



# בגילות



מחקרים  
במגילות  
מדבר  
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

**מגילות**  
**מחקרים במגילות מדבר יהודה**  
**א**

**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

א

עורכים

דבורה דימנט

משה בר-אשר



מוסד ביאליק • ירושלים



אוניברסיטת חיפה  
מפעל פרסום מגילות קומראן

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

התקנה ועריכת לשון: אברהם בן-אמתי

ISBN 965-342-859-4

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים ולאוניברסיטת חיפה, תשס"ג  
הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית  
לוחות והדפסה: דפוס מאור ולך, ירושלים

## תוכן העניינים

### פתח דבר

#### ההדרה ופרשנות

3	השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן	יונתן בן-דב וואין הורוביץ
	מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות	דבורה דימנט
27	במגילות מדבר יהודה (4Q462)	
	דו-שיח עם המקרא במזמורים ובתפילות	אסתר חזון
59	מקומראן	
	שמירת השבת על-פי הפרשה 'על השבת'	שמריהו טלמון
71	במגילת ברית דמשק: מן הערב או מן הבוקר?	
95	הוראות ליחיד בספרות החכמה מקומראן	בלהה ניצן
	סיפורת וחוק בספר היובלים: עיון מחודש	מיכאל סיגל
111	בסיפור הכניסה לגן עדן	
	סינקלוס ובעיית המקורות בפרק ג של ספר	מנחם קיסטר
127	היובלים (בשולי מאמרו של מ' סיגל)	
135	לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה	אלישע קימרון
147	ראשית וביכורים בהלכה מקומראן	אהרן שמש

#### לשון ונוסח

	שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים	משה בר-אשר
167	סינכרוניים ודיאכרוניים	
	נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים: עיונים	עמנואל טוב
185	בעקבות מגילות מדבר יהודה	
203	בין תקל למתקל	דוד טלשיר
213	קטעי ס' עזרא מקומראן (4QEzra)	ציפורה טלשיר
	מינוח כיתתי ופרשנות המקרא: הוראת הפועל	יאן יוסטן
219	'אות' בכתבי קומראן	
	ההעדפה לצורות מוארכות במגילות	שמואל פסברג
227	מדבר יהודה	

#### הערות

243	'שר המשטמה' בחיבור קראי	יורם ארדר
-----	-------------------------	-----------

# ההדרה ופרשנות

# לשון ונוסח

# הערות

MEGHILLOT  
Studies in the Dead Sea Scrolls

I

This volume was published with the assistance of the Haifa University  
President, Rector, Dean of the Humanities, Research Authority,  
and the George and Florence Wise Chair of Judaism  
in The Ancient World

Linguistic editing by Avraham Ben-Ammitai

ISBN 965-342-859-4

©

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and Haifa University, 2003  
Computerization: The Academy of the Hebrew Language  
Printed in Israel

## Contents

### Preface

#### *Readings and Interpretation*

Jonathan Ben-Dov and Wayne Horowitz	The 364-Day Year in Mesopotamia and Qumran	3
Devorah Dimant	Egypt and Jerusalem in Light of the Dualistic Doctrine at Qumran (4Q462)	27
Esther Chazon	Dialogue with Scripture in Hymns and Prayers from Qumran	59
Shemaryahu Talmon	Sabbath Observance according to the Damascus Fragments: Evening to Evening or Morning to Morning?	71
Bilhah Nitzan	Instructions for the Individual in Sapiential Texts from Qumran	95
Michael Segal	Law and Narrative in <i>Jubilees</i> : The Story of the Entrance to the Garden of Eden Revisited	111
Menahem Kister	Syncellus and the Sources of <i>Jubilees</i> 3: A Note on M. Segal's Article	127
Elisha Qimron	Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls	135
Aharon Shemesh	The Laws of First Fruits in the Dead Sea Scrolls	147

#### *Texts and Language*

Moshe Bar-Asher	Two Phenomena in Qumran Hebrew: Synchronic and Diachronic Aspects	167
Emanuel Tov	The Biblical Text in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds	185
David Talshir	תקל versus מתקל	203

Zipora Talshir	The Qumran Fragments of the Book of Ezra (4QEzra)	213
Jan Joosten	Sectarian Terminology and Biblical Exegesis: The Meaning of the Verb ארת in Qumran Writings	219
Steven E. Fassberg	The Preference for Lengthened Forms in Qumran Hebrew	227
<i>Notes</i>		
Yoram Erder	The 'Prince Mastema' in a Karaite Work	243

## פתח דבר

אוצר המגילות שנתגלה במערות ליד אתר קומראן לפני יותר מחמישים שנה הוא מן הגילויים הארכאולוגיים המסעירים והחשובים של המאה העשרים. חשיפת שרידיהן של כתשע מאות מגילות מן המאות האחרונות קודם חורבן בית שני קרעה צוהר רחב לחייהם של יהודי ארץ ישראל מבחינת אמונותיהם ודעותיהם, לשונותיהם ואורח חייהם. אוסף שרידים נדירים אלו מציע את החוליה החסרה בין עולם המקרא וספריו המאוחרים לעולם המשתקף בספרות התנאים. מחקר בן חמישים שנה ויותר במגילות כבר הרים תרומות יקרות ערך להבנת תהליך החיתום של אסופת המקרא, שורשי ההלכה, פולמוסים בענייני דת וחברה שניסרו בחללה של יהדות בית שני והתפתחותן של העברית והארמית, שהיו לשונות דיבור וכתבה בארץ ישראל בימים ההם. לא פחות מפתיע ובעל משמעות הוא האור שזורעים כתבים אלו על רקעה והתחלותיה של הנצרות.

והנה, על אף החשיבות העצומה הנודעת למגילות וריבוי הדיונים שנדפסו עליהן בלשונות לעז מעטו הדברים הרואים אור בעברית. עד עתה לא נוסד כתב עת עברי מיוחד לתחום נכבד זה, דוגמת כתבי עת מסוג זה בצרפתית ובאנגלית. חסרון זה בא הכרך הזה לתקן. והשעה יפה לכך, שכן זה עתה נסתיים הפרסום הראשון של כל המגילות, והן נתונות לעיונו של כל חוקר שימצא עניין בהן. הופעת כלי ביטוי למחקר המגילות תשרת את קהיליית חוקרי המגילות בארץ ואת הקהל הלומד, המשכיל והמתעניין.

רעיון כינונם של סדנת חיפה לחקר מגילות קומראן מדי שנה ופרסום קובץ "מגילות" עלו במסגרת קבוצת המחקר "הטקסטים האפוקריפים מקומראן ומקומם בספרותה וברעיונותיה של היהדות הקדומה", שהתקיימה במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשס"ב. הרצאות הסדנה שנערכה באוניברסיטת חיפה בחודש אייר תשס"ב משמשות מסד עיקרי לקובץ זה. חמש ההרצאות שנישאו בה (בידי מ' בראשר, ד' דימנט, א' חזון, י' יוסטן וב' ניצן) כלולות בכרך זה, ונצטרפו אליהן מאמרים אחרים. קיום הסדנה ופרסום ההרצאות שנישאו בה והפיכתם למסגרת של קבע זכו לתמיכה ולעידוד של ראשי אוניברסיטת חיפה, ולהם חב הכרך את הופעתו. שלמי תודה נתונים בזה לנשיא אוניברסיטת חיפה פרופ' יהודה חיות, לרקטור האוניברסיטה פרופ' אהרן בן-זאב, לדיקן הרשות ללימודים מתקדמים פרופ' משה זיידנר ולדיקן הפקולטה למדעי הרוח פרופ' יוסי בן-ארצי.

## פתח דבר

יבורכו מי שעמלו לשוות לאסופה צורה נאה ומתוקנת: המתקין ועורך הלשון מר אברהם בן-אמתי והגב' ליזה מוהר ועובדי היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית, שהעמידו את הסדר. תודות לראשי מוסד ביאליק, הנוטל חלק בפרסום האסופה. תודה מיוחדת לפרופ' משה בר-אשר, נשיא האקדמיה ללשון העברית, שמתוך ראיית חשיבותו של כלי ביטוי מעין זה ניאות לחלוק עמי את מלאכת העריכה, וברוחב לב סייע בידי בעצה ובמעשה בכל שלבי גיבושם של הקובץ ושל סדנת המחקר שעמדה ביסודו.

בחודש אדר ראשון תשס"ג,

אוניברסיטת חיפה

דבורה דימנט

# השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן

## יונתן בן-דב וואין הורוביץ

במהלך ימי הבית השני ביהודה מופיע בספרות לוח שנה של 364 יום, והוא קורא חִיגָר על לוח הלבנה המקובל, אשר מנה כ-354 ימים בשנה רגילה או כ-384 ימים בשנה מעוברת. לוח שנה זה משתקף בספר חנוך, בספר היובלים, בחיבורים שונים מקומראן ובמגילות שונות של לוח השנה מאותו אתר, ואף עלתה הסברה כי הוא התבנית השלטת בחיבורים הכוהניים שבמקרא. במאמר זה נעמוד תחילה על שורשיו של מניין 364 יום בספרות כתב היתדות. מכאן נמשיך לבירור גלגוליו של לוח זה בספרות היהודית של ימי בית שני, וניתן דעתנו בעיקר למהותו האסטרונומית של הלוח, ולא דווקא למקומו במערכת החברתית-דתית.<sup>1</sup> לבסוף נדון בשאלה, אם ראוי לוח שנה זה להיקרא "לוח שמש", כמקובל במחקר.

### 1. מסופוטמיה<sup>2</sup>

ממקורות בכתב היתדות עולה, כי המקור לשנה בת 364 יום ביהודה הוא מניין השנה האסטרונומית הבבלית. המספר 364 במקורות הבבליים מציין שנה ממוצעת סכמטית (12 חודשי ירח + שליש החודש = 354 + 10 ימים). העדויות לשנה של 364 יום במסופוטמיה משתמעות כבר במאה השביעית לפני הספירה. מניין שנה זה הוא שיפור של השנה האידאלית בת 360 יום, ששימשה במסופוטמיה מן האלף הרביעי לפני הספירה.

#### 1.1 מבוא אסטרונומי

אנשי מסופוטמיה הקדומה השתמשו בלוח ירחי לציון השנה האזרחית והדתית. לוח זה דומה בבסיסו ללוח השנה של חז"ל: החודש מתחיל במולד הירח באופק

1. אין בכוונתנו לדון בהיסטוריה המוקדמת של לוח זה ביהודה, לפני חיבור ספר חנוך. על כך ראה סיכום אצל J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*, London 1998, pp. 113–116. לדעה אחרת ראה מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 360–363.
2. חלק זה נכתב על בסיס המאמר W. Horowitz, "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1996), pp. 35–44. לפיכך הושמטו פרטים טכניים שהיו במקור האנגלי, ונוספו פרטים חדשים לגופו של עניין בעקבות התפתחות המחקר.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 26–3

המערכי עם שקיעת השמש;<sup>3</sup> והוא מסתיים 29 או 30 ימים לאחר מכן, בליל ההתקבצות (conjunction), שבו אין הירח נראה כלל. בליל אמצע החודש (יום יד או טו) זורח הירח המלא במזרח, בראשית הערב, בעמדו בניגוד (opposition) עם השמש, השוקעת באותה עת במערב. באותו לילה נראה הירח בשמים כל הלילה, והוא שוקע עם שחר במערב, בעת זריחת השמש במזרח.

בשנת הירח האידאלית, ללא עיבור, שנים-עשר חודשים. שישה מהם "חסרים", היינו בני 29 יום, ושישה מהם "מלאים", בני 30 יום; ובסך הכול 354 ימים. מספר זה עולה לכדי 11.25 ימים פחות משנת השמש הממוצעת, אולם בלוח השנה יש תיאום בין שנת הירח לשנת השמש. במסופוטמיה החלה השנה בראש חודש ניסן (Nisannu), אשר לפי המסורת הבבלית הוא המולד הראשון לאחר יום השוויון האביבי. לפי מסורת זו יום השוויון חל בחודש אדר (באופן אידאלי באמצע החודש, יום יד או טו).<sup>4</sup> לפיכך יחול היום הראשון של חודש תשרי (Tašritu) באופן אידאלי במולד הראשון לאחר יום השוויון הסתיווי, ויום השוויון יחול באופן אידאלי באמצע חודש אלול. אולם ברור כי אין זו המציאות, בשל הפער של למעלה מ-11 יום בין שנת הירח ושנת השמש. פער זה גרם לשנת הירח לפגר אחר שנת השמש בשיעור של כשליש החודש בכל שנה, ובסך הכול פיגור של למעלה מחודש אחד במשך שלוש שנים.

בלוחות ירח ללא עיבור, כמו הלוח המוסלמי, מתעלמים מפער זה, וכתוצאה מכך נסוג ראש השנה אחור בין עונות השנה השמשית, עד שבתום 32.5 שנים בקירוב הוא שב למקומו. זו הסיבה שרמצאן, למשל, חל בכל שנה בתאריך אחר (בלוח השמש). במסופוטמיה, כמו בישראל, החגים קשורים למהלך השנה החקלאית, ולפיכך יש לקבעם ביחס לעונות השנה השמשית, ואין להתיר "נדידה" של החודשים. לצורך זה הוכרזה במסופוטמיה שנה מעוברת בכל שנה שלישית לערך. בלוח הירחי אין לעבר חודשים למקוטעין, היינו על ידי הוספת ימים בודדים או שבוע, אלא על ידי הוספת חודש שלם בלבד. חודש זה הצטבר לאחר פיגור של כשלוש שנים, ואז נקבע בלוח השנה כחודש אדר שני או אלול שני.<sup>5</sup> אדר ואלול נבחרו משום החשיבות של ראש השנה בניסן ותחילת הסתיו בתשרי, שיש לקבעם לאחר יום השוויון.

3. עם ראיית המולד בערב הוכרז במסופוטמיה יום ראש החודש, והוא חל ביממה שלאחר מכן. על הדמיון בין השיטה הבבלית של קביעת החודשים לפי תצפית ובין הלוח החז"לי ראה B. Z. Wacholder & D. B. Weisberg, "Visibility of the New Moon in Cuneiform and Rabbinic Sources", *HUCA* 42 (1971), pp. 227–242.
4. במקורות אשוריים מן האלף הראשון לפה"ס נזכרת שיטה חלופית, שבה חל יום השוויון בתוך חודש ניסן (באופן אידאלי באמצע החודש, יום יד או טו); ראה הורוביץ (לעיל הערה 2), עמ' 36 הערה 4 ועמ' 42–44.
5. לעדויות על עיבור ניסן ראה הורוביץ (לעיל הערה 2), עמ' 37 הערה 6.

מכאן עולה, כי לוח השנה האזרחי והדתי במסופוטמיה התבסס על מחזור בן שלוש שנים, שכלל 37 חודשי ירח (שנתיים של 12 חודשים, ובכל אחת 354 ימים, ועוד שנה מעוברת של 13 חודשים, ובה 384 יום). אורך השנה הממוצע לפי שיטה זו הוא אפוא 364 ימים.

## 1.2 לוח הכוכבים והשנה בת 360 יום

לוח הירח נוח ביותר לחישוב אורך החודשים ולזיהוי היום בחודש, על פי תצפית קלה במצבו של הירח באותו לילה. אולם בשל הפיגור של כ-11 יום ביחס לשנת השמש אין הוא מתאים לקביעת מועדי השנה; תפקיד זה יאה ללוח השמש. אבל עצמת האור של השמש מקשה על כל ניסיון לקבוע את מועדי השנה על פי תצפיות ישירות בה.<sup>6</sup> לוח כוכבים נתן מענה לשני החסרונות, של לוח הירח ושל לוח השמש גם יחד. קל לצפות בתנועת הכוכבים בלילה, ולמדוד אותה באמצעות השוואה בין מקום הכוכבים לילה אחר לילה, שכן מסלולי הכוכבים חוזרים על עצמם ללא שינוי נצפה שנה אחר שנה.<sup>7</sup>

במסופוטמיה חילקו את השנה הכוכבית לחודשים על פי תיאום בין מופעי הירח לתנועת הכוכבים, בעיקר באמצעות התאמה בין מולד הירח לזריחה השמשית של כוכבים שנקבעו מראש.<sup>8</sup> לפי שיטה זו (ובמסורת הבבלית) סומן ראש השנה (אחד בניסן) על פי התאמה בין (1) מולד הירח הראשון אחר יום השוויון האביבי ובין (2) הזריחה השמשית של כוכב ראש השנה, שהיה בבבל כוכב פגסוס (כשומרית-אכדית  $mul:iku = ikû$ ).<sup>9</sup> כמו כן נקבעו כוכבים שונים, הזורחים באופן אידאלי בראש כל

6. במסופוטמיה ובישראל היו שיטות למדידת זמן באמצעות מכשירים, המודדים את התנודות באורכו ובמקומו של הצל במשך חודשי השנה (אולם כנראה לא הגיעו לידי שיעון שמש של ממש). ראה, H. Hunger & D. Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia* (HdO 44), Leiden 1999, pp. 79–83; W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Ind. 1996, pp. 193–207. על מדידת אורך הצל בפרקי האסטרונומיה של חנוך ראה גלסמר (להלן הערה 39). בקומראן התגלתה דיסקית אבן שנועדה למעקב אחר מפני השמש באמצעות הצל; ראה U. Glessmer & M. Albani, "An Astronomical Measuring Instrument from Qumran", in D. Parry & E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls etc.*, (STDJ 30), Leiden 1999, pp. 407–442.
7. שנת השמש ארוכה למעשה משנת הכוכבים בכ-20 דקות לשנה. במשך חיי אדם של כשבעים שנה עולה הפרש זה לכדי שיעור זניח של כיום אחד בלבד. לפיכך אין מניעה משימוש בלוח כוכבי לטווח קצר יחסית, אם כי לטווח של מאות שנים ויותר הפער ניכר. בתרבות ארוכת השנים של מסופוטמיה יש עדויות להתאמה מחדש בין תנועות הכוכבים לחודשי השנה מתוך השוואת טקסטים אסטרונומיים הרחוקים בזמן זה מזה.
8. זריחה שמשית (heliacal rising) היא הופעתו של הכוכב לראשונה בשנה מסוימת בשמי המזרח מיד לפני זריחת השמש.
9. בהקשר המסופוטמי משמשת המילה כוכב בהוראתה של המילה השומרית MUL ובאכדית kakkabu, המצינות גם קבוצת כוכבים (קונסטלציה).

אחד מן החודשים. ושוב, בשל ההפרש של כ-11 יום בין שנת הכוכבים (=שנת השמש) לשנת הירח מתעורר בתוך שלוש שנים צורך לעיבור חודש ירחי נוסף, כפי שהיה בהתאמת שנת הירח והשמש. עדות ברורה למנגנון זה באה לידי ביטוי במכתב ששלח לאשורבניפל מלך אשור אחד מהאסטרונומים שלו: "יַעְבְּרוּ נָא אֶת הַחֹדֶשׁ! הַכּוֹכְבִּים כּוֹלֵם מִפְּגָרִים. בִּל יַחְלוּף חֹדֶשׁ אֲדָר בְּרָעָה. יַעְבְּרוּ נָא!"<sup>10</sup> האסטרונום דורש קביעת אדר נוסף כדי לתאם מחדש בין סדר הכוכבים המקובל ובין ראשי החודשים. כך יחול ראש השנה ביום מבורך.<sup>11</sup>

עקרונות אלה יצרו במסופוטמיה סכמה של שנה כוכבית אידאלית בת 360 יום, המתחלקת לשנים-עשר חודשים של שלושים יום כל אחד. הלוח האידאלי נהג בצד הלוח האזרחי הירחי, והקל על פעולות הדורשות חישובים ארוכי טווח, כגון תשלום משכורות וחישובים אסטרונומיים. לקמן נביא מספר עדויות לשימוש בלוח אידאלי זה.

כבר באוספי המסמכים הראשונים בכתב היתדות, בסוף האלף הרביעי לפה"ס, יש עדויות לחישובים כלכליים על בסיס חודשים אידאליים בני שלושים יום, המשתרעים על טווח של 37 חודשים. יחידה זו של 37 חודשים איננה אלא יחידת העיבור הראשונית שתוארה לעיל, והיא מופיעה אלפי שנים לאחר מכן במסמכי הלוח בקומראן, כגון 4Q320 (ראה להלן). בסוף האלף השלישי, בימי השושלת השלישית של אור, התקיים לוח מגובש של 360 יום. במחצית הראשונה של האלף השני מתבטא הדבר בתעודה מן התקופה הבבלית העתיקה הדורשת באלים לשלומם של אדם מסוים, וקובעת שנה של 360 יום בין 20 בניסן של שנה אחת לשנה שאחריה: "מִן ה־20 בְּנִיסָן ל־20 בְּנִיסָן שֶׁל הַשָּׁנָה הַבָּאָה, שֶׁשׁ פַּעֲמִים שִׁישִׁים יוֹם (ו)שֶׁשׁ פַּעֲמִים שִׁישִׁים לַיְלָה. עַד הַשָּׁנָה הַבָּאָה, הָאֵם אֶרֶאֱתָ יַחִיָּה בְּשָׁלוֹם?"<sup>12</sup> באלף הראשון לפני הספירה נקבע לוח הכוכבים של 360 יום כלוח האסטרונומי התקני. וכך נאמר במדריך פולחני מן התקופה הנאו-אשורית: "12 (הם) חודשי השנה; 360 (הם) ימיה. קח בידך מידת ראש השנה, ודרוש את ליל הירח האפל, את זריחות הכוכבים במועדם, את ההתאמה בין ראש השנה ובין הכוכב פגסוס".<sup>13</sup> באסטרונומיה המסופוטמית של האלף הראשון הייתה נהוגה השוואה בין 360 ימי השנה ובין 360 מעלות של מעגל שנתי המסומן על ידי תנועת הכוכבים ברקיע, מעלה לכל יום. וכך נאמר בסדרה האסטרונומית מול-אפין (MUL.APIN), שהיא

10. הורובין (לעיל הערה 6), עמ' 164.

11. במקרה זה אדר האמתי הוא אדר ב', ולכן באנלוגיה ללוח העברי מובן מדוע נחוג חג הפורים בחודש אדר ב' בשנת עיבור.

12. הורובין (לעיל הערה 2), עמ' 39. יום עשרים בחודש היה יומו של אל השמש, ומכאן עולה האפשרות כי למדידה מעין זו הייתה משמעות הנוגעת לשמש.

13. ראה, A. L. Oppenheim, "A Babylonian Diviner's Manual", *JNES* 33 (1974), p. 200, ll. 57-59.

המקור המלא ביותר לידע אסטרונומי ולאמונות הנוגעות בו בימי האימפריות של אשור ובבל באלף הראשון:<sup>14</sup>

הכוכבים נכנסים אל הערב מן הבוקר מעלה אחת בכל יום  
הכוכבים יוצאים אל היום מן הלילה מעלה אחת בכל יום

שורות אלה מופיעות שנית במסמך BM 38369+, מקבוצת מסמכים העוסקת בכוכבי ziqpu, שעניינה מדידת הזמן בין רצפים של כוכבים בשעת הצהירה (culmination), כלומר בעת הגעתם לשיא גובהם בשמים.<sup>15</sup> מסמך זה ממקם את הכוכבים לפי מעגל של 360 מעלות Kippat zi[qqi] = מעגל הכוכבים הצוהרים; מעגל זה, כמו השנה האידאלית של 360 יום, נגזר מן המעגל הגאומטרי הבבלי של 360 מעלות, המתחלק אף הוא לשנים-עשר חלקים בני 30 יחידות. במסמך אחר מאותה קבוצה מצויר מעגל זה באופן גרפי, והוא מחולק לשנים-עשר פלחים שווים.<sup>16</sup> בציור דומה מקבוצה אחרת המכונה Astrolabes אשר מציינת שלושה כוכבים הזורחים בכל חודש וחודש, שוב מופיעים שנים-עשר פלחים שווים בני שלושים מעלות, ובכל אחד מהם שם של חודש.<sup>17</sup> לפנינו אפוא ביטוי גרפי לשנה האידאלית האסטרונומית של 360 יום.

### 1.3 השנה בת 364 יום

כבר נאמר לעיל כי השנה האזרחית והדתית במסופוטמיה מנתה 354 יום בשנה ירחית רגילה, או 384 יום בשנה מעוברת, שהיא השנה השלישית במחזור של שלוש שנים. החישוב מעלה אפוא כי שנה ירחית ממוצעת ארכה 364 יום. ייתכן כי שיעור מקורב זה הוא הבסיס לשנה בת 364 יום, המוכרת לנו ממקורות יהודיים של ימי הבית השני. במסופוטמיה יש עדויות לשיעור זה כבר במאה השביעית לפה"ס. בקובץ מול-אפין ניכרת מודעות לאורך ממוצע זה של השנה (II ii 11–12):

ב־3 שנים תכריז חודש יָתֵר.

ב־12 חודשים 10 ימים יתרים הם המידה לשנה אחת.

14. למהדורה של מול-אפין ראה H. Hunger & D. Pingree, *MUL.APIN: An Astronomical Compendium in Cuneiform* (AfOB 24), Horn 1989. הציוטט הוא מתוך Mul.Apın I iii (עמ' 49–50 במהדורה).
15. למסמך זה ראה W. Horowitz, "Two New ziqpu-star Texts and Stellar Circles", *JCS* 46 (1994), pp. 89–98. על כוכבי ziqpu ראה W. Horowitz & F. N. H. Al-Rawi, "Tablets from the Sippar Library IX: A ziqpu-star Planisphere", *Iraq* 63 (2001), pp. 171–181, הביבליוגרפיה בהערה 2.
16. הורוביץ ואל-ראוי (בהערה הקודמת), עמ' 176.
17. על מסמכים אלה ראה לעת עתה הורוביץ (לעיל הערה 6), עמ' 154–166; ותרשים שם בעמ' 156.

כאן מדובר במחזור המוכר של שלוש שנות ירח, הכולל 36 חודשים ועוד  $10 \times 3$  ימים, שהם החודש ה-37. בכל אחת משלוש שנות המחזור יש בממוצע 354 יום ועוד 10 ימים, ובסך הכול 364 ימים. המספר 364 עדיין אינו מפורש במול-אפין, אולם הוא מפורש במסמך AO 6478, שהוא עותק מאוחר של מסמך העוסק בכוכבי ziqupu.<sup>18</sup> מסמך זה מתאר מעגל של 26 כוכבים הצוהרים בצפון השמים (בשביל של כוכבי האל אנלל). הפערים בין הגעתם של הכוכבים השונים לשיא גובהם נמדדים בשלוש שיטות שונות: (1) משקל המים בשעון מים (יחידות של זמן). (2) מעלות גאומטריות של מעגל השמים. (3) מרחק ביחידות אורך. ייחודו של מסמך זה הוא בעובדה שסך כל המעלות הגאומטריות שנרשמו בפערים השונים לאורך המעגל עולה ל-364 מעלות (כלומר המעגל השלם הוא בן 364 מעלות, לא 360 מעלות). כבר הראינו לעיל, כי באסטרונומיה המסופוטמית הכלל הוא שיום בשנה = מעלה אחת של תנועת הכוכבים. לפי כלל זה, מעגל הכוכבים במסמך AO 6478 מתייחס לשנה בת 364 יום.<sup>19</sup>

האסטרונומים שפעלו בבבל בתקופה המקבילה לבית השני ביהודה, היא התקופה הפרסית וההלניסטית, הכירו את השנה בת 364 יום הן מן הטקסט AO 6478 הן מעותקים מאוחרים של מול-אפין. יש לציין גם את התעודה BM 36712, המזכירה משך זמן של 364.5 ימים בקשר למספר הימים בין זריחות הכוכב סיריוס מדי שנה בחודש תמוז.<sup>20</sup>

העדויות בכתב היתדות מוכיחות, כי השנה בת 364 יום הייתה מוכרת בבבל בתקופה שאחרי חורבן הבית הראשון והגלות היהודית לשם. המחקר של השנים האחרונות מעיד על קשרים בין אנשי ספר יהודים למלומדים בבלים באותה התקופה.<sup>21</sup> קשרים אלה עשויים להיות חלון המעבר של השנה בת 364 יום מבבל ליהודה.

18. המסמך המקורי מוכר בחלקו מתעודה בת המאה השביעית לפה"ס מספריית אשורבניפל, K. 9794 (CT 26 50). לדיון בתארוך של AO 6478/K 9794 ראה W. Horowitz, *N.A.B.U.* 1998, pp. 49–51 no. 49. שם ימצא הקורא גם דיון מפורט ביחידה Mul Apin II J. Koch ii 11–17 ותשובה לדעה חולקת שהציע.
19. המסמך של כוכבי ziqupu הנוכר בהערה 15 כתוב משני צדיו. בצד הפנים ישנו ציור של מעגל הכוכבים, ובצד האחורי רשימת כוכבי ziqupu, העולה אף היא בסכומה ל-364 יום לפי השחזור.
20. ראה הורוביץ (לעיל הערה 2), עמ' 41 הערה 25.
21. ראה M. Geller, "The Last Wedge", *ZA* 87 (1997), pp. 43–95, esp. 56–58; P. Kingsley, "Ezekiel by the Grand Canal: Between Jewish and Babylonian Tradition", *JRAS* series 3, vol. 2 (1992), pp. 339–346.

## 2. מקורות יהודיים מימי הבית השני

## 2.1 מבוא

להלן נעסוק הן בכתובים "כיתתיים" מקומראן, כגון לוחות השנה על פי משמרות הכהנים, הן בחומר שאינו שייך במובהק לעדה היושבת שם, כגון הטקסט המלא של ספרי חנוך והיובלים או מגילות לא כיתתיות.<sup>22</sup> לוח של 364 יום מופיע בכל הסוגים האלה, והוא לובש בכל פעם פנים חדשות. המספר 364 הוא כחומר בידי המחברים השונים של ימי הבית השני, והם מעצבים אותו כך שיתאים לעולם הדתי של יהודים, על החובות הפולחניות הנגזרות מכך. הגלגול החשוב ביותר של מספר זה הוא אפוא המעבר מגודל מתמטי-פיסיקלי למושג דתי המכתיב אורח חיים.<sup>23</sup> גלגול זה מסומל היטב במעבר מן הקובץ המדעי-טכני מול-אפין אל הלשון הדתית-פולחנית הנוהגת, למשל, בלוח המועדים של מגילת המקדש.

במסופוטמיה המספר של 364 יום בשנה אינו מפורש, ואילו בספרות קומראן ובמקורות הקרובים לה הוא מפורש בכמה מקומות כדלקמן.<sup>24</sup>

1. חנוך א עד 12:

והשמש והכוכבים יציאו את כל השנים לנכון... ושלמו את השנים בצדק נכון בשלוש מאות וששים וארבעה ימים.<sup>25</sup> [וראה עוד שם עה 2; פב 6, 11–20.]

2. יובלים ו 32:

ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלוש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה. [וכן שם פס' 38.]

3. מגילת המזמורים 4–6 XXVII 11QP<sup>a</sup>:

ויכתוב תהלים שלוש אלפים ושש מאות ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות.

22. M. Albani, "Zur Rekonstruktion eines Verdrängten Konzepts: Der 364-Tage-Kalender in der gegenwärtigen Forschung", in M. Albani et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, pp. 79–125.

23. הגילוי הקרוב ביותר במסופוטמיה לתפיסת האסטרונומיה המתמטית במונחים דתיים בא בסדרה המיסטית I.NAM.GIŠ.HUR.AN.KI. ראה A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, pp. 22–29.

24. הציטוטים מחנוך ומהיובלים המובאים כאן הם על פי מהדורת כהנא, בשינויים קלים.

25. כך הוא הציטוט על פי תרגום א' כהנא, אולם בטקסט בגעז נאמר בלא ספק "והירח יציא" וכו'.

## 4. מקצת מעשי התורה 20–21 i 3–7 4Q394:

ושלם השנה שלש סאת וש[שים וארבעה] יום.<sup>26</sup>

השווה חנוך פב 6: "...והשנה תשלם בשלש מאות וארבעה ושישים יום".<sup>27</sup> מה שהיה ביטוי של ידע אזורי במסופוטמיה הפך עיקר של אמונה ושל מעשה ביהודה כעבור כחמש מאות שנה. השינוי מתבטא גם במהותו של המספר 364. בעוד שבמסופוטמיה היה זה גודל ממוצע בלבד (מול-אפי), ביהודה הוא נתפס כגודל ראלי, המשקף ישות של ממש. לשאלה מהי אותה ישות, כלומר מהו בדיוק המאורע המתרחש בכל 364 ימים, יש תשובות שונות, כפי שנראה להלן. על כל פנים, כראוי לשנה של ממש יש לחלק אותה למסגרות זמן קצרות יותר, ולקבוע את מהלך הזמן לפרטיו, דבר שלא נעשה מעולם במסופוטמיה ביחס לשנה כזו. והנה, כבר מראשית ימיו של לוח זה ביהודה ניכר כי חלוקתו הפנימית מעלה יחסים מתמטיים סימטריים ונוחים במיוחד לשימוש. השנה נחלקת לארבע תקופות שוות בנות 91 יום כל אחת (חנוך פב), ולחודשים סכמטיים (משמע שאינם תלויים בשלבי הירח) של 30, 30, 31 יום בכל תקופה (שם). המספר 91 נחלק בשבע ללא שארית, ומכאן שבכל תקופה שלושה-עשר שבועות בדיוק, וכל תאריך בשנה יחול לעולם באותו יום בשבוע (כפי שמודגש בספר היובלים). גם בספר חנוך נזכרת ההתאמה בין שנה של 364 יום לתבניות הנובעות מן המספר 7, כאשר בפרגמנטים הארמיים מתאים המחבר את חודשי השנה בת 364 יום עם שבעת חלקי הירח, המתמלאים ונחסרים חליפות במהלך החודש.<sup>28</sup> היחסים המספריים האידאליים של 3, 4, 7, 12, שנתגלו בלוח של

(וראה להלן הערה 64 על פסוק זה). כהנא, וצ'רלס לפניו, תיקנו כאן מסברה. חנוך א הוא חנוך האתיופי; להלן יצוין בקיצור חנוך.

26. מספר הימים לא נשמר במלואו במגילה, והוא בגדר השלמה בלבד. אולם השלמה זו בטוחה למדי ומקובלת על הכול לאור המקבילות שנמצאו למספר ימי השנה, וכן לאור רשימות לוח שהיו כנראה את ההתחלה למה שנשמר ב"מקצת מעשי התורה", ובהן מניין של ימי התקופה "תשעים ואחד יום" לכל אחת מארבע תקופות השנה.

27. מקור זה נמצא לפנינו בגעז בלבד. השורש פצ"מ בגעז מתאים בהוראתו לשורש העברי של"ם (תודה לד"ר כנה ורמן על הבחנה זו). המשמעות הטכנית של שורש זה ניכרת בישיעיהו ס 20 "ושלמו ימי אבלך" (מפי פרופ' שמריהו טלמון בשיחה בעל פה).

28. אלבני בספרו M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* [WMANT 68], Neukirchen-Vluyn 1994 (עמ' 101) רואה בהתאמה לתבנית השביעונית את הגורם העיקרי לאימוצו של הלוח ביהודה כבר בפרקים עב-פב של ספר חנוך. אולם נראה כי המרכיב השביעוני אינו ממלא בספר חנוך את התפקיד המרכזי שאלבני מייצע לו, ויש להיזהר מהפרזה בנקודה זו. על כל פנים, החל בספר היובלים התבנית השביעונית היא מרכזית ביותר. ועוד נציין כי שבעת חלקי הירח של הפרגמנטים הארמיים, המתועדים גם בפרגמנטים היווניים של חנוך עח 8, מפנים את מקומם במגילה 4Q317 וכן בטקסט הגעז של ספר חנוך (פרק עח) לארבעה עשר (ולפעמים ארבעה עשר וחצי) חלקי ירח.

364 יום, היו מן הגורמים לקבלתו ביהודה, והם מתבטאים בהמשך פיתוחו האריתמטי במסמכים השונים.

נקודה נוספת שיש להבהיר לפני שניכנס לעומק הדיון היא קיומה של מחלוקת לוח חריפה ביהודה, בניגוד לכל המוכר ממסופוטמיה. על המחלוקת הצביע בראשונה שמריהו טלמון, ובאחרונה הוסיף עליה דברים אחדים.<sup>29</sup> קביעת הלוח היא אינדיקציה מובהקת לסמכות שלטונית ולמרות על סדרי החיים של חברה. במדינות מסופוטמיה איש לא ערער על הסמכות המרכזית של המלך בקביעת הלוח והעיבוד, שכן המלומדים היו מרוכזים במוסדות שנתמכו בידי המלך; בישראל לעומת זאת נתעוררו סביב סמכות זו מחלוקות חוזרות ונשנות בימי הבית השני, וגם לאחר מכן. הלוח המיוחד היה אחד ממרכיבי הזהות הבולטים של קבוצה פורשת, היא "עדת היחד", כפי שניכר למשל בברית דמשק ובפשר חבקוק. המחלוקת ניכרת גם מן העבר השני של המתרס, בדברי חז"ל, וגם על זאת עמד טלמון זה מכבר. עדויות נוספות למחלוקת, שאינן שייכות באופן ישיר לתולדות העדה, ישנן בחנוך פרקים פ, פב, וביובלים פרק ו. העובדה כי הלוח בן 364 יום התגבש כמושג כיתתי, ששימש מכשיר לגיבוש זהותה של עדה כנגד העולם החיצון, השפיעה רבות על אופיו של הלוח, ובעיקר על המטען הדתי הרב שהצטבר סביבו בגילוייו השונים. כעת עלינו להתבונן בגופם של המסמכים, ודווקא הטכניים שבהם, ולראות אילו פנים של לוח השנה הם מדגישים, וכיצד אפיינו אותו.

## 2.2 השנה בת 360 יום

א. נצביע תחילה על נקודת מגע מובהקת בין תרבות מסופוטמיה לספרות היהודית של ימי הבית השני, הנוגעת דווקא ללוח האידאלי של 360 יום. תעודה 4Q318, הכתובה ארמית, עוסקת בכמה היבטים של גלגל המזלות; חלקה הראשון מתאר את תנועת הירח בין המזלות השונים, והחלק השני מביא כמה אותות הנוגעים למזג האוויר ולמיקום המזלות.<sup>30</sup> החלק הראשון משקף ידע על שנים-עשר המזלות, שעדיין לא היו מוכרים באסטרונומיה של מול-אפין, ונכנסו לשימוש במסופוטמיה רק בתקופה הפרסית.<sup>31</sup> לעומת זאת, כפי שציינו המהדירים, החלק השני של 4Q318 מכיל מקבילות מילוליות לקובץ המסופוטמי הקדום *Enūma Anu Enlil*, שהוא

29. ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות ל (תשנ"ח), עמ' 105–114; idem, "Anti-Lunar-Calendar Polemics in Covenanters' Writings", in M. Becker & W. Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. FS H.-W. Kuhn*, Leiden 1999, pp. 29–40.

30. את התעודה פרסמו גרינפילד ומ' סוקולוף, בתוך *DJD XXXVI* (2000), pp. 259–274, עמ' הערות על הכתב מאת ע' ירדני ופירוש אסטרונומי מאת ד' פינגרי.

31. ראה F. Rochberg, *Babylonian Horoscopes* (TAPS 88, 1), Philadelphia 1998, pp. 28–30.

אוסף של אותות (omina) מאמצע האלף השני לפני הספירה, שקדם אפילו למול-אפין. כמקובל במסמכים אסטרולוגיים החישובים מתבססים על שנה אידאלית של 360 יום, ואין סיבה להניח שהדבר שונה במסמך שהתגלה בקומראן.<sup>32</sup> במסמך זה לא נמצא דבר בעל אופי כיתתי מובהק, ואין שום עניין שיחייב לקבוע כי הוא נתחבר בקומראן, ואף לא שהוא מעיד על תפיסת העולם של עדת היחיד.

ב. הלוח האידאלי של 360 יום, או למעשה החודשים האידאליים בני 30 יום כל אחד, משמשים גם במסמכים אחרים שאין בהם רשימות מפורטות של לוח השנה, ועל כן אין הם מדייקים בהבחנה בין חודשים של 29, 30 או 31 יום. במקרים אלה משמש החודש האידאלי בשל נוחותו כגודל מקורב. הדוגמה החשובה ביותר היא ההזכרה במקרא של פרק זמן בן 150 יום במהלך המבול (בראשית ח 3–4), הנראה כשווה ערך לחמישה חודשים רצופים בני 30 יום כל אחד. פרק זמן זה אינו עולה בקנה אחד עם מנייני השנים המוכרים, בין 354 ובין 364 יום בשנה, שבהם אורך החודשים משתנה, וברור כי הוא גודל ממוצע בלבד. אף על פי כן הוא נותר קבוע בכל מערכות התארוך השונות שהוצעו בספרות בית שני לפרשת המבול, ובספר היובלים ה 27 אף נאמר בפירוש שהוא שווה ערך לחמישה חודשים.<sup>33</sup> יש להבין כך גם את קביעת המועדים בחמישה עשר בחודש, אף שאין יום זה זהה תמיד ליום הירח המלא בדיוק.

ג. המודל המרחבי המוצע בפרקי האסטרונומיה של ספר חנוך לתנועת השמש והירח בין שנים עשר שערי השמים נתחבר בהתאמה ללוח אידאלי של 360 יום, ורק כך הוא פועל באופן חלק. מודל זה עבד בהצלחה מוגבלת בידי המחבר הנוכחי של ספר חנוך כדי להתאימו לשנה של 364 יום.<sup>34</sup> לעיל ראינו כי במסופוטמיה השנה בת 364 יום לא נולדה כתוצאה מהערכה מקורית של כל הנתונים הנוגעים ללוח השנה, אלא כתיקון של השנה האידאלית בת 360 יום. יש להניח כי החומר מיהודה משקף תהליך דומה, וזאת על שום השרידים של שנה בת 12 חודשים של 30 יום כל אחד, הניכרים פה ושם בחומר מקומראן.

32. M. Albani, "Horoscopes in the Qumran Scrolls", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1999, pp. 279–330; ושם גם התמודדות עם M. Wise, שטען כי המסמך מתבסס על שנה של 364 יום, כמקובל בקומראן.

33. לכוונולוגיה של פרשת המבול נודעה חשיבות מכרעת במחלוקת בין לוח השנה של 354 יום ללוח של 364 יום. מלבד התאריכים של נוסח המסורה נשמרו מערכות תאריכים שונות בתרגום השבעים, בספר היובלים, ובמגילה 4Q252. תקצר היריעה מלהביא את כל הפרסומים בעניין זה; ראה למשל הפרסומים שנמנו בהערה 1 לעיל.

34. J. Ben-Dov, "The Initial Stages of Lunar Theory at Qumran", *JJS* 54 (2003) עמ' 247; אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 247.

## 2.3 השנה בת 364 יום

## 2.3.1 ספר חנוך ה"אתיופי"

ספר זה הגיע לידינו בלשון געז, אולם נשמרו גם קטעים נרחבים יחסית של התרגום היווני שקדם לגעז. שפת המקור היא ארמית, וקטעים מן המקור הארמי נתגלו בקומראן.<sup>35</sup> אחד מן המקורות המשולבים בספר חנוך, פרקים עב-פב, מכונה "ספר מאורות השמים". ביוונית נותרו ממנו שברי פסוקים בלבד, אולם קטעים משמעותיים מן הארמית נשמרו בקומראן. חלק ניכר מן הפרגמנטים הארמיים, המתארים בפרוטרוט את תנועות השמש והירח במרחב ובזמן, אינם מיוצגים בטקסט בגעז, והם מספקים תמונה מפורטת ממנו פי כמה וכמה.<sup>36</sup> לפיכך מקובל כי הטקסט בגעז מייצג קיצור בלתי מוצלח של המקור הארמי.

דמותו של חנוך בספר הקרוי על שמו, שהיא פיתוח נרחב של הדמות המקראית בשם זה, מגלה נקודות דמיון רבות ומשמעותיות לדמותם של גיבורי תרבות קדומים מן הספרות המסופוטמית.<sup>37</sup> עובדה זו עולה בקנה אחד עם הזיקה הברורה בין פרקי האסטרונומיה של ספר חנוך לקובץ מול-אפין. עם הפרסום המלא של הקובץ מול-אפין ביסס אלבני את קיומה של הזיקה בהרחבה, והיא ניכרת בנקודות האלה:<sup>38</sup> א. חישוב של אורך היום והלילה. פרק עב בספר חנוך, המתאר את מהלך השמש במשך השנה, מתעכב על יחס הזמן שבין היום ובין הלילה לפי נקודות המפתח של השמש. לפי חשבון פרק זה יש ביממה שמונה-עשר חלקים. בימי השוויון הם נחלקים שווה בשווה בין היום והלילה, ובקיץ "היום יהיה פי שנים מן הלילה... לשנים עשר חלקים, והלילה יקצר והיה לששה חלקים" (עב 14); והיפוכו בחורף. יחס זה של 1:2 איננו תואם את אורכי היום והלילה בארץ ישראל, ואף לא בבבל. יחס מספרי דומה (אם כי על בסיס 6 חלקים ולא 18) מתואר במול-אפין II ii 42-21, והזיקה בין שני המקורות ברורה.<sup>39</sup>

35. רוב הקטעים האלה נתפרסמו בידי J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976

36. קטעים אלה, השייכים למגילות 4Q208-209, פורסמו במלואם בידי א' טיכלאר ופ' גרסיה-מרטינו בתוך DJD XXXVI (2000), עמ' 95-171.

37. ראה J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS 16), Washington D.C. 1984, pp. 91-104; H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988; וכן אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 261-272. גוף ספרותי אחר מקומראן, שאיננו חלק מספר חנוך שלפנינו אך הוא מגלה קשרים ברורים לספרות ה"חנוכית", הוא "ספר הענקים" (The Book of Giants); ראה DJD 8-94 [2000], XXXVI. ספר זה מזכיר דמויות ספרותיות המוכרות היטב ממסופוטמיה, גלגמים וחובבש, הלא הם הגיבור גלגמש והמפלצת ח(מ)בבה. זוהי אחת מתוך שתי הזכרות יחידות של גלגמש בספרות שמחוץ למסופוטמיה.

38. סיכום אצל אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 245-248.

39. ראה בהרחבה U. Glessmer, "Horizontal Measuring in the Babylonian

ב. התאמה בין מהלכי השמש והירח. המערכת המוצעת במול-אפין מבקשת תיאום של השנה האזרחית-ירחית במסופוטמיה עם עונות השנה, באמצעות מעקב אחר הכוכבים שנקבעו ככוכבי החודשים. מטרה זו מושגת בדרך כלל על ידי הלוח האידאלי בן 360 יום. האסטרונומיה של ספר חנוך ממעיטה אמנם בערכם של הכוכבים כגורם מווסת של לוח השנה, אך היא מציעה מודל חדש (12 שערי השמים) שיתאם בין תנועת השמש לתנועת הירח, מודל המתאים ביסודו לשנה בת 360 יום, והותאם לשנה בת 364 יום באמצעות הוספת ארבעה ימים לשנה.<sup>40</sup>

ארבעת הימים הנוספים הוצבו על פי פרקי האסטרונומיה בתפרים שבין תקופות השנה, ולפיכך התקופות מונות מעתה 91 יום במקום 90. החל בספר חנוך הימים הנוספים הם סימן ההיכר המובהק ביותר של מסמכי הלוח בן 364 הימים מימי הבית השני ביהודה.<sup>41</sup> בחנוך עה 1–2 וכן פב 5–6 מתפלמס מחבר פרקי האסטרונומיה עם מי שאינם מונים את הימים הנוספים בחשבון השנה.<sup>42</sup> שאלת מיקומם המדויק של הימים הנוספים מעוררת בלבול מסוים אצל מחבר זה ב־פב 11–14. בספר היובלים ו 23 ברור כי הימים האלה, שאמנם אינם מכונים "נוספים", אך מצוינים כימי זיכרון, ניצבים בראש כל תקופה. בחלק ממסמכי המשמרות הם ניצבים בסוף כל תקופה דווקא, כגון 4Q394 i 1–2 ו 3–7 [ע]ל[ו] אחר [ה]ש[בת] ויום השני ויום [נו]סף ושלמה השנה וכו'.<sup>43</sup> ולבסוף, ימים אלה נזכרים בסיכום ימי השנה שבמגילת המזמורים ממערה 11: "ושיר לנגן על הפגועים ארבעה".<sup>44</sup>

Astronomical Compendium Mul.Apin and in the Astronomical Book of 1 Enoch", *Henoch* 18 (1996), pp. 307–331

40. אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 192. ככל הנראה לא נפקד לגמרי מקומם של הכוכבים בלוח השנה. במגילה 1 ii–iii Enastr<sup>d</sup> 4Q211 נשמרו שרידים מקוטעים של חישובים הקשורים לכוכבים. אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 61–68, מציע (בעקבות נויגבאואר) כי מדובר בפרקי הזמן שבין שקיעת הכוכב של כל חודש לשקיעת השמש. אם אכן כך הדבר, יש בזה דמיון רב לסוג התצפיות שנשמר במול-אפין ובטקסטים הקרובים אליו.

41. מקומם של הימים הנוספים מחזק את הזיקה בין הלוח המיוצג ביהודה ללוח של הקובץ מול-אפין, שגם בו עיסוק מיוחד בארבעת חלקי השנה. לוחות אחרים, כגון הלוח המצרי, חילקו את השנה ואת הימים הנוספים בצורה אחרת. בשנת השמש של 365 ימים, שנהגה בעיר בעלבק/הליופוליס, נקבעו הימים הנוספים לפי סדר אחר. ראה J. Tubach, "Der Kalendar von Ba'albek-Heliopolis", *ZDPV* 110 (1994), pp. 181–189.

42. על טיבו של פולמוס זה ראה P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History* (JSPSup 20), Sheffield 1990, pp. 128–139; G. Boccaccini, "The Solar Calendars of Daniel and Enoch", in J. J. Collins & P. W. Flint (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception* (VTSup 83), Leiden 2001, vol. II, pp. 311–328.

43. ההשלמה של נוסחת הסיכום לכל תקופה אינה בטוחה, בשל השינויים המתועדים בהופעותיה של נוסחה זו.

44. ראה באחרונה ש' טלמון, "לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs<sup>a</sup>)", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל

ג. עונות השנה. הפסקה במול-אפין II gap A 1-7 מתארת את מקומה של השמש בכל אחת מארבע עונות השנה:<sup>45</sup>

מן ה-1 באדר ועד ה-30 באייר השמש נעה בשביל (הכוכבים) של אנו: רוח נעימה וחום

מן ה-1 בסיון ועד ה-30 באב השמש נעה בשביל (הכוכבים) של אנליל: קציר ושרב

מן ה-1 באלול ועד ה-30 במרחשון השמש נעה בשביל (הכוכבים) של אנו: רוח נעימה וחום

מן ה-1 בכסלו ועד ה-30 בשבט השמש נעה בשביל (הכוכבים) של אָא: קור

בחנוך פב 15-19 מתוארות התופעות של עונות השנה לפי המנהיג העומד בראש כל תקופה:

בראשית השנה יזרח בראשונה ומשל מלכיאל... ואלה אותות הימים הנראים עלי ארץ בימי ממשלתו: זעה וחום ומנוחה וכל העצים יעשו פרי ועלים יצאו על כל העצים ובשל קציר החיטה ופרחי ורדים וכל הפרחים יצאו בשדה ועצי החורף ייבשו... המנהיג השני אחריו הוא אלימלך... ואלה אותות ימיו: על הארץ חררות ויובש והעצים יוציאו פרים גמור ונתנו את כל פרים גמור ובשל והצאן תתחברנה ותעברנה וכל פרי הארץ יאסף וכל אשר בשדה ובגת...<sup>46</sup>

בשני המקורות אותה חלוקה של השנה לתקופות, ושניהם מציינים את המנהיג הניצב בראש כל רבע. ובעיקר, העניין במזג האוויר ובתופעותיו משותף לשניהם. ד. רוחות השמים.<sup>47</sup> פרק עז בספר חנוך מייחד תיאור מפורט לנשיבת הרוחות ולכיוונים, דבר שאינו מתחייב מן העיסוק של ספר זה במאורות. הקישור בין המאורות לרוחות ניתן במול-אפין II i 68-71, המספק את החלוקה המסופוטמית הטיפולוגית, אשר לפיה לכל אחת מרוחות השמים יש כוכב או שני כוכבים המסמנים אותו. נמצא כי חנוך הושפע ממול-אפין גם בעניין זה. יש לציין כי בעת חיבורם של פרקי האסטרונומיה, אי אז במאה השלישית לפה"ס, כבר היה מול-אפין בגדר ידע מיושן במסופוטמיה. באותה עת התקיימו במסופוטמיה

J. C. VanderKam, "Studies on 'עמ' 219-204, 'ירושלים תשס"א, עמ' 219-204, "David's Compositions" (11QPs<sup>a</sup> 27:2-11), ארץ ישראל כו, ספר פ"מ קרוס (תשנ"ט), עמ' 212-220\*.

45. אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 228-233; הורוביץ (לעיל הערה 6), עמ' 172-174.

46. עד כאן נשתמר בגעז. הפרגמנטים הארמיים מוסרים עונה אחת נוספת (4Q211 i); ראה מיליק (לעיל הערה 35), עמ' 296.

47. אלבני, שם, עמ' 226-228; הורוביץ, שם, עמ' 195-200.

דגמים משוכללים הרבה יותר במסורת האסטרונומיה המתמטית. גם המדע ההלניסטי ידע אז הרבה יותר ממה שיש במול-אפין, בשל שכלול שיטות התצפית והמחקר. ובכל זאת המשיכו במסופוטמיה להעתיק את מול-אפין ומסמכים דומים ולהפיצם במשך כל המחצית השנייה של האלף הראשון לפה"ס. במקביל המשיכו הסופרים בפיתוח המסורת המדעית. יש להניח כי הידע המיושן נתפס במסופוטמיה בעיקר כחלק מן המסורת הדתית-תרבותית. ראוי לבחון את האפשרות, שהידע של מול-אפין נתקבל ב"חוג חנוך" לא בשל היותו המעודכן או ה"מדעי" ביותר שהיה בנמצא בידי המלומדים הבבלים, אלא כגוף ידע מסורתי, ואולי אף קנוני. ביהודה, בניגוד למסופוטמיה, אין עדויות לקיומה של אסטרונומיה מתמטית כלשהי, ומכאן חשיבותה של מסורת מול-אפין כמסורת פעילה ודינמית אשר המשיכה להשפיע על קביעת לוח השנה.

לסיכום העיסוק בפרקי האסטרונומיה נאמר כי יש בהם הדים ברורים לשיטת החשיבה של מול-אפין, ולעתים אף מקבילות כמעט מילוליות. בתוך כך מפשט מחברם של פרקים אלה חלק מן הנתונים, וקובע דגם מרחבי חדש לתנועת המאורות. תרומה חשובה אחת של אותו מחבר התמידה בספרות שאחריו, והיא קביעתם של ארבעת הימים הנוספים בראשי התקופות (או בסופיהן) וחלוקת השנה ליחידות פנימיות בעקבות זאת. גם הדגש על תנועות הירח עבר בירושה למסמכים אחרים, ואלה פיתחו אותו אף הם לשיטתם.

### 2.3.2 ספר היובלים ומסמכים אחרים

#### 2.3.2.1 מסמך לוי הארמי

חיבור זה, ששרידים ממנו נתגלו בגניזת קהיר, בקומראן ובתרגום יונוני, קדם כנראה לספר היובלים, ואף שימש לו מקור (ישיר או עקיף). הוא חשוב לענייננו כיוון שיש בו רמזים ללוח של 364 יום. הרמזים מתמקדים בדיוק באותה נקודה שציינו לעיל כנקודת ציר לכל המסמכים מחנוך ועד קומראן: ארבעת הימים הניצבים בפני התקופות. בסעיפים 65–72 של אותו מסמך נמנים ילדיו של לוי לפי מועדי לידתם, שחלו באחד בחודש הראשון (קהת), באחד בחודש השביעי (יובד), וכן בחודש העשירי (גרשם) ובחודש השלישי (מררי).<sup>48</sup> כבר בתקופה קדומה נקבעו אפוא אותם ארבעה ימים כיסוד מוסד של לוח השנה, קביעה שכוחה ניכר בפרטים הרבים של לוח השנה הנזכרים בתיאור המבול והמאורעות שאחריו בספר היובלים ה-25–30; ו 29–23.

48. ימי הלידה בחודשים השלישי והעשירי לא נשמרו בחומר שלפנינו. לסיכום הנתונים ראה M. E. Stone & J. C. Greenfield, "Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza", *RB* 86 (1979), pp. 214–230, esp. 224. על מסמך לוי כמקור לספר היובלים ראה C. Werman, "Levi and Levites in the Second Temple Period", *DSD* 4 (1997), pp. 211–225.

## 2.3.2.2 ספר היובלים

ספר זה מזכיר בפירושו את המספר 364 (ו' 32). עיקר עניינו של המחבר הוא ביישום הלוח לאורך מחזורים ארוכים של יובלות שנים, וכן בתארוך אירועים היסטוריים לפי השנה בת 364 יום, בעיקר ימי מועד שונים לאורך השנה. חרף עניין זה וחרף העיסוק המפורט בכרונולוגיה של המבול בראשית הספר אין המחבר מוסר באופן שיטתי את עקרונות הלוח, ואין בו רשימות לוח מן הסוג שנתגלה בקומראן. הסוג הספרותי המיוחד של ספר היובלים מכתוב התייחסות פרוגרמטית ללוח, שהיא שונה מן הפרטנות המדוקדקת של שאר החיבורים הנידונים כאן, וממנה נולדו מספר היגדים חריגים בנוגע ללוח, שעוד יידונו בהמשך. מבין כל המסמכים הנידונים כאן ספר היובלים הוא היחיד הנתון בצורת נרטיב. ועוד הוא מיוחד בכך שנכתב כסיפור מחדש של המקרא, גם אם ללא מחויבות הדוקה לשמירת פרטיו; לזה עשויה להיות משמעות בהתייחסות לענייני לוח השנה. חלוקת השנה לארבע מסומנת על ידי ימי זיכרון בראשי החודשים 1, 4, 7, 10 (יובלים ו' 32), והימים האלה נזכרים ונעשים בספר זה לנקודות מפתח, למשל בסיפור המבול (ה' 29–30). מכאן ניכר כי בעל ספר היובלים ממשיך בשיטתם של פרקי האסטרונומיה, המזכירים רבות את "הימים הנוספים" שבין התקופות, כפי שזכור לעיל, ולכן מצטמצמת הסבירות שספר היובלים שייך למסורת לוח אחרת. ייתכן כי בניגוד לחנוך פב 5–6 אין בעל ספר היובלים מונה את ארבעת הימים הנוספים בתוך חשבון של תקופות זמן ספציפיות (והשווה שם ע' 1), ומכאן הוא מגיע למשוואה 150 יום = חמישה חודשים (יובלים ה' 27), שאינה יכולה להתקיים אם נספור את היום הנוסף שחל באמצע התקופה. על כל פנים, אין סיבה מספקת להניח כי חלוקתה הפנימית של השנה בספר היובלים תהיה שונה מזו שבספר חנוך או במסמכי הלוח מקומראן. ספר היובלים מעניק לשמש תפקיד בלעדי בקביעת הזמנים, ומפנה פולמוס חריף (ו' 36) כלפי מי שצופים בירח ומחשבים לפיו את הזמנים. בכך הוא שונה מאוד ממסמכי הלוח, העוסקים בפירוש במניין של שלבי הירח, ומכאן שהם רואים את מהותה של השנה בת 364 הימים באופן אחר (ראה להלן).

## 4Q317 Lunisolar Calendar 2.3.2.3

מסמך זה נכתב בכתב סתרים, ולא פורסם עד כה במלואו.<sup>49</sup> מתעתיקים חלקיים ניתן ללמוד כי מסמך זה קבע לראשונה מחזור מגובש של שלוש שנים בנות 364 יום

49. כך שמו של המסמך בקטלוג הסופי של המגילות (59 p. [2002] *DJD XXXIX*) בעבר נקרא המסמך *Phases of the Moon*, ושמו שונה באחרונה, לא דווקא לטובה. צילומי הפרגמנטים הופיעו (בלא תעתיק ופירושו!) בתוך *DJD XXVIII* (2001), plates LII–LVIII, והתעתיק הרשמי לא נתפרסם עד כה. לתעתיק זמני ראה, F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998, pp. 672–673.

כל אחת = 37 חודשי ירח, שעדיין לא היה מגובש בפרקי האסטרונומיה.<sup>50</sup> התאריכים הנקוטים בו נמנים לפי השנה בת 364 יום, אולם אין כל התחשבות בתנועות השמש. נדגיש נקודה זו: שלבי הירח הנמנים כאן הם המשך הגיוני של התיאור בפרקי האסטרונומיה, אולם אין ב-4Q317 זכר לתנועת השמש, שהייתה יסוד חשוב באותם פרקים. לפיכך אנו רשאים להסיק כי המחבר רואה ב-364 יום מסגרת סכמטית נוחה למעקב אחר המאורות, ובעיקר אחר הירח, אף שמהלכו איננו מתאים למספר 364. מסקנה זו עומדת בסתירה חריפה לרטוריקה האנטיירחית של ספר היובלים, עד שנדמה כי בדיוק למסמך זה התכוון הפולמוסן ביובלים ו 36. עם זאת אין להתעלם מכך, שכתובתו של המסמך בכתב סתרים מעידה על היותו מסמך כיתתי מובהק.<sup>51</sup>

## 2.4 מגילות הלוח מקומראן<sup>52</sup>

### 2.4.1 חודשים סכמטיים

הפרגמנט הקטן 6Q17 (*DJD* III [1962], pp. 132–133; *DJD* XXI [2001], p. 7) מכיל רישום של מספר הימים בכל חודש – 30, 30, 31 – עד לתום התקופה. אין בו כל עניין באסטרונומיה, וברור כי הוא מעוניין במבנה השנה בלבד.

עניין דומה ניתן למצוא במסמכים נוספים – 4Q326, 4Q394 1–2, 4Q394 3–7 i – הבנויים על אותו סדר של השנה, ומשתמשים בחלוקתה הפנימית הנוחה לשבועות ולתקופות.<sup>53</sup> מסמכים אלה כוללים את המועדים, בהתאמה לרשימת המועדים שבמגילת המקדש, ובזאת נעשה צעד נוסף בשילוב השנה בת 364 יום לתוך מסגרת חיים דתית. אולם נדגיש כי לא רק שאין במסמכים אלה כל עניין במאורות השמים, אלא גם אין בהם כל רמז למחזור של שלוש או יותר שנים הנצרך לשם התאמת השנה למהלך המאורות. גם משמרות הכוהנים אינן נזכרות באלה. המסמכים הללו

50. ראה בן-דב (לעיל הערה 34). שכלול המחזור התלת-שנתי הביא לזניחת הרעיון של לוח אידאלי, ויש לכך משמעות רבה. בלוח האידאלי כמו לוח מול-אפין אין צורך להבדיל בין האורכים השונים של השנה – שמש, ירח, כוכבים – כיוון שמנגנון הלוח מאחד את כולם בתבנית אחת. קביעת המחזור היא הכרה בקיומם של אורכים שונים לשנה, ולפיכך מתעורר הצורך לציין כל אחד בנפרד. כך נעשה במסמכים כגון 4Q320, ואף במסמכים המציינים במפורש תאריכים מן הלוח הירחי, כגון התעודה ההיסטורית 4Q332 (*J. Fitzmyer, DJD*) XXXVI [2000], p. 283.

51. ראה S. Pfann, *The Character of the Early Essene Movement in the Light of the Manuscripts in Esoteric Scripts from Qumran*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2001.

52. המגילות התפרסמו בלויית פירוש מפורט בכרך, S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4 XVI. Calendrical Texts (DJD XXI)*, Oxford 2001.

53. לקבוצה זו שייכים גם 4Q324d–f, מסמכים בכתב סתרים שתוכנם לא פורסם. הצילומים פורסמו בתוך *DJD* XXVIII (2001), plates LIX–LXII.

מספקים אפוא נתונים לשנת 364 יום אחת בלבד, וכפי שראינו זהו גודל שמהותו האסטרונומית נתונה בספק.<sup>54</sup>

הבחנה זו, שנאמרה על מסמכים המוגדרים "מסמכי לוח", כוחה יפה בוודאי על מסמכים שאינם בקטגוריה זו, ואף הם משתמשים ב־364 יום כסכמה: רשימת המועדים של מגילת המקדש, ומחזור שירי עולת השבת, המבוסס על תקופה בת 13 שבתות.

#### 2.4.2 מסמכי המשמרות

תרומתם הייחודית של מסמכי קומראן הוא הוספה של יסוד נוסף: התאמה מפורטת של לוח השנה ושל מועדי השנה לתקופות השירות של משמרות הכהנים.<sup>55</sup> לשם כך נדרשים המחברים למחזור של שש שנים, שלאורכו ישרת כל משמר 13 שבועות מלאים. בסופו של המחזור ישוב משמר גמול לשרת בראשית השנה, האחד בחודש הראשון, החלה ביום ד בשבוע. המסמכים השונים מציינים מי ישרת במועדי השנה, ויש בהם גיוון בבחירת המועדים שיצינו: המועדים מן המקרא, המועדים המיוחדים של העדה, הפסח בלבד, ראשי תקופות והחודשים, ראש כל שבוע. הגיוון הגדול של סוגי המסמכים מורה כי המחברים השונים גילו את האפשרויות הרבות של סימטריה שהעמיד לרשותם הלוח החדש בן 364 יום, ושאפו למצות את האפשרויות השונות הטמונות בו. פיתוח מכניסטי זה של הלוח הוא קו התפתחות מובהק של מסמכי המשמרות, עד שהגיעו לרמת השכלול של מגילת האותות (ראה לקמן).

רוב מסמכי המשמרות, שבהם ניכר אותו פיתוח של הרשימות, אינם נותנים דעתם על ההיבטים האסטרונומיים של הלוח, והם זונחים לגמרי את המודל של שערי השמים מספר חנוך למשל. תחת זאת הם מתרכזים בשימושו הדתיים של לוח השנה: המועדים והמשמרות. אולם ודאי הוא שאין זה מקרה כי מחזור המשמרות של שש שנים חופף לשני מחזורים אסטרונומיים של  $3 \times 364$  יום, אשר בכל אחד מהם 37 חודשי ירח. מחזור המשמרות נקבע מתוך מודעות לגודל זה, והוא העניק למחברים את הביטחון כי חישובי המשמרות תואמים בשלמות את מהלך המאורות.

השילוב המלא בין המשמרות למאורות ניכר בשלושת המסמכים 4Q320, 321, 321a. במסמכים אלה עומדים המשמרות בשורה אחת עם תנועות הירח, כאחד מאיתני הטבע ממש.

54. מבחינת האלמנטים הנקשרים בלוח השנה דומים מסמכים אלה לספר היובלים, אך סוגם הספרותי שונה ביותר. ספר היובלים אף מתבטא בפירוש בגנות הירח, מה שאין כן במגילת הלוח (ראה להלן).

55. לדין בעניין זה ראה 8–13 (2001), *DJD XXI*.

המסמך 4Q320 פותח בתיאור פיוטי של בריאת המאורות ותוכפת להם רשימה ארוכה, שעיקרה סינכרוניזציה של שלושה גורמים:  
א. מופע הירח בתחילת החודש,<sup>56</sup> הנצפה אחת ל-29 או 30 יום לסירוגין;  
ב. תאריכים של מופע הירח הזה לפי מחזור של  $3 \times 364$  יום;  
ג. המשמר המשרת בכל אחד מתאריכים אלו.

לאורך שלוש עמודות מונה מסמך זה 37 התחלות של חודשי ירח, המתוארכות לאורך מחזור של שלוש שנים בנות 364 יום כל אחת. כאן נקטעת המגילה, ואין לדעת אם המשיכה למנות את החודשים עד לתום שש השנים של מחזור המשמרות, או שמא הפסיקה אחרי שלוש שנים, בתום המחזור השמשי־ירחי המקובל. לעומת זאת המגילות 4Q321, 321a מציינות לא רק את תחילת החודש הירחי, אלא אירוע ירחי נוסף בכל חודש, המכונה דוקה.<sup>57</sup> שני אירועים אלה נמנים בכל חודש, וגם כאן תוך סינכרוניזציה עם תאריכי השנה בת 364 יום ועם משמרות הכהנים. כאן נשמר שרידי הרשימה לאורך שש שנים, שהם מחזור המשמרות המלא.

כיוון שהמספרים 354 ו-364 למסלול הירח והשמש אינם מדויקים, ברור כי ההתאמה המבוקשת בין שמש וירח בתום המחזור התלת־שנתי אינה אלא אידאל בלבד. לפיכך יש להסיק כי כל הפיתוחים שנוספו על מחזור זה במסמכי הלוח השונים אין להם קיום אלא בלוח סכמטי, המבוסס על חישובים.<sup>58</sup> כל מעקב אחר חישובים אלה בשיטות תצפיתיות היה משתבש בתוך זמן קצר (על האפשרות לעיבור השנה ראה להלן).

#### 2.4.3 אותות

האפשרויות האריתמטיות הגלומות בלוח של 364 יום הגיעו לשיא שכלולן במגילה 4Q319, המכונה "אותות". אף שאין השמש והירח נזכרים במפורש במגילה, שורות הפתיחה שלה דומות מאוד לפתיחת 4Q320, הנוגעת לבריאת המאורות.

56. על מהותו של מופע זה ניטש ויכוח במחקר. בפרסום הרשמי נטען כי מדובר במולד האמתי של הירח, היינו היממה של הלילה האפל, שבו השמש והירח מתקבצים בקו אחד עם הארץ (conjunction), והירח אינו נראה כלל (ראה 48–46, 30–36, pp. [2001] DJD XXI). לעומת זאת, לפי הדעה המקובלת במחקר, תחילת החודש מצוינת ביום הירח המלא דווקא (ראה סיכום אצל U. Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", *The Dead Sea Scrolls* (after Fifty Years [n. 32 above], pp. 213–278, esp. 250–252).

57. משמעות דוקה, היינו לאיזה מופע של הירח בדיוק הכוונה, תלויה בזהותו של מופע הירח שנמנה ב-4Q320 (בהערה הקודמת). אם לעיל נמנה יום ההתקבצות, הרי דוקה הוא הלילה שאחרי הירח המלא, ובו הירח מתחיל להתמעט. אם לעיל נמנה הירח המלא, הרי דוקה הוא ליל המולד, שבו נצפה הירח לראשונה. גיזרון המילה דוקה אינו מסייע באופן חד־משמעי להבנת המשמעות האסטרנומית.

58. ראה R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology: Jewish and Christian*, Leiden 1996, p. 135

המגילה מציינת "אות" במרווחים של שלוש שנים, בראש כל שנה רביעית. לפי המנהג בשאר מסמכי הלוח זהו המועד שבו יש להוסיף חודש ירחי, ועל ידי כך לחדש את ההתאמה בין השמש והירח. על כל "אות" כזה נקרא שם המשמר המשרת בראש אותה שנה, ובשל המבנה המיוחד של לוח המשמרות יהיו אלה לעולם משמרות גמול ושכניה לסירוגין. ייחודה של מגילה זו, שהיא מונה את האותות לא רק במחזור השש-שנתי, אלא מתאימה אותו למחזור השביעוני המקודש, מחזור השמיטין והיובלות. הדבר ניכר בין השאר במניין המיוחד המוקדש לאותות החלים בשנת השמיטה. לשם שילובו של מחזור היובלות נדרש פרק זמן של לא פחות משישה יובלות, ובסך הכול 294 שנים. כך נעשה הצעד האחרון ליצירת תבנית מספרית מושלמת, המשלבת בתוכה את כל המספרים שנזכרו כבעלי חשיבות לעניין הלוח: 3, 4, 6, 7, 12, 49.

מגילת האותות מביאה אפוא את אופיים הסכמטי של מסמכי הלוח לכדי הדגשה ברורה. החישובים הרבים המרכיבים אותה אין בהם כל ערך אסטרונומי, וכל מטרתם היא ליצור תבנית מספרית מושלמת, מעין מטרייה הכוללת את כל מסמכי הלוח האחרים, העוסקים בפרקי זמן קצרים יותר. לכאורה מכוונת רשימה זו ליצור התאמה בין השמש ובין הירח, אולם ההתאמה תאבד כבר אחרי פרק זמן קצר.

השכלול האריתמטי של רשימות המשמרות עד ליצירת עיקרון מבני החובק שנים רבות מעיד על תפיסה מיוחדת של הזמן במקורות אלה. בזכות היחסים המתמטיים המיוחדים בין המרכיבים השונים של הלוח נוצר מצב שבו מרכיבים אלה קובעים את מהלך הזמן, ואין לך רגע בזמן שאיננו מועד, או אות, או שאין משמר כוהנים השולט בו. גם עצם יום הבריאה בא בכלל זה, ובו שירת משמר גמול, כנאמר בראש המגילה 4Q320. נמצא שממגילות הלוח עלתה שיטה חדשה ליצוק פשר בתוך מהלכו השרירותי של הזמן, עניין שהיה תמיד חשוב ומרכזי בעיני כתות אפוקליפטיות.<sup>59</sup> מעתה כל ההיסטוריה כולה איננה אלא מערך סבוך אך מאורגן להפליא של מועדים, אותות ומשמרות.

#### 2.4.4 עיבור השנה

כפי שראינו, כל החישובים של שנה בת 364 יום, בין שהיא לבדה ובין שהיא חלק ממחזור גדול יותר, אינם תואמים את המהלך האמתי של המאורות. בתוך זמן קצר יצטבר פער בין לוח זה ובין עונות השנה (כשיעור של כמעט חודש בתוך דור של 25 שנים), עד שיגרור לבסוף למצב אבסורדי של חגיגת הפסח באמצע הקיץ או כיוצא בזה. גם החשבונות של שלבי הירח עשויים להתבדות בתום פרק זמן לא ארוך. משום כך ציינו חוקרים זה מכבר את הצורך במנגנון עיבור.<sup>60</sup> דא עקא שאין עניין זה

59. A. I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time* (Numen Sup 86), Leiden 2000.

60. סיכום מוצלח של השיטות נמצא אצל אלבני (לעיל הערה 22), עמ' 110–110.

נזכר כלל בשום מסמך ממגוון המסמכים שנסקרו. המסמכים המשבחים את השמש לעניין קביעת הזמנים אינם יכולים להודות כי היא אינה מתאימה למספר המקודש של 364 יום. זאת ועוד, כל מנגנון עיבור, יהא אשר יהא, יעורר בעיה בסדר הקבוע מראש של המשמרות: מי ישרת בשבוע או בחודש העודפים? על כורחך אתה פוגם בסדר האריתמטי של מחזור המשמרות, המקצה תקופת שירות שווה לכל משמר ומשמר, וקובע למשל כי גמול לעולם יהיה "ראש כל השנים". גם מגילת האותות, שנתפסה תחילה כמנגנון סבוך של עיבור השנה בת 364 יום כך שתתאים לשנת השמש האמתית, אין בה כדי לכלכל מנגנון מעין זה, והעיקר חסר מן הספר.<sup>61</sup>

לאור האופי הסכמטי של חישובי המשמרות, כפי שתואר לעיל, נראה כי יחסי המספרים היו חשובים יותר בעיני מלומדי הלוח אפילו מעונות השנה, ויחסים אלה לא התירו קיומו של מנגנון עיבור סדיר. ייתכן כי הלוח לא תוקן מעולם, והמשיך במהלכו למרות המצבים האבסורדיים שנולדו מכך. אפשרות נוספת היא כי התבצעו בו תיקונים אדר-הוק, אחרי הצטברות של פער זמנים בלתי סביר. על כל פנים, אין מנוס מן המסקנה כי לוח השנה של 364 יום מעולם לא תאם את המהלך האמתי של השמש.

## 2.5 למהותה של השנה בת 364 יום

עתה רשאים אנו לדון בשאלת הכינוי הראוי ללוח שנה של 364 יום. האם נכון לקרוא לו "לוח שמש", כפי שנהוג במחקר? ראינו כי במסופוטמיה היה זה תחילה גודל מתמטי ממוצע בלבד, ואחר כך ראו בו ייצוג של השנה הכוכבית (Sidereal Year), אך הוא מעולם לא נקשר לשמש דווקא. ואכן המספר 364 אינו תואם את שנת השמש האמתית, שאורכה כ־365.24 ימים. אמנם הוא קרוב יותר לשנת השמש מאשר לשנת הירח, שאורכה בערך 354 ימים וחצי, ולכן נטו חוקרים רבים החל במאה ה־19, שבה התעורר העניין בספרות חנוך, לכנותו "שנה שמשית". השאלה כעת היא: האם המחברים שקידשו את הלוח של 364 יום בתקופות הקדומות עשו כן משום שחשבו אותו ללוח שמש? זו שאלה מורכבת, והתשובה עליה אינה בהכרח חיובית.

ראשית עלינו להבין, כי לא הרי מסמכי הלוח והאסטרונומיה הקדומים כהרי המסמכים המאוחרים. משעה שנתקבע הלוח של 364 יום כקנה המידה של מסגרת דתית הוא יוצא מידיהם של האסטרונומים ונעשה נחלתם של חכמי התורה, כגון מחברי מגילת המקדש. הללו אינם מזכירים לא את השמש ולא את הירח אלא את משך הזמן בלבד. באופן טבעי עם התפתחותם של מסמכי הלוח הולך וגובר העניין בלוח כמערכת מספרית, והולך ופוחת העניין במאורות השמיים כגוף פיזיקלי, וממילא גם בשמש ובתנועותיה. תהליך זה ניכר לא רק בתעודות "תורניות" כגון

61. ראה DJD XXI (2001), pp. 210–211.

מגילת המקדש, אלא אף בגופן של רשימות הלוח, כגון בחלק מתעודות המשמרות.<sup>62</sup> מכאן שבמשך תקופה ארוכה התקיים הלוח של 364 יום כמערכת סכמטית נוחה, שנתקדשה ונקבעה בשל האידאליזם שבה, אולם שוב אין היא קשורה במהלך השמש.<sup>63</sup>

במסמכים הקדומים יותר יש ויש עניין בגרמי השמים, גם אם אין הם כרוכים בתצפיות סדירות כמו במסופוטמיה. כך מלמדות בראש ובראשונה הגרסאות השונות של פרקי האסטרונומיה בספר חנוך. עיקר מטרתם של הפרקים הללו היא ליצור מסגרת שתספק התאמה בין תנועות המאורות כולם, וכך להראות כי המאורות נעים "בצדק נכון". ההתאמה המוצעת מתקיימת הן בזמן הן במרחב, ולצורך זה מונה המחבר את תנועות המאורות בשערי השמים, יום אחר יום. האם נכון לקרוא למסגרת הזמן המוצעת פה "שנת שמש"? ככל שניתן להבין את כוונתו של המחבר, הרי הוא מתכוון לתאר שנה של השמש, הירח והכוכבים גם יחד, ללא כל הפרש. זהו כמובן ניסיון "לרבע את המעגל" אולם המחבר אינו נרתע ממנו, והוא מוסיף להאמין בתוקפה של עמדתו. רק כך תובן קביעתו בחנוך עד 12 "והירח יוציא את כל השנים לנכון... בשלש מאות וששים וארבעה יום".<sup>64</sup>

ההתאמה המלאה בין מהלכי השמש והירח בשנה אחת הושגה כנראה בשלב קדום של חיבור חנוך האסטרונומי באמצעות לוח אידאלי של 360 יום, הנכון לגבי השמש והירח גם יחד. ואולם פרקי האסטרונומיה, כפי שהם לפנינו, מתכוונים כנראה להשיג את ההתאמה באמצעות מחזור של שלוש שנים, הוא אותו מחזור של 37 חדשי ירח, המוכר לנו מן השלבים הקדומים ביותר של תרבות מסופוטמיה. בין כך ובין כך ספר חנוך מקשר את השנה בת 364 יום לכל מאורות השמים גם יחד.<sup>65</sup> הבחירה של ספרות המחקר בכינוי הרווח לוח שמש נובעת במידה רבה מן הרטוריקה של ספר היובלים. מחבר ספר זה מעניק עדיפות מוחלטת לשמש בקביעת הזמנים, כפי שניכר מן האופן שהוא מספר בו על בריאת המאורות: "ויתן השמש

62. אלבני (לעיל הערה 22), עמ' 100 הערה 80.

63. לכך תורם גם העניין התצפיתי. את לוח הירח קל לקיים באמצעות תצפית, ואין הדבר כן בלוח השמש, שהתצפיות בה קשות יותר. תצפיות מדויקות בשמש מחייבות קואורדינטות כלשהן שיצינו את גובה מסלולה בשמים. בספר חנוך נמצא לכך פתרון מניח את הדעת באמצעות 12 שערי השמים, אולם מודל זה נזנח כבר בשלב מוקדם, ואין לו זכר עוד בספרות קומראן.

64. על התרגומים לכתוב זה, שהולידו מעין-גרסאות חדשות, ראה אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 70-75, ושם פירוש מפורט לפסוק.

65. עניין זה ניכר גם בחנוך פב 9-20, ביחידה העוסקת בעונות השנה, שהן עניין מובהק לתנועת השמש בין נקודות המפנה שלה במשך השנה. והנה אף שהעונות הן עניין מובהק לשמש קובע בעל ספר חנוך את נקודת ההבחנה בין העונות לפי הכוכב הזורח בראש כל אחת מהן! בזאת הוא מעיד על זיקתו הקרובה לקובץ מול-אפין, המקיים חלוקה דומה. העיסוק דווקא בכוכבים הוא ראייה נוספת לכוונת המחבר לעסוק בכל המאורות ולא בשמש לבדה.

לאות ג' ול[על הארץ] לימ[ים] ול[ש]בתות ול[חדשים]...<sup>66</sup> המחבר מייעד את חלוקת הזמן לשמש לבדה, והוא משכתב את הנאמר בתורה (בראשית א 14) "והיו לאתת ולמועדים" וכו', המתייחס לשני המאורות גם יחד. בעת ובעונה אחת אנו מוצאים ביובלים ו 36, בקטע שלא נשמר בעברית, היגד חריף ביותר כנגד התצפית בירח: "והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים".<sup>67</sup> בספר היובלים מצטייר אפוא ניגוד חריף בין השמש לירח, והעדפה ברורה של השמש בחישוב הזמנים. אין ספק כי מחבר זה מאפיין את השנה בת 364 יום, שבזכותה הוא טוען בחריפות, כשנת שמש. טלמון מציין מקורות נוספים הממשיכים בקו זה, כגון המזמור על עונות השנה ומועדיה (סרך היחד י), וכן החיבור המכונה "מגילת הרזים" (1Q27), ועוד מקומות בספרות קומראן המדברים בשבח השמש.<sup>68</sup> על סמך המקורות הללו נתקבל על דעת הכול כי השנה הנזכרת בקומראן, וכן בספרות הפרוטו-כיתית, היא שנת שמש.

אולם מבט על מכלול המקורות שלפנינו מעלה תמונה אחרת. הצד השווה בכל המקורות המדברים בשבח השמש דווקא הוא, כי נעדר מהם כל היבט טכני, מדעי, חישובי או אסטרונומי. הדברים בשבח השמש באים בכתובים פרוגרמטיים כגון יובלים וסרך היחד. לעומת זאת מן הרשימות הטכניות, שמספרן אינו מבוטל, עולה יחס אדיש כלפי הירח, הרחוק מן השלילה המוחלטת של ספר היובלים. כך, למשל, ברשימות טכניות כגון 4Q320, 321, 321a נזכרים שלבי הירח באופן טבעי כשותפים לשנה של 364 יום ולמחזור התלת-שנתי הנגזר ממנה. גם מגילת האותות 4Q319 נוהגת כך, ובוודאי חיבור כגון 4Q317, שעניינו במובהק בשלבי הירח בלבד לאורך שלוש שנים של 364 יום. באופן כללי ניתן לומר, כי בעוד שהשיטה המסופוטמית הקדישה תשומת לב רבה לכוכבים בקביעת לוח השנה, מסמכי הלוח והאסטרונומיה מקומראן מסלקים את הכוכבים, ומעניקים את תשומת הלב לירח ולשלבי דווקא! מכל אלה עולה כי רוב המסמכים אינם מקדשים את הלוח של 364 יום כלוח שמש דווקא, אלא אחת מן השתיים: או כמודל אידאלי למהלך המאורות כולם, או כמודל אריתמטי אידאלי ליסודות הפולחן התלויים בזמן – מועדים ומשמרות.

### 2.5.1 לוח שמש-ירחי עם עדיפות לשמש

משהראינו את אופייה הכולל של השנה בת 364 יום עלינו להצביע על מספר מאפיינים ייחודיים של מסמכי הלוח בקומראן, שיסייגו מעט את התמונה. א. הזכרנו לעיל את המחלוקת לגבי זהותם של שלבי הירח, שנמנו במגילות 4Q320, 321, 321a. אנו סבורים כי המגילות מונות את שלבי מיעוט הירח דווקא: (1) יום

66. יובלים ב 9, שנשמר במקוטע במגילה 4Q216 VI 7-8.

67. גם בהבנת כוונתו המדויקת של פסוק זה יש כמה אפשרויות. ראה אלבני (לעיל הערה 28), עמ' 294; 297; וכן מאמרו של גלסמר בקובץ *Studies in the Book of Jubilees* (לעיל הערה 22).

68. טלמון, Anti-Lunar-Calendar... (לעיל הערה 29).

ההתקבצות (conjunction), שהירח אינו נראה בו כלל; (2) היום שאחרי הירח המלא, שהירח מתחיל להתמעט בו. הבחירה בשני שלבים אלה דווקא לשם סינכרוניזציה עם השנה של 364 יום עשויה ללמד על כוונה להדגיש את חולשתו של הירח לעומת השמש, שאינה נחסרת כלל.<sup>69</sup>

ב. למרות העניין בירח בכל המסמכים אין הם מכירים תארוך על פי ימי החודשים הירחיים. אפילו את שלבי הירח מונות התעודות מקומראן לפי מחזור השנים של 364 יום, ולא על פי הלוח הירחי! זאת בניגוד ללוח השנה הכוכבי-ירחי-שמש (stellar-luni-solar) במסופוטמיה, שבו הירח קובע את התארוך בתוך החודש.<sup>70</sup> שמא בכל זאת ניכרת כאן התנגדות, ברוח ספר היוכלים, למניין על פי הירח? ג. המסמכים השונים לעולם אינם מזכירים את שם העצם ירח או לבנה. עובדה זו בולטת ביותר במגילה 4Q503, המונה את חלקי האור והחושך בירח, אולם אינה קוראת לו בשמו, ומזכירה שוב ושוב דווקא את השמש: "בצאת השמש על הארץ" וכו'.<sup>71</sup>

לאור ההסתייגויות שמנינו יש לצדד בהגדרה שנתן מ' אלבני: solar-lunar calendar ("לוח שמש-ירחי"), בניגוד ל-lunisolar calendar, כמו הלוח של חז"ל. סיכומי של דבר, הכינוי לוח שמש אינו מתאר באופן מלא את הלוח של 364 יום במקורות יהודיים מזמן הבית השני. לפי שעה הטוב ביותר אפוא הוא הכינוי המתאר לוח של 364 יום.

## 2.5.2 לוח אחד של 364 יום או לוחות רבים?

האם הגלגולים השונים של לוח בן 364 ימים שייכים כולם ללוח שנה אחד ויחיד? נתבונן בשני מחברים שונים, כגון מחבר ספר היוכלים ומחבר מגילת האותות 4Q319, שיצרו ביטויים ספרותיים שונים לחלוטין זה מזה; האם יעשו שני אלה את יום השבת יחד, או את יום הכיפורים? דבר זה תלוי בחלוקה הפנימית של השנה, ובמנגנון העיבור העומד לרשותו של כל מחבר. אם יש שוני ביניהם בנקודות אלה, במוקדם או במאוחר ייווצר פער בתארוך המועדים.

במספר פרסומים מקיפים טען גלסמר כי אכן ישנם הבדלים רבים בתוך המסורת של 364 יום גופה, עד שיש לדבר על מסורות לוח שונות ולא על מסורת אחת.<sup>72</sup> הבדל אחד כזה קיים, לטענתו, אצל בעל מגילת האותות, שהנהיג שיטת עיבור חדשה, וזו יצרה פער בינו ובין הנוהגים לפי לוחות אחרים. אולם בלא קשר לשאלה אם יש במגילה זו שיטה לעיבור השנה, לא ייתכן כי מחבר זה עשה דין לעצמו לפי

69. ראה חנוך עב 37; 46–48 (2001), *DJD XXI*.

70. אלבני (לעיל הערה 22), הערה 79. המקור היחיד בקומראן המשתמש במניין לפי חודשי הירח הוא הפרגמנטים הארמיים של פרקי האסטרנומיה בחנוך; ראה בן-דב (לעיל הערה 34).

71. נקודה זו העלה פרופ' טלמון בשיחה אישית.

72. למשל במאמרו הנזכר בהערה 56 לעיל.

מה שהעלה בחישוביו. כאן ראויים להדהד דבריו של טלמון על כוחו של לוח השנה כמסגרת קשיחה של התנהגות, שאינה ניתנת לשינוי. מחלוקת הלוח על ימים בודדים לכאן או לכאן הותירו הדים אדירים, ונשמרו כטראומה בתולדות ישראל. האם יעלה על הדעת כי מחבר יחיד ינהיג מחלוקת כזו, ועוד כנגד בני עדתו שלו? המקורות כולם מעידים על אותו מספר ימים (364), ורובם הגדול מעידים על חלוקה פנימית זהה של השנה, חרף ההדגשים השונים מאוד בין פרקי האסטרונומיה למסמכי המשמרות. לא כל המסמכים שימשו לתכלית אחת, שהרי חלקם היו עיוניים בלבד וחלקם נועדו להכתיב אורח חיים. ואולם די בממצא שבידינו כדי להראות כי המסגרת המספרית אחת היא. מכאן ואילך פתוחה בפנינו הדרך לגזור השוואות בין המגילות השונות בנקודות המגע ביניהן. כך למשל יש לזרות אור על המידע המקוטע במגילות 4Q503, 4Q317 מתוך הרשימות על מופעי הירח במסמכי המשמרות ובפרקי האסטרונומיה של ספר חנוך.

המחקר המפורט על השנה בת 364 ימים, שנערך בשנים האחרונות, מאפשר לחדד את אפיוניה של השנה ולעמוד ביתר דיוק על מקורותיה. הזיקה לידע המסופוטמי יצרה הזדמנות מיוחדת במינה לחוקרים לעמוד על גלגוליה של דיסציפלינה מדעית לאורך מאות שנים ובמרכזי ידע רחוקים זה מזה. ושמא נפתח בכך פתח חדש לשקילת ההשפעה המסופוטמית העקיפה בישראל גם אחרי תקופת המקרא.

## מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462)

### דבורה דימנט

מגילות מדבר יהודה הן מן הטקסטים הקדומים המפורסמים ביותר בקרב המלומדים והציבור הרחב. אך פרסומן בא להן בעיקר דרך המגילות שנתגלו בראשונה, כגון סרך היחד, סרך המלחמה ופשר חבקוק. גם כאשר התפרסמו מגילות נוספות משכו את עיקר תשומת הלב המגילות שהשתמרו בשרידים גדולים, כמו מגילת המקדש או שירות עולת השבת. אך עתה, עם השלמת הפרסום הראשון של כל הטקסטים שנתגלו בקומראן, נפרסים לעינינו קטעים קצרים רבים ששרדו מתוך מגילות שלמות, והם עומדים חסרי הקשר. העיון בהם הוא אך בראשיתו, אבל עכשיו ניתן לומר שהם זורים אור על סוגיות יסוד בחשיבתה של עדת קומראן, שנודעת לנו מתוך החיבורים הגדולים מספרייתה. העיון בקטעים כאלו יהיה לחם חוקם של החוקרים בשנים הקרובות, שכן בעבודה מדוקדקת יש לצרף אבני בניין אלו למסד הנתונים ולמבנה הכולל של תפיסת עולמה של עדת קומראן.

במאמר זה אני מבקשת להדגים את החידושים הגלויים בעיון בקטעים קטנים יחסית על ידי בחינה של שריד אחד, שסימנו במספר 4Q462. הוא התפרסם לפני יותר משש שנים בכרך של עיבודי מקרא מסוגים שונים, בסדרה הרשמית של פרסומי המגילות *Discoveries in the Judaean Desert*.<sup>1</sup> קיטועו של השריד מקשה על אפיון סגנונו וצורתו, ונראה שבגלל כך העניק לו המהדיר הראשון, מרק סמית, את הכותרת הסתמית "טקסט סיפורי". אף שהקטע נכלל בכרך של חיבורים מעבדי מקרא, סבר המהדיר שהוא עוסק בעיקר בירושלים לעתיד לבוא. אך בחינה מקרוב

\* קיצורים המשמשים במאמר: ס"י = סרך היחד; בר"מ = ברית דמשק; ס"מ = סרך המלחמה; הוד' = הודיות; BDB = W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, Oxford 1975 (1953); HALOT = L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher & P. Reymond, Eng. tr., Leiden 1994–2000. אני מודה לעמיתי ד"ר מנחם מור על הערותיו המועילות.

1. M. Smith, "4Q462. 4QNarrative C", *Qumran Cave 4.XIV*; M. Broshi et al. (eds.), *Parabiblical Texts*, part 2 (DJD XIX), Oxford 1995, pp. 195–209 (pl. XXVI)

של שרידי הכתוב מעלה, שחלקם הראשון אינו אלא עיבוד ופירוש של יציאת מצרים ופרשה זו היא שמוצגת בהשוואה לירושלים. יתר על כן, ההשוואה בין שעבוד מצרים והשחרור ממנו ובין מצבה של ירושלים וגאולתה לעתיד לבוא נעשית בקטע זה מתוך ההשקפה הדואליסטית של עדת קומראן על חלוקת העולם לשלטון שתי רשויות. השקפה זו ידועה זה מכבר מתוך פירוט הדברים במגילת סרך היחד, טורים ג-ד ורמזי דברים במגילות אחרות, ולפיה מחולק העולם בין שני תחומים עוינים זה לזה והלוחמים זה בזה, תחום החושך ותחום האור. חלוקה זו חוצה לשני מחנות את עולם של בני אנוש ואת עולם המלאכים, ולאורה מתנהלים דברי ימיה של האנושות. אך בטקסטים שהיו ידועים עד כה לא נתפרש כיצד מתממשת חלוקה כזו לאורך תקופתיה של ההיסטוריה. עתה בא הקטע שהשתמר בקטע הראשון של 4Q462 וחידש גם בסוגיה זו. העיון המחודש בקטע זה יאפשר אפוא להציע מהדורה מתוקנת של הנוסח שפרסם המהדיר הראשון, להעיר על עניינים שלא עמד עליהם ולהציע הקשר רעיונות רחב יותר לקטע כולו.

הקטע המוצג כאן הוא הגדול והקריא משבעת השרידים שנותרו מכתב יד זה. מלבדו שרדו שישה קטעים זעירים, שאין בהם יותר ממילה אחת או שתיים ואין הם מוסיפים דבר להבנת הקטע הגדול.<sup>2</sup>

## 4Q462 1

1	][
2	את שם א[ת חם ואת יפת]
3	[ליעקוב ויא[מר ]ו[ ויזכור]
4	[וֹתֹתִי לְיִשְׂרָאֵל] vacat [בֶּן יֶאֱמֹר]
5	למצ[רים ריקמה הלכנו כי לוקח[נו לעבדים
6	לוקח[ו/ילקחו הכנענים] לעבדים ליעקוב בא[ב]ת . . . . את ישראל
7	וכל ארצותיהם [תִּנְתְּנָה לרבים לנחלה . . . . המ[ש]ל [ ] . . . .]
8	ומלוא כול האר[ץ] כבודו אשר מאחד ימלא את המים ואת הָאָרֶץ [בֶּן יֶאֱמֹר] המצרים
9	כי קבל ישראל[ל את הממ[ל]ה לבדו עמו היה האור עמהם ועלינו היה החושך
10	ושלם ק[ץ החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם על כן יואמר]ו המצרים

2. אייברט טיכלאר סבור שקטע קטן אחר, 4Q467, חופף את השורות הראשונות של 4Q462 1. 1-2. E. Tigchelaar, "More Identifications of Scraps and Overlaps", *RQ* 19 (1999), pp. 63-64. אך כפי שהעיר אל נכון מהדיר הקטע 4Q467 הדמיון המסוים בין שני הקטעים אין די בו כדי לבסס מסקנה כה מרחיקת לכת. ראה 4QText D. Pike, "Mentioning 'Light to Jacob'", in P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part I (DJD XXXVI)*, Oxford 2000, pp. 399-400. מכל מקום 4Q462 ו-4Q467 באים מכתבי יד שונים ומידם של סופרים שונים, כפי שמעידים הבדלי האותיות והכתיב.

11	ע[לן י]שראל כי בתוכנו היה עם החביב יעק[וב]
12	[יהם ויעבדו ויתקומו ויעקו אל ... .. ה[מ]ציל אותם מיד
13	מצרים vac[at] והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה ויתק[ו]מו ויעקו כי
14	נתנה ירושלם ביד יו[שבי] פלשת ומצרים לבזה וחורבה וועמודיה ]
15	להא[מיר] לזומם לרשע בעבור תקבל טמ[אה]
16	[ה ועז פניה ותשנה בזיוה ועדה ובגדיה ]
17	מצ[רים] ואת אשר עשתה לה בן טמאת הע[ו]
18	[נ]שנאתה כאשר היתה לפני הבנות[ה]
19	vac[at] ויזכור את ישר[אל] ירושלם ה[ן]
	שוליים תחתונים

### הערות לקריאה

הקטע המוהדר כאן כולל שרידי תשע־עשרה שורות מטור אחד. כמו כן השתמרו השוליים התחתונים של הטור, אך מאומה לא נותר מן השולים הימניים או השמאליים שלו. הקטע בא אפוא מן החלק המרכזי התחתון של הטור המקורי, אך אין לדעת מה היה מקומו ביריעה עצמה. אחת התופעות הבולטות בקטע היא ריבוי התיקונים. בקטע קצר זה יש שישה תיקונים. בשורות 6, 7 ו-9 תלה הסופר אותיות ששכח לכתוב (בא"ב, המ'של, הממ"לה) ובשורה 19 מחק תיבה שלא כתבה כראוי. בשורה 14 ביטל כנראה אות אחת על ידי נקודה שכתב מעליה (וועמודיה). בשורה 16 כתב תחילה נו"ן סופית ותיקנה לנו"ן אמצעית (ותשנה). כתב היד מתוארך בידי סמית כחשמונאי מאוחר או הרודיאני מוקדם (50–25 לפה"ס).<sup>3</sup>

3 ויזכור – מן האות החמישית נותר רק הקצה התחתון, ועל כן מעיר סמית שאפשר לקרוא גם כיו"ד (כמו בתיבת כי בשורה 5), היינו ויזכיר. אך קריאת ויזכור מתאימה יותר להקשר, והיא חוזרת בשורה 19. סמית עצמו העדיף אותה.

4 ויא[מר] – וי – רוחב הקרע הוא של חמש או שש אותיות. לאחר הקרע שרדו סימנים של שתי אותיות. מן האחרונה נותר העוקץ הארוך של אות סופית. הסלסול העליון שנותר מעיד שזוהי נו"ן סופית. השווה הנו"ן הסופית במילת בן שבשורה 17.

5 למצ[רים] – המשיכה האלכסונית שנותרה למעלה מתאימה לראש יו"ד ולא וי"ו. לפני היו"ד נותר חלק זעיר עליון המתאים לסלסול של האות רי"ש.

ריקמה – האות השנייה היא בבירור יו"ד, שכן היא קצרה מעט מן הויו"ו. השווה יו"ד של ימלא בשורה 8. לכן יש להעדיף את הקריאה ריקמה, שסמית הציע כאפשרות נוספת. הוא עצמו בחר את הקריאה רוקמה, בקבעו שהיא עדיפה בלי להסביר מדוע. ריקמה קראו גם גרסיה מרטינו וטיכלאר.<sup>4</sup>

3. ראה סמית (לעיל הערה 1), עמ' 196.

4. עיין F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997, vol. 2, p. 940. וראה להלן הערה 7.

לוקח<sup>נו</sup> – לפי בדיקה חדשה של הקטע כך ראוי לקרוא, כמו סמית. ההשלמה שלי.

7 [תַּנְתְּנָה – קצה הרגל השמאלית של האות תי"ו נראה בבירור בצילום, ולאחריו קו הבסיס התחתון של הנו"ן].

[<sup>1000</sup>] – מן האות הראשונה אחרי החור שרד קצה משיכה תחתונה אופקית, שעשויה להיקרא כבי"ת, נו"ן או תי"ו.

9 לבדו – הבי"ת ברורה. המשיכה האופקית העליונה מסולסלת קמעה, לעומת הכ"ף שמיכתה קצרה. המשיכה האנכית של הבי"ת מעוגלת מעט לעתים קרובות ואף נוטה במידת מה קדימה, לעומת הקו האנכי הישר של הכ"ף. בייחוד בולטת המשיכה האופקית התחתונה, שהיא ארוכה בבי"ת וקצרה יותר בכ"ף. ההבדל בין בי"ת לכ"ף נראה יפה בתיבת בכן (שורה 4). הכ"ף צרה וארוכה יותר. השווה כ"ף בתיבת כי (שורות 5, 11), בתיבת הלכנו (שורה 5) או בתיבת ממלכה (שורה 13) לעומת הבי"ת של לעבדים בשורה 6. על פי הסימנים האלו יש לקרוא לבדו, ולא לָבְדו כקריאת סמית. סמית מציג את שתי הקריאות כאפשרויות שוות, ולא היא. נימוקים אלו יפים גם לקריאת המילה בן בשורה 17. ומשלו – לדעת סמית אפשרית קריאת האות הראשונה גם כיו"ד, אך אפשרות זו נשללת לאור העובדה שצורת ימשלו אינה משתבצת כראוי בתחביר הכתוב ששרד.

יואמל<sup>ן</sup> – הקריאה של האות הראשונה כיו"ד ברורה, מהיותה קצרה יותר. כפי שמעיר סמית זוהי גם הקריאה המתיישבת עם ההקשר.

12 ה<sup>ן</sup> – מן האות נותר החלק התחתון של רגל המסתיימת בכיפוף קל, צורה המתאימה לרגל הימנית של האות ה"א.

13 vac<sup>ן</sup> והנה – יש רוח של שתי אותיות לפני המילה.

14 וְעִמּוּדִיהָ – מעל לוי"ו הראשונה יש נקודה שנראתה בבירור גם בבדיקת הפרגמנט עצמו. מכיוון שבמגילות קומראן משמשת נקודה מעין זו כסימן לביטול אות מציע סמית, שאולי זה תפקידה גם כאן. אם כן הדבר, מציין סמית, אפשר לקרוא את התיבה ועמודיה. ואכן זוהי קריאה ההולמת יותר את צורת האותיות. הוי"ו השנייה והוי"ו שלאחר המ"ם ברורות ומתאימות בדרך כתיבתן לאותיות וי"ו אחרות בקטע. השווה למשל מילת וחורבה הקודמת. האות השביעית היא בבירור יו"ד ולא וי"ו, ומעיד על כך החוד הרחב (השווה למשל יו"ד במילת לפני שבשורה 18). סמית עצמו העדיף את הקריאה ויעמִידוֹה. ראה הערת פרשנות.

16 ותשנה – הנו"ן נכתבה תחילה כאות סופית, ושונתה לנו"ן אמצעית. קוץ האות הסופית בולט מן הקו האופקי התחתון של הנו"ן.

17 מצ<sup>ן</sup>אים – מן האות הראשונה שלאחר הקרע נראה רק סימן עליון זעיר. קריאת הרי"ש מוצעת רק כדי להלום את הצעת ההשלמה. ראה פירוש.

בן – הבי"ת ברורה עם הסלסול של הקו האופקי העליון. קריאה זו אושרה גם בבדיקת הפרגמנט עצמו. ראה הערת קריאה למילת לבדו שבשורה 9. גם כאן מציע סמית שתי אפשרויות קריאה, כן ובן, ובוחר בקריאה כן. אך בשורה 10 נכתבה מילת כן באופן אחר לגמרי.

19 **ישראל** – טעות סופר בכתיבת המילה ירושלם. תחילה כתב הסופר את האותיות ישראל, שהן התחלת המילה ירושלם, כשהוא כותב את השי"ן קודם לרי"ש ולוי"ו. הלמ"ד מחוקה כמעט לגמרי, אך הדגל שלה עדיין נראה מעל השורה. הסופר לא כתב אפוא ישראל, כפי שקרא סמית, שכן אותיות רי"ש וי"ו נראות בבירור, ולא אותיות רי"ש ואל"ף כפי שקרא סמית. כשעמד הסופר על טעותו מחק בקו את כל האותיות וכתב שוב כראוי את כל התיבה ירושלם.

#### פירוש

2 **את שם א[ת] חם ואת יפת** – ההשלמה של סמית, לפי בראשית ה 32. אם אמנם בא בשורה העוקבת רמז לברית האבות, אולי יש בזכירת שמות בני נח ביטוי להשקפה שהייתה מקובלת על אנשי קומראן, שברית זו נשענה על ברית נח (השווה למשל יובלים יד 20; 7–8 ii 3 + 1 4Q252).

3 **[ל]יעקוב ויא[מר]** – **ויזכור** – ההשלמה ויא[מר] בנסתר מוצעת על פי צורת הפועל העוקב, ויזכור. נראה שפועל הזכירה וצימודו ליעקב מרמז לזכירת ההבטחה לאבות. השווה ויקרא כו 42 (וראה גם הזכרת יעקב בשורות 6, 11). אם הרקע הוא שעבוד מצרים, מהדהדת כאן גם לשון שמות ב 24. מכאן שהפועל הוא האל עצמו. אם כך עומד רצף הפעלים "ויא[מר]... ויזכור" בצירוף ו' ההיפוך (ויא[מר]... ויזכור) ומתאר את ימי העבר. הקשר זה תואם את התוכן והרצף יותר מאשר קריאת הפעלים בעתיד (ויא[מר]... ויזכור) כרמז לעתיד של גאולה כמו בשורה 19. בוי"ו ההיפוך עומדים גם הפעלים "ויעבדו ויתקומו ויזעקו" שבשורה 12, שאף הם מכוונים לעבודת מצרים. ויזכור – הפועל חשוב במערך הקטע כולו, שכן הוא נקרה שוב בשורה 19 ויוצר מעטפת ספרותית. מן החזרה על פועל זה מסורטטת השוואה בין זכירת ברית האבות וישראל במצרים ובין זכירת ירושלים לעתיד לבוא.

4 **לישראל[ל] vacat** – אולי מתקשר אזכור ישראל אל ברית האבות. **בכן יאמר[ו]** – זוהי פתיחה לציטטה שלפי ההמשך נאמרת בפי בני ישראל. משום כך מוצעת השלמה בנסתרים במקום בנסתר שמציע סמית (כפי שעולה מתרגומו ומהערות<sup>5</sup>). נוסחה דומה באה בשורה 10: "על כן יאמרו". גם כאן, כמו בשורה 10, באה הציטטה להשלים את הנאמר קודם ולהאיר אותו מזווית

5. אף שסמית מציין שלשון הציטטה היא כריבוי, אין הוא מסביר מדוע הוא קורא את פועל האמירה ביחיד.

נוספת. ציטטות בעלות תפקיד כזה מוצגות בנוסחות דומות בחיבור המיוחס ליחזקאל: "עד אשר יאמר" (4Q385 4 2); "כאשר יאמר" (4Q386 1 ii 7). לקביעת זמנה של הציטטה ברצף התיאור יש חשיבות רבה להבנת מערכת הזמנים שבקטע. אמנם עומד פועל האמירה בצורת עתיד נסתרים יאמרנו אך זמנו המדויק תלוי בזמן הפועל העיקרי בקטע, שלמרבה הצער לא שרד. בכך – במשמע 'אז'. התיבה נקריית רק בלשון המקרא המאוחר (קהלת ח 10; אסתר ד 16), ומופיעה בבן-סירא יג 7 ובמגילות (4Q248 3; 4Q386 1 ii 8). 5 למצ[אים] ריקמה הלכנו – אם אמנם נכונה ההשלמה למצ[אים], הקריאה ריקמה (ראה הערה לקריאה) משתלבת יפה בתוכן המשפט. בלא ספק מהדהדת כאן אמירת שמות ג 21 "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם", שהוא תיאור יציאת בני ישראל ממצרים במצוות האל. הקטע שלפנינו בונה את תיאור הליכתם של ישראל למצרים כהיפוך של יציאתם ממנה. ההבנה הנכונה של משפט זה מציעה מפתח לזיהוי הקטע 3–12 כמדבר על שעבוד מצרים, זיהוי שהמהדיר הראשון לא עמד עליו בגלל קריאה שגויה של תיבת ריקמה. יציאת מצרים נאמרת במפורש בשורות 12–13.

למצ[אים] – אף שרק האותיות האחרונות שרדו נראית ההשלמה סבירה לאור המשך המשפט וההקשר כולו. הצעת ההשלמה היא של משה בראש. 6 ריקמה – כך היא הקריאה הנכונה (ראה הערת קריאה לעיל). בראש מסביר את הצורה ריקמה כמילה ריקם שבמקרא, שנוספה לה ה"א לחיזוק תואר הפועל כאשר "החתומה" גם בריקם לא הורגשה עוד כחתומה אדוורביאלית בעברית של קומראן. 7 לשימוש ראה גם בראשית לא 42 "ריקם שלחתי"; רות א 21 "וריקם השיבני". את הקריאה ריקמה הזכיר סמית כאפשרות, ואף קשר אותה עם לשון הכתוב בשמות ג 21, אך לא עמד על מלוא המשמעות הגלומה בכך. במקום זאת קרא רוקמה לפי הופעת המילה בשירות עולת השבת (4Q405 14–15 i 3; 4Q403 1 ii 1), מילה שמשמעותה אינה מתאימה להקשר כאן.

הלכנו – לפי העניין הדוברים הם בני ישראל. זוהי אם כן ציטטה מדבריהם, שנוסחת פתיחתה השתמרה בשורה הקודמת.

לוקח[נו] לעבדים – השלמת הפועל מוצעת בלשון מדברים כהמשך לפועל הלכנו. בכך נוצר המשך לציטטה מדברי בני ישראל. השלמת מילת לעבדים הולכת בעקבות מליצת המקרא "לקח לעבד" (השווה בראשית מג 18; מלכים ב ד 1) ובעקבות הופעתה בשורה העוקבת. היא יוצרת אפוא הקבלה בין עבדות ישראל במצרים ובין מי שייכבשו לעבדים לישראל.

6. ראה מ' בראש, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 7–31.

7. ראה בראש, שם, עמ' 9. גם גרסיה מרטינו וטיכלאר קראו כך את התיבה, ותרגמוה empty-handed. עיין *The Dead Sea Scrolls* (לעיל הערה 4), כך ב, עמ' 941. צורת המקרא ריקם נקריית פעם אחת בכתבי קומראן בחיבור החכמה "מוסר למבין" (4Q418 96 4).

6 [לוקחו/ילקחו] לעבדים ליעקוב בא"ב]ת – הלמ"ד המצטרפת לתיבת עבדים מצריכה השלמת פועל, וכמו בשורה הקודמת מוצע להשלים כאן את הפועל לקח לפי הצירוף "לקח לעבד". ההשלמה מציעה את הפועל בנסתרים, שכן ברור שאין המדובר בישראל אלא בקבוצה המשתעבדת ליעקב, כלומר לישראל. אך מי הם המשתעבדים לישראל? לפי שיטת ההפכים הנקוטה ביד בעל הקטע הזה ההדגשה היא על ההיפוך והיה מתאים לכוון את הדברים לַמְצָרִים, כי אז ייווצר היפוך מושלם לשעבוד מצרים. אך לאור הזכרת יושבי פלשת ומצרים בשורה 14 אפשר שגם כאן מכוונים הדברים לשעבוד עממים משכני ישראל. ההנחה שמדובר בעמי כנען אף תתאים יותר למצבים ריאליים בימי בית שני (ראה דיון). יישוב קושי זה היה עשוי להסתייע בקביעה מדויקת של זמן האירוע המתואר. אך מכיוון שפועל המשפט לא שרד אין לקבוע אם השעבוד לישראל הוא מאורע השייך לעבר הרחוק, לעבר הקרוב או לעתיד. אם הוא מכוון לעבר הרחוק בדברי ימי ישראל, הוא עשוי לרמוז לכיבוש הארץ מעמי כנען. בהקשר כזה משתלבת היטב גם האמירה על חלוקת נחלות בשורה 7. אך אם מכוונים הדברים למאורע שאירע בימים סמוכים לימי המחבר, מדובר בהתרחשות מן המאות האחרונות של ימי בית שני (ראה דיון להלן). עם זאת אי-אפשר לשלול לחלוטין את האפשרות שהשתעבדות אחרים לישראל בקטע הנדון אינה מתארת אירועים ממשיים אלא מכוונת לתקופת ימי הגאולה. פירוש כזה עשוי להתקשר גם לתיאור שלטון ישראל בקץ האור כפי שהוא בא בשורה 10.

בא"ב]ת [...] את ישראל] – ההשלמה מוצעת לפי הצירוף "באהבת ה' את ישראל" במלכים א' 9 ובדברי הימים ב' ט' 8. ראה גם דברים ז' 8; הושע ג' 1; דברי הימים ב' ב' 10. ישראל האהוב נזכר בשורה 11.

7 ארצותיהם] תַּנְתְּנָה – מוצע לקרוא את האותיות שנותרו כנסתרות בעתיד נפעל מן הפועל נתן. אם אכן מכוונים דברי השורה הקודמת לעמים אחרים שנשתעבדו לישראל, מציעה ההשלמה לקשור את הפועל ששרד עם ארצותיהם של המשתעבדים, למשל הכנענים או יושבי פלשת. על תפקיד הפועל נתן בקטע שלפנינו ראה הערה על נתנו בשורה 13.

לרבים – מאחר שהקטע עוסק בשיבת ישראל במצרים יש להבין את תיבת לרבים במשמעות כללית כפי שהיא נקראת במקרא (למשל ישעיהו ח' 15; נג' 12; תהלים ד' 7; אסתר ח' 17) ובמגילות (למשל פשר חבקוק ד' 2; ו' 10), ולא כמונח לחברי עדת קומראן כפי שהוא מופיע בתקנוני עדת קומראן (למשל ס"י [1QS] ח' 19; יא' 2; ברד"מ יג' 7). עם זאת קשה לדעת למי מכוון הכתוב. אם אכן נכונה ההצעה שהמשתעבדים לישראל הם עמים שכנים לישראל, אולי נרמז כאן כיבוש ארצותיהם. אמירה כזו יכולה לחול על כיבוש הארץ מידי עמי כנען

בעבר הרחוק, אך לשון הפועל בעתיד (תִּנְתָּנָה) מרמזת אולי על מאורע קרוב יותר לזמן המחבר בימי בית שני, ואולי אפשר שמדובר בצפוי לעתיד. במידה רבה תלויה הכנת הזמנים בחלק זה בקביעה, מתי אומרים בני ישראל את דבריהם. אך בהקשר הקטוע אין די נתונים, והתיאור עומד בסתירות. ראה דיון.

.... המ'של [ ] – כמו בשורה 12 סומנו גם כאן ארבע הנקודות כדי להימנע מכתיבת שם הוויה, כפי שנהגו לעתים סופרי קומראן.<sup>8</sup> הצירוף הוא אפוא "ה' המושל". הבינוני מושל מוסב על האל בתהלים סו 7; פט 10; בדברי הימים א כט 12; ובדברי הימים ב כ 6. השווה גם הוד' (1QH<sup>a</sup>) י 8 "ומושל בכל מעשה". לשימוש בתיבת מושל כבינוני מיודע השווה בראשית כד 4; קהלת י 4 – אך שם מדובר על מושל בשר ודם.<sup>9</sup>

8 ומלוא כול הארץ כבודו – טיב המילה כבודו והקשר הקטע מעידים שהכינוי החבור מוסב על האל, שנוכר בשורה הקודמת. על פי ההקשר מוצע להשלים לפי המליצה בישיהו ו 3. השלמה זו מתקשרת יפה לתיאור המשפט הטפל על האל כבורא.

אשר מאחד ימלא את המים ואת הארץ [ ] – זה משפט משועבד המתאר את מעשה הבריאה. בפועל ימלא נרמז נוסח ברכת הבריאה "ומלאו את הארץ בבראשית א 22, 28 (השווה שם ט 1). ברכה זו נאמרת לשורצי המים ("ומלאו את המים") ולבני האדם ("ומלאו את הארץ"), ואפשר שמשתי ברכות אלו שאב בעל הקטע מקומראן את הניסוח כאן. אם אכן מכוונת הענקת נחלה לרבים (שורה 7) לחלוקת ארצותיהם של העמים שהשתעבדו לישראל, אפשר לקשור זאת עם הקביעה כאן שכבורא עולם יש לאל זכות לחלק את ארצות תבל כרצונו. שחזור הקשר כזה יוצר רצף של תוכן וסגנון בין דברי בני ישראל בשורות הקודמות ובין האמור בשורה הזו.

מאחד – שם העצם אחד בתוספת מ"ם אדוורביאלית, ויש לנקדו מֵאֶחָד. כך גורס בר־אשר, המפרש את התיבה במובן 'ביחד, בבת אחת',<sup>10</sup> פירוש ההולם

8. H. Stegemann, "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den השווה Gottesbezeichnungen in der Qumrantexten", in M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa Piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 195–217

9. משנת ידיים ד, ח מספרת על מין גלילי (כך הגרסה לפי ח' אלבק, ששה סדרי משנה – סדר טהרות, ירושלים תשל"ב, עמ' 486, 610 הערה 1) הקובל על הפרושים ש"כותבין את המושל עם משה בגט", ואילו הפרושים קובלים על הצדוקים שהם "כותבים את המושל עם השם בדף". מתשובתם של הפרושים עולה שתיבת המושל מכוונת למושל בשר ודם. המנהג לציין בתעודות את מניין שנות השליט המושל בשעת כתיבתן היה נהוג בכל העולם העתיק. השווה מכבים א יג 42, והערותו של גולדשטיין לפסוק: J. A. Goldstein, *I Maccabees (Anchor Bible 41)*, Garden City, NY 1976, p. 478

10. בר־אשר (לעיל הערה 6), עמ' 16.

את הלשון וההקשר. סמית אמנם עמד על האפשרות לפרש את התיבה כתואר פועל למילת ימלא, אך לא בחר בפירוש כזה לתרגומו. במקום זאת הוא מפרש את המילה כתואר שם על פי הארמית מאחד (לפי תרגום איוב כו 9), הצעה מסופקת מבחינה לשונית וקשה מבחינת ההקשר.

ימלא – צורת יקטל כאן מפרשת אספקט של פעולה שאירעה בעבר.<sup>11</sup> נראה שהיא מציינת פעולת בריאה חוזרת ונשנית, היינו שהאל מילא בברואים את המים ואת הארץ בששת ימי הבריאה. סמית קשר פועל זה עם שם העצם כבודו שבתחילת השורה, ופירש שכבוד האל ימלא את הארץ. אך פועל זה אינו משתלב כראוי במילים שנותרו, ומשום כך מוצע למעלה לשייכו למשפט אחר בסגנון ישעיהו ו 3.

9–8 [בכן יואמרו המצרים – ההשלמה מתבקשת מן העובדה ששורה 9 כוללת ציטטה מנוסחת בלשון מדברים (ועלינו). ציטטה זו נמשכת לפחות עד שורה 11, הכוללת גם היא לשון מדברים (בתוכנו). הזכרת יעקב בלשון נסתר ("היה עם החביב יעקב" – שורה 11) מבהירה שהדברים אינם המשך של הציטטה מדברי בני ישראל אלא משל דוברים אחרים, ולפי תוכנם הם נראים כדברי המצרים או נציגיהם. נוסח פתיחת הציטטה מוצע לפי ההקשר ולפי מטבע הלשון שבשורה 4.

9 כי קבל ישראל את הממלה לבדו עמו – המילים ששרדו שמרו רק על משלים ותואר פועל. ההשלמה מציעה את תחילת הציטטה, המוצגת במילה כי כנוסחת הציטטה בשורה 11, את נושא המשפט (ישראל) ואת נושאו הפועלי (קבל). ההשלמה יוצרת משפט האומר, שרק ישראל קיבל עליו את ממשלת האל (השווה תהלים קיד 2). השלמה כזו תואמת את הקריאה של תיבת עמו כמילת היחס עם (עמו), והמשפט כולו משתלב באמור בשורות העוקבות על האור, תחומו הבלעדי של האל, שכלל את ישראל אך לא את המצרים. פחות הולמת את רצף המשפט והתחביר קריאת המילה עמו כשם העצם עם עם כינוי חבור נסתר (עמו) עם השלמה מעין "כי קבל מא"ל את הממשלה לבדו עמו". בין כה וכה יש קושי במבנה המשפט.

את הממלה – תיבת ממשלה באה כאן במשמע שלטון, תחום שלטון<sup>12</sup> (השווה בראשית א 16). לשון השלטון עשויה ליפול על האל, שנזכר בשורה הקודמת. לשימוש הלשון השווה תהלים קג 22; קמה 13; פשר חבקוק ב 13; ס"י (1QS) א 18; ס"מ (1QM) א 6.

לבדו – תיבה זו יש לקרוא כך ולא לכדו, כפי שקרא סמית (ראה הערת קריאה).

11. לשימוש זה השווה P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993, §113 e

12. ולא kingdom, כפי שתרגם סמית.

התיבה מתארת את הפועל שעמד קודם לצירוף "את הממשלה" אך לא שרד. לפי ההשלמה המוצעת פועל זה הוא קבל, והוא חל על ישראל. המשפט המשוחזר מדבר על ישראל, שרק הוא שותף לאל בממשלה. עמו – אין מילה זו מתקשרת למילים שאחריה, כי אלה עומדות כיחידה לעצמה. לכן יש לקשור אותה אל מה שקדם לה. אם נכונה ההשלמה שאומצה לתחילת השורה, תתאים לכאן קריאת התיבה כמילת היחס עם בצירוף כינוי חבור נסתר (עמו), החוזר לאל. גם סמית בחר בקריאה עמו, אך קשר אותה לקריאה השגויה לכדו במקום לבדו.

היה האור עמהם – תיבת עמהם עומדת כניגוד לתיבת ועלינו שאחריה, ועל כן אין הן מצטרפות. משום כך יש לצרף את תיבת עמהם למילים שקדמו לה, ולקראה כמשלים לפועל היה.<sup>13</sup> תמונת שעבוד מצרים בחלק הראשון של הקטע (שורות 4–12 וכן שורה 13) ואזכור ישראל בשורה 11 מסמנים את הנרמז בכינוי החבור עמהם כעם ישראל. אם כן אומר המשפט שעל ישראל היה האור; ודאי רמז לשמות י 23.

ועלינו היה [החושך] – תוכן הדברים מעיד שהיו"ו היא של ניגוד, ולפי זה מוצעת ההשלמה הניגודית חושך לעומת האור שנזכר קודם. העמדת מי שהיה עליהם אור בגוף שלישי – עמהם – לעומת מי שהיה עליהם החושך בגוף ראשון – עלינו – מעידה שהדוברים אינם בני ישראל, וכמי שהיה עליהם החושך הם יכולים להזדהות רק עם המצרים או נציגיהם. הניגוד בין ישראל למצרים המשתקף בניגוד בין אור לחושך במצרים הוא רמז למכה התשיעית ממכות מצרים, מכת חושך. בספרה את מעשה המכה כבר מציגה פרשת שמות את הניגוד בין שני העמים: "ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים... ולכל בני ישראל היה אור במושבתם" (שמות י 21–23).

עמהם ועלינו – הניגוד בין עם ישראל, הנזכר בלשון נסתרים, ובין הדוברים בלשון מדברים מעיד, שהציטטה אינה מדברי ישראל; כלומר, אין היא המשך של הדיבור הקודם מפי בני ישראל (שורות 4–6), אלא מדברי המצרים או נציגיהם. אם כן החל דיבורם של המצרים לאחר הציטטה מדברי ישראל, בקטע שבין השורות 6–8. נראה שדבריהם נמשכים גם בשורה 10, שכן המשפט בשורה זו ממשיך לדבר על עם ישראל בלשון נסתר (ומשלו). מורכבת יותר בבחינה מבנית, ועל כן סבירה פחות, היא הקריאה הרואה בכל הקטע, לפחות משורה 4 עד שורה 12, ציטוט מדברי המצרים או נציגיהם, שבמהלכו מביאים המדברים ציטטה משנית מדברי ישראל (שורות 4–8).

10 ושלם ק[ץ] החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם – אף כי גם כאן מדובר על אור

13. סמית מזכיר זאת כאפשרות ראשונה.

וחושך, צירופם אל הנסמך קץ וההמשך המדבר על נצחיות (לעולם) מעידים שהדברים אינם נסבים עוד על שעבוד מצרים בעבר אלא על עתיד של ימי הגאולה. מכאן שהפועל ומשלו עומד בוי"ו ההיפוך, וזמנו עתיד.

ושלם קץ החושך – ההשלמה וְשָׁלַם בבינוני לציון עתיד במובן 'יסתיים' מוצעת לפי המקבילה ההפוכה בהמשך, "וקץ האור בא". לשונות קרובות נקרות במגילות אחרות: "ושלם קצהרשע" (4Q215a 1 ii 4) או "ושלם קץ האמ[ת]" (4Q416 1 13), שתיהן באות בהקשרים דומים לקטע הנידון כאן. השווה גם הביטוי שלום הקץ (ברד"מ ד 8–10). לתיאור בכללו יש להשוות גם את הקטע מספר הרזים, שהשתמר בשלושה עותקים (1Q27 1 i 1–12; 4Q299 1 1–9), ולקטע מחיבור החכמה הקומראני מוסר למבין (4Q416 1 13–14). ראה דיון.

קץ החושך וקץ האור – בכתביה של עדת קומראן משמע תיבת קץ הוא 'תקופה קצובה, פרק זמן קבוע'. לפי מובן זה אמורים כאן הדברים בפרק זמן שישלוט בו רק אור. לפי פשט הכתוב תבוא תקופה כזו לאחר יסתיים קץ החושך. המילה קץ ידועה היטב מתורת פרקי הזמן של מהלך ההיסטוריה, תורה שהייתה מקובלת על אנשי עדת קומראן ומרומזת פעמים הרבה בכתביה (השווה למשל ס"י [1QS] ג 15; ד, 13, 16; פשר חבקוק ז 13).<sup>14</sup> אף זוג הניגודים אור/חושך מרבה להופיע בכתבי העדה, שכן הוא מונח מרכזי בתורת שתי הרשויות שלה (השווה ס"י [1QS] ג 18 – ד 26). הצמד בא בצירופים ניגודיים לא מעטים: למשל בני אור (ס"י [1QS] ב 16; ס"מ [1QM] א 11) מול בני חושך (ס"י [1QS] א 10; ס"מ [1QM] א 16), או דרכי אור (ס"י [1QS] ג 30) לעומת דרכי חושך (ס"י [1QS] ד 11). אך הצירופים קץ החושך וקץ האור נקרים רק בקטע שלפנינו. אם כן יש כאן לראשונה חיבור מפורש בין תורת קצי אל, היינו קצי ההיסטוריה, ובין תורת שתי הרשויות. אף שחיבור זה לא נקרה בכתבים אחרים של העדה, יש בקטע שלפנינו קווי דמיון דווקא לתיאורים מחיבורי חכמה שבכתבי עדת קומראן: יש קרבת סגנון ותוכן לחיבור המכונה ספר הרזים (1Q27), ודמיון רב לקטע מן החיבור מוסר למבין (4Q416 1 13–14). תיאור סוף קץ החושך ותחילת קץ האור קרוב גם לקטע 4Q215a.<sup>15</sup>

14. השווה י' ליכט, "תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קצים אחרים", ארץ ישראל ח (ירושלים תשכ"ז), עמ' 63–70; הנ"ל, "היחס לאירועי העבר במקרא ובאפוקליפטיקה", תרכ"ץ ס (תשנ"א), עמ' 1–18; ד' דימנט, "בחירה ותוקיות היסטורית בתפיסת הספרות האפוקליפטית", בתוך ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 59–69.

15. על הדמיון בין 4Q215a ל-4Q462 כבר העירו אסתר חזון ומיכאל סטון, שההדירו את הקטע. השווה, "215a. 4QTime of Righteousness", *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea*, Part 1 (DJD XXXVI), Oxford 2000, pp. 173–174, 179 וראה להלן הערה 48.

וקץ האור בא – השווה "ושלם קץ האמ[ת]" (4Q416 1 13), וכן 4Q215a 1 ii 10, "כיא בא ממשל הצדק הטוב".

ומשלז לעולם – צורת הנסתרים חוזרת לכינוי הנסתרים בשורה הקודמת עמהם, כלומר לעם ישראל. אם כן, מדובר על שלטון עולם של עם ישראל בעידן האור. לכן יש לקרוא את הפועל בצורת נסתרים כעבר מהופך שמסמן עתיד. הרעיון של שלטון עולם של עם ישראל לעתיד לבוא קיבל ביטוי קלסי בחזיונות ספר דניאל (השווה דניאל ז 22, 27), אך יש לשים לב שכאן הוא מצטרף אל מושגי האור והחושך ורצף קצי ההיסטוריה.

על כן יואמר[ו] – זוהי פתיחת ציטטה נוספת, ולפי ניסוחה היא באה להסביר את האמירה הקודמת על קץ האור וקץ החושך. הסגנון בשורה 11 "כי בתוכנו היה" מראה, כי גם כאן הדוברים הם המצרים או נציגיהם וכי הם מדברים על עם ישראל בגוף שלישי. לכן מוצעת השלמה בצורת נסתרים. כך יש לפנינו ציטטה עוקבת ציטטה, שתיהן מדברי המצרים ושתיהן על עם ישראל (שורות 9–12). צורת העתיד בנסתרים (יואמר[ו]) מראה, שגם דברים אלו נאמרים בזמן עתיד.

11 [ע]ל[י] ישראל כי בתוכנו היה עם החביב יעק[וב] – רמז לשעבוד מצרים, המתואר בשורה 5. תיבת בתוכנו מעידה על המדברים שאינם זהים עם "העם החביב יעק[וב]", ועל כן אין הם מישראל אלא המצרים. אך לשון מדברים המושמת בפי המצרים מתחילה כבר בשורה 9. מי אפוא אומר את הציטטה החדשה שבשורה 10 ("על כן יואמר[ו]"), הנכללת בתוך דברי המצרים? ייתכן שיש כאן חזרה על פתיחת ציטוט של המצרים עצמם, מעין ציטטה פנימית בתוך נאומם. אפשרות אחרת היא שכאן מדברת קבוצה מסוימת מתוך המצרים, למשל החרטומים, שבתיאור מכות מצרים פועלים בשם פרעה ועמו (שמות ז 11–12, 22; ח 3, 14; ט 11). ואכן החרטומים מוצגים בטקסט הכיתתי ספר הרזים כחסרי בינה וחסרי הבנה בתהליכי ההיסטוריה (השווה ישעיהו יט 11–14), ואפשר שגם ביסוד הקטע 4Q462 מונחת תמונה דומה (ראה דיון להלן). מדברי המצרים בקטע שלנו עולה, שרק לאחר שבני ישראל השתחררו מעולם עמדו המצרים על יחסו המיוחד של האל לישראל (השווה חכמת שלמה יח 13). אולי יש כאן השפעה של ישעיהו יט 16–25, המתאר את אמונתם של המצרים באלוהי ישראל לעתיד לבוא.

עם החביב יעק[וב] – תיאור עם ישראל. אפיונו כעם חביב, בוודאי על האל, מתקשר אל תיבת בא<sup>7</sup> בת שבשורה 6.

החביב – התיבה החביב במשמע 'אהוב' מבטאת את אהבתו המיוחדת של האל לעם ישראל, ובכך מסבירה את הצלתו מן השעבוד ואת הגורל המזהיר שנכון לו לעתיד לבוא. צימוד ה"א הידיעה לתואר אך לא לשם העצם המתואר על ידו בא גם בצמידים אחרים במגילות. השווה "יום הרביעי ויום החמישי" בפשר בראשית

9) 1–2 (4Q252).<sup>16</sup> מילת חביב לשון משנה היא. דומה לה התואר הארמי חביב. בתרגום אונקלוס מתרגמת חביב את סגלה (למשל שמות יט 5; דברים ז 6; כו 18).<sup>17</sup>

12 [יהסה – האותיות ששרדו הן צורה מוארכת של כינוי חבור נסתרים, שבוודאי הצטרף לשם עצם כלשהו].<sup>18</sup>

ויעבודו ויתקימו ויזעקו אל . . . – לשון ויעבודו מרמזת לתיאור השעבוד במצרים בשמות א 13. מילת ויזעקו חוזרת אל התיאורים בשמות ב 23 (השווה שמואל א יב 8), וכמוהו הניסוח אל ה', הבנוי על האמירה "ותעל שועתם אל האלהים";<sup>19</sup> וכן היא מושפעת מישעיהו יט 20. בעולם המקרא הזעקה לאל היא פנייה קבועה לבקשת עזרה משמים (למשל שופטים ג 9; תהלים קז 13, 19; נחמיה ט 4; דברי הימים ב כ, 9). לניסוח יש להשוות דברי כמה חיבורים מקומראן, המדגישים שבגלל חטאיהם לא נענתה זעקתם של בני ישראל. ראה מגילת המקדש (11QT<sup>a</sup>) נט 6; האפוקריפון של ירמיהו 10 ii 2; 4Q387 2 ii 10; 4Q389 8 ii 2–3.

ויתקימו – המילה איננה כלולה בתיאור המקרא, אך יש לה חשיבות בעיני בעל הקטע: היא מופיעה גם בשורה העוקבת, בתיאור המתרחש במצרים של ימיו. בר-אשר מציע שצורת התפעל מן הפועל קום מחליפה כאן את שימוש המקרא בפועל זה בבניין קל כפועל עזר, תחליף לויקומו. בין השאר הוא מפנה לביטוי של נחמיה ט 4 "ויקם... ויזעקו", הקרוב לצירוף כאן.<sup>20</sup>

.. – אף כאן נכתב שם הוויה בארבע נקודות כפי שעשה הסופר בשורה 7, כמנהג סופרי מגילות קומראן.

12–13 ה[מציל אותם מיד מצרים – ההשלמה מוצעת על סמך לשונות שמות יח 10; שופטים ו 9; ח 34. השווה גם ישעיהו יט 20.

13 vac והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה – מילת והנה מדגישה את הניגוד בין מה שתואר בחלק הראשון של הקטע, שדיבר על שעבוד מצרים בעבר ועל גאולה בעתיד הרחוק, ובין תיאור של הווה או עבר קרוב. הרווח שהושאר לפני התיבה מציין התחלה של קטע או עניין חדש.

16. ראה דבריו של בר-אשר על כך (לעיל הערה 6), עמ' 17–19. לסוגיה כולה ראה, A. Borg, "Some Observations on the Syndrome in the Hebrew of the Dead Sea Scrolls", in T. Muraoka & J. F. Ewolde (eds.), *Diggers at the Well* (STDJ 36), Leiden 2000, pp. 26–39.

17. ראה מה שהעיר על כך M. Kister, "Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls", in T. Muraoka & J. F. Ewolde (eds.), *Diggers at the Well*, pp. 138–139.

18. כך גם סמית בהערותיו המסכמת.

19. ראה מה שכתב על כך בר-אשר, שם, עמ' 19–25.

20. בר-אשר, שם, עמ' 20–23.

והנה – המילה מציגה מצב שונה משעבוד מצרים או חזון העתיד שתוארו בשורות הקודמות. בדרך דומה מנגדת מילת והנה בין מצב בהווה ובין תיאור עתיד באפוקריפון של יהושע (4Q379 33 ii 9 = 4Q175 23; 4Q522 9 ii 11).

נתנו במצרים שנית – מן השימוש בתואר הפועל שנית עולה השוואה מפורשת לימי השעבוד במצרים בעבר, וההשוואה מאשרת אישור נוסף שהחלק הראשון אכן מדבר בעבדות הזו. כך משמע הפועל נתן בצירוף "נתנו במצרים" מדבר על שעבוד או הכנעה, על דרך המליצה המקראית "נתן ביד" (למשל ויקרא כו 25; ירמיהו מו 24), המשמשת גם במגילות (למשל פשר חבקוק ד 8; ה 4). העובדה שהפועל נתנו עומד בנפעל עבר נסתרים (נְתָנוּ) מעידה, שמדובר במצב שכבר התחיל. מכאן שגם השעבוד השני שייך לעבר, אך כנראה לעבר הקרוב לימי המחבר, ואולי הוא נמשך גם לימי המחבר.

נתנו – לפועל נתן יש מקום מיוחד בקטע זה. מלבד שורה זו הוא מופיע בשורה 7, ולפי ההשלמה גם בשורה העוקבת.

שנית – תואר הפועל במשמע 'פעם נוספת'. לשימוש השווה 11QT<sup>a</sup> מט 20; 4Q385 2 6; בן-סירא נ 21.

בקצ ממלכה – צירוף הסמיכות בנוי באנלוגיה לצירופים קץ האור וקץ החושך, הבאים בשורה 10. על פי אנלוגיה זו מדובר בפרק זמן שבו מתקיימת "ממלכה", במובן של ממשלת מלך או שושלת מלכים ותחום שלטונם (השווה שמואל ב ג 28; מלכים ב יד 5; דברי הימים ב יז 5; בן-סירא מז 11; 4Q387 2 ii 7, 5; 4Q389 8 ii 10). לפירוש ההיסטורי של שורות אלו ראה דיון להלן.

קצ – המילה כתובה בצד"י אמצעית, וכתוב כזה נקרה כמה פעמים במגילות דווקא במילה זו (למשל ס"י ד 16; י 5; הוד' [1QH<sup>a</sup>] יב 8, 22).

ויתקין ויזעקו – ההשלמה המוצעת הולכת בעקבות הביטוי הדומה בשורה 12, "ויתקינו ויזעקו אל ה'". החזרה על הפועל האמור בשעבוד מצרים מצטרפת אל היסודות היוצרים את ההשוואה בין עבדות מצרים של ראשית ההיסטוריה הלאומית לעבדות מצרים "שנית", כנראה בימיו של המחבר או סמוך להם. מכיוון שהפועל ויתקין<sup>14</sup> הוא חלק מרצף הפעולות שהחלו בפועל נתנו בעבר, יש לקרוא גם אותו בעבר עם וי"ו ההיפוך (וִיתְקִימוּ). והוא הדין לגבי הפועל שהושלם, שאף הוא ראוי להיקרא בוי"ו ההיפוך (וִיזְעִקוּ).

14 נתנה ירושלים ביד יו<sup>15</sup> שְׂבִי פלשת ומצרים לבזה וחורבה – מן הלמ"ד, המצטרפת לשם העצם בָּזָה, מתבקשת השלמה של הפועל נתן על פי צירוף לשון המקרא "ותנם לבזה" (נחמיה ג 36). אך נושא הפועל ניתן להשלמה בכמה אופנים. המילים הברורות ששרדו קושרות את יושבי פלשת ומצרים בבזיה וחורבן. אם יושבי פלשת ומצרים הם הנבזים, אפשר להשלים "נתנו יו<sup>15</sup> שְׂבִי פלשת לבזה וחורבה", והפועל עומד בעבר נסתרים נפעל (נְתָנוּ), כמו בשורה הקודמת. אולם משפט המדבר על כך שיושבי פלשת ומצרים נבזו לא יתאים להקשר כולו

ולמה שבא לאחר מכן. לכן סביר יותר לשחזר משפט שבו יושבי פלשת ומצרים הם הכוזים. קריאה כזו אפשר להשלים בשני אופנים. הנכוזים בידי יושבי פלשת ומצרים עשויים להיות בני ישראל היושבים שנית במצרים. לפי זה תהיה ההשלמה "כי נתנו ביד יו[שבי פלשת לבזה וחורבה]", ויהיה זה המשך למשפט הקודם. אבל אף שהשלמה כזו משתלבת יפה עם האמירה על ישראל בשורה הקודמת, אין היא מתאימה להמשך המדבר על ירושלים. עדיפה אם כן השלמה ההופכת את ירושלים לנכוזת, וההשלמה תהיה כפי שהוצעה למעלה: "כי נתנה ירושלים ביד יו[שבי פלשת לבזה וחורבה]". יתרונה של השלמה כזו שהיא מקשרת בין ישיבת יהודים במצרים ובין תיאורי טומאתה של ירושלים בשורות שלהלן (15–18). סמית שחזר טקסט דומה: "נְתָנוּהָ יו[שבי פלשת ומצרים לבזה וחורבה]", כשהנושא הוא יושבי פלשת ומצרים וירושלים מרומזת ככינוי החבור.

וחורבה – למליצה השווה ירמיהו כה 11.

וְעַמּוּדִיהָ – הקריאה המוצעת כאן היא של שם עצם בריבוי עם כינוי נצמד נסתרת בצירוף וי"ו החיבור (וְעַמּוּדִיהָ; ראה הערת הקריאה). קריאה כזו מבליטה את הקשר אל ירושלים, שכן העיר מסומנת להלן בפועלי נסתרת ובשורת כינויים חבורים בגוף זה. קריאתו של סמית וְעַמּוּדִיהָ אינה מתיישבת עם צורת האותיות.

15 [להא]מִיר לְרֹמֶם לְרֹשֶׁע – אם מילת לְרֹשֶׁע היא מושא של הפועל לְרֹמֶם, יש לגזור את הצורה לְרֹמֶם כמקור פולל מן הפועל רֹמֶם. במקרא אין פועל זה מצטרף לשם העצם רֹשֶׁע; אך השווה תהלים יב 9. אולי יש להשוות לכאן לשונות מן המגילות כגון רֹמֶם רֹשֶׁע (הודיות 54 IQH<sup>a</sup>; <sup>21</sup> פשר נחום 1–4Q169 4Q169 2 ii 6); רֹמֶם גַּאִים (4Q427 7 i 18). ראה גם תרגום לתהלים עה 11, המתרגם קרני רשעים בצירוף רֹמֶם רֹשֶׁע. מילת לְרֹשֶׁע עשויה לעמוד גם כמשלים לפועל קודם, שאף הוא עומד בצורת המקור. קיבלתי את הצעתו של משה בראשור לשקול את ההשלמה [להא]מִיר, היינו צורת הפעיל של הפועל אמר. פועל זה נקרא במקרא (דברים כו 17–18), ומשמעו 'להכריז, להצהיר'.<sup>22</sup> אם נכונה ההשלמה, שני הפעלים מביעים את פיאורו של הרשע. אך תיבת רשע נשארת סתומה. היא עשויה לציין רשע בכלל או לעמוד ככינוי לדמות היסטורית מסוימת, בדומה לשימוש שנעשה בכינוי זה בחיבור מקומראן המיוחס ליחזקאל ("הרשע" ב"6 ii 1 4Q386).

בעבור תקבל טמ[אה] – הפועל תקבל מצטרף אל הפעלים והכינויים של הנסתרת בשורות שלהלן. אמנם פועל זה עומד בצורת עתיד אך אין בו כדי

21. לפי מניין סוקניק.

22. השווה BDB, עמ' 56; HALOT כרך 1, עמ' 67. בראשור הציע בפניי את הצעתו בשיחה בעל-פה.

לשנות את קריאת שאר הפעלים בזמן עבר, שכן במקרה זה באה צורת העתיד בשימוש מודלי בצירוף למילת היחס בעבור כדי לציין תכלית. הצירוף כולו מושפע מן הצמד "בעבור טמאה" שבמיכה ב 10. תיבת טמאה שבלשון נבואת מיכה ניתנת להבנה כמקור מבניין קל<sup>23</sup> או כשם עצם. באפשרות השנייה בחרו כל התרגומים העתיקים, ותרגמו את התיבה כמו "טומאה".<sup>24</sup> גם בדרך עיבוד הפסוק כאן משוקעת ההבנה של תיבת טמאה כשם עצם, כפי שעולה ממעמד המילה כמשלים לפועל המוסף תקבל, האמור בירושלים.<sup>25</sup> בכך הרחיב המחבר את ביטוי המקרא ביצרו את הצירוף לקבל טומאה, צירוף שאינו חלק מלשון המקרא אך שגור בלשון המשנה (למשל שבת יז, ג; סוכה א, ד). השחזור המוצע לעיל הולך בעקבות לשון הכתוב במיכה, אך אפשר להשלים את שם העצם גם כנסמך, טמ[את], כמו בשורה 17. ראה הערה שם.

16 [ה – לפי המשך שורת שמות העצם עם כינוי חבור של הנסתרת נראה שגם ה"א זו היא כינוי כזה, שהיה צמוד לשם עצם או פועל שלא השתמר. ועז פניה ותשנה – הצירוף מושפע מלשון קהלת ח 1 "ועז פניו ישנא".<sup>26</sup> דומים לו הביטויים בארמית "וויזי ישתנון עלי" (דניאל ז 28, וכיוצא בו שם ה 6, 9–10) וכן "וצלם אנפיה השתנו/י" (דניאל ג 19). בקהלת אמור הפסוק בחכם, ואילו כאן הוא פורק לשני משפטים ונאמר על ירושלים, כפי שמעיד גוף הנסתרת של הכינוי החבור והפועל. שאלה אחרת מציבה צורת הפועל. ההקשר מכתיב צורה סבילה של נסתרת בעתיד. אף שהתיבה כאן כתובה בכתיב חסר<sup>27</sup> אולי אפשר להניח שהיא נטויה בבניין פעל (ותשנה), כמו ניקוד המסורה ללשון קהלת. זמן העבר של הפעלים עשתה (שורה 17), היתה, נ[שנאתה] (שורה 18) מצביע על כך שגם פועל זה יש לקרוא בעבר, כאן עם וי"ו ההיפוך (ותשנה/ותשנה).

ועז פניה – זהו צירוף סמיכות, כפי שמעיד הכינוי החבור המצטרף לסומך. לכן יש לקרוא את הנסמך כשם עצם, כמו שניקדה המסורה את קהלת ח 1 (עז). במגילות קומראן נכתב שם עצם זה דרך קבע בוי"ו (עז), ורק לעתים רחוקות בכתיב חסר.<sup>28</sup> הכתיב שלפנינו מצטרף אפוא אל מקרים בודדים אלו. משמעות הביטוי היא 'כח פניה'. לכאן יש להשוות גם את התואר עז, המופיע בצירוף

23. ראה HALOT כרך 2, עמ' 375.

24. ת"ש, וולגטה, תרגום יונתן והפשיטתא. כך גם BDB, עמ' 380.

25. אולי נשענת תוספת פועל זה על לשון הכתוב במיכה "תחבל".

26. כפי שראה גם סמית.

27. השווה הכתיב המלא ישנא בבן-סירא ט 11.

28. בכתיב חסר נקריה התיבה במגילות אלו: 1QSb V 24; 4Q372 I 18; 4Q394 4 3; 4Q403 I i; 4Q449 2 2; 39.

"עז פנים" (דברים כח 50; דניאל ח 23), במשמע 'פנים מביעי כח, קושי ואכזריות'.

פניה... בזויה ועדה ובגדיה – שורת כינויי הנסתרת רומזים לירושלים. דבר זה עולה מהזכרת ירושלים בשורה 19, מן הכינויים בלשון נקבה ומקשרי לשון וסגנון לתיאורי ירושלים בנבואה. לתיאורי גאולת ירושלים מוקדשים לא מעט דברים בפרקים האחרונים של נבואת ישעיהו (השווה ישעיהו ס; סב; סה 18–21; סו 10–12), ובוודאי הם משמשים רקע לתיאור כאן. אך תמונת התשתית שבקטע שלנו היא נבואת ישעיהו נב. בנבואה זו פונה הנביא אל ירושלים וקורא לה ללבוש בגדי פאר כשהיא מטהרת (נב 1, 11). נראה שהרמזים לבגדיה של ירושלים בקטע 4Q462 נשענים על נבואה זו. אך המחבר מקומראן נוהג במקור המקראי כפי שנהג בפרשת שעבוד מצרים. הוא מציג תמונה הפוכה מנבואת ישעיהו. לעומת בגדי התפארת של ירושלים שבנבואה מצוירת כאן ירושלים בטומאתה ובבגדיה המגואלים. ראוי לשים לב, שבנבואה של ישעיהו נב על גאולת ירושלים נזכר שעבוד מצרים כמקבילה לשעבוד אשור בימיו של הנביא (נב 4). אולי השפיעה השוואה זו על בעל הקטע 4Q462 כאשר בא לבנות משוואה משלו בין מצרים של אז למצרים של ימיו. מכל מקום האנלוגיה בין עבדות מצרים ושחרור ישראל בעבר לגאולת ישראל משעבודו בעתיד היא מוטיב ידוע בנבואת המקרא (השווה למשל ישעיהו יא 15–16; יחזקאל כ 36; הושע ב 16–17; יואל ג 3–5; זכריה ט). פניה בזויה – כאן ניכרת השפעת הביטוי הארמי זיו במובן 'פנים, פרצוף'. השווה למשל דניאל ב 31; ד 33.

ועדה ובגדיה – בצירוף מהדהד הפסוק "וכבגד עדים כל צדקתנו" (ישעיהו סד 5). בפסוק זה מציין הביטוי בגד עדים מלבוש טמא בטומאת דם נידה.<sup>29</sup> מובן זה מתקשר לטומאה הנזכרת בשורות 15 ו-17, ולכן יש להעדיפו על פני פירוש תיבת עדה מלשון עדי (תכשיט). עדה בצירוף כינוי חבור לנסתרת<sup>30</sup> ניתן אפוא להתפרש כ'נדתה', ובלשון מושאלת כ'טומאתה', כשהכוונה לטומאת ירושלים. אולי נרמזת כאן גם לשון מגילת איכה "חטא חטאה ירושלם על כן לנידה היתה... טמאתה בשוליה" (איכה א 8–9; והשווה גם שם א 17).

17 מצרִים ואת אשר עשתה לה – ההשלמה מצרים כמילה הראשונה מאפשרת לקשור אליה את המילים המופיעות לאחר מכן, וכן את הפועל עשתה, שבצורת הנסתרת שלו יחול על מצרים. הכינוי לה מרמז לירושלים. הבנה כזו משתלבת עם מהלך הכתוב ועם ההקשר כולו.

29. עיין BDB, עמ' 725; HALOT, כרך ב, עמ' 790.

30. הצורה נקריית במקרא רק פעמיים כשם עצם בריבוי (ישעיהו סד 5; יחזקאל טז 7). הטקסט מקומראן נראה כעדות ראשונה לצורת היחיד, אלא שכשאר שמות העצם במשפט עומדת גם צורה זו עם כינוי חבור נסתרת.

בן טמאת העי – אם נכונה ההשלמה בראשית השורה יש כאן התחלה של משפט חדש, שמציג צירוף סמיכות בעל שלושה אברים, כשהאיבר השלישי הקטוע מיועד. נסמך הצירוף מכונה בן והוא מאופיין בסומך טמאת, שם עצם שכבר נקרה בשורה 15. מכאן שנושא הטומאה הוא עדיין עיקר כאן, ועדיין קשורים הדברים בהטמאותה של ירושלים. אולי נגרמה טומאה זו על ידי מי שמכונה "בן טמאת..."<sup>32</sup>, רמז לאישיות היסטורית(?).

טמאת – צורת נסמך של שם העצם טמאה. הכתיב טמאה מופיע כך בכל היקרויותיו במגילות קומראן ומעיד כנראה על ההגייה טְמָאָה,<sup>31</sup> כמסורת ההגייה למילה זו שנשמרה בבבל.<sup>32</sup>

18 נ[שנאתה – ההשלמה הולכת בעקבות הצעתו של סמית. צורת הנסתרת מתקשרת לירושלים, כדוגמת הפועל היתה וכינוי הנסתרת שבתיבת הבנותה. על פי השלמה זו יש לקרוא את התיבה כנסתרת בעבר נפעל מן שנא (נְשָׁאָתָה). במקרא אין צורת הנפעל מן הפועל הזה תכופה. היא נקריט פעמיים במשלי (יד 17, 20). כמו כן היא באה פעם בכך-סירא (יג 10). אם בירושלים אמור הפועל מהדהדים כאן דברי ישעיהו (ס 15), המדמה את ירושלים לאישה עזובה ושנואה שבאה עת גאולתה (השווה גם מזמורי שלמה ב 19–21). בהתאם לקריאה זו אמר הקטע מקומראן, כי קודם שנבנתה הייתה ירושלים כאישה שנואה ודחוויה (השווה גם ישעיהו נד 4, 6). מתאימה פחות להקשר היא קריאת האותיות כשם העצם שְׁנָאָה בצירוף כינוי חבור של הנסתרת (שְׁנָאָתָה).

כאשר היתה לפני הבנותה] – כאמורים בירושלים אפשר להבין את הדברים כרמז לימים שלפני היות העיר בירתם של שבטי יהודה וישראל ולפני מפעלי הבנייה של דוד ושלמה (השווה תהלים קכב 3; 17; ז 4) ובניין ירושלים הוא מאותות העונש (השווה איכה ב 8–9; נחמיה ב 3, 17; ז 4) ובניין ירושלים הוא מסימני הגאולה לעתיד לבוא (השווה ישעיהו מה 13; ס 10; תהלים קב 17).  
19 vac[at ויזכור את יְשׁוּרָל יְרוּשָׁלַם – הרווח שהושאר בראשית הקטע מעיד שיש כאן עניין חדש, כפי שסימן הסופר בשורה 4. פועל הזכירה נראה כפותח את דברי הנחמה לעתיד, והוא מושפע מנבואות הנחמה שבמקרא (ראה ישעיהו נד 4; ירמיהו ב 2; יחזקאל טז 60). אפשר שיש כאן רמז להיפוך מצבה של ירושלים כאישה שנואה, כשבעתיד תהיה רצויה, לפי הדימוי שבישעיהו סב 5–4.

31. כך E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, p. 17.

32. ראה י' יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, ח"א, עמ' 670.

ויזכור – כמו בשורה 3. נראה שגם כאן נושא הפועל הוא האל, ואולי אף כאן הרמז הוא לזכירת הברית בין אלוהי ישראל לעמו (השווה יחזקאל טז 60).

#### מבנה הקטע, רעיונותיו ומקומו בספריית קומראן

הקטע ששרד מן החיבור שלפנינו נחלק לשני חלקים שונים בתוכנם ובסגנונם. החלק הראשון, שורות 1–13, עניינו שעבוד ישראל במצרים והשחרור ממנו בהשוואה לגאולת העתיד. החלק השני, משורה 13 ואילך, עוסק בשעבוד שני של ישראל במצרים ובגורלה של ירושלים. המעבר מן החלק הראשון לשני מסומן בשינוי הנושא, בסימן הסגנוני והנהגה ובסימן גרפי – רווח שהושר בין שני החלקים בשורה 13. הקשר בין שני הנושאים מרומז בהשוואה שבין שעבוד מצרים הראשון לשני ובין זכירת האל בראשון והתקווה שיזכור בשני. עם זאת מקשה קיטוע השורות לשחזר את מהלך הקטע כולו ואת סדר הזמנים שבו.

בשורות 2–4 שרדו שמותיהם של בני נח חם ויפת וכנראה עמד שם גם שם, הראשון בבני נח על פי בראשית ה 32. בשורה 3 נותר שמו של יעקב. ייתכן שזה כינוי לישראל, כמו בשורות 6, 11, המצטרף להופעת תיבת לישראל[ל] בשורה 4. אך מכיוון שבשורות אלו נקשר שמו של יעקב דווקא עם בני נח, אולי הוא מופיע כאן כאבי האומה.

שינוי בסגנון בא באמצע שורה 4. לאחר פועלי נסתר, האופייניים לסגנון סיפורי, באה ציטטה בלשונות מדברים. הציטטה מפי בני ישראל מתארת את ירידתם למצרים: "למצ[ו]תם ריקמה הלכנו כי לוקח[נו]". תיאור זה הוא היפוך לשון שמות ג 21, המתארת את הציווי לצאת ממצרים: "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם". הרמז ללשון המקרא משמיע לא רק את הקביעה שהפסקה מדברת בפרשת שעבוד מצרים, אלא גם דרישה של לשון הפסוק עצמו. ממדרש זה עולה כי בני ישראל באו ריקם למצרים, אך לא יצאו ממנה ריקם. יתר על כן, נראה שבעל הקטע בחר דווקא פרט זה מסיפור עבדות מצרים משום שרצה להציג באנלוגיה הפוכה לשעבוד ישראל את מי שישתעבדו לישראל ויהפכו ריקנים וחסרי כול כי ארצותיהם תילקחנה מהם. כך נוצר ניגוד בין ריקנות ועבדות של ישראל ובין ריקנות ועבדות של אחרים (עמי כנען? מצרים?) לישראל.

בשורות 8–13 מופיעה ציטטה חדשה מפי המצרים או נציגיהם, ואף היא בנויה על מדרש כתובים מפרשת יציאת מצרים. לפי הצעת ההשלמה מתחילה הציטטה בקביעה שישראל לבדו קיבל את הממשלה מן האל. השלמה כזו הולמת את ההמשך שהשתמר בקטע ובו משווים הדוברים את עצמם, שהיה עליהם החושך, אל ישראל, שהיה עליו האור. בהקשר של שעבוד מצרים יש רק משמעות אחת לניגוד כזה: המכה התשיעית ממכות מצרים, היא מכת חושך. כמו בשורה 5 גם כאן מעבד בעל הקטע את הכתוב בשמות י 21–32: "ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת

ימים... ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". המדברים רואים בפלא זה אות וסימן לחסדו המיוחד של האל לבני ישראל בלבד. אך כדרכו של המחבר בכל הקטע גם כאן הוא דורש את הכתוב בדרך מיוחדת, שכן הוא קושר את חסד העבר הפלאי אל עתיד זוהר של ימי עידן הגאולה. דבר זה נעשה בדרך ההשוואה של האור והחושך של ימי מצרים אל מועד סיומו של קץ החושך וראשיתו של קץ האור העתיד לבוא, ואף זאת בדרך האנלוגיה ללשון פרשת שמות. כשם שבפרשת מכות מצרים נזכר תחילה החושך שהיה על המצרים ורק לאחריו האור שהאיר לבני ישראל, כך כאן נזכר תחילה קץ החושך ורק אחריו קץ האור. אלא שהסדר במקרא הוא סדר של תיאור גרדא, שכן במצב הדברים במצרים שררו החושך והאור בעת ובעונה אחת, אך על קבוצות שונות. אבל כשאמורים הדברים בקצים מכוונים האור והחושך לפרקי זמן הבאים זה אחר זה. יתר על כן, סיום קץ החושך ותחילת קץ האור מתוארים במושגים של ימי הגאולה, שכן בימי האור ימשול ישראל לעולם (שורה 10), וזהו רעיון אפוקליפטי מובהק. כל אלו עדיין כלולים בדברי המצרים. הם מסיימים את דבריהם בהודאה שלא הכירו בגדולתו של עם ישראל, שהיה משועבד בזמן ישיבתו בתוכם. ישראל היה משועבד עד שקם וזעק לאלוהיו, ומידו באה לו הישועה. ההשלמה המוצעת לשורות 12–13 מוסיפה את הסיום הנדרש לקטע: סיום זה מכין את המעבר לפסקה העוקבת, שכולה עומדת בסימן המקבילה לשעבוד מצרים ולהצלה ממנו.

מן הניתוח המוצע למעלה עולה בבירור מבנהו המיוחד של הקטע. הוא שזור משורה של ניגודים: בין עבר לעתיד, בין שעבוד מצרים לעתיד זוהר הצפון לעם ישראל, בין ישראל שבתחום האור למצרים שבתחום החושך. במיוחד מעניינת שיטתו של בעל הקטע בכניית ניגודים אלו על יסוד כתובים בפרשת יציאת מצרים. מתברר שהוא בחר בפסוקים מסוימים שהתאימו לאופי הניגוד שרצה לבנות. הדגשת הניגודים בדרך זו רומזת לאידאולוגיה הדואליסטית המשוקעת כאן. גם כתבים אחרים של עדת קומראן מציעים תיאורי ניגודים המאפיינים את רוחות האור והחושך. כאלו הן, למשל, רשימות תכונותיהן של שתי הרוחות בסרך היחד ד 2–14.<sup>33</sup> ואכן גם בקטע שמעניינו מצטרף הסגנון הניגודי להשקפות דואליסטיות המובעות במפורש בצירופים קץ אור וקץ חושך (שורה 10). אף שצירופים אלו נקרים רק כאן, מרכיביהם לקוחים מאוצר המונחים המיוחדים לתורת שתי הרשויות בנוסח של עדת קומראן ודעותיה על מהלך ההיסטוריה. כך אפוא צימוד הקצים עם מושגי אור וחושך מגלה, שבחירת מכת חושך לא הייתה מקרית. כמי שאמון על רעיונות מבית מדרשה של עדת קומראן בחר המחבר דווקא במכה זו כדי ללמוד מגאולת העבר על גאולת העתיד, כפי שבאו ויבאו במסגרת הדואליזם של אור וחושך.<sup>34</sup>

33. השווה גם אל האפסיים ה 3–20.

34. בהקשר זה ראוי לצטט את דברי הקטע 9 + 3a 4Q408 (מתוך העותק השלישי של החיבור

המילה קץ משמעה כאן 'תקופה, פרק זמן', אחת מחוליות רצף הזמן המרכיבות את מהלך ההיסטוריה כולו על פי התכנית האלוהית שנקבעה טרם בריאה. תפיסה זו ידועה היטב מכתבי עדת קומראן ומחזונות אחרית הימים שבספרות בית שני. אך תיאור הקצים במונחי הדואליזם של אור וחושך יחיד הוא בכתבי העדה ובא רק כאן. אמנם ידועים תיאורי מהלך ההיסטוריה כריתמוס של תקופות צדק ורוע, אך הם באים בספרות שאין בה סימני החיבור המובהק של עדת קומראן. כאלו למשל הם תיאורי האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 10–1; צא 11–17) או תיאורו של חזון ברוך הסורי (נו–עד). במיוחד מעניין בהקשר זה חזון ברוך הסורי, המצייר את ימי העולם כמהלך של שתיים עשרה תקופות מוצגות בתמונה של מים בהירים ומים שחורים. אך חיבורי עדת קומראן עצמה לא שמרו לנו פירוט היסטורי רציף, ובתיאורים הסדורים של תורת שתי הרשויות שלה – דרך משל סרך היחד טורים ג–ד – לא בא זכרם של מאורעות היסטוריים. אמנם בפשר על הקצים (4Q180) נמנים מאורעות של ההיסטוריה הקדומה במסגרת של קצים.<sup>35</sup> בקטעים ששרדו מחיבור זה נמנים לפי הסדר קצי רשעה, למשל קץ רשעה בימי המלאכים שחטאו וקץ סדום ועמורה (4Q180 1 7–10; 2–4 ii), וכן תקופות של צדיקים כאברהם (4Q180 2–4 i). גם בכתבי עדת קומראן פזורות אמירות על "קץ הרשעה" (למשל ברד"מ ו 10; יב 23; 12 2 4Q271), ורשעה היא אחד מכינויי עולם הרוע במציאותם של אנשי קומראן. אך בכל אלו אין תיאור שיטתי של ההיסטוריה במושגי אור וחושך. לעומת זאת בקטע 4Q462 מצטרפת תורת שתי הרשויות במפורש להשקפה על קצי אל ורצף תקופות ההיסטוריה.<sup>36</sup>

והנה, עיון מדוקדק בתיאור שלטונן של שתי הרשויות בהיסטוריה בקטע 4Q462 מעלה קרבה יתרה לאו דווקא לתיאורי הדואליזם בסרך היחד, אלא לתיאורים דואליסטיים בסגנונה של ספרות החכמה המיוחדת מקומראן, ספרות ששנים רבות נותרה עלומה ורק באחרונה יצאו כתביה לאור. בטקסטים אלו מנוסחים עקרונות

המכונה "אפוקריפון של משה", המשבח את ברכות השחר: "לברך את שמ קדשך בראתם כי טוב האור". מעניינת הנוסחה "כי טוב האור". אמנם היא בוודאי מושפעת מסיפור בריאת האור בבראשית 4 "וירא אלהים את האור כי טוב", אך אפשר שאנשי קומראן דרשו את הפסוק לאור תורותיהם בדבר שתי רשויות והסיקו מכאן את משמעותו המיוחדת של האור והעדפתו של האל את האור. לסוגיה זו השווה גם הקטע המעניין הבא ב-4Q392 1 4–7, אף הוא בעניין בריאת האור והמאורות, וכל העניין עדיין טעון בירור לעצמו.

35. ראה מהדורת "The 'Peshet on Periods' (4Q180) and 4Q181", *Israel Oriental Studies* 9 (1979), pp. 77–102.

36. הפרדת תיאור ההיסטוריה מתיאורים דואליסטיים ניכרת יפה בסרך המלחמה (IQM). כך, למשל, בתפילה הנזכרת שם י 2 – יב 17 נסקרים ניצחונות ישראל בעבר ואלו ההווה הדואליסטית בעולם מתוארת לחוד, בברכות וקללות שמשמיעים הכהנים, הלוויים וקני העדה (סרך המלחמה [IQM] יג 1 – יד 1).

הדואליזם באופן שונה משהו מן התיאורים שהיו ידועים עד כה.<sup>37</sup> בהקשר זה ראוי לעיין בשלושה קטעים שיש להם קרבה מיוחדת ל-4Q462. שניים מהם הם קטעי חכמה במובהק.

ראשון הקטעים ידוע עוד מראשית ימיו של מחקר קומראן, כי הוא התגלה בין קטעי מערת קומראן הראשונה; הוא כונה ספר הרזים, וסומן 1Q27. היום יש בידינו עוד שניים או שלושה עותקים מחיבור זה, שנתגלו במערה הרביעית. בקטע האמור מתואר עתיד מזהיר שבו ייתם החושך ויזרח האור. הגם שהמונח קץ אינו מופיע בקטע זה, נושאו הוא מהלך ההיסטוריה וצפונותיה, ויש בו דמיון בולט לתיאור בקטע 4Q462.

04 ולא ידעו מה אשר יבוא עליהם ונפשם לא מלטו מרז נהיה

05 וזה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק

06 כגלות [ח]ושך מפני אור וכתום עשן וא[יננ] עוד כן יתם הרשע לעד<sup>38</sup>

07 והצדק יגלה... (1Q27 i i 04-07).<sup>39</sup>

גם בקטע זה מספר הרזים מצויר הקץ שלעתיד לבוא במושגים של אור וחושך, אלא שכאן בא צמד זה עם כ"ף ההשוואה ("כגלות חושך מפני אור") לאפיין את המושגים העיקריים לתיאור הדואליזם, רשע וצדק. שני הצמדים גם יחד – רשע/צדק ואור/חושך – שייכים לאוצר המונחים המשמש בחיבורי עדת קומראן לתאר את שתי הרשויות המושלות בעולם. לענייננו חשוב בעיקר הצימוד של מושגי הדואליזם, וביניהם הצמד אור/חושך, לתיאורי תקופות היסטוריה. עיקר הדמיון בין 4Q462 ל-1Q27 הוא בתקופה הקרובה לסופו של מהלך הזמן ההיסטורי, המתוארת במושגים דואליסטיים של אור וחושך.<sup>40</sup>

אך יש עניין נוסף הקושר את ספר הרזים עם 4Q462. הקטע המלא, שחלקו צוטט

37. מובהקת בעניין זה היא ההקדמה לחיבור מוסר למבין, שהשתמרה ב-1Q417; 4Q416 1. אופייה הדואליסטי הוא מעל לכל ספק, וניכרים בה קשרי מינוח ותוכן לסרך היחד ולהודיות. עמדתי על כך בהרצאה שנשאתי בכינוס מכון אוריון, שנערך באוניברסיטה העברית בירושלים בחודש מאי 2001, ואני מקווה לפרסמה במקום אחר. ראה הערה 42.

38. הדמיון של עשן נמוג להיעלמות הרשעה והרשעים מבוסס על תהלים סח 3 (השווה גם הושע יג 3), והוא משמש גם במגילות אחרות. השווה פשר תהלים 3-4, 1Q171 8 iii 1 וראה חכמת שלמה ה 14.

39. הנוסח לפי המהדורה החדשה. מהדורה ראשונה של 1Q27 פורסמה בידי J. T. Milik, "27. Le Livre des Mystères", in D. Barthélemy & J. T. Milik (eds.), *Qumran Cave I* (DJD I), Oxford 1955, p. 103. המהדורה החדשה, המורכבת מכל הקטעים החופפים (1Q27 1, 4Q299 1, 4Q300 3), פורסמה בידי L. Schiffman, "Myteries", in T. Elgin et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XV; Sapiential Texts, Part 1* (DJD XX), Oxford 1997, pp. 35-36.

40. על הביטויים הדואליסטיים ב-1Q27 ודמיונם לתורה הדואליסטית של סרך היחד כבר עמד ד' פלוסר, "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים, יהדות בית שני: קומראן

לעיל, מתפלמס עם מי שאינם יודעים מהו "רז נהיה" ואינם "מתבוננים בקדמוניות". אף שהטקסט שהבהיר מי הם חסרי הבינה הללו לא השתמר, ברור מהו מושא חוסר הבנתם: מהלך ההיסטוריה וקדמוניותה. והנה, בקטע אחר מספר הרזים מואשמים מי שמכונים "החר"טמים" בחוסר הבנה לגבי אותו עניין עצמו (4Q299 3c + 4Q300)<sup>41</sup> (la ii-b). בקטע ההוא אין החרטומים קשורים במצרים דווקא, והשימוש במונח זה מזכיר את תיאור המעשה בחלומו של נבוכדנאצר בספר דניאל פרק ב, שאף הוא מכנה את פותרי החלומות שבחצר מלך בבל חרטומים (דניאל ב 2), ודאי בהשפעת סיפור יוסף (בראשית מא 8). לענייננו חשוב שהן בדניאל הן בקטע האמור מספר הרזים מושמת ללעג חכמתם של החרטומים, שאין בה תבונה והשראה אלוהית. בשני המקרים מייצגים החרטומים את חכמת הגויים. זוהי חכמה שאינה מסוגלת לפענח את צפונותיה של ההיסטוריה, המתנהלת על פי תכניתו הרזית של האל לדברי ימי העולם. נראה שלפולמוס עם חכמת הגויים בדמותם של החרטומים יש הדים ב-4Q462, שכן גם בקטע שמענייננו (שורות 9–12) מדברים המצרים, ואולי החרטומים עצמם, ומודים שלא השכילו להבין את טיבו של עם ישראל כשחי בקרבם, ושרק בבוא קץ האור תיגלה להם מעלתו. אך להבדיל מספר הרזים נדרש מחבר הקטע 4Q462 למצרים ממש ולאירוע שהתרחש על אדמתה בעבר ואולי גם למאורע שאירע שם בימיו. מוטיב איווולתם של המצרים אינו עיקר, אלא רק מבצבץ מבין השיטין. אך יש בו יש כדי להעיד על קרבה בעניין ובאווירה בין הקטע 4Q462 לדברי ספר הרזים.

הקטע השני שראוי להשוותו ל-4Q462 לקוח מן החיבור המכונה עתה מוסר למבין. זהו הגדול בחיבורי החכמה ששרדו, והוא מיוצג בשרידי תשעה עותקים מקומראן. ברוב עניינותיו כולל החיבור עצות מעשיות בתחומי חיים שונים, אך הוא נפתח בהקדמה כללית, המציגה את התנהלות ענייניהם של בני האדם על פי עקרונות ההשקפה הדואליסטית (4Q416 1 + 4Q417 1)<sup>42</sup>. בקטע הקדמה זה מצויות גם השורות הקרובות ל-4Q462:

- 9 כי  
10 מְשָׁמִים יִשְׁפּוּט עַל עֲבֹדַת רִשְׁעָה וְכָל בְּנֵי אִמְתּוֹ יִרְצוּ לְ[פְנֵי וְתִבּוּא רִשְׁעָה עַד]  
11 קֶצֶה וַיִּפְחָדוּ וַיִּרְעוּ כָּל אֲשֶׁר הִתְגַּלְלוּ בָּהֶם כִּי שָׁמִים יִרְאֻן]

- ואפוקליפטיקה, 'ירושלים תשס"ב, עמ' 108–109 (פורסם תחילה בתוך כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 3–20).  
העיר על כך בקצרה גם J. Licht, "An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1965), p. 96 n. 30.  
41. ראה 4Q462 (1997), pp. 43, 101–103. *DJD XX*. בקטע זה דנתי בהרצאה שנשאתי בכנס בירושלים בחודש אפריל 2000.  
42. הטקסטים פורסמו אצל J. Strugnell, D. J. Harrington & T. Elgvin, *Qumran Cave 4*.

- 12 [י]מים ותהמות פחדו ויתערערו כל רוח ובשר ובני השמיים ויגילו ביום]  
 13 [הש]פטה וכל עולה תתם עוד ושלם קץ האמת] לם...  
 14 בכל קצי עד כי אל אמת הוא ומקדם שנין עולם הכין כל הויה ל  
 15 להבין צדק<sup>43</sup> בין טוב לרע... (4Q416 1 10-15; קטע מקביל 4Q418 2 2-7)<sup>44</sup>

קטע זה מתאר את המשפט שייעשה בעושי הרשעה, משפט המסמן את סופה של הרשעה ואת תחילת ימי שלטונה של האמת שיבואו לאחר מכן. לקטע יש קשרים סגנוניים וענייניים לתיאורים בסרך היחד ובכתבים אחרים של העדה.<sup>45</sup> אך יש בו קרבה גם לתיאור הקטע 4Q462 ולקטע מספר הריזם.<sup>46</sup> ההדגשה על סופה של העולה ובוואו של קץ האמת (4Q416 1 13) מקבילה למה שנאמר ב-4Q462 1 על סוף קץ החושך. מבחינת השימוש במינוח של קצים קרוב אם כן הקטע מ-4Q416 לקטע הנידון כאן. אך כאן אין שימוש בדואליזם של אור וחושך. המונחים המשמשים בקטע הזה להציג את שתי הרשויות הם רשעה כנגד אמת. מבחינה זו קרוב הקטע 4Q416 1 לקטע מספר הריזם, כי שניהם משתמשים בצמד עולה, רשע/צדק. אך אלו גם אלו הם מונחים מעולם הדואליזם המשמשים בכתבי עדת קומראן. מיוחד הוא השימוש של הקטע ממוסר למבין בצמד טוב ורע לציין את מאפייני העולם הדואליסטי. צמד הפכים זה לקוח מעולמה של לשון המקרא, אבל בטקסטים מקומראן שפורסמו בשנים הראשונות נודע בו שימוש מועט לביטוי ההפכים של שתי הרשויות (ס"י ד 26; והשווה הוד' [1QH<sup>a</sup>] יד 12). והנה, נעשה בו שימוש נרחב

*XXIV: Sapiential Texts, Part 2 (DJD XXXIV)*, Oxford 1999. בניגוד לדעת המהדירים סבורה אני, שחיבור זה נמנה בלא ספק עם חיבוריה המיוחדים של עדת קומראן ותורת שתי הרשויות שבו בולטת ביותר. ראה לעיל הערה 37.

43. הקריאה להבין צדיק היא קריאת 4Q418 2 7, והיא הנכונה והמשתלבת בהקשר. קריאת המהדירים לגבי השורה החופפת ב-4Q416 1 להבין במקום להבין שגויה בעליל. שגיאה זו גרמה להם לקרוא את התיבה העוקבת צדק כמו צֶדֶק במקום צֶדֶק בכתבי חסר, שהוא הראוי לקרא כאן.

44. המהדורה היא של הרינגטון וסטרנגל (לעיל הערה 42), עמ' 81. שיטתם היא ליצור נוסח מצורף משני קטעים חופפים, ועל כן זוהי מהדורה משולבת. בשורות 9, 10, 12, 14 ההשלמות הן שלי. לפי שיטת המהדירים האותיות המצוינות באות רגילה בתוך הסוגריים מסמנות טקסט שלא השתמר ב-4Q416 1 אך מתועד בנוסח המקביל של 4Q418 2.

45. השווה למשל שורה 11, "כל אשר התגללו בה" (כלומר ברשעה), ללשון ס"י ד 19, "אמת תבל כי התגוללה בדרכי רשע"; או המונח "קצי עד" המופיע בשורה 14 עם סרך הברכות ה 18. הרמוז בשורה 14 לקביעת סדר הקצים מקדמת דנא יש לו מקבילות הרבה בכתבי עדת קומראן. ראה הוד' (1QH<sup>a</sup>) יג 10 (מניין סוקניק). והשווה שם טו 14; ס"י ג 15; 1-3 4Q180 1.

46. השווה גם את השימוש בפועל תמם לציין את סופה של הרשעה בקטע מספר הריזם "וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד" (1Q27 6) עם הניסוח בחיבור מוסר למבין: "וכל עולה תתם עוד" (4Q416 1 13).

בטקסטים מספרות החכמה שפורסמה באחרונה, כגון החיבור מוסר למבין וקטעים אחרים.<sup>47</sup>

לא פחות מעניינת היא הקרבה המתגלה בין הקטע 4Q462 ובין ענייניו וסגנונו של קטע אחר, שמהדיריו כינוהו "עת הצדק" (4Q215a).<sup>48</sup> מדובר בטור השני מן הקטע הראשון, המכונן את דבריו לעתיד לבוא. אף קטע זה מדבר על קצים במושגי שיטת הדואליזם, אלא שהוא משתמש בצירוף קץ הרשע לעומת קץ השלום, צירופים הלקוחים גם הם מאוצר המונחים של תורת שתי הרשויות.

4 ...כיא שלם קצהרשע וְכֹל עֹלָה תְּ[עבֹר]רָ [כיא]

5 באה עת הַצֹּדֵק ומלאה הארץ דְּעָה וְתִהְיֶה אֵל בּוֹ ]

6 בא קצהשלום... (4Q215a 4–6)

לענייננו חשוב המעבר מקץ הרשע אל קץ השלום, תיאור קרוב ביותר למה שמצאנו בקטע 4Q462, בספר הרזים (1Q27; 3Q300) ובחיבור מוסר למבין (1Q416).<sup>49</sup>

בסיכומי של דיון זה אפשר לאפיין את הקטע הראשון בין שורות 13–4 4Q462 כהצגת שעבוד ישראל במצרים בדגם הפוך לגאולת ישראל לעתיד לבוא. ניגוד מעין זה אינו פרי המצאתו של המחבר מקומראן. את ההשוואה בין עבדות העבר לגאולת העתיד שאב מנבואות המקרא. אך מחבר הקטע שלפנינו פירש ניגוד זה מתוך מדרש כתובים מיוחד וברוח תורת שתי הרשויות. דמיון סגנונו ורעיונותיו של הקטע 4Q462 לתיאורים מתוך ספרות החכמה של קומראן מעיד, שבעל 4Q462 פעל במסגרת מסורת ספרותית ורעיונית ברורה ומגובשת בתוך כתביה של עדת קומראן, ובכך הוא מגדיר את השתייכותו לספרותה המיוחדת של עדה זו ובמיוחד את זיקתו לספרות החכמה שבה.

בצד זיקות מגוונות שיש בקטע על שעבוד מצרים לספרות עדת מגילות מדבר יהודה מתגלים קשרים מעניינים גם לספרות שמחוץ למעגל עדת קומראן והחיבורים הקרובים לה. כוונתי לחיבור היהודי ההלניסטי חכמת שלמה ולפרשנותו הפילוסופית

47. ראה מוסר למבין 15 4Q416; 18 i 8, 4Q217; 7 2 4Q418; 6 5 4Q423; ספר הרזים 2 3Q300.

48. השווה 179 p. "215a. 4QTime of Righteousness", E. Chazon & M. Stone (לעיל הערה 15).

49. לאור הזיקה המובהקת של מינוח הקטע 4Q215a לספרות החכמה של עדת קומראן יש לשייך גם את 4Q215a לספרות הכיתתית מן הסוג הזה. מהדירי הקטע היססו לשייך את הקטע לספרות עדת קומראן, ובמקום זאת הדגישו דמיון מסוים לספרות חנוך (DJD XXXVI, pp. 175–178; ראה הערה 15). אך הקשרים הלשוניים והרעיוניים לספרות העדה בקטע זה מרובים ומובהקים. הדמיון לחיבורי חנוך רק מעיד על קרבת ספרות חנוך לחוגים של עדת קומראן, ולא על מעמדו העצמאי של 4Q215a.

הענפה של פילון לתורה. מן המפורסמות הוא שספר חכמת שלמה קרוב לחיבורי פילון בלשונותיו ובענייניו, ונראה שכמו פילון פעל אף בעל ספר זה באלכסנדריה באקלים תרבותי הלניסטי של סוף המאה הראשונה לפה"ס וראשית המאה הראשונה לספירה.<sup>50</sup> אף שספר חכמת שלמה ופילון מעניקים לדבריהם לבוש הלניסטי-פילוסופי מובהק, איש איש בדרכו, השוואת פרשנותם למכות מצרים עם זו שניתנת למכת החושך בקטע 1 4Q462 מעלה דמיונות מפתיעים. בייחוד מעניינת ההשוואה עם דברי ספר חכמת שלמה. חלקו השני של חיבור זה (יא-יט) מוקדש כולו לתיאור מכות מצרים כביטוי של מידה כנגד מידה בהנהגת הצדק האלוהי בעולם. חלק זה בנוי במתכונת של סוג ספרותי רטורי ידוע מן הספרות ההלניסטית, סינקריסיס (synkrisis).<sup>51</sup> סוג זה עיקרו הוא בהצגת השוואה ניגודית בין שני יסודות כדי להשיג אפקט רטורי. בעל ספר חכמת שלמה בונה שבעה ניגודים כאלו כדי להציג את מכות מצרים ואת הצרות שנחתו על המצרים לעומת הנסים שנעשו לבני ישראל במצרים, ביציאת מצרים ובנדודיהם במדבר. את הרצאתו מכוון המחבר כדי להראות את דרכי הצדק האלוהי, המעניש ומלמד מוסר דרך עונשיו. והנה, ההשוואה הארוכה ביותר מוקדשת למכת החושך (יז 1 – יח 4). רובה עוסקת בתיאור הפחד האיום האוחז את המצרים מן העלטה הנוראה הנופלת עליהם. הדמיון לקטע מקומראן בולט בעצם צורת ההשוואה הניגודית, המאפיינת גם את 4Q462. יתרה מזו, גם בתיאור חכמת שלמה נעשה המעבר מן האור והחושך הפיזיים אל אור וחושך המסמלים את הטיפשות והרשע מול הצדק והחסד האלוהי (חכמת שלמה יז 3, 20; יח 4).<sup>52</sup> אף פילון האלכסנדרוני בונה את תיאור מכות מצרים על הניגוד בין המכות על המצרים להגנה הפלאית על ישראל.<sup>53</sup> בכך הוא מרחיב את דברי המקרא, המזכיר במפורש רק ארבע מכות שישראל ניצלו מהן לעומת הפגיעה במצרים.<sup>54</sup> במסגרת ניגודים אלו מזכיר פילון גם את הניגוד בין החושך שהיה על המצרים לאור ששרר באותה עת במגוריהם של ישראל.<sup>55</sup> אך בחיבור אחר מרחיב פילון את היריעה ודורש את האור והחושך במכה התשיעית (שמות י 21) על חושך הבורות לעומת האור האלוהי של

50. ראה C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (*Études Bibliques* n.s. 5), Paris 1969, pp. 176–178; D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (*Anchor Bible* 43), Garden City 1979, pp. 59–63.
51. ראה J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (*Analecta Biblica* 41), Rome 1970, pp. 98–102; Winston, *ibid.*, pp. 9–12.
52. על הזיקה בכמה וכמה עניינות בחכמת שלמה לכתבי עדת קומראן כבר עמדו חוקרים אחרים. השווה למשל י"א זליגמן, *δεῖξαι αὐτῶν φῶς*, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 411–426; Larcher, *Études*; 50 (לעיל הערה 50), עמ' 112–129.
53. על חיי משה א 143–146.
54. עלב – שמות ח 18–19; דבר – שם 4, 6–7; ברד – שמות ט 26; מכת בכורות – שמות יא 7.
55. על חיי משה א 126, 145.

הלוגוס, אור התבונה.<sup>56</sup> כך, גם חכמת שלמה וגם פילון מדגישים את הניגוד בין האור שהיה על ישראל לחושך שהיה על המצרים, ושניהם מעניקים לתופעות פיזיות אלו משמעות מוסרית ואף מטפיזית. בכך הם קרובים מאוד לקטע מקומראן. אולם דווקא קרבה זו מדגישה את ההבדל בין 4Q462 ובין חכמת שלמה ופילון. אצל המחברים היהודים-ההלניסטים אין אנו מוצאים את הפרשנות הדואליסטית לסיפור המקרא, פרשנות שהיא בולטת ומפורשת בקטע מקומראן.<sup>57</sup>

החלק השני של הקטע ב-4Q462 (שורות 13–19) מוצג כהקבלה לשעבוד מצרים בעבר, אך הוא שונה באופיו ובתוכנו מן החלק הראשון. בעוד שהחלק הראשון (שורות 1–13) עוסק בשעבוד בעבר הרחוק לעומת גאולת העתיד הרחוק, החלק השני מתאר מצבים שנראים סמוכים יותר לזמן המחקר: שעבוד נוסף במצרים ושפלותה של ירושלים. בחלק זה לא השתמרו מונחים מתורת שתי הרשויות, אך יש בו רמז לתורת הקצים של עדת קומראן ("קצ ממלכה", שורה 13). בכך שוב מסגיר בעל הקטע את אופק רעיונותיו המיוחד. עם זאת שואב תיאור ירושלים גם ממסורת רחבה יותר של תיאורי ציון במקרא ובספרות בית שני.

שורה 13, הפותחת חלק זה, מציגה את הקטע במילה והנה ובכך מסמנת תקופה שונה, כנראה קרובה יותר לימיו של המחבר. עם זאת עומד ניסוח הדברים בסימן ההשוואה לשעבוד מצרים הראשון. ההשוואה לעבר נשענת על הזכרה מפורשת של מצרים, על תואר הפועל שנית ועל החזרה על הפועל ויתקין[מו], שבא גם בתיאור שעבוד מצרים. אף ששמו של ישראל לא בא כאן במפורש, משמיעה ההשוואה שמדובר בשעבוד חדש של ישראל. הפועל נתנו קובע את זמן המשפט לעבר, אך המילה שנית מבהירה שאין הדברים אמורים בהשתעבדות של העבר הרחוק בשחר ההיסטוריה הלאומית, אלא במציאות מאוחרת יותר.

אך בעוד ששורה 13 מדברת בבירור על ישראל במצרים, פחות ברור האמור בשורה 14. הבנת המילים ששרדו בה תלויה במידה רבה בהשלמת המילים החסרות. על פי השיקולים המוצעים בפירוש לעיל הועדפה השלמה הקושרת את האמור על השעבוד השני במצרים עם ביזה וחורבן של ירושלים בידי יושבי פלשת ומצרים. מכיוון שהתיאור כולו עומד בזמן עבר (ראה הערות לשורות 15–16), מדובר באירוע שהמחבר חזה כמו עיניו או שמע עליו. בשאר הטקסט, שהשתמר בשורות 15–19, מתוארת ירושלים בשפלותה. הרמזים לירושלים מתאשרים בהופעת השם ירושלם בשורה 19, בשורת הפעלים והכינויים החבורים וברמזים לנבואות על ירושלים. בלא ספק עומדים לנגד עיני המחבר תיאורי המקרא על שפלותה וטומאתה של ירושלים בשל חטאיה (כגון ישעיהו א 1–23; ירמיהו יג 26–27;

56. על החלומות א 114.

57. על סוגיה זו אני מקווה להרחיב במקום אחר.

יחזקאל כב 5-1; צפניה ג 4-1; איכה א 8-9, 17). המוטיב אינו מיוחד לקטע מקומראן אלא מצוי גם בחיבורים אחרים בשלהי ימי בית שני, כגון מזמורי שלמה, אוסף מזמורים שהשתמר ביוונית אך מקורו העברי חובר כנראה במאה הראשונה לפה"ס.<sup>58</sup> כך מעוגן תיאור שפלותה של ירושלים בקטע 4Q462 במסורת ספרותית ורעיונית קדומה, שיש לה המשך ופיתוח בימי בית שני גם מחוץ למסגרתה של עדת קומראן.

לאחר תיאור טומאתה של ירושלים באה תיבת ויזכור בשורה האחרונה (שורה 19) ומבשרת את גאולתה של העיר. זכירת ירושלים מקבילה כאן לזכירה שבאה בשורה 3 לגבי שעבוד מצרים, ונראה שאף כאן האל הוא הזוכר והזכירה נוגעת לברית בין ישראל לאלוהיו (ראה יחזקאל טז 60, והשווה ישעיהו מט 14-15). הזכירה הזו היא האות לראשית גאולתה של ירושלים ולתפארת הצפויה לה לעתיד לבוא. גם מוטיב גאולתה של ירושלים זכה לפיתוח ניכר בנבואות המקרא (ישעיהו א 24-28; ב 1-5; מט 14-21; נא 17-23; נב; נד; ס; סב; ירמיהו לג 6-15; צפניה ג 14-20; זכריה ח 1-8). תיאורים אלו השאירו את רישומם על מסורת פיאור ירושלים לעתיד לבוא גם בספרות בתר-מקראית. כך בחיבורים חיצוניים כגון תפילת טובית בספר טוביה (יג 17-18), במזמורי שלמה (יא 7-8; ח 19-21; יז 30-31) ובמגילות קומראן, כגון המזמור לציון במגילת תהלים (11QP<sup>s</sup> XXII), ובסרך המלחמה יב 12-17. כך בבואו לעצב את תיאוריו שואב מחבר הקטע שלפנינו ממסורת עתיקה רבת אנפין של תיאורי ירושלים הן בחטאה ובטומאתה בעבר ובהווה הן בטיהורה ובתפארתה לעתיד, מסורת שהמשיכה לחיות בספרות הבתר-מקראית ובכתביה של עדת קומראן. אך מחבר הקטע 4Q462 מעבד את המסורות על ירושלים בדרך משלו. הוא מצרף אותן אל מארג הניגודים שבנה בקטע על שעבוד מצרים. גם בקטע על ירושלים מרומו ניגוד. השעבוד החדש למצרים וטומאת ירושלים צפויים כנראה, על פי שורה 19, לטיהור ולגאולה. למרבה הצער לא נשתמר המשך הדברים בשורה 19, אך ההמשך לגבי העתיד מתבקש מתיבת ויזכור וממבנה הקטע כולו.

לסיכום אפשר לומר שבעל הקטע מעוניין בהבלטת הניגודים בין שעבוד ישראל בעבר לגאולת ישראל לעתיד לבוא, ובין שעבוד ישראל במצרים וחורבן ירושלים בהווה להיפוכם בגאולת העתיד. אף שניגודים אלו מנוסחים במוטיבים מסורתיים או במונחים מופשטים מתורותיה של עדת קומראן, חלקם בוודאי מכוונים אל מאורעות ומצבים היסטוריים של ממש, ומבחינה זו הם ראויים לעיון בפני עצמו.

58. השווה בייחוד מזמורי שלמה ב 19-21; ח 20-22. תיאורים אלו הובנו בדרך כלל כמכוונים לכיבוש ארץ ישראל בידי פומפיוס בשנת 63 לפה"ס. יש לשים לב שבשני המזמורים מיוחסת טומאת ירושלים לחטאי תושביה מצד אחד ולכובש זר מצד שני. בכתביה של עדת קומראן מואשם הכוהן הרשע (שמעון? יונתן?) שטימא את ירושלים בחטאיו (פשר חבקוק יב 7-10).

### הנסיבות ההיסטוריות שביסוד הקטע

הניתוח שהוצע למעלה בירר בעיקר את סגנונו, לשונותיו והמרקם הרעיוני והספרותי של הקטע, וכן את קשריו הספרותיים והתמטיים למקרא, לכתבי עדת קומראן ולספרות בית שני. אך ניתוח זה מעלה בבירור, שלא כל פרטי התמונה שאובים ממקורות ספרותיים. פרטים נוספים ומיוחדים, שאינם מופיעים במקורותיו הספרותיים של המחבר, מעידים שיש בהם רמזים למאורעות של ממש. פרטים אלו משוקעים בשתי פרשיות בקטע: (א) שעבוד אחרים לישראל (שורה 6) וחלוקת נחלותיהם (שורה 7), בהנחה שהכוונה לאירוע בעבר ולא למאורע של עתיד אסכטולוגי. (ב) השתעבדות נוספת ומאוחרת יותר של ישראל למצרים (שורה 13) וביזה וחורבן שבאו על ירושלים וכתוצאה מהם נטמאה העיר (שורות 14–18). עם זאת קשה לברר עד תום את הנסיבות ההיסטוריות העשויות להתאים לתיאורים אלו, שכן אין בשורות ששרדו הגדרה של טיב היחס בין כל פרטי האירועים המרומזים. סמיכות המקום מראה, שהשתעבדות ישראל במצרים בפעם השנייה קשורה לשפלוחה של ירושלים (שורות 13 ואילך). אך לא ברור אם שני מאורעות אלו הם בני זמנם של המאורעות הנרמזים קודם לכן בשעבוד אחרים לישראל (שורות 6–7), או שהם מרוחקים אלו מאלו. במסגרת מגבלות אלו נסקרות להלן אפשרויות ההקשר ההיסטורי הניבט מפרטי התיאור.

א. שעבוד אחרים לישראל (שורה 6): אם מדובר במאורע שאירע בעבר הקרוב ולא במצב אידאלי בימי הגאולה, עשוי השעבוד הנרמז להתאים לכיבושים של שליטי בית חשמונאי, בייחוד לגבי ערי החוף היווניות ובימי אלכסנדר ינאי גם כיבוש ערים בעבר הירדן. כיבושים אלו החלו בימי יונתן (161–143/2 לפה"ס) ושמעון (143/2–135/4 לפה"ס), נמשכו בימי יוחנן הורקנוס (135/4–104 לפה"ס), והגיעו לשיאם בימי אלכסנדר ינאי (103–76 לפה"ס).<sup>59</sup>

ב. מורכב יותר הוא פירוש הנסיבות ההיסטוריות העומדות ביסוד החלק השני של הקטע שלפנינו, המדבר על שעבוד נוסף למצרים בצמידות לשפלוחה של ירושלים. קשה להניח שהקטע חובר לפני התקופה ההלניסטית. אף שהוא עשוי לתאר תקופות קדומות בהרבה, נראה מנימת הדברים שהמחבר רומז למאורעות שראה בעיניו או שהיו סמוכים לימיו ושמע או קרא עליהם. לכן יש להניח שהתיאור בקטע מכוון למצרים תחת שלטון בית תלמי. אם כן מכוון התיאור בשורות 13–14 לימים של שעבוד יהודים במצרים התלמיית, שעבוד שאולי היה בן זמנו של כיבוש ירושלים או

59. יוספוס, קדמוניות, יג 99–102, 215, 275–284, 318, 324–364; מלחמת היהודים א 87, 99–102; מכבים א י 84–85; יא 61; יב 33; יג 43; יד 34. לסקירות מפורטות של כיבושי החשמונאים ראה א' כשר, אדום, ערב וישראל, ירושלים 1988, עמ' 31–103; הנ"ל, כנען, פלשת, יוון וישראל, ירושלים 1988, עמ' 56–182.

שהיה קשור אליו בדרך אחרת. למערכת נסיבות כזו מתאימים בדרגות קרבה שונות חמישה פרקי זמן בהיסטוריה של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית:

1. כיבוש ארץ ישראל בידי תלמי הראשון לגוס (301 לפה"ס) עשוי להתאים לנתונים המצוירים בקטע בעיקר בגלל הידיעות על כך שתלמי לגוס כבש את ירושלים בשבת<sup>60</sup> והגלה אלפי יהודים למצרים, ושם הם נמכרו לעבדות.<sup>61</sup> פירוש היסטורי כזה מציע אישיות אחת, תלמי לגוס, כמטמא את ירושלים וכובש יהודים לעבדות במצרים. אך מלחמתו של לגוס מקדימה במאה וחמישים שנה את הכיבושים הראשונים של השליטים החשמונאים, ועל כן קשה לקשור אותם לשורות 6–7, אם אכן מתארות שורות אלו מצב ראלי בימי בית חשמונאי ולא אירוע אפוקליפטי. מובן שאין הכרח להניח סמיכות זמנים בין המאורעות הרמוזים בשורה 6 לדברים הרמוזים בשורה 13.

2. אפשרות אחרת, אולי קרובה יותר לימי המחבר, היא להסמיך את התיאור שבשורה 13 לימי שלטונו של תלמי הרביעי פילופטור (221–204 לפה"ס). היו אלו ימי המלחמה הסורית הרביעית (220–219 לפה"ס) והמלחמה הסורית החמישית (219–217 לפה"ס) בין השליטים התלמיים למלכים הסלווקיים. פילופטור זכה לניצחון גדול על אנטיוכוס בקרב רפיח (217 לפה"ס) ולאחר מכן יצא למסע בארץ ישראל ובסוריה. לפי עדות יוספוס סבלו תושבי ארץ ישראל סבל רב בימי הקרבות, שנערכו ברובם על אדמת ארץ ישראל.<sup>62</sup> בעל ספר חשמונאים ג אף יודע לספר, שלאחר קרב זה בא פילופטור לירושלים וביקש להיכנס לקודש הקודשים ורק בהתערבות נסית של ההשגחה נמנע ממנו הדבר (שם א 26–29; ב 21–24). אף שסיפור זה אין לו סמך משום מקור אחר ועל כן נחשב אגדה, לא מן הנמנע שיש בו גרעין היסטורי כלשהו.<sup>63</sup> מכל מקום, נסיבותיה של המלחמה הסורית הרביעית בתוספת פרט זה עשויות להלום למדי את פרטי התיאור בחלק השני של 4Q462. 3. נסיבות מאוחרות יותר כרוכות בימי שלטונו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס

60. יוספוס, קדמוניות יב 5–6; נגד אפיון, א 208–211. נגד הדעה שמעדות זו עולה כי היהודים לא לחמו בשבת בגלל איסור הלכה ראה ב' בר־כוכבא, מלחמת החשמונאים, ירושלים תשמ"א, עמ' 333–335; א' כשר, יוספוס פלאוויוס (יוסף בן־מתתיהו), נגד אפיון, ירושלים תשנ"ז, א, עמ' 212–214.

61. יוספוס קדמוניות יב 7; איגרת אריסטיאס, סעיפים 4, 12–13, 23. ראה דיון מפורט ביחסו של תלמי לגוס ליהודים אצל B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus On the Jews*, Berkeley 1996, pp. 72–76.

62. ראה יוספוס, קדמוניות יב 129–130, 133, 135–136; ד' גולן, תולדות העולם ההלניסטי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 410–413; א' כשר, כנען, פלשת, יוון, וישראל, ירושלים 1988, עמ' 54–55; D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E.* (BSJS 8), 9–20, Leiden 1998.

63. כך א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל אביב תשל"ד, עמ' 58–59. אבל ראה גרא (ההערה הקודמת), עמ' 17–18.

(175–164 לפה"ס). כניסתם של אנטיוכוס וצבאו לירושלים קשורה בשני מסעותיו למצרים בין השנים 170–168 לפה"ס. בפעם הראשונה בא אנטיוכוס לירושלים עם צבאו ובזז את המקדש בחזרתו ממסעו הראשון למצרים (מכבים א א 20–28). בפעם השנייה שלח את שר צבאו אפולוניוס, וזה תפס את העיר כשבת (מכבים ב ה 25), עשה בה הרג רב, בזז את אוצרות המקדש וטימא אותו (מכבים א א 29–40; ב ה 11–26).<sup>64</sup> אך אם נאמץ פרשנות היסטורית כזו יש להפריד בין אירועים אלו, שבהם מטמא ירושלים הוא מלך סלווקי, ובין עבדותם של היהודים במצרים, שבתנאי התקופה ההלניסטית יכלה להתרחש רק תחת שלטונם של מלכי בית תלמי. ואמנם מבחינת תוכנם אין הכרח ששני אירועים אלו יתחוללו מסיבת גורם אחד. אפשר לתאר את יהודי מצרים בעבדותם כשהם מתקוממים על ביזת ירושלים בידי צבא אנטיוכוס הרביעי. אך דווקא תקופה זו, ימי מלכותו של תלמי הששי פילומטור (180–145 לפה"ס), הייתה תקופת חסד ואהדה של המלך ליהודי מצרים, ובימיו אף ניתנה רשות לחונני הרביעי לבנות מקדש יהודי במצרים (160 לפה"ס).<sup>65</sup> על רדיפות יהודים מצד השלטון התלמי אנו שומעים מאוחר יותר, בפרק שלטונו השני של אחי פילומטור, תלמי השמיני אוורגטס פיסקון (145–116 לפה"ס).<sup>66</sup> פירוש זה אינו הולם אפוא כראוי את כל פרטי הטקסט.

4. פרק זמן אחר העשוי להתאים לרדיפות יהודי מצרים הוא בימי המאבק בין תלמי התשיעי סוטר לתירוס ובין אמו קלאופטרה השלישית, שמשלה עם בנה האחר תלמי העשירי אלכסנדר. לאחר מותה של קלאופטרה (בשנת 101 לפה"ס) ויציאת תלמי העשירי מאלכסנדריה עלה לשלטון תלמי התשיעי (89 לפה"ס). כיריבה של קלאופטרה נקם כנראה ביהודים, תומכיה הנאמנים של המלכה המתה, שלחמה בו שנים כה ארוכות.<sup>67</sup> קודם לכן, בעודו מושל קפריסין, היה לתירוס גם פרק ארץ-ישראלי. הוא בא לעזרת תושבי עכו-פתולמאס, ואילץ את אלכסנדר ינאי להסיר את המצור ששם על העיר. בקרב נוסף על יד נהר הירדן ניגף ינאי לפני צבאו של לתירוס, ולאחר מכן המשיך לתירוס במסעות רצח וביזה ביהודה. צבאה של קלאופטרה השלישית, שחש לעזרתו של ינאי, עצר את לתירוס.<sup>68</sup> אולם בנסיבות אלו לא היה איום של ממש על ירושלים. לכן גם לנסיבות אלו קשה להלום את שני חלקי

64. דניאל יא 31. השווה צ'ריקובר, שם, עמ' 151–157.

65. יוספוס, קדמוניות יג 63–73; מלחמת היהודים ז 427–430.

66. הסיפור על רדיפות היהודים, המוצג במכבים ג ו 18–29 כאילו אירע בימי תלמי הרביעי פילופטור, יש בו אולי גרעין היסטורי המתאים לימי תלמי השמיני. כך הוא מסופר אצל יוספוס, נגד אפיפן ב 49–55. אך ראה הערותיו של J. Méléze Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte*, Paris 1991, p. 121. השווה גם מ' שטרן, יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 127, 129–130; א' כשר, נגד אפיפן (לעיל הערה 60), ב, עמ' 344–349.

67. השווה א' כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית, תל אביב תשל"ט, עמ' 23.

68. יוספוס, קדמוניות יג 343–348.

הקטע מקומראן, אלא אם כן יופרדו הנסיבות העומדות מאחורי הקטע הראשון מאלו של הקטע השני.

5. לבסוף, תארוך כתב היד 4Q462 למחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס מאפשר לכלול ברשימה זו גם את כיבוש ארץ ישראל בידי פומפיוס (63 לפה"ס) כרקע אפשרי לקטע. פומפיוס מתאים במיוחד להקשר של מטמא ירושלים, שכן לאחר מצור של שלושה חודשים כבש את ירושלים בשבת,<sup>69</sup> ונכנס בעצמו לקודש הקודשים.<sup>70</sup> לכן הוא גם מתאים לאזכור הסתום "בן טמאת..." שבשורה 17. אך בהקשר כזה יהיה מובן פחות שעבודם של היהודים במצרים, אלא אם כן מקרבים לנסיבות אלו את מצבם הבעייתי של יהודי מצרים בדמדומי שלטון בית תלמי (80–42 לפה"ס).<sup>71</sup>

עם כל הדמיון שאפשר למצוא בין האירועים שנמנו לעיל ובין פרטים בקטע שנדון כאן, שום אירוע אינו הולם את הקטע לכל פרטיו. כך, למשל, קשה לקשור את שעבודם של אחרים לישראל עם שעבוד שני של היהודים במצרים ועם טומאת ירושלים. פרט נוסף שקשה לשבצו בתוך מערכת הרמזים הוא הזכרת יושבי פלשת ומצרים בהקשר לביזת ירושלים (שורה 14). אולי הכוונה לחיילים מצרים וחיילי הערים היווניות שבארץ ישראל שהשתתפו במלחמותיהם של המלכים התלמיים<sup>72</sup> ואולי אף של הרומאים בשנות שלטונם המוקדמות בארץ ישראל.

אם כן, כמו ברבים מכתבי קומראן גם כאן נותרים הזיהויים ההיסטוריים בגדר השערה והצעה בלבד. עם זאת מדגים הקטע שנידון כאן את הממדים החדשים שהוא מעניק להבנת רעיונותיה של עדת קומראן, לדרך שילובם בפרשיות מקרא ולשימוש שהם עושים ברמזים לאירועים היסטוריים של ממש.

69. יוספוס (קדמוניות יד 66) אומר שהדבר אירע ביום הכיפורים, אך כנראה טעה. ראה דברי שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 209–210 הערה 14.
70. יוספוס, שם 71–73; מלחמת היהודים א 141–151. השווה דברי עדים בני הזמן על מאורע זה: פשר נחום 3 i 4–3; מזמורי שלמה ב 26–30; ח 15–20.
71. השווה כשר (לעיל הערה 67), עמ' 24–25.
72. על המגוון האתני של חיילי צבא התלמיים, בייחוד מסוף המאה השלישית לפה"ס, ראה M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris 1987, vol. 1, pp. 58–59; השווה גם B. Bar-Kochva, *The Seleucid Army*, Cambridge 1976, pp. 45–48. השתתפותם של חיילים מצרים מצוינת במקורות במפורש. מאוחר יותר, תחת השלטון הרומאי, חויבו ערי החוף היווניות בארץ ישראל להפריש חיילים לצבא הרומי. ראה E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised by G. Vermes, F. Millar & M. Black, Edinburgh 1979, vol. 2, p. 95. אולי מקורו של נוהג זה כבר בימי שלטון התלמיים.

# דו־שיח עם המקרא במזמורים ובתפילות מקומראן

## אסתר חזון

בשנים האחרונות זכינו לראות מחקרים מתקדמים על הדו־שיח עם המקרא במזמורים ובתפילות שנתגלו במערות קומראן. התקדמנו מתיאורים ראשוניים של ליקוטי פסוקים וסגנון הפסיפס לדיונים מדוקדקים שמבחינים בין שיטות שונות בשיבוץ פסוקי מקרא. ציוני דרך במפנה זה הם ספרה של בוני קיטל על ההודיות שיצא לאור ב־1981, ספרה של איילין שולר על המזמורים הלא־קנוניים מקומראן שהתפרסם ב־1986, מאמריהם של דבורה דימנט ומיכאל פישבין בכרך *Mikra* שהתפרסם ב־1988, וספרה החדש של יהודית ניומן משנת 1999 אשר מוקדש כולו לנושא הדו־שיח עם המקרא בתפילה היהודית בימי הבית השני.<sup>1</sup> שני מאמרים שעומדים להתפרסם, אחד שלי והשני של אדל ברלין, עוסקים בשיטות השונות להרכבת יצירות חדשות מחומרי גלם מקראיים.<sup>2</sup> במאמר הזה אני מקווה לקדם את חקר הדו־שיח עם המקרא במישור התאורטי.

1. Bonnie Kittel, *The Hymns of Qumran: Translation and Commentary* (SBLDS 50), Chico, CA 1981; Eileen M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* (HSS 28), Atlanta 1986; Michael Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran", in Martin Jan Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2,1), Assen & Maastricht 1988, pp. 339–377; Devorah Dimant, "Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha", *ibid.*, pp. 379–419; Judith H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (SBLEJL 14), Atlanta 1999 "Hymns and מופיעה במקראן מופיעה במקראן", in Peter W. Flint & James C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998, pp. 244–270
2. Adele Berlin, "Qumran Laments and the Study of Lament Literature", in Esther G. Chazon, Ruth Clements & Avital Pinnick (eds.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls, Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center, 19–23 January 2000* (STDJ 48), Leiden 2003, pp. 1–17; Esther G. Chazon, "Scripture and Prayer in The Words of the Luminaries", in James Kugel (ed.), *Scripture and Prayer*, Cambridge (forthcoming)

מגילות א (תשס"ג), עמ' 59–70

השאלה שאתמקד בה עולה מהמאמר של ברלין שהזכרתי לעיל. ברלין דוגלת בשיטה פרשנית שמתייחסת במלוא הרצינות להקשרים המקראיים של הרמזים לפסוקי המקרא. היא מבססת את שיטתה על הנחה זו:

In poetry, as in midrash, allusive words do not lose their contexts or their connotations... These allusions act somewhat like a vehicle and a tenor... pulling meaning from one context and inserting it into another.<sup>3</sup>

אנקוט כאן שיטה דומה תוך בדיקה קפדנית של העברת ההקשר המקראי. אשאל את השאלה המכרעת: מתי ובאילו נסיבות מצליח הרמז למקרא להעביר את ההקשר המקראי המקורי, ומה מן ההקשר ההוא עובר ליצירה החדשה? שאלה זו תעמוד במרכז דיוננו על הדו-שיח עם המקרא בשני מזמורים נבחרים מקומראן. נבדוק את השימוש במקרא כמפתח להבנת שני המזמורים, ונשקול את ההשלכות לגבי האופי של שני הקבצים שטקסטים אלה כלולים בהם, אוסף של מזמורים לא-קנוניים (4Q381) ומגילת תהלים הגדולה ממערה אחת-עשרה (11QPs<sup>a</sup>). לבסוף נסיק מסקנות לגבי השאלה התאורטית על העברת ההקשר המקראי, ונגיע לקביעת אמות מידה להערכת תופעה זו.

### התהילה לאיש האלוהים

הדוגמה הראשונה שלנו היא התהילה לאיש האלוהים באוסף המזמורים הלא-קנוניים מקומראן (4Q381 24 4–12) בדוגמה זו נראה כיצד חקר השימוש במקרא תוך התייחסות להקשר המקראי משמש כלי חשוב לפתרון שאלות פרשניות ביצירה החדשה. אציג כאן את המהדורה הרשמית של הטקסט שפורסמה על ידי איילין שולר בכרך XI של DJD<sup>4</sup>:

- |   |                                     |
|---|-------------------------------------|
| 4 | תהלה לאיש האל[ה]ים ה' אלהים]        |
| 5 | גאל ליהודה מכל צר ומאפרים].         |
| 6 | דור ויהללו בחיניו ויאמרו קום א[לוהי |
| 7 | שמך ישעי סלעי ומצודתי ומפלט]        |
| 8 | אקרא לה' ויענני אלוהי עזרתי]        |
|   | [שנאי ויאמר ]                       |

3. ברלין, שם, עמ' 17.

4. Eileen Schuller, "381. 4QNon-Canonical Psalms B", in Esther Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part I (DJD XI)*, Oxford 1998, pp. 109–112. השימוש בביטוי לא קנוני מציין את העובדה, שהמזמורים שבאוסף זה אינם כלולים בספר תהלים לפי נוסח המסורה או נוסח תרגום השבעים.

- 9 כי] [הצ... [לעם ואני ש] שועתי ל]פניו באזניו תבוא  
 10 וקו]לי מהיכל ישמע ות]רעש הארץ [ותגעש ת. כי חרה לו עלה  
 11 באפ]ו עשן [..כל] [ם השכיל ושכל  
 12 vacat [

נעמוד על שלוש שאלות המפתח להבנת התהילה לאיש האלוהים: (1) מי הוא "איש האלוהים" שנזכר בכותרת המזמור מקומראן, ומה זיהוי זה מלמד אותנו לגבי אופיו של האוסף כולו? (2) כיצד יש לפרש את הפועל הראשון שמופיע במזמור זה – גאל? האם לפנינו צורת הציווי גַּאֵל או צורת העבר גָּאֵל, או אולי בינוני פועל, גוֹאֵל? (3) מה הם זמני הפעלים האחרים בהמשך המזמור, במיוחד הפעלים בצורת יפעל (אימפרפקט)? האם הם מתארים מאורעות שקרו בעבר, או שצפויים לקרות בעתיד?

תחילה נענה על שתי השאלות האחרונות, שנוגעות למשמעות המזמור ולסוגות הספרותיות. נקודת המפתח תהיה, כאמור, השימוש במקרא, ובאופן ספציפי הציטטות המרשימות מתהלים יח, מזמור תודה המופיע גם בשמואל ב פרק כב. השימוש המקיף במזמור מקראי זה והציטוט הבלעדי ממנו מפנים את כל מי שקורא או שומע את התהילה לאיש האלוהים ישירות למקור דבריו בלי שום קושי או מכשול. דרך שימוש זו גם גורמת להעברת ההקשר המקראי אל המזמור החדש. ניתוח הציטטות המשובצות יגלה לנו מה מן ההקשר המקראי עובר למזמור החדש ולאיוזו מטרם, וגם יספק תשובות לשאלות הראשונות שהעלינו.

כפי שכבר העירה איילין שולר, שורות 7–11 של התהילה לאיש האלוהים מצטטות צלעות שלמות מתהלים יח 3, 7, 8, 9.<sup>5</sup> יש גם רמז לפסוק 19 בביטוי הנדיר ביום א[ידי]. נוסף לכך מתייחס כנראה הכינוי שנאי בשורה 8 של המזמור החדש לאיביו של בעל המזמור המקראי תוך רמיזה לתהלים יח 4 או 18 – ויש יתרון לפסוק 18, שבו מופיעות המילים אויבי ושנאי בתקבולת נרדפת. עכשיו שקופה שיטת מחברנו. הציטוט הארוך מתהלים יח תוך הקדמת פסוקים 18–19 ושזירתם בפסוקים 3–9 ממקד את הציטוט ושם את הדגש בצעקתו של המשורר המקראי לישועת האל ובתשובתו החיובית של האל לבקשת הישועה.

במגמה דומה אך תוך שינויים גדולים יותר משלב מחברנו את הציטוט המשוכתב במסגרת בקשה הפותחת במילת הציווי קום (שורה 6). בשיטה זו מזמור התודה המלכותי של המקרא הופך תפילה חדשה הקרובה בצורתה ובתוכנה לסוגה הספרותית של קינות היחיד. ההתעלמות מן המוטיבים המלכותיים של תהלים יח מתאימה למגמה זו. התהילה לאיש האלוהים שמה את הבקשה החדשה, המקפלת

5. Schuller, *Non-Canonical Psalms* (n.1 above), pp. 35, 121–122. כל מה שנאמר כאן לגבי תהלים יח מתאים גם לשמואל ב כב.

בתוכה את המזמור המקראי המשוכתב, בפיהם של אנשים שנבחנו בידי האל, כפי שכתוב בשורה 6 "ויהללו בחיניו ויאמרו".

ניתן להציע כמה מסקנות מסיגול תהלים יח לבקשה חדשה שהאל יקום ויציל מצרה ומקביעת בקשה זו בפיהם של "בחיניו", המזוהים לכאורה עם יהודה, המוזכר בשורה הקודמת.<sup>6</sup> ראשית, צורת הציווי קום בשורה 6 מובילה אותי למסקנה, שהפועל גאל בשורה 5 גם הוא לשון של ציווי ובקשה. הדמיון התוכני בין שני חלקי התהילה לאיש האלוהים – המבוא בשורות 4–6 ודברי "בחיניו" בשורות 6–11 – עולה בקנה אחד עם מסקנה ראשונה זו. שנית, ניתן להבין את המזמור החדש כולו כקִינַת הקהל המבקשת את ישועת יהודה "מכל צר" והמביעה את התחייבות "בחיניו" לומר תפילה כנראה בעתיד, "ויהללו בחיניו ויאמרו" (בעתיד רגיל ולא מהופך).<sup>7</sup> תפילה זו היא, כאמור, תפילת בקשה הכוללת עיבוד של תהלים יח. ההסתמכות על חוויית המשורר המקראי והודייתו על ישועתו מצרה מקנה סמכות למזמור החדש, וגם מנמקת את הבקשה לגאולה לאומית בימיו.

נסיים במסקנתנו לגבי ייחוס המזמור החדש ל"איש האלוהים" ושאלת זיהוי דמות זו. ברור לי שמי שהדביק את הכותרת וייחס את המזמור ל"איש האלוהים" – כלומר המחבר עצמו או עורך האוסף – עשה זאת מתוך מודעות לרמזים לתהלים יח ולייחוס המזמור המקראי לדוד המלך ביום הצילו "מכף כל א(ו)יביו". לדעתי אף ניצל המחבר (או העורך) קשרים מקראיים אלה בייחוס המזמור החדש ל"איש

6. על היחס בין יהודה לבין אפרים ראו שולר, שם, עמ' 117; הנ"ל, *DJD* כרך XI (לעיל הערה 4), עמ' 112. כפי ששולר מסבירה, הקרע בסוף שורה 5 מונע מאתנו לקבוע בוודאות אם התקבולות היא נרדפת או שמא הנגדה יש כאן, שמבטאת את מניעת הגאולה מאפרים או את הצלת יהודה מאפרים ו"מכל צר".

7. לפי הפירוש שהוצע כאן, המגדיר את המזמור כולו כקִינַה, עלינו להסביר את השימוש בשורש הל"ל בשורה 6 (ויהללו) ובכותרת המזמור (תהלה) על רקע השימוש הכללי והרחב של המונח הלל בימי הבית השני. בתקופה זו המונחים הלל ותהילה מחליפים לעתים קרובות את המילה תפילה, מילה המצויה בהקשר של קִינַה. בנוסף, מאפיינים של הקִינַה השזורים בשיר התורה של תהלים יח השפיעו אולי על בחירת הכותרת תהלה למזמור החדש שלפנינו. על המונחים האלה ראו Schuller, *Non-Canonical Psalms*, pp. 26–27; Eileen M. Schuller, "The Use of Biblical Terms as Designations for Non-Biblical Hymnic and Prayer Compositions", in Michael E. Stone & Esther G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 May 1996* (STDJ 28), Leiden 1998, pp. 207–222. בהערותיו המלומדות להרצאתי הציע משה בר-אשר לקרוא את הפועל שבשורה 5 גָּאֵל, בצורת פִּעֵל לציין זמן עבר. לפי פירוש זה המזמור החדש כולו הוא הודיית הקהל, שמצטטת את קִינַת הקהל הפותחת בבקשה קום; הקִינַה עצמה נאמרה כנראה בעבר ("ויהללו בחיניו ויאמרו", בעתיד מהופך ולא בעתיד רגיל).

האלוהים" – כלומר לדוד כאיש האלוהים (ראו נחמיה יב 24; דברי הימים ב ח 14). כינוי זה לדוד מבליט את תפקידו כמשורר נבואי ומוסיף כבוד וסמכות למזמור החדש, שמתבסס על יצירתו ומצטט ממנו. זיהוי "איש האלוהים" עם דוד המלך מאפשר ראיית אוסף שלם זה של מזמורים פסידו-אפיגרפיים לא-קנוניים כאוסף מלכותי המיוחס למלכי ישראל נבחרים.<sup>8</sup>

### השיר לבורא

הדוגמה השנייה שלנו היא השיר לבורא במגילת תהלים הגדולה ממערה אחת-עשרה (11QPs<sup>a</sup> XXXVI 9–15). המחקרים על שיר זה מתמקדים בשאלת שימוש הליטורגי ובהשלכות שאלה זו על תפקידה של המגילה מצד אחד ועל תולדות הליטורגיה היהודית מצד שני. מקום מרכזי במחקר הליטורגי תפסה טענתו של משה ויינפלד, שהשיר לבורא משקף את פסוק הקדושה ישעיהו ו 3 ושהוא צורה עתיקה של תפילת הקדושה.<sup>9</sup> נשקול טענה זו בסוף דיוננו, לאחר שנבדוק את הציטטה העיקרית מירמיהו י 12–13 = נא 15–16. הציטוט המלא והמשוכתב של שני פסוקים אלה מצביע על עניינו של השיר לבורא ועל תפקידו. להלן תעתיק השיר לבורא ממהדורת מגילת תהלים שההדיר ג'ימס סנדרס בכרך IV של DJD:<sup>10</sup>

9 גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור<sup>2</sup> לפניו הדר  
10 ילך ואחריו המון מים רבים<sup>3</sup> חסד ואמת סביב פניו אמת  
11 ומשפט וצדק מכון כסאו<sup>4</sup> מבדיל אור מאפלה שחר הכין בדעת  
12 לבו<sup>5</sup> אזוראו כול מלאכיו וירננו כי הראם את אשר לוא ידעו  
13<sup>6</sup> מעטר הרים תנובות אוכל טוב לכול חי<sup>7</sup> ברוך עושה  
14 ארץ בכוחו מכין תבל בחוכמתו<sup>8</sup> כתבונו נטה שמים ויוצא

8. במגילה זו נשתמרו עוד שתי כותרות המייחסות מזמורים למלכים: "[מ...]לך יהודה" (4Q381 31 4); "תפלה למנשה מלך יהודה" (4Q381 33 8). הצעות אחרות לזיהוי איש האלוהים במזמור שלנו (למשל עם משה, אליהו או נביא אחר) העלתה שולר בספרה *Non Canonical Psalms*, עמ' 27–32.

9. משה ויינפלד, "עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דזמרה במגילות קומראן ובספר בן סירא", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 15–26; idem, "The Angelic Song Over the Luminaries in the Qumran Texts", in Devorah Dimant & Lawrence H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990* (STDJ 16), Leiden 1995, pp. 131–157.

10. James A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>)* (DJD IV), Oxford 1965, pp. 47, 89–91. המספרים מעל שורות השיר מציינות את הסידור השירי שעשה סנדרס. סנדרס גם ציין את רוב מראי המקום לפסוקי המקרא ואת הבדלי נוסח המקרא שמשקפים בשיר הזה.

15 [רוח] מאן[צרותיו] בִּרְקִים לַמֶּטָר עֲשֵׂה ויעל נשיא[ים] מ[קצה]  
16 [ארץ].

בשינוי קטן אך מהותי של תוספת המילה ברוך כמבוא לציטטה מירמיהו הופכים הפסוקים המצוטטים ברכת שבח, החותמת את השיר לבורא.<sup>11</sup> לא ניתן להסביר שינוי זה רק כחיקוי חתימת ספרי התהלים בברכה,<sup>12</sup> אלא יש לראותו על רקע ההתפתחות הליטורגית של ברכות פתיחה וחתימה בימי הבית השני. תופעה זו מתועדת, למשל, בתפילת טוביה (יט 19), במזמורי שלמה (ב 37; ה 19; ו 6) ובתפילות ליממה, לימי השבוע ולחגים ששרדו במערות קומראן.<sup>13</sup> התהליך הגיע בסופו של דבר לקביעת הלכות הברכה הליטורגית בידי חז"ל.<sup>14</sup>

סיגול פסוקי ירמיהו לברכת השבח החותמת את השיר לבורא מנתק פסוקים אלה מהקשרם המקראי בנבואות הזעם נגד ישראל (פרק י') ונגד בבל (פרק נא), ושוב את הרצף עם המקרא. זאת, כמובן, בהנחה שהחיבור מקומראן מצטט ישירות מירמיהו ולא מאיזו יצירה שירית שלא שרדה לנו.<sup>15</sup> ובאמת, מלבד תוספת המילה ברוך השורה שלפני האחרונה זהה לירמיהו י 12 ושורת השיר האחרונה מציגה את שלוש הצלעות האחרונות של ירמיהו י 13 בסדר הפוך וכיאסטי, שמתאר את תהליך הורדת הגשם מן השמים.

11. המילה האחרונה בציטוט מירמיהו י 13 הייתה צריכה להופיע בשורה 16, אבל שורה זו לא נשתמרה. השיר לבורא הסתיים כנראה בשורה 16, עם סוף הציטוט מירמיהו. יתר השורות שאבדו בתחתית עמוד זה (עמוד XXVI של המגילה) כנראה כללו ציטוט מהמזמור בשמואל ב כג 7–1, ציטוט שהסתיים בתחילת העמוד העוקב (שש המילים האחרונות של שמואל ב כג 7 שרדו בשורה הראשונה של עמוד XXVII). ראו James A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca, NY 1967, pp. 10–11, 134; Peter W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and The Book of Psalms (STDJ XVII)*, Leiden 1997, pp. 190, 191 n. 101.

12. תהלים מא 14; עב 18–20; פט 53; קן 48. ראו גם תהלים סח 20, 36; קלה 21.  
13. Eileen M. Schuller, "Some Observations on Blessings of God in Texts from Qumran", in Harold W. Attridge, John J. Collins & Thomas H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (College Theology Resources in Religion 5), Lanham, MD 1990, pp. 133–143; Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry (STDJ XII)*, Leiden 1994, pp. 69–80.

14. יוסף היינמן, התפילה בתקופת התנאים ואמוראים, ירושלים תשל"ח, עמ' 52–66.  
15. סנדרס (Dead Sea Psalms, [n. 11 above], p. 129; Psalms Scroll [n. 10 above], p. 89) הציע שהשיר לבורא השתמש ביצירה שירית "ניידת" מעין זו. לגישה דומה לשיירים בירמיהו ראו John Bright, *Jeremiah*<sup>2</sup> (AB 21), Garden City, NY 1984, pp. 79–80, 359–360. ירמיהו י 12–13 נשתמרו בכתבי יד מקומראן, וביניהם בעותק הקדום ביותר, 4QJer<sup>a</sup>. ראו Eugene Ulrich et al., *Qumran Cave 4.X: The Prophets (DJD XV)*, Oxford 1997.

כאמור, בברכה החותמת את השיר לבורא, כמו בהקשר הצר של ירמיהו י 12–13, פסוקים אלו מתארים את האלוהים כבורא העולם ומוריד הגשם. פסוקים אלו אינם קשים להבנה מלבד המילים לקול תתו (כנראה רעם) בצלע הראשונה של ירמיהו י 13 (=נא 16). צלע זו אינה מופיעה בעיבודים של הפסוק בתהלים קלה 7 או בחתימת השיר לבורא, ונראה ששני מזמורים אלו פטרו עצמם מן הבעיה הפרשנית על ידי סילוק צירוף המילים הקשה.<sup>16</sup>

אבל מסתבר שהשיר לבורא השתמש בצלע הראשונה והבעייתית של פסוק 13 במקום אחר ולמטרה אחרת. הוא העביר אותו לתיאור הפותח של המים השמימיים, ובכך גם יצר צורת מעטפת. לדעתי התחיל מחברנו את ציטוטי של ירמיהו י 12–13 בניתוק הצלע הראשונה של פסוק 13, וקישר את התיאור בפסוק "המון מים בשמים" עם הרעש שמלווה את הופעת האלוהים על כיסא כבודו כמו למשל, ביחזקאל א 24–25; ג 12–13; מג 2. נראה שהשורה השנייה של השיר "ואחריו המון מים רבים" אף משלבת את דברי ירמיהו "המון מים בשמים" עם דברי יחזקאל (א 24) "קול מים רבים". בכל מקרה, בין שהמחבר ציטט כאן את הפסוק הזה של יחזקאל ובין שלא, חזון המרכבה של יחזקאל עומד ברקע הבית הראשון, המתאר את האלוהים על כיסא כבודו<sup>17</sup> כאשר כולו עוטה הדר, ומסביבו המון מים ומלאכים מרננים. שאלת הרמז לחזון ישעיהו עולה בהקשר זה, ונטפל בה אחרי הצגת פירוש כולל לשיר, שאציע כאן בהמשך.

פתיחת השיר בתמונת האל העליון על כיסא כבודו בשמים ונעילתו בשבח האל הבורא והמשגיח על העולם הגשמי יוצרות ניגוד ומתח ספרותי. הניגוד מגביר את רגשי התודה אצל הקורא, השומע והמגיד שיר שבח זה. שבח המלאכים על השחר המתחדש ועל מתן תנובה לכל חי, המתואר בבית האמצעי של השיר, הוא שמגשר על הפער בין שמים וארץ. חשוב לשים לב לסיגול המוטיבים ה"מיסטיים" של כיסא הכבוד ושל שירת המלאכים לשם אמירת שבח הבורא, כנראה מפי בשר ודם. נתייחס עתה לטענתו של משה ויינפלד, שהשיר רומז לישעיהו ו 3 וגם מעיד על תפילת הקדושה, שמבוססת על הפסוק מישעיהו. נראה שהקריאה המשולשת של התיבה קדוש מפי המלאכים בחזון ישעיהו אכן משתקפת בדברי הפתיחה של השיר, "גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור". ועוד דומה השיר לחזון זה בתיאור כיסא כבודו של האל, המלאכים סביבו ושירתם. לכן אני מקבלת את ההצעה שהמחבר רמז לישעיהו ו 3 באופן מודע ואף יצק את ההקשר הכללי של ישעיהו ו לתוך יצירתו החדשה. כבר עמדתי על רמזים נוספים לחזון המרכבה של יחזקאל שבאו כאן.

16. מילים אלו חסרות בתרגום השבעים לירמיהו י 13 ואולי גם ב4QJer (ראו Ulrich, DJD XV, pp. 158, 187). המילים מופיעות בתרגום השבעים לירמיהו כח 16 = נוסח המסורה לירמיהו

נא 16.

17. תיאור כיסא הכבוד מתבסס אולי גם על תהלים פט 15; צד 2.

בשילוב שני החזונות בשיר זה יש עוד מרכיב הדומה לתפילת הקדושה. למרות זאת אינני מקבלת את הטענה שלפנינו נוסח קדום של הקדושה. המקבילות בין שיר עתיק זה מקומראן ובין תפילת הקדושה המאוחרת אינן מוכיחות התפתחות ישירה או תלות ספרותית.<sup>18</sup> כוחן להצביע רק על מסורות פרשניות וליטורגיות משותפות ועל תופעה דתית כללית, שאני מכנה "תפילה עם המלאכים".<sup>19</sup> לדעתי שיבוץ דברי פסוק הקדושה מישעיהו והתיאור של רינת המלאכים עם שחר בבית האמצעי של השיר מצביעים על אופיו של שיר זה כתפילה בשיתוף עם המלאכים, הנאמרת כנראה בבוקר, עם זריחת השמש, זמן מתאים מאוד לתפילת המלאכים, לתפילת בני אדם ולתפילה המשותפת.<sup>20</sup>

הצעה זו בדבר אופיו של השיר לבורא כתפילת בני אנוש עם המלאכים עולה בקנה אחד עם המסקנה הראשונה שלנו לגבי התפקיד הליטורגי של השיר. מסקנה זו היא עדות נוספת לתפקידו הליטורגי של אוסף המזמורים במגילת תהלים הגדולה הזאת ממערה אחת-עשרה.<sup>21</sup>

#### החיבור הנרטיבי והשירי

בדיון התאורטי המסכם אתיחס באופן השוואתי ונקודתי לתפילת יוסף ולהקדמה לה בחיבור הנרטיבי והשירי. כדי להבהיר את ההשוואה נעניין בקצרה בחיבור זה, שנקרא בעבר "טקסט על יוסף".<sup>22</sup>

18. השיר, למשל, אינו מצטט את ישעיהו ו 3 באופן מלא או מדויק, והוא אינו מצטט את הפסוק השני של תפילת הקדושה (יחזקאל ג 12) כלל. גם חסרות בו הקבלות ייחודיות עם הטקסטים המאוחרים של הקדושה שהביא ויינפלד במאמריו הנזכרים בהערה 9 לעיל.

19. Esther G. Chazon, "Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls", *Liturgical Perspectives* (n. 2 above) מסורות משותפות הן, למשל, שילוב חזיונות כיסא הכבוד של ישעיהו ויחזקאל, שהזכרתי לעיל, ותפילת בני אנוש עם המלאכים השכם בבוקר, שאדון בה להלן.

20. על זמן תפילה זה לשירת המלאכים ושיתוף בני אנוש אתם ראו Weinfeld, "Angelic Song" (n. 9 above); Esther G. Chazon, "The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)", in Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov & James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After their Discovery, Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 2000, pp. 217–225.

21. מסקנה זו אינה שוללת את האפשרות שהמזמורים במגילת תהלים זו זכו באותו זמן למעמד סמכותי או אפילו קנוני, כפי שמזמורים בנוסח המסורה שימשו מימי קדם גם בתפקיד ליטורגי. לתמצית המחלוקת על האופי הליטורגי או הקנוני של מגילת תהלים ממערה אחת-עשרה ראו פלינט (לעיל הערה 11), עמ' 202–227.

22. Eileen Schuller & Moshe Bernstein, "371–373. 4QNarrative and Poetic Composition<sup>a-c</sup>", in Douglas M. Gropp et al. (eds.), *Wadi Daliyeh II, The*

הנקודה להשוואה היא שיבוץ הביטוי אם הדרכים שמופיע בכתב יד 4Q372, קטע 1, שורה 9. ביטוי זה מסתמך בלא ספק על הביטוי היחידאי אם הדרך ביחזקאל כא 26, ורומז לו. השימוש בביטוי מקראי יחידאי פועל כמראה מקום שמסמן את הפסוק המצוטט וקושר אותו ליצירה החדשה. השאלה שלנו היא: כמה מאותו הקשר מקראי שואבת היצירה החדשה אל תוכה, ולאילו מטרה?

תחילה נתמצת את ההקשר המקראי של הביטוי אם הדרך. לפי יחזקאל כא עזר מלך בבל בפרשת הדרכים בין רבת עמון לירושלים (פסוקים 23–26), וקסם שם קסמים (26–27) כדי להחליט באילו משתי הדרכים להמשיך ללכת במסעו למערב.<sup>23</sup> מה שעמד על הפרק הוא כיבוש יהודה וירושלים, חורבן בית המקדש וגלות בבל – האסונות שהביא האל על בני ישראל בגלל עוונם (28–29).

החיבור החדש מעלה תמונה זו של פרשת דרכים גורלית והתוצאה ההיסטורית של בחירת מלך בבל בנתיב לירושלים על ידי שימוש בביטוי אם הדרכים. תמונה זו בולטת עוד יותר על רקע התיאור הקשה של הריסת ירושלים ("וישימו את] ירושלים לעיים ואת הר אלוהי לבמות יענר"), המתואר בשורות הקודמות של החיבור מקומראן (שורות 7–8).<sup>24</sup> אין ספק שהמחבר שיבץ את הביטוי המקראי אם הדרכים (ים) על רקע התיאור הזה. חנן אשל טען שבשיבוץ מקראי זה המשיך החיבור מקומראן את התיאור של גלות בבל בהתאם להקשר המקורי של יחזקאל כא,<sup>25</sup> אך לדעתי ניצל המחבר את ההקשר ההיסטורי של יחזקאל כא כדי להפוך את הקערה על פיה וליצור תמונה חדשה של השיבה מן הגלות של יהודה ואחיו באותו ציר. אני רואה את המפתח לפירוש זה בהיפוך הדמויות העומדות על אותה פרשת דרכים גורלית: ביחזקאל עמד מלך בבל על "אם הדרך", לעומת זאת בחיבורנו יהודה עומד על "אם הדרכים". משמע שביחזקאל כיוון המלך את פניו לכבוש את ירושלים ולהביא לידי גלות יהודה, ואילו בחיבורנו יהודה עומד בצומת זה והפעם בכיוון ההפוך, בדרך חזרה לארץ יהודה וירושלים.

אם כן אני מסכימה עם איילין שולר ומשה ברנשטיין, המהדירים של החיבור

*Samaria Papyri from Wadi Daliyeh and Qumran Cave 4 XXVIII, Miscellanea, Part 2 (DJD XXVIII)*, Oxford 2001, pp. 151–204; Eileen Schuller, "4Q372 1: A

Text about Joseph", *RevQ* 14 (1989/90), pp. 349–376. (להלן שולר, טקסט על יוסף).

23. Moshe Greenberg, *Ezekiel 21–37* (Anchor Bible), New York 1997, pp. 426–428.

24. Schuller; 359–358 עמ' יוסף, טקסט על יוסף, עמ' 359–358; Schuller; 359–358 עמ' יוסף, טקסט על יוסף, עמ' 359–358.

25. Bernstein, *DJD XXXVIII*, pp. 173–174. כל הציטוטים מצטטים את כתב היד השלם

ביותר, שהוא 4Q372, והם לקוחים מכרך XXXVIII של *DJD*. הקו מתחת לשורה מסמן את

החפיפה עם כתב יד 4Q371.

25. חנן אשל, "תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממצדה והמקדש השומרוני בהרגריזים", ציון נו

(תשנ"א), עמ' 136–125; הג"ל, השומרונים בתקופת הפרסית וההלניסטית: התהוותה של עדה

דתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 180–183.

הנרטיבי והשירי, שהמילים "והוא על אם הדרכים יעמוד" מתארות את שיבת יהודה לציון ומבליטות את הניגוד עם יוסף שעדיין "מוטל בארצות", כפי שמתואר בשורה העוקבת של חיבורנו (שורה 10).<sup>26</sup> ונראה לי להוסיף עוד דיוק: "אם הדרך" המרומזת שפונה לרבת עמון ולירושלים ממוקמת מצפון-מזרח לרבת עמון.<sup>27</sup> לכן בחיבורנו יהודה נמצא אמנם בדרך החזרת לארצו, אבל הוא עדיין מחוץ לגבולותיה, במקום שהוא יכול להעיד בעצמו וביתר שאת על היותו של יוסף בארצות הגויים. עדות זו חושפת את השקר בטענת השומרונים, שהם צאצאיו של יוסף היושבים על נחלתו בארץ ישראל.

לכל הדעות האמירה החדה והחריפה "ובכל זה יוסף מוטל בארצות לא י[דע]" תוקפת את הטענה הנזכרת של השומרונים ומשתלבת בפולמוס נגד השומרונים, שבא לידי ביטוי בחיבור זה,<sup>28</sup> למשל במילים "[ונבלים ישיבים בארצם] ועשים להם במה על הר גבה להקניא את ישראל..." [וכל] אמרי כוזב ידברו להכעיס ללוי וליהודה ולבנימין בדבריהם" (שורות 11–14). בעיון שלנו גילינו כיצד חיבור זה מקומראן מחזק את הפולמוס נגד השומרונים על ידי גיוס מתוחכם של הביטוי היחידאי אם הדרכים).

לסיום אסיק את המסקנות לגבי השאלה התאורטית ששאלתי בתחילת ההרצאה: מתי ובאילו נסיבות רמז למקרא מגלגל את הקשרו המקראי המקורי, ומה מן ההקשר הוא עובר ליצירה החדשה? אמנם תשובה לשאלה הזאת תלויה במידת מה בגישתו האישית של החוקר ובהערכתו את מידת ההיכרות עם המקרא של המחבר הקדום ושל קהל קוראיו, אך דומני שבכל זאת ניתן לקבוע אמות מידה להנחות אותנו בהתמודדות עם השאלה. הדוגמאות שבדקנו היום מצביעות על ארבע אמות מידה להעברת ההקשר המקראי ליצירה חדשה על ידי הרמז:<sup>29</sup>

1. ראשית, דין שיהיה ציטטה או רמז בר זיהוי היוצר קשר הדוק לקטע המקראי המסוים שרומזים אליו.

26. Schuller & Bernstein, *DJD* XXXVIII, pp. 170–172, 174; שולר, טקסט על יוסף, עמ' 376–370, 359.

27. מיקום כזה מתבקש מהתיאור ביחזקאל כא 24–26, מדרך מסעו של מלך בבל, ומצומתי הדרכים ההיסטוריים. ייתכן שמדובר באחד הצמתים של "דרך המלך" ו"דרך הים", כגון באזור דמשק (אני מודה לחנן אשל למידע על דרכים אלה). ראו יוחנן אהרונ, ארץ-ישראל בתקופת המקרא<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ז, עמ' 35–46; אטלס כרטא לתקופת המקרא<sup>3</sup>, ירושלים 1995, עמ' 111–107.

28. שולר, טקסט על יוסף, עמ' 376–371; Schuller & Bernstein *DJD* XXXVIII pp. 170–172; אשל, "תפילת יוסף" (לעיל הערה 25).

29. ניתן להשוות נקודות 1, 2, 4 לארבעת השלבים ב"מימוש הרמיזה הספרותית" שזיהתה זיוה בן-פורת במאמרה: Ziva Ben-Porat, "The Poetics of Literary Allusion", *PTL: A*

2. שנית, רצוי שיהיה סימן נוסף שמסמן את הקטע המקראי הנרמז ושמבטיח שהקורא יזהה אותו. הסימן עשוי להיות כמותי – למשל ציטטה ארוכה או מקבץ של רמזים לקטע מקראי אחד, דוגמת הציטטות מתהלים יח 7–9 בתהילה לאיש האלוהים ומירמיהו י 12–13 בשיר לבורא. לחלופין סימן יכול להיות איכותי – למשל ביטויים נדירים, כמו הקדוש המשולש של ישעיהו ו 3 בשיר לבורא, או הביטוי היחידאי אם הדרך מיחזקאל כא 26 בחיבור הנרטיבי והשירי. לעתים קרובות היצירה החדשה אף תנקוט שמות מפורשים של דמויות, מקומות ואירועים מקראיים, כמו האזכורים ב"דברי המארות" לבית בחורב ולכפרה שהשיג משה לישראל במדבר (10–9 II 2–1, 13 II 3 4Q504).<sup>30</sup>

3. שיקול שלישי הוא מכלול הרמזים המקראיים ביצירה. כאשר המחבר מסתמך על קטע מקראי אחד באופן בלעדי (או כמעט בלעדי), כמו ב"תהילה לאיש האלוהים", הוא מוסיף ומבליט אותו מקור יחידאי. לעומת זאת פסיפס של רמזים מהקשרים מקראיים שונים עשוי להסתיר את מקורותיו.

4. אמת המידה הרביעית וכנראה המכרעת היא מידת הרצף בין החיבור החדש ובין מקורו המקראי בתוכן, בצורה הספרותית ובהקשר. רצף – של דמיון או אפילו של ניגוד<sup>31</sup> – בונה את הקשר עם הקטע המקראי וסביבתו, ומזרים את ההקשר והתכנים המקראיים אל היצירה החדשה. שבירת הרצף על ידי ניתוק הרמז או הציטוט מהקשרו המקראי ושיבוצו בהקשר שונה לגמרי דוחפת את הביטויים והדימויים השאולים לכיוונים חדשים.

שיבוץ תהלים יח 3–19 בתהילה לאיש האלוהים מדגים לנו רצף של דמיון. במקרה הזה המחבר שומר על המוטיב המקראי של צעקה לישועה בעת צרה גם כאשר הוא כותב כתיבה חופשית ואינו מצטט מן המקרא. רצף של ניגוד ראינו בשיבוץ הביטוי אם הדרכים בחיבור הנרטיבי והשירי. ביטוי יחידאי זה גרר את ההקשר הנבואי של צומת הדרכים הגורלי בדרך מבבל ליהודה, אבל החלפת הדמויות העומדות בצומת והפיכת כיוון הליכתן יצרה ניגוד עם ההקשר המקראי, ששירת את המסר נגד השומרונים של חיבור זה מקומראן.

השיר לבורא המנתק את ירמיהו י 12–13 מן ההקשר של נבואות הזעם והמשבץ פסוקים אלו בשבח האל על כיסא כבודו ובברכה החותמת מדגים לנו את התופעה

ראו *Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1 (1976), pp. 105–128. גם את הניתוח של Benjamin D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–56*, Stanford, CA 1998, pp. 6–31.

30. אסתר ג' חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המארות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב. בעמודים 61–66 יש דיון כללי על "הסגנון הפסיפסי", דהיינו הדו־שיח עם המקרא.

31. בשיטה זו של יצירת ניגוד או דיסוננס עם ההקשר המקראי דנה אדל ברלין במאמרה על קינות (הערה 2 לעיל).

של שבירת הרצף המקראי. רמזים אחרים בשיר זה, כגון הרמזים לבראשית א 14 בשורה 11 ולאיוב לח 7 בשורה 12, נופלים בין שני הקטבים של רצף ושבירת רצף, ומעבירים מרכיבים מקראיים מסוימים בדרכים שונות ובמידות שונות. לסיום חשוב לציין, שהשאלה התאורטית שנשאלה כאן והשיטה המתודולוגית שפיתחתי במחקר זה אינן נחלת תחום השירה הדתית בלבד, אלא נוגעות הן לכל יצירה מכל סוג שמסתמכת על המקרא כמקור להשראה. תקוותי היא שמחקר זה יקדם אותנו בהבנת הדו־שיח עם המקרא, ויוביל אותנו לקריאה רגישה ומדוקדקת של האוסף העשיר של היצירות ששרדו לנו מימי קדם.

# שמירת השבת על פי הפרשה "על השבת" במגילת ברית דמשק – מן הערב או מן הבוקר?

שמריהו טלמון

א

כולי עלמי לא פליגי כי מאז שלהי בית שני נוהג בכנסת ישראל מניין היממה מערב עד ערב, וכפועל יוצא אף קידוש השבת מערבו של יום שישי עד רדת החשכה ביום השביעי. ובמה נחלקו? בשאלה אם כך היה גם בימי בית ראשון ובראשית תקופת בית שני, או שמא בזמנים ההם מנו את היממה מן הבוקר, ולפיכך קידשו את יום השבת מבוקרו עד לזריחת השמש למחרת. המחלוקת כבר נרמזה בדברי ראשונים, בבבלי, בירושלמי ובמדרשים.<sup>1</sup> בימי הביניים היה יסוד של פלוגתה בין ראב"ע ורשב"ם בעניין הביאור של דברי קרא בפרשת הבריאה "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", יום שני, יום שלישי וגו' (בראשית א 3–31).<sup>2</sup> גם אחרונים נחלקו בעניין,<sup>3</sup> ראש לכול פרשני ספר בראשית, ולא הגיעו לידי הכרעה חלוטה בשאלה, אם נוסח הכתובים מעיד על מניין היום מן הבוקר או מן הערב.<sup>4</sup> הוויכוח התחדש משפרסם סולומון שכטר בשנת 1910 קטעים של שני כתבי יד מגניזת קהיר, שתוארכו למאה העשירית ולמאה ה-12, תחת השם קטעי מסמך

- \* תודתי נתונה למר נועם מזרחי, שסייעני בהבאת מאמר זה לדפוס.
1. למשל בבלי ברכות ח ע"א; יומא פא ע"ב; מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת האראוויטץ ורבין, ירושלים תש"ך, מסכתא דבחדש, יתרו פרשה ז, עמ' 14–15, שו' 229; כי תשא, פרשה א, עמ' 341 שו' 20 – 342 שו' 6.
  2. תיאור הוויכוח מובא אצל מ"מ כשר, "ביאור תמוה לרשב"ם לפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר'", מקראות גדולות, ניו יורק 1950, עמ' טז–כ.
  3. ראה בין היתר E. König, "Kalenderfragen im althebräischen Schrifttum", *ZDMG* 60 (1906), pp. 605–612; Ed. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig 1916, pp. 36–40; H. Ginzler, *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie*, II Band: *Zeitrechnung der Juden, der Naturvölker, der Römer und Griechen: Sowie Nachträge zum I. Bande*, Leipzig 1911, pp. 1–5.
  4. ראה את דיוני בעניין: "מניין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?", בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 103–129.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 71–93

צדוקי;<sup>5</sup> לימים הם נודעו בשם מגילת ברית דמשק.<sup>6</sup> והיו מן החוקרים שמצאו במגילה סימנים המעידים על שיטה של מניין היום מן הבוקר.<sup>7</sup> חילוקי הדעות הלכו והתעצמו מאז שנות החמישים, משנתגלו במערות קומראן שבמדבר יהודה קטעים של כתשע מאות מגילות משלהי בית שני,<sup>8</sup> וביניהם פרגמנטים של שמונה עותקים של מגילת ברית דמשק (להלן ב"ד),<sup>9</sup> שהותירו אחריהם "באי הברית החדשה" (ב"ד 19; השווה שם ב 2; ג 10; ח 1; סרך היחד ב 18 וכיו"ב) או "האנשים אשר באו בברית החדשה" (ב"ד ח 21, 35).<sup>10</sup> המצטרפים לברית האמינו, כי בעדתם התממשה הבטחת האל מפי הנביא ירמיהו כי "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ברית חדשה" (ירמיהו לא 31–34); וכן טענו כי להם ורק להם האל גילה "נסתרות אשר תעו בם כל ישראל", בראש לכול סוד חשבון הלוח הנכון מקדמת דנא, שעליו נוסדו "שבתות קדשו ומועדי כבודו" (ב"ד ג 12–17).

בין הממצאים של מערות קומראן שרדו רשימות ושרידי רשימות של תעודות

5. S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, Cambridge 1910; S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection etc.*, Philadelphia 1952; C. Rabin, *The Zadokite Documents etc.*, Oxford 1954
6. L. Rost, *Die Damaskusschrift etc.*, Berlin 1933; J. M. Baumgarten & D. R. Schwartz, "Damascus Document", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Damascus Document, War Scroll and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, pp. 4–57; E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49; J. M. Baumgarten, "Damascus Document", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, Oxford 2000, pp. 166–170
7. J. Morgenstern, "The Calendars of Ancient Israel: The Moment of Beginning the Day", *HUCA* 10 (1935), pp. 15–18; P. J. Heawood, "The Beginning of the Jewish Day", *JQR* 36 (1945/46), pp. 404–414; J. C. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Philadelphia 1951, pp. 452–453
8. J. M. Baumgarten, "The Beginning of the Day in the Calendar of למשל Jubilees", *JBL* 57 (1958), pp. 355–360 = *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 24–30; H. Stroes, "Does the Day Begin in the Evening or the Morning?", *VT* 16 (1966), 460–475
9. J. M. Baumgarten, *The Damascus Document 4Q266–4Q273*, פורסמו בידי, *Qumran Cave 4, XIII, DJD XVIII* (Oxford 1996) (לעיל הערה 6).
10. S. Talmon, "The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame 1994, pp. 3–24

קלנדריות המוכיחות בעליל כי אותה עדה "עלומה"<sup>11</sup> דבקה בלוח חמה של 364 יום, שנודע לפני מכן מספר חנוך החבשי ומספר היובלים שמן החיצונים.<sup>12</sup>

לוח השנה של 364 יום על פי  
ספר חנוך, ספר היובלים וכתבי עדת היחד

יום חודש	א	ב	ג	ד	ה	ו	ש
				1	2	3	4
I	5	6	7	8	9	10	11
IV	12	13	14	15	16	17	18
VII	19	20	21	22	23	24	25
X	26	27	28	29	30	1	2
II	3	4	5	6	7	8	9
V	10	11	12	13	14	15	16
VIII	17	18	19	20	21	22	23
XI	24	25	26	27	28	29	30
III	1	2	3	4	5	6	7
VI	8	9	10	11	12	13	14
IX	15	16	17	18	19	20	21
XII	22	23	24	25	26	27	28
	29	30	31				

בשנת החמה של 364 יום ארבע תקופות זהות של שלושה חודשים; בכל תקופה שני חודשים בני שלושים יום כל אחד וחודש שלישי בן שלושים ואחד יום. יוצא כי בכל רביע תשעים ואחד ימים, שהם בדיוק שלושה-עשר שבועות מלאים. היום הראשון של השנה חל לעולם ביום ד בשבוע, ומכוח השיטה גם היום הראשון של כל תקופה. כיוצא בזה מועדי הקודש חלים מדי שנה באותם ימים מימות השבוע, ואינם נעים ונדים כמו בלוח הלבנה. למשל, בשני הלוחות כאחד זבח הפסח חל ב"ד בניסן והיום הראשון של חג המצות בט"ו בו, על פי מצות התורה. אולם בשעה

11. L. Ginsberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, MGWJ LV – LIX (1911–1915) = *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976

12. תיאורי את עיקרי הסממנים של לוח העדה בכמה וכמה פרסומים. ראו בין היתר "לוח השנה של עדת בני היחד", קדמוניות ל, 2, 114 (תשנ"ח), עמ' 105–114; "Structures and Characteristics of the Covenanters' Calendar", *Calendrical Texts: Qumran Cave 4 XVI*, DJD XXI (Oxford 2001), pp. 3–6, 27, 46–48

שבלוח החמה של 364 יום זבח הפסח יהיה דרך קבע ביום ג בשבוע והיום הראשון של חג המצות תמיד ביום ד, בלוח הלבנה של 354 יום לא יחולו לעולם בימים אלה משום הכלל "אין בד"ו פסח", כלומר יום א של חג המצות לא יוחג לעולם ביום השני, הרביעי והשישי של השבוע. כיוצא בזה בלוח החמה יום הכיפורים חל מדי שנה ביום ו בשבוע, אבל לעולם לא יחול בו בלוח הלבנה, על פי הכלל "לא אד"ו ראש".<sup>13</sup>

בלוח החמה של 364 יום השנה ארוכה כדי עשרה ימים מבלוח הלבנה "המתעה",<sup>14</sup> שעל פיו התנהלו חיי הציבור והפרט של כנסת ישראל, ואשר עליו נוסדו סדרי העבודה בבית המקדש. לטענת המחזיקים בלוח החמה גרם הפרש זה כי הקרבנות הוקרבו שלא בזמנם, ימי קודש חוללו וימי חול קודשו, "כ[י]א לוא האמינו בברית אל [ויחללו] את ש[בת]<sup>15</sup> [קדשו]" (פשר חבקוק ב 4). וכיוצא בזה נאמר בספר היובלים, שלדעת בני העדה "הכל מדוקדק" בו בדבר "מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם" (ב"ד טז 2-4): 'ושכחו כל בני ישראל... חדש ושבת וכל חק השנים יתעו... והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים. על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבזו ויום טמאה לחג ובלבלו כל ימי קודש בטמאים ויום טמאה ביום קדש כי ישחיתו הירחים [משמע ראשי החודשים] והשבחות והחגים והיובלים" (יובלים ו 34-37; השווה שם א 10).<sup>16</sup> יוצא כי כל ישראל עברו על מצווה מפורשת שבני העדה קיבלו על עצמם: "לוא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם ולא לקדם עתיהם ולא להתאחר מכול מועדיהם" (סרך היחד א 13-19), כי אם "להודיע בין הקודש לחל ולשמור את יום השבת כפרושו ואת המועדות ואת יום התענית כמצאת<sup>17</sup> באי הברית החדשה" (ב"ד ו 17-19). לפיכך רחקו מעבודת הקודש "לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחו חנם" (שם ו 12-14), ופרשו מרוב העם

13. ראו לעניין זה מ"ד קאסוטו, "על מה נחלקו רב סעדיה גאון וכן מאיר?", בתוך הרב לייב הכהן פישמן (עורך), רב סעדיה גאון: קובץ תורני-מדעי, יוצא לאור למלאת אלף שנה לפטירתו (ד' תש"ב - ה' תש"ב), ירושלים תש"ג, עמ' שלג-שסד.

14. בעל ספר חנוך (עד 12-17) טורח לפרט כי ההפרש בין שני הלוחות בשלוש שנים עלה לשלושים יום, בחמש שנים לחמישים, ובשמונה שנים לשמונים (השווה יובלים ו 36).

15. א"מ הברמן (מגילות מדבר יהודה, תל אביב תשי"ט, עמ' 43) הציע להשלים "את ש[בת] [קדשו]". השווה להצעה זו את האמור במגילת ברית דמשק "אל יחל איש את השבת על הון ובצע" (ב"ד יא 15), "וכל אשר יחצה לחלל את השבת ואת המועדות" (שם יב 3-4). הצעה זו עדיפה בעיניי על הצעת ב' ניצן (מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 152) להשלים כאן "את ש[ם] [קדשו]", הצעה הנתמכת בלשון "ואם ישבע ועבר וחלל את השם" (ב"ד טו 3).

16. התרגום של מ' גולדמן, ספר היובלים, בתוך הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, כך א, תל אביב תרצ"ז, עמ' רלו.

17. שמא צ"ל כמצות, היינו כמצות.

4QMMT C7):<sup>18</sup> "אין עוד להשתפח לבית יהודה כי אם לעמוד איש על מצודו"<sup>19</sup> נבנתה הגדר רחק החוק" (ב"ד ד 11–12).

האשמה של השחתת זמני המועדים שהטילו המחזיקים בלוח החמה בדבקים בלוח הלבנה אכן תופסת בעיתוי החגים וראשי החודשים. כאמור להלכה תאריכיהם זהים בלוח החמה כבלוח הלבנה, משום שנקבעו מדאורייתא, אבל לרוב הם חלים בהם בימים שונים של השבוע. לא כן הדבר בשמירת יום השבת. ימי השבתות חלים אמנם בתאריכים שונים בשנת החמה ובשנת הלבנה, אבל אינם נבדלים בעיתוים הבסיסי, שהרי בשניהם יום השבת יהיה לעולם היום השביעי שבשבוע. ומה שדיני השבת של העדה נבדלו לחומרה מהלכות השבת של כנסת ישראל, כגון בכמה וכמה איסורים שפורטו בפסקה "על השבת" במגילת ברית דמשק (י 11–14, 18; יא 12–18), אינו משפיע על העיתוי הקבוע של השבת ביום השביעי של השבוע. לפיכך יש לזהות פן אחר באופן שמירת השבת שהיה יסוד הטענה של הדבקים בלוח החמה כי המחזיקים בלוח הלבנה "משחיתים" את זמן חלותו של יום השבת. לכן באתי לטעון כי באי הברית החדשה נפלגו מכלל כנסת ישראל במה שמררו את השבת מבוקרו של היום עד לבוקר היום שלאחריו,<sup>20</sup> ואילו הללו שמרוהו מן הערב שבמוצאי היום השישי עד לערב שבמוצאי היום השביעי. אלה עשו חולין את הערב של היום השישי וקידשו את הערב של היום השביעי, ואלה קידשו את הערב של היום השישי ועשו חולין את הערב של היום השביעי.

בפלוגתה זו יש למונים את השבת מבוקרו של היום על מה לסמוך. גם שלומי אמוני ישראל מודים כי "בכל עניין שבתורה לא פורש שתחילת היום מן הערב".<sup>21</sup> לא מצאנו במקרא הוראה לקדש את השבת מן הערב הקודם לו, לא בפרשיות של מצות השבת (בראשית ב 3–1; שמות כ 10–11 = דברים ה 12–14; שמות לא 12–17; לה 2–3; ויקרא כג 1–3), ולא במסורות ובסיפורים הסובבים על עניינים שהיו ביום השביעי (שמות כג 12; לד 21). "ערב שבת" לא הוזכר באיסור של מיקח וממכר בשבת ובמועדים שנרמזו בדברי הנביא עמוס "מתי יעבר החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר" (עמוס ח 5), ולא בספר נחמיה (י 32; יג 15–17).<sup>22</sup> לא בפרשת המן (שמות טז 4–31), שלקטתו הייתה "מן הבוקר" בששת

18. E. Qimron & J. Strugnell (eds.), *Miqsat Ma'ase Ha-Torah, Qumran Cave 4 V*, ראו DJD X (Oxford 1994), C 7 (p. 58).

19. ושם יש לגרוס מצודו.

20. S. Talmon, "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert", in C. Rabin & Y. Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana IV*, Jerusalem 1965, pp. 162–199, esp. 177–189 = *The World of Qumran From Within*, Jerusalem 1989, pp. 171–183.

21. א"א עקביא, "האמת על הלוח של כת מדבר יהודה", סיני מז, י (תש"ך), עמ' לט.

22. ראה להלן.

ימי החול ו"ביום השביעי" לא ניתן כלל (שם 26–27), ולא במעשה האיש שנמצא מקושש עצים ביום השבת (במדבר טו 32–34). כיוצא בזה אין זכר ל"ערב" בסיפור השונמית שבעלה שואלה על סיבת צאתה אל אלישע ביום חול ולא בראש חודש או ביום השבת, כמקובל: "מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת" (מל"ב ד 23). בכל הכתובים הללו משמשים אך ורק הניבים "שבת", "יום השבת", "היום הזה" ו"עצם היום הזה". וכולם מדברים במעשים הנעשים לאור היום ולא בחשכת הערב, כדברי המשורר: "תשת חושך ויהי לילה בו תרמש כל חיתו יער... תזרח השמש... יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהלים קד 19–22).

## ב

המצווה של שמירת השבת מערכו של היום השישי, בבחינת תוספת שבת, נלמדה משתי פרשיות בתורה שאינן יוצאות כלל על השבת, כי אם על יום הכיפורים ועל חג המצות, ובשתייהן נגזרה ממרכיבים בטקסט שאינם מגוף הפרשיות אלא נספחו אליהן בשלב מאוחר של התגבשותן:

1. במצנת יום הכיפורים נגזרה שמירת השבת מן הערב של היום השישי מן הסיפא של הכתובים החותמים את הפרשה: "כל מלאכה לא תעשו חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבחו שבתכם" (ויקרא כג 31–32). יש לתת את הדעת על כך כי הציווי לשמור את היום מערב עד ערב (כג 32) בא אך ורק בחתימת הפרשה, ואילו בגופה אפילו לא נרמז (כג 26–30). ראשונים כבר תמחו על כך, ותירצו את הקושיה כפי שתיירצו: "תנא ליה חייא בר רב מדפתי, כתיב ועניתם נפשתיכם בתשעה לחדש בערב; וכי בתשעה מתענין, והלא בעשרה מתענין. אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי" (ברכות ח ע"ב).<sup>23</sup> יש לציין כי הלשון מערב עד ערב לא בא כלל במצנת יום הכיפורים בוויקרא כה 9.<sup>24</sup> היעדר הניב בולט במיוחד בפרשת יום הכיפורים בוויקרא טז 29–34, משום ששם הובאו מקבילות של כל המרכיבים האחרים שפורטו בכג 26–32: תאריך היום, "בעשור בחודש השביעי" (טז 29 = כג 27); הכינוי "שבת שבתון" (טז 31 = כג 32); הציווי של עינוי הנפש (טז 29, 31 = כג 27, 32); איסור מלאכה (טז 29 = כג 28, 30, 31); וקביעת המצוה כ"חקת עולם" (טז 29 = כג 31–32). כל אלה חלים לא על בני ישראל (כג 29–30) בלבד כי אם גם על "האזרח והגר בתוכם" (טז 29).

23. וראו רש"י למקום.

24. ראו את דברי B. Levine, *Leviticus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia & New York 1989, p. 161.

והנה, גם בגרסה של מצנות יום הכיפורים שבמגילת המקדש (כה 10 – כז 10) לא הוזכר הציון מערב עד ערב. הפרשה פותחת במעין סיכום של דברי קרא בעניין הציווי של עיני הנפש בויקרא כג: "ובעשרה בחודש הזה יום כפורים הוא ותענו בו את נפשותיכם כי כול הנפש אשר לוא תתענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה" (מגילת המקדש כה 10–12). בחתימה חוזר בעל המגילה על איסור המלאכה, ומוסיף עליו את ציון היום כ"שבת שבתון" ואת קביעתו "לזכרון": "והיה היום הזה להמה לזכרון ולוא יעשו בו כול מלאכה כי שבת שבתון יהיה להמה כול האיש אשר יעשה בו מלאכה או אשר לוא יתענו בו ונכרתו מתוך עממה שבת שבתון יהיה לכמה היום הזה וקדשתמה אותו לזכרון בכול מושבותיכ<sup>25</sup> ולוא תעשו כול מלאכה" (כז 5–10).

2. מעין הנוסחה מערב עד ערב שנספחה לחתימת הפרשה של מצנות יום הכיפורים בויקרא כג 26–32 חוזרת במצנות חג המצות בשמות יב 15–22: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים בחדש בערב" (יב 18). הנוסחה שובצה כאן לפני סוף הפרשה המסתיימת בהוראה "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל כגר וכאזרח הארץ<sup>25</sup> כל מחמצת לא תאכלו בכל משבתיכם תאכלו מצות" (יב 19–20). כתוב זה הוא בבחינת "סוגר" ה"דלת" הפותחת את הפרשה: "שבעת ימים מצות תאכלו... מיום הראשון עד יום השביעי" (יב 15). גם כאן לא מצאנו שום אזכור של הניב בערב... בערב (יב 18) לא ב"דלת", ולא ב"סוגר", ואף לא בגוף הפרשה (שמות יב 15–20).<sup>26</sup> והלא דבר הוא כי ציון זמן זה לא הוזכר בשום מקבילה של מצנות חג המצות במקרא (שמות יג 6–10; לד 18; כג 15; ויקרא כג 5–8; במדבר ט 1–5; כח 17–25; דברים טז 1–8; יחזקאל מה 21–25) ואף לא נרמז במסורות בדבר קיום המצווה הלכה למעשה (יהושע ה 11; עזרא ו 22; דברי הימים ב ל 21–27; לה 17). כיוצא בזה הניב בערב... בערב נעדר מן הנוסח של מצנות חג המצות במגילת המקדש (יז 10 – יח 9): "ובחמשה עשר לחודש הזה מקרא קו[דש] כול מלאכת עבודה לא תעשו בו חג מצות שבעת ימים לה" (יז 10–12). להלן יוכח כי בימיו של מחבר מגילת המקדש כבר נודעה מצנות חג המצות כלשונה בנוסח המסורה של ויקרא כג. לפיכך יש רגליים לסברה, כי בגרסתו השמיט במחשבה תחילה את הניב המוסף בערב... בערב. בזה החזיר עטרת המצווה ליושנה, ללמדך כי האיסור של אכילת מחמצת במשך שבעה ימים תופס מן הבוקר של ט"ו בניסן, כלומר מן היום הראשון של חג המצות.

בהקשר זה יש לתת את הדעת על אמצעי "עריכתי" בשתי הפרשיות של חג המצות ושל יום הכיפורים. אמצעי זה מסתמן ראש לכול בקובצי חוקים שבתורת הכהנים,

25. השוו ויקרא כז 29.

26. בכתב יד קניקוט 150 התאים הסופר הביניימי את הכתוב לנוסח המצווה בשמות יב, 18 על ידי הוספת התיבה בערב אחרי "בראשון בארבעה עשר לחדש".

ויש בו משום השלכות על הדיון שלהלן בפסקה "על השבת" במגילת ברית דמשק: שרשור דקדקני בשורת החתימה של חטיבה ספרותית במקרא של מילות היכר או מילות מפתח, שכל אחת מהן חוזרת אל עניין מן העניינים הנידונים בפירוט בגוף הפרשה, מבלי לגרוע מהם ומבלי להוסיף עליהם. פרט בגוף החטיבה שאין כנגדו מילת היכר בשורת החתימה, יש לחשוד בו שאינו מנוסחה המקורי. ופריט בשורת החתימה שאינו חוזר לעניין שפורט בגוף הפרשה, חזקה עליו שאינו עיקר בה אלא תוספת משנית.<sup>27</sup> כלל זה משתקף בדיון שלעיל במצנת חג המצות ובמצנת יום הכיפורים, והוא מאשש את הסברה כי הלשונות "בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויקרא כג 32) ו"בערב... בערב" (שמות יב 18), הבאים אך ורק בשורות הסיכום של הפרשיות ההן, הוספו בהן לאחר שכבר נחתמו.

לא נוכל לקבוע בוודאות אימתי שובצו נוסחות אלה בטקסט המקרא. אולם יש לשער כי שיבוץ קשור בהנהגת לוח הלבנה בישראל בידי השבים מגלות בבל בראשית תקופת בית שני,<sup>28</sup> ובקביעת מניין היממה מן הערב.<sup>29</sup> על התאריך ante quo של שילוב הנוסחה בערב... בערב במצנת חג המצות מעידה היקרותה הקדומה ביותר מחוץ לספרות המקרא בתרגום ארמי משוחזר בחלקו ב"אגרת הפסחא" משנת 418/419 לפה"ס, שנתגלתה בִּיב אשר במצרים. האיגרת ממוענת לידיה ולחיל היהודים שישבו בִּיב והובאה אליהם בידי אחד חנניה, שלפי המשוער היה שליחם של ראשי הציבור בירושלים.<sup>30</sup> באיגרת כלולה הוראה כי על הנמענים להימנע מאכילת כל מחמצת משקיעת החמה בִּי"ד בניסן עד לשקיעתה בכ"א בו: "וכל מנדעם זי חמיר אל [תאכלו ואל יתחזי בבתיכם מן יום 14<sup>31</sup> לניסן ב] מערב

27. הרחבתי בעניין זה במאמר המוזכר לעיל בהערה 4.

28. הרחבתי בעניין במאמר הנ"ל, בעמ' 122–127. אולם לאור העדות של "אגרת הפסחא" אני נוטה עתה להקדים את מועד ההנהגה של לוח הלבנה בישראל.

29. ראה מאמרי: "Counting the Sabbath in the First and Early Second Temple Period: From the Evening or From the Morning?", in J. Blidstein (ed.), *Shabbat: Idea, History, Reality*, Beer Sheva (in press). במאמר זה אני בא להוכיח, כי הכתוב בנחמיה יג 19 "יהי כאשר צללו שערי ירושלם לפני השבת ואמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת" אינו מתייחס כלל לקידוש של ערב שבת, כפי שמרכים לטעון, כי אם לתקנות שתיקן נחמיה לצורכי הגנת העיר. וראה להלן.

30. הזהות של חנניה זה אינה ברורה לחלוטין. אולם טיב שליחותו נותן לשער כי היה אחד משני אישים בפמליה של נחמיה הקרואים בשם זה, חנני אחד מאחיו (שם א 2; ב 2) או חנניה "שר הבירה על ירושלם", שעליו אומר קרא כי היה "כאיש אמת וירא את האלהים מרבים" (שם ז 2). ראה B. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley & Los Angeles 1968, p. 130.

31. כך מחבקש להשלים ולא 15, כפי שהשלים A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, No. 21, 7–8. ראה לעניין P. Grelot, "Études sur le Papyrus Pascal", *VT* 4 (1954), pp. 349–384; פורטן, *Archives*

שמשא<sup>32</sup> עד יום 21 לניסן] במערב שמשא]. צא ולמד כי קידוש השבת מערב עד ערב, שנגזר מן הניסוח של מצות חג המצות בספר שמות, התקבע בכנסת ישראל לכל המאוחר במחצית השנייה של המאה החמישית לפה"ס,<sup>33</sup> סמוך לימי נחמיה. ללמדך כי הדבר היה זמן רב לפני ימי אנטיוכוס אפיפנס, שהנהיג את לוח הלבנה בכל ממלכתו, כפי שיש טוענים.<sup>34</sup> ולא כל שכן אין לאחר את הנהגתו עד לחורבן הבית, כרב סעדיה גאון, שפירש את הנאמר בספר דניאל על המלך אשר יקום "ויסבר להשניה זמנין ודת" (דניאל ז 25) כיוצא על טיטוס "שעלה על דעתו לשנות ולבטל מישראל השבתות והמועדים והתורה".

## ג

מסתבר כי חברי עדת הייחוד סירבו לאמץ לעצמם את השינוי הרדיקלי בחישוב מערכת הזמנים, דבקו בלוח החמה, והמשיכו "לשמור את יום השבת כפרושה" (ב"ד ו 18) מבוקרו של יום עד לבוקר שלמחרת, "כמצות"<sup>35</sup> באי הברית החדשה הראשונים" (שם 19). סברה זו נסמכת על שיקולים משיקולים שונים. כאמור, לא מצאנו אזכור של "ערב שבת" או של "מוצאי שבת" במקרא, בספר חנוך וב"מצות השבת" שבספר היובלים (ב 16–33; נ 6–13), ואף לא בשום תעודה קלנדרית מקומראן,<sup>36</sup> או באחד הכתבים שנתגלו במערות ושמהם נשמעים הדים של פולמוס

- (ההערה הקודמת), עמ' 128–130; ב' פורטן וע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה... עריכה, ציור ותרגום מחדש לעברית ולאנגלית, ירושלים 1986, על אחר.
32. על פי המונח הארמי במערב שמשא שבאיגרת מ"ב מתפרש הניב בערב במגילה (Daily Prayers) 4Q503 כלשון קצר של פֶּעֶרַב השמש, העומד כנגד הניב בצאת השמש בפירוט של תפילות היום. עוד אשוב לדון בתעודה זו מקומראן ובסברה כי היא משקפת סדר זמנים מיוסד על לוח הלבנה. ראה לעניין זה J. Baumgarten, "4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar", *ReQ* 19, 47 (1986), pp. 399–407; M. G. Abegg, Jr., "Does Anyone Really Know What Time It is: A Reexamination of 4Q503 in Light of 4Q317 etc.", in D. W. Parry & E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, pp. 396–406; idem, "The Calendar at Qumran", in A. J. Avery-Peck, J. Neusner & B. D. Chilton (eds.), *Judaism in Antiquity*, Part Five: *The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls*, vol. I, Leiden 2001, pp. 145–165.
33. כדעת באומגרטן, "The Beginning" (לעיל הערה 8), עמ' 360.
34. ראו J. C. VanderKam, "2 Macc 6:7a and Calendrical Change in Jerusalem", *JSJ* 34 (1982), pp. 52–74; הנ"ל, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London & New York 1998, pp. 15–16.
35. כך אל נכון קימרון, "The Text of CDC" (לעיל הערה 6). ואילו רבין (לעיל הערה 5) ואחרים מקיימים את הקריאה כמצאת של כתב היד, "according to the findings of...".
36. ראו לעיל הערה 12.

הלוח שבעטיו פרשו הבאים בברית החדשה מכנסת ישראל.<sup>37</sup> שקיעין מעין "ספרותיים" של הפולמוס השתמרו ב"מזמור הברכות" שבמגילת סרך היחד, שבו פירט המחבר את מועדי התייחדותו עם מצוות אלוהיו:

עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל  
ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו (סה"י י 10).

הוא חוזר ורומז לאותו סדר-עתיים בלשונות נרדפים בבואו למנות את זמני תפילותיו בכל יום:

בר (שית משלח ידי ורגלי אברכ שמו  
בראשית צאתי) ובואי<sup>38</sup> לשבת וקום  
ועם משכב יצועי (סה"י י 13-14).<sup>39</sup>

א. (מבוא) יום / (מוצא) בוקר = בר (שית משלח ידי ורגלי/בראשית צאתי) ... וקום.

ב. (מבוא) לילה / (מוצא) ערב = ובואי (שבת/ועם משכב יצועי.  
הפסקה הקצרה דלעיל (י 13-14) מיוסדת בעליל על הפתיחה של פרשת "שמע"  
שבדברים ו 7:

ודברת במ שבבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך.

בעל המזמור שיכל במחשבה תחילה את סדר המרכיבים שבכתוב מן המקרא<sup>40</sup>

37. דנתי בעניין זה בכמה וכמה פרסומים, לאחרונה במאמרים: "לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs-a XXVII)", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 219-204; "Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the 'Community of the Renewed Covenant' (לעיל הערה 32), עמ' 379-395. מי שבא לחלוק על טענתי כי פלוגת הלוח הייתה מחילוקי הדעות המכריעים, ושמה החילוק המכריע שגרם לפרישת הבאים בברית החדשה מכנסת ישראל, מתעלם מן העדויות בספרות היחד ובספרות חז"ל, ומן החשיבות שאין דומה לה של לוח זמנים מקובל על הכול כגורם מאחד יחידה סוציולוגית מכאן, וכאמצעי של הבדלתה מיחידות אחרות מכאן. ראה למשל באחרונה S. Stern, "Qumran Calendars: Theory and Practice", in T. H. Lim et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 179-206.

38. השוו ב"ד יא 9-11: "אל ישא איש עליו סמנים לצאת ולבוא בשבת... אל ישא האומן את היונק לצאת ולבוא בשבת".

39. ראו "Calendar" (לעיל הערה 20), עמ' 177-196.

40. חלקי הכתוב השתמרו כלשונם בנוסח המסורה בפרגמנט של אחת מתשע-עשרה המגילות של ספר דברים שנתגלו במערה הרביעית של קומראן. ראה S. White Crawford, "4QDeut<sup>p</sup>", *Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings. Qumran Cave 4 IX, DJD* Frag 1,2 col. i,3", XIV (Oxford 1995), p. 135.

והקדים את האזכור של תפילות השחר בראשית היום לרמיזה לתפילות הערב, כפי שמתבקש במערך עתים שבו מונים את היום מן הבוקר. הסדר בוקר-ערב או אור-חושך משתקף גם בשבח הבורא של בעל מגילת ההודיות (יב 4-8):<sup>41</sup>

[אורך לדור ודור] ותפלה להתנפל והתחנן תמיד מקץ לקץ  
עם מבוא אור ממ[עונתו] בתקופות יום לתכוננו  
לחוקות מאור גדול לפנות ערב למוצא לילה ומבוא יומם  
תמיד בכל מולדי עת יסודי קץ.  
ומוצא אור ברשית ממשלת חושך למועד לילה בתקופתו לפנות בוקר  
ובקץ האספו אל מעונתו מפני אור.<sup>42</sup>

על פי הדגם הנ"ל של מניין התפילות של יום מבוקר עד ערב אני מציע להשלים נוסחה קטועה של פתיחת הודיה נוספת (ד 5-6):

אודכה אדוני כיא האירותה פני לבריתכה  
ומ[עת בוקר עד ערב] אדורשכה<sup>43</sup>

בהיפוך סדר המרכיבים בהצעת ההשלמה שהציע ליכט:<sup>44</sup>

ומ[עת ערב עד בוקר] אדורשכה.

#### ד

כאמור, בכתבים שנתגלו במערות קומראן לא מצאנו עדות מפורשת כי חיי הציבור והפרט של עדת "הבאים בברית החדשה" התנהלו הלכה למעשה על פי מניין היום מן הבוקר. אולם ניתוח מדויק של מערך האיסורים שפורטו בפרק "על השבת לשמרה כמשפטה" במגילת ברית דמשק (י 14 – יא 20) מאשש את הסברה, כי בני העדה אכן ביארו את המונחים שבת ויום השבת כמורים על קידוש היום מבוקרו עד לבוקר שלמחרת, ולא מן הערב של היום השישי עד לערבו של היום השביעי. הניגוד בין שתי השיטות בא לידי ביטוי מובהק בהשוואת הניסוח של מצוות שבת אחדות

41. ראו י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1957, עמ' 172-173 והערות המהדיר על אתר.

42. שורה 8 היא ה"סוגר" ושורה 4 ה"דלת" של ה"בית" שבו המשורר מתאר את היום בתקופתו.

43. ועוד יש לזכור כי שבעת ימי השירות של משמרות הכהנים בבית המקדש נמנו מן הבוקר של יום ראשון עד לערבו של יום השבת, חרף מה שכניסת המשמר הייתה בשבת לאחר הקרבת קרבן מוסף.

44. ליכט (לעיל הערה 41), עמ' 91.

במקורות חז"ל עם הניסוח של ציוויים כיו"ב בפרק "על השבת" במגילת ברית דמשק.

אדון תחילה בהבדל בולט בין ניסוח האיסור של חכמים שלא יעמוד אדם על הגבול של תחום שבת כדי להכין עצמו לעשות מעשה חולין מיד לאחר צאת השבת ובין הניסוח המקביל במגילה. תנו רבנן:

לא ישכור אדם פועלים בשבת

ולא יאמר אדם לחבירו (ביום השבת) שכור לי פועלים

אבל אומר אדם לחבירו הנראה שתעמד עמי לערב (שבת קנ ע"א).

כלומר מותר לאדם לבקש מחברו שיהיה עמו בערוב היום כשהיה רשאי לבקש ממנו לשכור לו פועלים.

מעין זה אומר רבי אלעזר בן אנטיגונוס משום רבי אלעזר בן יעקב:

אסור לו לאדם שיעשה חפצו קודם שיבדיל (שם ע"ב).

בפירוט של "מעשי חפצו" האסורים על אדם מישראל "קודם שיבדיל" חוזר המונח מחשיך/מחשיכים, המכוון במפורש כנגד צאת השבת עם רדת הלילה:

אין מחשיכים על התחום לשכר פועלים ולהביא פרות

אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פרות בידו.

כלל אמר אבא שאול כל שאני רשאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו.

(משנה שבת כג, ג; בבלי שם נ ע"א – נא ע"ב).

וכיוצא בזה משנה שבת ג, ד:

מחשיכים על התחום לפקח על עסקי הכלה ועל עסקי המת וגו'.

הלשון מחשיך/מחשיכים משמש גם לציון תחילת קידוש השבת מערבו של היום השישי:

מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי; ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור.

שמע מכאן כי במסורת חז"ל לשונות גזורים מחשיך/מחשיכים את "יום השבת" מערב עד ערב (שבת כד, א).

לעומת זה הלשונות הטכניים המובהקים החשיך/מחשיך/מחשיכים אינם משמשים אף לא באחד מן הלאוים שנמנו בפרק "על השבת" שבמגילת ברית דמשק. האיסור של "עמידה על התחום" סמוך לצאת השבת אמנם לא הובא שם במפורש, אבל עצם העניין של תחום שבת הוזכר בציווי:

אל יתהלך (איש) חוץ לעירו על אלף באמה (י 21).<sup>45</sup>

45. לענייננו לא נפקא מניה אם קביעת תחום שבת כ"אלף באמה" מלמדת על כוונה מחמירה של

הוראה זו באה מיד אחרי האיסור הגזור לא בלבד על התכנון ביום השבת של מעשי חולין לעשותם אחר השבת (י 20) אלא גם על הדיבור בהם, שבו משמש המונח למשכים במקום ציון גזור מחשך בהלכות שבת של חז"ל:

אל ידבר בדבר המלאכה והעבודה לעשות למשכים (י 19).<sup>46</sup>

הגיב למשכים מורה בעליל על השעות המוקדמות שלמחרת היום. לגבי סופר המגילה קדושת השבת אזי באה לקצה ומתחיל היום הראשון של ששת ימי המעשה. מונח הגזור מן השורש שכ"ם משמש במגילת המקדש באותה משמעות לשם הבדלה בין מועד זבח הפסח, שקרבנו בין הערבים בארבעה עשר בחודש הראשון, ובין שבעת ימי חג המצות, שעל פי מצנת התורה יש למנותם מן הבוקר שלמחרת: "בחדש הראשון בארבעה לחדש בין הערבים פסח לה". ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו" (ויקרא כג 5-6; במדבר כח 16-17; השווה שמות יב 5-10, 14, 15-17, 19-20; דברים טז 4-3). הוראה זו מנוסחת במגילת המקדש (יז 6-11) בזה הלשון:

[ועשו בארב]עה עשר בחודש הראשון [בין הערבים פסח לה']...

ואכלוהו בלילה בחצרות הקודש והשכימו והלכו איש לאהלו<sup>47</sup>

vacat<sup>48</sup> ובחמשה עשר לחודש הזה מקרא קו]דש

כול מלאכת עבודה לוא תעשו בו חג מצות שבעת ימים...

השורש שכ"ם משמש באותה הוראה טכנית גם בלשון חז"ל בזיקה להלכות שבת ומועד:

יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת

כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת [ביום ו'].

למחרת משכימין ובאין כל אחד מכיר את שלו ונוטלו (סוכה ג, יג).

וכיוצא בזה:

כיצד מעלין את הבכורים. כל העירות שבמעמד מתכנסות לעיר שלמעמד

ולנין ברחובה שלעיר ולא היו נכנסין לבתים

ולמשכים היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון... (ביכורים ג, ב).

שמירת המצווה או אם יש לפרש את התיבה אלף כקיצור של אלפיים, כמו להלן בעניין רעיית בהמות בשבת: "אל ילך איש אחר הבהמה לרעותה חוץ מעירו כי אם אלפים באמה" (ב"ד יא 5-6).

46. בדיני השבת שבספר היובלים (ב 16-33; נ 1-13) לא הוזכר האיסור לתכנן בשבת מעשים לעשותם אחר השבת.

47. השוו דברים טז 7: "ופנית בבקר והלכת לאהליך".

48. הסופר הוסיף והבליט את ההפרדה בין שני המועדים על ידי ריווח מעין "פרשה" בתחילת השורה.

בהקשר זה ראוי להביא הערה של שאול ליברמן בעניין: "תעודה זו [דהיינו מגילת ברית דמשק] משופעת במלים ובכיתובים עבריים צחים המזדמנים בספרות התלמודית במספר רב יותר משסברו כל מהדיריה. כך מזדמנת התיבה 'למשכים' (עמ' 10 שו' 19) בהוראת 'בבוקר שלאחריו' לא רק במשנת ביכורים (ג, ב) אלא גם ב'סדר עולם' (פרק ה, מהדורת א' מארקס, עמ' 14)."<sup>49</sup>

יש לנו להוסיף כי לשונות גזורים משכ"ם רווחים במקרא בציוני מעשים שעשייתם ביום המחר:

וישכימו ממחרת ויעלו עלת ויגשו שלמים (שמות לב 6).

וישכם ממחרת ויזר את הגזה (שופטים ו 38).

לין פה וייטב לבבך והשכמתם מחר לדרככם<sup>50</sup> (שופטים יט 9).<sup>51</sup>

וישכימו אשדדים ממחרת והנה דגן נפל לפניו ארצה (שמ"א ה 3).

וישכימו בבקר למחרת והנה דגן נפל לפניו ארצה (שם ה 4).

במיוחד יש להשוות את התיאור של הקפות העיר יריחו בימי יהושע (יהושע ו 15-14):

וישכם יהושע בבקר וישאו הכהנים את ארון ה'

ויסבו את העיר ביום השני פעם אחת... כה עשו ששת ימים

ויהי ביום השביעי וישכימו כעלות השחר ויסבו את העיר... שבע פעמים.

השוני הבולט בין מסורת חז"ל ובין המסורת המשוקעת במגילת ברית דמשק בניסוח האיסור לתכנן בשבת עשיית מלאכה לאחר מוצאי היום, כאן בלשון מחשיך וכאן בלשון משכים, לא נעלם מעיני לוי גינזברג:<sup>52</sup>

So far at least as content is concerned the prohibition coincides with that of the Mishnah except only that the Mishnah speaks of an activity to be undertaken the same evening while our author speaks of one on the following morning.

אולם גינזברג, וכמוהו חוקרים אחרים שדנו בסוגיה,<sup>53</sup> נמנעו מלהסיק את המסקנה המתבקשת, שסופר המגילה – ולא נפקא מניה אם רבני היה או קראי – כִּיֵּן כנגד

49. ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 104 הערה 149.

50. דרכו של אדם לצאת למסע השכם בבוקר. למשל: "וישכם אברהם בבוקר" (בראשית כב 3); "א"ר יהודה אמר שמואל: מותר לאדם לומר לחבירו [בשבת] לכוך פלוני אני הולך למחר" (שבת קנ ע"ב).

51. השו"ת מגילת המקדש יז 9: "והשכימו והלכו איש לאהלו".

52. *Unknown Sect* (לעיל הערה 11), עמ' 58.

53. כגון י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 93-98.

קידוש השבת מבוקרו של יום עד לבוקר שלמחרת,<sup>54</sup> משום שהיססו לייחס לו סטייה מלוח הלבנה, שבימיו דבקו בו כל הזרמים שביהדות.<sup>55</sup> כדברי גינזברג שם:

May we conclude from this that for our author as for the Falashas (cf. Teczasa Sanbat 42b) the night from Saturday to Sunday is regarded as a continuation of the Sabbath?

לדעתי התשובה לשאלתו הרטורית היא חד-משמעית. ניסוח האיסור

אל ידבר בדבר המלאכה והעבודה לעשות למשכים (י 19)

מלמדנו במפורש, כי בפסקה "על השבת" שבמגילת ברית דמשק משתקפת שיטה של מגיין היום ושל קידוש השבת מבוקרו של היום עד לבוקר שלמחרת. עדות מסייעת לסברה זו השתמרה בציווי הבא סמוך לאיסור הנ"ל ומופרד ממנו ומן הבא אחריו על ידי ריווחים מעין "פרשיות" (י 20–21):<sup>56</sup>

vacat אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו

השבת vacat

מקובל על מפרשי המגילה כי הטקסט מחוספס וטעון תיקון, משום שהתיבה חפצו שבסוף שורה 20 אינה מתקשרת בקשר תחבירי עם המילה השבת שבראש השורה שלאחריה. שכטר הציע לגרוס "לעשות את עבודת חפצי השבת".<sup>57</sup> קימרון נוטה לקבל תיקון זה, אבל גם שוקל לקרוא כאן "לעשות את עבודת חפצו (ביום) השבת",<sup>58</sup> כניסוח האיסור שלהלן:

אל ישלח את בן הנכר לעשות את חפצו ביום השבת (יא 2).

54. קימברו S. T. Kimbrough, Jr., "The Concept of Sabbath at Qumran", *ReQ* 5 (1964–66), pp. 483–502 דן בפרוטרוט בהשוואת מצוות השבת במגילת ברית דמשק עם מקורות המקרא, עם הספרות החיצונית, עם ספרי יוסף בן מתתיהו ופילון ועם הלכות חז"ל, אבל אינו מתייחס כלל למשמעות ההבדל הבולט בין המונחים מחשיך/מחשיכים בספרות חז"ל ומשכים במגילת ברית דמשק.

55. ראו את דברי צייטלין, *Zadokite Fragments* (לעיל הערה 5), עמ' 18: "Renowned scholars have not recognized the fact that the author of the 'Book of Jubilees' strongly protested against the change to a lunar calendar, when the author of the *Fragments followed a lunar calendar*"

56. למרבה הצער לא שררו השורות של המגילה שהן עיקר ענייננו אף לא באחד העותקים המקוטעים של מגילת ברית דמשק שנמצאו בקומראן. כל השחזורים שהציע באומגרטן במהדורתו (לעיל הערה 9) מיוסדים על הנוסח של כתב היד מן הגניזה, ולפיכך אינם מסייעים בהכרעת השאלות שבהן אנו דנים.

57. *Fragments* (לעיל הערה 5).

58. "Text" (לעיל הערה 6).

ברם לא תיקון זה ולא תיקון זה מתקבלים על הדעת. ממה נפשך, אם אסורה בשבת עשיית חפצו של איש יהודי אפילו על ידי בן נכר, קל וחומר שתהיה אסורה על האדון עצמו.

לעומת זאת משכנעת הצעת גינזברג לקיים בסוף שורה 20 את הקריאה חפצו ולהשלים בראש השורה שלאחריה את המילה אחר לפני התיבה השבת:<sup>59</sup>

אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו  
[אחר] השבת vacat.

על פי נוסח זה נאסר על איש יהודי להתהלך ביום השבת בחלקת שדהו כדי לבדוק מה היא צריכה ולתכנן לעשות בה אחר השבת כל מה שמתבקש לעשות. אולם גינזברג וההולכים בעקבותיו טעו במה שפירשו את הלשון אחר השבת על דרך שגרה כביטוי נרדף למונח מחשיך/מחשיכים בלשון חז"ל, כלומר כציון מועד בנטות היום, סמוך לשקיעת החמה. ולא כן הוא. בהקשר הנתון המשמעות של הניב אחר (ה)שבת נלמדת מן המאמר דלעיל, הגזור אפילו על הדיבור בשבת בענייני העבודה שיש לעשותם למשכים (י 19), כלומר למחרת. הבנה זו של המונח אחר (ה)שבת מוכחת משימושי בתעודות קלנדריות מקומראן. בתעודות אלה המונח אינו מסמן את פרק הזמן של מוצאי היום השביעי כי אם את היום שלאחריו,<sup>60</sup> דהיינו את היום הראשון בשבוע. על כך מעידים ציוני התאריכים של חגים מן התורה "הנף/הניפת העומר" או "מועד (ה)שעורים", ו"חג השבועות/הבכורים", ושל המועדים הייחודיים של העדה – "מועד היין/התירוש", ו"מועד היצהר/השמן" – שכולם כאחד חלים לעולם ביום א' בשבוע בלוח החמה של 364 יום:<sup>61</sup>

מועד שעורים בעשרים וששה בו (בחוודש הראשון) אחר שבת (4Q325 1 3).  
[בשלושה בו (בחוודש החמישי) מועד היין אחר השבת] (4Q394 iii 12–16)  
בעשרים ושנים בו (בחוודש הששי) מועד השמן אחר השבת] (4Q325 v 3–7)

59. הצעה זו נתקבלה או נשקלה על ידי רבים. ראה למשל רוסט (לעיל הערה 6); רבין (לעיל הערה 5); שיפמן (לעיל הערה 53).

60. באותה הוראה משמש הניב יום אחר בסיפור המקרא בדבר מחלוקת שנפלה בין שתי נשים בעת הרעב שפקד את שומרון בימי יהורם מלך ישראל מחמת המצור שהדרד מלך ארם הטיל על העיר (מלכים ב' 1 ו 26–29): "ויהי מלך ישראל עבר על החומה ואשה צעקה אליו הושיעה אדני המלך. ויאמר לה המלך מה לך. ותאמר האשה הזאת אמרה אלי תני את בנך ונאכלנו היום ואת בני נאכל מחר. ונבשל את בני ונאכלהו ואמר אליה ביום האחר תני את בנך ונאכלנו ותחבא את בנה".

61. לפיכך אפשר להשלים בוודאות תאריכים חסרים בלוח המועדים המקוטע שהשתמר בתעודה שכונתה "מקצת מעשי (או דברי) התורה": "[בשלישי (ציון החודש) שבת בארבעה עשר בו שבת בחמשה עשר בו חג השבועים] (4Q394 1–2 i 9–15); "בשנים בחמש[י שבת] בשלושה בו מועד היין אחר השבת" (4Q394 1–2 iii 10–16). וכן ראה 11QT XVIII, 10–12; XIX, 12–13; וכן ראה XXI, 12–14 וכיו"ב.

וכמוהם ראש כל חודש שלישי בכל אחת מארבע תקופות השנה, החל לעולם ביום הראשון של השבוע, כגון:

רוש החודש השלישי אחר השבת (4Q325 1 4-6).<sup>62</sup>

גם בספרות חז"ל משמש הניב אחר (ה)שבת כציון של היום הראשון בשבוע,<sup>63</sup> כגון שבת יט, ד:

מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחד השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את שלאחר השבת בשבת – חייב; אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את שלערב שבת בשבת, רבי אליעזר מחייב חטאת...

במאמרים אלה הניב אחר השבת אינו מכונן כנגד מוצאי היום, אלא כנגד היום הראשון בשבוע, והלשון בערב שבת מציין את שעות האור של היום השישי, לאפוקי שעות החשכה שבו, שהרי מלים ביום ולא בלילה. טבלה משווה של המקורות שנידונו לעיל מצורפת בעמ' 93.

## ה

ההיקרות הקדומה ביותר של הציון אחר השבת ככינוי היום הראשון בשבוע מצויה במקרא בהוראת נחמיה (נחמיה יג 19) לסגור את שערי ירושלים מפני השבת ועד אחר השבת:

ויהי כאשר צללו<sup>64</sup> שערי ירושלם לפני השבת ואמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת.

הכתוב אינו מדבר בסגירת השערים ביום ולפנות ערב כדי למנוע חילול קדושת היום, כי אם בסדרי ביטחון שנחמיה הנהיג משהושלמה בניית החומה (שם ז 1-3):

ויהי כאשר נבנתה החומה ואעמיד הדלתות ויפקדו השוערים ואצוה את חנני אחי ואת חנניה שר הבירה על ירושלים

62. ראו לעיל את טבלת הלוח של שנת החמה.

63. ראו את הדיון המשכנע בעניין של J. H. Tigay, "Notes on the Development of the Jewish Week", in M. Haran (ed.), *Eretz Israel 14: H. L. Ginzberg Volume*, Jerusalem 1978, pp. 115\*-118\*; idem, "Lifné Haššabbāt and 'Aḥar Haššabbat – 'On the Day Before the Sabbath' and 'On the Day After the Sabbath' (Nehemiah 13:19)", *VT* 28 (1978), pp. 362-365. לעניין החולקים על פירוש זה של המונחים לפני שבת ואחרי(י) שבת ראה D. Boyarin, "After the Sabbath (Matt. 28:1) – Once More Into The Crux", *JThS* NS 53, Part. 2 (2001), pp. 679-688, ללא התייחסות למאמרים של טיגאי.

64. כלומר 'הטילו צלם'.

ויאמר [קרי ואמר] להם לא יפתחו שערי ירושלם עד חם השמש ועד ה<sup>65</sup> עמדים יגיפו את הדלתות ואחזו והעמיד משמרות ישבי ירושלם.

הכתוב בא ללמדנו, כי בחמישה מימות השבוע נסגרו מבואות העיר מדי יום לפנות ערב,<sup>66</sup> ונפתחו למחרת עם אור הבוקר. ואילו ביום השישי, שכינורו לפני השבת,<sup>67</sup> השערים אמנם הוברחו בשעת שקיעת השמש, כאשר התארכו הצללים שהטילו, אבל לא נפתחו כלל בבוקר של יום השבת, כי אם נשארו סגורים עד "חום השמש" לאחר השבת, כלומר עד לבוקר של יום ראשון.

מכל זה משתמע כי הלשונות למשכים ו(אחר) השבת, הנקוטים בשני האיסורים דלעיל (ב"ד י 19–21), תומכים אהרדי, וביחד הם נותנים תוקף לדעה כי גם בלאווים האחרים שפורטו בפרק "על השבת לשמרה כמשפטה" (שם י 17 – יא 18) משתקף לוח שנה שבו נמנה יום השבת מבוקר עד בוקר.

# ו

עד כאן הכול אתי שפיר. אולם ניסוח הכותרת בראש הפסקה על השבת במגילת ברית דמשק (י 14–17) סותר מסקנה זו, משום שהוא מורה במפורש על איסור מלאכה בחלק של היום השישי שנכלל כאן במצווה של שמירת יום השבת וקידושו:

אל יעש איש ביום השישי מל<sup>68</sup> מלאכה  
מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו  
כי הוא אשר אמר שמור את יום השבת לקדשו.

סתירה זו אומרת דרשני. כדי ליישב את הקושיה אחזור ואדגיש, כי לאיסור מלאכה בחלק של היום השישי אין שום אחיזה במסורת המקרא.<sup>69</sup> בכל האזכורים של מצנת השבת צוין היום השישי כולו, בלי שום צמצום, כיום הנמנה עם ששת ימי החולין שבהם תעשה מלאכה (שמות כ 8; לא 15; לד 21; לה 2; ויקרא כג 3; דברים ה

65. אני מציע להשלים "ועד המשמרות עומדים". מעין הבנה זו של הטקסט משתקפת בתרגום השבעים: καὶ ἐν αὐτῶν ἐργεγοποιούντων, ובוולגטה cumque adhuc assisterent.

66. השווה להוראה כי שער החצר הפנימית של בית המקדש יהיה פתוח ביום השבת ולא ייסגר עד הערב (יחזקאל מו 1–2).

67. הציון של היום השישי על ידי לפני (ה)שבת היוונית השתמר בספרות ההלניסטית-יהודית προσάββατον, πρὸ τοῦ σαββάτου (למשל יהודית ו 8). ראה טיגאי, "Notes" (לעיל הערה 63), עמ' 116\*. באוסטרקון ארמי מִיִּב (Clermont Ganneau 204) משמש המונח ערובה באותה הוראה (השווה פורטן, Archives [לעיל הערה 30], עמ' 127).

68. כך ברוב המהדורות של ברית דמשק (לעיל הערות 5, 6). ואילו באומגרטן ושוורץ (שם) קוראים את האותיות שבוטלו על ידי קו ממ.

69. ראה לעיל.

13; השווה שמות טז 26). הוא הדין של מצות השבת בספר היובלים (נ 6). ואילו בפסוקה "על השבת", כמו במגילת ברית דמשק כולה, ההיתר מן התורה לעשות מלאכה ביום השישי לא הוזכר כלל. במקום זה בא בכותרת של הפרק איסור מפורש של עשיית מלאכה בחלק של היום השישי "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו". ניב זה הובן דרך כלל כציון שלב במהלך השקיעה של השמש, והתפרש כעדות לכך שחברי היחד למדו את ההרחבה של איסור מלאכה לפני יום השבת מן הדיבר "שמור את יום השבת" (דברים ה 12; השווה ויקרא יט 3: "ואת שבתתי תשמרו") כמו חז"ל, ואפילו החמירו מהם. שהרי כמה וכמה מקורות מעידים כי בתחילה אסרו חכמים על מלאכה ביום השישי "מבעוד יום",<sup>70</sup> ורק לאחר מכן הקלו והתירו עשיית מלאכה עד סמוך לשקיעת החמה.<sup>71</sup> בעלי דעה זו מפרשים את הלשון "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו" כמורה על פרק זמן ניכר לפני שקיעת החמה. ויש אומרים כי אפשר "שמצות השבת של מגילת ברית דמשק משקפת את החומרה הקדומה במסורת חז"ל בדבר 'תוספת שבת'", וכי הסופר בא ללמוד עניין זה ממקרא מפורש (דברים ה 12). בכך הוא בא לקבוע כי המצווה של שמירת השבת מערבו של יום שישי מדאורייתא היא, ולהתפלמס עם מגמות מקלות כנ"ל, שהדן נשמע אולי ממחלוקת בית שמאי ובית הלל.<sup>72</sup>

על יסוד ביאור זה של כותרת הפרק "על השבת" מבקשים להסיק "שאנשי העדה חישובו את היום כחז"ל מערב היום הקודם עד ערבו של היום שלאחריו", כדברי דימנט (שם).<sup>73</sup> אולם השיטה של מניין היום מערב עד ערב אינה יכולה לדור בכפיפה אחת עם השיטה של שמירת השבת מבוקר עד בוקר המונחת ביסוד האיסורים שפורטו בפנים הפרשה, כפי שהסברתי. רק אחת מהן יכולה להיות עיקר. ויש להכריע ביניהן על פי הכלל שהודגם לעיל בניתוח מצוות התורה של יום

70. ספרא אמור יד, ה-ו; יומא פא ע"ב; ראש השנה א ע"א; סוכה ה, ה; תוספתא סוכה ד, יא-יב; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות טז, ו, ב; מלחמות ד, ט, יב.

71. ירושלמי שביעית א, א; לג ע"א. וראה י"ד גילת, "לקדמותם של איסורי שבת אחדים", בר-אילן, א (תשכ"ג), עמ' 106-119.

72. ראו את הסיכום התמציתי של העניין אצל ד' דימנט, "בין מקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת ברית דמשק", בתוך ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון, מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדום מוגשים לשמריהו טלמון, Winona Lake 1992, עמ' 119-120\*.

73. אין להביא ראיה לטענה זו "מן התפילות לערב ולבוקר שבמגילה 4Q503, שם מנויות תפילות ערב ובקר בסדר זה על פי ימי החודש" (דימנט, שם). השווה בין היתר, J. M. Baumgarten, "The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 128-130; idem, "4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar", *RevQ* 12, 47 (1986), pp. 399-407. כבר אמרתי כי אין להביא ראיה מסדר תפילות לעניין מניין היממה; ראה מאמרי הנזכר לעיל בהערה 4, עמ' 128-129.

הכיפורים ושל חג המצות, כי הנאמר בגוף פרשה גובר על הנאמר בחתימתה. כלל זה תופס גם כאשר האמור בכותרת סותר את המשתמע מגוף פרשה. שמע מכאן כי בפרק "על השבת" השיטה של שמירת קדושת היום מבוקר עד בוקר, המונחת ביסוד ההלכות שפורטו בפנים, גוברת על ההוראה שלא יעשה איש מלאכה בחלק של היום השישי, הבאה להחיל את קדושת השבת גם על חלק זה של היום, והיא אמורה בכותרתה בלבד. ויש לחשוד בה שאינה מיסודי המצווה.

למעשה עסקינן בשתי תופעות הקשורות זו בזו הגם שאינן מאותו השם: א. "תיקון נוסח" שתיקן הסופר הביניימי של המגילה. כפי שבעל סרך היחד שיכל במחשבה תחילה את סדר המילים בציטוט של פרשת שמע מן התורה כדי להתאימה לשיטה של מניין היום מן הבוקר,<sup>74</sup> כן הסופר הביניימי של מגילת ברית דמשק המיר בידועין את הנוסח המקורי ביום השביעי בגרסה ביום השישי, כדי להסיר חשש שמא יתפרשו דברי הכתוב כעדות לכך שהבורא השלים את מלאכתו ביום השבת. ויש להדגיש כי לא בדה "תיקון" זה מלבו אלא אימץ לעצמו גרסה שהשתמרה בעדי נוסח קדומים של עניין השבת במעשה בראשית (בראשית ב 2):

נהמ"ס:

ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה  
וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה (=התרגומים הארמיים);

הנוסח השומרוני:

ויכל אלהים ביום הששי מלאכתו אשר עשה  
וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה (=תרגום שומרוני, תה"ש, פשיטתא).

הגרסה ה"מתוקנת" השתמרה גם בפרשת השבת שבספר היובלים (ב 1, 16-17; השווה נ 6-7, 9):<sup>75</sup>

ויכל את כל מלאכתו ביום הששי<sup>76</sup> ... ויתן לנו ה' אות גדול את יום השבת  
למען נעשה מלאכה ששה ימים ונשבות ביום השביעי מכל מלאכה.

ב. שני עניינים לשוניים-פרשניים:

1. התיבה השער במשפט "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער" מתבארת לרוב כמכוונת אל אחד השערים המוזכרים בספר חנוך החבשי, שמהם

74. ראו לעיל.

75. ראו גולדמן, יובלים (לעיל הערה 16) למקום, וכן J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 511, Lovanii 1989

76. במהדורה של קטעי ספר היובלים מקומראן משלים ונדרקאם את החסר בטקסט של 4Q216: "כלה... את כל מעשו ביום הששי". ראה H. Atridge et al., Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, part 1 (DJD XIII) Oxford 1994, p. 13

יורצאים ובאים המאורות הגדולים בתקופתם בשמים. ואילו לדעתי מדובר כאן בשער של עיר, כמו בהקשר דומה של מערכת זמנים בספר נחמיה:<sup>77</sup>

ויהי כאשר צללו שערי ירושלים לפני השבת וגו' (נחמיה יג 10);

ויאמר<sup>78</sup> להם לא יפתחו שערי ירושלים עד חם השמש וגו' (שם ז 3).<sup>79</sup>

2. הלשון "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו" יכול לציין אחד משני מצבי השמש במרוצת היום. מצב אחד הוא התארכות הצללים במהלך שקיעתה, כמו בנחמיה יג 10: "כאשר צללו שערי ירושלים".<sup>80</sup> וכיוצא בזה בדברים שירמיהו שם בפי האויב העולה למלחמה על ירושלים:

קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים

אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב

קומו ונעלה בלילה ונשחיתה ארמנותיה (ירמיהו ו 4).

אבל באותה מידה תמונת הלשון עשויה לציין את הצללים המתקצרים והולכים שהשמש מטילה בעת זריחתה עם שחר, כמו בתיאור של המלחמה שערך אבימלך נגד שכם וגעל בן עבד על פי עצת זבל שר העיר:

קום לילה... והיה בבוקר בזרח השמש תשכים ופשטת על העיר...

ויקם אבימלך והעם אשר אתו מן המארכ...

וירא געל את העם ויאמר אל זבל הנה עם יורד מראשי ההרים

ויאמר אליו זבל את צל ההרים אתה ראה כאנשים (שופטים ט 32–36).

והנה הא בהא תליא. משינוי הנוסח המתעה "אל יעש איש מלאכה ביום השישי" התגלגל הפירוש השגוי של הלשון "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער

77. ראו לעיל.

78. קרי נאמר.

79. כך מפרשת גם דימנט את המונח (לעיל הערה 72) בעקבות גילת, "איסורי שבת" (לעיל הערה 71), עמ' 116, אולם מבלי להצביע על המקבילה שבספר נחמיה. שני הפירושים מוזכרים אצל שיפמן (לעיל הערה 53), עמ' 93 הערה 28.

80. הגדרה זו של כניסת השבת, אם בערב אם בבוקר, אינה מדויקת די צורכה, והיא כאלו מותירה בידי כל פרט את ההכרעה אימתי לסיים את עבודתו. לפיכך הכריזו על מועד הפסקת העבודה בתרועת חצוצרות, כפי שנהגו גם בבית המקדש (סוכה ה, ג; בבלי שבת קיד ע"ב). לדעתי ניסוח ההוראה בעניין זה בפרק "על השבת" (יא 22–23) טעון תיקון קל. וכבר הצעתי לנסח את הפסקה הנ"ל כדלהלן: "ובהרע חצוצרות הקהל לא יתקדם או יתאחר וישביתו את העבודה כולה [שבת או עדות] קודש הוא". השווה את נוסח השבועה של המצטרף לעדה, המתחייב "לוא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם" (סרך היחד א 13–15). וראה מאמרי "A Further Link between the Judean Covenanters and the Essenes", *HThR* 56 (1963), pp. 313–319 = *The World of Qumran From Within*, Jerusalem & Leiden 1989, pp. 61–67

מלואו" כציון של שלב בשלבי שקיעת החמה, ונוצרה סתירה בין גוף הפרשה ובין כותרתה. ואילו בנוסח המקורי המשוער ביום השביעי הניב "רחוק מן השער מלואו" יוצא על פרק זמן במהלך זריחת החמה למחרת, כלומר בתחילת היום הראשון. גרסה זו מתיישבת על נקלה עם השיטה של מניין היום ושל קידוש השבת מבוקר עד בוקר.

## ז

אחתום את הדיון ב"סוגר מעין הדלח". בתחילת דבריי הזכרתי, כי השאלה אם יש למנות את היום מן הערב או מן הבוקר הייתה יסוד של פלוגתה בין ראב"ע ורשב"ם בביאור דברי קרא בפרשת הבריאה "ויהי ערב ויהי בקר". רשב"ם גרס כי הכתוב מורה על מניין היום מבוקר עד בוקר, ואילו ראב"ע בא להגן על השיטה של מניין היום מערב עד ערב, ויצא בשצף קצף נגד "חסרי אמונה שהשתבשו... ואמרו... כי חייב אדם לשמור את יום השבת והלילה הבא אחריו".<sup>81</sup> והלא דבר הוא שהפולמוס בעניין מניין היום התחדש בימי ראב"ע ורשב"ם, שעיקר פעולתם הייתה במאה ה-12, כלומר באותו פרק זמן שבו נכתב כתב היד השני (Ms B) של מגילת ברית דמשק מגניזת קהיר לדעת רוב החוקרים. שמע מכאן כי הסופר הביניימי החליף את הגרסה המקורית ביום השביעי בגרסה ביום הששי במחשבה תחילה, כדי להתאים את נוסח המגילה לשיטה של מניין השבת מערב עד ערב, כדעת ראב"ע, שהייתה מקובלת על רבניים וקראים כאחד.

עדות מסייעת למסקנה זו באה מדברי בנימין מטודלה, אף הוא בן המאה ה-12 (1160–1173), שמהם אנו למדים כי בימיו עדיין נודעו אנשים יהודים שמנו את השבת מבוקר עד בוקר. בתיאור מסעותיו בארצות המזרח הוא מודיענו כי "שם בקפריסין יהודים רבנים וקבוץ קראים. ועוד יש שם יהודים מינים קפרוסין והן אפיקורסין. ישראל מנדים אותן בכל מקום. והם מחללין ליל שבת ושומרין ליל יום ראשון".<sup>82</sup> ההדגשה שמדגיש בנימין כי את האפיקורסים ההם מנדים "בכל מקום" רומזת כי כמותם היו לא בקפריסין בלבד, אלא ששומרי שבת מבוקר עד בוקר נודעו בימיו גם במקומות יישוב אחרים. ואכן עדויות מעדויות שונות מאמצע המאה התשיעית ואילך מלמדות, כי כאותם "יהודים קפרוסין" נהגו מינים, רבנים וקראים כאחד.<sup>83</sup> והיא הנותנת כי הסופר הביניימי בן המאה ה-12 של כ"י B של מגילת ברית דמשק, או שמא סופר שקדם לו, "תיקן" בכותרת של הפרק "על השבת" את הקריאה "ביום השביעי" וגרס במקומה "ביום הששי" כדי שלא לתת אילן גדול להיתלות בו לאפיקורסים המקדשים את השבת מבוקר עד בוקר.

81. ראו פירושו לשמות טז 25.

82. ראה *The Itinerary of R. Benjamin of Tudela*, ed. Grünhut-Adler, London 1907, p. 23.

83. ראו 34 *REJ*, S. Poznanski, "Meswi Al-Okbari chef d'une secte juive du IX siècle", (1897), pp. 161–191.

טבלה משוואה של המקורות

ברית דמשק	ברית דמשק	משנה שבת כג, ג-ד	בבלי שבת קנ ע"א-קנא ע"ב	יובלים נ 6-13	ישעיה נח 13
			לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים	ואשר ידבר דבר לעשות בו (6)	ודברי דבר
ואל ידבר בדבר המלאכה והעבודה לעשות למשכים (י 19)		כל שאני זכאי באמירותו רשאי אני להחשיך עליו (ה"ג'). אין מחשיכים על התחום לשכר פועלים ולהביא פרות אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פרות בידו (ה"ג').	לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים אבל אומר אדם לחבירו הנראה שעמד עמו לערב. מותר לאדם לומר לחבירו לכך פלוני אני הולך למחר	ולצאת בו לדוך (8) ואשר ילך בדרך... והיורד באניה בים (12)	אם תשיב משבת רגלך וכבודו מעשות דרכיך
אל יתהלך חזן לעיר על אלף באמה (י 21)		מחשיכים על התחום לפקח על עסקי הכלה ועל עסקי המת (ה"ד').			
		בבלי עירובין לח ע"ב			
אל יתהלך איש בשרה לעשות את עבודת חפצו [אחר] השבת (י 20).	אל ישלח את בן הנכר לעשות את חפצו בשבת (2)	לא יהלך אדם בתוך שדהו לידע מה היא צריכה	אסור לו לאדם שיעשה חפצו קודם שיכביל	ואשר יעבר את האדמה (12)	עשות חפצך כיום קידוש ממצוא חפצך
				ולנוח ביום שהוא מכל מלאכה אשר היא מלאכה אדם (10)	

# הוראות ליחיד בספרות החכמה מקומראן

## בלה ניצן

### א

פטריק סקהאן ואלכסנדר די-ללה פותחים את ספרם "חכמת בן סירא" בציטוט ירמיהו יח 18, "כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא" (והשווה יחזקאל ז 26).<sup>1</sup> ואכן "עצה מחכם" היא הגדרה נאותה לספרי החכמה שבמקרא, משלי וקהלת, לספרי החכמה מימי בית שני – בן-סירא, משלי אחיקר<sup>2</sup> וחכמת שלמה – וגם לטקסטים החכמתיים שנתגלו במגילות קומראן.

די-ללה, בעל ההקדמה לספר הנזכר, מאפיין את העצות שבספרות החכמה המקראית והבתר-מקראית כשני טיפוסים: (1) חכמת חיי יום-יום (received wisdom), שעניינה בעצות הנוגעות לדפוסי התנהגות שראוי לאדם לנהוג לפיהם ביחסיו עם הוריו, רעיו ועמיתיו לעיסוקים היום-יומיים של החיים. בטיפוס זה של חכמה משתקף "מושב בחיים" (*Sitz im Leben*) בהקשר החברתי של חיי המשפחה או החברה הקרובה, ויחסיו של היחיד עם מוסדות החברה (שיפוט, הנהגה) המקובלים במסורת ישראל המקראית והבתר-מקראית.<sup>3</sup> עצות מטיפוס זה מצויות בעיקר בספרים משלי, בן-סירא ואחיקר. (2) חכמה ערכית (existential wisdom), שעניינה במשמעות הערכית של החיים לאור ערכים הומניים ודתיים של אמונת ישראל. טיפוס זה של עצות ניכר במשלי החכמה שבספרים השונים ובעיקר בדיונים חכמתיים-פילוסופיים כגון אלו שבספרי איוב, קהלת וחכמת שלמה, ומשתקף בהם "מושב בחיים" של מצבים המביאים בני אדם למשברים באמונה הדתית או בערכי המוסר המקובלים.<sup>4</sup>

שני טיפוסים חכמה אלו ניכרים גם בחיבורי החכמה שנתגלו בקומראן. קטעים מטקסטים שעניינם בעיקר בחכמת הקיום הערכי פורסמו כבר בעשור הראשון של

1. P. W. Skehan & A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, p. 31.
2. טופס ארמי של ספר אחיקר החכם נמצא בין תעודות היהודים שישבו ביב. אחיקר ומעמדו בחצר המלך אסר חדון נזכרים בספר טוביה א 21–22. ראה ב' קלאר, ערך "אחיקר", אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 221–224; ג"ה טור סיני, ערך "חכם, חכמה", שם, ח, עמ' 132.
3. סקהאן ודי-ללה, חכמת בן-סירא, עמ' 32.
4. שם, עמ' 33–37.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 95–109

חקר ספרות קומראן, כגון קטעים מטקסט המכונה "ספר הרוזים" (1Q27),<sup>5</sup> "האשה הזרה" (4Q184) וטקסט 4Q185;<sup>6</sup> ואילו טקסטים שעניינם בחכמה המקובלת של עצות והוראות בחיי היום-יום ליחיד, כגון הטקסט שכונה בידי מהדיריו, סטרגל והרינגטון, "מוסר למבין" (4Q415–418),<sup>7</sup> וטקסט אחר של הוראות ליחיד (4Q424: 4QInstruction-like Composition B), פורסמו אך באחרונה.<sup>8</sup> במאמר זה נעסוק בהוראות ליחיד שבספרות החכמה מקומראן לפי דוגמאות משני הטקסטים הללו. לאור הרקע הכיתתי של כשליש מן החיבורים שנתגלו במערות קומראן, וידיעותינו על האופי הקולקטיבי של חלק מאנשי כת היחד מקומראן, הקרובה לכת האיסיים ואולי היא כת האיסיים,<sup>9</sup> הרי שחיבורים העוסקים בחיי היחיד מעוררים מספר שאלות, כגון: האם הם משקפים את בעיותיו של היחיד בכת בעלת אידאולוגיה דתית וחברתית מחמירה, או שמשקפת בהם תורת חיים אופיינית לספרות החכמה היהודית של זמנם? לשון אחר, האם להוראות ליחיד בספרות החכמה מקומראן יש ייחוד כיתתי, או שזו ספרות חכמה רגילה של זמנה? בנקודה זו ראוי להבהיר, כי ספרות המגילות בכללה, הן המוגדרת ככיתתית מובהקת הן זו החסרה מאפיינים כיתתיים מובהקים,<sup>10</sup> אינה מנותקת מספרות זמנה. הדבר ניכר בזיקתה ההדוקה

5. J. T. Milik, "1Q27. Livre des mystères", in D. Barthelemy & J. T. Milik (eds.), *Qumran cave 1 (DJD I)*, Oxford 1955, pp. 102–107. על העותקים מהמערה הרביעית, L. H. Schiffman, "4Q299–301. 4QMysteries<sup>a-b, c?</sup>", in T. Elgvin, *Qumran Cave 4.XV (DJD XX)*, Oxford 1997, pp. 37–123. et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XV (DJD XX)*, Oxford 1997, pp. 37–123. בכרך זה פורסמו חיבורים נוספים, העוסקים ברובם בחכמת הקיום הערכי.
6. J. M. Allegro, "4Q184"; "4Q185", *Qumran Cave 4.I (DJD V)*, Oxford 1968, pp. 82–87.
7. B. Z. Wacholder & M. G. Abegg, *Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls*, Washington DC 1992, II, pp. 44–154. לפרסום מקיף כולל הערות טכניות ופרשניות ראה J. Strugnell & D. J. Harrington, *Qumran Cave 4.XXIV (DJD XXXIV)*, Oxford 1999, pp. 1–503. לכותר "מוסר למבין" ראה שם, עמ' 3.
8. לפרסום ראשון, ללא הערות טכניות ופרשניות, ראה ווכהולדר ואבג, שם, עמ' 174–176. לפרסום הכולל הערות טכניות ופרשניות ראה S. Tanzer, *Qumran Cave 4.XXVI (DJD XXXVI)*, Oxford 2000, pp. 333–346. אך קדמו לו הערות פרשניות ודיון במאמריו של ג' ברין על טקסט זה; ראה להלן הערה 13.
9. על שתי צורות ההתארגנות של האיסיים ראה 12:22 – 16:12; 19:2–5; CD 12:22 – 16:12; יוסף בן מתתיהו, *מלחמות היהודים*, ב, ח, ג, יג; E. Qimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectararians", in J. T. Barrera & L. V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress (STDJ 11)*, Leiden 1992, pp. 287–294; H. Stegemann, *The Library of Qumran*, Leiden & Grand Rapids 1998, pp. 193–198.
10. על החלוקה של מגילות קומראן בין מקרא, ספרות כיתתית וספרות חסרת מאפיינים כיתתיים ראה D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significants", in

לספרות המקרא, ללשוניות ולסוגות הספרותיות שבמקרא מזה ולמאפיינים (אפוקליפטיים בחלקם) משותפים לספרות קומראן ולספרים חיצוניים מימי הבית השני שהיו בידינו לפני גילוי המגילות מזה. לפיכך גם בעיוננו בחיבורי קומראן העוסקים ביחיד אנו נוכחים לדעת, כי מאפייניה הבסיסיים של ספרות זו מעוגנים בקונוונציות ספרותיות ידועות, ואלו סוגלו לעתים לקליטת תכנים ייחודיים. כך, למשל, מזמורי היחיד שנתגלו במגילת ההודיות מקומראן שמרו בעיקרם על המאפיינים הז'נריים של מזמורי תודה מקראיים, אלא שהתכנים והרעיונות האמורים במסגרת הספרותית של שירי תודה מבטאים בהם את התמודדותו של איש הכת היחיד עם דילמות הנובעות מהשקפת עולם ייחודית ואף ממאבקים עם מתנגדים ורודפים.<sup>11</sup> בעיוננו בהוראות ליחיד שבספרות החכמה מקומראן נברר במה ניכרת בהם הקונוונציה הספרותית של ספרות החכמה המקראית והבתר-מקראית מחד גיסא, ומאידך גיסא נברר אם יש להם אפיון ייחודי, המשקף השקפת עולם ייחודית, זו המוגדרת ככיתתית, או השקפה אחרת. התשובות לשאלה זו יכולות לסייע גם בשיוך ספרות זו לחיבורים הכיתתיים מקומראן או לחיבורים חסרי אפיון כיתתי מובהק שנתגלו במגילות.

## ב

הנושאים שההוראות ליחיד שבספרות החכמה מקומראן דנות בהם דומים לאלו שבספרות החכמה המקראית והבתר-מקראית. יש בהם הוראות בענייני כספים, ובמיוחד בענייני הלוואה וערבות; הוראות בענייני היחסים במשפחה – יחסי אבות ובנים ויחסי אישות; הוראות לחקלאי; הוראות ללימוד תורה וחכמה (4Q415–418); עצות בענייני מהימנות של אנשים שונים, ובהם שותפים פוטנציאליים לעסק כלכלי, ועצות לבחירה של שופטים (4Q424). כלומר, אלו נושאים הנוגעים לאנשים המעורבים בחיי הכלכלה, החברה והמשפחה, ולא נושאים הנוגעים לאנשים הפורשים מהחברה ומחיי המעשה.

גם בסגנון יש דמיון רב לסגנון ההוראות והעצות שבספרות החכמה המקראית והבתר-מקראית. ההוראות פונות במישרין ליחיד בלשון נוכח ובסגנונות המקובלים בספרות החכמה, כפי שנראה בהמשך.

נפתח את עיוננו בטקסט 4Q424 העוסק בעצות והוראות ליחיד בעניינים הקשורים

D. Dimant & L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16), Leiden 1995, pp. 23–58

11. ראה י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 13; ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 124–129 (ושם ספרות).

במהימנות של דמויות שונות שהוא עשוי להיזקק להן. להלן שני הקטעים מטקסט זה שבהם נעסוק, כפי שפורסמו בידי שרה טנצר (ראה לעיל הערה 8).

## קטע 1

- 1 [ס] [ ]
- 2 [ ] [כ] [ ] vac עם פורה<sup>12</sup> א[ל]
- 3 [ ] חץ יבחר לבניה ותפל טח קירו גם היא [ ]
- 4 [מ] סתר מפני זרם vac עם נעלם אל תקח חוק vac ועם מתמ[ו]ט אל
- 5 תבוא בכור כי כעופרת כן ינתך ולא יעמוד לפני אש vacat [ ]
- 6 ביד עצל אל תפקד אט כי לא יצניע מלאכתך ואל תשלח דבר [ ]
- 7 לקח כי לא יפלס כל ארחותיך vac איש תלונה אל תאמ[ר] ממנו [ ]
- 8 לקחת הון למחסורך vac איש לוז שפתים אל תאמין [ ]
- 9 משפט ך הלז ילז בשפתיו אחר אמת לא ירצה [ ]
- 10 בפרי שפתו vac איש רע עין אל תמשל בהו[נ]ך [ ]
- 11 יתכן שארכה לחפצך [ ] טר למותירי [ ]
- 12 ובעת קבץ ימצא חנף vacat קצר אפ[י]ם אל [ ]
- 13 פתיים כי בלע יבלעם vacat איש [ ]

## קטע 3

- 1 ובמשקל [ ] לא יעשה פעלתו איש שופט בטרם ידרוש ומאמין בטרם [ ]
- 2 אל תמשילהו ברודפי דעת כי לא יבין משפטם להצדיק צדיק ולהרשיע ר[שע]
- 3 גם הוא יהיה לבז vacat איש שוע עינים אל תשלח לחזות לישירים כי [ ]
- 4 כבד און אל תשלח לדרוש משפט כי ריב אנשים לא יפלס כזורה לרוח [ ]
- 5 אשר לא תבר כן דובר לאון אשר איננה שומעת ומספר לנם נרדם ברוח ש [ ]
- 6 איש שמן לב אל תשלח לכרות מחשבות כי נסתרה חכמת לבו ולוא ימשול ב[ה]
- 7 חכמת ידיו לא ימצא vacat איש שכל יקבל מוס[ר] vac איש ידע יפיק חכמה [ ]
- 8 איש ישר ירצה משפט vacat איש אמת יש[מח] במש[ל] vac איש חיל יקנא ל [ ]
- 9 [וה]וא בעל ריב לכול משיגי גבול [ ] איש רחמ[ים] יעש[ה] [ ] צדקה לאביונ[ ]
- 10 [ ] דאג לכ[ו]ל חסרי הון בני צדק[ ]
- 11 [ ] ר בכול הון [ ]
- 12 [ ] [ ]

הטקסט הזה נחקר ביסודיות בידי גרשון ברין; הוא בירר את מקורותיו הטקסטואליים האפשריים, את סגנונותיו ואת מבנהו הספרותי ואת זיקתו לספר בן־סירא.<sup>13</sup> בשלושת הקטעים שנשתמרו מטקסט זה נשתמרו כשמונה־עשרה הוראות

12. במהדורת טנצר "פורס", אך היא מעירה על אפשרות הקריאה "פורה" ועל אפשרויות נוספות.

13. לעיון טקסטואלי וסגנוני בטקסט 4Q424 ראה G. Brin, "Studies in 4Q424 1–2", *RevQ*.

ועצות ליחיד, כל אחת מהן מייצגת לו לעניין יחסיו עם דמות אחרת. שלוש-עשרה העצות הראשונות שנשתמרו נוגעות לדמויות שליליות, וחמש העצות האחרונות שנשתמרו נוגעות לדמויות חיוביות (ואולי לתכונות חיוביות של דמות אחת).<sup>14</sup> העצות על יחסים עם דמויות שליליות כוללות הוראה ונימוקה, בסגנונות האלה:

עם פלוני אל תפעל... כי...

ביד פלוני אל תפעל / אל תפעיל... כי...

איש פלוני אל תפעל / אל תפעיל... כי...

העצות לגבי הדמויות החיוביות כתובות בסגנון "איש פלוני יפעל...". עצות אלו אינן מנומקות כל אחת בנפרד, אלא בסדרת נימוקים בסגנון "הוא פלוני יפעל...".<sup>15</sup> הדמויות השליליות שהחיבור מייצג שלא לסמוך עליהן הן פורה, נעלם, מתמוטט, עצל, איש חלונה, איש לוז שפתים, איש רע עין, שופט שהוא שוע עינים, כבד און, שמן לב. שרה טנצר, שפרסמה את מהדורת 4Q424 בסדרה *DJD*, מראה שהסגנון "עם פלוני אל תפעל", הנקוט לגבי כמה מדמויות אלו, מצוי במשלי כד 21ב: "עם שונים אל תתערב".<sup>16</sup> נראה לי שעצה זו, שאינה מפורטת בספר משלי על דמויות שונות, יכולה לשמש מוטו לעצות של 4Q424 לגבי הקטגוריה של העצות להימנע משותפות עם אנשים שונים שאין לסמוך על מהימנותם. הדמויות החיוביות הן איש שכל, איש ידע, איש ישר, איש חיל. בין הדוגמאות בספר משלי לשימוש בסגנון "איש X" ראוי לציין את הפתגם "איש אמונות רב ברכות" (כח 20),<sup>17</sup> שאינו מפורט שם על דמויות שונות. פתגם כללי זה יכול לשמש בתוכנו ובסגנונו מוטו לקטגוריה של דמויות חיוביות. העצות על הדמויות השליליות הן אזהרות הקשורות לעניינים שבסוד, לעניינים כלכליים ולאפשרות של עיוות משפט. העצות לגבי הדמויות החיוביות נראות כהמלצות הקשורות במשפט צדק ובמעשי צדקה. העמדה של מצבים מנוגדים וטיפוסים מנוגדים זה כנגד זה אופיינית לספרות החכמה. בספר משלי מובאים אוספים של פתגמים רבים על טיפוסים מנוגדים.

18 (1997), pp. 21–41; idem, "Studies in 4Q424, Fragment 3", *VT* 46, 3–4 (1996), idem, "Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document", *DSD* 4,3 (1997), pp. 297–311; הנ"ל, "בין 4Q424 לספר בן סירה ולספרות המגילות הגנוזות", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 274–253. מאמרי מסתמך במידה רבה על המקורות הטקסטואליים הנזכרים במאמרי של ברין.

14. ברין, "Studies in 4Q424 1–2" (לעיל הערה 13), עמ' 21.

15. ברין, "Wisdom Issues..." (לעיל הערה 13), עמ' 303–302.

16. ראה טנצר, "4Q424" (לעיל הערה 8), עמ' 335. לשימוש בסגנון זה לגבי דמויות שונות שאין לבוא ביחסים עמן ראה עוד בן-סירה ח, 15–17.

17. טנצר, שם, עמ' 335.

למשל, בפרקים י-טו פתגמים כגון: "אגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש" (י 5); "נצר פיו שמר נפשו פשק שפתיו מחתה לו" (יג 3); "איש חמה יגרה מדון וארך אפים ישקיט ריב" (טו 18); ועוד הרבה. בכל אלו המצבים המנוגדים כתובים זה כנגד זה בפסוק אחד. לרוב אין הפתגמים הללו קשורים לנושא אחד ספציפי. עצות והוראות בסגנון "אל תפעל... כי.../פן..." בספר משלי אף הן נראות כאוסף מקרי של עצות, שהקשר ביניהן הוא סגנוני ולא תוכני (ראה למשל משלי כב 22 – כד). יתרה מזו, העצות בסגנון "אל תפעל... כי.../פן..." שבספר משלי קשורות לפעולותיו של הנמען בלבד, ולא להפעלה של אנשים אחרים.<sup>18</sup> הוא הדין לגבי עצות והוראות בסגנון "אל תפעל... כי..." או "אל תפעל..." בספר בן-סירה. אף הן קשורות לפעולותיו של הנמען ולא בהפעלה של אנשים אחרים (ראה ד 20–31 ועוד הרבה), אף כי בבן-סירה הריכוז של העצות הללו לרוב אינו מקרי, אלא סביב נושא מסוים (ראה למשל ה 1–8, ובמיוחד ח 8–16 שם שורה של עצות לאדם שלא להתרחק מדמויות חיוביות העשויות לסייע לו מחד גיסא ומאידך גיסא שלא להסתכן ביחסים עם אנשים שיש להם יתרון עליו בהון, בסמכות ובכוח, שלא יוכל להתמודד עמם). בטקסט 4Q424 מקומראן יש כאמור ריכוז של מצבים שליליים בענייני סוד, כלכלה ומשפט וכנגדם ריכוז של מצבים חיוביים בענייני משפט וצדקה. לדוגמה:

המשתוף לעצות בקטע 1, שורות 2–5 הוא להימנע משותפות עם פורה, עם נעלם ועם מתמוטט. ה"נעלם" וככל הנראה גם ה"פורה" הם אנשים המעלימים את כוונותיהם הזדוניות. לעצה זו זיקה ברורה לתהלים כו 4, "לא ישבתי עם מתי שוא ועם נעלמים לא אבוא" (וראה עוד ההקבלה מתי שוא//אנשי זדון//אנשי כוזב בבן-סירה טו 7–8).<sup>19</sup> אך משמעותה, לרבות משמעות המונח פורה, ברורה יותר בהשוואה לאמור במגילת ההודיות: "והמה נעלמים זמות בליעל יחשובו וידרשוכה בלב ולב... שורש פורה רוש ולענה במחשבותם" (1QH<sup>a</sup> 4:14). "שרש פרה ראש ולענה" אמור בדברים כט 17 על ה"מתברך בלבבו", כלומר על אדם שמעלים את כוונותיו הזדוניות.<sup>20</sup> אם השערת נכונה, הרי שהפועל פורה הפך כאן לשם, ואפשר שהכינוי השלם היה פורה [רוש] וכדומה. לעצה "עם נעלם אל תקח חוק" (כלומר אל תיקח חלק, אל תשתתף) יש שימוש דומה בהיגד נוסף במגילת ההודיות, "ובסוד נעלמים לא שמתה חוקי" (1QH<sup>a</sup> 7:34).

הנימוק "ותפל טח קירו", המשרת, כנראה, את העצה להימנע מלסמוך על פורה, שאול מן המטפורה "טחי תפל" האמורה ביחזקאל יג 15–16 על אנשים המכסים על דברי שקר בחיפוי שהוא מהימן כביכול, אך דברי השקר מתמוטטים במציאות

18. על המיוחד בסגנון זה ראה ברין, "Wisdom Issues...", עמ' 306.

19. בבן-סירה טו 1 יש הקבלה בין "נערי שוא" ל"בני עולה".

20. בסרך היחד (1QS 2:13–14) יש שימוש בדברי "המתברך בלבבו" מדברים כט 18, אך לא בהגדרתו שבדברים כח 17.

המגלה את מערומיהם. ראוי לציין כי בכינוי בוני החיץ וטחי התפל מכוונים בכתבי הכת האנשים שבאו בברית הכת אך פותו לבגוד בדרכה (CD 8:12–13 = 19:24–25). בכינוי מתמוטט לאדם הבלתי מהימן מתמקד בעל הטקסט 4Q424 באדם הבלתי מהימן עצמו.<sup>21</sup> הנימוק לעצה זו מלמד כי הוא עצמו מתמוטט כעופרת הנמסה בכור של אש – מטפורה השאולה מיחזקאל כב 19–22 – ולפיכך אין לסמוך עליו. מעניין לציין שהשימוש במטפורה זו מצוי אף הוא במגילת ההודיות. שם נאמר על אנשי הכת שפותרו לסטות מדרך הכת כי "התמוטטו מדרך לבכה" (1QH<sup>a</sup> 6:21). אזהרות אלו להימנע משותפות עם אנשים בלתי מהימנים, המסתירים את כוונותיהם האמתיות, יכולות להתפרש בתחומים שונים, כולל התחום הכלכלי הנדון בהוראות שבהמשך, אך מילותיהן מלמדות שהן מתאימות לרוחם ולדרכם הספרותית של סופרי הכת מקומראן. ואכן בתקנון שבסרך היחד יש הוראה מפורשת לאנשי הכת שלא להשתתף עם אנשים בלתי מהימנים עליהם בעבודה ובהון, פן ישיאום (כלומר יפתו אותם) בעוון אשמה. הוראה זו מנומקת שם באסמכתה מקראית "כי כן כתוב: מכול דבר שקר תרחק" (1QS 5:15). הוראה דומה כתובה שם לגבי השתתפות בהון ובעצה עם אנשים שגורשו מהכת בשל אי נאמנותם לחוקיה (1QS 8:23–24). עם זאת כיוון שהטקסט 4Q424 לא נמצא בשלמותו, וכפי שנשתמר אין הוא עוסק בהוויה הכיתתית, הרי הזהירות מחייבת לומר שהדמיון בשימוש במונחים, שרובם מבוססים על המקרא, עדיין אין בו כדי לקבוע שהטקסט 4Q424 חובר בחוגי הכת. שכן אופי העצות החכמתיות המשתמשות במונחים אלו הוא כללי, ויכול כאמור להתאים לתחומים שונים, בעוד שהשימוש במונחים ורעיונות דומים אמור בספרות הכת המובהקת נגד אויביה הספציפיים או הבוגדים בדרך הכיתתית. יתרה מזו, כיוון שהטקסטים הקומראניים שהגיעו לידינו הם במקרים רבים עותקים ולא אוטוגרפים, קשה לדעת אם יש כאן שאילה של טקסט אחד מטקסט אחר, וגם אין ידוע מי שאל ממי.

לפיכך ראוי, לדעתי, להסתפק בהנחה שחיבור מעין זה היה קרוב ברוחו לרוח הכת, ומקובל בה. תופעה מעין זו קיימת גם באשר לספרות חיצונית מעבדת מקרא, הקרובה ברוחה לזרם הרעיוני-ספרותי המקובל בספרות הכיתתית, ועם זאת לא חוברה בהכרח בחוגי הכת.<sup>22</sup>

21. הכינוי מתמוטט אמור בבן-סירא לה 2 על שונא תורה.

22. כתב היד של 4Q424 זהה (או קרוב ביותר) לכתב היד של 4Q390, שניהם כתב הרודיאני קורסיבי קדום. הטקסט 4Q390 הוא טקסט מעבד מקרא, קרוב ברוחו לספר היובלים ולספרות הכת. אם שני הטקסטים הועתקו בידי אותו סופר, סביר להניח ששניהם היו מקובלים על אנשי הכת. על הטקסט 4Q390 ראה D. Dimant, "New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner, *The Madrid Qumran Congress (STDJ 11)*, Leiden 1992, II, pp. 405–448.

מסקנה דומה ניתן להסיק מן ההוראות שלא לסמוך על שופט, או על אדם שהוא "שוע עינים", "כבד און" ו"שמן לב". תכונות אלו כתובות בזיקה ברורה לישעיהו ו' 10, 23 אלא שמחבר 4Q424 גלגל מן הצירופים הפועליים "השמן לב... ואוני הכבד... ועיניו השע" שמות תואר.<sup>24</sup> אמנם בין המונחים הנזכרים בקטע שנשתמר יש כאלו המשמשים גם בספרות הכיתתית מקומראן, וראה במיוחד בני צדק המשמש כינוי לבני האור (1QS 2:20, 22), אך ההקשר כפי שנשתמר מציע עצות חכמה לכל יחיד שוחר צדק (השווה ישעיהו נא 1, 7; 2 i 1–2 4Q298) ולא דווקא לאנשים מכת היחד.<sup>25</sup>

## ג

מן הטקסט "מוסר למבין", העוסק, כאמור, בעצות שונות ליחיד, אדגים הוראות בענייני הלוואה וערבות. זה נושא החוזר ומופיע בהוראות ליחיד שבספר משלי ובבן-סירא. נושא זה הוא בעייתי משני היבטים מנוגדים. לגבי המלווה והערב, מצד אחד קיים צורך מוסרי לסייע לאדם המצוי במצוקה כלכלית, על ידי מתן הלוואה לנצרך, או על ידי הבטחת ערבות לנצרך להלוואה. ומצד שני המלווה עלול להסתכן באי החזרת כספו מידי הלווה, והערב עלול להסתכן בניצול חסדו לרעה ובסיבוכו בתשלום חובו של הלווה. גם ללווה אורבות סכנות. מצד אחד הוא עלול להסתכן בלקיחת הלוואה ממלווה עריץ הגובה ממנו נשך וריבית, ובכך להשתעבד לחובו ההולך ותופח ולאבד את חירותו. מצד שני, אם לא ישלם את חובו בזמן הוא מסתכן בחוסר אמון כלפיו שימנע ממנו הלוואה בעתיד. ההוראות בנושא זה בספרות החכמה הן ללווה, למלווה הפוטנציאלי ולערב הפוטנציאלי, כדי למנוע תקלות אלו. בספר משלי אזהרות בעניין הסיכונים לשני הצדדים אינן באות במשולב, וכתובות כפתגמים בודדים בהקשרים שונים. לדוגמה:

עשיר ברשים ימשול, ועבד לווה לאיש מלוה (כב 7).

אדם חסר לב תוקע כף ערב ערבה לפני רעהו (יז 18).

אם כי אזהרות בקשר למתן ערבות באות גם במרוכז במשלי ו' 1–4; כב 26–27.

23. ברין, "Studies in 4Q424, Frag. 3", (לעיל הערה 13), עמ' 282–283.

24. בישעיהו לב 1–4 התיקן לתכונות אלו של אטימות שיעשה בעתיד מתואר עדיין בצורות פועליות. בטקסטים מקומראן יש שימוש בשלושה מצבים אלו המתארים אטימות, אך לא כשמות תואר. ב־1QS 4:11 נזכרות התכונות "עורון עינים, כובד און וכבוד לב" המאפיינות את הרשעים, וב־1QH<sup>a</sup> 7:2–3 יש שימוש בפעלים שבישעיהו ו' 10 (ראה ברין, "Studies in 4Q424, Frag. 3", עמ' 283).

25. לדעת טנצר, "4Q424", המונח בני צדק אינו מתייחס כאן אל "חסרי הון", מטעמים סגנוניים, אלא פותח משפט חדש.

בבן-סירא כט 1-20 מובאות עצות רבות לשלושת הגורמים – למלווה, ללווה ולערב – ולעתים במשולב. לדוגמה:

הלֹוֹה לרעך בעת צרכו	והשכ תשיב לרעך בזמן;
קים דבר והֶאֱמַן עמו	ובכל עת תמצא צרכך (כט 2-3).
רבים לא מרעה נמנעו	מעשך חנם פחדו (כט 7).
איש טוב יערב רע	ואובד בֶּשֶׁת יעזבנו;
טובת ערב אל תשכח	כי נתן נפשו עליך (כט 14-15).
ערֶבָה אבדה רבים מאֲשֵׁרִים	ותניעם כגלי ים (כט 18);
ערב רעך בכחך	ושמר נפשך מנפל (כט 20).

בחיבור "מוסר למבין" מקומראן יש הוראות ללווה, למלווה ולערב ברוח דומה של מניעה מהסתכנות מזה ומעשיית עוול לזולת מזה, כמו במשלי ובבן-סירא. אך יש בהן ממד נוסף, והוא שמירת כבודו של האדם וחירותו הנפשית. כלומר, העצות בנושא זה הן בעיקרן בתחום של חכמת חיי יום-יום (received wisdom), אך יש בהן מוטיבים הנוגעים לתחום של החכמה הערכית (existential wisdom) של האדם. לדוגמה:

בעותק 4Q417 2 i 21-24 יש עצות ללווה כדלהלן:

אם הוֹן אנש[י]ם תלוה למחסורכה  
אל [דומי לכ]ה יומם ולילה ואל מנוח לנפשכה  
[עד] השיבכה לנוש[ה] בכה משיו<sup>26</sup>.  
אל תכזב לו למה תשה עון וגם מחרפה לנ[ושה בכה]  
[ולוא תאמין ע]וד לרעהו ובמחסורכה יקפץ ידו.

ההוראה ללווה להיות איש אמת המשיב את חובו כפי שהבטיח היא לא רק מטעמי תועלת לעתיד, אלא גם לשם הימנעות עקרונית מנשיאת עוון דתי ולשם שמירת כבודו כאיש אמין.

בעותק 4Q416 2 ii 17-18 (= 4Q417 2 ii 22-23) יש עצות נוספות ללווה פוטנציאלי, כדלהלן:

[אל תמ]כור נפשכה בהון.  
טוב היותכה עבד ברוח (=בורח?) וחנם תעבוד נוגשיכה  
ובמחיר אל תמכור כבודכה;  
ואל תערבהו (=ואל תערב הוֹן<sup>27</sup>) בנחלתכה פן יוריש גויתכה.

26. [משיו] – הצעת ההשלמה של סטרגל והרינגטון (DJD XXXIV), בהוראת 'הלוואתו'.

27. כך בעותק 4Q417 2 ii 23. בעותק 4Q416 2 ii 18 הנוסח "ואל תערבהו בנחלתכה"

כאן יש אזהרה לא משעבוד גופני בשל חוב, אלא משעבוד נפשו וכבודו של אדם. מוטב לאדם להיות בעל רוח חופשית כעבד בורח, ואפילו להשתעבד גופנית, אך לשמור על נחלתו ולא לשעבד אותה כערכות על חוב, שכן שעבוד נחלתו כערכות היא שעלולה לנשל אותו ממנה ולרששו סופית.<sup>28</sup> נראה שהוראה זו מתייחסת בגלוי לתחום הכלכלי: יש להימנע מלערוב את נחלתו של אדם תמורת חוב. מוטב לשלם את החוב בעבודה מאשר בנחלה, שהיא המבטיחה את חירותו הכלכלית של האדם ואת כבודו לטווח רחוק. נראה שבהוראה זו טמונה עצה ללווה ולערב איך להימנע מהסכנה להיות "עבד לאיש מלווה" האמורה במשלי כב 7. משמעות נוספת יכולה להיות לנחלה במובן של הגורל שהאל הנחיל לאדם. אך משמעות זו אמורה בקטעים אחרים של "מוסר למבין". למשל, בעותק 4Q418 81 2-4 כתוב:

הוא עשה כול ויורישם איש נחלתו  
והוא חלקה ונחלתה בתוך בני אדם [וב] נחלתו המשילכה.  
ואתה בזה כבדהו בהתקדשכה לו...

בקטע זה בהקשרו שם מדובר על הגורל שיעד האל לאדם לעבוד את האל ולכבדו, ועל גורל זה עליו לשמור, כי בו כבודו של האדם, אשר אותו עליו לשמור ולא להמירו בכל אשר האל שנה. בקטע זה ניכרת תפיסת העולם הדתית-דטרמיניסטית של הכת מקומראן,<sup>29</sup> אך לא בהוראה שבה דנתי לעיל. בהוראה זו, השייכת לתחום של הקיום הערכי בלבד, ניכרת תפיסת העולם הייחודית של הכת מקומראן, המפרשת את רעיון הבחירה האלוהית כגזרה קדומה ומחילה אותה גם על יחידים. בקטע אחר של "מוסר למבין", שנשתמר ב-4Q416 2 iii, יש הוראה להימנע מנטילת הלוואה בשל הסכנה שבנטילתה לשעבוד הגוף והרוח למלווה ולצאצאיו: "אל תשלח ידכה בו פן תכזה [ו] באשו תבער גוייכה... אל תקח הון פן יוסיף על רישכה... ורוחכה אל תחבל בו... ואחריתכה תנחל שמחה" (שם, ש' 4-8a). הוראה זו וההוראות הבאות אחריה העוסקות גם בנושאים אחרים מכוונות לאדם רש ואביון.<sup>30</sup> הוראות אלו מעניינות במיוחד בשל מבנה הספרותי, תוכן וההוראה

נראה כטעות בהעתקה המבטלת את הרווח בין תערב להון ומשמיטה את הנו"ן הסופית של הון.

28. ראה הרינגטון וסטרנגל, *DJD XXXIV* (לעיל הערה 7), עמ' 106-107 על אפשרויות הפירוש של הוראה זו.

29. ראה עוד 4Q413 1-2:2 אצל E. Qimron, "4Q413. 4QComposition Concerning Divine Providence", *Qumran Cave 4.XV* (*DJD XX*), Oxford 1997, pp. 169-170 והשווה 1QH<sup>a</sup> 10:28-29; 1QS 4:16, 24

30. בשורה השנייה בטור זה כתוב "זוכור כי ראש (=רש) אתה", ולפיכך נראה שכל ההוראות בטור זה מכוונות לאדם עני.

הנלווית אליהן "ברז נהיה דרוש". המבנה של שתיים מההוראות חוזר על עצמו בסגנון

אביון אתה, אל תפעל... פעל... וברז נהיה דרוש, ואז תדע....

ההוראה הראשונה במבנה זה ממליצה לאביון שלא לשאוף ליותר מאשר הנחיל לו האל, והיא יכולה עדיין להיות קשורה לעניינים כלכליים. אולם ההוראה הבאה אחריה היא כולה בתחום הקיום הערכי של האדם, ואפשר שניתן ללמוד ממנה את משמעות העצה "ברז נהיה דרוש". וזה נוסח ההוראה:

אביון אתה אל תאמר רש אני ול[וא] אדרוש דעת  
בכל מוסר הבא שכמכה ובכל [ צרוף לבכה וברוב בינה מחשבותיכה  
רז נהיה דרוש והתבונן בכל דרכי אמת וכל שורשי עולה תביט  
ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר (שם, שורות 12–15).

השימוש בסגנון "אל תאמר... פעל..." כוונתו "אל תאמר כך וכך אלא עשה כך וכך". דוגמה לכך יש במשלי כ 22, "אל תאמר אשלמה רע קוה לה' וישע לך", ומשמעה בהקשרה: אל תחליט על דעת עצמך לגמול רע למי שפגע בך, אלא קוה לה' והוא ישיעך. בבן-סירא אנו מוצאים היגדים בסגנון דומה, "אל תאמר... כי/פן..." (ה 3–6; יא 23–26; טו 11), ולפי הקשרם ותוכנם ניתן ללמוד כי כוונת הוראות אלו היא להרחיק מלבו של אדם מחשבה מוטעית כי מצבו מרשה לו להתעלם ממצוות התורה והמוסר ולפעול כעולה על רוחו. בטקסט "מוסר למבין" ההוראה ברוח זאת אמורה לאביון, המרשה לעצמו בשל מצבו הקשה להתעלם מהוראות החכמה והמוסר, וממליצה לפניו להביא שכמו בעול המוסר והבינה (השווה בבן-סירא נא 26: "צואריכם בעלה הביאו ומשָׁאָה תשא נפשכם").<sup>31</sup> מן ההמשך ניתן ללמוד כי המוסר והדעת שבהוראה זו מוגדרים כ"רז נהיה". מונח זה מתפרש כאן על החכמה להבדיל בין דרכי אמת לשורשי עוולה, שמסקנתה היא הדעת להבדיל בין "מה מר לאיש ומה מתוק לגבר", דהיינו בין הטוב והרע ליחיד.<sup>32</sup> דברים דומים על חשיבות ההגות כ"רז נהיה" אמורים בקטע אחר של "מוסר למבין", 4Q417 1 i 6–8, 13:

[יומם ולילה הגה ברז נ]היה [ו]דורש תמיד  
ואז תדע אמת ועול חכמה [ואול]ת

31. עול המוסר והבינה יכול להתפרש על עול מצוות התורה, המלמדות את דרך ה' (ראה משלי ה 29: "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר"). השווה ירמיהו ה 3–5; יז 23; לב 33 (והשווה שם 23); תהלים נ 16–17; איוב כח 28; בבן-סירא טו 1; לו 2 "לא יחכם שונא תורה" (כתבי יד הגניזה ב; ה; לפי ספר בן סירא: המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, מהדורת המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים תשל"ג, עמ' 33).
32. בישיעיהו ה 20 הטוב והרע נמשלים למתוק ולמר.

...

ואז תדע בין [טו]ב ל[רע]כ[מעשי]הם

...

ואז תדע בכבוד ע[רוזו]ם רזי פלאו וגבורות מעשיו.

המונח רז נהיה מאפיין את ספרות החכמה מקומראן, ונדון במחקרים רבים.<sup>33</sup> משמעו המילולי הוא הסוד בדבר המתהווה או הסוד בדבר ההווה. לשון נהיה או שם העצם נהיות אמורים בספרות קומראן על כל הנעשה לפי גזרת האל. ראה למשל "מאל הדעות כול הויה ונהיה" (1QS 3:15); "כול הנהיה ברצונכה היה" (1QS 11:18), ומכאן המונח נהיות עולם (1QH<sup>a</sup> 13:12; 18:27; CD 13:8), המגדיר את ה"יש" שבעולם ובעיקר את ה"יש" העתיד להיות במונח פסיבי, כדי להבהיר שהוא תולדה של גזרת האל.<sup>34</sup> החכמה של דעת "הנהיה", במשמעות זו של דעת גזרת האל הקובעת את הנעשה ואת העתיד להיעשות, נחשבת "רז" הידוע רק ליחידי סגולה. ראה דברי בן-סירא מח 25 על ישעיהו הנביא: "עד עולם הגיד נהיות ונסתורות לפני בואן". בספרות קומראן המונחים נהיה, נהיות, רזי אל ורז נהיה אמורים על המעשים הנגזרים בידי האל בהקשרים שונים. למשל על קביעתו את סדרי הבריאה (1QHa 13:1-12), את סדרי ההיסטוריה ואחרית הימים לזמניהם (1Q27 1 i 2-3 = 4Q300 3:3-4; 4Q402 4:11-12), ואת גורלות הברואים לזמניהם (1QS 3:15-4:26; 1QH<sup>a</sup> 7:13-14; 15; 4Q417 1 i 7; 1QH<sup>a</sup> 7:13-14).<sup>35</sup> מכאן עולה שמונחים אלו מבטאים את תפיסת העולם הדטרמיניסטית על טיבה של ההשגחה האלוהית, שבה החזיקו אנשי הכת מקומראן. הגדרת גזרת האל על "הנהיה" כ"רז נהיה" מסתורי הנגלה רק ליחידי סגולה מעידה על החשבת ידיעה זו כחכמה אפוקליפטית, חכמה של גילוי נסתרות.<sup>36</sup>

33. ראה למשל D. J. Harrington, "Wisdom at Qumran", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dam 1994, p. 145; idem, *Wisdom Texts from Qumran*, London & New York 1996, pp. 48-49, 51-52, 54, 60, 76, 83, 90; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp. 205; A. Lange, "Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 2,3 (1995), pp. 341-354.

34. ראה י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 84, 90; הנ"ל, מגילת ההודיות (לעיל הערה 11), עמ' 182.

35. ראה ב' ניצן, "החשיבה במסלול היסטורי בספרות קומראן: יסודות ופרספקטיבה במורשתו של יעקב ליכט וז"ל", יובל לחקר מגילות ים המלח (לעיל, הערה 13), עמ' 45-52; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (n. 33 above), pp. 206-210.

36. על טיבה של החכמה האפוקליפטית ועל המסורת בדבר מקורותיה ראה J. J. Collins, "The Sage in the Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", in J. G. Gammie & L. G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Vinona Lake 1990, pp. 343-354; C. Newsom, "The Sage in the Literature of Qumran: The



בקומראן, אך כינויו בספרות קומראן הוא ספר מחלקות העתים, ולא ספר ההגוי.<sup>39</sup> לפיכך עלינו להסתפק במסקנה שרק מסורת בדבר קדמות, המיוחסת לספרים אפוקליפטיים שונים, משותפת לשני ספרים אלו.

עוד ראוי לציין, כי מסורת בדבר הזהות בין החכמה האלוהית הקובעת את סדרי העולם ובין ספר התורה נזכרת בבן־סירא כד (ראה במיוחד פס' 23) ובספר ברוך החיצוני ג 9 – ד 4. גם בחוגי הכת בקומראן "ספר תורת מושה" הוא היסוד לחכמה האלוהית ולהלכות התורה (ראה למשל, 1QS 8:21–23; 4QMMT C: 6–7, 10; CD 15:9, וראה למשל, 12; 16:2,5). עם זאת לפי האמור בסרך היחד ההוראות לקיים את תורת משה מתכוונות ל"תורת מושה לכול הנגלה ממנה לבני צדוק הכוהנים שומרי הברית ודורשי רצונו" (1QS 5:8–10), שאינו ספר התורה הקנוני, אלא, כמשתמע מהגדרתו, ספר העוסק בהלכות התורה כפי שנתגלו־נתפרשו בחוגי הכת. והשווה לכך את האמור בספר ברית דמשק על "ספר התורה החתום" אשר היה טמון ולא נגלה "עד עמוד צדוק" (CD 5:1–5).<sup>40</sup> אלא שהמונח רז נהיה כתוב בספרות קומראן רק בהקשר עם גילויים קוסמולוגיים והיסטוריים ועם הוראות חכמיות, ולא עם הלכות התורה. לפיכך נראה, שרק מסורת הקדמות והגילוי ליחיד סגולה היא המשותפת לספרות החכמה האפוקליפטית (היא ה"רז נהיה") ולספרות ההלכה שנתגלו בקומראן.

לסיכום, הדוגמאות שהובאו כאן משני חיבורי חכמה שונים מקומראן, 4Q424 ו־4Q415–418, מלמדות שהנושאים ולעיתים גם התכנים שבהם עסקו ההוראות ליחיד

בדבר השירה שמשו מצווה ללמד את בני ישראל על העתיד הצפוי להם למען תהיה להם לעד קדום, ולדברי ישעיהו ח 16 "צור תעודה חתום תורה בלמדי". קיסטר סבור שכתובים מעין אלו יכולים לשרת את טענת ספר היובלים בדבר קיומה של עדות קדומה לחוקים שהאבות קיימו לפני מתן תורה בסיני, והם חוקים הכתובים בלוחות השמים, ואשר נמסרו לאבות. ראה בעניין זה J. Kugel, "Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha of the Second Temple Period", in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well* (STDJ 36), Leiden 2000, pp. 166–170. קוגל טוען כי דברי ישעיהו ח 16 "צור תעודה חתום תורה בלמדי" יכלו להתפרש בידי בעל ספר היובלים כעדות לקיומו של ספר תורה קדום וחתום עד לזמן שבו הוא עתיד להתגלות. על שימוש של המונח תעודה במשמעות של עדות קדומה במקרא, בכתבי קומראן ובספר היובלים ראה כנה ורמן, "תעודה: לבירור טיבו של המונח", יובל לחקר מגילות ים המלח (לעיל הערה 13), עמ' 231–243.

39. בספר ברית דמשק נזכרים בנפרד "ספר ההגוי" (CD 14:6–7) ו"ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם" (CD 16:3–4), הוא ספר היובלים.

40. ראה י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 302–303. ידין מציג לזהות את "ספר התורה החתום" עם "ספר התורה שנית" הנזכר בפשר להושע ה 8 בטקסט 4QCatena A (68) (Allegro, *Qumran Cave 4.I* [DJD V], p. 68), שאינו ספר התורה הקנוני, והמתנגדים לו דיברו בו סרה (והשווה לאמור בטקסט 4QPp<sup>a</sup> 3–10 iv 7–9 בפשר לתהלים לו 32–33 על "התורה אשר שלח" מורה הצדק לכוהן הרשע ובשל כך נרדף; ראה אלגרו, שם, עמ' 45). ידין תוהה שם, אם מגילת המקדש יכולה להיחשב כספר זה.

שנמצאו בקומראן והסגנונות שבהם נכתבו דומים לאלו שבספר משלי ובספר בן-סירא. עם זאת נראה ששני הטקסטים הללו נבדלים זה מזה בהשקפת העולם על המקורות לעצותיהם. לפי מה שנשתמר בטקסט 4Q424 נראה שמקור עצותיו של החכם שכתב חיבור זה הוא חכמה ודעת שאדם יכול ללמוד מעיונו במקרא ומניסיונו בחיים. בזאת הוא דומה לבן-סירא ולחכמים שכתבו את ספרי החכמה שבמקרא (ראה בן-סירא לט 1-8). על החכם שחיבר את העצות ליחיד בחיבור 4Q424 ניתן לומר, שהוא בעל יכולת ספרותית ייחודית להתאים עצות בנושאים קונוונציונליים למציאות מסוימת, שיש לה הדים גם בספרות קומראן, אך בהשקפותיו הפילוסופיות-דתיות הוא דומה לחכמים המייעצים בספר משלי ובספר בן-סירא. למעשה אף מקורות חכמתו של החכם שכתב את "מוסר למבין" הם עקרונות המוסר שניתן ללמוד מן המקרא ומניסיון החיים, אולם חכמתו מיוחסת ל"רו נהיה", דהיינו לחכמה אלוהית נסתרת שנתגלתה לו. כלומר, הוא בעל השקפות אפוקליפטיות על קיומה של חכמה אלוהית נסתרת על סדרי העולם, ועל המוסר שלפיו על יחידים לנהוג לפי גזרה קדומה של האל על "ההויה והנהיה". השקפות העולם השונות על מקורות הדעת והחכמה הן המאפיינות את אחד ההבדלים המובהקים בין ספרות חכמה קונוונציונלית לספרות חכמה של הזרם האפוקליפטי שאליו השתייכה הכת מקומראן.

# סיפורת וחוק בספר היובלים: עיון מחודש בסיפור הכניסה לגן עדן

מיכאל סיגל

## הקדמה

ספר היובלים, חיבור חיצוני המתוארך על פי רוב למאה השנייה לפני הספירה, משכתב את התורה מתחילתה ועד שמות יב, באמצעות תוספות (לפעמים ארוכות מאוד), השמטות ושינויים לנוסח שמצא לפניו. בכל זאת מבעד לרכיבים החדשים עדיין ניתן לזהות את המצע שעמד לפני המחבר. הקרבה בין החיבור המקורי ובין שכתבו מאפשרת להשוות בנקל בין שני הרבדים ולעמוד על אופיו של הרובד החדש. לאחר מיון ההבדלים בין ספר היובלים ובין התורה אפשר לנסות לזהות את המגמות הפרשניות וההגותיות העומדות מאחורי עבודת המשכתב, כפי שנעשה במחקרים רבים על ספר היובלים.

הדעה המוסכמת הרווחת במחקר היא, שספר היובלים הוא חיבור אחיד שכתב מחבר אחד.<sup>1</sup> יוצא מכלל זה היה מחקרו של דוונפורט על האסכטולוגיה של ספר היובלים, שניסה להצביע על רבדים ספרותיים שונים בתוך החיבור על סמך תפיסות עולם שונות בנושא זה בתוך הספר;<sup>2</sup> ואמנם יש בעבודתו הבחנות חשובות, אך הוא לא הצליח להוכיח באופן משכנע את קיומה של התפתחות ספרותית. באחרונה הציעה רביד לראות בפסקה האחרונה בספר, יובלים נ 6–13, שהיא אוסף של הלכות על השבת, תוספת שנספחה לספר בתקופה מאוחרת.<sup>3</sup> לדעתי התופעה של תוספת חומר הלכתי אינה מוגבלת לנספח, אלא קיימת לאורך החיבור כולו. אחת התופעות הבולטות ביותר לאורך הספר היא השילוב של סיפורים מתקופת

\* ברצוני להודות למורי פרופ' עמנואל טוב ופרופ' מנחם קיסטר וכן למר ליאור גוטליב על הערותיהם המועילות.

1. ראה באחרונה את ספר המבוא של ונדרקאם – J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield 2001, pp. 17–18 – המציג את הדעה המוסכמת במחקר בעניין אחדות הספר. הנחה זו עומדת בבסיס הרוב המוחלט של המחקרים על ספר היובלים.

2. G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (*Studia Post-Biblica* 20), Leiden 1971.

3. ל' רביד, "הלכות שבת בספר היובלים נ 6–13", תרביץ סט (תשס"ט), עמ' 161–166.

האבות עם חוקים הידועים מן התורה. בתורה כמעט כל החוקים מופיעים לראשונה בקבצים הבאים אחרי מתן תורה, ואילו בספר היובלים רובם מובאים במסגרת הסיפורים על התקופה שקדמה למעמד הר סיני. הצמדת החוקים לסיפורים מבטאת פרשנות הלכתית של הנרטיב.<sup>4</sup> ראשית, עצם הצירוף של חוק מסוים לסיפור מצביע על הבנה מסוימת של העלילה ושל פרטיה. שנית, במקרים שסיפורי האבות והמעשים המתוארים בהם אינם עולים בקנה אחד עם חוקי התורה הקטעים ההלכתיים המצורפים פונים לשיטות פרשניות שאפשר לכוונתן במונח המאוחר יותר מדרש הלכה. לבסוף, הקטעים ההלכתיים מניחים פרטים ספציפיים באשר לנסיבות הסיפוריות. לדוגמה, האם הדמות בסיפור חטאה בפעולתה? האם מעשיה גרמו לטומאה? לאור החוקים הרבים העוסקים בחגים ובלוח, דרשת החוקים מן הסיפורים מניחה שהם אירעו בתאריכים ספציפיים. כל חקירה של הפרשנות המקראית שבספר היובלים חייבת גם לבדוק את הפרשנות ההלכתית המובעת במישרין ובעקיפין בחוקים המצורפים לסיפורים.

פרשנות הלכתית משובצת, כמובן, גם בנוסח המשוכת של החלקים הסיפוריים, המתאר נסיבות ופרטים סיפוריים ספציפיים בהתאמה לחוקי התורה, כגון תאריך מאורעות, שאלות של טומאה וטהרה, אונס ורצון. במקרים שבהם הסיפור המקראי אינו הולם שום חוק מן התורה מנסה הנרטיב המשוכת לתת בעצמו את הסתירה ביניהם עם מדרש הלכה שלו.

על פי הדעה המוסכמת במחקר שני התהליכים – תוספת החוקים לסיפורים ושכתוב הנרטיב – הם פרי עטו של אותו מחבר. על פי התפיסה הרווחת אפשר לייחס למחבר אחד, "בעל ספר היובלים", כל הבדל לעומת עדי הנוסח הידועים של המקרא. אבל בחינת היחס בין החוקים ובין הסיפורים מצביעה לפעמים על מסקנה הפוכה: לעתים קרובות החוקים הנדרשים מן הסיפורים אינם מתאימים למגמות הפרשניות המשתקפות בשכתובי הסיפורים עצמם. לפעמים החוקים אפילו סותרים את הסיפורים. לו היה מחבר אחד אחראי לשני התהליכים, אפשר היה לצפות שמי שהוסיף את החוק ישכתב את הסיפור המקראי כדי להתאימו לחוק זה. התנגשות ביניהם מצביעה על כך, שהאיש ששילב את החוק אינו זהה למי ששכתב את הסיפור. קיסטר כבר זיהה שתי דוגמאות לתופעה הזאת.<sup>5</sup> להלן אציג דוגמה נוספת של שילוב בין סיפור לחוק, תיאור הכניסה לגן העדן והחוק על טומאת יולדת, ובה אנסה להצביע על סתירה בולטת בין הסיפור לחוק ולנתח את המתח ביניהם.

4. אף שהחוקים מוצגים לרוב כתוצאות של מעשי האבות, ולכן, מבחינה תאורטית, הם בתוקף רק אחרי הצעת הסיפור הנדון, החקיקה המובאת סמוך לסיפור תמיד מפרשת אותו.

5. ראה M. Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakhah", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991*, Leiden 1992, pp. 571–588.

### הקשר בין הכניסה לגן עדן ובין חוק טומאת יולדת (יובלים ג 8–14)

יובלים ג מתאר את התקופה התוכפת לשבוע שבו נברא העולם. בשבוע השני לבריאת העולם הובאו כל בעלי החיים לפני האדם כדי שזה יקרא להם בשמות.<sup>6</sup> לאחר שכולם עברו לפניו החליט ה' שלא טוב לאדם להיות לבד, ולכן ברא את האישה מאחת מצלעותיו (פס' 1–7, הבא במקביל לבראשית ב 18–24). לאחר מכן מופיע קטע שאין לו מקבילה בספר בראשית. יובלים ג 8–14 (להלן "הקטע ההלכתי") קושר בין תאריכי בריאת האדם ואשתו וכניסותיהם לגן עדן ובין החוק על טומאת יולדת בויקרא יב:<sup>7</sup>

(8) בשבוע הראשון נברא האדם והצלע אשתו ובשבוע השני הראהו אותה ועל כן ניתנה המצוה לשמור שבעה ימים לזכר ולנקבה עוד שבעת ימים בטומאתן. (9) ויהי כאשר מלאו לאדם ארבעים יום על האדמה אשר בה נברא ונביאהו אל גן עדן לעבדו ולשמרו ואת אשתו הביאו ביום השמונים ואחר באה אל גן עדן. (10) על כן נכתבה המצוה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים תשב בטומאתה כשבעת הימים הראשונים ושלשים יום ושלשה ימים תשב בדם טהרה ובכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד כלותה את הימים האלה אשר לזכר. (11) ולנקבה שני שבועות ימים כשני השבועות הראשונים בטומאתה וששים יום וששה ימים תשב בדם טהרה והיו כולם שמונים יום. (12) וככלותה שמונים יום אלה הבאנוה אל גן עדן כי קדוש הוא מכל האדמה וכל עץ אשר ניטע בו קדוש. (13) על כן הוקמו משפטים לימים האלה לאשר תלד זכר ונקבה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד כלות הימים ההם לזכר ולנקבה. (14) זאת התורה והתעודה אשר נכתבו לבני ישראל לשמור כל הימים.

הקטעים ההלכתיים בספר היובלים מורכבים מפרטים סיפוריים המשמשים תקדימים לחוקים ה"נדרשים" מהם. במקרה דנן הקטע מורכב משלושה חלקים, שכל אחד מהם כולל פרטים מסיפור גן עדן (פס' 8א, 9, 12), ולאחר מכן נדרש יסוד מחוק טומאת יולדת. הדרשות (פס' 8ב, 10–11, 13), המסומנות בקו בציטוט לעיל, מבוססות על לשון חוק טומאת יולדת בויקרא יב:

(2) דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים

6. לעומת בראשית ב 18–20, שבו רצף הסיפור – קודם הערת ה' "לא טוב היות האדם לבדו" (18) ורק אחר כך יצירת בעלי החיים (19) – מלמד שמטרת הבאת בעלי החיים לפני האדם הייתה למצוא לו בת זוג.

7. הציטוטים מספר היובלים מבוססים על התרגום של מ' גולדמאן המופיע אצל א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, תל אביב 1956, א, עמ' רטז–שיג, עם תיקונים שלי על פי התרגום לגעז המוצג במהדורת ונדרקאם: J. C. VanderKam (ed.), *The Book of Jubilees: A Critical Text (CSCO 510; Scriptores Aethiopes 87)*, Leuven 1989

כימי נדת דותה תטמא. (3) וביום השמיני ימול בשר ערלתו. (4) ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה. (5) ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה.

על פי החוק המקראי אישה היולדת זכר טמאה שבעה ימים (פס' 2). שבעת הימים מקבילים לתקופת הטמאה של אישה נידה הן מבחינת אורך התקופה ("וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה", פס' 2) הן מבחינת אופי הטמאה באותה תקופה ("וטמאה שבעים כנדתה", פס' 5). דיני נידה אינם מופיעים עד חוקי אישה זכה (ויקרא טו 19–33), שגם בהם מופיע הצירוף נדה ודוה ("והדוה בנדתה", שם 33). לאחר מכן חייבת האם לחכות עוד שלושים ושלושה ימים, שבהם היא טהורה אבל עדיין אסורה מלגעת בקודשים או להיכנס למקדש (פס' 4). במקרה של יולדת נקבה המספרים כפולים – האישה טמאה שבועיים, ואחר כך היא חייבת לחכות עוד שישים ושישה ימים קודם כניסתה למקדש. החוק סתום משתי בחינות: (1) מהו הטעם לתקופות השונות של שבעה וארבעה עשר, ושלושים ושלושה ושישים ושישה ימים? (2) מה סיבת ההבדל בין לידת זכר ובין לידת נקבה?<sup>8</sup> יובלים ג 8–14 הוא אחד המקורות הקדומים ביותר<sup>9</sup> המנסים לענות על שתי השאלות שמעורר החוק המקראי.

על פי הקטע ההלכתי האדם ו"הצלע אשתו" נבראו בסוף השבוע הראשון, אך חוה הוצגה בפניו רק בשבוע השני. תקופות אלה – שבוע לבריאת האדם ושבועיים עד שהאישה הובאה לפניו – עומדות במקביל לשני פרקי הזמן הראשונים בחוק טומאת יולדת: שבוע אחד ליולדת זכר ושבועיים ליולדת נקבה (ג 8). תקופת השבוע מקורה בתורה עצמה (האדם נברא ביום השישי על פי בראשית א 26–28). התקופה הכפולה, הבאת האישה לאדם בסוף השבוע השני, נובעת מפירוש מיוחד של היחס הכרונולוגי בין תיאור הבריאה בבראשית א ובין סיפור גן עדן בבראשית ב. בתיאור הבריאה של ספר היובלים התרחשה נתינת השמות לבעלי החיים בשבוע השני, ושבוע זה הסתיים ביום השישי בבריאת האישה מצלע האדם (ג 1, 5–6). בפסוק 9 נוספו שני פרקי זמן: האדם הגיע לגן עדן רק אחרי ארבעים ימים על הארץ, והאישה אחרי שמונים ימים. לשני מספרים אלה אין שום יסוד בסיפור המקראי, והקטע ההלכתי קושר ביניהם ובין התקופות שבהן נאסר על היולדת לגעת בקודש ולבוא אל המקדש (ג 10–13).

פסוק 12 קושר בין גן עדן למקדש, ובכך בין סיפור גן עדן לחוק על טומאת יולדת (המתייחס לכניסה למקדש): "וכללותה שמונים ימים אלה הבאנוה אל גן עדן כי

8. ראה J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (AB 3), New York 1991, pp. 742–763.

9. ראה הדיון לקמן על היחס בין יובלים ג למגילת 4Q265.

קדוש הוא מכל האדמה וכל עץ אשר ניטע בו קדוש". ספר היובלים מזהה את המקדש עם גן עדן בתיאור של הגן כ"קדש קדשים ומשכן ה'" (ח 19). כבר במקרא עצמו אפשר להצביע על זיקה בין המקדש ובין גן עדן,<sup>10</sup> והמוטיב המשיך והתפתח בספרות הבתר-מקראית.<sup>11</sup> מחבר הקטע יצר הקבלה בין לידת תינוק, תחילת החיים, ובין יצירת האדם ואשתו. כשם שלידת תינוק גורמת טומאה, ומונעת מן האם להיכנס למקדש, כך גם יצירת אדם הראשון חוללה טומאה, ומנעה ממנו להיכנס לגן. מלבד זאת הראה ש' נאה, כי קיים מניע פרשני נוסף המקשר בין יצירת האדם ובין התקופות של חוק טומאת יולדת.<sup>12</sup> לפי התפיסה הרפואית המתבטאת בחיבור ההיפוקרטי "על טבע הילד", המתוארך לסוף המאה החמישית לפה"ס, פרק הזמן שבו יולדת מדממת אחרי הלידה שווה לפרק הזמן שבו צורת הוולד ניכרת בתחילת ההיריון:<sup>13</sup>

הבאתי את כל הפרטים הללו כאן כדי להראות שפרק ההריון שבו ניכרים אברי הוולד מתרחש לכל המאוחר ביום ארבעים ושניים לנקבה וביום שלושים לזכר. הראיה לכך היא ההיטהרות מן הזיבה שלאחר הלידה (ἱστορίον ἢ κάθαρσις τῶς λοχίων) אשר נמשכת ארבעים ושניים יום אחר לידת נקבה ושלושים יום אחר לידת זכר, לכל המאוחר.

10. ראה באחרונה ל' מזור, "הקשר הדרכיוני בין גן העדן והמקדש", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 5–42, והספרות המחקרית הרבה המובאת שם.

11. ראה G. Anderson, "Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden", *HTR* 82 (1989), pp. 129–131; C. T. R. Hayward, "The Figure of Adam in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities", *JSJ* 23 (1992), pp. 6–7; J. Milgrom, "The Concept of Impurity in *Jubilees* and the *Temple Scroll*", *RevQ* 16, 2 (1993), pp. 277–278; J. M. Baumgarten, "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and *Jubilees*", in G. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1994, pp. 3–10; B. Ego, "Heilige Zeit – heiliger Raum – heiliger Mensch: Beobachtungen zur Struktur der Gesetzbegründung in der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte des Jubiläenbuches", in M. Albani, J. Frey & A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65)*, Tübingen 1997, pp. 211–215; B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden 1999, pp. 11–12; J. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees (JSJSup 66)*, Leiden 2000, pp. 85–89.

12. ראה דבריו הנכוחים של ש' נאה, "על שני מושגים היפוקרטיים במשנת חז"ל", חרבין סו (תשנ"ד), עמ' 169–185, המסוכמים כאן.

13. הקטע לפי התרגום של נאה, עמ' 172. המקור ביוונית מופיע אצל E. Littré (ed.), *Oeuvres Complètes D'Hippocrate*, VII, Paris 1851, pp. 502–504.

כפי שהעיר נאה, תפיסה זו מתבטאת בשיטת ר' ישמעאל המובאת במשנה נידה ג, ז:

המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד. ליום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולגדה. ר' ישמעאל אומר: יום ארבעים ואחד תשב לזכר ולגדה; יום שמונים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולגדה, שהזכר נגמר לארבעים ואחד והנקבה לשמונים ואחד. וחכמים אומרים: אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה זה וזה לארבעים ואחד.

המשנה מתארת מצב שבו אישה הפילה ולד ולא ברור אם היה זכר או נקבה, וממילא לא ברור האם על היולדת להמתין ארבעים ימים או שמונים ימים. לדעת כולם אין לוולד צורה בארבעים הימים הראשונים להיריון. חכמים טוענים שמינו של כל עובר כבר קבוע לאחר ארבעים ימים, ולכן אם אישה מפילה מיום ארבעים ואחד ואילך היא חייבת להחמיר ולחכות עד סוף שמונים ימים, שמא העובר היה נקבה. לפי ר' ישמעאל קביעת מינו של זכר היא לאחר ארבעים ימים ושל נקבה לאחר שמונים ימים, ולכן אם היולדת הפילה את ולדה בתקופה שבין ארבעים ואחד ובין שמונים ימים, היולדת יושבת על דמי טהרה רק ארבעים ימים, מפני שאין חשש שמא העובר היה נקבה. העיקרון העומד מאחורי שיטת ר' ישמעאל מובא במפורש בברייתא שבתלמוד בבלי נידה ל ע"ב:

תניא, ר' ישמעאל אומר: טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה, מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה – יצירתה כיוצא בו. אמרו לו: אין למדין יצירה מטומאה.

לשיטתו של ר' ישמעאל שני פרקי הזמן – תקופת הטומאה מיד אחרי הלידה ("טימא") ותקופת ההמתנה על דמי טהרה ("וטיהר") שווים ביחד לתקופת הזמן של יצירת הוולד וקבלת צורתו, הן לזכר הן לנקבה. לעומתו טוענים חכמים ש"אין למדין יצירה מטומאה", כלומר אין קשר בין פרקי הזמן של טומאה ובין יצירת הוולד בתחילת ההיריון.

גם פילון טוען שצורתו של זכר נקבעת לאחר ארבעים ימים ושל נקבה לאחר שמונים, אבל מסיבה אחרת: פרק הזמן הארוך יותר שנדרש ליצירת האישה נובע מהיותה בלתי מושלמת ביחס לאיש.<sup>14</sup> אף שאינו קושר את המספרים ארבעים ושמונים לחוק טומאת יולדת, יש להניח שפילון אימץ מסורת הידועה אחר כך משיטת ר' ישמעאל והשתמש בה בדיונו בספר בראשית.

14. פילון, שאלות ותשובות על ספר בראשית, א 25. ראה Philo, *Questions and Answers on Genesis* (ed. and trans. R. Marcus), London 1971, pp. 14–15

עמדת ר' ישמעאל ופילון דומה באופן עקרוני לחיבור ההיפוקרטי המובא לעיל, עם הבדל אחד חשוב: בחיבור הרפואי פרקי הזמן של הזיבה לאחר הלידה נלמדו מתוך תופעות פיזיולוגיות אמפיריות; לפי ר' ישמעאל אותם פרקי זמן נלמדו מתוך תוכנו של חוק טומאת יולדת שבויקרא יב.

נראה כי מחבר הקטע ההלכתי בספר היובלים השתמש אף הוא בכלל "למדין יצירה מטומאה", אך בשלושה הבדלים ניכרים:

1. מושאי היצירה אינם עוד כל עובר ועובר, אלא רק אדם וחיה: "(10) על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים חשב בטומאתה כשבעת הימים הראשונים..." (11) ולנקבה שני שבועות ימים כשני השבועות הראשונים בטומאתה...". תמורת השבוע הראשון של העולם, שבו נוצר האדם, יולדת זכר יושבת שבעת ימים בטומאה, ומול שני השבועות הראשונים, שבסופם הובאה האישה אל האדם, יושבת יולדת נקבה ארבעה עשר ימים.
2. דרישת תקופות הטומאה מתקופות היצירה בקטע ההלכתי שבספר היובלים מתייחסת לתקופות הקצרות של הטומאה – שבעה ימים וארבעה עשר יום. לעומת זאת ר' ישמעאל למד את תקופות היצירה של העובר מהתקופות הארוכות של הטומאה – ארבעים ימים ושמונים יום.
3. הסיפור על הכניסה לגן מוצג כתקדים לחוק, ולפיכך הכלל הפרשני פועל בכיוון הפוך מן המקורות האחרים: "למדין טומאה מיצירה" ולא "למדין יצירה מטומאה".

### היחס בין הקטע ההלכתי ובין הסיפור שסביבו

אבל בין הקטע ההלכתי ובין הסיפור שסביבו יש סתירה אחת בולטת. הקטע ההלכתי מניח סדר כרונולוגי מסוים: האדם נברא בסוף השבוע הראשון של בריאת העולם, וארבעים ימים לאחר מכן נכנס לגן. האם המספרים תואמים את התאריכים שבחלק הסיפורי? על פי יובלים ג 17 בא הנחש לפתות את האישה בשבעה עשר לחודש השני, "ומקץ שבע השנים אשר כילה שם – שבע שנים תמימות"<sup>15</sup> – בחודש השני בשבעה עשר בו". תיאור שהותו בגן עדן כ"שבע שנים תמימות" מדגיש שהכניסה לגן והיציאה ממנו התרחשו באותו תאריך, הלא הוא השבעה עשר לחודש השני.<sup>16</sup> זו משמעות הביטוי שנה תמימה ביובלים ו 30, "ויהיו כל ימי המצווה

15. התרגום תמימות כאן על פי גולדמאן והרטום. הנוסח בגעז, *sa-b'ā-ta 'ā-ma-ta fe-n-qu-qa*, "שבע שנים בדיוק", מדגיש את השנים השלמות. על אף ההבדל בין התרגום לגעז ביובלים ג 17 ובין הנוסח האתיופאי ליובלים ו 30, 32, *cā-ma-ta fe-ṣu-ma* = "שנה שלמה/תמימה", קשה למצוא נוסח עברי השונה מזה שהציעו גולדמאן והרטום. כמו כן ההדגשה על שבע שנים בדיוק מצדיקה את הטענה בדבר הזהות במשמעות בין הניסוחים ביובלים ג 17 ושם ו 30, 32. 16. התיאור תמימה(ה) ביחס לפרק זמן מופיע שלוש פעמים במקרא: (1) בויקרא כה 30, אותו

חמישים ושתיים שבתות ימים וכולן שנה תמימה", ושם ו 32, "...שלוש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה". הביטוי במשמעות זו מופיע גם במגילת 4Q252 בתיאור סיום המבול (טור II, שורות 1-3):<sup>17</sup>

- 1 באחת ושש מאות שנה לחיי נוח ובשבעה עשר יום לחדש השני
- 2 יבשה הארץ באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה
- 3 תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה

האם תאריך כניסת האדם לגן על פי ג 17, בשבעה עשר לחדש השני, מתאים לתיאור ב"ג 8-14? כידוע, לוח השנה של ספר היובלים אורכו שלוש מאות ששים וארבעה ימים (ו 32, 38), שנה המבוססת על מהלך השמש (לעומת לוח המבוסס על הירח, ו 36). השנה מחולקת לארבעה רבעונים, כל אחד בן שלושה עשר שבועות, או תשעים ואחד ימים (ו 29), ובסך הכול חמישים ושניים שבועות (ו 30). כפי שהעירו חוקרים רבים, כיוון שמספר ימי השנה בלוח זה מתחלק בשבע ( $52 = 7/364$ ), כל תאריך במשך השנה חל ביום קבוע בשבוע, וחוזר על עצמו כל שנה. יתרה מזו, הלוח מתנהל במחזורים בני שלושה חודשים – שלושה חודשים של שלושים ימים, ויום נוסף בסוף החודש השלישי.<sup>18</sup> זיכר חקרה את הלוח לפני פרסום רוב המגילות מקומראן, והגיעה למסקנה שהשנה בספר יובלים פותחת ביום הרביעי בשבוע.<sup>19</sup> עם

ביטוי, שנה תמימה, שמשמעותו שנה שלמה, מופיע, אבל אין הדגשה על התאריך הנמצא במקורות המאוחרים יותר. (2) מויקרא כג 15-16, "וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות. עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום", מסתבר שהתואר תמים מתייחס לפרק זמן שלם בדיוק. (3) יהושע י 13: "...ועמד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים". לפי בן סירא מו 4 "הלא בידו עמד השמש יום אחד [היה לשנים]" (משוחזר בידי מ"צ סגל, ספר בן-סירא השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' שיז, שיט, לפי התרגום היווני, πρὸς δὺο) השמש עמד יממה שלמה. והשווה הדעות השונות בבבלי עבודה זרה כה ע"א בשאלת משך שהיית השמש.

17. G. J. Brooke, "252. 4QCommentary on Genesis A", in G. J. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII)*, Oxford 1996, p. 198. המקור האחרון מתייחס לתאריך המופיע ביובלים ביחס לחטא בגן עדן; ראה את הדיון בהמשך.
18. J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London & New York 1998. לסיכום ענייני הלוח ראה
19. A. Jaubert, "Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân: Ses origines bibliques", *VT* 3 (1953), pp. 250-252; J. C. VanderKam, "The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis", *CBQ* 41 (1979), pp. 391-399. הלוח פותח ביום רביעי כנראה משום שמאורות השמים נבראו באותו יום בשבוע של בריאת העולם (בראשית א 14-19).

פרסום מגילות מדבר יהודה התברר, שהלוח שזוּכר זיהתה בספר היובלים זהה ללוח של כת מדבר יהודה.<sup>20</sup> להלן תרשים של הלוח:

החודש הראשון

ראשון	שני	שלישי	רביעי	חמישי	שישי	שבת
			1	2	3 האדם נברא	4 סוף השבוע הראשון
5	6	7	8	9	10 שבעה ימים אחרי בריאת האדם	11 שבעה ימים אחרי השבוע הראשון
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30		

החודש השני

ראשון	שני	שלישי	רביעי	חמישי	שישי	שבת
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13 ארבעים ימים אחרי בריאת האדם	14 ארבעים ימים אחרי השבוע הראשון	15	16
17 האדם נכנס לגן עדן (על פי ג 17)	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

על פי לוח זה אדם הראשון, שנברא ביום השישי לשבוע הראשון של הבריאה, בא לעולם בשלישי לחודש הראשון. מיד אחר כך נחגג לראשונה יום השבת (המתואר

20. S. Talmon, “The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert”, in C. Rabin & Y. Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls (ScrHier 4)*, Jerusalem 1958, pp. 162–199; repr. in *The World of Qumran from Within*, Jerusalem & Leiden 1989, pp. 147–185. (ונדקאם (לעיל, הערה 18).

בבראשית א וביובלים ב), ברביעי לחודש הראשון. על פי הקטע ההלכתי (ג 8–14) נכנס האדם לגן ארבעים ימים אחרי השבוע הראשון, כלומר ארבעים ימים אחרי הרביעי לחודש הראשון. חישוב תאריך כניסתו לפי נתון זה על פי הלוח של היובלים<sup>21</sup> מביא למסקנה שהיא חלה בארבעה עשר לחודש השני, ולא בשבעה עשר כפי שכתוב במפורש ב־ג 17!<sup>22</sup> הפער בין שני התאריכים משמעותי במיוחד לאור ניסיונו של המחבר למצוא מקור לחוק טומאת יולדת, שהרי החוק אינו מתאים לסיפור שהוא אמור לדרוש מבחינת הפרט הבסיסי ביותר, תאריך הגעת האדם לגן עדן, ואפשר להצביע על סתירה מפורשת בין השניים. אם כך, הקטע ההלכתי שהקביל בין הכניסה לגן ובין חוק טומאת יולדת אינו יצירת המשכתב של הסיפור, משום שנוכחותו בחיבור יוצרת סתירה בולטת.

מעבר לזה אפשר לזהות מניע פרשני עצמאי לכניסתו של האדם לגן בשבעה עשר לחודש השני. עיון בתאריכים שבסיפורי ספר היובלים והשוואתם לתאריכים המופיעים בנרטיב שבספר בראשית מגלה כמה תאריכים משותפים, וכמה תאריכים שהם חידושים של ספר היובלים. תאריך אחד המשותף לשני החיבורים הוא תאריך תחילת המבול. לפי נה"מ לבראשית ז 11, ובעקבותיו יובלים ה 23, המבול התחיל בשבעה עשר לחודש השני.<sup>23</sup> כפי שהוזכר לעיל, לפי יובלים ג 17 החטא בגן עדן

21. באחרונה הציעו י" קוגל ול' ורביד (הכנס הבין-לאומי השביעי מטעם מרכז אוריון, ינואר 2002), בניגוד לקונסנזוס במחקר, שהלוח של ספר היובלים אינו דומה ללוח של קומראן, ואורכו 365 ימים. לוח כזה יתחיל כל שנה ביום אחר בשבוע. סיפור הכניסה לגן דווקא יכול לספק להם ראיה, שהלוח בשנה הראשונה לבריאת העולם פתח ביום הראשון בשבוע. במקרה ההוא 40 ימים אחרי השבוע הראשון, כלומר אחרי השבעה לחודש הראשון, מגיע לשבעה עשר לחודש השני, התאריך הנקבע במפורש ב־ג 17. אבל הצעתם מתעלמת מפסוקים מפורשים בספר, ובעיקר ו 32, 38, שבהם כתוב ש"שנה תמימה" שווה 364 ימים. אם כך, לדעתי, הסתירה בין הקטע ההלכתי ובין התאריך שנקבע בסיפור עומדת בעינה.

22. באומגרטן (J. M. Baumgarten, "Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research", *JTS* 32 [1982], p. 489, n. 8) מצביע על כך שהלוח של ספר היובלים פתח ביום רביעי, ולכן יום השישי בשבוע הראשון נופל בשלישי לחודש הראשון לפי אותו לוח; אבל המחבר התעלם מן ההפרש של שלושה ימים בחישובו את יום השישי בשבוע כשישי לחודש הראשון. לאור מרכזיות הלוח בספר קשה לקבל, שהמחבר התעלם מכך שהלוח פותח ביום הרביעי.

23. לעומת תרגום השבעים, הגורס 27. לדיונים בעדי הנוסח השונים ביחס לתאריכים המוזכרים בסיפור המבול ראה באחרונה הדיונים שעלו בעקבות פרסום מגילה 4Q252 מקומראן: T. H. Lim, "The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)", *JJS* 43 (1992), pp. 288–298; idem, "Notes on 4Q252, fr. 1, cols. i–ii", *JJS* 44 (1993), pp. 121–126; R. S. Hendel, "4Q252 and the Flood Chronology of Genesis 7–8: A Text-Critical Solution", *DSD* 2 (1995), pp. 72–79; M. A. Zipor, "The Flood Chronology: Too Many an Accident", *DSD* 4 (1997), pp. 207–210; "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 360–363.

אירע באותו תאריך, השבעה עשר לחודש השני, וזה פרט שאינו מופיע בשום עד נוסח של ספר בראשית. הזהות בין התאריכים בספר היובלים מלמדת, לדעתי, שהמחבר קשר בין החטא הראשון ובין העונש הגדול ביותר בהיסטוריה.<sup>24</sup> בכך הוא מביע את עקרון הגמול: כתוצאה של החטא הפרדיגמטי בא העונש הפרדיגמטי.<sup>25</sup> לפי התפיסה הכרונולוגית של ספר היובלים ארכו תקופות שלמות שבועות-שנים שלמים.<sup>26</sup> גם במקרה של סיפור גן עדן, לפי תפיסת המחבר, התרחש החטא "מקץ שבע שנים אשר כילה שם שבע שנות תמימות" (ג 17). כלומר, פרק הזמן מהכניסה לגן ועד לחטא הוא פרק זמן מושלם, שבע השנים הראשונות של ההיסטוריה. אם החטא התרחש בשבעה עשר לחודש השני, אז גם הכניסה לגן הייתה באותו תאריך, כלומר בשבעה עשר לחודש השני בשבוע הראשון. אם כך, אדם הראשון נכנס לגן באותו תאריך שהתרחש בו החטא, ובאותו יום שבו התחיל המבול, בשבעה עשר לחודש השני, בגלל סיבות תאולוגיות: הרצון להדגים את רעיון הגמול, והתפיסה הכרונולוגית המיוחדת של המחבר.

#### היחס בין הקטע ההלכתי ובין 4Q265, פרגמנט 7

הניתוח עד כה מוביל למסקנה, שהקטע ההלכתי התחבר בלי שום תלות ספרותית בקטע הסיפורי. האם יש עדות לקיום עצמאי של הקטע ההלכתי? לעומת שאר הדרשות בקטעים ההלכתיים שלאורך הספר דווקא במקרה של חוק היולדת קיימת

24. ראה באומגרטן (לעיל, הערה 22), עמ' 488. אפשר אולי להצביע על עוד תאריך שדרכו יצר המחבר קשר בין סיפור גן עדן לסיפור המבול. ביובלים ה 29 ושם ו 26 מסופר כי "נסגרו מעינות תהום רבה וארובות השמים נכלאו" בראשון לחודש הרביעי. הסיום של העונש, ירידת הגשם על הארץ, אירע באותו תאריך, 45 ימים אחרי פתיחתו. (לא ברור איך התאריך מתיישב עם העובדה שהמים היו על הארץ 40 ימים [בראשית ז 12; יובלים ה 25]). באותו תאריך יצאו האדם ואשתו מן הגן (ג 32), ובכך מסתיים סיפור החטא בגן. אבל כפי שמשמע ב'ו 23, תאריך זה היה יום מיוחד בלוח של ספר היובלים, ולכן לא ברור שבאמת יש קשר בין שני המאורעות. ייתכן שבשני הסיפורים יש ניסיון עצמאי ליצור קשר בין סיפורי בראשית ובין הלוח השמשי.

25. לעומת סטון (M. E. Stone, "The Axis of History at Qumran", in E. G. Chazon & M. E. Stone [eds.], *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls, Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12–14 January 1997* [STDJ 31], (Leiden 1999, pp. 141–149) שטען שבספרות החנוכית/קומראנית החטא שגרם למבול היה מעשה העירייה, ולא החטא בגן עדן. הקשר בין התאריכים מראה ששתי המסורות התקיימו זו ליד זו (כבר בתורה עצמה, ואחריה) בספרות מימי הבית השני, ושתייהן הודגשו במידות שונות בחיבורים השונים.

26. יב 15 שבועיים; יט 1 שבועיים, 12 שבועיים; כד 12 שלושה שבועות; מז 9 שלושה שבועות, 10 שלושה שבועות.

מקבילה ספרותית מחוץ לספר היובלים. במגילת 4Q265 (פרגמנט 7, שורות 11–17) נשתמרה פסקה הדומה לקטע ההלכתי ביובלים ג' 8–14 הדורשת את חוק טומאת יולדת מסיפור הבריאה ומתיאור הכניסה לגן עדן:<sup>27</sup>

- 11 vacat בשבוע הראשון נברא האדם [ ]  
 12 אשר לא הובא אל גן עדן ועצם [מעצמיו] לא  
 13 [ה]יה לה עד אשר לא הובאה אצלו [ ]  
 14 [כי] קדוש גן עדן וכול האב אשר בתוכו קודש [על כן כתוב אשה אשר ילדה זכר]  
 15 וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא ושלש ימים ושלוש ימים תשב בדמי  
 16 טהרה vac ואם נקבה תלד וטמאה [שבעים כנדתה וששים יום וששת ימים]  
 17 [תש]ב בדם טוהרה בכל קודש [לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאה]

המגילה, שמבחינה פלאוגרפית מתוארכת לתקופה ההרודיאנית המאוחרת, מן המחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה,<sup>28</sup> כוללת חוקים מתחומים שונים: דיני שבת, קרבן פסח, חוקי העונשים של הכת, הגדרת "עצת היחד", ובסוף הקטע האחרון דין טומאת יולדת. מלבד החוקים נמצא בקטע 1 ציטוט מישעיהו נד 1–2, המלווה אולי בפשר. חלק מן החומר מקביל לחוקים הידועים מסרך היחד ומברית דמשק, והמהדירים המקוריים חשבו שהמגילה צירפה יחד קטעים מאותן המגילות, ולכן כינו אותה סרך דמשק. מסיבה כלשהי בחר בעל המגילה לאסוף דווקא את הקטעים האלה מתוך טקסטים קיימים כדי ליצור את חיבורו החדש. אבל אפשר גם להציע הצעה הפוכה: 4Q265 לא התבססה על המגילות בעריכותיהן הסופיות, אלא היא עריכה עצמאית של הקטעים שמהם הורכבו המגילות הכיתיות הנזכרות.<sup>29</sup> אם כך בשני המקורות, גם ב-4Q265 וגם במגילות הכיתיות הידועות, השתמשו במקורות קדומים יותר.

אפשרות זו תקפה גם לגבי הקטע על טומאת יולדת הבא במקביל ליובלים ג' 8–14. מחד גיסא אפשר לטעון שמגילת 4Q265 אימצה את הקטע מספר היובלים עצמו. מאידך גיסא קיימת האפשרות שגם ספר היובלים וגם המגילה אימצו את

27. J. M. Baumgarten, "265. 4QMiscellaneous Rules", in J. M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave XXV. Halakhic Texts (DJD XXXV)*, Oxford 1999, p. 70; idem, "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees", in G. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1994, p. 3. בשורות 11–13 שחזר באומגרטן את הטקסט החסר, אבל קשה לקבל את כל הצעותיו. השחזורים לש' 14–17 סבירים מאוד (משום שהם מבוססים לרוב על הפסוקים המקראיים), ולכן הם מובאים כאן.

28. L. H. Schiffman, "Serekh-Damascus", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. L. H. Schiffman & J. C. VanderKam), Oxford 2000, p. 868.

29. שיפמן, שם, בעקבות מחקרים בעשור האחרון על ההתפתחות הספרותית של המגילות הגדולות מקומראן.

הפסקה, וכל אחד השתמש בה ביצירת חיבורו. ברצוני לטעון שספר היובלים אימץ את הקטע ההלכתי ממקור הדומה ל-Q265, או שגם ספר היובלים וגם המגילה אימצו אותו ממקור שלישי, מן הסיבות הפרשניות שהועלו לעיל.

הגם שהפרגמנט מקומראן נשתמר באופן מקוטע, השוואה קפדנית בין הקטע ההלכתי שביובלים ג 8-14 ובין הפרגמנט מעלה הבדלים ברורים ביניהם ביחס לניסוח ולמבנה של הדרשה, ומצביעה על כיוון ההתפתחות ביניהם:

1. כפי שהעיר קיסטר, בקטע מקומראן חסר המינוח המיוחד על לוחות השמים המופיע לאורך ספר היובלים כאשר החוק צמוד לסיפור. הסוף של שורה 14 משוחזר, אבל על פי אורך השורות אין מקום לניסוח של יובלים ג 10, "על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים". סביר יותר להניח שבעל היובלים הוסיף את המינוח המיוחד שלו לקטע קיים, מאשר לשער שבעל המגילה העתיק את הפסקה מספר היובלים והשמיט פרט זה דווקא.<sup>30</sup>

2. מבנה הדרשה ביובלים שונה מן המבנה שלה במגילה. בקטע מקומראן מובאים כל הפרטים הסיפוריים בשורות 11-14, ואחר כך, בשורות 14 ואילך, כל הפסוקים הנדרשים מויקרא יב.<sup>31</sup> לעומת זאת הקטע ההלכתי ביובלים מחלק את הדרשה לשלוש דרשות משנה, שבכל אחת מהן מוזכרים פרטים סיפוריים מסוימים, ואחר כך מובאים היסודות המקבילים בחוק שנדרשו מהם:

א. פס' 8: שבעה וארבעה עשר ימים של טומאה במקביל לבריאת האדם בשבוע הראשון והבאת האישה אליו בשבוע השני.

ב. פס' 9-11: (1) שבעה ימים של טומאה ליולדת זכר במקביל לשבוע הראשון של הבריאה; ארבעה עשר ליולדת נקבה במקביל לשבועיים הראשונים; (2) ארבעים ושמנים ימים של דם טהרה במקביל לזמן שהיית הזכר והנקבה מיום בריאתם עד כניסתם לגן.

ג. פס' 12-13: גן עדן הוא המקום הקדוש ביותר בארץ, וכל אשר בתוכו קודש. לכן אסור להיכנס למקדש או לגעת בקודש, במקביל לכניסה הדחויה של האדם ואשתו לגן.

בקטע ההלכתי מיובלים החלוקה בין פס' 8 ובין פס' 9-11 אמורה להפריד בין שני סוגים שונים של תקופות. הראשון מתאר את התקופות הקצרות של טומאת יולדת, שבוע ושבועיים, והשני אמור לבסס את התקופות הארוכות יותר, המתוארות בפס' 9, שבהן האישה יושבת על דם טהרה. אבל בפס' 10-11 (שהם צירוף של ויקרא

30. מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 293 הערה 23. סוף הפסקה לא נשתמר, ולכן אין לדעת אם המונח המיוחד תורה ותעודה מיובלים ג 14 היה קיים בקטע מקומראן.

31. הטור העוקב לא נשתמר, ולכן אין לדעת את אורך הציטוט מויקרא יב. סביר שהוכאו אותם הפסוקים המובאים בקטע ההלכתי ביובלים, ויקרא יב 2, 4-5.

יב 2, 4-5) מובאות ביחד גם התקופות הארוכות וגם התקופות הקצרות הנוכרות כבר בפס' 8. אם בגרסה קדומה יותר של הדרשה שני סוגי התקופות היו נפרדים, אז אין סיבה לחזור על התקופות הקצרות בפס' 10-11. סביר יותר להניח שהדרשה המקורית הביאה ציטוט אחד המתייחס לכל התקופות השונות, בדומה לקטע מקומראן, וגם למידע המופיע ביוכלים ג 10-11. בשלב שני פוצלה הדרשה לשתיים – תיאור של ימי טומאה (פס' 8) ומקור לימי דם טהרה (פס' 9-11). הימצאותם של שניהם ביחד בדרשה השנייה רומזת לצורה המקורית שלה. כך משתמע גם מהמינוח הטכני של הדרשות:

פס' 8: ועל כן ניתנה המצווה לשמור שבעה ימים לזכר ולנקבה עוד שבעת ימים בטומאתן.

פס' 10-11: על כן כתוב המצווה על לוחות השמים ליולדת, אם זכר ילדה שבעת ימים תשב...

גם בפס' 8 וגם בפס' 10 פותחות ההלכות הנדרשות בביטוי על כן, המחבר בין התיאור הסיפורי ובין החוקים. בפס' 10-11, המביאים ציטוט הקרוב לפסוקי החוק מספר ויקרא, מופיע המונח הטכני המוכר מדרשת פסוקים, כתוב: "על כן כתוב המצווה...". לעומת זאת פס' 8 מוצג כדרשה, עם אותה פתיחה של המונח המחבר על כן, אבל בלי הבאת ציטוט, ולכן אין שימוש במונח הטכני כתוב. גם הפרט הזה מצביע על כך שהדרשה המקורית כללה רק ציטוט אחד של ויקרא יב 2, 4-5, דוגמת יובלים ג 10-11 ו-Q265. רק בשלב מאוחר יותר, כאשר הדרשה הורחבה על ידי חלוקה בין תקופות קצרות וארוכות, נוספה דרשה ביחס לתקופות הקצרות של טומאה, וכך נוצרה כפילות בין הדרשות.

היחס בין פס' 9-11 ובין פס' 12-13 מורכב יותר. פס' 12, המצביע על קדושתו של גן עדן, מספק את נימוק ההשוואה בין גן עדן ובין המקדש. באותן תקופות זמן שבהן נמנע מן האדם ואשתו להיכנס לגן עדן, שהוא מקום קדוש, חייבת היולדת להימנע מלהיכנס למקדש או לגעת בקודשים. אם כך פס' 12 מנמק את פס' 9 – המלאכים נמנעו מלהביא את האדם ואת אשתו לגן עדן ארבעים ושמונים ימים "כי קדוש הוא מכל האדמה וכל העץ אשר נטע בו קדוש". בלי פס' 12 אין הצדקה להשוואה בפס' 9-11 בין התקופות הארוכות של "דם טוהר" ובין תקופות הזמן שבהן הזוג הראשון נשאר מחוץ לגן עדן. מבחינת ההיגיון הפנימי של הדרשות פס' 12 חייב לבוא לפני פס' 10.

משמעותו של פס' 12 כנימוק לאותה ההשוואה מודגשת על ידי פס' 13, המוצג כדרשה על פס' 12 בפתיחה של מיליות הקשר על כן (כמו בפס' 8, 10) – "על כן הוקמו משפטים לימים האלה לאשר תלד זכר ונקבה בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד כלות הימים ההם לזכר ולנקבה". פס' 13 חוזר על החוקים שבפס' 10-11, אבל בתיאור כללי יותר, בלי שום ציון של מספרי ימים. אם כך, מצד אחד

פס' 12 הכרחי אחרי פס' 9 כדי להצדיק את הדרשה בפסוקים 10–11, ומצד שני הדרשה בפס' 13 חוזרת על דברים שנכתבו במפורש שני פסוקים קודם. הבעיות האלה מוליכות למסקנה, שבגרסה המקורית של הדרשה הופיע פס' 12 מיד אחרי פס' 9, לפני פסוקי ויקרא יב המובאים כאן בפס' 10–11. עדות למצב טקסטואלי זה נמצאת בקטע 7 ממגילת 4Q265. אחרי הזכרת התאריכים בסיפור גן עדן (במקביל ליובלים ג 8א, 9) מוסבר מדוע האשה "לא הובאה אצל[לן]" (שו' 13) מיד: "[כי] קדוש גן עדן וכול האב אשר בתוכו קודש" (שו' 14; במקביל ליובלים ג 12). לאחר כל הנתונים הסיפוריים בשורות 15 ואילך מובאים ביחד כל הפסוקים הרלוונטיים מויקרא יב. לאור תיאור ההתפתחות המוצע כאן, כאשר פס' 12 הופרד מפס' 9, והועבר אל אחרי פס' 10–11, נוצר צורך לדרוש גם את פס' 12 כיסוד שגלח מתוך הסיפור, הבא לידי ביטוי בדרשה בפס' 13. כפי שהוער לעיל, פס' 13 חוזר במובנים כלליים על החוקים המובאים בפס' 10–11. הכפילות היא תוצאה של התפצלות הדרשה המקורית לשלושה חלקים.

טענה נוספת למיקומו המשני של פס' 12 בדרשה נוגעת למחצית הראשונה של הפסוק: "וכללותה שמונים יום אלה הבאנוה אל גן עדן (כי קדוש הוא...)". אותו משפט חוזר על הסוף של פס' 9: "ואת אשתו הביאו ביום השמונים ואחר באה אל גן עדן". הזכרת האשה בלבד בפס' 12 אינה מתאימה לדרשה הכללית בפס' 13, המתאייסת גם ליולדת זכר וגם ליולדת נקבה. ההתייחסות להבאת האשה בפרט אחרי שמונים ימים נובעת כנראה מסיבה ספרותית, הניסיון ליצור חזרה מקשרת לפס' 9, שעל פי הטענה כאן פס' 12 הוא המשכו הישיר.

לאור מבנה הדרשה והמינוח שבה אפשר לשער שהגרסה המוצגת ביובלים ג 8–14 היא תוצאה של התפתחות מאוחרת יותר של הדרשה המקורית הקושרת בין סיפור גן עדן ובין חוק טומאת יולדת. הדרשה הקצרה יותר במגילת 4Q265 אינה ציטוט מספר היובלים, אלא שומרת על נוסח קדום יותר של הקשר בין הסיפור ובין החוק.

דברי הקטע ההלכתי ביובלים ג 8–14 יוצרים מתח עם הסיפור שסביבו מבחינת תארוך המאורעות. הקטע ההלכתי נתחבר, כנראה, בלי שום תלות ספרותית בסיפור המשוכתב שבספר היובלים. עדות לקיום קטע כזה נמצאת במגילת 4Q265, שנשתמרה בה דרשה קטועה דומה לזו המצויה בקטע ההלכתי וקדומה לה. בכך רואים שאין לקבל כמוכנת מאליה את ההנחה, שספר היובלים הוא כולו מקשה אחת.

אפשר להציע שני הסברים למציאות הקטע במקומו עכשיו: (1) המשכתב של הסיפור נטל קטע זה ושילב אותו בסיפורו אבל לא התאימו להקשרו החדש, ועל ידי כך גילה את מוצאו הזר; או (2) הקטע ההלכתי ניתוסף לסיפור לאחר ההתגבשות הספרותית של ספר היובלים. הכרעה בסוגיה זו תתקבל רק לאחר בחינה של כל הקטעים ההלכתיים בספר.

סינקלוס ובעיית המקורות בפרק ג של ספר היובלים

בשולי מאמרו של מ' סיגל

מנחם קיסטר

בשולי מאמרו של מ' סיגל על בעיותיו של פרק ג בספר היובלים כדאי לדון בעדותו של סינקלוס, כרונוגרף ביזנטי מן המאה השמינית לספירה, שהשתמש (הוא או מקורותיו) בספר היובלים. סינקלוס למד על תאריכים הקשורים לאדם בגן עדן מ"ספרי קדמוניות יהודיים וספרי היסטוריה נוצריים" המביאים נתונים כרונולוגיים מן "בראשית הקטנה" (λεπτή Γένεσις), הוא ספר היובלים, ומספר הקרוי "חיי אדם".<sup>1</sup> אמנם לדעתו אין האמור בספרים אלו מוסמך, אבל לדבריו ראוי לפרט את התאריכים שבהם "כדי שהעוסקים בדברים אלו לא יגיעו לדעות מוזרות יותר". נציג את הנתונים מן הכרונוגרפיה של סינקלוס, מקצתם בטבלה ומקצתם בתרגום:

יום ראשון לבריאה	μῆν ἑξήκοντα τῶν σαββάτων	אחד בשבת	25 במרס	1 בניסן <sup>2</sup> (1/1=)
בריאת אדם <sup>3</sup>	יום שישי	אחד בשבת		

מן הספר הקרוי "חיי אדם":<sup>4</sup>

8/1	1 באפריל	יום שלישי לבריאת אדם	יום ראשון לשבוע השני	אדם קורא שמות לחיות
			יום שלישי עד יום חמישי לשבוע השני	אדם קורא שמות לבהמות, לעופות, לרמשים, לחיות המים

\* תודתי לד"ר כנה ורמן על הערותיה המועילות.

1. M. E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*, Atlanta 1992, pp. 86–87. ראה

2. הנתונים שבשתי השורות הראשונות של הטבלה אינם מובאים בשם מקורותיו של סינקלוס, והם מוצגים כשיטתו שלו. השיטה שהעולם נברא בא' בניסן יהודית במקורה, השווה בבלי ראש השנה יא ע"א (אמנם אין מדובר שם מפורשות על א' בניסן, אולם הדעת נותנת שלכך הכוונה. שיטות אחרות מייחסות ליום בריאת האדם חשיבות יתרה על יום בריאת העולם, ראה ויק"ר כט, א [מהדורת מרגליות, עמ' תרסח]). אצל סינקלוס קשורה שיטה זו (בהמשך דבריו) בלוח השנה של העברים, הדומה ללוח ספר היובלים (ראה להלן, הערה 11).

3. כאן באים אצל סינקלוס פרטים רבים מ"בראשית הקטנה", המקבילים למצוי לפנינו בספר היובלים. יש לשים לב שצורת מניינו של יום זה שונה באופן ניכר מזו של האחרים.

4. התאריכים העבריים הנתונים בסוגריים הושלמו לפי ההקבלה ללוח הרומי.

[13/1]	6 באפריל		יום שישי לשבוע השני	ה' לקח חלק מצלעו של אדם ויצר את האישה
[16/2]	9 במאי	יום 40 לבריאת אדם, יום 46 לבריאה. שמש בשור, ירח בעקרב; עליית הפליאדות. <sup>5</sup>	יום רביעי לשבוע השביעי	האל הכניס את אדם לגן עדן
[20/2]	13 במאי	לאחר שלושה ימים לכניסת אדם לגן עדן. שמש בשור, ירח בגדי.		האל ציווה את אדם שלא לאכול מפרי עץ הדעת
	25 ביוני	יום 93 לבריאה, יום 80 לבריאת חוה; יום תקופה של הקיץ, שמש וירח בסרטן.	יום שני לשבוע ה'14	האל הביא את חוה לגן עדן

על כן צווה האל על-ידי משה בספר ויקרא בגלל ימי הרחקתם מגן עדן לאחר יצירתם, שתהא (אישה) טמאה ארבעים יום בלידת זכר, ובלידת נקבה עד היום השמונים, מאחר שאדם הובא אל גן עדן ביום הארבעים ליצירתו. משום כך לפי התורה גם הנולדים מובאים אל המקדש ביום הארבעים,<sup>6</sup> וללידת נקבה טמאה תהיה עד היום השמונים, משום שכניסתה לגן עדן הייתה ביום השמונים, ובגלל טומאת הנקבה לעומת הזכר, כי הרי בהיותה נידה – שוב לא תבוא עד שבעה ימים אל המקדש לפי החוק האלוהי.<sup>7</sup>

מבראשית \*הקטנה\*:

בשנה השביעית חטא ובשמינית יצא מגן עדן, כפי שאומרים, לאחר 45 ימים לחטאו, בזריחתן של הפליאדות

5. השווה: "ר' יהושע אומר: 'בחודש השני בשבעה עשר' (בראשית 11 ז) זה אייר, אימתיי בזמן שהכימה עולה, ולפי ששינו את מעשיהם שינה עליהם המקום סידורו של עולם" (סדר עולם רבה, ד).

6. על ניסוח מעין זה ראה J. M. Baumgarten, "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees", in G. J. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1994, p. 6 n. 5. להניסוחים דומים אצל מחברים נוצרים, לעתים בהשפעת האבנגליון (לוקס ב 23), ראה A. Orbe, "Los primeros 40 días de Adán", *Gregorianum* 46 (1965), pp. 96–103 (אני מודה למר רוני גולדשטיין על שתרגם עבורי מאמר זה מספרדית).

7. קטע זה מקביל לספר היובלים ג 8–13.

אדם עשה בגן עדן שבוע של 365 ימים,<sup>8</sup> וגורש עם אשתו חוה בשל חטאו ב- 10 בחודש מאי [=17/2].<sup>9</sup>

עד כאן סינקלוס. הוא מביא משני חיבורים: "חיי אדם" ו"בראשית הקטנה", שהוא שם אחר לספר היובלים; ואולם גם החומר הנובע מ"חיי אדם" מקביל במידה רבה לספר היובלים.<sup>10</sup> עקרונית, כלל לא מן הנמנע שסינקלוס שאב את החומר

8. אדלר וטפין (להלן, הערה 9) מתרגמים: "Adam spent in Paradise a 'year-week' of 365- day years" (עמ' 11, וראה הערה 2 שם). ונדרקם מתרגם: "Adam spent seven (units) of 365 days in the Garden of Eden". "ומקץ שבע השנים אשר כלה שם שבע שנים תמימות בחודש השני בשבעה עשר בו" (ג 17). ללשונו של סינקלוס השווה את הלשון במגילה מקומראן: "ובשבעה עשר לחודש השני יבשה הארץ. באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה" (4Q252 ii, 2-3; ראה G. J. Brooke, *Parabiblical Texts: 3, Qumran Cave 4*, Oxford 1996, p. 198. *XVII [DJD XXII]*, 4. מן הראוי לזכור שאף התאריך (17/2) אחד הוא בשני הטקסטים. אולי היה לפני סינקלוס טקסט מעין: "שבוע [שנים] לימים שלוש מאות ששים וארבעה". לעניין המניין 364/365 ראה גם הערה 11 (ללשון בספר היובלים ובמגילה ראה סיגל, עמ' 117-118 והערות 15, 16).

9. Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984, 1.7, p. 4. תרגום לאנגלית והערות ראה W. Adler & P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford 2002, 1.5, p. 6. על סינקלוס ושימושו בספר היובלים ראה A. Rönisch, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig 1874, pp. 278-291; אדלר וטפין, עמ' 4, הערה 3; עמ' 6, הערות 4, 5. קטעים מסינקלוס הובאו ותורגמו במהדורה החדשה לספר היובלים: J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Leuven 1989 [CSCO 510-511.3] (לענייננו עמ' 260-261 בכרך המקור ועמ' 330-331 בכרך התרגום. אולם משפט אחד של סינקלוס שלא הובא בכרך המקור וכמה משפטים שלא תורגמו בכרך התרגום חשובים לשיקולינו).

10. פרסום מגילות קומראן העלה כמה דוגמאות, מקוטעות ביותר למרבה הצער, של מקבילות קרובות ורחוקות כאחד לספר היובלים. (1) 4Q217 קטע 2 (שמהדירו ראה בו קטע השייך לעותק של ספר היובלים) משקף נוסח דומה לספר היובלים א 27-29. הדמיון רב ביותר, אולם כמוהו גם השוני: אין כל דרך להשלים את הקטע לפי תרגום הגעז לפסוקים אלו, אלא יש כאן מעין ניסוח אחר של המשפטים (ראה J. C. VanderKam, *Parabiblical texts: 1, Qumran Cave 4.VIII [DJD XIII]*, Oxford 1994, pp. 25-27). (2) 4Q227 קטע 2 (שמהדירו כלל בין קטעי החיבור שכינה Pseudo-Jubilees) דומה ביותר לספר היובלים ד 21-23, ואולם גם כאן מרכיביהם של פסוקים אלו ותוכנם דומה ביותר, ואילו הלשון שונה בשני המקורות (ונדרקם, שם, עמ' 173-175). (3) 4Q265 (לעיל, הערה 6), וראה מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 293. הערה 23. (4) 4Q364 קטע 3, ג, 1-6 מקביל לספר היובלים כו, 13-16: קרוב אבל שונה. (5) נוסח מקביל לספר היובלים י 15-1 מצוי בפתיחה לספר הרפואה מימי הביניים, ספר אסף הרופא. דימנט סברה 'שנשתמר פה קטע מנוסח יובלים שונה ממה שידוע לנו' (ד' דימנט, "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 127-130), אולם נראה לי יותר שספר היובלים רומז בפרק י לספר רפואות קדום, שבראשו

מכמה מקורות משניים (כרונוגרפיים), ששאבו מספר היובלים. ואולם ייתכן שהוא או מקורותיו השתמשו כאן לא רק בספר היובלים עצמו.<sup>11</sup> לפי "חיי אדם" נצטווה אדם שלא לאכול מעץ הדעת 44 ימים לאחר בריאתו, כלומר כמה וכמה ימים לאחר שנכנס לגן עדן,<sup>12</sup> וקשה להעלות על הדעת שאדם היה

באה הקדמה דומה לזו שנשמרה לנו בראש ספר הרפואות המאוחר, ספר אסף הרופא (כך כבר R. H. Charles, *The Book of Jubilees* [...] Translated from the Editor's Ethiopic (Text, London 1902, p. xliv (לב 26-21). ספר היובלים רומז בדרך דומה במקום אחר (ראה J. T. Milik, "Écrits préesséniens de Qumrân: de Henoch à Amram", in M. Delcor (ed.), *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, Louvain 1978, pp. 103-104), ומכאן חיוק לכך שגם האמור בספר היובלים י 13 אינו אלא הפניה לספר רפואות. ייתכן אפוא שהפתיחה לספר אסף הרופא שואבת מאחד ממקורותיו של ספר היובלים. (6) יצירות אחרות, שקטעים מהן נמצאו בקומראן, אינן קשורות לפסוקי ספר היובלים, כמו הכתובים שהבאנו לעיל, אבל הן מגלות עולם של מסורות קרובות לספר היובלים. הכוללות שבהן 4Q225/226 (ונדרקס, שם, עמ' 141-176), והמגילה החיצונית לבראשית.

בכל אחד מן המקרים לעיל קשה לדעת בוודאות אם לפנינו עיבוד של ספר היובלים או סוג אחר של יחס לספר היובלים. מכל מקום בתוך התמונה המורכבת של מקורות קרובים לספר היובלים משתלב גם הספר החיצוני "חיי אדם", שעליו מעיד סינקלוס, ואולי גם גרסאות מ"בראשית הקטנה" – הוא ספר היובלים – השונות מספר היובלים שלפנינו.

11. ראוי לציון מיוחד מניין החודשים בלוח העברי לפי סינקלוס (מהדורת מוסהמר [לעיל, הערה 9, סעיף 11]: הוא מונה את החודשים העבריים בשמותיהם החל בניסן, ומסדר אותם בארבעה רבעונים. החודשים הם בני 30-30-31 ימים (פרט לחודש האחרון, חודש אדר, שהוא בן 32 ימים). כפי שכבר הבחינו, סידור דומה ביותר של שנת חמה בת 364 ימים מוכר לנו מקומראן ומספר היובלים. היום ה-32 בחודש אדר (החודש השנים-עשר) הופך לוח זה לשנה של 365 ימים, כנראה כדי להתאים לוח זה ללוח השנה הנוצרי, שבו 365 ימים (ראה גם לעיל, הערה 8). בספר היובלים אין רשימה מסודרת של החודשים, ואין הוא משתמש בשמות החודשים היהודיים כפי שעלו מבבל. קשה מאוד להניח שרשימה זו עשויה על פי ספר היובלים. ראה J. Tubach, "Synkellos' Kalendar der Hebräer", *Vigiliae Christianae* 47 (1993), pp. 379-389. לאחרונה העלו קוגל ורביד את ההצעה שלוח ספר היובלים במקורו היה בן 364 ימים בתוספת יום אחד שלא מן המניין (ראה J. L. Kugel & L. Ravid, "A Reexamination of the Calendar in the Book of Jubilees", בספר היובלים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א, נספח 2, עמ' 1-24). המניין אצל סינקלוס תואם בדיוק את הצעתם. ואולם לדעתי קשה להתעלם מפסוקים מפורשים בספר היובלים המדברים ב"שלוש מאות שישים וארבעה ימים בלבד" כ"שנה תמימה" (וטוענים ששנה זו יתרה על שנת הלבנה עשרה ימים; ו 32-36) ואינם רומזים כלל לקיומו של יום נוסף (בלתי-נמנה) בשנה. לפיכך מסופקני אם רשאים אנו להניח מסברה גרידא, ובניגוד לאמור בטקסט, לוח שהוא למעשה בן 365 ימים. נראה יותר שהלוח אצל סינקלוס הותאם ללוח בן 365 הימים המוכר לו.

12. לפי סינקלוס שלוש הימים לאחר כניסתו לגן עדן. ד"ר כנה ורמן העמידתני על הסתירה שבין המספרים: 44 ימים לבריאת אדם הם לפחות ארבעה ימים לאחר כניסתו של אדם לגן עדן, ביום ה-40 לבריאתו. ואולי זה שריד לשיטות חישוב שונות (ראה הערה 16 להלן).

בגן עדן בלא שנצטווה שלא לאכול מעץ הדעת! לפי "בראשית הקטנה" גורש אדם מגן עדן ב־17/2 של השנה השביעית לבריאת העולם, 45 ימים לאחר שחטא. נראה לי שביסודו של דבר גרסה המסורת שאדם נכנס לגן עדן (ב־16/2) ביום ה־44 לאחר האיסור לאכול מפרי עץ הדעת,<sup>13</sup> ויצא ב־17/2,<sup>14</sup> ביום ה־45 לאחר שעבר על האיסור, לאחר שבע שנים בדיוק. לפי הצעה זו – שיש בה אמנם מן השחזור! – חלו האיסור והפרתו בתאריך אחד (בהפרש של שבע שנים תמימות). מאחר שהחודש הראשון מנה שלושים יום, תאריך זה יכול להיות 2/1 או 3/1.<sup>15</sup> התאריך השני נראה לי סביר יותר,<sup>16</sup> שכן לפי ספר היובלים – ולפי מסורות אחרות – נברא גן עדן עם שאר העצים ביום השלישי לבריאה (ב 7). לפי זה יש התאמה מוחלטת בין כניסתו של אדם ליציאתו.

שונה הסיפור בספר היובלים פרק ג: הציווי שלא לאכול מעץ הדעת אינו נזכר כלל בגוף הסיפור; במקום אחד נאמר שאדם חטא לאחר שבע שנים תמימות בגן עדן, ב־17/2 (ג 17), ובמקום אחר נאמר שאדם יצא מגן עדן ב־1/4 (ג 32; והם 45 ימים לאחר החטא!).<sup>17</sup> ואולם מראשית תיאור העונש בספר היובלים (עד פסוק 32) נראה לכאורה שאדם גורש מיד לאחר חטאו, ונדמה שאפשר להבחין במתח בספר היובלים בין תאריכי הגירוש: 17/2 או 1/4.<sup>18</sup>

13. במינוח אנכרוניסטי כלשהו צריך לומר, לפי מסורת משוחזרת זו, שהאיסור לאכול מעץ הדעת היה "איסור חפצא" ולא "איסור גברא": קדושת גן עדן [יובלים ג 12] קיימת ועומדת מבריאתו, ואינה קשורה לבריאת אדם. ייתכן שעצם הקושיה איך יאסור האל על האכילה מעץ הדעת באין אדם היא שגרמה לשינוי תאריך האיסור אצל סינקלוס.
14. תאריך מועד לפורענות (בו פרץ המבול; ראה גם לעיל, הערה 8), וראה דבריו של סיגל במאמרו (עמ' 120–121). ברם לעניין דבריו של סיגל, חשוב לציין שבעל ספר היובלים לא קישר כלל את גירושו של אדם לרע בעולם, ולא ראה אותו כ"פרדיגמה" לחטא ולחוטאים העוברים על מצוות האל. עם זאת אפשר שכן סבר אחד ממקורותיו של ספר היובלים!).
15. אם נמנים שני הימים שבקצות החישוב, מעין האמור אצל סינקלוס ש־8/1 הוא היום השלישי לבריאת אדם.
16. אמנם לפי שיטת החישוב הנוהגת בקטע עדיף להניח שהתאריך הוא דווקא 2/1, ועליי להודות שיש בכך דוחק. אבל ראה הערה 12 לעיל.
17. ראה צ'ארלס (לעיל הערה 10), עמ' 29.
18. על עניין זה העמדתני ד"ר כנה ורמן. היא נוטה ליישב את נוסח ספר היובלים באופן אחר (בהנחה־הגהה שפסוק 32 אינו מדבר בגירוש מגן עדן עצמו, אלא "מעדן", ושינקלוס טעה בפרפרזה שלו), אולם לדעתי נוסח סינקלוס עקיב, ובניסוח של ספר היובלים עדיף לראות מתח הנובע מעיבוד המסורת, וראה להלן, סוף הערה 19.

כדי לעמוד על הדמיון והשוני בין המסורות השונות נציג את הטבלה הבאה:

שחזור	סינקלוס <sup>19</sup>	ספר היובלים
3/1/1 ? האיסור לאכול מעץ הדעת, 44 ימים לפני כניסת אדם לגן עדן		3/1/1 בריאת גן עדן
16/2/7 כניסת אדם לגן עדן	16/2/1 כניסת אדם לגן עדן	16/2/1 או 17/2/1 כניסת אדם לגן עדן
	[20/2/1] האיסור לאכול מעץ הדעת, 44 ימים לאחר בריאת אדם	
3/1/7 האכילה מעץ הדעת, 45 ימים לפני הגירוש	[3/1/7] האכילה מעץ הדעת, 45 ימים לפני הגירוש	
17/2/7 גירוש אדם מגן עדן	17/2/7 גירוש אדם מגן עדן	17/2/7 האכילה מעץ הדעת
		1/4/7 יציאת אדם מגן עדן (כעבור 45 ימים)

לפי שחזור המסורת שלפני סינקלוס יש סימטריה מוחלטת בין האיסור לבין הפרתו, בין כניסת אדם לגן עדן לבין יציאתו, בין 45 הימים שלפני 17/2/1 לבין 44 הימים שכנגדם, שהם – לפי שחזור זה – לפני 16/2/7. כלל לא מן הנמנע לסבור שספר היובלים כבר מעבד כאן מסורת מעין זו.<sup>20</sup>

19. יש להזכיר כי סינקלוס מביא מקצת התאריכים (שני התאריכים הראשונים) בשם ספר "חיי אדם" ומקצתם (שני התאריכים האחרונים) בשם "בראשית הקטנה". העובדה שהכרונולוגיה הנוצרת כה סימטרית מעודדת אותי שלא לחלק בין המקורות. יש להדגיש שספר היובלים אינו מציין את המספר 45, ולפיכך לא סבירה בעיניי ההנחה ש-45 הימים לפני גירושו של אדם, הנזכרים אצל סינקלוס (או במקור שלפניו), הם תולדת קריאה בלתי מדויקת של ספר היובלים כפי שהוא לפנינו.

20. אפשר שעוד מסורת משוקעת במקום אחר אצל סינקלוס. לימוד דין טומאת יולדת לזכר ולנקבה בספר היובלים שונה מן הנימוק אצל סינקלוס. ספר היובלים למד מסיפור אדם וחוה דין טומאת שבוע לילדת זכר וטומאת שבועיים לילדת נקבה (ג 8–9). לשונו של סינקלוס עמומה, אבל נראה שהוא לומד מתאריך בריאתה של חוה טומאת נידה. אפשר שיש כאן פרפרזה של ספר היובלים מתוך אי-הבנה, אולם יש לשיטתו של סינקלוס גם יתרונות פרשניים: מדוע מלמדת בריאת האדם ביום השישי של השבוע הראשון על הצורך לשמור שבעה ימים לזכר? מדוע בריאת אדם, שחלה בשבוע הראשון לבריאה, שבוע שבו נבראו כל היצורים כולם, מלמדת על תקופה של טומאה? מדוע תקופה זו אינה כלולה במניין ארבעים או שמונים הימים לזכר ולנקבה (ראה מאמרו של סיגל)? קל יותר להבין את הייחוד בבריאתה של האישה שבוע אחד שלם אחרי בריאת אדם, שממנו למדים את דיני ריחוקה של האישה מן הגבר למשך שבעה ימים. אפשר אפוא שאף כאן עקבות מסורת שאינה עיבוד מחוסר הבנה של ספר היובלים (ואולי היא אף קדומה לו?); ואולם זה אינו יותר מתהייה בעלמא (ההצעה שאדם נטמא בקיימו יחסי מין עם חוה אינה מסבירה מדוע היה אדם מחוץ לגן עדן ארבעים ימים דווקא; ראה G. Anderson, "Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections

לאחר שהפלגנו לנתונים כרונולוגיים בפרק ג נוכל לחזור לעניין מאמרו של סיגל, שבשלו התעוררו עליהם. אם יש ממש בדברים הקודמים, בעיית הנתונים הכרונולוגיים של פרק ג בספר היובלים מוארת באור חדש, הקשור במקורותיו של הספר. לפי סינקלוס מניין 40 הימים עד כניסתו של אדם לגן עדן פשוט: הימים נמנים מיום בריאתו של אדם, שחל ב-6/1/1, ולכן חלה כניסתו לגן עדן ב-16/2/1.<sup>21</sup> במרכז עינו של סיגל עומדת שאלת ביאור תאריך זה לפי שיטתו הכרונולוגית של ספר היובלים. אם נניח שיטה כרונולוגית כזו שאצל סינקלוס, ייעלמו קשיים רבים בספר היובלים שהוארו בניתוחו המפולש של סיגל. אפשר להניח שסינקלוס השליט בבלי דעת שיטת חישוב אחת, שלפיה נברא העולם באחד בניסן,<sup>22</sup> על חברתה (שיטת ספר היובלים), או להניח שיטת חישוב אחרת לגמרי בספר היובלים,<sup>23</sup> ואולם לאור דברינו הקודמים סביר לדעתי להניח שהתאריכים שבספר היובלים הם פרי עיבוד מסורת קדומה או מקור קדום של ספר היובלים<sup>24</sup> ששיטתו כשיטת סינקלוס.<sup>25</sup>

הדברים צריכים עיון, ולא באתי אלא לעורר.

- on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden", *HTR* 82 (1989), pp. 121–148; J. T. A. M. van Ruiten, "Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4 3:24 in the Book of Jubilees", in G. P. Luttikhuisen, (ed.), *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden 1999, p. 77; F. Garcia Martinez, "Man and Woman: (Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls", *ibid.*, pp. 11.33–11.34.
21. אפשר שיציאתו של אדם ב-17/2/1 קשורה לתאריך המבול. קשה להכריע בוודאות אם במסורת זו תאריך העונש עיקר, וממנו נגזר פרק הזמן של 40 ימים קודם כניסתו לגן עדן, או פרק זמן זה הוא שהוליד את התאריכים, והזהות לתאריך פרוץ המבול אינה אלא מקרה בעלמא; ראה לעיל, הערה 14.
22. ראה לעיל, הערה 2.
23. כהצעתם של קוגל ורביד (לעיל, הערה 11, בעיקר עמ' 8\*–14\*).
24. על סתירה כרונולוגית דומה ולקחה הצביעה דבורה דימנט: "שישה יובלות שנים" (יובלים ד 21) הם 300 שנה שבהם "התהלך חנוך את האלהים" (בראשית ה 22); יובל מונה אפוא 50 שנה, ולא 49 כשיטתו של ספר היובלים, והסתירה מלמדת על מקור ששוקע בספר היובלים, ואולי גם על דרכו של ספר היובלים, שאינו טורח לעתים להטיל שלום בין מקורותיו (D. Dimant, "The Biography of Enoch and the Books of Enoch", *VT* 33 [1983], p. 21.
- 17 n). תודתי למר מ' סיגל על שהביא לידיעתי חידוש זה של דימנט.
25. גבולותיו ואופיו של מקור זה לא יהיו זהים לאלו שהוצעו מִסְבָּרָה, מניתוחו של ספר היובלים בלבד.

## לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (א)

### אלישע קימרון

כיוכל שנים חלפו מגילויין של תעודות מדבר יהודה ועד להעמדת המהדורות לתעודות המקוטעות הללו. רוב התעודות פורסמו בסדרה *DJD*, שבהכנתה השתתפו כשבעים מלומדים מרחבי העולם. ואף על פי שהמלומדים האלה תרמו איש כמיטב כשרונו לפענוחן ולשחזורן של התעודות, לא תמיד יש במהדורות הראשונות כדי לשמש בסיס מוצק למחקר. עדיין יש מקום לצירוף קטעים זה לזה, לשיפור הקריאות ולהשלמת החסר על פי מקבילות מספרות התקופה ומספרות התקופות הסמוכות לה. אדגים את דבריי בתריסר מובאות מן הסדרה הזאת. המובאות יותקנו מחדש בליווי הערות קצרות הנדרשות להבנת העניין. אני מודה למנחם קיסטר על הערותיו המועילות, ובמיוחד על רעיונותיו בשחזור המובאה הראשונה.

#### א. 17–11 8 265 Q4<sup>1</sup>

הקטע שלקמן לקוח מחיבור שעיקרו דברי חוק. מהדירו, " באומגרטן, השכיל לפרשו כהלכה ולהביא מקבילות מעניינות (שם, עמ' 70–72). במיוחד מעניינת המקבילה מספר היובלים, הדומה להפליא למה ששרד כאן. הדמיון ניכר לא רק בתפיסת גן עדן כמקדש ובקישור אל הכתובים בספר ויקרא פרק יב, אלא גם במבנה ובניסוח (אם כי התיאור שלנו קצר מזה שביובלים). חבל שהמהדיר לא השלים את החסר על פי המקבילות. הוא פָּלל השלמות עניינים זרים, קיצר מובאות מן המקרא ועיוות את לשונן שלא לצורך. הנה הקטע מספר היובלים (ג 8–13, בדילוגים על התוספות שבו):

בשבוע הראשון נברא האדם והצלע אשתו ובשבוע השני הראהו אותה... ויהי כאשר מלאו לאדם ארבעים יום... ונביאהו אל גן עדן לעבדו ולשמרו. ואת אשתו הביא ביום השמונים... כי קדוש הוא [גן עדן] מכל האדמה וכל העץ הניטע בו קדוש. על כן הוקמו משפטים לימים האלה לאשר תלד זכר ונקבה

\* המאמר הזה נכתב בעת שהותי כעמית מחקר במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשס"ב. אני מודה להנהלת המכון ולעובדיו, שהעניקו לי תנאים מעולים למחקר.

1. פורסם אצל Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts* (DJD XXXV), Oxford 1999, pp. 69–72

מגילות א (תשס"ג), עמ' 135–145

בכל קודש לא תיגע ואל המקדש לא תבוא עד כלות הימים האלה לזכר ולנקבה.<sup>2</sup>

4Q265 8 11–17

- 11 vacat בשבוע הראשון נברא אדם ואשתו וארבעים יום היו לו עד]  
 12 אשר לא הובא אל גן עדן vac ועצם [מעצמיו ובשר מבשרו היתה אשתו  
 ושבוע]  
 13 הִיָּה לה עד אשר לא הובאה אצלֹו בִּשְׁבֹועַ השני וכיום השמונים הובאה אל  
 גן עדן]  
 14 [כי] קדוש גן עדן וכול האב אשר בתוכו קודש על כֵּן אמר אשה כי תזריע  
 וילדה זכר]  
 15 וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא ושלֹושים יום ושלוש ימים תשב  
 בדם]  
 16 ט[ו]רה vac ואם נקבה תלד וטמאה [שבועים כימי נדתה וששים יום וששת  
 ימים]  
 17 [תש]ב בדם טוהרה בכול קודש [לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת  
 ימי טוהרה]

#### הערות

הכתוב בשורות 14–17 הוא מובאה מויקרא יב 2–4, כעדות המונח על כֵּן אמר, הקודם לפסוקים.<sup>3</sup> על פי המובאה הזאת ניתן לקבוע שהשורות ארוכות יותר משסבר באומגרטן, שקיצר את המובאות שלא לצורך. בהתאם לכך שחזרתי את שורות 11–13. ההשלמה המוצעת מתאימה לכתוב בספר היובלים המונה את השבועות שאדם ואשתו נבראו בהם ואת הימים שחלפו לפני שנכנסו לגן עדן. אדם נברא בשבוע הראשון לבריאת העולם ונכנס לגן עדן לאחר ארבעים יום. אשתו נבראה בשבוע השני ונכנסה לגן לאחר שמונים יום. בשחזור של באומגרטן אין ציון "ארבעים יום לאדם" ולא ציון "השבוע השני לאשתו". לעומת זה בשורות 11–12 הוא הוסיף "[וקודש לא] היה לו/לה", שאין לו כל סמך.

הביטוי שבוע היה לה מיוחד, ויש לפרשו 'שבוע מלא לה'. השווה: "ויהי כְּמִשְׁלֵשׁ חדשים" (בראשית לח 24), "ויהי ימים רבים" (מלכים א יח 1), "ויהי כעשרת הימים" (שמואל א כה 38) וכן "ויהי כמו חדש" (שמואל א י 27) בכתב יד א של

2. התרגום הוא של משה גולדמאן, בתוך הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, ירושלים תש"ל, א, עמ' רכו.

3. מיליק קרא על כֵּן]. אבל באומגרטן השמיט את המילים הללו מבלי להזכיר את קריאתו של מיליק. בתצלום שבמהדורה אין הן נראות על רקע הקלף השחור אבל תצלומים אחרים (כגון 41.466) מאשרים את קריאתו של מיליק.



- 2 לוא תלקח בזהב א[ופיר ולוא תקנה בפנינים]  
 3 עם כול אבני חפצ[ וכול הדר לוא]  
 4 ידמ[ה] בתור פניהא[ ]

## הערות

התוכן והמבנה ברורים, והנושא הוא החכמה, ומכאן קריאותי בסופי השורות. השלמותי נסמכות על המשך הקטע. המהדיר קרא בסוף שורה 1 היום, ויצר משפט סתום שאינו מתאים להקשר. בשורה 4 קראתי בתור פניהא במקום בתור פניהו שבמהדורה; הרווח שבין האותיות מתאים בדיוק לוי"ו ולא לאל"ף. לצורה תור = תואר השווה 9 XXVIII 11QPs<sup>a</sup> ועוד.

ג. דברי שלומה, 15 4Q525<sup>6</sup>

הטקסט הציורי שלהלן על שלל הנחשים והמזיקים שבו סתום. המפתח לפירושו הן המילים החתומות כינוי קניין: אליו, ובחלו[ניו] (לפי קריאתי), בעליו[תיו] (לפי קריאתו של מנחם קיסטר), בו, ובו, במבואו, [י]סודו (על פי קריאתי), ומכונתו, מנעוליו. לדעתי כל המילים האלה פותחות משפט, והכינוי שבהן נסוב על נושא הקטע. מהו הנושא שהכינויים האלה נסובים עליו? הואיל ונמנו כאן חלקי הבית והואיל והחיבור מבוסס על ספר משלי, אני משער שנושא הקטע הוא בית האשה הזרה הנזכר במשלי ב 17–19. הבית הזה על כל חלקיו מתואר כאן כמלכודת שורצת נחשים ומזיקים אשר מי שיילכד בה לא יימלט (ראה להלן).<sup>7</sup> הנה הקטע על פי קריאתי:

- 1 חש[ך] אופל [א]ר ריש ובס[ ]  
 2 פתנים ב[ ] יתהלך אליו תבוא רומ[ ]  
 3 שרף ובחלו[ניו] ידולל פתן בעליו[תיו]  
 4 [ ] בו יתיצבו אררות נצח וחמת תנינים  
 5 צפע ובו יעופפו רשפ[י] [ ] מות במבואו תצע[ד]  
 6 וח[שך] [י]סודו להבי גופרית ומכונתו א[ש]  
 7 דלתו[תיו] כלמות חרפה מנעוליו צומי שחת[ ] כול באיו  
 8 [לוא ישובו ו]לוא ישיגו אורחות חיים תב[ ]  
 9 ערשיו [יצועי שח[ת] ומט[ותיו]

6. הקטע מופיע ב-DJD כרך XXV, עמ' 151.

7. התיאור הציורי של בית האשה הזרה דומה לתיאור האשה הזרה עצמה ב-4Q184. הטקסט הזה דומה בלשונו ובתוכנו לדברי שלומה. הוא כולל גם משלי חכמה. גם בו החכמה מזוהה עם רצון האל וחוקיו שהאשה הזרה מרחיקה את האדם מהם ומביאה לאבדנו. ואף על פי שלא מצאתי חפיפה בין 4Q184 לבין דברי שלומה נראה לי שהם שני עותקים של חיבור אחד.

## הערות

הפועל ידולל (שו' 3) אינו ידוע ממקור אחר. הוא מופיע ליד פעלים המציינים תנועה או קיום, שנושאם הנחשים או המזיקים, כגון התהלך, עופף, התיצב. ידידי יאן יוסטן מציע לחבר אותו אל שורש דו"ל בסורית, המשמש בבניינים שונים במשמעויות 'נע, נכנס, ביקר',<sup>8</sup> והוא קרוב אל שורש דל"י בעברית. המשמעויות האלה הולמות את ידולל, אך ההקשר הבודד אינו מאפשר להצביע על המשמעות המדויקת. להשלמות תצעה [שו' 5], [ח]ושך (שו' 6) השווה משלי ז 8. להשלמה "[כול באיו לוא ישובו]" (שו' 7-8) השווה משלי ב 19; 4Q184 1 11. שורה 9 שוחזרה על פי 4Q184 1 5 "יצועי שחת" [מעמקי בור]; והשווה עוד "שאל על יצועי" בהודיות (1QH<sup>a</sup>) ט 4 (=4).

השם צומי אינו מעניין 'צום ועיניו נפש' כפי שפירש פואש. יאן יוסטן מציע לקשר אותו אל צמים באיוב יח 9, המופיע שם בתקבולת אל פח ובזיקה אל רשת ומלכודת וכיצא בזה שבפסוקים הסמוכים. ואמנם המילה הזו משמשת במגילת ההודיות (1QH<sup>a</sup>) קטע 3 שו' 8 (=כא 28) במשמע 'פח ומוקש': "ופח לפח יטמונו צמי רשעה". הצירוף צמי רשעה מקביל אל מצודות רשעה בהודיות (1QH<sup>a</sup>) ג 26 (=יא 27). לצירוף צומי שחת מקבילים הביטויים פחי שחת בהודיות (1QH<sup>a</sup>) ג 26 (=יא 27), מוקשי שחת בהודיות (1QH<sup>a</sup>) ב 21 (=י 23). הרי"ו שבשם צומי מסמנת תנועה אחורית שנוצרה מדימוי אל המ"ם השפתית. ואפשר שהשם שקול במשקל קל.

## ד. דברי שלומה, 4Q525 20-22

צירפתי את הקטעים 20-21-22 על פי העניין. המהדיר פואש הביא אותם בנפרד אך רצופים זה לזה. הוא זיהה אל נכון כי 4Q177 19 הוא קטע מכתב היד הנידון, אך הפריד אותו שלא כדין לשני חלקים (20, 21). הרי הצירוף המוצע מלווה בהשלמת החסר:

- 1 ] מ[חשכים ואת רפ[אים חוכמה] בראש] מרומים נצבה
- 2 ] [זעומי אלוהים תמ] [להולכי דרך] [רשעה]
- 3 ] [ר[שעים תשמ]יע]ס] [תקרא ול[פן]שעים]
- 4 ] [למה ברשע] וזמה תבחור] אולת תאמר לעו[ש]י זמה בואו אלי הא[ספו כי אוהבי]
- 5 ] [פש]ע בי יתרוממו ויתהלכו] בגאון בבית<sup>9</sup> התלוננו יחד ולו[א] ידעו כול]
- 6 ] [בוג]דים המגוללים בסאו[ן] כי בסאון רש[ע] יתגוללו vac הל[וא] עדני תורה]
- 7 ] [מה] [רכו מקורה מקור] [חיים בשלם איש נ]דריי אקבוץ חרו[ן] ואאריך אף]

8. ראה R. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, p. 86.

9. הקטעים מתפרסמים ב-DJD כרך XXV, עמ' 157-160.

- 8 [כי ב]קֶבֶץ חֲרוֹן וּבִאֲרֹךְ [אפים] יְשׁוּבוֹן וּבְמִם [ ]  
9 [נִכּוֹן וְעַמִּי] [ ]

## הערות

הצירוף והשחזור מסתייעים מכתובים במשלי ז-ט. הכתוב מנוסח בגוף השלישי, אך יש בו מובאות בגוף המדבר מפי החכמה ומפי האיוולת על פי משלי. בסוף הקטע נאמר ששערי תשובה פתוחים, ומכאן פתח לפירוש הקטע (בזיקה לשאר היצירה). לא רחוק להניח שמחבר דברי שלומה מקשר בין האישה הזרה המפתה ולוכדת פתאים ברשתה לבין מעשיהם של מתנגדיו המטיפים כזבים.

ש' 1: אף על פי שאין רווח בין התיבות "ואת רפ[אים]", הקריאה הזאת עדיפה בעיניי על "ואתרפ[אים]" שבמהדורת פואש. השווה משלי ב, 18; ט 18. "בראש[מרומים]" – השווה משלי ח 1.

ש' 2: "להולכי דרך" – השווה "לעוברי דרך", משלי ט 6.

ש' 4: "בואו אלי" – השווה "מי פתי יסור הנה", משלי ט 4.

ש' 5: "[בבית] התלוננו יחד" מושפע ממשלי ט 14–18, והשווה גם שם ז 21–23.

ש' 6: הביטוי המגוללים בסאון מבוסס על ישעיהו ט 4: "כי כל סאון סאן ברעש ושמלה מגוללה בדמים", והוא דומה לשימוש בסרך היחד, ג 2–3 "כי בסאון רשע מחרשו וגא'לים בשוכתו".<sup>10</sup>

ש' 7: לעניין ההשלמה חיים השווה משלי ח 35. הקריאה [נ]דריו מבוססת על משלי ז 14 (אמנם העניין שם שונה).

## ה. דברי שלומה, 4Q525 24+35

בהסתמך על הלשון והעניין אפשר לצרף את קטע 35 לקטע 24 טור ב, ולקרוא כדלהלן:

- 1 [לנ]כֹּזֶן תִּבְעֵי אִמְרָהּ [חסרי]  
2 לִבִּי הָאֵזִינוּ לִי וְכוֹן אוֹ לְבִיתִי אֲכֹלוּ מִלֶּחֶם  
3 הַכִּינֹתִי וּשְׁתוּ מִיָּין [מסכתי] [כי]  
4 בֵּיתִי בֵּית [ ] לִי הֵשׁ [ ]

אני מסתמך על משלי ט 1–5: "חכמות בנתה ביתה... מסכה יינה אף ערכה שלחנה... שלחה נערתי תקרא... מי פתי יסר הנה חסר לב אמרה לו לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי". על פי המקבילה השלמתי בסוף שורה 1 [חסרי] ולא

10. עיין ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 106.

[אנשי], כי ההשלמה המוצעת מתאימה יותר אל [לנ]בון שבתחילת השורה. על פיה קראתי בשורה 2 ובן[או במקום ורמיה]; ובשורה 3 מין [ במקום מין בור]. לביטוי הכין + לחם השווה משלי ו 7; ל 25.

#### ו. 4Q511 30 4-6<sup>11</sup>

- 4 הימדו בשועל אנשים מי רבה ואם בזרת] יתכן איש שמים ובשליש]  
5 יכול עפר הארץ וישק[ו]ל בפלס[ כול ]הרים וגב[עות] במזונ[ים הנה]  
6 את אלה לוא יעשה אדם [ואיככה] יוכל איש לתכן את רוח[ אלוהים]

#### הערות

המהדיר מוריס ביה שחזר בסוף שורה 4: "ואם בזרת] יתכנו שמים ומי בשליש". שחזורו חוטא לעברית ומעוות את המבנה הרטורי של הקטע. מה עניין מי לכאן? הקטע מבוסס על ישעיהו מ 12-13. הוא פותח בפועל פסיבי ועובר מיד לפעלים אקטיביים (כפי שמוכח מן הפעלים שבשורה 5). משום כך השלמתי בשורה 4 פועל אקטיבי ונושא (איש), והלשון יפה וקולחת. בשורה 5 יש חזר בשיעור כשלוש אותיות לאחר המילה בפלס. המהדיר לא דייק בציון רוחב החזר, ובתרגומו התעלם מן החסר. הנושא בקטע הזה הוא האדם, ואילו בישעיהו הנושא הוא אלוהים.

#### ז. 4Q434 2 6-8<sup>12</sup>

הקטע הזה ומה שלפניו כוללים נוסח ברכה ושזורים פסוקים מן המקרא. משה ויינפלד השווה אותו לנוסח תפילת המזון בבית האבל. עיקר נוסח הברכה הוא הנחמה שינחם ה' את האבלים והטובה והכבוד שיביא עליהם בנחלתם. המהדירים מ' ויינפלד וד' סילי שגו בקריאה ובשחזור של שורות 6-8, והנה קריאתי:

- 6 כאיש אשר אמו תנחמנו כן ינחמם בירושל[ים וכשמחת חתן] על כלה עליה  
7 ל[עו]לם ישמח[ כי יתנש]א כסאו לעולם ועד וכבודו [על כול הארץ] וכל גוים  
8 ] ינח[לו והיה בן צב[י גוא[ים ו[א]רצם חמדה

#### הערות

לכתוב בשורות 6-7 השווה ישעיהו סו 13; סב 5. המהדירים קראו בשורה 7

11. את הקטע פרסם M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III (DJD VII)*, Oxford 1982, p. 236

12. הקטע הוהדר בידי M. Weinfeld & D. Seely, "434. 4QBarkhi Nafshi<sup>a</sup>", in E. Chazon (eds.), *Qumran Cave 4. XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2, (DJD XXIX)* Oxford 1999, pp. 279-281

ישכּוֹן] במקום ישמח, ועל פי שחזורם יש כאן שני קטעי פסוקים. אלא שאין די מקום לשני פסוקים. האל"ף שבמילה [וינש]א בטוחה למדי. המהדירים קראו [כי]א, אך המילה הזאת כתובה בכתב היד הזה כי. גם רוחב החור מסייע לקריאה שלי. להשלמות בשורה 7 השווה ישעיהו ו 1 "כסא רם ונשא" ותהלים נו 6 "על כל הארץ כבודך". להשלמה בשורה 8 השווה ירמיהו ג 19 "ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים".

### ח. ספר הרזים, 4Q301 3 4-8<sup>13</sup>

- 4 ] ה ונכבד אֶל בא[ו]רך אפיון [וגדו]ל הוא ה ברוב חמת[ן רוחו]  
 5 ] נהדר [הואה בהמון רחמיו ונורא הואה בנקמת אפו נכבד הוא[ה]  
 6 ] ביצר כ[פּו] ובאשר בארץ המשילו [נ]כבד אל בעם קודשו ונהדר ה[ואה]  
 7 ] בעדת [ב]חיריו ונהדר[ן] הואה ברוח קו[דשו גדול הואה בברכות [עמו]  
 8 ] ובכור[ל] הדרם ות[ן] וגדול הואה [בכלות]ת [קץ רשעה ועשות]ת חדשה[

#### הערות

הנוסח המוצע כולל כמה תיקוני קריאה, שהמשמעותי שבהם הוא בנקמת במקום מזמנת בשורה 5. הצירוף מזמנת אפו תמוה, ואין לו רע, ואילו נקמת אפו מובן ומתאים, והוא ניגודו של המון רחמיו שלפניו (השווה מלחמת בני אור [1QM] ג 6). מפליא שהמהדיר לא ציין שום ספק בקריאת המילה מזמנת. בסוף שורה 4 השלים המהדיר חמת[ן], אולם יש שם מקום לתיבה נוספת (אפו? רוחו?). בשורה 6 השלמתי [ביצר כ]פּו על פי ההמשך, והוא כינוי לבן האדם כמו יציר כפיו (פסיקתא רבתי מז). השלמה מעין זו מתבקשת מן ההמשך. הרי "ובאשר בארץ המשילו" מכונן לאדם, כעדות הכתוב בתהלים ח 7 "תמשילהו במעשי ידיך"; והשווה בראשית א 28. שיפמן לא נתן דעתו לעניין הזה, ותרגמו בעמ' 118 מביך. בסוף שורה 8 השלמתי על פי סרך היחד, ד 25.

### ט. ספר הרזים, 4Q301 4-5<sup>14</sup>

הרי החיבור של הקטעים 5+4:

- 1 ] פְּנִיָּהֶם[ה] ]...[ לוא  
 2 ]תכ[ל]כל רוח וז[ו]לתו לוא ידע[ן] ב[היכל מלכותו] ואין[

13. L. H. Schiffman, "301.4QMysteries?", in T. Elgvin et al. (eds.), *Qumran* פרסמו *Cave 4. XV: Sapiential Texts, Part 1 (DJD XX)*, Oxford 1997, pp. 117–118

14. ראה שם, עמ' 119–120.

- 3 [לד]עת בכול כבודו ומה אפה[ו]אה בשר כיא [ישכיל]  
 4 [באל ט]והר נהדר הואה ב[א]ר גדול ונכב[ד] הואה ב [ ]  
 5 [וגדול הואה] ברו[ו] וכו[ו]ל [רוח]י אור יאירו [מזיוו]

## הערות

חיבור שני הקטעים זה לזה יוצר טקסט רציף שבשלוש משורותיו הקיים רב מן החסר. כעת נקל להשלים את החסר בסבירות מניחה את הדעת. הקריאה שלי שונה מזו של המהדיר. עיקר השינוי נמצא בשורה השנייה שקריאת המהדיר שם אינה מתאימה לשרידי האותיות ולכתיב המלא הנוהג בכתב היד הזה (הוא קורא: "[ח] כל רוח בִּנְתוֹ"). לשימוש הפועל יתכ[ל]כל השווה: "ומי יכלכל לעמוד לפני מלאכיו (4Q185 li 8), "ונלאיתי כלכל ולא אוכל" (ירמיהו כ 9), "ומי מכלכל את יום בואו" (מלאכי ג 2), "וכול בני עולה לוא יתכלכלו" (4Q511 l 8), "לפני חרבו מי יתכלכל" (בן סירא מג 3). במקרא אין הפועל הזה מופיע בבניין התפעל.

י. מלחמת בני אור, 4Q491 13 6–7<sup>15</sup>

- 6 והלויאים וכול[ן] עם השופרות יריעו תרועת מלחמה ועמדו]  
 7 [מערכות הבי]נִים זֹאֵת אחר זואת ואין רוח ביניה[מ]ה כיא [ ]

## הערות

המהדיר שחזר את שורה 7 בעברית מגומגמת, "[נלח]מִים זֹאֵת אחר זואת", ללא התאם דקדוקי. השחזור המוצע מסתמך על ההנחה, שתואר הפועל המחובר בשורה 7 מציין את מערך לוחמי הביניים.

יא. 4Q475<sup>16</sup>

הקטע עוסק במצוות האל ובשכר שישולם למקיימיהן באחרית הימים. המהדיר טורליף אלגוויין הרבה לשגות בקריאה ובשחזור, והריני מציע קריאה חלופית:

- 1 [ ציון ] [ויזב]חו זבחי צדק[ן]  
 2 [חוקים וי]שכחום ולוא ידורשום ויִרָץ [אל את בני עמו]  
 3 [ויעמד נגי]דים בתוכם והגיד להמה את כול[ן] [וקיו ודעה]  
 4 [תמלא כ]ול תבל ולוא יהיה עוד אשמות בארץ ולוא יהי[ה]

15. פרסמו M. Baillet, *DJD* VII, pp. 35–36 (ראה לעיל הערה 11).  
 16. הקטע פורסם בידי T. Elgvin, "4Q475.4QRenwed Earth", in *Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea*, Part 1 (*DJD* XXXVI), Oxford 2000, pp. 464–473

- 5 [שטן ומש]חִית וכול משטם והיתה כול תבל כעדן וְכֹל [ ]  
 6 [ו]שקטה הארץ לעולמים וא[ו]הִבִּינָם [ישכ]ונו  
 7 [בה כאשר דבר ]לִבְּן אֱהוֹב וְהוֹרִישׁוּ אֶת כֹּלָּהּ ו־ [ ]  
 8 [ ]ה־ כִּיָּא ה־ [ ]  
 9 [ ]ל־ [ ]

### הערות

הקריאה בשורה 1 מסתייעת בכתוב "עמים הר יקראו ושם יזבחו זבחי צדק" (דברים לג 19). ורש"י על אתר: "לעסוק בתורה". להשלמה בסוף שורה 2 השווה דברי הימים ב טו 3. ההשלמה בשורות 3–4 "[ודעה תמלא כו]ל תבל" מבוססת על ישעיהו יא 9.

### יב. שטר מתנה מקומראן<sup>17</sup>

נכתב על חרס בכתב מרושל וקשה לקריאה. במיוחד נפגם חלקו התחתון. הקריאות שנויות במחלוקת, ובדין הושפעו מהשקפתו של המפענח בדבר מהות התעודה. השטר הזה פורסם בראשונה בידי אסתר אשל ופרנק קרוס;<sup>18</sup> הם סברו שהוא קשור לעדת היחד, וקראו בשורה 8 "וכמלותו ליחד".<sup>19</sup> את הקריאה "וכל אילן אח[ר]" הציעה עדה ירדני,<sup>20</sup> ואני מקבל את קריאתה ופרשנותה ומציע כמה קריאות חלופיות. לפרטי המחלוקת עיין בפרסום המסכם שבסדרה *DJD*. לפי קריאתי זהו שטר מתנה של גן עצים ביריחו.

- 1 בשנת שתיים ל־ [ ]  
 2 בירחו נתן חֲנִי בֶן [ ]  
 3 לאלעזר בן נחֲמָנִין [ ]  
 4 את המקום הלז] ובו [ ]  
 5 תִּמְרִים ה־ ל־ [ ]  
 6 ואת הכותבות ו־ [ ]  
 7 והתאנים ה־ [ ]  
 8 וכול אילן אח[ר]

17. F. M. Cross & E. Eshel, "1.Khirbet Qumran, והוא פורסם בידי KhQ1, *Ostrakon*", *ibid.*, pp. 497–507  
 18. F. M. Cross & E. Eshel, "Ostraca from Khirbet Qumran", *IEJ* 47 (1997), pp. 17–28  
 19. כך הקריאה בפרסומם ב־*DJD* כרך XXXVI, עמ' 499.  
 20. A. Yardeni, "A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumrân", *IEJ* 47 (1997), pp. 233–237

## הערות

השטר פותח כרגיל בזמן ובמקום ובאנשים המעורבים. נמצא בו הפועל נתן, המעיד שמדובר במתנה. בשורה 4 אני קורא המקום – מונח המציין שדה או גן במיוחד בשטרות מיריחו.<sup>21</sup> לאחר מכן נזכרים האילנות שבגן. עניין מיוחד יש במילה כותבות, מין ממיני התמרים המופיע בספרות חז"ל כציון הפרי וכציון מידה (ראה מילון בן-יהודה, ערך "כותבת"). כאן הכוונה לעץ עצמו. הכתוב בשורות 9 ואילך פגום ללא תקנה.

21. ראה עדה ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 101.

# ראשית וביכורים בהלכת קומראן

אהרן שמש

## הקדמה

בשתי פרשיות עיקריות בתורה מובטחות לכוהנים מתנות מסוגים שונים. ענייננו כאן במתנות הניתנות להם מיכול הצומח. בדברים יח 4 נאמר "ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו", ובכמדבר יח 12–13 נאמר "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם. בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה כל טהור בביתך יאכלנו". ראשית הדגן התירוש והיצהר מופיעה אפוא בשתי הרשימות, אבל בפרשה בכמדבר נוסף בפסוק 13 הציווי על "בכורי כל אשר בארצם".

מפרשים קדמונים ואחרונים התלבטו בשאלת היחס בין שתי חובות אלה, הראשית והביכורים. האסטרטגיות הפרשניות שנקטו הן שתיים (בווריאציות שונות). יש שזיהו את הראשית עם הביכורים ופירשו את היחס שבין פסוקים 12, 13 בפרשה בכמדבר כהרחבה: פסוק 12 דורש שתינתן הראשית מן הדגן התירוש והיצהר, ופסוק 13 מרחיב את היקף החובה להבאת ביכורי כל אשר בארצם.<sup>1</sup> ויש שהבחינו בין שני המושגים, ולדעתם הראשית והביכורים הם שתי מתנות שונות במהותן.<sup>2</sup>

\* אני מודה לפרופ' אלישע קימרן על שחלק עמי את קריאותי החדשות בכמה טקסטים מקומראן הנידונים במאמר זה, ובנדיבותו אף הרשה לי להשתמש בהן. כמו כן אני מודה לפרופ' חנן אשל על שהחכים אותי בתחום החקלאות הקדומה ותעשיית היין והשמן. כמה חברים קראו את טיוטת המאמר והציעו הצעות חשובות לשיפורו. תודה לפרופ' משה הלברטל, לד"ר כנה ורמן, לפרופ' שלמה נאה, לד"ר חנה ספראי ולד"ר חיים שפירא. מאמר זה הוא חלק מפרויקט מחקר נרחב על תולדות ההלכה הקדומה וכתבי כת מדבר יהודה הנתמך בידי האקדמיה הלאומית למדעים (מענק מספר 888/00).

1. כך למשל קנובל (A. Knobel, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig 1861, p. 93) ולוין (B. A. Levine, *Numbers 1–20*, Anchor Bible, New York 1993, p. 446). דומה באופן עקרוני גם דעתו של י' ליכט (פירוש על ספר במדבר [יא–כא], ירושלים תשנ"א, עמ' 125–126), הסבור שלפינו שני חוקים שנלקטו בידי העורך ממקורות שונים, האחד השתמש בלשון ראשית והשני בלשון ביכורים, אך בהקשר שלפינו פסוק 13 מוסיף על 12 חובת מתנה מיכילים שלא נכללו בראשון. לסקירה מפורטת של גישות הפרשנים השונים ראו א' כסלו, מתנות ראשית מן הצומח במקור הכוהני, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 10–14.

2. כך למשל ולהאוזן (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israel*, Berlin 1905).

מגילות א (תשס"ג), עמ' 147–164

כפירוש האחרון עולה מרשימת ההתחייבויות שנטלו עליהם כורתי האמנה בנחמיה י  
:37–36

ולהביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי כל עץ שנה בשנה לבית ה'. ואת  
בכרות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה ואת בכורי בקרינו וצאנינו להביא לבית  
אלהינו לכהנים המשרתים בבית אלהינו. ואת ראשית עריסתינו ותרומתינו  
ופרי כל עץ תירוש ויצהר נביא לכהנים אל לשכות בית אלהינו ומעשר  
אדמתנו ללויים והם הלויים המעשרים בכל ערי עבדתנו.

לפי האמור כאן את הביכורים מביאים לבית ה', ואילו הראשית ניתנת לכהנים  
בלשכות בית האלוהים.

עמדה דומה נוקטים המקורות התנאיים.<sup>3</sup> חז"ל מבחינים בין התרומה (היא  
הראשית המקראית)<sup>4</sup> ובין הביכורים. התרומה בהלכה הרבנית היא מס שנתי הניתן  
לכהנים מכל מיני היבולים;<sup>5</sup> ואף שהתורה לא קצבה את שיעורו ומן הדין "חיסה

J. Milgrom, *Numbers* [JPS], Philadelphia & New York 1990, pp. 152  
(427–428); וראו עוד אצל כסלו (לעיל הערה 1), עמ' 10 הערה 24. ההבחנה שעשו שני  
חוקרים אלו בין ראשית, שהם הפרות המעובדים, ובין ביכורים, שהם הפרות המבשילים  
ראשונים, אינה עומדת במבחן הביקורת; שכן, כפי שהראו ש' נאה ומ"פ וייצמן (S. Naeh & M. P. Weitzman, "Tiroš – Wine or Grape? A Case of Metonymy", *Vetus*  
*Testamentum* 44 [1994], pp. 115–120) המילה תירוש משמעה לרוב יין אבל לפעמים גם  
גפן, במיוחד בביטוי "חלב תירוש" המופיע בפסוק 12 כאן, שאין להבינו אלא במשמע של  
המובחר מן הגפן, ולא יין.

3. העמדה התנאית דומה אך לא זהה לתיאור שבנחמיה. ההבדל העיקרי הוא שלפי האמור  
בנחמיה חובת הביכורים חלה על "כל פרי כל עץ", ולפי שיטת חז"ל (כאמור להלן בפנים)  
מוגבלת חובת הביכורים לשבעת המינים. הבדל נוסף נוגע לפירוש הביטוי ראשית עריסתינו.  
על כך ראו להלן בהערה 48.

4. כך שנינו בספרי זוטא (מהדורת הורוויץ, עמ' 295): "ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם זו היא  
תרומה גדולה". בספרי במדבר (מהדורת הורוויץ, עמ' 136) ניצל הדרשן את חלקי הפסוק  
השונים כדי לכלול מתנות כהונה נוספות: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן – זו תרומה  
ותרומת מעשר; ראשיתם – זו ראשית הגז; אשר יתנו – זה הזרוע והלחיים והקיבה; לה' – זו  
חלה".

5. ספרי זוטא (שם): "חלב יצהר – אלו הזותים; חלב תירוש – אלו הענבים; כל חלב יצהר – ריבה  
שאר כל פירות האילן; וכל חלב תירוש – ריבה שאר כל הפירות". הבבא האחרונה, "ריבה  
שאר כל הפירות", מתייחסת לפרות האדמה, היינו ירקות (השוו לאמור בתורת כהנים, בחוקותי  
פרק יב [מהדורת א"ה וויס, קטו ע"א]). אמנם לפי דרשה אחרת אין חובת הפרשת תרומות  
ומעשרות מן הירקות אלא מדברי סופרים: "איסי בן עקביה אומר עשר תעשר כלל את כל  
תבואת זרעך פרט אין לי אלא תבואה אילנות מנ' ת"ל היצא השדה שנה שנה אבל ירקות  
מדברי סופרים" (מדרש תנאים, דברים יד, 22 [מהדורת ד"צ הופמן, עמ' 76]). וכלל אמרו  
במשנה (מעשרות א, א): "כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב במעשרות", כלומר  
בתרומה ומעשרות.

אחת פוטרת את הכרי",<sup>6</sup> נראים הדברים שכבר בזמן קדום למדי נקבע לתרומה שיעור, שכן נחלקו בית שמאי ובית הלל בגודלו: "בית שמאי או' עין יפה משלים, והבינונית מארבעים, והרעה מחמשים. בית הלל או' עין יפה מארבעים, בינונית מחמשים, והרעה מששים".<sup>7</sup> התרומה ניתנת לכוהנים בכל מקום, והפרשתה (עם הפרשת המעשרות האחרים) היא תנאי להתרת היבול לאכילה. הביכורים, לעומת זאת, מתפרשים לאור הפרשה בדברים כו כמעין קרבן. יש חוכה להביא אותם למקדש ולקרוא עליהם "מקרא ביכורים" (דברים כו 5–10), אף כי גם הם ניתנים בסופו של דבר לכוהנים.<sup>8</sup> בניגוד לתרומה הביכורים "אין להם שיעור"<sup>9</sup> והם אינם באים אלא משבעת המינים, ולא מכל מיני היבול כולם.<sup>10</sup>

להלן אבדוק את הקטעים הרלוונטיים בספרות קומראן כדי להעלות מתוכם את תמונת ההלכה הכיתתית בנוגע לחובת המתנות לכוהנים מיבול הצומח. אטען כי במגילות מדבר יהודה אין אלא מתנה אחת לכוהנים; הביכורים והראשית – חד הם. עם זאת לחובת הביכורים יש מערכת הלכות מפורטת למדי הכוללת לא רק את זמני הבאתם אלא אף כמויות מדויקות ומחייבות.

6. בבלי קידושין נח ע"ב.
7. תוספתא תרומות ה, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 129), וביתר קיצור במשנה תרומות ד, ג.
8. משנה ביכורים ג, ח: "והסלים והבכורים ניתנים לכהנים".
9. הקביעה שהביכורים אין להם שיעור באה במשנה בשני מקומות, ודומה שאין פירושם שווה, ולמעשה הם ביטוי לשתי מסורות שונות בדבר מהותם של הביכורים. המקור האחד הוא במשנת ביכורים ב, ג: "יש בתרומה ובמעשר מה שאין כן בבכורים: שהתרומה והמעשר [...] ויש להם שיעור [...] מה שאין כן בבכורים". הנה כאן המשנה קובעת שהתרומה יש לה שיעור ופירושו בוודאי השיעור שקבעו חכמים (שהרי מן התורה "חיטה אחת פוטרת את הכרי"), ולפי זה הביכורים אין להם שיעור כלל אפילו מדברי סופרים. פירוש כזה מתיישב היטב עם תיאור הפרשת הביכורים בהמשך המסכת (ג, א): "כיצד מפרישין את הבכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, אשכול שבכר, רמון שבכר – קושרו בגמי ואומר: 'הרי אלו בכורים'". לפי זה הביכורים הם רק הפרות הממשיים שביכרו ראשונים – כעין בכורות (מכל עץ ועץ? או שמא אחד מכל השדה כולו?). לכן אם רוצה התורם להגדיל את הכמות יש לו להוסיף "תוספת ביכורים" ו"עיטורי ביכורים" כמפורש בהמשך המשנה שם (ג, י). לעומת זאת במשנת פאה א, א נמנים הביכורים עם הפאה, הריאיון וגמילות חסדים כ"דברים שאין להם שיעור". כאן ברור ש"אין להם שיעור" עיקר כוונתו הוא שאין להם שיעור למעלה, וכל המוסיף הרי זה משוכח. נראה שבהתאם לתפיסה זו נשנו שתי הבריות שלקמן: "תני הביכורים אחד מששים ראשית הגז אחד מששים תרומה טמאה אחד מששים תני ר' ישמעאל הביכורים אחד מששים פיאה אחד מששים ראשית הגז אחד מששים תרומה טמאה אחד מששים תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה אחד מששים" (ירושלמי ביכורים ג, א [סה ע"ג]). בזה השוו את הביכורים לפאה ולתרומה, שאף שאין להן שיעור מן התורה קבעו גם להן את השיעור הסטנדרטי "אחד מששים". תפיסה כזו רואה בביכורים כמו בתרומה ובפאה מס שיש לו שיעור קצוב.
10. ראו משנה ביכורים ב, ב–ד.

### רשימות של מתנות לכוהנים בספרות קומראן

בכמה מקומות בספרות קומראן אנו מוצאים שהמחברים מונים רשימות של מתנות לכוהנים.

במגילת המקדש ס 2-15 אנחנו קוראים:

וכול תנופותמה וכול בכורות[י]המה הזכרים וכול מ[ע]ש[ר]  
 לבהמתמה וכול קודשיהמה אשר יקדישו לי עם כול קוד[ש]  
 הלוליהמה ומכס תרומתמה לעוף ולחיה ולדגים אחד מאלף  
 א ( ) שר יצודו וכול אשר יחרימו ומכס השלל והבז  
 וללויים מעשר הדגן והתירוש והיצהר אשר  
 הקדישו לי לראישונה והשכם מאת זובחי הזבח והמכס מן  
 השלל ומן הבז ומן הציד לעוף ולחיה ולדגים אחד מן המאה  
 ומבני היונה ומעשר מן הדבש אחד מן החמשים ולכוהנים  
 אחד מן המאה מן בני היונה כי במה בחרתי מ'כול שבטיכה  
 לעמוד לפני ולשרת ולכרך בשמי הוא וכול בניו כול הימים  
 וכי יבוא הלוי מאחד שעריכה מכול ישראל אשר  
 הוא גר שמה בכול אות נפשו אל המקום אשר אבחר לשכן  
 שמי ככול אחיו הלויים ישרת העומדים שמה לפני חלק כחלק  
 יואכלו לבד ממכר על האבות

כפי שכבר העירו מפרשי המגילה,<sup>11</sup> המסגרת של יחידת טקסט זו מבוססת על דברים יח 1-8. זה מוכח קודם כול ממקומה של יחידה זו במגילה – לאחר פרשת המלך. סדר זה עוקב אחר הסדר בתורה: ראשונה פרשת המלך בדברים יז 14-20 ולאחריה בראש פרק יח הציוויים על המתנות לכוהנים וללויים. בנוסף, תוכנו של שורות 10-15 הוא שכתוב של האמור בפרשה בתורה בפסוקים 5-8, בסגנון האופייני למגילת המקדש, שעיקרו במעבר מדיבור בגוף שלישי, "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמד לשרת בשם ה'" וכו', לדיבור בגוף ראשון: "כי במה בחרתי מכול שבטיכה לעמוד לפני" וכו'. ברם רשימת המתנות עצמה מבוססת על במדבר יח 8-24 תוך השמטות ושינויים משמעותיים. המשפט הראשון, "וכול תנופותמה", מקביל לפסוק 11 שם, "וזה לך תרומת מתנם לכל תנופת בני ישראל"; ופתיחת רשימת מתנות הלויים מקבילה לאמור שם בפסוק 21, "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה". לענייננו חשובה דווקא העובדה שהמתנה היחידה מיבול הצומח המוזכרת כאן ברשימת המתנות הניתנות לכוהנים היא ה"הילולים". הילולים אלו הם כנראה יכול פרות השנה הרביעית של עצי המאכל, ושמן נגזר מן

11. י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז (להלן ידין, מגילת המקדש), א, עמ' 125; ב, עמ' 190; M. O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll*, Chicago 1990, p. 109

האמור בפסוק "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'" (ויקרא כב 4). כידוע היה דינם של פרות אלו סלע מחלוקת בין ההלכה הכיתתית ובין הפרושים מתנגדיהם. בעוד הראשונים סבורים שהם שייכים לכוהנים, ההלכה הפרושית גרסה שדינם של פרות אלו כדין המעשר השני ונאכלים על ידי בעליהם בירושלים.<sup>12</sup> ייתכן אמנם, כפי שהעיר ידן, כי אופייה הפולמוסי של הרשימה הוא שהכתיב את הזכרת פרות נטע רבעי בלבד ולא מתנות אחרות; ברם בתעודה 4Q524 נשתייר קטע מקביל לפסקה שלנו ממגילת המקדש, ובו נוסח מורחב ומפורט יותר של רשימת המתנות לכוהנים:

... יקטי[רון] ונחלות[ו]ם יואכלון ונחל[ה] ל[ו]א יהיה להמה בקרב אחיהמה[...]  
ה[ו]אה נחל[ו]תם וזה יהיה משפט הכ[ו]הנים מ[את] ה[עם] מ[את] זוכחי הזב[ח] אם שור אם  
שה ונתן לכוהן[ן] את האזרוע [...] ואת הלחיים ואת ה[קבה] ורשי[ת] דגנ[ם]ם תירושם  
ו[יצהרם] ורשית גז צואנם ורש[ית] כול א[שר] יתנו... יהיה לה[מה]...ת מת[נות] דמ[עיהם].  
וכול תגופותמה ו[כו]ל בכורותימה הזכרים...<sup>13</sup>

אפשר לראות שבנוסח זה גם רשימת המתנות עצמה מבוססת על דברים יח 1–5. השורה הראשונה היא שכתוב של פסוקים 1–2, "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו". בהמשך מזכרות כאן הזרוע וכנראה אף הלחיים והקיבה שבפסוק 3, ו"רשית דגנם תירושם ויצהרם" שבפסוק 4: "ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו". בשורה האחרונה מזכרים נוסף לאלו "רשית כול" ו"דמעיהם". המילה דמע מקורה בוודאי בפסוק "מלאתך ודמעך לא תאחר" (שמות כב 28); להלן נשוב לדון במשמעה בהלכה של קומראן. ברם למה מכוונות המילים רשית כול? כוונתן בוודאי לקבוע שחובת נתינת ה"ראשית" אינה חלה על דגן, תירוש ויצהר בלבד, אלא על כל פרי האדמה. מבנה זה דומה למבנה הפרשה

12. J. M. Baumgarten, "The Laws of 'Orlah and First Fruits in the Light of Jubilees, the Qumran Writings, and Targum Ps. Jonathan", *JJS* 38 (1987), pp. 194–202; M. Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakhah", *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid*, 18–21 March 1991, ed. J. T. Barrera & L. V. Montaner, Lieden 1992, pp. 567–588.  
13. 4Q524, frg. 6–10 ll. 4–8, E. Puech, *DJD XXV* [Oxford 1998], p. 95. השמטתי כמה מהצעות ההשלמה המסורבלות של המהדיר.

בבמדבר יח 12–13: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם. בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה, כל טהור בביתך יאכלנו". בפסוק 12 מזכיר את ראשית הדגן התירוש והיצהר, ואחריו בפסוק 13 מוזכרים "בכורי כל אשר בארצם". המחבר הזה זיהה, כך נראה, את האמור בפרשת הביכורים בדברים כו, "מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך", עם האמור בבמדבר יח 13, "בכורי כל אשר בארצם"; וכל זה הוסיף לרשימתו המבוססת, כאמור, על דברים יח 1–5 בעזרת המילים "ראשית כל". מכאן עולה, שבניגוד לתפיסתם של חז"ל ושל כמה מן המפרשים החדשים, שהבחינו בין ה"ראשית" המוזכרת בבמדבר יח 12 ובין ה"ביכורים" שבפסוק 13, וראו בהם שני סוגי מתנות שונים, בעל הפסוק הזאת זיהה את שני המונחים הללו והבין שכוונתו של פסוק 13 היא להוסיף על הנאמר לפניו; יש חובה לתת את הראשית לא רק מן הדגן, התירוש והיצהר, אלא מכל אשר בארצם.

כבר הזכרנו למעלה, שלפי ההלכה הכיתחית פרות השנה הרביעית ניתנים לכוהנים, ושבעניין זה היא נחלקה עם ההלכה הפרושית שלפיה פרות נטע רבעי נאכלים בידי הבעלים בירושלים. ההדגשה שפרות השנה הרביעית שייכים לכוהנים (ולא לבעלים) מוזכרת בשלוש רשימות נוספות של מתנות כהונה מתעודות מערה 4 בקומראן:

• מקצת מעשי התורה B: 62–63

ואף ע[ל מ]טעת עצי המאכל הנטע בארץ ישראל כראשית הוא לכוהנים ומעשר הבקר והצון לכוהנים הוא<sup>14</sup>

ברשימה זו למעשה רק שני פרטים, נטע רבעי ומעשר הבקר והצאן;<sup>15</sup> אבל כבדרך אגב מזכיר המחבר גם את ה"ראשית", באמרו שנטע רבעי הוא כמו הראשית, וניתן לכוהנים.

• ברית דמשק ממערה<sup>16</sup>

[או אשר לוא] ימחא<sup>17</sup> להרים [את כל הקודשים]

[אשר נתנם אל] לבני אהרון המטעת הר[ביעית לכל פרי עצי]

14. E. Qimron & J. Strugnell, *DJD X* (Oxford 1994), pp. 52–54. סימנתי בסוגריים מרובעים רק את האותיות שאינן מופיעות אף לא באחד מעדי הנוסח.

15. יושם אל לב שגם בקטע שממגילת המקדש שהובא למעלה באים ביחד ה"הילולים" עם מעשר הבקר והצאן.

16. J. M. Baumgarten, *DJD XVIII* (Oxford 1996), p. 144. 4Q270, frg. 2 ii. ההשלמות הניתנות כאן הן לפי הצעותיו של קימרן במהדורתו החדשה לברית דמשק, הנמצאת בהכנה.

17. ימחא פירושו "ידקק במידה", היינו יפריש את כל חובותיו במידה הנכונה. ראו עוד להלן ליד ציון הערה 37.

המאכל וראשית כל אשר להם ומעשר \*\*<sup>18</sup>] [הבקר]  
והצון ופדונוי [הבהמה] הטמאה ופדויו בכ[ור האדם וראשית גז]  
הצון וכסף הערכים לפדויו נפשם

פסקה זו כלולה ביחידת טקסט שבאומגרטן הגדיר אותה "רשימת עוברי עברה".<sup>19</sup> מן ההקשר משמע, שהעבריינים הללו אינם ראויים להצטרף לעדה. לפי הטקסט שלפנינו אחד מאלו הוא מי שאינו ממלא כראוי אחר הציוויים לתת לכוהנים את החלק הראוי להם. גם ברשימה זו מוזכרים בצמידות זה לזה שני פרטים הקשורים ליכול מן הצומח, והם "המטעת הר[ביעית]" – כלומר פרות השנה הרביעית – ו"ראשית כל אשר להם".

#### • 4QHalakha A

האדם והבהמה הטמאה [והטהורה]  
[אך] בכור האדם ובהמה הטמאה  
[אך בכור השו[ר] ו[הצאן] והמקדש מן  
[הוא] כבכור ותבואת עץ  
[וכול עץ מאכל התאנה והר]מון והזית בשנה הרביעית  
[יהיה כול פריו קודש הילולים כ]תרומה כל חרם לכוהן<sup>20</sup>

גם כאן רשימה של מתנות הניתנות לכוהנים. הפרטים הברורים הם הבכורות (בהמה טהורה, אדם ובהמה טמאה), מוקדשים למיניהם שדינם כבכורות וניתנים לכוהן, והחרם המוזכר בסוף הרשימה. אותנו מעניינות במיוחד שתי השורות האחרונות. כמו בשתי הפסקאות הקודמות מוזכרים גם פרות השנה הרביעית, וכמו בממ"ת מבקש המחבר להדגיש שהם ניתנים לכוהנים, וקובע שיהיו "כתרומה". מהותה של "תרומה" זו אינה ברורה. לכאורה משמע מכאן – בניגוד להשערה שהעליתי לעיל בסוף ההקדמה – שההלכה הכיתתית, כמו ההלכה של חז"ל, מכירה שתי מתנות נפרדות לכוהנים: ראשית ותרומה. ברם הדברים אינם פשוטים כל כך. אפשר שתרומה זו איננה מכוונת לשום מתנה מסוימת אלא לכל מה שמרימים לה,

18. קריאתם של שרידי האותיות שציינתי ב-\* בעייתית. באומגרטן (לעיל הערה 16) קרא והשלים כך: "ומעשר בה[מתם מן הבקר] והצון". לדעתו של קימרון יש כאן חזרה (בהמה/בקר וצאן) שאינה מתקבלת על הדעת, ועל כן הציע קריאה חלופית: "ומעשר פרוי העץ ומעשר הבקר] והצון". הצעה זו מתאימה לסדר הכתוב בויקרא כז: "וכל מעשר הארץ מזור הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש לה'" (פסוק 30), "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'" (פסוק 32). ועדיין הדבר צריך עיון, שכן לפי מגילת המקדש (ס 6) המעשר ניתן ללוויים, ואילו כאן מדובר על "בני אהרן".

19. באומגרטן (לעיל הערה 16), עמ' 12–13.

20. 4Q251, frg. 10, E. Larson, M. R. Lehmann & L. H. Schiffman, *DJD XXXV* (Oxford 1999), pp. 37–38

וזאת על פי הפתיחה לפרשת מתנות כהונה בבמדבר יח 1–2: "וידבר ה' אל אהרן. ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה ולבניך לחק עולם". בפסוקים אלה מבטיח ה' לאהרן לתת לו ולבניו את כל התרומות מקדשי בני ישראל, וזו בדיוק כוונת ההלכה שלנו. פרות השנה הרביעית, שהם "קודש לה'", ניתנים לכהנים ככל "תרומה". אבל מהשוואת הפסקה הזו לשתי הפסקאות הקודמות נראה לי יותר, שהתרומה המוזכרת כאן איננה אלא הראשית שבקטעים האחרים. כאמור, בכל שלושת הקטעים הללו מוזכרים פרות השנה הרביעית עם מתנה נוספת; בשניים מהם זו ה"ראשית" ובאחרונה "תרומה", ומכאן המסקנה המסתברת, שה"ראשית" וה"תרומה" אחת הן.<sup>21</sup>

בין כך ובין כך נוכל להצביע על עובדה מוצקה אחת, והיא שלא מצאנו אף לא טקסט אחד שמונה יותר ממתנה שנתית אחת הניתנת לכהנים מיבול הצומח; בכל הטקסטים שסקרנו כאן מוזכרת חובת נתינת פרות השנה הרביעית לכהנים שהיא מתנה חד-פעמית, ובנוסף להם אנו מוצאים עוד מתנה שנתית אחת הקרויה ראשית או תרומה. זה עומד כאמור, בניגוד להלכה של חז"ל, המחייבת את האיכרים לתרום לכהנים מן היבול השנתי שתי מתנות נפרדות: האחת היא הביכורים הבאים משבעת המינים, ונוספת עליה תרומה הניתנת מכל סוגי היבולים.<sup>22</sup>

21. המונח תרומה מופיע עוד פעמיים בקטע סתום ביותר שבתעודה 4Q270, 3ii (DJD XIII, p. 147). נושאה העיקרי של הפסקה ופתיחתה הוא: "[על הלקט] ועוללות הכרם". על פי קריאתו והשלמותיו של באומגרטן נאמר שם "והיא אשר זרעה אין בה תרומה ופרט אין בה", ובהמשך "ואם תלקוט נפש אחת סאה אחת ממנו ביום אחד תרומה בה עשרון". פירושה של ההוראה הראשונה הוא, כנראה, שאם היכול עצמח בשדה אינו מגיע לכמות הזרע שזרעה בו, הבעלים פטור מהפרשת המתנות. פירוש המילה תרומה כשם כללי למתנות מתאים כאן מאוד, ואין צורך להניח שההלכה מכירה במתנה מסוימת ששמה תרומה. את ההוראה השנייה פירש באומגרטן כחובת העני המלקט בשדה להפריש מלקיטתו תרומה, אם כמות הלקט שאסף גדולה מסאה. לדעתי פירוש זה קשה, שכן עשרון הוא 30% מן הסאה, וזו כמות גדולה באופן שאינו מסתבר. אני מעדיף לשער שההוראה איננה מתייחסת לעני אלא לבעל השדה, והיא דומה במשמעה להוראה הקודמת. לפי זה אם היכול בשדה גבוה ממנימום הכרחי מתחייבת הפרשת מתנות. העשרון המוזכר כאן איננו עשרון מכל סאה אלא המתנה הכוללת ולפי האמור להלן סמך לציון הערה 38. זהו בדיוק שיעור הביכורים הניתנים מן הגורן.

22. ראו לעיל בהערה 5. כפי שהעיר סנדרס (E. P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, London & Philadelphia 1992, p. 155 & n. 10) גם בתיאוריו של יוסף בן מתתיהו אין שום הזכרה של מתנה מיוחדת לכהנים חוץ מן הביכורים. בקדמוניות היהודים ד 68–70 (מהדורת א' שליט, ירושלים<sup>5</sup> תשנ"ב, א–ב, עמ' 116) הוא מזכיר את החובה לתת ללוויים ולכהנים "מעשר מפירות השנה", שממנו ייתנו הלוויים לכהנים "את החלק העשירי", הוא תרומת המעשר, וכמו כן "מן הדין שיביא העם לאלהים ביכורים מכל הפירות הגדלים מן האדמה". בהמשך (ד 205 [עמ' 129]) מוזכרת חובת הבאת פדיון המעשר השני לעיר המקדש, ונוסף לשני אלה "יש להוסיף בכל שנה שלישית מעשר שלישי ולחלקו למלוי מחסורם של נשים אלמנות ובנים יתומים, ואילו הראשונים שבפירות הבשלים, שיבואו לידי כל איש, חייבים

### ראשית, ביכורים ודין החדש

מהי אפוא ה"ראשית" המוזכרת בכל המקורות שסקרנו לעיל? כמו במקרא (שמות כג 29; לד 26) גם במגילות מדבר יהודה נקשרת בכמה טקסטים ה"ראשית" עם הביכורים. כך למשל באחת מן התפילות לחגים אחרי הכותרת "תפילה ליום ה[ביכורים זכורה א]ד[ו]ני מועד" באה השורה "ונדבות רצונכה אשר צוית [ה]ל[הגיש לפניכה רשית מעשי]כה" (4Q509, 131–132). לפי האמור כאן הקרבן או המנחה המוגשים לפני האל ביום הביכורים קרויים ראשית.

בפרשיות המועדים שבתורה ישנו רק יום אחד הקרוי יום הביכורים. במדבר כח 26 נאמר: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתכם, מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו". על פי האמור בויקרא כג יום הבאת המנחה החדשה הוא היום החמישים לספירה המתחילה ביום הנפת העומר. סדר הדברים הוא אפוא כזה: "ממחרת השבת"<sup>23</sup> הכוהן מניף את עומר ראשית הקציר, וביום החמישים – הוא יום הביכורים – מוקרבת המנחה החדשה. זו האחרונה מתוארת בתורה כ"לחם תנופה שנים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'" (שם, פסוק 17). בתורה לא נתפרש ההבדל בין העומר ובין המנחה החדשה. ברם זו

הם להביא אל בית המקדש ולברך את אלהים על הארץ, שנשאה את הפרי וניתנה להם לנחלה, וליתן לכוהנים את ביכורי הפירות לאחר הבאת הקרבנות שהתורה מצוה עליהם להקריבם" (שם, 240 [עמ' 132]). עדותו של פילון חד-משמעית פחות. את חובת הביכורים הוא מזכיר בכמה מקומות (על המידות הטובות 95 [פילון האלכסנדרוני, מהדורת ס' דניאל-נטף, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 209]; על החוקים לפרטיהם ב 215–222 [עמ' 66–67]). בספרו על החוקים לפרטיהם א 134 (מהדורת ס' דניאל-נטף, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 259) הוא כותב: "שנית, מצווה אדם לתרום להם גם מכל שאר רכושו: מכל גת – יין, מכל גורן – חיטה ושעורה; כמו כן שמן מעצי הזית ומשאר האילנות פירות למאכל". ובהמשך (שם 141 [עמ' 260]): "נוסף על כך היא מעניקה לכוהנים מקור פרנסה אחר לא מבוטל, בגזרה על כל אדם לתרום להם מהכנסותיו, מן החיטה היין והשמן וגם מוולדות הבהמות בעדריו – כבשים, בני בקר, עיזים וכל השאר". דניאל-נטף (עמ' 259) סבורה שהפסקה הראשונה דנה בביכורים ואילו השנייה דנה בתרומה. לפי זה פילון, כמו חז"ל, סבור שחובה לתת לכוהנים שתי מתנות: ביכורים ותרומה.

23. שאלת הזיהוי והמועד של מחרת השבת הייתה, כידוע, סלע מחלוקת בין הקבוצות השונות בזמן הבית השני. הפרושים סברו שהכוונה למחרת יום טוב הראשון של חג המצות (טז בניסן), ואילו הצדוקים וכת מדבר יהודה פירשו את המקרא כפשוטו, היינו יום ראשון בשבוע. לפי הלוח הכיתתי יום ראשון זה חל תמיד בתאריך כו לחודש הראשון (ראו ידן, מגילת המקדש, א, עמ' 95). הדיה של המחלוקת עם הצדוקים נשתמרו במשנה המפורסמת במנחות י, ג (ראו לכל זה סיכומו של י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 135–139). מן הצד השני שרידים לטענותיהם של אנשי הכת נגד הפרושים נשתמרו בתעודה 4Q513. J. M. Boumgarten, "Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave 4", *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1993, pp. 356–396

מסורת משותפת לכל העדים הקדומים (ומגילות מדבר יהודה בכללם), שהעומר בא מן השעורים ולחם הביכורים מן החיטים.<sup>24</sup>

כידוע ממקורות רבים במגילות מדבר יהודה, פָּלַל לוח השנה הכיתתי לא רק יום ביכורים אחד אלא סדרה של ימי ביכורים – לדגן, לתירוש וליצהר. לצורך המשך הדיון אסכם כאן בקצרה את הפרטים החשובים בנוגע לימי ביכורים אלו על פי מגילת המקדש. ממחרת השבת (יום הנפת העומר) יש לספור חמישים יום עד חג הביכורים לחיטים. לאחר ספירת חמישים יום נוספים יש לחגוג את יום הביכורים לתירוש, ולאחר ספירת חמישים יום נוספים מגיע זמנו של יום הביכורים ליצהר.<sup>25</sup>

בכל אחד מימי הביכורים הללו יש להקריב במקדש קרבנות ציבור, בכל חג ממין הביכורים שלו, דגן תירוש או יצהר. את מתנות הביכורים הללו מביאים "ראשי המטות לשבטי ישראל". ביום הביכורים לחיטים – חלות לחם, "שני עשרונים סולת תהיה החלה האחת" (יח 15); ביום הביכורים לתירוש – "יין חדש לנסך ארבעה הינים מכול מטות ישראל שלישית ההין על המטה" (יט 14–15); וביום הביכורים לשמן מביאים "שמן חדש ממשבות מטות בני ישראל מחצית ההין אחד מן המטה שמן חדש כתית" (כא 15–16). עוד מדגישה המגילה בנוגע לכל אחד מימי הביכורים, שאחרי טקס ההקרבה ייהנו הכהנים מן הביכורים, ואחר כך יהיו רשאים גם שאר ישראל ליהנות מאותו המין. כך נאמר בנוגע ללחם הביכורים, שהכהנים יאכלו אותו בחצר המקדש הפנימית "ואחר יואכלו כול העם לחם חדש אביבות ומלילות". ובנוגע לתירוש: "[וישתו מן התירוש הכהנים] ישתו שמה ראישונים והלויים [שניים ואחריהמה ישתו כול בני ישראל נשיאי הדגלים בראישונה [...]] ואחריהמה כול העם מגדול ועד קטן יחלו לשתות יין חדש ולאכול ענבים ובוסר מן הגפנים". בדומה קובעת המגילה בנוגע לביכורי היצהר: "'אחר יואכלו ויסוכו מן השמן החדש ומן הזתים" (יח 14–15). הלכה זו היא הרחבה של הציווי המקראי האמור בקשר להנפת העומר: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם". ההלכה הכיתתית העתיקה את איסור החדש למינים האחרים, ולפי זה העומר איננו מתיר אלא את השעורים החדשים, אבל החיטה

24. ראו משנה סוטה ב, א; פילון, על החוקים לפרטיהם ב 175 [מהדורת ס' דניאל-נטף, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 57]; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ג 250 [מהדורת א' שליט, ירושלים תשנ"ב, א-ב, עמ' 98]. מועד השעורים מוזכר בשתי תעודות לוח מקומראן: 4Q325,1ii ; 4Q326,1 – ולפי ההקשר אין ספק שהכוונה היא ליום הנפת העומר. מכאן אפוא, שגם המסורת הכיתתית הייתה שהעומר בא מן השעורים. ראו גם י' תבורי (בהערה הקודמת), עמ' 132–133. עם זאת צריך לשים לב, כי בין עומר התנופה ושתי הלחם יש עוד הבדל אחד: לפי התיאור בתורה העומר "ראשית הקציר" בא בצורתו הגולמית ואילו שתי הלחם הם המאכל המעובד (ראו כסלו [לעיל הערה 1], עמ' 38).

25. כפי שהעיר ידין (מגילת המקדש, א, עמ' 95) יום החמישים לספירה הראשונה הוא גם היום הראשון לספירה שאחריה.

החדשה מותרת רק אחרי הקרבת "שתי הלחם". כך גם ביכורי התירוש מתירים את היין והענבים מן היבול החדש, וביכורי השמן מתירים את השימוש בזיתים החדשים ובתוצרתם.<sup>26</sup>

דין החדש הוא גם עיקר עניינו של הקטע שלקמן מתעודה 4Qhalakha A:<sup>27</sup>

[אל יאכל איש דגן ותירוש ויצהר כי אם [נתן לכוהן את]<sup>28</sup>  
ראשיתם. הבכורים<sup>29</sup> והמלאה אל יאחר איש כי [תירוש ויצהר?]  
הואה ראשית המלאה [ו]דגן הואה הדמע. ש[תי לחם]  
בכורים הוא חלות החמץ אשר יביאו [בי]ום ה[בכורים]  
בכורים הם. אל יאכל א[י]ש חטים חדשות [ומלילות]  
עד יום בא לחם הבכורים אל [ ]

נשים לב, שאיסור האכילה מן היבול החדש טרם זמנו מופיע בקטע פעמיים: בשורה הראשונה (כך לפי ההשלמה המתבקשת) ובשתי השורות האחרונות. מה היחס בין שתי הוראות אלו? ההוראה השנייה היא דין החדש הידוע לנו מן הדין הקודם; המחבר קובע שאין לאכול מן החיטים החדשות עד יום בוא לחם הביכורים, שבו מקריבים את שתי חלות החמץ, הן קרבן "שתי הלחם" הציבורי המתואר במגילת המקדש. לעומת זאת היתר האכילה מן החדש בחלקו הראשון של הקטע מותנה במילוי חובותיו של הפרט. זאת לומד המחבר משמות כב 28 "מלאתך ודמעך לא תאחר", המתפרש כאן "כי תירוש ויצהר הואה ראשית המלאה ודגן הואה הדמע". משמעו הפשוט של האיסור "אל יאחר" הוא, כדברי הרמב"ן בפירושו למקום, "לא תאחרם בידך כי בראשיתם תתנם לי",<sup>30</sup> ומכאן המסקנה שנקבעה כבר

26. J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 131–142. ראו ("4Q Halakah<sup>a</sup>, The Law of Hadash, and the Pentecontad Calendar")

27. 34. p. *DJD XXXV* (Oxford 1999), frg.9, 4Q251. הקריאה וההשלמות המוצעות כאן הן על פי א' קימרון, "מילון המקרא בראי המגילות", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 305–307. קריאה זו עדיפה בעיניי בכמה מקומות על פני קריאתם של המהדירים ב-*DJD*, המבוססת על הצעותיו של באומגרטן (בהערה הקודמת), וכפי שיתבאר בהמשך.

28. המהדירים בעקבות באומגרטן הציעו להשלים כאן "כי אם [הניף הכוהן]" על פי ויקרא כג 17 "לחם תנופה". ברם לפי האמור להלן בפנים הוראה זו מתייחסת לביכורים הפרטיים הנידונים בדברים כו. בפסוק 3 שם נאמר "ולקח הכהן הטנא מידך", הווי אומר שהבעלים נותנים את הראשית לכוהן.

29. באומגרטן צירף מילה זו לקודמתה: "ראשיתם הבכורים". ברם טיעונו של קימרון, שהמילה בכורים מזווגת כאן עם המלאה ומקבילה לדמע המזווגת עם מלאה במשפט העוקב, משכנע. כמו כן ה' החיבור במילה והמלאה נראית בבירור בצילום הקטע, וממילא המילה הבכורים שלפניה היא פתיחת המשפט "הבכורים והמלאה אל יאחר איש".

30. פרופ' קימרון העיר את תשומת לבי שזה כנראה גם תוכנה של ההוראה מתוך 4Q423, frg. 3+4: "הש[מר] [לכה למה] תכבדכה ממנו ו[...]. בעבודתה. ונארותה [בכל] תבואת[כה]

בראש הקטע: "אל יאכל איש דגן ותירוש ויצהר כי אם נתן לכוהן את ראשיתם". במילים אחרות, על פי האמור בשמות כב 28 המחבר מקומראן החיל את דין החדש גם על חובת הביכורים (הראשית) הפרטיים.<sup>31</sup> מתברר אפוא, שדין ה"חדש" הכיתתי היה מורכב יותר ממה שידענו עד עתה. הקרבת קרבן הביכורים הציבורי מתירה אמנם באופן עקרוני את האכילה מן היכול החדש, ברם האיכר הפרטי איננו רשאי ליהנות מפרי תבואתו עד שיביא את מתנות חובותיו מן היכול – הראשית מן הדגן, התירוש והיצהר. אמנם לא נאמר כאן בפירוש מתי יש להביא את "ראשית" הדגן, התירוש והיצהר, אך מסתבר שזמנה מתחיל מיד עם הקרבת הביכורים הציבוריים. הפסקה שלפנינו קטועה בסופה, ומזכירה רק את חלות החמץ. ברם לאור האמור כאן ובהשוואה ל"דגן תירוש ויצהר" המוזכרים בחלקה הראשון אפשר לשער, שבהמשכה הוזכרו גם ימי הביכורים לתירוש וליצהר. ייתכן אפוא להשלים את השורה האחרונה בערך כך: "אל [ישתה איש תירוש חדש עד יום בוא ראשית התירוש ואל יאכל ויסוך מן השמן החדש עד יום בוא ראשית היצהר]".

#### כיצד תורמים ביכורים

לאור הדברים הללו אני מבקש לעיין מחדש בפסקה אחת מתעודות מברית דמשק ממערה 4. להלן הקריאה וההשלמות כפי שהציען באומגרטן:<sup>32</sup>

מגורן יורד את העשרון מן הח[מר היא]יפה  
[והבת כא]שר ה[קים אל] האיפה והבת תכון אחד שניהן ומן [החטים  
ש]שית  
ה[איפה לחמר ומעשר הבת ל]פרי העץ. אל יבדל איש להרים לשה [אח]ד מן  
המאה.

[אל י]אכל איש [מן הגורן] ומן הגנה טרם ישלחו [הכוה]נים את ידם  
[לבר]ך לריאשונה

הבסיס להשלמותיו של באומגרטן הוא הביטוי "האיפה והבת תכון אחד שניהן" שבשורה 2.<sup>33</sup> ביטוי זה הוא ציטוט של יחזקאל מה 11, ובהתאם לכך השלים

ונכל[מתה בכל מעשיכה]. כלומר, המכבד את עצמו יותר מן האל, היינו מי שאיחר להביא את חובותיו, תבואתו תקולל ומעשיו ייבושו.

31. כאמור, מקורם של אלו בשלוש פרשיות בתורה: במדבר יח 12–13, דברים יח 4 ודברים כו 11–1.

32. 4Q271,2 (באומגרטן [לעיל הערה 16], עמ' 173).

33. הביטוי האיפה והבת תכון אחד מופיע עוד בשני מקומות בספרות קומראן: 4Q159,1,2; 4Q513, 1–2,1. מזה אנו למדים, שהביטוי הזה שימש בקביעות אצל סופרי קומראן; בכל מקום שדנו בגדלים ובמידות הם מצאו לנכון להזכיר ששתי המידות הללו – האיפה והבת –

באומגרטן את שורות 1, 3 על פי פסוקים 13, 14 שם, ואלו אף הכתיבו את קריאתן של האותיות המסופקות.<sup>34</sup> כך הוא השלים בסוף שורה 2 "ומן [החיתים ש]שית האיפה לחמר" על פי האמור בפסוק 13 "זאת התרומה אשר תרימו ששית האיפה מחמר החטים וששיתם האיפה מחמר השערים"; ובהמשך "ומעשר הבת ל[פרי העץ] על פי פסוק 14 "וחק השמן הבת השמן מעשר הבת מן הכר" אף על פי שהפסוק מדבר על שמן ובטקסט שלפנינו הנושא הוא פרי העץ. לפי קריאה זו ולאור הכתוב שביחזקאל מתקבל הרושם שהפסקה עוסקת במתנת "תרומה", כאמור בראש פסוק 13 "זאת התרומה אשר תרימו" וכו'. אמנם התרומה האמורה שם היא "לנשיא בישראל" (פסוק 15), ואילו מן האמור בשורה 4 "[אל י]אכל איש... טרם ישלחו [הכזה]נים" משמע שכאן מדובר על תרומה לכוהנים; אולם אפשר שהמחבר שלנו ביסס את דיני תרומה שלו על הפרדיגמה של חוק התרומה לנשיא שביחזקאל. ברם תוצאת שחזורו של באומגרטן את הטקסט בעייתית מכמה פנים: לא ברור מה היחס בין דין הגורן, שעל פי השחזור יש לתרום ממנו כדי עשירית (עשרון מן החומר), ובין החיתים, שדינם הוא אחד משישים (שישית האיפה לחומר). כמו כן, המילה עשרון מופיעה במגילות מדבר יהודה פעמים רבות, ומשמעה בכל היקירותיה היא המידה עשרון (שהיא עשירית האיפה) ולא עשירית (10%). פרופ' אלישע קימרן, המכין מהדורה חדשה של ברית דמשק, מסר לי כמה תיקונים בקריאה והצעות השלמה שעלו מבדיקתו את כתבי היד. להלן הצעותיו של קימרן בתוספת כמה השלמות משלי; ציינתי אותן באותיות בולטות:

מגורן ימור את העשרון מן הג[ת את ההין ששית הא]יפה  
[והבת כא]שר ה[קים אל] האיפה והבת תכון אחד שניהם. [והרים ממנו שלי]שית  
[ההין ליין ומחצית ההין לשמן ולפ]רי העץ. אל יבדל איש להרים לשה  
[אח]ד מן המאה<sup>35</sup>

- זהות בגודלן. אין אפוא הצדקה לאסוציאציה שהובילה את באומגרטן להשלים ולפרש את הקטע כולו על פי הפסוקים ביחזקאל פרק מה שבהם מופיע הביטוי הזה.
34. להלן הפסוקים הנוגעים לענייננו: "האיפה והבת תכן אחד יהיה לשאת מעשר החמר הבת ועשירת החמר האיפה אל החמר יהיה מתכנתו. והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם. זאת התרומה אשר תרימו ששית האיפה מחמר החטים וששיתם האיפה מחמר השערים. וחק השמן הבת השמן מעשר הבת מן הכר עשרת הבתים חמר כי עשרת הבתים חמר. ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים לכפר עליהם נאם אדני ה'. כל העם הארץ יהיו אל התרומה הזאת לנשיא בישראל" (יחזקאל מה 11-15).
35. פירושה של הלכה זו עמום. למעשה קריאתן של כל שלוש המילים האחרונות ואף קריאת ה"א של המילה לשה מפוקפקות, ומבוססות על האסוציאציה ליחזקאל מה 15 "ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל". לפי זה סבור באומגרטן, שההלכה מזהירה שלא לתת יותר

[אל י]ואכל איש [מן השד]ה ומן [הכרם ו]מן הגנה טרם ישלחו [הכוה]נים את ידם [לכר]ך לריאשונה

צורת הפועל ימוד, הפותחת את השורה הראשונה של ההלכה, משמעותית ביותר, מפני שהיא עומדת בניגוד חריף להוראת המשנה "אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין" (תרומות א, ז).<sup>36</sup> אכן חובת הדיוק בשיעור הפרשת המתנות מפורשת גם בקטע אחר בברית דמשק שנידון לעיל: "[או אשר לוא] ימחא להרים [את הקודשים]. כפי שהראה שלמה נאה, הפועל מחי מתייחס למדידה מדויקת בעזרת כלי מדידה (של נפח או של משקל).<sup>37</sup> בין המתנות המנויות שם גם "ראשית כל אשר להם", וכפי שאפרש מיד אני סבור שגם המתנה האמורה כאן היא הראשית-הביכורים. גם גודלה של המתנה – עשרון – הוא חידוש בהשוואה לתרומה שבהלכה של חז"ל. כזכור קבעה המשנה ששיעור התרומה יחסי: אחד משלושים או מארבעים או מחמישים. העשרון, לעומת זאת, הוא גודל קבוע ואיננו תלוי בכמות היכול. בעוד שהשיעור היחסי מאפיין מתנה שהיא במהותה מס (כמו מעשר), מתנה בשיעור קבוע אופיינית לקרבנות. מהי אפוא המתנה הזאת מן הגורן שגודלה שיעור "עשרון"? אני מציע לשקול את ההצעה, שזו היא מתנת הראשית מן הדגן ושהפרדיגמה המקראית שהיא מבוססת עליה היא עומר התנופה. עליו נאמר "כי תבאו אל הארץ... וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן" (ויקרא כג 10). מידתו של העומר היא באמת עשרון, ככתוב "והעמר עשרית האיפה הוא" (שמות טז 36).<sup>38</sup> לאור זאת אני מציע, שגם המשך ההלכה עוסק בביכורים – ביכורי תירוש וביכורי יצהר. כפי שהזכרנו לעיל מגילת המקדש קובעת, שביום הביכורים לתירוש יובאו ארבעה הינים לשנים עשר שבטי ישראל, שליש ההין לכל שבט, וביום הביכורים

מאחד מן המאתיים; שלא יבדיל עצמו הבעלים מן הנוהג, ושלא יפריש אחד מן המאה. פירוש זה קשה כשלעצמו ובמיוחד לאור הצעת הקריאה שניתנה כאן, המנתקת את תוכן הפסוק מן הפסוקים שביחזקאל. מן הראוי לשקול את האפשרות שהביטוי "אל יבדל איש להרים" הוא שיבוש הנובע מצירוף שתי נוסחאות, "אל יבדל איש" ו"אל ירם איש", השוות במשמען. יושם נא לב שגם בפסוק "על שתי חלות התרומה" (להלן ליד ציון הערה 46) אחרי ההוראה העיקרית באה תחילתה של הסתייגות, "אל ירם איש". על פי הדמיון במבנה בין שתי פסקאות אלה אפשר, שאף פה החלה הסתייגות לאמור לפני כן "אל יבדל/ירם איש".

36. דיון בהיקפה של הוראה זו במשנה ובטעמים השונים שניתנו לה חורג מתחומי המאמר הזה (ראו תוספתא תרומות ג, ד [מהדורת ליברמן], עמ' 116; ספרי במדבר קכא [מהדורת הורוויץ], עמ' 147; ירושלמי תרומות א, ז [מ ע"ז]). ברם דווקא מריבוי המקורות ומעמימותם עולה הרושם, שמחלוקת עם מסורת הלכתית אחרת (כעין זו הנידונה כאן) הייתה גורם מרכזי בהיווצרותו של איסור המדידה.

37. ש' נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים": פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 379–395.

38. ראה לעיל הערה 21.

ליצוהר יביא כל שבט חצי הזין שמן. ההשלמה המוצעת כאן להמשך הטקסט מבוססת על ההנחה, שגם בביכורים אלה המתנה הפרטית זהה בגודלה למתנה הציבורית. ובכן, לצורך ביכורי השמן והזין יש למדוד מן הגת<sup>39</sup> הזין, שהוא שישיית האיפה והבת (שהם שניהם תכון אחד להם). ומן ההזין הזה יש להרים שליש ההזין אם מדובר בזין ומחצית ההזין כשמרימים ביכורים מן השמן. לפי השחזור המוצע כאן ההלכה מצרפת לדין השמן את פרי העץ. מסתבר שכוונת ההלכה היא לפירות שייצרו מהם משקה (כמו עסיס רימונים או שכר תמרים), ובמקרה זה קובעת ההלכה שהכמות הנדרשת לביכורים היא חצי ההזין כמו מן השמן ולא שליש ההזין כדין הזין.<sup>40</sup> קריאה כזו תואמת את דין החדש האמור בשורה 4: "אל יואכל איש מן השדה ומן הכרם ומן הגנה טרם ישלחו הכוהנים את ידם לברך לריאשונה".<sup>41</sup> מוזכרים כאן שלושה סוגים של בתי גידול: שדה, כרם וגינה. שדה סתם היא שדה בית הבעל שאין משקים אותה, ובדרך כלל מגדלים בה תבואה. הכרם הוא בית הגידול של הגפן והזית וגם הוא איננו מושקה. הגינה לעומתם היא בית שלחין, ומשקים אותה בקביעות. אמנם בדרך כלל סתם גינה היא גינת ירק, אבל כמה וכמה מיני עצים היה מקובל לגדל בגינות (או, בשם אחר, פרדס), כגון רימונים, אגוזים ותמרים.<sup>42</sup> והנה, דווקא גידולים אלו מקובל להפיק מהם גם משקים: עסיס רימונים, שמן אגוזים ושכר תמרים.

39. תהליכי הייצור הפרימיטיבי של שמן ושל זין היו דומים מאוד, ובשניהם שימשה הגת. כך ביאור ב 24 "זהשקו היקבים תירוש ויצהר" (ראו גם מיכה ו 15). בשיטות מאוחרות ומשוכללות יותר נבדלו שני התהליכים זה מזה, ובלשון המשנה בדרך כלל הגת היא מקום ייצור הזין ובית הבר הוא מקום ייצור השמן (ראו ר' פרנקל, תולדות עיבוד זין ושמן בגליל בתקופת המקרא המשנה והתלמוד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תשמ"ד, עמ' 218–222. R. Frankel, *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries*, Sheffield 1999, pp. 185–186). ברם גם במקורות התנאים מוזכרות גיתות של שמן. ראו תוספתא תרומות ג, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 117): "התורם את הגת צריך שיכרין את לבו על מה שבגפת"; משנה פאה ז, א וברייטא בבבלי פסחים כ ע"ב: "חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה, ובתחתונה חולין טמאין" וכו'. (אבל השוו לדברי הר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, חלק א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 324 ובהערות 16, 17 שם; על דברי ליברמן אלו ראו ד' רוזנטל, "גת שמנים, גת שמנים; גת זין", קתדרה 67 [תשנ"ג], עמ' 4 והערה 9).

40. מסתבר שבהרמת ביכורים מפרות טריים שיעור הביכורים היה עשרון, כמו בביכורים מן הגורן. זו כנראה גם הסיבה שהמחבר איננו מתייחס לכך במיוחד. רק בביכורים ממשקה פרות ובגלל ההפרש בדין בין זין ובין שמן יש צורך לקבוע, שדין שאר משקים כדין השמן ולא כדין הזין. 41. שימו לב שדין החדש מנוסח כאן כמותנה לא רק בנתינה אלא אף באכילתם של הכוהנים. זה דומה לתיאור טקסי הביכורים הציבוריים במגילת המקדש. בכל אחד ממועדי הביכורים לדגן, לתירוש וליצוהר מודגש במגילה, שהכוהנים יאכלו ראשונים ואחריהם העם. ראו את הציטוטים שהבאנו לעיל בפנים ליד ציון הערה 25.

42. ראו י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 311–314. באוסף התעודות ממדבר יהודה שפרסמה עדה ירדני (ע' ירדני, אוסף תעודות

מהזכרת "פרי העץ" בקטע שנידון כאן אנו למדים גם, שחובת הביכורים בהלכה הכיתתית לא הייתה מוגבלת לדגן, לתירוש וליצהר, ושאלו ניתנו גם מפרות העץ האחרים. ביכורים ממינים אחרים שאינם דגן, תירוש ויצהר מוזכרים גם בקטע ממגילת המקדש. השורות הראשונות של עמוד לח (1-7) משוכשות ביותר, אך שוחזרו ופוענחו על ידי אלישע קימרון במהדורתו בעזרת המקבילה מתעודה<sup>43</sup>. 4Q365a

יהיו אוכלים

[רא]שיתמה

יהיו אוכלים ושותים

[בימי הבכורים] לדגן לתירוש ול[יצהר]

\*רישית \*\*\*\*ל אל בני ישראל וביום הבכורים [לפרי]

[יביאון] לשמאל שער המערב [את כול פרי ארצ]מה [את ה]תאנים

והרמונים [ו]העץ אשר יאכל<sup>44</sup>

הקשרה של פסקה זו הוא תיאור חצר המקדש הפנימית והמקומות המיועדים בה לצורכי פולחן שונים. בשורות אלו בא פירוט המקומות שבהם יאכלו הכוהנים את הביכורים. בשורה 2 שררה המילה [רא]שיתמה, והיא מכוונת כנראה כלפי הדגן, התירוש ויצהר המוזכרים בשורה 4, שאותם יהיו הכוהנים אוכלים ושותים בימי הביכורים שלהם. בשורה 5 מוזכר יום הביכורים לפרי, שבו יביאו את כל פרי ארצם, התאנים והרמונים והעץ אשר יאכל. באמת אין שום הפתעה בזה שחובת הביכורים מוטלת על כל מיני הפירות, שכן בפרשת הביכורים שבספר דברים נאמר בפירוש "מראשית כל פרי האדמה", ובבמדבר יח 13 "בכורי כל אשר בארצם". ברם מן הראוי לחזור ולהזכיר כי קביעה זו היא בניגוד להלכת חז"ל, שהגבילה את חובת הביכורים לשבעת המינים בלבד.<sup>45</sup>

ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, ירושלים 2000) מוזכרות כמה פעמים גינות תמרים (פעם אחת בשטר מתנה בארמית [פפירוס ידן 7] ועוד שלוש פעמים בתעודות שבכתב נבטי שבאוסף [ראו שם בקונקורדנציה, ב, עמ' 29]). גידולי עצי פרי ובשמים בגינות (שלחין) היו מפותחים במיוחד באזור ים המלח בתקופת החשמונאים. ראו על כך י' פורת, "חקלאות השלחין ביריחו ועין גדי בתקופת הבית השני (המאה השנייה לפני הספירה) – המאה הראשונה לספירה)", בתוך א' אופנהיימר, א' כשר, א' רפפורט (עורכים), אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-141.

43. על תעודה זו וקשריה למגילת המקדש ראו S. A. White, "Three Fragments from Qumran Cave 4 and their Relationship to the Temple Scroll", *JQR* 85 (1994), pp. 259-273.

44. E. Qimron, *The Temple Scroll*, Beer Sheva & Jerusalem 1996, p. 54. לשם הנוחיות הקפתי בסוגריים מרובעים רק את המילים שאינן נמצאות בשום טקסט מן הטקסטים.

45. ראו משנת ביכורים ב, ב-ד.

## ראשית העריסות

תרומת ראשית נוספת נידונה באחד מקטעי ברית דמשק ממערה 4:<sup>46</sup>

על שתי חלות התרומה לכל בתי ישראל אוכלי לחם  
[הארץ] [ל]הרים אחת בשנה עשרון אחד תהיה האחת  
[לפני] השלמו לישראל אל [י]רים איש<sup>47</sup>

שימושה של ההלכה בצירוף חלות התרומה מוכיח, כפי שהעיר באומגרטן, שלפנינו פרשנותה של הכת לציווי שבבמדבר טו 19–21: "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה". ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה, כתרומת גרן כן תרימו אתה. מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם".<sup>48</sup> על פי זה גם השלים באומגרטן בצדק בראש השורה השנייה "אוכלי לחם [הארץ]". כפי שמעיד הכתוב גם מתנה זו היא מתנת "ראשית", אבל היא איננה ניתנת מן היכול הגולמי אלא מן המאכל המעובד. זו גם הסיבה שחייבים בה "כל בתי ישראל אוכלי לחם הארץ", ולא רק האיכרים בעלי היכול. בעל השדה עצמו חייב אפוא בשתי תרומות ראשית: הראשונה מן הגורן, כאמור בהלכה שנידונה לעיל "מגורן ימוד את העשרון", והשנייה מן הלחם הראשון, וזו חלת התרומה הנידונה בפסקה כאן. גודלה של חלת התרומה, "עשרון אחד", נגזר מן הכתוב עצמו, "כתרומת גרן כן תרימו אתה". כיון שתרומת הגורן גודלה עשרון, גם זו "עשרון אחד תהיה האחת".

בהערותיו לטקסט כותב באומגרטן: "הטקסט שלנו מזהה את ה'חלה' הזו עם שתי הלחם (לחם תנופה שתיים) המוקרב כחג השבועות כאמור בויקרא כג 17". בהתאם

46. 147–148, pp. *DJD XVIII* (Oxford 1996), 3ii, 4Q270. הטקסט הניתן כאן מורכב משחזור פרגמנטים שונים. לצורך הנוחיות הקפתי בסוגריים מרובעים רק את ההשלמות שאינן אף לא באחד מעדי הנוסח.

47. באומגרטן (בהערה הקודמת) קרא את השורה הזו כמשפט שלם, ותרגם כך: [before] its completion by Israel, let no one raise (his hand to eat of the bread). לדעתי קריאה כזו איננה אפשרית, מפני שהפועל ירים בהקשר זה איננו יכול להתפרש אלא במובן של להניף – להפריש – להרים תרומה. לכן אני סבור שיש להפריד בין שני חלקי השורה, ובמילים "אל ירים איש" מתחילה הלכה חדשה כסגנון הרגיל בברית דמשק.

48. באומגרטן (לעיל הערה 46), עמ' 150. הפרשנות של חז"ל לחובת "ראשית העריסות" שונה. לפי ההלכה התנאית יש חובת הפרשת "חלה" מכל עיסה, ולא רק חובת תרומה שנתית. עוד ציין באומגרטן, שהעמדה הכיתתית היא כנראה זו שהמדרש שלהלן מתייחס אליה ודוחה אותה: "מראשית עריסותיכם למה נאמר? לפי שהוא אומר ראשית עריסותיכם שומע אני את הראשונה שבעיסות, ת"ל מראשית עריסותיכם – מקצתה ולא כולה" (ספרי במדבר קי [מהדורת הורוויץ, עמ' 114]). האפשרות הנידחת שהפסוק מדבר על "הראשונה שבעיסות" מתייחסת כפי הנראה לעמדת ההלכה הכיתתית. ראו עוד מ' כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 372, ששיער כך עוד קודם שהתפרסמו התעודות הללו.

לכך השלים באופן אינטואיטיבי את תחילתה של הפסקה: "על שתי חלות התרומה".<sup>49</sup> ברם אין בטקסט שלפנינו שום רמז לקשר כזה. שתי הלחם הן ביכורי הציבור מן החיטים החדשים, המשלימים את עומר התנופה הבא מן השעורים. לעומת זאת חלת התרומה האמורה כאן היא מתנה פרטית, חובת כל בית בישראל, הבאה מן העיסה השנתית הראשונה. אכן בשום מקום לא נאמר מהו מועדה של מתנה זו, פרט לקביעה "אחת בשנה". ואמנם, כפי שהעירני ידידי שלמה נאה, אין הכרח בהשלמה "שתי חלות התרומה". ייתכן שחובת התרומה היא של חלה אחת, ולשון הרבים שבה מנוסחת ההלכה אינה אלא לשון רבים כללית. כלומר, כל חלה שירימו כל בית בישראל תהיה של עשרון אחד. בזה גם סרה תמיהתו של באומגרטן על כך שחלות התרומה כאן הן של עשרון אחד כל אחת, ולעומת זאת במגילת המקדש מפורש על שתי הלחם: "שני עשרונים סולת תהיה החלה האחת" (מגילת המקדש יח 15). כאמור גודלה של חלת התרומה עשרון הוא תוצאת השוואתה לתרומת הגורן, שגם גודלה עשרון.

49. שם, עמ' 149–150.

# שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים סינכרוניים ודיאכרוניים

משה בר-אשר

נפש לאבי מורי הכ"מ  
רבי אברהם בן-הרוש  
כ"ט באלול תער"ב – ט"ז בכסלו תשס"ג

## הערות מקדימות

1. הבירור שאני מבקש להציע כאן מכוון להשקיף על העברית הניבטת לנו ממגילות קומראן<sup>1</sup> בתוך הרצף ההיסטורי של כתיבה עברית בת למעלה מאלף ושלוש מאות שנה,<sup>2</sup> החל בעברית המקרא, עבור ללשון המשתקפת במגילות הגנוזות וכלה בלשון התנאים; זו כתיבה עברית נמשכת שעומד ברקעה דיבור עברי רצוף. אין הכוונה לעיין עיון כוללני או להציע כאן מסקנות כוללות הנוגעות ליחסים בין שלושת הרבדים הללו בתולדות העברית הקלסית. דיון ומסקנות כוללים מצריכים בירורים מקיפים של סוגיות רבות בדקדוק ושל ערכים רבים באוצר המילים. אני מבקש להסתפק בדיון בשני ענייני לשון ובמה שמשתמע מהם לעיון ברצף הכולל את שלושת רובדי הלשון הללו. אך מובן כי כל נתון לשוני מבודד שיתברר ברצף הכרונולוגי מוסיף חוליה לתמונה הכוללת.<sup>3</sup> לפני הצעת הבירור אני מבקש להעיר שתי הערות נוספות.

\* חברי המלומדים דבורה דימנט, דוד טלשיר, מרדכי מישור ושמואל ס' פסברג קראו את המאמר, הוסיפו לי נתונים ביבליוגרפיים אחדים והעירוני הערות חשובות. תודתי נתונה להם בזה.

1. מובן שאני מדבר כאן על מגילות בנות התקופה המשתקפת בקומראן, מראשית המאה השנייה לפני הספירה ועד המחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה. ברור כי חיבורי מקרא שהועתקו בידי אנשי קומראן בלי שעובדו בידיהם, כגון המגילה השנייה הלא שלמה של ספר ישעיהו ממערה 1, מייצגים פחות את העברית של קומראן.

2. אנו מדברים על חטיבות של שירה מקראית קדומה מן המאה האחת-עשרה או העשירית לפה"ס עד לחיבורים התנאיים שנחתמו אחרונים במאה השלישית לספירה.

3. רבים הם הבירורים העוסקים בענייני לשון – מתחום אוצר המילים או מתחום הדקדוק – בתוך הרצף ההיסטורי של העברית לשלושת רבדיה: המקרא, קומראן (וספר בן-סירא) ולשון התנאים. נזכיר כמה מהם: ראש וראשון הוא ספרו של י' קוטשר על מגילת ישעיהו (=קוטשר

מגילות א (תשס"ג), עמ' 167–183

2. הערה א: ברור הדבר, כי העברית המשתקפת במגילות קומראן ראויה להיתאר וצריכה להיתאר בראש ובראשונה כמהות עצמאית ממנה ומתוכה. דין הוא שהמחקר יעמיד את המילון שלה לעצמו<sup>4</sup> ויתאר את דקדוקה לחטיבותיו לעצמו.<sup>5</sup> לא מעטים הם החוקרים שיצאו חוצץ נגד התפיסה שסברה, שתעודות קומראן משקפות ליקוט של יסודות עבריים מתקופות שונות, ובליקוט זה המקרא משמש מסד מרכזי ועמו מצויה גם נוכחות ארמית רבת אנפין. נזכיר כאן כי שלמה מורג ואלישע קימרון, איש איש על פי דרכו, רואים בעברית של קומראן מהות עצמאית, כלומר להג עצמאי ולא מקבץ מלוקט ממקורות שונים.<sup>6</sup> ואולם מיותר להעיר, כי אין התפיסה הזאת שוללת את הצורך בראיית העברית בקומראן בהקשר של תולדות הלשון העברית בתוך הרצף הפותח בלשון המקרא ונחתם בלשון התנאים.

3. הערה ב: צריך להדגיש קושי מתודולוגי לא קל הכרוך בבירור הזה. החומר מקומראן תאריכי כתיבתו ידועים פחות או יותר. הוא מגיע אלינו מתקופה מוגדרת למדי המשתרעת על פני כשלוש מאות שנה, מראשית המאה השנייה לפה"ס ועד המחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה. ועוד נתון חשוב הראוי לציון: החומר הזה בא אלינו בלא שחלו בו ידיים מאז נשתקע במערות קומראן. כנגד זה המקרא, שנחתם – או, מוטב לומר, נתגבש – כנראה סמוך לשנת 200 לפה"ס וכולל חיבורים שנכתבו מאות רבות בשנים לפני חתימתו, נתון בידינו בכתבי יד מסוף המחצית השנייה של האלף הראשון (מימי חכמי המסורה). לשון אחר, זמן רב חוצץ בין זמני החיבורים השונים שבמקרא לעדי הנוסח הקדומים שלהם.<sup>7</sup> זאת ועוד, ספרות התנאים, שנחתמה החל בסוף המאה השנייה וכלה במאה השלישית לספירה, נמסרה דורות רבים בעל פה עד שהועלתה על הכתב בכתבי יד זמינים לכול

תשי"ט); כן יצוין כאן ילון תשכ"ז. וכמובן יש להזכיר את עבודותיהם החשובות של מ' קיסטר וא' קימרון (ראה להלן הערות 4–5). גם אנו ניסינו את כוחנו בכיוון זה (ראה בראש 2000 ובראש תשס"ב). ספרות נוספת וביבליוגרפיה נרחבת כלולות אצל מוראוקה ואלוולד (2000 בעמ' 275–307; וראה גם את הרשימה החותמת שם את הספר בעמודים [הלא ממוספרים] 309–310). ראוי להעיר כי בכל מקום שאני נוקט את המילים העברית של קומראן או העברית של המגילות הגנוזות, אני מתכוון למה שקרא שלמה מורג (מורג תשמ"ח, עמ' 11–12) "העברית הכלל-קומראנית" (=עכ"ק).

4. נוסף למה שהוזכר או נרמז בהערה הקודמת נזכיר כאן את מאמריו של מנחם קיסטר על אוצר המילים במגילות קומראן ובספר בן-סירא (ראה קיסטר 2000 והמאמרים האחרים שלו הנרמזים אצל מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 289).

5. ראויים לציון ספריו של קימרון (תשל"ו ו-1986) ומאמריו הרבים (ראה מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 296–297). יצוין כי בימים אלו עסוק קימרון בכתיבת נוסח מורחב ומעודכן של דקדוק העברית של מגילות ים המלח.

6. ראה מורג תשמ"ח ו-1988 וקימרון 1992 ו-2000; כנגד זה ראה בלאו 2000.

7. מובן שספרי מקרא שהועתקו בקומראן שאלת פער הזמן בין מועד חיבורם לתאריך מסירתם חריפה פחות.

רק במאה השמינית; וכתבי היד הנאמנים שלה שנותרו בידינו, רק מיעוטם הם מסוף האלף הראשון אבל רובם מראשית האלף השני. נמצא כי העברית בקומראן יש בה צדדים של קדמות מופלגת לא רק באשר ללשון התנאים אלא גם באשר ללשון המקרא.

ואולם כנגד זה יש לומר, כי איננו נתונים בחלל ריק. מחקר העברית במאה התשע-עשרה ובמיוחד במאה העשרים מוכיח, שבעלי המסורה בטבריה ובמקומות אחרים בארץ ישראל ובבבל מסרו עברית מקראית שקוויה העיקריים תואמים את סוף תקופת המקרא, סמוך לשנת 200 לפה"ס, ואך השפעות מאוחרות מועטות חלו במסירותיה בידי בעלי המסורה. וגם זאת, כתבי היד הנאמנים של ספרות חז"ל מוסרים עברית ששמרה על עיקרי קוויה הקדומים בהיותה לשון חיה. ויש להוסיף ולומר, כי מצד הנתונים בטקסט העיצורי – בלא הניקוד – ברור כי גם המקרא וגם ספרות חז"ל מיטב עדיהם משמרים דמות אותנטית ביותר של רובדי הלשון המקוריים, לפחות במה שנוגע לשעת חתימתן של התקופות.

לפיכך ברור שאנו יכולים לעקוב אחר תופעות הלשון בסדר הכרונולוגי המקובל – המקרא, מגילות ים המלח, לשון חכמים. מובן כי כל תופעה בעברית של קומראן הנדונה בסדר הכרונולוגי הזה צריכה להידון בזהירות המתחייבת תוך הקפדה על העיקרון, שסדרי העתים לא ישתבשו.

אבוא עכשיו לדון בקצרה בשני ענייני לשון, אחד מן השם ואחד מן הפועל.

#### מבוא/מבוי (מבואי)

4. השם מְבֹא נקרה במקרא עשרים וחמש פעמים. ניתן לומר שהוא משמש בשתי<sup>8</sup> הוראות עיקריות:<sup>9</sup>

א. שם פעולה של בניין קל, המציין את פעולתו של הבא למקום כלשהו בשתי הוראותיו של הפועל בָּא: מי שמגיע למקום מסוים או מי שנכנס למקום מסוים. כלומר, לפנינו חלופה לשם הפעולה – המוכר מלשון קומראן עצמה ומלשון חז"ל – בִּיאָה,<sup>10</sup> כגון "ויבואו אליך כמבוא עם וישבו לפניך" (יחזקאל לג 31), "בבואו בשערֶיךָ כמבואֵי עיר מבקעה" (שם כו 10).

8. בעניין זה אני הולך בעקבות מילון בן־יהודה בערכו (בעמ' 2767–2768), אלא שאני מביא את ההוראות בסדר הפוך; מה שצוין שם כהוראה ב מובא אצלי כהוראה א, ומה שצוין כהוראה א מובא אצלי כהוראה ב.

9. ויש המוצאים יותר משתי הוראות בשם מְבֹא, לפי שהם פורטים (בלא הצדקה של ממש) את הוראותיו למשמעי משנה. כך נוהג למשל מילון קהלר ובאוגרנטר (=HALOT); הוא מציע ארבעה משמעים.

10. יש להעיר כי ההופעה היחידה של בִּיאָה במקרא – "והנה מצפון לשער המזבח סמל הקנאה הזה בִּבְאָה" (יחזקאל ח 5) – עניינה כהוראה השנייה של מבוא: שם עצם שמשמעו 'פתח',

ב. שם עצם, המציין את המקום<sup>11</sup> שדרכו באים אל מקום אחר. כלומר, לפנינו חלופה סמנטית לשמות פֶּתַח וְשַׁעַר, כגון "מבוא השלישי אשר בבית ה'" (ירמיהו לח 14), "עומד על עמודו במבוא" (דברי הימים ב כג 13) ועוד; וכך יש לראות את מְבֹאֵה שֶׁעֲנִינֵנו מקום הכניסה לים (=נמל) שבפסוק "היושבת על מְבֹאֵה ים" (יחזקאל כו 3). ונראה כי משמע משנה השייך לכאן הוא מְבֹאֵה המציין את מקום ביאת (שקיעת) השמש (=המערב)<sup>12</sup> בביטויים "אחרי דרך מבוא השמש" (דברים יא 30), "שמש ידע מבואו" (תהלים קד 19), "ממזרח שמש ועד מבואו" (מלאכי א 11) ועוד.<sup>13</sup>

5. בלשון התנאים חלו שינויים בצורתו ובהוראתו של השם מְבֹאֵה. השינויים בתצורה הנוגעים לדקדוק הם שניים:

א. מְבֹאֵה < מְבֹי. במקום הצורה משורשי ע"ו-ל"א נוהגת בדרך קבע ביחיד צורה משורשי ע"ו-ל"י. אף על פי שרוב צורותיו של השורש בו"א בשם ובפועל הנתונות לנו בכתבי היד (ובדפוסים) הן על דרך ע"ו-ל"א – כגון בִּיָּאָה, הִבְּאָה, תְּבֹאָה; בְּאִתִּי, יְבֹא, לְבֹא, הִבִּיא, מְבִיא ועוד – מכל מקום מיעוטן של הצורות הן על דרך גזרת ע"ו-ל"י; נוסף לשם העצם מְבֹי ידועה לנו צורת הנסתרת של בניין קל בעבר – בָּאָה<sup>14</sup> –

- 'שער כניסה'. אבל בקומראן היא משמשת כשם פעולה, כגון "לתחלת ביאתם לארץ" (4Q379), 12, 5, שההדירה C. Newsom, *DJD*, כרך XXII [1996], עמ' 270; המהדירה קראה בואתם ויש לקרוא ביאתם). שם הפעולה בִּיָּאָה גם נודמן כמה פעמים במגילה 4Q324, שפרסמו S. 1, 4, 7 (שם, עמ' 104–105) מצאנו: "ביאת [אלישיב]", "ביאת אמ[ר]", "ביאת ח[ן] ויר[ם]". עניין שם הפעולה בִּיָּאָה בלשון חז"ל אינו דורש הרחבה. הוא מצוי בשימוש כללי, כגון "ביאת המקדש" (נויר ז, ד), "הקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע" (ירושלמי קידושין כא ע"ג); ובשימושים ייחודיים: ביאת (=שקיעת) השמש, כגון "ביאת שמשו" (בבלי ברכות ב ע"א), וביאה על אישה, כגון "ולא חלק בין ביאה לביאה" (יבמות ו, א).
11. בדומה לשמות רבים במשקל מקטל המציינים מקום, כגון מגדל, מקדש, מְדֹר, מוֹשֵׁב.
12. א' אבן-שושן בקונקורדנציה החדשה למקרא לא קשט כשהגדיר את מְבֹאֵה כאן במשמעות שקיעה, כלומר ביאת השמש. בכל ההקשרים שמבוא נקרה כנסמך לשם העצם שמש מדובר על מקום ולא על פעולה, ואף אם מלכתחילה ציין מְבֹאֵה את השקיעה הוא עבר לציין את מקום השקיעה (=המערב), כפי שהיטיב להגדיר מילון קהלר ובאומגרטנר (ראה לעיל הערה 9): descent, setting... esp[ecially] of the sun > the west.
13. ושמא יש לשקול את הבנת מבוא השמש כמקום שהשמש באה אליו. לא שער (הכניסה), אלא כל המקום שמעבר לשער. אם כך הוא, אזי לפנינו שתי הוראות משנה: מבוא = שער, ומבוא = המקום שאליו באים דרך השער.
14. למשל בכ"י קאופמן (7=) מכלל 18 ההופעות של הנסתרת של בניין קל בעבר 17 צורות הן בָּאָה (כגון יבמות טו, א פעמיים). מצאנו רק צורה אחת חריגה – בָּאָה – על דרך ע"ו: "ספק שהיא היא, ספק שאחרת בָּאָה תחתיה" (נגעים ה, א). גם כ"י פרמה ב דה-רוסי 497 (=פר) מכיר רק את הצורה שְׁבָאָה (נידה ח, ג; ידים ג, א [ב]). אבל בנגעים (שם, שם) גם פר גורס בָּאָה. וכבר העיר הנמן (תש"ס, עמ' 396) כי כ"י פרמה א דה-רוסי 138 (=פא) גורס תמיד באת, זולתי המשנה הנ"ל בנגעים; שם גורס גם פא באה. לפי דעתו של הנמן התי"ו שהמילה

שעל דרך ע"ו-ל"י, וכמעט שאין מזדמנת (ולמעשה אין מוצאים)  $\text{פָּאָה}^{15}$  על דרך ע"ו-ל"א.<sup>16</sup>

ויש להדגיש, שהצורה  $\text{מְבֹי}$  המוכרת לנו מספרות חז"ל שבדפוסים מצויה כבר באבות טקסטים; כך הוא במשניות "מזרחיות" – למשל בכתב יד פ<sup>17</sup>, בכתב יד אנטונין (=א)<sup>18</sup> ובמשניות מנוקדות ניקוד בבלי.<sup>19</sup> אך נמצאות לידה באבות טקסטים "מערביים" חלופות הגייה נוספות: (א)  $\text{מְבֹי}$  (*mābōyi*) – בפירוק דר-התנועה *oyi < oyi*; <sup>20</sup> (ב)  $\text{מְבֹאִי}$  (*mābōi < mābōyi < mābōy*) – באל"ף תמורת ה"ו".<sup>21</sup> ב. במקרא משמשות שתי צורות רבים:  $\text{מְבֹאִים}$  וגם  $\text{מְבֹאוֹת}$ . אך צריך לציין כי שתיהן מזדמנות רק בצורת הנסמך:  $\text{מְבֹאִי עִיר}$  (יחזקאל כו 10);  $\text{מְבֹאוֹת ים}$  (שם שם 3). לעומת זאת בלשון חז"ל נקרתה רק צורת הריבוי ב- $\text{וֹת}$ ; היא כתובה  $\text{מְבֹאוֹת}$  (בנפרד). יצוין כי כל עדי הנוסח המהימנים מנקדים אותה  $\text{מְבֹאוֹת}$  (בקיום הקמץ!);  $\text{וּמְבֹאוֹת אֶפְרַיִם}$  (ק פסחים ד, ד). גם פא וגם כ"י פריז 328–329 (=OF) גורסים  $\text{מְבֹאוֹת}$  (פעמיים). וזו הגרסה גם במסורת הניקוד הבעלית: ובמבואות בכתוב מלא אל"ף, או בלעדית – ובמבואות;<sup>23</sup> וכן

התוכפת לפועל באה פותחת בה ("באה תחתיה") מסבירה את הדבר: "אין זו אלא הפרדה מוטעית של הרצף הפונטי, שבו נתלכדו הת"וין"; כלומר באת תחתיה < באה תחתיה בשל הפרדה מוטעית. אך שמא מדובר בצורת בינונית ( $\text{פָּאָה}$ ) ולא בצורת עבר; התחביר יכול לכלול בהקשר זה גם צורת בינונית.

15. נעיר בהדגשה כי הסופר השני שכתב את הדפים האחרונים בכ"י ק (=27) גורס, בהופעה היחידה שנקרתה בו,  $\text{פָּאָה}$  ולא  $\text{פָּאָת}$ : "מעשה באשה אחת שבאה לפני אבא" (ידים ג, א [ב]).

16. גם בשמות ובפעלים משרשים אחרים של ל"א מצאנו צורות על דרך גזרת ל"א ליד צורות על דרך גזרת ל"י, כגון  $\text{מִשָּׂא}$ ,  $\text{נִשְׂאָתִי}$ ,  $\text{נִשְׂאִין מְכָאן}$ ,  $\text{מִשְׂוִי/מִשְׂוִי}$ ,  $\text{נִשְׂוִי}$ ,  $\text{נִשְׂאָת/נִשְׂאָת}$  (=צורות נסתר בעבר של בניין נפעל) מכאן. ובגופה של פרדיגמה אחת יש צורות מזה ומזה:  $\text{מְצָאִי מְכָאן}$  ו $\text{מְצִינו מְכָאן}$ .

17. למשל "מְבֹאִי... המְבֹאִי" (פר נידה ז, ב).

18. כגון "במבוי... המבוי" (א נידה שם שם).

19. זו הצורה –  $\text{מְבֹי}$  – שייכין (תשמ"ה, עמ' 1023) מביא.

20. בכ"י ק מצאנו 13 הופעות  $\text{מְבֹי}$  (כגון עירובין א, ב) או  $\text{מְבֹי}$  (שם שם א), אבל מצאנו שם גם  $\text{מְבֹי}$  (עירובין שם ב),  $\text{מְבֹי}$  (נידה ז, ב) בלא ביטוי לפירוק דר-התנועה. וגם בפא מצאנו לרוב את הצורה  $\text{מְבֹי}$  (כגון שבת טז, א). לדעת הנמן (תש"ס, עמ' 20–21) הנקודה מתחת ליו"ד ב-פא אינה חיריק אלא מפיק, כלומר לפנינו *mābōy* ולא *mābōyi*. מכל מקום קיומה של  $\text{מְבֹאִי}$  (*mābōi*) ב-ק כפי שאנו מציינים להלן תומך בהבנת  $\text{מְבֹי/מְבֹי}$  בכתב יד זה כצורה בדר-תנועה שנתפרקה – *mābōyi*. ובזו הומר הגה המעבר y בסותם הסדקי (?). לעניין זה יעוין במה שכתבתי בספרי (בראש תש"ס, עמ' 43–45).

21. שמונה הופעות של  $\text{מְבֹאִי}$  נקרו בכ"י ק (כגון עירובין ה, ב פעמיים; ו, ח; ט, ג [ה]).

22. האות שבין הפ"א ללמ"ד היא וי"ו ולא יו"ד.

23. ניקוד של צורת הרבים במשקל מְפֹול בקמץ-מתקיים מצאנו גם בשם משוט:  $\text{מְשֹוֹטֹות}$  (מכשירין

מצאנו בכתב יד תימני לתרומות (יא, א).<sup>24</sup> הניקוד מְבֹאֹת (בשתי המשניות הנ"ל) נמצא בדפוס אמסטרדם ת"ר (1646), ונציה תצ"ג (1737), מנטובה תקל"ז (1777) וליורנו תרפ"ט (1929). וכן ניקד ר"ח ילון; וזה ניקודו של ח"ג ביאליק (במסכת תרומות).

6. המשמע (היחיד?)<sup>25</sup> של מְבֹי (מְבֹי, מְבֹאִי) בלשון התנאים (ובלשון האמוראים) הוא 'כעין רחוב... בין שתי שורות בתים'.<sup>26</sup> ויש לתמוה על כותב הערך מְבֹי במילון בן-יהודה, שפתח את ההגדרה הנ"ל במילים "כמו מְבֹא"; בזה ביקש לומר כי מְבֹי של לשון חכמים משמש כמו מְבֹא בלשון המקרא. ולא היא. בלשון חז"ל יש הרחבה ברורה וגם התייחדות של המשמעות; אין מדובר במבוא שנכנסים בו אל בית או אל עיר, אלא ברחוב קטן המביא אל החצרות או אל רחובה של עיר.<sup>27</sup> ויש להדגיש כי מְבֹי שעיקרו, כאמור, רחוב קטן<sup>28</sup> משמש בלשון חכמים לא רק בהלכות עירובין, אלא גם בהקשרים אחרים, כמו בדיני טומאה וטהרה, כגון "השרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע, עד שיאמר בדקתי את המבוי ולא היה בו שרץ" (נידה ז, ב); כלומר, לפנינו שימוש כללי בלשון.

7. נבוא עכשיו אל הממצאים שבמגילות קומראן ולמה שניתן להעלות מהם. עד כה נודעו שש-עשרה הופעות של השם במגילות אחדות מקומראן, ויש עוד שלוש הופעות בתוך השלמות של טקסטים מקוטעים.<sup>29</sup> נעיר תחילה על תצורתה של המילה במגילות הגנוזות, ואחר נבוא להעיר על הוראותיה.

ה, ז). כך הוא בכתבי היד ק, פ, א ובניקוד הבבלי (ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 1025), וכן הוא בכ"י פס.

24. הערות מן הניקוד הבבלי וממסורת תימן הובאו בידי ייבין (תשמ"ה, עמ' 1023). אף הוא הזכיר שם מכתב יד תימני של פיוט ר"ש שבוי את הצורה בְּמְבֹי.

25. ראה להלן הערה 28.

26. ראה מילון בן-יהודה בערכו בעמ' 2768. ומעין זה באוצר לשון המשנה (מהדורה ב) של ח"י קוסובסקי ("רחוב צר שלפני שורות חצרות הפתוחות לו. והוא פתוח לרחובה של עיר – שהמבוי פתוח אליו").

27. ראה הגדרתו של קוסובסקי שהובאה בהערה שלפני זו.

28. צריך אני לומר שבמשנה אחת, לפחות, נתקשה להבין את מְבֹי כרחוב. כוונתי למשנה הפותחת את עירובין (א, א): "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט". וכי יעלה על הדעת שממעטים את הרחוב כולו בלחי וקורה? והלא ממעטים רק את פתח הרחוב? ואולי מְבֹי כאן עניינו פְּתַח (שער) הרחוב, כהוראה ב שצינה בעברית המקרא, כלומר פְּתַח שמשקופו גבוה למעלה מעשרים אמה ואותו יש למעט. אם כך הוא, מְבֹי משמש כאן כמו מְבֹא של לשון המקרא. ואני תוהה שמה יש כאן משנה קדומה שהשתמשה בשם זה כהוראתו במקרא לפי הנטייה הידועה במשניות קדומות להשתמש ביסודות מקראיים. (ראה אפשטיין תשי"ז, עמ' 27; וראה באחרונה מאמרי "רושמי לשון המקרא במשנה", בתוך מחקרים בתלמוד ובמדרש [ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ], בדפוס, סעיף 4).

29. הכוונה לדוגמה אחת מסרך המלחמה (1QM, XIV, 13; ראה ידין 1957, עמ' 342): "עם



9. הרי עיקרי שימושי של מבוא בעברית של מגילות קומראן:  
א. שם פעולה במשמעות 'ביאה' (הגעה אל מקום מסוים או כניסה אל מקום מסוים). למשל, "עם מבוא אור ממעו[נתו]" (מגילת ההודיות, IQH<sup>a</sup>, XII, 4), כלומר עם בוא (=הגעת) האור ממעונתו (=בשעת הבוקר);<sup>39</sup> "דלתי מגן לאין מבוא" (מגילת ההודיות<sup>40</sup>) – כאן מבוא עניינו כניסה (=פעולתו של הנכנס), כלומר דלתי מגן שאין מאפשרות מבוא (ביאה, כניסה).

ויש שמבוא מציין הגעה במשמעות 'התחלה', כגון "במבוא מועדים לימי חודש" (סרך היחד<sup>41</sup>), כלומר מדובר בהגעת מועדים (= "תחילתם של המועדים", כפי שציין ליכט<sup>42</sup>). וכך גם "מבוא יום ולילה" (סרך היחד, IQS, X, 10);<sup>43</sup> ואכן כך היטיב ליכט לכתוב: "מבוא... תחילתו של פרק הזמן".<sup>44</sup> ויש עוד כיוצא באלה.  
ב. שם עצם שהוראתו 'שער, פתח', כגון "אולמי מבואיהם" (שירות עולת השבת), כפי שהיטיבה המהדירה C. Newsom לתרגם "The vestibules of their entryways"<sup>45</sup> וכן "פתחי מבואי ושערי מוצא משמיים כבוד המלך" (שם);<sup>46</sup> ארבע המילים הראשונות תורגמו בידי המהדירה The portals of entrance and the gates of exit.

10. למעשה הוראות השם בקומראן זהות להוראותיו במקרא. מבוא משמש שם פעולה, היינו ביאה בשתי הוראות המשנה שלה ('הגעה', 'כניסה'), ומשמש שם עצם שעניינו 'שער, פתח'. אבל ראויים לציון שני הבדלים בין שני רובדי הלשון: (א) מבוא במשמעות 'ביאה' מציין בקומראן הגעה גם כשמדובר על זמן (=תחילה); הביטוי מבוא מועדים מקביל לביטוי ראשי מועדים שבאותה מגילה (סרך היחד, IQS, X, 4–5) ולצירופים ראש חדשים / ראשי חדשים בעברית המקרא; כלומר מבוא וראש עניינם 'התחלה'. (ב) מבוא יום מציין בקומראן תחילתו של יום, בניגוד

39. ראה ליכט תשי"ז, עמ' 172.

40. מראה המקום הובא לעיל ליד ציון הערה 30.

41. מראה מקום מדויק מוזכר לעיל ליד ציון הערה 31.

42. ליכט תשכ"ה, עמ' 209. כך תרגמו אל נכון גם אחרים. למשל, ורנברג-מולר (1957, עמ' 36)

מתרגם את הביטוי במבוא מועדים במילים "At the entering of the Times", וכך מתורגם

גם במהדורתם של קרמיניאק וגילברט 1961, עמ' 66: "A l'entrée des saisons".

43. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 215.

44. כך מתרגם גם ורנברג-מולר (1957, עמ' 37) "the entering of day and night", וגם

קרמיניאק וגילברט (1961, עמ' 70) מתרגמים "l'arrivée du jour et de la nuit".

45. ראה לעיל הערה 38. נעיר כי הביטוי אולמי מבואיהם עשוי להתפרש היטב כסמיכות הפוכה:

מבואי אולמיהם. זו תופעה מוכרת היטב בעברית של קומראן; וכבר העמיד עליה חנוך ילון

לפני שנים הרבה (ילון תשכ"ז, עמ' 85); ואכמ"ל.

46. מראה המקום המדויק הובא לעיל ליד ציון הערה 33.

למבוא השמש בעברית המקרא; זה ציין מתחילה את בואו של השמש למערב בסוף היום ואחר כך עבר לציין את המערב עצמו.

לעומת זאת בדקדוק הממצא בקומראן זהה לממצא בלשון חז"ל. מגילת שירות עולת השבת מעידה על קיומה של הצורה המוכרת לנו מלשון חז"ל – מבואי – דורות הרבה לפני תקופת התנאים. לשון אחר, מכאן אתה למד, שהמעבר של מילה זו לצורת ל"י (מבוא <מבוי/מבוי/מבואי), המוכר מלשון התנאים, כבר התרחש בימי הבית השני, זמן רב לפני חורבן הבית, זמן מרובה לפני חתימת המשנה.

11. הטבלה שלהלן מסכמת את הממצאים בשלושת רובדי הלשון:

#### א. בדקדוק

לשון המקרא	מבוא	מבואים/מבואות <sup>47</sup>
קומראן	מבוא/מבואי <sup>48</sup>	מבואים <sup>49</sup>
לשון התנאים	מבוי < מבוי < מבואי	מבואות <sup>50</sup>

#### ב. בסמנטיקה

לשון המקרא	א. שם פעולה שעניינו 'ביאה' (הגעה, כניסה) ב. שם עצם שהוראתו 'פֶּתַח, שְׁעַר'; הצירוף מְבֹאָ שָׁמַשׁ עניינו מערב.
לשון קומראן	א. שם פעולה שעניינו 'ביאה' (הגעה, כניסה); התחלה בזמן. ב. שם עצם שהוראתו 'פֶּתַח, שְׁעַר'.
לשון התנאים	שם עצם שעניינו 'רחוב קטן בין שתי שורות בתים' (אולי המשמע 'פֶּתַח' נודמן במשנה אחת <sup>51</sup> כשאלה מן המקרא).

12. כללו של דבר, השינוי הדקדוקי בתצורתו של השם (המעבר מגזרת ל"א אל גזרת ל"י) כבר נתרחש בימי הבית השני, כעדות הממצא בחיבור שירות עולת השבת, אם

47. שתי הצורות מתועדות, כאמור, רק בנסמך: מְבֹאָי/מְבֹאֹות (ראה להלן הערה 49). הצורה מְבֹאָיִךְ (שמואל ב ג 25) בהיקש למוֹצֵאֵךְ מתפרשת יפה כצורת יחיד, ואין כל הכרח לראותה צורת רבים; תרגום השבעים, למשל, נוקט לשונות יחיד בתרגום שתי המילים בפסוק זה: וְהָ מְבֹאָ הִיא, כאמור (לעיל 8§), חיקוי ספרותי של המקרא; מבואי משקפת את הצורה בלשון החיה.

48. הצורה מתועדת, כאמור, רק בנסמך ברבים (מבואי) ובכינוי הצמוד לנסתרים (מבואיהם). כמובן, כאשר צורה מזומנת רק בנסמך ברבים אין ללמוד ממנה דבר מוחלט על צורת הנפרד, שכן מְבֹאָי בנסמך עשויה לקיים לידה צורת נפרד מבואות, ולא דווקא מבואים. יעוץ במאמרו המצוין של שרביט על שמות כפולי צורה בריבוי (שרביט תש"ן).

49. הקמץ מתקיים, כאמור, בכל עדי הנוסח המשובחים (ראה 5§ לעיל).

50. ראה הערה 28 לעיל.

כי עדיין ממשיכים לכתוב מבוא כדרך כתיבת השם במקרא. לעומת זאת יש זהות בסמנטיקה בין המקרא לקומראן עם שני הבדלים ביניהם: [א] הצירוף מבוא משמש מתועד ומשמש רק במקרא; מבוא יום בקומראן מציין את הבוקר ולא את הערב. [ב] מבוא מציין בקומראן גם התחלה בזמן. יודגש כי בלשון חז"ל אין מבוא משמש כשימושו של מבוא במקרא (ובקומראן) אפילו במסכתות מידות ותמיד, העוסקות במקדש. משמעותו נתייחודה, כאמור, על רחוב קטן וצר בין שתי שורות של בתים.

### עֶשֶׂה וְהַעֲשֵׂה (הַעֲשִׂיָּא)

13. ידוע כי השורש עש"י שעניינו פָּעַל, יִצַּר מצוי למעשה בעברית המקרא רק בבניינים קל<sup>52</sup> ונפעל, כשהיחס ביניהם הוא פָּעַל לעומת סָבִיל<sup>53</sup>, כיחס בין קל ונפעל בפעלים רבים. הופעות אחדות של צורות בבניינים אחרים עניינן אחר או שורשן אחר, כגון עָשָׂו (יחזקאל כג 3, 8), שהוראתו 'לחץ, מעך'.<sup>54</sup> ולא מצאנו כלל כל צורת פועל מן עש"י שעניינו פָּעַל, לא בבניין הפעיל ולא בבניין פיעל, המביעה את הגרימה. כוונתי למה שאנו מביעים בעברית שלנו ביחס שבין הצורות פָּעַל לַהֲפָעִיל את פלוני<sup>55</sup> וְעָסַק לעומת העסיק את פלוני.

14. וראוי להרחיב מעט את היריעה בעניין הבעת הגרימה בפועלי העשייה במקרא. כידוע, קרובים לעֶשֶׂה מבחינה סמנטית הפעלים פָּעַל, עָבַד, יִצַּר, בָּרָא וגם יָגַע. נכון הדבר שיש בכמה מהם הוראה נלווית או היבט ייחודי, כגון הטורח המלווה את יָגַע והפעילות הקשה המובעת ברבות מהופעותיו של עָבַד, אבל הקרבה לעֶשֶׂה ויִצַּר עומדת בעינה בשניהם.

נעיר כי גם פָּעַל ויִצַּר לא נקרו בהם במקרא צורות, בהפעיל או בפיעל, המביעות את הגרימה.<sup>56</sup> וכך גם הפועל בָּרָא, אף הוא נקרה במקרא רק בקל ובנפעל. צורת

52. במילון HALOT צוין עש"י שעניינו 'פָּעַל' כעש"י I. לידו צוינו כמה דוגמות של עש"י בבניין קל, שנתפרשו נטויות משורשים אחרים, כגון בַּעֲשֹׂת (יחזקאל כג 21) מן עש"י II שעניינו 'סָחַט', 'מָעַף'. למעשה בַּעֲשֹׂת עשויה להתפרש גלגול של בַּעֲשֹׂת בבניין פָּעַל, כפי שמוצע במילון הזה שם בהמשך הדברים (בדומה לצורה [לַעֲשֹׂר <] לַעֲשֹׂר). מילון HALOT מציין גם את עש"י III (אחיו של gāšiya בערבית, שעניינו 'כיסה') וגם את עש"י IV (אחיו של gāšaw/y, שעניינו 'בָּא', 'פָּנָה', 'נָטָה'; ע"ש).

53. לא נמצאה כל דוגמה של נעשה בשימוש חוזר (רפלקסיבי).

54. ראה הערה 52 לעיל; אך עֲשִׂיתִי (תהלים קלט 15) בפָּעַל אינה קשורה בהכרח לעֲשֹׂו שהובאה בפנים. יושם נא לב שהתרגום הארמי לתהלים תרגם אותה "אתעבדית" (=נעשית); ואפשר שהיא צורת סביל פנימי של בניין קל, כלומר סביל של עֶשֶׂה (=פָּעַל), כפי שהעיר מילון HALOT.

55. אולי לא מיותר להעיר, כי אני מתכוון כאן לשורש פִּעַל בקל ובהפעיל.

56. הצורה יוֹצַר שבפסוק "כל כלי יוצר עליך לא יצלח" (ישעיה נד 11) מתפרשת אל נכון צורת סביל פנימי של בניין קל, ולא דווקא צורת הופעל.

הפעיל היחידה שמשמעותה האכיל או פיטם, בפסוק "ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל" (שמואל א ב 29), אינה עניין לכאן.

15. לעומת זאת יָגַע וְעָבַד יש כנגדם צורות בבניין הפעיל המביעות את הגרימה. כידוע מצאנו את שני הפעלים בכפליים בשני פסוקים בספר ישעיהו פרק מג: "לא העבדתך במנחה ולא הוגעתך בלבונה" (פס' 23); "העבדתני בחטאותיך הוגעתני<sup>57</sup> בעוונותיך" (פס' 24). נקל לראות שבשני הפעלים ובשני הפסוקים מלווה את משמעות הגרימה הוראה נוספת – הוֹגִיעַ עניינו 'גרם יגיעה, טורח ועייפות';<sup>58</sup> וכך הוא גם בשתי הופעותיו הנוספות של הוֹגִיעַ במקרא: "הוגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הוגענו" (מלאכי ב 17).<sup>59</sup>

16. גם בְּהַעֲבִיד שנקרה בפסוקים הנזכרים מישעיהו מלווה את משמעות הגרימה משמע ההכרח או העבודה הקשה או השעבוד ממש.<sup>60</sup> וכך עולה גם מפסוק אחר במקרא: "והעבדתך את אויביך" (ירמיהו יז 4); זה מתורגם בידי יונתן "ותשתעבדון לבעלי דבכין". אבל מצאנו פסוקים שֶהַעֲבִיד שנקרה בהם מביע את הגרימה לבדה; ואם יש בהקשרים שהוא מזדמן בהם הוראה נלווית, היא אינה נתונה בפועל עצמו אלא במשלים שנוסף למשפט, כגון "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" (שמות א 13). ויעבדו עניינו גרמו לאחרים שיעבדו, והשעבוד ממש מובע בתואר הפועל בפרך. ואכן אונקלוס מתרגם את העביד בפועל אֶפְלַח, ולא בפועל שַׁעֲבַד: "ואפלחו מצראי ית בני ישראל בקשיו". וכך נהג תרגום יונתן בפסוק ביחזקאל (כט 18): "נבוכדראצר מלך בבל העביד את חילו עבודה גדולה אל צור" – "נבוכדראצר מלך דבבל אפלח ית משרייתה פולחן רב על צור". עניין הקושי מובע במושג הפנימי "עבודה גדולה" ("פולחן רב").

17. כללו של דבר, בעברית המקרא הוֹגִיעַ מביע את הגרימה ונלווית לו המשמעות של הטורח והעייפות; הַעֲבִיד מביע אף הוא את הגרימה ויש שנלווית לו ההוראה שַׁעֲבַד, אבל יש פסוקים שמלמדים כי העביד מביע הבעה אובייקטיבית את גרימת העבודה בלי כל משמע נלווה, כלומר העביד עניינו גרם שאחרים יעבדו ולא יותר מזה.

18. עם זאת צריך לציין, שלא מצאנו במקרא מבע המציין גרימה

57. יונתן מתרגם: הוגעתך – "אתקיפית עלך" (=חזקתי עליך); הוגעתני – "אתקיפתא קדמי" (=חזקת לפני).

58. ראה מה שהובא מתרגום יונתן בהערה שלפני זו ובהערה שאחריה.

59. יונתן מתרגם את שתי הצורות בפסוק ממלאכי במילים אהליתון (אלהיתון) = עייפתם, אהלינא (אלהינא) = עייפנו.

60. יש לציין כי בפסוקים הנזכרים מספר ישעיהו נוקט תרגום יונתן את הלשונות אסגית (=הרביחית), אסגיתא (=הרביחית).

ש אחרים יעשו את דבר ה', את תורתו או מצווה ממצוותיו. אמנם אנו מכירים את המבע ההפוך – ליד חָטָא משמש גם הַחֲטִיא; וביותר בולט הצירוף של שניהם בהיגד אחד, כגון "אשר חָטָא ואשר הַחֲטִיא את ישראל" (מלכים א יד 16; טו 30), אבל המבע ההפוך המציין את החיוב לא נזדמן במקרא. לכאורה יוצא מכלל זה הפסוק הנזכר (לעיל § 15) "לא העבדתך במנחה" (ישעיהו מג 23). אבל מן ההקשר ברור כי פועל זה עניינו 'לא שעבדתך בהבאת מנחה', ואין הכוונה לומר שגרמתי לך שתביא מנחה למקדש.

19. לעומת זאת בלשון חכמים רווח השימוש בהפעיל ובפיעל של עש"י כבניינים המציינים את גרימת העשייה. יש שהאמירה מביעה גרימה בלבד, ויש שנלווה לה המשמע של ההכרח. ובכלל אלה יש מבע של גרימה המציינת שאחרים יעשו את דבר ה' או את תורתו ואת מצוותיו. הרי כמה דוגמות: <sup>61</sup> "מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הצבור לעשות פסח שני" (תוספתא פסחים ח, ד). <sup>62</sup> מובעת כאן הגרימה לעשות מצווה מן המצוות, את הפסח; ונראה שיש בה צד נלווה המציין שהגורם לעשות הכריח את העושה. וכן מצאנו שם בסמוך: "לא מפני שהעשי את הצבור לעשות פסח שני... אף מפני שהעשי את הצבור לעשות פסח שני" (שם שם ה). <sup>63</sup> הסיפור הנ"ל מהדהד גם בתלמוד הירושלמי: "חזקיהו העשי לציבור לעשות פסח שני" (נדרים ט, ו, דף לט ע"ד), "עשה יחזקיהו לציבור לעשות פסח שני" (סנהדרין א, ב, דף יח ע"ד). והוא נזכר גם בתלמוד הבבלי: "מפני שהעשיא" <sup>64</sup> את ישראל לעשות פסח שני" (סנהדרין יב ע"א). וידוע הצירוף גט מעושה/מעוסה (גטין ט, ח). <sup>65</sup> ויש גם אמירות המדברות על הַעֲשָׂאָה כמעשה חיובי ומומלץ, כגון "כל המעשה" <sup>66</sup> את חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (סנהדרין צט

61. הנתונים שלהלן (מספרות חז"ל, מן הפיוט וממקורות אחרים) לקוחים כולם ממאגר הנתונים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.

62. ליד הגרסה שהעשה שבכתב-יד וינה מצאנו שעשה בפיעל בכ"י ארפורט, שהעסיא (על דרך גזרת ל"א) בכ"י לונדון. הדפוס הראשון מביא צורה משובשת: שמעשה. נראה שגרסה זו היא גלגול מוטעה של שעשה (גרסת כ"י ארפורט), שניתוספה לה מ"ם, או של שהעשה (כתיב מלא של הצורה שבכ"י וינה), שהומרה בה ה"א במ"ם. הנתונים הנ"ל ואלה המובאים בהערה הבאה לקוחים, כמובן, מתוספתא מועד, מהדורת הגר"ש ליברמן.

63. בכ"י לונדון מצאנו "שהעשיא... שהעסיא...", ובכ"י ארפורט מצאנו "שעשה... שהעשיא...".

64. בדפוס וילנה מצאנו שהשיא (> שהעשיא בהשמטת העי"ן).

65. בעברית מאוחרת מצאנו גם צורות מבניין נתפעל: נתעשה (מספר הופעות שלו נקרו בספר הישר ליהושע בן-יהודה בתרגומו של יעקב בן-שמעון, במאה האחת-עשרה לספירה; ראה מאגר הנתונים הנזכר בהערה 61 לעיל).

66. ברור כי הכתיבים מעשה, מעשין (בביוני) יעשה, יעשו (בעתיד) ודומיהם מתאימים הן לבניין פיעל (מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין) הן לבניין הפעיל (מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין, מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין). אבל מסורות יציבות נוקטות בהן צורות פיעל בלבד; כך קוראים בקביעות התימנים והספרדים. אפשר שצורות הפעיל – מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂין/מַעֲשִׂים בביוני – נדחו בשל זהותן עם השם מַעֲשֶׂה

ע"ב). ויש להזכיר בהקשר זה את המאמר הידוע "גדול המעשה יותר מן העושה"<sup>67</sup> (בבא בתרא ט ע"א), וכוונת הדברים ברורה – גדול המעשה את האחרים, זה הגורם לאחרים לעשות את המצוות, יותר מן העושה את המצוות בעצמו.<sup>68</sup> ומצאנו כזאת לרוב גם בפיוט.

20. באחרונה נתברר שהרעיון הנ"ל והלשון של העשאה במצוות או בתורה בכלל, שנמצא בספרות התנאים ולאחריה, כבר נהג גם בעולם המושגים וגם בלשון של קומראן. כך מצאנו ב־4Q470, קטע 1<sup>69</sup> (המדבר על אודות צדקיה) בשורה 4 "לעשות ולהעשות"<sup>70</sup> את כל התורה". הכתיב להעשות מביע גם את המקור של נפעל וגם את המקור של הפעיל, אבל ברור לחלוטין שבהקשר זה מדובר בצורת הפעיל.<sup>71</sup> אמנם אין זהות מוחלטת בין מבנה המשפט שבמגילות קומראן למבני המשפטים שניקרו בספרות חז"ל; כאן מצאנו "להעשות את התורה" וכאן מצאנו "העשיא את הציבור לעשות את הפסח", אבל מבע הגרימה משותף לשניהם.

21. אבוא לסכם את הדברים. כשאנו מדברים על עשייה ועל גרימתה במקרא או צריכים לומר שמצאנו יגע לעומת הוגיע, המביעים עשייה או גרימתה מלוות ביגיעה ובטורח. ומצאנו עָבַד וְהַעֲבִיד המביעים עשייה וגרימתה (כגון "העביד את חילו"),<sup>72</sup> ויש שהעביד מציין גרימה שיש בה שעבוד (כגון "והעבדתך את אויבך").<sup>73</sup> אם נבוא למקד את דברינו בעשייה ובגרימת עשייה המכוונות למצוות ה' או לתורתו –

- ביחיד וברבים, וצורות העתיד יַעֲשֶׂה, יַעֲשֶׂוּ נדחו בשל זהותן עם צורות בניין קל. רק צורות שעל דרך ל"א בבינוני ובעתיד (מעשיא/מעשי, יעשיא/יעשי) עשויות אפוא להתקיים; ואכן מצאנו למעשיאיהם (יניי, קדושות לשבתות השנה, דברים, כי אתנן הם, דב); "שופט דן את הדין והשוטר" מעשי [=מעשיא או מעשין] את הדין" (פסיקתא רבתי לג).
67. ביטוי זה מביע באופן ברור רעיון מנוגד לרעיון של חֲטָא לעומת הַחֲטִיָּא, אף שהדברים מנוסחים במבנים תחביריים נבדלים.
68. הצורות העשיא/העסיא/העסי, מעשיאיהם (ראה הערה 66 לעיל) אינן הדוגמות היחידות המלמדות על מעבר עש"י (גזרת ל"י) אל עש"א (גזרת ל"א). לעניין זה ראה בראש תשנ"ב, עמ' 43, §16.
69. קטע זה ראה אור בידו E. Larson, L. Schiffman & J. Strugnell, *DJD* XIX (1995), עמ' 237.
70. הצירוף הזה בסדר הפוך מזדמן גם בפיוטי ינאי: "לשמוע ולראות להעשות ולעשות" (קדושות לשבתות השנה, שמות, "אשרי נאמן").
71. וכך ציינו המהדירים (שם בעמ' 239). צריך אני לומר שב־4Q440, i 3, 21 (שפרסמה E. Schuller ב־*DJD* כרך XXIX [1999], עמ' 252) מצאנו כתוב: "[כולנו להעשותנו כיא". צורת הפועל כאן עשויה להתפרש מקור של בניין נפעל (לְהַעֲשׂוֹתָנוּ) או מקור של בניין הפעיל (לְהַעֲשׂוֹתָנוּ). המהדירה עצמה העדיפה את האפשרות הראשונה (כך עולה מתרגומה, שם עמ' 253). קיטועו של הטקסט אינו מאפשר הכרעה של ממש, ולא נוכל להיכנות ממנו כאן.
72. ראה לעיל §§15–16.
73. ראה שם.

כלומר הפועל עושה מצווה ממצוות ה' או את תורתו, והמפעיל גורם שאיש אחר יעשה את מצוות ה' או את תורתו – אנו צריכים לומר שהמושג הזה לא נמצא במקרא, אף על פי שההיבט השלילי, כלומר ההיבט ההפוך – חָטָא וְהִקְטִיא – מצוי גם מצוי: חָטָא מביע את ההוראה הבסיסית, וְהִקְטִיא מביע את גרימת החטא של איש אחד (או של אנשים רבים) בידי אדם אחר. כנגד זה גם המושג וגם הלשון עָשָׂה / העֲשֵׂה (עִשָּׂה) מצויים בעברית של קומראן ובעברית של התנאים ובחטיבות שלאחריה.<sup>74</sup> הרי סיכום הדברים בטבלה:

פעולה בסיסית	גרימת פעולה	
עָשָׂה	<sup>75</sup> —	במקרא
עָשָׂה	הִעֲשֵׂה	בקומראן
עָשָׂה	הִעֲשֵׂה/הִעֲשִׂיא/עָשָׂה	בספרות התנאים (ולאחריה)

### הערות סיכום

22. כפי שאמרתי בראשית דבריי, אין אני מתיימר לנסח מסקנות כוללות באשר לרצף הכרונולוגי של העברית בשלושת הרבדים – המקרא, קומראן,<sup>76</sup> ספרות התנאים – אלא להסתפק במה שעולה משני העניינים שדנתי בהם. בסיכום מבקש אני להדגיש מספר היבטים:

23. (א) עינינו הרואות שהמילה מְבֹאָה הפכה מְבֹאִי/מְבֹאִי כבר בימי הבית השני, ומה שמתועד כדרך היחידה בלשון חז"ל (מְבֹאִי, מְבֹאִי, מְבֹאִי) כבר ניבט מקומראן, אך הוא מתועד שם לפי שעה בהופעה אחת בלבד; ביתר ההופעות הדבקות בכתיב המקראי עיקר.

גם בעניין עָשָׂה והִעֲשֵׂה (הִעֲשִׂיא, עָשָׂה) המגילה מקומראן מלמדת אותנו, שמה שנקרה בספרות התנאים וממשיך להשתלשל בספרות האמוראים ובפיוט כבר שימש בעברית של ימי הבית השני בימי החשמונאים. יתרה מזאת, מעבר לממצא הלשוני תודגש העובדה, שהרעיון על אודות מי שמעשה אחרים בתורה ובמצוות ליד מי

74. השימוש של "עשה והעשה" במצוות ובלמוד תורה מצוי גם מצוי בפיוט, כגון "ושכר עושה ומעשה שיויתה" (יניי, קדושתות לשבתות השנה, דברים, "כל השומע", ד); "[עושי]הם כמעשיאיהם" (הנ"ל, קדושתות, ויקרא, "אם לא חוקתי", ו), וראה הדוגמה שהובאה בהערה 70 לעיל.

75. ראה מש"כ לעיל בסעיפים 15, 18 על "לא העבדתך במנחה".

76. כמובן, כאשר מדברים על העברית שבין תקופת המקרא לתקופת התנאים יש לכלול בה לא רק את העברית של קומראן אלא גם את לשונו של בן-סירא; ויש לתת את הדעת גם לקווים

שעושה בעצמו כבר מגובש בימיהם של אנשי קומראן. רעיון זה אין לו ביטוי במקרא.

הווה אומר, בשני העניינים שדננו בהם הממצאים בקומראן משווים ממד של עומק היסטורי לממצאים בלשון התנאים.

24. (ב) לעומת זאת בעניין הסמנטיקה של מְבֹא/מְבֹי תצוין העובדה, שקו החיתוך נתון בין המקרא וקומראן מכאן ובין לשון חז"ל מכאן. בראשונים מְבֹא (מבוא) משמש כשם פעולה (פִּיָּאָה וגם בואו של זמן [=התחלה] בכלל זה) וכשם עצם (פֶּתַח, שַׁעַר), ואילו בלשון חז"ל נתייחד מְבֹי (מְבֹי, מְבֹאִי) כשם עצם המציין מקום מוגדר וספציפי, 'רחוב צר...' בין שורות בתים'. ואם ישנה הופעה אחת של מְבֹי במשנה במשמעות 'פֶּתַח', הרי זו שאילה מן המקרא.<sup>77</sup>

25. (ג) כך דרכו של כל עיון כרונולוגי; כל לקסמה וכל צורה בדקדוק עשויה ללכת בדרך משלה. ופעמים שעניינים תמטיים עומדים מאחרי גלגולה המיוחד של המילה, כגון גיבוש מושג המעשה לעומת העושה במצוות. אך חשיבותו של העיון המדורג הזה העוקב אחרי תופעות לשון, רובד לאחר רובד ותקופה לאחר תקופה, אינה רק בהבהרת עניינים של היחידות הבודדות (ערכים מילוניים או צורות דקדוק) המרכיבות את הלשון, אלא גם בראיית מקומו של כל רובד ומקומה של כל תקופה בתוך הרצף מרובה הדורות. ובמיוחד יש לתת את הדעת לתנועתה של חטיבת (תקופת) הביניים פעם לכאן ופעם לכאן;<sup>78</sup> כלומר, יש שבעניין אחד תקופת הביניים המיוצגת בקומראן ממשכה את לשון המקרא אבל בעניין אחר היא כבר פותחת את התקופה החדשה, כלומר מה שנמצא בלשון חז"ל כבר מצוי בלשון קומראן.

26. (ד) וגם זאת, כל אחד משני הרבדים המאוחרים למקרא עשוי לתת ביטוי לשני מסלולים: (א) ביטוי לשינויים שחלו בלשון, הניכרים בשימוש בצורות מהלשון החיה בימיו (בהקשר שלנו מדגימים את התופעה מבואי/מבוי והעשה בקומראן ובלשון חכמים). (ב) שאילות ספרותיות מן המקרא. כלומר, מחברי ספרות קומראן וספרות התנאים ניכרות בכתיבתם זיקות מרובות (בעיקר בעברית של קומראן) או זיקות מועטות (בעיקר בספרות התנאים) לדפוסי לשון שבמקרא (לענייננו כאן יצוינו הצורה מבוא בקומראן, והאפשרות שמבוי [=מבוא] במשמעות 'שַׁעַר' משמשת במשנה הראשונה של מסכת עירובין כשאילה מן המקרא). לעתים קרובות ההפרדה בין שני המסלולים היא מלאכה קשה לחוקר. אבל בכל עת שהוא צולח בדבר, תיאור הלשון נעשה מדויק יותר.

הניבטים מן העברית המשתקפת במקורות חיצוניים שנתגלגלו אלינו בלשונות תרגום כמו תרגום השבעים. ואכמ"ל.

77. ראה הערה 28 לעיל.

78. עיון מעמיק בסוגיית המעבר מתקופה לתקופה ובסוגיית "לשון מעבר" בתולדות הלשון בכלל ובתולדות העברית בפרט נמצא אצל מישור תשמ"ח.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אפשטיין תשי"ז = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז.
- J. Blau, "A Conservative View of the Language of the Dead = 2000 בלאו  
"Sea Scrolls", בתוך מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 20-25.
- בראשר תש"ם = מ' בראשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון ו), ירושלים תש"ם.
- בראשר תשנ"ב = מ' בראשר, "לחצורת הבינוני של גזרת ל"י בנפעל בלשון חז"ל", בלשונות עברית 33-34-35 (תשנ"ב): קובץ מחקרים ליובל הע"ה של פרופ' גב"ע צרפתי, עמ' 39-51.
- M. Bar-Asher, "A Few Remarks on Mishnaic Hebrew = 2000 בראשר  
and Aramaic in Qumran Hebrew", בתוך מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 12-19.
- בראשר תשס"ב = מ' בראשר, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 7-31.
- הנמן תש"ם = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב-יד פרמה (דה-רוסי 138), תל-אביב תש"ם.
- P. Wernberg-Möller, *The Manual of Discipline*, = 1957 ורנברג-מולר  
Leiden 1957
- ידין 1957 = י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך<sup>2</sup>, ירושלים 1957.
- ידין תשמ"ה = י' ידין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה.
- ילון תשכ"ז = ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז.
- ליכט תשי"ז = י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז.
- ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה.
- T. Muraoka & J. E. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, Leiden, Boston & Köln 2000
- מורג תשמ"ח = ש' מורג, "לשונן של מגילות מדבר יהודה: קווי מבנה ומהותם", הברית העברית העולמית, הכנס העברי המדעי השישי באירופה (לונדון תשמ"ד), ירושלים תשמ"ח, עמ' 11-19.
- S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological = 1988 מורג  
Observations", *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 148-164
- מישור תשמ"ח = מ' מישור, "מן העבודה בתולדות המלים", לשוננו לעם לט (תשמ"ח), עמ' 186-199.
- קוטשר תשי"ט = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.

קימרון תשל"ו = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta = 1986  
1986

E. Qimron, "Observations on the History of Early Hebrew = 1992  
(1000 B.C.E. – 200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents", in  
D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years  
of Research*, Leiden 1992, pp. 349–361

E. Qimron, "The Nature of DSS [= Dead Sea Scrolls] = 2000  
Hebrew and its Relation to BH [= Biblical Hebrew] and MH  
[= Mishnaic Hebrew]" בתוך מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 244–232.

M. Kister, "Some Observations on Vocabulary and Style in = 2000  
the Dead Sea Scrolls" בתוך מוראוקה ואלוולד 2000, עמ' 165–137.

J. Carmignac & P. Guilbert, *Les textes de = 1961  
Qumran traduits et annotés*, vol. I, Paris 1961

שרביט תש"ן = ש' שרביט, "שמות כפולי צורה בריבוי בלשון התנאים", מחקרים  
בלשון ד (תש"ן), עמ' 373–335.

*HALOT - The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* by L.  
Koehler & W. Baumgartner... Revised by W. Baumgartner & J. J.  
Stamm, *Study Edition* (2 vols.), Leiden, Boston & Köln 2001

# נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים: עינוים בעקבות מגילות מדבר יהודה

## עמנואל טוב

נושא חקירתנו הוא ניתוח של הטקסטים המקראיים ששימשו בבתי הכנסת הקדומים בשפתם המקורית. בחקירה זו אנו נתקלים בחידות על כל צעד ושעל בשל המידע המקוטע שיש בידינו על בתי הכנסת הקדומים<sup>1</sup> – מקומם החברתי והדתי, מבנם הפיזי – ואנו יודעים פחות על נוסח המקרא ששימש במוסדות אלו. בשל היעדר המידע על מוסדות אלו עשוי היה להתעורר הרושם כי אין די ראיות לחקירת הנושא הנתון לדיון, וכי עלינו ללמוד מסברה בלבד, ובעיקר ממקורות חז"ל וממקורות אחרים הנוגעים לקריאה במקרא בנוסחיו בעברית, בארמית או ביוונית. אולם נתמזל מזלנו והארכאולוגיה באה לעזרתנו, שכן שתי מגילות מקראיות נמצאו באתר של בית כנסת, תחת רצפת בית הכנסת במצדה.<sup>2</sup> ושוב, למזלנו, העדות ממצדה משתלבת עם מידע ארכאולוגי וספרותי אחר הנוגע לשימוש בנוסח המקרא. נפנה תחילה לעדויות ממצדה, ואחר כך להערות כלליות על השימוש במקרא בשפת המקור.

1. ראה בעיקר את השאלות שהועלו בסיכום המעורכן מאת L. I. Levine, "The First-Century Synagogue: New Perspectives", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 77 (2001), pp. 22–30. שאלות אחדות העלה לוין בעבודתו המקיפה *The Ancient Synagogue, The First Thousand Years*, New Haven & London 2000.
2. מתקופה מאוחרת יותר (ככל הנראה 250–300 לסה"נ) מוכרים השרידים השרופים של מגילות בבית הכנסת של עין גדי; ראה התיאור אצל ד' בר"ג, האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל (בעריכת א' שטרן), ירושלים 1992, כרך ג, עמ' 1200 ושם ביבליוגרפיה. דיונונו מתייחס לממצא במבנים המוגדרים כבתי כנסת, ולא לכל המבנים שנערכו בהם תפילות. אף כי אין לדעת היכן נערכו בקומראן תפילות הציבור, תפילות כאלה אכן התקיימו במקום, ובהן קראו מן המקרא. אין לנו כל דרך לדעת אילו מקטעי המקרא שנתגלו בקומראן נקראו באירועים מעין אלה (ראה עוד להלן). לעומת זאת בניתוחו המפורט של ביגנר נחשב אתר קומראן כבית כנסת, בעיקר משום שהמקומות הקדושים של האיסיים (שאינם בהכרח אלה של חבורת קומראן!) נקראו *synagogai* אצל פילון (*Quod omnis probus liber*, §§80–83), ומשום שחוקר זה זיהה חדרים מסוימים כחפירה בקומראן כמקומות לתפילת הציבור; ראה D. D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of Synagogues in the Second Temple Period* (SBLDS 169), Atlanta 1999, pp. 453–468.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 185–201

## א. העדויות ממצדה

שתי מגילות נמצאו תחת הרצפה בבית הכנסת של הקנאים (חדר 1043): ספר דברים [Mas 1c] (MasDeut 1043/1–4) וספר יחזקאל (MasEzek 1043–2220) [Mas 1d].

את החפירה תיעד ידין; הוא ציין כי המגילות נמצאו בשני בורות שנחפרו תחת רצפת בית הכנסת. המגילות הונחו בבורות, ועליהן נעזמו אחר כך אדמה ואבנים עד למילוי הבור.<sup>3</sup> תיאור מפורט יותר ניתן על ידי נצר.<sup>4</sup> המגילות נקברו תחת הרצפה, והקבורה שימשה ראייה מכרעת לחוקרים כי מדובר בגניזה. לעומת זאת הניח תידה (Thiede) כי בשלב מוקדם יותר נשמרו המגילות בחדר שמאחורי ארון הקודש,<sup>5</sup> וכי "עם התקרבות הרומאים נקברו המגילות בחיפזון תחת הרצפה, וכאשר הרומאים הגיעו ומצאו את בית הכנסת, הם שרפו רהיטים ועצמים אחרים והשליכו אותם לאותו החדר". אף כי הפרטים בתיאור זה אינם יוצאים מגדר השערה, אין זה בלתי אפשרי כי הקבורה אינה משקפת בהכרח מנהג של גניזה, וכי המגילות אכן נקברו לשם שמירתן מפני חורבן בידי הרומאים. על כל פנים, ההנחה כי מדובר בגניזה אינה חיונית לניתוח הטקסטים במחקרנו זה. חשוב יותר להדגיש כי המבנה אכן שימש בית כנסת.

העובדה המוצקה היחידה הנוגעת לפרגמנטים ממצדה היא אפוא, כי מגילות של דברים ויחזקאל נקברו תחת רצפת בית הכנסת. השאלה מדוע נקברו שם מגילות אלה ולא אחרות דווקא נותרת בלא תשובה, שכן רק שרידים של אותן מגילות הגיעו לידינו. ייתכן כי מגילות אלה, או קטעים מהן, ניזוקו מוקדם יותר, או שבשל סיבה אחרת נחשבו בלתי מתאימות לקריאה בציבור, ומכאן עלתה החובה הדתית לאחסנן במקום קבורה מיוחד (גניזה). את המגילות קברו כנראה הקנאים בזמן שהותם במצדה (וכך יש בידינו התאריך המאוחר ביותר האפשרי להעתקת המגילות ולקבורתן, הוא שנת 73 לסה"נ). הקבורה בשני בורות נפרדים מלמדת, כי המגילות יצאו מכלל שימוש בזמנים שונים. נציין כי הקטעים ייצגו, קרוב לוודאי, שתי מגילות נפרדות, ולא חלקי מגילות גדולות יותר. זאת אומרת שמגילת דברים ככל הנראה לא הייתה חלק ממגילה גדולה יותר של התורה כולה, ומגילת יחזקאל לא הכילה את כל הנביאים האחרונים. אילו היו אלה מגילות גדולות יותר, היינו מצפים למצוא פרגמנטים אחדים

3. י' ידין, מצדה, בימים ההם – בזמן הזה, תל-אביב וחיפה תשכ"ו, עמ' 187.

4. E. Netzer, *Masada III, The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports: The Buildings – Stratigraphy and Architecture*, Jerusalem 1991, pp. 407ff

5. C. P. Thiede, *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*, Oxford 2000, p. 74

נוספים.<sup>6</sup> מגילת דברים כוללת את סיום הספר (לב 46–47, לג 17–24, לד 2–6) עם היריעה הריקה בסופו, שהגנה על המגילה. אין זה בלתי אפשרי כי העמודים האחרונים של המגילה נתבלו כתוצאה משימוש תכוף (תן דעתך לתיקוני הדיו בעמודה האחרונה במגילה 1QIsa<sup>a</sup>), והושמו לפיכך באחסון בנפרד מגוף הספר.

שתי המגילות שנמצאו בבית כנסת עתיק מספקות מידע כלשהו על הטקסטים ששימשו באותו מוסד. יהיה זה חריג מאוד להניח כי המגילות לא שימשו בבית הכנסת עצמו, וכי הן הובאו לשם רק כדי להיקבר. הנחה כזו באה בחשבון בקהילה גדולה יותר, כמו עיר, אך לא במצדה. על תוכנן של המגילות שנמצאו תחת בית הכנסת במצדה ועל מאפיינים אחרים שלהן ידועים פרטים אלו:

1. נוסחן של שתי המגילות זהה לנוסח המסורה (להלן נה"מ) של כתבי יד מימי הביניים, והוא אף קרוב יותר לנוסח של ימי הביניים מאשר המגילות הקדם-מסורתיות מקומראן.<sup>7</sup> עובדה זו כוחה יפה אף לגבי חמש המגילות האחרות, שנמצאו בשלושה מקומות שונים במצדה. מגילות אלה אינן נבדלות מכתבי היד של ימי הביניים יותר מכפי שכתבי יד אלו נבדלים זה מזה.
2. מבחינת המאפיינים הפיזיים שתי המגילות ממצדה היו כנראה בבחינת מהדורות פאר. בין המגילות ממדבר יהודה הבחנתי כי לקטגוריה זו משתייכות בעיקר מגילות מקראיות, והדבר ניכר בייחוד באלה שנמצאו באתרים שמחוץ לקומראן.<sup>8</sup> המאפיין העיקרי של מהדורות הפאר הוא הגיליונות העליונים והתחתונים הרחבים במיוחד, שגודלם תמיד מעל 3 ס"מ, ולעתים הוא מגיע עד 5, 6, או אף 7 ס"מ. רוחב הגיליון העליון במגילת יחזקאל הוא 3.0 ס"מ, ובמגילת דברים 3.4 ס"מ. גם במגילה האחרת היחידה ממצדה שנתון זה ידוע בה, מגילת תהלים א (MasPs<sup>a</sup>), נמצאו גיליונות רחבים – גיליון עליון ברוחב 2.4 ס"מ ותחתון ברוחב 3.0 ס"מ. המהדורות המשובחות מכילות גם מספר שורות גדול יותר: 42 שורות במגילות דברים ויחזקאל, 29 שורות במגילת תהלים ממצדה.

6. מספר הפטרות נקראות מספר יחזקאל, אולם הקבורה של מגילת יחזקאל תחת הרצפה של בית הכנסת במצדה אינה בהכרח קשורה למחזור הקריאה בתורה.
7. לניתוח מפורט של המגילות ממצדה ראה דבריו של ש' טלמון בתוך S. Talmon & Y. Yadin, *Masada VI, The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports: E. Tov, "A Hebrew Fragments from Masada, Jerusalem 1999, pp. 1–149 Qumran Origin for the Masada Non-biblical Texts?", DSD 7 (2000), pp. 57–73* (בעיקר בנספח).
8. ראה מאמרי "The Biblical Texts from the Judaean Desert: An Overview and Analysis of the Published Texts", in E. D. Herbert & E. Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and Judaean Desert Discoveries*, London 2002, pp. 139–166

3. מהדורות הפאר מתאפיינות במובהק בשיעור מועט של התערבות סופרים, כפי שניתן לצפות ממגילות שנכתבו דרך כלל בקפדנות מרובה. ככל שנעשות פחות טעויות נדרשים גם פחות תיקונים. אולם התערבות הסופר באה לידי ביטוי לא רק בתיקון טעויות, אלא גם בהכנסת שינויים במגילה. אנו מודדים התערבות זו באמצעות התייחסות למספר הממוצע של שורות במגילה בין שני מקרים של פעולת הסופר (תיקונים מעל השורה, השמטות, מחיקות, כתיבה מחדש של אותיות, סימני סופרים בתוך השורה ומעליה). ככל שהמספר קטן יותר כך גדול שיעורה של התערבות הסופרים. נתון זה מעניק התרשמות בלבד על מידת התערבותם של הסופרים, משום שגם שורות שנשמרו רק בחלקן נספרות כשורות מלאות. תיקון אחד כל עשרים שורות או יותר יכול להיחשב מידה נמוכה של התערבות סופרים, אולם ברוב המגילות שסווגו כמהדורות פאר יש פחות תיקונים. שיעור התערבויות הסופר במגילת יחזקאל ממצדה הוא אחת ל-18 שורות; בדברים השיעור הוא אחת ל-17 שורות, ובתהלים אחת ל-85 שורות.<sup>9</sup>

לפי כל שלושת הקריטריונים הנ"ל צוינו המאפיינים למהדורות הפאר של המקרא בספרות חז"ל כהוראות להעתקת ספרי מקרא: רוחב הגליונות העליונים והתחתונים,<sup>10</sup> היעדר התערבות סופרים<sup>11</sup> ודיוק בהעתקה (ראה להלן).

בראשית מחקר זה סקרנו את העדות הפיזית למגילות מקראיות שנמצאו בתוך בית כנסת. נפנה עתה לראיות נוספות, ארכאולוגיות וספרותיות, לשימוש במגילות מקראיות מסוימות בבית הכנסת. לא נתעכב כאן על השאלה הכללית יותר, של קריאה במקרא בשפות המקור (עברית וארמית) באספות דתיות. שאלה זו טופלה כראוי בידי שיפמן,<sup>12</sup>

9. לסיכום התערבויות הסופרים בטקסטים נוספים ראה המאמר הנזכר בהערה הקודמת.  
10. ראה בבלי מנחות ל ע"א (והשווה מסכת ספר תורה ב, ד): "שיעור גליון מלמטה טפח [7.62 ס"מ] מלמעלה ג' אצבעות [4.56 ס"מ] ובין דף לדף כמלא ריוח שתי אצבעות [3.04 ס"מ] ובחומשין מלמטה שלש אצבעות [4.56 ס"מ] מלמעלה שתי אצבעות [3.04 ס"מ] ובין דף לדף כמלא ריוח גודל [2.0 ס"מ]". החישובים מצוטטים על פי י' ידן, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, כרך א, עמ' 13. כמו כן, ירושלמי מגילה עא ע"ד ומסכת סופרים ב, ה קובעים שתי אצבעות [3.04 ס"מ] לגליון עליון ושלוש אצבעות לתחתון [4.56 ס"מ] לכל ספרי המקרא חוץ מן התורה.

11. הדעות המובאות בבבלי מנחות כט ע"ב ובירושלמי מגילה עא ע"ג מתירות שניים או שלושה (אך לא ארבעה) תיקונים בעמודה, ואילו הדעות החולקות במסכת סופרים ג, י מתירות תיקון אחד עד שלושה. מגילות המכילות מספר רב יותר של תיקונים בעמודה לא יוכלו לשמש בציבור לפי דעות אלה, אולם לפי בבלי מנחות כט ע"ב ישנה הקלה מסוימת לגבי מחיקת אותיות יתרות.

12. L. Schiffman, "The Early History of Public Reading of the Torah", in S. Fine (ed.), *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, London & New York 1999, pp. 44-56.

וקודם לכן בידי פרו,<sup>13</sup> לוין<sup>14</sup> וספראי,<sup>15</sup> אשר מתמקד במקורות חז"ל. פרטים בכתבי פילון ויוספוס<sup>16</sup> ובברית החדשה (לוקס ד 16–21; מעשי השליחים טו 21; יז 1) מתייחסים לקריאה הסדורה במקרא בבתי הכנסת, בשפת המקור ובתרגום. קריאת התורה באספה דתית נזכרת גם בכתביה של כת קומראן. אין לדעת כיצד נערכה קריאה זו, אולם בקטעי ברית דמשק ממערה 4 היא נזכרת;<sup>17</sup> המגילה 4QHalakha 1 5 A (4Q251) מתייחסת לקריאה כזו בשבת, ואילו סרך היחד (1QS 1 6–8) מפורט פחות בנקודה זו.<sup>18</sup> העובדה כי הספרים נשמרו בבית הכנסת, תחילה בחדר נפרד ואחר כך בגומחה מיוחדת או בארון הקודש, נתמכת במקור קדום כלוקס ד 16–21. פסוקים אלה מתארים כיצד נכנס ישו לבית כנסת בנצרת, וכשניתנה בידו מגילה של ספר ישעיה הוא פתח אותה בגלילה, קרא את הכתוב, וגלל את המגילה חזרה לאחר השימוש.<sup>19</sup> אחסון ספרים אלה בבית הכנסת נזכר גם בספרות

13. C. Perrot, "The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue", in M. J. Mulder (ed.), *Mikra, Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum*, Section Two, vol. I, Assen/Maastricht & Philadelphia 1988, pp. 137–159; idem, "Luc 4:16–30 et la lecture biblique dans l'ancienne synagogue", in J. E. Ménard (ed.), *Exégèse biblique et Judaïsme*, Strasbourg 1973, pp. 170–186.
14. L. I. Levine, "The Development of Synagogue Liturgy in Late Antiquity", in E. M. Meyers (ed.), *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*, Winona Lake 1999, pp. 123–144; idem, *The Ancient Synagogue* (n. 1 above), pp. 135–143.
15. S. Safrai, *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, edited by S. Safrai & M. Stern, *Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum*, Section One, vol. II, Assen/Amsterdam 1976, pp. 908–944, 945–970.
16. J. Mann & I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue: A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets*, vols. 1–2, Cincinnati 1940–1966.
17. לשני מחברים אלה ראה שיפמן (לעיל הערה 12), עמ' 46–48.
18. התמונה המלאה מתקבלת על ידי שילוב של מספר קטעים מכתבי יד מקבילים, כפי ששוחרז בירי J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–4Q273)*, Oxford 1996, (DJD XVIII), 273. ראה, 4QD<sup>b</sup> (4Q267) 5 ii 3–5, 4QD<sup>a</sup> (4Q266) 5 ii 1–3, 4QpapD<sup>h</sup> (4Q273) 2 1 וכן הניתוח אצל שיפמן (לעיל הערה 12), עמ' 44–46.
19. M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran", *Mikra* (n. 13 above), pp. 339–377.
- מספר מקורות קדומים עולה גם כי בבתי הכנסת שמרו אוסף של מגילות מקראיות במקום מיוחד, אולם הכינוי ספרייה יהיה כנראה מוגזם מעט לאוסף שכזה. ראה ספראי (לעיל הערה 15), עמ' 940 להפניות למקורות חז"ל. גם ממצאי השליחים יז 10–11 משתמע כי מגילות מקראיות נשמרו בבית הכנסת. ירושלמי מגילה עג ע"ד מזכיר בפירוש שמירת מגילות נפרדות של תורה, נביאים וכתובים בבית הכנסת.

חז"ל,<sup>20</sup> והוא מתועד במספר בתי כנסת, החל בבית הכנסת של דורא אירופוס באמצע המאה השנייה לסה"נ וכלה בבית הכנסת של חרבת שמע באמצע המאה השלישית.<sup>21</sup>

### ב. עדויות עקיפות על טקסטים ששימשו בבית הכנסת

שתי המגילות שנמצאו תחת רצפת בית הכנסת במצדה היו זהות לנה"מ של ימי הביניים, ולפיכך יש להחשיבן כמקור של אותו טקסט. התכונות החיצוניות של מגילות אלה משייכות אותן למהדורות פאר. למסכות דומות נגיע בהעריכנו את העדויות של כתבי יד אחרים ממדבר יהודה ובהתבוננו בעדות הספרותית, וכך נוכל לעמוד ביתר פירוט על הרב-גוניות הטקסטואלית בישראל במאות האחרונות לפה"ס ובמאה הראשונה לספירה.

מדבר יהודה הוא המקום היחיד בישראל שנמצאו בו מגילות עבריות וארמיות. זהו אמנם אזור מצומצם, אך יש להניח כי קבוצות הספרים שנמצאו בו כוללות טקסטים שמקורם במקומות אחרים בישראל, וכך יש לפנינו תמונה ברורה של הטקסטים ששימשו בכל הארץ, חרף העובדה שקשה לקבוע את מקורה של כל מגילה ומגילה. יש ממגילות קומראן הקרובות לכתבי יד של המסורה מימי הביניים, אם כי לא באותה מידה של קרבה כמו מגילות מאתרים אחרים במדבר יהודה. מגילות קדם-מסורתיות אלה, המהוות את הקבוצה הגדולה ביותר של כתבי היד מקומראן, התבססו בוודאי על טקסטים שהיו זהים לנוסח של ימי הביניים, כגון אלה שנמצאו במצדה ובשאר מקומות. מתוך שאר הטקסטים שנתגלו בקומראן יש מהם הקרובים ביותר למקור העברי של תרגום השבעים, ואחרים הם מסוג עממי; הללו נכתבו לעתים קרובות בכתוב חופשי מאוד, ואף הכניסו שינויים באופן חופשי בנוסח המקרא. ככל שידנו מגעת, ניתן לומר כי לקבוצות אלה לא היה קשר קרוב עם הטקסטים ששימשו בבית הכנסת. באותה מידה ניתן לומר כי המצע (Vorlage) העברי של תרגום השבעים לא נבע מחוגים הקשורים במקדש, חרף הקביעה באיגרת אריסטיאס 176§ כי ספר התורה נשלח למצרים לשם תרגום מאת אלעזר הכהן הגדול בעצמו. אילו באמת שלח אלעזר עותק של התורה למצרים, היה כנראה בוחר בנוסח הקדם-מסורתי, שכבר היה בנמצא בעת התרגום, בדיוק כפי שהנוסח של ספרים אחרים היה בנמצא באותה עת בקומראן.

20. ראה ספראי, שם, בעיקר עמ' 927–933, 940.

21. לעדויות ולניתוחן ראה E. M. Meyers, "The Torah Shrine in the Ancient Synagogue", in S. Fine (ed.), *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman period*, London & New York 1999, pp. 201–223.

הטקסטים הרלוונטיים לניתוח הזה הם אלה הקרובים לנה"מ מימי הביניים. ההיזקקות למקורות מימי הביניים בעת דיון במקורות עתיקים נראית מוזרה, אולם את העותקים מימי הביניים ניתן לאפיין מבחינה סוציולוגית, ואפיון זה מאפשר את תיאור המקורות העתיקים. אם נתמקד בנוסח האותיות של נה"מ, ונתעלם משאר המרכיבים של אותו טקסט בימי הביניים (ניקוד, טעמים, מסורה), נוכל לקבוע כי נה"מ היה הטקסט היחיד ששימש את חז"ל בעת העתיקה. זהו הנוסח היחיד המצוטט בספרות חז"ל, והוא הבסיס גם לתרגומים הארמיים השונים. גם מרכיבים חוץ-טקסטואליים של נה"מ שנידונו בספרות חז"ל, כגון פרשיות פתוחות וסתומות, סימוני הסופרים וחלוקה לפסוקים, וכן הקריאה בבית הכנסת, מתאימים בדיוק לאותו נוסח. לפיכך יש להניח כי הנוסח, שנמסר בקפידה משך מאות בשנים, אומץ קודם לכן בחוגי חז"ל. נוכל אף להרחיק ולהניח, כי הטקסטים הקדם-מסורתיים התבססו על ספר העזרה (על כך ראה להלן). תחילה נתמקד בעדויות ממדבר יהודה.

הטקסטים שפורסמו בעבר, בעיקר אלה מן האתרים שמחוץ לקומראן שפורסמו בשנות התשעים, ועמם טקסטים ממורבעאת שנכללו בתוך *DJD II*,<sup>22</sup> מוכיחים מעל לכל ספק כי יש לקבוע שני סוגי מגילות מסורתיות: מעגל פנימי של מגילות המתאימות בדיוק לכתב יד L (לניגוד B19<sup>A</sup>), ומעגל שני של מגילות הדומות לו ביותר. (כתב יד L נבחר כאן כנציג השלם הטוב ביותר של הנוסח מימי הביניים). רוב המגילות שנמצאו בקומראן שייכות למעגל השני שהזכרנו; לקבוצה הראשונה משתייכים טקסטים אחדים בלבד מקומראן.<sup>23</sup> לעומת זאת כל המגילות שנמצאו באתרים האחרים במדבר יהודה שייכות למעגל הפנימי של מגילות קדם-מסורתיות. כך נמצא שעשרים ושלושת הטקסטים שנמצאו באתרים אלה מסכימים עם L במידה

22. המגילות המקראיות נתפרסמו במהדורות כדלקמן: *DJD I* (מעה 1 בקומראן), *DJD II* (מורבעאת), *DJD III* (המערות ה"קטנות" מקומראן), *DJD IV* (מגילת המזמורים ממעה 11), *DJD IX*, *DJD XII*, *DJD XIV*, *DJD XVII* (כולן ממעה 4 בקומראן), *DJD XXIII* (מעה 11 בקומראן), *DJD XXXVIII* (אתרים מחוץ לקומראן). המגילות המקראיות ממצדה נתפרסמו על ידי טלמון (לעיל הערה 7). לפרסומים שנמנו יש להוסיף את המהדורות האלה: א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשי"ד (מגילת ישעיה ב); D. W. Parry & E. Qimron, *The Great Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>): A New Edition* (STDJ 32), Leiden, Boston & Köln 1999; D. N. Freedman & K. A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Winona Lake, 1985. מספר קטעים קטנים נתפרסמו בכרכים אחרים: *DJD 4QGen<sup>n</sup>* בתוך *DJD XXV*, *DJD XJudges*, *DJD XXVIII*, *DJD 4QCryptA Lev<sup>h</sup>* בתוך *DJD*. E. Puech, "Fragment d'un rouleau de la Genèse provenant de Mur<sup>(a)</sup>", *RevQ* 10 (1979–1981), pp. 163–166.

23. כל המגילות מקוטעות מאוד, מה שאינו מאפשר לעתים הכרעה באשר לאופיין, אולם נדמה כי שני טקסטים מקומראן שייכים למעגל הראשון: *4QGen<sup>b</sup>* (שינוי אחד בכתב ב-12 שורות) ו-*4QProv<sup>b</sup>* (שלושה הבדלים ב-36 שורות).

כזו, שהם נחשבים זהים לו לחלוטין. ההבדלים הספורים בין המגילות הקדם-מסורתיות מאתרים שונים במדבר יהודה ובין L נוגעים לפרטים בודדים של כתיב, לפרטים קטנים בתוכן, לחלוקה לפסקאות ולסידורם של מספר מזמורי תהלים. כמו כן הטקסטים הללו מסכימים תמיד עם L כנגד עדותו של תרגום השבעים.

מעגל פנימי זה של עשרים ושלוש מגילות מורכב ממגילות שנמצאו באתרים אלה: מצדה (בראשית, ויקרא [שתי מגילות], דברים, יחזקאל ותהלים [שתי מגילות]),<sup>24</sup> ואדי סדיר (בראשית), נחל צאלים (במדבר), נחל חבר (במדבר [שתי מגילות], דברים, תהלים), ואדי מורבעאת (בראשית [שתי מגילות], שמות, במדבר, דברים, ישעיה, תרי-עשר);<sup>25</sup> ויש עוד שלוש מגילות שמוצאן אינו ידוע (XJosh, XJudg).<sup>26</sup>

אולי אפשר היה לצפות לכך שהאנשים שהותירו אחריהם מגילות מקראיות במדבר יהודה החזיקו בידיהם מגילות שתאמו את הוראות חז"ל לכתיבת מגילות מקראיות. השערה זאת הייתה הולמת את אנשי מצדה, ששעו לירושלים כמרכזם הרוחני. מעבר לדברים שנאמרו לעיל יש לציין, שאנשי מצדה גזו שתי מגילות של ספרי דברים ויחזקאל בשתי גניזות נפרדות מתחת לצפת בית הכנסת.<sup>27</sup> כמו כן המנהיגים הרוחניים של לוחמי בר-כוכבא שהשאירו מגילות בנחל חבר, בואדי מורבעאת ובנחל צאלים היו מחשוכי הרבנים שבאותו זמן. הבנה זאת הודגשה בידי משה גרינברג עוד ב-1956 על סמך המידע המועט שהיה ידוע אז על הממצא בואדי

24. ראה טלמון (לעיל הערה 7) ומאמרי "A Qumran Origin for the Masada Nonbiblical Texts?", *DSD* 7 (2000), pp. 57–73.

25. הטקסטים שנתגלו בשלושת האתרים הראשונים פורסמו בידי P. W. Flint, M. Morgenstern & C. Murphy, in H. Cotton et al., in consultation with J. VanderKam & M. Brady, *Texts from the Judaean Desert (DJD XXXVIII)*, Oxford 2000. שלוש הטקסטים האחרונים פורסמו בידי J. T. Milik, *DJD II*, Oxford 1961.

26. הטקסטים פורסמו בתוך D. M. Gropp, *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*, and E. Schuller et al., in consultation with J. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2 (DJD XXVIII)*, *DJD XXXVIII*; Oxford 2001 (ראה הערה קודמת).

27. ראה נצר (לעיל הערה 4). גניזה מתחת לבית כנסת אינה מתועדת במקורות (בניגוד לגניזה בחדר נפרד או בבית קברות). ברם נציין גניזה מתחת לנדרך הנוכרת בבבלי שבת קטו ע"א ובתוספתא שבת יג, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 128; וראה גם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 204 – אני מודה לפרופ' ח' מאק על ההפניה). גניזה "תחת טירו של היכל" נזכרת בתוספתא סוטה ב, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 294: צירי), וגרסה זאת נראית עדיפה לש' ליברמן, ביאור ארוך לתוספתא, חלק ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 622 מגרסת בציצו או צירו הנמצאת בירושלמי סוטה ג, ג (יח, ע"ד).

מורבעאת.<sup>28</sup> חוקרים אחרים אף הדגישו את השפעת חוגי הכהנים על מנהיגות המרד.<sup>29</sup>

ההבחנה הנזכרת בין שני סוגי טקסטים מקראיים ניכרת גם בטקסטים היווניים ממדבר יהודה.<sup>30</sup> קטעי התורה היווניים מקומראן, הנבדלים מנה"מ, משקפים את המסורת המרכזית של תרגום השבעים, ולפעמים שלב קדום ממנה. לעומת זאת מגילת תרי"עשר מאתר אחר במדבר יהודה, נחל חבר, משקפת עיבוד יהודי מן המאה הראשונה לפה"ס לקראת הנוסח הקדם-מסורתי. לפיכך הממצא המקראי מקומראן בעברית וביוונית מצביע על חברה שדגלה בגישה פתוחה לנוסח המקרא, ללא זיקה ייחודית למסורת הקדם-מסורתית, בעוד שהאתרים האחרים במדבר יהודה מייצגים חוגים לאומניים שדבקו בלעדית בנוסח הקדם-מסורתי ובתרגום יווני שעובד לפיו. ההבדלים בין מגילות מדבר יהודה השונות נבעו אפוא בעיקר מהבדלים חברתיים-דתיים ופחות מרקען הכרונולוגי השונה,<sup>31</sup> כפי שטענו חוקרים שונים. בין היתר יצוין, שהן מגילות מצדה הן מגילות קומראן לא יכלו להיכתב אחרי שנת 70 לספירה.

גילוי עותקים זהים של אותו חיבור מן העולם העתיק או מימי הביניים איננו עניין של מה בכך, והוא אומר דרשני. לשם כך נפנה לשאלה איך הושגה זהות בפרטים בין המגילות השונות, דהיינו בתוך קבוצת המגילות שנמצאו במדבר יהודה, בין מגילות אלה ובין העותקים שהוחזקו בירושלים, ובין מגילות אלה לכתבי היד מימי הביניים. נראה לנו שניתן להשיג זהות בין כל שתי מגילות או יותר אך ורק אם כולן הועתקו ממקור אחד, במקרה זה מתוך ספרים) לדוגמה שהוחזקו( במקום מרכזי, כנראה בבית המקדש ואחרי זמן הבית במקום מרכזי אחר (יבנה?). האחדות הטקסטואלית שתוארה לעיל הייתה צריכה להתחיל במקום כלשהו, כך שאין מנוס מן ההנחה של עותקים לדוגמה, הנחה שהשמיצו בעבר קראוס וליברמן.<sup>32</sup> חוקרים שונים עמדו על

28. M. Greenberg, "The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible", *JAOS* 76 (1956), pp. 157–167, especially 165: "...since the spiritual leaders of this Second Revolt against Rome (132–5) were some of the most eminent Rabbis, there is no question as to the orthodoxy of this group"

29. ראה ד' גוטבלאט, "התואר 'נשיא' והרקע הדתי-אידיאולוגי של המרד השני", בתוך א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), *מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים*, ירושלים 1984, עמ' 113–132.

30. ראה את מאמרי *NovT* 43, "The Nature of the Greek Texts from the Judean Desert", (2001), pp. 1–11; "Greek Biblical Texts from the Judean Desert", *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*, London (forthcoming)

31. כך גם גורדיס: R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib*—*Qere*, Philadelphia 1937, repr. New York 1971, p. xxxix. גורדיס הכיר אך מעט מגילות ממדבר יהודה.

32. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1912, repr. Hildesheim 1966, III, p. 171; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*<sup>2</sup>, New York 1962, p. 22

כך, שהפקדתם ושמירתם של ספרי קודש במקדש מקבילות למושג המודרני של פרסום, כפי שנראה מתוך מאמרי חז"ל שונים המדברים על "כתוב ומונח" והנחת ספר בהיכל או בעזרה.<sup>33</sup> מנהג זה מוכר בעולם העתיק גם במצרים, ביוון וברומי.<sup>34</sup>

הצעה זאת תישאר בגדר השערה, אך ייתכן שמצאנו את החוליה החסרה בשרשרת ההוכחות תוך כדי פירוש מחדש של מאמרי חז"ל שונים על נוסח התורה. תיאורים בספרות חז"ל מתקופה המאוחרת לממצא במדבר יהודה יוצרים תמונת מצב של תהליכים קודמים במסירת הנוסח שהיו רווחים גם בימי חז"ל. בין היתר מדובר שם על עותק מרכזי של התורה שהיה מונח בעזרה, וכן על מגילות שהועתקו מעותק זה או תוקנו לפיו. המונח ספר העזרה (ששובש לפעמים לספר עזרא)<sup>35</sup> התייחס כנראה רק לתורה,<sup>36</sup> אך יש תימוכין לסברה שגם ספרי נ"ך הוחזקו שם. כך לפי משנה יומא א, ו קראו זקני הכהונה לכוהן הגדול מספרי איוב, עזרא, דברי הימים ודניאל בערב יום הכיפורים.<sup>37</sup> (דרך אגב, מאמרי חז"ל אחדים מדברים על ספר אחד בעזרה, בעוד שברייטא אחת מדברת על שלושה ספרים בעזרה;<sup>38</sup> ברם בסופו של דבר גם מסורת

33. כך ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים 1962, עמ' 215; מ' קיסטר, "בשולי ספר בן-סירא", לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 134-135; מ"ע פרידמן, "פרסום ספר על ידי הנחתו במקדש: על הביטוי 'כתוב ומונח'", לשוננו מח-מט (תשמ"ה), עמ' 49-52; מ' קיסטר, "נוספות למאמר 'בשולי ספר בן-סירא'", לשוננו נג (תשמ"ט), עמ' 36-53.

34. ראה מ' הון, "מלאכת הסופר בתקופת המקרא: מגילות הספרים ואביזרי הכתיבה", תרכ"נ (תשמ"א), עמ' 70-71; J. Leipoldt & S. Morenz, *Heilige Schriften-Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953, pp. 89-91, 165-171; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985, pp. 80-86. מקבילות חיצוניות אלה הודגשו מאוד בטיעונו של קוטשר לטובת ההנחה של קיום ספרי מופת במקדש; ראה י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 60.

35. משנה כלים טו, ו; משנה מועד קטן ג, ד; בבלי בבא בתרא יד ע"ב; יומא סט ע"א-ע"ב; ירושלמי סנהדרין ב, ו (כ ע"ג). לעומת זאת הגרסה "ספר עזרא", המופיעה בין היתר במשנה מועד קטן ג, ד, נחשבת כגרסה המקורית על ידי Beckwith (ההערה הקודמת), עמ' 84, 102.

36. כך מסתבר מן הדיון בבבלי בבא בתרא יד ע"ב ומן השמות של שלושת הספרים שנמצאו בעזרה המתייחסים לכתובים בתורה (ראה להלן הערה 40).

37. בהתייחסו לשמות יז 6 (קדמוניות ג 38), לדברים לב (קדמוניות ד 302-304) וליהושע י 12-14 (קדמוניות ה 61) יוסף בן מתתיהו מדבר שלוש פעמים על ספר קדוש המונח במקדש (ἐν τῷ ἱερῷ ἀνακειμένην γράφῃ). ברם בניגוד ל-Beckwith (לעיל הערה 34) נראה שיוסף בן מתתיהו אינו מדבר על כ"ד ספרי המקרא, כי אם על כתבים עתיקים אחרים שהיו מונחים במקדש.

38. ירושלמי תענית ד, ב (סח ע"א; השווה סופרים ו, ד ואבות דרבי נתן נו"ב פרק מו). דיון ממצה אצל S. Talmon, "The Three Scrolls of the Law that were Found in the Temple", *Court*, *Textus* 2 (1962), pp. 14-27. מחקרים קודמים: J. Z. Lauterbach, "The Three

זאת מתארת יצירת כתב יד אחד מתוך גרסאות הרוב בשלושת הספרים, כל פעם על סמך רוב מסוג אחר.<sup>39</sup> ספרי נ"ך אלה, ועמם ספר התורה שבִּעֲזוֹרָה, היו כנראה חלק מתוך ספריית בית המקדש,<sup>40</sup> אבל הדברים אינם ברורים, שכן אין מידע מוצק על הימצאותם של ספרי נ"ך אלה במקדש. ההנחה שהיו ספרי נ"ך במקדש נגזרת גם מתוך אחדות המסורת הטקסטואלית לגבי ספרים אלה. כמעט אין ידיעות על מגילות המקדש,<sup>41</sup> וגם את המעטות שישנן אי-אפשר לתארך.<sup>42</sup> עם זאת המעט שידוע עליהן תואם את הממצא במדבר יהודה (חוץ מקומראן). נראה לי שהאחדות הפנימית של מגילות אלה, שהונצחה בכתבי היד מימי הביניים,<sup>43</sup> הושגה על ידי העתקתן מספר(ים) שבִּעֲזוֹרָה או תהליך של תיקון לפי מקור זה. כמו כן אני מציע בזהירות לקבוע, שסוג המגילות שנמצאו במדבר יהודה<sup>44</sup> נזכר בתלמוד.

אני סבור שמגילות מדויקות כגון אלה שנמצאו במדבר יהודה הוזכרו בספרות

- Books Found in the Temple at Jerusalem", *JQR* 8 (1917/8), pp. 385–423; S. Zeitlin, "Were There Three Torah-Scrolls in the Azarah?", *JQR* 56 (1966), pp. 269–272. S. Z. Leiman (ed.), *The Canon and* בתוך הודפסו מחדש *Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*, New York 1974.
39. פרטי התהליך המתוארים כברייחא אינם נהירים די צורכם; הללו נדונו בהרחבה בידי טלמון (ראה ההערה הקודמת) במסגרת הסבריו הוא.
40. L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte*, Strasbourg i. E. 1902 (=25. Jahresbericht der Landes- Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1901–1902, Budapest 1902), pp. 110–111. ייסוד ספריית המקדש בידי נחמיה נזכר במכבים ב ב 13–15 ("ספרים על אודות מלכים, נביאים, דוד, ואגרות מלכותיות"). יוסף בן מתתיהו מרבה להזכיר את ספריית המקדש (ראה הערה 37), בין היתר בויקה לעותק של התורה שנלקח שלל בידי טיטוס (מלחמה ז 150, 162). A. F. J. Klijn, "A Library of Scriptures in Jerusalem?", *TU* 124 גם (1977), pp. 265–272.
41. לעומת זאת גורדים (לעיל הערה 31), עמ' xl, סבור כי "anonymous scholars chose a precise manuscript and deposited it in the temple between the accession of Simon the Maccabean (142 B.C.E.) and the destruction of the Temple (70 C.E.)".
42. העובדה שהכתיב והלשון של התורה וספרי נביאים לא עברו תהליך של עדכון כפי שניתן ללמוד מתוך השוואה עם הקטעים המקבילים בספר דברי הימים עשויה לסמן, כי הצורה המדויקת של נה"מ של ספרים אלה הייתה קבועה למדי בזמן חיבור ספר דברי הימים. למשל, השם ירושלים נכתב בכתיב חסר (ירושלם) בכל המקרא מלבד ארבע פעמים בספר דברי הימים, פעם בספר ירמיה ופעם במגילת אסתר, וכך גם במגילות הלא-מקראיות מקומראן. מכאן יוצא שהכתיב של הספרים הקדומים לא עורכן בנה"מ. ראה קוטשר, מגילת ישעיהו (לעיל הערה 34), עמ' 5.
43. בדומה לכך גורדים (לעיל הערה 31), עמ' xxvii, סובר כי ספר העזרה היה המקור של כל כתבי היד המדויקים.
44. ייתכן שהמגילות שנמצאו במדבר יהודה הובאו לשם מבתי כנסת בזמן המרד הראשון והשני (הצעה של ר' דיינס, טיבינגן).

חז"ל בתור ספרים מוגהים, או, ספר מוגה.<sup>45</sup> בית המקדש העסיק מגיהים מקצועיים כדי לוודא את הדיוק בהעתקת ספרי התורה, כפי שנאמר בבבלי כתובות ק"ע א': "מגיהי ספרים בירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה".<sup>46</sup> לפי עדות זאת מומנה פעולת התיקון על פי ספר העזרה על ידי אוצרות המקדש, ובתוך כך היא קיבלה גושפנקה רשמית. רק על ידי פעילות זאת ניתן היה להבטיח את הפצתם של ספרי תורה תקינים. ספראי אף משער, שהעולים לרגל לירושלים הביאו עמם את מגילותיהם המקראיות לשם הגהה בידי סופרי המקדש.<sup>47</sup> נראה שספרים אלה היו בשימוש בכל מקום בארץ ישראל,<sup>48</sup> לשם קריאה ולמטרות לימוד של יחידים או של הציבור, כפי שניתן ללמוד מתוך בבלי פסחים ק"ב ע"א. שם הורה ר' עקיבא לתלמידו ר' שמעון חמישה דברים, וביניהם "וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה". מגילה מדויקת אחרת הייתה מגילת המלך, מגילה שהובאה לכל מקום שאליו המלך פנה. לפי ירושלמי סנהדרין ב, ו (כ ע"ג) וספרי דברים קס"ט<sup>49</sup> תוקנה מגילה זאת על פי ספר העזרה: "ומגיהים לו מספר עזרה על פי בית דין של שבעים ואחד". בבלי כתובות י"ט ע"ב מזכיר "ספר שאינו מוגה", שאסור להחזיק בבית יותר משלושים יום.<sup>50</sup>

נאמר לעיל באופן מופשט שזהות ניתנת להשגה רק בעזרת העתקה ממקור אחד, וכעת התוודענו לתהליך כזה הנזכר בספרות חז"ל. שימוש בספרים לדוגמה כמקור להעתקה או כמודל לתיקון הבטיח שתוכנם יונצח בספרים מדויקים שהיו בשימוש במקומות שונים בארץ (בין היתר במדבר יהודה), במובאות המקראיות בספרות חז"ל, ברוב התרגומים הארמיים, ומאוחר יותר בכתבי היד מימי הביניים. לפיכך

45. ראה הניתוחים הראשונים של מונח זה על ידי בלאו (לעיל הערה 40), עמ' 97–111, וקראוס (לעיל הערה 32), עמ' 170–171.

46. הניסוח השונה במקצת בירושלמי שקלים ד, א (מח ע"א), "מגיהי ספר העזרה היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה", התייחס כנראה אף הוא למגיהים של ספרי התורה לפי ספר העזרה (כך גם גורדיס, *Biblical Text*, עמ' xxvii).

47. ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית, תל-אביב 1965, עמ' 203. דעתו של ספראי מבוססת על משנה מועד קטן ג, ד "במועד אין מגיהין אות אחת אפילו בספר העזרה/העזרה".

48. כך גם ש' ספראי (לעיל הערה 15), עמ' 905: "Problems related to the transmission of the text and authenticity of various books of the Bible were examined in the Temple; copyists and correctors sat in the Temple and worked to supply books to those who needed them in the land of Israel and in the Diaspora. There was a bible in the Temple called 'the book of the court' on the basis of which books were corrected" (ההדגשה שלי).

49. מהדורת פינקלשטיין, ירושלים וניו יורק 1993, עמ' 211. התיאור המסובך של תהליך ההגהה בתוספתא סנהדרין ד, ז מבוסס כנראה על ירושלמי סנהדרין.

50. ראוי לציין שרש"י סובר, שהדברים אמורים לא רק על ספר תורה כי אם גם על ספרי נ"ך.

נראה לי שיש לזהות את המגילות הקדם-מסורתיות ממדבר יהודה כאחרים מן הספרים המוגהים הנזכרים בספרות חז"ל.

פרטי תיאור זה מתחזקים על ידי ממצא שלילי וחיובי כאחד בקומראן: הספרים המוגהים המשוועים נתגלו במקומות שונים במדבר יהודה, אך לא בקומראן. אנשי קומראן לא היו מחויבים למנהגי ההעתקה של ספרי המקרא שהיו נהוגים במקדש, כפי שניתן ללמוד לא רק מהיעדרם של ספרים מוגהים בקומראן, אלא גם מנתונים נוספים לגבי קומראן: מגוון טקסטואלי, פעילות סופרים ענפה הניכרת במספר רב של תיקונים והוספות בטקסט, ושיטות אורתוגרפיות ומורפולוגיות ששוקעו במגילות שהועתקו כנראה בידי אסכולת הסופרים של קומראן.<sup>51</sup> עם זאת נתגלו בקומראן מגילות רבות השייכות למעגל השני של מגילות קדם-מסורתיות, כגון מגילת יש"ב, 4QJer<sup>a</sup>, 4QJer<sup>b</sup>, 4QSam<sup>b</sup>. מגילות אלה דומות לספרים המוגהים מבחינת קרבתן לנה"מ מימי הביניים, אבל הן סוטות ממנו מדי פעם, הן מדויקות פחות, ולא הייתה להן הופעה מהודרת. נראה שספרים אלה הועתקו מתוך הספרים המוגהים, כנראה לא בקומראן.<sup>52</sup>

איננו יודעים מתי הונחו העותקים הראשונים בצורה ומתי הפכו ספרי מופת.<sup>53</sup> לפי השערה אחת הוצב שם ספר המופת רק בתקופת החשמונאים, וזאת בשל המגוון הטקסטואלי שהיה רווח בעם, ברם אין עדות לא למועד קדום לתחילת תהליך זה ולא למועד מאוחר. לא ניתן גם לאושש את הסברה ההפוכה, שהספר לדוגמה מוסד כתוצאה מתהליך של התייצבות הנוסח, הן משום שלעניות דעתי לא היה תהליך כזה<sup>54</sup> הן משום שטקסטים שונים המשיכו לשמש את הבריות ליד ספר המופת.

51. ראה מחקרי "Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School", 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. 199–216.

52. אין לדעת מה הייתה גישתם של אנשי קומראן למגוון הטקסטואלי המשתקף בממצא במערות, אך נראה שהם התעלמו ממנו. ראה מחקרי המצוטט לעיל בהערה 8. ייתכן שהמגילות המדויקות שימשו את אנשי הקבוצה באספות קודש בעוד הטקסטים האחרים שימשו אותם לצרכים אחרים, אך אין תימוכין לסברה זאת.

53. כמו כן קשה לדעת, אילו הן העדויות הקדומות ביותר לגבי הימצאות ספר תורה בבית המקדש. לפי בלאו (לעיל הערה 40), עמ' 99, עוד בתקופת חזקיה הנחה ספר התורה את הכוהנים, הלוויים ואחרים (דברי הימים ב יט 8). הממצא לתקופה קדומה זאת אינו ברור, אך הוא מבוסס קצת יותר לגבי תקופת יאשיהו, שכן לפי מלכים ב כב ודברי הימים ב לד נמצא ספר תורה במקדש. עם זאת מציאת ספר תורה במקדש לפי מלכים ב כב 8 אינה מוכיחה בהכרח את קיומה של ספרייה במקדש במאה השביעית לפה"ס. לדעה אחרת ראה A. Lemaire, "Writing and Writing Materials", *ABD* 6 (1992), pp. 999–1008, esp. 1005.

54. כך גם A. S. van der Woude, *Pluriformiteit en uniformiteit: Overwegingen betreffende de tekstoverlevering van het Oude Testament*, Kampen 1992.

במשך זמן רב הייתה גישה של הקפדה יתרה לנוסח במקדש ובחוגים הכפופים לו, ולעומת זאת הייתה גישה של חופש טקסטואלי בחוגים אחרים של העם.

ביסוד תיאורנו זה מוצעת הנחה שלמקדש הייתה סמכות מספקת כדי לכפות צורת נוסח מסוימת על העם. ברור שסמכות זאת לא הייתה מקובלת על כלל העם, שהמשיך להשתמש בטקסטים אחרים. טקסטים אלה, כגון אלה הקרובים למקור העברי של תה"ש, קבוצת טקסטים הקרובה לתורה השומרונית, וטקסטים מדויקים פחות, כגון "תורתו של רבי מאיר" ומגילות רבות שנמצאו בקומראן, שימשו את הבריות ליד הספרים המדויקים.

כמו ליברמן אני מייעד תפקיד מרכזי למקדש בהפצת הנוסח המדויק של כתבי הקודש. ברם לפי הדגם שלי היה בעזרה ספר אחד למופת, בעוד שהעתקים שנעשו מתוכו נפוצו בארץ כולה. לעומת זאת לפי הדגם של ליברמן הספרים המדויקים כקבוצה היו ממוקמים אך ורק במקדש.<sup>55</sup> על יסוד ממצא יווני מאלכסנדריה ההלניסטית הבחין ליברמן בין שלושה סוגי טקסטים: ספרי מקרא "נחותרים" ששימשו את העם (φαυλότερα), ספרים "מקובלים" שהיו בשימוש בבתי כנסת "רבים"<sup>56</sup> ובבתי המדרש (κοινότερα או vulgata, דהיינו נפוצים), ומגילות "מדויקות" (ἡκριβωμένα) במקדש. דגם זה נסמך על מקבילות חיצוניות בלבד, ולא על ממצא קיים (מלבד "תורתו של רבי מאיר" שפרטים מעטים עליה ידועים מספרות חז"ל, והיא מוחזקת אצל ליברמן כנציגה של ה-vulgata).<sup>57</sup> בניגוד לדעתו של ליברמן<sup>58</sup> נראה לי שבבתי הכנסת ובבתי המדרש השתמשו אך ורק בספרים מוגהים. בכיוון זה מצביעים התיאורים הנזכרים בספרות חז"ל.<sup>59</sup> כמו כן לא פעם נסבו ההכרעות בתלמוד מסביב לכתיבן המדויק של מילים (למשל, בבלי סוכה ו ע"ב [סכת/סכות], סנהדרין ד ע"א, מנחות צג ע"ב [ויקרא טו 21 ידו כתיב / ידיו קרי]);<sup>60</sup> דבר זה הצריך את קיומם של ספרים מדויקים בבתי המדרש. הנחה זאת מתחזקת על ידי שתי המגילות המדויקות שנמצאו מתחת לרצפת בית הכנסת במצדה. לפיכך אין

55. ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל הערה 33), עמ' 164–169. יש לציין שספרו של ליברמן נכתב ב-1950, כשהמגילות טרם היו ידועות, ולפחות פרק זה בספר לא תוקן במהדורה השנייה באנגלית ובמהדורה העברית (1962). מטעם זה הרשיתי לעצמי לחלוק על ליברמן, שחידש הרבה בהצגת מקבילות בין עולמות הספר באלכסנדריה ובישראל.

56. דעתו של ליברמן על סוג הנוסח שהיה בשימוש בבתי הכנסת לא התבררה. מצד אחד הוא סובר בעמ' 166 שהנוסחים העממיים היו בשימוש בבתי כנסת "רבים" ובבתי המדרש. אבל בעמ' 169 הוא אומר: "אף-על-פי שלהלכה הכירו רק בספר העזרה כנוסח היחיד הכשר לקריאה בציבור בבית הכנסת". על אפשרות אחרונה זאת הוא לא הרחיב את הדיבור. בעמ' 166 תוארו נוסחים מדויקים אלה כ"טפסי המקדש".

57. בגלל שגיאותיה הפונטיות מוטב לאפיין מגילה זו כ"נחותה".

58. ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 166, 169.

59. ראה את המובאה מבבלי פסחים קיב ע"א לעיל.

60. חומר רב נאסף בידי י"י ילין, הדקדוק כיסוד בהלכה, ירושלים תשל"ג, עמ' 336–356.

נראית דעתו של ליברמן, שהספרים המוגהים הוחזקו רק במקדש.<sup>61</sup> מטעמים אלה לא ניתן לחלק את הממצא לפי דגם משולש. חוגי המקדש וחז"ל חשבו כנראה במונחים של שני סוגי טקסטים בלבד – מגילות מדויקות (ספרים מוגהים), שנכתבו לפי הוראות חז"ל, וכל יתר המגילות. העם, לעומת זאת, לא חשב כלל במונחים של סוגי מגילות, כפי שניתן ללמוד מתוך המגוון הטקסטואלי בקומראן. לחוקרים יהיה קשה לחלק את הממצא הקיים לשלוש קבוצות לפי הדגם של ליברמן, שכן יש בו חסר ויתר.<sup>62</sup>

לבסוף נציין, כי עדותן של התפילין ממדבר יהודה תומכת בדעה המושמעת כאן: רוב התפילין מקומראן,<sup>63</sup> הכתובות לפי שיטת הכתיבה של האסכולה הקומראנית, כוללות צירופים שונים של הפרשיות המסורתיות ופרשיות נוספות,<sup>64</sup> ביניהן עשרת הדיברות ושירת האזינו. תפילין אחדות מקומראן כוללות גם פרשיות שלא נזכרו בספרות חז"ל.<sup>65</sup> רק מיעוטן של התפילין מקומראן, הכתובות לפי שיטת הכתיב של נה"מ,<sup>66</sup> משקפות אפוא את ארבע הפרשיות המסורתיות.<sup>67</sup> בעוד שהממצא הקומראני מפולג, ובעיקר סוטה מהוראות חז"ל, התפילין מוואדי מורבעאת ומנחל חבר<sup>68</sup> משקפות את ההוראות הללו, מה שמחזק את הזיקה בין אתרים אלו למרכז שבירושלים.

אני מסכם את הדיון עד כה סיכום ביניים:

1. ניתן להבחין בין שתי קבוצות של מגילות קדם-מסורתיות שנמצאו במדבר יהודה: א. המגילות שנמצאו בכל האתרים מלבד קומראן שייכות למשפחה אחת, הכוללת

61. אין בדגם של ליברמן מקום לטקסטים עתיקים ומהימנים הנבדלים מנה"מ, דוגמת 4QJer<sup>b,d</sup>. גם מגילות אלה מדויקות, אך אצל חוגי המקדש, שאימצו רק את המסורת הקדם-מסורתית, הן לא היו קבילות.

62. נראה שההבחנה בין טקסטים "נחותים" ו"מקובלים" אינה מציאותית, לא מבחינת הממצא ולא מבחינת ייעודם המשוער.

63. G, I וכןראה גם 4QPhyl A, B, J, K, L-N, O, P, Q.

64. בבלי מנחות לד ע"א – לו ע"ב, מב ע"ב – מג ע"ב (במיוחד לד ע"ב) ומסכת תפילין ט מורות על הקטעים האלה: שמות יג 10-11; שם 11-16; דברים ו 4-9; שם יא 13-21.

65. קטעים מדברים ה 1 – ו 9 (פרשת עשרת הדיברות והמשכה ב'ו 3-1, לפני הפרשה המסורתית ו 4-9), דברים י 12 – יא 12 (הקטע לפני הפרשה המסורתית יא 13-21), קטע מן השירה בדברים לב (תפילין N ממערה 4) ושמות יב, 51-43 (הפרשה שלפני הקטעים המסורתיים שמות יג 1-3, 11-16). ארבע תפילין כוללות רק טקסטים שלא נכללו בדברי חז"ל (J-K, L, N).

66. תפילין C, F, R, S.

67. ראה מחקרי "Tefillin of Different Origin from Qumran?", in Y. Hoffman & F. H. Polak (eds.), *A Light for Jacob: Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls in Memory of Jacob Shalom Licht*, Jerusalem & Tel Aviv 1997, pp. 44\*-54\*.

68. MurPhyl, XHev/SePhyl, 34SePhyl.

גם את כתבי היד של ימי הביניים. מסורת זו משתקפת גם במובאות המקראיות בספרות חז"ל וברוב התרגומים הארמיים. מבחינה חיצונית מגילות אלו תואמות את הוראות חז"ל לכתיבת מגילות מקראיות, ומשום כך הן נחשבות כמעגל הפנימי של המשפחה הקדם-מסורתית. עדותן של התפילין תומכת בהנחת זיקה של האתרים במדבר יהודה (מלבד קומראן) למרכז שבירושלים.

ב. מעגל שני של מגילות קדם-מסורתיות נמצאו בקומראן. הן נבדלות מכתבי היד מימי הביניים בפרטים קטנים, הן מדויקות פחות והן אינן תואמות את ההוראות הטכניות של חז"ל לכתיבת מגילות מקראיות.

2. זהות בין טקסטים ניתנת להשגה רק אם שתי מגילות או יותר הועתקו ממקור אחד, כנראה הספר למופת שהוחזק בעזרה.

3. המגילות המדויקות שנמצאו במדבר יהודה שייכות כנראה לקבוצת טקסטים שנזכרו בספרות חז"ל כ"ספר מוגה". מותר לשער שספרים אלה, שהיו בשימוש במקומות שונים בארץ, הועתקו מתוך ספר העזרה, או תוקנו לפיו.

4. אנשי מצדה ולוחמי בר-כוכבא הביאו עמם מגילות מקראיות ותרגום יווני המשקפים, כצפוי, את הוראות המרכז הרוחני שבירושלים, שכן הם הושפעו ממנו גם בדרכים אחרות. גם בתנאים הקשים שבהם הם שהו במדבר הם דאגו לכך, שהעותקים המדויקים ביותר של המקרא יהיו במחיצתם.

ראוי להוסיף שתי הערות:

1. הדיון התבסס חלקית על מקורות חז"ל, אבל אף אם מטילים ספק בעדות זאת כמגמתית או בלתי רלוונטית,<sup>69</sup> אין בכך כדי לשנות את הערכותינו הטקסטואליות. 2. התיאור דלעיל מתייחס אך ורק למסירה הטקסטואלית של נה"מ, ולא לאיכותו. גם גרסאות נחותות של נה"מ הועתקו בקפדנות, כמו, למשל, לעתים קרובות בספר שמואל.

אני סבור כי שילוב של העדות הספרותית עם עדות החפירות ממצדה מוכיח, כי ניתן לזהות את הטקסטים שהיו בשימוש בבית הכנסת עם "הספרים המוגהים" שנזכרו בספרות חז"ל. מגילות אלה מכילות את הנוסח הקדם-רבני. מצב זה נהג כנראה בכל ישראל, ופרטים רבים הידועים לנו על מגילות אלה עולים בקנה אחד עם ההוראות להעתקת ספרי מקרא שהועלו על הכתב בשלב מאוחר יותר בספרות חז"ל. אפשר כי טיעון זה משתלב בהשערות של בינדר בדבר קשר קרוב בין המקדש לבתי הכנסת.<sup>70</sup> מבלי שנידרש לדון בשאלה זו, נראה לנו הגיוני כי שלטונות המקדש

69. מסורות אחרות בספרות חז"ל הנוגעות להיכטים אחרים במסירת נוסח המקרא אינן מדויקות, כגון רשימת "השינויים" של המתרגמים היווניים ורשימת תיקוני הסופרים.

70. Binder, *Into the Temple Courts* (n. 2 above), pp. 343–350, 479–500; לעומת זאת לויין "The First-Century Synagogue" (לעיל הערה 1), עמ' 26–27, אינו מקבל דעה זו.

היו מעוניינים שספר העזרה יהיה הבסיס לכל ספרי המקרא שהיו בשימוש בכל ארץ ישראל, ובתי הכנסת בכלל זה.<sup>71</sup>

71. הדיון נסב אך ורק על מגילות שהועתקו והופצו בישראל, ולא נגע כלל בתפוצות. המגילות שנשלחו (או הובאו) לאלכסנדריה לשם תרגום התורה ליוונית מקורן לא היה במקדש. ראה ההערות לעיל, וכן מאמרי "The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence from Qumran and the SP and with Reference to the Original Shape of the Bible", in A. Schenker (ed.), *The Earliest Phase of the Text History of the Old Testament* (IOSCS 52), Atlanta (forthcoming). כמו כן אין זה סביר בעיניי כי הטקסט העממי של תורת רבי מאיר, ששימש ברומא במאה השלישית לסה"נ, מקורו במקדש. בספרות חז"ל נזכר ספר תורה שנלקח בידי טיטוס לרומא כשלל אחרי חורבן המקדש. בתקופה מאוחרת יותר ניתן ספר זה במתנה מאת סוורוס אלכסנדר (קיסר בשנים 222–235 לסה"נ) לבית כנסת שנבנה באישורו. ספר זה, הידוע גם בכינוי מגילת סוורוס, היה מטיפוס עממי. מן המעט הידוע על תוכנו של ספר זה נראה כי תכונותיו העיקריות היו התערעורות הגרוניות, כתיבת אותיות מצעיות בסוף מילים וחילופי אותיות דומות. לפרטים ראה, J. P. Siegel, *The Severus Scroll and 1QIsa<sup>a</sup>* (SBLMS 2), Missoula 1975. גם יוספוס (מלחמות ז' 150, 162) כותב כי עותק של התורה היהודית נלקח על ידי טיטוס מן המקדש. אולם אין זה סביר כי מדובר בעותק הראשי של המקדש, שגידון לעיל. האופי העממי של מגילת סוורוס לא היה עשוי להתאים למגילות שנמצאו במקדש, ואילו המידע שנותן יוספוס מעורפל למדי.

# בין "תקל" ל"מתקל"

## דוד טלשיר

לפני שנים אחדות פרסם אמיל פואש טקסטים עבריים ממערה 4 מקומראן בסדרת הפרסומים הרשמיים הרואה אור באוקספורד.<sup>1</sup> בקטע 4Q525 ii,14, ש' 26 כתוב:<sup>2</sup> "ומתקל לשון השמר מואדה". עניינו של המשפט ברור: להשתדל מאוד שלא להיכשל בלשון.<sup>3</sup> על פי מתקל בארמית התרגום ביאר פואש את המילה מתקל 'מכשול'.<sup>4</sup> אך באשר הפועל נשמר מצריך את מילת היחס מן,<sup>5</sup> המ"ם אינה חלק משם העצם,<sup>6</sup> ויש לנתח את המילה כצירוף יחס מן + תקל, כלומר מתקל (לשון הישמר מאוד).

### א. תק"ל בעברית

השורש תק"ל אינו משמש בלשון המקרא. הוא נכנס אל העברית בימי הבית השני. העדות הראשונה בעברית מזדמנת בספר בן סירא, ובו תק"ל משמש הן כפועל (בבניינים נפעל והפעיל) הן כשם (תקלה). אך גם כש"ל המקראי לא נפקד מקומו בספר זה הן כפועל (בבניינים קל, נפעל והפעיל) הן כשם (פשלון).<sup>7</sup> גם בכתובים ממדבר יהודה מתחיל לבצבץ השימוש בשורש תק"ל (בצד השימוש הרגיל בכש"ל). פעם אחת (ליתר דיוק פעמיים באותו הטקסט) כפועל במגילת המזמורים יט 14–15,

1. É. Puech, *Qumrân Grotte 4, XVIII: Textes Hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579; DJD XXV)* Oxford 1998. ביקורת על הכרך הזה: Z. & D. Talshir, *JAOS* 120 (2000), pp. 650–654. מקצת הדברים המובאים בזה נאמרו שם, עמ' 653.
2. שם, עמ' 146.
3. על דרך "שמר פיו ולשונו שמר מצרות נפשו" (משלי כא 23).
4. בלשונו שם: De la racine TQL, le substantif MTQL est bien connu de l'araméen targumique 'scandale, écart'.
5. כגון "איש מרעהו השמרו" (ירמיהו ט 3).
6. פחות מסתברת הפלולוגיה של המ"ם: וממתקל < ומתקל.
7. פרטים בספר בן סירא, המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, מהדורת המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים תשל"ג. על תק"ל עיין J. C. Greenfield, "Two Notes on the Apocryphal Psalms", *'Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, II, Leiden & Jerusalem 2001, pp. 640–641.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 203–212

"רוח אמונה ודעת חונני אל אתקלה"<sup>8</sup> בעווה"<sup>9</sup>, והשם תקל בקטע הנזכר לעיל. תק"ל הולך וכובש לו מקום בעברית, ובספרות התנאים הוא כבר ממיר כמעט בשלמות את כש"ל.<sup>10</sup>

מסתבר שיד לארמית בהוצאת כש"ל מפני תק"ל. בכל התרגומים הארמיים למקרא נגזרי כש"ל מתורגמים בעזרת תק"ל. כך למשל התרגום של וכשלו (ויקרא כו 37) הוא "ויתקלון" ("ונתקלון") בתרגומים הארמיים; מכשל (שם יט 14) מתורגם בהם "תקלא" ("תוקלא", "תוקלתא").<sup>11</sup>

אבל העדות הארמית הראשונה לשימוש זה של תק"ל אינה קודמת בזמן לעדות העברית. בארמית העתיקה והממלכתית אין זכר לתק"ל בהוראת 'מכשול'. העדות הראשונה בארמית מזדמנת בתרגום איוב מקומראן, עמודה 25, שו' 6: התקלו = 'נכשלו';<sup>12</sup> והעדות הראשונה לצורה השמנית תַּקְלָא באה בתרגום אונקלוס.

אף שהעדויות הקדומות יותר לקיומו של תק"ל הגיעונו דווקא בטקסטים עבריים, ואף שטיב גיזורו של השורש טעון בירור,<sup>13</sup> נראה ששורש זה על נגזרותיו נשאל

8. כנראה בבניין נפעל.

9. 5q11 יט 14–15. וכיוצא בזה 6q11 קטע ב. 3. ראה J. H. Charlesworth, *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen 1997, pp. 194, 196.

10. מניתי 9 צורות פועליות הנגזרות מן כש"ל בכל ספרות התנאים במאגרים של המילון ההיסטורי. כצפוי, בספרות האמוראים ובפיוט חוזר לשימוש כש"ל המקראי. מעניין השימוש של כש"ל (מְכַשֵּׁל, ראש השנה א, ו, כ"ק) דווקא בבניין פיעל ולא בהפעיל כבמקרא. עיין י' קוטשר, ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת גן תשל"ב, עמ' 72.

11. קשה להכריע אם צורת הנפרד בתרגום אונקלוס היא תַּקְלָא או תַּקְלָה. בתרגום זה מזדמנת רק תַּקְלָא, והיא מתרגמת את השמות מכשל (ויקרא יט 14), מוקש (שמות י' 7; כג 33; לד 12; דברים ז 16) וזא (במדבר יא 20). הצורה תַּקְלָא יכולה להתפרש בשתי דרכים: (א) צורת היידוע שצורת הנפרד שלה תַּקֵּל שאינה מיידעת דווקא את השם, שהרי אין הקפדה על השימוש ביידוע בתרגום אונקלוס. למשל, "פָּקַע לגלגלת" (שמות לח 26) מתורגם באונקלוס "תַּקְלָא לגולגלתא" (ולא \*תַּקֵּל לגולגלא). עיין מ"צ קדרי, "עיונים בתחביר לשונו של אונקלוס", תרכ"ב לב (תשכ"ג), עמ' 232–251. גם שם המספר "חד (ולא חדא) תוקלא" = 'מכשול אחד' בקהלת רבה ו, יא (אמנם בארמית של ארץ ישראל) תומך ב"צורה הזכרית". אפשר שהמילה תקל שבקטע שלנו אינה אלא בבואה של \*תַּקֵּל הארמית, אשר הזדמנה בתרגום אונקלוס בצורת היידוע בלבד, תַּקְלָא, וגם זה מאשש את צורת תַּקֵּל הארמית. (ב) צורת הנקבה בנפרד תַּקְלָה. דווקא לצורת הנקבה יש אחיזה בתרגום יונתן לנביאים, כגון "תַּקְלָת חובין" (יחזקאל ג 20); "לתַּקְלָתִּי תתובן" (ישעיהו נ 11); וכן תוקלתא בסורית. אם אמנם תַּקְלָא בתרגום יונתן היא צורת הנקבה, תפסה האל"ף הסופית את מקומה של הה"א, וראויה להיכתב תַּקְלָה. ושם שתי הצורות, תַּקֵּל ותַּקְלָה, שימשו זו בצד זו ללא שינוי משמעות, כדרך שאין הבדל משמע בין שבי ובין שביה, וכיו"ב.

12. כנראה בבניין התפעל. עיין M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave 11*, Ramat Gan 1974, p. 135.

13. ג"ה טור-סיני קושר את תק"ל שלנו עם משקל: "אפשר להכיר, כי עקר משמ' השם היא משקל

מהארמית, הן מפני שהשורש העברי כש"ל משמש בתקופת המעבר בקומראן בצד תק"ל, הן משום שתק"ל שגור גם בארמית המזרחית, אשר אינה מושפעת מהעברית.

עדות נוספת לקיומו של השם תְּקַל בעברית נודמנה, לפי המילון ההיסטורי, רק בפיוט מאוחר – "אי לך נפשי" – מהמאה ה־11, מאת דוד בן חזקיה הנשיא, שו' 54–53: "נוגי נודי כי כבד התקל, רוי נא דמעות כפרת וחדקל". אך נראה שאין קשר בין הפיוט המאוחר הזה לעדות מקומראן ושהפייטן גזר תקל מן תקלה, כדרך שהפייטנים הראשונים גזרו תְּפַל מן תְּפִלָּה וכד'.<sup>14</sup> זו בוודאי עדות שאינה תלויה בלשון המגילות.

### ב. מִתְקַל בארמית

בבארו את מתקל שבקטע העברי מציין פואש, כאמור, שבארמית התרגומית מתקל ידוע היטב בהוראת 'מכשול'. הוא מתכוון בוודאי לתרגום יונתן לישעיהו ח 14. וזה לשון הפסוק על פי נוסח המסורה:

וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאָבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מְכֻשׁוֹל לְשָׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפָח  
וּלְמוֹקֵשׁ לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם

זה פסוק קשה. נושא סתום,<sup>15</sup> ושלוש רכיבי הנשוא הכולל הם מִקְדָּשׁ, אבן נגף וצור מכשול, וקשה להכניסם בכפיפה אחת.<sup>16</sup> גם אין הסכמה מי הם "שני בתי ישראל". התרגומים והפרשנים ניסו לפתור פסוק זה בדרכים מדרכים שונות.<sup>17</sup>

כבד מנשא, ושל הפועל נתקל: כשל תחת כבד המשא, ולפי זה אין כאן אלא מבטא ארמי במק[ום] א. שְׁקַל שבעבר (מילון בן-יהודה, עמ' 7877, הערה 1). בעקבותיו אף מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 392: "גלוסקא, השפעת הארמית על לשון המשנה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשמ"ח, עמ' 1268–1266. לעניין הקשר בין תק"ל ובין כובד (בערבית תְּקַל) תן את הדעת לצורות הסוריות תְּקֵלָא, תְּקֵלָא, תְּקֵלָא, עניינן 'מִשָּׂא'. אף השווה את תרגום יונתן לזכריה יב 3, המתרגם את "אבן מעמסה" אבן תְּקֵלָא.

14. עיין "יהלום, שפת השיר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 142–143.

15. כנראה הנושא הוא ה'. מגילת ישעיהו השלמה גורסת "והיא" בפתיחת הפסוק. ראב"ע מציע, שהנושא הוא מלך אשור.

16. ר' יוסף כספי על אתר: "והנה 'למקדש' הוא חלק אחד, והפכו 'לאבן נגף ולצור מכשול'".  
17. על גרסאותיהם של התרגומים הקדומים לפסוק עיין מ' גושן-גוטשטיין, ספר ישעיהו, ירושלים

תשנ"ה, עמ' לא. ראה גם I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, p. 106. הצעות הביאור של פרשני ימי הביניים רוכזו במהדורתו של מנחם כהן, מקראות גדולות לישעיהו, רמת גן תשנ"ו, עמ' 66–67. על מקצת הצעות החדשים עיין למשל B. Duhm, *Das Buch Jesaia*<sup>5</sup>, Göttingen 1922, pp. 83–84; G. B. Gray, *The Book of*

כך ביאר את הפסוק תרגום יונתן:

ואם לא תקבלון ויהי מימריה<sup>18</sup> בכון לפורען<sup>19</sup> ולאֶבְנֵן מְחִי וְלִכְיֵן מִתְקַל לַתְּרִין  
בְּחִי רַבְרְבֵי יִשְׂרָאֵל לְתִכְרֵן וּלְתִקְלָא עַל דַּאֲתַפְלִיגוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה  
דִּיתְבִּין בִּירוּשָׁלַם.

סטנינג<sup>20</sup> וכדומה לו ציטטון<sup>21</sup> הבינו כך את דרך התרגום הארמי:

And if ye will not hearken, his Memra shall be amongst you for  
vengeance<sup>22</sup> and for a stone of smiting, and for a rock of offence to  
the two houses of the princes of Israel, for a breaking, and for a  
stumbling, because the house of Israel hath been seperated from  
them of the house of Judah who dwell in Jerusalem.

לדעתם אפוא נשואו של "דבר ה'" ("מימריה") הוא משפט כולל של חמישה  
איברים בעלי משמעות שלילית: פורען (תרגומו של "מקדש"), אבן מחי, כיף מתקל,  
תִּכְרֵן וּתִקְלָא.

הקושי הוא בשימושה של המילה מִתְקַל. מילה ארמית זו משמשת בכל הלהגים  
הארמיים, בדרך כלל בקו"ף קמוצה, מִתְקַל, בהוראת 'משקל'. בתרגום אונקלוס  
מובעת הוראה זו בשתי הצורות: מִתְקַל בצד מִתְקַל. כך למשל "מִתְקַל עסר סלעין  
דִּהְבָא מִתְקַלְהוֹן" (בראשית כד 22).<sup>23</sup>

*Isaiah I–XXVII* (ICC), Edinburgh 1912, pp. 153–154; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*

(The Anchor Bible), Doubleday 2000, pp. 241–242

18. בתרגום נוספה רישא של פסוק תנאי ופורש הנושא, אך בדרך הרחקת ההגשמה בעזרת מימרא.

עיי' מ' קליין, הגשמת האל בתרגומים הארמיים בתורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 125–134.

19. הטקסט הובא על פי כ"י Or. 2211 של המוזאון הבריטי, כשהניקוד הכבלי הומר (כאן

ובשאר המקומות להלן) למקבילו הטברני. זה הטקסט העומד ביסוד מהדורת שפרבר

לתרגום נביאים אחרונים, אלא שבקריאת המילה פורען לא דק פורתא, וניקד עי"ן פתוחה

במקום קמוצה (ובעקבותיו הלך מ' כהן במהדורת מקראות גדולות שלו). דווקא סטנינג, שאף

הוא הניח ביסוד מהדורתו לתרגום ישעיהו אותו כתב יד, קרא כראוי בעי"ן קמוצה, פורען,

כבתרגום אונקלוס לדברים טז 18. עיי' J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949, p. 29

שם, עמ' 28.

20. B. D. Chilton, *The Isaiah Targum*, Collegeville 1987, p. 19

21. ציטטון הבין את פורען לא 'נקמה' אלא 'נוקם': His *Memra* will become among you an

avenger. בארמית פורען הוא גם 'פירעון' וגם 'האחראי לפירעון'. ראה על כך להלן.

22. וכיצא בזה שמות ל 23, 34; במדבר ז 86. גם המסורה הגדולה לכתר ארם צובא לדברים כב 9

גורסת מִתְקַלָּה (ולא מתקלה). עיי' M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 338

האם ניתן אפוא להסביר גם את מִתְקַל שבפסוקנו שלא בהוראת 'מכשול',<sup>24</sup> אלא בהוראת 'משקל' ? ובכלל, אולי אפשר לבאר את שלושת האיברים במשפט הכולל – פורען, אבן מחי וכיף מתקל – לאו דווקא בהוראה שלילית?

#### 1. מהי הוראת פורען בפסוקנו?

משקל qutlân מציין בארמית שמות עצם (בדרך כלל מופשטים), כגון אולפן. שתי מילים השקולות במשקל זה משמשות גם כשם הפועל: שולטן (שִׁלְטָנָא, דניאל ז' 27, כלומר 'השליטים'),<sup>25</sup> ופורען.<sup>26</sup> הוראת הפועל פרע באתפלעל היא 'לבוא חשבון', 'לשפוט' (בצד 'לנקום'). למשל, "ירא ה' עליכם וישפט" (שמות ה' 21) מתורגם באונקלוס "אתגלי יוי עליכון ויתפרע".<sup>27</sup> ומכאן נגזר שם הפועל פורען, 'שופט'. כך בדברים טז 18 "שפטים ושטרים תתן לך" מתורגם באונקלוס "דינין ופורענין תמני לך".<sup>28</sup>

הוראתה של פורען אינה אפוא רק מעניין נקמה, אלא גם מעניין פירעון: 'מי שבא חשבון', 'השומר על החוק והסדר'.<sup>29</sup>

#### 2. מהו "אָבֶן מְחִי" ?

לכאורה הצירוף אָבֶן מְחִי הוא תרגום נאמן ל"אָבֶן נֶגֶף" שבנוסח המסורה. המין הדקדוקי של אָבֶן הוא נקבה בארמית, ולעומתה מְחִי היא צורת בינוני יחיד (מין זכר). על כן נראה שזה צירוף סמיכות, אבן של מְחִי, בדומה לצירוף עוֹבֵד מְחִי, שאונקלוס מתרגם בו את "מעשה אֶגֶר" (שמות כח 32; לט 22, 27).

24. במשלי יב 13 "בפשע שפחים מוקש רע" מתורגם בתרגום הארמי (המאוחר) "בחוֹבֵא דשפּוּוּתֵא מִתְקַל בִּישָׂא". אמנם מתקל עומדת בתרגום כנגד מוקש, אך אין זו מִתְקַל כל עיקר, אלא צורת הבינוני של בניין אתפַעֵל, מִתְקַל, ופשוט התרגום: בפשע שפחיים נכשל (איש) רע. בפשיטתא למקום עומד מִתְתַּחַד כנגד מוקש, כלומר 'נלכד'.

25. וכך בארמית היהודית הארץ-ישראלית (ראה במילוננו הנזכר של סוקולוף, עמ' 540–541), וכן בסורית. ממנה שאלה הערבית את סִלְטָאן.

26. עיין ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 261.

27. בארמית של מגילות מדבר יהודה משמש פר"ע בבניין קל בהוראת 'תשלום', כגון "ולמפרוע פרענהון", נחל חבר מס' 7, שו' 17–18 ('לשלם תשלומם'). ראה Y. Yadin et al., *The Documents from Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 2002, p. 82

28. גם התרגום הארמי לדברי הימים לד 13 מתרגם את ושטרים "ופוֹפְעָנִין" (כ"י אורבינטי 1). בתרגומים הארץ-ישראליים תוֹאֲרוֹ של הָאֵל קָנָא מתורגם בצירוף (הנדיאדיס) "קניי/קנאה ופורען". בתרגום הקטעים (כ"י פריס) לשמות כ' 7 יש תרגום חופשי: "דאנא הוא יי' אלהכון רבא פרען". מכאן ניתן ללמוד כי פו(ר)ען אינו דווקא מונח שלילי. הצורה בוי"ו, פורען, היא חלופה לפרען בהידמות התנועה הראשונה לפ"א השפתית.

29. נוסף על ההוראה של 'נוקם' מצד אחד (ראה את תרגום יונתן לנחום א' 2) ושל 'תשלום' מצד שני, כגון "ולמפרוע פרענהון", נחל חבר מס' 7, שו' 17–18 ('לשלם תשלומם').

אֶבֶן הוֹרָאתָהּ, בצד stone, גם 'משקל', כבעברית. כך למשל את הפסוק "לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן" (דברים כה 13) מתרגם אונקלוס "לא יהי לך בכיסך מתקל ומתקל". בתרגום יונתן "מאתים שקלים באבן המלך" (שמואל ב יד 26) "מאתן סלעין במתקלא דמלכא". בארמית המצרית משמש הצירוף אבני מלכא לציין את המשקל הרשמי,<sup>30</sup> בצד מתקלת מלכא.<sup>31</sup>

הסומך מְחִי עניינו כנראה 'מומחה (לדיוקם של המשקלות)'. במאמר רב עניין הראה שלמה נאה,<sup>32</sup> שעניינו של מח"י בצד 'הכאה' הוא 'חקיקה', 'רישום', 'הטבעת סימן', ומכאן התקבלה בדרך של מטונימיה גם המשמעות 'דיוק במידות השקילה'. עדות לכך שעניינו של מחי (בפיעל) הוא 'רישום' מזדמנת בויקרא רבה כה, א (מהדורת מרגליות, עמ' תקסז): "נטל מקל וחקקו ונתן לו קמיע ומיחה לבנו. אמ' לו: יהיה מקל זה בידך ואין את מתיירא מכל ברייה". מיחה עומד בהקבלה אל וחקקו, ועניינו 'סימון'. עוד הראה שבמשנה משמש אותו הפועל (בפיעל) לציין 'הקפדה על דיוק המשקלות': "החנוני מקניח את מדותיו פעמים בשבת ומְמַחָה את משקלותיו פעם אחת בשבת", (בבא בתרא ה, י).<sup>33</sup>

בתלמוד הירושלמי מסופר על רב שראש הגולה מינה אותו אגורנומוס (ἀγορανόμος), הוא המפקח הרשמי על המסחר בשוק, וזה פיקח רק על דיוק המידות, ולא על המחירים: "רב מנייה ריש גלותא אנגרמוס. הוה מחי על מכילתא ולא על שיעוריא" (ירושלמי בבא בתרא טו ע"א-ע"ב, כ"י לידן). אותו הקטע השתמר גם בכ"י אסקוריאל, ושם התחלפו היוצרות והשתנה הבניין: "רב מתניתי ריש גלותא אגרונימיס והוה ממחי על שערייה ולא הוה ממחי מכלתא".<sup>34</sup> מכאן ניתן ללמוד שגם בארמית של ארץ ישראל עניינו של מח"י הוא 'דיוק והקפדה', והשאלה היא באיזה בניין משמש הפועל: בבניין קל (מְחִי, כככ"י לידן) או בבניין פִּעַל (מְמַחִי, כככ"י אסקוריאל). גם בארמית הבבלית מתועד מחי (בבניין קל או פִּעַל) שעניינו מדידה: "כמאן דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא" (כתובות נג ע"א; בבא בתרא פה ע"ב), כלומר 'כמי שמדדו לו מאה מידות במידה אחת'.<sup>35</sup>

הצורה הארמית מְחִי תתבאר אפוא כצורת הבינוני של בניין קל, או לחלופין צורת

30. כגון B 2.1, ש' 7 (Cowley 5). עיין ב' פורטן וע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 16-18.
31. כגון B 2.11, ש' 11 (Cowley 28). פורטן וירדני שם, עמ' 48.
32. ש' נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים: פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 379-395.
33. וכיוצא בזה בספרא קדושים ד, ד (עמ' תח-תט בכ"י וטיקן 66), הגורס וממחֵה בניקוד בבלי (כלומר וממְחָה).
34. עיין א"ש רוזנטל וש' ליברמן, ירושלמי נזיקין, ירושלים תשמ"ד, עמ' 95, 205-206; וכן במאמרו הנזכר של נאה, עמ' 392-393.
35. נאה, שם, עמ' 390.

הבינוני של בניין פִּעַל<sup>36</sup> בהפולוגיה של המ"ם, מִמְחִי<sup>37</sup> < מְחִי<sup>38</sup>, כדרך שממועט הפכה מועט.<sup>39</sup> הוראתה נראית 'מדייק בשקילה ובמידה',<sup>40</sup> אולי המקבילה הארמית של מומחה העברית.<sup>41</sup>

אָבֵן מְחִי יכול להיות אפוא 'משקל של מומחה', כלומר משקל שדיוקן נבדק בידי מומחה לדבר.

### 3. בִּיף מִתְקֵל

צירוף זה מתרגם את צור מכשול. על סמך מקום זה העמידו כל המילונים הקלסיים ערך מיוחד במילון: מִתְקֵל בהוראת 'מכשול'. אמנם מילה זו שגורה מאוד בכל הלהגים הארמיים, אך לא בהוראת 'מכשול' אלא כאמור בהוראת 'משקל'. לעומת זאת לציון 'מכשול' משמשת מילה אחרת הגזורה מאותו השורש, תְּקָלָא, אשר באמת באה בהמשכו של הפסוק הנדון. אך עד שמעמידים ערך עצמאי במילון כדאי לברר היטב אם לא תוכל מתקל להתפרש בהוראה הרגילה, אף שמתקל עומדת כנגד מכשול שבמקור העברי.

36. אין צורך לתקן את הבניין להפעיל ולאפעל, כהצעת נאה, שם, עמ' 391, 392, 395. הצורה העברית בפיעל מעוגנת בכתבי יד טובים (כ"י קאופמן למשנה, כ"י וטיקן 66 לספרא), והצורות הארמיות מחו, מחי אינן מדברות בעד בניין אפעל, ועל כן גם ממחי יכולה להתפרש בניין פִּעַל. אף ייתכן שהצירוף "קמיע מומחה" תולדתו ב"קמיע ממוחה", שהפך "מומחה" בפשוט ההברות, כדרך ש"מִהֶלְכִין" הפכה "מִהֶלְכִין". עיין ר' קוטשר, "מהלכים ואחיותיה", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 93–96; "קוטשר, "בשולי המילון המקראי", לשוננו כז–כח (תשכ"ג–תשכ"ד), עמ' 188. וראה על כך בהמשך.

37. ברגיל פעלים שבהם עה"פ הדגושה היא חי"ת אין תשלום דגש בתנועה הקודמת לה, כבעברית. אך לעתים רחוקות באה תנועת קמץ במקום פתח, כגון "דְּמִלְחִיף" בגרסת התאג' לבמדבר כב 4. בקטעי הגניזה מונה עמוס דודי צורות אחדות כאלה (בעיקר בכ"י אא 12): דְּרָחִיק (דברים טז 22); מְרָחִים (שם כח 50); ומְנָחִיש (שם יח 10). עיין ע' דודי, דקדוק תרגום אונקלוס על-פי כתבי-יד מן הגניזה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"א, עמ' 219–221.

38. בן סירא מדבר [על] תמחי איפה ואבן" (מב 4), כלומר 'על דיוקה של איפה ואבן'. לדעתי נשמטה התי"ו הסופית במילה תמחי, ויש לקרוא בטקסט ממצדה "תמחית איפה ואבן". רוב השמות מגזרת ל"י במשקל תְּקָטִית (עיין H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle 1992, p. 496, §9 חוזרים אל בניין פיעל: תרמית, תכלית, תענית (והשווה גם את שם החודש האכדי תשרי). לפיכך אולי גם תמחית ('דיוק') חוזרת אל בניין פיעל.

39. עיין ש' שרביט, "האפולוגיה בלשון חכמים", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר-אשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 557–568 (במיוחד 557–560).

40. שמה היה זה תוארו הארמי של האגורנומוס, שתפקידו היה לפקח על דיוקם של המשקלות בהשוואה למשקל התקני. עיין ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, סדר נויקין, ירושלים תשמ"א, עמ' 240–241.

41. עיין בנספח של המאמר.

פִּיף בארמית היא 'סלע'.<sup>42</sup> אמנם יש להגים ארמיים שבהם משמשת המילה בהוראת 'אבן': בפהלוי,<sup>43</sup> בארמית מחטרה,<sup>44</sup> בארמית גלילית,<sup>45</sup> בסורית<sup>46</sup> ובארמית שומרנית מאוחרת.<sup>47</sup> אך בארמית של אונקלוס ויונתן לנביאים ובכלל בתרגומים הארמיים של היהודים הוראת המילה היא 'סלע'. לעומת זאת סלע בעברית ובארמית (כאשר המין הדקדוקי נקבה!) מציינת 'יחידת משקל' (בצד 'שם מטבע').<sup>48</sup> אולי השתמש המתרגם במילה הארמית המתרגמת את סלע, והוסיף את הסומך מתקל להגדיר את טיב הסלע.<sup>49</sup>

4. כיצד אפוא הבין תרגום יונתן את כל הפסוק (ישעיהו ח 14)?  
כאשר מצטרפת למ"ד אל האוגד הִיָּה/הָיָא בעברית או בארמית, היא מסמנת בין השאר את הנשוא במשפטים שמניים בשתי דרכים:  
א. למ"ד התפקיד, היא למ"ד הבאה לסמן את התפקיד שממלא הנשוא ביחס לנושא. כגון "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ"// "ית קשתי יהבית בעננא ותהי לאת קים בין ממרי ובין ארעא" (בראשית ט 13 בנוסח המסורה ובתרגום אונקלוס). כלומר לְקֶשֶׁת תפקיד של אות ברית, הקשת משמשת אות ברית. וכן "ותהי להם הלבנה לאבן"// "והות להון לבנתא לאבנא" (בראשית יא 3 ואונקלוס). כלומר הלבנה (בבבל) שימשה כמו שהאבן משמשת לבנייה בארץ ישראל.

ב. למ"ד התוצאה, היא למ"ד הבאה לציין שהתהווה שינוי במצב והתוצאה מובעת בנושא. כגון "והיו לבשר אחד"// "ויהון לבסרא חד" (בראשית ב 24 ואונקלוס),

42. גם בעברית המקרא: בירמיהו ד 29; איוב ל 6.

43. B. Utas, *Frahang I Pahlavik*, Wiesbaden 1988, pp. 86, 87.

44. K. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien*, Göttingen 1998, p. 110.

45. סוקולוף, במילונו (לעיל הערה 23), עמ' 256.

46. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*<sup>2</sup>, Halle 1928, p. 315.

47. א' טל, מילון הארמית של השומרונים, א, לידן 2000, עמ' 386.

48. למשל, "ונחשת התנופה שבעים ככר ואלפים וארבע מאות שקל" (שמות לח 29) תורגם באונקלוס "ונחש ארמותה שבעין ככרין ותריין אלפין וארבע מאה סלעין", וכיוצא בזה בתרגום נאופיטי. עיין מ' איילי, פועלים ואומנים, גבעתיים 1987, עמ' 52.

49. תן דעתך להקבלה שבין "סלע" ובין "קו משפט ומשקלת אמ[ת]" במגילת ההודיות ו, שו' 25–27: "ואשמ[ח]ה באמתכה אלי כי אתה תשים סוד על סלע וכפּיס על קו משפט ומשקלת אמ[ת] ל[נ]סות אבני בחן לבנו[ת] חומת[ת] עוז ללא תתזעזע". אמנם, אפשר שכאן סלע הוא כפשוטו (כפי שמבאר י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 117), אך אפשר שעניינה 'משקל מדויק'. כשם שהכפּיס יימדד בקפידה ובמשקולת אמת, כדי שהקיר יעמוד זקוף ולא ייטה, כך אבני הסוד, כלומר נדבכי היסוד (אבני הגזית) שיונחו בתעלות שנחצבו בסלע, יישקלו במשקל מדויק כדי לשמש יסוד מוצק לבניין הנבנה עליהם (עיין ש' ייבין, ערך "בנייה", האנציקלופדיה המקראית, ב, עמ' 185–186).

כלומר האיש והאישה ישתנה מצבם, והתוצאה היא שמעתה יהיו גוף אחד. וכן "ונהר יצא... ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים"// "ונהר הוה נפיק... ומתמן מתפרש והוי לארבעה ראשי נהרין" (בראשית ב 10 ואונקלוס). כלומר הנהר האחד התפצל, והתוצאה היא שהפך (בעל) ארבעה ראשי נהרות.<sup>50</sup>

ייתכן שבדרך זו ניתן להבין גם את דרך הביאור של תרגום יונתן לישעיהו ח 14: "ואם לא תקבלון ויהי מימריה בכון לפורען ולאבן מחי ולכיף מתקל לתרין בתי ברברי ישראל לתבר ולתקלא על דאתפליגו בית ישראל על דבית יהודה דיתבין בירושלם".

אם נפרש את שלוש הלמ"דים הראשונות בחלק המשפט הכולל (לפורען ולאבן מחי ולכיף מתקל) כלמ"ד התפקיד, ואת שתי הלמ"דים שבהנדיאדים לתבר ולתקלא כלמ"ד התוצאה, זה יהיה פירושו של התרגום הארמי: ואם לא תצייתו ישמש ה' (דברו של ה') לכם כשוטר, כמשקל מדויק וכסלע שקילה לשני הבתים של גדולי ישראל, והתוצאה תהיה שָׁבֵר ומכשול בגלל פילוג המלוכה. ה' ינהג על פי מידת הדין, ותוצאת מעשהו שוד ושבר לשני בתי ישראל. בדרך זו הוציא המתרגם את העוקץ מן החיבור שבין מקדש החיובי ובין אבן נגף השלילי, והעביר את הדימויים לתחום שונה של השלטת החוק והסדר (בענייני נזיקין).

### סיכום

בין שיש קשר גנאלוגי בין שני נגזרי תק"ל (פוליסמיה) ובין שאין ביניהם כלום (הומונימיה), יודע המילון הארמי שני ערכי תק"ל: 'שקילה' ו'היכשלות'. הערך הראשון, 'שקילה', משמש החל בארמית הממלכתית בצורות תַּקֵּל (בצד שקל), מתקל ו\*מתקלה.<sup>51</sup> מתקל שהוא 'שקילה' משותף לכל הלהגים בארמית. ואילו תק"ל שעניינו 'היכשלות' מתועד בראשונה רק בארמית הביניימית: כפועל בתרגום איוב מקומראן (התקלו) וכשם (תקלא) בתרגום אונקלוס. מכאן ואילך משתגר תק"ל בהוראה זו בכל להגי הארמית. לפיכך מוטב לבאר מתקל בתרגום יונתן לישעיהו ח 14 מעניין 'משקל', ולא מעניין 'מכשול'.

תק"ל נכנס לעברית מארמית. בעברית המקרא אין זכר לשורש זה, אך בעברית של ימי הבית השני, ליתר דיוק בלשוננו של בן סירא, מתחילים נגזרי תק"ל להמיר את

50. עיין למשל F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, p. 226 §2<sup>f-d</sup>; W. Baumgartner & J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, translated to English by M. E. J. Richardson, Leiden 1994–2000, vol. 2, p. 509, §13
51. עיין בערכים הנ"ל אצל J. Hoftijzer & K. Jongeling, *Dictionary of the North-west Semitic Inscriptions*, II, Leiden 1995
- S. A. Kaufman, *Semitic Inscriptions*, II, Leiden 1995
- The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago 1974, p. 29

נגזרי כש"ל, הן בפועל (כבניינים נפעל והפעיל) הן בשם (תְּקַלָּה). לשון המגילות תרמה למילון העברי את השם תְּקַלָּה (?), כנראה בהשפעת תְּקַלָּה הארמית. אך במאבק בין תקל לתקלה הייתה ידה של האחרונה על העליונה, ול"צורה הזכרית" לא היה המשך. בלשון התנאים הושלם כמעט לגמרי תהליך זה, וכש"ל נדחק מפני תק"ל. אך, כצפוי, בלשון האמוראים יש תחייה מחודשת לכש"ל, אם כי תק"ל הוא השליט.

### נספח: "קמיע מומחה"

אי־זהו קמיע מומחה. כל שריפא בו ושנה ושילש. ר' אבהו בשם ר' יוחנן: נאמן הרופא לומ' קמיע זה מומחה ריפיתי בו ושנתי ושילשתי (ירושלמי שבת ח ע"ב).<sup>52</sup>

מכיוון שמינו של הקמיע זכר, יכול הצירוף קמיע מומחה להתפרש בשתי דרכים: א. 'קמיע רשום', 'קמיע מוסמך', כגון "קמיע שאינו מומחה" (תוספתא שבת ד, י, כ"י ארפורט), כלומר מומחה הוא שם תואר לקמיע.<sup>53</sup> ב. 'קמיע של אדם מומחה', כפי שעולה מהמשנה: "לא יצא האיש בסנדל מסומר... ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה" (שבת ו, ב), כלומר מומחה הוא הסומך של הצירוף קמיע מומחה.<sup>54</sup>

יש לשער שמומחה בצירוף קמיע מומחה הוא במקורו צירוף שם תואר, כלומר מומחה הוא שם התואר של הקמיע. אך משום שהמילה מומחה הפכה לציין 'אדם שהוא מקצוען', בדרך של תעצים, העצמה (substantivization), יכול היה הצירוף הזה להיתפס גם כצירוף סמיכות: קמיע של מומחה. באותה הדרך ניתן היה להסביר את אבן מחי 'משקל רשום', 'מדויק', אילו נמצאה עדות בטוחה לאבן "ממין זכר" בארמית,<sup>55</sup> ולניקודה של מחי במ"ם שוואית, אבן \*מְחִי.

52. ראה גם תוספתא שבת ד, ה.

53. וכן "ולא בקמיע אע"פ שהוא מומחה" (בבלי שבת נג ע"א); "הקמיעות המומחין מותרין להוליכם בשבת" (הלכות קצובות, שבת י [מ' מרגליות, הלכות קצובות, ירושלים תש"ב, עמ' 69]).

54. השווה גם עירובין ה, ה "אין מודדין אלא מן הממחה", כלומר 'על ידי המומחה'.

55. בתרגום אונקלוס לדברים כו 2 יש כתבי יד הקוראים "אבנין רברבין" (וכן בשולי תרגום נאופיטי). גם תרגום דברי הימים ב כו 15 (על פי מהדורת שפרבר) גורס "באבנין רברבין".

## קטעי ספר עזרא מקומראן (4QEzra)

### ציפורה טלשיר

שלושה קטעים ממגילת ספר עזרא שרדו בקומראן.<sup>1</sup> הם פורסמו בידי אולריך פרסום ראשון במאמר בשנת 1992,<sup>2</sup> וב-DJD בשנת 2000.<sup>3</sup> עיקר חשיבותם של הקטעים הללו בכך שהם תואמים, דרך כלל, את גרסת נוסח המסורה (נה"מ).<sup>4</sup> ועם זאת יש בקשר הזה בין המגילה לנה"מ עניין מיוחד, בגלל שאלת היחס בין ספר עזרא-נחמיה הקנוני ובין עזרא החיצוני (עזה"ח), המחזיק מהדורה שונה של התולדות מימי יאשיהו ועד ימי עזרא, במקביל לדברי הימים ב לה-לו, עזרא א-י ונחמיה ח. הקטעים מקומראן תומכים במהדורה הקנונית של ספר עזרא לעומת המהדורה שנשמרה בעזה"ח משלוש פנים שונות.<sup>5</sup>

#### 1. גרסאות אקראיות

הקטע הארוך יותר מבין השלושה אינו תורם תרומה מהותית לשאלת היחס בין המהדורות. אין הוא מציע אלא כמה גרסאות אקראיות המסכימות, לרוב, עם נה"מ נגד (המצע של) עזה"ח.

#### 4QEzra קטע 3

- 1 [ ] הן איתי די מן [ ]  
2 [כורש מלכא שים טעם למבנא ב]ית אלהא דך בירון[שלם ורעות מלכא על דנה ישלח עלינא]

1. אמנם לא נמצאה עדות מנחמיה, אך נראה שמותר לדבר על ספר עזרא-נחמיה גם בהקשר של קומראן, כאשר אין כל עדות לכך שהיה אי פעם "ספר עזרא" לחדו ו"ספר נחמיה" לחדו. עזרא החיצוני אינו עדות לקיום נפרד של ספר עזרא, ולו רק בגלל שהוא קטוע בסופו.
2. E. Ulrich, "Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEzra, 4QQoh<sup>a,b</sup>)", in E. Ulrich et al. (eds.), *Priests, Prophets, and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, Sheffield 1992 (JSOT, Supplement series no. 149), pp. 139–157.
3. E. Ulrich, "4QEzra", *Qumran Cave 4. XI Psalms to Chronicles (DJD XVI)*, Oxford 2000, pp. 291–292. אין כל הבדל בין הקריאה החדשה לישנה.
4. אולריך, במאמרו (לעיל, הערה 2), עמ' 139, ציין שהמגילה מסכימה עם נה"מ. כ-DJD אין הוא חוזר אפילו על קביעה כללית זו.
5. אני מביאה את הטקסטים והשחזורים על פי אולריך כ-DJD, בלי לסמן את האותיות המסופקות, ובליוי קצת הערות על הערותיו שם.

מגילות א (תשס"ג), עמ' 213–218

- 3 [באדין דריוש מלכא שם ט]עם ובקר בבית ספ[ריא די גנזיא מהחתין תמה בכבל והשתכח]
- 4 [באחמתא בבירתא די במדי] מדינתא מגלה חדה [ו]כן כת[יב בגוה דכרונה בשנת חדה לכורש]
- 5 [מלכא כורש מלכא שם טע]ם בית אלהא בירושלם בית[א יתבנא אתר די דבחין דבחין]
- 6 [ואשוהי מסובלין רומ]ה אמ[י]ן שתין פתיה אמין שתין נדבכין די[ן] אבן גלל תלתא]
- 7 ונדבך די אע חדת ונפקת[א] מן בית מלכא תתיהב<sup>6</sup> ואף מאני בי[ת] אלהא די דהבה]
- 8 [וכספא די נבוכדנצר הנפק] מן היכלא די בירושלם והיכלו לב[ב]ל יהיבון ויהי]
- 9 [להיכלא די בירושלם לאתרה] ותחת בבית אלהא vacat כ [ ]

בשורה 2 מופיע הכינוי הרומז דך, כגרסת עזרא ה 17. הוא חסר במקום המקביל בעזרה"ח ו 21.

בשורה 5 נוקטת המגילה לשון ביתא כעזרא ו 3, ואילו בעזרה"ח ו 23 קרא המתרגם, ככל הנראה, היכלא. והיפוכו של דבר בשורה 8.

בשורה 7 כתוב במגילה, כמו בעזרא ו 4, מלכא, בעוד שלעיני מתרגם עזרה"ח ו 24 היה כתוב אולי כורש מלכא.

ולבסוף, בשורה 9 כתוב ותחת בבית אלהא, כמו בעזרא ו 5, בעוד שבעזרה"ח ו 25 משתקף ככל הנראה ותחת תמה.

בהנחה ששחזור אורך השורות של אולריך נכון, יוצא שאין במגילה מקום לגרסאות המשוערות הארוכות יותר של עזרה"ח: כך בשורה 1 אין במגילה מקום לנוסח "בית ספריא די גנזיא" כמתועד בעזרה"ח ו 20, אלא רק לגרסת עזרא ה 17 "בבית גנזיא". בשורה 3 אין מקום לתוספת "די מלכא" המשתקפת ככל הנראה בעזרה"ח ו 22 (אחרי גנזיא) ואיננה בעזרא ו 1.

לעומת אלה יש מקרים בודדים שאין המגילה מסכימה בהם עם נה"מ. בשורה 3 קוראת המגילה ובקר, בדומה לתרגום השבעים, וכנגד נה"מ ובקרו.<sup>7</sup> עם זאת אין זה נוגע לשאלת היחס בין נה"מ ובין המצע העברי של עזרה"ח, כאשר עזרה"ח קורא

6. אולריך מציע קריאה אפשרית תתוהב, אך אין עדות בלהג ארמי כלשהו לצורה כזאת.
7. נושא סתמי מצוין בדרך כלל בגוף שלישי רבים, כמו בנה"מ במקומנו, או בצורת הסביל. בארמית המקרא יש רק דוגמה אחת של גוף שלישי יחיד המציין נושא סתמי, "די יבקר בספר דכרניא" (עזרא ד 15). הוצע לתקן אותה ליתבקר, על פי "וכען הן על מלכא טב יתבקר בבית גנזיא" (שם ה 17); ראה H. Bauer & P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Göttingen 1927, p. 333. גרסת המגילה מאששת את צורת הנסתר.

צורת מקור ואי אפשר לזהות בה את הצורה האחת או האחרת. בשורה 8 כתוב במגילה והיכלו כנגד לשון יחיד בנה"מ ובעזה"ח, כמו גם בתרגום השבעים למקום. כל ההבדלים הללו יכלו להופיע בכל שלב של מסירת הנוסח בלי קשר לאופי המיוחד של שתי המהדורות. עיקרו של דבר, צורת הטקסט השמורה במגילה קרובה ביותר לצורת הטקסט שנשמרה בנה"מ.

## 2. העיצוב הספרותי

הקטע השני שנשמר מצטרף אל נה"מ מבחינה אחרת, משמעותית יותר, דהיינו מצד העיצוב הספרותי. הקטע מכיל את הפתיחה לכתב השטנה שנשלח לארתחששתא.

### 2 4QEzra קטע

- 1 [ספרא ושאר כנו]תה[ו]ן[ד]ינ[יא] ואפרסתכיא טרפליא אפרסיא ארכוי בבליא]
- 2 [שושנכיא דהוא ע]למיא ושאר אמי[א] די הגלי אסנפר רבא ויקרא והותב המו]
- 3 [בקרית די שמרין] ושאר עבר נהרא<sup>8</sup> וכענת] דנה פרשגן אגרתא די שלחו עלוהי]
- 4 על ארתחששתא מ[ל]כא [ עבדיך אנש עבר] נהרא וכענת [

בקטע המקביל בנה"מ (עזרא ד 6–11) אנו קוראים:

ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישיבי יהודה וירושלם. ובימי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותריו על ארתחששתא מלך פרס וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית. רחום בעל טעם ושמשי ספרא כתבו אגרה חדא על ירושלם לארתחששתא מלכא כנמא. אדין רחום בעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותריו דיניא ואפרסתכיא טרפליא

8. אולריך קובע (DJD XVI, עמ' 291), שהכתיב של המגילה דומה לנה"מ, אך מעיר שיש במגילה פעמיים צורות נכונות המבליטות טעויות כתיבה בנה"מ. הדוגמה האחת היא נהרא, הכתובה בנה"מ נהרה. קשה להגיד שזו שגיאת כתיב כאשר יש תריסר צורות נהרה בעזרא ורק פעם אחת נהרא. הדוגמה השנייה היא מדינתה בעזרא 1 ו 2, שבמופעה האחרים בנה"מ כתובה באל"ף. ראולי אסף את הדוגמאות בארמית המקרא ובלהגים אחרים של סימון היידוע בה"א במקום באל"ף; ראה H. H. Rowley, *The Aramaic of The Old Testament*, Oxford 1929, pp. 41–42. עם פרסומם של מכתבי הרמפוליס, המציינים כל תנועת â סופית בה"א, הוכח שחילופי א/ה נוגעים לתרבות הכתיבה ודבר אין להם עם הדקדוק; ראה " קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' 53.

אֶפְרָסִיאַ אֶרְפָּנִיאַ בְּבִלְיָא שׁוֹשְׁנִכְיָא דְּהִיא עֲלִמְיָא. וְשָׂאָר אַמְיָא דִּי הִגְלִי אֶסְנַפֵּר  
רָכָא וְיִקְרָא וְהוֹתֵב הָמוּ בְּקִרְיָה דִּי שְׁמֵרִין וְשָׂאָר עֲבָר נְהֵרָה וְכַעֲנָת. דְּנָה פִּרְשָׁגִין  
אֶגְרָתָא דִּי שְׁלַחוּ עֲלוּהִי עַל אֶרְתַּחְשֶׁשְׁתָּא מִלְכָּא עֲבָדָךְ אֲנִשׁ עֲבָר נְהֵרָה וְכַעֲנָת.

בנה"מ נוסח הפתיחה מגובב. בפסוק 6 מופיע דיווח לקוני בעברית על מכתב שנשלח לאחשורוש. בפסוק 7 באה פתיחה לתלונתם של בשלם מתרדת וטבאל שאינה מצוטטת כלל. פסוקים 8–11 הם פתיחה מסובכת לתלונה אחרת, שנשלחה מאת רחום ושמשי לאותו המלך. מכתבם של אלה ותגובת המלך מצוטטים בהמשך הפרק.

בעזה"ח הכול הרבה יותר פשוט ומהוקצע. אין אחשורוש כלל, ושתי הפתיחות לתלונות שנשלחו לארתחששתא הופכות לאחת, פתיחה למכתב ששלחו כל הנזכרים גם יחד: בשלם, מתרדת וטבאל ורחום בעל טעם ושמשי הסופר.

I Esd 2:15–16

Εν δὲ τοῖς ἐπὶ Αρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως χρόνοις κατέγραψεν αὐτῷ κατὰ τῶν κατοικούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ἱερουσαλὴμ Βεσλέμος καὶ Μιθραδάτης καὶ Ταβέλλιος καὶ Ραουμος καὶ Βεελτέμος καὶ σαμσαῖος ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι, οἰκοῦντες δὲ ἐν σαμαρείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις τόποις, τὴν ὑπογεγραμμένην ἐπιστολὴν Βασιλεῖ Αρταξέρξῃ κυρίῳ οἱ παῖδές σου Ραουμος ὁ τὰ προσπίπτοντα καὶ σαμσαῖος ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ ἐπίλοιποι τῆς βουλῆς αὐτῶν κριταὶ οἱ ἐν Κοίλῃ συρία καὶ Φοινίκη.

שחזור המצע של עזה"ח, בהנחה שהיה כזה:

ובימי ארתחששתא מלך פרס כתב עליו על יושבי יהודה וירושלם בשלם ומתרדת וטבאל ורחום ובעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותהון די יתבין בשמרין ושאר? אתריא?  
דנה פרשגן אגרתא: על ארתחששת? מראנא? מלכא עבדך רחום בעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותהון דיניא אנש עבר נהרה.<sup>9</sup>

נה"מ קשה ומורכב, אך עיקר הוא שגרסת עזה"ח עוד מאוחרת ממנו, משני טעמים: ראשית, יש בו שריד לרשימת העמים בדמות דיניא, האלמנט שהובן ונשמר. ושנית, בצורתה החדשה אומרת הפתיחה שהתלונה נשלחה מאת בשלם ומתרדת וטבאל ורחום ובעל טעם ושמשי ספרא, אבל בהמשך מופנית תשובת המלך רק לרחום ולשמשי, בדיוק כמו בנה"מ.

9. סימנתי בסימני שאלה את שתי המילים היחידות שאין להן כל מקביל בנה"מ.

המגילה תואמת בבירור את נוסח המסורה, כפי שמעידה רשימת העמים. בנקודה זו כבר אין מדובר בגרסה מקרית אלא בעיבוד מכוון של הטקסט; עיבוד זה הוא נחלתו של עזה"ח, ואינו נמצא לא במגילה ולא בספר הקנוני.

### 3. מבנה היצירה

התמזל מזלנו ונשתמר קטע 1 שעל אף קוצרו וקטיעותו – לא נותרו ממנו אלא מילים בודדות – מוכיח שהספר בקומראן היה בנוי כמו הספר הקנוני ולא כעזה"ח. הקטע הזה מכיל בדיוק אותה נקודת חיבור או מעבר שהיא אחד מן ההבדלים העיקריים בין המהדורות.

#### 4QEzra קטע 1

- 1 [ככם נדרוש ל]אל[היכם]<sup>10</sup> ולא<sup>11</sup> אנחנו זבחים מימי אסר חדן מלך אשור המעלה אתנו]
- 2 [פה ויאמר] להם ז[רובל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל לא לכם ולנו לבנות]
- 3 [בית לאלהינו] כי אנח[נו יחד נבנה לה' אלהי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך]
- 4 [פרס ויהי עם ה]ארץ מ[רפים ידי עם יהודה ומבלהים אותם לבנות וסכרים]
- 5 [עליהם יועצים ל]הפר עצתם[ כל ימי כורש מלך פרס ועד מלכות דריוש מלך פרס]
- 6 [ובמלכות אחשורוש בתח[לת מלכו]תו]

המגילה מסכימה עם סדר האירועים בספר הקנוני, העובר הישר מהתערבות צרי יהודה ובנימין והפסקת הבנייה בימי כורש ועד דריוש (עזרא ד 1–5, ובמגילה שורות 1–5) לתלונות הנשלחות לאחשורוש ולארחתששתא (עזרא ד 6 ואילך, ובמגילה שורה 6). בעזה"ח אין עדות לרצף מוזר זה, אלא לרצף מוזר לא פחות, שהתלונה לארתחששתא באה בו מיד אחרי מעשה הצהרת כורש (פרק ב בעזה"ח). סיכומו של דבר, המגילה מצטרפת לספר הקנוני לא רק בגרסאות אקראיות, אלא גם בעיצוב הספרותי ובמבנה של הספר כולו, המאפיינים את ספר עזרא כנגד עזרא החיצוני.

10. הערתו של אולריך (*DJD* שם, עמ' 291) על לאלהיכם מטעה. מתקבל הרושם שיש גרסה שונה בעזה"ח 66 לעומת נה"מ. אלא ש"טου κυριου των" אינו יכול לשקף את שם ההוויה, שאינו מצטרף לכינויים, שלא לדבר על כך שהמתרגם הזה חוזר ומתרגם אלהים ב"κυριος".
11. אין סיבה לשחזר את נוסח המגילה עם הכתיב (לא) ולא עם הקרי (לו) המתועד בתרגום השבעים, עזרא החיצוני והסורי, והמתאים להקשר.

הצטרפות המגילה למהדורה הקנונית אינה פותרת את שאלת היחס התולדי בינה ובין עזרא החיצוני. התשובה על כך מורכבת.<sup>12</sup> הגרסאות האקראיות יכלו להיווצר בהדרגה בידי מסרנים אנונימיים במהלך שנים ארוכות של מסירה. הנוסח המשתקף בעזה"ח נבדל מנה"מ בים של פרטים שאינם אופייניים למהדורה האחת או האחרת, וטיפוסים זהים של שגיאות, שינויים, תוספות או השמטות, מופיעים בשתייהן. יש רק שכבה דקיקה של חלופות המייחדות את המהדורות השונות. מצטרף לכך העיצוב הספרותי – במקרה שראינו מדובר בחומר הרשמי הקרוב ללבו של מחבר עזה"ח – האופייני, כמובן, למהדורה אחת ולא לאחרת, והוא תרומתו של יוצר מוגדר. ועוד למעלה מזה ניצב ההבדל במבנה הספרים, שממילא הוא פרי תכנון של מחברי המהדורות השונות. במונחים של מה שמייחד את עזרא החיצוני כמהדורה הוא מאוחר יותר ממהדורת הספרים הקנוניים, המתועדת גם במגילה.

12. לדין רחב בפנים שונות של הבעיה הזאת ראה Z. Talshir, *I Esdras: From Origin to Translation* (SCS 47), Atlanta 1999; idem, *I Esdras: A Text Critical Commentary* (SCS 50), Atlanta 2001.

# מינוח כיתתי ופרשנות המקרא: הוראת הפועל "אות" בכתבי קומראן

יאן יוסטן

א. מבוא

הלשון העברית של כתבי כת קומראן מורכבת משני אלמנטים עיקריים: להג של עברית חיה, מדוברת, מחד גיסא ו"ז'רגון מקראי" מאידך גיסא. באופן תאורטי ניתן להגדיר את היחס בין השניים כיחס שבין לשון לסגנון. לשון המחברים של כתבי קומראן הייתה עברית חיה מסוג מסוים – ניב בתר-מקראי שאינו המשך ישיר של העברית הקלסית. אולם בחיבוריהם השונים נטו אנשי הכת להתבטא בסגנון מקראי אשר למדוהו מן הכתבים.

ההבחנה בין הלהג החי ובין הז'רגון התנ"כי היא הגדול שבקשיים בנייתו הבלשני של כתבי קומראן.<sup>1</sup> אכן, לא כל ביטוי מקראי-לכאורה יש לסווגו כחיקוי של סגנון המקרא. הרי גם העברית המדוברת של תקופת בית שני קשרים מרובים לה עם העברית המקראית הקלסית: קשרים של המשכיות והתפתחות והשפעה מתמדת. ולעומת זאת לא כל יסוד שאינו מקראי יש לזקוף אותו לזכות העברית המדוברת דווקא. צורות חדשות יכולות להיוולד גם בתהליך ספרותי.

למעשה אי אפשר בכל מקרה לומר: לשון חיה עומדת מכאן וסגנון מקראי עומד מכאן. בהרבה מקרים מעורבים שני היסודות זה בזה במידה שלא בקלות ניתן להפריד ביניהם.

מעמד לשון המגילות בחקר הלשון העברית חשוב מאין כמוהו: הא לך טקסטים רבים, בכתבי יד עתיקים, בדיוק מן התקופה שאין ממנה שרידים טקסטואליים ברורים אחרים, דהיינו התקופה שבין המקרא למשנה. אולם לא ניתן לנצל את המידע הכלול במגילות לשם תיאור תולדות הלשון עד שלא נפתרה הבעיה הזאת: איך להבחין בין לשון לסגנון. צורה כמו הכינוי הפרוד הוואה, האם היא משקפת

1. R. C. Steiner, "Ancient Hebrew", in R. Hetzron (ed.), *The Semitic Languages*, London & New York 1997, p. 146: "The literature of the Qumran sectarians, despite its being preserved in ancient copies, is, in some ways, a more problematic source for reconstructing the history of Hebrew in ancient times. Most scholars believe that the language of this literature owes more to imitation of the Bible than to the Hebrew vernacular of the period".

לשון חיה כפי שטענו ש' מורג זכרו לברכה וא' קימרון ייבדל לחיים ארוכים,<sup>2</sup> או שמא היא צורה ספרותית, מקראית במובהק, שנולדה מחיבור שני אלמנטים מקראיים, הכינוי הוא והסיומת -ה?<sup>3</sup> או מקצצה מזה: המילה מדהבה, המשמשת בהודיות כמה פעמים,<sup>4</sup> האם היא משקפת שימוש ספרותי בתיבה מקראית יחידאית – שאולי נוצרה מתוך טעות סופר – או שמא התייעוד הקומראני מצביע בכל זאת על המילה הנדירה הזאת כמילה חיה?

### ב. המרת מילים

תופעה מעניינת שאנו נתקלים בה בכתבי קומראן היא זו שאפשר להגדיר אותה כ"תופעת חילופי מילים".

וזה התהליך לשלכיו השונים:

– מילה מקראית מתפרשת על ידי מילה אחרת, בדרך כלל מילה בתר-מקראית.  
– הפירוש מביא לידי זהות מלאה, בתודעה הלשונית, בין שתי המילים – המפורשת והמפרשת.

– הזיהוי בין המילה העתיקה למילה החדשה מתבטא בשימוש מחודש במילה העתיקה כתמורה למילה החדשה.

דוגמה מאירת עיניים נמצאת בסרך היחד יא 21–22:

והוא מצירוק חמר קורץ ולעפר תשוקתו

כבר העירו חכמים, שהביטוי "ולעפר תשוקתו" מבוסס על הפסוק "...ואל עפר תשוב" (בראשית ג 19). ולפי כך המילה תשוקה אינה מורה על תאוה וכדומה, אלא על ייעוד.<sup>5</sup>

מקבילה המחזקת את הדעה הזאת היא התרגום של תשוקה בתרגום השבעים. בבראשית ג 16 וד 7 מתורגמת תשוקה על ידי ἀποστροφή = תשובה (וכך מצאנו

2. S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *VT* 38 (1988), pp. 148–164; E. Qimron, "Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 349–361

3. J. Blau, "A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls", in T. Muraoka & J. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, Leiden 2000, pp. 20–25

4. הודיות ג, 25; יב 18 (לפי הספירה של סוקניק).

5. ראה י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 237.

גם בשיר השירים ז 11). נראה כי הפירוש שתשוקה אינה אלא תשובה היה רווח בתקופה ההלניסטית.<sup>6</sup> ראייה נוספת לדבר היא העובדה שהרעיון המתבטא בסֶרֶךְ היחד מצוי גם בהודיות, בניסוח שונה. הודיות י 3–4:

ומה אפהו אדם ואדמה הוא [מעפר] קורץ ולעפר תשובתו

מתברר שעניין תשוקה ועניין תשובה חד הם.

אם התיאור עד כה נכון הוא, מזדמנת בסֶרֶךְ היחד יא 22 שיטה ספרותית מעניינת מאוד. מילה מקראית עתיקה, שמן הסתם יצאה מן השימוש, מקבלת פירוש לקסיקלי מסוים (אין זה מענייננו כרגע אם הפירוש נכון או לא נכון), ועקב הפירוש הזה כאילו קמה המילה העתיקה לתחייה ומשמשת במקום המילה המפרשת. לסיכום, אם אין תשוקה כי אם תשובה, אזי אפשר להשתמש בתשוקה בכל הקשר שאפשר להשתמש בתשובה; שתי המילים עומדות ביחס של חילופים חופשיים. התופעה המתוארת רווחת למדי, לדעתי, בחיבורים הכיתתיים. כך למשל: המילה המקראית הון משמשת ליד המילה המאוחרת ממון; המילה המקראית חיש משמשת ליד המילה המאוחרת הזדעזע;<sup>7</sup> המילה המקראית נבדל משמשת ליד המילה המאוחרת פרש.<sup>8</sup>

כל אחת מן הדוגמאות האלה דורשת עיון מעמיק. בכל זוג של מילים פועלת ההתחלפות באופן קצת שונה. ובכל זאת יש להכיר בתופעה שהיא אחידה ביסודה. אין עיסוקנו בסתם חילופים בין מילים נרדפות, אלא בחילופים בין מילה מקראית עתיקה למילה מאוחרת. בכל הדוגמות הללו יש לשער שהמילה המקראית אינה משקפת לשון חיה. יסוד השיטה הוא בפרשנות המקרא. לאור שיטה ספרותית זו ברצוני להביא בפניכם כמה הערות על אודות הפועל אות בכתבי קומראן.

### ג. הוראת הפועל "אות" בכתבי קומראן

בברית דמשק כ 7–8 (בכתב יד הגניזה) כתוב בנוגע לאיש המגורש מן היחד:

ובהופע מעשיו כפי מדרש התורה אשר יתהלכו בו אנשי תמים הקדש אל יאות איש עמו בהון ובעבודה כי אררוהו כל קדושי עליון...

6. ראה גם י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 71–72; מ' קיסטר, "מסורות אגדה וגלגוליהן", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 179–224, בייחוד 224–220.

7. E. Qimron, "The Biblical Lexicon in the Light of the Dead Sea Scrolls", *DSD* 2 (1995), pp. 295–329.

8. ראה E. Qimron, *DJD* X (1994), p. 99.

ובקטע של ברית דמשק שנתגלה בקומראן, 4Q266, קטע 11 שורות 14–15, כתוב על המגורש מקרב הכת:

ויצא המשתלח והאיש אשר יוכל מהונם ואשר ידרוש שלומו (המשתלח) ואשר יאות עמו.

אלו הן שתי ההיקריות היחידות של הפועל אות בכתבי קומראן. והשנייה מעידה על הראשונה, המופיעה רק בכתב יד הגניזה, שגם היא שייכת לחיבור הכיתתי העתיק. מה היא הוראת הפועל אות בהקשרים אלה?

המילונים מייחסים לפועל זה את המשמעויות האלה:

1. במקרא – 'הסכים', היה תמים דעים'. זאת המשמעות שהולמת ביותר את ארבע ההיקריות של הפועל במקרא: שלוש בבראשית לד (15, 22, 23), ואחת במלכים ב יב 9. לפי מילון אבן-שושן ולפי המילון של שפילד<sup>9</sup> זוהי גם משמעות הפועל בברית דמשק.<sup>10</sup>

2. בטקסטים מימי הביניים (במיוחד בשירה) – 'היה ראוי'. משמעות זאת נובעת מזה שקשרו את הפועל אות בשורש י"ה – כנוהג המילונאים הראשונים. משמעות זו אינה רלוונטית לטקסטים שלנו.

3. בלשון חז"ל – 'נהנה, הפיק רווח'. (ברור שהפועל משמש בבניין נפעל). משמעות זו מיוחסת לפועל אות בברית דמשק במהדורה השלישית של מילון קלר ובאומגרטנר<sup>11</sup> ובתרגום האנגלי.<sup>12</sup>

לפי המילונים יש להבין אפוא את המשפט "אל יאות עמו בהון ובעבודה" אל יסכים עמו עם המגורש בנוגע להון או לעבודה, או 'אל ייהנה ממנו, אל יפיק רווח ממנו בהון או בעבודה'.

1. שתי ההגדרות האלה אינן שוות. יתר על כן, אף לא אחת מהן הולמת לגמרי את ההקשר בברית דמשק. בין התרגומים המרובים של ברית דמשק נמצא אמנם

9. D. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vols. 1–4, Sheffield 1993–2001

10. המדקדקים נחלקים לגבי בניין הפועל במקרא. צורות העתיד יאות וכדומה ניתנות להתפרש כנפעל, כמו תפון, או כקל, כצורה גבוהה.

11. L. Koehler & W. Baumgartner, *Hebräischen und aramäischen Lexicon zum alten Testament*, Leiden 1967–1995

12. *A Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. אולי הפועל אות שהוראתו 'נהנה הפיק רווח' אינו קשור לפועל המקראי אות באל"ף, אלא לשורש אחר, עות בעי"ן. עות עניינו 'עור', לפי ישעיהו נ 4 "לדעת לעות את יעף דבר", ולפי הפועל הערבי عا. ראה לכך הוויכוח בין רב לשמואל המובא בירושלמי עבודה זרה א, ג: "רב אמר יאותו ושמואל אמר יעותו". לדעת יעקב נחום אפשטיין "אפשר באמת שהצורה העיקרית היא 'יעותו' בעי"ן, אע"פ שהצורה באל"ף היא הנוהגת בכל המשנה ובתלמוד" (י"נ הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה<sup>2</sup>, ירושלים תשכ"ד, א, עמ' 185).

תרגומים המשקפים את ההוראות המוצעות במילונים. כך, למשל, Michael Knibb, בתרגומו לכתבי קומראן מתרגם את ברית דמשק כ 7 "let no man make an agreement with him in regard to property or work"<sup>13</sup> לפי הוראת הפועל אות המיוחסת להקשרים המקראיים.

Joseph Baumgarten, בתרגום של 4Q266, מתרגם "...or derives benefit from him..." לפי הוראת הפועל נאות בלשון חכמים.

אולם רוב התרגומים אינם משקפים את ההוראות המצויות במילונים, אלא תרגום קונטקסטואלי. נמצא תרגומים כלליים מאוד, כגון "so darf niemand mit ihm umgang pflegen"<sup>14</sup>, "no man may have dealings with him"<sup>15</sup>.

הרבה תרגומים רואים בפועל אות לשון שיתוף, למשל: "let no man share with him in wealth or in labor"<sup>16</sup>, "que personne ne s'associe à lui pour une affaire d'argent ou de travail"<sup>17</sup>.

בעצם כבר שכתר ב-edition princeps של ברית דמשק הבחין בחוסר ההתאמה בין הפירושים לפועל אות במילונים לפירוש המתבקש מתוך ההקשר; הוא עצמו תרגם "no man shall profit him in wealth and labour"<sup>18</sup>, אבל הוסיף בהערה "Here, אות probably means to associate".

2. פירוש הפועל אות כלשון שיתוף יתחזק כשנתבונן בכמה מקבילות לתקנות של ברית דמשק בסרך היחד. על המגורש כתוב ב-1QS, 8, 23:

ולוא יתערב איש מאנשי הקודש בהונו ועם עצתו לכל דבר.

במילים אחרות אומר המשפט הזה דבר דומה לנאמר בברית דמשק כ 7, לפחות בחלקו.

וכן מצאנו כתוב ב-1QS, 7, 24 על המגורש:

ואיש מאנשי היחד אשר יתערב עמו בטהרתו או בהונו... משפטו כמוהו.

זו תקנה קרובה מאוד לזאת שמצאנו ב-4Q 266.

לשון דומה מוצאים גם על אנשים שאינם חברים בכת:

והון אנשי הקודש ההולכים בתמים אל יתערב הונם עם הון אנשי רמיה... (1QS, 9, 8)

13. M. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge 1987, p. 70.

14. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*<sup>2</sup>, München 1971, p. 105.

15. Ph. Davies, *The Damascus Covenant*, Sheffield 1983, p. 263.

16. D. Schwartz, in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Tübingen & Louisville 1995, p. 35.

17. J. Carmignac et al., *Les Textes de Qumran*, vol. 2, Paris 1963, p. 178.

18. S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910, p. 75.

ולגבי איש שעדיין אינו חבר של הכת כתוב:

[חבר הכת]... לוא ייחד עמו בעבודתו ובהונו. (1QS, 5, 14)

בכל ההקשרים האלה מדובר על שיתוף ממון. התערב עניינו 'התערבב, התמזג', וביתר דיוק 'נעשה שותף'.

הפועל התערב משתקף גם בתיאור האיסיים בידי יוסף בן מתתיהו, שבו הוא אומר שקניינם היה "מעורב" (ἀναμειγμένα), זאת אומרת משותף (מלחמת היהודים ב, 122).

לאור ההקבלה המדויקת בין תקנות הסרך לתקנות ברית דמשק קרוב לוודאי, שגם הפועל אות מורה על שיתוף.

3. עוד פרט קטן בא להעיד, שהוראת הפועל אות בברית דמשק דומה להוראת הפועל התערב בסרך היחד. בשני ההקשרים בברית דמשק מצריך הפועל אות את מילת היחס עם. במקרא מצריך הפועל את ל' היחס, ובלשון חכמים ל' או ב'. מילת היחס עם אינה מתאימה לאות אלא לפועל התערב.

כיצד נסביר את העובדה שלפועל אות בברית דמשק מתאימה משמעות שאינה מצויה כלל במילונים? חיים רבין שם לב לאקוויוולנטיות שבין אות בברית דמשק להתערב בסרך היחד, והסיק מכאן שהתערב אין עניינו שיתוף. לדעת רבין אם התערב הוא אות ואות עניינו הנאה, אזי גם התערב יתפרש בדרך זו: כל הפסוקים המובאים לעיל מתפרשים כ"איסור הנאה" מהון ומעבודה השייכים לאלה שאינם חברי הכת. אין שיתוף קניין בקומראן – זו דעה המצטרפת יפה לרעיון של רבין, שכת קומראן אין לה דבר עם האיסיים.<sup>19</sup> לי נראה יותר לטעון את ההפך: אות והתערב אמנם מביעים עניין אחד, אבל העניין הזה הוא שיתוף, כהוראה המוכרת של התערב.

#### ד. רקע השימוש בפועל "אות" בכתבי קומראן

מניין לו לפועל אות ההוראה הזאת הבלתי צפויה? לדעתי נובע פירוש הפועל אות כלשון שיתוף מפרשנות המקרא, ובייחוד פרשנות בראשית לד. כאמור, בסיפור על עינוי דינה מופיע הפועל שלוש פעמים:

– בני ישראל אומרים בערמה:

אך בזאת נאת לכם אם תהיו כמונו להמול...

– לפי כך אומרים שכם ואביו לבני עירם:

אך נאתה להם וישבו אתנו.

19. C. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford 1957, pp. 27–30.

הוראת הפועל אות הייתה קשה למפרשים ולמתרגמים העתיקים. נוסף לפירוש 'הסכים', שהתקבל במחקר המודרני (והוא נמצא גם בתרגומים<sup>20</sup> ובוולגטה<sup>21</sup>), אנו נתקלים בפירושים האלה: 'היה דומה ל-' (בתרגום השבעים);<sup>22</sup> 'השתכנע' (בפשיטתא<sup>23</sup> ובסומכוס<sup>24</sup>); 'השתתף עם' (בנאופיטי ובקטע מן הגניזה; ראה להלן). נראה שלא הייתה מסורת חזקה ואחידה לגבי הוראת הפועל אות, וכל תרגום עתיק משקף ניחוש קונטקסטואלי שונה. האקוויולנט המעניין ביותר לענייננו הוא זה של תרגום נאופיטי ושל תרגום הגניזה בפסוק 22:

פס' 15: נאת לכם – נ' נתערב לכוך

22: יאותו לנו – נ' יתערבו לנא,<sup>25</sup> ג' יתערבון עימן

23: נאתה להם – נ' נתערב להון

בפסוקים האלה אנו מוצאים כנגד הפועל העברי אות את הפועל אתערב, הוא הוא הפועל שמתחלף בפועל אות בכתבי קומראן. דומני שהפירוש 'התערב', זאת אומרת 'השתתף', לפועל אות בבראשית לד מבוסס על ההקשר. עניין השיתוף בולט מאוד במשא ומתן בין בני ישראל לבני שכם. בפסוק 10 מדובר על שיתוף באדמה: "...אתנו תשבו והארץ תהיה לפניכם שבו וסְחָרוּהָ וְהָאָחִיזוּ בָהּ". בפסוק 23 מדובר על שיתוף קניין: "...מקניהם וקנינם וכל בהמתם הלא לנו הם". בפסוק 9 מדובר על שיתוף נוסף: "...התחתנו אתנו בנותיכם תתנו לנו ואת בנותינו תקחו לכם". בפסוק זה הביטוי "התחתנו אתנו" מתורגם בתרגום המיוחס ליונתן: "ותיתערבון בחיתונא עימנא"! ברור הוא שמתוך הקשר כזה היה אפשר להגיע אל הוראת שיתוף לפועל הבלתי מבואר אות. נראה שהפירוש המזהה את אות והתערב היה מוכר גם בקרב אנשי כת קומראן. אולם הללו לא הסתפקו בפרשנות של נוסח המקרא, ועשו צעד נוסף. משעה שאין אות אלא 'התערב', הרגישו שאפשר להשתמש באות במקום התערב. כפי שהון הוא ממון, ועבודה היא מלאכה,<sup>26</sup> כך גם אות הוא התערב בסגנון המיוחד של כתבי קומראן.

20. בקטע מן הגניזה לבראשית לד 15 ו-23 נמצא הפועל אשתוי; פועל זה משמש גם בתרגום השומרוני.

21. בוולגטה לבראשית לד 23 adquiescamus.

22. בתרגום השבעים לבראשית לד 15, 22, 23: ὁμοιόομαι.

23. בפשיטתא לבראשית לד 15, 22, 23: אטפִּיס (השווה תרגום אונקלוס).

24. סומכוס לבראשית לד 22: πείθομαι.

25. כתוב בפנים אתערבו ובגלוסה בין השורות מופיע התיקון ית[ערבו].

26. ראה סרך היחד ו 2, 19.

## ה. סיכום

- א. טענתי שהוראת הפועל אות בברית דמשק כ 7 וב-4Q 266, 11, 15 היא 'השתתף', עשה שיתוף'.
- ב. הוראה זו הושגה על ידי פרשנות קונטקסטואלית של הפועל אות כפי שהוא משמש במקרא, ובייחוד בבראשית לד.
- ג. השימוש בפועל אות בכתבי קומראן אינו משקף לשון חיה. הוא מייצג באופן מובהק את שיטת "המרת המילים" הרווחת. בתור כך מתברר, כי השימוש הזה הוא סימן לסגנון המקראי המאפיין את הספרות הכיתתית.

# העדפת צורות מוארכות במגילות מדבר יהודה

## שמואל פסברג

### מבוא

מאז התפרסמו המגילות העבריות הראשונות ממדבר יהודה, לפני למעלה מחמישים שנה, חלוקים החוקרים בעניין טיב לשונן. האם היא המשך של לשון המקרא המאוחרת? כלום משקפת היא ניסיון לכתוב בלשון המקרא הקלסית, ומזדמנות בה פליטות קולמוס המעידות על שפה מדוברת הדומה ללשון התנאים? או שמא לשון המגילות משקפת ניב עברי חדש, שטרם נודע? כידוע, לשונן של רוב המגילות עשויה מקשה אחת, למעט מגילת הנחשת (3Q15) ומקצת מעשי התורה (4QMMT).<sup>1</sup> כמו כן אין מוצאים הבדלי לשון מהותיים בין כתבי היד של המקרא ובין כתבי היד האחרים;<sup>2</sup> אם כי לעתים אפשר למצוא הבדלי לשון בין חלקים שונים בכתב יד אחד, כמו ב-1QIsa<sup>a</sup>.<sup>3</sup>

רוב החוקרים עדיין מחזיקים בדעה משנות החמישים של המאה הקודמת, שהלשון העברית שבמגילות שפה ספרותית היא, הדומה לעברית המקרא המאוחרת, ושמגלה היא מדי פעם חדירת רכיבים של השפות ששימשו את הסופרים בדיבור, היינו עברית (הדומה במידה רבה ללשון התנאים) וארמית. נדמה שבשנים האחרונות רבו החוקרים המשיגים על תיאור זה. המשיגים סבורים שלשון המגילות משקפת במידה רבה שפה מדוברת. זאת ועוד, השפה המדוברת היא ניב עברי קדום ששרידיו שמורים רק במגילות. מורג<sup>4</sup> וקימרון<sup>5</sup> הם ראשי המדברים בהצגת התפיסה הזאת. יש

\* המאמר הזה מבוסס על הרצאה שנשאתי ביום ב' בתמוז תשס"ב (12 ביוני 2002) בכנס על עברית המקרא בזיקתה ללשונות השמיות הצפונית-מערביות במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית בירושלים.

1. לסקירה ראה מורג תשמ"ח; מורג 1988.

2. ע' טוב סבור שאפשר להבחין בין כתבי יד שהועתקו בקומראן ובין אלה שלא הועתקו שם על סמך כתיב, מורפולוגיה וסימני סופרים; ראה טוב 2000. למאמריו הקודמים על הנושא ראה שם, עמ' 199 הערה 1. להשגות על שיטתו של טוב ראה קרוס 1992, עמ' 5-6 ושניידווינד 1999, עמ' 247-248.

3. למשל, ההבדל בשימוש בעתיד המוארך בין פרקים א-לט לפרקים מ-סו. ראה קוטשר תשי"ט, עמ' 250-252.

4. מורג תשמ"ח; מורג 1988.

5. ראה, למשל, קימרון 1992; קימרון תשנ"ח 1; קימרון 2000.

להזכיר גם את בן-חיים, שכבר ב-1954 הצביע על תופעות לשון מקבילות בין מסורת הקריאה של החומש השומרוני ובין מגילות מדבר יהודה (ואף לשון התנאים).<sup>6</sup> הוא סבור שהדמיון נובע ממוצאן של שתי המסורות בתקופת בית שני. מדבריו אפשר להסיק, שלידו הן המסורת השומרונית הן לשון המגילות היו מדוברות בארץ ישראל. לא מזמן יצא בלאו נגד התאוריה של ניב מדובר, ולימד סנגוריה על הגדרת עברית המגילות כדוגמה לשפה ספרותית.<sup>7</sup> לדעתו ניתן להסביר את התופעות המצביעות כביכול על דיבור חי כנהגים ספרותיים וחידושים של סופרים, והוא מוצא קווי דמיון בין תופעות בלשון המגילות ובין תופעות בערבית הבינונית, שאין להן בסיס בערבית המדוברת של אותה תקופה.<sup>8</sup>

אני מבקש להתמקד בתופעה כללית במגילות העבריות ממדבר יהודה שעשויה להאיר את הוויכוח בדבר מהות הלשון המשתקפת במגילות. אני מתכוון להעדרה הברורה של צורות מוארכות על פני צורות קצרות בלשון המגילות. הארכת צורות היא תופעה בולטת בכתבי היד מקומראן. כבר בשנת תשכ"א העיר ד"ר לוינגר בספר הזיכרון לא"ל סוקנין, שיש צורות מוארכות ב<sup>a</sup>1QIsa. לוינגר הגדיר כמוארכת כל צורה שהייתה ארוכה יותר מהצורה המקבילה בטקסט המסורתי, גם אם ההארכה התבטאה אך ורק בתוספת כינוי דבוק או בצירוף צורן רבים. הוא סבר שלשונו של <sup>a</sup>1QIsa שיקפה ניב עברי השונה מהניב הטברני. למרבה הפלא הוא חשב שיש עקבות לניב המוארך גם בטקסט המסורתי בכל מקום שהתיבה שבטקסט המסורתי ארוכה יותר מהצורה המקבילה ב<sup>a</sup>1QIsa.

מלבד לוינגר מעטים החוקרים שראו בהארכה חלק מתופעה לשונית רחבה יותר. למיטב ידיעתי היחידים ששמו לב לנטייה הכללית להארכה הם קרוס<sup>10</sup> ושניידווין.<sup>11</sup> שניהם התייחסו אגב אורחא לשני דברים המאפיינים את הטקסטים העבריים: התוספת של הסיומת -ה למילים והכתיב המלא.<sup>12</sup> חוקרים אחרים הסבירו כל צורה

6. בן-חיים 1954, עמ' 27-32, 63; בן-חיים תשי"ח.

7. בלאו תשנ"ז; בלאו 2000. ראה גם את השגותיו של הורביץ (2000) על עמדתו של קמרן.

8. בלאו 1970, עמ' 64-109.

9. לוינגר תשכ"א.

10. קרוס 1992, עמ' 3-4. הוא מכנה את השימוש במגילות בכתיב מלא ובצורות מוארכות baroque style.

11. שניידווין 1999, עמ' 247-248. ראה גם הנ"ל 2000, עמ' 253. ד"ר יוחנן ברויאר מסר לי, שהוא שמע דעה דומה על תופעת ההארכה מפי פרופ' משה בראשר באחת הפגישות של הסמינר המחלקתי של החוג ללשון העברית בירושלים לפני כחמש עשרה שנה.

12. טוב (1986, עמ' 36) מנה שבע קטגוריות מורפולוגיות המייחדות את כתבי היד שנכתבו או הועתקו בקומראן: (1) כינויים פרודים ארוכים (הואה וכו'); (2) כינויים דבוקים ארוכים (-כמה, -מה); (3) צורות הפסק גם בהקשר (תקטולו, יקטולו); (4) עתיד מוארך (אקטלה); (5) צורת עתיד בכינוי מושא (יקוטלנו); (6) נוכחים בעבר (קטלתמה); (7) מאודה/מואדה/מודה. הוא לא ראה שהארכת הצורה היא המכנה המשותף בכל הצורות.

מוארכת בנפרד: אלה שנדרשו לצון הסופי –ה במערכת הכינויים התעלמו מההארכה ב-ה במערכת הפועל ובתיאורים. גם קרוס גם שנידווינר נמנים עם אלה הסבורים שלשון המגילות אינה לשון מדוברת. אני מבקש לסקור עכשיו את הקטגוריות שיש בהן צורות מוארכות. אפתח בסימנת-ה.

### הקטגוריה הראשונה: הכינויים

אחת מהתופעות הבולטות במגילות מדבר יהודה היא מספרם הרב של כינויים המסתיימים ב-ה. שלא כמו במסורות המקרא של טבריה, של בבל ושל השומרונים,<sup>13</sup> שבהן מזדמנים כינויים בודדים בעלי הסופית -ה, במגילות מדבר יהודה רבות הצורות המסתיימות ב-ה. להלן מוצגים ממצאים משווים במסורות השונות:

מ ד ב ר י ה ו ד ה: <sup>14</sup> אני/אנוכי, אתה/את, את/אתי, הוא/הוא/הו, היא/היא, אנו/אנחנו, אתמה/אתם, המה/הם, המה/הנה.

ט ב ר נ י ת: אני/אנכי, אתה/את, את/אתי, הוא, היא, אנחנו/נחנו/אנו, אתם, אתן/אתנה, הם/המה, הנה.

כ ב ל י ת: <sup>15</sup> אני/אנכי, אתה/את, את/אתי, הוא, היא, אנחנו/נחנו/אנו, אתם, אתן/אתנה, הם/המה, הנה.

ש ו מ ר ו נ י ת כ ת י ב: <sup>16</sup> אני/אנוכי, אתה, אתי, הוא, היא, אנחנו, אתם, אתן, הם, הנה/הן.

ש ו מ ר ו נ י ת ק ר י: <sup>17</sup> āni/ānāki, āttā, ātti, ū, ī, ānānnu, attimma, attēn, imma, inna

ל ש ו ן ה ת נ א י ם: <sup>18</sup> אני, את/אתה, את, הוא, היא, אנו, אתם/אתן, הם/הן.

13. אין מוצאים הבדלים בין הכינויים הפרודים בטקסטים המנוקדים ניקוד ארץ-ישראלי ובין מסורות טבריה ובבל. ראה דיטריך 1968; קיזוה 1978. ההבדל המורפולוגי היחיד הבא לידי ביטוי הוא כינוי הנוכח הדבוק בשם העצם -ך בכתבי יד לא מקראיים לעומת -ף המצוי בכתבי היד המקראיים. ראה בן-חיים תשי"ג עמ' 73-74; בן-חיים 1954, עמ' 27-32; רוול 1970, עמ' 76-77. לדיון כללי בניקוד הארץ-ישראלי ראה יהלום תשמ"ח. גם במסורת בבל ובמסורת המשתקפת בתעתיקים ליוונית וללטינית אפשר למצוא -ך. ראה בן-חיים תשי"ג, עמ' 62-65, 80-81; בן-חיים 1954, עמ' 22-37.

14. קימרן 1986, עמ' 57-58.

15. ייבין תשמ"ה, עמ' 1102-1105.

16. בן-חיים תשל"ז, עמ' 167-168; בן-חיים 2000, עמ' 225-227.

17. בן-חיים שם.

18. קוטשר תשכ"ג, עמ' 262.

במסורות טבריה ובכל מוצאים את הסיומת –ה בכינויים אתה, אתנה,<sup>19</sup> המה והנה. במסורת שומרון שבעל פה מזדמנת צורה מוארכת נוספת ב־a, attimma, אך לא כך הדבר במסורת הכתיב. לעומת זאת במגילות מדבר יהודה אפשר למצוא תוספת –ה בכל הגופים למעט גוף ראשון וצורת הנוכחת:<sup>20</sup> אתה, הוא, היא, אתמה, המה, הנה. אפשר למצוא גם צורות קצרות יותר: את (נוכח), הוא, אתם, הם. מלאי הכינויים שבמסורת הקריאה של השומרונים הוא הקרוב ביותר למלאי הכינויים שבמגילות מדבר יהודה. אין החוקרים תמימי דעים אשר למוצאה של הסיומת –ה בכינויים הוא והיא. מורג טען ב־1954<sup>21</sup> ושוב ב־1998<sup>22</sup> שאפשר שהתנועה הסופית היא שריד של הסיומת המקורית \*at. אך יש הסבורים שהסיומת –ה הועברה לנסתר ולנסתרת דרך היקש מכינויים אחרים בעלי סיומת זו.

אותה תמונה מצטיירת במערכת הכינויים הדבוקים בשמות עצם ובכינויי המושא הצמודים לפועל. יש במגילות מדבר יהודה צורות מוארכות בגוף הנוכחים (–כמה) ובנסתרים (–המה) נוסף על צורות בלי ה־א סופית. צורות מוארכות של הכינויים הדבוקים מתועדות לעתים רחוקות גם במסורות טבריה ובכל,<sup>23</sup> למשל זִמְתְּכָנָה (יחזקאל כג 48–49) אֱלִיהִימָה (יחזקאל מ 16), לְבַדְנָה (בראשית כד 29), ודרך קבע במסורת הקריאה של השומרונים: kimma- (נוכחים), imma- (נסתרים), inna- (נסתרות). ואולם במסורת הכתיב של החומש השומרוני אין צורות אלו באות בה־א סופית. קימרון מאתר גורם מתנה לבחירת הסופית בכינויי הנסתרים (–הם, –המה), והוא התנועה הקודמת לסופית: אחרי i או u מזדמן הכינוי –המה, ואחרי התנועות e, a מזדמן או –הם או –המה.<sup>24</sup> לדעתו תפוצה זו משקפת ניב חי.<sup>25</sup> בלאו, לעומת זאת, סבור שיש לייחס את התופעה לסופרים ולא לדוברים.<sup>26</sup>

מן הדין להעיר, שיש במערכת הכינויים צורות מוארכות נוספות<sup>27</sup> שאינן מסתיימות ב־ה: צורת הנוכחת –כי (כנגד –ך), שאפשר לפרש אותה בדרכים שונות (צורה ארכאית, צורה ארכאיסטית, צורה ארמית או צירוף של האפשרויות הללו),<sup>28</sup>

19. אין הנו"ן מוכפלת במסורת טבריה, שלא כמו במסורת בכל, כפי שעולה מהניקוד בפתח. ראה בן־חיים תשל"ז, עמ' 168; בן־חיים 2000, עמ' 226–227.
20. לעתים רחוקות יש גם צורות ארוכות יותר בגופים אלו: אנוכי, אנחנו, אתי. ראה קימרון 1986, עמ' 57–58.
21. מורג תשי"ד, עמ' 169.
22. מורג 1998, עמ' 157.
23. לדוגמות ראה בן־חיים תשל"ז, עמ' 175; בן־חיים 2000, עמ' 235.
24. קימרון תשל"ח, עמ' 91–93; קימרון 1986, עמ' 62.
25. קימרון 1986, עמ' 62; וכך גם מורג 1988, עמ' 159.
26. בלאו 2000, עמ' 23.
27. לדוגמות ראה קימרון 1986, עמ' 57–62.
28. קימרון 2000, עמ' 240–241.

וגם כינוי הנסתר –והי (כנגד –וי או –ו, ששניהם נהגו o), שהיא צורה ארמית מובהקת.

### הקטגוריה השנייה: צורות העתיד והציור

גם במערכת הפועל שכיחות צורות מוארכות המסתיימות ב--ה. הן מתועדות בעתיד המוארך בגוף ראשון, אקטלה/נקטלה, ואף אחרי וי"ו ההמשך, ואקטלה/ונקטלה. צורות מוארכות אלו שגורות יותר בכתבי היד המקראיים של קומראן מאשר בטקסט המסורתי, אך הן מופיעות תכופות גם בתעודות הלא מקראיות. קימרון הצביע על התניה כללית בתעודות (אם כי יש חריגים): הצורות המוארכות באות בדרך כלל במקום הראשון בפסוקית, וצורות רגילות באות בכל מעמד אחר בפסוקית.<sup>29</sup> ראה לדוגמה:

א. אפתחה על שפאים נהרות ובתוך בקעות מעינים אשיסה המדבר... אתנה...  
(1QIsa<sup>a</sup> מא 18–19)

לעומת

אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות יענות אשים מדבר לאגם מים וארך ציה למוצאי מים. אתן במדבר ארו שטה והרס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשרו יחדו (הטקסט המסורתי).

ב. ועד שיבה אני אסכול אני עשיתי ואני אשא ואנוכי אסכול ואמלטה (1QIsa<sup>a</sup>,  
מו 4)

לעומת

ועד שיבה אני אסכל אני עשיתי ואני אשא ואני אסכל ואמלט (הטקסט המסורתי).

קימרון מפרש את ההתניה התחבירית כדבר המעיד על ביטול התפקיד ההיסטורי של הצורה המוארכת כצורת איווי. גם התניה זו נתפסת בעיניו כעדות ללשון מדוברת.<sup>30</sup> קימרון סבור שיש עקבות לתופעה זו גם בטקסט המסורתי,<sup>31</sup> אך באחרונה ניתח פלורנטין את הנתונים במקרא והסיק מסקנה אחרת.<sup>32</sup> בעברית המקרא המאוחרת בולטת הנטייה לשימוש מורחב בצורות המוארכות אחרי וי"ו ההמשך, וכך גם במסורות השומרונים (הן מסורת הקריאה הן מסורת הכתיב). כאן

29. קימרון 1997. ון-פרסן (1999, עמ' 83–84) מוצא התניה זו גם בספר בן-סירא.

30. וכנגדו בלאו חשנ"ז, עמ' 30–31.

31. קימרון 1997; קימרון תשנ"ח.

32. פלורנטין תש"ס–תשס"א.

המקום להעיר אף על ההעדפה הברורה בקומראן לצורת העתיד ואהיה כנגד מסורת סבריה, שבה מוצאים גם ואהי וגם ואהיה.<sup>33</sup>

אין הסיימת ב--ה מצומצמת לפועל בעתיד. היא גם חותמת צורות בצייוי הן בטקסטים מקראיים הן בטקסטים לא מקראיים.<sup>34</sup> בפסוקים רבים מוצאים צורה מוארכת במגילות לעומת צורה רגילה בטקסט המסורתי, אם כי יש גם מובאות שבהן צורה רגילה בקומראן מקבילה לצורה מוארכת בטקסט המסורתי. ראה, למשל, את הדוגמות שלקמן:

א. צורה מוארכת בקומראן לעומת צורה רגילה במסורה: זכורה (תהלים קיט 49), הגידה (שמואל א כג 11), ע[ומדה] (דברים ה 28), [ש]לחה (שמואל ב יא 6), שמעה (דברים כ 3; ישעיהו לו 17; תהלים קמג 1).

ב. צורה רגילה בקומראן לעומת צורה ארוכה במסורה: הגי[ד] (בראשית לב 30), הגד (יונה א 8), הוצא (תהלים קמב 8), ספר (מלכים ב ח 4).

על סמך נתונים אלו מסיק מוראוקה, שהצורה המוארכת טרם נעלמה בעברית של קומראן.<sup>35</sup> יוסטן מתאר דוגמות אחדות כ-"grammatical pseudo-classicisms".<sup>36</sup> בין שצורת הצייוי המוארכת היא צורה חיה בקומראן המביעה פנייה אל המדבר (כמו במקרא)<sup>37</sup> ובין שהיא ארכאיזם, זו תופעה תדירה בתעודות בקומראן.

### הקטגוריה השלישית: תוארי הפועל

כמו במסורות האחרות של העברית מתועדים במגילות מדבר יהודה תוארי פועל הנחתמים ב--ה:<sup>38</sup> איכה (גם איך), איככה/היככה (גם היכה), עתה, שמה, מא(ו)דה (גם מאד), ריקמה. השימוש בסיימת -ה הורחב במגילות, והסיימת מצטרפת למספר תוארי פועל המורכבים מגיבוב מילות יחס. נוסף לתוארי הפועל למטה ולמעלה, המתועדים גם במסורות אחרות, מוצאים במגילות משמה, סביבה ל-, חוצה ל-, ולחוצה, ולחוצה מ-, מביתה ל-, ולפנימה, ולימה, עד פנת מזרחה, מתחתה.<sup>39</sup> קימרון ציין, שהצורה המוארכת שמה (בהוראה שם ושמה) היא השלטת במגילות.<sup>40</sup> כן התגלו בטקסטים מקומראן שני תוארי פועל בעלי הסיימת -ה שאינם מתועדים במקורות עבריים אחרים: האחד שכית, מא(ו)דה, והשני נדיר - ריקמה (4Q462).

33. קימרון 1976, עמ' 213; קימרון 1986, עמ' 451.

34. פסברג תשנ"ד, עמ' 27-28; מוראוקה 2000, עמ' 195-196.

35. מוראוקה 2000, עמ' 196.

36. יוסטן 1999, עמ' 156-157.

37. כך נראה לי; ראה פסברג תשנ"ד, עמ' 27-28.

38. קימרון 1986, עמ' 69.

39. שם, שם.

40. קימרון תשל"ח, עמ' 95.

שורה 5).<sup>41</sup> בתיבה ריקמה הוספה הסיומת -ה לסיומת האדורביאלית -ם, כפי שהראה באחרונה בר-אשר.<sup>42</sup> יצוין כי הגיבוב של שתי הסיומות אינו מתועד בתואר הפועל האחר מקומראן המסתיים במ"ם, חנם/חנום.<sup>43</sup> במסורות טבריה ובבל הסיומת -ה משמשת כיחסה אדורביאלית המציינת על פי רוב כיוון, אם כי לעתים רחוקות נראה שהיא מציינת מקום ולא כיוון.<sup>44</sup> במסורת הקריאה של השומרונים קוראים šamma כנגד שם ושמה בטקסט המסורתי.<sup>45</sup> בלשון התנאים מוגבלת הסיומת -ה לצורה אחת בלבד, תואר הפועל המורכב חוצה ל-. בשני תוארי פועל אחרים בלשון התנאים שמקבילים לצורות המסתיימות ב-ה בלשון המקרא הטברנית מוצאים תוספת של נו"ן: למעלן, למטן.<sup>46</sup>

\* \* \*

נביא כעת תופעות הארכה אחרות במגילות:

### כתיב

התופעה הבולטת ביותר ברוב מגילות מדבר יהודה היא, אולי, תופעת הכתיב המלא.<sup>47</sup> הארכה גרפית של מילים מתבטאת בשימוש רחב ביו"ד וביו"ו לציין תנועות מצעיות, ובמידה פחותה בשימוש באל"ף לציין a מצעית.<sup>48</sup> ההארכה של מילים קצרות על ידי תוספת של אל"ף סופית (כשהאות השנייה היא עצמה אם קריאה) מושכת את תשומת הלב: לוא, גוא, כמוא, כיא, מיא, פיא. לדעתו של בן-חיים השימוש בשתי אמות קריאה מציין תנועה ארוכה מקורית שהתפצלה לשתי

41. סמית 1995, עמ' 201–202.

42. בר-אשר תשס"ב, עמ' 8–13. כלום קיימת מקבילה בתעודה ארמית מקומראן, 11QTgJob ו 9 – רי[קנה? יש להדגיש שהשחזור אינו ודאי, ואפשר שמדובר כאן בשם תואר ממין נקבה.

43. ראה קימרון 1986, עמ' 39. על המורפולוגיה של תוארי הפועל בלשון המקרא ראה עכשיו קוגוט תשס"ב, עמ' 115–119.

44. ראה, למשל, שמה במלכים ב כג 8, בירמיה יח 2 וביחזקאל מח 35. מיק (1940, עמ' 229) שלל את הדוגמות המציינות מקום, וגרס שה"א המגמה מציינת כיוון בלבד. אשר לדוגמות של שמה בהקשר של מקום (שם, עמ' 232–233), אין מיק גוזר אותן מתואר הפועל שם בתוספת ה"א המגמה, אלא מהצורה \*šammat, שבה התי"ו היא רכיב רומז.

45. בן-חיים תשל"ז, עמ' 247; בן-חיים 2000, עמ' 326.

46. ראה קוטשר 1958, עמ' 23; קוטשר תשכ"ב, עמ' 8; בר-אשר תשל"א, עמ' 171. תופעה פונטית זו – תוספת נו"ן לתנועה סופית שאינה ניטה – מתועדת בארמית המערבית; ראה טל תשל"ט.

47. ראה לעיל הערה 2; קוטשר תשי"ט, עמ' 95–140; קימרון 1986, עמ' 17–24.

48. קימרון תשל"ה.

תנועות.<sup>49</sup> קוטשר הסביר את התוספת של וי"ו במילית השלילה לוא כניסיון מודע להבדיל בין מילים עבריות למילים ארמיות שלא נבדלו בכתיב.<sup>50</sup> יהא מקור התופעה אשר יהא, השימוש בכתיב מלא יוצר צורות מוארכות.<sup>51</sup> יש להזכיר בהקשר זה גם את השימוש הרחב בה"א כאם קריאה סופית בצורנים של גוף הנוכח: כתבתה (לעומת הכתיב כְּתַבְתָּ במסורת טבריה), ביתכה (לעומת בִּיתְךָ). האם רצונם של הסופרים להאריך צורות הוא שגרם להעדפת הכינוי – יהו על פני –וי בשמות עצם מגזרת ל"י ובפועל (למשל אביהו, אחיהו, פיהו, הושעתיהו)?

#### שמירת תנועות מלאות (או היווצרותן?) כנגד תנועות חטופות

אפשר לפרש את הכתיב המלא שבצורות עתיד וציווי (יכתובו, כתובו) המזדמנות בהקשר כמשקף הטעמת מלעיל. ניתן לראות בכתיבים הללו שמירת תנועה מלאה מקורית או היווצרות תנועה מלאה כנגד תנועה חטופה או תנועה אפס במסורת טבריה. יש חוקרים המעדיפים לתפוס את הכתיב בוי"ו כמציינן תנועה חטופה o או u, כמו במגילות הארמיות ממדבר יהודה ולעתים גם במסורות טבריה ובבל.<sup>52</sup> אם אכן נמצאת כאן תנועה מלאה, אזי גם אלה דוגמות של צורות המוארכות יותר מאשר מקבילותיהן במסורות העברית האחרות.<sup>53</sup> קוטשר סבר שהכתיב בוי"ו בצורות העתיד והציווי מלמד על נסיגת הטעם במגילות, כפי שאירע, לדעתו, גם בלשון התנאים (ואף בניבי ארמית אחדים של ארץ ישראל).<sup>54</sup> לאחר בדיקה מפורטת של כ"י פרמה ב, שיש בו סימני ניקוד וטעמים, טוען בר-אשר שלא הייתה הטעמת מלעיל כוללת בלשון התנאים.<sup>55</sup>

#### מסקנות

העברית שבמגילות מדבר יהודה מגלה נטייה ברורה לצורות מוארכות, והדרך המורפולוגית השכיחה ביותר להאריך מילים היא תוספת –ה. סיומת זו מתועדת היטב במערכת הכינויים (פרודים, דבוקים בשמות עצם וכינויי המושא). יש במסורות העברית האחרות מקבילות לכינויים המסתיימים ב–ה, אך אין במסורת אחרת ריכוז גדול כל כך של כינויים בעלי סיומת. כלום משקפת התפוצה הרחבה במערכת

49. בן-חיים תשי"ג, עמ' 95–96; בן-חיים 1954, עמ' 82–83.

50. קוטשר תשי"ט, עמ' 20–22.

51. קימרון (1986, עמ' 22) סבור שאחד מתפקידיה של אם הקריאה הוא להאריך מילים קצרות.

52. גושן-גוטשטיין 1958, עמ' 123–124; ייבין תשל"ב; קאופמן 1983, עמ' 49.

53. כך בן-חיים תשי"ח, עמ' 226–228; קימרון 2000, עמ' 243.

54. קוטשר 1958, עמ' 12–13; קוטשר תשי"ט, עמ' 255–260; קוטשר תשכ"ג, עמ' 277.

55. בר-אשר תש"ן. ראה גם הנמן תש"ס, עמ' 39–62 על כתב יד פרמה א.

הכינויים התפתחות טבעית, או שמא יש להסבירה כנוהג סופרים? וכך יש לראות גם את המספר הרב של צורות מוארכות בעתיד בגוף ראשון המסתיימות ב--ה ואת תוארי הפועל הנחתמים ב--ה. יש להוסיף ולומר, שהכתיב המלא בצורות הנראות צורות הפסק הבאות בהקשר מעיד אף הוא על הארכה כללית זו.

העובדה שיש צורות מוארכות רבות בקטגוריות שונות רבות מעוררת את החשד, שלפנינו תופעה מלאכותית. אני מבקש להביע את העמדה, שהצורות הארוכות ב--ה וגם הכתיב המלא (ואולי אף הצורות הנראות צורות הפסק הבאות בהקשר – יכתובו, כתובו) מצביעים על מאמץ מכוון מצד הסופרים ליצור מה שנתפס בעיניהם כטקסט רשמי יותר, ספרותי יותר ואף ארכאי יותר.<sup>56</sup> תצוין כאן מקבילה מאלפת אצל הפייטנים, בייחוד אצל רב סעדיה גאון.<sup>57</sup> רס"ג הרבה להעדיף בפיוטיו צורות מקרא מוארכות על פני צורות קצרות – לדוגמה: המה (כנגד הם), פיהו (כנגד פיו), קדימה (כנגד קדים). לדברי זולאי הוא נהג כך משום שהצורה הארוכה הייתה שגורה פחות; "לפיכך היא מיוחסת ממנה, ומידת 'צחות'ה מרובה".<sup>58</sup>

עולה על הדעת סברה נוספת אשר למניע להארכה. אולי ניתן לפרש את הצורות המוארכות כמשקפות קריאה חגיגית ורשמית ולא רק כמשקפות כתיבה רשמית. יש חיבורים מבין המגילות שנקראו בציבור בלא ספק, כגון שירי עולות השבת.<sup>59</sup> לא מן הנמנע שאף במסורת הקריאה של השומרונים ההארכה נובעת מקריאה חגיגית, ולא משפה מדוברת בתקופת בית שני.<sup>60</sup>

יש להודות שהעדויות הקרובות ביותר לניב מדובר הן איגרות בר כוכבא,<sup>61</sup> המתוארכות לתקופה מאוחרת (132–135 לסה"נ) מזו של מגילות מדבר יהודה

56. זאת גם דעתו של קרוס. לדבריו (קרוס 1992, עמ' 4) "The baroque orthography was devised as an attempt to preserve archaic elevated or poetic speech, lost in vernacular or prosaic Hebrew. The devisers of the baroque orthography overstepped themselves, and leveled through long forms in -ā in biblical prose where such forms are probably artificial" (לדעת שנידווינר מטרת הכתיב המיוחד (המלא) היא "to mark off the sectarian texts from other Jewish literature in their library" (שנידווינר 1999, עמ' 248). דוגמה נוספת לכוונת הסופרים הם תיקוני היתר. ראה, למשל, את הנטייה לכתוב שי"ן שמאלית במקום סמ"ך. לדעת קימרון תופעה זו מצביעה על מעתק פונטי s < š, אך רוב החוקרים רואים בכתיב זה תיקון יתר. ראה שטיינר 1991, עמ' 1502–1503.

57. זולאי תשכ"ד, עמ' לא. אני מודה לד"ר מ' מורגנשטרן על הפניה זו.

58. זולאי שם.

59. לסקירה של המזמורים והתפילות שנתגלו בקומראן ראה חזון 1998.

60. ראה, למשל, את ההבדל בין לשון הקוראן ובין הקריאה המופתית של הקוראן, המכונה תגיד. ראה ברוומן 1934 ודני 2000.

61. ירדני 2000, כרך א, עמ' 155–184. ב-1997 התפרסמו שני חרסים שנמצאו בחרכת קומראן, אך קריאתם קשה ושנויה במחלוקת. דומה שמדובר בתעודה משפטית ועל כן אין מצפים לצורות מדוברות, אלא לשפה שמרנית. ראה קרוס ואשל 1997 וירדני 1997.

(המאה השנייה לפה"ס עד סוף המאה הראשונה לסה"נ). באיגרות אלו מוצאים צורות המשקפות בעליל דיבור, כגון צירוף המילית את לשם העצם הבא אחריה במורבעאת 43: תכבלים [=את הכבלים], ותשמים [=ואת השמים]; במורבעאת 44: תשבת [=את השבת], תמקום [=את המקום]; ואף בנחל חבר 44, תמקומות, וזו הרי תעודה משפטית (וכידוע לשון המשפט נוטה לשמרנות). התעודות מואדי מורבעאת ומנחל חבר מגלות לשון השונה בהרבה ממה שמתועד בקומראן אך קרובה יותר ללשון התנאים.<sup>62</sup> ראה, למשל, בנחל חבר 49 תופעות שמאפיינות את לשון התנאים: הכינוי הדבוק – כן (לאחיכן, שדברכן), הכינוי הפרוד אתן, צורן הרבים בכינוי – יושב[ן]. אין זאת אומרת שצורות מדוברות לא חדרו לתוך מגילות מדבר יהודה. השווה, למשל, את הכתיב אבית בצירוף אבית גלותו (=בכית גלותו) ב-1QpHab ובצירוף אבית משכו במורבעאת 42, המשקף תופעה מדוברת.<sup>63</sup> אך כאן מתועדות רק תופעות מדוברות מועטות. רוב המאפיינים שבמגילות מדבר יהודה מצביעים על שפה ספרותית.

### ביבליוגרפיה

- J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, = בלאו 1970  
Jerusalem 1970  
בלאו תשנ"ז = "בלאו, הרהוריו של ערביסטן על השתלשלות עברית המקרא  
וסעפיה", לשוננו ס (תשנ"ז), עמ' 12–32.  
J. Blau, "A Conservative View of the Language of the Dead=  
Sea Scrolls", *Diggers at the Well*, pp. 20–25  
בן-חיים תשי"ג = ז' בן-חיים, "צורת הכינויים החבורים –ך, –ת, –ה במסורתיה של  
הלשון העברית", בתוך מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר שמחה אסף,  
ירושלים תשי"ג, עמ' 66–99 (=קובץ מאמרים בלשון חז"ל, בעריכת מ' בר-  
אשר, חלק א, ירושלים תשל"ב, עמ' 59–92).  
Z. Ben-Hayyim, *Studies in the Traditions of the Hebrew Language*, Madrid 1954  
בן-חיים תשי"ח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של  
מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 233–245 (=קובץ  
מאמרים בלשון חז"ל, חלק א, עמ' 36–58).  
בן-חיים תשל"ז = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון על פי תעודות שבכתב  
ועדות שבעל פה, כך חמישי: לשון תורה, ירושלים תשל"ז.

62. קימרן (2000, עמ' 235) מעדיף להדגיש את השוני שבין איגרות בר כוכבא ובין לשון חז"ל.  
63. תופעה זו ידועה גם מכתבי היד של המשנה; ראה קוטשר תשכ"ב, עמ' 16.

- Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*, Jerusalem 2000
- בר-אשר תשל"א = מ' בר-אשר, "משנה כ"י פארמה ב לסדר טהרות, דברי מבוא", מתוך המהדורה הפקסימילית למשנה כ"י פארמה ב', הוצאת "מקור", ירושלים תשל"א, עמ' 1-20 (=קובץ מאמרים בלשון חז"ל, חלק א, עמ' 166-185).
- 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' 51-98.
- בר-אשר תשס"ב = מ' בר-אשר, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 7-32.
- M. Bravmann, *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*, Göttingen 1934
- M. H. Goshen-Gottstein, "Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp. 101-137
- M. Dietrich, *Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente veröffentlicht und auf Text und Punktation hin untersucht*, Leiden 1968
- F. M. Denny, "Tadjwīd", *Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. 10, Leiden 2000, pp. 72-75
- A. Hurvitz, "Was QH a 'Spoken' Language? On Some Recent Views and Positions: Comments", *Diggers at the Well*, pp. 110-114
- הנמן תש"ם = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה, על פי מסורת כתב-יד פרמה (דה-רוסי 138), תל אביב תש"ם.
- W. Th. van Peursen, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*, Ph.D. dissertation, Leiden University, 1999.
- זולאי תשכ"ד = מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד.
- 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: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998, vol. 1, pp. 244-270
- E. Tov, "The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of These Scrolls", *Textus* 13 (1986), pp. 31-57
- E. Tov, "Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School", in L. H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls*

- Fifty Years after Their Discovery 1947–1997*, Jerusalem 2000, pp. 199–216
- טל תשל"ט = א' טל, "רבדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל: הנו"ן המוספת כאמת מידה", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 165–184.
- יהלום תשמ"ח = י' יהלום, "הניקוד הארצישראלי: המחקר והישגיו", לשוננו נב (תשמ"ח), עמ' 112–143.
- J. Joosten, "Pseudo-Classicisms in Late Biblical Hebrew, in = 1999 יוסטן Ben Sira, and in Qumran Hebrew", in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, & Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, & the Mishnah, held at Leiden University, 15–17 December 1997* (STDJ 33), Leiden 1999, pp. 146–159
- יבין תשל"ב = י' יבין, "הצורות 'קטולנו, יקוטלנו' במגילות מדבר יהודה לאור מסורת הניקוד הבבלי", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, תל-אביב תשל"ב, עמ' 256–276.
- יבין תשמ"ה = י' יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, שני כרכים, ירושלים תשמ"ה.
- A. Yardeni, "A Draft of a Deed on an Ostrakon from = 1997 ירדני Khirbet Qumrân", *Israel Exploration Journal* 47 (1997), pp. 233–237
- ירדני 2000 = ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, שני כרכים, ירושלים 2000.
- לוינגר תשכ"א = ד"ש לוינגר, "שרידי הניב העברי המוארך במגילת ישעיהו הראשונה ובנוסח המסורה", בתוך י' ידן וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 141–161.
- T. Muraoka, "An Approach to Morphosyntax/Syntax of = 2000 מוראוקה Qumran Hebrew", *Diggers at the Well*, pp. 193–214
- מורג תשי"ד = ש' מורג, "הכינויים העצמאיים לנסתר ולנסתרת במגילות ים-המלח", ארץ ישראל ג (תשי"ד), עמ' 166–169.
- מורג תשמ"ח = ש' מורג, "לשונן של מגילות מדבר יהודה: קווי מבנה ומהותם", ברית עברית עולמית, כנס לונדון תשמ"ד, עמ' 11–19 (=ש' מורג, מחקרים בלשון המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 106–115).
- S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological = 1988 מורג Observations", *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 148–164
- T. J. Meek, "The Hebrew Accusative of Time and Place", = 1940 מיק *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940), pp. 224–233

M. S. Smith, "462. 4QNarrative C", *DJD XIX*, Oxford 1995, = 1995  
pp. 195–209

פלורנטין תש"ס-תשס"א = מ' פלורנטיין, "יעיר לי אֶזֶן לְשִׁמְעַ פְּלִמוּדִים: על מקומות  
היקרותן של צורות פועל קצרות וארוכות במקרא", לשוננו סג (תש"ס-תשס"א),  
עמ' 9–18.

פסברג תשנ"ד = ש' פסברג, סוגיות בתחביר המקרא, ירושלים תשנ"ד.  
S. A. Kaufman, "The History of Aramaic Vowel = 1983  
Reduction", in M. Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the  
Aramaic Literary Tradition*, Ramat Gan 1983, pp. 47–55

קוטש תשס"ב = ש' קוטש, "למעמדם של שמות התואר ותוארי הפועל בלשון  
המקרא: עיונים מורפולוגיים ותחביריים והשלכות פרשניות", שנתון לחקר  
המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 111–137.

קוטש 1958 = E. Y. Kutscher, "The Language of the Genesis = 1958  
Apocryphon: A Preliminary Study", *Scripta Hierosolymitana* 4  
(1958), pp. 1–35

קוטש תשי"ט = י' קוטש, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה  
ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.

קוטש תשכ"ב = י' קוטש, "לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוסבה  
ובני דורו, מאמר שני: האיגרות העבריות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 7–23.  
קוטש תשכ"ג = י' קוטש, "לשון חז"ל", בתוך ש' ליברמן (עורך), ספר חנוך ילון,  
ירושלים תשכ"ג, עמ' 246–280 (=קובץ מאמרים בלשון חז"ל, חלק א, עמ'  
1–15).

B. Chiesa, *L'antico Testamento Ebraico secondo la tradizione = 1978  
palestinese*, Torino 1978

קימרון תשל"ה = א' קימרון, "אלף מצעית כאס-קריאה בתעודות עבריות וארמיות  
מקומראן בהשוואה למקורות עבריים וארמיים אחרים", לשוננו לט (תשל"ה),  
עמ' 133–146 (=קובץ מאמרים בלשון חז"ל, בעריכת מ' בר-אשר, חלק ב,  
ירושלים תש"ס, עמ' 335–348).

קימרון 1976 = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת  
דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1976.

קימרון תשל"ח = א' קימרון, "לשונה של מגילת המקדש", לשוננו מב (תשל"ח),  
עמ' 83–98.

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), = 1986  
Atlanta 1986

E. Qimron, "Observations on the History of Early Hebrew = 1992  
(1000 B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents", in

- D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden & Jerusalem 1992, pp. 349–361
- E. Qimron, “A New Approach to the Use of Forms of the Imperfect without Personal Endings”, in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11–14 December 1995* (STJD 26), Leiden 1997, pp. 174–181
- קימרון תשנ”ח = א’ קימרון, “תרומת מגילות מדבר יהודה לחקר העברית הקדומה”, קדמוניות 114 (תשנ”ח), עמ’ 82–85.
- קימרון תשנ”ח = א’ קימרון, “הצעה חדשה לפירוש צורות העתיד בעברית הקדומה”, לשוננו סא (תשנ”ח), עמ’ 31–43.
- E. Qimron, “The Nature of DSS Hebrew and its Relation to BH and MH”, in *Diggers at the Well*, pp. 232–244
- F. M. Cross, “Some Notes on a Generation of Qumran Studies”, in J. Treballe Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991* (STDJ 11.1), Leiden 1992, vol. 1, pp. 1–14
- F. M. Cross & E. Eshel, “Ostraca from Khirbet Qumrân”, *Israel Exploration Journal* 47 (1997), pp. 17–28
- E. J. Revell, “Studies in the Palestinian Vocalization of Hebrew”, in J. W. Wevers & D. B. Redford (eds.), *Essays on the Ancient Semitic World*, Toronto 1970, pp. 51–100
- R. C. Steiner, “Addenda to The Case for Fricative-Laterals in Proto-Semitic”, in A. S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of his Eighty-fifth Birthday November 14<sup>th</sup>, 1991*, Wiesbaden 1991, vol. 2, pp. 1499–1513
- W. M. Schniedewind, “Qumran Hebrew as an Antilanguage”, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), pp. 235–242
- W. M. Schniedewind, “Linguistic Ideology in Qumran Hebrew”, *Diggers at the Well*, pp. 244–255
- Diggers at the Well* = T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira* (STDJ 36), Leiden 2000

# ”שר משטמה” בחיבור קראי

יורם ארדר

הכינוי שר המשטמה לראש מלאכי החושך או למושל בשדים ידוע בעיקר ממגילות מדבר יהודה ומספר היובלים, הקרוב להן (למשל ברית דמשק טז 5; סרך המלחמה יג 11; ספר היובלים י 8; יח 9). לכן יש עניין רב בעובדה, שכינוי זה נקרה גם בחיבור קראי מימי הביניים. בכך הוא מיתוסף על שורה של אמונות ודעות הנזכרות בכתבי הקראים והיום ידועות לנו מכתבי קומראן והחוג הקרוב לקומראן. בתקופת הגאונים למדו היהודים על הכיתות בימי בית שני מספרות חז”ל על ענפיה המגוונים. אך מקור זה הוא דל ביותר בכל הנוגע לתולדות הכיתות, והמעט שבו גם הוא מסופק מבחינה היסטורית.<sup>1</sup> כשעינו היהודים הקראים בספרות עתיקת יומין בעלת גוון אופוזיציוני לפרושים, שנפלה לידיהם אם במישרין אם בעקיפין, סברו שבידיהם שרידים מספרות הצדוקים – האופוזיציה היחידה לפרושים שהכירו הקראים מספרות חז”ל. אך למעשה נפלו לידי הקראים שרידים מספרות קומראן או ספרות הקרובה לה.<sup>2</sup> כתוצאה מכך כת הצדוקים שבכתבי הקראים איננה למעשה כת היסטורית, אלא כת שהיא יציר כפיהם של הקראים. זאת משום שייחסו הלכות ואמונות של שני זרמים שונים – הצדוקים וכת קומראן – לכת אחת, שכינו צדוקים, וכאשר גילו סתירות בין המקורות שברשותם, ניסו ליישבן או להעלימן. לוח השמש המשותף לכת קומראן ולצדוקים, הנזכרים במקורות הקראיים, הוא אחת הראיות החותכות לזיהוי כתבי הצדוקים הללו עם כתבי קומראן. הצדוקים, לדברי הקראים, קבעו שהחודש הוא בן שלושים יום לאור “מעשה נוח”: “אף שמו החודשים כולם שלמים משלושים שלושים יום כלל חודשי שנתה ואומרים כמעשה נוח בתורתך”.<sup>3</sup> מעשה נוח מתייחס לתקופה שמראשית המבול “בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש” (בראשית ז 11) עד לעגינת התיבה בהרי אררט “בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחודש” (שם ח 4). פרק זמן זה הוא בן מאה וחמישים יום (שם

1. י’ זוסמן, “חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת ‘מקצת מעשי תורה’”, תרביץ נט (תש”ן), עמ’ 44–45 הערה 147.
2. נראה שהקראים הם אלו שהעתיקו את מגילת ברית דמשק שנמצאה בגניזת קהיר. על העתקה זו ועל קטעי המגילה שנמצאו בקומראן ראה J. M. Baumgarten, *DJD XVIII* (1996), pp. 1–3.
3. יהודה הדסי, אשכול הכופר, גזלוו 1836, סימן צז, מא ע”ד. ראה גם יעקוב אלקרקסאני, כתאב אלגנאר ואלמראקב, מהדורת L. Nemoy, ניריורק 1939–1943, עמ’ 41.

מגילות א (תשס”ג), עמ’ 243–246

ח 3). מכאן הסיקו הצדוקים, שכל חודש הוא בן שלושים יום. גם ספר היובלים מבסס את לוח השמש על סיפור המבול; נאמר שם במפורש שהמים עמדו על הארץ חמישה חודשים, שהם מאה וחמישים יום: "ויעמדו המים על פני הארץ חמישה חודשים מאה וחמישים יום" (יובלים ה 27).<sup>4</sup> באחת ממגילות קומראן שעניינה סיפור המבול מצוין, ששנה תמימה היא בת שלוש מאות ושישים וארבעה יום. לפי מקור זה יבשה הארץ "בשבעה עשר יום לחודש השני".<sup>5</sup>

המקורות הקראיים כמעט אינם מוסרים לנו דבר על התאולוגיה של כת הצדוקים. להלן אציג (בתרגום מערבית יהודית) עמדה תאולוגית שמייחס לצדוקים הקרא יפת בן עלי, בן המאה העשירית, שפעל בירושלים. ייתכן שמקורה של העמדה הזאת בספר היובלים או בספרות הקרובה לו. ניתן להביא דברים אלו לאחר שנתאפשר עיון מחודש באוסף פירקוביץ' בעקבות נפילת המשטר הקומוניסטי בברית המועצות.<sup>6</sup>

במסגרת פירוש לחטא מעשה העגל למרגלות הר סיני מייחס יפת לצדוקים אמונה באל משני – הוא שר משטמה. יפת מסביר שעושי העגל לא כפרו באמונת הייחוד, אלא סברו שאל משני מנהיג את העולם, ועשיית העגל נועדה לשרת אותו. אמונה זו באל משני היא, לדבריו, אמונת הצדוקים. לשיטתם אל זה הוא שר משטמה:

[בני ישראל] אמרו: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמות לב 4). ואשר מתקבל על הדעת בעניינם שבני ישראל האמינו שהבורא אחד, אלא שברא מלאך ומסר לידינו את העולם כדי שינהיגו, ויקבע בו תבונה והבחנה. [אמונה] מסוג זה היא אמונת הצדוקים בשר משטמה. הם האמינו שבני אדם אינם יכולים להמשיג לעצמם מלאך זה באמצעות התבונה או החושים, מפני שרוממתו היא מעבר ליכולת ההשגה. על כן ברא לו מלאכים העומדים לפניו, והוא שולחם בכל עת שירצה. הם סברו שאם יפסלו את דמותו, ויסגדו לו, אזי יוקירוהו. יתר על כן מעט מאורו של מלאך זה ישכון בדמות זו, ולאור עיקרון זה פעלו בני ישראל. זהו הדבר הנאמן ביותר שנאמר בעניין זה.<sup>7</sup>

4. היום הראשון של כל רבע שנה מציין מועד בתקופת המבול (יובלים ו 23–27). על ימים אלו לא ידעו הקראים דבר. על לוח היובלים, המתבסס בעיקר על שנת המבול, ראה מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 361–363.

5. 4Q252, טור ב, קטעים 1–3. ראה DJD XXII (1996), p. 198.

6. על אוסף פירקוביץ' ראה מ' בן-ששון, "לשאלת מקור האוסף השני של פירקוביץ': הערות על מקורות היסטוריים והלכתיים", מדעי היהדות 31 (תשנ"א), עמ' 47–60.

7. יפת בן עלי, פירוש לשמות לב 1–4, כ"י פטרסבורג, I. 42, RNL Yevr. – Arab. דפים 177ב–178א. השווה כ"י פטרסבורג – המכון המזרחני, B 220, דף 61ב: "ויקולו 'אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים' (שמות לב 4). ואלד"י יקרב פי קצתהם הו אן אלקום כאנו

נראה שפירוש זה כבר היה ידוע להרכבי.<sup>8</sup> מיליק, שקרא בדברי הרכבי, כבר שיער שהמקור לדברי הקראים על אודות שר משטמה אינו יכול להיות אלא ספר היובלים בנוסחו העברי.<sup>9</sup>

בעולם הדואליסטי שמצייר בעל ספר היובלים שר משטמה הוא מנהיג כוחות הרשע. ככזה הוא יריבם של כוחות הטוב, שמלאך הפנים מנהיג אותם. תמונת העולם המצטיירת לכאורה בספר היובלים היא תמונת עולם דואליסטית סימטרית, שבה מתנהלת מלחמה תמידית בין כוחות הרשע בהנהגת שר משטמה לכוחות הטוב בהנהגת מלאך הפנים. אך לאמתו של דבר אין זה עולם דואליסטי סימטרי כלל ועיקר.<sup>10</sup> מלאך הפנים הוא למעשה אל משני, המשמש לעתים בתפקידים של אל עליון. לא אחת מחליף ספר היובלים את הדיבור הישיר עם האל שבמקרא בדיבור עם מלאך הפנים.<sup>11</sup> מלאך הפנים הוא זה שפונה אל אברהם (יובלים יב 22, 25), והוא זה שמלמד את אברהם עברית (שם יב 26–27). האל הורה למלאך הפנים לכתוב למשה את תולדות העולם מראשיתו עד למועד הקמת המקדש שלא יימוט לעולם (שם א 27).<sup>12</sup> המלאך מצדו מורה למשה לכתוב את הדברים (שם ב 1).<sup>13</sup>

יעתקדו אן אלכ'אלק ואחד אלא אנה כ'לק מלך וסלם אליה אלעאלם ידברה וג'על פיה חכמה ותמיז מן ג'נס מא יעתקדו אלצדוקיה פי שר משטמה ויעתקדו אן ד'לך אלמלך לא ידרך ולא יחסוה בני אדם לאנה אעט'ם מן אן ידרכוה ואנמא כ'לק לה מלאיכה וקוף בין ידיה פיבעת'הם פי מא יריד ויעתקדו אנה אד'א צנעו צורתה וסג'דו להא כאנו קד אכרמוה. כל אנה יחל שי מן נורה פי תלך אלצורה פעלי הד'א אלאצל עמלו אלקום. פהד'א אכ'לק מא קיל פי הד'א אלקצה". על אמונה באל משני של "צדוקים" המתגוררים בתימן יודע לספר החכם המוסלמי בן המאה ה-11 אבן חוסי. הוא מזהה צדוקים אלו עם היהודים שעל פי הקוראן האמינו שעזרא (עזיר) הוא בן האלוהים (קוראן ט 30). ראה S. Poznanski, "Ibn Hāzīm über jüdische Sekten", *JQR* 16 (1904), pp. 766–767; Y. Erder, "Idris in the Qur'an: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam", *JNES* 49 (1990), p. 349 n. 83. ראה A. Harkavy, *Otčet Imperat. Publ. Biblioteki Za 1912 god*, Petrograd 1917, pp. 125–126. לפי הרכבי התייחס יפת לאמונת הצדוקים בשר משטמה גם בפירושו לישעיהו. הרכבי לא פרסם את דברי יפת.

9. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, p. 331 n. 1.
10. ראה ד' דימנט, "בני שמם: תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן", בתוך מ' אידל ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לשרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 101–103.
11. על המלאכים כממצעים בין האל לאדם ראה שם, עמ' 106–107.
12. בנוסח העברי של ספר היובלים שהתגלה במערות קומראן כתוב: "[ויאמר אל מלאך הפנים להכתוב למשה מן ראשית הבריאה עד אש]ר יבנה מקדשי". ראה 4Q216, *DJD* 13 (1994), p. 11. ראה כמו כן שם, עמ' 5, על משה שמקבל את "התורה והמצווה".
13. על תפקיד מלאך הפנים במסירת התורה למשה ראה J. C. VanderKam, "The Putative Author of the Book of Jubilees", *JJS* 26 (1981), pp. 209–217.

התורה שמסר מלאך הפנים למשה היא "התורת והתעודה", לעומת "התורה והמצווה" שקיבל משה בהר סיני.<sup>14</sup>

"יחוס אמונה באל משני לצדוקים היא חריגה במקורות הקראיים. אמונה באל משני בורא עולם מייחסים הקראים בדרך כלל לכת המערות, שזכתה לכינוי זה במקורותיהם משום שכתביה נמצאו במערות.<sup>15</sup> בנימין אלנהאונדי, מראשוני הקראים, הושפע מכת זו, ופיתח בהשראתה אמונה משלו באל משני בורא עולם. גילוי כתבי הכת במערות, והעובדה שהכת הנהיגה לוח שמש, שראשיתו תמיד ביום רביעי בשבוע, הביאו מספר חוקרים לידי מסקנה שמדובר בכת קומראן.<sup>16</sup> באחרונה מובעת הדעה שהייתה זו כת גנוסטית.<sup>17</sup> אך מחקריי בתחום ההלכה המראים את השפעת כתבי קומראן על אלנהאונדי מחזקים את הדעה, שכת המערות היא כת קומראן.<sup>18</sup>

14. ראה יובלים א 27–29. במקבילה במגילת קומראן נאמר: "[את הראשנים ואת האחרונים] ואת אשר יבוא בכל מחלקות העתים לתור[ה] ולתעו[דה]". ראה 11 p. (1994) *DJD*. וראה כמו B. Z. Wacholder, "Jubilees as the Super Canon: Torah-Admonition Versus Torah-Commandment", in M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues Published in Honour of J. M. Baumgarten*, Leiden 1997, pp. 195–211 ; ומן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 473–491.
15. קרקסאני (לעיל הערה 3), עמ' 11–12.
16. לדוגמה, R. de Vaux, "A propos des manuscrits de la Mer Morte", *RB* 57 (1950), pp. 417–429. Y. Erder, "The Observance of the Commandments in the Diaspora on the Eve of the Redemption in the Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Henoch* 19 (1997), pp. 185–187.
17. H. A. Wolfson, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwāndī", *JQR* NS 51 (1960–1961), pp. 89–106.
18. ראה מאמרי "שקיעין קומראניים בשתי הלכות של הקרא בנימין אלנהאונדי בסוגיית בשר תאווה", ציון סג (תשנ"ח), עמ' 5–38.

# Abstracts

## **The 364-Day Year in Mesopotamia and Qumran**

Jonathan Ben-Dov and Wayne Horowitz

During the Second Temple period a calendar year of 364 days emerged in Judea, which conflicted with the long-standing lunar calendar with its regular 354-day years and leap years of approximately 384 days. This 364-day year is found in *Enoch* and *Jubilees*, and in an extensive array of works from Qumran. The article identifies the origins of this 364-day year in cuneiform texts from ancient Mesopotamia and then investigates the various guises of the 364-day year in writings from Second Temple period Judea. Finally, the question of whether the 364-day calendar is indeed a solar calendar, as previous scholars have generally assumed, is considered.

## **Egypt and Jerusalem in Light of the Dualistic Doctrine at Qumran (4Q462)**

Devorah Dimant

Fragment 4Q462 1 (4QNarrative) is the only substantial piece of this manuscript to survive. The nineteen partly broken lines preserved enable relatively certain reconstruction of its context and meaning. Its first section (ll. 1–12) describes Israel's past servitude in Egypt. In a peculiar midrash on the ninth plague, darkness (Exod. 10:21–23), the author contrasts the Israelites, who enjoyed light, with the Egyptians, who remained in complete darkness for three days. The wondrous character of this contrast is later recognized by the Egyptians as a sign of the election of Israel as the beloved people of God. The light and darkness of Egypt are seen as prefiguring the eschatological end of the era of darkness, to be

followed by the era of light. This exposition is the first explicit attestation combining the well-known dualistic Qumranic teaching with the concept of history as a sequence of predetermined periods.

The second part of the fragment (ll. 13–19) compares the ancient servitude in Egypt to another, more recent servitude of the Israelites there, probably closer to the time of the Jewish author, apparently in Ptolemaic Egypt. In addition, this section alludes to destruction and plunder of Jerusalem.

The discussion analyzes the affinity of this passage to other sapiential texts from Qumran (4QMysteries – 1Q27 1; 4QInstruction – 4Q416 1 + 4Q418 2; and 4QTime of Righteousness – 4Q215a). Finally an attempt is made to suggest possible historical contexts for the various allusions in the text.

## **Dialogue with Scripture in Hymns and Prayers from Qumran**

Esther Chazon

This article is offered as a contribution to the theoretical and empirical study of the dialogue with Scripture in hymns and prayers from Qumran. It examines the use of the Bible as a key to the meaning and purpose of three apocryphal psalms, and explores the implications for the nature of the three collections in which they are found: 4Q381's Non-Canonical Psalms, the Cave 11 Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>), and 4QNarrative and Poetic Composition<sup>a-c</sup> (4Q371–373).

The focal point of the discussion is the question: how much of the biblical context does a biblical allusion import into the new work and under what conditions? Based on the case studies, the article proposes four criteria for gauging when and to what extent the biblical context is being accessed. These are: (1) a clearly identifiable quotation or allusion to a specific biblical passage, (2) an additional marker that flags the specific passage and makes it virtually impossible for the biblically acquainted reader/listener to ignore, (3) the totality of the intertextual allusions, and (4) the degree of continuity between the new work and its biblical source. The three case studies demonstrate similarity (the psalm of the Man of God in 4Q381 Non-Canonical Psalms), dissonance (the Joseph psalm in 4QNarrative and Poetic Composition<sup>a-c</sup>), and

discontinuity (the Hymn to the Creator in the Cave 11 Psalms Scroll). The theoretical issue and the methodology set forth in this article may be applied not only to ancient religious poetry but also to all works of all genres and all ages that look to Scripture as a source of inspiration.

### **Sabbath Observance according to the Damascus Fragments: Evening to Evening or Morning to Morning?**

Shemaryahu Talmon

The author here proposes to further buttress his hitherto published theory that, in accordance with the 364-day solar calendar year to which they adhered, the Covenanters observed the Sabbath from Saturday morning to Sunday morning. Like in biblical literature and *Jubilees* (chaps. 2 and 50), in documents from Qumran the Sabbath is exclusively referred to by the terms **יום (ה)שבת**, **שבת**, **יום (ה)שבת** (עצם), **היום הזה**, and so on, without any mention whatsoever of **ערב שבת**, 'the eve of the Sabbath'. It is shown that this 'extension of the Sabbath' was presumably geared to the introduction of the lunar calendar in Israel after the return from the Babylonian Exile, no later than the second half of the fifth century BCE.

The discussion culminates with comparison of the term **למשכים** (CD 10:19), which defines the ending of the Sabbath as 'the next morning', found in a proscription in the Sabbath Pericope, preserved only in the Cairo Genizah version of CD, with the term **למחשיך**, 'at nightfall', in almost identical statutes of rabbinic halakhah. The conclusion that the Covenanters observed the Sabbath from morning to morning is further supported by the partly restored term **השבת [אחר]** in an adjacent statute in the Sabbath Pericope (end of l. 20), which is a prominent designation of Sunday in calendrical works from Qumran. These findings buttress an earlier suggestion that the medieval scribe 'emended' the original reading of the superscription of the Sabbath Pericope from **ביום השבת** to **אל יעש** **איש ביום הששי מלאכה**.

## Instructions for the Individual in Sapiential Texts from Qumran

Bilhah Nitzan

Instructions to individuals comprise one of the main topics in sapiential literature. These instructions can be broadly assigned to two types: those that reflect the *sitz im leben* of daily communal life and those related to religious or moral issues. Both types also appear in some of the sapiential texts from Qumran. This comparative investigation attempts to clarify the degree to which the specific religious and social ideology of the Qumran community is reflected in two sapiential texts found at Qumran: 4QInstruction-like Composition B (4Q424) and 4QInstruction – *Musar LaMevin* (4Q415–418).

4Q424 includes instructions concerning the reliability of persons with whom one intends to enter into economic, social, and judicial relationships. It describes the unreliable persons, on the one hand, and the reliable persons on the other, warning whom to avoid and recommending whom to trust. These instructions reflect the conventional wisdom of a wise instructor, based upon his experience and practice, and resemble literary instructions to individuals known in the biblical, apocryphal, and other sapiential texts of antiquity or late antiquity.

The instructions found in *Musar LaMevin* (4Q415–418) are conventional at times, but also reflect the instructor's personal ideological outlook. The latter recommends that the individual study the *רז נהיה* ('the mystery of becoming') to distinguish between justice and evil, and between wisdom and stupidity, and as a guide to proper behavior. The inquiry into the *רז נהיה* is typical of apocalyptic literature, including the sectarian texts from Qumran. It reflects their specific deterministic outlook upon reality, history, and eschatology in general, and on individual life as well. Thus the sources for wisdom – whether from the sage's own experience (4Q424), or a mysterious revealed wisdom (4Q415–418) – comprise one difference between conventional and apocalyptic wisdom, accepted or even written by a sectarian author.

## **Law and Narrative in *Jubilees*: The Story of the Entrance to the Garden of Eden Revisited**

Michael Segal

One of the most distinctive features of the book of *Jubilees* is the juxtaposition of laws generally known from the pentateuchal legal corpora with stories of the patriarchal period. The collocation of specific laws with these narratives reflects *halakhic* interpretation of the biblical stories. Close examination of the rewritten accounts reveals halakhic interpretation already embedded in the stories themselves. This paper presents one example, the story of the entrance to the Garden of Eden, in which the rewritten narrative sections of *Jubilees* (3:1–7, 15ff.) explicitly contradict the juxtaposed legal passage, the law of the impurity of the new mother (3:8–14; based upon Leviticus 12). In addition, both the rewritten narrative and the juxtaposed legal passage are the product of independent exegesis of biblical texts. It is therefore suggested that the legal passage was composed independently of the rewritten narrative of *Jubilees*.

Evidence for the independent existence of the legal passage is found in 4Q265 (4QMiscellaneous Rules), frg. 7, that similarly derives the law of the impurity of the new mother from the story of the entrance to Eden. Scholars have generally assumed that 4Q265 borrowed this passage from *Jubilees*. Here it is argued on grounds of structure and language that in fact *Jubilees* preserves a later version of this legal derivation than the one found in the Qumran scroll.

## **Syncellus and the Sources of *Jubilees* 3:**

A Note on M. Segal's Article

Menahem Kister

In his article Michael Segal raised the question of the sources of *Jubilees* 3, stimulating this investigation of the parallel material in Syncellus treating the account of the creation of Adam and Eve, their entry to Paradise, and the Expulsion. Detailed analysis of the chronographical data found in Syncellus (ultimately derived from the

works “Life of Adam” and “Little Genesis”) led the author to propose a reconstruction of the original form of the tradition underlying Syncellus’ account, according to which the prohibition against eating from the Tree of Life took place forty-four days *before* Adam’s entry to Paradise. This solves the illogicality of the original account in which Adam was commanded not to eat from the Tree of Life but three days after entering Paradise. The data in the reconstructed source of Syncellus are remarkably consistent and symmetrical and Syncellus’ account resolves many of the problems found in *Jubilees*. One may venture to argue that Syncellus’ account is not a reworking of *Jubilees*, but rather reflects a source of the latter work. A detailed table comparing Syncellus, *Jubilees* 3, and the proposed reconstruction is included in the article (see p. 132).

## Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls

Elisha Qimron

The readings and reconstructions provided in the existing editions of the Dead Sea Scrolls are not always satisfactory. Effort should be invested in the production of improved editions, which can then serve as a more solid basis for research. Some re-edited passages are provided here in demonstration of this point. For example: 4Q525 frg. 15 concerns the house of the vile woman mentioned in Prov. 2:17–19. It is depicted as a deadly trap. The editor misunderstood the nature of 4Q525 and of this fragment in particular. In line 3 he reads *ובחלח[ל]ה ידולל פתן בעליון* [נ], whereas I suggest reading *ובחלח[ל]נין ידולל פתן בעליון* [תיר] ‘A snake crawls in its windows; in its upper rooms...’ (the suffixes refer to the house).

## The Laws of First Fruits in the Dead Sea Scrolls

Aharon Shemesh

Rabbinic halakhah assigns two different gifts from agricultural produce to the priests: the heave offering (תרומה) and first fruits

(ביכורים). Analysis of the relevant documents from the Dead Sea Scrolls leads to the conclusion that no such doubling is attested there; the only gift mentioned in the scrolls is the first fruit offering. On the other hand, unlike rabbinic halakhah, which limits the obligation for first fruits to the seven biblical species (שבעת המינים) and fixes no minimum amount for the fulfillment of this obligation, Qumranic law demands that the first fruits be set aside from all types of produce (grain and fruits) and specifies the exact quantity to be given to the priests.

## Two Phenomena in Qumran Hebrew: Synchronic and Diachronic Aspects

Moshe Bar-Asher

The study investigates the grammatical form and semantic uses of the noun מְבוֹא (מְבוֹי) and the verb עָשָׂה (הָעֲשָׂה) in the Hebrew Bible, at Qumran, and in tannaitic Hebrew. The synchronic discussion is followed by a diachronic analysis.

1. מְבוֹא/מְבוֹי/מְבוֹי: (a) The noun מְבוֹא is usually spelled at Qumran with final *aleph* as it is in biblical Hebrew with the exception of one occurrence of מְבוֹי (*mābōi*), which demonstrates the shift to a III-y root. In tannaitic Hebrew one finds only מְבוֹי (*mābōy*), which has two variants: מְבוֹי/מְבוֹי, מְבוֹי/מְבוֹי. It appears that the shift from III-ʾ (מְבוֹא) to III-y (מְבוֹי, מְבוֹי, מְבוֹי) already took place during the Second Temple period, as attested by the sole occurrence of the form at Qumran. Apparently, this is the form that was common in the spoken language, though the scribes of the Dead Sea Scrolls continued to use the biblical orthography (מְבוֹא); (b) The plural of מְבוֹא in biblical Hebrew is both מְבוֹאִים and מְבוֹאוֹת. One finds מְבוֹאִים at Qumran and מְבוֹאוֹת in tannaitic Hebrew (most of the reliable witnesses read מְבוֹאוֹת with retention of the *qamas*); (c) מְבוֹא has two meanings in biblical Hebrew: (1) a verbal noun like בִּיָּאָה meaning 'arriving' or 'entering', (2) a noun meaning 'entrance'. These meanings are also attested at Qumran, though there are several differences in biblical and Qumran usage. In biblical usage מְבוֹא שֶׁמֶשׁ designates the west, whereas at Qumran מְבוֹא marks the arrival of time, i.e., the 'beginning'. In tannaitic Hebrew (and in amoraic Hebrew) מְבוֹי always designates an

'alley' to a courtyard or to the main street. It is possible that there is one occurrence of מְבוֹא meaning 'entrance' (like the biblical מְבוֹא) as a literary loan from biblical Hebrew.

2. הָעֲשָׂה: (a) עָשָׂה is attested in biblical Hebrew in the meaning of 'do' or 'create', and its passive is נִעְשָׂה. We do not find a causative form in *pi'el* or *hif'il*. Nor do we find a causative meaning in verbs that are closely related semantically (פָּעַל, יָצַר, בָּרָא), with the exception of two verbs (עָבַד, יָגַע), where some forms express causation, e.g., לֹא הִעֲבַדְתִּיךָ בַּמִּנְחָה (Isa. 43:23). There is, however, no causative meaning attested for עָשָׂה or any verb that is closely related semantically in the biblical Hebrew context of causing the performance of a divine commandment, even though we find the opposite expression, הִקְטִיטָה, the causative stem of הָקַטָּה; (b) Alongside עָשָׂה in tannaitic Hebrew (and also in amoraic Hebrew and in the *piyyut*) a causative form הִעֲשָׂה is attested (or עָשָׂה in *pi'el* or הִעֲשִׂיא/העֲסִיא as a III-<sup>2</sup> verb). One even finds that עָשָׂה and הִעֲשָׂה (הִעֲשִׂיא) are capable of designating the performer of the commandment and the one who causes someone else to perform the commandment (גִּדּוּל הַמַּעֲשֵׂה יוֹתֵר מִן הָעוֹשֶׂה); (c) It appears that this concept and linguistic form (*hif'il* of עָשָׂה) are already attested at Qumran (לַעֲשׂוֹת וּלְהַעֲשׂוֹת אֶת הַתּוֹרָה). What was previously known only from tannaitic literature (and amoraic and *payṭanic* literature) is now attested from the Second Temple period as demonstrated by the Dead Sea Scrolls.

## The Biblical Text in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds

Emanuel Tov

This article analyzes the language of the biblical texts used in ancient synagogues. Because of our fragmentary knowledge of ancient synagogues, this investigation faces a variety of enigmas. However, archeology comes to our aid, since two biblical scrolls were found under the floor of the Masada synagogue. This paper focuses on the evidence from these scrolls and from rabbinic sources on biblical texts in general, especially on the indirect evidence of the biblical scrolls from the Judean Desert.

The following proposals are made with regard to these scrolls: Firstly, two groups of proto-MT scrolls can be distinguished: (a) The texts found at sites other than Qumran belong to the same family as the medieval Masoretic texts. This tradition is also reflected in biblical quotations in rabbinic literature, as well as in most of the Targumim. These scrolls are therefore considered the inner circle of the proto-MT and proto-rabbinic tradition, further underscored by the evidence from tefillin. These scrolls reflect the practices for writing scriptural scrolls as described at a later stage in rabbinic literature; (b) Similar texts from Qumran deviate from the medieval tradition in some details. They are less precise, and they do not conform with the technical details of rabbinic instructions for writing scriptural scrolls. These scrolls belong to the second circle of proto-MT scrolls.

Secondly, the rebels of Masada and the Bar Kokhba freedom fighters possessed Hebrew and Greek biblical scrolls that closely reflect the instructions of the Jerusalem spiritual center. Thirdly, identity between two or more texts could have been achieved only if all of them were copied from a single scroll, probably the master copy of each biblical book as preserved in the temple until 70 CE.

Finally, the carefully copied identical biblical texts found in the Judean Desert probably belong to a group which is mentioned in rabbinic literature as 'corrected scrolls'. These texts, which must have been extant in various places in ancient Israel, were copied from or corrected according to the master copies found in the temple court.

## תקל versus מתקל

David Talshir

4Q525 14 (4QBeatitudes) ii 26 reads: ומתקל לשון השמר מואדה 'Be very careful not to cause offense with your tongue'. Although Émile Puech analyzed מתקל as a noun with a preformative *mem*, it is rather a prepositional phrase: מן+תקל, the preposition being governed by the verb (מן השמר 'be careful of'). The noun תקל is a neologism in Hebrew, probably a calque of Aramaic תקלא 'stumbling block'. The same meaning was accorded to מתקל in the Prophets Targum to Isa. 8:14, specifically since it parallels מכשול. Notwithstanding the Hebrew, the meaning of the

Aramaic equivalent is different, the translator having elaborated an altogether new picture: **מתקל** is 'weight' as elsewhere in Aramaic, and **כִּיף** **מתקל** is 'a weighing unit', just as the adjacent phrase **אֲבֵן מִחִי** is 'a weight of an expert', along with **פּוֹרֵעַן**, 'the official in charge of keeping law and order'.

## **The Qumran Fragments of the Book of Ezra (4QEzra)**

Zipora Talshir

This short communication demonstrates three affinities between 4QEzra (4Q117) and the canonical books of Ezra-Nehemia, as compared to the parallel chapters in *First Esdras*. 4QEzra agrees with the MT in random variants (frg. 3), in the literary design of the introduction to the letter sent to Artaxerxes (frg. 2), and most importantly, in the structure of the book, since in the scroll (frg. 1) the letter sent to Artaxerxes obviously follows the interference of the adversaries of Judah and Benjamin, like in the MT (Ezra 4). In *First Esdras*, on the other hand, this letter occupies a completely different position (1 *Esd.* 2, following Cyrus' edict).

## **Sectarian Terminology and Biblical Exegesis: The Meaning of the Verb אִית in Qumran Writings**

Jan Joosten

The language of the Qumran scrolls reflects a living dialect of Hebrew. At the same time, Qumran Hebrew contains many expressions representing a 'biblicizing jargon'. Distinguishing elements belonging to the living dialect from elements reflecting imitation of the Bible in the Qumran scrolls is not always easy. One situation where it can be claimed that the biblicizing style is at work is when a biblical word freely alternates with a postbiblical word that may be regarded as a lexical gloss on the biblical one. In this case, it seems the Qumran writers used biblical words that had fallen into disuse in a meaning arrived at via exegesis.

As an example, the use of the verb אִוֵּת in CD 20:7 and 4Q266 Frag. 11 (4QDamascus Document<sup>a</sup>), 14–15 is analyzed. Whereas in biblical usage this verb seems to denote ‘to agree’ and ‘to benefit’ in Mishnaic usage, in the Damascus Covenant its meaning is ‘to share, to associate’, as indicated by the context and by the fact that parallels in the Rule of the Community use the verb הִתְעַרַּב ‘to share, to associate’. Evidently, this meaning was attributed to the biblical verb אִוֵּת on the basis of a contextual exegesis of Gen. 34:15, 22, 23. This receives confirmation from Targum Neofiti and from a Geniza fragment where אִוֵּת is translated by the Aramaic verb גִּרַּב.

## The Preference for Lengthened Forms in Qumran Hebrew

Steven E. Fassberg

Since the publication of the first Hebrew Dead Sea Scrolls more than five decades ago, their language has remained the subject of debate. Is it a continuation of late biblical Hebrew? Does it represent the attempt to write classical biblical Hebrew with inadvertent slips of a spoken vernacular akin to tannaitic Hebrew? Or does the language reflect a spoken dialect of Hebrew that is significantly different from those already known?

The article discusses what appears to be a general phenomenon in the Hebrew manuscripts from Qumran that may bear on the debate as to the nature of the language, namely, the preference for lengthening and lengthened forms. It is argued that the longer forms found in different grammatical categories are part of a general linguistic pattern. One finds morphological lengthening with final *-āh* in pronouns (independent, possessive, and objective), verbs (first person imperfect and imperative), and adverbs. The preference for lengthened forms also manifests itself in the extreme *plene* orthography of the scribes and possibly in the preservation (or creation of full vowels) in the contextual forms יִכְתּוּבוּ and כְּתוּבוּ.

## The 'Prince Mastema' in a Karaite Work

Yoram Erder

In 1910, when Solomon Schechter published his *Fragments of a Zadokite Work*, which included leaves from two medieval copies of the Damascus Covenant that were preserved in the Cairo Genizah, the way was opened to investigate the influence of Qumran scrolls on early Karaism. It goes without saying that until the discovery of the Qumran scrolls in the Judean Desert, scholars who had recognized the relationship between the Damascus Covenant preserved in the Genizah and early Karaism could not know that in fact they were exploring the influence of Qumran on Karaism. Additional research after the discovery of the scrolls has shown that the Karaites attributed several laws and theological ideas, known to us only from Qumran, to the Sadducees.

In this note I examine Yefet ben Eli's commentary to Exod. 32:1–4, in which he claims that the Sadducees believed in a figure he calls 'Sar Mastema' (Prince Mastema), the well-known demonic figure from the Qumran writings and *Jubilees*. I suggest that the Karaites could have learned about this figure from Qumran literature or from related pseudepigraphic works such as *Jubilees*.

*English abstracts 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  
למלא חסר רב שנים  
בהציעה דברי מחקר  
על המגילות  
בלשון העברית.

עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים