו במגילת המקדש מו 5: "ועשיתה רובד סביב לחוץ מחצר החיצונה" (על הצורה והתחביר ראה להלן). גם הכתוב יכפרו בערכמה שבשורה הרביעית בקטע הנידון משתלב יפה בהקשרו. באייה ציין אל נכון שהוא מתייחס אל הכוהנים. ההשלמה

1. M. Baillet, *Qumrân Grotte 4.III (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 13–18 ראה
2. J. Duhaime, "War Scroll", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Tübingen 1995, pp. 142–167

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 79–89

סדר המלהמה 1-3-6-14 ($4QM^9$)

1. קורת ועדתו...]
2. לעיני כול קהל[נכמה
3. ושר מלאכי עטן צבאות[נכמה לרשות ידן במלחמת היום]הזו לרכב ו(ל)פן[שים תשחקן
4. ויד אל הגרן אח כול בני] ... לכלת עולמים]וכהני[נפדור בערכמה] ועל פש[עכמה
5. קודשו בלש[מ]ות עולם vacat ואחר]העדר וכל [הגש[אים
6. וזה הסוף כהנותמה וכל עומדמה למלחמתה מל]מים סביבה חסרן [למחנות
7.]המענה[כה ואגשי החשן]ה[מ]צנ[ן]ך יפקודם להיות אגשי]מלמ[אהם]למ[שמורתמה מוצאמה אל]הכניצ[אוי] מהמה פטור[ום]הכניצ[אוי]]ל[שכבה על שכבת שמה ליד ורכב[
8. צורה לא יראה שביטהמה]ואצאו מחוצה למחנות אל בית מלך[עז ואחר]אצאו אליהמה ה[כנות]ים והלוי[ים] וכל שרי המחנות ועברו שמה לפני כול המערכות[
9. היום ההואה מכול שביטהמה]ואצאו מחוצה למחנות אל בית מלך[עז ואחר]אצאו אליהמה ה[כנות]ים והלוי[ים] וכל שרי המחנות ועברו שמה לפני כול המערכות[
10. לאלפים ו מאיות ולחמשים ולעשר[ות] וכל איש אשר לא יהיה[ן] טהור ממקורו בלילה ההואה ללא יצא]אצאו אליהמה ללחמה כרא מערכה קודש במערכתמה יח[ן עמהמה]
11.]ובכל[ות המערכה הנצבה למלחמה היום ההואה לעבור לכלל]מערכות[ה[מל]חמה ועמדו שלוש מערכות אחר מערכה ורות ישימו בין המערכות[ואחר]
12.]יצאו [ללפוט למלחמה אלה אגשי]בני[ם ולעומדמה אגשי]הכניצ[אוי] וכל שרי המערכה שלוש מערכות אורכים יהיו[ן רחוק] ולא יקו[בו למערכות]
13.]אגשי [המלחמה והצוצרות הה[נ]ועה ילדעו ואגשי[ן הבינים יחלו להפיל בחרלי האשמה ואחר קיום הא[נ]יב ממקומו וסדר גם הוא[ן את מער[ן]ותיו למלחמה]
14. המאסף מלמך ומשמאל וכאחר רפנים א[ל]בעת ההותות יאספו להחלם מלחמות כלה ...

(הטקסט בשורות 15-20 קטעי; עיין במהדורת באייר)

אלישע קימרון

[2]

* סימני התקנה: \bar{x} - אות פגומה; \bar{x} - שרידים לא מובהקים של אות מוצעת;] - חור כתב היד; [- מרווח בין שני קטעים המצורפים זה לזה; \bar{y} - י או נ

שהצעתי מסתייעת גם מן התקבולות אל ושר מלאכיו עֲמָן [צבאותיכ]מה שבתחילת השורה השלישית. הפנייה לנוכחים מובנת בהנחה שהשורות הקטועות האלה כללו את דברי הכוהן הראש המחזק את לב הלוחמים. להלן אטען שהכתוב בשורה 7 מכונן לצירוף הלוחמים ובירורם על ידי השוטרים. והרי גם במקור שבדברים כ 2–9 וגם במגילה ממערה א מובאת פניית הכוהן אל הלוחמים (בגוף נוכחים) לחיזוק לבם ומיד לאחריה מובא עניין הצירוף והבירור של הלוחמים. אף הביטוי לרכב ו(ל)פר[שים] מתאים לדברים כ 1: "וראית סוס ורכב". ומכאן לפרטים:

שורות 1–2: הזכרת קורח ועדתו בדברי הכוהן אינה ידועה ממקור אחר. במגילת המלחמה ממערה 1 (יז 2) נזכרת המתת נדב ואביהוא בהקשר הזה: "ואתמה זכורו משפט [נדב ואבי]הוא בני אהרן אשר התקדש אל במשפטם לעיני [קהלכם ואלעזר] ואיתמר החזיק לו לברית [כהונת] עולמים". הדמיון לשרידים כאן אינו מקרה. האם נזכרו נדב ואביהוא בטקסט החסר שבתחילת השורה הראשונה, או שמא מובאת כאן פרשת קורח כתחליף?

שורה 3: שר מלאכיו – השווה משרת מיכאל הגשנה במקבילה ממערה 1 (שם שורה 7).

[במ]לח[מת היום] הזה לרכב ו(ל)פר[שים] – קריאתי שונה מזו של באייה. מחמת הקיטוע אין לדעת אם המילים האחרונות מצטרפות לראשונות או פותחות עניין חדש, מעין לרכב ולפר[שים] תשחקו כי אל עזרכם. להשלמה [במ]לח[מת היום] הזה השווה שורה 11.

שורה 4: על פש[עיכמה] – באייה קרא כֹּל נש[יאי].

שורה 6: השלמתי בתחילת השורה על פי העניין. הצורה [מ]חלוקותמה יסודה מִחֻלָּקָת, ותנועת u נשתמרה בריחוק מן הטעם כמצוי בלשון המגילות.³ המילה סביבה התפרשה לבאייה כשם עצם ממין נקבה. אולם בביטוי החלופי שהבאתי ממגילת המקדש ("סביב לחוץ מחצר החיצונה")⁴ משמש תואר הפועל סביב. ובאמת המילה סביבה היא תואר פועל בסופית a ובטעם מלעיל. בשירות עולת השבת כ"י ו (4Q405) קטע 6 שורה 7 המילה הזאת משמשת כתואר פועל שמוצרכת לו מילת יחס: סביבה למעון. הסופית a מופיעה בתוארי פועל נוספים במגילות מדבר יהודה,⁵ ואף בדף שלנו בשורה 9 נמצאה מחוצה למחנות, ליד

3. ראה E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, pp. 35–36. (להלן HDSS).

4. המבנה מן + תואר הפועל + ל- אופייני לעברית המקראת הקלסית, ואילו בעברית המאוחרת יותר משמש גם המבנה ל- + תואר פועל + מן. המבנה המאוחר שגור גם בארמית; הסורית למשל מתרגמת את מחוץ למחנה "לבר מן משריתא". ראה א' קימרן, "למילונה של מגילת המקדש", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תש"ס), עמ' 246.

5. ראה HDSS, עמ' 69.

מחוץ שתוכפת למילה סביבה. ומעניין שבתרגום הקטוע לתורה (שמות כח 32) עומדת חזרה הארמית כנגד סביב העברית.⁶

שורה 7: אני קורא יפקודום במקום ופקודים, והנושא הוא אנשי החרש והמצרף. על פי קריאתי התחביר תקין והעניין מובן. מיהם אנשי החרש והמצרף, ומה משמעו של הפועל פקד? בפירוש הסתומות יש להסתייע במקבילה העניינית שבמגילה מן המערה הראשונה דף י שורה 1–6 ובמקורות שהיא נסמכת עליהם (דברים כ 1–6; כג 10–16). כמו בקטע שלנו אף במקבילה מתואר השלב שקודם ללחימה ובו מבררים ומצרפים את הלוחמים ומחזקים את רוחם (אף האורב נזכר בשני המקורות). אנשי החרש והמצרף שבקטע שלנו מתאימים לשוטרים שבמגילה, ופעולתם מצוינת בפועל פקד. מעתה אפרש את המונחים:

הפועל פקד נזכר בזיקה לשוטרים בדברים כ 8 מעניין מינוי, אך כאן עניינו חקירה, בחינה וצריפה, כשימוש הפועל הזה בתהלים ז 3 "בחנת לבי פקדת לילה צרפתי כל תמצא" ובאיוב ז 18 "ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו". הפועל פקד מופיע בכתובים האלה בזיקה לפעלים בחן וצרף. השימוש הזה מצוי גם במגילות, למשל "ולהיות פוקד(י)ם את רוחם ומעשיהם" (סרך היחד ה 24). הקשר בין בחינה וחקירה ובין צריפה בכור ידוע ומפורסם (עיין במילונים בערך "בחן"). כאן משמש השורש צר"ף, מקבילו של בח"ן, לעניין הבחנה והפרדת הפסולת. נראה, שהקשר בין צריפה להבחנה הוא מטונימי ומקורו בצריפת המתכת בכור לשם הפרדת הסיגים. המצרף הוא מי שמבחין ומבדיל בין הלוחמים לבין מי שאינו כשיר למלחמה. השימוש בשורש צר"ף שקוף יותר מן השימוש בשם המקראי שוטר.⁷ לשימוש בפועל צרף לציון בחירת הלוחמים הכשרים לצאת למלחמת האל ראה שופטים ז 4: "הורד אותם אל המים ואצרפנו לך שם...".

השם חרש מופיע במספר כתובים בתקבולת אל צורף, והוא מציין אומן במלאכת מחשבת. כאן הוא מכוון לחרש מתכת דווקא, אומן שמטהר את המתכת בכור. לאור התקבולת שבין חרש לצורף אני קורא מצרף, בינוני, שלא כבמקומות אחרים במגילות ששם מצרף הוא שם פעולה.

אולי ראוי להזכיר את הצירוף הַחֲרֵשׁ וְהַמְצַרֵּף, המציין בעלי תפקיד שהוגלו לבבל (מל"ב כד 14–16). המפרשים נחלקו בזיהוי תפקיד המסגר. היו מי שפירשוהו מלשון זיקוק וטיהור (ראה מילון בן-יהודה בערך "מְסַגֵּר", הערה 4). אפשר שכותב המגילה פירש כמוהם והמיר את השם מְסַגֵּר בשם מְצַרֵּף, הברור יותר. בהמשך השורה השלמתי מִן[צאתמה אל] המערכה כנדרש על פי ההמשך. בסוף

6. ראה M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 193 (סוקולוף מפרש את הסופית ככינוי גוף).

7. מגילת המקדש (סב 4) ממירה את שוטר המקראי בשם שופט, ואפשר שאין זו פליטת קולמוס, כפי שסבר ידין.

השורה השלמתי בין ה[מחנה ליד]. על יד = מקום לעשיית הצרכים ראה מלחמת בני אור ז 7 ומגילת המקדש מז 13.

שורה 8: פטורי[ם] בגו[ן]רל – התיבות שבין שתי המילים הללו מחוקות בכתב היד. הן נשתרכבו מן המשפט הקודם. בדין השווה באייה את פטורים לכתוב בדה"א ט 33, שהמילה הזאת מופיעה בו לעניין שירות הלויים, שלא כמשמעות הרגילה של המילה פטור בלשון חכמים. אף כאן מדובר בשירות יומי שנקבע על פי הטלת גורל. יהא אשר יהא המשמע המדויק של המילה והקשר אל שאר המשמעים של השורש הזה, התרגומים שהוצאו אינם הולמים. אולי הוא מלשון סיום, תכלית וייעוד, שיש לשורש הזה בלשון חכמים ובארמית. המילה מהמה משמעה 'מקצתם, חלקם'.⁸

הביטוי שבט ושבט שיעורו "כל שבט", כלשון החזרה המדגישה מכול שבטיהמה שבראש השורה התשיעית. המבנה הזה אופייני רק לעברית של ימי הבית השני. הוא מופיע בה ליד ביטויים כמו "בכל יום ויום", הנפוץ גם בלשון חז"ל ובארמית. הביטויים האלה נבדלים זה מזה; הראשון משמש על פי רוב ללא מילת יחס ואילו השני משמש עם מילות יחס.

שורה 9: הצורה [ו]אצאו מיוחדת. באייה קרא [י]אצאו. לדעתי היא פותחת משפט חדש ולכן יש להשלים [ו]אצאו. האות הראשונה קטועה. אם היא אכן אל"ף, כקריאת המהדיר, הכתיב משקף כיוון $yē < ē$.⁹ את ההשלמה בית מו[עד] הציג באייה בהסתמך על המגילה מן המערה הראשונה ג 4.

שורה 10: באייה קרא בתחילת השורה לא'פים בלמ"ד תלויה. הוא הושפע מן הסתם מן הצורה ו'מאיות, שבה אפשר להשמיט את הלמ"ד.¹⁰ לדעתי הלמ"ד של לאלפים אינה תלויה. הצורות מאיות, עושרות משמשות בהקשרים דומים במגילות, ואף במקרא משמשת מאיות בצירוף שרי מאיות (מל"ב יא 4, 9, 10, 15 – כתיב). ההבחנה בין המספר המונה למספר המציין קבוצת אנשים ניכרת גם בכך שלסוג הנידון עשוי להצטרף כינוי גוף לציון שייכות, כגון מאיותיו (מלחמת בני אור ד 2), עושרותיו (שם ד 3), חמשיך (מל"ב א 12). הצורות שבמגילות מחזקות את דעת המעטים שפירשו את המספרים שבכתוב "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שמ"א יח 7) כמכוונים לחיילי צבא ישראל. ראה פירוש הואיל משה, נביאים ראשונים מבוארים עברית מלאכת משה יצחק אשכנזי, טריאסטי 1870, עמ' 129:

מצאנו פעל הכה ואחריו בי"ת כמו למטה י"א אכה בדוד ובקיר, רק הוראתו

8. E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miḡsat Ma'āše Ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994, p. 93

9. ראה HDSS, עמ' 31–33.

10. כמו לרכב ו(ל)פר[שים] בשורה 3. ראה מ' פארק, חזרה ואי-חזרה על מליות בלשון המקרא ובלשון מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

הכאה גרידה (אפילו מכת מות) ולא הריגה שאז יבא עם את או עם כינוי מחובר; ועוד מהו כינוי אלפיו ורכבותיו? היה לו לכתוב הכה שאול לאלפים ודוד לרכבות ע"כ נ"ל לפרש כי"ת באלפיו ורכבותיו ל' על ידי' שאול היה שר אלף ודוד שר רכבות ובהם הכו את האויב, וזהו ל' נתנו לדוד רכבות ולי נתנו האלפים.

בהמשך השורה קראתי [י]צא במקום [יב]וא שבמהדורות האחרות, כנדרש על פי העברית. אף השרידים מתיישבים יפה יותר.

שורה 11: בתחילת השורה השלמתי [ובכ]לות במקום [ובע]לות, והוא מתחבר למקור לעבור שבהמשך. אחרי לעבור קרא באייה לכול. אולם דרושה כאן מילת יחס כמו ועברו שמה לפני [] שבשורה 9. אולי יש לקרוא למִן[ל] או לפרש את לכל = "את כל"? בהמשך יש להעדיף ועמדו על יַעמדו. הרי צורת העתיד היא יעמדו. שורה 12: אין די מקום לקריאת המהדיר ה[בנינים] ואף לא ה[בנינים]. המילת ולעומתמה מקבילה למילת ולידם שבתיאור דומה שבמגילה מן המערה הראשונה ח 4: "ולידם אנשי הרכב מימין ומשמאל". ההשלמה [ליד המע]רכות שבהמשך מתאימה לרוחב המשוער של הלקונה בהנחה שהצירוף הוא תמורה מפרשת של לעומתמה. על לעומת במשמע 'אצל' ראה מילון פין (עמ' 11). בסוף השורה באייה משלים שני פעלים, יהי[ו], יקו[מו], שאינם הולמים יפה את ההקשר. ההשלמה המוצעת לפועל השני יקו[בו] בוודאי מתאימה. אשר לפועל הראשון, עלתה בדעתי הקריאה יחנ[ו], אבל האות שאחרי היו"ד נראית ה"א.

שורה 13: קראתי [יר]יעו במקום [יש]מועו. בתצלום אין נראית מ"ם ובאייה לא אמר עליה דבר במדור הקריאה. המילה גם היא פרי תיקון.

באייה השווה לשרידים בעניין האורב שבעותק מן המערה הראשונה ט 17. נעלמה ממנו הערתי שמקצת הטקסט שרד בגב טור י של המגילה. 12 המילה גם היא פרי תיקון.

המילה מאסף לא פורשה אל נכון. מן ההמשך עולה שהיא יחידת לוחמים, וברומה לאורב יש לפרשה כצורת בינוני מֶאָסֶף. שלא כמפרשים וכמתרגמים אין לפרשה כלשון אסיפה סתם, אלא כציון לחיל המאסף ההולך אחר יחידות החלוץ. זה שימוש המילה במקרא כפי שהעיר כבר ידן. 13 עיין במיוחד פירושו לכתוב ביהושע ו 9 בהערה 16 (שם). בעותק מן המגילה הראשונה נזכרו חצוצרות המֶאָסֶף (ידן שם), שהן חצוצרות הנותנות את האות להפעלת חיל

11. ראה ש"י פין, האוצר – אוצר לשון המקרא והמשנה, ג, ורשה תרפ"א, עמ' 469–470.

12. ראה א' קימרון, "לשיבוצו של קטע אחד במגילת מלחמת בני אור", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 75.

13. י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 88.

המָאָסָף. נראה שהמָאָסָף הופעל לאחר שיחידות אנשי הביניים שבו למקומן, ככתוב במגילה מן המערה הראשונה: "וחצוצרות המאסף בשוכ המלחמה" (ג 2).

ב. סרך המלחמה (IQM) יא 7-15

7. וביד משיחיה
8. חזי תעודות הגדתה לנו ק[צי] מלחמות ידיכה להכבד באויכינו להפיל גדודי בליעל שבעת
9. גוי הבל ביד אבינוי פדותכָּה רָ[נ]ח ובשלוש לגבורת פלא ולב נמס לפתח תקוה ותעש להמה כפרעהו
10. וכשלישי מרכבותיו בים טו[ף] ונכאי רוח תבעיר כלפיד אש בעמיר אוכלת רשעה לוא תשוב עד
11. כלות אשמה ומאז השמ[ע] לנו רָ[נ]ח גבורת ידכה בכתיים לאמור ונפל אשור בחרב לוא איש וחרב
12. לוא אדם תואכלנו vacat
13. כיא ביד אביונים חסגיר [נד]יכי כול הארצות וביד כורעי עפר להשפיל גבורי עמִים להשיב גמול
14. רשעים בראש אש[מה] ולהצדיק משפט אמתכה בכול בני איש ולעשות לכה שם עולם בעם
15. [קודשכה]

הערות

בקטע הזה פרחו האותיות מן הקלף בשורות המובאות כאן בשיעור של שתי אותיות (או מעט יותר). לכאורה מלאכת השחזור אמורה להיות קלה, שכן החסר כאן מועט. ובאמת היא קשה למדי.

שורה 8: המילה להכבד תוקנה מן להלחם.

שורה 9: השחזורים לא הולידו משפט בעל משמעות, משום שהמילה ובשלוש אינה מתאימה. השחזור המוצע נזקק גם לתיקון קל של הטקסט – נכשלים במקום ובשלוש. והרי לנו טקסט ברור ומאיר. התיקון הזה נסמך על מקבילות מן המגילות, כגון "ויקרא כושלים ל[גבור]ת פלא" (מב"א יד 5 וכל ההקשר שם).¹⁴ "רוח נכשלים" כאן מנוגדת אל גבורה. שימוש משני זה של השורש כש"ל נפוץ במגילות ומצוי גם בחטיבות אחרות של העברית.¹⁵ לניגוד שבין כשולון ומכשול לבין גבורה השווה הודיות ט 25-27: "וכשלוני לגבורת עולם... ולמכשולי גבורת פלא". הצורה גוי שבתחילת השורה היא נסמך רבים.¹⁶

שורה 11: ידין קרא "השמ[עתנו מ]ועד", המתאים לניסוח בנוכח שבקטע. הוא העיר שההשלמה ודאית, אך צדקו האומרים שהאות שאחרי מ"ם אינה עי"ן, ומכיון שאין כאן צורת נוכח חסר הנושא ויש להניח שהמילה הַעֵד היא הנושא, אם

14. ידין (שם, עמ' 341) מעיר על הקרבה שבין שני הקטעים ואומר "ולמרות ההמשך (ולב נמס לפתח תקוה)", אי אפשר לקרוא וכשלים ב[11] 9."
15. ראה פיין, האוצר, ב, עמ' 443-444.
16. ראה HDSS, עמ' 31-33.

שחזורי נכון, והיא כינוי לנביא שדבריו מובאים אחריה. לשימוש מאז השווה ישעיהו מד 8 "הלא מאז השמעתך".

שורה 13: השלמתי [נד]יבי במקום [אנ]יבי, וההשלמה המוצעת מתאימה למקבילה גבורי. השווה "שופך בוז על נדיבים" (איוב יב 21; תהלים קז 40; "נדיבי עמים נאספו", תהלים מז 10). וראה עוד בהקשר דומה "רפא[ים יעלו] אף לכלת עולם וכושלי ארץ ירים לאין מחיר וגב[ורת פלא עם] מצעדם" (4QH^a 7 ii 9–11), ההשלמות שלי. לשכנות אביונים/נדיבים השווה "מאשפת ירים אביון להושיב עם נדיבים" (שמ"א ב 8). צורות המקור התוכפות להשפיל, להשיב ולהצדיק ולעשות משמשות כנשוא.¹⁷

ג. סרך המלחמה (1QM) יב 5–1

1. כיא רוב קדושים [לכ]ה בשמים וצבאות מלאכים בזבול קודשכה לה[ודות לשמ]כָה וכחירי עם קודש
2. שמתה לכה בי[חד ומס]פר שמות כול צבאם אתכה במעון קודשכה ומ[עדני שח]קים בזבול כבודכה
3. וחסדי ברכות[ן עמכה] וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים למלך ב[תבל] ככול מועדי עולמים
4. ולפקוד צ[באות גב]וריקה לאלפיהם ולרכאותם יחד עם קדושיכה [וצבא] מלאכיה לרשות יד
5. במלחמה [הבאתה] קמי ארץ בריב משפטיכה ועם בחירי שמים נוז[חיתה] vacat

הערות

שורה 2: ידין קרא "ומ[נין קדו]שים". בצדק העירו שהאות שבסוף הפגימה אינה שי"ן,¹⁸ אלא שלא הוצעה השלמה מתאימה מבחינת העניין. לצירוף מעדני שחקים השווה בעד[ן] שמים בברכות לחגים 3 i 4 1Q34bis (המהדיר קרא בעדי, השווה תהלים קג 5). הביטוי המוצע מתאים יפה להמשך, וחסדי ברכות.

שורה 3: לשם חרט (על יד חרתה) השווה חרת 11 16 4QD^a (=4Q266) 1QH^a i 24, ויסודו hrt.¹⁹

שורה 5: בסוף השורה שרדה תחילת המילה נוכחתה, ועל פיה השלמתי את החסר בתחילת השורה. והעניין ברור. לביטוי נוכח עם לשון התדיינות השווה "ואתוכח אברהם עם אבימלך" בתרגום המיוחס ליונתן לבראשית כא 25. הביטוי קמי ארץ מכון מן הסתם לבני האדם דרי הארץ, ואולי דווקא לרשעים שהם אויביו של ה', או לרמים, בעלי הקומה.

17. ראה HDSS, עמ' 70–72.

18. ראה B. Jongling, *Le rouleau de la guerre des manuscrits de Qumrân*, Assen 1962, p. 276.

19. ראה 63 S. E. Loewenstamm, "The Hebrew Root ḥrsh", *JJS* 10 (1959), p. 63. השווה לנאמר על חרש בהערות לקטע הראשון לעיל.

ד. סרך המלחמה (IQM) יז 4-5

4. ואתם התחזקו ואל תיראום [כיא אין] המה לתהו ולבהו תשוקתם ומשענתם בלוא ה[ניה] ולוא [נהיה כיא לאל]
5. ישראל כול הויה ונהיה ו[הוא] ה[מִן]ש[ל] בכול נהיי עולמים

הערות

שורה 4: כאן נפתחת פסקה חדשה ובה דברי עידוד לבני אור לכל ייראו מאויביהם, שהם כאין לעומת ה'. אחרי "ואל תיראום" קרא ידין "כיא" המה לתהו ולבהו תשוקתם ומשענתם כלוא ה[ניה] לוא [ידעו כיא מאל] ישראל כול הויה ונהיה ו[יכל]ה [בליע]ל בכול נהיי עולמים". הוא העיר כי המילה כיא צרה מלמלא את החסר. כל הניסיונות להשלים את החסר לא צלחו. ההצעה המכוונת ביותר להקשר היא [כיא הבל], אולם היא נדחתה בדין משום שלא נותרו שרידים של למ"ד מעל החור. גם המקום צר. ההשלמה המוצעת מכוונת בדיוק לרוחב החור ולעניין, ויש כאן שלושה משפטים שמגייס: "[כיא אין] המה, לתהו ולבהו תשוקתם, ומשענתם בלוא ה[ניה]..." (השווה ישעיהו מ 17 "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו"). ההשלמה שבסוף השורה בטוחה פחות, והיא מבוססת על הניגוד למה שאחריה. הקריאה בלוא בטוחה. לשימוש הלשון השווה "וישען באלהיו" (ישעיהו נ 10); "להיות בה' מבטחך" (משלי כב 19).

השחזור בשורה 5 מבוסס על ההנחה, שהמשפט האחרון אינו אלא מעין תקבולת למשפט הקודם לו. השימוש במילה מושל מתקשר יפה אל הכתוב לאחריו: "היום מועדו להכניע ולהשפיל שר ממשלת רשעה".

ה. 4Q285

שני הקטעים האחרונים אף הם עניינם המלחמה בבני חושך, כפי שביררו המהדירים אלכסנדר ונרמש.²⁰ הדעות נחלקו בשאלה אם הם עותק או נוסח מיוחד של מלחמת בני אור או יצירה עצמאית דומה. מכל מקום, אין להם מקבילות של ממש בכתבי היד של סרך המלחמה מן המערה הראשונה. הקטעים שלהלן מפרטים את מנוסת הכתים מפני ישראל, ומסופר בהם שמושל הכתים נתפס ונשפט למוות על ידי נשיא העדה מזרע דוד.

20. הקטעים פורסמו בתוך P. Alexander et al., *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD 36), Oxford 2000, pp. 235–238

קטע 4

1. [ובאח]ת חנגף רשעה]
2. לעיני נשיא העדה וכול ישראל]
3. ה[ה כתוב] בספר ישעיהו הנביא]
4. [לשבור אשור בארצי ו]על הרי א[בוסנו
5. [ונסו מושל ה[כתיים ו]כול חילו הנותרים [
6. [ורדף אחריהם נש[יא העדה עד הים ה[גדול ויבוא חיל הכתיים]
7. [באוניות בים להמלט] מפני ישראל בעת ההיא[ה יקים ה' [
8. [סער בים ואת גליו] יעמיד עליהם ונעכרו עליהם] מימיו [
9. [ופנ]ו ושובו אל היבשה בעת ההיא[ה יתפש בידם]
10. [מושל הכתיים ו]הביאורו לפני נשיא[העדה [

הערות

- שורה 1: לצירוף נגף + רשעה השווה סרך המלחמה (IQM) א 13.
 שורות 3-4: מקצת החסר בשורות האלה הושלם לפי הצעתה של אפרת חבס.²¹ על
 ההשלמה [ה]ה כתוב עיין בדברי המהדירים, עמ' 236.
 שורות 5-10: אף על פי שהפרוץ שבשורות הללו מרובה על העומד העניין ברור
 ונקל להשלים את החסר, ותמה שקודמי לא עמדו על העניין. הרי בשורה
 התשיעית נאמר "ושבו אל היבשה", משמע שמושל הכתיים וחילו נסו באניות
 בים ונאלצו לשוב ליבשה. מדוע נאלצו לשוב? התשובה מתבקשת מן הפעלים
 ששרדו בשורה השמינית ויעמיד עליהם, ונעכרו עליהם. הלשון עמד + על
 פלוני + גל (או סער) מצוי בספרות חז"ל, כגון "עמד עליהן נחשול" (תוספתא
 יומא ב, ד); "עמד עליהן סער גדול בים" (ירושלמי יומא ג, ח).
 הפועל נעכרו אינו שיבוש מן נערכו כמו שסבורים המהדירים. עכר בלשון חכמים
 מציין קצף וסער של המים. למשל בבלי סוטה ה ע"א: "והרשעים כים נגרש.
 ומה ים שיש בו כמה רבעיות רוח קמעה עוכרתו..."²².
 מסתבר שה' הוא שיקים את הסערה והוא שיביא את הניצחון כשם שעשה בים
 סוף (השווה סרך המלחמה יא 9 המובא לעיל). ה' הוא שיכה את חיל הכתיים,
 ונשיא העדה מבית דוד ישפוט את מנהיגם (ראה בקטע הבא).
 שורות 7, 9: הביטוי החוזר בעת ההיא שימושו מיוחד. עד כמה שניתן לשפוט מן
 הטקסט הקטוע הוא מציין מפנה דרמטי בסיפור, כמו הביטויים (הא) באדין
 בארמית, באותה שעה או מיד בלשון חז"ל.²³ הביטוי הזה משמש גם בתיאור
 המפנה במלחמה שבמגילה מן המערה הראשונה יח 3. במקרא משמעויות

21. המאמר יפורסם בקרוב בכתב העת *Dead Sea Discoveries*.
22. על גרש בשימוש דומה במגילת היהודיות ראה ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון,
 ירושלים תשכ"ז, עמ' 47-48.
23. השווה א' בנודי, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשל"א, ב, עמ' 581-582.

הביטוי הזה ושימושו שונים. דווקא הצירוף ובעת ההיא (דניאל יב 1, 2) דומה לשימוש שלנו.

קטע 7

1. [כאשר כתוב בספר] ישעיהו הנביא וְנִקְפָּר[ו]
2. [סככי היער בברזל והלבנון באדיר י] פֹּל ויצא חוטף מגזע ישי
3. [ונצר משורשיו יפרה] הואה] צמח דויד ונשפטו את
4. [מלך הכתים והרשעוהו] והמיתו נשיא העדה צמ[ח]
5. [דויד ויצאו כול הנשים בתופים ובמחוללות וצוה כוהן
6. [הרואש וטהרו את הארץ מכול ח[ללני] כתיים] [ל]

הערות

כבר חשו החוקרים, שקטע 7 בכתב היד הזה ממשיך מבחינת הלשון והעניין את קטע 4. מסתבר שהוא ממש תוכף לו והקטעים 5, 6 שהביאו המהדירים ביניהם (ראה עמ' 230) אינם במקומם. לא זו בלבד שבקטע 4 מובא מושל הכתים לפני נשיא העדה (למשפט) ובקטע 7 נזכרים המשפט וההוצאה להורג; אף הפסוקים המובאים בראש קטע 7 מחברים בין מפלת הכתים מיד ה' לבין המשפט. הרי מובאים כאן שני פסוקים סמוכים שאינם קשורים זה לזה מבחינת העניין; ישעיהו י 34 המדבר בה' המשמיד את אשור (=הכתים) וי' 1 שהוא נבואה על המלך שיקום מבית דוד לשפוט את הרשעים.

דומני שגם הכתוב במגילת סרך המלחמה יא 9–14 (קטע 2 לעיל) מתאר כך את השתלשלות האירועים: "ותעש להם כפרעה וכשלישי מרכבותיו בים סוף... ונפל אשור בחרב לוא איש וחרב לוא אדם תואכלנו כיא ביד אביונים תסגיר [נד]יכי כול הארצות... ולהצדיק משפט אמתכה...".

הצורה ונוקפו (שורה 1) מופיעה גם בפשר ישעיהו כתב יד א ממערה 4 קטעים 8–10 שורה 6. במגילת ישעיהו י לד: ונקף. נוסח המסורה וְנִקְפָּר מתפרש כנפעל או כפיעל והנושא סתמי. בנוסח שלנו הנושא הוא סככי היער המותאם לנושא במספר וצורת הפועל היא סביל פנימי (סביל קל, פועל או נופעל). כבר שיערו שצורות נפעל עבר מפעלי פ"נ אינן משקפות תמיד את העברית המקראית הקלסית. אפשר שהיו במקורן סביל פנימי והנקדנים הרכיבו על הטקסט צורות נפעל ששימשו בלשון המאוחרת יותר.²⁴ אפשר אפוא שנוקפו משקפת את לשון הנביא, אך אפשר גם שהיא מבניין נופעל המשמש בלשון חכמים ויש לו עדות אחת בטוחה במגילות: נוכנעים (סרך היחד י 26).²⁵

בשורה 5 השלמתי ברוח ההצעה השנייה של המהדירים.

24. ראה ח"א גינזברג, "מבעד למסורת", תרכ"ז (ב), עמ' 1–2.

25. ראה ילון (לעיל הערה 23), עמ' 83.

מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה? על שרידי הלכה צדוקית-כיתתית בספרות חז"ל

אהרן שמש

למאמר זה שלושה חלקים. בחלק הראשון אני מציע שחזור של דרשה צדוקית ופירוש חדש למקור תנאי המתעד מחלוקת בין הפרושים והצדוקים בעניינה. החלק השני הוא ביסודו ניסיון (נועז יש להודות) לקשור מחלוקת זו לברייתא בספרי שבמדרש שבה לפי הצעתי שריד לאותה דרשה צדוקית, ושם היא מושמת בפיו של מלך יהודה מנשה בן חזקיה. בחלקו השלישי של המאמר אני מציע כמה מסקנות אפשריות מן הקישור הזה בנוגע לפרשנות החכמים למקרא וליחסם להלכה הצדוקית-כיתתית.

מחלוקת הפרושים והצדוקים בעניין ירושת הבת

במקורות התנאיים והאמוראיים מספר לא מבוטל של מסורות על מחלוקת בהלכה בין הפרושים והצדוקים. אחת מן המחלוקות הללו נוגעת למעמדה של הבת בענייני ירושה, והיא נשוא הדיון שלנו. כך שנויה המחלוקת בתוספתא ידים (פרק ב הלכה כ, צוקרמנדל, עמ' 684):

אומרין בית סיין¹ קובלני עליכם פרושים מה א(ת)ם] בת בני הבא מכח בני שבא מכחי הרי יורשתני בתי הבאה מכחי אינו דין שתירשני אומרין פרושין לא אם אמרתם בבת הבן שכן חולקין עם האחין תאמרו בבת שאין חולקת עם האחין.

מן המשא ומתן המתואר בברייתא עולה, שהביתוסים והפרושים מסכימים על שני עניינים: (א) כפי המפורש בתורה אין הבת יורשת את אביה אלא כשאין בנים – "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו" (במדבר כז 8). (ב) מכוח העיקרון של "ירושה בקבר" יורשת בת הבן את חלק אביה בירושת הסב בין דודיה אחי אביה. אך שתי הקבוצות חלוקות בשאלה כיצד לנהוג אם יש בת וגם בת הבן שירשת.²

1. כך בכתב יד וינה, והם הביתוסים (ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשכ"ב, כרך ד, עמ' 870). בכ"י ארפורט ביתותיים.
2. נראה לי ברור שאין לצמצם את המחלוקת למקרה שיש רק בת ובת הבן ואין בנים אחרים;

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 91–103

כמה וכמה חוקרים הציעו הסברים שונים לטעם המחלוקת בין הפרושים והצדוקים בשאלה זו. גייגר כדרכו הציע הסבר היסטורי-פוליטי, ולפי דעתו ביקשו הצדוקים להצדיק על ידי שיטתם ההלכתית את מלכותו של הורדוס, שירש אותה על ידי נישואיו למרים החשמונאית (=ירושת הבת במקום בת הבן).³ אפטוביצר ראה בשיטת הצדוקים מגמה להשוות את מעמד הבת למעמד הבן בענייני ירושה בהשפעת המשפט הרומי, ואף הציע שהצדוקים סברו שהבת יורשת עם האחים בכל מקום.⁴ פינקלשטיין הציע גם הסבר סוציולוגי, והוא שהפרושים, כבאי כוחם של ההמונים, התנגדו בדרך כלל לפיצול הנחלות, הקטנות בלאו הכי, ומשום כך לא הסכימו לדעת הצדוקים, שחילקו את הנחלה בין הבת ובת הבן מאחר שחוגיהם היו עשירים ונחלותיהם גדולות.⁵

מבין כל החוקרים היחיד שהתייחס ברצינות לטענות המושמות בפי הצדדים במקורות עצמם היה טשרנוביץ ב"תולדות ההלכה".⁶ טשרנוביץ הציג את הוויכוח בברייתא בין הביתוסים והפרושים כעימות בין תפיסה משפטית נוקשה לחוש הצדק הטבעי. לדבריו טענת החכמים "לא, אם אמרתם בבת הבן שכן חולקין עם האחין תאמרו בבת שאין חולקת עם האחין" היא, שלמעשה אין בעמדתם שום חידוש, והיא בסך הכול תוצאה הכרחית ופיתוח הגיוני של עצם ההלכה שבת הבן יורשת מפני שהיא באה מכוחו של אביה, הבן (או בלשון התלמוד "ירושה בקבר"),⁷ ומעתה היא אף קודמת לבת עצמה. אלא שמסקנה זו אף שהיא עקיבה מבחינה משפטית נראית כסותרת את היושר. כי מבחינת היושר "אמנם הצדק עמה, למה יגרע כחה של הבת עצמה מכחה של בת הבן?".⁸ לטענה זו צריך להוסיף טענה

הלשון "תירש הבת עם בת הבן" צריכה להתפרש, שכל מקום שבת הבן יורשת תירש גם הבת. כך עולה מלשון המקבילה בירושלמי (בבא בתרא ח, ה, דף טז ע"א): "הצדוקין אומ' בת הבן והבת שניהן שוין דאינון דרשי מה בת בנו הבאה מכח בני יורשתני בתי הבאה מכוחי אינו דין שתירשני אמרו להן לא אם אמרתם בבת הבן שאינה באה אלא מכח האחים תאמרו בבת שאינה באה אלא מכח הזקן". עמדת החכמים מפורשת במשנת בבא בתרא ח, ב: "סדר נחלות כך הוא: 'איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו' – הבן קודם לבת. כל יוצאי ירכו שלבן קודמין לבת".

3. א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 93–94.

4. א' אפטוביצר, "זכר לזכות האם" בספרות ישראל, המשפט העברי ב (תרפ"ז), עמ' 23.

5. L. Finkelstein, *The Pharisees*, Philadelphia 1962, pp.140–141. דעה דומה בלא להזכיר את פינקלשטיין מציג גם פ' נאמן במאמרו "ירושת הבת בתורה ובהלכה", בית מקרא טז (תשל"א), עמ' 488–489. ראה גם ד' פלק, "ירושת הבת והאלמנה", תרביץ כג (תשי"ג), עמ' 13–14.

6. ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה, ניו יורק תרצ"ה–תש"י, כרך ב, עמ' 326–329.

7. לפי האמור במשנה בבא בתרא ח, ג "בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בנחלה: חלק אביהן... וחלקן עם אחיו בנכסי חפרי". הלכה זו מפורשת למעשה בתורה עצמה.

8. טשרנוביץ, לעיל הערה 6.

אחרת. הרי קיפוחה של הבת בירושה כפי העולה מן התורה עצמה הוא כדי ש"לא תיסוב נחלה ממטה למטה אחר" (במדבר לו 7); ואם ממילא בת הבן יורשת והנחלה כבר מוסבת ממטה משפחת אביה למטה משפחת בעלה, שוב אין טעם למנוע מן הבת עצמה לרשת בגלל החשש הזה.

במסכת בבא בתרא בתלמוד הבבלי (קטו ע"ב; הנוסח לקמן לפי כ"י המבורג) ובסכוליון למגילת תענית⁹ מסופר על התנצחות בין רבן יוחנן בן זכאי ובין זקן צדוקי אחד בנוגע להלכה זו:

תניא: בעשרים וארבע ביה תבנא לדיננא שהיו צדוקין אומרים תירש בת עם בת הבן. נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: שוטים, מניין לכם? ולא היה מי שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר: בת בנו הבאה מכח כחו תירשנו, בת הבאה מכחו לא כל שכן? קרא עליו המקרא הזה "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה" (בראשית לו 20), וכתוב "אלה בני צבעון ואיה וענה" (24) – אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה.¹⁰ אמר ליה: רבי, בכך אתה פוטרני? אמר לו: שוטה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם! ועוד, מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום אחין תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין. ובטלום, ואותו היום עשאוהו יום טוב.

ברייטא זו היא אחת משלוש ברייתות הבאות בסכוליון למגילת תענית ובמקבילותיהן בתלמוד במסגרת סיפורית זהה, ולהן אופי פולמוסי בולט.¹¹ בכל השלוש רבן יוחנן בן זכאי "נטפל" לצדוקים בנוגע לעמדה ההלכתית שלהם הנתונה בוויכוח עם הפרושים, פונה אליהם בלשון "שוטים" ומאשים אותם שהם

9. ראה ר' נעם, מגילת תענית והסכוליון, ירושלים תשס"ד, עמ' 223–225.

10. "אלה בני שעיר" עד "והוליד ענה" חסר בכ"י פרמה של מגילת תענית. ובמקומו "קרא לו את המקרא הזה הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר ברעותו את החמורים לצבעון אביו" (ראה נעם, שם). אבל למעשה אין הבדל בין שני הנוסחים, מפני שמקרא זה רומז למסורת שבבבלי פסחים נו ע"א "רבן שמעון בן גמליאל אומר: פרד בימי ענה היה שנאמר 'הוא ענה' וכו' דורשי חמורות היו אומרים: ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם" וכו'. לענייננו בכל מקרה היותו של ענה ממזר הוא חלק בלתי נפרד מטענתו של ריב"ז כנגד הצדוקי, ובזה ראה לפירוש רב סעדיה גאון נגד פירוש ר"ח.

11. שתי האחרות הן הפירוש למועד "מן תמניא (בניסן) ועד סוף מועדא (של פסח)" בנוגע לזמנו של חג העצרת "שהיו הצדוקים אומרים אין עצרת אלא לאחר השבת" (=בבלי מנחות סה ע"א–ע"ב) והפירוש למועד כ"ז בתשרי בנוגע לטענת הצדוקים שמנחת בהמה נאכלת. על המאפיינים הרטוריים של הפולמוס והשוואתו לרטוריקה שבמגילות בנוגע לפרושים ראה A. Shemesh & C. Werman, "Hidden Things and their Revelation", *RQ* 18 (1998), pp. 426–427.

אינם יודעים להביא ראיה מן התורה לדעתם.¹² במקרה שלנו מעבר למסגרת הסיפורית נוסף במסורת זו אלמנט אחד שאינו בברייתא מן התוספתא שהובאה למעלה, והוא המקרא שקרא רבן יוחנן בן זכאי כתגובה לקל וחומר שהעלה אותו זקן צדוקי. המפרשים כולם מסכימים שאין לראות בציטוט זה רק קריאה מזלזלת המופנית כלפי הצדוקי עצמו, אלא ראיה לצדקת עמדתה של ההלכה הפרושית. עם זאת התקשו בהסברה. רשב"ם פירש כי מן המקרא הזה "אנו למדין שענה בנו של צבעון היה וקרא ליה בן שעיר וקאמר נמי יושבי הארץ כלומר שענה ירש ארץ שעיר אבי אביו ונמצא שבני בניו יורשין נחלת האב כבנים עצמן והוא הדין לבת בנו והלכך לא תירש הבת עם בת הבן כי היכי דאינה יורשת עם הבן".¹³ ברם פירוש זה, שעיקרו כבר מובא במילון הערוך¹⁴ משמו של רבנו חננאל, קשה הוא. שהרי אף הצדוקים מודים שבני בניו יורשים נחלת האב כבנים ושהוא הדין לבת בנו. כל טענתם היא שבמקרה כזה תירש אף הבת עם בת הבן ולעניין זה אין בדברי רבן יוחנן בן זכאי כלום. ועוד, לשם מה יש צורך לומר שבא צבעון על אמו והוליד ענה – ואילו היה ענה בנו הכשר של צבעון לא היינו למדים שבני בניו הרי הם כבנים? גם הצעתו של רבנו תם שענה נקבה הייתה,¹⁵ אינה משפרת את המצב. אדרבה, אם ענה בת בנו של שעיר החורי ירשה אותו, מעתה יש מקום ללמוד בקל וחומר כטענת הצדוקי שאם בת הבן הבאה מכוח הבן יורשתו, בתו הבאה מכוחו לא כל שכן?

אין ספק שהמפתח להבנת טענתו של רבן יוחנן בן זכאי נעוץ במסקנתו ליישוב הסתירה בין הפסוקים: "מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ענה". בדרך זו כבר הלך רב סעדיה גאון:

והיו הצדוקין בשטותן אומרים כי הממזר אינו יורש את אביו ובקש רבן יוחנן בן זכאי להשיבו מתוך דבריו ולא רצה להתמשל בראובן ושמעון ונתמשל בצבעון וענה. וכך אמר לו: מה אתה אומר בצבעון שמת והניח ענה שהוא בנו והוא ממזר והניח איה שהוא בנו והוא כשר, הלא נמצא בן איה הוא מכח כחו יורש אותו וענה עצמו שהוא בא מכחו אינו יורש אותו. מתוך שהותרה אגודה זו בצד זה נתפרדה החבילה זו בצד זה.¹⁶

12. על טענתם של הפרושים על הצדוקים שאינם יודעים להביא ראיה מן התורה ראה במאמרי "אלו הן הנידונים למיתה: משנת סנהדרין וספר גזירות של הצדוקים", תרכ"ז ע' (תשס"א), עמ' 30; מ' קיסטר, "ציונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה", תרכ"ז סח (תשנ"ט), עמ' 332 הערה 68.

13. בפירושו על סוגיית התלמוד (בבא בתרא קטו ע"ב) בד"ה "קרא עליו מקרא".

14. ערך "ענה", לפי ערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, יונה תרל"ח, כרך ו, עמ' 223.

15. בתוספות שם, ד"ה "מלמד".

16. ערוך השלם, שם.

שתי נקודות חולשה בפירושו של רב סעדיה גאון. האחת היא ההיזקקות להשערה שלשיטת הצדוקים בן ממזר אינו יורש את אביו,¹⁷ והשנייה הנראית לי כמורה יותר, והיא האילוף לומר שהשימוש שעשה רבן יוחנן בן זכאי בפסוקים אלה אינו מהותי אלא משל בעלמא.

למעשה נכונה שאלה אחרונה זו לגבי כל הפירושים שנזכרו; ההוכחה של רבן יוחנן בן זכאי מן הפסוקים אינה אלא בדרך של אנלוגיה, אבל אף לא אחד מן המפרשים הציע שהסיפור המקראי עצמו עוסק במקרה הנתון במחלוקת בין הפרושים לצדוקים. האם נוכל להציע פירוש שלפיו הראיה מן הפסוקים עוסקת באמת בירושת הבת עם בת הבן? תשובה כזו אפשרית אם נניח שדברי רבן יוחנן בן זכאי לא נאמרו בחלל ריק אלא כתגובה לניסיון צדוקי להוכיח את עמדתם מתוך הפסוקים עצמם. לאור האופי הפולמוסי של הסיפור כפי שתואר למעלה, והרצון להציג את הצדוקים כמי שאינם יודעים להביא ראיה מן התורה לשיטתם, לא בלתי אפשרי הוא שדווקא את האינפורמציה הזו הברייתא הסתירה מאתנו.

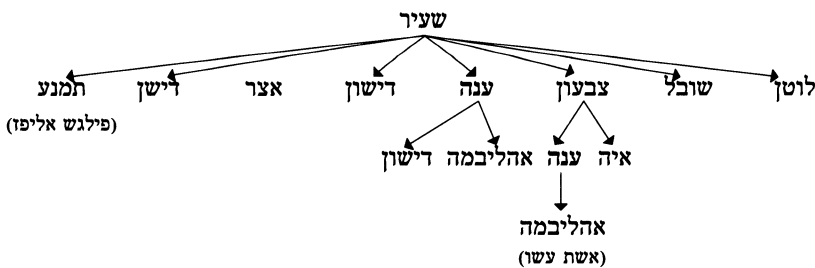
השיקול ההגייוני אומר, שצדקת עמדתם של הצדוקים תלויה בדחיית תירוצו של רבי יוחנן בן זכאי לסתירה בין שני הפסוקים "אלה בני שעיר החרי ירש הארץ לוטן ושוכל וצבעון וענה" (בראשית לו 20), ו"ואלה בני צבעון ואיה וענה" (שם 24). בפסוקים אלה, שהם חלק מן הרשימה הגנאלוגית של בני שעיר (בראשית לו 20–30), יש סתירה לכאורה בנוגע לשיוכו המשפחתי של ענה. בפסוק הראשון הוא מוצג כבנו של שעיר, ובשני כנכדו, בנו של צבעון. אמנם כל המפרשים מסכימים שעל פי פשוטו של מקרא אין כאן סתירה כלל, אלא ששני ענה היו: האחד בנו של צבעון והשני דודו של הראשון, שהיה בן שעיר עצמו.¹⁸ ברם הדבר החשוב יותר הוא, ששאלת זיהויו של ענה משפיעה על מעמדה של דמות אחרת – אהליבמה. בפסוק 25 נאמר שלענה בן שעיר היו שני ילדים – בן ובת: "ואלה בני ענה דשון ואהליבמה בת ענה". ברם גם לענה בן צבעון הייתה בת ושמה אהליבמה, והיא

17. אף שאין הדבר יוצא מגדר השערה, נראה שהיא השערה שיש לה על מה שתסמוך. טשרנוביץ במאמרו "ירושת זרע פסול", (המשפט [תרפ"ז], עמ' 148) הצביע על תוספתא יבמות ג, ג כעדות אפשרית לכך, ששאלת ירושת ממזר לא הייתה הלכה ברורה בראשית תקופת התנאים. הברייתא מספרת: "שאלו את ר' אליעזר, ממזר מהו לירש? אמר להם, ומה הוא לחלוץ? [אמר לו] ומה הוא לחלוץ? אמר להם, ומה הוא לירש? [...] ולא שהיה ר"א מפליגן אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימי". ייתכן אפוא שר' אליעזר השמות, תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, הידוע בזיקתו להלכה העתיקה (ראה י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב 1968, עמ' 316–318), קיבל במסורת שממזר אינו יורש, אך לא רצה להעיד על כך מפני שהייתה זו דעת הצדוקים. (ראה עוד י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה", תרכ"ץ נט [תש"ן], עמ' 34.)

18. מן המפרשים המסורתיים נזכיר את הרמב"ן וראב"ע בפירושיהם למקום, ומן החדשים את נ' סרנא בפירושו לספר בראשית (N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary*, Philadelphia, New York & Jerusalem 1989, p. 251).

הייתה אשתו של עשו. כך נאמר לעיל בפסוק 2: "עשו לקח את נשיו מבנות כנען, את עדה בת אילון החתי ואת אהליבמה בת ענה בן¹⁹ צבעון החורי". יוצא אם כן, שאם כפי פשט הפסוקים היו שני ענה, הרי היו גם שתי נשים ששמן אהליבמה, בנותיהן של הראשונים; ואם היה רק ענה אחד, הרי שהייתה רק אהליבמה אחת, בתו של זה.

זיהויה של אהליבמה הוא לדעתי המפתח להבנת המחלוקת בין הצדוקים והפרושים. אך לשם כך אנחנו צריכים לחזור ולעיין בפרשה בשלמותה. הפסוקים הללו הם כאמור חלק מן הרשימה הגנאלוגית של בני שעיר החורי. לשם מה בעצם הביאה כאן התורה את הרשימה הזו? מיקומה לאחר רשימת תולדות עשו (לו 1-19) מצביע על התשובה. בפסוקים 6-8 מספרת התורה שעשו לקח את משפחתו ורכושו מארץ כנען, "וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו כי היה רכושם רב משבת יחדו. וישב עשו בהר שעיר, עשו הוא אדום". כיצד זכה עשו בהר שעיר לשבת שם? התשובה העולה מן הפרשה היא שעשו ירש את הר שעיר על ידי נישואיו עם בנות שעיר החורי, ובדיוק לשם כך מזכירה התורה את תולדות בני עשו ומיד אחריהן את תולדות בני שעיר. כשאנו בודקים את קשרי המשפחה בין עשו ומשפחתו לשעיר החורי אנו מוצאים קשר כפול. אשת עשו אהליבמה היא בת ענה בן צבעון (לו 2), שהוא בן שעיר; ותמנע אחות לוטן הייתה פילגש אליפז בן עשו. להבהרת העניין הנה סרטוט סכמטי המתאר את משפחת שעיר:

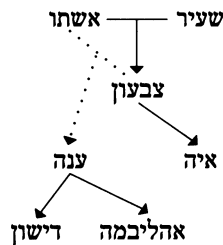


שימו לב שאהליבמה היא בת בן בנו של שעיר, ותמנע הייתה בתו של שעיר. מעתה ניתן לשער מה היה תוכן דרשתם של הצדוקים. מן הפרשה הזו הם למדו

19. בנוסח המסורה כאן ובפסוק 14 נאמר "בת צבעון". אבל לקמן בפסוקים 24-25 משמע שענה זכר היה. אכן השבעים, השומרוני והתרגום הסורי גורסים גם כאן "בן צבעון". רש"י בפירושו לתורה (בראשית לו 2, ד"ה "בת ענה בת צבעון") הציע שאהליבמה אכן הייתה גם בת ענה וגם בת צבעון מפני שבא צבעון על כלתו (אשת ענה) והוליד את אהליבמה. בדרך דומה הלך שד"ל (פירוש שד"ל לחמשה חומשי תורה, תל אביב תשכ"ו, עמ' 144), והציע שענה בא על אחת מנשות אביו צבעון אחר מותו (במעין מעשה ייבום) והוליד את אהליבמה, וקרא שמה כך "אהל יבמה".

שהבת יורשת עם בת הבן. לכאורה יש מקום לשאול, לשם מה הזכירה התורה בפסוק 12 שתמנע הייתה פילגש לאליפז בן עשו ולשם מה הדגישה במהלך הרשימה שהיא הייתה אחות לוטן (פסוק 22) – הרי כבר זכה עשו בהר שעיר מחמת נישואיו לאהליבמה בת ענה בן צבעון, שהיא בת בן בנו של שעיר? אלא ודאי כדי ללמדנו, שכשם שירש עשו את הר שעיר על ידי נישואיו לאהליבמה, כך גם ירש אליפז בנו על ידי שלקח לו לפילגש את תמנע אחות לוטן, שהייתה בתו של שעיר. הרי למדנו מכאן שהבת (תמנע) יורשת במקום בת הבן (אהליבמה).²⁰

לדרשה זו התייחס רבי יוחנן בן זכאי בדבריו, ודחה אותה בטענה שלא היו שני ענה אלא רק אחד, וממילא לא היו שתי נשים בשם אהליבמה אלא רק אחת. לפי קריאתו של ריב"ז עץ המשפחה של שעיר נראה כך:



ההבדל החשוב בין הקריאה הפשוטה של הפסוקים לזו של רבן יוחנן בן זכאי הוא בשאלת זכאותה של אהליבמה לירושת חלקו של ענה אביה בנכסי שעיר. כזכור, לפי הקריאה הפשוטה היו שתי אהליבמה. האחת הייתה בתו של ענה בן שעיר ולה היה אח ששמו דישון, ולכן היא אינה יורשת את אביה. השנייה היא אהליבמה בת ענה בן צבעון. על אביה של זו לא שמענו שהיו לו ילדים נוספים, ולכן אם אהליבמה הייתה בתו היחידה הרי היא יורשת את אביה ענה, ומכוח ירושתו בקבר גם את חלקו בירושת אבי אביו שעיר.

עכשיו נוכל לפרש את דחייתו של רבן יוחנן בן זכאי. "קרא עליו המקרא הזה 'אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה' וכתוב 'אלה בני צבעון ואיה וענה' אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה". בניגוד לעמדת הצדוקים, רבן יוחנן בן זכאי סבור ש"ענה" אחד היה, והוא בנו ואחיו של צבעון שבא על אמו והולידו ממנה. אם אכן כך הרי שראיית הצדוקים אין לה על מה שתסמוך כלל. שכן ראייה זו התבססה, כאמור, על הסברה שכשם שירשה אהליבמה בת ענה אשת עשו את הר שעיר כך גם תמנע אחות לוטן, ומכאן שהבת יורשת עם

20. אהליבמה היא אמנם בת בן הבן ולא בת הבן, אבל אין הבדל מבחינת ההלכה – גם זו של החכמים – בין שני אלה.

בת הבן. אלא שלפי דברי רבן יוחנן בן זכאי גם אהליכמה (בת הבן) לא ירשה כלום, שהרי היה לה אח, דישון, ואין הבת יורשת במקום הבן. דחייתו של רבן יוחנן בן זכאי באמת דחייה בקש היא. לא רק שפשט הפסוקים הוא ששני ענה היו (כמו שהצענו לעיל), אף קביעתו של רבן יוחנן בן זכאי ש"בא צבעון על אמו והוליד ענה" איננה מסבירה מדוע התורה מונה אותו בין בני שעיר – סוף סוף בן אמו של צבעון הוא אך לא בנו של שעיר.²¹ שמא לכך נתכוון אותו צדוקי זקן שהגיב על דברי רבן יוחנן בן זכאי באמרו "רבי בכך אתה פוטרני?".

מנשה בן חזקיה דורש דרשות של דופי

תמנע אחות לוטן, שהזכרתה בפרשה בבראשית הייתה, כפי שהצעתי למעלה, הבסיס לדירתם של הצדוקים על זכותה של הבת לירושה במקום שיש בת בן יורשת, מככתב במקור תנאי נוסף. הדרשה שאביא להלן מן הספרי לבמדבר מתייחסת לבמדבר טו 30–31: "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא עֲוֹנָהּ בָהּ". פסוקים אלו מתארים בלשון קשה את החוטא במזיד. מיקומם לאחר פרשת קרבן החטאת בא ללמד, שרק החוטא בשגגה יכול להתכפר כפרה פולחנית על ידי הבאת קרבן, אבל החוטא במזיד אין כפרה ועונשו הוא כרת – סילוק סופי ומוחלט.²²

"והנפש אשר תעשה ביד רמה" – זו²³ מגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיהו. "את ה' הוא מגדף" – יושב ודורש בהגדה על דופי לפני המק', או': לא היה לו לכתוב בתורה אלא "וילך ראובן",²⁴ ולא היה לו לכתוב בתו' אלא "ואחות לוטן תמנע". עליו מפורש בקבלה: "תשב באחיך תדבר" וגו', "אלה עשית והחרשתי" וגו' – כסבור אתה שמא כדרכי בשר ודם דרכי מקום?

21. ראה בפירושו של רשב"ם לכבא בתרא קטו ע"ב, ד"ה "אלמא בנו היה".
22. על עונש הכרת בכתבי כת מדבר יהודה ובספרות חז"ל ראה בספרי, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 57–98.
23. בשאר כתבי היד זה. בנוסח שלפנינו זו מתייחס לנפש. ראה מ' כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 179.
24. בדפוסים נוסף כאן "בימי קציר חטים". לפי זה הכוונה למעשה המתואר בבראשית ל 14–17. כך גם עולה מפרשנות התלמוד המובאת להלן ליד ציון הערה 28. ברם ישנה אפשרות נוספת, מסתברת יותר, שהכוונה לחטא ראובן עם בלהה: "ויהי בשכן ישראל בארץ ההוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל" (בראשית לה 22). על הפרשנות הקדומה למעשה זה ראה י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה ראובן ובלהה, ירושלים תשמ"ד; J. Kugel, *Tradition of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Mass. 1998, pp. 463–468, 485–488.

אוכיחך ואערכה לעיניך. בא ישעיה ופירש בקבלה: "הוי משכי העון" וג' – כסבור שלחט הזה דומה לכוכיא, אבל סופו היות "עבות העגלה חטאה" (ספרי במדבר קיב, על פי כ"י וטיקן 32 [מהדורת הורוויץ, עמ' 120]).

הדרשן מתאר את "העושה ביד רמה" כמי ש"מגלה פנים בתורה", ומביא כדוגמה את מנשה בן חזקיה, שהיה "יושב ודורש בהגדה על דופי".²⁵ שתי דרשות כאלה מביא המדרש בשמו של מנשה. האחת – לא היה לו לכתוב בתורה אלא וילך ראובן; והשנייה – לא היה לו לכתוב בתורה אלא ואחות לוטן תמנע. לפי הפירושים הרגילים היה מנשה מלגלג ואומר שפסוקים אלה כתבם משה שלא לצורך, ובכך יש משום נתינת דופי בתורה וגילוי פנים במשמע של חוצפה וזלזול. פירוש זה תואם את העולה מהמשכו של המדרש. לתיאורו של מנשה כ"דורש בהגדה של דופי" (שהוא עצמו מעין נוטריקון על לשון הפסוק "את ה' הוא מגדף") מסמך המדרש את הפסוק היחיד במקרא שבו מופיעה מילה זו: "תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי" (תהלים נ 21). את המשכו של הפסוק, "אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמון", מפרש הדרשן כך: "כסבור אתה שמא כדרכי בשר ודם דרכי מקום – 'אוכיחך ואערכה לעיניך'". נראה שפירושו של משפט זה הוא, שבשר ודם אומר לפעמים דברים שאינם לצורך, אבל דרכי המקום אינם כן, וכל מילה שנכתבה בתורה לצורך נכתבה.²⁶ באופן דומה נתפרש העניין בספרי דברים שלו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 385–386). על הפסוק "כי לא דבר יק הוא מכם" (דברים לג 47) נדרש שם כך: "אין לך דבר ויקם בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם הזה והקדן קיימת לו לעולם הבא. תדע שכן שהרי אמרו למה נכתב 'ואחות לוטן תמנע' 'ותמנע היתה פלגש', לפי שאמרה איני כדיי שאהא לו לאשה אהא לו פלגש. וכל כך למה להודיעך חבתו של אברהם אבינו" וכו'.²⁷ החיבור שיצר הדרשן בין

25. דרשה זו תואמת את דעת תנא קמא במשנת סנהדרין י, ב, שמנשה הוא אחד משלושה המלכים שאין להם חלק לעולם הבא. רבי יהודה חולק ואומר: "מנשה יש לו חלק לעולם הבא". על מחלוקת זו ראה ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", בתוך צ' גורנר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, אוניברסיטת חיפה, תש"ן, עמ' 101–116.

26. הדרשה האחרונה, "בא ישעיה ופירש בקבלה" וכו' (על ישעיהו ה 18), מטרתה כנראה לפרש במה נורא כל כך חטאו של מנשה עד שנתחייב כרת. לפי המדרש התנהגותו של מנשה כמגלה פנים ומזלזל בנחיצותם של הפסוקים באמת אינה גוררת עונש כרת כשלעצמה, אבל חטא קטן זה סופו להביא לחטא גדול. בבראשית רבא פרשה כב (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 210) ובמדרש תנאים (מהדורת הופמן, עמ' 131) באה דרשה זו באופן עצמאי בשמו של רבי עקיבא. ייתכן אפוא, שהדרשה איננה מקורית במקום זה והובאה לכאן כדי לפתור את הבעיה של חומרת העונש (וראה לזה גם מימרתו של רבי "העשה מצוה אחת" וכו' שנגררה גם היא לכאן).

27. קטע זה בספרי חסר בכ"י וטיקן 32, ופינקלשטיין במהדורתו הסתמך כאן על כ"י ברלין (ראה בהקדמתו להוצאה ראשונה שבראש הספר). והשווה בראשית רבא, פרשה פב (מהדורת

הפסוק "ותמנע היתה פילגש" לדרשה על הפסוק "כי לא דבר רק הוא מכם" מלמד, שהפסוק בנוגע לתמנע שימש אצל התנאים דוגמה קלסית לפסוק בתורה שהוא מיותר לכאורה. גם סוגיית התלמוד (סנהדרין צט ע"ב) מסבירה בדרך דומה את חשיבות הידיעה על תמנע שהייתה פילגש לאליפו בן עשו, ואף מוסיפה הסבר לנחיצותו של הפסוק השני – "וילך ראובן":

דאתן עלה, מיהת אחות לוטן תמנע מאי היא? תמנע בת מלכים הוא, דכתיב אלוף לוטן אלוף תמנע. וכל אלוף מלכותא בלא תאגא [=מלכות בלא כתר] היא. בעיא לאיגיוירי [=ביקשה להתגייר], באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפו בן עשו. אמרה: מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק, דצערינהו לישראל. מאי טעמא – דלא איבעי להו לרחקה [=שלא היה לו להרחיקה]. וילך ראובן בימי קציר חטים, אמר רבא ברבי יצחק אמר רב: מכאן לצדיקים שאין פושטין ידיהן בגזל.²⁸

ועדיין יש מקום לרעתי להרהר בשאלה, האם פירוש זה הוא הפירוש המקורי לדרשותיו של מנשה בן חזקיה. סוף סוף הברייתא מתארת את מנשה כמי שהיה "דורש". האומנם ראוי לכנות טענות אלה בלשון "דרשה" אם כל טענתו של מנשה הייתה שהפסוקים הללו מיותרים? ועוד, יש מקום לשאול מדוע נטפל מנשה לשני פסוקים אלה דווקא, וכי אין פסוקים נוספים בתורה שאפשר לשאול לגביהם אותה שאלה?

לאור הדיון בסעיף הקודם אני מבקש לשקול את האפשרות, שדרשותיו של מנשה "לא היה לו לכתוב בתורה וילך ראובן ולא היה לו לכתוב בתורה ואחות לוטן" אינן רק הערות מזלזלות על פסוקים מיותרים לכאורה, אלא תחילתן של דרשות-פירושים ממשיים. אינני יודע להסביר את תוכנה של הדרשה על "וילך ראובן", אבל ייתכן שהדרשה העומדת מאחורי המילים "לא היו לו לכתוב בתורה ואחות לוטן" היא הדרשה הצדוקית ששחזרתי לעיל, ולפי זה המשכה היה בערך כך: "אלא ללמדנו שכשם שאהליכמה (בת הבן) יורשת כך תמנע (הבת) יורשת".²⁹ כשם שהברייתא

תיאודור ואלבק, עמ' 992). ראה גם הערתו של רי"ן אפשטין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 629.

28. השווה בראשית רבא, פרשה עב (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 837).

29. בשולי הדברים ראוי לציון עובדה זו. המגילה 4Q252, שנקראה בידי מהדיריה "פירוש לספר בראשית" (G. Brooke et al. [eds.], *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3*) [DJD 22], Oxford 1996, pp. 185–207 כוללת פירוש לכמה פרשיות בספר בראשית. כמה חוקרים (G. Brook, "The Thematic Content of 4Q252", *JQR* 85 [1994], pp. 33–59; M. Bernstein, "Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature", in J. L. Kugel [ed.], *Studies in Ancient Midrash*,

המתארת את ההתנצחות בין הצדוקים לרבן יוחנן בן זכאי הסתירה מאתנו את טענות הצדוקים, גם כאן הובאה רק ראשית הדרשה. ומפני שחז"ל, שהתנגדו לתוצאותיהן ההלכתיות של הדרשות הללו, ראו צורך להציע לקח אחר הנלמד מהפסוקים.

מנשה בן חזקיה הצדוקי והביטוי "מגלה פנים בתורה"

לפי ההשערה שהעליתי בסעיף הקודם משמש מנשה בן חזקיה בדרשה שבספרי אב-טיפוס לחכם³⁰ צדוקי, והדרשות שבפיו מכונות דרשות של דופי.³¹ נוסף לזה, זכור, מובא מנשה בן חזקיה כדוגמה למי שהוא "מגלה פנים בתורה". את השורות הבאות אני מבקש להקדיש לפשר השימוש בביטוי הזה.

הביטוי מגלה פנים בתורה³² מופיע בספרות התנאית כמה פעמים בתוך הצירוף המשולש פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה.³³ דומה כי ביסודו הצירוף הוא ביטוי ספרותי לעובר עברות חמורות, והוא קשור למדרש הפסוקים במדבר טו (30–31): "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר, את ה' הוא מגדף, ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר, הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה". קשר זה בא לידי ביטוי בקביעתה של התוספתא³⁴ שהפורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה אין להם חלק לעולם הבא, קביעה המסתמכת על דרשתו של רבי עקיבא למילות הפסוק "הכרת תכרת הנפש ההוא": "הכרת בעולם הזה, תכרת לעולם הבא".³⁵ קישורם של מרכיבי הביטוי למילות המפתח בפסוק

ניסו לעמוד על טעם הבחירה בפרשיות אלו דווקא (המבול, קללת כנען, תרח ואברהם ועוד). והנה, בעמודה 4 של המגילה (פרגמנט 5) מופיעים זה לאחר זה "תמנע היתה פילגש לאליפז בן עשיר" וכו' ופשר לברכת יעקב לראובן "אשר הוכיחו אשר שכב עם בלהה פילגשו". האם יש קשר בין רצף זה ובין שתי דרשותיו של מנשה בן חזקיה?

30. עוד על יכולותיו של מנשה בדרשת התורה ראה סנהדרין קג ע"ב.
31. עוד על הקשר האפשרי בין סדרת הדרשות בספרי במדבר קיב ובין הצדוקים ראה במאמרי המשותף עם כנה ורמן, "הנסתרות וגילויים", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 481–482, וכנגדנו הערתו של מ' קיסטר (לעיל הערה 12), עמ' 327 הערה 42.
32. פירושו של הביטוי נידון הרבה בספרות המחקר. ראה הספרות הרשומה אצל A. Buchler, *Sin and Atonement*, London 1928, p. 103 n. 2, ובתוספת לרשימה אצל א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 263 הערה 31. ראה גם ש' ליכרמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 545–546; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, ירושלים ותל אביב תשי"ג, סדר נזיקין, עמ' 366; ובאחרונה אצל קיסטר (שם).
33. תוספתא סנהדרין יב, ט (צוקרמנדל, עמ' 433); מכילתא דר"י, פסחא ה (הורוויץ ורבין, עמ' 15); ספרי במדבר קיא (הורוויץ, עמ' 116); שם קיב (עמ' 121).
34. סנהדרין שם.
35. ספרי שם, עמ' 121.

מצביע על האפשרות ש"מפר ברית" הוא דרשה על המילים "מצותו הפר", וש"פורק עול" הוא הסבר לביטוי "עושה ביד רמה".³⁶ רק לביטוי "מגלה פנים בתורה" אין קשר לשוני ישיר לשום לשון מלשונות הכתוב, והוא נסמך במדרש ללשון אחד למילים "ביד רמה".³⁷ וללשון שני למילים "כי דבר ה' בזה".³⁸ אפשר שההכרה בכך שמנשה בן חזקיה מייצג בדרשה את הצדוקים ודרשותיהם יש בה כדי להסביר את השימוש בביטוי מגלה פנים. אלא שראשית לכול אני נזקק כאן לניתוחו של יעקב זוסמן את הכינויים השונים – וחילופיהם – לכיתות השונות המשמשים בספרות חז"ל. "חז"ל יודעים אמנם גם על 'צדוקים' וגם על 'בייתוסין', וכינויים אלה מתחלפים במקורות מסוימים, אבל הכינוי הרווח בכל הנוגע לענייני הלכה, הוא 'צדוקי'... וכשמדובר על התנגשויות עם כוהנים גדולים במקדש או על שיטות הלכה נוגדות, הם ('חז"ל') מזכירים בדרך כלל 'צדוקים' בלבד, כנראה כשם כולל לצדוקים ולבייתוסים כאחד".³⁹ בנוגע לבייתוסין (בית סין) עצמם סבור זוסמן, שצדוק כנראה אלו שזיהו אותם עם האיסיים, ושהדעה המקובלת על רובם של המכריע של חוקרי המגילות שאנשי כת מדבר יהודה הם האיסיים הולכת ומתאשרת יותר ויותר. המסקנה החשובה ביותר מניתוח זה ומן העיון במחלוקות ההלכתיות שבמגילת "מקצת מעשי התורה" היא "שהשיטה ההלכתית המקובלת על הכת, היא השיטה המכונה בספרות חז"ל על שם 'צדוקים'".⁴⁰

לפי זה אפשר שתיאורם של הצדוקים במדרש כמי שמגלים פנים בתורה והסמכתו של תיאור זה לפסוק "את ה' הוא מגדף" ולעונש הכרת המוטל עליו אינם מקריים. כידוע, בברית דמשק ובסרך היחד מתוארת יצירתם של הפירושים הייחודיים של העדה למצוות התורה כגילוי הנסתרות. את מתנגדיהם הפרושים, לעומת זאת, מגנה סרך היחד על "כיא לוא בקשו ולא דרשהו בחוקיהו"⁴¹ לדעת הנסתרות אשר תעו במ

36. לשימוש בלשון מקראית זו בספרות קומראן במשמע של עברה במזיד ראה א' קימרון, "על שגגות וזדונות במגילות מדבר יהודה: עיונים במונחים המשמשים לציונם", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (1989), ירושלים 1990, עמ' 103–110.

37. ספרי במדבר קיב (הורוויץ, עמ' 120): "והנפש אשר תעשה ביד רמה – זה המגלה פנים בתורה".

38. שם, עמ' 121: "ד"א כי דבר ה' בזה – זה המגלה פנים בתורה".

39. י' זוסמן (לעיל הערה 17), עמ' 40–53.

40. לאפשרות אחרת לתיאור היחס בין ההלכה הכיתתית לבין ההלכה הצדוקית ראה קיסטר (לעיל הערה 12), עמ' 327–330.

41. י"ש ליכט (מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 132) מסביר את המשפט כאילו כתוב: "כיא לוא בקשו אל ולא דרשהו בחוקיהו". לפי זה הדרישה והבקשה הם דרישת האל ובקשתו וזאת במטרה לגלות את ההלכה האמתית. אם לא נוסף את המילה אל הרי שהבקשה והדרישה מופנות ישירות כלפי החוקים עצמם וכאילו הה"א במילת דרשהו מיותרת. כלומר: לא בקשו ודרשו בחוקי, ולפי זה לפועל דרש יש כבר משמעות טכנית של לימוד התורה. שים לב שלא כתוב דרשהו אלא דרשהו וייתכן אם כן לקרוא דרשו.

לאששמה והנגלות עשו ביד רמה לעלות אף למשפט ולנקום נקם באלות ברית לעשות בם שפטים גדולים לכלת עולם לאין שרית" (סרך היחד ה' 10–13). בפסקה זו מאשים המחבר את מתנגדיו בשתי האשמות: על שתעו (חטאו בשגגה) בנסתרות מפני שלא ביקשו ולא דרשו כראוי בחוקיו, ועל שעברו על הנגלות ביד רמה. הנקודה החשובה לענייננו היא, שיש כאן התייחסות מפורשת לאותו הכתוב בכמדבר טו 30–31, "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר, את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא עוונה בה". המחבר מתאר את העברות במזיד של מתנגדיו בביטוי "לעשות ביד רמה",⁴² ומצפה שהאל ינקום בהם בשפטים גדולים "לכלת עולם לאין שרית", ביטוי שהוא בוודאי פירוש לעונש המודגש והחוזר בפסוקים הללו: "הכרת תכרת הנפש ההוא עוונה בה".⁴³ המחברים הקומראניים ידעו היטב שגם הפרושים דרשו את התורה, אך בהיות הדרשות הללו שונות מפירושיהם שלהם הן דרשות בלתי ראויות, והנהוג על פיהן עובר על ציווי התורה ביד רמה. את מנהיגם ותורתו מכנה בעל ברית דמשק "איש הלצון אשר הטיף לישראל מימי כזב", וכעונש יסגיר אותם האל לחרב "בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות ויצפו לפרצות ויבחרו בטוב הצואר" (ברית דמשק א' 15–19). את הביטוי דרשו בחלקות ואת הכינוי דורשי החלקות (הודיות ב' 15, 32) פירשו יוסף באומגרטן⁴⁴ ואלברט באומגרטן⁴⁵ (באופן בלתי תלוי זה בזה) כמשחק מילים מזלזל על דרשותיהם של הפרושים, כאומרים להם: "אתם אינכם 'דורשי הלכות', אלא 'דורשי חלקות'".

לאור זאת אפשר שגם הכינוי מגלה פנים בתורה, בהקשר שלנו, אינו אלא תשובתם של הפרושים להתקפה הצדוקית (הכיתתית) ובאותו המטבע ממש; זו היא תגובה מעין "מידה כנגד מידה" ליחסם של הכתבים הכיתתיים להלכתם של הפרושים. "לא אנחנו מגדפים את ה' ב'דרשות חלקות' ועוברים על המצוות ב'יד רמה'", אומרים להם הפרושים, "אלא אתם". "גילוי הנסתרות" שלכם, הצדוקים, אינו אלא "גילוי פנים בתורה", ודרשותיכם אינן אלא גידוף ו"דרשות של דופי", וסופכם "כרת".

42. ראה קימרן (הערה 36 לעיל).

43. גם הלשון "את ה' הוא מגדף" שבפסוק מיוחסת כברית דמשק לפרושים: "וגם את רוח קדשיהם טמאו ובלשון גדופים פתחו פה על חוקי ברית אל לאמר לא נכוננו" (ברית דמשק ה' 11–12).

44. J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, p. 32 n. 78.

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

מה עוד גילה מנשה בן חזקיה בתורה?

חננאל מאק

במאמרו "מה גילה מנשה בן חזקיה בתורה?" המתפרסם בכרך זה של מגילות (לעיל, עמ' 91–103) דן אהרן שמש בדברי מדרש התנאים ספרי לחומש במדבר¹ על הפסוק "והנפש אשר תעשה ביד רמה את ה' הוא מגדף" (במדבר טו 30–31). במקום זה מובאת דרשה על מנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה "יושב ודן בהגדה על דופי לפני המקום", והגדה זו של² דופי הנה ביקורת מלגלגת כלפי שמים. "אמר: לא היה לו לכתוב בתורה אלא 'וילך ראובן בימי קציר חטים' (בראשית ל 14), ולא היה לו לכתוב בתורה אלא 'ואחות לוטן תמנע' (שם לו 22)?"³ דרשה זו מובאת בשינויים קלים ובהיפוך סדר הפסוקים ה"מיותרים" גם בתלמוד הבבלי (סנהדרין צט ע"ב),³ ושם נוסף אליהם גם הפסוק "ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו" (שם 12). וכפי שהראה שמש, דיון במשמעותם של שני הפסוקים בדבר תמנע מוכר גם ממדרש ספרי דברים (פסוקה שלו, עמ' 384–385 במהדורת פינקלשטיין) על הפסוק "כי לא דבר רק הוא מכם" (דברים לב 47), אלא שמתכונת הדרשה ותכליתה שם שונות מאלה העוסקות במנשה מלך יהודה ואינן קשורות בו.

במאמרו מציע שמש "לשקול את האפשרות שדרשותיו של מנשה... אינן רק הערות מזלזלות על פסוקים מיותרים לכאורה אלא תחילתן של דרשות-פירושים ממשניים", ואת הדרשה המיוחסת כביכול למנשה הוא מסביר על פי דרשה צדוקית בשאלה ההלכתית של ירושת הבת שבה נחלקו פרושים וצדוקים, שהוא דן בה קודם לכן. לדבריו אין הוא יודע להסביר את תוכנה של הדרשה על "וילך ראובן", אך את

* מאמר זה צמח במתכונתו הנוכחית בעקבות עירנותו האינטלקטואלית של תלמיד באוניברסיטת בר-אילן. בהרצאה שקיימתי באוניברסיטה על מנשה מלך יהודה באגדת חז"ל הצגתי בקצרה ובדרך אגב את דעתי כי האגדה על מנשה ודרשת הדופי שלו בדבר הדודאים מייצגת ביקורת נגד גרסת הסיפור שבצוואת יששכר. בתגובה העיר התלמיד אביעד הולנדר כי פרופסור אהרן שמש ציין באחת מהרצאותיו למאמרו העתיד להופיע במגילות ב בעניין חלקה הראשון של הגדת הדופי, היא הדרשה על תמנע פילגש אליפז ומשמעותה הפולמוסית שיתבררו להלן. שיחתי עם אהרן שמש הידקה את החיבור בין שני הרעיונות וסייעה להעלאת המאמר על הכתב. 1. פסוקה קיב, עמ' 120 במהדורת הורוויץ. שמש מביא את הדרשה על פי כ"י ותיקן 32, אולם ההבדלים בין הנוסחים זעירים.

2. הגרסה במהדורת הורוויץ היא "הגדה של דופי", והיא נראית עדיפה.

3. שם הנוסח הוא "שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי" (כך בדפוס וילנא). נראה שיש כאן ריכוך מה של התלונה על מנשה, שכן בניסוח שבתלמוד הערתו של המלך מופנית כלפי משה ולא כלפי המקום.

הביקורת של חז"ל על דרשת מנשה בדבר תמנע הוא תופס כביקורת על גישתם ההלכתית של הצדוקים באותה שאלה שבהלכה. על פי זה משער שמש כי מנשה מלך יהודה משמש בדרשה שבספרי (במדבר) "כאב טיפוס לחכם צדוקי והדרשות שבפיו מכוונות דרשות של דופי".⁴ בהמשך דבריו דן שמש בביטוי השלילי "מגלה פנים בתורה" המיוחס אף הוא למנשה בפרשה זו בספרי במדבר (אך לא במובאה שבתלמוד), והוא רואה בו תשובה פרושית לבני הכתות החלוקים על הפרושים. אלה רומזים בדברי הביקורת שלהם⁵ על הפרושים לאותו פסוק מספר במדבר: "והנפש אשר תעשה ביד רמה... את ה' הוא מגדף..."⁶, ובהמשך: "כי דבר ה' פְּזָה ואת מצֻנתו הפר".

בשורות אלה אני מבקש להציע פשר לדרשה על "וילך ראובן" ברוח דבריו של שמש, אך לא בהקשר של הלכה ומחלוקת הלכתית. על פי הצעה זו יש לראות את דברי מנשה כביכול על פרשת הדודאים כמייצגים דרשת אגדה שהייתה מוכרת אף היא בחוגים כיתתיים, ואף היא נתפסה בידי הפרושים כדרשה של דופי.

המעשה בדודאים שמצא ראובן בשדה והביאם אל לאה אמו הנו מן הפרשיות הפחות נעימות למקרא שבכל התורה כולה. על פי המתואר בספר בראשית (ל 14–18) מצא ראובן, בנה בכורה של לאה, דודאים בשדה והביאם אל אמו, ורחל בקשה מאחותה שתתן לה מדודאי בנה. על כך ענתה לאה בהתפרצות של רוגז: "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני". תשובתה של רחל להתפרצות זו מסגירה את מקצת המתח והתחרות שבין הנשים האחיות: "לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנך". בכך לא מסתיים הפרק הבלתי נעים הזה: "ויבא יעקב מן השדה בערב ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא כי שכר שכרתיך בדודאי בני, וישכב עמה בלילה הוא".⁶ משכב הלילה ההוא הוליד את יששכר בן לאה ויעקב, ולא עוד אלא ששמו של יששכר מזכיר אף הוא את אותה שכירות שבפי לאה, אף כי פשר השם יששכר הניתן בכתוב אינו קשור בכך.⁷

מעשה זה מתואר בהרחבה ובשינויים ניכרים בתחילתה של צוואת יששכר שבקובץ צוואות השבטים.⁸ וכך מספר יששכר לבניו על ערש מותו:⁹

אנוכי נולדתי בן חמישי ליעקב בשכר הדודאים. כי ראובן אחי הביא דודאים

4. וראה דבריו שם בהערה 31.

5. שמש מציין למובאות מסך היחד ומברית דמשק.

6. כך לפי נוסח המסורה ולא "בלילה ההוא", כמתבקש.

7. הפשר על פי הכתוב: "ותאמר לאה נתן אלהים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי ותקרא שמו יששכר".

8. המהדורה המקובלת של קובץ צוואות בני יעקב היא מהדורת הולנדר ודה-יונגה משנת 1985: H. W. Hollander & M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Commentary*, Leiden 1985. מבוא כללי לקובץ וסקירת המחקר והפרשנות באים בעמ' 2–11; צוואת יששכר, הטקסט, הערות – בעיקר פילולוגיות – ודברי פרשנות באים בעמ' 233–250.

9. צוואת יששכר א. הנוסח העברי על פי מהדורת כהנא, תל-אביב תרצ"ח.

מן השדה ותפגשהו רחל ותקחם. ויבך ראובן ותצא לאה אמו לקולו. ואלה היו תפוחים אשר ריחם מתוך הצומחים ממעל לאפיקי המים בארץ ארם. ותאמר רחל: לא אתן לך את אלה והיו לי תחת בנים, כי שנאני ה' ולא ילדתי בנים ליעקב. ושנים היו התפוחים, ותאמר לאה אל רחל: יהי לך אשר לקחת את בעלי ולקחת גם את אלה ממני. ותאמר לה רחל: יהי לך יעקב הלילה הזה תחת דודאי בנך. ותאמר לה לאה: לי הוא יעקב כי אנוכי אשת נעוריו. ותאמר רחל: אל תתגאי ואל תתפארי כי אותי ארש לו בראשונה ולמעני עבד את אבינו ארבע עשרה שנה. ואנוכי מה אעשה לך כי רבה הערמה ומזימת בני איש וערמה תהלך על פני אדמות, כי לולא זאת לא ראית את פני יעקב. כי לא אשתו את ובערמה הובאת לו. ואותי רמה אבי ויגרשני בלילה ההוא ולא נתן את יעקב לראותני, כי לו הייתי שם לא קרהו כזאת. ואולם בדודאים האלה אשכיר לך ללילה אחד את יעקב. וידע יעקב את לאה ותהר ותלד אותי, ועל השכר הזה נקרא שמי יששכר.

ריב האחיות-הצרות מפותח כאן הרבה יותר מאשר בסיפור המקראי. לשם השוואה נציין כי ספר היובלים המתאר בקצרה את הולדת בני יעקב אינו מתייחס כלל לפרשת הדודאים, ואילו יוסף בן מתתיהו מספר על הולדת יששכר ברוח הסיפור המקראי ובלא הוספות של ממש. בספר בראשית משתרע סיפור זה על פני פחות משבעים מילים בארבעה פסוקים, ואילו בצוואת יששכר (בנוסח העברי) מוקדשות לו מאה ושמונים מילים בארבעה-עשר פסוקים.¹⁰

הסיפור המפותח שבצוואת יששכר מציג הן את רחל הן את לאה באור שלילי ומכווער בהרבה מאלה שבספר בראשית, אולם בגרסת הצוואה ניכר התיאור השלילי במיוחד בהתנהגותה של רחל. היא חוטפת את הדודאים באלימות מבנה של לאה המביא אותם בתמימות לאמו, מביאה אותו לידי בכי ומסרבת בחוצפה להשיב את הגולה לילד או לאמו. מאמציה של רחל להתנחם בדודאים על עקרותה נראים מגוחכים ומשפילים.

מסגרת זו אינה המקום המתאים לברור מהותם הבוטנית של הדודאים,¹¹ אולם מתוך המשך המעשה בתורה עולה כי באותו לילה יחיד בחברת יעקב התעברה לאה, והדעת נותנת שלדודאים היה בכך חלק ביולוגי או פסיכולוגי כלשהו. אפשר שגם הופעתם של הדודאים בשיר השירים¹² בהקשר רומנטי-אירוטי רומז למשמעות כזו

10. ממדיו של פסוק ממוצע בצוואה על פי התרגום העברי אינו שונה בהרבה ממדיו פסוק בסיפור המקראי בנוסח המסורה.

11. המתרגמים לאנגלית מתרגמים דודאים mandrakes. ראה מהדורת הולנדר ודה יונגה (לעיל, הערה 8), עמ' 233 ואילך.

12. "הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך" (שיר השירים ז 14).

של הדודאים.¹³ לפי הסיפור המקראי נאחזות אפוא רחל בדודאים וביכולת ההפריה הכרוכה בהם בניסיון נואש להרות, ולו פעם אחת, ואילו לאה מעוניינת בדודאים כיון שהיא יודעת שהריונותיה התכופים, הם ורק הם, מקנים לה את מעמדה כעקרת הבית במשפחת יעקב. מאידך מספר בעל צוואת יששכר כי מדובר בתפוחים שאותם חמדה רחל לאכלה ותו לא, ובכך ניטל מן הסיפור המקראי עיקר טעמו האנושי.¹⁴ תגרה ועמה יכוח צעקני בין נשים-אחיות צרות זו לזו על שני תפוחים נשמעים מגוחכים ומעליבים הרבה יותר מאשר יכוח מריר שתכליתו פיריון ואהבה נכספים.

הוויתורים ההדדיים כביכול שעושות שתי הנשים זו לזו על פי גרסת הצוואה ("יהי לך – יהי לך") והוויכוח המתלהט ביניהן בהמשך אף הם אינם מוסיפים להן כבוד. בעוד שהסיפור המקראי מציג לפנינו שתי נשים אומללות המבקשות לעצמן אהבת בעל עוין מחד גיסא וגאולה מן העקרות המייאשת והמשפילה מאידך גיסא, מתוארות רחל ולאה בהמשך הסיפור שבצוואה כשתי תגרניות שוק קולניות. גם זכר הלילה הרחוק ההוא שבו הוחלפה רחל בלאה עולה כאן כשהוא כאוב ומכוער בהרבה משתואר במקור. די אם נציין כי בסיפור המקראי עולים דין ודברים בין יעקב ולבן לבדם (בראשית כט 25–26), בעוד שכאן מוצגת תמונה קשה של ריב בין האחיות על משמעותו של אותו מעשה נושן הרודף אותן עד היום הזה.

כידוע נחשד נוסח ספר צוואות השבטים שבידינו בהרחבות ובתוספות מאוחרות, בעיקר ממקורות נוצריים. תוספות כאלה הן אולי הפסוקים המדברים בזכות איש משבט יהודה העתיד להיות שליט או מושיע (צוואת שמעון ז; יהודה כד; יוסף יט 9–11 ועוד). אולי יש לראות את דברי ראובן על האדם שימות במלחמות למען אחרים ובסופו יהיה למלך עולמים (ראובן ו 12) ועוד כיוצא באלה כרומוזות לישוע הנוצרי, ואפשר שמרכיבים מסויימים בחזונות לוי (לוי ח) מאוחרים אף הם ומושפעים ממסורות נוצריות. תוספות אחדות החשודות כנוצריות הושמטו מן המהדורות העבריות של כהנא ושל הרטום (כגון התוספות לפרק ו בצוואת שמעון). המשפט החותם את צוואת דן בדבר שכחת האל ופיזורם העתיד של בניו נראה כתוספת שאינה ממין העניין המקורי של הצוואה, אולם אין לראות בו תוספת נוצרית דווקא, ואולי נוספו אל הצוואות עוד קטעים ממקורות שאינם נוצריים. מקצת התוספות מופיעות באחדים מכתבי היד של החיבור ואינן מוכרות מכל עדי הנוסח שלו. רוב התוספות מופיעות בצוואות הראשונות שבקובץ.

דבר מכל אלה אינו נכון באשר לפרק הראשון בצוואת יששכר. סיפור הדודאים תופס כאן מקום נכבד, והוא מוסיף ונמשך גם אל הפרק הבא של הצוואה הקצרה

13. את המילה דודאים שבשיר השירים מפרש רש"י כלשון רבים של דוד, זאת על פי הצירוף "שני דודאי תאנים" שבירמיהו (כד 1).

14. ואולי ניתן להסיק מסקנה דומה גם מדברי הדרשן המאוחר בבראשית רבה (עב, ב, עמ' 838 במהדורת תיאודור ואלבק), המספר כי ראובן עצמו אכל מן הדודאים אחרי שהביאם לאמו.

יחסית (חמישים ושבעה פסוקים בסך הכל), והוא מהווה את הגוף העיקרי של הצוואה. הסיפור מופיע בכל כתבי היד של הצוואה, ואין כל סיבה לחשוד במקוריותו ובאמינותו כחלק מהטקסט הקדום והמקורי של החיבור.

יש לתת את הדעת לכך שאין זה מקרה יחיד של הצגת בני משפחת יעקב באור שלילי בספר צוואות השבטים. תיאורם המופרז של ראובן המתאוה ושל בלהה המתגוללת שיכורה וערומה לעיניו (ראובן ב 11–15), תיאורו של יהודה כצייד ולוחם צמא דם אשר הופך את יהודה לבן דמותו של עשו ואת צוואת יהודה למעין "צוואת עשו", תיאוריהם של דן כבעל המזימה להטעות את יעקב בגדי העזים (זבולון ד 8–9) ושל זבולון כנער בכיין חסר אונים (שם א 5–6; ב 4–5) ועוד תיאורים כאלה מוכרים מקובץ צוואות השבטים. סיפורים אלה ודומיהם לא נקלטו בתוך ספרות האגדה של חז"ל, ובדרך כלל אין הם הולמים את רוח פרשנותם של חכמים את אישי המקרא. גדולה מזו: מסתבר שנמצאו חכמים שראו צורך להיאבק בעיוותים אלה של דמויות מהמקרא שאותם הם ראו כהגדות של דופי, כמקרה הנדון כאן.

אין זאת אומרת שלא נמצא בדברי תנאים ואמוראים ביקורת על אישי המקרא, ובכלל זה גם על הדגולים והנודעים שבהם כאברהם, יצחק ויעקב; לאה, רחל ויוסף; משה ואהרן, דוד ושלמה ואחרים. אולם ביקורת זו יש לה גבולות של טעם טוב ושל תכלית חינוכית,¹⁵ והצגתה של פרשת הדודאים בצוואת יששכר חורגת מגבולות אלה. ואולי לא מקרה הוא שבעוד שהדרשה על תמנע משרתת מגמה שתכליתה לשפר את מעמדן של נשים בחברה על ידי התאמתה של ההלכה למגמה זו, מציגה הדרשה על הדודאים מגמה הפוכה ועיקרה זלזול בנשים ובאורחותיהן. בעיניו של בעל הדרשה בספרי פסולות שתי המגמות הללו באותה מידה ומקומן יכירן בפיו של מנשה הרשע הדורש בהגדות של דופי ומגלה פנים בתורה.

*

ואפשר שהדרשה שבפי מנשה מכילה מרכיב נוסף של דופי. מסורת ידועה כבר מימי התנאים רואה את בני יששכר כשבט של לומדי תורה. מסורת זו מוכרת ממדרש ספרי דברים לפסוק "שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך" (דברים לג 18) הכלול בברכת משה לשבטי ישראל. על פסוק זה נאמר בספרי (פסקה שנד, עמ' 415): "מלמד ששבטו של יששכר משתבח בתורה, שנאמר 'ומבני יששכר יודעי בינה

15. אופיין ותכליתן של דרשות חז"ל על אישי המקרא חורגים לחלוטין מתכליתו של מאמר קצר זה והדבר נדון בהרחבה במחקר. כאן נפנה את המעיין למקור אחד בלבד, מאמרו של משה דוד הר שנכתב בעקבות הרצאה בקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות בקיץ תשל"ג. ראה מ"ד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129–142.

לעתים' (דברי הימים א יב 33). רעיון דרשני זה חוזר ומופיע פעמים רבות בספרות האמוראים וכן בספרות המדרש המאוחרת,¹⁶ ואפשר לומר שה"ידיעה" על בני יששכר לומדי התורה היא מן המפורסמות ביותר שבין אגדות חז"ל על אישי המקרא בכל הדורות. בספרי לבמדבר עולה הרעיון בסגנון פחות בהיר אבל נראה שהוא מוכר גם לעורכו של מדרש זה. וכך נאמר שם (פסקה נב, עמ' 54): "לפי שזכה נתנאל¹⁷ בעצה, זכה שנתנה בינה בשבטו, שנאמר 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים', ונאמר 'ושרי ביששכר עם דברה' (שופטים ה 15), וכן הכתוב משבח בכתבי דינים במצרים..."

מסתבר שתורתם של בני יששכר הקדומים היא תורה פרושית מובהקת כביכול, שהרי הדרשות המתארות אותה והמוכיחות את קיומה מוכרות מבתי מדרשם של התנאים. דרשות הדופי של מנשה, על פי הצעה זו, מגנות את מוצאו של יששכר ובכך מטילות מידה של צל גם על תורתו. אין לשער כי המחבר של צוואת יששכר התכוון לפגום בתורתם של בני יששכר והפרושים, הידועים כממשיכיהם. אולם מי ששם בפיו של המלך מנשה את דברי הדופי שבצוואת יששכר היה מודע לדרשות על תורתם של בני יששכר, והוא מייחס אפוא למלך המרושע את הטלת הרפש במוצאם של תלמידי החכמים בני השבט.

גדולה מזו: הפסוק המלא על בני יששכר בדברי הימים הוא "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם", והוא נדרש גם בהקשר של לוח השנה. על פי מגמה דרשנית זו הצטיינו בני יששכר בעיקר בחישובי העתים ופרטי לוח השנה, והם שהנהיגו את כל ישראל על פי חישוביהם. אמנם דרשה מסוג זה מופיעה לראשונה בימי האמוראים,¹⁸ אולם היא אינה רחוקה מאוד מפשוטו של מקרא, ולא מן הנמנע שהרעיון היה מוכר בסגנון כלשהו גם בימיהם ובדבריהם של תנאים ושל חוגי הפרושים שקדמו להם. המערער על תורתם של בני יששכר בתחום לוח השנה הריהו מערער על לוח השנה הפרושי, ואין צורך להרבות דברים על חשיבותו של נושא זה בהווית הדורות המאוחרים של הבית השני ועל מקומו בליבה של מחלוקת הכיתות באותם דורות.

16. בספרות האמוראים התרחב הרעיון ונוספה אליו האגדה בדבר שיתוף הפעולה שבין שבטי יששכר וזבולון – לומדי התורה מחד גיסא והסוחרים המפרנסים מאידך גיסא. בסיסה המדרשי של אגדה זו הוא הפסוק מברכת משה בצירוף פסוקי הברכה של יעקב לשני השבטים (בראשית מט 13–15) וה"ידיעה" התנאית על תורתם של בני יששכר על פי הכתוב מדברי הימים. אגדה זו מופיעה אף היא פעמים רבות בספרות האגדה לדורותיה. רשימות חלקיות של ציטוטי האגדות על בני יששכר ותורתם נמצאות בהערותיו של פינקלשטיין למהדורת ספרי דברים שלו (עמ' 415, הערות לשורה 16) וכן בהערות שבמהדורת תיאודור ואלבק לבראשית רבה, עמ' 841–842.

17. הוא נתנאל בן צועד, נשיא שבט יששכר (במדבר א 8; ב 5; ז 18, 23).

18. ראה בראשית רבה עב, ה (עמ' 842).

הצגת מנשה בן חזקיה מלך יהודה כאב טיפוס של חכם צדוקי המגלה פנים בתורה בתחום ההלכה הישירה מאפשרת אפוא לשים בפיו גם דרשות של דופי בתחום האגדה, שבהן נכללת גם ביקורת על הלכותיהם של "יריביו".¹⁹ ואולי יש כאן גם ביטוי לתרבות הצדוקית הנשענת בדרך כלל על האריסטוקרטיה ונוטה לזלזל בבני המעמדות הנמוכים. יש להניח כי דרשה פרושית שכוונתה לנגח יריבים בתחום לימוד התורה תחפש את נקודת התורפה של היריב במקום אחר, שהרי לדעתם של התנאים "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (משנה הוריות ג, ח), ועמדה זו באה לביטוי גם במקומות אחרים ובדורות הבאים: "הזהירו בבני עניים שמהם תצא תורה" (תלמוד בבלי, נדרים פא ע"א) וכן "הזהירו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה" (סנהדרין צו ע"א) ורבים כיוצא באלה. כך משתלבים אפוא כמה תחומים בדבריו של התנא בספרי במדבר על "הנפש אשר תעשה ביד רמה", זה המוגדר בכתוב כמי שמגדף את ה', וכך מתפרשת דרשת הדופי המושמת בפיו של מנשה כהערות סרקסטיות הן כנגד ההלכה הפרושית הן על הביקורת הפרושית על אישי המקרא, ואולי גם על מוצאם המפוקפק של תלמידי החכמים הפרושיים עצמם.

19. למבט רחב יותר על מנשה בעיניהם של חז"ל ראה ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", דברי הכנס הראשון למחשבת חז"ל, חיפה תש"ן, עמ' 101–116.

היעדר "שינויי נוסח כיתתיים" ממגילות המקרא מקומראן – כיצד?

יוג'ין אולריך

כשנתבקשתי לכתוב על "היסודות הכיתתיים" במגילות המקרא שנתגלו בקומראן, השבתי בשמץ של אי רצון שהמאמר שלי לא יארך יותר מעמוד, כי בכל שנות עבודתי במגילות הגנוזות לא נודמן לי שינוי נוסח כיתתי. אך בהנחה שכותרות עשויות להיות מאלפות הצעתי לכתוב על היעדרם של שינויי נוסח כיתתיים מן המגילות, כי היעדר כזה מלמד אותנו שיעור רב ערך.

המאמר ידון בארבעה עניינים: (א) סוגיות ובעיות הקשורות במושג "שינויי נוסח כיתתיים"; (ב) דוגמאות של שינויי נוסח כיתתיים כדי להבהיר מהו מושא החקירה; (ג) סקירת כתבי היד של המקרא על מנת לגלות שינויי נוסח כאלה; (ד) בדיקה של מבחר כתבי יד אחרים כדי למצוא רמזים נוספים.

כדי למקד את הדיון ולהשיג תוצאות מועילות על המאמר להצטמצם ולדון בכמאתיים ושלושים כתבי היד של המקרא מקומראן. ראוי לערוך מחקר דומה ומקיף יותר על ציטטות ושימוש בכתבים בעלי סמכות (הן בחיבורים שבסופו של דבר נכללו באסופת כתבי הקודש הן בחיבורים בעלי מעמד סמכותי שלא נכללו בה), בפירושים למקרא, במגילות קומראן שאינן מקראיות או במגילות המעבדות מקרא באופנים שונים.¹ ניתוח כתבי היד של המקרא המוצג כאן מבקש ליצור בסיס איתן למחקר מקיף כזה.

המאמר ידון בשינויי נוסח מסוימים כדי לחשוף שינויים שהיו כיתתיים במקורם או במניעיהם. על כן לא יידונו כאן צדדים אחרים של כתבי היד המקראיים כגון הבדלי כתיב, מהדורות שונות או ספרים שנויים במחלוקת. הבדלי כתיב לא ייבחנו כאן כי מעצם טיבם הם חסרי משמעות. כמו כן לא יידונו שינויים נפוצים בפרטים קטנים, כגון וי"ו תחילית, ה"א היידוע, מילות כל, את וכיוצא באלה. שינויי כתיב או שינויי

* המאמר תורגם בידי דבורה דימנט. במקורו הוא פורסם באנגלית: E. Ulrich, "The Absence of 'Sectarian Variants' in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran", in E. D. Herbert & E. Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002, pp. 179–195

1. ראה דבריו הנכוחים של G. J. Brooke, "The Rewritten Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible", *The Bible as Book*, pp. 31–40

נוסח קטנים ייבחנו רק אם יצביעו על גרסאות קריאה או פירושים שונים. אבל חשוב להדגיש, שבמגבלות מאמר זה אי־אפשר לדון במוצאן או במטרתן הכיתתית של מהדורות ספרים שונות, או בהבדלים בין הכתות ביהדות בית שני באשר למידת סמכותם של חיבורים שנויים במחלוקת. אך יפה השעה לחקירה מדוקדקת בסוגיות אלו.

א. על כמה סוגיות והשאלות העולות מהן

נראה לי ששתי סוגיות עיקריות כרוכות בשאלת "שינויי הנוסח הכיתתיים". האחת קשורה בשאלה, איזה משקל עלינו לייחס למגילות המקרא שנתגלו בקומראן. האם הן בבחינת טקסטים משובשים או "עממיים"², ולכן בעלות ערך מועט לידיעותינו על תולדות נוסח המקרא, או שהן בבחינת כתבי היד "הקדומים, הטובים והמהימנים ביותר"³ מן המקרא, ולכן הן בעלות ערך שלא יסולא בפז להיסטוריה של נוסח המקרא?

הסוגיה השנייה קשורה לידיעות המתרבות והולכות על היהדות בשלהי תקופת בית שני. אם שינויי הנוסח העולים מן המגילות הם "כיתתיים" – בין שהם באים במגילות, בנוסח המסורה, בתרגום השבעים או אצל עדים אחרים – מה הם עשויים ללמד אותנו על היהדות במאות האחרונות של ימי בית שני ועל תולדותיו של נוסח המקרא?

שני עניינים דורשים דיון מיד, כי רבים מחוקרי המקרא ומן המעיינים בו בוודאי יבואו עם הנחות צפויות מראש. האחד כרוך בטקסטים, השני בכתות. ראשית, יש להבהיר את העמדה הנכונה להערכת נוסח המסורה לעומת הטקסטים מקומראן. שנית, יש להבהיר מהי העמדה הנכונה להערכת הפרושים או חז"ל לעומת אנשי קומראן.

אשר לתקופה שאנו דנים בה אין נוסח המסורה והפרושים מושא מרכזי להתייחסות או להשוואה, שכן נוסח המסורה עדיין לא הפך ל"נוסח האחיד" של המקרא, ואפילו לא היה לנוסח מוגדר אחד או לאוסף מוגדר של טקסטים שונים. ספרי אסופת כתבי הקודש היו נפוצים בצורות נוסח רבות, ויש שפע של עדויות

2. P. Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, pp. 183–184. ראה גם את הדיון אצל י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 57–65, וכן את דברי E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen & Maastricht 1992, pp. 193–195.
3. E. Ulrich, "The Dead Sea Scrolls and the Hebrew Scriptural Texts", in J. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Jubilee Celebration at Princeton Theological Seminary*, vol. 1: *The Hebrew Bible and Qumran*, North Richland, TX 2000, pp. 205–233.

שריבוי נוסחים זה היה מקובל בחוגים רחבים. נוסחו של כל ספר, שלאחר מכן נכלל באסופת נוסח המסורה, היה רק אחד מכמה נוסחים שהיו מקובלים ביהדות בית שני. בשלהי תקופת בית שני עדיין לא היה קיים "אב-טופס" של נוסח המסורה למקרא – ומכל מקום עדיין לא הוכח שהיה "אב-טופס" כזה – במובן של קובץ טקסטים מגובש, מוגדר ושווה מטקסטים אחרים, שבמאות השישית עד התשיעית נהפך לאסופה של נוסח המסורה. לא היה נוסח אחיד.⁴ לכן הטקסטים השונים מנוסח המסורה אינם נוסחים משובשים. משובשות הן רק ההנחות של מי שטוענים זאת. מצב דומה קיים גם באשר לכתות או זרמים ביהדות. הפְּרוּשִׁים לא היו זרם מרכזי של "יהדות נורמטיבית". זה שחזור שהיה מקובל במחצית הראשונה של המאה שעברה, אך הוא תוקן במחקרים מעודכנים רבים.⁵ בעת ההיא לא היו אמונה ומעשה אורתודוקסיים שיוצגו על ידי הפְּרוּשִׁים, ואילו מי שנהגו אחרת או חלקו עליהם היו כתות לא אורתודוקסיות במובן המודרני-מערבי של המושג. "הפְּרוּשִׁים היו רק קבוצה אחת מני רבות, שהתחרתה בקבוצות אחרות על עמדות כוח".⁶ אם מגדירים את האיסיים במונח כת, יש לעשות זאת גם לגבי הפְּרוּשִׁים, הצדוקים וקבוצות אחרות בסוף ימי בית שני.⁷ לכן מוטעית התפיסה שהפְּרוּשִׁים ייצגו את היהדות ה"נורמטיבית". גם אם התקיים אוסף מגובש של טקסטים שהיה אפשר לכנותו "אב-טופס של נוסח המסורה", וגם אם היה אפשר לקשור אותו לפְּרוּשִׁים במהלך המאות השנייה או הראשונה לפה"ס, אין כל עדות שתבסס את הטענה, שהאב-טיפוס של נוסח המסורה נחשב לנוסח העיקרי או המקובל.⁸

לאחר שהבהרנו שאלות אלו נוכל לשוב לענייננו העיקרי: האם יש גרסאות

4. דיון על כך ראה אצל E. Ulrich, "The Qumran Biblical Scrolls, the Scriptures of Late Second Temple Judaism", in T. H. Lim et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 67–68.
5. ראה למשל E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London 1992; L. H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, NJ 1991; A. I. Baumgarten, "Pharisees", in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York 2000, pp. 657–663, esp. 661. ראה גם אולריך, "המגילות המקראיות מקומראן" (לעיל הערה 4), עמ' 81–87.
6. א' באומגרטן, שם, עמ' 661.
7. ראה את דבריו הנבונים של A. J. Saldarini, "Sectarianism", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, pp. 853–857, esp. 854. ראה גם שיפמן (לעיל הערה 5), עמ' 98: "הגדרת קבוצות אלו 'כתות', והגדרת התופעה 'כיתתית', כרוכות בקשיים, כי שני המושגים מניחים בדרך כלל מציאות זרם שולט או נורמטיבי שיש מי שסוטים ממנו. מסורת חז'ל טוענת שאכן היה ליהדות הפרושיית מעמד כזה, אך קשה לקבל שמיעוט, ואפילו הוא בעל השפעה, עשוי להיות זרם עיקרי".
8. ראה אולריך, "המגילות המקראיות מקומראן" (לעיל הערה 4), עמ' 81–87.

כיתיות בנוסח המסורה, בתרגום השבעים או במגילות? השאלה עצמה טומנת בחובה מכשלה. שהרי אילו שינתה קבוצה כלשהי את נוסח כתבי הקודש כדי לעשות נפשות לרעיונותיה, אפשר היה להפריך זאת מיד וללא קושי. בעיה דומה התעוררה זמן קצר לאחר מכן, ביחס להבדלים בין טקסטים עבריים לטקסטים ביוונית. בחוגי חז"ל ובחוגים של ראשוני הנוצרים הפכו ההבדלים בין הטקסטים לעניינים מרכזיים בוויכוחים דתיים, וכך החל תהליך של יצירת עיבודים (רצנויות) יווניים לתרגום השבעים, שמטרתם הייתה "לתקן" טקסטים יווניים כדי להשוותם אל הטקסט העברי ה"מקורי" (אשר עד מהרה הודה רק עם מסורת הנוסח של חז"ל, שהתגבשה לניסוח המסורה).⁹ אף על פי שלכל קבוצה היו השקפות משלה, נראה שהכול הסכימו שאסור לשנות את הנוסח ה"מקורי" של כתבי הקודש, ושאם יש קשיים יתוקנו הטקסטים לפי ה"מקור". כאן מן הראוי להזכיר את דבריו של חיים רבין:

השקפתם של אנשי עדת קומראן שהם נוטלים חלק בדרמה המתוארת במקרא לכל פרטיה הביאה אותם לייחס לנסיבות חייהם פסוקים שלדעתם חזו זאת. עצם העובדה שנמצאו להם פסוקים כאלה הייתה ערובה לזה, שתפיסתם לגבי מצבם הייתה נכונה. מקומו של מאורע בתכנית האלוהית השתבץ כראוי אם נמצא לו פסוק מתאים. מסיבה זו השימוש הנרחב בציטטות ורמזים בטיעונים השונים... הוא חלק בלתי נפרד מהם... רמזים אלו באו לשמש לקורא או למאזין הוכחה לזהות ה"נבואה" והנסיבות שהיא חלה עליהן. המסקנה הבלתי נמנעת היא שמי שמצטט פסוק למטרה כזו מביא – או מתכוון להביא – את הפסוק כלשונו. אם לא ידייק עשוי הקורא לטעות בכוונתו או להעלות קשיים על יסוד הנוסח המדויק.¹⁰

כמובן אין פירוש הדבר, ששום סופר קדום לא הכניס שינוי נוסח כיתתי; אך פירוש הדבר שההנחה שנעשה שינוי ממניעים כיתתיים בנוסח כתבי הקודש מעוררת קשיים, ולכן חוקר הטוען למציאות שינוי כזה זקוק להוכחה ברורה ומובהקת.

9. מעניין לציין, שכבר מלומדים בימי קדם שעסקו בנוסח המקרא, וביניהם אוריגנס, נכסלו בטעות דומה לטעותם של חוקרים מודרניים, בזה שהניחו, שהטקסט המקורי של המקרא היה זה לניסוח המקובל בימיהם. צד חשוב לניסוח העברי הקדום הלך לאיבוד כאשר התרגום היווני הקדום (Old Greek) הותאם לניסוח מאוחר יותר, שהיה מקובל על חז"ל. התרגום היווני הקדום היה תרגום נאמן בדרך כלל לאחת מצורות נוסח עבריות קדומות. צורות נוסח עבריות כאלה אבדו לאחר המרד הגדול. לעתים קרובות הלכו לאיבוד גם העדים היווניים ששיקפו אותן משום שהם עברו עיבודים (רוויזיות) שהתאימו אותם רק לצורות הנוסח של חז"ל, מתוך התפיסה המוטעית שנוסח זה היה "מקורי".

10. C. Rabin, "The Dead Sea Scrolls and the History of the O.T. Text", *JTS* n.s. 6 (1995), pp. 174–182, esp. 174–175.

ב. דוגמאות לשינויי נוסח כיתתיים

שינויי נוסח כיתתיים. אם אנו מחפשים שינויי נוסח כיתתיים, עלינו לדעת מה טיבם. מה הולם הגדרה זו ומה אינו כן. החומש השומרוני כולל כמה דוגמאות מובהקות של שינויי נוסח כיתתיים.

1. בספר דברים, בפסוקים שנוסח המסורה ותרגום השבעים מביאים את הנוסחה החוזרת – "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם לשום את שמו שם" (דברים יב 5; יד 23; טז 2; יז 8; יח 6; כו 2 ועוד), כותב החומש השומרוני בעקיבות "המקום אשר בחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשים את שמו שם". כאן מכון הפולמוס להשקפת השומרונים, שבימי משה ויהושע כבר בחר האל בהר גריזים כמקום המקדש של ישראל ואין לשנות זאת. ובאמת לפי דברי המקרא כל ימי יהושע שומרת שכם על מעמדה כעיר של משכן מקודש ומרכזי. אך אנשי יהודה חשבו שירושלים היא שתהפוך למקדש המרכזי שהקימו דוד ושלמה. לכן מנקודת המבט של רצף הזמן בחירת ירושלים כעיר המקדש צפונה עדיין בעתיד.

2. ברומה לזה נוסף בחומש השומרוני לאחר שמות כ 14 דיבר ארוך המצווה לבנות מזבח על הר גריזים לאחר שהאל יביא את עמו אל הארץ. הדיבר הזה חוזר ונשנה בחומש השומרוני גם בנוסח השני של עשרת הדיברות, בדברים ה 21. ללא ספק הוסיפו השומרונים דיבר זה, אך הם לא בראו אותו יש מאין. הוא מורכב בעיקר מציוויים שניתנו למשה על פי דברים כז 2–7 הן לפי נוסח המסורה הן לפי החומש השומרוני. ההבדל הבולט בין השניים הוא מקומו של המזבח: על הר גריזים לפי החומש השומרוני, ועל הר עיבל לפי נוסח המסורה בדברים כז 4. הנוסח של החומש השומרוני הוא באופן בולט גרסה שונה ברוח השקפתם של השומרונים, או מכל מקום של אנשי הצפון ותושבי שומרון.

3. אבל האם "הר עיבל" בדברים כז 4 נוסח המסורה הוא הנוסח המקורי? קטע מספר יהושע שנתגלה בקומראן ($4Q47 = 4QJosh^a$) מראה בבירור, שלא כן הדבר. זהו עותק ספר יהושע הקדום ביותר שהגיע לידינו, ונראה שלפי נוסחו המזבח הראשון הוקם בגלגל, לאחר שבני ישראל חצו את הירדן ונכנסו לארץ. סיבות כבדות משקל מורות שכתב יד זה מביא את הנוסח הקדום ביותר המצוי בידינו לסיפור זה (גם יוסף בן-מתתיהו מצטט אותו). לפי גרסתו הוקם המזבח, כפי שהיה אפשר לצפות, במקום הכניסה לארץ מיד לאחר חציית הירדן. מסדר דברים זה עולה שבדומה לתיאור בדברים כז 2–3 גם דברים כז 4 לא הזכיר במקורו את מקומו של המזבח, אלא הניח שהוא ייבנה במקום הכניסה לארץ. בשלב שני הוכנס לטקסט הציון הר גריזים ברוח תפיסותיהם של תושבי הצפון. בשלב שלישי לא נמחקה תוספת זו, אלא הומרה בידי אנשי יהודה בתחליף המוזר הר עיבל.¹¹ אם נכון פירוש זה, יש לקבוע ששינוי נוסח

11. לנוסח המגילה וניתוחה המפורט ראה E. C. Ulrich et al. "47.4QJosh^a", in E. Ulrich,

זה לא היה גרסה כיתתית שצמחה בקומראן אלא הייתה זו גרסה כיתתית כפולה, שנוצרה תחילה בידי השומרונים ולאחר מכן שונתה בידי אנשי יהודה. לבסוף ראוי לציין עוד כמה עובדות: (1) כל אחת מן הדוגמאות הללו היא גרסה משנית; (2) כל אחת מהן היא מגמתית מובהקת; (3) היא הייתה מיוחדת לשומרונים (או למאמינים בצפון), מלבד הגרסה "הר עיבל", שכוונה באופן בוטה נגד השומרונים; (4) המוטיב השומרוני המיוחד חוזר על עצמו בגרסות אלו. שינויי נוסח לא כיתתיים. לעומת זאת יהיה זה מועיל לציין, שיש שינויי נוסח רבים שנעשו בכוונת מכוון בטקסטים שנמסרו בנוסח המסורה, בתרגום השבעים ובמגילות, אך אין הם שינויים כיתתיים. הם אופייניים למחברים או סופרים יהודים בכלל, ואינם מיוחדים לקבוצה מסוימת.

1. למשל, שרידי עותק של ספר שופטים (4QJudg^a (= 4Q49) מראים תוספת לנוסח המסורה (ו 7-10) שנעשתה מתוך השקפה דתית מסוימת. אבל בשל כך אי אפשר לטעון שבגרסת נוסח המסורה יש שינוי נוסח כיתתי.¹² באחד הקטעים בכתב יד זה (4QJudg^a) השתמר סיפור עממי קדום ורצוף, הנמשך משופטים ו 2-6 עד ו 11-13. הסיפור נסב על גדעון ופשיטות המדיינים, והוא מתאר כיצד כאשר היו בני ישראל זורעים את שדותיהם היו המדיינים עולים על השדות ומשחיתים אותם. בני ישראל הולכים ודלים וזועקים אל האל והוא שולח אליהם שליח (ו 12). לפני פרט אחרון זה שולב בנוסח המסורה קטע קצר ובו הדגם החוזר, המוכר מן האידאולוגיה הדוטרונומיסטית:

ויהי כי זעקו בני ישראל אל ה' על אדות מדין. וישלח ה' איש נביא אל בני ישראל ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל אנכי העליתי אתכם ממצרים ואציא אתכם מבית עבדים. ואצל אתכם מיד מצרים ומיד כל לחציכם ואגרש אותם מפניכם ואתנה לכם את ארצם. ואמרה לכם אני ה' אלהיכם לא תיראו את אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם ולא שמעתם בקולי (ו 7-10).

אין לראות בתוספת זו גרסה כיתתית אלא יש להתייחס אליה כאל תוספת בעלת אופי יהודי כללי, המשקפת את הרעיונות הדוטרונומיסטיים.

(eds.), *Qumran Cave 4. IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), E. Ulrich, "4QJoshua and Joshua's First כן ראה Oxford 1995, pp. 143-152 Altar in the Promised Land", in G. J. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris 1992 (STDJ 15), Leiden 1994, pp. 89-104 & pls. IV-VI הגרסה הר גריזים באה גם בדברים כז 4 בתרגום הלטיני הקדום (Old Latin). מכאן שגרסה כזו הייתה גם לפני התרגום הלטיני הקדום או לפני הנוסח הקדום של תרגום השבעים. 12. J. Treballe Barrera, "49. 4QJudg^a", in E. Ulrich et al. (eds.), *Qumran Cave 4. IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), Oxford 1995, pp. 161-164 ראה גם הנ"ל, "Textual Variants in 4QJudg^a and the Textual and Editorial History of the Book of Judges", RQ 14 (1989), pp. 229-245

2. דומה לזה תשובת אלקנה לנדרה של חנה בדבר שמואל (שמ"א א 23).

מגילת שמואל (4QSam^a), תרגום השבעים, התרגום הלטיני הקדום

[אך יקם יהוה] ה' היוצא מפיך.

נוסח המסורה

אך יקם ה' את דברו.

סביר להניח שמגילת שמואל (4QSam^a = 4Q51) משמרת קריאה קדומה, ושונוס המסורה הושפע מן המגמה הדוטרונומיסטית ליצור זיקה בין דברי נבואה בודדים למאורעות מאוחרים יותר ולשלב יסודות כאלה, שבמקורם עמדו ללא הקשר, אל מוטיב של נבואה שהתגשמה.¹³ גם זה שינוי נוסח מכוון, שנעשה ממניעים תאולוגיים, אך הוא שינוי בעל אופי יהודי כללי ומבטא תפיסה דתית מסורתית, ואיננו גרסה כיתתית.

ג. כתבי היד של המקרא שהתגלו בקומראן

לגבי חלק זה יש, למרבה האירוניה, חומר רב לדיון אך לא מתגבשת ממנו תוצאה של ממש. מכיוון שספרי דברים, ישעיהו, תהלים ודניאל (יחסית לגודלו) מיוצגים בקומראן במספר הגדול ביותר של עותקים, ומכיוון שספרי הנבואה עשויים להיות מקור עשיר בשינויי נוסח כיתתיים, ייסוב הדיון על ישעיהו, על תהלים ועל דניאל. אך המסקנות השליליות חלות גם על ספרי מקרא אחרים.

1. ישעיהו

במגילת ישעיהו השלמה (1QIsa^a) יש כאלף שינויי נוסח לעומת נוסח המסורה וכתבי יד אחרים מקומראן. המספר המדויק תלוי בהגדרת מהות שינויי הנוסח ובקני המידה שנבחרו כדי להגדירם. בעותק אחר של ישעיהו ממערת קומראן הראשונה – 1QIsa^b – המתוארך בדרך כלל כעותק שנוסחו זהה כמעט לחלוטין לנוסח המסורה, נקרים יותר ממאה שינויי נוסח נוסף ליותר ממאה הבדלי כתיב. בעותקים של ישעיהו מן המערה הרביעית יש יותר מארבע מאות ושישים שינויי נוסח.¹⁴

13. טיעון זה שמעתי לראשונה מפי Robert Kugler בהרצאה על The Deuteronomist's Text of Samuel 1 שנשא בכינוס השנתי של החברה האמריקנית לספרות המקרא (Society of Biblical Literature) בסן פרנסיסקו בנובמבר 1992. הדברים הולמים ביותר את טיעוניו של G. von Rad, "The Deuteronomistic Theology of History in I and II Kings", *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, tr. E. W. Trueman Dicken, London 1966, pp. 205–221.

14. ראה M. Abegg, Jr., P. Flint & E. Ulrich, *The Dead Sea Scroll Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, San Francisco 1999, pp. 267–381.

השינויים הבולטים ביותר בספר ישעיהו מתגלים בעשר תוספות של כפסוק עד חמישה פסוקים.¹⁵ אחדות מהן באות במגילת ישעיהו השלמה, אחרות בתרגום השבעים. מעניין שכל התוספות המשניות הללו משולבות אל תוך נוסח המסורה, ומנקודת מבט זו הן הופכות את הנוסח המקובל לעד המאוחר ביותר. אולם שום תוספת מאלו אינה כיתתית.

יתרה מזו, לדעתי שום שינוי מכאלף שינויי הנוסח בישעיהו אינו כיתתי. אפשר להרגיש זאת בשני שינויים מסופקים ובשינוי שלישי שנטען שהוא כיתתי:

1. ישעיהו מד 25: יסכל בתרגום השבעים ובמגילות (מגילת ישעיהו השלמה [1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^b] לעומת יסכל בנוסח המסורה. לאור מאמר שפרסם באחרונה ג'יימס הרדינג¹⁶ יש מי שישקול אפשרות שגרסתה של מגילת ישעיהו השלמה היא כיתתית. אך אין זה סביר שנוסח המסורה יחליף את יסכל ("יהיה טיפשו") ב"ישראל" ("יחכים"). מתקבל יותר על הדעת שהסופר של נוסח המסורה החליף את העיצורים השורקים, שכן חילופי ש/ס נפוצים למדי. יתר על כן, ההקשר והתקבולת בפסוק אינם הולמים את המשמע "יחכם". לכן אין זה שינוי נוסח של ממש אלא משוגה קלה, ואין בנתונים אלו כדי לסמוך את הטענה שיש כאן גרסה כיתתית. ואכן בתרגום השבעים לישעיהו מן המאה השלישית או מראשית המאה השנייה לפה"ס משתקף המשמע יסכל "יהיה טיפשו". זאת ועוד, יש לומר שהרדינג איננו טוען ששינויי נוסח כיתתיים שולבו לנוסח המקרא. נכונה קביעתו כי "משחקי מילים... הם אמצעי ספרותי בעל חשיבות רבה במגילות ה'כיתתיות'. משחק המילים שנבחן כאן נובע מן המקרא, ולכן יש לניתוח זה השפעה גם על הבנתנו את אופי העיבוד שנעשה בקומראן לכתובים מן המקרא... המגילות ה'כיתתיות' שואבות אפוא מן הרעיונות המקובלים ביהדות בית שני, והן מפתחות אותם בדרך שתשקף את עמדתן כלפי קבוצות אחרות" (עמ' 80).

הרדינג מנסח אבחנה חשובה באמרו שמילים בעלות משמעות מיוחדת בכתוב המקראי נבחרות כדי לשמש לפיתוח עמדות של קבוצות שונות ביהדות בית שני. אבל פרטי הטיעונים באים בחיבורים "כיתתיים" משניים, ואילו נוסח הכתובים מן המקרא נותר ללא שינוי.

2. ישעיהו נג 11: יראה בנוסח המסורה לעומת יראה אור במגילות (מגילת ישעיהו

15. הן באות בנוסח המסורה ובמגילת ישעיהו השלמה או בתרגום השבעים בפסוקים אלו: ב 10-22, לד 17 - לה 2; לו 7; לו 4-7; לח 20; מ 7, 14b-16; נא 6; נג 3 ואילך. להערות קצרות ראה החיבור הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 274-275, 322-324, 326, 331-333, 355, 375. דיון מפורט יותר ימצא הקורא אצל E. Ulrich, "The Developmental Composition of the Book of Isaiah: Light from 1QIsa^a on Additions in the MT", *DSD* 8 (2001), pp. 288-305.

16. James E. Harding, "The Wordplay Between the Roots שכל and כשל in the Literature of the *Yahad*", *RQ* 19 (1999), pp. 69-82.

השלמה $[1QIsa^a]$, $1QIsa^b$, $4QIsa^b$ ובתרגום השבעים). בגלל הגבול הברור שמציב סרך היחד בין בני אור לבני חושך עשוי הטוען לטוען, שתיבת אור נוספה בנוסח ישעיהו שבמגילות מתוך השקפותיה של עדת היחד. אך גם כאן ניתוח מפורט מראה שאין יסוד לטענה כזו. ראשית, צורת יראה באה כנראה מן הפועל ריה ('לשבו') ולא מן ראה ('לראות'), כפי שמבליט הפועל ישבע בצלע המקבילה.¹⁷ אם כן, אף לא אחד מעדי הנוסח שלנו מביא את הנוסח "המקורי". נוסח המסורה נותן גרסה מוטעה של העיצורים, כשהוא משמיט את הקריאה הכרוכה בקשיים (*lectio difficilior*). משעה שהובנה תיבת יראה במשמעות של 'לראות' הוסף לה באופן טבעי מושא ישיר. עיקר מסורת הנוסח, ובכלל זה אפילו מגילת $1QIsa^b$, שתכופות היא קרובה ביותר לנוסח המסורה, בחר בצורת קריאה זו. העדות של מגילת $1QIsa^b$ עם עדותו של תרגום השבעים משמטות את הבסיס מן הטענה, שבא כאן שינוי ממניע כיתתי. למעשה כל יהודי היה יכול לקבל ללא סייג את הצירוף "ה' אורי" (תהלים כו 1). 3. ישעיהו מא 22: אחריתן או הבאות בנוסח המסורה לעומת או אחרונות או הבאות במגילת ישעיהו השלמה ($1QIsa^a$). ארי ואן דר קויי (Arie van der Kooij) סבור, שבעל המגילה קושר את נבואות ישעיהו לימיו שלו והוא מיישם אותן לתקופתו כמו שעושים מחברי הפשרים מקומראן. הוא גם מציע, שמורה הצדק היה אולי "כותב" מגילת ישעיהו השלמה.¹⁸ אבל גרסת ישעיהו מא 22 וגרסאות אחרות המובאות כדי להדגים את תופעת הפירוש בדרך האקטואליזציה אין בהן לדעתי אישוש לטענתו. אמנם ספרו נכתב מתוך הקפדה ופירוט רב, ואם תקפות טענותיו הן בעלות משקל. לכן מן הראוי לייחד להן דיון רחב יותר ממה שאפשר לעשות במסגרת זו. אך איני מסכים להן, וכאן אוכל להציע רק הערות אחדות:

א. מסופקת היא ההנחה שתיבת אחריתן בנוסח המסורה מייצגת נוסח ג'יטלי קדום יותר ואילו תיבת אחרונות במגילת ישעיהו השלמה היא שינוי של פרשנות בשיטת האקטואליזציה. בצלע הקודמת עומדת תיבת הראשונות בתקבולת, וכשהיא באה בצמדים אחרים בישעיהו תיבת אחרון עומדת אחרי מילת ראשון (ח 23; מא 4; מד 6; מח 12) ותיבת אחרית עומדת אחרי מילת ראשית (מו 10). אשר לאקטואליזציה, אם אמנם הייתה מיושמת כאן שיטה זו אפשר היה לטעון שהמילה אחרית (הימים) עשויה להתפרש פירוש אסכטולוגי ממש כמו המילה אחרונות.

17. כך מציע גם D. Winton Thomas בהערת שוליים לפסוק ב־*Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

18. A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments (OBO 35)*, Freiburg 1981. וזו לשונו: "מחבר מגילת ישעיהו השלמה מכון לזמנו הוא. פירוש הדבר שהנבואות המסורתיות מתפרשות על זמנו, כפי שהדבר הוא בפשרים. הוא וחברים אחרים בעדת קומראן היו משוכנעים שהדיבור הנבואי מדבר על 'הבאות' ועל 'האחרונות'... את המחבר-הפרשן של מגילת ישעיהו השלמה יש לזהות עם מורה הצדק (הראשון)" (עמ' 95–96).

ב. גם אם נניח שהגרסה במגילת ישעיהו השנייה היא משנית, איך נוכל לדעת שמעתיק מגילה זו – להבדיל ממעתיק של אחד מאבות הטופס שלה – הוא שעשה את השינוי?

ג. גם בישעיהו מזו 7 מופיע צמד זהה של שינויי נוסח (אחרונה במגילת ישעיהו השלמה, אחריתה בנוסח המסורה), בוודאי ללא כל משמעות; אחרית שייכת ללא ספק לעבר או להווה מתמשך. בנבואה על נפילת בבל מציגים נוסח המסורה ומגילת ישעיהו השלמה נוסח קרוב:

5: שבי דומם [מג': דממה] [...] בת כשדים [...]

7: ותאמרי לעולם אהיה גברת [מג': גבורת]

עד [מג': עוד] לא שמת [מג': שמת] אלה על לבך

לא זכרת אחריתה [מג': זכרתי אחרונה].

ד. יתר על כן, תיבת אחרון באה בדיבור על עתיד כפשוטו (ח 29; ל 8) וגם בדיבור על עתיד קוסמי ואסכטולוגי (מא 4; מד 6; מח 12), ובזה מסכימים נוסח המסורה ונוסח מגילת ישעיהו השלמה.

ה. הטענה שמעתיק כלשהו שינה בכוונה את משמעות נבואות ישעיהו היא בעלת משקל, וזקוקה להוכחה ברורה ומאששת. לדידו של ואן דר קויי, חלק ממרחב ההוכחה מעוגן בהשקפתו שמתרגם תרגום השבעים היווני לישעיהו, קרוב לזמנה של המגילה, השתמש בפרשנות בשיטה של אקטואליזציה מן הסוג הזה.¹⁹ אך נראה לי שגם ביחס למתרגם היווני אין טענה זו עומדת בפני הביקורת.²⁰ כאן מן הראוי

19. A. van der Kooij, *The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah XXIII as Version* (1998), p. 186 *and Vision, VTSup* 71 (1998), p. 186: "להבדיל מנוסח המסורה, שנסב על חורבן צור,

תרגום השבעים עוסק בחורבן קרתגו ובהשפעות החמורות שהיו לו על צור".

20. ואלו הם עיקרי הביקורת בקיצור: (א) כמה גרסאות בעותקי ישעיהו מקומראן מראות שתרגום השבעים לספר זה לא נעשה מטקסט כשל נוסח המסורה, אלא זה תרגום נאמן של טקסט עברי שונה. (ב) ביקורת על פירוש האקטואליזציה של ישעיהו כג כתב P. W. Flint, "The Septuagint Version of Isaiah 23:1–14 and the Massoretic Text", *BIOSCS* 21 (1988), pp. 35–54. (ג) ביקורת על הפרשנות האסכטולוגית שניתנה לשימוש בחיבה *ἔσχατος* בתרגום היווני לישעיהו כתב R. L. Troxel, "ἔσχατος and Eschatology in LXX-Isaiah", *BIOSCS* 25 (1992), pp. 18–27. (ד) ואן דר קויי גיבש את השקפתו גם בהשפעת אריה זליגמן, שכבר הציע את הטענה על קרתגו. אך עבודתו של זליגמן, שפורסמה בשנת 1948, נכתבה לפני שהגיעו הידיעות על המגילות, ושיטת מחקרו וזקוקה לעדכון. יתרה מזו: ואן דר קויי מותח ביקורת על שיטתו של זליגמן לבודד קריאות של פסוקים יחידים במקום לדון בהקשר כולו. כמו כן אין הוא מסכים עם ניתוחו של זליגמן לתרגום היווני לישעיהו כג 1, שעל פיו *πλοῖα* הוא הנושא של *ἀπώλετο* (ד) כותרת הנבואה ב־כ 1 היא משא צר, וצירוף זה זכה לתרגום נאמן ביוונית: *τὸ ὄρομα τύρου*. אם כן הנבואה כפי שהיא מופיעה בתרגום היווני היא על צור, ולא על קרתגו. (ה) ב־כ 5 מביאה היוונית את התרגום "צער על צור", שהוא תרגום

לזכור את הניסיון הממושך של רוברט האנהרט, מי שעמד בראש המפעל לחקר תרגום השבעים בגטינגן:

אשר לצורה המקורית של תרגום השבעים... רק במקרים נדירים יש לראות בסטיות מנוסח המסורה ביטוי מיוחד של המתרגם המבקש לפרש – או לפרש מחדש – את הנוסח שלפניו. תרגום השבעים – ודבר זה אמור בכל הספרים שתורגמו – הוא בבחינת פירוש רק במידה שהמתרגם בחר בין אפשרויות שונות הטמונות בניסוח העברי וכזה כבר נתונות לפני המתרגם. יתרה מזו, תרגום השבעים יוצר אקטואליזציה של מאורעות בימיו של המתרגם רק כאשר בחירת מילת התרגום היוונית הולמת את העובדות ואת ההיסטוריה של המקור העברי וגם את ההיסטוריה בת זמנו של המתרגם. בעיקר תרגום השבעים הוא תרגום משמר.²¹

לסיכום, מתברר כי שתי הגרסאות הראשונות מתוך ישעיהו שנראו כיתחיות אינן כאלה. אשר לדוגמה השלישית, הטענה שהיא כיתחית לוקה בדרך הטיעון שלה. גרסתה של מגילת ישעיהו השלמה עשויה הייתה להיות מקורית, ולא נוסח ששונה. גם אם הייתה זו גרסה משנית אין זה ברור כלל שהשינוי היה מכוון, שכן הגרסה חוזרת גם בהמשך הטקסט וללא משמעות מיוחדת. גרסה זו לא הייתה מיוחדת לאנשי עדת קומראן, והסופר לא חזר והעתיקה בכל פעם שהיה יכול לעשות זאת.

חופשי אך משקף את העברית קְשָׁמַע צֹר. הוא מבהיר שלפי הכנתו של המתרגם צור ולא קרתגו היא שסבלה. (ו) המילים "צאו לקרתגו" (כג 6) אומרות, שצור חרבה ולכן עליהם לצאת לקרתגו הבטוחה. (ז) כִּכֶּג 8 העברית והיוונית כאחת אומרות "מי יעץ זאת על צר המעטירה אשר סחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ". מכאן שלא קרתגו אלא צור היא שבה עליה חורבן. בקיצור, כמה פוסקים הם עמומים ואפשר לגלות בהם פנים לכאן ולכאן. אך עותקי ישעיהו מן המערה הראשונה ומן המערה הרביעית מציגים דוגמאות של צורות נוסח עבריות שהיו לפני המתרגם היווני ותורגמו בדייקנות. חלקים אחרים של הקטע היווני מוכיחים שצור ולא קרתגו היא שנפלה, ועליה נאמרת הקינה.

21. R. Hanhart, "The Translation of the Septuagint in Light of Earlier Tradition and Subsequent Influences", in G. J. Brooke & B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Manchester, 1990) (SBLSCS 33), Atlanta 1992, pp. 339–379, esp. 342–343. ראה גם את דבריהם של Septuagint Critical Value of R. S. Hendel, "On the Text-Critical Value of Septuagint Genesis: A Reply to Rösel", *BIOSCS* 32 (1999), pp. 31–34; W. P. Brown, "Reassessing the Text-Critical Value of Septuagint-Genesis 1: A Response to Martin Rösel", *BIOSCS* 32 (1999), pp. 35–39. Martin Rösel, "The Text-Critical Value of Septuagint-Genesis 1: A Response to M. Rösel", *BIOSCS* 31 (1998), pp. 62–70. ראה M. Rösel, "The Text-Critical Value of Septuagint-Genesis", *BIOSCS* 31 (1998), pp. 62–70.

לכן מסקנתי היא, שבכל שינויי הנוסח בספר ישעיהו שהוצגו לדיון עד עתה אין שינוי מגמתי לפי השקפות כיתתיות.

2. תהלים

מגילות תהלים מקומראן כוללות יותר מחמש מאות שינויי נוסח בהשוואה לנוסח המסורה ולתרגום השבעים.²² שינויי הנוסח המאלפים ביותר נוגעים למהדורות השונות של קובץ תהלים: קובצי תהלים הסופחים מזמורים נוספים למאה חמישים ואחד המזמורים הידועים (כולל מזמור קנא בתרגום השבעים) וקבצים שסדר המזמורים בהם שונה. אך אשר לשינויים פרטניים בין עדי הנוסח, רק מעטים מהם מרחיבים את ידיעותנו יותר ממה שהשערות נבונות עשויות היו להציע. כלומר, לכל מזמור הועברה רק מסורת נוסח אחת. מן המזמורים עולה שורה ארוכה של שינויי נוסח קטנים ומבודדים או טעויות, ולמרות מספרם הגדול הם לעתים קרובות פעוטים וחסרי משמעות. שום שינוי אינו נראה כיתתי במקורו, אם בנוסח המסורה ואם בתרגום השבעים או במגילות.

יש קבוצה נכבדה של שינויי נוסח במזמור קמה כפי שהוא מופיע במגילת תהלים ממערת קומראן האחת-עשרה (11QP^s). המגילה הזו מעתיקה את המזמור עם נוסחה חוזרת הלקוחה ממילות מזמור קמה 1–2, כשם שמזמור קלו מופיע בנוסח המסורה ובתרגום השבעים עם נוסחה חוזרת ממזמור קלו 1. את המזמורים האחרים שרו כנראה בשתי קבוצות העונות זו לזו (ראה עזרא ג 11 "ויענו בהלל"), בין שנכתבה נוסחת התשובה ובין שלא נכתבה. יתר על כן, כמו באחד מכתבי היד של נוסח המסורה, בתרגום השבעים ובתרגום הפשיטתא, השתמרה גם במגילה זו צלע האות נו"ן, שמקומה לאחר פסוק 13. צלע זו נשמטה מרוב עדי נוסח המסורה.²³ אף ששינויי נוסח אלו מאלפים, אין בהם אותות של השפעה כיתתית ואין הם מצביעים על השפעה כיתתית כלשהי.

שינויי הנוסח הבולטים ביותר בתהלים קשורים למהדורה השונה לשליש האחרון באסופת תהלים כפי שהיא מוצגת במגילת תהלים מן המערה האחת-עשרה (11QP^s). כשלעצמה מהדורה זו אינה כיתתית, וכנראה נוצרה קודם להתחלופה של עדת קומראן. אולם יש בה שינוי בעל משמעות שאפשר לראות בו שינוי כיתתי. הקטע המכונה "חיבורי דוד" מניח שדוד חיבר את אוסף תהלים, שהחיבור נעשה בהשראה אלוהית ושהמזמורים הם דברי נבואה (כו 2–11). אף לא אחת מהנחות אלו כיתתית. אך נוספה אליהן הנחה אחרת, והיא שהשנה היא בת 364 יום (כו 7–6). תארוך הנחה זו ומקורותיה עדיין צריכים חקירה, ולכן אין לדעת אם הנחה זו כבר הייתה סלע מחלוקת בשעה שנתחבר הקטע על "חיבורי דוד" או רק לאחר מכן.

22. ראה *The Dead Sea Scrolls Bible* (לעיל הערה 14), עמ' 505–589.

23. ראה שם, עמ' 570–572.

מכל מקום, כאשר הועתקה מגילת תהלים "במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה"²⁴ כבר היה נטוש הוויכוח בין המצדדים בלוח שמש לנוהגים על פי לוח ירח, שהתקבל לבסוף ביהדות כולה.

חשוב לנתח את הצדדים השונים של קביעה זו. אין לדעת היכן הועתקה המגילה, אם בירושלים, אם במקום אחר בארץ ישראל, אם בקומראן. את הטענה שהמגילה הועתקה בקומראן יש להוכיח, ואין די בהנחתה כמובנת מאליה. קשה מזה לקבוע היכן נוצרה מהדורה זו. יש יסוד להאמין שהקובץ חובר זמן רב לפני שנעתקה המגילה עצמה. החיבור עשוי היה להתרחש לפני ימי קומראן, כשם שספר היובלים, שגם הוא מצדד בלוח בן 364 יום, חובר לפני תקופת קומראן אך הובא לשם והיה מקובל על אנשי עדת קומראן. לכן אף על פי שאנשי קומראן אימצו כנראה את הלוח של 364 יום אין יסוד לטענה, שסופר כלשהו מקומראן הוא שחיבר את הקטע על "חיבורי דוד".

ועוד זאת, מי שהוסיף את רשימת "חיבורי דוד" לקובץ תהלים, שהמגילה ממערה אחת-עשרה היא עותק מאוחר שלו, בוודאי לא סבר שהוא מוסיף כתוב של ממש אלא האמין שהוא כותב קולופון או נספח למגילה של כתבי קודש. אפשר לטעון שנוסח קדום יותר של קובץ זה נחתם במזמורים קמה, קנ וב"המנון לבורא" (טור כו). לסיום זה נוספו שני נספחים: "דברי דוד האחרונים" (שמ"ב כג 1–7) ו"חיבורי דוד", שקבעו את ייחוסו ואת שבחו של המחבר.²⁵ בשלב מאוחר יותר נוספו כמה מזמורים אחרים, כפי שקורה לעתים קרובות בסופם של אוספי המנונים: מזמורים קמ וקלד, ולבסוף מזמור קנא (החותם גם את תרגום השבעים).

גם אם מלכתחילה לא החשיבו כנראה את רשימת "חיבורי דוד" כחלק מכתבי הקודש אלא כתוספת להם, עכשיו יש לראות בה חלק בלתי נפרד ממגילה שמעתיקה "כתבי קודש". תהליך כזה עולה גם מקטע בעל אופי דומה, המשבח את שלמה ומונה את משליו ושיריו (מל"א ה 11–14). נראה שבתחילה הוא לא נכלל בחיבור המקורי, אבל בנוסח העומד לפנינו היום הוא משולב לתוך ספר שנתקדש. נמצא אפוא שגם מחבר "חיבורי דוד" עדיין איננו מערער את העיקרון, שאין שינוי בכתבי הקודש שנעשה ממניעים כיתתיים. אמנם השינוי מתגלגל בסופו של דבר לגרסה כיתתית בכתב יד של קובץ מכתבי הקודש, אבל הוא לא נוצר מלכתחילה כשינוי נוסח כיתתי ששולב לחיבור מאסופה זו. מכאן שאין לכלול אותו בקבוצה של שינויי הנוסח מטיפוס הגרסה "הר עיבל", שהוכנסה לנוסח המסורה בדברים כו 4.

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

1965, p. 9. לניתוח מבוסס ומעודכן על סוגיית לוח השנה ראה לאחרונה

J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London 1998

25. קטעי סיום כאלה באים בספרי מקרא בסופו של ספר או חלק עיקרי, או סמוך לו; למשל בשופטים, בשמואל ובישעיהו, ואולי גם בויקרא ובדברים.

3. דניאל

בעותקי ספר דניאל שנתגלו בקומראן נקרים קרוב לשבעים שינויים לעומת הטקסט של נוסח המסורה, אך אף לא אחד מהם יכול להיחשב כמעשה של קבוצה כלשהי ביהדות בית שני.²⁶ לאמתו של דבר אין אף שינוי נוסח אחד שראוי לדיון מבחינת עניינה של הסקירה המוצעת כאן. לעובדה זו משמעות רבה לספר דניאל – ובייחוד למהדורתו בת שנים-עשר הפרקים – מכיוון שהוא בן זמנן של התחלות עדת קומראן, הוא שותף לאנשי קומראן בעניין העמוק במאורעות אחרית הימים, והוא שימש מקור לכמה מרעיונותיה של העדה (למשל עת קץ) ולאוצר המושגים הדתיים שלה (למשל הרבים, משכיל). אם בעותקי ספר דניאל אין כל שינוי נוסח שאפשר להגדירו כיתתי, קשה להניח ששינויים כאלה יתגלו בספרים אחרים.

4. ספרים אחרים

במשך כל עבודתי על עותקי המקרא מן המערה הרביעית לשם פרסומם בסדרת *Discoveries in the Judaean Desert*, וכן בסקירה חדשה שסקרתי באחרונה את שינויי הנוסח שנתגלו בהם, לא מצאתי דבר שאוכל להגדירו שינוי נוסח כיתתי. יוצא מכלל זה הוא שינוי הנוסח בעותק של ספר יהושע (4QJosh^a), המציג את הגלגל כמקום בנייתו של המזבח הראשון לאחר שבני ישראל עברו את הירדן ונכנסו לכנען. אך שינוי נוסח זה אינו מבית היוצר של עדת קומראן. זהו כפל גרסה, שנוצר משינוי שהכניסו אנשי שומרון ושלאחר מכן עיבדוהו אנשי יהודה. הוא משתקף מצד אחד במסורת החומש השומרוני, בתרגום היווני הקדום(?) ובתרגום הלטיני הקדום (Old Latin), ומצד שני במסורת נוסח המסורה ותרגום השבעים.

ד. כתבי יד אחרים ובחינות אחרות

עד עתה דנתי בספרים שאנשי היחד עשויים היו למצוא בהם כר נרחב לשינויי נוסח כיתתיים, אך מכיוון שנדיר למצוא עדות שכתב יד מסוים אכן הועתק בקומראן, יש תועלת בעיון במגילות שסביר להניח שהועתקו שם.

1. 4QSam^c. זהו כתב יד של ספר שמואל, והוא ראוי לעיון מיוחד בחיפוש אחר שינויים כיתתיים, שכן כמעט ודאי שהועתק בקומראן. זוהי מגילה מקראית, ויש להניח שהועתקה בקומראן מכיוון שהסופר שכתב אותה העתיק גם את החלק העיקרי במגילת סרך היחד מן המערה הראשונה (1QS). הכתב שלה אופייני מאוד ואפשר לזהותו בכמה מגילות אחרות, וביניהן אוסף ציטטות-עדות מן המקרא (4QTestimonia = 4Q175) ותיקון במגילת ישעיהו השלמה (1QIsa^a) מ 7–8. אפשר לטעון שמעתיק זה היה מנהיג בעל עמדה בשורות העדה; אין הוא סופר או מעתיק

26. ראה *The Dead Sea Scrolls Bible* (לעיל הערה 14), עמ' 482–501.

מיומן ולכן היו לו אולי נתונים אחרים שהעניקו לו סמכות להעתיק ולתקן, כגון עמדה של מנהיג. העובדה שבחר בסרך היחד וברשימת הציטטות מ-4QTest^c (המבטאת השקפה על מנהיגות טובה או רעה) עשויה להעיד על עמדה כזו. בחינת שינויי הנוסח במגילת ספר שמואל (4QSam^c) מעלה עובדות מעניינות. הקטעים ששרדו ממגילה זו כוללים קטע אחד ובו שמ"א כה 30–31. קבוצה של קטעים קטנים אחרים באה מטורים סמוכים ובהם קטעים משמ"ב יד 7 – טו 15. בשישים ושבע שורות שנשמרו בחלקן טעה המעתיק עשרים ואחת פעמים (כמעט כל שלוש שורות!). למרות שגיאותיו הרבות, תיקוניו והתוספות שהכניס, הנוסח שהוא מביא עדיין טוב מן הטקסט שהתקדש בנוסח המסורה. במגילת 4QSam^c יש תשע-עשרה גרסאות טובות יותר מן הגרסאות המקבילות של נוסח המסורה, ועוד שנים-עשר שינויים שאפשר לשחזרם, ואילו בנוסח המסורה יש שלוש-עשרה גרסאות העולות בטיבן על מקבילותיהן במגילה ועוד ארבעה שינויים שאפשר לשחזר. לחמש גרסאות טובות יותר במגילת 4QSam^c אין מקבילה כלל, וכמה שינויים אחרים מתועדים גם בתרגום השבעים.²⁷

כאשר אנו מחפשים דווקא שינויים כיתתיים אין אנו מעלים דבר. חסרי משמעות הם כל השינויים במגילות, בנוסח המסורה, בתרגום היוונית הקדום, בכתבי יד יווניים מאוחרים יותר ובתרגום הלטיני הקדום. הם אינם אלא שינויים קלי ערך שבשגרה, כמו הוספת יסודות משתמעם אך בלתי מפורשים (כגון נושא, מושא ישיר או עקיף, או מיליות), טעויות כתיב וטעויות של דילוג או החלפת צורות נדירות בצורות שגורות יותר. בנוסח המגילה, בנוסח המסורה או בתרגום השבעים אין למצוא שינוי שאפשר להגדירו שינוי מכוון מעשה ידיה של אחת מן הקבוצות ביהדות בית שני.

2. *Testimonia* (4Q175). כתב יד זה, שהועתק על ידי הסופר שכתב את מגילת 4QSam^c, יש בו ארבע ציטטות הקשורות למנהיגים. שלוש ציטטות חיוביות מן המקרא: האחת על נביא (שמות כ b18 בחומש השומרוני; דברים ה 28–29; יח 18–19 בנוסח המסורה), השנייה על מלך (במדבר כד 15–17) והשלישית על כוהן (דברים לג 8–11). ציטטה רביעית נסבה על דמות שלילית והיא באה מתוך האפוקריפון של יהושע, חיבור שנתגלה בקומראן. הציטטה מתארת איש ארור הבונה את יריחו (4Q389; ראה יהושע ו 26). אם משווים את נוסח ארבע הציטטות לנוסח המסורה, מתגלים שינויים רבים:

1. הציטטה הראשונה שמביאה מגילה זו אינה באה כלל בנוסח המסורה של שמות, ואילו בנוסח המסורה של דברים היא באה בשינויים.

27. E. Ulrich, "4QSam^c: A Fragmentary שמואל זו ראה Manuscript of 2 Samuel 14–15 from the Scribe of the *Serek Ha-yahad* (1QS)", *BASOR* 235 (1979), pp. 1–25

וידבר אל מושה לאמור שמעת

4QTest

נוסח המסורה, החומש השומרוני ויאמר ה' אלי שמעתי
(דברים יח 17)

אך אם לא נניח מראש שרק נוסח המסורה הוא קנה מידה להשוואה ונבחן גם עדי נוסח אחרים למקרא, וכאן העד הוא החומש השומרוני, ניווכח שמגילת 4QTestimonia מביאה כמעט כלשונו את נוסח החומש השומרוני לספר שמות:

וידבר אל מושה לאמור שמעת

4QTest

החומש השומרוני (שמות כ 18) וידבר ה' אל משה לאמר שמעתי

במקום לטעון שמגילת 4QTestimonia משנה את הנוסח ומצטטת שני פסוקים שונים מספר דברים אפשר לראות, שהמובאה כולה באה משמות כ 18 במהדורה עברית אחרת של ספר זה, שהייתה בשימוש בעת ההיא.²⁸ את הציטטות מביאה המגילה בסדר המקובל לספרי המקרא: שמות, במדבר, דברים, יהושע. לעניין ספר שמות ראוי להזכיר, שכאשר הועתקה מגילת 4QTestimonia בראשית המאה הראשונה לפה"ס היו בשימוש לפחות שלוש צורות נוסח של ספר זה. המהדורה הקדומה ביותר הידועה לנו השתמרה בתרגום השבעים. בדרך כלל היא קרובה למהדורה במסורת נוסח המסורה מלבד פרקים לה-מ, שמשוקעת בהם מהדורה קדומה יותר.²⁹ המהדורה השנייה היא זו של נוסח המסורה. המהדורה השלישית מיוצגת במגילה 4QPaleoExod^m, והיא ששימשה יסוד לנוסח השומרונים. בסופו של דבר נטלו הנוצרים את המהדורה הקדומה (תרגום השבעים), חז"ל את המהדורה האמצעית (נוסח המסורה) והשומרונים את המהדורה המאוחרת (החומש השומרוני). אין עדות שקבוצות אלו בחרו את הנוסח שלהן מתוך שיקולים אידאולוגיים או טקסטואליים. למעשה אפשר לטעון שהעיקרון הכללי שהדריך את ההרחבות שפיתח נוסח המסורה על בסיס נוסח תרגום השבעים לשמות לה-מ עומד גם ביסוד ההרחבות שהכניס נוסח 4QPaleoExod^m/החומש השומרוני במהדורת נוסח המסורה לספר כולו. המהדורה של 4QPaleoExod^m/החומש השומרוני מרחיבה באופן עקיב את הטקסט כדי לציין, שמשה אכן הוציא לפועל את הוראותיו של האל.³⁰ בדרך דומה גם סיפור מלאכת המשכן "בנוסח המסורה

28. גם קטע 6 ששרד מן המגילה 4Q158 מביא את הפסוק מספר שמות בשינוי נוסח זה, כפי שציין Brant James Pitre ב-1999 במאמר על 4Q175 שלא פורסם.

29. עם זאת אין מהדורות תרגום השבעים לשמות לה-מ הקדומה ביותר. כבר בה יש עקבות של עריכה. ראה A. Aejmelaeus, "Septuagintal Translation Techniques: A Solution to the Problem of the Tabernacle Account", *On the Trail of Septuagint Translators*, Kampen 1993, pp. 116-130

30. ראה P. W. Skehan et al., *Qumran Cave 4. IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Texts*

[שמות לה-מ] חוזר על רוב הפרטים שבחלק הראשון [שמות כה-לא]... ופירוט זה נועד לתת ביטוי לרעיון שהמשכן על כל כליו מתאים להוראות [שניתנו להקמתו]³¹.

2. במובאה השנייה מתוך במדבר כד 15–17 זהה למעשה הנוסח של המגילה לנוסח החומש השומרוני, לנוסח המסורה ולתרגום השבעים. למרבה הצער לא נשתמרו פסוקים אלו בעותקי ספר במדבר מקומראן.

3. בציטטה השלישית מדברים לג 8–11 כוללת המגילה את הצירוף הבו ללוי, שאינו בא בנוסח המסורה ובחומש השומרוני. אך העובדה שגרסה זו מופיעה בתרגום השבעים ובעותק של ספר דברים מקומראן (4QDeut^b) מוכיחה, שהביטוי נכלל בטקסט עברי שהמעתיק מקומראן ציטט באופן מדויק. אולי היה צירוף זה מקורי ואבד במסורת של נוסח המסורה/החומש השומרוני. אך ייתכן שהוא תוספת המבירה את המשתמע מן הנוסח הקיים. מכל מקום אין תוספת זו משנה משמעות, והעובדה שתרגום השבעים בן המאה השלישית לפה"ס כלל אותה מוכיחה, שאין בה שינוי נוסח כיתתי מכוון.

4. הציטטה הרביעית המובאת במגילה נראית כמובאה מיהושע ו 26 בלוויית פשר אופייני לספרות קומראן הכיתתית. אך התברר שהקטע כולו הוא ציטטה מחיבור בלתי ידוע המכונה האפוקריפון של יהושע (7–5 ii 4Q389).³² לא זו בלבד שסופר קומראן לא שינה את נוסח המקור, אלא שבמקרה זה נוסח המסורה מציג נוסח משני של יהושע ו 26 עם שלוש תוספות (ויקום, לפני ה', את יריחו).

אם כן, מגילת 4QTestimonia מעתיקה חיבור עם שלושה קטעי מקרא וקטע מורחב הלקוח ממקור אחר מקומראן. ארבעת הקטעים נשלפו והועתקו זה אחר זה כדי להציג את מעלותיה ואת חסרונותיה של המנהיגות. אין זו מגילה מקראית, אלא זה מבחר ציטטות מן המקרא. לכן אפשר היה לצפות שהמחבר ישנה את נוסח הציטטות כדי להתאימן לרעיונותיה של העדה. אך אפילו בדוגמה זו לא עשה זאת המחבר או הסופר. אף שהמגילה חוברה או הועתקה כנראה בקומראן, אין להניח שהשינויים המתגלים במובאות התכוונו לעצב את נוסח המקרא לפי אמונותיה והשקפותיה של עדת קומראן.

3. תיקון ב-QIsa^a 1. דוגמה אחרונה היא של תיקון במגילת ישעיהו השלמה מ 6–8,

Manuscripts (DJD 9), Oxford 1992, pp. 53–130; J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran: 4QPaleoExod^m and the Samaritan Tradition (HSS 30)*, Atlanta 1986

31. ראה איימלאוס, "טכניקת התרגום" (לעיל הערה 29), עמ' 127.

32. C. Newsom, "379.4Q 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

שהכניס הסופר שהעתיק את מגילת 4QTestimonia. וזה נוסח הסופר הראשון של מגילת ישעיהו השלמה:

כול הבשר חציר וכול חסדיו כציצ השדה יבש חציר נבל ציצ ודבר אלוהינו יקום לעולם.

הסופר השני, שהעתיק גם את מגילת שמואל (4QSam^o) ואת מגילת סרך היחד מן המערה הראשונה (1QS), הוסיף לאחר המילה ציצ תוספת ארוכה. הוא תלה אותה מעל השורה והמשיך בשוליים:³³

כול הבשר חציר וכול חסדיו כציצ השדה יבש חציר נבל ציצ כי רוח נשבה בוא הכן חציר העם יבש חציר נבל ציצ ודבר אלוהינו יקום לעולם.

אפשר להסביר תוספת זו בשני אופנים. מצד אחד אפשר להניח, שהטקסט שכתב סופר מגילת ישעיהו השלמה היה מקורי, והסופר השני הוסיף אחר כך הרחבה משנית. ואכן, המאמר המוסגר המזהה את החציר הוא בוודאי הרחבה משנית. מצד שני אפשר שהטקסט הארוך היה מקורי והסופר של מגילת ישעיהו השלמה דילג מן הצמד הראשון נבל ציצ אל ההיקרות השנייה של צמד זה, ובזה אבדה שורה. אבל העובדה שגם התרגום היווני הקדום מציץ את הנוסח הקצר, בדיוק כפי שכתבו הסופר הראשון של המגילה, תומכת בהנחה שנוסח זה הוא המקורי. מכל מקום, לפי מסורת עברית אחת היה נוסח ארוך והסופר השני הכיר אותה ותיקן על פיה את נוסח מגילת ישעיהו השלמה. הלקח הנובע מכאן הוא שסופר קומראן, שהעתיק שלוש מגילות מקומראן (4QTestimonia, 1QS, 4QSam^o) ללא שינויי נוסח "כיתתיים", שילב תוספת לתוך נוסח ישעיהו אך עשה זאת באופן נאמן לפי מסורת נוסח המשתקפת בנוסח המסורה ובהקספלה. גם כאן לא עשה שינויים ברוח עדת קומראן. כל אלו מורים שגם סופר מסופרי קומראן, שהעתיק ספרי מקרא, ציטטות מן המקרא וטקסטים לא מקראיים, לא הכניס בהם שינויים בהשפעת רעיונות כיתתיים.

לפני חתימה ראוי לציין ששום תאוריה מן התאוריות העיקריות לשחזור תולדות נוסח המקרא לאור המגילות לא נסמכה על שינויי נוסח כיתתיים. פרנק מור קרוס ניסח תאוריה האומרת, שטיפוסי טקסט שונים התגבשו בתחומים גאוגרפיים שונים – ארץ ישראל, מצרים וכנראה בבל.³⁴ הגם שוודאי נכון הוא שהיו גיבושי נוסח שונים במקומות שונים, למיטב ידיעתי אין עדות מובהקת הקושרת קשר של

33. אין צריך לומר שהסופר טעה כמה פעמים בתוספת שלו: שתי מילים כתב בשגיאות, והמשיך להעתיק בשתי מילים יותר מן הנדרש.

34. F. M. Cross, "The Evolution of a Theory of Local Text", in F. M. Cross & S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. 1975, pp. 306–320.

סיבה ומסובב גיבוש נוסח כלשהו למקום מסוים. גם אין ידיעות על שינויי נוסח כיתתיים שנוצרו באזורים שונים.

לעומת התאוריה של קרוס על טיפוסי טקסט הקשורים לאזורים גאוגרפיים, שניסתה להסביר כיצד התפתחו מנוסח אחד שלושה טיפוסי טקסט, שמריהו טלמון הציע תאוריה הפוכה, האומרת שתחילה היו צורות טקסט רבות ומאוחר יותר הן הצטמצמו לשלוש בלבד. בחירת צורות טקסט אחדות מתוך ריבוי הנוסחים במאה הראשונה לספירה נעשה לדעתו בתוך מסגרות חברתיות-דתיות: על צורת נוסח אחת שמרו היהודים, צורה אחרת השתמרה בידי השומרונים, ואת צורת הנוסח השלישית קיבלו הנוצרים.³⁵ אך תאוריה זו אינה מסבירה מדוע כל אחת מן הקהילות האלה בחרה בטקסט מסוים. מדוע אימצו חז"ל את האסופה של נוסח המסורה, השומרונים את הנוסח המורחב של הטקסט, והנוצרים את האוסף של תרגום השבעים? האם יש לטקסטים הללו תכונות אופייניות לכל אחת מן הקבוצות הללו (מלבד שלושת המאפיינים של הנוסח השומרוני שתוארו קודם)? ולו הייתה עדת קומראן בוחרת לבסוף נוסח משלה לכל ספר, כיצד אפשר לדעת איזה טקסט מן הטקסטים שהיו אז בשימוש הייתה נוטלת לכל ספר? הקושי הניצב בפני תאוריה זו הוא להציג עדות לכך שקבוצה כלשהי שינתה את צורת הטקסט שלה באופן שיקשור אותה להשקפותיה.

הן שחזור תולדותיו של נוסח המקרא לפי גישתו של עמנואל טוב³⁶ הן הצעתי, שהיו קיימות מהדורות שונות לספרי המקרא, אינן מניחות שנעשו שינויים מטעמים כיתתיים.

ה. מסקנות

בניסיון לגלות שינויי נוסח שהם "כיתתיים" במקורם או במטרתם עסק מאמר זה בשינויי נוסח שבאים במגילות קומראן והם שונים אלו מאלו, מנוסח המסורה, מן החומש השומרוני ומתרגום השבעים. במגבלות המאמר לא היה אפשר לכלול דיון במהדורות שונות, שאולי נוצרו בחוגים כיתתיים, או בסמכותם של ספרים שנויים במחלוקת, שאומצו או נדחו על ידי קבוצות מתחרות ביהדות בית שני. אף על פי

35. S. Talmon, "The Old Testament Text", in P. R. Ackroyd & C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, 1: *From the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, pp. 159–199, esp. 197–199 "Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts", *Textus* 4 (1964), pp. 95–132, esp. 125–132; "The Textual Study of the Bible: A New Outlook", in F. M. Cross & S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. 1975, pp. 321–400.

36. טוב, "בקורת נוסח המקרא" (לעיל הערה 2), עמ' 266 הערה 37.

שהשאלה בדבר מוצא כיתתי של שינויי נוסח נראית מובנת מאליה וראוי לה שתישאל, העדויות שבידינו וגם הגיונה של השאלה מצביעים על תשובה שלילית. אשר לעדות ביחס לנוסח: לא נתגלו שינויי נוסח שהעידו שקבוצה כלשהי – פרושים, צדוקים, שומרונים, איסיים, נוצרים או אחרים – שינתה את נוסח כתבי הקודש כדי לתמוך באמונותיה. יוצאים מכלל זה שני רעיונות דתיים של השומרונים, שהוא "בחר" בהר גריזים וציווה לבנות שם את המזבח המרכזי, וכנראה גם שינוי הנוסח הר גריזים / הר עיבל.

אשר להיגיון: אילו שינתה אחת מן הקבוצות את נוסח כתבי הקודש כדי להפיץ את רעיונותיה, אפשר היה להוכיח מיד שהשינוי חסר יסוד. לכל הקבוצות היו השקפות מוגדרות, אך נראה שכולן הסכימו שאין לשנות את הנוסח "המקורי" של המקרא, והקשיים שהתעוררו יושבו בתיקון הטקסטים לפי "המקור" ולא לפי האידאולוגיה של העדה.

וכך עשו הסופרים הקדומים. כמעט תמיד הם ניסו להעתיק את הטקסט בדיוק כפי שהיה לפנייהם או את הנוסח שראו בעיניהם או בעיני מחשבתם. יש שבשעת ההעתקה באו לידי טעות ומתוך כך שינו את הנוסח (כמה מן השגיאות תוקנו ואחרות נותרו כפי שהן) או ששינוהו מתוך ניסיון להבהיר את הטקסט או לעשותו קריא יותר. שינויים כאלה לא התכוונו לשנות תוכן, אלא להבליט עניין משתמע או להקל על תחביר קשה.

לעתים רחוקות, לכל היותר פעם במאה שנים בכל ספר נתון, היה מנהיג דתי או הוגה דעות יכול ליצור מהדורה חדשה של חיבור כלשהו כדי להעביר בנאמנות תוכן מסורתי בצורה שתהלוך את הנסיבות ההיסטוריות, הדתיות והתרבותיות של זמנו. מבחינת הצורה תוכל יצירה כזו להיקרא מהדורה חדשה של החיבור. מבחינת תוכנה ומטרתה זוהי מהדורה תאולוגית חדשה. אבל אף לא אחת מן המהדורות החדשות משקפת מניעים כיתתיים, חוץ מן העניין שהיה לשומרונים בהר גריזים. רק לעתים נדירות שיבץ סופר שינוי תאולוגי, וכאשר עשה זאת היה זה ברוח האמונות והדעות של יהדות זמנו ולא מתוך מניעים כיתתיים.

ייתכן כמובן, שמצויים שינויי נוסח כיתתיים שלא הבחנתי בהם או שלא הבינתיים כראוי. נכון גם, ששינויי הנוסח שנתגלו בכתבי היד של המקרא מקומראן יוצרים אוסף נתונים מעורר פליאה אך מתסכל. כולנו יודעים, שאם יש טעות המושכת את הלב מן הסתם ימצא חוקר פזיז שיפול ברשתה.

לכן אני מציע כמה בחנים שעשויים לסייע לחוקרים לקבוע מהם שינויי נוסח כיתתיים באמת, אם ישנם כאלה, ולא לטעון בפזיזות ששינוי נוסח הוא "כיתתי" בשעה שאינו כזה.

1. שינוי נוסח כיתתי חייב להיות במובהק שינוי משני (או מאוחר). אין הוא יכול להיות מקורי (או קודם), או, כפי שהגדיר אותו שמריהו טלמון, שינוי נוסח סינונימי. על שינוי כזה להיות צורם או מושך תשומת לב בהקשר (כגון כדויד בעמוס ו 5).

2. שינוי הנוסח חייב להיות מכונן. צריך להיות ברור שהמחבר או הסופר רצה לשנות נוסח טבעי ונכון כדי להפכו לנוסח בעל חשיבות לאנשי קבוצתו.

3. על שינוי הנוסח להיות מיוחד לקבוצה או זרם, להבדיל מקבוצות אחרות, או שעליו לבטא רעיון מרכזי או מונח מיוחד לקבוצה מסוימת בניגוד ליהדות בכלל. למשל, קשה להניח שהמילה אור, הנקריית בישעיהו נג 11, היא שינוי נוסח כיתתי המושפע מרעיון בני אור לעומת בני חושך, כי כל יהודי בימי בית שני הכיר מיד את הצירוף ה' אורי מתהלים כז 1. שינוי נוסח כזה אינו יכול להיות יחיד ובודד. עליו לחזור על עצמו או לבוא בלוויית שינויי נוסח כיתתיים אחרים בכתב היד הנתון. הוא לא יוכל להיות מוסבר כאחד מסוגי השינויים הפשוטים והמצויים כגון סיכול אותיות, החלפת עיצורים גרוניים או שורקים, החלפת אותיות שצורתן הגרפית דומה כמו ד/ר, י/ו, או תופעות דומות. שינויים כאלה מתרחשים לעתים קרובות כל כך ללא שינוי משמעות, שאין לייחס להם חשיבות ללא עדות מבוססת אחרת.

לאור העובדה שיש אלפי שינויי נוסח במקרא שאינם כרוכים בשינויי משמעות או בהשפעה כיתתית, אלא הם שייכים לשינויי נוסח רגילים וחד-גוניים, מוטל נטל הוכחה כבד על מי שמבקש לטעון ששינוי נוסח מסוים – ובייחוד שינוי נוסח בודד – הוא כיתתי. ברוב הדוגמאות שהובאו לסמוך טענות בדבר מגמות תאולוגיות בתרגום השבעים או גרסאות כיתתיות במגילות התברר, שהטענות משוללות יסוד. ראשית, שינויים ממניעים כיתתיים או תאולוגיים הם רק אחד מן ההסברים שאפשר להביא לשינוי נוסח נתון, ובדרך כלל זהו הסבר שתופס מרובה. שנית, התופעה אינה מקיימת בהקשרים אחרים שאפשר היה לצפות שתתגלה בהם. שלישית, בדוגמאות אחרות אפשר להביא לעתים קרובות הסברים אחרים, אמנם מלייבים פחות אך העובדה שהם קיימים משמיטה את הקרקע מן הטענות שיש כאן שינויי נוסח כיתתיים או מגמתיים. בקיצור, רק לעתים נדירות על חוקר להשתכנע שיש מניעים כיתתיים או מגמות תאולוגיות בשינויי נוסח.³⁷

37. ראה המובאה מדברי פרופ' האנהרט לעיל.

לשון קומראן בין המקרא ללשון חז"ל (עיון בסעיף במורפולוגיה)

משה בר-אשר

הערות מבוא

1. תולדות העיון בעברית של מגילות קומראן הן כתולדות מחקר המגילות. מאז פרסום המגילות הראשונות מלווה המחקר הלשוני את המחקר של התכנים ושל תחומים אחרים. העיון בעברית הקיף למעשה את כל תחומי תורת הלשון: את הכתיב ואת הדקדוק לחטיבותיו (הגה, צורות ותחביר) ואת אוצר המילים. הרבה מענייני הלשון שנתלכנו בדור הראשון למחקר קומראן עומדים בעינם, משום שנתבררו בירור יסודי ומעמיק בידי טובי החוקרים, מורינו חנוך ילון ויחזקאל קוטשר זיכרונם לברכה וזאב בן-חיים יבלח"א ומלומדים אחרים.

2. במחקר הדקדוק מקום חשוב שמור ליחזקאל קוטשר ז"ל ולאלישע קימרון יבלח"א. עיונו המעמיק של קוטשר בלשונה של מגילת ישעיהו השלמה ודקדוקו של קימרון, בנוסחתו העברית (משנת 1976) ובנוסחתו האנגלית המקוצרת (משנת 1986), הם החיבורים המקיפים ביותר שמחקר הדקדוק של קומראן רשם בחמישים וחמש שנות קיומו. עם זאת יש סעיפים בדקדוק הדורשים השלמות ועיונים חוזרים. יש שהדברים אמורים אף בשאלות נדרשות שנידונו בחיבוריהם של קוטשר וקימרון ושבו ונידונו בידי חוקרים אחרים. פעמים ששאלות כאלו צריכות לשוב ולהידון מצד הצגת הממצאים עצמם במגילות קומראן ומצד בירור עניינים; ובעקבות זאת ראוי לעיין בהם עיון משווה עם הממצאים בעברית המקרא לרבדיה מכאן ועם הממצאים בלשון חז"ל מכאן, ואין צריך לומר עם הממצאים בחיבור הקרוב להם קורבת זמן – ספר בן-סירא – וכן לבחון אותם בחינה דיאכרונית בתוך הרצף של שלוש התקופות, החל במקרא ומשם אל בן-סירא וקומראן ועבור אל לשון חז"ל.

3. בסוגיה כזאת אני מבקש לדון כאן. אף שהיא תוארה, יש מה להוסיף בה בפרטים ובכללים בבחינה של מה שיש בה בכל אחת מן התקופות הנזכרות ובהערכה כוללת של הממצאים בשלוש התקופות. מתכוון אני לפרשת הכינוי הנצמד לגוף שלישי רבים ורבות בשמות שצורת הרבים שלהם נחתמת ב-וֹת, כלומר צורות כמו משפחותם, שמותן לעומת משפחותיהם, שמותיהן.

מגילות ב (תשס"ד), עמ' 137–149

הכינוי הנצמד לנסתרים ולנסתרות בשמות שריבויים – 1

לשון המקרא

4. דבר ידוע בדקדוק לשון המקרא ששמות שצורן הרבים שלהם הוא – וְת – כמו אֲבוֹת, דִּירוֹת, מְשֻׁפָּחוֹת – משמשות בהם שתי צורות של הכינוי הנצמד בגוף שלישי רבים ורבות:

א. הצורן המשמש בשמות ביחיד – וְת/וְתָ, כגון אֲבוֹתָם, שְׁמוֹתָן,¹ בדומה לַמִּלָּכָם, מִלְּפָתָם; בֵּיתָן, יִלְדָתָן. להלן נכנהו הכינוי הקצר.

ב. הצורן המשמש בשמות רבים – יֵהֶם, יֵהֶן,² כגון אֲבוֹתֵיהֶם, תּוֹעֲבוֹתֵיהֶן,³ בדומה לַמִּלְכֵיהֶם, בְּתֵיהֶן; להלן נכנהו הכינוי הארוך.

וכבר קבע רבי יונה אבן ג'נאח בספר הרקמה כי הכינוי הקצר הוא הנפוץ יותר במקרא והכינוי הארוך הוא הפחות נפוץ. וזה לשונו:

ואם יתחבר עם השמות המקובצים בו ובתו יהיה מס, כמו: ידותם [מל"א ז 33]... וגבותם [יחזקאל א 18]... בשדותם [נחמיה יא 25], למשפחותם [בראשית י 5]... ויש שיהיה: הא ומם כאמרו... ותועבותיהם [יחזקאל יא 21], למשפחותיהם [בראשית ח 19]... חרבותיהם... וחניתותיהם... [מיכה ד 3].⁵

והעיר שם המהדיר וילנסקי אל נכון בהערה 4: "ר"ל... עקרו הוא מס ורק לפעמים יבוא הא ומם".⁶

1. יש להעיר כי רובן המכריע של הצורות המתועדות במקרא צורות נסתרים (זכר רבים) הן, אך בשמות מועטים מצאנו צורה בכינוי הנסתרות (נקבה רבות), כגון וְשְׁמוֹתָן (יחזקאל כג 4 פעמיים).
2. יש מי שיאמר שהכינוי הוא – הֶם, – הֶן, ושה־יֵהֶם הקודמת היא למעשה חלק של צורן הריבוי (ראה דברי אבן ג'נאח בהמשך דברינו כאן).
3. תּוֹעֲבוֹתֵיהֶן בכינוי הנסתרות נקרתה פעמיים (יחזקאל טז 47; כג 36). נזכיר כי מצאנו צורות בכינוי הארוך לנסתרות הנחתם ב־ā, כגון גְּוִיֹּתֵיהֶנָּה (יחזקאל א 11). וכידוע יש צורות נסתרות הנחתמות ב־ם, כגון גְּוִיֹּתֵיהֶם (שם 23). שימוש של – לנסתרות (ליד –) נמצא גם בצורות אחרות, כגון לָהֶם, אֲבֵיהֶם בפסוק אחד עם אֲבֵיהֶן לָהֶן (במדבר כז 7).
4. מראי המקום שהובאו במהדורה בשולי הדפים שולבו כאן בפנים.
5. ראה ספר הרקמה לר"י אבן ג'נאח, מהדורת מ' וילנסקי (המהדורה השנייה שהביא לדפוס ד' טנא), ירושלים תשכ"ד, עמ' שפא.
6. אבן ג'נאח מבחין בין –ם ובין –הם, לפי שההברה הקודמת ל־הֶם (יֵהֶם) נתפשת חלק של צורן הריבוי ולא חלק מן הכינוי. ואין הדברים מצריכים תוספת. אין אנו נכנסים כאן לשאלת קדימותם ההיסטורית של הכינויים –וְת/וְתָ לעומת יֵהֶם/יֵהֶן בשמות שצורן הריבוי שלהם הוא –וְת (ראה קוטשר תשי"ט [מגי"ש], עמ' 355 בעקבות "בארט). ולא כאן המקום לדון בשאלה האם הכינוי יֵהֶם/יֵהֶן עלה בהשפעת הארמית או צמח כתהליך עברי פנימי בעקבות היקש לשמות בזכר רבים כמו דְּבָרֵיהֶם וכיו"ב; עניין זה הוזכר בקצרה אצל הורביץ (1982), עמ' 25). כשלעצמי אני נוטה לפתרון השני. ואכמ"ל.

5. אף יודעים אנו שהכינוי הקצר הוא הרווח בספרים הקדומים, כפי שנקבע מכבר במחקר.⁷ וכבר צוין כי הזוג אבותם/אבותיהם⁸ מדגים את התופעה בצורה ראויה: בספרים הקדומים מצאנו רק אָבוֹתָם, אָבוֹתָם (כך הוא למשל בחומש, 46 פעמים); והצורה אָבוֹתֵיהֶם נקריית רק בספרים מאוחרים מסוף הבית הראשון או מן הבית השני (מלכים – פעם אחת, ירמיהו – 3 פעמים, עזרא ונחמיה – 3, דברי הימים – 26; בסך הכול 33 היקרויות).⁹ כן הודגם הדבר בניגוד שבין מְסָגְרוֹתָם בנוסח הקדום יותר של שירת דוד (ש"מ"ב כב 46) ובין מְסָגְרוֹתֵיהֶם בנוסח המאוחר (תהלים יח 46).¹⁰

6. ואפשר להוסיף עוד נתונים בעלי אופי כולל¹¹ או נתונים הנוגעים לפרט זה או אחר, המחזקים את התמונה המתוארת לעיל. הרי שתי דוגמות בלבד:
א. יחסי התפוצה בכמה מספרי המקרא:

הכינוי הארוך	הכינוי הקצר	
כ-110 ¹²	למעלה מ-210	חמשת ספרי התורה
1	10	ספר הושע
כ-20	6	עזרא ונחמיה

אבל בספר דברי הימים, המגלה תלות ברורה ומובהקת בספרי הבית הראשון, הממצא כמעט שקול: הקצר 43, הארוך כ-40.

והרי מקצת פרטים בעניין זה: מבין 43 הצורות שבאו בכינוי הקצר בספר דברי הימים רוב מכריע נמצאו כמותן בספרי הבית הראשון (כגון אבותם, מושבותם, מחלקותם, משמרותם, משפחותם). רק תוצאותם (דה"א א 16) לא נקרתה כלל בספרי הבית הראשון. אבל ראוי במיוחד לציין כי יש צורות שנקרו בספרי הבית הראשון בכינוי הקצר, ויש כנגדן בדברי הימים, כצפוי, צורות בכינוי הארוך (אבותיהם למעלה מ-25 הופעות, מחלקותיהם, משמרותיהם, משפחותיהם). ורוב השמות שאין

7. ראה גזניוס 91n§, עמ' 259 והורביץ 1982, עמ' 24–27, שדן דיון יסודי בתופעה.
8. מילונם של ק"ב בערך "אב" מצוין כי אָבוֹתָם נקרתה במקרא 107 פעמים, ואָבוֹתֵיהֶם נמצאת 33 פעמים, בספרים מאוחרים בלבד (וראה בהמשך דברינו כאן).
9. אך יודגש כי גם אָבוֹתָם נקריית בספרים הללו; היא מצויה בהם 34 פעמים (מלכים – 9, ירמיהו – 10, עזרא ונחמיה – 3, דברי הימים – 12).
10. ראה גזניוס במקום הנזכר בהערה 7 לעיל.
11. ידידי ד"ר ד' טלשיר המציא לי אוסף הכולל את רוב הנתונים על תפוצתם של הכינוי הקצר והכינוי הארוך במקרא. אך אין מדובר ברשימה מלאה, לפיכך בהצגת הנתונים המובאים להלן אינני נותן בחלק מן הפרטים מספרים מוחלטים.
12. עם זאת צריך לציין את מְכַרְתֵּיהֶם (בראשית מט 5) דווקא – ולא מְכָרוֹתָם – בטקסט קדום כברכת יעקב.

כנגדם מקבילות בכינוי הקצר בספרים הקדומים נמצאו בדברי הימים בכינוי הארוך כמצופה (דלתותיהם, יְרִיתֵיהֶם, קִינֹתֵיהֶם, תַּחֲנִיתֵיהֶם), למעט תוצאותם כאמור. ב. אוסיף כאן דוגמה הנוגעת לפרט אחד. אפשר לראות שבתהלים מזמור קז, שיש בו כמה מן הסממנים של מזמור מסוף תקופת הבית הראשון ואולי מתקופת הבית השני – מצוי בו הפסוק "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" (פס' 1) ומשמש בו הפועל שִׁתַּק: יִשְׁתַּקוּ (פס' 30)¹³ – מצאנו את הכינוי הארוך 6 פעמים: מִמְּצִיקוֹתֵיהֶם (פס' 6), מִמְּצִיקֵיהֶם (13, 19), וּמִמְּצִיקֵיהֶם (28), וּמִסְרֹתֵיהֶם (14), וּמִצִּנּוֹתֵיהֶם (17).¹⁴ לעומת זאת הכינוי הקצר נמצא פעם אחת בלבד: מִשְׁחִיתוֹתָם¹⁵ (פס' 20).¹⁶

13. אמנם מצאנו כאן את המילה מָחוּז ("מחוז חפצם" בפסוק זה עצמו), כנראה מילה ממוצא כנעני שנתגלגלה אל האכדית ומשם דרך הארמית אל העברית. (ראה קוטשר תשכ"א [מילים], עמ' 41 ואילך; וכן מה שכתב קוטשר, "לשאלות מילוניות", לשוננו ח [תרצ"ז], עמ' 136 ואילך; ודבריו במאמר "לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוסבא ובני דורו", לשוננו ח [תשכ"ב], עמ' 9–10; וכן מאמרו "בעקבות UGARITICA V", לשוננו לד [תש"ל], עמ' 5–19. וראה גם מה שכתבו אנסון ורייני, "הערות לזקאבולארום ההברתיים שבאוגרית", לשוננו לד [תש"ל], עמ' 180–184 ורפאל קוטשר, "המקבילות השומריות של māhāzu", שם, עמ' 267–269.) אין מניעה להניח שהמילה נכנסה אל העברית בחיבור הארמית במוצאי הבית הראשון. ואף אם נכנסה קודם לכן לעברית, אין קדמות שימושה בעברית פוגעת במסקנה שמזמור קז נתגבש סופית בסוף הבית הראשון או בראשית הבית השני.

14. יושם נא לב כי שלא כשמות אחרים שבהם נקרה הכינוי הקצר בספרים הקדומים – כגון אֲבוֹתָם, גִּלְגָּלָתָם, מִשְׁחִיתוֹתָם – שבהם זימונה של צורה כזאת (בכינוי קצר) אפשרי גם בספרים המאוחרים בשל חזיקי של המאוחר את הקדום, השמות מְצִיקוֹת, מוֹסְרוֹת לא נקרו ברובד הקדום בכינוי הקצר (מְצִיקוֹתָם, מוֹסְרוֹתָם), ועל כן משמש בהם במזמור קז הכינוי הארוך, האופייני יותר לתקופה המאוחרת. (מיותר להעיר כי מוֹסְרוֹתֵיהֶם [תהלים ב 3] אינה עניין לכאן.) אשר לַצִּנּוֹתֵיהֶם (בפס' 17) יש להעיר, כי זו הצורה המשמשת ארבע פעמים במקרא – לבד מן הפסוק הנזכר כאן ממזמור קז היא מצויה בירמיהו (לג 8), ביחזקאל (מג 10) ובאיכה (ה 7); וכנגדה מופיעה פעם אחת צִנּוֹתָם, בישיעיהו נג 11. הווה אומר, גם שם זה לא הייתה כנגדו צורת צִנּוֹתָם בספר מקראי קדום.

15. כמה מן החוקרים החדשים מערערים על נוסח המסורה במילה זו; ק"ב (בערך "שִׁתַּק") מביא את הצעת הנוסח של ביבליה היבראיקה (מהדורת שטוטגרט 1968) "[וימלט] מִשְׁחַת חִתָּם" במקום "וימלט מִשְׁחִיתוֹתָם". גם אם לא נקבל את ההצעה הזאת, לא נוכל להתעלם מן הקושי שבנוסח המסורה. נעיר בקצרה כי אפשר שנה"מ מכון לגרסה "וימלט מִשְׁחִיתוֹתָם" (וימלט בדומה לוֹירפאם בצלע המקבילה בפסוק), והמ"ם של וימלט נטמעה במ"ם הפותחת את התיבה התוכפת לה, בלא שהדבר ימצא את ביטויו בניקוד (מִשְׁחִיתוֹתָם בלא דגש במ"ם). הסבר זה עדיף בעיניי מטענה שהמ"ם בוימלט נשמטה בשל הפלוגרפיה. יוזכר כאן כי תיבה זו נקרתה במקרא פעם נוספת: מִשְׁחִיתוֹתָם (איכה ד 20).

16. בהמשך למה שנאמר לעיל (§5) אפשר לצרף לספרי תקופת המעבר מבית ראשון (ירמיהו ומלכים) שנוכרו שם גם את יחזקאל, כפי שהראה הורביץ 1982, עמ' 24 ואילך. אזכיר כאן שאמין כהן פרסם רשימה קצרה על הכינוי הנצמד של הנסתרות והנסתרות במקרא, בבית מקרא שנה כ, גיליון סא (תשל"ה), עמ' 303–305. אמנם יש שם מעט נתונים, אבל הדין הולווה להם קלוש מאוד ואינו מגובש כל צורכו אם לניקוט לשון המעטה.

נראה שהתמונה ברורה למדי: הכינוי הקצר מרובה ברובד הקדום במקרא והוא מתמעט והולך בספרים המאוחרים, והכינוי הארוך, המופיע כבר בספרים הקדומים, נעשה עיקר ברובד המאוחר.

לשון התנאים

7. הקו המתואר לעיל נמשך בלשון התנאים. נבוא לפרט את דברינו: הכינוי הרווח בלשון התנאים הוא הכינוי הארוך. מצאנו ממנו מאות הופעות; הרי מספר דוגמות מן המשנה: וולדותיהן (יבמות יא, ג; תמורה ג, א; ו, ג 2x; ו, ה), חותמותיהם (תענית ב, ג¹⁸), נקיבותיהם (יבמות ח, ג), קרקרותיהן (כלים ב, ב 3x¹⁹), תמורותיהן (תמורה ג, א).

ואולם נמצאו בלשון התנאים גם לא מעט שמות בכינוי הקצר דווקא, כגון אבותן (גיטה ד, ב 2x²⁰), שמותן (ר"ה ב, ט; תוספתא ר"ה א, יח), אמותן (תוספתא סוטה ו, ד²²). ונזכיר דוגמות פחות מוכרות: רוחותן (ספרי במדבר פג, 23, רוחותם (מכילתא בשלח), פירותן (ספרי דברים מב), ומעשרותן (תרומות ג, ט), מעשרותן (תוספתא תרומות א, ו 3x²⁵), במזונותן (נדרים ד, ג; ספרא בהר ה, ב), עיירותם/עיריותן

17. בהופעה השנייה בתמורה ו, ג כתוב וְלִדְתֵיהֶן. המילה כתובה בסוף שורה, ובשל כך ויתר הסופר על וי"ו אחרי הדלת.

18. בדפוסים מצאנו חֲתֻמֵּיהֶן ובכ"י פריז (מס' 328–329 בספרייה הלאומית בפריז) מנוקד חֲתֻמֵּיהֶן, אך כ"י קאופמן וכ"י פרמה א (דה־רוסי 138) גורסים חֲתֻמֵּיהֶן. וכן גורסים בלא ניקוד כ"י קמברידג' (בהוצאת לו) והדפוס הראשון (נאפולי רנ"ב).

19. בהופעה הראשונה כתוב ומנוקד בכתב יד קאופמן וְקִרְוֵתֵיהֶן ($o < a$ לפני רי"ש), אך הנקדן מחק את הו"ו החלומה הראשונה וניקד את הקו"ף בפתח, וְקִרְוֵתֵיהֶן, כמו בשתי ההופעות האחרונות.

20. זו הגרסה בשתי ההופעות בכתבי היד הטובים של המשנה, כגון כ"י קאופמן (ההופעה השנייה נמצאת בדף ממסכת נידה שהעתיק הסופר השני של כתב היד [ק²]), כ"י פרמה א, כ"י פרמה ב (דה־רוסי 497), כ"י אנטונין (הלה נוקט פעמיים ב-ם: אבותם). אבל בדפוסים מאוחרים מצאנו אבותיהן 2x (כך מביא למשל קוסובסקי באוצר לשון המשנה, וכך גורסת מהדורת ר"ח אלבק). ויש להעיר כי המילה אבותן נקרתה במשנת נידה בתוך ביטוי שנשתבצה בו לשון המקרא, "ללכת בדרכי אבותן" (ללכת ולא לילך). לביטוי "ללכת בדרכי" ראה דברים ח 6 ועוד, כפי שכבר ציין הנמן, עמ' 239. (תודתי נתונה לחברי המלומד ד"ר ח"א כהן, שהזכירני את הערתו של הנמן והעירני על כמה פרטים נוספים).

21. אבל בגיטין ג, א גורס כ"י קאופמן ושמותיהן.

22. כך גורס כתב יד וינה ("שבמעי אמותן") וכך גורס כנראה גם הדפוס הראשון (הדבר עולה משתיקתו של האפרט במהדורת ר"ש ליברמן), אבל כתב יד ארפורט גורס אימן ("שבמעי אימן").

23. הנתונים המובאים בזה לקוחים ממאגר הנתונים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.

24. בדפוסים אנו מוצאים ומעשרותיהן.

25. בשתי ההופעות הראשונות גורס הדפוס הראשון של התוספתא מעשרותיהן.

26. בדפוסים מצאנו במזונותיהן.

(מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשירה פרשה ט ומכילתא דרשב"י טו, יד),²⁷ גגותן (ספרי דברים מב).²⁸

8. אין מניעה לומר, שבחלק מן המילים מדובר בתלות בלשון המקרא. כך הוא כאשר לשלוש הדוגמות הראשונות – אָבוֹתָן, שְׁמוֹתָן, אֲמוֹתָן.²⁹ בצורות אלו יכולים אנו להניח, שספרות חז"ל השתמשה שימוש ספרותי במילה מקראית. אך מה נאמר על שמות המעידים לא רק על היעדר זיקה למקרא, אלא על שימושים מנוגדים לצורות שבמקרא?

דוגמות להיעדר זיקה למקרא משמשות צורות כמו מזונותן, מעשרותן, רוחותן/רוחותם, עיירותן. מדובר בשמות שלא נקרו במקרא בכינוי צמוד לנסתרים או בשמות שלא נזדמנו כלל במקרא, כשם עִירוֹת.

יתרה מזאת, אתה מוצא בלשון חכמים שם שבא במקרא בכינוי הארוך ובלשון התנאים הוא נקרה בכינוי הקצר. כוונתי לגגותן (ספרי דברים מב) שצוינה לעיל, לעומת הצורות המקראיות גִּגְתֵּיהֶם (ירמיהו יט 13), גִּגְתֵּיהֶם (שם לב 39).³⁰ ראוי לשים לב לעובדה שמעתיקים ומדפיסים מאוחרים של ספרות חז"ל תיקנו פעמים הרבה את הכינוי הקצר המזדמן בה במידה מצומצמת והסבו אותו לכינוי הארוך (כפי שהוזכר לעיל בהערות 20, 24, 25, 26); הצורות אבותן, מעשרותן, מזונותן ניתקנו לאבותיהן, מעשרותיהן, מזונותיהן,³¹ כנראה מפני שבמרוצת הדורות נתפתחה התודעה שאין הכינוי הקצר משמש בלשון חכמים. אבל כתבי היד הטובים מראים שרידים לא מבוטלים שלו, כפי שראינו לעיל.

27. הגרסה עיירותם (=שנאתם, נקמתם) נמצאת במכילתא דרבי ישמעאל בכתב יד כ; כתב יד א גורס עירותם (ראה מהדורת הורביץ ורביץ, עמ' 147). במכילתא דרשב"י מובאת בפנים הגרסה עיירותן, והעיר אפשטיין בעמ' 97, כי "הנוסח הנכון עיירותן (תרגום "נקמה", בפשיטתא: עִירוֹתָא...).". ואכן זו הגרסה שאפשטיין הביא שם מכתב היד שסומן אצלו באות ק, עִירוֹתָן (הניקוד במקור הוא ניקוד כבלי, ואני הסבתי לניקוד טברני), ובלא ניקוד מצאנו עיירותן בכתב יד מ⁹; עדים אחרים גרסו עירותן ביו"ד אחת. אפשטיין הביא שם את הערת הפירוש שנמצאה בגיליון כתב יד מ²⁰: "פיר' עדאוו (=שנאה)". וראוי להעיר כי עניינה של תיבה זו נידון בהרחבה בידי ווארטסקי תש"ל, עמ' 26–29 (אני מודה לידידי ד"ר מרדכי מישור, שהפנה אותי למקום זה). אמת, היינו מצפים כאן אולי לצורה עיירותן (צורת יחיד עיירות) בחתימה –ות המציינת שם עצם מופשט, אבל הניקוד עִירוֹתָן שהובא לעיל מכוון לצורת רבים עִירוֹת (רבים של עִירָה או עִירָת) = שְׁנָאוֹת, נקמות, בלשון רבים דווקא. העדות הקדמונית הזאת עולה לאין ערוך על גרסה המבוססת על סברתו של כל חוקר. ואכמ"ל.

28. לא מעט צורות בכינוי הקצר נמצאות גם בלשון האמוראים, כגון מזונותן (ירושלמי כתובות ד, יא, דף כט ע"ב; בבלי שבת קנה ע"ב; ועוד) ועוד.

29. בדומה לאֲמוֹתָם (ירמיהו טו 4; איכה ב 12). לעניין אָבוֹתָן תן דעתך גם למה שכתבתי בהערה 20 לעיל.

30. אבל מצאנו בל"ח גם גִּגְתֵּיהֶם... גִּגְתֵּיהֶן (מעשר שני ג, ח).

31. יש שינויים מסוג אחר, כמו אמותן < אימן (ראה לעיל הערה 22).

9. על כורחך אתה בא לומר כי הקו המפריד בין הרובד הקדום לרובד המאוחר במקרא הולך ונמשך ומתגבר בלשון התנאים, ובו הכינוי הארוך עיקר (וכאמור, מעתיקים מאוחרים חשו בדבר היטב). אך קיומו של הכינוי הקצר ברובד לשון זה הוא ממשות ברורה ואינו תוצאת תלות ספרותית במקרא, אלא כנראה ביטוי לחלופה מורפולוגית שלא תש כוחה בלשון, ובמידת מה היא עדיין עושה פירות. ועוד נשוב לעניין זה בהמשך דברינו.³²

הערה על החומש השומרוני

10. יצוין כי הִד מה מן התהליך המתואר (מַעְבֵּר מן הכינוי הקצר לכינוי הארוך) מגיע גם מן החומש נוסח שומרון. הדבר משתקף בהבדלים שבין החומש בנוסח המסורה (=נה"מ) לחומש בנוסח שומרון (=נ"ש). בבדיקה רצופה של כ־160 מקבילות בנ"ש להופעות של הכינוי הקצר בנה"מ מצאתי, שבשלוש הופעות (בלבד!) נוקט נ"ש את הכינוי הארוך לעומת הכינוי הקצר בנה"מ. ואלו הן:

נה"מ	נ"ש ³³
מִזְבְּחָתָם (שמות לד 13)	מזבחותיהם
מִצְבָּתָם (שם)	מצבותיהם
טַבְעָתָם (שם לו 34)	טבעותיהם ³⁴

אבל ברובן המכריע של יתר ההופעות שבדקתי נוקט נ"ש את הכינוי הקצר כמו בנה"מ.³⁵ אולי לא מיותר לציין, שבקריאתם מבחינים השומרונים היטב בין הכינוי הקצר לכינוי הארוך;³⁶ למשל למשפחותם (בראשית לו 40) נקראת בפיהם almašfūtīmima, לעומת זאת למשפחותיהם (שם ח 19) נקראת almašfūtīyyimma (המקבילה של יִיָּהּ של נה"מ היא imma בנ"ש, והמקבילה של יִיָּהּ של נה"מ היא iyyimma בנ"ש).

32. ראה להלן §§ 16–19.

33. הנתונים מובאים כאן על פי מהדורתו של טל תשנ"ד (חומש).

34. עליי לציין שכבר קדמני שפרבר (1939 [מקבילות], עמ' 216) והביא את שלוש התיבות הללו מן החומש השומרוני, אך הוא לא יכול היה לדעת דבר מוסמך על מהדורת אברהם טל ולא על הקריאה של השומרונים המובאת להלן. הורביץ (1982, עמ' 26) מציג דוגמה אחת מן החומש השומרוני (טבעותיהם), ועלול להשתמע מדבריו כאילו זה קר כוללני בחומש נ"ש, המלמד על המרה נרחבת של הכינוי הקצר בארוך בנ"ש, ולא היא.

35. יש מקומות בכלל כ־160 הדוגמות שבדקתי, שנוסח שומרון נוקט לשון יחיד כנגד לשון רבים שבנה"מ, כגון חֲטָאתָם (ויקרא טז 16) וכנגדו ēḫāttimma (=חטאתם).

36. הנתונים על קריאתם של השומרונים לקוחים כמובן מבחינים (כך ד בערך "מִשְׁפָּחָה", עמ' 295–296).

לשון בן-סירא ומגילות קומראן

11. נבוא עכשיו לתקופת הביניים שבין המקרא ללשון התנאים, זו המיוצגת בספר בן-סירא ובכתבי קומראן. על הממצאים בספר בן-סירא לא נאמר עד כה דבר בסוגיה שלנו. אשר לקומראן, דברים חשובים כתב קימרון בדקדוקו העברי לעברית של מגילות מדבר יהודה, אבל יש מה להוסיף עליהם מצד הצגת הנתונים בקומראן עצמם ומצד הערכת הממצאים בלשון בן-סירא ובקומראן בזיקה לממצאים במקרא ובלשון התנאים. לשון אחר, צריך להציג בדרך אחרת את הממצאים ברצף של שלושת הרבדים: המקרא, בן-סירא וקומראן, לשון התנאים.

12. נעיר כי הדוגמות לכינוי הנסתרים בספר בן-סירא אינן מרובות – שתיים עשרה הופעות בלבד – אבל גם כך התמונה ברורה דייה: מצאנו כאן בעיקר את הכינוי הקצר; אחת עשרה מתוך שתיים עשרה הופעות. הרי פרטי הנתונים:³⁷ מאבתם (ז, ט; קרא מַאֲבָתָם), באשמרותם (מג 10), בינותם (ט 15), בדורותם (מד 1), לדורותם (מה 13), במחקרותם (מד 4), ממשותם (מח 6; הכוונה לצורה מְמִשְׁוֹתָם), במשמרותם³⁸ (מד 4), עצמתם (מט 10; קרא עֲצֻמָּתָם), בעקבותם (טז 3), כְּפִיפִיתָם (ט 4).³⁹ לעומת זאת מצאנו פעם אחת ויחידה את הכינוי הארוך: ובחידתיהם (ח 8).⁴⁰ הצורות אבותם, בינותם, דורותם, משמרותם ועצמותם מצויות במקרא; לעומת זאת אשמרותם, מחקרותם, משותם, עקבותם ופיפיותם אינן מצויות במקרא, ואין לדבר על תלות של ספר בן-סירא בו. מעניין שדבר דומה אבל במהופך משתקף בצורה חידותיהם; במקרא מצאנו חִידָתָם (משלי א 6) דווקא. לדידי ברור שמדובר בתופעה אותנטית המשתקפת בספר בן-סירא; נראה שבלשונו שימש בעיקר הכינוי הקצר.

13. אשר לממצאים בעברית של קומראן כבר הביא קימרון את עיקריהם לפני כשלושים שנה. לגופו של עניין מתיאורו של קימרון ניבטים שני קווים ברורים:⁴¹ א. במגילות הלא מקראיות, כלומר המגילות של הכת, הכינוי הקצר הוא הכינוי הרווח. הוא נמצא 55 פעמים, כגון למחנותם (מלחמת בני אור ז 3), במחשבותם

37. גם הנתונים מבן-סירא נלקחו ממאגר הנתונים של המילון ההיסטורי וממהדורת בן-סירא שהוציאה האקדמיה ללשון העברית (ירושלים תשל"ג).

38. יש מי שמציע לקרוא במשמחותם (או משמחתם; ראה מהדורת האקדמיה ללשון העברית). חברי פרופ' מנחם קיסטר אינו מייחס משקל של ממש להצעה הזאת.

39. כך מנוקד במקור בקטע הגניזה.

40. הצורה גִּיתָהָן (לו 25) באה בתוך השלמה ולא בגוף הטקסט בקטע הגניזה שמספרו ד במהדורת האקדמיה ללשון העברית, לפיכך התעלמתי ממנה.

41. כדי לקבל תמונה שלמה של הממצאים אצל קימרון 1976 יש לקרוא במקום המקום. תחילה יש לעיין בעמ' 243 (322.18§), אחר כך לבוא לעמ' 245 (§§(3)א–(3)ב), ולבסוף להגיע אל עמ' 247–246 (322.182§).

(הודיות ד 14, 19) בלא ה"א המציינת תנועת ā סופית; צרותמה (מלחמת בני אור א 12⁴²) בה"א המציינת תנועת ā סופית. לעומת זאת הכינוי הארוך נדיר ביותר. הוא מזכיר שם את הדוגמות: תועבותיהם (1 III 4Q169 ו עוד), במושבותיהם (מלחמת בני אור ב 14 ליד במושבותם), ורוחותיהם (3 4Q176) בלא ה"א סופית. ובה"א סופית: עוונותיהמה (פשר מלכיצדק – 6 ii 11Q13).

ב. במגילת ישעיהו (מגי"ש) מצביע קימרון בעקבות קוטשר על שני שמות בכינוי הארוך כנגד הכינוי הקצר של נוסח המסורה;⁴³ הנה פרטיהם: במעגלותם (נה"מ ישעיהו נט 8) לעומת במעגלותיהמה (מגי"ש); ומגורתם (נה"מ שם סו 4) כנגד ובמגורותיהם⁴⁴ (מגי"ש). לשתי הדוגמות הנ"ל יש להוסיף דוגמה שלישית שמשום מה לא הובאה בידי קוטשר וקימרון: כנגד במסלותם (נה"מ ישעיהו נט 7) מצאנו במסלותיהמה (מגי"ש).⁴⁵ כן ציין קימרון את וקשותיהם בפשר תהלים (לו 15) לעומת וקשותם בנה"מ.

14. ונראה לי מאוד להעיר כי בשלוש הדוגמות מישעיהו עשוי היה הכינוי הקצר להתחלף בכינוי הארוך לא כתופעה של המרת הקדום במאוחר אלא בשל גרידה לשם אחר שנודמן בסמוך ושמופיע בו הכינוי הארוך. הרי פירוש הדברים. בישעיהו נט 7 אנו קוראים בנוסח המסורה: "מִחְשְׁבֹתֵיהֶם מִחִשְׁבוֹת אֶנֶן / שָׁד וְשֹׁבֵר בְּמִסְלֹתָם". נוסח המסורה משקף גיוון סגנוני בפסוק אחד: שם הנחתם בכינוי ייָהם בא בצלע האחת ולעומת זאת שם הנחתם בָּם בא בצלע השנית. גיוון זה לא נתקיים במגי"ש; שהרי אפשר שהכינוי הנצמד שבשם מחשבות ייָרָר גם אל מסלות, ונראה כי זה מה שאירע בנוסח מגי"ש: מחשבותיהמה גרר את במסלותיהמה. וכך בפסוק 8: "ואין משפט במעגלותם / נתיבותיהם עקשו להם" (נה"מ). הכינוי הצמוד לנתיבות נגרר אל מעגלות בנוסח מגי"ש, כלומר גרס במעגלותיהמה בעקבות נתיבותיהמה (מגי"ש). וכך הוא בדוגמה השלישית: "גם אני אבחר בתעלליהם / ומגורתם אביא להם" (נה"מ ישעיהו סו 4). אפשר כי בתעלוליהמה היא שגררה את ובמגורותיהמה במגי"ש; ויושם נא לב כי גם המילית בִּי"ת של בתעלוליהמה נגררה אל (ומגורותם <) ובמגורותיהמה.⁴⁶ אם כן, לא קדום (נה"מ) לעומת מאוחר (מגי"ש) לפנינו, אלא שינויים שחלו בשל נסיבות התלויות בהקשר.

42. והעיר שם קימרון על גרסה חלופית – בלא ה"א סופית – בכתב יד אחד של המגילה: קרותם.

43. ראה קוטשר תשי"ט (מגי"ש), עמ' 352.

44. כך מופיע (במ"ם סתומה באמצע המילה) במהדורתם של פרי וקימרון 1999 (מגי"ש), עמ' 107.

45. נציין כי הורביץ (1982, עמ' 126) מביא את הדוגמה מישעיהו נט 8 כעדות לשימוש הכינוי הארוך המאוחר במגי"ש במקום הכינוי הקצר הקדום המשמש בנה"מ.

46. אעיר כאן על שני פרטים: (א) בשני פסוקים השם השני נגרר אחרי השם הראשון ובפסוק אחד השם הראשון הוא שנגרר אחרי השם השני. כך דרכן של גרירות, פעמים שא' נגרר אחרי ב' ופעמים שב' נגרר אחרי א'. (ב) יודגש בנחץ כי קו בולט בנוסח מגילת ישעיהו לעומת נוסח

הווה אומר, בקומראן שולט למעשה הכינוי הקצר, וזימונו של הכינוי הארוך מצומצם או שהוא תלוי הקשר, כגיריות שנתרחשו במגילת ישעיהו והצמיחו כמה הופעות שלו.

15. מאז בדק קימרון את הממצאים בקומראן נתפרסמו מגילות נוספות, אך רובן הגדול מקוטעות. בדיקת הממצאים בכל החומר מקומראן לא שינתה את התמונה שקימרון העלה: הכינוי הקצר הוא הרווח והכינוי הארוך נפוץ פחות.⁴⁷ קימרון לא אמר דבר על לשון בן-סירא, אף שמהדורת האקדמיה ללשון העברית לספר כבר הייתה אז בידנו. הוא מסכם את הממצאים בקבעו, שהכינוי הקצר מצוי במגילות, "ואף בלשון חז"ל אין הכינוי הקצר נדיר ביותר. לשונות אלו [כלומר לשון המגילות ולשון חז"ל] מוכיחות שגם הצורה הקצרה היתה בשימוש בתקופת הבית השני ואילך ולא נדחתה על ידי אחותה".⁴⁸

סיכום כלל הממצאים בעברית

16. לי נראה שצריך להציג סיכום שונה של הסוגיה, לפי שפרישת הנתונים המבוררת לעיל מובילה לניסוח מסקנות שונות מאלו שניסח קימרון. נראה בבירור כי הממצאים בספר בן-סירא ובקומראן משנים את התמונה הכוללת בעברית הקלסית. ליד התמונה הניבטת מן הקו היורד מספרי המקרא הקדומים עבור לספרים המאוחרים בו ועבור ללשון התנאים יש לדבר על קו אחר, הניבט ממגילות קומראן ומספר בן-סירא. גם הצגת הממצאים בלשון חז"ל טעונה שינוי. לא די לציין את היקף תפוצתו של הכינוי הקצר בה,⁴⁹ אלא יש לעמוד על שימושו בצורות שלא נקרו כלל במקרא. אבוא עתה להציע את דבריי בהצגת סיכום אחר לסוגיה הזאת. א. הכינוי הקצר הוא הכינוי הרווח בספרי המקרא הקדומים; בספרים המאוחרים הוא מתמעט והולך אך אינו נעלם, ולעומת זאת הכינוי הארוך מתרבה בהם מאוד. קו זה

המסורה, שבמג"ש נתרחשו גרירות לרוב, לפיכך סבור אני כי אין מניעה להניח גם כאן תהליך דומה. ועוד אידרש לסוגיה הזאת בעתיד אי"ה.

47. אני מבקש להדגיש בהדגשת יתר שלצורך בדיקת הממצאים בסוגיה שלנו במגילות קומראן התבססתי על הממצאים במאגר הנתונים של המילון ההיסטורי (אבל אלה אינם שלמים באשר לקומראן; התעודות הרבות שנתפרסמו בעשרים השנים האחרונות – כמעט כולן מקוטעות – טרם הוכנסו למאגר המילון ההיסטורי), וכן על ריכוז נתונים נרחב שהמציא לי ד"ר דוד טלשיר. ריכוז נתונים זה מבוסס על כלל התעודות שנתפרסמו עד ימים אלו, אלא שברור לי שהחומר שנתן לי ד"ר טלשיר בטובו אינו כולל את כל ההופעות של שני הכינויים הנדונים במגילות קומראן אלא את רובן הגדול. מכל מקום על יסוד הממצאים הללו נראה שיש לקבוע, שמסקנתו של קימרון לא נשתנתה בעיקרה; אם כי יש יסוד לומר שמשקלם היחסי של השמות בכינוי הארוך גדול קצת יותר מכפי שהניח קימרון.

48. ראה קימרון 1976, עמ' 247 (סוף § 322.182).

49. "ואף בלשון חז"ל אין הכינוי הקצר נדיר ביותר" (כפי שצוין בראשית המובאה מדברי קימרון שהוצעה לעיל ב-15).

נעשה עוד יותר ברור בלשון התנאים: הכינוי הקצר מתמעט מאוד והכינוי המובהק והאופייני הוא הכינוי הארוך. אבל יש לציין שהכינוי הקצר אכן משמש בלשון התנאים, והוא מצוי בשמות שלא נקרו במקרא בכינוי הקצר, כגון רוחותם/רוחותן, מעשרותן וכיו"ב.⁵⁰ וכן מצאנוהו לפחות בשם אחד שבמקרא שימש בו הכינוי הארוך, כבדוגמה גגותן לעומת גגותיהם של המקרא.⁵¹

ב. בספר בן-סירא אין אלא עדות אחת לכינוי הארוך; משמש בו בעיקר הכינוי הקצר. ובקומראן הוא הכינוי העיקרי והרווח, והכינוי הארוך נפוץ פחות ממנו. ממצא זה בולט לאור העובדה ששתי חטיבות ספרות אלו מאוחדות הן מעט, כידוע, לספרי המקרא מתקופת הבית השני, שבהם מתרבה שימוש של הכינוי הארוך ומתמעט השימוש בכינוי הקצר.

17. דומה אני שעלינו לומר כי בסוגיה זו החל בסוף הבית השני אנו עומדים בפני שני טיפוסים לשון בדלים זה מזה.⁵² בטיפוס האחד מתגלה הקו שבו הכינוי הארוך גובר ודוחק את הכינוי הקצר; זה מיוצג כאמור בספרי המקרא המאוחרים ובלשון התנאים. אפשר שיש יסוד לומר שהטיפוס הזה מייצג את הנוהג בלשון המדוברת בסוף ימי הבית השני (במידת מה) ובתקופת התנאים (במידה מכרעת). ובטיפוס השני מתגלה יציבות בשימוש בכינוי הקצר כמו בספרי המקרא הקדומים; טיפוס זה מיוצג במובהק בספר בן-סירא ובמידה מכרעת גם בקומראן. אפשר שהטיפוס הזה מייצג שימוש שמרני יותר בלשון, בהיותו משמש בעיקרו בספרות, כלומר בלשון הכתובה, הממשיכה את הנוהג של ספרי הבית הראשון.

מכל מקום ברור הדבר כי שני הטיפוסים הללו נתקיימו זה ליד זה, וכנראה גם ינקו זה מזה במעט או בהרבה. כך אפשר להסביר את הופעתו של הכינוי הקצר בלשון התנאים בשמות שאין משמש בהם במקרא כינוי כזה, וכך אפשר שיתבאר השימוש של הכינוי הארוך גם בספר בן-סירא (בהיקף מצומצם מאוד!) וגם בקומראן.⁵³

דברי חתימה

18. הנה כי כן גם בסוגיה נדרשה כזאת יש מה לחדש בכל הנוגע לנתונים ובאשר

50. בעטם של מעתיקים מאוחרים ומדפיסים גם צורות מועטות אלו מיתקנות ברוכז אל צורות בכינוי הארוך (ראה הערות 20, 24, 26 לעיל).
51. כבר ציינתי שהכינוי הקצר נמצא גם בלשון האמוראים; מצאנוהו גם בשמות שלא נקרו בכינוי הקצר במקרא (רמזתי לדבר רמז קצר בהערה 28 לעיל).
52. עם זאת יש להיזהר מלכנות את שני הטיפוסים הללו שני להגים (דיאלקטים) על יסוד הסוגיה הזאת לבדה.
53. אבל לעת הזאת יש להיזהר מהכללות ואין להרחיבן בשלב זה לכל ענייני הלשון. לשון אחר, הדברים האמורים כאן על תחומי שימושיהם של שני הטיפוסים מחייבים עיון יסודי ומקיף בסוגיות לשון נוספות. ואכמ"ל.

להצגתם ולהבנת חוקי תפוצתם ובמה שאפשר להסיק מהם על תולדות הלשון העברית. ועוד יותר חשוב להדגיש מסקנה עקרונית אחת: עניינו הרואות שלא בכל סוגיה ניתן לראות את הקו העובר מן המקרא לרבדיו אל מגילות קומראן ואל ספר בן־סירא ומשם אל לשון חז"ל כקו רצוף אחד; יש סוגיות בלשון המובילות אותנו לשרטט קווים מקבילים ההולכים זה ליד זה כתופעות המבדילות בין להגים (דיאלקטים)⁵⁴ שונים של לשון אחת ההולכים בדרכים שונות.

19. במאמרי "שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים סינכרוניים והיבטים דיאכרוניים"⁵⁵ הצגתי בירורים המדגימים קו רצוף מן הקדום אל המאוחר, קו המציג מהלך דיאכרוני מדורג העובר מן המקרא אל קומראן ואל לשון התנאים. לעומת זאת בבירור שלפנינו באתי להציע ולברר סעיף שלם בדקדוק, שבו מתגלים שני קווים מקבילים ונבדלים זה מזה בתולדות העברית בתקופות הקלסיות שלה, כשהלשון העברית הייתה לשון חיה וברקעה של כל כתיבה עברית עמד דיבור חי; אתה מוצא בה לשון ספרות ולשון דיבור זו ליד זו.

20. כללו של דבר, אי אפשר למדוד את כל ענייני הלשון באמת מידה אחת; כל פרשה בלשון, בין שהיא מתחום אוצר המילים בין שהיא מתחום הדקדוק, קובעת מקום לעצמה ומצריכה בירור לעצמה. ויש שמן הבירור עולה מסקנה עקרונית. פרשה כזאת ובירור כזה ניסיתי להציע כאן.

קיצורים ביבליוגרפיים

אפשטיין = י"נ הלוי אפשטיין, מכילתא דרבי שמעון בן־יוחאי על פי כתבי יד מן הגניזה ומדרש הגדול עם מבוא וכו', נערך בידי ע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו.
בן־חיים = ז' בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרכים א–ה, תשי"ז–תשל"ז.
בר־אשר תשס"ג (עניינות) = מ' בר־אשר, "שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים סינכרוניים והיבטים דיאכרוניים", מגילות א (תשס"ג), עמ' 167–183.
גזניוס = *Gesenius' Hebrew Grammar*, as edited and enlarged by E. Kautzsch, Second English Edition by A. E. Cowley, Oxford 1960 (1910)
הורביץ = 1982 *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Paris 1982
הנמן = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה וכו', תל אביב תש"ם.
ווארטסקי תש"ל = י' ווארטסקי, לשון המדרשים, ירושלים תש"ל.

54. דווקא: אנו אומרים כאן "כתופעות המבדילות בין להגים", אך בבירור הזה אנו מדברים כאמור על שני טיפוסים ולא על שני להגים.

55. ראה בר־אשר תשס"ג [שני עניינות].

טל תשנ"ד (חומש) = א' טל, חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון, תל אביב תשנ"ד.

D. W. Parry & E. Qimron, *The Great Isaiah* = (מגי"ש) 1999
Scroll (1QIsa^a) – A New Edition, Leiden, Boston & Köln 1999
The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, by L. = ק"ב
 Koehler & W. Baumgartner, Revised by W. Baumgartner & J. J.
 Stamm, Leiden, New-York & Köln, 1994–2000

קוטשר תשי"ט (מגי"ש) = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.

קוטשר תשכ"א (מילים) = י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"א.
 קימרון 1976 = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת
 דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1976.

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta = 1986
 1986

A. Sperber, "Hebrew Based upon Biblical = (מקבילות) 1939
 Passages in Parallel Transmissions", *HUCA* 14 (1939), pp. 153–249

חידושי לשון בעברית של התקופה ההלניסטית: עדות מגילות קומראן לצד עדות תרגום השבעים

יאן יוסטן

מבוא

לשון המגילות מקומראן מעמידה את החוקרים בפני תעלומה. לשון זו יחידה במינה בשני קווים: יש בה תכונות לשון רבות שאין להן אח ורע בקורפוס עברי אחר, וכמעט אין עוד טקסטים עבריים אחרים בני התקופה ההיא. לכן כשנקרית תופעה מיוחדת בטקסט מקומראן – בין שהיא נדירה ובין שהיא רגילה במגילות – קשה לדעת אם היא משקפת עברית חיה בת התקופה ההיא או שמא עניין לנו בשימוש ייחודי שאופייני רק לסגנון המוזר והמלאכותי של מחבר מסוים או לאסכולה זו או אחרת.

לפתרון התעלומה נדרשו החוקרים לחומר משווה.¹ החומר החשוב ביותר נמצא בספרי המקרא המאוחרים – דברי הימים, עזרא, נחמיה, אסתר, קהלת ודניאל – בשרידי ספר בן־סירה ובכתבים אחדים שנתגלו במקומות אחרים במדבר יהודה. אם לתכונה בלתי צפויה בלשון במגילות יש מקבילה באחד מן הטקסטים האלה, יש להניח שהיא מייצגת עברית של ימיה ואינה חידוש של מחבר כיתתי.

מקור אחר לחקר העברית של התקופה ההלניסטית, רב איכות ורב כמות, שעדיין לא נוצל די צורכו, הוא תרגום השבעים. התרגום היווני של ספרי המקרא נוצר בין המאה השלישית למאה הראשונה לפה"ס, כלומר הוא שייך לתקופה קרובה לימי המגילות. אף על פי שמדובר בטקסט יווני, טמון בו מידע עשיר על הלשון העברית כפי שהייתה ידועה ורגילה בפי בני התקופה ההלניסטית; כי בעלי תרגום השבעים לא תרגמו את נוסח המקרא לפי משמעותו המקורית אלא לפי המשמעות שניתנה לו בימיהם. באמצעות התרגום היווני אפשר להתחקות על המילון ועל הדקדוק העברי של המתרגמים. אם נעשה זאת יתברר, למשל, שקבוצה שלמה של מילים לא הייתה ידועה כלל למתרגמים. רובן מילים עתיקות מן המקרא שיצאו מכלל שימוש בתקופה ההלניסטית.² מתברר גם שלעיתים מתרגמים השבעים על פי העברית שלאחר

1. ראה למשל ח' רבין, "הרקע ההיסטורי של העברית של קומראן", בתוך מ' בר־אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 355–382; י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"א, עמ' 1–70.

2. עמנואל טוב מצביע למשל על המילה ארמון, שכנראה לא הייתה ידועה למתרגמים. ראה

המקרא, הידועה לנו מספרות חז"ל.³ ועוד מתגלה שבעלי תרגום השבעים תופסים שורשים עבריים רבים כאילו הם ארמיים ומתרגמים אותם שלא כראוי.⁴ התופעה הזאת מעידה על התקרבות העברית והארמית בקרב הציבור היהודי בתקופה ההיא.

כבר מראשית המחקר הלשוני במגילות קומראן הוכרה חשיבותו של תרגום השבעים.⁵ גם היום מכירים בה חוקרים רבים ומשתמשים בתרגום הזה ככל יכולתם. אך סוגיה זו עדיין לא נחקרה במלוא היקפה. במאמר שיצא לאור לפני שנים אחדות ניסיתי להציג את הסוגיה ולהציע דרך לטיפול בה.⁶ הצעתי במאמר כתריסר דוגמות לתופעות לשוניות המזדמנות בלשון המגילות ומשתקפות גם בתרגום היווני. כאן ברצוני להוסיף שתי דוגמות שעד כה לא נתנו עליהן החוקרים את הדעת.

זן = זה

בתהלים קמד 13 נמצא "מְזוֹיְנוּ מֵלֵאִים מִפִּיקִים מִזֶּן אֶל זֶן". המילה זן, שמשמעותה 'מין', מקורה בפרסית וכנראה חדרה אל הלשון העברית מן הארמית של ימי הבית השני. במקרא היא מופיעה עוד פעם אחת, בדברי הימים ב טז 14 (וכן בארמית מקראית). מפרשי הפסוק ניסו לקשור את המילה לשורש זון ולתת לה משמעות של 'תבואה, אוכל'. אבל הניקוד בפתח אינו תומך בהשערה זו. למעשה המשמעות 'מין' מתאימה גם להקשר.⁷ נראה כי זה שיעורו של הפסוק: "אסמינו יהיו מלאים, ומהם ניקח כל מיני תבואה".⁸

אבל התרגום היווני לא תרגם כך, אלא פירש: "מזויהם" מלאים, מפיקים מזה אל

E. Tov, "The Septuagint", in M. J. Mulder (ed.), *Mikra (CRINT 2/1)*, Assen 1988, pp. 169–170

3. למשל ביחזקאל ז 17 הצורה העברית תלכנה מתורגמת ליוונית $\muολυσθησονται$ = תתלכלכנה, לפי הפועל הבתר-מקראי לכלך. ראה J. Joosten, "Biblical Hebrew as Mirrored in the Septuagint: The Question of Influence from Spoken Hebrew", *Textus* 21 (2002), pp. 1–19

4. למשל משלי ה 20 "למה תשגה בני בורה" תורגם $\mu\eta\ \piολ\upsilon\varsigma\ \acute{\iota}\sigma\theta\eta$ = אל תרבה להיות, לפי השורש הארמי שג"א.

5. ראה למשל קוטשר, הלשון והרקע הלשוני (לעיל הערה 1), עמ' 55–56.

6. ראה J. Joosten, "The Knowledge and Use of Hebrew in the Hellenistic Period: Qumran and the Septuagint", in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well*, Leiden 2000, pp. 115–131

7. גם אצל בן-סירא מופיעה המילה זן בקשר למיני מאכל (בן-סירא לו 28; כ"י ב: "ולא כל נפש כל זן תבחר").

8. ואיני מבין את התרגום הארמי לתהלים וגם לא את רש"י, שמפרשים מזן אל זן "משנה לשנה".

9. בתרגום השבעים באים הפסוקים 12–14 בלשון נסתרים ולא בלשון מדברים.

זה" (τὰ ταμεία αὐτῶν πλήρη ἐξερευγόμενα ἐκ τούτου εἰς τοῦτο).¹⁰ המשפט סתום במידת מה, ולא ברור אל מה חוזרים הכינויים זה וזה. אפשר לקשור אותם אל מילת ταμεία = "אסמים" (שהיא ממין סתמי) ולפרש שהאסמים יתמלאו עד כדי כך שיהיה צורך להוציא מן האחד ולהכניס לאחר. גם אפשר שהביטוי מזה אל זה פירושו "מצד לצד", כלומר "מקצה אל קצה".¹¹

כיצד הגיע המתרגם אל פירוש תמוה זה? קשה לשער שקרא בטעות זה במקום זן. הנו"ן הסופית והה"א אינן מתחלפות זו בזו בקלות, וגם יהיה צורך לטעון שהטעות נפלה פעמיים. מוטב אם כן להניח, שהמתרגם קרא זן אבל זיהה בתיבה זו כינוי רומז.¹² אפשרות זו מתאשרת על ידי העובדה, שכינוי רומז בצורה זן מזדמן בטקסט מקומראן.¹³ בקטע ממערה 4 נמצא כתוב: וב[כול זן יוסף] מוטל בארצות (4Q371 1 8).¹⁴ את החסר אפשר להשלים על פי כתב יד אחר של הטקסט: ובכל זה יוסף מוטל בארצות (4Q372 1 10).¹⁵ קריאת התיבה זן בנוסח של הקטע מהעותק 4Q371 אינה בטוחה כל צורכה. המהדירים מצביעים על כך שראש האות השנייה מקוטע, ולא מן הנמנע שיש לקרוא כ"ף סופית במקום נו"ן.¹⁶ אם הקריאה בנו"ן נכונה, ברור שיש לנו עניין בכינוי רומז שצורתו זן, שווה ערך לצורת זה.

יש שתי דרכים, שאינן שוללות זו את זו, להסביר צורה זאת. מצד אחד תיתכן השפעה של הארמית. אמנם הצורה הרגילה לכינוי רמז לקרוב היא דנא/דנה (זנא/זנה) בארמית של התקופה ההיא.¹⁷ אבל דווקא בארמית של קומראן אנו מוצאים את הצורה דן.¹⁸

אפשר בהחלט שסופרי התקופה יצרו נוסח עברי של הצורה הארמית דן, וכך נתקבלה הצורה זן.¹⁹ מצד אחר יש להביא בחשבון שהנו"ן הסופית לא נהגתה תמיד

10. וכך מצאנו גם בפשיטתא ואצל הירונימוס.
11. בטה"ש לתהלים עה 9 מתאר ביטוי יווני זה כיצד מטים את הכוס מזה אל זה כדי למזוג את היין ולא את השמרים.
12. המתרגם הכיר בוודאי את המילה הארמית זן.
13. אני מודה לאלישע קימרן שהפנה את תשומת לבי לצורה זן בלשון המגילות.
14. ראה 157 p. (DJD 28), Oxford 2001, *Qumran Cave 4. XXVIII: Miscellanea, part 2*.
15. ראה שם, עמ' 167.
16. F. García-Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, p. 734.
17. צורת זנה מזדמנת בעותק המערה הרביעית למזמור חיצוני, המזמור לציון (4Q88 VIII 3).
18. בעותק מן המערה האחת-עשרה למזמור זה באה הצורה הרגילה זה (11QP^s XXII 9).
19. E. Y. Kutscher, "The Language of the Genesis Apocryphon: A Preliminary Study", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp. 17–18.
- על אף הכתיב בל"ת, המשקף בוודאי את ההגייה, הייתה מודעות לכך שלמעשה נכתב הכינוי בזי"ן (ואנו מוצאים זנה חי בטקסטים מאוחרים).

בעברית של קומראן.²⁰ לפיכך סביר להניח שצורות זה וזן נהגו באופן שווה, ורק הכתיב הבדיל ביניהן.

קריאת זן ככינוי רומז בתרגום היווני של מזמור קמד והכתיב זן במקום זה בטקסט על יוסף מקומראן עשויים להאיר זה את זה. התיעוד מקומראן מראה שאכן הייתה קיימת צורה כזאת, והמתרגם היווני לא בדה אותה מלבו. התרגום היווני מעיד ממנו ומתוכו שצורת זן אינה שגיאה ואף לא חידוש שרירותי של סופרי הכת, אלא משקפת התפתחות של ממש בשפה של התקופה ההלניסטית.

עלילה = עילה

בדברים כב 13–14 נמצא כתוב: "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה ושם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע...". הביטוי עלילות דברים מופיע שוב בפסוק 17 בהקשר דומה. זה מכבר התקשו הפרשנים לפרש אותו. התרגום היווני לביטוי זה בשני הפסוקים הוא: *προφασιστικὸς λόγους* = "דברים מתרצים, דברי תירוץ". שם העצם היווני *πρόφασις* מתרגם בין היתר את המילה העברית תואנה.²¹ הפועל מזדמן בתרגום המשפט: "אך דעו נא וראו כי מתאנה הוא לי" – *προφασίζεται οὗτός με* = "הוא מבקש תירוץ לתקוף אותנו" (מל"ב ה 7).

במבט ראשון עשויים היינו לחשוב שהתרגום היווני נוצר לפי ההקשר, שהרי הבעל מבקש תירוץ לגרש את אשתו. אך ניתוח מעמיק יותר מעלה, שהתרגום נקבע לא רק על סמך ההקשר. למעשה השם *πρόφασις* משקף בדרך כלל את המילה הארמית *עלה*, *עלףא*.²² מסתבר שמתרגם דברים כב פירש את המילה עלילות לפי משמע המילה עלות – עלילות דברים, היינו עלות דברים, "דברי עילה, דברי תירוץ".²³

פירוש זה משתקף גם בטור סה 7, 12 במגילת המקדש. כשמחבר המגילה חוזר על לשון החוק מדברים כב הוא מחליף פעמיים את הביטוי עלילות דברים בביטוי עלות דברים.

הדמיון בין תרגום השבעים לכתבי קומראן כאן איננו כדמיון המודגם בכינוי זן. אפשר לטעון, שהחילוף בין עלילה לעלה בשני המקורות אינו מצביע על רקע לשוני משותף אלא על פרשנות משותפת לקושי בפסוק.²⁴ אבל ההבחנה בין גורמי לשון

20. E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29), ראה Atlanta 1986, pp. 27–28.

21. ראה משלי יח 1 (בנוסח המסורה כתוב תאנה).

22. ראה דניאל ו 5; הושע י 4 (בנוסח המסורה להושע נמצא אלות).

23. נראה לי כי בהשפעת דברים כב 14, 17 בא התרגום הזה למילה עלילות גם בתרגום השבעים לתהלים קמא 4.

24. שים לב לעובדה שבהקשרים אחרים במגילות באה המילה עלילות במשמעותה הרגילה (סרך היחד ד 17, ועוד). כך המצב גם בתרגום השבעים (שמ"א ב 3 ועוד).

לגורמי פרשנות היא דקה לגבי התופעה הנדונה. גם אם מדובר בעמדה פרשנית, נראה שיש בה יסוד לשוני מובהק. מכל מקום מעניין לראות שהמתרגם היווני ובעל מגילת המקדש לא המציאו פירוש מקורי לביטוי קשה בספר דברים, אלא הסתמכו כנראה על ידע לשוני שהיה נפוץ בימיהם.²⁵

סיכום

הלשון העברית התפתחה בדרכים מעניינות מאוד בתקופה ההלניסטית, ולא לכולן היה המשך בלשון חז"ל. כדי להתחקות על תולדות הלשון העברית בין המקרא למשנה יש לעיין במקורות בני התקופה. מגילות קומראן הן החטיבה החשובה ביותר, אבל גם למקורות אחרים – ובכללם תרגום השבעים – יש משקל חשוב. אין להכחיש שקשה לחשוף את העברית של בעלי תרגום השבעים. משימה זו דורשת ידיעה מקיפה ומעמיקה בתרגום היווני, ובייחוד דרושה היכרות עם טכניקת התרגום שלו. ועם כל אלה עדיין תישארנה תוצאות המחקר בגדר השערה. עם זאת אין להימנע ממחקר זה. תרגום השבעים הוא מקור חשוב של מידע לשוני מבחינת מה שטמון ומשוקע בו. הוא בא ממקום אחר ומחוג שונה מן החוג של בעלי המגילות, אך הוא בן תקופתן. לפיכך ברור כי נקודות המגע בין קומראן לתרגום השבעים קובעות, כי עניין לנו בתופעות לשוניות של ממש שהיו מקובלות על דוברי העברית וכותביה בימים ההם.²⁶

25. גם במקורות מאוחרים יותר מזדמנת המילה עלילה במשמעות 'עילה'. ראה M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903, p. 1083

26. בשנת תשס"ב ישב כותב מאמר זה במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים חכה להשתתף בסדנאות על תולדות הלשון העברית ועל פירוש המגילות. רק שיתוף פעולה מסוג זה של חוקרים מתחומים סמוכים עשוי לקדם את המחקר המודגם במאמר זה.

הערות ללשון קומראן

משה מורגנשטרן

במאמר זה אני מפרסם הערות אחדות שעלו בעת קריאה בספרות קומראן. מקצתן נוגעות בפרשנות המקרא שבמגילות הגנוזות, מקצתן בנוסח המקרא ומקצתן בגבולות שביניהם.

א. בלע = יכח

בפסוק חבקוק ה' 8-11 אנו קוראים:

"למה תביטו בוגדים ותחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א' 13) – פשרו על בית אבשלום ואנשי עצתם אשר נדמו בתוכחת מורה הצדק ולא עזרוהו על איש הכזב.

רוב המפרשים והמתרגמים – אם כי אין מדובר בכולם – הבינו אל נכון את המשמעות הכללית של הכתוב, דהיינו שבית אבשלום ואנשי עצתם לא עזרו למורה הצדק בעת צרתו. אף על פי כן, נראה כי הקשר הפרשני בין המקור המקראי לבין הפשר לא הובן כהלכה. דברים אלו מכוונים במיוחד לקשר בין המילה בתוכחת בפשר לבין הפסוק שהיא מתייחסת אליו. כך משתמע למשל מדברי ניצן: "למלה 'תוכחת' אין אחיזה בפסוק הנפטר, אלא בפסוק הקודם – 'למוכיחו' ובפשרו – 'בתוכחתם', האמור על אנשי היחד".¹ אולם נראה לי כי אין זה נכון לומר שלמילה תוכחת אין אחיזה בפסוק. כדי לעמוד על טכניקת פשר זה מן הראוי להראות לאיזו מילה בפסוק מתייחס כל אחד מדברי הפשר:

בוגדים – בית אבשלום ואנשי עצתם

תחריש – נדמו

בלע – בתוכחת

רשע – איש הכזב

צדיק – מורה הצדק

לא מן הנמנע שהפשר הכפול של בוגדים נועד לתרץ את אי-ההתאמה בין הפעלים תביטו ותחריש, כך שאפשר לשייך את צורת היחיד לבית אבשלום ואת צורת הרבים

1. ב' ניצן, מגילת פסוק חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 166. בכל דיוניו בפשר חבקוק במאמר זה השתמשתי במהדורה חשובה זו.

לאנשי עצתם. היות שנוסח המסורה גורס תביט ביחיד, הציעו מקצת החוקרים לראות בצורה תביטו תיקון המתואם לפשר. אולם בנוסח המסורה הפסוק מכון כלפי האל, וגרסה זו אינה מתאימה כלל לפשר המוצע בחיבור הקומראני. אם הצעתי כאן נכונה, יוצא מכך כי דווקא הפשר מתואם לנוסח הפסוק, ולא להפך. בסכמה המוצעת כאן המילה בתוכחת עומדת כנגד הצורה בבלע שבמקור. לפיכך, בניגוד לדעת ניצן, נראה שהפשר מעוגן היטב בלשון הפסוק. אבל הקשר הסמנטי בין שתי המילים אינו מתבטא בתרגומים שהוצעו לפשר, ולכן נראה כי לא הובן כהלכה. ורמש מתרגם:

O traitors, why do you stay silent when the wicked *swallows up* one more righteous than he? Interpreted, this concerns the House of Absalom and the members of its council who were silent at the time of the *chastisement* of the Teacher of Righteousness and gave him no help against the Liar...²

ואילו גרסיה-מרטינו וטיכלר מתרגמים:

Why do you stare, traitors, and remain silent when a wicked person *consumes* someone more upright than himself? Its interpretation concerns the House of Absalom and the members of their council, who kept silent when the Teacher of Righteousness was *rebuked* and did not help him against the Man of the Lie...³

כדי להסביר כיצד פועל הפשר כאן עלינו להבהיר תחילה, שנתמזגו בשורש העברי בל"ע שתי משמעויות שהיו נבדלות זו מזו. המשמעות השכיחה של בל"ע היא, כמובן, to swallow, ואין צורך להאריך בדברים בעניין זה. אולם השורש מכון גם למשמעות אחרת, והיא 'לגעת ב-', 'להשחית' או 'לתקוף' (פיזית או מילולית), כפי שמצאנו בפסוקים אחדים במקרא. כך למשל:

וְלֹא יָבֹאוּ לְרֹאוֹת כְּבָלֶעַ אֶת הַקֹּדֶשׁ וַיִּמָּתוּ (במדבר ד 20).
אֲנֹכִי שְׁלֵמִי אֶמְוִי יִשְׂרָאֵל אֲתָה מְבַקֵּשׁ לְהָמִית עִיר וְאִם בְּיִשְׂרָאֵל לָמָּה תִּבְלַע נִחַלֶּת ה' וַיַּעַן יוֹאָב וַיֹּאמֶר חֲלִילָה חֲלִילָה לִּי אִם אֶבְלַע וְאִם אֶשְׁחִית (שם"ב כ 20–19).

השורש בל"ע במשמעות הזאת שכיח במיוחד בארמית המזרחית. בפשיטתא

2. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*⁴, London 1995, p. 342

3. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. 1, edited and translated by F. García-Martínez & E. J. C. Tigchelaar, Leiden 1997, pp. 14–15

השורש בל"ע מתרגם בין השאר את הצורות תַּסְפָּה (בראשית יט 15), מְכִים (שמות ה 16) ואפילו הָפוּ פְּסוּנֹרִים (בראשית יט 11).⁴ הביטוי בל"ע גולפי/קולפי = "בלע מכות" מופיע גם בתלמוד הבבלי (ברכות נו ע"א).⁵

הנגיעה יכולה להיות פיזית, כבפסוק המובא לעיל, או מילולית:

הִסְפִּיר לוֹ כִּי אֲדַבֵּר, אִם אָמַר אִישׁ כִּי יִבְלַע (איוב לו 20).
עַד בְּלִיעַל יִלְיִן מִשְׁפָּט וּפִי רִשְׁעִים יִבְלַע אָנֹן (משלי יט 28).

נראה כי הצדק עם שולטתה ועם בנו יאקוב, ובעקבותיהם דרייבר, שקשרו בין משמעות זו לבין העברית בִּלַּע = 'הגיע, פגע'. ראוי להעיר כי בערבית הקלסית השורש נוטה אף במשקל אחר בבניין קל, בִּלַּע, במשמעות 'דיבר צחות' או אף 'דיבר בלשון מושחתת'.⁶ שורש זה מצטרף לרשימה ארוכה למדי של שורשים המציינים מגע שעשויים גם לציין פגיעה:

לק"י – בלשון חכמים 'הוכה, נענש ברצועה',⁷ אבל בערבית לָقִי מובנו 'נפגש עם'.
נג"ע – 'ויפגע הדבר אל המלך' (יונה ג 6), "כל הנגע בהר מות יומת" (שמות יט 12), אבל "אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו" (תהלים קה 15 = דה"א טז 22).
נג"ש – 'ויגש יעקב אל יצחק' (בראשית כז 22), אבל בארמית יהודית ארצישראלית השורש נג"ש מתרגם את העברית נגח.⁸
פג"ע – 'ויפגע במקום' (בראשית כח 11), אבל "סוב אתה ופגע בכהנים" (שמ"א כב 18) ואף "אל תפגעי בי לעזובך" (רות א 16).
פג"ש – "וילך ויפגשוהו בהר האלהים" (שמות ד 27), אבל אולי גם "ויפגשוהו ה' "

4. על שתי המשמעויות בסורית וקשרן אל שני השורשים הערביים הצביע כבר F. Schulthess, *Homonyme Wurzeln im Syrischen, Ein Beitrag zur semitischen Lexicographie*, Berlin 1900, pp. 3–5. שולטתה הבחין בין שני השורשים ההיסטוריים, blg, blc.

5. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan, Baltimore & London 2002, p. 222.

6. לדברי שולטתה ראה הערה 4. וראה B. Jacob, "Erklärung einiger Hiob-Stellen", *ZAW* 32 (1912), p. 287; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament", *JTS* 33 (1931), p. 52; idem, "Hebrew Notes", *ZAW* 52 (1934), p. 52. השווה IV, *JTS* 33 (1931), p. 52; E. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, s.v. بَلَّغَ, London 1963, pp. 250–251. דרייבר אף הציע כי יש לפרש את הכתוב "נבלעו מן היין" (ישעיהו כח 7) לפי הצירוף "הלומי יין" (שם 1), כלומר נהלמו, הוכו.

7. מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 202–203, ערך "לקה". בשל היעדרו מלשון המקרא ושכיחותו בניבים הארמיים סבר מורשת, כי השורש נכנס לעברית מן הארמית.

8. עובדה זו משמשת בסיס לדרשת "ויגש" כלשון מלחמה, כפי שהעיר מנחם זולאי, "לדמותה של לשון הפייטנים", מלילה א (תש"ד), עמ' 74 = ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 420. וראה M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 425. "נגש", "נגשן".

ויבקש המיתור" (שמות ד 24). בארמית היהודית הארצישראלית פג"ש מתרגם את הפועל נאבק.⁹

לאור המרחב הסמנטי של שורשים אלו סביר להניח, כי אף בעברית המשמעות הבסיסית של השורש השמי ההיסטורי blg – 'להגיע, לגעת' – נעתקה למשמעות שלילית, דהיינו 'לפגוע ב-', הן פגיעה פיזית הן פגיעה מילולית. כך נוצרה הקבלה סמנטית בין שורש זה לבין השורש יכ"ח, שאף הוא יכול לציין תקיפה מילולית או פיזית. השימושים במשמעות נגיעה מילולית שכיחים למדי, אין צורך להדגים כאן. אבל במקרא ה"תוכחת" אינה מוגבלת לדברי מוסר נמרצים, אלא כוללת אף מכות ממש. למשל, האל אומר על דוד המלך "וְהִכַּחְתִּיו בְּשֶׁבֶט אֲנָשִׁים וּבְנִי אָדָם" (ש"ב ז 14). בדומה אומר אליהוא: "וְהִיכַח בְּמִכָּאוֹב עַל מִשְׁפָּכוֹ" (איוב לג 19). לכן נראה, כי דברי הפשר מושרשים עמוקות בלשון הפסוק עצמו. מחבר הפשר הבין את השורש בל"ע לא כלשון בליעה אלא כלשון פגיעה, הן פיזית הן מילולית.

ב. יאשם, נאכר, ימאס: להגייתה של העברית בתקופת הבית השני

פשר חבקוק ד 9–13 פותר את הכתוב בחבקוק א 11:

"אז חלף רוח ויעבר וישם זה כוחו
לאלוהו" פשרון ע[ל מוֹשְׁלֵי הכתיאים
אשר בעצת בית אשם]תם[יעבורו איש
מלפני רעיהו מושלי]הם ז[ה אחר זה יבורא
לשחית את הא[רץ].

החוקרים העירו כי יש לפנינו פשר כפול על המילה וישם, גרסת המגילה בפסוק המקראי (נה"מ גורס ואשם).¹⁰ מן הקריאה הכפולה הזאת נמצאנו למדים שני עניינים חשובים בתולדות הגיית העברית בתקופה זו: (א) תנועות אותיות אית"ן של הפעלים יאשם (שורש אש"ם) וישם (שורש שמ"ם) זהות. (ב) אבד דיגוש המ"ם כשזו עמדה בסוף המילה.

במסורת הטברנית נוטים שורשי פ"א בצורות ה"עתיד" בדרכים אחדות, המשתנות לפי השורש. בעקבות ברגשטרסר ניתן להבחין בין מספר קבוצות השונות זו מזו: (1) שורשים הנוטים כפה"פ גרונית, דהיינו באל"ף עיצורית, כגון וַיֵּאָפֶד (ויקרא ח 7), יֵאָשֶׁם (ויקרא ה 5), או באל"ף חטופה, למשל יֵאָמֶץ (בראשית כה 23).¹¹

9. ראה סוקולוף, מלון (לעיל, הערה 8), ערך "פגש".

10. ראה ניצן, פשר חבקוק (לעיל הערה 1), עמ' 163.

11. ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית, תרגם מ' בן-אשר, מהדורה שנייה מתוקנת בידי י' בלאו, ירושלים תשמ"ב, כך ב, §21d (פה"פ גרונית). יש להזהר במקצת הדוגמאות המובאות שמה, שאינן תמיד מתועדות במצחפים המדויקים.

(2) שורשים הנוטים באות אית"ן חלומה ובנשילת האל"ף, כשבעה"פ יש בדרך כלל פתח או בהפסק צירי: אב"ד, אכ"ל, אמ"ר, אב"י, אפ"י, למשל יאכל (בראשית מט 27).¹² (3) שני שורשים נוטים הן כפה"פ גרונית הן כנחי"פ א: אח"ז ואס"ף. שורש אחד נוטה כנחי"פ א בגוף המדבר וכפה"פ גרונית בשאר הגופים: אה"ב. (4) צורות חריגות אחדות בתנועת /e/, כגון תַּזְלִי (ירמיה ב 26), אָהָב (משלי ח 17), תַּאֲהָבו (משלי א 22). (5) בנוסף יש צורות שנכתבו חסרות אל"ף, למשל תִּמְרו (שם"ב יט 14).

במסורת הבבלית הייתה דרך נוספת להגיית פעלים אלו, וזו באות אית"ן שוויה, למשל תַּאֲרָב (משלי ז 12), תַּאֲנִי (עזרא ט 14), ואפילו נֶאֱשֵׁם (ירמיהו נ 7).¹³ דרך זו דומה לצורה החריגה תַּאֲהָבו (משלי א 22) במסורת הטברנית, הנזכרת לעיל. אשר לפועלי ע"ע, את חמש דרכי הנטייה סיכם בניסוח קולע בן-חיים בדקדוקו לעברית במסורת השומרונית.¹⁴ במסורת הבבלית מצאנו צורה מוזרה במקצת, ותשם.¹⁵ נעיר כאן, שהדרכים אינן משמשות בפועל מסוים בכל המסורות. למשל, בתהלים ל 13 המסורת הטברנית גורסת יְדוֹם, ואילו בטור השני של ההקספלה מצאנו $\text{ia}\delta\text{o}\mu$.¹⁶

נראה שבניגוד למסורות אלו במסורת המגילות לא נהגתה האל"ף כלל לאחר אות אית"ן, ולפיכך הושמטה גם מן הכתיב.¹⁷ הכתיב החסר – כלומר ללא וי"ו – רומז לכך שתנועת האות אית"ן הייתה /e/ ולא /o/, כפי שמצאנו פעם אחת בניקוד הבבלי. כך נודעה צורות העתיד של אש"ם ושם"ם, ובעל הפשר ניצל את דור המשמעות של הצורה וישם כדי לפרש אותה בשני פנים, הן כלשון אשמה הן כלשון שממה. ראוי להעיר כאן, כי בעקבות הזדהות זאת הושפעה מן ההיקש צורה נוספת שגם בה הייתה התחילית מונעת בתנועת צירי. כך נוצרה הצורה נאלכה שבמגילת ישעיהו השלמה ב 2 = נִלְכָּה.¹⁸

12. ברגשטרסר, שם, § 24 (נחי"פ א).

13. י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 459.

14. ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כך ה: לשון התורה, ירושלים תשל"ז, עמ' 114. השווה את הנוסח המורחב והמתוקן מעט בתרגום האנגלי: Z. Ben-Hayyim, *A Grammar*

of Samaritan Hebrew, Jerusalem 2000, pp. 154–155

15. ייבין (לעיל הערה 13), עמ' 620 § 10.

16. ראה התעתיק השימושי אצל P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, p. 163

17. ראה י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 398–399, ושם גם מספר דוגמאות שבהן נכתבה האל"ף בין השורות. אף במגילת ישעיהו יש כנראה צורה של השורש אש"ם ללא אל"ף. כפי שקוטשר העיר, ייתכן שהכותב התכוון לצורה של השורש שם"ם; ראה שם, עמ' 219. קוטשר לא התייחס לאפשרות שהסופרים שיחקו עם שני המובנים.

18. ראה קוטשר, שם, עמ' 121. קוטשר תהה שמא מדובר בהשפעה ארמית (מן הצורה נאול), אולם נדמה לי כי אין צורך בכך.

שלוש פעמים במגילות (15, 11, 1 4Q372 ו-6 4Q387) מצאנו את הכתיב נאכר במקום נכר (במסורת הטברנית נִכְר, ובשומרונית nēkār, בראשית יז 12). על אף האפשרות כי מדובר בשימוש סתמי באל"ף מצעית כאם קריאה לתנועת /e/ ¹⁹ נראה כי המעתיקים קראו את המילה כאילו היא צורת נפעל של השורש אכ"ר. ²⁰ אם הנחה זו נכונה, הרי מאחר שלפי כל המסורות תנועת הנו"ן של שם העצם נכר היא /e/, נמצאנו למדים כי אף תנועת הנו"ן בנפעל של נחי פ"א הייתה /e/. ממגילת ישעיהו השלמה עולה, כי בניגוד למסורות הטברנית והבבלית, שבהן מצאנו בנפעל של גזרת פ"א צורות באל"ף עיצורית – הן אל"ף מונעת כגון נֶאֱמַן (במדבר יב 7 ועוד) הן אל"ף עיצורית בלתי מונעת כגון נֶאֱזָר (תהלים סה 7) – במסורת המגילות לא נהגתה האל"ף, ולכן מצאנו מקרים כדוגמת נספים (ישעיהו יג 4) במקום נֶאֱסָפִים שבנוסח המסורה. ²¹ לפיכך נודהה בלשון המגילות משקל העצם נֶכַר /nēkār/ עם צורות נפעל כמו למשל נֶאֱמַן /nēmān/, וההזדהות בהגייה הביאה לטשטוש ההבחנה בין שתי הצורות בכתיב.

לכסוף נזכיר את הצורה ימאס, המופיעה ב-4QIsa^b לישעיהו יג 7 במקום יִמָּס שבנוסח המסורה. נראה כי תהליך זה חל אף פעמים אחדות בכתיב של נוסח המסורה, אף על פי שצורות אלו נתפשו כנפעל של מא"ס: "יִמָּאֶסוּ כְּמוֹ מִים יִתְהַלְכוּ לְמוֹ יִדְרֹךְ חֲצוֹ כְּמוֹ יִתְמַלְלוּ" (תהלים נח 8); "לִבְשׁ בְּשָׂרִי רֶמָּה וּגִישׁ (קרי וגוש) עָפָר, עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֶס" (איוב ז 5, ואולי גם בפסוק 16). כיצד נודהה שתי הצורות הללו? סביר להניח כי נשילת האל"ף ותנועתה בצורת העתיד של השורש מא"ס גרמו להזדהות צורה זו עם צורות העתיד של מס"ס. ²²

בסעיף זה דנתי בשלוש דוגמאות שבהן גרמה נשילת אל"ף עיצורית לטשטוש ההבחנות בין קטגוריות לשוניות שונות בלשון המגילות. במקרה של אשם/שמים הולידה הזדהות הצורות פרשנות ה"משחקת" בשתי המשמעויות. במקרה השני גרמה נשילת האל"ף העיצורית לתיקונים מדומים, ²³ כלומר "החזרת" אל"ף שורשית שמעולם לא הייתה. לבסוף הבאתי דוגמה של טשטוש ההבחנה בין ימס לבין ימאס, הנמצא כנראה גם בנוסח המסורה.

19. D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD 30), Oxford 2001, p. 194
20. כידוע, אין שורש זה קיים בעברית. שמא מדובר באטימולוגיה עממית הקושרת בין אכ"ר לעכ"ר?
21. במקרה זה אין ללמוד ממסורתם של השומרונים, משום שבאותה מסורת נוטה בניין נפעל כבניין נִפְעַל.
22. על האפשרות כי יש לנתח את מקצת הדוגמאות של יִמָּס כבניין קל דווקא ראה דברי בן-חיים (לעיל הערה 14), וההערה הנוספת בתרגום האנגלי, עמ' 154.
23. J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, בלאו,

ג. קרקר – שם או פועל?

חזונו של בלעם "דרך כוכב מיעקב" בבמדבר כד 17 מתועד בגרסאות רבות בעדי הנוסח השונים:²⁴

נוסח המסורה	דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וְקָרַקְרַךְ כל בני שת
4Q175 (Testimonia)	וְקָרַקְרַךְ כל בני שת וְקָרַקְרַךְ כל בני שת וְקָרַקְרַךְ כל בני שת וְקָרַקְרַךְ כל בני שת
ציטטה חלקית מברית דמשק מגניזת קהיר (ז 19–20)	דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ... וקרקר את כל בני שת
נוסח השומרונים	דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל, מחץ פתי מואב וקרקר את כל בני שת
תרגום השבעים (תרגום: דרך כוכב מיעקב ויקום איש מישראל ומחץ כל ראשי מואב ובזו כל בני שת)	Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγοὺς Μωαβ καὶ προνομεύσει πάντας υἱοὺς Σηθ

ב־4Q175, נוסף למילה ויקום, שנכתבה בין השורות, בולטת בציטטה זו יתרת המילית את לאחר המילה וקרקר בהשוואה לנוסח המסורה. גרסה דומה, שגם בה מופיעה המילית את באותו מקום, נמצאת בברית דמשק מגניזת קהיר (ז 19–20). למרבה הצער, המילים הנוגעות לענייננו כאן לא שרדו בעותקים של ברית דמשק מקומראן.

חילופי הנוסח העבריים והתרגומים השונים משקפים פירושים מגוונים וקריאות שונות של מילות הפסוק המקורי, שכולם מבוססים היטב מבחינה לשונית ועניינית. להלן אנסה לעמוד על כל אחת מן הגרסאות לגופה, ולהראות כיצד הבינו המעתיקים והמתרגמים את לשון המקרא. אתייחס לעתים גם לדעתם של אחרונים, שהלכו בדרך כלל בעקבות הראשונים.

Jerusalem 1970. וראה דבריו בעמ' 34 על מגילת ישעיהו השלמה נו 10 "אוהבים לנואם" (נה"מ: "אהבי לנו").

24. אין להסכים עם דברי יוג'ין אולריך, במאמרו "היעדר שינויי נוסח כיתתיים" ממגילות המקרא בקומראן – כיצד? הכותב על הציטטה ב־4Q174 במילים אלו: "במובאה השנייה מתוך במדבר כד, 15–17 וזה למעשה הנוסח של המגילה לנוסח החומש השומרוני, נוסח המסורה ותרגום השבעים". [ראה תרגום עברי של המאמר בדרך זה, עמ' 107–127]. אך השינויים המזדמנים כאן הם משמעותיים למילונאות העברית, ואף אלו שינויים בעלי ערך ועניין.

בנוסח המסורה הפסוק בנוי על התקבולת פאתי//קרקר, שניהם שמות עצם. זה מכבר הציג קוטשר לפרש את המילה קרקר כמקבילה למילה העברית השכיחה יותר קרקע.²⁵ כך נוצרה התקבולת בין פאתי = "גבולות, שטח" לבין קרקר דהיינו קרקע; כלומר, שתי המילים הן מונחים גאוגרפיים ומורות על חלקי הארץ.²⁶ בניגוד לכך, וכמו תרגום השבעים, 4Q175 וברית דמשק קוראים את קרקר כפועל, כפי שמוכח מהוספת המילית את, שאינה מתועדת לא בנוסח המסורה ולא בתורה השומרונית. קשה לדעת איך בדיוק הובנה גרסה זו. לאור העדות של תרגום השבעים אפשר לשער, שהשורש קרק"ר נתפרש כלשון הריסה. במשמעות זו שורש זה מתועד בלשון חכמים:

בשבעה בחדש כיבשו גוים את ההיכל ונטלו את העמודות ואת הים ואת המכונות, והיו מקרקרין בו שביעי, שמיני ותשיעי עד שפנה יום (תוספתא תענית ג (ד) 10).

ראשונים²⁷ וגם אחרונים²⁸ ייחסו משמעות זו אף לכתוב הסתום "כִּי יוֹם מְהוּמָה וּמְבוֹסָה וּמְבוּכָה לָהּ, צָבָאוֹת בְּגִיֵּא חֲצִיּוֹן מְקַרְקַר קָר וְשׁוֹעַ אֶל הָהָר" (ישעיהו כב 5). לפי פירוש זה הפסוק בנוי בתקבולת אחרת: הפועל קרקר בא במקביל לפועל מחץ בצלע הראשונה, ובכך כל חלקי הפסוק פותחים בפועל (דרך, וקם, ומחץ, וקרקר), ואילו למילה פאתי אין מקבילה, ובמקומה באות המילים "כל בני" לאזן את הצלע.²⁹ כאמור, פועל זה קיים בשלבים שונים של העברית, ולכן אין סיבה עקרונית לפסול את הגרסה כמשובשת.

לכאורה עד נוסף לנוסח המסורה נמצא בציטטה מקראית בסרך המלחמה יא 5–6: ולוא לנו ולוא כוחנו ועצום ידינו עשה חיל כיא בכוחכה ובעוז חילכה הגדול

25. י' קוטשר, "באור סתומה במקרא: קרקר = קרקע", יבנה, מאסף שנתי, ספר ב (ת"ש), עמ' לח-מב = מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' שלא-שלג.

26. למשמעות זו של פאתי ראה למשל B. A. Levine, *Numbers 21–36, Anchor Bible*, New York 2000, pp. 201–202. לויין מפנה אל אכדית *pātu/pattu*, המשמשת אף היא בתוארי גבולות. בהעדיפו את הגרסה וקדקד לויין מתעלם מדעת קוטשר וגם מן האכדית *qaqqaru*, המשמשת בתוארי שטח. וראה להלן הערה 34.

27. מנחם בן סרוק, מחברת, ערך "קר" מחלקה ט; רש"י, ר' יוסף קרא, ראב"ע, רד"ק ועוד על אתר.

28. בסימן שאלה L. Koehler, W. Baumgartner et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, Leiden 1996, p. 1148, s.v. קרקר; F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, p. 903, s.v. קר"ב.

29. על תופעת "איזון הפסוקים" זו ראה W. Watson, *Classical Hebrew Poetry, A Guide to its Techniques* (JSOTS 26), Sheffield 2001, pp. 343 ff.

כאשׁוֹ הגדתה לנו מאז לאמור דרך כוכב מיעקוב קם שבט מִישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כול בני שית.

אולם היעדר הניקוד מונע אותנו מלקבוע, אם יש לקרוא את המילה וקרקר כשם עצם או כפועל.

תרגום השבעים מתרגם את העברית פ(א)תי במילה ἀρχηγός, המתרגמת לעתים קרובות צירופים של ראש במובן של 'מפקד, נסיך' (למשל שמות ו 14; במדבר י 4; יד 4; שופטים ט 44).³⁰ את הצורה וקרקר הוא קרא כפועל, ותרגם במילה πονομεύειν, המתרגמת בזו (למשל במדבר לא 9, 32, 53; דברים ג 7; יהושע ח 2, 27).³¹ אין גורן משכנע לתרגום זה, ואולי מדובר בתרגום לפי ההקשר. בדומה קשה לתרץ מבחינה לשונית את תרגום אונקלוס לצורה וקרקר דהיינו "וישלוט", ונראה שאף כאן מדובר בתרגום לפי ההקשר.

בניגוד לגרסאות הללו – דהיינו נוסח המסורה מחד ונוסח מגילת 4Q175 מאידך, שניהם גורסים קרקר אך מפרשים את הצורה בדרכים שונות זו מזו – הנוסח השומרוני גורס קדקד. גם גרסה זו בנויה על פי ההבנה כי מילה זו מקבילה למילה פתי בצלע הראשונה, ואותה תקבולת ממש מופיעה בירמיהו מח 45: "תאכל פאת מואב וקדקד בני שאון".³² לפי גרסה זו התקבולת בפסוקנו קרובה עוד יותר, שהרי שתי המילים מציינות את חלקי הראש.³³ ולא זו בלבד אלא יש לתקבולת זו פן נוסף: המקבילות האכדיות, qaqqadu- pātu/pattu, עשויות לשמש בתארים טופוגרפיים, ולפיכך פסוק זה מתפרש בשתי רמות של משמעות, כשהאחת מדברת על נקמה באויבים עצמם והשנייה על הפגיעה בארצותיהם.³⁴

בסיכום: גרסת המגילות מקומראן מאששת את קיומה של הקריאה וקרקר, כלומר את קריאת נוסח המסורה ברי"שין לעומת הגרסה וקדקד בנוסח השומרוני, אולם ייתכן שפירושה במגילה שונה מפירושה בנוסח המסורה: בעוד שבמגילה היא פועל המקביל לפועל מחץ, בנוסח המסורה היא עשויה להיתפש כשם עצם המקביל לשם פאתי. לא מן הנמנע שהעובדה, כי הפועל קרקר המשיך להיות בשימוש חי בעברית לאורך כל תקופת הבית השני, בניגוד לשם העצם קרקר, שכבר במקרא היה צורה

30. E. Hatch & H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897, p. 165, s.v. ἀρχηγός.

31. שם, עמ' 1207–1208.

32. לדעת ר' יוס, מחקרי מקרא: בחינות נוסח ולשון, ירושלים תשמ"א, עמ' 174 הערה 494, פסוק זה מוכיח כי וקדקד הוא הגרסה המקורית של הפסוקים במדבר.

33. H. L. Ginsberg, "The North-Canaanite Myth of Anath and אה ראה", *BASOR* 98 (1945), p. 15 n. 20 Aqhat.

34. ל-pātu/pattu ראה לעיל הערה 26. ל-qaqqadu ראה CAD Q, p. 108, s.v. qaqqadu 3'c. לדיון בשימושים המקראיים ראה לוין (לעיל הערה 26), עמ' 201–202.

יחידאית ואף אין הוא מתועד בלשון חכמים, עודדה את קריאת הצורה כפועל, והביאה, כנראה, להוספת המילית את בנוסח 4Q174 ובברית דמשק. לכל אחת מן הגרסאות הנידונות כאן יש משמעות סבירה המתאימה להקשר, אך כל אחת בנויה לפי תקבולת אחרת:³⁵

נוסח המסורה: פאתי // קרקר.

נוסח שומרון: פתי // קרקד.

תרגום השבעים ו-4Q174: מחץ // קרקר.

ד. כי יבוא שילה: בין כתיב לפרשנות

ברכת יעקב ליהודה בבראשית מט 10, שלפיה "לא יסור שבט מיהודה ומחזק מבין רגליו עד כי יבוא שילה", הובנה בעת העתיקה כרמז לביאת המשיח.³⁶ אונקלוס מתרגם "עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא", ובדומה מתרגמת הפשיטתא *ܒܗܝܬܐ ܢܗܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܕܝܠܝܗܐ ܗܝܐ ܡܠܟܘܬܐ*.³⁷ כבר בטור ה של מגילת 4Q252 מקומראן אנו מוצאים, שהפסוק נדרש על המשיח לעתיד לבוא:³⁸

[לו] א יסור שליט משבט יהודה בהיות לישראל ממשל
[לוא י] כֹרֶת יושב כסא לדויד כי המחזק היא ברית המלכות
[ואל] פי ישראל המה הדגלים vac עד בוא משיח הצדק צמח
דויד כי לו ולזרעו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם אשר
שמר ° [הַתּוֹרָה עִם אֲנָשִׁי הַיָּחִיד כִּי
] ° [היא כנסת אנשי
] ° [נתן]

הקטע מפרש אחת אחת את המילים שבט, מחזק, דגליו (גרסתו בפסוק כגרסת

35. תופעת התקבולות המתחלפות, דהיינו השימוש במילים נרדפות כחלופות בתקבולות, עומדת במקום חשוב בתורתו הטקסטואלית של טלמון. ראה למשל S. Talmon, "The Textual Study of the Bible: A New Outlook", in F. M. Cross & Sh. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass & London 1975, pp. 338–343.
36. לדיון ממצה ראה A. Posnanski, *Schiloh, Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig 1904.
37. המילה *ܡܫܝܚܐ* מתועדת רק במקצת הגרסאות, וחסרה בכ" 5bI הקדום והמדויק. ראה *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version: Genesis-Exodus*, Leiden 1977 לפסוק זה.
38. G. Brooke, "4QCommentary on Genesis A", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*, Oxford 1996, p. 205.

השומרונים),³⁹ שילה ויקהת.⁴⁰ בשל סדר הפירושים כאן נראה, כי אף מחבר הקטע הבין את שילה כרמז לבואו של המשיח, אשר "לו ולזרעו נתנה ברית מלכות". הווי אומר, בדומה לתרגומים העתיקים בעל המגילה תופש את שילה כאילו משמעותה שֶׁלּוֹ, אף על פי שבמבט ראשון נדמה לנו כי קריאה זו מאולצת, שהרי שילה כתובה ביו"ד ובה"א, בעוד שהצורה שלו כתובה חסרה ובו"ו. אמנם ישנן גרסאות של פסוק זה שבהן המילה שילה כתובה חסרה (השומרונים גורסים שלה),⁴¹ ואף גרסאות מאוחרות של נוסח המסורה הכתובות ביו"ו (שילו), אולם הכתיב ביו"ד משתקף בדרשה בבראשית רבה הקוראת את המילה כאילו היא כתובה שֶׁלּוֹ,⁴² ואילו הה"א מתועדת בנוסחים השומרוניים. המצחפים המופתיים של נוסח המסורה גורסים שילה,⁴³ ואין להטיל ספק בקדמותה של גרסה זו.

בשנים האחרונות נתרחבו ידיעותינו על תולדות הכתיב העברי ונתברר כי צורה כגון שילה אכן הייתה עשויה להתפרש ככתיב חלופי של שלו, עובדה שסייעה ודאי בהתפשטות פירוש זה בקרב הקוראים והמפרשים העתיקים.

נפתח בכתיב שֶׁלּוֹ לכינוי הזיקה. כתיב זה מופיע כבר במגילת הנחושת החידתית, ובה מצאנו שתי דוגמאות, שיבצפון (ט 14) ושיבת (=שבית, י 5).⁴⁴ הכתיב המשיך בשימוש זה עד ימי הביניים, ומתועד בכתיב יד מדויקים של ספרות התנאים. בכ"י קאופמן למשנה מצאנו צורות כגון "משיקלקלו המינים" (ברכות ט, ה),⁴⁵ ובכ"י רומי 32 לספרי במדבר "מישימחרח" (=מְשִׁמֵּרֵחַ, פסקה ה).⁴⁶ לפיכך אין צורך להניח,

39. ראה Y. Yadin, "Commentaries on Genesis xlix and Isaiah, from Qumran Cave 4", *IEJ* 7 (1957), p. 67 ושם הפניה לספרו מלחמת בני האור ובני החושך, ירושלים תשט"ז, עמ' 256. בכך אני מקבל את קריאתם של ידן וברוק, שלא כדעתם של ליוור ושוורץ.
- ראה י' ליוור, "תורת שני המשיחים בספרות הכיתות ומי בית שני", חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, עמ' 162 הערה 29; D. Schwartz, "The Messianic Departure from Judah (4QPatriarchal Blessings)", *TZ* 37 (1981), p. 257.
40. הפירוש משתקף במילים "כנסת אנשי". פירוש דומה של השורש קה"ת נמצא בכתיב לוי הארמי מגניזת קהיר: "[וקרא]תי שמה [קהת וחזית]י די לה [תהו]ה כנשת כל [עמא]". לדין פילולוגי על מקור זה והקשר לבראשית מט 10 ראה S. Schorch, "Die hebräische Wurzel QHT", *ZfA* 10 (1997), pp. 77–80.
41. כך בגרסאות השומרוניות המדויקות, כגון כ"י 6 שבבית הכנסת השומרוני שבשכם שההדיר טל, ובכ"י ברברני לפי עדותו של ר' ויס (לעיל הערה 32), עמ' 192.
42. בראשית רבה צח (צט), י' מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 1259.
43. ראה את הדיון בנוסח אצל פונזנסקי (לעיל הערה 35), עמ' 1–2.
44. J. T. Milik, "Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)", in דברי M. Baillet, J. T. Milik & R. de Vaux (eds.), *Les 'Petites Grottes' de Qumran (DJD 3)*, Oxford 1962, p. 228.
45. י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תשס"א, כרך ב, עמ' 1243, ושם דוגמאות נוספות.
46. על כתב יד זה ראה מ' בראש, "עיונים ראשונים בלשון חכמים בכתיב יד רומי 32 לספרי

כרעת דרייבר, שהפרשנות הקוראת כאילו כתוב šello מצריכה בהכרח את הכתיב חסר ה"ו"ד – שלה או שלו.⁴⁷

אשר לכינוי הקניין של גוף הנסתר, כידוע הכתיב בה"א הוא השליט בכתובות מתקופת בית ראשון (למשל עבדה = עֲבָדוּ),⁴⁸ ומעטות הן הדוגמאות של הכתיב בוי"ו (כגון רעו, כתובת השילוח שורה 3).⁴⁹ כתיב זה שרד במקומות שונים בנוסח המסורה, אבל במסורת זו הוא המיעוט, ומתועד בצורות אחדות בלבד.⁵⁰ בניגוד לכך, תעודות אחדות מקומראן מלמדות כי כתיב זה המשיך להתקיים בחוגים מסוימים גם בתקופת בית שני, והיה בגדר כתיב חי, לא רק שריד של כתיב היסטורי. הכתיב שכיח במיוחד באחד העותקים של ברית דמשק מקומראן (4Q266), ובו מופיעות צורות כגון בדרשה (קטע ח, טור א, שורה 2 = בדרשו בכ"י הגניזה),⁵¹ דעתה (שם שורה 6 = דעתו בגניזה), ואף בה (שם, שורות 2, 5 = בו). הוא הדין גם באשר למקצת רשימות המשמרות, למשל 4Q324, שבהן מופיע הכתיב בה (למשל קטע 1, שורה 3) במקום בו או בוא ברוב כתבי היד בסוגה זו.⁵² הצורה לה במקום לו מתועדת פעם אחת במגילת המקדש (כא 12).

מן המקורות העתיקים עולה, שאין צורך להניח שהצורה שילה הייתה כתובה בכתיב חסר כדי לקיים את הפירוש שלפיו שילה = שָׁלוֹ. יתרה מזו, מסורת כתיבת הכינוי הצמוד לגוף הנסתר בה"א הייתה חיה עוד בתקופת הבית השני, וכנראה לא נתפשה כארכאיזם או כצורה מזורה.

- במדבר", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 139–165. דוגמה זו שאובה מעמ' 143. למגוון הכתיבים של כינוי הזיקה ראה ש' פסברג, "הכתיב 'שה' – לכינוי הזיקה: כלום משמשת הה"א אם קריאה מצעית ל-ε בתקופת בית שני?", מחקרים בלשון ז' (תשנ"ו), עמ' 109–118.
47. S. R. Driver, *The Book of Genesis, Westminster Commentaries*, London 1903, p. 411.
48. ראה לדוגמה האוסטרקון ממצד חשביהו, שורה 2; ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93.
49. אחיטוב, שם, עמ' 14.
50. לתופעה ראה W. Gesenius, E. Kautzsch & A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1909, p. 256 §91e /šello/. בזה הצדק עם דרייבר, שקשר בין הקריאה /šello/ לבין מסורת הכתיב בנוסח המסורה; ראה שם (לעיל הערה 47), עמ' 411–412. כמובן, דרייבר לא ידע כי מסורת כתיב זו המשיכה לשמש בתקופת הבית השני.
51. על תופעה זו העיר J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266–273) (DJD 18)*, Oxford 1996, p. 30.
52. ראה S. Talmon & J. Ben-Dov, *Qumran Cave 4. XVI: Calendrical Texts (DJD 21)*, Oxford 2001, p. 104. הכתיב בה מתועד בנוסח המסורה בירמיהו יז 24. המסורה הקטנה על אתר מעירה, כי הקרי הוא בו.

הארמית שבמגילות מקומראן

שמואל פסברג

קטעי הארמית הראשונים מהמערות שליד ח'רבת קומראן ראו אור בשנת 1955,¹ ושנה לאחר מכן ניתוסף לקטעים אלו כתב יד ארוך ושלם יותר, המגילה החיצונית לבראשית.² בחמישים השנים האחרונות אנו עדים לפרסום כמעט כל התעודות הארמיות מקומראן,³ והבולטות שבהן הן התרגום לאיוב וספרי חנוך. בעשור האחרון בלבד התפרסמו שרידים רבים מחיבורים נוספים הכוללים קטעים של מגילת ירושלים החדשה, חזונות עמרם, טוביה, החיבור על לוי וצוואת קהת. יש לציין גם את החשיבות הרבה בפרסום עמודות נוספות של המגילה החיצונית לבראשית, שפוענחו לפני כמה שנים בעזרת טכנולוגיית צילום חדשה.⁴ הקטעים הארמיים האחרונים שזכו למהדורה מדעית התפרסמו בשנת 2001 בכרך 31 של הסדרה *Discoveries in the Judean Desert*.⁵ הקטעים הנותרים מקוטעים מאוד, ועתידים לראות אור בכרך 37 של הסדרה הזו.⁶

לאור הצעדים הרבים שצעד מחקר ניבי הארמית בשנים האחרונות ולאור פרסומם של כמעט כל הקטעים הארמיים ממערות קומראן יפה השעה לבחון מחדש את הארמית שבמגילות מדבר יהודה בכלל⁷ ואת לשונו של כתב היד הגדול בהיקפו, המגילה החיצונית לבראשית, בפרט. אף שידיעותינו על ניבי הארמית של ארץ ישראל במאות שקדמו לספירה ובמאות הראשונות לספירה עדיין לקויות, בכל זאת הן עולות בהרבה על מה שידעו החוקרים כשהתפרסמו התעודות הארמיות

* מאמר זה התפרסם לראשונה באנגלית: pp. 19–31 “Qumran Aramaic”, *Maarav* 9 (2002).

1. ברתלמי ומיליק 1955 (1Q21 TLevi ar; 1Q32 JN ar; 1Q71,72 Dan^{a,b}); באייה 1955 (2Q24 JN ar); מיליק 1955 (4Q213a TLevi^b ar); טסטח 1995 (4Q537 TJacob? ar).

2. אביגד ודיין תשי"ז.

3. לרשימה מעודכנת עד שנת 1998 ראה קוק 1998, עמ' 359–360.

4. קיימים שרידים של ארבע עשרה עמודות, חלקן מקוטעות מאוד. ראה מורגנשטרן ואחרים 1995; מורגנשטרן תשנ"ז. קימרון קרא מחדש את עמודה 12, שהתפרסמה כבר ב־1955, והצליח לשחזר עוד כמה מילים בטקסט; ראה גרינפלד וקימרון 1992.

5. פואש 2001.

6. פואש בדפוס.

7. סקירתנו הקצרה מצטרפת לסקירות של קוק 1998 וסוקולוף 2000.

הראשונות. התעודות מואדי מורבעאת, מנחל חבר ומנחל צאלים והעיון המיוחדש בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן לנביאים⁸ הרחיבו מאוד את הידוע לנו על המצב הלשוני בארץ ישראל. גם הבדיקה המיוחדת של מקורות מאוחרים יותר באזור – הארמית היהודית (ארמית התרגומים והארמית הגלילית),⁹ הארמית הנוצרית בארץ ישראל (המכונה גם הסורית של ארץ ישראל)¹⁰ והארמית השומרנית¹¹ – האירה את המפה הדיאלקטלית של התקופה הנדונה.

מוצאם של כתבי היד וזהותם של סופרי המגילות ובעליהן, הן העבריים הן הארמיים, טרם זכו לתמימות דעים בקרב החוקרים, וזאת על אף ההתמודדות עם קושיים אלו מאז פרסום המגילות הראשונות. כלום נכתבו או הועתקו באתר קומראן כל התעודות הארמיות שנמצאו במערות שלידו?¹² ואם כן, על ידי אנשי המקום (האיסיים)?¹³ שמא הובאו כל המגילות או חלקן לאזור ים המלח מאזור אחר בארץ ישראל,¹⁴ או מחוץ לארץ ישראל (כפי שהוצע, למשל לתרגום לאיוב¹⁵)? לתשובות לשאלות אלו יש השפעה ישירה על הניתוח הלשוני של כתבי היד הארמיים.

8. למשל טל תשל"ה. דעתם של קוטשר, טל ואחרים שתרגום אונקלוס ותרגום יונתן לנביאים נתחברו בארץ ישראל זכתה באחרונה לביקורת מחודשת. ראה קאופמן 1994, עמ' 123–124; קוק 1994; מילר-קסלר 2001.
9. למשל סוקולוף 1990, המבוסס על כתבי יד ולא על מהדורות.
10. למשל בראשר תשל"ז; מילר-קסלר 1991.
11. ראה מחקריהם של ז' בן-חיים, ר' מצוך וא' טל.
12. דעה זו מבוססת במידה רבה על זיהוי חדר כתיבה (scriptorium) בח'רבת קומראן. ראה למשל דה וו 1973, עמ' 30; מרפי-אוקנור 1992, עמ' 590–591; קולינס 1992, עמ' 286. אך יש חוקרים המטילים ספק בקיום חדר כתיבה בכלל (למשל גולב 1980) ובקיום שולחן כתיבה בפרט (מצגר 1959; מצגר 1968, עמ' 123–137). דומה שוונדרקם 1994, עמ' 24–26 מאמץ בזהירות את הדעה המסורתית הגורסת חדר כתיבה. ראה את מאגנס 2002, עמ' 64, 71 לכיבליוגרפיה מעודכנת על הנושא. (מאגנס עצמה זהירה מאוד בהתייחסה לשאלת חדר הכתיבה ואיננה נוקטת עמדה.) קרוס ואשל 1997 פרסמו חרס מח'רבת קומראן, שבו הם קוראים וכמלואו ליחדן ("כאשר הוא ממלא [את שבעות] ליחד"). אם קריאה זו נכונה, אזי לפנינו הקשר הברור הראשון הקושר את ח'רבת קומראן ל"יחדן" שבמגילות. ברם קריאה זו שנויה במחלוקת. ראה ירדני 1997, הקוראת וכולאילן אחנר (וכל עץ אחנר?). גם אלישע קימרון מסכים לקריאתה של ירדני. ראה דבריו "לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה", מגילות א (תשס"ג), עמ' 144–145.
13. לסקירות על התאוריות השונות בדבר מוצא הכת וזיהויה כאיסיים ראה ונדרקם 1994, עמ' 71–108; מאגנס 2002, עמ' 32–46.
14. ג' גולב טוען ללא לאות שתעודות קומראן הוטמנו במערות על ידי אנשי ירושלים, שברחו מפני הרומאים; ראה גולב 1980, 1985, 1989, 1995. ראה גם את ביקורתם של גרסיה-מרטינו ריון דר וודה 1990 ו-ונדרקם 1994, עמ' 88–90 על תאוריה זו.
15. מוראוקה 1974. ראה גם קוטשר 1971, עמ' 268: "the language... resembles, to some extent, Eastern Aramaic"

ולהפך: הנתונים הלשוניים שבכתבי היד עשויים גם הם לתרום לבירור מוצא המגילות הארמיות.¹⁶ אם אפשר לחבר מפרט לשוני שיתאים לכל כתבי היד או למרביתם, יצביע מפרט כזה על מוצא משותף לכתבי היד. על כן יש לשאול, אם ניתן להבחין לשונית בין המגילות מקומראן והתעודות מואדי מורבעאת ומנחל חבר בארץ ישראל מזה ובין התעודות הארמיות הכתובות בנבטית, בתדמורת, באורפית (סורית קדומה) ובחטרית מזה.¹⁷

כפי שצינו כל מי שנדרשו לכתבי היד הארמיים מקומראן, שלוש התעודות העיקריות – המגילה החיצונית לבראשית, התרגום לאיוב וספרי חנוך (אך גם קטעים נוספים) – על אף הדמיון הלשוני הכללי שביניהן נבדלות בפרטים רבים בתחומים שונים:¹⁸ כתיב (מלא/חסר, ציון [ā] סופית על ידי אל"ף/ה"א, ציון [s] על ידי סמ"ך/שי"ן), הגה (פירוק מכפל), צורות (הכינויים הפרודים לנסתרים אנון/המון, הכינויים הדבוקים לנוכח –ך/–כה, הכינויים הדבוקים לנסתרת –ה/–הא, כינוי הזיקה ד–/די–, תחיליות הבניינים הנגזרים ה–/א–, מילות התנאי הן/אן, תחביר (השימוש במצב המידוע/הנפרד, ציון מושא ישיר על ידי ית/ל–, סדר המילים) ואוצר המילים (לקסמות אחדות מאפיינות ניבים מזרחיים ואחרות מאפיינות ניבים מערביים).

המחקר ייחס הבהדלים אלו לגורמים שונים: מוקדם ומאוחר, מוצא, סוגה, שפה ארכאית, שפה ארכאיסטית ומנהג הסופרים. הדעה המקובלת על לשונה של המגילה החיצונית לבראשית נוסחה על ידי קוטשר. הוא קבע בניתוחו משנת 1958, שכתב יד זה נכתב כנראה בארץ ישראל במאה הראשונה לפני הספירה או במאה הראשונה

16. יש להוסיף, שתוכן התעודות הארמיות מגלה קשר ישיר לתוכן כתבי היד שאינם מקראיים שנמצאו במערות קומראן. ראה למשל את השימוש בביטויים בני נהורא (חזונות עמרם 4Q548 1 ii 16) ובני חשווא (4Q548 1 ii 11), המקבילים לביטויים העבריים בני אור ובני חושך המזדמנים במגילת מלחמת בני אור ובני חושך ובמגילת הסרכים.

17. קוק 1992 נדרש לשאלה זו. הוא מציג רשימה של אחת עשרה תופעות ואיווגלוסות מהקורפוסים שבארמית הבניניים: כינויי הזיקה די/ד–, הכינוי הדבוק לנסתרים –הון, כינויי הרמז ליחיד הדין/הן/הנא/דנה/דן, כינוי הרמז לרבים הלין/אלן/אלה, הכינויים הפרודים לרבים הנו/המון/אנון/אנו, מילית המושא הישיר ית, צורות המקור בבניינים הנגזרים מ–ו, א–ה, צורני היידוע ברבים –י/–יא, תחיליות הנסתר והנסתרים בעתיד ל–י/–נ–, הכינויים הדבוקים לנסתר –יהי/–והי, קיום צורת איווי. קוק מניח מוצא משותף ל"ספרות התאולוגית": המגילה החיצונית לבראשית, התרגום לאיוב, ספרי חנוך, מגילת ירושלים החדשה, החיבור על לוי, צוואת קהת, חזונות עמרם ומגילת נח. אך נעלמה מעיני תופעה בולטת אחת המבחינה בין רוב התעודות מקומראן ובין הקורפוסים הארמיים האחרים, והיא הכינוי הדבוק לנוכח –כה. ראה להלן.

18. פרטים אלו נידונו רבות במאמרים שונים. ראה למשל קוק 1993; מוראוקה 1974, 1977/78, 1978, 1993; סוקולוף 1974, 1979; קאופמן 1973. בעודו מכיר בהבדלים בין כמה מהתעודות הארמיות סבר גרינפלד (1974, עמ' 286) כי "Qumran Aramaic is also Standard Literary Aramaic but written on Palestinian soil". ראה עכשיו גם סוקולוף 2000.

לספירה.¹⁹ לעומת זאת, כמעט הכול תופסים את לשון התרגום לאיוב כסוג קדום יותר של ארמית הביניים. מוראוקה אף סבור שהוא משקף ניב מזרחי של ארמית הביניים (על סמך סדר המילים במשפט ואי ההידמות של נו"ן הסוגרת הברה).²⁰ קאופמן טוען שהן המגילה החיצונית לבראשית הן התרגום לאיוב משקפים שתי מסורות ספרותיות שונות, וזמן חיבורו של התרגום לאיוב קרוב יותר לארמית הרשמית בעוד לשון המגילה החיצונית לבראשית נוטה יותר לחקות בנקודות מסוימות את הארמית הרשמית.²¹ סוקולוף מתארך את כתב יד 4Q201(En^a) של ספרי חנוך לזמן מאוחר יותר מזמנו של התרגום לאיוב אבל קדום יותר מזמנה של המגילה החיצונית לבראשית; הוא גם העיר על דמיון הכתיב שב-4Q201 לכתיב המאפיין את ארץ ישראל.²²

ואולם על אף ההבדלים בין כתבי היד, שרבים מהם יש לייחס לנטייה לארכאיזמים מצד המחברים והסופרים (למשל הזוגות דנא/דן, די-ד- במגילה החיצונית לבראשית, או המון/אנון ככינוי מושא בתרגום לאיוב),²³ קיימת רק תופעה אחת המשותפת למגילות רבות מקומראן (אך לא לכולן; למשל היא חסרה בתרגום לאיוב) שאיננה מתועדת בשום קורפוס אחר של ארמית הביניים או בכל תקופה אחרת של הארמית: כינוי הדבוק לנוכח –כה. ראה למשל מנכה במגילה החיצונית לבראשית (כו 20), עליכה במגילת דניאל 4Q113 4 14 (Dan^b).²⁴ אמנם הסופית –ך שגורה יותר בשמות עצם בתעודות מקומראן, אך לא מעט חוקרים טענו שלפנינו כתיב חסר שמומש כ-[ka].²⁵ כינוי המושא נדיר בקומראן, והוא בא ללא ה"א סופית: –ך.²⁶

הייחוד של הכינוי הדבוק –כה בקורפוסים הארמיים רומז שכתבי היד שבהם מופיעה הסימנת נכתבו בקומראן או הועתקו שם (למשל 4Q113(Dan^b))²⁷ או לפחות יש להם מקור משותף בארץ ישראל. ראוי לציין שצורה זו של הכינוי אינה מתועדת

19. קוטשר 1958.
20. מוראוקה 1974, עמ' 442.
21. קאופמן 1973.
22. סוקולוף 1979, עמ' 201–203.
23. מוראוקה 1974, עמ' 427.
24. ראה קימרון 1992, עמ' 120–121 לרשימה מקיפה של דוגמות בתעודות שהתפרסמו עד שנת 1992.
25. בייאר 1984, עמ' 449–452; קוק 1990; קוק 1998, עמ' 366; קימרון 1992; סוקולוף 2000, עמ' 751.
26. יש היקרות אחת של –כה ככינוי מושא, אם מקבלים את ניתוחו של מיליק 1976, עמ' 316 בדבר הצורה תקפתכה (4Q203 9 4): "is stronger than you". ואולם אין פועלי מצב מצריכים כינוי מושא. על כן יש לפרש את הפועל תקפתכה או ככינוי פֶּעַל או כשם עצם. ההקשר אינו ברור.
27. ראה לעיל הערות 12, 14.

בתעודות המשפטיות מואדי מורבעאת ומנחל חבר,²⁸ וגם לא באיגרות בר כוסבא מנחל חבר.²⁹ אף על פי שיש חוקרים הסבורים שהסיומת [-kā] הייתה קיימת כבר בארמית העתיקה ובארמית הרשמית, דומני כי –כה היא חידוש של קומראן, כי למעט התעודות מקומראן אין עדות כלשהי בכל ניבי הארמית לסיומת [-kā].³⁰ לא מן הנמנע שהסיומת –כה בקומראן נוצרה בהשפעת הצורות העבריות המוארכות בקומראן³¹ עם השפעת הצורות הארמיות האחרות המוארכות בגוף שני: אתה (כינני פרוד לנוכח) וקטלתה (עבר נוכח).³²

יהא מוצא הכינני אשר יהא, עצם תפוצתו בתעודות רבות מקומראן עושה אותו קו ייחוד. אפשר לייחס את היעדר הכתיב –כה בתרגום לאיוב מקומראן לאחד מהגורמים האלה: (1) מצבו המקוטע של החיבור (מזדמנות בשרידי התרגום רק חמש דוגמות של הכינני לנוכח, ועל אף הימצאות –כה במגילה החיצונית לבראשית הצורה –ך שכיחה בה יותר); (2) העדפה ארכאיסטית; (3) מוצא שונה לכתב היד של התרגום ממוצאן של התעודות מקומראן שבהן מזדמן הכתיב –כה.³³ אכן בוחן נוספת העשויה להפריד בין התעודות הארמיות מקומראן לקורפוסים אחרים של ארמית הביניים היא אנפוף סופי בצורת הנסתרים בעבר, המתועד אולי בשש דוגמות, אך קריאותיהן של כל הדוגמות שנויות במחלוקת. יש ארבע דוגמות אפשריות במגילה החיצונית לבראשית, שני פועלי ל"י/ל"א, בתנאי שקוראים וי"ו ולא יו"ד (בכתב יד זה אין להבחין בין שתי האותיות)³⁴ – אתון/אתין (יט 26), בעון/בעין (יט 15) – ושני פעלים שלמים: אשתבשון ואתקלון (ה 16).³⁵ שתי

28. כמובן, תעודות משפטיות נוטות לשמרנות מבחינת הלשון, ולפיכך אין תמה שהצורות החדשות יותר אינן מזדמנות.

29. לך 5/6Hev נז 1, 4; 5/6Hev מג 3; לותך 5/6Hev נז 3 [פעמיים].

30. ביאר 1984 וקוק 1990 סבורים שלא תמיד ציינו הסופרים תנועות ארוכות סופיות בלתי מוטעמות בארמית העתיקה. בין היתר הם מסבים את תשומת הלב לדוגמות בארמית העתיקה של צורת המדברים בעבר –ן לעומת –נא בארמית הרשמית, וכינני הנסתר –וה בארמית העתיקה לעומת –והי בארמית הרשמית. אך הכינני הרבוק לנוכח –כה שונה משתי הצורות המזכורות, כי אין מוצאים את הכתיב –כה בארמית הרשמית או בכל קורפוס ארמי אחר.

31. השווה בתעודות העבריות מקומראן את הכינניים הפרודים הואה, היאה, אתמה, המה, הנה; ואת הכינניים הדבוקים –כה, –כמה, –המה. ראה קימרון 1986, עמ' 57–64. השפעה עברית ברורה בצורה הואה מזדמנת בעותק של ספר חנוך (4Q204 (En° 5 ii 30).

32. פסברג 1992, עמ' 51–53.

33. ראה לעיל הערה 15.

34. ראה את הדיון אצל טל תשל"ט, עמ' 172. לפי גינזברג (1967, עמ' 576) עדיפות תחבירית צורות הבינני אתין ובעין.

35. כך קורא קימרון אצל מורגנשטרן ואחרים 1995, עמ' 38. אך מורגנשטרן תשנ"ז, עמ' 16 מציג קריאה חדשה כצורות עתיד: י'שחב'ש'ן ו ו'ית'ן לון'. אני מודה לד"ר אסתר אשל, שאפשרה לי לבדוק צילום ממוחשב של הקטע, המגלה שהאות הראשונה בפועל הראשון היא בלא ספק אל"ף.

הדוגמות הנותרות מזדמנות בתרגום לאיוב, וגם בכתב יד זה קשה לפעמים להבחין בין וי"ו ובין יו"ד: []אתון/]תין (ב 2), ואתון/ואתין (לח 4).³⁶ תוספת נוי"ן סופית היא קו המייחד את ארמית התרגומים של ארץ ישראל (על פי רוב הוא מוגבל לפועלי ל"י/ל"א) ואת הארמית הגלילית (היא נקריית גם בפועל השלם), והיא באה גם בניב אחר של הארמית המאוחרת, הארמית השומרונית.³⁷ ראה במגילה החיצונית לבראשית גם את האנפוף הסופי בתיאורים תמן וכמן (ליד כמה/כמא) ובשם הפרטי עומרם (=עֲמֹרָה). תמן נקריית גם בספרי חנוך, טוביה (4Q196), החיבור על לוי (4Q541) וחזונות עמרם (4Q544).³⁸ תמה (כלי אנפוף סופי) באה בקומראן רק בדברי מיכאל.³⁹ כמה/כמא בלי נוי"ן סופית מתועדת, נוסף למגילה החיצונית לבראשית, גם בטוביה (4Q196), בתרגום לאיוב ובתפילת נבונאיד.

כבר העיר קוטשר שבמגילה החיצונית לבראשית מזדמנות תופעות נוספות הנראות, לאור ניבי הארמית המאוחרת, קווי ייחוד של ארץ ישראל.⁴⁰ נוסף לנוי"ן החותמת את המילים הנזכרות לעיל (במגילה החיצונית לבראשית: אתון?, בעון?, תמן, כמן, עומרם, אשתבשון?, ואתכלון?; ובתרגום לאיוב: (א]תון?, אתון?) הצביעו החוקרים על שתי תופעות החשודות אף הן כקווי ייחוד של ארץ ישראל. שתיהן נקרות אך ורק במגילה החיצונית לבראשית, ובמשך השנים יש שהעדיפו לראות בהן טעויות סופר. התופעה הראשונה נקריית פעם אחת: הכינוי הדבוק לנסתר בשם עצם ברבים –וי בשם העצם אחוי (כא 34).⁴¹ האחרת היא צורת המקור בבניין פֶּעַל למשבוק (יט 15; צפוייה הייתה הצורה למשבק [lamišbaq]), אך קריאתה אינה בטוחה כלל.⁴² אשר לתופעה הראשונה, לא נתגלתה דוגמה נוספת של הכינוי –וי בחומר שראה אור מאז פרסום המגילה החיצונית לבראשית. אשר לשנייה, פרסום

36. ון דר פלוך ו-ון דר וודה (1971 מציעים י]תון (ב 2) וואתין (לח 4), וכך גם גרסיה-מרטינו ואחרים 1998. פיצמאיר והרינגטון 1978 מעדיפים [א]תון (ב 2) וואתון (לח 4). סוקולוף 1974 מציע י]תון/[א]תין (ב 2) וואתון (לח 4). באייה 1984 קורא [א]תין (ב 2) וואתין (לח 4). טל (תשל"ט, עמ' 172) דן בבעיות הפלאוגרפיות בקריאת שתי הצורות.
37. בשכבת לשון צעירה. ראה טל תשל"ט, עמ' 178; טל תשמ"ג, עמ' פה-פו.
38. תמן מתועד גם בואדי מורבעאת, בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן לנביאים.
39. יש לשים לב שתנה/תנא מתועד גם במגילה החיצונית לבראשית (כב 28), בתרגום לאיוב (8 XXX 11Q10) ובספרי חנוך (7 ii 7 4Q530) וטוביה (9 5 4Q197, 1 1 4Q199).
40. קוטשר 1958.
41. הצורה הצפויה אחויה מזדמנת שלוש פעמים בכתב היד (כב 3, 5, 11). פיצמאיר (1971, עמ' 167) רואה בצורה בלי ה"א טעות סופר, ובעקבותיו הולך קוק 1998, עמ' 366. לעומתם סבר קוטשר (1958, עמ' 4) שמדובר בצורה מהימנה.
42. ראה, למשל, טל (תשמ"ג, עמ' 201 הערה 4), שהדגיש שקריאתה של שום אות מאותיות המילה אינה בטוחה. הוא מוסיף שארבע שורות מאוחר יותר (יט 19) מוצאים בכיורו למשבק, שהוא מפרש כ-[lamišbaq]. קימרן מסר לי שלדעתו אין מקום לוי"ו בהיקרות בטור יט שורה 15.

ישראל בקיומם של שמות עצם הנראים כסגוליים גם בארמית הנוצרית של ארץ ישראל.⁵⁰ אך מאז נכתבו הדברים הראה בר-אשר, שנסיגת הטעם הכללית בארמית הנוצרית מונעת את האפשרות לזהות שמות עצם סגוליים מתקופת טעם קדומה יותר של הניב.⁵¹ כפי שהעיר קוק, פרסום תעודות נוספות מקומראן העלה כתיבים כגון קטול, קטל וקוטל.⁵² לעתים קורה שאותו שם עצם כתוב בשתי דרכים שונות באותו כתב יד. למשל, בעמודות של המגילה החיצונית לבראשית שהתפרסמו לפני עשור: בקשוט (ג 13; ה 8, 9), לקשוט (ו 1), בקושטא (ו 6), וקושט (ו 23), קושט (יד 13), בקושט (טו 20). יושם לב גם לבקשוט בצוואת קהת (4Q542 I ii 1).⁵³

אליבא דקוטר, אם הצורות הכתובות בכתוב קטול מומשו כשתי הברות בארמית בקומראן, אזי הן הוטעמו מלעיל,⁵⁴ בדומה לשתי צורות של הפועל במגילה החיצונית לבראשית (תקוצו [יט 16], יכולון [כ 19]).⁵⁵ ואולם יש חוקרים המעדיפים לראות בצורות השמניות (והפועליות) צורות מלרעיות; לדעתם הוי"ו משקפת תנועה חטופה ü/ö הן בתעודות ארמיות (למשל קודמיהא [המגילה החיצונית

50. קוטר 1958, עמ' 12–13.
51. בר-אשר תשל"ז, עמ' 481–482 ובייחוד 463–467, המביא גם עדויות מהארמית השומרונית וממעלולא. ראה אף מילר-קסלר 1991, עמ' 79–85. גם בארמית השומרונית קיימת נסיגת טעם כללית ר-[qūtal] > *quṭl (מצוך 1982, §78). יש דוגמות ספורות בניכיה האחרים של הארמית (בייחוד בניכי היהודים). ראה דלמן 1905, עמ' 143–146; באור וליאנדר 1927, §61; נלדקה 1904, §103.
52. קוק 1998, עמ' 369–370.
53. צורה זו תוקנה לקושטא. פראש (1991, עמ' 39) מנסה להסביר את הצורה כפשרה בין צורה דמוית עברית quṭl לצורה דמוית ארמית qṭol. ראה קוק 1993, עמ' 208–209.
54. ראה לעיל הערה 48. כך גם מוראוקה 1976 (*quṭl > qūtal) ובאייר 1984, עמ' 145 ("qōṭel oder qōṭol"). קימרן (1986, עמ' 18, 37) סבור שחילופי צורות הנסמך קוטל/קטול/קוטל בכתבי היד העבריים משקפים קטול כמו בארמית ושהצורות מומשו [qōṭól]; לדעתו צורת הנפרד קוטל מומשה כמו הטברנית [qōṭel]. במאמר חדש (קימרן תשס"ג) הוא דן בשמות עצם עבריים בדגם קטול המופיעים ב"סמיכות של תכונה" (כמו "גָּל הַזֶּרֶע"), והוא רואה בצורה זו חלופה מותנית (קטול) של המשקל קטל. קוטר (תשי"ט, עמ' 396–398) סבר שהכתיבים קוטל/קטול/קוטל בעברית מומשו [qōṭol]; הוא הושפע בנדון מתפישתו שיש הטעמה מלעילית כללית בלשון התנאים, המתועדת, לדעתו, בזימון של צורות הפסק בהקשר. ראה קוטר תשכ"ג, עמ' 288. אולם בר-אשר (תש"ן) הראה שתפוצת צורות הקשר וצורות הפסק בלשון התנאים מקבילה בעיקר לזו שבעברית המקראית הטברנית. ראה גם בן-חיים (תשי"ח, עמ' 236), הסבור שיש הטעמת מלעיל במגילות העבריות בקומראן, "ואין ספק שדרכי ההגייה של בעלי המגילות היו שונים בעיקרם בעברית ובארמית". על הצורות הארמיות ראה עכשיו גם קוק 1993, עמ' 208–209 וקוק 1998, עמ' 369–370.
55. קוטר 1958, עמ' 13. לדין בצורה הראשונה ראה מוראוקה 1972, 28–29. פרסום צוואת קהת חשף צורה נוספת בעלת וי"ו: ישכונן. ראה קוק 1993, עמ' 212, 214, 216.

לבראשית כ 32] ועולים [התרגום לאיוב כג 6]⁵⁶ הן בתעודות עבריות (יקטולנו וכיצא באלה).⁵⁷

תופעה אחרונה שקוטשר פירש כמצביעה על מוצא מארץ ישראל היא הכתיב –הא לציון כינוי הדבוק לנסתרת ותפוצתו בשמות עצם ביחיד, בזוגי וברבים וגם ככינוי מושא – למשל רוחהא (המגילה החיצונית לבראשית ב 10), דברהא (שם כ 9). כתיב זה שכיח במגילה החיצונית לבראשית. בין חמישים ואחת הדוגמות שמנתה באחרונה שטנר-ריוז ארבעים ושש נקרות במגילה החיצונית לבראשית; הדוגמות האחרות מתפרסות על חמישה חיבורים אחרים.⁵⁸ ברם הכתיב –ה משמש כצורת הכינוי השכיחה יותר בקומראן. שלא כמו במקורות ארמיים אחרים שבהם –הא מצטרפת על פי רוב לשמות עצם המסתיימים בתנועה, בקומראן הכינוי מזדמן גם אחרי תנועות וגם אחרי עיצורים. מעובדה זו הסיקה שטנר-ריוז ששפה שמית אחרת, מסתמא הערבית, היא מקור הצורה בקומראן. אין עוררין על השפעה ערבית על קורפוס אחר של ארמית הביניים, הנבטית, אך אין עדות כלשהי להשפעה כזאת בקומראן. פיצמאייר הציע מוצא עברי (–ה) לסיומת –הא במגילה החיצונית לבראשית.⁵⁹ אך לאור תפוצת הצורה –הא בניבי הארמית עדיף לראות בכינוי גלגול של הצורה הפרוטו-ארמית *hā-*. אפשר שגם כאן ā סופית הועברה מכינויים אחרים בקומראן הנחתמים ב-ā: –נה (מדברים), –כה (נוכח). לא מן הנמנע שגם הצורות המוארכות במערכת הכינויים העברית השפיעו כאן. יש להוסיף שהכינוי –הא נתגלה גם בתעודה עברית בקומראן – מגילת ישעיהו השלמה. קוטשר חשד שהצורות במגילת ישעיהו חדרו מהארמית.⁶⁰

מסקנה

גם אם התעודות הארמיות שנתגלו במערות שליד קומראן לא נכתבו ולא הועתקו בקומראן, לרבות מהתעודות קו ייחוד המבדיל בינן ובין כל הקורפוסים האחרים של ארמית הביניים (כולל התעודות שנמצאו בואדי מורבעאת ובנחל חבר), והוא כינוי הדבוק לנוכח –כה. עובדה זו רומזת למוצא משותף לתעודות בעלות הכינוי הייחודי, אם זה קומראן ואם זה מקום אחר. היום, יובל שנים לאחר הפרסום הראשון של הארוכה בתעודות הארמיות, המגילה

56. קאופמן 1983, עמ' 49; קוק 1993, עמ' 209.

57. ראה למשל ייבין תשל"ב. מאידך גיסא ראה קוטשר, תשי"ט, עמ' 396–398; קימרון 1986, עמ' 40–42; בן-חיים תשי"ח, עמ' 235–241.

58. שטנר-ריוז 2000.

59. פיצמאייר 1971, עמ' 87.

60. קוטשר 1958, עמ' 11.

החיצונית לבראשית, וכעשור שנים אחרי פרסום עמודות נוספות מהחיבור הזה, נראה, כפי שסבר קוטשר, שלשון המגילה מגלה תופעות אחדות המאפיינות את הארמית המאוחרת יותר בארץ ישראל: אנפוף סופי בתיאורים ובשם עצם פרטי (וצורת הנסתרים בפועל?), המקור של בניין פֶּעַל בתנועה o (מקטול), והכינוי הדבוק לנסתר (וי-).⁶¹ חיבורים אחרים מגלים אף הם דוגמות נדירות של תופעות השכיחות בארמית המערבית המאוחרת: העתיד בבניין פֶּעַל בתנועה o (יקטול), צורות הבניינים הנגזרים בתחילית מ- ובסופית -ה, והאנפוף הסופי של תיאורים (כמן ותמן). כל התופעות הללו מצביעות על ניב של ארמית בארץ ישראל הנמצא במעבר משלב קלסי לשלב מאוחר יותר.

קיצורים

תעודות

דברי מיכאל = 4Q529

חזונות עמרם = 4Q543–548

חנוך = 4Q201–212

טוביה = 4Q196–199

ירושלים החדשה = 4Q554–555, 11Q18

מגילה חיצונית לבראשית = 1QapGen

מגילה חיצונית ללוי = 4Q540–541

מגילת ישעיהו השלמה = 1QIsa^a

מלחמת בני אור בבני חושך = 1QM

נח = 4Q534

סרכים = 1QS

צוואת קהת = 4Q542

תפילת נבונאיד = 4Q242

תרגום לאיוב = 11Q10tJob

מחקרים

אביגד וידין תשי"ז = נ' אביגד וי' ידין, מגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז.

באואר וליאנדר 1927 = H. Bauer & P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927

61. אלא אם כן לפנינו טעות סופר.

- M. Baillet, "Fragments araméens de Qumran 2: Description = 1955 באייה
de la Jérusalem nouvelle", *Revue biblique* 62 (1955), pp. 222–245
- K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, = 1984 באייר
Göttingen 1984
- בן-חיים תשי"ח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של
מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 245–233 (=מ'
בר-אשר [עורך], קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ירושלים תשל"ב, חלק א, עמ'
58–36).
- בר-אשר תשל"ז = מ' בר-אשר, הסורית של ארץ ישראל: מקורותיה, מסורותיה
ובעיות נבחרות בדקדוקה, ירושלים תשל"ז.
- בר-אשר תש"ן = מ' בר-אשר, "צורות הקשר וצורות הפסק בלשון המשנה (על פי
מסורת כתב־יד פארמה ב)", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 100–51.
- M. Broshi & E. Qimron, "A House Sale Deed from = 1986 ברושי וקימרון
Kefar Baru from the Time of Bar Kokhba", *Israel Exploration Journal*
36 (1986), pp. 201–214
- D. Barthélemy & J. T. Milik, *Qumran Cave I* = 1955 ברתלמי ומיליק
(DJD 1), Oxford 1955
- N. Golb, "The Problem of Origin and Identification of the = 1980 גולב
Dead Sea Scrolls", *Proceedings of the American Philosophical Society*
124 (1980), pp. 1–24
- N. Golb, "Who Hid the Dead Sea Scrolls?", *Biblical* = 1985 גולב
Archaeologist 48 (1985), pp. 68–82
- N. Golb, "The Dead Sea Scrolls", *The American Scholar* 58 = 1989 גולב
(1989), pp. 177–207
- N. Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls: The Search for the* = 1995 גולב
Secret of Qumran, New York 1995
- H. L. Ginsberg, Review of J. A. Fitzmyer, *The Genesis* = 1967 גינזברג
Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary, in *Theological Studies*
28 (1967), pp. 574–577
- J. C. Greenfield, "Standard Literary Aramaic", in A. = 1974 גרינפלד
Caquot & D. Cohen (eds.), *Actes du premier congrès international de*
linguistique sémitique et chamito-sémitique, juillet 1969, The Hague
1974, pp. 280–289
- גרינפלד תשנ"א = ח"י גרינפלד, "לצורת המקור בשטרות הארמיים מואדי מורבעא

- ומנחל חבר", בתוך מ' גושן-גוטשטיין ואחרים (עורכים), שי לחיים רבין: אסופת מחקרי לשון לכבודו, ירושלים תשנ"א, עמ' 77–81.
- J. C. Greenfield & E. Qimron, "The Genesis = 1992 גרינפלד וקימרון", *Apocryphon Col. XII*, *Abr-Nahrain: Supplement Series* 3 (1992), pp. 70–77.
- F. García Martínez & A. S. van der = 1990 גרסיה-מרטינו ו-רן דר וודה Woude, "A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins", *Revue de Qumran* 14 (1990), pp. 521–541.
- F. García Martínez et al., *Qumrân Cave 11.II*: = 1998 גרסיה-מרטינו ואחרים 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23), Oxford 1998.
- R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London = 1973 דה וו 1973.
- G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*², = 1905 דלמן Leipzig 1905.
- J. P. M. van der Ploeg & A. S. van der = 1971 ון דר פלוך ו-רן דר וודה Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971.
- J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids = 1994 ונדרקם 1994.
- טל תשל"ה = א' טל, לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל אביב תשל"ה.
- טל תשל"ט = א' טל, "רבדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל: הנו"ן המוספת כאמת מידה", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 165–184.
- טל תשמ"ג = א' טל, "המקור לצורותיו ברובדי הארמית היהודית בארץ ישראל", בתוך מ' בראשור ואחרים (עורכים), מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 201–218.
- טל תשמ"ג = א' טל, התרגום השומרוני לתורה: מהדורה ביקורתית, כך ג: מבוא, תל אביב תשמ"ג.
- M. Testuz, "Deux fragments inédits des manuscrits de la = 1955 טסטוז Mer Morte", *Semitica* 5 (1955), pp. 37–38.
- Y. Yadin et al., *The Documents from the Bar Kokhba = 2002 ידין ואחרים Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic, and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002.
- יבין תשל"ב = י' ייבין, "הצורות יקטלנו, יקטלנו במגילות מדבר יהודה לאור מסורת הניקוד הבללי", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור, תל אביב תשל"ב, עמ' 256–276.

- A. Yardeni, "A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumrân", *Israel Exploration Journal* 47 (1997), pp. 233–237
- H. M. Cotton & A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (The Seiyâl Collection II)* (DJD 27), Oxford 1997
- J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002
- T. Muraoka, "Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon", *Revue de Qumran* 29 (1972), pp. 7–51
- T. Muraoka, "The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran Cave XI", *Journal of Semitic Studies* 25 (1974), pp. 425–443
- T. Muraoka, "Segolate Nouns in Biblical and Other Aramaic Dialects", *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976), pp. 232–233
- T. Muraoka, "Notes on the Old Targum of Job from Qumran Cave XII", *Revue de Qumran* 9 (1977/78), pp. 117–125
- T. Muraoka, review of M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, in *Bibliotheca orientalis* 35 (1978), pp. 318–322
- T. Muraoka, "Further Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon", *Revue de Qumran* 16 (1993), pp. 39–48
- מורגנשטרן תשנ"ז = מ' מורגנשטרן, העמודות שטרם התפרסמו מן המגילה החיצונית לבראשית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז.
- M. Morgenstern et al., "The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon", *Abr-Nahrain* 33 (1995), pp. 30–54
- J. T. Milik, "Le testament de Lévi en araméen: Fragment de la grotte 4 de Qumrân", *Revue biblique* 62 (1955), pp. 398–406
- J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976
- C. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*, vol. 1: *Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*, Hildesheim 1991
- C. Müller-Kessler, "The Earliest Evidence for Targum

- Onqelos from Babylonian and the Question of its Dialect and Origin", *Journal for the Aramaic Bible* 3 (2001), pp. 181–198
- B. Metzger, "The Furniture of the Scriptorium at Qumran", = מצגר 1959
Revue de Qumran 1 (1959), pp. 509–515
- B. Metzger, *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian (New Testament Tools and Studies 8)*, Leiden 1968
- R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, = מצוך 1982
Berlin 1982
- J. Murphy-O'Connor, "Qumran, Khirbet", in *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 5, pp. 590–594
- T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904 = נלדקה 1904
(= T. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*², Leipzig 1898)
- M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, = סוקולוף 1974
Ramat Gan 1974
- M. Sokoloff, "Notes on the Aramaic Fragments of Enoch = סוקולוף 1979
from Qumran Cave 4", *Maarav* 1 (1979), pp. 197–224
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1990
- M. Sokoloff, "Qumran Aramaic in Relation to the Aramaic Dialects", 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 2000, pp. 746–754
- E. Puech, "Le testament de Qahat en araméen de la grotte 4 = פואש 1991
[4QTQah]", *Revue de Qumran* 15 (1991), pp. 23–54
- E. Puech, *Qumrân Cave 4.XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529–549 (DJD 31)*, Oxford 2001
- E. Puech, in consultation with J. VanderKam & M. Brady, = פואש בדפוס
Qumran Cave 4.XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550–575, 580–582 (DJD 37), Oxford (in press)
- J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*² (*Biblica et orientalia* 18a), Rome 1971
- J. A. Fitzmyer & D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Biblica et orientalia 34)*, Rome 1978
- S. E. Fassberg, "Hebraisms in the Aramaic Documents from Qumran", *Abr-Nahrain: Supplement Series* 3 (1992), pp. 48–69

- ✓ S. A. Kaufman, "The Job Targum from Qumran", *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973), pp. 317–327
- S. A. Kaufman, "Aramaic Vowel Reduction", in M. Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat Gan 1983, pp. 47–55
- S. A. Kaufman, "Dating the Language of the Palestinian Targums and their Use in the Study of First Century CE Texts", in D. R. G. Beattie & M. J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 166)*, Sheffield 1994, pp. 119–141
- קוטשר תש"י–תשי"ב = "קוטשר, "מחקרים בארמית הגלילית", תרביץ כא (תש"י), עמ' 192–205; כב (תשי"א), עמ' 53–63; כג (תשי"ב), עמ' 36–60 (= "קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קסט–רכו).
- ✓ E. Y. Kutscher, "The Language of the Genesis Apocryphon", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp. 1–35
- קוטשר תשי"ט = "קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.
- קוטשר תשכ"ג = "קוטשר, "לשון חז"ל", בתוך ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר חנוך ילון: קובץ מאמרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246–280 (=מ' בראשור [עורך], קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ירושלים תשל"ב, חלק א, עמ' 1–35).
- E. Y. Kutscher, review of J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, in *Orientalia* 39 (1970), pp. 178–183
- E. Y. Kutscher, "Aramaic", *Encyclopaedia Judaica*, = 1971 Jerusalem 1971, vol. 3, cols. 259–287
- J. J. Collins, "Dead Sea Scrolls", *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 2, pp. 85–101
- E. M. Cook, "The Orthography of Final Unstressed Long Vowels in Old and Imperial Aramaic", in E. M. Cook (ed.), *Sopher Mahir: Northwest Semitic Studies Presented to Stanislav Segert* (= *Maarav* 5–6), Winona Lake 1990, pp. 53–67
- E. M. Cook, "Qumran Aramaic and Aramaic Dialectology", = 1992 *Abr-Nahrain: Supplement Series* 3 (1992), pp. 1–21
- E. M. Cook, "Remarks on the Testament of Kohath from Qumran Cave 4", *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), pp. 205–219
- E. M. Cook, "A New Perspective on the Language of Onqelos = 1994 קוק

- and Jonathan", in D. R. G. Beattie & M. J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 166)*, Sheffield 1994, pp. 142–156
- E. M. Cook, "The Aramaic of the Dead Sea Scrolls", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998, vol. 1, pp. 359–378
- E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scroll*, (Harvard Semitic Studies 29), Atlanta 1986
- E. Qimron, "The Pronominal Suffix *-kh* in Qumran Aramaic", *Abr-Nahrain: Supplement Series 3* (1992), pp. 119–123
- קימרון תשס"ג = א' קימרון, "גִּדְל הַזֹּרֹעַ, גִּבְתָּהּ הַקּוֹמָה וְקִדְשׁ הַהִיכָל", בתוך ד' סיון ופ' הלוי־קירצ'יק (עורכים), קול ליעקב: אסופת מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן־טולילה, אשל באר שבע: מחקרים במדעי היהדות 8, באר שבע תשס"ג, עמ' 339–327.
- F. M. Cross & E. Eshel, "Ostraca from Khirbet Qumrân", *Israel Exploration Journal* 47 (1997), pp. 17–28
- שטנר־ריזר = 2000 U. Schattner-Rieser, "Some Observations on Qumran Aramaic: the 3rd Fem. Sing. Pronominal Suffix", 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 2000, pp. 739–745

נוספות ל-4Q462

דבורה דימנט

בכרך מגילות א פרסמתי מהדורה מתוקנת של קטע מספר 1 מכתב היד 4Q462 בלוויית הערות קריאה, פירוש ודיון.¹ בינתיים נתבררו לי דברים אחדים ונוספו אחרים, ואני מבקשת להציעם כאן בפני הקורא. ותהא זו דוגמה לדרכי ההדרתם ופירושם של קטעי קומראן, שאין אדם יכול להניחם ולומר "הכול נהיר לי". ובוודאי יבואו אחרים ויוסיפו על מה שהחסרתי אני. להלן מהדורת הקטע האמור כפי שהוצעה במאמרי הראשון בצירוף תיקונים אחדים שעלו מעיוני החדש.

4Q462 1

- | | | |
|---|--|----|
| [|] | 1 |
| [| את שם א]ת חם ואת יפת] | 2 |
| [| ליעקוב ויא]מר]ו[ויזכור] | 3 |
| [| וה]ת. לישראל]ל] vacat בכך יאמר] | 4 |
| [| למצ]ר]ים ריקמה הלכנו כי לוקח]נו לעבדים] | 5 |
| [| לוקח/ילקחו הכנענים] לעבדים ליעקוב בא]ב]ת] . . . את ישראל] | 6 |
| [|]וכל ארצותיהם] תנחנה לרבים לנחלה . . . המ]של] . . .] | 7 |
| [|]ומלוא כול הארץ] כבודו אשר מאחד ימלא את המים ואת הארץ] הוא ישיעם ויואמר] | 8 |
| [|]כי קבל ישראל] את הממ]לה לבדו עמו היה האור עמהם ועלינו היה] החושך] | 9 |
| [|]ושלם ק]ץ החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם על כן יואמר]ו המצרים] | 10 |
| [|]על]ן ישראל כי בתוכנו היה עם החביב יעקוב] | 11 |
| [|]יהם ויעבדו ויתקימו ויזעקו אל . . . ה]מציל אותם מיד] | 12 |
| [|]מצרים vacat] והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה ויתק]מו ויזעקו כי] | 13 |
| [|]נתנה ירושלם ביד יו]שבי פלשת ומצרים לבזו וחורבה וזעמודיה] | 14 |
| [|]להא]מיר לזומם לרשע בעבור תקבל טמ]אה] | 15 |
| [|]ועז פניה ותשנה בזיוה ועדה ובגדיה] | 16 |
| [|]מצ]ר]ים ואת אשר עשתה לה בן טמאת הע.] | 17 |

1. ראה ד' דימנט, "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462)", מגילות א (תשס"ג), עמ' 27–58. מהדורה הראשונה פורסמה על ידי M. Smith, "4Q462", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19), Oxford 1995, pp. 195–209.

- [18] שנאתה כאשר היתה לפני הבנותה] [
- [19] vacat ויזכור את יְשׁוּעָה יְרוּשָׁלַם ה' [
- שוליים תחתונים

אף שבקטע לא נשתמרו השוליים הימניים והשמאליים מעלה השחזור המתבקש בשורות 8–14, שיש להשלים שורות שאורכן 60–65 רווחי אותיות בשורה.

הערות

4 יאמר] – במאמרי במגילות א הצעתי להשלים יאמר] בעתיד נסתרים בבניין קל מתוך מגמה ליצור זיקה בין שורה זו לציטטה מפי עם ישראל בשורה 5 (ראה הערותיי שם). אך נשמטה מעיני העובדה שצורה זו נכתבה בשורה 10 בכתוב מלא עם וי"ו לאחר היו"ד, כפי שאכן השלמתי בשורה 8 (ראה הערה לשורה 8 להלן). אם נניח שהסופר היה עקיב בכתוב, יש לקרוא את האותיות יאמר] כצורת עתיד בבניין נפעל (יִאֲמַר). אמנם ניתן להשלימה כצורת רבים (יִאֲמְרוּ), אך קשה להלום צורת רבים בהקשר. לכן הועדפה צורת היחיד, העשויה להציג אמירה כללית. עם זאת קשה לקשור אמירה כללית כזו עם דברי הציטטה מפי ישראל בלשון מדברים ששרדו בשורה 5. נראה שכבר בשורה 4 נפתחת הציטטה שהמשכה הוא בשורה 5, אך הקיטוע אינו מאפשר לקבוע מפי מי נאמרים הדברים וכיצד משתלבת פתיחה בלשון נסתר עם לשון מדברים שבשורה 5. אולי יש להשלים משהו מעין זה: "בכן יאמר] על ישראל" או "בכן יאמר] לישראל" או כיוצא בו. בהערותיי לשורה זו במגילות א (עמ' 32) ציינתי שנוסחה דומה, המציגה ציטטה כללית, נקריה גם בחיבור המיוחס ליחזקאל שנתגלה בקומראן (4Q385 4 2; 4Q386 1 ii 7). יש להוסיף לכך את יובלים כג 15. שימושיהן ותפקידן של ציטטות מעין אלו ראויים לדיון בפני עצמו.

5 לוקח]נו – במאמר הנזכר הצעתי את ההשלמה לוקח]נו לעבדים על יסוד ההמשך בשורה 6 ומתוך הנחה כי לשון מדברים נמשכת בציטטה. אולי מהדהדים כאן דברי ישעיהו נב 3–5, ובייחוד נב 5 "כי לקח עמי חנם",² אם כי בנבואת ישעיהו מכון לשון זה לגלות בבל. אך מכיוון שעבדות מצרים נזכרת בדברי ישעיהו בהקשר זה (נב 4), אפשר שבעל 4Q462 הסב על עבדות זו גם את הלשונות שכוונו בנבואה בבל. האפשרות שנבואת ישעיהו נב על ירושלים נרמזת גם בחלק הראשון של 4Q462 מצטרפת לעובדה, שאותה נבואה עצמה היא מקור השראה גם לחלק השני של הקטע האמור בירושלים (שורות 13–19), ובייחוד

2. על הזיקה לפסוקים בישיעיהו העמידיני מר שרגא בראון. הוא הציע להשלים על פי ישעיהו נב לוקח]נו חנם.

לשורה 16 (ישעיהו נב 1, 11).³ אם כך עומדת נבואת ישעיהו בפרק זה (נב 1-6) כתשתית לשורות ששרדו בקטע זה ממגילת 4Q462 מקומראן. אפשר שטעם העניין המיוחד בנבואה זו נערץ בנסיבות היסטוריות מוגדרות כימיו של המחבר, שניסיתי לבררן בחלק האחרון של מאמרי הראשון.

8 אשר מאחד ימלא – ראה דמיון הניסוח והעניין ביובלים לז' 7 ובנוסחו העברי: [ואת הכול כֹּאֵל] חד (4Q223-224 II 48). השווה גם עותק של ברית דמשק (9 4Q462 11): אונ' הו' הכול ובידיך הכול ועושה הכול.

[והוא יושעם ויואמרו] – במהדורתי הקודמת הצעתי להשלים [בכך יואמרו המצרים] כדי לקשור את סוף השורה הזו לציטטה מדברי המצרים בשורה העוקבת. אך בהצעת השלמה זו חסר מושא לנושא ה' המושל, הפותח משפט זה בשורה 7.⁴ משום כך אני מציעה השלמה חדשה עם מושא. חסרונה שאין בה זיהוי של הדוברים בציטטה העוקבת, שהם בוודאי המצרים, אך לפי שעה אין בידי הצעה טובה ממנה.

3. ראה הערותיי לשורה זו במאמרי במגילות א, עמ' 43. ראוי לציין שהפרק מישעיהו עובד גם בטקסט 4Q176 8-11 1-5.

4. כפי שהעירוני משה בראש ואליצור אברהם בראש.

English Abstracts

Dibre Hamme'orot and the Apocalypse of Weeks

Hanan Eshel

The *Apocalypse of Weeks*, preserved in the *Epistle of Enoch* (1 Enoch 90–105), contains a vision that chronicles world history by dividing it into time units called “weeks”. In the Ethiopic manuscripts of *Enoch*, the *Apocalypse of Weeks* appears in two separate parts: one part (93:3–9) describes the seven weeks from the creation of the world until the end of days, and the other (91:12–15) describes the last three weeks of the eschatological period. Despite the fact that they were found joined in a Qumran document (4Q212 = En^gar), scholarly consensus holds that the vision of the seven weeks, which describes actual historical periods, should be distinguished from the vision of the last three weeks, which deals with metahistory.

A text found at Qumran shows close affinity to the historical section of the *Apocalypse of Weeks*. This text, called *Dibre Hamme'orot* (4Q504–6), of which three copies were found at Qumran, contains prayers for each day of the week. In 1992 Esther Chazon (*RQ* 15, pp. 447–455) showed that the content of the different prayers for the successive days of the week reflects a chronological historical sequence. The complete parallelism between the historical events listed in *Dibre Hamme'orot* and the historical divisions recorded in the *Apocalypse of Weeks* leads to the conclusion that the author of the former was familiar with the latter and adopted its historical sequence as the framework for its prayers.

Qumran and the Essenes: Six Categories of Purity and Impurity

Magen Broshi

The author identifies the obsessive observance of their peculiar purity laws as the most important element in Essenism. These laws, compounded by a belief in double predestination, created a broad gap between the Essenes and their Jewish brethren, to say nothing of the rest of the world. As compared to the purity laws observed by practically every human society, and certainly by normative Judaism (i.e., pharisaic, rabbinic), the Essene laws were extremely stringent, absolute, and supererogatory. Several dozen such laws, all of which are more stringent than the similar rabbinic ones, can be enumerated. By way of example, Essene law places draconic limitations on the permissible means of saving life on the Sabbath: no ropes or ladders could be used.

The definitions of purity and impurity presented here are broader than the ones current in Dead Sea Scrolls research. The author submits that the Essenes regarded any breach of their halakha as causing defilement. Various purity laws adhered to by the Essenes are reviewed here, grouped according to six categories: bed, table, body, space, time, and means of purification.

Not Exile in the Desert but Exile in Spirit: The Peshar of Isa. 40:3 in the *Rule of the Community*

Devorah Dimant

Ongoing studies and recently published scrolls have confirmed two assumptions dating from the beginning of Scrolls research: firstly, that the ascetic communal group depicted by the *Rule of the Community* (1QS) and the *Damascus Document* was an Essene community of the type described by Philo and Josephus and, secondly, that the site of Qumran was settled by members of this community, to whom the scrolls found in the caves nearby belonged. However, one feature of the accepted picture

that has not been reexamined in light of the new data is the history of the Qumran community as reconstructed fifty years ago. A linchpin of this reconstruction, based, in the main, on the peshar of Isa. 40:3 found in the *Rule of the Community* 8:12–16, is the notion that the leader of this group, the Teacher of Righteousness, left Jerusalem and settled with his followers in exile in the desert: “And when these have become a community in Israel in compliance with these arrangements they are to be segregated from within the dwelling of men of sin to go to the desert in order to prepare there His path. As it is written (Isa 40:3): ‘In the desert prepare the way of the Lord, straighten in the steppe a roadway for our God’. This is the study of the Torah which He commanded by the hand of Moses to do, according to everything which has been revealed from time to time”. It is usually argued that the author of the peshar understood the biblical verse to prescribe a life of Torah study in a real desert, and that Qumran constituted such a place.

The analysis offered by the present article shows that the entire verse, and not just certain of its words, was equated with the activity of Torah study. This is clear from the correct text – confirmed by 1QS and the parallel text from a cave 4 copy (4Q258 6:6–8) – which reads *הואה מדרש התורה* instead of the usual *היאה מדרש התורה*. The syntactical analysis of the corrected text shows that the *Rule* understood the verse as a figurative directive for communal life centered around the study of the Torah, conducted not in a real desert but in a figurative one. The “desert” is most likely the segregation of the community from the majority of Israel.

The *Book of Jubilees* and the Qumran Community

Cana Werman

The first part of this paper, which treats the question of the relationship between *Jubilees* and the Qumran community, is a consideration of the date of *Jubilees*' composition. The view taken here is that the book was composed at a time when the Qumran community was already established, arguing for the late second century BCE as a more likely date of composition than the early or mid-second century BCE. A close examination of a central chapter in *Jubilees*, chapter 23,

which constitutes the main part of the paper, demonstrates that it indeed includes a Qumranic layer. At the core of chapter 23 stands an early, independent composition describing four periods in the deterioration of humanity, due to the sins of fornication and impurity. Several verses in the chapter, however, seem to be an interpolation. Verses 16 and 19–20 describe a clash between young men and elders on calendrical and other halakhic issues disputed by the Qumranites and the Pharisees. Verses 21–23 focus on the sins of the people “who escaped” and their punishment, using terms and accusations known from Qumranic anti-Hasmonean polemical writings. Both the presence of matters of Qumran-Pharisee controversy and of close parallels to Qumranic anti-Hasmonean writings led to the conclusion that this chapter underwent redaction at Qumran.

Inclusio: On the Final Section of the Damascus Document and Its Literary Significance

Paul Mandel

The conclusion of the *Damascus Document*, as found in Qumran fragments 4Q266–4Q270, includes a passage that summarizes the previous section of laws (“this is the list of laws...”), and also refers to events “visited” by God upon the people and to the migrations of the members of the sect. Said to be written in “the latest teaching of the Torah” (מדרש התורה האחרון), previous constructions of this passage understood “the laws” as having been written “in accordance with the latest [or final] interpretation of the Torah”.

A new rendering of this passage (containing a slightly different reading) suggests that it is comprised of two separate sentences: the first serves as a conclusion to the second part of the *Damascus Document*, namely, the part containing the “laws”, and the second relates chiastically to the first section of the document, the “Admonition”. In its survey of the ancient history of Israel, the Admonition places emphasis on the backsliding of previous generations from the true commands of God and on the granting of an enlightened revelation to the leaders of the elect “sons of light” who enter the “new covenant”. The proposed reading, substantiated by a detailed analysis of the terms found in the passage, supports a view of the *Damascus Document* as being intended for new

proselytes to the sect. By providing the theoretical, historical basis for the sect's allegation that it possesses the true, newly revealed understanding of God's commandments and intentions, the historical survey is particularly germane to the claims made by the sect in its address to the proselytes. In his concluding sentence (which seems to be modeled after a passage in 2 Chron. 24:23–27 that mentions the taking of booty to Damascus), the author of the *Damascus Document* states that the source of his historical account is itself based on divinely inspired exegesis of scriptural prophetic texts. He names as his source a work entitled מדרש התורה האחרון ("the contemporary teaching of the Torah"), evidently a known written work: perhaps a *peshet*.

Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (2)

Elisha Qimron

The author edits afresh six passages from several manuscripts of the *War Rule* and suggests new readings and interpretations. Thus, for example, in 1QM^a (4Q491) 1–2 7 he reads ואנשי החרש [וה]מ[צ]רף יפקודום (instead of ואנשי החרש [וה]מ[צ]רף ופקודים), translated as follows: "The organizing people shall sift the warriors". In 4QSM (=4Q285) 4:8 he reads: [ומת גליו] יעמיד עליהם ונעכרו עליהם [מימיו], translated as follows: "(God) will raise the waves of the sea against them (i.e., the fleeing Kittim) and the waters of the sea will be stormy". The verb עכר 'to stir up water' is known from mishnaic Hebrew.

Traces of Sectarian Halakhah in Tannaitic Literature

Aharon Shemesh

The Midrash (*Sifre Numbers* 112) depicts King Manasseh as "one who discloses faces in the Torah (מגלה פנים בתורה)", who "sits and offers contemptuous expositions before God, saying, Did He have nothing to write in the Torah but 'and Lotan's sister was Timna' [Gen. 36:22]?" The article argues that the statement attributed to Manasseh is but a segment

of a fuller Sadducean-sectarian biblical exposition, intentionally veiled for that reason. It suggests that the aim of the Sadducean midrash alluded to in *Sifre* was to support the Sadducean stance in their dispute with the rabbis regarding the laws of inheritance, as recorded in several talmudic sources. Grounded in the generally accepted assumption that the halakha of the Qumran scrolls and the Sadducean halakha are essentially the same, it appears that King Manasseh stands for a Sadducean-sectarian sage in this midrash. It is further suggested that the phrase **מגלה פנים בתורה** be understood as a rejoinder to the Scrolls' claim that their biblical interpretations were divinely inspired and uncovered divine mysteries (גילוי נסתרות).

What Else Did King Manasseh of Judea Discover in the Torah?

Hananel Mack

Both the tannaitic midrash *Sifre Numbers* (112) and the Babylonian Talmud (*Sanh.* 99b) relate how the evil king of Judea, Manasseh, used to proclaim “contemptuous commentaries” about Timna, Lotan’s sister (Gen. 32:12, 22), and about the tale of the mandrakes (Gen. 30:14). In his contribution to this volume, Aaron Shemesh submits that this rabbinic aggadah presents the evil king Manasseh as a Sadducean commentator and that the exegetical comments about Timna must be viewed as halakhic criticism of the pharisaic stance and, particularly, as evidence in support of the Sadducean interpretation of certain issues in family law.

I would like to suggest that Manasseh’s commentary on the mandrakes as reported in the Talmud must similarly be considered a sectarian aggadic commentary. In the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, Issachar tells the story of his conception and birth as a result of the matriarchs’ quarrel over the mandrakes. As told there, the description of the events in this “testimony” is remarkably repellent and ridicules Issachar himself. Rabbinic aggadic literature from the tannaitic period on portrays the tribe of Issachar as Torah scholars; thus, the aim of Manasseh’s factional commentary is to dispute the origins and scholarship of the pharisaic-

tannaitic Torah scholars. Based on Chronicles, the descendants of the tribe of Issachar were considered particularly knowledgeable in calendrical calculations: "Of the Issacharites, men who knew how to interpret the signs of the times, to determine how Israel should act... and all their kinsmen followed them" (1 Chron. 12:33). Calendrical calculations were a central disputed point during the Second Temple period; therefore, by defaming the tribe of Issachar the talmudic story served the purposes of the opposition party to the pharisaic scholars and their decrees, including their calendar.

The Language of Qumran: Between Biblical and Mishnaic Hebrew (A Study in Morphology)

Moshe Bar-Asher

The article investigates an item in the morphology of classical Hebrew (Hebrew Bible, *Sirach* and Qumran, and mishnaic Hebrew): the 3rd masc. and fem. pl. pronominal suffixes of nouns ending in *-oth*, found in both a short suffixed pronominal form (אבותם, שמותן) and a long suffixed pronominal form (שמותיהן, אבותיהם). Examination of the distribution of these forms revealed the following:

- a. The short pronoun predominates in the early books of the Hebrew Bible, whereas the long pronoun predominates in the late books. In mishnaic Hebrew the long pronoun is used almost exclusively. (Note that, in Chronicles, which is closely linked to the books of the First Temple period, the short pronoun is still widely current. In tannaitic Hebrew, forms of the short pronoun not attested in the Bible, for example, מזונותן, מעשרותן, גגותן [biblical גגותיהם], may still be found.)
- b. In *Sirach* the short pronoun predominates and in Qumran texts as well it is much more frequent than the long pronoun. These findings contrast with the ones culled from the late biblical books of the Second Temple period and from tannaitic Hebrew.

In my opinion, the overall data from these Hebrew texts indicate that two parallel types of language are involved: the first is a language type in which the long pronoun predominates and the short one is abandoned, reflected in the late biblical books and in tannaitic Hebrew (does this type perhaps reflect spoken language?). Nonetheless, it also draws on the

second type to an extent. In the second language type, which is more conservative, the short pronoun predominates. This type is reflected by *Sirach* and by the Qumran texts (does it perhaps reflect the conservative character of a written language represented by literature?), but also draws on the first type.

Linguistic Innovations in the Hebrew of the Hellenistic Period: Qumran and the Septuagint

Jan Joosten

The potential relevance of the Septuagint for the study of Qumran Hebrew was realized early on by experts such as Edward Yechezkel Kutscher and Chaim Rabin. Attentive study of the Septuagint allows at least a partial retracing of the Hebrew known by the Greek translators, assumed for chronological reasons to be close to the Hebrew of the Qumran writers. Where a linguistic usage known from the Scrolls can be shown to underlie a Septuagint passage, Qumran Hebrew is freed from the threat of isolation that hangs over it. The present paper discusses two items for which it can be claimed with some assurance that Qumran and the Septuagint illuminate each other: (a) זֶה = 'this'; and (b) עֲלִילָה = '(false) cause, excuse'.

Notes on the Language of the Qumran Scrolls

Matthew Morgenstern

This article discusses the linguistic basis of several enigmatic forms in the Hebrew of the Dead Sea Scrolls. In particular, it attempts to demonstrate how the polyvalence of certain Hebrew forms allows for multiple interpretations, each of which may be linguistically justified.

The following examples are considered: (1) the meanings of Hebrew בָּלַע and its interpretation as 'attack, rebuke' in *Pesher Habakkuk* (1QpHab) 5:8–11; (2) the confusion of the roots אָשַׁם and שָׁמַם following the elision of an *aleph* in Qumran Hebrew. The pseudo-corrective

spellings נאכר and נמאס are explained by reference to this phenomenon; (3) the alternative interpretations of the form קרקר and their significance for the variant readings of Num. 24:17; and (4) the eschatological interpretation of שילה in Gen. 49:10 in the light of contemporary orthographic practices.

The Language of the Aramaic Documents from Qumran

Steven E. Fassberg

Even if the Aramaic documents found in the Qumran caves were not written or copied at Khirbet Qumran, several of these texts share a feature that distinguishes them from all other Middle Aramaic corpora: the 2 m.s. pronominal suffix *-kh*. This phenomenon suggests a common origin for those texts in which the suffix is attested, be it Khirbet Qumran or elsewhere.

Some five decades after the initial publication of the longest of the Aramaic documents, 1QapGen, and a few years after the publication of several additional columns from it, the language of the *Genesis Apocryphon* seems to reveal, as believed by E. Y. Kutscher, isolated examples of features that are salient in later Palestinian Aramaic: final nasalization on adverbs and proper nouns (and perfect verbs?), the G infinitive with *o*-vowel (*mqṭwl*), and the 3 m.s. pronominal suffix on dual/plural nouns (*-wy*). Other documents also show rare examples of features that are common in Late Western Aramaic: the G imperfect with *o*-vowel (*yqṭwl*), forms of the derived stems with prefixed *m*- and suffixed *-h*, and final nasalization on the adverbs *kmn* and *tmn*. All these phenomena point to a Palestinian Aramaic that is in transition from an older, classical form to that of Late Western Aramaic.

Addenda to 4Q462**Devorah Dimant**

In *Meghillot* 1 a fresh edition of 4Q462 (4QNarrative) was published with detailed comments and discussion. The present note offers a slightly different supplement for line 8 in order to create a syntactically smoother phrase. Another alteration is suggested for line 4, where the future 3rd per. sing. יאמרן replaces the first edition's יאמרן in order to provide a better link with the following line, which speaks of Israel. Finally לוקחננו in line 5 is connected with Isa. 52:2–3. Thus, Isaiah 52 constitutes the background not only of the second section of the text (4Q462 1 13–19) but also of the first part, which deals with Egypt (4Q462 1 1–12).

English summaries edited by Dena Ordan

הקובץ הזה
מציג מחקרים על
מגילות מדבר יהודה
בתחומים מגוונים:
מחשבה והיסטוריה,
ספרות ולשון, ההדרת
טקסטים וענייני נוסח.
הסדרה הזאת באה
להציע לקורא העברי
מן הנעשה בתחום
חקר המגילות.

על העטיפה: קטע מעותק החיבור "מקצת מעשי התורה" (4Q396 2 iii-iv)
עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים