



בגילות

חד-
מחקרים
במגילות
מדבר
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ה-1

מוגשים לדבורה דימנט

פרסום מאמרים ב"מגילות"

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

הכתובת למשלוח כתבי־יד: מערכת "מגילות"

החוג למקרא

אוניברסיטת חיפה

חיפה 31905

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ה-1

מוגשים לדבורה דימנט

עורכים

עמנואל טוב

משה בר-אשר



מוסד ביאליק • ירושלים



אוניברסיטת חיפה
מפעל פרסום מגילות קומראן

הקובץ יוצא בסיוע מוסדות אלו
קרן הכט



* * *

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

מתקני הספר:
אברהם בן-אמתי (עברית)
דיק ברוגמן (אנגלית)
מרדכי סטבון (צרפתית)

ISBN 978-965-342-944-4

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים ולאוניברסיטת חיפה, תשס"ח
הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית
לוחות והרפסה: דפוס מאור-ולך בע"מ

תוכן העניינים

ט	פתח דבר	משה בר-אשר
1	על מפעלה המדעי של דבורה דימנט	עמנואל טוב
7	פרקי חיים	דבורה דימנט
		עתר לבנה
17	רשימת הפרסומים של דבורה דימנט	ואריאל פלדמן
אמונות ודעות ופרשנות		
	מוטיב המדבר ומוטיב מורה הצדק בחזון המשיחי	יורם ארדר
31	של אבלי ציון הקראים	
	מחזורי השמיטה והיובל בקומראן ויחסם אל השנה	יונתן בן-דב
49	בת 364 יום	
61	טיבו של חוק הנביא ב-4Q375	ליאורה גולדמן
	התיווך ומחירו: מקומם של הכוהנים בהלכה	כנה ורמן
85	הכוהנית	
109	דמותה של תקופת שיבת ציון בעזרא החיצוני	שרה יפת
	התפילות בספרות המלחמה האסכטולוגית בקומראן	רוני ישי
129	1QM, 4Q496-4Q491	
	בין ויקרא יז 3-4 לדברים יב 15, 20-21: ממגילות	ישעיהו מאורי
149	קומראן לפרשנות היהודית המסורתית	
	רשימת "חיבורי דוד" שבמגילת המזמורים מקומראן	נועם מזרחי
	(11QPs ^a) כז 2-11 וזיקותיה לתיאורי דוד ושלמה	
167	בספר מלכים ובספר דברי הימים	
197	ברית מילה ב-4Q225? הערות על מעתקי סדר ורעיון	רות פידלר
219	מקרא ואגדה בקטע תוכחה מקומראן (4Q370)	אריאל פלדמן
	ספר שמואל או מדרש שמואל? העלאת הארון	אלכסנדר רופא
237	לירושלים במגילה 4Q51	
245	חוקת העונשים מקומראן ומקורותיה המקראיים	אהרן שמש
ההדרה, לשון ונוסח		
		אסתר אשל
271	שבעה קטעי מגילות מקומראן שטרם פורסמו	וחנן אשל

תוכן העניינים

279	כינוי הצלמים / כיון הצלמים	משה בראש
	תפישת דו-עיצורית של השורשים העבריים בתרגום	עמנואל טוב
289	השבעים?	
	אל תקרי דוקה אלא דְבָקָה: עיון מחודש במשמעות	שמריהו טלמון
	מונח קלנדרי ייחודי בלוח השנה השמשי של עדת	
309	"הבאים בברית החדשה" מימי בית שני	
323	על משמעות הביטוי "תורה ותעודה" בספר היובלים	מיכאל סיגל

המדור הלועזי

אמונות ודעות ופרשנות

	מלכי צדק אינו מלאך – קריאה מחודשת של פשר	כריסטוף באטש
*3	נושאי 11Q13 (11Q מלכי צדק) II	
*17	במה נתייחדה היהדות של ספר חנוך?	ג'ון ג' קולינס
*35	חוק, היסטוריה ונרטיב במגילת ברית דמשק	סטיבן ד' פראד
	"המקום אשר בחר" – לזיהוי מקום הפולחן בדברים	ריינהרד קראץ
	פרק יב ובויקרא פרק יז על פי מגילת מקצת מעשי	
*57	התורה	
	השימוש במקרא בפרק מט של ספר היובלים: מועד	בטסי הלפרין-אמרו
*81	חג הפסח	
*101	המזל והמעלה מ"צוואת אברהם" עד רבי עקיבא	פרנסיס שמידט
	כלום ספרי המקרא מקומראן הם מקרא?	צפורה טלשיר
*119	4Q טסטמוניה והמינימליסטים	
	הקטרת הקטורת בידי אדם הראשון (ספר יובלים	ג'ימס ק' ונדרקאם
*141	ג 27)	

ההדרה, לשון ונוסח

*159	לשון המקור וההקשר ההיסטורי של ספר יהודית	יאן יוסטן
*177	קמע יהודי דו-לשוני מכסף שמוצאו מארץ ישראל	אמיל פואש
	הערות ל-4Q206/206a, 4Q203-204 ושני קטעים	אייברט טיכלר
*187	שעוד לא ראו אור (4Q59?)	
	לזהותו של סופר פעיל בקומראן:	יוג'ין אולריך
*201	1QPs ^b -4QIsa ^c -11QM	
*211		תקצירים באנגלית

אמונות ודעות ופרשנות

ההדרה, לשון ונוסח

MEGHILLOT
Studies in the Dead Sea Scrolls

V–VI

A Festschrift for Devorah Dimant

MEGHILLOT

Studies in the Dead Sea Scrolls

V–VI

A Festschrift for Devorah Dimant

Edited by

Moshe Bar-Asher

Emanuel Tov



University of Haifa

The Publication Project of the Qumran Scrolls



The Bialik Institute, Jerusalem

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



*** * ***

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

**Copyediting:
Avraham Ben-Amitay (Hebrew)
Dick Bruggeman (English)
Reimond Setbon (French)**

ISBN 978-965-342-944-4

©

**Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and Haifa University, 2007
Computerization: The Academy of the Hebrew Language
Printed in Israel**

Contents

Hebrew Section

Moshe Bar-Asher	Preface	v
Emanuel Tov	Devorah Dimant's Scholarship: An Overview	1
Devorah Dimant	An Autobiographical Sketch	7
Atar Livneh & Ariel Feldman	Devorah Dimant: List of Publications	17

Ideology and Interpretation

Yoram Erder	The Desert and the Teacher of Righteousness Motifs in the Messianic Doctrine of the Karaites Mourners of Zion	31
Jonathan Ben-Dov	Jubilean Chronology and the 364-Day Year	49
Liora Goldman	The Law of the Prophet as Reflected in 4Q375	61
Cana Werman	The Price of Mediation: The Role of Priests in Priestly Halakhah	85
Sara Japhet	The Portrayal of the Restoration Period in 1 Esdras	109
Rony Yishay	Prayers in Eschatological War Literature from Qumran: 4Q491–4Q496, 1QM	129
Yeshayahu Maori	Lev. 17:3–4 vs. Deut. 12:15, 20–21: From Qumran to Traditional Jewish Exegesis	149
Noam Mizrahi	A Comparison of the List of "David's Compositions" (11QPs ^a 27 2–11) to the Characterization of David and Solomon in Kings and Chronicles	167
Ruth Fidler	Circumcision in 4Q225? Notes on Sequential and Conceptual Shifts	197
Ariel Feldman	<i>Mikra</i> and <i>Aggada</i> in 4Q370 (<i>AdmonFlood</i>)	219

Alexander Rofé	A Scroll of Samuel or Midrash Samuel? The Transfer of the Ark to Jerusalem according to 4Q51	237
Aharon Shemesh	The Penal Code from Qumran and Early Midrash	245

Texts, Editions, and Language

Esther Eshel and Hanan Eshel	A Preliminary Report on Seven New Fragments from Qumran	271
Moshe Bar-Asher	The Expressions כיניי הצלמים / כיון הצלמים	279
Emanuel Tov	Biliteral Exegesis of Hebrew Roots in the Septuagint?	289
Shemaryahu Talmon	<i>Duqah</i> or <i>Deveqa</i> : The Unique Term from the Solar Calendar of the “Community of the Renewed Covenant” Reconsidered	309
Michael Segal	On the Meaning of the Expression חוריה ותעודה in <i>Jubilees</i>	323

English and French Section

Moshe Bar-Asher	Preface	VII
Emanuel Tov	Devorah Dimant’s Scholarship: An Overview	XIII

Ideology and Interpretation

Christophe Batsch	Melki Sedeq n’est pas un ange: Une relecture du <i>peshet</i> thématique 11Q13 (11Q <i>Melkisedeq</i>) II	*3
John J. Collins	How Distinctive was Enochic Judaism?	*17
Steven D. Fraade	Law, History, and Narrative in the Damascus Document	*35
Reinhard G. Kratz	“The place which He has chosen”: The Identification of the Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT	*57

Betsy Halpern- Amaru	The Use of Bible in Jubilees 49: The Time and Date of the Pesah Celebration	*81
Francis Schmidt	<i>Le mazzal et le mérite, du Testament d'Abraham à Rabbi Aqiba</i>	*101
Zipora Talshir	Are the Biblical Texts from Qumran Biblical? 4QTestimonia and the Minimalists	*119
James C. VanderKam	Adam's Incense Offering (Jubilees 3:27)	*141
<i>Texts, Editions, and Language</i>		
Jan Joosten	The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith	*159
Émile Puech	Une amulette judéo-palestinienne bilingue en argent	*177
Eibert Tigchelaar	Notes on 4Q206/206a, 4Q203–4Q204, and Two Unpublished Fragments (4Q59?)	*187
Eugene Ulrich	Identification of a Scribe Active at Qumran: 1QPs ^b –4QIsa ^c –11QM	*201
English Abstracts		*211

English and French Section

Ideology and Interpretation

Texts, Editions, and Language



דבורה דימנט: דיוקן עצמי

פתח דבר

בסמסטר הראשון של שנת תשס"ב (סתיו 2001) עמדה דבורה דימנט בראש קבוצת מחקר במכון ללימודים המתקדמים של האוניברסיטה העברית שעסקה בספרות קומראן. זכיתי להימנות בקבוצת החוקרים הזאת בעקבות המלצתה של פרופ' דימנט. באותם הימים הבעתי בפני דבורה את תמיהתי על כך שרוב הפרסומים על ספרות יהודית כל כך חשובה וענפה כספרות קומראן והחטיבה הקשורה בה – הספרות החיצונית – הם בלשונות זרות, לרבות כתבי העת העוסקים בתחומים אלו. הצעתי לה לכוון סדנת חוקרים שנתית באוניברסיטת חיפה ולהצמיד לה גם במה עברית לנושאים הללו.

שמחתי מאוד שקיבלה את הצעתי. גם הסדנה וגם "מגילות" קרמו עור וגידים. חמישה כינוסים כבר נתכנסו הסדנה בשנים תשס"ב–תשס"ו, וארבעה כרכים של "מגילות" ראו אור. עתה מוגש בזה הכרך הכפול – כרך ה-ו. לרגל הופעתו מתכנס עכשיו הכינוס השישי של הסדנה. באייר תשס"ח (מאי 2008) יתקיים הכינוס השביעי, וכבר נצטבר בידי המערכת חומר לכרכים ז–ח של "מגילות". כישרון המעשה של דבורה דימנט בצניעות, בהתמדה ובטוב טעם ניכר היטב בכינוסי הסדנה ובכרכי מגילות, ועל כך שלוחה לה ברכת רבים.

לפני כשנתיים הצעתי לאנשי אוניברסיטת חיפה שחברי עמנואל טוב ואנוכי נקדיש קובץ מוגדל של "מגילות" לכבודה של פרופ' דימנט עם פרישתה לגמלאות. הפעם חרגנו והקדשנו מדור אחד באנגלית ובצרפתית כדי לאפשר למלומדים מחו"ל ליטול חלק בפרסום, ובזה לתת ביטוי למעמדה הבין-לאומי של דבורה דימנט. בזכותה של דבורה, החוקרת החשובה והאישה הצנועה, הפכה אוניברסיטת חיפה למרכז לחקר קומראן. ואין ככרך הזה, שנטלו בו חלק 29 מלומדים, דרך נאה לבטא את הכרת הטוב ואת הידידות שמלומדים רבים כל כך רוחשים לדבורה. כאן המקום להתנצל בפני מספר ניכר של מלומדים, שמפאת דוחק בלוח הזמנים לא התאפשר להם ליטול חלק בכרך הזה. דבר זה היה מגדיל את נפח הקובץ ומעכב את הופעתו.

ביקשנו מדבורה דימנט להעמיד לרשותנו תקציר של חלק אחד מפרקים אוטוביוגרפיים הנמצאים תחת ידה, והרי הוא כלול בקובץ. תודתנו נתונה לה על זה. אנו מאמינים שרבים ימצאו עניין בפרקי חיים אלו.

פתח דבר

* * *

אני מבקש להודות לכל מי שסייע בהפקת הקובץ הזה: מזכיר המערכת המסור, מר אריאל פלדמן; מר אברהם בן-אמתי שהתקין וערך את החלק העברי; מר דיק ברוגמן שטיפל בחלק האנגלי; וד"ר מרדכי סטבון, שטיפל במעט המאמרים בצרפתית. תודה מיוחדת גם לאנשי ההוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית ובראשם גב' ליזה מוהר, ולידה גב' סול כהן וקטי מויאל שהעמידו את הסדר, וכן לגב' אורית ורטהיים אלירז ממוסד ביאליק.

מ' בר-אשר

בין כסה לעשור תשס"ח

על מפעלה המדעי של דבורה דימנט

עמנואל טוב

פרופ' דבורה דימנט זכויות רבות לה בהליכותיה במחקר, בהיותה חובקת תחומי מחקר מגוונים. בימים אלה, כשהחברה והאוניברסיטאות רוצות בפעילות אינטר-דיסציפלינרית, ראוי לשים לב לחוקרים שהם עצמם כאלה. פרופ' דימנט שולטת בתחומי מחקר ובספרויות הרחוקים זה מזה ומקרכת אותם זה לזה.

הקורא את הביוגרפיה המדעית של דבורה אינו יכול שלא להעריך את הקלות שבה היא עוברת מתחום לתחום, ואת הקלות שבה היא לומדת נושאים חדשים. דבורה היא דוגמה חיה לחוקר שאינו מפסיק ללמוד בכל גיל ובכל מעמד. היא רוכשת תמיד כלים חדשים ולומדת נושאים חדשים, החל בפילוסופיה יהודית וקבלה, עבור לכל מגילות קומראן וכלה בלימוד שפות דוגמת געז.

דבורה החלה את לימודיה האקדמיים באוניברסיטה העברית בירושלים בתחום הרחוק מעיסוקה הנוכחי – פילוסופיה יהודית וקבלה. את עבודת המחקר לתואר השני כתבה בהדרכת פרופ' גרשום שלום, על נתן העזתי, נביאו של שבתאי צבי (עבודה זו לא פורסמה).

תחת השפעת קסמו האישי ולמדנותו של פרופ' דוד פלוסר (דבורה למדה אצלו את שיעוריה הראשונים על ספרות היחד) עשתה תפנית חדה בלימודי התואר השלישי אל הספרות היהודית מן העולם העתיק. הבנותיו המעמיקות בספרות קומראן, במאמרי חז"ל ובכתבי הנצרות השפיעו על דבורה בקביעת הנושאים למחקרה, ומאז הקיפה את חקר המגילות מכל הכיוונים.

בסוף שנות השישים החלה דבורה להתעניין בכתובת פירושים לכמה מגילות, ובתחום זה היא עוסקת עד עצם היום הזה. הניסיון הראשון – כתיבת פירוש למגילה החיצונית לבראשית בנושא לעבודת מחקר לתואר השלישי – לא צלח, ולא מפאת קשיים מדעיים. במהלך כתיבת המחקר ראה אור פירושו המקיף של ג'וזף פיצמאיר על מגילה זו. פרסום זה עצר את כתיבת הפירוש שלה, ובמקומו כתבה דבורה עבודת דוקטור שבה נוצלו מקצת ההכנות לנושא המקורי. עבודת המחקר שכתבה לבסוף, "מלאכים שחטאו במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן" (1974), לא פורסמה בשלמותה, אך חלקים ממנה פורסמו בכמה מאמרים שנתפרסמו בבמות שונות. כזה הוא למשל מאמר משנת 1994 בספר היובל לכבוד פרופ' שרה הלר-וילנסקי שעסק בנושא קרוב, "בני שמים – תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן" (28). היבטים נוספים של ספר חנוך שנחקר אף הוא בעבודת

הדוקטור הוסיפו להעסיק את דבורה בפרסומים שונים (6, 9, 11, 12, 47, 51).¹ שני מאמרים בסדרה זו (6, 47) מתארים את הפרקים ו-יא בספר חנוך כחיבור פֶּרְפִיבֶּלִי, ביטוי שהרכבו להשתמש בו אחרי גילוי מגילות קומראן. פרקים אלה דומים מאוד ל"ספר נוח" (1Q19) מקומראן, שתוכנו היה כנראה קרוב למקור המשוער בחנוך ו-יא. במחקרים אחרים (42, 60) נדרשה דימנט לספר נוח שוב, הפעם באופן מקיף יותר ("נח בספרות היהודית הקדומה"). במחקר חשוב ומכונן (67) קושרת דימנט לראשונה שלושה חיבורים כיתתיים יחדיו – סרך היחד, מגילת ההודיות ומגילת המלחמה. דימנט רואה קשר בין תולדות העריכה והמסירה של שלושת החיבורים הללו. טענתה הבסיסית היא כי שלושת העותקים של חיבורים אלה שימשו העותקים הרשמיים, המקוריים (או כמעט מקוריים) והעתיקים ביותר של חיבורים אלה. החיבורים הללו נמצאו במערה 1, ודימנט משערת שהקטעים של אותם חיבורים שנמצאו במערה 4 משקפים עיבודים מאוחרים, ולפעמים קיצורים של החיבורים ממערה 1. נראה שהמגילות שנמצאו במערה 4 שימשו עותקים אישיים של אנשי היחד. העיון בתולדות העריכה המשוערת של העותקים ממערות 1 ו-4 עוזר לנו להבין את התפתחות הדעות בכת.

העיסוק במגילות קומראן פנים רבות לו. למשל, יש מי שמתמחה בסוגה ספרותית מסוימת, כגון הספרות האפוקליפטית, ההלכה או הספרות הקלנדרית. פרופ' דימנט עסקה ברוב הסוגות הספרותיות המיוצגות בקורפוס הקומראני, וכן עסקה בהשוואה למקורות חיצוניים. בשורה מרשימה של מחקרים משנת 1979 ואילך היא הקיפה את רוב ההיבטים של ספרות זו, והוציאה לאור טקסטים חדשים. העיון שלה בספרות קומראן אינו נפרד מהעיסוק בספרים החיצוניים, אלה המיוצגים בקורפוס הקומראני ואלה שאינם מיוצגים בו. לפי תפישתה ההתמקדות במגילות ובספרים החיצוניים מחייבת שליטה ברוב לשונות הספרות החיצונית, דהיינו ארמית, סורית, יוונית, לטינית וגעז. לדידה ספרות קומראן והספרים החיצוניים מייצגים מגוון היבטים של ספרות בית שני, אם כי דימנט ממשיכה להשתמש במונחים הלועזיים המקובלים לתיאור עיקר הספרות היהודית מימי בית שני שהייתה ידועה לפני תגליות קומראן, Apocrypha ו-Pseudepigrapha. מינוח זה משתקף במאמר משנת 2006 המכונה "Old Testament Pseudepigrapha at Qumran" (58). כאן סוקרת דימנט את כל הפרגמנטים שנמצאו בקומראן ושאפשר לשייכם לקבוצות ה-Apocrypha וה-Pseudepigrapha. חלקם משתייכים לספרים חיצוניים שהיו ידועים לפני תגליות קומראן, ואחרים ניתנים לשיוך לאותן קטגוריות של ה-Apocrypha וה-Pseudepigrapha מבחינת אופיים הספרותי. סקירה זאת מבהירה את יחסי הגומלין בין הקורפוס של קומראן לקורפוסים שהיו ידועים לפניו. דימנט מודעת לאי-ההתאמה של המונחים Apocrypha ו-Pseudepigrapha ובכל

1. המספרים בסוגריים מפנים לרשימת הפרסומים של דבורה דימנט.

זאת מוסיפה להשתמש בהם, כפי שעשה ונדרקאם, שהקדיש מחקר לנושא דומה באוסף של צ'רלסוורת, שבו הופיע מאמרה של דימנט.²

דימנט כתבה מחקרים על היבטים אחרים של הספרות החיצונית, כגון המחקר על הצוואה כדגם ספרותי (10). מחקר 17 דן בהרחבה בשימוש במקרא ובפרשנות המקרא בספרים החיצוניים. מאמר זה, כמו מחקר 16 הקודם לו, מראה את דרך עבודתה של דימנט באיסוף הנתונים ועיבודם: בתחילה היא איתרה את כל הכתובים הרלוונטיים בספרות החיצונית ומיינה אותם, ופיתחה שיטה של דגמי שימוש בכתובים המקראיים, החל באזכור מפורש של כתובים מקראיים, עבור להפניה לאישים ומאורעות מן המקרא, וכלה ברמזים לכתובים מן המקרא. היא מראה איך סוגים שונים של הפניות משמשים בספרים בעלי אופי שונה לצרכים מגוונים – רטוריים, פרשניים ואחרים. ניכר שהיא עבדה באופן דומה בחקירתה את תכולת המגילות בכל אחת מן המערות (36) ובמיון מגילות קומראן הארמיות (68). במחקר אחרון זה מגישה המחברת לקוראים מיון ראשון של הקטעים הארמיים שבהם מצאה שישה מוקדי עניין: המבול והאבות (בעיקר), חזונות, אגדות וסיפורי חצר, אסטרונומיה ומאגיה ושונות.

העיסוק הפילולוגי בטקסטים אלה וכן העבודה במפעל המקרא של האוניברסיטה העברית הניבו כמה וכמה מחקרים טקסטואליים על תרגום השבעים והתרגומים הארמיים (4, 5, 8, 16, 26). עם כניסתה למפעל המקרא החלה דבורה לעבוד בדרגה הגבוהה ביותר של ניתוח נתונים, כשהיא עובדת לצד פרופ' משה גושן-גוטשטיין המנוח בעריכת האפרט של התרגומים העתיקים (120).

התמקדותה בספרות קומראן מניבה שורה ארוכה של מחקרים מעמיקים על טקסטים יחידים, דוגמת המחקר על 4QFlorilegium (15).³ המחקרים המפורטים ביותר נכתבו על החיבור המכונה "אפוקריפון של יהושע" (49, 53), והם מציעים לקורא פירוש מפורט של התעודה על פרשנות המקרא שבה. במחקר 49, המוקדש לאפוקריפון זה, מציעה המחברת לא להסתפק בחלוקת המגילות לטקסטים כיתתיים ולא כיתתיים אלא להוסיף קבוצת ביניים – חיבורים כיתתיים למחצה. בקבוצה זאת כוללת המחברת את האפוקריפון של יהושע, את מגילת המקדש ואת ספר היובלים.⁴ האפוקריפון של יהושע, טוענת דימנט, כולל רעיונות של בני היחד ומשקף את הלוח שלהם, אך אינו משתמש במינוח כיתתי.

התעניינותה רבת השנים בספר דניאל קשורה הדוק בעיסוקה בספרות היחד,

2. J. VanderKam, "The Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, Volume Two: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, Texas 2006, pp. 469–491

3. ראו את הפריטים 7, 23, 24, 33, 35, 39, 48, 50, 55, 57, 61, 62.

4. ראו עמ' 106–107 בחיבור 49.

ודבורה מתכוונת לכתוב לו פירוש. בינתיים פרסמה מחקרים אחדים על ספר זה (27), (37). מחקר 27 מאיר את נבואת שבעים השבועות של דניאל ט 24–27 לא רק לאור שיטת הפשר, אלא גם לאור הלוח של אנשי קומראן ושל ספר היובלים. אחד מהישגיה הבולטים של פרופ' דימנט הוא כתיבת סקירות על ספרות קומראן (13, 36, 44). הסקירה הראשונה (13) פורסמה בשנת 1984 בסדרת Compendia Rerum Judaicarum. על פני 70 עמודים מתארת דימנט בפרוטרוט את כל הסרכים, הפשרים והחיבורים האסכטולוגיים, השיריים, הליטורגיים וההלכתיים. אציין כי תחת הכותרת "ספרות כיתתית" היא מכנסת חיבורים שאינם כיתתיים, כגון מגילת הנחושת ו"ירושלים החדשה". בסקירה אחרת וחשובה לא פחות מונה דימנט את כל המגילות הכיתתיות והלא כיתתיות (36) מתוך ניסיון לעמוד על הקשר ביניהן. דימנט היא הראשונה שניסתה לשרטט את יחסי הכוחות בין המגילות הכיתתיות למגילות הלא כיתתיות, הכלולות ברשימות מפורטות המחולקות לפי מערות (1995). בקווים כלליים רשימה זאת תקפה עד היום. אחת ממטרות המחקר הזה היא להראות את האחדות הפנימית של הקורפוס הקומראני אף שהוא מפוזר על פני כמה מערות. בין היתר מראה דימנט שבכל המערות מופיעים אותם סוגי מגילות בפרופורציות דומות (מגילות מקראיות ולא מקראיות ומגילות נוספות). כמו כן, בכל מערה נמצאה לפחות מגילה אחת המצויה גם במערה 4, המערה המרכזית המחזיקה את האוסף המרכזי.

בסקירות בעברית, באנגלית ובצרפתית סקרה דימנט את חקר המגילות במשך הדורות ואת כל מה שנוגע לכת היחד ולארכאולוגיה של המקום (38, 43, 54). בחיבורים אחרים היא דנה בהשקפותיה הדתיות של עדת היחד. דיון ראשון מסוג זה מסונף לסקירה על ספרות קומראן (13). במאמרים אחרים נדרשה דימנט להשקפת הדואליזם (40), לתפישת הזמן (59) ותחיית המתים (46), ולכוחות הרשע הפועלים נגד ישראל (56).

גולת הכותרת של עבודתה המדעית היא הוצאה לאור של טקסטים חדשים מקומראן (390–4Q385), פרסומם הארעי בכמה מחקרים⁵ ופרסומם הסופי בכרך מרשים שראה אור בהוצאת Oxford University Press בשנת 2001. עבודה על טקסטים שטרם פורסמו מחייבת גישות מחקר ומיומנויות השונות מהגישות הדרושות לחקירות אחרות. כאן החוקר ממיין עשרות פרגמנטים ומפענח את תוכנם. בראש וראשונה נתקל החוקר בקשיים פיזיים: כתב יד קשה לפענוח, השחרה של העורות, השתמרות חלקית ביותר של היצירה, ועוד. במקרה שלנו מדובר ביצירות ספרות פסידו־נבואית, יצירות שהיו terra incognita בעת גילויין. על החוקר המפרסם אותן להחליט את כל ההחלטות הבסיסיות – מה אופיין הספרותי, כמה

5. פריטים 18, 19, 24, 25, 29, 32, 41, 45, 52, 66. פריט 46 דן בתחיית המתים באחרית הימים לאור קטעי Pseudo-Ezekiel. פריט 27 דן בנבואת דניאל בפרק ט 24–27 לאור 4Q390.

עותקים של היצירה נשתמרו ואיך הם קשורים זה לזה – וכל זאת על סמך קטעים ספורים בלבד. דבורה השתלטה על הטכניקות הללו על הצד הטוב ביותר, תחילה עם ג'ון סטראגנל, העורך הכללי של צוות החוקרים הבין-לאומי בשנות השמונים, ואחר כך לבדה. עבודתה של דבורה על טקסטים אלה הניבה תריסר מחקרים טרומיים, ואת המהדורה הסופית עצמה – כרך 30 בסדרה היוקרתית *Discoveries in the Judaean Desert*. מהדורה זאת תשמש את הדורות הבאים של החוקרים.⁶

כרך 30 מעשיר באופן מהותי את ידיעותינו על חיבורים פרשניים שנכתבו מסביב למקרא (parabiblical texts), ובמקרה זה מסביב לשני ספרי נביאים, וחוקרי המגילות חייבים תודה על כך לפרופ' דימנט. דבורה כינתה את שני החיבורים Pseudo-Ezekiel ו-Apocryphon of Jeremiah. ההבדל במינוח נובע מזה שהחיבור על יחזקאל ("המיוחס ליחזקאל") מנסה לחקות את הסגנון של ספר יחזקאל, והחיבור השני נסב על ספר ירמיה ומרבה לצטט מתוכו ומתוך ספר דברים. לחיבור על ספר יחזקאל אין זיקה לספרות עדת קומראן, ואילו בחיבור על ספר ירמיה מגלה דימנט את עקבות המינוח הכיתתי. הפרסום כולל תעתיק מדויק של תוכן הקטעים, שחזורים של חלקים שלא נשתמרו ושחזור הקשר שבין הקטעים. שחזורים אלה נתמכים על ידי לוחות של צילומים המציגים את הקטעים ואת הקשר המשוער ביניהם. במהדורה תרגומים לאנגלית של הקטעים, דברי מבוא לסוגה הספרותית ולחיבורים, פירוש מפורט לכל המילים בטקסטים, וקונקורדנציה. פרופ' דימנט טוענת כי מדובר בשני חיבורים מקוטעים, כל אחד מהם נשתמר בעותקים אחדים, והם מתבססים על הספרים יחזקאל וירמיה כל אחד באופן אחר. קטעים אלה השתמרו השתמרות מזערית בלבד, והעבודה עליהם מסמלת יותר ממגילות קומראן האחרות את המגבלות בידיעותינו על אופי החיבורים בשלמותם, על תוכנם ועל מספר העותקים של כל חיבור וחיבור. ואכן, דבורה נאלצה לשנות את דעתה על מספר החיבורים והעותקים פעמים אחדות, היא העבירה פרגמנטים מעותק אחד למשנהו ושינתה את דעתה על תוכנם המשוער של החיבורים. דבורה עצמה שינתה דעתה פעמים אחדות, ולא ייפלא אם חוקרים אחרים יחזיקו בדעות אחרות. יש הסבורים כי יש לחזור לדעה המקורית – שהפרגמנטים של דבורה משקפים חיבור אחד ולא שני חיבורים נפרדים.⁷ בהערכת הפרגמנטים הללו הנסתר עולה על הגלוי במידה רבה מאוד: אין אנחנו יודעים אם נשתמרו 20% מן החיבורים המקוריים או שמא 5% בלבד, והיכן יש למקם כל קטע וקטע. הקטעים הללו מסמלים יותר מקטעים אחרים את הדימוי, שחוקרי קומראן עסוקים בהרכבת תשבץ מבלי לדעת כמה חלקים מתוך התשבץ נשתמרו ומבלי יכולת להיעזר בתמונה כלשהי. אי-

6. *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD 30), Oxford 2001

7. ראו הדעות שהביעו M. Brady, *Prophetic Traditions at Qumran: A Study of*

הוודאות באשר לאופיים של הקטעים ושל היצירה רבה מאוד, ולפעמים מחכה החוקר לרגע של אמת. זכורה לי היטב שיחת הטלפון שבה הודיעה דבורה בהתלהבות רבה שהיא הבינה סוף סוף את פרטי התשבץ, ומרגע שאורו עיניה ראתה גם את האור בקצה המנהרה.

פרופ' דימנט ערכה לא מעט ספרים (87–96). מי שמסר לה כתב יד לפרסום יודע שהמחבר תמיד נבנה מהערותיה. הדבר אמור במיוחד על כתב העת "מגילות", שהיא עורכת עם פרופ' מ' בראשר, בהתלהבות ובשום שכל. חוש הביקורת ניכר גם בביקורות הספרים הרבות שכתבה (97–119).

בסקירה זו לא אוכל לסקור מחקרים שטרם הופיעו, אבל מתוך קריאת הביוגרפיה של פרופ' דימנט אני למד שהיא מתכננת פרויקטים רבים: מהדורה עברית של כל המגילות הלא מקראיות (עם ד' פרי), פירוש למגילות קומראן הלא כיתתיות (בתמיכת הקרן הלאומית למדע), כתיבת מחקר על המסורות על האבות במגילות קומראן (עם ר' קראץ), מחקר על תפישת הזמן בקומראן (עם פ' שמידט), עריכת ספר על תולדות המחקר על מגילות קומראן (עם א' שטוידל), וכתיבת פירושים לספרי דניאל, טוביה וחנוך א–לו. וכמובן היא מוסיפה לערוך את הסדרה "מגילות".

פרופ' דימנט היא פילולוגית בחדסד עליון. היא "חורשת" את הטקסטים ומוציאה מהם כל מה שיש בהם, לא פחות אבל גם לא יותר. כתביה יעידו על תשומת לב לפרטים הקטנים ביותר, וגם לקווים תאולוגיים ופרשניים. היא ידענית מובהקת של ספרות קומראן, ועם הופעת כל טקסט חדש היא מפנימה אותו ומצרפת אותו למאגר הידיעות שלה. יש לה יכולת ניתוח נפלאה. גם עשייתה הכללית כעורכת חדשות וגם עשייתה במדע מבטאות יכולת עיונית גבוהה.

4Q383–391, Unpublished Dissertation, University of Notre Dame 2001; idem, "Biblical Interpretation in the 'Pseudo-Ezekiel' Fragments (4Q383–391) from Cave Four", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, Mich. 2005, pp. 99–109; B. G. Wright III, *DSD* 9 (2002), pp. 249–254

פרקי חיים

דבורה דימנט

בת בכורה אני להוריי בתיה ויצחק דימנט ע"ה, שבצעירותם עלו ארצה כציונים. כאתי לעולם ביוני 1939, ימי ערב פרוץ מלחמת העולם השנייה. המלחמה אכן פרצה זמן קצר לאחר לידתי, והחששות מן המצב הבלתי בטוח בירושלים הביאו את הוריי לעבור לקבוץ אשדות יעקב שבעמק הירדן. הייתי אז בת שנה ושלושה חודשים. בשנים 1940–1945 גדלתי בקיבוץ ההוא ושם גם נולד אחי משה, הצעיר ממני בארבע שנים. ב־1946, בהיותי בת שבע, חזרה המשפחה לירושלים, ושם גרנו עשר שנים, עד 1956. היו אלו שנים מכריעות בעיצוב זיכרונותיי ובוודאי בעיצובי שלי. בשנים אלו חוויתי כילדה את קום המדינה, את מלחמת השחרור ואת המצור על ירושלים. את לימודי בית הספר העממי למדתי בבית הספר בית החינוך שבשכונת מקור ברוך, ושנתיים ראשונות בבית ספר תיכון למדתי במה שהיה מכונה אז בית הספר בית הכרם (לימים בית הספר התיכון שליד האוניברסיטה). בירושלים נולדה אחותי הצעירה ליאורה.

ב־1955, בהיותי בת 16, עברה המשפחה לחיפה, ואת לימודי בית הספר התיכון ותעודת הבגרות השלמתי בבית הספר הריאלי בחיפה. בשנים 1958–1959 שירתתי בצה"ל, עברתי קורס מ"כיות וקורס קצונה, ואת שנת השירות השנייה עשיתי כקצינת חן בבסיס צה"ל באילת.

היו אלו ימים של טרם תנועת ה"חזרה בתשובה"; זו נולדה רק לאחר מלחמת ששת הימים. החוגים הדתיים נותרו במידה רבה מרוחקים ומנותקים מחיי צעירה כמוני, שחונכה על ברכי החינוך הציוני-סוציאליסטי החילוני. אבל שאלת מקורותי ההיסטוריים, התרבותיים והקיומיים הייתה שאלה חיה ומציקה שלא ניתנה לה תשובה בחינוך שקיבלתי עד אז.

עם שחרורי מהצבא היה המשך לימודים באוניברסיטה מובן מאליו, ונותרה רק השאלה מה ללמוד. במועצה המשפחתית הוחלט שאלמד משהו "מעשי". יצאתי ברכבת האטית מחיפה לירושלים כשבכוונתי להירשם ללימודי כלכלה ויחסים בין-לאומיים, צירוף שהמשפחה מצאה שיבטיח עיסוק מכובד ובעל עמדה. הגעתי אפוא לירושלים להירשם ללימודים באוניברסיטה העברית. היו אלו שנים ראשונות של הקמפוס בגבעת רם. מה שהיה קרוי בניין מייזר, בניין מדעי היהדות, כבר עמד על תלו ובו שכנה הנהלת האוניברסיטה. תור ארוך השתרך בהמתנה אל אשנב ההרשמה ואני בתוכו, מנצלת את הזמן לעיון בחוברת הקורסים לשנה הבאה.

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 7–16

תחילה סקרתי את רשימות הקורסים בחוגים לכלכלה וליחסים בין-לאומיים. אודה ולא אבוש, אינני זוכרת מאומה על כך, ונראה שהקורסים לא עשו עליי שום רושם. לעומת זאת חרותה היטב בזיכרוני המשיכה שלא יכולתי לעמוד בפניה לרשימת הקורסים בפילוסופיה. שוב ושוב דפדפתי וחזרתי אליה: אפלטון, אריסטו, קאנט, שמות נשגבים שהילכו עליי קסם עוד מימי בית הספר התיכון. בהגיעי למחצית התור החלטתי להירשם לחוגים לכלכלה ולפילוסופיה. כך, חשבתי, אתפוס את החבל בשני קצותיו: אלמד משהו "מעשי" וגם אתבשם בנושא מלהיב הקרוב ללבי. אבל משום מה המשכתי לדפדף בחוברת הקורסים. היה שם משהו שגם ממנו לא יכולתי להתיק את עיניי, ועד היום לא נתברר לי סיבה של חזרה עקשנית זו אל דפי רשימת הקורסים בקבלה. השם קבלה היה לי כאחד מהשמות המאגיים חסרי הפשר, שרק שנים רבות לאחר מכן נתוודעתי אליהם. לא ידעתי דבר על "קבלה" אלא זאת בלבד, שזהו משהו נשגב ומיוחד מאוד. זו הייתה כנראה סיבה מספקת לכך שבסופו של התור, כשהגעתי לאשנב ההרשמה, נרשמתי ללימודי קבלה ופילוסופיה יהודית, בצד לימודי פילוסופיה כללית. הוריי היו המומים כשסיפרתי על בחירתי בשובי הביתה. הם נדו בראשם: איך אתפרנס מלימודים כאלו? למרבה הפלא עתידה הייתי למצוא את פרנסתי מלימודי "הרוח" הללו, אך איש לא היה יכול לדעת זאת אז. דרך הבחירה המוזרה הזו הייתה אות וסימן לאירועים מופלאים לא מעטים שסללו את דרכי אל האקדמיה ובתוכה.

בחוג שנקרא אז "קבלה ופילוסופיה יהודית" לימדו גרשם שלום (קבלה) ושלמה פינס (פילוסופיה יהודית). היינו חבורה קטנה של תלמידים שנתקבצה יחד לחוג, כעשרה במספר. זכורני ששלום התרשם מן "המספר הגדול" של תלמידים שבאו לשתות את מימי הרצאותיו. "ימות המשיח הגיעו!", אמר. אישיותו הכריזמטית של גרשם שלום טבעה בכולנו רושם כל ימחה. התרוממות הרוח שגרמו שיעוריו והעולם החדש והמסתורי שהם פתחו לפניי משכו אותי מאוד. אני זוכרת את שיעורו בשנתי הראשונה ללימודי ב.א. על קבלת משה קורדובירו וקבלת האר"י. היה זה שיעור תפור במיוחד למידותיו של שלום, הניתוח העיוני של השיטות המיסטיות של שני ענקים אלו.

אצל שלמה פינס הייתה אווירה אחרת, בעיקר של ידע אינ-סופי. אך זוכרת אני היטב גם את שיעוריו היפים של אליעזר שביד, שהיה אז דוקטורנט ומרצה זוטר בחוג. בגינם שמורה בלבי פינה חמה לספר אמונות ודעות של סעדיה גאון ולספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי, ולספרו המופלא של הרמב"ם מורה נבוכים. אולם שמץ ממשמעות צירוף החוגים שבחרתי, קבלה ופילוסופיה, התברר לי רק בתום לימודי הב.א., כשהיה עליי להיבחן במרוכז על כל החומר של שלוש שנות לימודיי. הייתה זו חוייה מיוחדת במינה של גילוי ואינטגרציה של חומרים שונים וזרמים שונים של היהדות השכלתנית בצד היהדות המיסטית.

החוג לפילוסופיה הציע לי משהו אחר, בעיקר בהירות מחשבה וחידודה. לימדו בו אז מורים בעלי שיעור קומה כמו נתן רוטנשטרייך, יעקב פליישמן ופפיטה האזרחי. במיוחד זוכרת אני את שיעוריו של יעקב פליישמן על שפינוזה, ושיעורה של פפיטה האזרחי על ביקורת התבונה המעשית של קאנט.

גם בתום פרק לימודי ה.ב.א. היה לי ברור לי שאמשיך בלימודים לתואר מ.א., וכשעמדתי בפני הבחירה בין שני החוגים התברר שדווקא הציונים שקיבלתי בקבלה ופילוסופיה יהודית הם שאפשרו לי להמשיך ללימודי מ.א. כדיעבד התבררה בחירה זו כמכרעת להמשך דרכי במחקר.

את לימודי המ.א. למדתי בשנים 1963–1967 בחוגים קבלה ופילוסופיה יהודית ומדע הדתות. שלב זה של לימודי הקביל לשנות ההוראה האחרונות של גרשם שלום, וכך נפל בחלקי להימנות עם מחזור תלמידי האחרון. שלום הרצה בשנים אלו הרצאות מסודרות שסקרו את כל תחומי מחקרו, מן ספרות ההיכלות והקבלה הקדומה עד לחסידות. את כל ההרצאות הללו שמעתי ובכמה שיעורים אף נתבקשתי לרשום רשימות, ואלה שימשו לאחר מכן יסוד לחוברות שערכה רבקה ש"ץ, תלמידתו המובהקת של שלום.

את עבודת המ.א. כתבתי בהדרכתו של שלום על תורותיו של נתן העזתי, "נביאור" של שבתאי צבי. לשם כתיבת העבודה השאיל לי שלום הדפסות במכונת כתיבה של כתבי יד שקרא ופענח בעצמו. זכורני כיצד הפקיד בידיי בחשש את כתב היד ושאל: "האם אין סכנת שרפה בכתב?" היום היה בוודאי נותן לי צילום של העותק שלו או פשוט סורק את ההדפסה ושולח אליי העתק במחשב.

לאחר השלמת עבודת המ.א. עמדה השאלה לאן פניי מועדות בכתיבת הדוקטורט, שכן היה לי ברור שאני רוצה לכתוב אותו. לבי נטה לתחום החסידות, אך גרשם שלום עמד לפרוש מהוראה ולא רציתי, ואף לא יכולתי, לפנות למורה אחר. לימים, כאשר ישבתי בסמינר של ישעיהו תשבי על חסידות ברסלב, ואני כבר עושה דוקטורט בתחום אחר, סיפרתי לתשבי על התלבטותי, והוא שאלני "מדוע לא באת אליי?". לא יכולתי לומר לו שמי שלמד אצל שלום אינו הולך ללמוד אצל תשבי. כך היה אז מצב הדברים, והמתחות ביניהם הייתה מן המפורסמות.

שינוי תחומי התעניינותי ומחקרי ובחירת הנושא לדוקטורט היוו פרשת דרכים רבת משמעות בדרכי האקדמית, והם באו באופן בלתי צפוי ובלתי מתוכנן, כמו אירועים מכריעים אחרים במהלך פתלתול זה. חברי לספסל הלימודים ואחד מ"מחזור תלמידי גרשם שלום" באותה עת, איתמר גרינוולד, היום מרצה באוניברסיטת תל-אביב, החל, במסגרת לימודי הדוקטורט, להשתתף בשיעוריו של דוד פלוסר על הברית החדשה ובעיקר על ספרי הבשורה. הוא סיפר לי שהשיעורים מעניינים ביותר והציע לי להשתתף בהם כמאזינה. משהו בדבריו של איתמר הצית את סקרנותי, והגעתי לשיעוריו של פלוסר. זכורני ששאל אותי מה למדתי ואיך הגעתי אליו, וכשעניתי שאני תלמידה של שלום אמר "אהה, אם כך זה בסדר".

בשיעוריו של פלוסר גיליתי תגלית גדולה: את החוש שיש לי למילים, לניסוחים ולפירושים ובייחוד לדרך המיוחדת של הצגת הדברים בברית החדשה. אז לא ידעתי כמובן, שלאחר מכן אפגוש אותו אופן פירוש מיוחד במגילות מדבר יהודה. אני תליתי את החוש הזה באישיותו המיוחדת של פלוסר, עם חוש ההומור השיגעוני שלו ותפיסתו המדהימה את הטקסטים הללו. כשהדבר התרחש חשבתי בלבי: "זהו זה! זה האיש המתאים לי לכתוב עמו עבודת דוקטור".

אף שמשיכתי הראשונה לתחום שלימד פלוסר הייתה משמעותית והתבררה כהולמת את כישורי ויכולתי, לא קל היה ללמוד ולעבוד בהדרכתו של פלוסר. הוא היה אדם השקוע בעצמו ובעולמו ואני הייתי בין המעטים שהצליחו להגיע אל סוף מסע הדוקטורט בהדרכתו. בין השאר למדתי מפגישותיי עמו על עולמו של קפקא ועל המשמעות התאולוגית של המחזה "פר גינט" לאיבסן, אך לא על דברים הקשורים לנושא הדוקטורט.

פלוסר הציג לי – לא פחות ולא יותר – לכתוב כדוקטורט פירוש על מגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה. עבודתי במרץ על הנושא שלי ועד מהרה שקעתי בתוך עולם הספרות החיצונית ובמיוחד בספר חנוך החבשי, בספר היוכלים ובמגילות מדבר יהודה הקשורות בכך. בתחומים אלו נהגו ונוהגות עד היום שיטות ביקורת הנוסח ופילולוגיה מקראית, והיה עליי ללמוד תחום זה מבראשית. כך מעיסוק בנושאים שהתפתחו בימי הביניים, כמו קבלה ופילוסופיה יהודית, עברתי לעסוק בנושאים הקשורים בימי בית שני. החילותי ללמוד ארמית עם יחזקאל קוטשר, יוונית עם רעננה מרדור ולטינית עם נתן שפיגל. אפילו קופטית למדתי שנה אחת, אך ויתרתי על כך מתוך הכרת קוצר ידי וקוצר הזמן. המשכתי לשמור על קשרים אישיים עם גרשם שלום ועם פניה רעייתו, והייתי סרה לביהם לעתים מזומנות. שלום עקב בעניין רב אחר עבודתי במסגרת הדוקטורט, וכדרכו היה מומחה גם בתחום זה. זוכרת אני שיום אחד, בשיחתנו על ספר חנוך והשדים שלו (בייחוד פרקים יב–טו), הציג לי שלום תדפיס ממאמרו "ביליאר מלך השדים"; הוא שמור עמי עד היום (התפרסם שוב באוסף מאמריו שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 9–32). הוא הוסיף, שסמוך לעלותו ארצה בראשית שנות העשרים פגש יהודי מכורדיסטן שעסק במאגיה, ושלום שאלו אם הוא יודע מיהו ביליאר. "ביליאר?", השיב האיש, "בוודאי". "והוא תיאר לי", המשיך שלום, "את ביליאר מלך השדים ממש כפי שהוא מתואר בכתבי היד שקראתי". לפי עצתו של שלום, ובתמיכתו של מי שהיה אז הדיקן של הפקולטה למדעי הרוח, וגם מורי בחוג למדע הדתות, צבי ורבלובסקי, נסעתי בשנת 1969/1970 ללונדון במלגת שוחרי האוניברסיטה העברית בבריטניה והשתלמתי בגעז (חבשית עתיקה) אצל אדוארד אולנדורף (Ullendoff) ובסורית אצל ג"ב סגל (J. B. Segal), בנו של משה סגל. שני מורים אלו לימדו ב־School of Oriental and African Studies שבלונדון.

אך בעודי שוקדת על לימוד חבשית וסורית בלונדון הופיעה מהדורתו של ג'וזף פיצמאיר למגילה חיצונית לבראשית עם פירוש נרחב ומפורט, ואני מצאתי את עצמי ככלי ריק, בלא נושא של דוקטורט. היה עליי לשנות את הנושא שלי. הייתה זו שעה קשה, שעת משבר, כי לרגע נדמה היה לי שהכול ירד לטמיון. ניסיתי להציל משהו מן העבודה שכבר עשיתי, והצעתי את הנושא "מלאכים שחטאו בספר חנוך ובספרות קרובה לו". למזלי אושר שינוי זה, ונושא זה הוא שהיה לבסוף לעבודת הדוקטור שלי.

לצד לימודי המ.א. והדוקטורט עבדתי לפרנסתי בקול ישראל. ב־1964 נפתח קורס ראשון לעובדי רדיו והתקבלתי אליו (מבין כמאתיים מועמדים), ולאחר מכן השתלכתי בעבודה ברדיו דווקא במחלקת החדשות שבו. שם עבדתי בשנים 1964–1973, תחילה כעורכת זוטרה, לאחר מכן כעורכת אחראית, ולבסוף ככתבת קול ישראל בכנסת. בתפקיד אחרון זה אף הייתי עורכת את התכנית "השבוע בכנסת" (הימים ימי טרם היות הטלוויזיה בארץ). בתפקיד זה חוויתי את מלחמת ששת הימים. אולי נתנה לי עבודה זו אימון מיוחד במינו בניסוח תמציתי ובהיר, שנדרש לסגנון החדשות שברדיו.

אך עם שובי מלונדון נסתיים מסלול עבודתי כעיתונאית בקול ישראל. לאחר ניסיון קצר ומתסכל בטלוויזיה, שצעדה את צעדיה הראשונים, גמלה בלבי החלטה לעזוב את תחום העיתונות והחדשות ולהתמסר למחקר אקדמי. בסיוע מלגה מהאוניברסיטה העברית שקעתי בעבודה על הדוקטורט. בשלב זה פרצה מלחמת יום הכיפורים, באוקטובר 1973. דווקא המלחמה הזו ואירועיה זירזו אותי לסיים את הדוקטורט.

ואכן כעבור שנה הגשתי את עבודת הדוקטור, ובסוף קיץ 1974 היא אושרה. שובי משנת ההשתלמות בלונדון סימן גם התחלה חדשה בתחום האקדמי. ביקשתי להמשיך ולהשתלם בסורית ובחבשית, שתי שפות שהיו דרושות לעיסוק בספרים החיצוניים ובייחוד בספר חנוך החבשי. את החבשית המשכתי ללמוד אצל אולגה קפליוק, ואילו ללימוד סורית פניתי אל משה גושן-גוטשטיין (בעצתו של יעקב פולוצקי, שאליו הלכתי לראשונה).

הפגישה עם משה גושן הייתה אחת מן המכריעות להמשך עיצובי האקדמי. תחילה שמעתי את שיעוריו בקריאת טקסטים סוריים ובתרגומי המקרא, אך השלב החשוב ביותר בא לאחר מכן, כשהציע לי להשתלב במפעל המקרא. בשנת עבודתי הראשונה במפעל הזה עבדתי עם חיים רבין, איש רב חן, עדין וידען. באותה עת כבר היה גושן עסוק בהכנת הכרך הראשון של מפעל המקרא, כך ישעיהו. גושן ביקשני להשתלב בעבודה זו כאחראית על בדיקה סופית של כל האפרטים של תרגומי המקרא – יוונית, לטינית ארמית וסורית – וכן לבדוק את ההערות לאפרטים האחרים של ספרות חז"ל וכתבי היד העבריים, כל זאת כדי להכין את הכרך לדפוס. עבדתי במפעל המקרא כעשר שנים, תחילה השתתפתי בהכנת כרך ישעיהו, ולאחר מכן עיבדתי את התרגומים הארמיים ואת התרגום הסורי לספר הושע. באתי לדירתו של

גושן כל שבועיים והיינו יושבים ועובדים על חומר שהכנתי. זה היה בית הספר האמתי שלי לעבודה מדעית מדויקת ומדוקדקת על המקרא, נוסחו ותרגומיו. תבונתו, מהירות תפיסתו והידע הנרחב של גושן היו מקור הארה והדרכה בלתי נלאים. שם למדתי את המלאכה האמתית, מלאכת החקירה, השקלא והטריא המדעיים, היושר המחקרי. זכיתי ומשה גושן גם הפך לידיד אישי ומדריך, כָּאֵב של ממש.

במפעל המקרא גם הכרתי ידידים ועמיתים לדרך של שנים: עמנואל טוב, ישעיהו מאורי ומשה בראש, וכמובן שרגא אסיף, והם יעידו שמשה גושן-גוטשטיין הצליח ליצור לא רק מקום אולפנא מיוחד במינו, אלא גם אווירה של ידידות וחברות.

בשלב זה כבר הייתי זמן מה בחופשה ללא תשלום מעבודתי ברדיו, וכשסיימתי ב-1974 את הדוקטורט שוב זימנה לי ההשגחה משהו מיוחד: הצעת עבודה באוניברסיטת חיפה, שחיפשה מרצה לחוג למקרא. את ההצעה הציע מי שהיה אז ראש החוג, בנימין קינר, שהיה גם הוא מעובדי מפעל המקרא. את ההמלצות עליי שמע מפי חיים רבין, ולחיים רבין חייבת אני גם את פרסום מאמרי הראשון, שנעשה בעידודו ובהמלצתו.

בצירוף נסיבות מעניין, ומוזר כשלעצמו, שמע על הזמנתי לחיפה מי שהיה אז ראש החוג ללימודי ארץ ישראל בחיפה, יעקב גולדשטיין, והציע להשלים את משרתי בחצי משרה בחוג זה, וללמד ברית חדשה. גולדשטיין היה סבור שלימודי נצרות קדומה הם חלק מלימודי ארץ ישראל, בוודאי בצדק רב. זוכרת אני את הפגישה עם דיקן הפקולטה למדעי הרוח דאז בחיפה, אורי רפפורט. אורי התרשם מכך שרכשתי לי ידיעה ביוונית ולטינית, והיה לי רושם שקניתי בכך את הערכתו. זה היה "קליק" מן הרגע הראשון, שהפך לידידות רבת שנים, שיתוף פעולה וחברות באוניברסיטה ומחוצה לה.

באותם הימים עשה החוג למחשבת ישראל בחיפה את צעדיו הראשונים. ראש החוג ומקימתו הייתה שרה הלר-וילנסקי, תלמידה של גרשם שלום וידידה ותיקה של רעייתו פניה. שרה הלר-וילנסקי שמעה עליי מפניה, הזמינה אותי אליה והציעה שמחצית המשרה של לימודי ארץ ישראל תעבור למחשבת ישראל. "מקומך כאן", אמרה – וצדקה. היה זה בשנתי השנייה באוניברסיטת חיפה, ב-1975/76; ובצירוף החוגים מקרא ומחשבת ישראל ביליתי את כל שנותיי באוניברסיטה. לאחר כמה שנים צורף החוג למחשבת ישראל לחוג להיסטוריה של עם ישראל, בימים שאורי רפפורט היה ראש החוג להיסטוריה ואני הייתי ראש החוג למחשבת ישראל.

עליי לומר שגם אם הפיצול בין שני חוגים דרש ישיבות כפולות וועדות כפולות, היו לו שני יתרונות שלא היו לאיש מעמיתי: ראשית, הצירוף של היסטוריה ומקרא אפשר לי לעסוק במרחב התחומים שנגעו למחקריי, ואף כי היה כרוך בשנים הראשונות בהשקעה עצומה, את פרייה קצרתי לאחר כמה שנים. הצירוף הזה אפשר לי לעסוק בצד ההיסטורי של מגילות מדבר יהודה בחוג להיסטוריה, כשאני נותנת

באופן קבוע מבוא מסודר למגילות. מצד שני אפשר לי החוג למקרא לעסוק במגילות מבחינת פרשנות המקרא שבהן ולהעמיק את ההיכרות שלי עם דרך המחקר במקרא ועם הרקע המקראי של המגילות. יתרון נוסף של צירוף החוגים שלי נתנה לי האפשרות ללמד בחוג למחשבת ישראל מבוא למחשבת ישראל בעת העתיקה, ובכלל זה הספרים החיצוניים והספרות היהודית ההלניסטית, ואף יכולתי ללמד תרגילים וסמינרים בתחום זה. כך יצרו למעני שיעורי בשני החוגים בית ספר מזוהה לתחומים החשובים למחקריי: מגילות מדבר יהודה, ספרות חיצונית, ספרות יהודית הלניסטית, וספרי מקרא מאוחרים המשיקים לכך.

שנות ההוראה הראשונות היו שנים אינטנסיביות לא קלות, שכן היה עליי לרכוש ידע בארבעת התחומים הללו. נסיעותי הראשונות לכינוסים, כמו הכינוס של ה-Society of Biblical Literature בארצות הברית, היו קשורות לדוקטורט על חנוך. זכיתי להזמנה ראשונה של ג'ורג' ניקלסבורג (George Nickelsburg), שעבד גם הוא על ספר חנוך. ההיכרות עמו ועם חבורת חוקרי הספרות החיצונית מתלמידי ג'ון סטראנגל (John Strugnell) בהרוורד יצרה חוג מכרים ועמיתים בין-לאומי, וזה התבסס והתרחב עם השנים בנסיעות לכינוסים בין-לאומיים אחרים.

ובאמת, בין המאורעות שקבעו את מהלך הקריירה האקדמית שלי הייתה ההיכרות האישית שעשיתי עם ג'ון סטראנגל. סטראנגל לימד ב-Divinity School בהרוורד, והיה מן החברים המרכזיים בצוות החוקרים שעבדו על ההדרת מגילות מערת קומראן הרביעית. בשלב ההוא עדיין לא פורסמו רובן, וכל החוקרים ניזונו ממה שסטראנגל, וחברו לצוות החוקרים ג'וזף מיליק, בחרו לפרסם או למסור בדרך אחרת. פגישתי הראשונה עם סטראנגל אירעה ב-1976, כשבאתי לראותו ב-Ecole Biblique בירושלים; שם הוא נהג לשהות לצורך מחקריו על המגילות. הפגישה נקבעה כדי לשוחח על הדוקטורט שלי, שעותק ממנו שלחתי לסטראנגל לפי הצעת מיכאל סטון. סטון היה מן השופטים של עבודת הדוקטור, והציע לי לעשות זאת כדי שאוכל לפרסמו בבוא העת. בפגישה הביע סטראנגל התרשמות מן הדוקטורט, אך פרסמו לא התממש. אבל פגישה זו פתחה מערכת של יחסי עמיתים ביני לבין סטראנגל.

בשנים שלאחר הדוקטורט, בין 1974 ל-1982, פרסמתי כמה מאמרים על חנוך שהיו עדיין מפורות מחקרי בדוקטורט. בשנים 1982-1983 שהיתי בצרפת ולימדתי עברית באוניברסיטת ליל. בזמן שהותי שם הגיעה אליי פנייה ממיכאל סטון בבקשה שאעדיך סקירה על מצב מחקר קומראן שכתב יעקב ליכט עבור הכרך שערך על ספרות בית שני. סטון שלח אליי את כתב היד של ליכט, וכתב לי שליכט עצמו הציע לפנות אליי. ליכט היה מן השופטים של עבודת הדוקטור שלי, ולאחר אישורה התפתחו בינינו יחסי ידידות.

קיבלתי על עצמי לכתוב את הפרק הזה, בתנאי שאעשה אותו באופן עצמאי ולפי ראות עיניי. וכך היה.

הפרק הזה, שהוא סקירת מצב המחקר בקומראן בראשית שנות התשעים, זכה לתשבחות והקנה לי שם של ממש בין חוקרי המגילות. הוא ביסס את מעמדי בתחום וחזיק את קשרי עם חבורת חוקרי קומראן המרכזיים בעולם. מעמד זה קיבל ביטוי בכך, שבשובי ארצה משהייה ארוכה בפריס קיבלתי את הצעת המפתח ששום חוקר אינו יכול לסרב לה. ג'ון סטראגנל הציע לי לההדיר עמו יחד קבוצה של טקסטים מן המערה הרביעית. הוא היה בשלב שהבין שלא יוכל להשלים את המלאכה בעצמו, וחפש חוקרים שיוכלו לעשות זאת עמו. שתיים מתלמידותיו בהרוורד, איילין שולר וקרול ניוסום, כבר עבדו על טקסטים משלו במסגרת עבודות הדוקטור שכתבו בהדרכתו, אך פנייה לחוקרים עצמאיים כבר הייתה עניין אחר, מה גם שמדובר בחוקר יהודי מישאל. הפנייה אליי לא הייתה ראשונה מסוג זה. קדמה לה פנייה של סטראגנל לאלישע קימרון, והשניים עבדו לא מעט שנים על מהדורת "מקצת מעשי התורה". פנייה אחרת הייתה לעמנואל טוב, להדיר את מה שכונה לאחר מכן "חומש משוכתב".

לגבי הטקסטים שהעביר אליי סבר סטראגנל שכל מה שעלי לעשות הוא לכתוב פירוש על הצד "הספרותי", כפי שכינה זאת, שכן התוודה באוזניי ש"אין לו חוש ספרותי". הוא מסר לי קבוצה של טקסטים שחשב את כולם לעותקים של חיבור אחד, שמעבד את נבואות יחזקאל. בשני המאמרים שפרסמנו יחדיו אכן הלכתי אחרי רעיונותיו, כשאני עושה את עיקר המלאכה ונשענת על רשימותיו ותפיסותיו של סטראגנל. אבל ביקורת שהושמעה עליהם במסגרת הקבוצה הראשונה במכון ללימודים מתקדמים בירושלים הביאה אותי לחשיבה מחודשת ועצמאית על כל מכלול הטקסטים שסטראגנל העביר אליי. בשנים שלאחר מכן הפקיד סטראגנל בידי את הההדרה כולה, ושנים לא מעטות התלבטתי בפירושם. לבסוף הגעתי למסקנה, שהאוסף שנמסר לידי בא משני חיבורים שונים: האחד מעבד את יחזקאל, ולכן קראתיו פסידוֹ-יחזקאל, והאחר קשור בירמיהו, ולכן כינתי האפוקריפון של ירמיהו. כך פורסמו הדברים בפרסום הסופי שלהם בכרך 30 של *Discoveries in the Judaean Desert*, שהתבססתי בו בעיקר על קריאותיו של סטראגנל (אבל עם שינויים לא מעטים), אך הפירוש, המיון וניתוח מהות הטקסטים היו עצמאיים לגמרי.

הכניסה לצוות של החוקרים העובדים על מגילות שלא פורסמו הייתה תגלית גדולה עבורי, ושינתה את כל מבטי על תחום מחקר המגילות. עד אז ניוונתי כרוב החוקרים מפרסומים שונים, והפרק שכתבתי עבור ספרו של סטון משקף זאת. אך משעה שנכללתי בצוות החוקרים העובדים על פרסום מגילות שאיש חוץ מהם אינו מכיר התוודעתי אל כמות עצומה של אינפורמציה על הטקסטים הבלתי מפורסמים, אינפורמציה שהייתה נחלת צוות המהדירים בלבד. לגבי נדמה היה המעבר לכניסה מן החוץ אל הפנים.

אפשר לומר שעם התחלת העבודה על הטקסטים שהעביר אליי סטראגנל הפכתי "קומראניסטית" במודע ובמובהק, ומאז והלאה הושקעו רוב מאמציי ומחקריי בחקר

המגילות; ואף כי לא זנחתי לחלוטין את חנוך ואת ספר היובלים, הם היו לחלק מן המחקר שלי על המגילות.

במשך השנים הללו השתתפתי באופן קבוע בכנסים של חוקרי קומראן, ובשנת 1989 ארגנתי עם עמיתי אורי רפפורט כינוס כזה באוניברסיטאות חיפה ותל-אביב לציון מלאת ארבעים שנה לגילוי המגילות. המשכתי לנסוע מדי פעם לכנסים השנתיים של Society of Biblical Literature בארצות הברית, לכנסים של חוקרי קומראן, ומלבד ההרצאות שהרציתי שם המשכתי לשמור על קשרי עם עמיתים מחוץ לישראל.

הימים ימי סערות בעיתונות ומסע לפרסום כל המגילות שעדיין לא ראו אור – בעיקר מן המערה הרביעית – והיו נתונות עד אז ברשותם של חוקרים מעטים. על רקע זה הוזמנה קבוצה של חוקרי מגילות למכון ללימודים מתקדמים שליד האוניברסיטה העברית בירושלים, בראשותם של משה וינפלד ועמנואל טוב (1989/90). שנה זו שביליתי בירושלים עם חבורת חוקרי מגילות מובהקים הייתה חשובה ביותר. חזרתי על ניסיון זה כשהוזמנתי לפילדלפיה, למכון ללימודים מתקדמים ע"ש אננברג (Annenberg), עם קבוצה נוספת של חוקרי מגילות מרכזיים (1992/93); ואני ביליתי שם שנה נוספת כמרצה אורחת (1993/94). בשנת 2002 חזרתי לשישה חודשים למכון ללימודים מתקדמים בירושלים, הפעם בראש קבוצה של חוקרי מגילות ותחומים סמוכים.

מן הפעילות של קבוצת המכון הזו נולדה יזמה כפולה בשיתוף עם משה בר-אשר, שהיה חבר בקבוצה. מ־2003 אני מארגנת עמו סדנאות לחקר המגילות הנערכות באוניברסיטת חיפה, וכל שנה אנו עורכים יחדיו את כרכי הרצאות הכינוסים הללו עם מאמרים נוספים. בכך יצרנו ביטאון עברי קבוע לחקר המגילות בארץ.

מתוך עיסוקי במגילות, ובעיקר מתוך הצורך למקם בספריית קומראן את הטקסטים שעסקתי בההדרתם – פסידור-יחזקאל והאפוקריפון של ירמיהו – וכדי להבין את אופיים, ערכתי רשימה ממוינת של כל מגילות הספרייה הקומראנית. היזמה נולדה מתוך עיסוקי בשנים אלו בשאלה המרכזית של ההבדל בין מגילות כיתתיות לבין אלו שאינן כיתתיות. תחילתו של המחקר הזה בקבוצת המכון ללימודים מתקדמים בראשות וינפלד וטוב, והמשכו בקבוצה במרכז אננברג. בעקבות מחקר זה פרסמתי רשימת מיון ראשונה של כל מגילות קומראן, ממוינת לפי סוגים ספרותיים ושיוך או אי שיוך לספרות עדת קומראן. מיון זה התקבל במחקר, ובמידה רבה נהוג עד היום; ובמחקרי העוקבים המשכתי לעסוק בחיבורים מקומראן לאור ממצאי במאמר זה. בהכירי את חשיבות ההגדרה המדויקת של ההבדלים שבין טקסטים כיתתיים לבין שאינם כאלה, וכן את הצורך להגדיר ביתר דיוק את סוגי פרשנות המקרא שבטקסטים בשתי הקבוצות, יזמתי מפעל של ההדרה מחדש של הטקסטים הלא כיתתיים עם מבואות ופירושים רחבים, וכן עם השוואות לספרות שמחוץ לקומראן. המחקר קיבל ב־2006 מימון לשלוש שנים מטעם הקרן למדע,

ומזה שנתיים עוסקים עוזרי מחקרי ואני בעבודה עליו. אני מקווה לפרסם את פרות המחקר בספר נפרד.

מבט מיוחד על המחקר ועל האווירה התרבותית שהוא ניזון ממנה הקנו לי נסיעותיי הממושכות למרכזים מדעיים בחוץ לארץ. שהיתי בלונדון, בצרפת, בניו יורק ובפילדלפיה, ובאחרונה גם בגטינגן שבגרמניה. נסיעות אלו הרחיבו את המבט המדעי והתרבותי שלי, אך גם העמידו על המיוחד והעשיר שהורשה לי מסורת התרבות של עם ישראל ומסורת המחקר שהנחילו לי מורי האקדמיים.

חשובות במיוחד היו פגישתי המוקדמת עם לונדון ואווירתה, השנים הרבות ששהיתי ולימדתי בפריס, ושנת השבתון האחרונה שביליתי בגטינגן. בגטינגן חוויתי חוויה מיוחדת במינה, של מפגש חי עם מסורת הלימוד האקדמי הגרמני, שעל ברכיה חונכתי אני בארץ על ידי מורים שבאו מגרמניה או מתחום תרבותה. החוויה הייתה מסעירה וכואבת בעת ובעונה אחת, שכן היה בה טעם של גילוי שורשים ושל קטיעת שורשים.

ביקוריי בארצות הללו הולידו יזמות חדשות של שיתוף פעולה מדעי. עם עמיתי פרנסיס שמידט (Francis Schmidt) מפריס אני כותבת ספר על מושג הזמן במגילות קומראן.

שהיתי בגטינגן הולידה שתי יזמות. עם אנטה שטוידל (Annette Steudel), תלמידתו המובהקת של הרטמוט שטגמן (Hartmut Stegemann), יזמתי עריכת כרך של סקירות על תולדות מחקר קומראן לפי ארצות שונות, כדי ששורה שלמה של ידיעות, תובנות והיכרויות עם ראשוני חוקרי המגילות לא תלך לאיבוד עם היעלמות הדור השני של חוקרי קומראן. אך המפעל המרכזי שאני עומדת לפתחו הוא פרי של שיתוף פעולה עם ריינהרד קראץ (Reinhard Kratz) מגטינגן, האחראי על מפעל מילון המגילות שנעשה עתה שם. מצאנו שפה מחקרית משותפת ועניין משותף בתחומי מחקר של פרשנות המגילות. מתוך כך נוצרה יזמה לשיתוף פעולה במחקר, שזכה זה עתה במימון לשלוש שנים על ידי משרד המדע הגרמני. המחקר יעסוק בפרשנות סיפורי האבות בקומראן, כפי שהיא באה לידי ביטוי בטקסטים עבריים וארמיים בקומראן.

מלבד אלו יש תכניות נוספות, כגון כתיבת פירוש תמציתי על ספר חנוך ופירוש מפורט על ספר העירים, כתיבת פירוש על ספר טוביה וספר דניאל. אם לא די בתכניות המחקר הללו יש עוד אחרות. ודי בכל אלו למלא עוד כמה מחזורי חיים.

ולוואי שאזכה למידות הדרושות של בריאות ותאוות הלימוד.

רשימת הפרסומים של דבורה דימנט

א. ספרים

- 1 "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד.
- 2 [עם מ' מור וא' רפפורט] ביבליוגרפיה לתולדות ישראל בתקופה הפרסית, ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ח.
- 3 *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (Discoveries in the Judaean Desert 30)*, Oxford 2001

ב. מאמרים

- 4 "Jeremiah 51:55 – Versions and Semantics", *Textus* 8 (1973), pp. 93–99
- 5 "Targum Jonathan to Isa. XVI.6 and Jer. XLVIII.29F", *Journal of Semitic Studies* 18 (1973), pp. 55–56
- 6 "1 Enoch 6–11: A Methodological Perspective", *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1978*, Missoula 1978, pp. 323–339
- 7 "The Peshar on the Periods (4Q180) and 4Q181", *Israel Oriental Studies* 9 (1979), pp. 77–102
- 8 "מונח פולחני במזמורי שלמה לאור תרגום השבעים", טקסטוס ט (תשמ"א), עמ' כח–נא.
- 9 "ההיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה–צ)", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 18–37 [נדפס מחדש בתוך א' רפפורט ו' רונן (עורכים), מדינת החשמונאים, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 487–506].
- 10 "The Testament as a Literary Form in Early Jewish Pseudepigraphic Literature", *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, Division a: *The Period of the Bible*, Jerusalem 1982, pp. 18–37
- 11 "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה–צ) לאור השקפות כת מדבר יהודה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה–ו (1983), עמ' 177–193.

מגילות ה–ו (תשס"ח), עמ' 17–27

- [2] רשימת הפרסומים של דבורה דימנט 18
- 12 "The Biography of Enoch and the Books of Enoch", *Vetus Testamentum* 33 (1983), pp. 14–29
- 13 "Qumran Sectarian Literature", in M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/2)*, Assen 1984, pp. 483–550
- 14 "Pseudonymity in the the Wisdom of Solomon", in N. Fernandez Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea (V Congress of the International Organization for the Septuagint and Cognate Studies)*, Madrid 1985, pp. 243–255
- 15 "4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple", in A. Caquot, M. Hadas-Lebel & J. Riaud (eds.), *Hellenica et Judaica, Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven & Paris 1986, pp. 165–189
- 16 "The Problem of Non-Translated Biblical Greek", in C. E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for the Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta 1986, pp. 1–19
- 17 "Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha", in M. J. Mulder (ed.), *Mikra; Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1)*, Assen 1988, pp. 379–419
- 18 "4Q Second Ezechiel", *Revue de Qumran* 13 (1988), [J. Strugnell עם] pp. 45–58
- 19 "The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 [J. Strugnell עם] 4)", *Revue de Qumran* 14 (1990), pp. 331–348
- 20 "בחירה וחוקיות היסטורית בתפיסת הספרות האפוקליפטית", בתוך ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 69–59.
- 21 "Literary Typologies and Biblical Interpretation in the Hellenistic Roman Period", in Sh. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic Roman Period (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 10)*, Sheffield 1991, pp. 73–80
- 22 "אופיה של ספרות כת מדבר יהודה כעדות למוצאה ולהתחלותיה", בתוך מ' ברושי, ש' טלמון, ש' יפת וד' שורץ (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 186–182.
- 23 "בין מקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת ברית דמשק", בתוך M.

- Fishbane & E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, IN 1992, pp. 113*–122*
- 24 "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran", in I. Gruenwald, Sh. Shaked & G. G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity, Presented to David Flusser on the Occasion of his Seventy Fifth Birthday (Texte und Studien zum Antiken Judentum 32)*, Tübingen 1992, pp. 31–51
- 25 "New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden 1992, vol. 2, pp. 405–448
- 26 "שקיע תרגום לאור תרגום השבעים", בתוך מ' בראשר, מ' גרסיאל, ד' דימנט וי' מאורי (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות, כרך ג: ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין, רמת גן תשנ"ג, עמ' 121–130.
- 27 "The Seventy Weeks Chronology (DAN 9,24–27) in the Light of New Qumranic Texts", in A. S. Van der Woude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 106)*, Leuven 1993, pp. 198–211
- 28 "בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן", בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 97–118.
- 29 "ציטטה מנחום ג, ח–י בקטע 4Q385–6 מקומראן", בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31–37.
- 30 "Apocalyptic Texts at Qumran", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (Christianity and Judaism in Antiquity 10)*, Notre Dame, IN 1994, pp. 175–191
- 31 "Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran", *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), pp. 151–159
- 32 "An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4Q385^B = 4Q385 16)", in G. J. Brooke & F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies (Studies on the Texts of the Desert of Judah 15)*, Leiden 1994, pp. 11–30
- 33 "A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B", *Jewish Quarterly Review* 85 (1994), pp. 157–161

[4]	רשימת הפרסומים של דבורה דימנט	20
	"A Thrice-Told Hymn", <i>Jewish Quarterly Review</i> [J. J. Collins (עם)]	34
	85 (1994), pp. 151–155	
	"4Q127: An Unknown Jewish Apocryphal Work?", in D. P. Wright,	35
	D. N. Freedman & A. Hurvitz (eds.), <i>Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom</i> , Winona Lake, IN 1995, pp.	
	805–813	
	"The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in D.	36
	Dimant & L. Schiffman (eds.), <i>Time to Prepare the Way in the Wilderness (Studies on the Texts of the Desert of Judah 16)</i> , Leiden	
	1995, pp. 23–58	
	"ארבע המלכויות בספר דניאל ב לאור חיבורים מקומראן", בתוך ר' אליאור	37
	וי' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים	
	תשנ"ו, כרך א, עמ' 33–41.	
	"Signification et importance des manuscrits de la Mer Morte:	38
	L'état actuel des études qoumrâniennes", <i>Annales</i> 51 (1996), pp.	
	975–1003	
	"נאום על העבר מתוך החיבור 'פסוידו-משה' – 4Q389 2", בתוך י' הופמן	39
	ופ' פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו	
	של יעקב שלום ליכט, ירושלים ותל אביב תשנ"ז, עמ' 220–226.	
	"Dualism at Qumran: New Perspectives", in J. H. Charlesworth	40
	(ed.), <i>Caves of Enlightenment – Proceedings of the American School of Oriental Research: Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947–1997)</i> , North Richland Hills, TX 1998, pp. 55–73	
	"4Q386 ii–iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?", <i>Revue de</i>	41
	<i>Qumran</i> 18 (1998), pp. 511–528	
	"Noah in Early Jewish Literature", in M. E. Stone & Th. A. Bergren	42
	(eds.), <i>Biblical Figures outside the Bible</i> , Harrisburg, PA 1998, pp.	
	123–150	
	"The Scrolls and the Study of Early Judaism", in R. A. Kugler & E.	43
	M. Schuller (eds.), <i>The Dead Sea Scrolls at Fifty: Proceedings of the Biblical Literature Qumran Section Meetings</i> , Atlanta 1999, pp. 43–60	
	"The Library of Qumran: Its Content and Character", in L. H.	44
	Schiffman, E. Tov & J. C. VanderKam (eds.), <i>The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947–1997</i> , Jerusalem 2000, pp.	
	170–176	

- "A New Apocryphon of Jeremiah from Qumran: A Presentation", 45
Henoch 22 (2000), pp. 169–196
- "Resurrection, Restoration, and Time-Curtailing in Qumran, 46
 Early Judaism, and Christianity", *Revue de Qumran* 19 (2000), pp.
 527–548
- "Enoch 6–11: A Fragment of a Parabiblical Work", *Journal of* 47
Jewish Studies 53 (2002), pp. 223–237
- "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462)", 48
 מגילות א (תשס"ג), עמ' 27–58.
- "The Apocryphon of Joshua – 4Q522 9 ii: A Reappraisal", in S. M. 49
 Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman & W. W. Field (eds.), *Emanuel:
 Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and the Dead Sea Scrolls in
 Honor of Emanuel Tov (Supplements to the Vetus Testamentum 94)*,
 Leiden & Boston 2003, pp. 179–204
- "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד", 50
 מגילות ב (תשס"ד), עמ' 21–36.
- "ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ומגילות קומראן", מגילות ג (תשס"ה), 51
 עמ' 49–67.
- "L'Apocryphe de Jérémie C de Qoumrân", *Revue d'Histoire et de* 52
Philosophie Religieuses 85 (2005), pp. 497–515
- "Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon 53
 of Joshua", in E. G. Chazon, D. Dimant & R. A. Clements (eds.),
Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran
(Studies on the Texts of the Desert Judah 58), Leiden 2005, pp.
 105–134
- "מה התחדש בחקר תולדותיה של עדת קומראן?", בתוך מ' מור, ג' פסטור, י' 54
 רונן וי' אשכנזי (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה
 מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 245–277.
- "תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב היד 4Q374", מגילות ד 55
 (תשס"ו), עמ' 25–54.
- "Israel's Subjugation to the Gentiles as an Expression of Demonic 56
 Power in Qumran Documents and Related Literature", *Revue de
 Qumran* 22 (2006), pp. 373–388
- "Non pas l'exile au désert mais l'exile spirituel: L'interprétation 57
 d'Isaïe 40,3 dans la Règle de la Communauté", in A. Lemaire & S.
 Mimouni (eds.), *Qumrân et le judaïsme du tournant de notre ère*

- (*Collection de la Revue des Études Juives*), Paris, Louvain & Dudley
[תרגום לצרפתית של מס' 50 לעיל] 2006, pp. 17–36
- “Old Testament Pseudepigrapha at Qumran”, in J. H. Charlesworth 58
(ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 2: *The Dead Sea
Scrolls and the Qumran Community*, Waco, TX 2006, pp. 447–467
- “Temps, Torah et Prophétie à Qoumran,” in Ch. Grappe & J. C. 59
Ingelaere (eds.), *Le temps et les temps dans les littératures juives et
chrétiennes au tournant de notre ère (Supplements to the Journal for
the Study of Judaism 112)*, Leiden 2006, pp. 147–167
- “Two ‘Scientific’ Fictions: The So-called *Book of Noah* and the 60
Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16: 3–4”, in P. W. Flint, E. Tov
& J. C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and
the Septuagint Presented to Eugene Ulrich (Supplements to the Vetus
Testamentum 101)*, Leiden 2006, pp. 230–249
- “מהו ספר מחלקות העתים?”, בתוך מ' בר-אשר, נ' ואזנה, ע' טוב וד' רום- 61
שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו,
ירושלים תשס"ח, עמ' 273–285.
- “לא 'צוואת יהודה' אלא 'דברי בנימין': לטיבו של כתב-היד 4Q538”, בתוך 62
א' ממן, ס' פסברג וי' ברויאר (עורכים), שערי לשון: מחקרים בעברית,
בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, כך א, ירושלים
תשס"ח, עמ' 10–26.

בדפוס

- “בין כתבים כתתיים לשאינם כיתתיים במגילות קומראן”, בתוך מ' קיסטר 63
(עורך), על מגילות קומראן, ירושלים תשס"ח.
- “מקרא באספקלריה: אשת איוב ואשת טובי”, שנתון למקרא ולחקר המזרח 64
הקדום יז (תשס"ז).
- “L'Apocryphe de Jérémie C de Qoumrân”, in *Écrits Intertestamentaires*, 65
ed. M. Philonenko, vol. 2, Paris
- “On Righteous and Sinners – 4Q181 Reconsidered”, in Ch. Batsch 66
& M. Vartejanu-Jaubert (eds.), *Manières de penser dans l'Antiquité
méditerranéenne et Orientale: Mélanges offerts à Francis Schmidt par
ses élèves, ses collègues et ses amis* (Leiden)
- “The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as 67
Indication of its Date and Provenance”, *Revue de Qumran*
- “The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community”, in A. 68

- Hilhorst, E. Puech & E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122) Leiden, 2007, pp. 195–197
- “Two Discourses from the *Apocryphon of Joshua* and Their Context (4Q378 3 i–ii)”, *Revue de Qumran* 69
- “The Qumran Scrolls – Time and Exegesis”, in *Religiöde Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*, ed. R. Hirsch-Luipold, (*Ratio Religionis Studien* 1; (נוסח אנגלי מעודכן של פריט מס' 59) Göttingen) 70
- “The Book of Tobit and the Qumran Halakhah”, in *The Dynamics of Exegesis and Language at Qumran*, eds. D. Dimant and R. G. Kratz 71
- “The Volunteers in the *Rule of the Community* – A Biblical Notion in Sectarian Garb”, *Revue de Qumran* 72
- “The Family of Tobit”, in M. Köszoghy & K. D. Dobos (eds.), *Festschrift for Dr. Ida Fröhlich on the Occasion of Her 60th Birthday*, Sheffield 2008 73
- “La Bible hébraïque. Histoire d'un texte”, in A. Germa, B. Lellouch & E. Patlagean (eds.), *Les Juifs dans l'Histoire*, Ol Seyssel 2008 74

ג. ערכים במילונים, אנציקלופדיות וכדומה

- “Dead Sea Scrolls”, in F. Seckbach (ed.), *Encyclopaedia Judaica Decennial Book 1973–1982*, Jerusalem 1983, pp. 216–220 75
- “Pesharim, Qumran”, in D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 5, pp. 244–251 76
- “Talmon, Shemaryahu (1920–)”, in J. H. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville 1999, vol. 2, pp. 525–526 77
- “Ages of Creation”, in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, vol. 1, pp. 11–13 78
- “Pseudo-Ezekiel”, in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, vol. 1, pp. 282–284 79
- “Qumran: Written Material”, in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, vol. 2, pp. 739–746 80
- “Peshar”, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*², Detroit 2004, vol. 10, pp. 7063–7066 81

- "Abel", in K. D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, TN 2006, vol. 1, pp. 6–7 82
- "Cain", in K. D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, TN 2006, vol. 1, pp. 519–520 83

ברפוס

- "4Q180", in J. J. Collins & D. C. Harlow (eds.), *Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 84
- "4Q181", in J. J. Collins & D. C. Harlow (eds.), *Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 85
- "Jeremiah, Apocryphon of", in K. D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, TN, vol. 3 86

ד. עריכת ספרים

- The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* [עם U. Rappaport (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), Leiden 1992 87
- [עם מ' בראשר, מ' גרסיאל וי' מאורי] עיוני מקרא ופרשנות, כרך ג: ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין, רמת גן תשנ"ג. 88
- [עם מ' אידל וש' רוזנברג] מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד. 89
- Time to Prepare the Way in the Wilderness: [L. Schiffman Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University (STDJ 16), Leiden 1995 90*
- 94–91 [עם מ' בראשר] מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה א–ד (תשס"ג–תשס"ו). 91
- Reworking the Bible: [E. G. Chazon & R. A. Clements Apocryphal and Related Texts at Qumran (Studies on the Texts of the Desert of Judah 58), Leiden 2005 95*
- [עם ג' בקן, א. גרינולד, מ. הירשמן] מדעי היהדות 43 (תשס"ה–תשס"ו). 96

ה. ביקורת ספרים

- על מ' גושן-גוטשטיין, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים, חלק א, רמת גן תשמ"ג, בתוך בית מקרא ל (תשמ"ה), עמ' 226–229. 97

- 98 על Ben-Zion Wacholder, *The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1986
בתוך ציון נא (תשמ"ו), עמ' 250–246.
- 99 על T. Craven, *Artistry and Faith in Judith*, Chico, CA 1983
Jewish Quarterly Review 79 (1989), pp. 378–380
- 100 על F. García Martínez & E. Puech (eds.), *Mémorial Jean*
Carmignac: Revue de Qumran 13 (1988), בתוך ציון נה (תש"ן), עמ'
462–459.
- 101 על G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989
Journal of Semitic Studies 36 (1991), pp. 191–195
- 102 על L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea*
Scrolls, Sheffield 1990, בתוך *Journal of the American Oriental*
Studies 112 (1992), pp. 322–324
- 103 על F. García Martínez, *Qumran and the Apocalyptic: Studies on the*
Aramaic Texts from Qumran (Studies on the Texts of the Desert of
Journal for the Study of Judaism 24, בתוך 9), Leiden 1992
(1993), pp. 97–100
- 104 על A. Sussman & R. Peled (eds.), *Scrolls from the Dead Sea: An*
Exhibition of Scrolls and Archeological Artifacts from the Collections
Dead Sea, בתוך *of the Israel Antiquities Authority*, Washington 1993
Discoveries 1 (1994), pp. 53–55
- 105 על P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*,
Journal of Biblical Literature 114 (1995), בתוך Atlanta 1993
726–729
- 106 על M. J. Davidson, *Angels at Qumran*, Sheffield 1992
of Semitic Studies 41 (1996), pp. 336–339
- 107 על ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, בתוך
מדעי היהדות מא (תשס"ב), עמ' 193–189.
- 108 על C. P. Thiede, *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins*
of Christianity, New York 2001, בתוך ציון סח (תשס"ג), עמ'
368–367.
- 109 על É. Puech, *Qumran Grotte 4.XXII: Textes Araméens, première*
partie: 4Q529–549 (Discoveries in the Judaean Desert 31), Oxford
2001, בתוך *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 292–304
- 110 על A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der*
Qumrangemeinde (4QMidrEscht^{a,b}): Materielle Rekonstruktion,
Textbestand, Gattung und Traditionsgeschichtliche Einordnung des

- durch 4Q174 ("Florilegium") und 4Q177 ("Catena A") repräsentierten
Werkes aus Qumranfunden (Studies on the Texts of the Desert of
Dead Sea Discoveries 10 (2003), pp. בתוך Judah 13), Leiden 1994
 305–310
- L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la Mer Morte et le Judaïsme*, על 111
Dead Sea Discoveries 10 בתוך tran. by J. Duhaime, Québec 2003
 (2003), pp. 446–447
- S. Delamarter, *A Scripture Index to Charlesworth's The Old* על 112
Testament Pseudepigrapha, with a Contribution by J. H.
Review of Biblical Literature בתוך Charlesworth, Sheffield 2002
 (electronic journal) 6 (2004)
- J. Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition* על 113
 בתוך (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6), Leiden 2005
Review of Biblical Literature (electronic journal) 8 (2005)
- J. C. Greenfield, M. E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi* על 114
Document (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 19), Leiden
 & Boston 2004 בתוך מגילות ד (תשס"ו), עמ' 215–218.
- H. Najman & J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical* על 115
Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel (Supplements to
Journal בתוך the Journal for the Study of Judaism 83), Leiden 2004
for the Study of Judaism 37 (2006), pp. 473–475
- C. Wassen, *Women in the Damascus Document*, Atlanta & על 116
Review of Biblical Literature (electronic journal) 9 בתוך Leiden 2005
 (2006)
- L. DiTommaso, *The Dead Sea New Jerusalem Text*, Tübingen על 117
 בתוך Henoah 29 (2000), pp. 156–158, 2005
- על ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה
 היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, בתוך ציון עא (תשס"ו), עמ' 501–505
- על ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים 2004, בתוך ציון
 עב (תשס"ז), 97–100.

ו. השתתפות בפרסום של אחרים

- M. H. Goshen-Gottstein (ed.), *The Book of Isaiah (The Hebrew* 120
University Bible Project), Jerusalem 1995
 מחקר לעורך בהכנת המהדורה הזאת]

ז. תרגומים

ספרים

- 121 ג'א גורדייף, על הכול ומן הכול – סיפורי בעל זכוב לנכדו: ביקורת אובייקטיבית וחסרת פניות על חיי האדם, ירושלים ותל אביב תשס"ג, 1000 עמודים [תרגום מצרפתית].

מאמרים

- 122 ג' שלום, "דבקות" או 'התקשרות אינטימית עם אלוהים' בראשית החסידות (הלכה ומעשה), בתוך ג' שלום, דברים בגו, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 325–350 [תרגום מאנגלית].
- 123 ג' שלום, "על חטא ועונש: הערות אחדות על תורת המוסר במקרא ובעולמה של היהדות הרבנית", בתוך ג' שלום, עוד דבר, בעריכת א' שפירא, תל אביב תש"ן, עמ' 162–175 [תרגום מאנגלית].
- 124 ג' קולינס, "גלגוליה של מגילת ההודיות בקומראן", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 69–78 [עריכת התרגום מאנגלית].
- 125 י' אולריך, "היעדר שינויי נוסח כיתתיים" ממגילות המקרא מקומראן – כיצד?, מגילות ב (תשס"ד), עמ' 115–135 [תרגום מאנגלית].

ח. דברי ספרות ועיון

- 126 "חמישה שירים", דעות – בטאון האקדמאים הדתיים כז (תשכ"ה), עמ' 45.
- 127 "ארבעה שירים", פתחים ד (תשכ"ח), עמ' 23.
- 128 "על הסימבוליקה בקבלה", שדמות ל (תשכ"ח), עמ' 139–140.
- 129 "גלות שבלב", שדמות לד (תשכ"ט), עמ' 92–95.
- 130 "שירים", שדמות נד (תשל"ד), עמ' 61.
- 131 "שלושה שירים", קשת סב (תשל"ד), עמ' 107.

הכינו את הרשימה: עתר לבנה ואריאל פלדמן

מוטיב המדבר ומוטיב מורה הצדק בחזון המשיחי של אבלי ציון הקראים

יורם ארדר

מנהיגי חוג אבלי ציון הקראים שקבע את מקום מושבו בירושלים נתכנו בכינויים רבים, כגון משכילי עם (דניאל יא 33), מצדיקי הרבים (שם יב 3), אילי צדק (ישעיהו סא 3). הם סברו שבאמצעותם תתגלה "ישועת ישראל ומלכות צמח לבית דוד"¹. ואכן חוג הקראים האבלים היה חוג משיחי לכל דבר. יעידו על כך הקולות הקוראים שפרסמו, המעודדים את העם לעלות לארץ ישראל במסגרת השלב הראשון של תהליך הגאולה.² לקהילתם בירושלים קראו האבלים קהילת ה"שושנים". כשם שהופעת ניצני השושנים מבשרת את סיום החורף וראשית האביב, כך הופעת האבלים מבשרת את סוף המלכות הרביעית, היא מלכות האסלאם, ואת ראשית הישועה.³

משנתם המשיחית של האבלים, שפירוטו בה את מהלך האירועים בתהליך הגאולה, פזורה בפירושי משכיליהם למקרא, בעיקר בפירושים לספרי הנבואה ולספרי תהלים, דניאל ושיר השירים. כפי שהראה נפתלי וידר, פירושים פרוגנוסטיים אלו נכתבו במידה מרובה בהשראת הפשר הקומראני, הן מבחינת הדגם והן מבחינת התוכן.⁴

1. יפת בן עלי, פירוש לשיר השירים א 2, מהדורת J. J. L. Bargès, פריס 1884, עמ' 5.
2. לדוגמה לקול קורא ראה L. Nemoy, "The Pseudo-Qumisan Sermon to the Karaites", *PAAJR* 43 (1976), pp. 49–105.
3. ראה את תרגום פירוש של סלמון בן ירוחם לתהלים סט 1 אצל י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב תשס"ד, עמ' 44–45.
4. וידר הקדיש ספר ומספר מאמרים שאי אפשר להגזים בחשיבותם לתיאור השפעת קומראן על הקראים. עתה ניתן לעיין בספרו בתוספת השלמות, ובמאמרו, בספר אחד שקיבץ מכון בן-צבי. ראה N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Jerusalem 2005. פוליאק טוענת במחקריה, שהפשר הקומראני לא השפיע כלל ועיקר על הפרשנות הפרוגנוסטית של הקראים. ראה לדוגמה מ' פוליאק, "לשאלות השפעתו של הפשר הקומראני על הפרשנות הקראית", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 275–294. פוליאק אכן הראתה שוידר הגזים בהשפעת הפשר הקומראני על הפרשנות הקראית, אך אין לבטל לגמרי השפעה זו. עקרונית צדק וידר, שראה בפירושים הפרוגנוסטיים של הקראים האבלים המשך לפשר הקומראני. ראה ארדר, שם, עמ' 325–355. וראה באחרונה D. Frank, *Search Scripture Well*, Leiden 2004, pp. 16–18.

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 31–47

תמצית שלבי הגאולה, כפי שחזו אותה המשכילים האבלים, היא כדלהלן: בראשית הדרך מופיעים המשכילים בגולה. מלאכת החזרת העם בתשובה, שפירושה הכשרת העם לגאולה, צנועה היא, מפני שבהיעדר מורה צדק בגולה גם המשכילים תועים ונבוכים באשר לפתרון סוגיות רבות. עצם מעשה החיפוש של המשכילים אחר דרך האמת יוביל בסופו של דבר להופעת מורה צדק, שאותו זיהו עם אליהו. לצד הכשרת העם לגאולה עד להופעת מורה צדק מוטל על המשכילים להוביל את העם ממקומות פזוריהם ל"מדבר העמים"; כלומר, מגולה הנפוצה בגלויות רבות הופכים השבים לציון בשלב ביניים זה ל"גולת המדבר". המדבר בתפקידו הראשוני משמש מקום מפלט בעת צרה, אך באותה עת הוא המקום שבו מוכשר העם לקראת גאולתו, כפי שהיה הדבר בעת יציאת מצרים. האישיות החשובה ביותר במדבר שמוטל עליה להורות תורה, להחזיר את העם בתשובה ולפתור סוגיות הלכתיות נעלמות היא מורה צדק. המדבר הוא מקום הופעתו, ובו הוא משמש מנהיג בלעדי לעם. מורה צדק, שכאמור לעיל הוא אליהו, יעמוד אף בראש מסע כיבושה הצבאי של ארץ ישראל. רק בירושלים יופיע משיח לבית דוד. אליהו יחשוף את זהותו ואף יכתירו. מאותה עת יונהג העם בהנהגה משותפת של מלך לבית דוד וכוהן.

עבודה זו מוקדשת לאותו פרק בחזון המשיחי שבו שוהים השבים לציון במדבר, בהנהגתו הבלעדית של מורה צדק. דעת לנכון נקל להבין שכתבי קומראן לא היו המקור היחידי לתורת המשיחיות של אבלי ציון הקראים, אך נראה בעיניי, שאת מוטיב המדבר ותפקידו החשוב של מורה צדק בו פיתחו הקראים האבלים במידה רבה בהשראת כתבי קומראן.⁵ בשל קוצר היריעה נבצר ממני לעסוק כאן במלאכה החשובה של השוואת תורת הקראים האבלים לתורת קומראן בסוגיית גולת המדבר והנהגתה. במסגרת זו אוכל להציג מעט מן החומר הרב שכתבו משכילי האבלים על הצפוי לשבי ציון במדבר, ואשר רובו המכריע נמצא עדיין בכתבי יד. תקווה אני שדברים אלו, המתפרסמים באכסניה נכבדה זו של חוקרי מגילות קומראן, יעוררו להעמקת חקר קומראן לאור כתבי הקראים.⁶

5. אם נקבל את דבריו של ווטינג בדבר השפעת הטרימינולוגיה הקומראנית-הקראית על הח'ארג'יה באסלאם במאה השביעית, אזי ייתכן שמוטיב היציאה למדבר מבית המדרש הקומראני השפיע על כיתה זו באסלאם ולא רק על הקראות ביהדות. על השפעת קומראן על הח'ארג'יה ראה G. R. Hawting, "The Significance of the Slogan *lā hukma illā lillāh* and the References of the *hudūd* in the Traditions about the *fitna* and Murder of 'Uthmān", *BSOAS* 41 (1978), pp. 453–463. על הח'ארג'יה והיציאה למדבר ראה U. Rubin, *Between Bible and Qur'ān*, Princeton 1999, pp. 154–159. לניסיונות לבחון השפעות הדדיות בין הח'ארג'יה והקראות ראה M. Cook, "Anan and Islam: Origins of Karaite Scripturalism", *JSAI* 9 (1987), pp. 161–182.
6. על מוטיב היציאה למדבר בקומראן נכתב רבות. לדוגמה S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature", in A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs*:

לצד פירושי הקראים האבלים למקרא אני משתמש בספר אשכול הכופר של יהודה הדסי, איש ביוגנוטיון בן המאה ה-12, הואיל שאצור בו חומר משיחי רב שמוצאו מהקהילה הקראית הירושלמית שנחרבה במסע הצלב הראשון.⁷

שיבת ציון החדשה לאור תקדים יציאת מצרים

היציאה למדבר שתרחש בעת שיבת ציון החדשה אינה מקרית, שכן כל כולה של שיבה זו היא למעשה חזרה על גאולת ישראל בעת יציאת מצרים. בעוד שהקראים עמדו על השווה שבין הגאולה העתידית ליציאת מצרים, טרחו להדגיש שאין בין הגאולה האחרונה לשיבת ציון מבבל דבר. בפירושו לתהלים קז 1 אומר סלמון בן ירוחם "שגאולה זו (הגאולה בעתיד) שנייה היא לגאולת מצרים".⁸ שיבת ציון הראשונה אינה תקדים לגאולה העתידית "יען כי כלל הבשורות והנחמות וההבטחות לא נתקיימו בבית שני לנו. לא ביאת אליהו ז"ל ולא ביאת משיחינו".⁹ על הדמיון שבין יציאת מצרים לגאולה העתידית, ועל ריחוקה של זו האחרונה משיבת הציון הראשונה, נלמד מפירושו של יפת בן עלי לכתוב "בקול רנה" (ישעיהו מח 20): "אחר כך אמר 'בקול רנה', ולימדנו שיציאתם מבבל בעתיד תדמה ליציאתם ממצרים, שנאמר 'ויוצא עמו בששון, ברנה את בחיריו' (תהלים קה 43), ותהיה שונה היציאה בעתיד מיציאתם בזמן בית שני, שצמו בה, וביקשו מהאל שיצילם מאויביהם, שנאמר 'ונצומה ונבקשה מאלהינו' (עזרא ח 23)".¹⁰ יפת נוטה לקבל

Origins and Transformations, Harvard University Press 1966, pp. 31–63; G. J. Brooke, "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community", in G. J. Brooke & F. C. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1996, pp. 117–132. לעמדה שונה מזו של ברוך ראה ד' דימנט, "לא גלות שבמדבר אלא גלות שכורח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 21–36.

7. החומר המשיחי באשכול הכופר צונזר במהדורת הדפוס. להשלמות ראה צ' אנקורי, "פרקים במשנתו המשיחית של יהודה הדסי הקראי: לקביעת הנוסח של 'נפלאות המשיח' באשכול הכופר", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 186–208.

8. סלמון בן ירוחם, פירוש לתהלים קז 1, כ"י RNL, Yevr.-Arab., I 556, f. 110b: "אן הדא' אלגאולה ת'אניה לגאולת מצרים".

9. יהודה הדסי, ספר אשכול הכופר, גזולו 1836, סימן רמג, דף צג ע"א.

10. יפת, פירוש לישעיהו מח 20, כ"י RNL, Yevr., I 569, f. 184b: "ת'ם קאל 'בקול רינה' (ישעיהו מח 20) פערף אן כ'רוג'הם מן בבל פי עתיד ישאכל כ'רוג'הם מן מצרים כק' 'ויוצא עמו בששון ברנה את בחיריו' (תהלים קה 43). ויכ'אלף כ'רוג'הם פי זמאן בית שני אלד'י כאנו יצומו ויטלבו מן אללה תע' אלכ'לאץ מן אלאעדא כק' 'ונצומה ונבקשה מאלהינו' (עזרא ח 23)". לשיטת האבלים לא ביטל בית שני את הצומות לזכר בית ראשון. ראה י' ארדר, "הצומות בהלכה הקראית הקדומה", בתוך ד' גרא ומ' בן זאב, אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, אוניברסיטת באר-שבע תשס"ה, עמ' 520–528.

שהכתובים "לשון ים מצרים" ו"הנהר" (ישעיהו יא 15) מתכוונים לים סוף ולנהר הירדן, משום שהנסים שנעשו בהם ביציאת מצרים יחזרו על עצמם בגאולה לעתיד לבוא: "אמר אחד המפרשים ש'לשון ים מצרים' הוא ים סוף, שאותו חצו ישראל, וש'נהר' זה הוא נהר הירדן, וכפי שביקע את הים לאבות, וגם את הירדן, כך יבקיעם לצאצאים, כדי שיעברו בהם. וחזוק לפירוש זה הוא הנאמר 'הפך ים ליבשה' (תהלים סו 6), כוונתו למה שעשה בעבר. ואמרו 'שם נשמחה בו' (שם) כוונתו שבעתיד יעשה אותו דבר בים סוף ובירדן".¹¹

על אף הדמיון ליציאת מצרים הצביעו הקראים גם על שינויים, חלקם מהותיים, בינה לבין שיבת ציון החדשה. לדוגמה, משה הנביא הוציא את בני ישראל למדבר, ומהמדבר הובילם לארץ ישראל, ואילו היציאה החדשה למדבר "איננה באמצעות נביא".¹² במדבר הבקיע האל מים לעמו מצור, וכך יעשה בעתיד לשבי ציון השוהים במדבר, אך הללו יזכו במים לפני שיצמאו: "ואמרו 'ולא צמאו' (ישעיהו מח 21) לימדנו שהאל לא יזניחם עד שיצמאו, והיו עדיפים על האבות בזאת, מפני שברפידים לא הגיעו להם מים אלא לאחר צמא, שנאמר 'ויצמא שם העם' (שמות יז 3), וכך במי מריבה (במדבר כ 14–11)".¹³

המדבר מקום מקלט בעת צרה

המדבר אינו רק תחנת ביניים של שבי ציון החדשים בדרכם לארץ ישראל: בשלב הראשוני הוא משמש מקום מפלט מאויבי ישראל. לדברי יפת היציאה למדבר העמים תהיה כ"עת צרה": "להיכן אובלים בזמן עת צרה, ערב לכך ספר יחזקאל באמרו 'והבאתי אתכם אל מדבר העמים' (יחזקאל כ 35)".¹⁴ גם במדבר העמים ירדפו האויבים אחר ישראל, כפי שרדף פרעה אחרי יוצאי מצרים. גורל האויבים יהיה כגורל חיל פרעה. בפירושו לכתוב "לססתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי" (שיר

11. יפת, פירוש לישעיהו יא 15, כ"י RNL, Yevr., I 568, f. 132b: "קאל בעץ אלמפסרין אן 'לשון ים מצרים' הו בחר אלקלום אלדי ג'אזו ישראל פיה ואן הד'א אלנהר הו אלירדן פכמא שק אלבחר ללאבא ואיצ'א אלירדן כד'לך ישקהם ללאולאד חתי יג'וזון פיהם וקוא הד'א אלתפסיר בקו' 'הפך ים ליבשה' (תהלים סו 6), ישיר בה אלי מא פעלה פי זמן עבר וקו' 'שם נשמחה בו' (שם) יריד בה אן פי עתיד יפעל נטירה פי ים סוף ופי אלירדן".

12. יפת, פירוש לשיר השירים ד 8, מהדורת ברז'ס (לעיל הערה 1), עמ' 56–57. ראה גם פירוש לשיר השירים ב 10, שם, עמ' 30.

13. יפת, פירוש לישעיהו מח 21 (לעיל הערה 10), דפים 184–185א: "וקו' 'ולא צמאו' (ישעיהו מח 21) וערף אן אללה תע' לא יכ'ליהם חתי יעטשו פצארו אפצ'ל מן אלאבא פי הד'א אלדי פי רפידים למ ג'יהם מא אלא בעד עטוש כקו' 'ויצמא שם העם' (שמות יז 3), וכד'אך פי מי מריבה (במדבר כ 14–11)".

14. יפת, פירוש לשיר השירים א 8, מהדורת ברז'ס, עמ' 13.

השירים א 9) אומר יפת: "כאשר הורה לעם לצאת למדבר העמים, ידע שהאויבים ירדפום, כפי שהסתער פרעה על עורף ישראל. והרגיעם, ואמר: אל תחששו שהאויבים יהרגו בכם. כשם שהשמדתי את פרעה שהסתער על עורף אבותיכם, כך אשמיד את מי שיסתער על עורפכם. זוהי מטרת הפסוק".¹⁵

הצלת שבי ציון מאויביהם על ידי הוצאתם למדבר, כפי שקרה ליוצאים ממצרים, הביאה את הנביא חבקוק לומר פעמיים "בקרב שנים" (חבקוק ג 2): "חזר על 'בקרב שנים'. ומשמעותו הודעת דאגתו לישראל, והוא מתכוון בו להצלתם מידי האויב והוצאתם אל מדבר העמים כמו שעשה עם האבות במצרים, כי שלח את שליחיו אל פרעה וגילה לעיני כל את דאגתו להם".¹⁶ ההצלה במדבר תהיה באמצעות אותם נסים שזכו להם היוצאים ממצרים: "כי כשעשה האלוהים לשעבר ביוצאי מצרים, שאמר עליהם 'פרש ענן למסך ואש להאיר לילה' (תהלים קה 39) אף כן יעשה האלוהים לעתיד ביוצאי גלות, ככתוב 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר' (ישעיהו ד 6) ורסיסי לילה".¹⁷

אבדן הרשעים במדבר

כשם שהיה צורך בחיסול דור המדבר, ורק הראויים זכו להיכנס לארץ ישראל, כך מטרת השהייה של שבי ציון במדבר היא לא רק להכשיר את הזכאים, אלא לחסל את הרשעים שלא יזכו להיכנס לארץ הנכספת. סימוכין להשקפה זו מצאו האבלים בנבואת "מדבר העמים" של הנביא יחזקאל: "וברותי מכם המרדים והפושעים בי מארץ מגוריהם אוציא אותם ואל אדמת ישראל לא יבוא" (יחזקאל כ 38). בעוד שרשעים רבים ייספו, יוותרו מבין היוצאים למדבר צדיקים רבים: "ואיך יהיו רבים בשובם הנה... הוא הכתוב 'וקבצתי אתכם מן הארצות... והבאתי אתכם אל מדבר העמים' (שם כ 34–35) ושם יסופו רשעים רבים, ככ' 'וברותי מכם' (שם כ 38) ורבים יוותרו והם צדיקים ויפרו וירבו וישובו הנה ובניהם יחדיו".¹⁸ בפירושו לשיר השירים ב 12–13 מלמדנו יפת, שעם הופעת המשכילים, הם ה"ניצנים", בגולה, באה "עת

15. יפת, פירוש לשיר השירים א 9, שם, עמ' 14. על המלחמות בין המעצמות בעת שעם ישראל יצא למדבר העמים ראה יפת, פירוש ליובל ב 15–16, כ"י BL Or. 2400, ff. 70b–71a: הנ"ל,

פירוש לדניאל יב 1, מהדורת D. S. Margoliouth, אוקספורד 1889, עמ' 136–137.

16. יפת, פירוש לחבקוק ג 2, בתוך ע' לבנה-כפרי, "ספר חבקוק (פרקים א, ג) בפירושו של הפרשן הקראי יפת בן עלי חסן בן עלי הבצרי", ספונות כא (תשנ"ג), עמ' 106 (הקסטט בערבית יהודית, שם בעמ' 88–89).

17. יהודה הדסי, אשכול הכופר, סימן שעח ו, דף קנג ע"ג.

18. דניאל אלקומסי, פירוש לזכריה י 9, פתרון שנים עשר, מהדורת י' מרקון ואחרים, ירושלים תשי"ח, עמ' 73. על חיסול הרשעים במדבר וכניסת הצדיקים בלבד לאור נבואת "מדבר העמים" ראה יפת, פירוש לשיר השירים ג 6, מהדורת ברוס, עמ' 45.

הזמיר", דהיינו מועד זמירת הרשעים אשר השתלטו על ישראל.¹⁹ עדות לחובת חיסול הרשעים בישראל היא סיפור המרגלים במדבר, שנאמר "וימתו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה" (במדבר יד 37).²⁰

בפירושו לכתוב "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארץ" (חבקוק ג 3) מבחין אלקומסי בין המשפט שישפוט האל את ישראל במדבר, שמטרתו למנוע מהרשעים להיכנס לארץ, ובכך יתגשם הכתוב ביחזקאל כ 38, לבין המשפט ביום גוג, אשר יתרחש באחרית הימים לאחר התנחלות עם ישראל בארצו: "ומדעתי כי זכר שעיר ופארץ כי הם במדבר. וזה יהיה בעת היות ישראל במדבר לשפוט ה' בהם. ועל המדבר כת' 'וברותי מכם המרדים והפושעים בי' (יחזקאל כ 38). מן הדבר הזה נודע כי לא יבואו מן המדבר אל ירושלם חוץ מן הנפרצים אשר שפט בהם, כי הפושעים לא יבואו הנה. ככ' 'ואל אדמת ישראל לא יבאו' (יחזקאל יג 9). ומדעתי יבוא גוג אחרי בואם מן המדבר. ככתוב: 'באחרית השנים תבוא אל ארץ משוכבת מחרב מקבצת מעמים רבים' (יחזקאל לח 8)... ויום גוג באחרית כל המשפטים... מן זה נודע כי גוג אחרי שוב ישראל מן המדבר, והם נשפטים ונצרפים במדבר ולא נשארו ביניהם רשעים".²¹

עולה השאלה לשם מה צריך ה' לשפוט את העם ביום גוג, לאחר שכבר צרפם במדבר: "ואיך אמר הנה ביום גוג 'ונלכדה העיר ונשסו הבתים... ויצא חצי העיר בגולה' (זכריה יד 2), והם נצרפים מכל חטא במדבר, ואיך יהיה זה".²² לדעתו של דניאל ישפוט אלוהים ביום גוג את אלו מבין המתגוררים בירושלים שלא נקבצו למדבר: "זה הוא מדעתי... הנה קצה ישראל אשר לא במדבר והם ייושעו בתחילה מן יתר ישראל... ומדעתי ישפוט בהם ביום גוג ועל כן חצי העיר בגולה ולא כל העם".²³ לדברי יפת יישפטו ביום גוג בירושלים אלו שנספחו לעם לאחר שהייתו במדבר העמים, שהרי מי שהיה במדבר נכנס לארץ טהור: "ייתכן שהאל ישליט את גוג ומגוג על ירושלים כדי שיטהרה מאנשים שנקבצו אליה לאחר כניסת השבטים במדבר העמים, שהרי הללו כבר טהורים, שנאמר 'וברותי מכם המרדים והפושעים בי' (יחזקאל כ 38). והמקיימים את המצוות לא ימסרם האל ביד גוג, שנאמר 'ויתר העם לא יכרת מן העיר' (זכריה יד 2)".²⁴

19. יפת, פירוש לשיר השירים ב 12–13, שם, עמ' 31.

20. שם, עמ' 32.

21. דניאל אלקומסי, פירוש לחבקוק ג 3, פתרון, עמ' 54.

22. שם.

23. שם, עמ' 54. בפירוש לחבקוק ג 15, פתרון, עמ' 56, אומר דניאל, שייתכן שהראשונים שייושעו ביום גוג הם תושבי ירושלים: "וגוג יבוא עליהם ועוד יהיו ישראל הנקבצים במדבר... ואשר במדבר ישפוט ה' ואשר בירושלם על יד גוג. ואשר במדבר יקבצם אל ירושלם ויבוא משיח".

24. יפת, פירוש לזכריה יד 2, כ"י BL Or. 2401, f. 225b: "וימכן אן אללה ימכן גוג ומגוג מן

הופעת מורה צדק הוא אליהו במדבר

גלות בית ראשון הייתה קצרה מפני שגולי בבל זכו להנהגה שהחזירה אותם בתשובה, תשובה המביאה לגאולה.²⁵ בגלות הנוכחית "אין לנו נביא ולא כוהן ולא מלמד אמת".²⁶ רועי העם הרבניים הם למעשה "רועי גלות", שכל מטרתם היא להאריך את הגלות שבהנהגתם. הם מסיתים את העם נגד המשכילים שצמחו בגולה, ואשר מקדישים עצמם למען החזר את העם לדרך הישר: "אין להם בגלות מי שיקרא להם ללכת בדרך הישר, ולא מצאו את הדרך לשוב אל האל. וכאשר קם משכיל הרוצה להדריכם ולהשיבם, השתדלו להרגו, ועל כן ארכה הגלות עליהם".²⁷ עצם הופעת המשכילים בגולה, הם חכמי האבלים הקראים, היא מאורע דרמטי המעיד על ראשית תקופת הישועה. אך הואיל וגם אותם משכילים ידיעתם חסרה בכל מה שקשור לקיום המצוות ולדעת האל, אין ביכולתם להביא לגאולה שלמה.²⁸ הם מתאמצים למצוא את האמת ורודפים אחריה.²⁹ במבוכתם הם מחפשים אחר אליהו. החיפוש אחריו יהפכם לראויים להופעתו: "הכתוב 'ונעו מים עד ים' (עמוס ח 12) כוונתו שהם היו במבוכה גדולה, ועל כן יצאו ונעו אחרי אליהו, עליו השלום, מארבע כנפות הארץ, ולא ימצאו אותו אלא לאחר פרק זמן, שהאלוהים ידע בו שהדורשים ראויים לכך שישלח אליהם את אליהו".³⁰ הופעתו של מורה הצדק, הוא אליהו, שהמשכילים כה מייחלים לו, היא במדבר העמים. להלן נעמוד על חלוקת התפקידים בין המשכילים למורה צדק.

- ירושלם ליצפוחא מן קום אנחשרו אליהא מן בעד דכ'ול אלאסבאט מן מדבר העמים לאן אלאיך מצפיין כקר' 'וברותי מכם המורדים והפושעים ב' (יחזקאל כ 38). ואלטאיען לס יסלמהם אללה ביד גוג כקר' 'יותר העם לא יכרת מן העיר' (זכריה יד 2).
 25. על התשובה המביאה לגאולה ראה י' ארדר, "שלילת הגולה במשנתם המשיחית של אבלי ציון הקראים", בתוך ע' פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 69–72.
 26. דניאל אלקומסי, פירוש לחגי ב 17, פתרון, עמ' 61.
 27. יפת, פירוש לישעיהו נג 6 (לעיל הערה 10), דף 230א: "ליס להם פי אלגלות מן ידעאם על דרך הישרה והם פלם יהתדון אלי אלרג'וע אליה. ואד'א קאם משכיל יטלב ירשדהם וירדהם סעו פי קתלה פלד'לך טאלת אלגלות עליהם".
 28. חיבוטי המשכיל מוצאים את ביטויים כאן בדברי דניאל אלקומסי המובאים תחת הכותרות "מדעתי", "ומדעת לבבי". ראה ליד ציוני הערות 21, 23 לעיל, 32, 46, 78 להלן.
 29. מעשה חיפוש האמת וההשתדלות נקרא בערבית אג'תהאד, והמחפשים נקראו מג'תהדון. בתנועה השיעית האמאמית עלה כוחם של המג'תהדון עם היעדרו (עיבה) של המהדי שלהם, שנעלם בשנת 940 וציפו לשובו. משכילי הקראים עסקו באג'תהאד כל עוד נעדר מורה צדק. חכמי שתי הכיתות פירשו פירושים פרוגנוסטיים, ובאותה עת הושפעו מהמעוז הזה. על השיעה האמאמית, ראה E. Kohlberg, "Evolution of the Shī'a", *The Jerusalem Quarterly* 27 (1983), pp. 119–121. על השיעה והקראות ראה ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 359–363.
 30. יפת, פירוש לעמוס ח 12, כ"י Cambridge, Trinity College F12.118, f. 99b. ראה ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 339 הערה 113.

על חלקיותה של התשובה בגולה כל עוד לא הופיע מורה צדק אומר יפת: "התשובה המלאה, כפי שמתחייב, לא תהיה, אלא בהתאם למה שהם מחויבים בגלות, עד שיופיע מורה צדק".³¹ על התשובה המלאה בהדרכתו של מורה צדק אומר אלקומסי: "כי נתן לכם את המורה לצדקה" (יואל ב 23), מדעתי הוא מורה צדק אליהו אשר ייתן לישראל להורות חוקים לישראל ככתוב: 'עד יבוא וירה צדק לכם' (הושע י 12), וכתוב: 'והשיב לב אבות על בנים' (מלאכי ג 24), וזה הוא יהיה סרם גוג".³²

כשם שהמשכילים בגולה אינם יכולים להביא את העם בגולה לידי תשובה שלמה כך אין הם יכולים להביאו למטרתו הנכספת, היא ארץ ישראל. תפקידם לפרוץ הדרך לעם כדי שיוכל לצאת מהגולה ולהביאו למדבר העמים:

כשיבוא מועד הקץ, יצמחו בקרב האומה "שושנים" "משכילים" "שבי פשע" "שארית יעקב", והם אשר יפרצו את בית הכלא הזה, למען יצאו ממנו ישראל. פירוש הדברים, שהם יגרמו לישועה באמצעות יראת השמים שלהם ותפילותיהם לריבון העולמים... והם הראשונים שיפרצו את הכלא, והאומה בעקבותיהם... לימדנו שכאשר יפרצו המשכילים ויצאו, יפרצו בעקבותיהם שארית האומה. והם יוציאו מהגלות בזמנו של אליהו קבוצה אחר קבוצה עד שיגיעו למדבר העמים.³³

במדבר יודיע אליהו על קץ הגלות, כפי שעשה משה. זאת אנו לומדים מפירוש המילה משנה (זכריה ט 12): "ואמרו 'גם היום' (שם), נוסף ליציאת מצרים, ואמרו 'משנה' (שם), כוונתו לאליהו שהוא משנה למשה, וכשם שמשה הודיע לעם על בוא הקץ, ושהאלוהים יוציאם ממצרים, שנאמר 'לך ואספת את זקני ישראל' (שמות ג 16), כך יודיע אליהו לישראל על ההצלה מהגלות".³⁴

בהושע ב 16 נאמר: "אנכי מפתיה והלכתי המדבר ודברתי על לבה". יפת גורס

31. יפת, פירוש להושע ב 16, מהדורת P. Birenbaum, פילדלפיה 1942, עמ' 42.

32. דניאל אלקומסי, פירוש ליואל ב 23, פתרון, עמ' 29.

33. יפת, פירוש מיכה ב 12-13 (לעיל הערה 30), דף 137ב: "פאד'א ג'א זמאן אלקץ נבת פי מא בין אלאמה שושנים משכילים שבי פשע שארית יעקב והם אלד' ית'גרו ה'א אלחבס חתי יכ'רג'ו מנה ישראל. ומענא אנהם יסבכו אלישועה בדיניהם וצלותהם אלי רב אלעא'... פהם אול מא ינקבו פי אלחבס ואלאמה מן בעדהם... פערף אנהם אדא' את'גרו אלמשכילים וכ'רג'ו ות'גרו זאדה בקיה אלאמה מן בעדהם וכ'רג'הם מן אלגלות פי זמאן אליהו פוג' בעד פוג' אלי אן חצלו פי מדבר העמים".

34. יפת, פירוש לזכריה ט 12 (לעיל הערה 24), דף 202א: "וקו' 'וגם היום' (שם) אצ'אפה אלי יציאת מצרים וקו' 'משנה' (שם) ישיר בה אלי אליהו הו משנה למשה פאן ד'אך אכ'ברהם באן אלקץ ג'א ואן רב אלעא' הוד'א יכ'רג'הם מן מצרים כק' 'לך ואספת את זקני ישראל' (שמות ג 16) וכד'אך אליהו יכ'בר ישראל באלכילאץ מן אלגלות".

שהכתוב "ודברתי על לבה" מתייחס להופעת אליהו במדבר העמים. זהו המקום שבו יוציא את בני ישראל ממבוכתם: "נראה שהכתוב התכוון להופעת אליהו עליו השלום, אשר ישיב את לב האומה על ידי שידריכה אל האמת, ויימוגו הספקות במצוות רבות".³⁵ על המפגש שבין המשכילים לאליהו במדבר מלמדנו יהודה הדסי, אשר, כזכור, שימר בספרו מתורת אבלי ציון בירושלים: "יגלה אליהו הנביא אדונו קדוש אלוהים במדבר העמים, ככתוב: 'הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג 23–24), ורשעי עמו יכלה".³⁶ כמו המשכילים לפניו ייאבק אליהו בהנהגה שעם ישראל אינו ראוי לה: "הכתוב 'הך את הרעה' (זכריה יג 7) ייתכן שהכוונה לאליהו, הואיל והוא יגלה את האמת ויבטל את הנהגת 'רועי האליל'".³⁷

המדבר הוא אם כן המקום שבו ילמד עם ישראל את המצוות בזכות הופעת אליהו, הוא מורה צדק. ההדרכה שזוכה לה העם מידי אליהו היא מעשה חסד, שכן החזרתו לדרך הישר מצילה אותו מעונש ביום הדין: "והודיענו שבשל רחמי האל על ישראל, הוא ישלח את אליהו להדריך את העם לקיים את המצוות. אז ישובו האנשים לדרך האמת ולא ייתבעו ביום הדין ולא ייענשו".³⁸ ידיעת המצוות אינה מובילה בהכרח לקיומן המדי במדבר. במחקריי בהלכה של אבלי ציון הקראים מצאתי שחוגים שפעלו בקרבם, ובעיקר אותם חוגים שהרבו באימוץ הלכות קומראניות, גרסו שיוצאי מצרים לא קיימו את רוב המצוות, כולל החגים, בתקופת גלותם במדבר סיני, שאינו נכלל בגבולות ארץ ישראל. המסעים במדבר לימדם שרוב המצוות שבתורה תלויות בארץ ישראל בלבד, ורק בה ניתן לקיימן. דברי ירמיהו (ז 21–23) ועמוס (ה 25) על אי הקרבת קרבנות במדבר חזקום בטענתם זו.³⁹ גם מצוות שניתנו במדבר בשל הנסים שנעשו להם שם לא חייבו את דור המדבר. על כן "פסח במדבר" נחוג

35. יפת, פירוש להושע ב 16, מהדורת בירנבאום, עמ' 42. בפירושו ליואל ב 15–16 (לעיל הערה 15), דף 70ב, אומר יפת: "ישראל יצאו למדבר העמים, ויופיע להם אליהו עליו השלום" ("יכריגו ישראל אלי מדבר העמים ויטהר להם סי' אליהו עה").

36. ראה אנקורי (לעיל הערה 7), עמ' 193. מסורת אחרת מציינת, שהופעת אליהו תהיה "בקצה הארץ" (להלן ליד ציוני הערות 49–51).

37. יפת, פירוש לזכריה יג 7 (לעיל הערה 24), דף 223א, אצל וידר (לעיל הערה 4), עמ' 159 הערה 3. ראה שם, עמ' 157–160, דיונו בפסוק זה.

38. יפת, פירוש למלאכי ג 23 (לעיל הערה 24), דף 260א, אצל ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 100 הערה 371.

39. על היות מדבר סיני חוצה לארץ ראה יפת, פירוש לדברים יב 16, אצל ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 235 הערה 261. מעניין לעיין בפשר לעמוס ה 26, במגילת ברית דמשק ז 14–18, לאור המשמעות שהעניקו אבלי ציון לכתוב בעמוס ה 25. ראה 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. חז"ל גרסו שאין לומדים דברי תורה מדברי נבואה בהתייחסם לעמוס ה 25. ראה בבלי חגיגה י ע"ב.

פעם אחת בלבד, וללא שבעת ימי מצה (במדבר ט). המצוות הללו נועדו לזיכרון לדורות שיבואו, אך הדור שחוה את הנסים במדבר היה פטור מלקיימן. ראב"ע קיבל עמדה זו.⁴⁰ לשיטה זו היציאה למדבר היא כורח ולא משאת נפש, שכן כמו בכל מקום שבו גולים ישראל לא ניתן לקיים בו את רוב המצוות. באותה עת שונה המדבר משאר גלויות, שכן הוא משמש מקום בטוח, שבו מוכשר העם בהנהגת מורה צדק לשיבת ציון ולגאולה שלמה. מישויה אלעכברי ובני חוגו, מהתלמידים הנאמנים לתורת קומראן, גרסו אי קיום החגים בגולה בדורם לאור אי קיומם בתקופת מסעי המדבר, ולאור אי הקרבת הקרבנות באותה עת. עמדה זו הרחיקתם בסופו של דבר מהמחנה הקראי.⁴¹ אם מישויה ותלמידיו אכן פירשו נאמנה את תורת קומראן בסוגיה זו, הרי היציאה למדבר בתורת האחרונים חייבת הייתה להיות ראלית. במדבר לא קיימו את המצוות התלויות בארץ ישראל ובמקדש, אך הנהגתו של מורה צדק על סף הגאולה הכשירה אותם לשיבה לארץ ישראל ולקיום כל המצוות.

יפת מלמדנו, שלאחר הגשמת קיבוץ הגלויות העתידי ידרש העם לזכור במצוותיו בכפיפה אחת את יציאת מצרים ואת שיבת ציון החדשה: "ובמצוות רבות ציווה עלינו לזכור את יציאת מצרים... וציווה לזכור את יציאת מצרים בכל המצוות. ובזמן עתיד יצורף לזכר יציאת מצרים זכר קיבוץ ישראל מהגלות, שנאמר 'לכן הנה ימים באים נאם ה', ולא יֵאָמַר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון' (ירמיהו טז 14–15)".⁴²

היכן הוא מדבר העמים

כבר ראינו לעיל שהמדבר אשר אליו יגיעו העולים בדרכם לציון הוא מדבר העמים.⁴³ הכתוב "והלכתיה המדבר" (הושע ב 16) פירושו "הוצאתם מרוב ארצות

40. ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 200–201.

41. ראה ארדר, שם, עמ' 188–217, 222–231. יפת, בפירושו לעמוס ה 25 (לעיל הערה 30), דפוס 79–80 (אצל ארדר, שם, עמ' 223 הערה 211), מלמדנו, שהיה מי שסבר שבמדבר הקריבו קרבנות חובה בלבד. זיהיתי חכם זה עם אלקומסי (שם, עמ' 224 הערה 212). קרקסאני בפירושו לשמות ל 10, כ"י RNL, Yevr.-Arab., I 4531, f. 182b, מציין שאלקומסי למד מפסוק זה שהקריבו קרבנות במדבר ("וזעם דניאל אן הדא דליל עלי אנהם קד כאנו יעמלון אלקראבין פי אלבריה"). קרקסאני לא קיבל ראייה זו.

42. יפת, פירוש לדברים ה 15, כ"י IOS B 369, f. 213b: "ופי כתיב מן אלפראיץ' אוג'ב עלינא ד'כר יציאת מצרים... פאוג'ב ד'כר יציאת מצרים פי כל אלפראיץ' ופי זמאן עתיד ינצ'אף אלי ד'כר יציאת מצרים ד'כר קבוץ ישראל מן אלגלות כק' לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מאמץ כי אם חי ה' אשר העלה וג' (ירמיהו טז 14–15)".

43. ליד ציוני הערות 14–15, 18, 33, 35–36.

הגויים למדבר העמים, כפי שמוסבר בדברי יחזקאל עליו השלום.⁴⁴ יפת חלוק בדעתו באשר למיקומו של "מדבר העמים". שמא מדובר במדבר שבו נדדו בני ישראל ביצאם ממצרים, או שמא הכוונה למדבר שבו שוהים כעת שבטי ישראל האבודים, שהידיעות עליהם, לפי עדותו, רווחו בימיו: "כשהכתוב אומר 'מדבר העמים', ייתכן שכוונתו למדבר השבטים, שהיו בו שבטי ישראל, וייתכן שכוונתו למדבר שבו נמצאים שבטי ישראל, לאור הסיפור הנפוץ שבמדבר נמצא חלק מעם ישראל, וציווים לצאת לשם".⁴⁵

מדברי אלקומסי עולה שמדבר העמים אינו בסיני, שכן ממדבר העמים יעביר האל את שבי ציון למדבר סיני. על כך אנו לומדים בפירושו לכתוב "הבנהרים חרה ה' אם בנהרים אפך אם בים עברתך" (חבקוק ג 8): "הזכיר בו נהר וים. ומדעת לבבי הוא הכתוב 'והחרים ה' את לשון ים מצרים' (ישעיהו יא 15) 'והיתה מסלה' (שם 16). אולי הוא אשר יביאם ה' מן מדבר העמים ויעבירם בלשון ים סוף".⁴⁶

בין שמדבר העמים הוא מדבר סיני בין שלא, שבי ציון החדשים שיצאו למדבר במטרה להגיע לארץ ישראל ייכנסו לארץ מהמדבר: "באומרו 'משכנות הרעים' (שיר השירים א 8), התכוון הכתוב לארץ ישראל, אשר ייכנסו אליה מהמדבר".⁴⁷ בפירושו ל"משם" (הושע ב 17) מודיענו יפת "שהכוונה לארץ ישראל, אך ייתכן גם כן שכוונתו למדבר, וזאת לאור ההבטחה שהם ייכנסו לארץ ישראל מהמדבר".⁴⁸ מפירושו של יפת להושע ב 17 אנו לומדים, שהכניסה לארץ ישראל תהיה מ"עמק עכור" הוא "קצה הארץ", מכיוון הירדן: "עמק עכור" (הושע ב 16) הוא קצה הארץ (ט"רף אלארץ). "מדוע ממקום זה? מפני שהם ייכנסו לארצם מכיוון הירדן, כמו האבות".⁴⁹ בכמה מפירושי גורס יפת ש"קצה הארץ" הוא מקום הופעתו של אליהו. השבים לציון יצאו בראשית דרכם למדבר העמים עד לקצה ארץ ישראל, ושם יופיע

44. יפת, פירוש להושע ב 16, מהדורת בירנבוים, עמ' 42.

45. יפת, פירוש לשיר השירים א 8, מהדורת ברז'ס, עמ' 13. שמועות (מקול ומשאע) להיותה של קבוצה מבני ישראל במדבר מזכיר יפת בפירושו ליחזקאל כ 35, כ"י IOS, B 135, בלי עימוד. שם הוא מציג פירוש נוסף ל"מדבר העמים": "ייתכן גם כן שהוא נקרא 'מדבר העמים', היות שהוא קשור בעמים, כלומר, נמצא בקרבת הארץ בתווך" ("ויתגה איצ'א אנה סמי מדבר העמים מן חית' אנהא תתצל בעמים יעני אנהא קריבה מן אלבלד והי פי אלוסט"). לשמועות על הימצאות שבטי ישראל במדבר ראה א' אפשטיין, אלדר הדני, פרסבורג תרנ"א; I. Friedlaender, "The Jews of Arabia and the Rechabites", *JQR* NS 1 (1910/11), pp. 252–257.

46. דניאל אלקומסי, פירוש לחבקוק ג 8, פתרון, עמ' 55. מהערה 21 לעיל ניתן ללמוד, שלשיטת דניאל מדבר העמים הוא מדבר סיני. ראה לעיל הערה 11, פירושו של יפת לישעיהו יא 15.

47. יפת, פירוש לשיר השירים א 8, מהדורת ברז'ס, עמ' 14.

48. יפת, פירוש להושע ב 17, מהדורת בירנבאום, עמ' 42–43.

49. יפת, שם, עמ' 43.

אליהו.⁵⁰ יפת חוזר על דברים אלו בפירושו לכתוב בשיר השירים ד 8, אלא שבפסוק זה אנו לומדים שקצה הארץ הוא לבנון: "על כן אמר 'אתי מלבנון' (שיר השירים ד 8), כלומר עם שליחי תבואי מלבנון שהוא קצה גבול ארץ ישראל". בהמשך הפירוש אנו לומדים שכל הגלויות תגענה לגבול לבנון שניר וחרמון, ומשם ייכנסו עם אליהו לארץ ישראל.⁵¹

כיבוש הארץ

ראינו לעיל שבראש ובראשונה שימש המדבר מקום מקלט ליהודים הנרדפים במקומות מושבם שבגולה, שכן בצאתם למדבר העמים היה העולם נתון במלחמה עזה בין ישמעאל לאדום.⁵² בתקופת שהותם במדבר בהנהגתו של מורה צדק המצב הפוליטי בעולם אינו משתנה. אין זו עת שלום, וכניסתם לארץ ישראל היא במסגרת מסע כיבוש: "ובאותו הזמן ייכנסו ישראל ממדבר העמים לארץ ישראל וישלפו חרב, ויכבשו את ירושלים מיד אויביהם".⁵³ בניגוד לתקופת יהושע בן נון הפעם תיכבש הארץ כולה. בפירושו לכתוב "לפתח תקוה" (הושע ב 17) אומר יפת: "ויכבשו את הארץ בחרב, ויכנסו אליה, ואז יתבשרו שכל הארץ תימסר לידיהם, ועל כן אמר 'לפתח תקוה'.⁵⁴ בראש מסע הכיבוש יעמוד אליהו: "כשיבוא מועד הקץ ישלח את אליהו כדי שידריך את האנשים ותוסר המחלוקת, וישראל ייכנסו אתו ממדבר העמים לארץ ישראל, ויכבוש את הארץ לפנייהם, ויקבל לידיה את הר הבית ויבנה את המזבח".⁵⁵ בעת כניסתם לארץ יפעלו לצדו של אליהו מועצה של שבעים זקנים

50. יפת, פירוש לשיר השירים ב 10, מהדורת ברז'ס, עמ' 30.
51. יפת, פירוש לשיר השירים ד 8, שם, עמ' 57–58. לאור פירושויו אלו של יפת גרס וידר (לעיל הערה 4), עמ' 3–10, ש"ארץ דמשק" במגילת ברית דמשק היא "מדבר העמים", שגבולותיו מתוארים בפירושויו של יפת. על שיבת ציון העתידית מארץ צפון ניבא ירמיהו בפרק טז 14–15. ראה לעיל הערה 42.
52. לעיל ליד ציוני הערות 14–17.
53. יפת, פירוש לתהלים ב 1, כ"י BNP, Hébr. 286, ff. 14b–15a: "ופי ד'לך אלזמאן ידכ'לון ישראל ממדבר העמים אלי אלשאם וישהרון אלסיף ויאכ'דון אלקדם מן יד אעדאהם". בפירושו ליואל ב 15 (לעיל הערה 15), דף 70ב, אומר יפת שישראל ייכנסו מהמדבר לארץ ישראל בהנהגת אליהו, וכאשר יגיעו לירושלים יקבלוה מאדום ומישמעאל ("וידכ'לון מעה מן אלבריה אלי ארץ ישראל ויג'ון אלי ירושלים ויתסלמוהא מן אדום ומישמעאל"). לאלהו (שם, דף 71א) תפקיד חשוב בהגנת ירושלים בעת שאויביה צרים עליה לאחר כניסת ישראל אליה.
54. יפת, פירוש להושע ב 17, מהדורת בירנבאום, עמ' 43.
55. יפת, פירוש למלאכי ג 23 (לעיל הערה 24), דף 260א: "פאד'א ג'א אלקך בעת' בה לירשד אלנאס וירפע אלכ'לף וירכ'לו ישראל מעה מן מדבר העמים אלי ארץ ישראל ויפתח אלבלד בין ידיהם ויתסלם אלקדם ויבני אלמד'בח".

ו"שרי צבאות למלחמה"⁵⁶. בפירושו לכתוב "שערך כעדר העזים" (שיר השירים ד 1) אומר יפת, שהכוונה היא לצבאות שיוקמו לפני הופעת המשיח. כשם שהשיער עוטף את הראש, והוא עצמת האדם, כך יקיפו אנשי צבא את אליהו הנביא, והם יהיו גיבורים. ועליהם אמר הנביא זכריה "וגברתי את בית יהודה" (זכריה י 6), "והיו כגיבור אפרים" (שם י 7). צבא אליהו יכבוש את הארץ מהמדבר כפי שכבשה יהושע.⁵⁷ יש פירוש המזהה את הגיבורים עם המשכילים: "שלושים כסף" (זכריה יא 12) הם שלושים המשכילים שיופיעו בסוף הגלות בקרב ישראל והם "שישים גיבורים" שתוארו בשיר השירים (ג 7). הם יבואו מהגלות לירושלים, והם כתר האומה ותפארתה. הגורס זאת טוען ש'שלושים כסף' הם שישים גיבורים מפני שסבר שכופר נפש שהוא כסף כיפורים הוא מחצית השקל (שמות ל 11–14).⁵⁸

מורה צדק / אליהו ממנהיג בלעדי במדבר להנהגה משותפת עם משיח לבית דוד בירושלים

למדנו שמורה צדק, הוא אליהו הנביא, יכין את העם שבמדבר לקראת כניסתו לארץ על ידי הוראת המצוות והחזרת העם בתשובה. הוא גם יעמוד בראש מערכות ישראל בעת שישראל ייכנס מהמדבר לארץ. האבלים הקראים טרחו להבחין היטב בין מורה צדק לבין המשיח. המשיח הוא משיח לבית דוד, אשר מורה צדק יעמוד לצדו. יפת מביא מדברי פרשן עלום שם הגורס בפירושו למיכה ב 12–13, ש"הפורץ" הוא אליהו ו"מלכם" הוא צמח בן דוד.⁵⁹

אליהו הוא נביא (מלאכי ג 23), ונביא נושא אף הוא את התואר משיח, מכאן שההבחנה בין נביא למשיח אינה תמיד קלה. על נביא הנושא את התואר משיח אומר יפת: "וכינה את יהושע משיח מפני שהנביאים מכונים משיחים, כמו שנאמר 'אל תגעו במשיחי' (תהלים קה 15), ואמר 'ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיו' (מלכים א יט 16)".⁶⁰ סלמון בן ירוחם תרגם את המילה

56. יפת, פירוש לשיר השירים א 10, מהדורת ברז'ס, עמ' 16.
57. יפת, פירוש לשיר השירים ד 2, שם, עמ' 50. כשהמשיח יופיע כבר לא יהיה צורך בחומה בירושלים, מפני שהאל יגן עליה. ראה ארדר (לעיל הערה 25), עמ' 73–74 הערה 114.
58. יפת, פירוש לזכריה יא 14 (לעיל הערה 24), דף 214ב, אצל וידר (לעיל הערה 4), עמ' 119 הערה 1. בפירושו לשיר השירים על אתר, מהדורת ברז'ס, עמ' 47, גורס יפת ששישים הגיבורים הם שישים חכמים, הם השושנים. לשיטתו הם אנשי ספרא וסיפא בעת ובעונה אחת.
59. יפת, פירוש למיכה ב 12–13 (לעיל הערה 33), דף 138א. אלקומסי, על אתר, פתרון, עמ' 44, אומר: "עלה הפורץ". שר מחנה ישראל והפורץ שערי אויבים הוא מתקדם לפני המחנה... ויעבור 'משיח צדק' מלכם לפניהם". על ההבחנה שבין אליהו למשיח ניתן היה ללמוד כבר מהציטוט הנסמך על הערה 9 לעיל.
60. יפת, פירוש לחבקוק ג 13, מהדורת לבנה-כפרי (לעיל הערה 16), עמ' 110 (המקור בערבית יהודית שם בעמ' 94).

משיחי, כפשוטה, והוא מסביר: "כוונת הכתוב 'במשיחי' היא לנביאים, היות שהנביאים נמשחים כמו כוהנים גדולים ומלכים".⁶¹ בפירושו לתהלים עב 3 מדבר סלמון על הציפייה ל"אמאם אלמנת'ר", דהיינו לאמאם שמצפים לו.⁶² מונח זה מקורו בתאולוגיה השיעית, והכוונה למשיח הנעדר שמצפים לשובו.⁶³ בתרגומי המקרא לערבית יהודית מתורגמת המילה כהן "אמאם", אך כאן מתכוון סלמון למשיח לבית דוד, לאור פירושו לתהלים עב 4: "והאמאם הזה שמצפים לו הוא משיח, שכבר הזכירוהו הנביאים ברבות מנבואותיהם, כפי שאמר ישעיהו עליו השלום ויצא חטר מגזע ישי' (ישעיה יא 1)".⁶⁴

הקראים ציפו למשיח לבית דוד, ואין אצלם זכר למשיח לבית אפרים או משיח לבית יוסף. בספרות המדרשית ובפיוטים שנכתבו בארץ ישראל בתקופה הביזנטית רווחה הגרסה שלפני משיח לבית דוד יופיע משיח בן יוסף או משיח בן אפרים.⁶⁵ סעדיה גאון אימץ גרסה זו בכתביו.⁶⁶ לפנינו נקודת מחלוקת נוספת בין רס"ג לאבלי ציון הקראים, שלא רק שהתעלמו ממשיח לבית יוסף, אלא יצאו נגד דמות זו בחריפות. בפירושו לתהלים ב 2 מלמדנו יפת שהמשיח אינו אליהו, ואינו משיח לבית יוסף: "ואמרו 'ועל משיחו' (שם) מוכיח שהמשיח הופיע באותה עת, והוא משיח בן דוד עליו השלום ואין הוא אליהו עליו השלום ולא משיח בן יוסף, כפי שסברו אנשים, ואין לדבריהם יסוד. והם מתבססים על דברים מסופקים ורחוקים".⁶⁷ לדעתי לא יכלו האבליים הקראים לצפות למשיח מבית אפרים בשל השפעת ספרות קומראן עליהם. בפשרים הקומראניים "בית אפרים" ו"בית מנשה" מסמלים את

61. סלמון בן ירוחם, פירוש לתהלים קה 15 (לעיל הערה 8), דף 85ב: 'ק' "במשיחי" ירד אלאנביא לאן אלאנביא ממסוחין מת'ל כהנים גדולים ומלכים". יפת תרגם משיחי "אוליאי" (=צדיקים). ראה כ" BNP, Héb. 288, f. 220a.

62. סלמון בן ירוחם, פירוש לתהלים עב 3, מהדורת L. Marwick, פילדלפיה 1956, עמ' 113.

63. לעיל הערה 29. יפת, בפירושו לויקרא יז 1-9, כ" PBN, Héb 282, f. 97b, מצפה להקרכת קודשים ולאכילת בשר תאוה בזמנו של "אלמנת'ר", דהיינו המשיח.

64. סלמון בן ירוחם, פירוש לתהלים עב 4, מהדורת מרוויק, עמ' 113.

65. ראה באחרונה י' אפרון, "חזון הגאולה בימי שיבת ציון", בתוך ד' גרא ומ' בן-זאב (עורכים), אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, אוניברסיטת באר שבע, תשס"ה, עמ' 58-64. לשיטה שונה באשר לראשית הופעת משיח לבית אפרים בספרות היהודית ראה י' היינימן, "משיח בן אפרים ויציאת מצרים של בני אפרים בטרם קץ" תרביץ מ (תשל"א), עמ' 450-461.

66. סעדיה גאון, אמונות ודעות ח, ה-ו, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ל, עמ' רמה-רמח.

67. יפת, פירוש לתהלים ב 2 (לעיל הערה 53), עמ' 15ב: "ומן ק' 'ועל משיחו' (שם) ידל עלי אן אלמשיח קד ט'הר פי ד'לך אלזמאן והו משיח בן דוד עאלס' ולס' הו אליהו עאלס' ולא משיח בן יוסף אלד' ט'ן קום בה. ולס' לקולהם אצל ואנמא תעלקו בשבהה בעידה". יש לשים לב שליד הכתוב "משיח בן יוסף" לא כתב יפת "עליו השלום".

החוטאים, ואילו אנשי קומראן מזוהים עם שבט יהודה.⁶⁸ האבלים הקראים היו רחוקים מהדואליזם הקומראני, אך לא היססו לכנות את הרבניים בכינויי הגנאי שהדביקו אנשי קומראן לאויביהם, כשם שאימצו לעצמם את התארים שהדביקו לעצמם אנשי כת קומראן.⁶⁹ על כן לא ייפלא שהקראים ראו בירבעם בן נבט את ראשון הרבניים, וכתביהם מלאים דברי הכפשה על בית אפרים.⁷⁰ בפירושו לכתוב "ממלכת לבת ירושלם" (מיכה ד 8) מסביר יפת שהנביא מיכה נדרש לומר במפורש שהציפייה היא לחידוש ממלכת בית דוד, ולא לחידוש ממלכת בית אפרים.⁷¹ כזכור השלב שבו שווה העם במדבר בהנהגת מורה צדק הוא שלב הביניים במשנתם המשיחית של המשכילים. השלב הסופי הוא התנחלות בארץ ישראל והופעת משיח לבית דוד.

היכן נולד המשיח, ומתי יופיע כדי להנהיג את העם? באשר למקום הולדתו יש חילוקי דעות. יפת סבר שהמשיח ייוולד בגולה. זאת אנו לומדים מפירושו לכתוב "הנה ישכיל עבדי" (ישעיהו נב 13). לדבריו יש מחלוקת באשר לזהות העבד. הוא טורח לציין שרס"ג התחבט בסוגייה, ולבסוף גרס שמדובר בנביא ירמיהו.⁷² גם הקראים היו חלוקים באשר לזהות העבד. יש מי שגרס שמדובר בכלל המשכילים, יש מי שגרס שמדובר בדוד ובמשיח. אשר לדעתו אומר יפת: "אני נוטה לדעתו של בנימין אלנהאונדי, רצון האלוהים עליו, שמדובר במשיח, ובפרשה זו הסביר את מצבו בגלות מאז לידתו עד למועד ישיבתו על כיסא המלכות".⁷³ בפירושו לשיר השירים ז 12–13 מזכיר יפת את הכתוב "מי העיר ממורת צדק" (ישעיהו מא 2), ומגיע לפיו למסקנה, שהמשיח נמצא בגלות שבמזרח.⁷⁴

68. הדבר בולט בפשר נחום. ראה דיונו של ד' פלוסר, "פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום", בתוך מ' דורמן ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 133–168.
69. ראה וידר (לעיל הערה 4), עמ' 129–160; ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 378–394. לדוגמאות לכינויים שהדביקו לעצמם האבלים הקראים ראה לעיל ליד ציוני הערות 1, 33.
70. ארדר, שם, עמ' 382–387.
71. יפת, פירוש למיכה ד 8 (לעיל הערה 30), דף 146א: "פקאל 'ממלכת לבת ירושלים' (מיכה ד 8) פעלם אן הי מלכות דוד ולו לס יביין ד'לך לג'אז אן תכון ממלכת אפרים". בפירושו ליחזקאל לו 15–22 (לעיל הערה 45; אין עימוד) מציין יפת שהכתוב הזכיר את "עץ יוסף", מפני שירבעם היה משבט יוסף ומבני אפרים, והוא המלך הראשון שמרד בבית דוד, והלכו אחריו בית ישראל ("ירבעם מן סבט יוסף ומן בני אפרים והו אול מלך אן עצא עלי בית דוד ותבעוה בית ישראל").
72. עיון בפירושו של רס"ג מעיד, שעדותו של יפת נכונה. ראה י' רצהבי, תפסיר ישעיה לרב סעדיה, קריית אנון תשנ"ד, עמ' רכא, שלג.
73. יפת, פירוש לישעיהו נב 13 (לעיל הערה 10), דף 225א: "ואלד'י נמיל אליה הו ראי בנימין רצ'י אלללה תע' ענה וענדה אנה מקול עלי אלמסית. פג'על הדיא אלפצל ישרח פיה חאלה פי אלגלות מנד' נושה אלי וקת ג'לוסה עלי אלמלך".
74. יפת, פירוש לשיר השירים ז 12–13, מהדורת ברז'ס, עמ' 104.

יהיה אשר יהיה מקום הולדתו של המשיח, מקום הופעתו הוא בירושלים, במועד המיועד לכך. המשיח עצמו רוצה בזירוז הקץ, כדי שתופיע עת מלכותו שלו. האלוהים משיב לו: "בוא עמי למדבר כדי שתשקיף על אומת בני ישראל, האם קיימו את מה שדרשנו אם לאו, ואם נמצא שם את מה שדרשנו, אזי תופיע הישועה".⁷⁵ לאור הידיעות שליקטנו על סיבת השהות של שבי ציון החדשים במדבר נוכל לומר, שמועד הופעת המשיח לבית דוד תלוי במועד שבו ישלימו מורה צדק והמשכילים את הכשרת העם במדבר לקראת הישועה. ואכן הופעתו של המשיח תתרחש רק בעת קיבוץ גלויות.⁷⁶ לדברי אלקומסי יופיע המשיח ביום גוג: "ואולם ביום גוג הוא אחרית לכל הרעות וביום ההוא יצמח משיח".⁷⁷ יום גוג יהיה אחר בואם מן המדבר.⁷⁸

כזכור גרסו בנימין ויפת, שהעבד הנזכר בישעיהו נב 13 הוא המשיח.⁷⁹ לדברי יפת מתאר פסוק זה ארבעה שלבים בחיי המשיח. המילה ירום מתייחסת לשלב השני, שבו יעלה על כס מלכות ישראל, ומי שימשחו לתפקיד זה הוא אליהו.⁸⁰ אליהו המושח את המשיח לבית דוד הוא עצמו משוח, לא רק מפני שהוא נביא,⁸¹ אלא גם משום היותו כוהן. המילונאי הקראי דויד בן אברהם אלפאסי, איש ירושלים במאה העשירית, אומר בפירושו לכתוב "שני בני היצהר" (זכריה ד 14): "כוונתו לשני משוחים והם אליהו וזכור לטוב, שהוא משיח כהונה ומשיח בן דויד, שמצפים לו".⁸² וידר עמד על הקשר שבין שני המשיחים במשנה המשיחית של אבלי ציון הקראים לבין תורת שני משיחי אהרן וישראל בקומראן.⁸³ בפירושו ליואל ב 17 מדגיש יפת את היות אליהו בקרב הכהנים: "אמרו 'בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים' (שם), מלמד שהם יקבלו את הר הבית מהגויים, ויבנו מזבח ויקריבו קורבנות, כמו 'משרתי ה' (שם), ואליהו עליו השלום יהיה בקרבם".⁸⁴

75. יפת, שם.

76. שם, עמ' 105.

77. דניאל אלקומסי, פירוש לחבקוק ג 3, פתרון, עמ' 54. ראה לעיל הערות 21–23.

78. ראה לעיל הערה 21.

79. לעיל הערה 73.

80. יפת, פירוש לישעיהו נב 13 (לעיל הערה 10), דף 225ב: "ואלת'אני 'ירום' (ישעיהו נב 13) והו ג'לוסה עלי כסא ישראל פי וקת ימסחה ס' אליהו ע'הש". לפני שימשח אליהו את המשיח, יגלה לעם את זהותו. ראה יפת, פירוש לזכריה ד 7, אצל ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 100 הערה 372.

81. לעיל ליד ציוני הערות 60–61.

82. דויד בן אברהם אלפאסי, ערך "יצהר", כתאב ג'אמע אלאלפאט', מהדורת S. L. Skoss, אוניברסיטת ייל 1936, ב, עמ' 64. דניאל אלקומסי בפירושו על אתר, פתרון, עמ' 66, יצא נגד פירוש זה: "ואמרו 'שני בני היצהר' הם משיח וכוהן". לדעתו מדובר "באחד כוהן ואחד לוי".

83. וידר (לעיל הערה 4), עמ' 389–401.

84. יפת, פירוש ליואל ב 17 (לעיל הערה 15), דף 71א: "קו' 'בין האולם ולמזבח' (שם) ידל עלי

לסיכום, את העם במדבר ינהיג מורה צדק, אליהו, שהוא נביא וכוהן. עם הופעת המשיח לבית דוד בירושלים יאחזו בהנהגת העם משוח מלוכה לבית דוד ומשוח כהונה.

אנהם קד תסלמו אלקדס מן אלגוים ובנו אלמד'בח וקרכו אלקראבין כמא 'משרתי ה' 'שם) ויכון סי' אליהו ע'ה פי ג'מלתהם". על אליהו בתורת כוהן גדול הממלא את מקום אהרן במצוות פרה אדומה, בפירוש קראי, ראה וידר (לעיל הערה 4), עמ' 297. ספקות באשר להיות אליהו כוהן, הגם שהקריב קרבנות בכרמל, מעלה יפת בפירושו למלכים א יח 31-32. ראה ארדר (לעיל הערה 3), עמ' 272 הערה 402.

מחזורי השמיטה והיובל בקומראן ויחסם אל השנה בת 364 יום

יונתן בן-דב

עם פרסום המגילות ממדבר יהודה, ועם העמקת הדיון בספרות האפוקליפטית, הולכת ומתבהרת המרכזיות של סדר הזמנים ושל תבניות כרונוגרפיות בזרם רעיוני זה. חיבורים אפוקליפטיים עיבדו מחדש את משכי הזמן, הן של העבר והן אלה העתידים לבוא, כך שיתאימו למסגרות של הזמן המקודש שהיו מקובלות על המחברים. תבניות הזמן המקודש התבססו על המספר שבע ועל נגזרותיו. תבנית זו הוצגה בנבואה שבדניאל ט 24–27, וזכתה להמשך ולפיתוחים רבים בקומראן וחוצה לה. דבורה דימנט עמדה על חשיבותו של מניין היובלים והשבועים זה מכבר, ואף הרימה תרומה מכרעת להבנתם של חישובי הקצים לפי שמיטות ויובלים בספרות הבית השני.¹ במאמר שלפנינו נתמודד עם מקצת דבריה של דימנט בתורה זו.

* תודתי לפרופ' שלמה נאה, שקרא נוסח מוקדם של המאמר והעיר הערות חשובות, וכן לקורא העלום מטעם המערכת.

1. הכרונולוגיה של שבועות שנים נזכרת בחיבורים האלה: חזון השבועות (חנך צג 10–1; צא 11–17), חזון החיות (חנך פה–צ), המסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים וצוואת לוי. בחומר מקומראן יש להזכיר את מגילת ברית דמשק א', ואת המגילות 4Q180, 4Q181, 4Q247, 4Q385–4Q390 (Melchizedek) 11Q13. על הנושא באופן כללי ראה, K. Koch, “Sabbatstruktur der Geschichte”, *ZAW* 95 (1983), pp. 403–430; R. V. Huggins, “A Canonical ‘Book of Periods’ at Qumran?”, *RQ* 15 (1992), pp. 421–436; A. Steudel, “A Canonical ‘Book of Periods’ at Qumran?”, *RQ* 16 (1993), pp. 225–245; R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (AGAJU 33), Leiden 1996, pp. 217–251; J. C. VanderKam, “Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature”, in T. H. Lim et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 159–178; עב (תשס"ג), עמ' 37–57. לתרומתה המקיפה של דימנט בנושא זה ראה חיבוריה: “The ‘Peshier on the Periods’ (4Q180) and 4Q181”, *IOS* 9 (1979) pp. 77–102; “New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390”, 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*

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 49–59

חישובי הקצים נערכו לטווח ארוך, בחשבונות של יובלי שנים ושכונות שנים. אולם החשבון ה"שביעוני" התקיים באותה מידה גם במדידות לטווח קצר, בתוך תחומיה של השנה בת 364 יום, שהייתה מקובלת בספרות האפוקליפטית ובחוגי היחד. יתרונו הגדול של המספר 364 הוא התאמתו לחישובים על בסיס המספר שבע, שכן הוא מתחלק בשבע בלא שארית. יתרון זה הוא שהביא, ככל הנראה, לאימוצו של המספר 364 בידי חוגים אפוקליפטיים בארץ ישראל, חרף העובדה שהוא אינו מספר מדויק מבחינה אסטרונומית, ושימושו לאורך זמן מחולל אי-התאמות בחשבון הלוח.² לאחר הצגתו של המספר הזה לראשונה ב"ספר האסטרונומיה" של חנוך התקבל המספר בקרב מחברים נוספים, ואלה התאימו אותו למסגרת הפרגמטית של לוח שנה דתי, כך שיכלול את מועדי השנה ואת משמרות הכוהנים. פעולה זו בוצעה בספר היובלים ובמגילות הלוח מקומראן.³ חשיבות נודעה אף לעובדה שכלוח זה חלו מועדי השנה בימים קבועים מימי השבוע, וכך נפתרה הבעיה שעשויה להתעורר אם יחול אחד מן המועדים בשבת.⁴

חרף אופייה השביעוני של השנה בת 364 יום חרגו מחזורי השנים שעוצבו עבורה בספרות קומראן מן המסגרת השביעונית. המחזור השמשי-ירחי הבסיסי, שהיווה את התשתית ללוח השנה מקומראן, הוא בן שלוש שנים בלבד. כדי לתת מענה קלנדרי לתקופות השירות של עשרים וארבע משמרות הכוהנים עוצב גם מחזור כפול, בן שש שנים, והוא ניכר במגילות רבות של לוח השנה.⁵ מחזורים אלה, שעוצבו כדי

(STDJ 11), Leiden & Madrid 1992, vol. II, pp. 405–447; "The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts", in A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL 106), Leuven 1993, pp. 57–76; *Qumran Cave 4 XXI. Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-prophetic Texts* (DJD 30), Oxford 2001, pp. 113–115

2. י' בן-דב ור' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 26–3, בעיקר 10–11.

3. על השכלול של מסגרות "שביעוניות" בספרות החיצונית ובקומראן ראה בעיקר ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.

4. לדעתו של באומגרטן המניע העיקרי לאימוצו של לוח השנה בן 364 יום בקומראן היה הרצון למנוע את הקונפליקט בין קרבנות החג לאיסור השבת לפי ההלכה שנקבעה במגילת ברית דמשק יא, 17–18. ראה J. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, p. 116; וכן א' רגב, "על הבדלי התפיסות בין ההלכה הקומראנית להלכות חז"ל: קדושה דינמית מול קדושה סטטית", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 113–132, במיוחד 122. על החשיבות של מניין ימי השבוע במקורות מקומראן ראה י' בן-דב, אסטרונומיה ולוחות שנה בקומראן: מקורות ומגמות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 52–58.

5. המחזור התלת-שנתי נרמז לראשונה בחנוך עד 10–17, אולם קטע זה הגיע אלינו לאחר עיבוד אינטנסיבי של מחבר מאוחר, ועל כל פנים לא הייתה למחזור התלת-שנתי חשיבות ב"ספר האסטרונומיה" של חנוך. ראה על כך J. Ben-Dov, "The Initial Stages of Lunar Theory

לתת מענה לאילוצים שאינם קשורים למסגרת הזמן השביעונית, יצרו מצב שבו המנגנון העיקרי לחישוב זמנים שהיה בידי היחד לא התאים לחישובים של יובלים ושבועי שנים. המחזור של שבע שנים וכפולותיו, על אף חשיבותו בכרונולוגיה היהודית ובפולחן, לא היה מעולם בעל חשיבות אסטרונומית, ולא היה לו שימוש בלוחות השנה המוכרים לנו. הוא אינו חופף לשום מחזור ממחזורי העיבור שנהגו בעולם העתיק – שמונה שנים, אחת עשרה, תשע עשרה, עשרים וחמש וכן הלאה – ועל כן מבחינת לוח השנה הוא חסר ערך.⁶ כיצד אפוא התאימו בקומראן את מחזורי השנים הקלנדריים עם הכרונולוגיה של שמיטות ויובלים?

באחרונה קבעה פרופ' דימנט:

We are now in Possession of several fragmentary Qumran manuscripts that better fit the description “the Book of the Division of Times”. For instance, one of the calendrical texts from Qumran lists the service roster of the twenty-four priestly courses synchronized to a jubilean chronology. In turn this roster served for marking historical events that took place before and during the times of the Qumran community, as seen in 4Q331, 4Q332 and 4Q333. In other words, the jubilean chronology was used at Qumran also for the purpose of keeping records of various contemporary events that were deemed significant by the community.⁷

‘עמ’ 125–138 (2003), *JJS* 54, at Qumran”; הנ”ל, אסטרונומיה (לעיל הערה 4), עמ’ 94–98. המחזור התלת-שנתי שוכלל לראשונה במגילה 4Q317 והתקבל גם בלוחות השנה של משמרות הכהנים. המחזור השש-שנתי של משמרות הכהנים הקיף שני מחזורים תלת-שנתיים שהיו זהים לחלוטין זה לזה מבחינה אסטרונומית, ונבדלו רק מבחינה פולחנית, בשמות של משמרות הכהנים המשרתות בהם. ראה על כך, S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4 XVI: Calendrical Texts* (DJD 21), p. 202.

6. אין בסיס לסברה כי היובל הוא פרק זמן בן 49 יום, שנקבע בלוח השנה לאחר ארבעים ותשע שנים למטרות עיבור. דעה זו צוטטה על ידי מילגרום, ונדחתה על ידו: J. Milgrom, *Leviticus 23–27 (AB)*, New York 2000, p. 2050 (ושם ביבליוגרפיה נוספת). ברור כי “שנת היובל” היא אכן שנה, ולא כל פרק זמן אחר. על הכרונולוגיה של השמיטות במקורות יהודיים הובעו דעות שונות, וראה באחרונה הכרעות המבוססות על חומר חדש אצל S. Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE*, Oxford 2001, pp. 87–92.

7. D. Dimant, “Two ‘Scientific’ Fictions: The So-called *Book of Noah* and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16:3–4”, in P. W. Flint et al. (eds.), *Studies in*

להלן נבחן קביעה זו, ובעיקר את מה שמשתמע ממנה לגבי קישור של מסמכי המשמרות עם מחזורי היובלים.

א. הערות מקדימות על השמיטה והיובל בלוח השנה

היובל היה מושג שביעוני מובהק בעיני כל המחברים של הספרות האפוקליפטית. מחזור היובלים הוא בן ארבעים ותשע שנים, והוא שווה באורכו לשבע שמיטות שנים. כך משמע בציווי המקראי על היובל בויקרא כה 8: "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה". בתום המחזור של 49 שנים תצוין השנה החמישים: "וקדשתם את שנת החמישים שנה... יובל הוא תהיה לכם" (שם, פס' 10). נחלקו הדעות, מחז"ל ועד חוקרי המקרא המודרניים, באשר למניין המדויק של השנים לפני שנת היובל ולאחריה, בתום שבעה מחזורים של שנות שמיטה. המנהג של חז"ל, כדעת חכמים במחלוקתם עם רבי יהודה (ברייטא בבבלי נדרים סא ע"א ובערכין כד ע"ב), קבע את היובל כשנת חמישים, לאחר השמיטה השביעית, ושנת היובל אינה עולה במניין השמיטות; משמע ששנת השמיטה העוקבת תחול בשנה החמישים ושבע, שמונה שנים לאחר השמיטה הקודמת. אולם שיטה כזו תשבש את סדר השמיטות הקבוע, בכל שבע שנים, שנחשב ליסוד מרכזי בקיום על הארץ (ויקרא כו 34–35; דברי הימים ב לו 21). עם זאת אין גם בסיס לסברה, שהושמעה במחקר, כאילו השמיטה השביעית ושנת היובל חד הן, וכי הייתה רק שנה אחת של שביטה ממלאכה.⁸ המקובל הוא, כפי שנוטה להכריע גם מילגרום, כי שנת החמישים נמנתה גם כשנה הראשונה ביובל החדש ובשמיטה החדשה, ולפיכך צוינה השמיטה העוקבת בשנת 56, שבע שנים לאחר השמיטה הקודמת, וללא הפרעת מחזור השמיטות.⁹ שיטתו של רבי יהודה, שלפיה המחזורים של 7x7 שנים ממשיכים בלא הפרעה מצד היובל, מולידה תוצאות דומות לאלה העולות מן החשבונות של ספר היובלים (למשל יובלים ד 29; י 16), ומלוחות שנה אחדים מקומראן, כפי שיפורט להלן.¹⁰

the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich, Leiden 2006, pp. 230–249. והשווה גם דימנט, *DJD* 30 (לעיל סוף הערה 1), עמ' 14 והערה 40.

8. ראה מילגרום, ויקרא (לעיל הערה 6), עמ' 2250.
9. לשאלה זו ראה ש"א ליונשטאם, "יובל", אנציקלופדיה מקראית, ג, טורים 578–582; מילגרום, ויקרא, עמ' 2250.
10. ונדרקס טען כי שיטתו העקרונית של ר' יהודה אינה זהה עם החשבון של ספר היובלים. לשיטתו של ר' יהודה, כמו של חכמים, היובל הוא בשנת החמישים, אלא שהוא עולה גם במחזור השמיטות. לעומת זאת ספר היובלים והספרות האפוקליפטית אינם מכירים מחזור של חמישים שנה כלל. ראה J. C. VanderKam, "Das chronologische Konzept des Jubiläenbuches", *ZAW* 107 (1995), pp. 80–100, ובעיקר עמ' 82–83. אולם הבחנה זו,

השנה בת 364 יום התחילה תמיד באביב, אולם שנות השמיטה והיובל התחילו בסתיו.¹¹ כך מתחייב מן המציאות החקלאית, שהרי לא ניתן להתחיל את השמיטה באביב, בשיאה של השנה החקלאית. וכן גוזר הכתוב, עם הציווי על תקיעה בשופר לסימון תחילת היובל (ויקרא כה 9): "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש". המחבר הכוהני של ויקרא כה, אף שהשנה המקודשת לדעתו מתחילה באביב, מכיר בכך שבכל הנוגע למצוות חקלאיות יש לציית ללוח השנה החקלאי, המתחיל בסתיו. מסתבר כי בחברות העתיקות נהגו כמה ראשי שנה זה בצד זה, שנועדו לצרכים שונים, בדיוק כפי שאנו נוהגים כיום. כך היה במסופוטמיה הקדומה וכך ניכר גם בדברי המשנה "ארבעה ראשי שנים הם" (משנה ראש השנה א, א).¹² גם בכתבי קומראן התקיים המנהג להתחיל את שנות השמיטה והיובל בסתיו. כך ניכר משני מקורות קומראניים המצטטים את חוקי השמיטה והיובל מן התורה, ומזכירים את יום הכיפורים כיום המסמן את תחילת היובל או השמיטה וסופם. המקור הראשון הוא המגילה דברי משה (1Q22), שם נזכרים דיני שמיטה בתחילת עמודה III, והם נקשרים עם הכפרה שבאה ביום הכיפורים, הנדון בפירוט מיד לאחר מכן. המקור השני הוא מגילת מלכיצדק (11Q13), המקשרת בפירוט רב את מחזור היובלים עם הכפרה של יום הכיפורים, ושם נאמר במפורש: "וּיְיָ הַכַּפֹּרִים הַ[נֶּאֱ] הַ[יּוֹבֵל] בַּלְעֲשִׁירִי" (11Q13 II 7).¹³

ב. שמיטה ויובל בקטעים ה"היסטוריים" מקומראן

המגילות של משמרות הכהנים כוללות, כידוע, סוגים שונים של מסמכים, הנבדלים זה מזה גם ביחסם אל הכרונולוגיה. קבוצה אחת בלבד של מגילות מזכירה אירועים

אף אם היא נכונה במישור העקרוני, אינה מכחישה הבדלים מעשיים בין מניין היובלים לדעת ר' יהודה ובין מניין היובלים בספרות האפוקליפטית.

11. D. J. A. Clines, "The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-exilic Israel Reconsidered", *JBL* 93 (1976), pp. 22–40; עבודת גמר מפורטת בנושא זה נכתבה באוניברסיטה העברית על ידי Robb A. Young.

12. M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, Maryland 1993, pp. 6–8, 400–401.

13. הערות המפורשת של המגילות 1Q22, 11Q13 מבטלת עדויות מרומזות אחרות למנהג ההפוך, שלפיו יש להתחיל את השמיטה והיובל באביב, כמו את השנה הקלנדרית. עדות אפשרית אחת כזאת נמצאת באפוקריפון יהושע 4Q379 12 3–5; ראה D. Dimant, "Between Sectarian and Non-sectarian: The Case of the *Apocryphon of Joshua*", in E. G. Chazon, D. Dimant & R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 105–134, ובעיקר עמ' 109. גם במגילה 4Q319 (ראה בפירוט להלן) משמע לכאורה כי ישנה חפיפה בין שנת היובל לשנה הקלנדרית, אולם עדות זו, שאינה מפורשת, בטלה, כאמור, מול העדויות המפורשות שהובאו כאן.

היסטוריים של ממש, ואף מספקת להם תאריכים לפי מערכות לוח שונות. קבוצה זו, שנקראה בפי מיליק *Mišmarot C*, או בשם הציורי יותר *proto Ta'anit*, ואשר נחשבה בעיני חוקרים אחדים לחיבור רציף של היסטוריה אנליסטית מבית היוצר של קומראן, מתבררת כעת כמקור בעל חשיבות כרונולוגית ורעיונית פחותה.¹⁴ ראשית, אין מדובר בקבוצה אחידה של מגילות, שכן רק חלק מן המגילות ששויכו לקבוצה זו הן בגדר מסמכים היסטוריים, ואילו השאר הן פשוט לוחות שנה.¹⁵ חשוב יותר לעניינו לציין, כי אפילו במגילות ה"היסטוריות" של משמרות הכהנים, כגון 4Q331–4Q333, שנזכרו על ידי דימנט בציטוט דלעיל, אין נזכרים כלל מחזורי השמיטה והיובל! התארוך של אירועים היסטוריים במגילות אלה נעשה על פי שתי מערכות תארוך מקבילות, המתואמות זו עם זו. מערכת אחת היא מחזור המשמרות, ככל הנראה לפי השנה בת 364 יום, ואילו המערכת המקבילה, המתבססת על שמות החודשים ה"בבליים" כגון שבט ומרחשוון(?), היא כנראה השנה הירחית-שמית שנהגה מחוץ לתחומי היחד. נביא לדוגמה את נוסחת התאריך הקטועה מתוך 4Q332 2 2–3¹⁶:

2]	בת]שעה לשבט זה]
3]	[ה שהוא [ע]ש'ים ב'חודש]

המאורע המתואר כאן, הקשור עם שלמציון המלכה ועם בנה הרקנוס (שם, שורות 4–6), אירע בתשעה לחודש שבט לפי הלוח הירחי-שמשי של כלל ישראל. יום זה היה זהה באותה שנה ליום העשרים בחודש ששמו לא נשמר, לפי השנה בת 364 יום ששימשה את היחד. העובדה כי מסמך זה מזכיר את שם החודש הבבלי מרחיקה אותו מאוד ממסורת לוח השנה הכיתית, שלא הזכירה מעולם שמות אלה של

14. J. T. Milik, "Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda", *Volume du Congrès Strasbourg 1956 (VTSup 4)*, Leiden 1957, pp. 24–26; M. O. Wise, "Primo Annales Fuere: An Annalistic Calendar from Qumran", *Thunder in Gemini and Other Essays on the History, Language and Literature of Second Temple Palestine* (JSPSup 15), Sheffield 1994, pp. 186–221. על הנתונים ההיסטוריים במגילות אלה ראה

ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד, עמ' 122–129.

15. בשל כך נכללו רק חלק מן המגילות מקבוצה זו בתוך הכרך *DJD 21* (4Q322, 4Q323, 4Q324a, 4Q324b, 4Q324c), ואילו האחרות פורסמו בכרכים אחרים (4Q322a, 4Q331, 4Q332, 4Q333). ראה טבלה מסכמת ומראי מקום לפרסומים אצל טלמון, בן-דב וגלסמר, *DJD 21* (לעיל הערה 5), עמ' 2. להבחנה בין לוחות שנה למסמכים היסטוריים ראה בפירוט (4Q322–324c) *Mishmarot Lists* S. Talmon & J. Ben-Dov, and 'Historical Texts' (4Q322a; 4Q331–4Q333) in *Qumran Documents*, in C. Cohen et al. (eds.), *Shalom Paul Jubilee Volume* (בדפוס).

16. J. Fitzmyer, in S. J. Pfann et al. (eds.), *Qumran Cave 4 XXVI: Cryptic Texts; Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, p. 283

החודשים. ועוד, אף על פי שהמגילה 4Q332 ודומותיה מזכירות רצף של מאורעות היסטוריים, ולשם כך נזקקו בוודאי למערכת כרונולוגית ארוכת טווח למניין השנים, בכל זאת אין המגילות הללו משתמשות כלל במחזור השמיטות והיובלים. במסמכים ההיסטוריים מקומראן לא היה אפוא שימוש בכרונולוגיה של יובלים, ולפיכך ספק אם הייתה בקומראן כרונולוגיה כזו, ששימשה לתאריך אירועים ממשיים מאותה תקופה.

ג. שמיטה ויובל במגילות לוח השנה

השימוש במחזורי היובלות במגילות אחרות מסוג המשמרות אינו מערער את קביעתנו זו. בשתי מגילות בלבד של לוח שנה אנו מוצאים מחזורים של שמיטה ויובל, אך בשתיהן אין כרונולוגיה של אירועים היסטוריים, אלא חישובי לוח בלבד. המגילה הראשונה היא 4Q330 Mishmarot I¹⁷, שנשמרה במצב מקוטע מאוד. חשוב לענייננו תחילה קטע 1 עמוד ii:

- 1 מימין באחד בחודש ה'אשון
- 2 בשבוע ששי שנה
- בשנה ה'ח'משית
- 3 שנה שניה ישבאב ב'

בקטע 2 נשמרו השורות האלה:

- 2 באחד בחודש הראשון
- 3 מימין ש'מיטה
- 4 בחודש הראשון

המגילה קטועה מכדי לשחזר את המחזור המתועד בה. נשמרו בה שמות המשמרות ישבאב ומימין, וכן נרשם בה ארבע פעמים התאריך (המשוחזר בחלקו) "באחד בחודש הראשון". פעם אחת צוינה "שנה שניה", ואחריה נוסף מעל השורה "בשנה ה'ח'משית"¹⁸, ועל כן ייתכן שהמגילה תיעדה את המשמרות המשרתים בראשי השנים. אולם חשוב לענייננו כי המגילה 4Q330 חורגת מן המחזור השש-שנתי

17. טלמון, בן-דב וגלסמר, *DJD* 21, עמ' 151–154.

18. התיקן מעל השורה 3 ii 1 לא צוין כראוי במהדורת *DJD*. יש להעבירו מתחילת השורה אל אמצע השורה, מעל השם ישבאב, כפי שמוצג במאמר זה. המשמר ישבאב אכן משרת בתחילת השנה החמישית מן המחזור השש-שנתי, וזו יכולה להיות הסיבה לתוספת מעל השורה. המשמר מימין (1 ii 1) משרת בתחילת השנה השלישית של המחזור, אבל קשה למקמו ברצף של 4Q330 קטע 2, שכן שורה 3, המזכירה שם זה, אינה ברורה.

הרגיל במסמכי המשמרות. מחזורים של שבע שנים נזכרים פעמיים במגילה זו: פעם אחת בלשון "שבוע" (2 ii 1) ופעם בלשון "ש[מי]טה" (3 2).¹⁹ המילה שבוע בספרות האפוקליפטית ובקומראן שכיחה בהוראת שבוע שנים (למשל דניאל ט 27–24; 11Q13 II 7), וכאן הוראה זו ברורה בשל הרצף "בשבוע ששי שנה", המתאר שנה כלשהי בשבוע השנים השישי של היובל. קשה אמנם להסביר, מדוע נקראת יחידת זמן זו בשני הכינויים "שבוע" ו"שמיטה" לחלופין באותה מגילה. יש להניח כי מניין השמיטות של המגילה 4Q330 היה דומה לזה של רשימת האותות (4Q319), שנשמרה בצורה מלאה הרבה יותר.

מניין שמיטות ויובלים מפורט התגלה בחיבור המכונה "אותות" (Otot), שהוא חלק מעותק e של סרך היחד ממערה 4 (4Q259), ואשר אליו התייחסה דימנט בציטט שהובא בראש המאמר.²⁰ לרשימה זו ניתן הסימן 4Q319. אסכם כאן בקצרה עניינים אחדים שכתבתי בפרסום המלא שבסדרה *DJD*.²¹ החיבור "אותות" בנוי על אותן הנחות יסוד כמו הרשימות של משמרות הכהנים בשאר מגילות הלוח מקומראן, והוא מהווה למעשה שכלול של המחזוריים התלת-שנתי והשש-שנתי, המשולבים כעת במחזור ארוך הרבה יותר. למעשה, מיד לאחר שני עמודים של חישובי "אותות" באים עמודים אחדים (שאת מספרם לא ניתן לקבוע) ובהם רשימות לוח אחרות, המקבילות לכל דבר ועניין לרשימות הרגילות של משמרות הכהנים.²² מחזור השנים הבסיסי של רשימת אותות זו הוא שלוש שנים, ובסוף כל מחזור, היינו בתחילת כל שנה רביעית, נקבע "אות". האות הוא אירוע מיוחד, אולי פולחני, המתרחש כאשר השמש והירח חוזרים למצבם הראשוני בעת הבריאה. תיאור המאורות בעת הבריאה נשמר בצורה מקוטעת בפסקאות מעין-ספרותיות שבתחילת קטע האותות ובתחילת המגילה 4Q320, וניכר כי החשבונות המפורטים של "אותות" נוגעים למתואר בקטע פואטי זה. ה"אותות" נקשרים אל הפולחן באמצעות שיוכם אל משמרות הכהנים. כפי שנגזר ממחזור המשמרות, יחולו האותות לעולם בתקופת השירות של משמר גמול או משמר שכניה לסירוגין. אולם רשימת ה"אותות" אינה מצטמצמת למחזור המשמרות, אלא היא ממקמת את המניין כולו בתוך המחזוריים הארוכים יותר של שמיטה ויובל. במגילה זו מספור השנים איננו

19. קריאת המילה שמיטה אינה חד-משמעית. אמנם שבר האות ט' נראה בבירור (ראה הערה על

הקריאה, שם, עמ' 154), אולם קשה לפסול את האפשרות שמדובר באות אחרת.

20. P. S. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4 XIX: Serekh ha-Yahad and Two Related Texts* (*DJD* 26), Oxford 1998, pp. 129–159. רשימת האותות נתפרסמה תחת

הסימן 4Q319 אצל טלמון, בן-דב וגלסמר, *DJD* 21, עמ' 195–244.

21. ראה גם הניחוח המעודכן מאת בקיית: R. T. Beckwith, "The Qumran Six-Jubilee Cycle: A Reconsideration", *Calendar, Chronology and Worship: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (*AJEC* 61), Leiden 2005, pp. 125–133.

22. בן-דב, בתוך טלמון, בן-דב וגלסמר, *DJD* 21, עמ' 211–213.

לפי המחזור השש-שנתי, כמקובל במגילות הלוח, אלא לפי מחזור השמיטין של שבע שנים. נצטט לדוגמה את רצף האותות שחלו בתחילת היובל הרביעי, בתוספת מעט פיסוק (4Q319 V 6–7):

(אות) שכניה [בשנה השנ]ת. אות גמול^ל בחמישית. אות שכניה אחר השמטה. און[ת גמול ברביעית. אות] שכיה (צ"ל שכניה) בשמטה

רשימה זו מתחילה בשנה השנייה של השמיטה, ואחר כך היא מציינת אות בשנה החמישית, ואחריה בשנה השמינית. שנה זו מכונה "אחר השמיטה", במקביל לכינוי "מוצאי שביעית" בלשון המשנה, והיא גם שנה רביעית במחזור השש-שנתי של משמרות הכהנים.²³ באופן עקרוני ניתן לכוונת את השנה לפי תפקידיה הן במחזור המשמרות והן במחזור השמיטות, אולם ברשימת האותות יש העדפה קבועה לכנות אותה לפי מחזור השמיטות. יתר על כן, חשיבות מיוחדת נודעת לאירוע המתרחש כאשר "אות" חל בשנת השמיטה. הרשימה עורכת סיכום של אירועי "אות" בתום כל יובל, ובו מצוינים במיוחד האותות שחלו בשמיטה. כך למשל בסיכום היובל השני (4Q319 IV 16–17):

[אותות הי]ובל [השני] [אותות 17, מזה בשמיטה אותות 3]

רשימת ה"אותות" משתרעת על פני שישה יובלים, ובסך הכול 294 שנים, וזהו המחזור הארוך ביותר המוכר במגילות לוח השנה מקומראן. מהי הסיבה ליצירת מחזור כה ארוך של שנים, ולשם מה הדקדוק ברישום של כל אות ואות ביובל, והספירה של אותות שחלו בשנת השמיטה? הסיבה לכל החישובים המפורטים הללו היא הבעיה שצוינה בראשית דברינו: אי-ההתאמה שבין המסגרת השביעונית לבין המחזוריים הקלנדריים של שלוש או שש שנים. המספר 294 ($6 \times 7 \times 7 =$) הוא המספר הקטן ביותר שיוכל להכיל מכפלות של כל מספרי המפתח 3, 6, 7, 49. אם נתחיל את מניין השנים ביום הבריאה, כמתואר בראשית רשימת ה"אותות", כי אז רק בתום שישה יובלי שנים יחזור העולם למצבו ההתחלתי, שבו משמר גמול משרת ב"אות" המתרחש בשנה הראשונה ליובל הראשון. זוהי אפוא המגמה של מחבר המגילה, לאחד את כל המספרים הטיפולוגיים תחת "מבנה מטרייה" כרונולוגי אחד, והיא שמסבירה גם, מדוע נמנים במיוחד האותות של שמיטה ושל יובל.²⁴

23. כפי שהערנו לעיל, מביטויים כגון אלה במגילה 4Q319 משמע לכאורה שישה חפיה בין השנה הקלנדרית לבין שנת השמיטה, ולכן אולי השמיטה מתחילה אף היא באביב. אולם בשל העדריות המפורשות בחומר מקומראן, ששנת השמיטה מתחילה בסתיו, עלינו להניח כי "דיבר הכתוב בהווה", וכי השמיטה והשנה הקלנדרית חופפות רק בחלקן.

24. גלסמר הציע (U. Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", in P. W. Flint & J. C. VanderKam [eds.], *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1999, II, pp. 213–278, בעיקר עמ' 262–268), כי החישובים המפורטים של אותות בשמיטה וביובל רומזים

החילופים הסדירים של משמרות כוהנים בשילוב מסגרות מספריות שונות הולידו במגילת האותות מבנה מתמטי משוכלל של סדרי הזמנים, כפי שניכר בטבלאות שהובאו במהדורת *DJD*.²⁵ המחבר יצר מעין פוגה מוזיקלית, שבה הפרטים נבנים בווריאציה על גבי וריאציה, ויחדיו הם יוצרים תמונה מושלמת של מחזורי הזמנים המקודשים. אין כמו רשימה זו כדי להראות את האידאל של הבנייה הסכמטית של הזמנים שהתקבל בקומראן. זאת בניגוד למנהגם של חוגים אחרים, שקבעו את סדרי הזמנים לפי תצפית, מנהג שאינו יכול להוליד יחסי מספרים כה מושלמים. רק לאחר מעשה העיצוב המורכב של הרשימה יוכל המחבר להצהיר "[אות היו] ב[לים] [ש]נת יובלים לימין קדש]" (4Q319 VI 18), זאת אומרת שהשיג התאמה בין ימים, שנים, אותות ויובלים.

נקודה חשובה ביותר לענייננו היא, כי מגילת האותות איננה עולה בקנה אחד עם הכרונולוגיה האפוקליפטית של שמיטות ויובלים בחיבורים כמו ספר היובלים, מגילת מלכיצדק ממערה 11 ואחרים (ראה להלן). מחזורי היובלים נכללו במגילת האותות רק כדי להתאימם עם שילובי המספרים שנידונו לעיל, ולשם כך די היה למחברים במחזור של שישה יובלים בלבד. אילו הייתה מגילת האותות חלק מן המסורת של חישובי הקצים, כי אז היו בה מחזורים של שבעה יובלים, ואולי של עשרה יובלים, כפי שמקובל במסורת זו. חרף ניסיונות קודמים שהוצגו במחקר אין במגילת האותות סימנים שישייכו אותה אל המסורת האפוקליפטית הנ"ל.²⁶

המאמץ שנעשה ברשימת ה"אותות", לשלב את השמיטה והיובל בתוך חישובי לוח השנה, נותר בודד בין הטקסטים שהגיעו אלינו, אך ייתכן שהיה לו המשך בכתבים שלא נשמרו. עותקים אחרים של סרך היחד כוללים, במקום רשימת האותות, טקסט פואטי העוסק בסדר הזמנים, אולם בצורה מפורטת הרבה פחות, והוא שנשמר בעמוד י של סרך היחד ממערה 1, וכן בכל שאר העותקים של סרך היחד שהגיעו לידינו.²⁷ שיר זה כולל את מועדי השנה עם היובלים בתוך השרשרת הפואטית: "מועדי שנים לשבועיהם וברוש שבועיהם למועד דרור" (סרך

לשיטה של עיבור השנה בת 364 יום, כך שתתאים לשנת השמש האמתית. הצעתו של גלסמר חסרה ביסוס בכתובים, והיא נדחתה בפירוט על ידי. ראה בן-דב, טלמון וגלסמר (2011), עמ' 210–212.

25. בן-דב, שם, עמ' 203, 207.

26. בקיית (לעיל הערה 21), עמ' 130–133 הסביר ברוח זו את מנהגה המזור של מגילת האותות, שבה ששת היובלים נקראים במספרים 2–7, ולא 1–6 כפי שניתן היה לצפות. לדעתו המחזור של שישה יובלים משתלב בחישובי הקצין של המסורת הכרונולוגית הרגילה בקומראן. אולם לצורך זה הוא מציע חישובים מסובכים, הכרוכים בחלוקה מחדש של תולדות העולם, ובהקצאה של "יובלים עודפים" בסוף כל תקופה, ובהשערות נוספות על אופיו של היובל הראשון, שנעדר מן הרשימה. השערות אלה, אין בהן ראיה של ממש.

27. על נקודה זו בסרך היחד ראה אלכסנדר וורמש (לעיל הערה 20), עמ' 152.

היחד י 7-8).²⁸ שרשרת דומה ניכרת גם בטקסט הפואטי *Berakhot*^a 4Q286 1a ii (9-11): "ושבועי קודש בתכונמה ודגלי חודשים [...] ראשי שנים בתקופותמה ומועדי כבוד בתעודותמה]... [ושבתות ארץ במחל[קותמה ומו]עדי דרור".²⁹ בטקסטים השיריים הללו לא ניתן ביטוי מספרי להתאמה בין לוח השנה לבין מחזור היובלים. נשוב עתה לעניין השימוש הכרונולוגי במחזורי שנים של שמיטין ויובלים, שבו פתחנו. המגילות 4Q319, 4Q330 הן היחידות שבהן אוחדה השנה בת 364 יום עם מחזורי השמיטה והיובל. אולם לא נזכר במגילות אלה שום אירוע ראלי, אלא יש בהן רק חישובים אידאליים של מחזורי שנים. אופיין הסכמטי של המגילות מנוגד בתכלית למנגנון הכרונולוגי של רישום אירועים שחלו במציאות. ואכן עובדה היא כי שום דבר שעשוי לדמות לחישובים אלה לא נמצא במסמכים ההיסטוריים מקומראן, אף לא באלה המזכירים את משמרות הכוהנים. לפיכך נוכל לסכם כדלקמן:

1. לא היה בקומראן תארוך של אירועים היסטוריים לפי שנות השמיטה, בניגוד למנהג שהתקיים בחוגים יהודיים אחרים.
2. החיבורים האפוקליפטיים (מהם כמה חיבורים מקומראן וכמה בספרות החיצונית), המשתמשים בכרונולוגיה של שמיטין ויובלים, אינם מזכירים את משמרות הכוהנים, ואינם מתאימים את חישוביהם עם פרטי השנה בת 364 יום.
3. לוחות השנה מקומראן אינם מתייחסים בדרך כלל למחזור השמיטות. היחידים העושים כן – 4Q319, 4Q330 – אינם שייכים למסורת של חישובי קצין הרגילה בספרות האפוקליפטית ובקומראן.

²⁸. "מועד דרור" הוא היובל; ראה י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 211.

²⁹. B. Nitzan, in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD 11), Oxford 1998, pp. 12, 16

טיבו של חוק הנביא ב-4Q375

ליאורה גולדמן

לדבורה דימנט, מורה מאירת דרך

כתב היד 4Q375 שרד בקטע אחד, שמעבד את חוקי הנביא מספר דברים, ומציע פתרון מעשי לזיהוי נביא כנביא אמת או נביא שקר. המהדיר הראשון, ג'ון סטרגל, כינה אותו "האפוקריפון של משה", והציע ש-1Q29 ומקבילתו 4Q376 הם עותקים של אותו חיבור. שוני העניינים שבין כתבי היד מחייב לדון בכל אחד מהם בפני עצמו, ולכן יידון כאן 4Q375 בנפרד.¹

בקטע אין מונחים כיתתיים ועל כן הוא נכלל בדרך כלל בקטגוריית הטקסטים הלא כיתתיים,² ומבחינת סגנונו אופיין כחלק מספרות המקרא המעובד. גם השם המפורש, שמופיע פעמים בטקסט זה (4Q375 1 i 2; 4Q375 1 ii 8), הוצע כמאפיין של החיבורים שאינם כיתתיים.³ הגם שאין בו מונחים כיתתיים, נשאלת השאלה

* מחקר זה (מס. 190/05) נתמך ע"י הקרן הלאומית למדע.

1. J. Strugnell, "Moses-Pseudepigrapha at ידי סטרגל ראה", in L. H. Schiffman (ed.), *Qumran: 4Q375, 4Q376 and Similar Works*, in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls (JSPS 8)*, Sheffield 1990, pp. 221–256; idem, "Apocryphon of Moses", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford 1995, pp. 111–136 + pls. XIV–XV. סטרגל כולל ארבעה כתבי יד תחת הכותרת "אפוקריפון של משה": 4Q375, 4Q376, שהוא עותק של 1Q29, ו-1Q22, שפורסם בשם "דברי משה".

2. מיון של המגילות הלא מקראיות מספריית קומראן לחיבורים כיתתיים וחיבורים לא כיתתיים על סמך מאפיינים לשוניים וסגנוניים נעשה על ידי ד' דימנט במאמרה "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in D. Dimant & L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness (STDJ 16)*, Leiden 1995, pp. 23–58. במאמר חדש שלה היא מחדדת מסקנותיה, שבחנים לשוניים וסגנוניים הם הקריטריונים למיון מגילות קומראן, תוך הבחנה במונחים מתחומים שונים כמו ארגון העדה ומוסדותיה, תולדותיה ופולמוסיה, רעיונות ומטבעות לשון ייחודיים. ראה ד' דימנט, "בין כתבים כיתתיים לשאינם כיתתיים במגילות קומראן", בתוך מ' קיסטר (עורך), על מגילות קומראן, ירושלים תשס"ח.

3. H. Stegemann, "Religionsgeschichtlich Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten", in M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 195–217. אולם דימנט מעירה שאין קריטריון זה יכול לעמוד בפני עצמו, משום שהוא עניין של מסורות סופרים, והיה מקובל בכל

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 61–84

במה עניין עיבוד חוקי הנביא המקראיים את בעלי הספרייה, עדת קומראן, שבחרו לשמרו בספרייתם. במיוחד ראוי לשאול זאת לאור חיבורים כיתתיים (כמו ברית דמשק והפשרים) שבהם הפולמוס עם מתנגדי העדה, המואשמים בפירוש שגוי לחוקי התורה ובשיטות פירוש מסולפות, מתקיים כולו במונחים הלוקחים מדברי הנביאים על נבואות שקר ונביאי שקר. כך, למשל, כינויים של מתנגדי העדה "בוני חיץ וטחי תפל" (ברית דמשק ח 12; יט 24–25) הוא תואר המבוסס על פרשנות פשר לדברי הנביא יחזקאל על נביאי השקר: "יען וביען הטעו את עמי לאמר שלום שלום ואין שלום והוא בונה חיץ והנם טחים אתו תפל" (יחזקאל יג 10). או כינויו של מנהיגם "מטיף הכזב" (ברית דמשק ד 19, 20; ח 13; יט 25; וגם א 14; פשר חבקוק י 9; פשר מיכה 4, 10–14Q1), הבנוי כפשר על דברי מיכה הנביא: "לו איש הלך רוח וְשֶׁקֶר פָּיָב אֶטֶף לך לִיין ולשכר והיה מטיף העם הזה" (מיכה ב 11). מיכה מתאר דמות אחת, שמשקרת ומכזבת, ולטענתו היא תהיה ל"מטיף העם הזה". מן הנבואה שבפסוקים 6–11 מתברר שהאיש אינו נביא, אך דווקא אותו העם רוצה כנביא, משום שהוא משקה אותם ביי. מתוך מסגרת זו מעניין לבחון את הקטע הנידון ואת ייחודו.

4Q375

i

שוליים עליונים

1. [את כול אשר] יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא ושמרתה
2. [את כול החו]קים האלה ושבתה עד יהוה אלוהיכה בכול
3. [לבכה ובכו]ל נפשכה ושב אלוהיכה מחרון אפו הגדול
4. [להושיע]ה ממצוקותיכה והנביא אשר יקום ודבר בכה
5. [סרה להש]יבכה מאחרי אלוהיכה יומת vac וכיא יקום השבט
6. [אשר] הואה ממנו ואמר לוא יומת כי צדיק הואה נביא
7. [נ]אמן הואה ובאתה עם השבט ההואה וזקניכה ושופטיכה
8. [א]ל המקום אשר יבחר אלוהיכה באחד שבטיכה vac לפני
9. [ה]כוהן המשיח אשר יצק על ר[ו]אשו שמן המשיחה

שוליים תחתונים

- הספרות שאינה מקראית מימי בית שני. ראה ד' דימנט, "בין כתבים כתתיים לשאינם כיתתיים" (הערה 2 לעיל).
4. הטקסט מוצג כאן על פי מהדורתו של סטרגל, "אפוקריפון של משה" (הערה 1 לעיל), עמ' 113. ביקורת על קריאתו והשלמותיו בטור השני תפורט להלן בפירוש הטור השני.

ii

1. []
2. []
3. ולקח [פר בן בקר ואיל אחד] וזהו []
4. באצבָּעו על פני הכפורת [] []
5. בשר האִיִּל [] [שְׁעִיר עִזִּים אחד אשר]
6. לחטאת יִקָּח [ושחט אותו וכֹּפֶר בְּעֹד כול העדה ואֵהָרֹן יִזֶּה מִן הַדָּם]
7. לפני פרוכת [הקודש ונגש עֹ] לֶאֱרוֹן הַעֲדוֹת ודרש אֵת [כול מצוות]
8. יהיה לכול [] הנסתֹרֹת ממכה ו[י]צא לפני כֹּ [ול ראשי אבות]
9. העדה וזה [] [לֹ]

שוליים תחתונים

הקטע, שנשתמר היטב, כתוב על קלף קצר במיוחד, 7 ס"מ גובהו, ונראים בו היטב השוליים העליונים והתחתונים. בקטע נשתמרו שני טורים והרווח שביניהם. הטור הראשון נשתמר כמעט בשלמות, והוא כולל תשע שורות שתחילתן קטועה. השורה השמינית נשתמרה במלואה פרט לאות אחת בתחילתה, ויש בה מקום לארבעים ושלוש אותיות. גודל שורה זו עזר למהדיר בבחירת השלמותיו. מהטור השני נותרו שבע שורות מקוטעות וחלקיות. על סמך בחנים פלאוגרפיים נקבע זמנו של כתב יד זה לראשית התקופה ההרודיאנית.⁵

מבדיקת הצילומים עולה כי 4Q375 frg.1 הורכב על ידי המהדיר משלושה קרעים, שיכונו כאן 1א, 1ב ו-1ג (ראה תרשים 1). עבודת השחזור וההשלמה של סטרגנל לטור השני מעלה קשיים רבים, ולכן מוצעת כאן בדיקה חוזרת של תהליך השחזור, על ידי בחינת הקרעים.

1א – קרע ימני הכולל את חלקן הימני והמרכזי של תשע השורות של הטור הראשון. צדו הימני קרוע, כך ששוליו הימניים של הטור והתחלותיהן של כל השורות חסרים. 1ב – קרע מרכזי הכולל את חלקן המרכזי והשמאלי של תשע השורות של הטור הראשון, את השוליים שבין הטור הראשון לבין הטור השני ואת התחלותיהן הימניות של שורות 3–9 מהטור השני. הצירוף בין הקרע הימני לבין הקרע המרכזי אינו מוטל בספק, משום שמילים שנקטעו בין שניהם הושלמו בהתאמה מלאה עם צירופם.

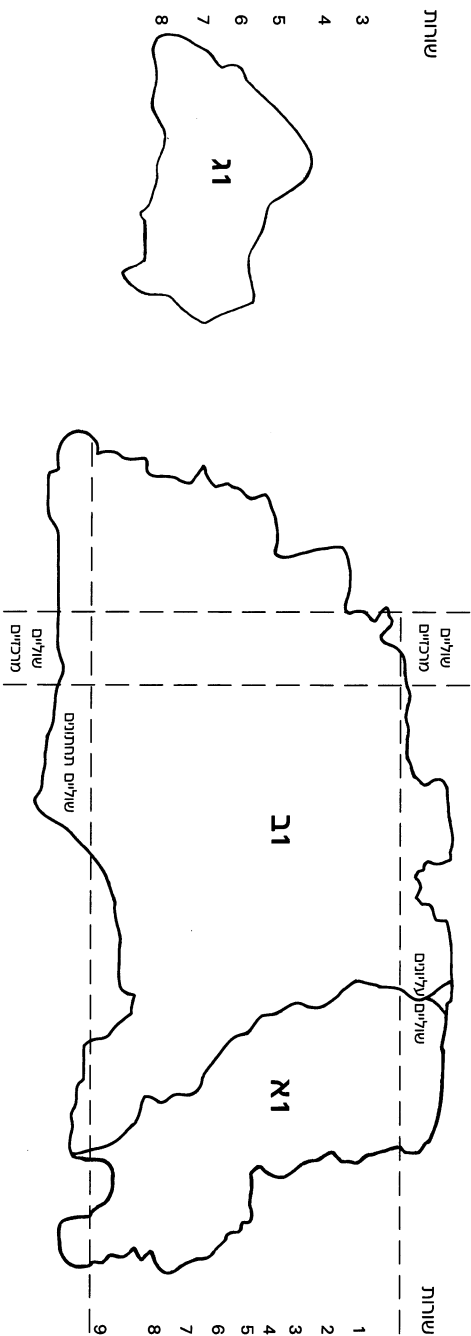
1ג – הקרע השמאלי הוא קטן וקטוע. הוא כולל שרידים של ארבע שורות, ואין כל רצף פיזי בינו לבין הקרע המרכזי. הקלף, הכתב והרווח בין השורות דומים לשני הקרעים האחרים, כך שכנראה הוא חלק מכתב יד זה. אולם יש מקום לשיקול נוסף לגבי מקומו של הקרע בחיבור. מיקומו כהמשך שמאלי של שורות 5–8 מהטור

5. סטרגנל, "אפוקריפון של משה" (הערה 1 לעיל), עמ' 111–112.

תרשים 1: שלושת הקרעים של 4Q375

טור ב

טור א



השני נעשה על ידי המהדיר על סמך שיקולים תוכניים. סטרגנל הניח שצירוף הפרגמנט בטור השמאלי יאפשר לשחזר טקסט העוקב אחר ויקרא טז. אולם, כפי שיפורט בהמשך, ישנם מספר נימוקים לשוניים המטילים ספק בשייכותו והקשרו של הקרע לטור הראשון, וכן מוטלת בספק הנחתו של סטרגנל, שהטור השני מעבד את ויקרא טז. מכאן שצירופו של הקרע השמאלי לשני הקרעים האחרים אינו ודאי כלל (ראה תרשים 1).

4Q375 עוסק בשאלה מיהו נביא אמת ומיהו נביא שקר תוך עיבוד חוקי הנביא מדברים יג 2–6 ויח 15–20 עם מקראות נוספים. ייחודו הוא בהצעת פתרון מעשי לשאלת זיהוי נביא אמת, שאינו מוכר מהחוקים המקראיים או מתיאורים מקראיים אחרים שעסקו בנושא (כמו מלכים א כב; ירמיהו כו; כח; כט 21–29).

במבנה החיבור מבחינים בחלקים שלהלן. בטור הראשון שלושה חלקים:⁶
1. שורות 1–4א: הקדמה, שבה מצווה העם (הנמען בגוף שני יחיד) לשמוע לנביא ולקיים את חוקי האל. עשיית דברים אלו היא תנאי לקיום ההבטחה שהאל ישוב מחרון אפו.

2. שורות 4ב–5א (עד הרווח): חוק נביא שקר על פי דברים יג 2, 6.
3. שורות 5ב–9: תוספת לחוקי המקרא: אפשרות להכיר באדם שנחשד כנביא שקר כנביא אמת. הכרה זו כרוכה בהכרזה של השבט על יושרו ואמינותו של הנביא ובפעולה פולחנית מסוימת, שתתבצע בפני הכוהן הגדול בבית המקדש בנוכחות זקני השבט, השופטים והעם.

הטור השני מתאר טקס במקדש. נראה שהוא כלל טקס כפרה מסוים, ואולי גם קבלת תשובה לשאלת אמינותו של הנביא. התיאור מעבד את ויקרא ד ו–ח.

פירוש

הטור הראשון

חלק ראשון: שורות 1–4א

החלק הראשון של הטקסט הוא משפט תנאי. שורות 1–3א (עד לתיבה נפשכה) הן חלקו הראשון של משפט התנאי (protasis), המציג את התנאים שאם יקיימם העם יתקיים גם החלק השני של התנאי (apodosis),⁷ והאל ישוב מחרון אפו.
1 [את כול אשר] יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא: תחילתו של משפט התנאי

6. G. Brin, "The Laws of the Prophets in the Sect of the ראה זו ראה", *JSP* 10 (1992), p. 21
Judean Desert: Studies in 4Q375

7. על שני חלקי משפט התנאי המקראי ראה, P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. & revised by T. Muraoka (*Subsidia Biblica* 14/II), Roma 1993, pp. 628–629, §167 b–c

קטועה, אך תנאיו ברורים גם מהנוסח הקטוע. העם, המצוין בכינויים החבורים של אלוהיכה ואליכה, נדרש לציית לנביאים ולקיים את חוקי האלוהים באמונה שלמה בתמורה לרחמיו וביטול חרוננו.

הביטוי מפי הנביא לא נמצא בצורה זו במקרא, אך נמצא דומה לו: מפי נביאים (זכריה ח 9).⁸ אולם הרעיון שדברי אלוהים הם היוצאים מפי הנביא חוזר במקרא. למשל, "ואנכי אהיה עם פיו" (שמות ד 12); "ודברי לא ימושו מפיו" (ישעיהו נט 21); "ויאמר ה' אלי הנה נתתי דברי בפיו" (ירמיהו א 9).⁹ אולם הביטוי הקרוב ביותר לנאמר כאן הן מבחינה לשונית והן מבחינה רעיונית הוא דברים יח 18: "ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו". הכתוב בקטע כולל שני יסודות הנמצאים גם בדברים יח 18 (המילה פי פועל מהשורש צו"), וחוזר על רעיונותיו של הפסוק המקראי, שדברי ה' מושמעים מפי הנביא, ולכן יש לשמוע לו. חובת השמיעה לנביא נזכרת בדברים יח 15: "אליו תשמעו". כפי שנראה להלן הטקסט מעבד את חוק הנביא מדברים יח 15–20, והמשפט כאן מתחיל עיבוד זה בפרפרזה על דברים יח 18.

1–2 [את כול אשר] יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא ושמרתה [את כול החו]קים האלה: לצד עיבוד דברים יח 18 מעבד הקטע כאן גם את דברים יג 1: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות". עיבוד דברים יג 1 כאן מתברר משלושה נימוקים:

1. מהתוכן המשותף – הדרישה לשמור על חוקי האל הנמסרים על ידי הנביא.
 2. מרצף הדברים המשותף הקושר בין הדרישה לשמור על החוקים לבין חוק הנביא, הבא בדברים יג 2–6 ובשורות 34–5 בקטע.
 3. מהשימוש המשותף בפעלים מהשורשים צו"י ושמ"ר.
- השלמתו של סטרגל "את כול החו]קים האלה" בנויה על לשון הביטוי "את כל הדבר הזה" מדברים יג 1, בהתאמה לקריאה הברורה של " [קים]". על פי החלוקה המסורתית לפרשיות דברים יג 1 מסיים את הפרשה המתחילה בדברים יב 29, ורק בפסוק 2 של פרק יג מתחיל חוק נביא מדיח לעבודה זרה. הדרישה בדברים יג 1 לשמור את מצוות האל מבלי להוסיף עליהן או לגרוע מהן מתייחסת לדברי משה שנאמרו קודם. בעיבוד הפסוק המקראי ב-4Q375 נוסף הביטוי "מפי הנביא" (הרומז לדברים יח 18), וכך מה שהיה עשוי לחול על מצוות קודמות נקשר לפרשת הנביא שבאה במקרא לאחר מכן.¹⁰ העיבוד המשותף של דברים יג 1 ויח 18 מעיד ששני חוקי הנביא בספר דברים (יג 2–6; יח 15–20)

8. וכן בצורות מוטות, כמו "בפי כל נביאיו" (מלכים א כב 22), "בפי [כל] נביאיו" (שם 23; דברי הימים ב יח 22, 23); וגם "בפי ירמיהו" (שם לו 21, 22).
9. וראה גם דברי הימים ב לו 21, 22.
10. גם במגילת המקדש נד 6–18 מצוטט, ללא פירוש גלוי, חוק הנביא מדברים יג החל בפסוק 1.

נתפסו בקטע הקומראני כעניין אחד, ללא הבחנה בין נביא מדיח לעבודה זרה (דברים יג) לנביא שקר (דברים יח). בהמשך יפורטו השיקולים הנוספים המאששים קביעה זו.

הדרישה לשמוע לנביא משום שהוא נותן את חוקי התורה לעם מצויה בחיבורים נוספים מקומראן, הן בחיבורים כיתתיים והן בשאינם כיתתיים. בסרך היחד נדרש חבר העדה לדרוש את האל, כלומר לקיים את מצוותיו שנמסרו בידי משה והנביאים: "לדרוש אל ב[כול לב ו]בכ[ול נפש] לעשות הטוב והישר לפניו כאשר צוה ביד מושה וביד כול עבדיו הנביאים" (סרך היחד א 2-3). בפשר הושע ובחיבור הלא כיתתי האפוקריפון של ירמיהו נמסרת תוכחה על אי קיום חוקי האל שנמסרו בידי הנביאים: "מצוותיו השליכו אחרי גום אשר שלח אליהם [בפני עבדיו הנביאים] (פשר הושע 4Q166 ii 4-5);¹¹ "ביוכל ההוא יהיו מפרים את כול חקותי ואת כל מצותי אשר אצוה א[תם ואשלח ב]יך עבדי הנביאים" (אפוקריפון של ירמיהו 4Q390 2 i 4-5).¹²

2-3 ושבתה עד יהיה אלוהיכה בכול [לבכה ובכו]ל נפשכה: דוגמה לשימוש בביטוי דוטרונומיסטי אופייני, ככל לב ובכל נפש, כמו בדברים ו 5; יא 13; יג 4. השימוש בביטוי, שנמצא גם בדברים יג 4, מבהיר שהקטע ממשיך לעבד את לשון דברים יג 1-6. אולם הדמיון העיקרי של המשפט כאן הוא דווקא לכתוב בדברים ל 2: "ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקלו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך ככל לבך ובכל נפשך" (והשווה גם לפסוק 10 שם). הדמיון בין דברים ל 2 לבין שורות 1-3א הוא גם בסגנון וגם בלשון. מבחינה סגנונית שני הכתובים מציגים את חלקו הראשון של משפט תנאי (protasis), הקובע מה נדרש מהעם לעשות. מבחינה לשונית משותפים השימוש בפעלים מן השורשים צו"י ושו"ב והשימוש בביטויים "לשוב עד ה' אלהיך" ו"בכל לבך ובכל נפשך".

השזירה המשותפת של דברים יג 1, 4 עם יח 18 ועם ל 2 קושרת בין הדרישה לציית לנביא לבין התניית התגשמותן של ברכות הברית מדברים ל 2-10. 3-4 ושב אלוהיכה מחרון אפו הגדול [להושיעכ] ממצוקותיכה: זהו חלקו השני של משפט התנאי (apodosis). על פיו האל יסלח לעמו אם זה ישמע לנביא ויקיים את חוקיו, שנמסרים מפי הנביא. כמו במקרים רבים במקרא גם כאן נפתח החלק השני

וראה במהדורת קימרון: E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Beer Sheva & Jerusalem 1996, p. 78

11. ראה במהדורת הורגן: M. P. Horgan, "Hosea Pesher 1", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation*, vol. 6B, Tübingen 2002, p. 116

12. D. Dimant, *Qumran Cave 4 XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30)*, Oxford 2001, p. 245

של משפט התנאי בוי"ו.¹³ במשפט המשך לעיבוד המשולב של שני מקראות מספר דברים:

1. את הביטוי ושב אלוהיכה שאל המחבר הקומראני מדברים ל, שהוא ממשיך לעבד אותו: "ושב ה' אליך את שבותך ורחמך" (דברים ל 3). הפסוק, בדומה למשפט ב-4Q375, מציג את חלקו של האל במשפט התנאי. ובדומה לנאמר בפסוק המקראי גם כאן מובטחת סליחת האל לעמו אם ישוב אליו העם בכל לבו ונפשו.
 2. את הצירוף חרון אפו במשפט כאן שאל מחבר 4Q375 מהכתוב בדברים יג 18: "למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחמך והרכך". מבחינת התוכן שני המקראות מציגים את ההבטחה לסליחת האל לעם. הצגת הצירוף חרון אף בהקשר של משפט תנאי היא השיקול המכריע בבחירת דברים יג 18 כמקור המקראי שממנו נלקח הצירוף. שכן הביטוי חרון אף חוזר פעמים רבות במקרא, אך לא כחלק ממשפט תנאי. הצירוף חרון אף גדול נקרה רק פעם אחת במקרא, במלכים ב כג 26, בהקשר לחטאי מנשה. המחבר הקומראני הוסיף את התואר גדול למשפט התנאי מדברים יג 18, ובכך ודאי שיקף את פרשנותו למשמעות כעסי האל ומחירם.
- שם העצם מצוקה מופיע בתהלים קז ארבע פעמים. פעמיים בצירוף "ממצקתיהם יושיעם" (פסוקים 13, 19), ופעמיים נוספות עם פעלים מהשורשים נצ"ל ויצ"א (בפסוקים 6, 28). השלמתו של המהדיר "[להושיעם]ה ממצוקותיהם" מבוססת על לשון תהלים קז, והוכרעה בהתאם למספר האותיות החסרות.¹⁴ בנוסף נקרה שם העצם מצוקה עוד שלוש פעמים במקרא: צפניה א 15; איוב טו 24; תהלים כה 17. עיבוד אחר לדברים ל 2-10 נמצא בעיבוד המכונה "דברי המאורות": "ותחון את עמכה ישראל בכול [ה]ארצות אשר הדחתם שמה להשיב אל לבכם לשוב עודך ולשמוע בקולך [כ]כול אשר צייתתה ביד מושה עבדך" (4Q504 2 v 11-14).¹⁵ בשונה מ-4Q375, מן התיאור שבדברי המאורות עולה שהעונש והרחמים הכתובים בדברים ל כבר התגשמו.¹⁶ וכן אין דברי המאורות תולים את הגשמת ברכות הברית

13. ברוב המקרים במקרא שבהם ה-apodosis מתחיל בוי"ו גם ה-protasis מתחיל בוי"ו. כך בנוי משפט התנאי בדברים ל 2-3, שאותו הקטע מעבד. וראה Joüon & Muraoka, דקדוק העברית המקראית (הערה 7 לעיל), עמ' 628, 647-648.
14. סטרגל, "אפוקריפון של משה" (הערה 1 לעיל), עמ' 114.
15. מ' בייה, המהדיר הראשון של הקטע, סבור אף הוא שמדובר בעיבוד של דברים ל 2-3. ראה M. Baillet, "Paroles des Luminaires (DibHam^a)", *Qumrân Grotte 4 III: 4Q482-4Q520 (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 145-147. וכן ראה D. T. Olson, "Words of Lights (4Q504-4Q506)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation*, vol. 4, Tübingen 1997, p. 132.
16. א' חזון סבורה, שעיבוד של דברים ל ושל ויקרא כו ב"דברי המאורות" רומז לשיבת ציון. ראה א' גליקר חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המאורות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1991, עמ' 269, 276.

בציות לנביא, כמו ב־4Q375, אלא דווקא רחמי האל מובילים לשיבת העם ולציות לחוקי האל שנמסרו על ידי משה.¹⁷

החלק הראשון של הטור הראשון (שורות 1–4א) הוא, אם כן, משפט תנאי, המתנה את סליחת האל לעמו בציות לנביא המוסר את חוקיו. הקטע בנוי משזירה ועיבוד של שלוש פרשות מספר דברים – יג 1–6; יח 15–20; ל 2–10 – עם שימושי לשון מקראיים נוספים. הטבלה שלהלן ממחישה את עיבוד המקרא (בציטוטי המקרא מודגשים הביטויים, המילים והשורשים המשותפים לכתוב ולקטע):

מקרא	4Q375
"את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" (דברים יג 1); "ודבר אליהם את כל אשר אצונו" (שם יח 18); "ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום" (שם ל 2)	[את כול אשר]יצוה אלוהיכה אליכה
"ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם" (שם יח 18)	מפי הנביא
"את כל אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות" (שם יג 1)	ושמרתה [את כול החו]קים האלה
"למען ישוב ה' מחרון אפו" (שם יג 18); "ושב ה' אלהיך את שכותך ורחמך" (שם ל 3)	ושב אלוהיכה מחרון אפו הגדול
"ויזעקו אל ה' בצר להם ממצקותיהם יושעם" (תהלים קז 13, 19)	[להושיעם] ממצקותיכה

בעיבוד המשותף של דברים יג 1, 4 עם דברים יח 18 ודברים ל 2–3 מציע 4Q375 פרשנות חדשה לתפקידיו של הנביא. מסתבר ממנה שהשמיעה לנביא (יח 18) פירושה קיום חוקי האל כנדרש, מבלי להוסיף או לגרוע (יג 1). הקפדה על כך בלב ובנפש (יג 4; ל 2) תבטיח את התגשמות ברכות הברית (ל 2–10), כשהאל יסלח לעם (ל 3) וישוב מחרון אפו. בידיעה שלפנינו טקסט מאוחר, שנוצר לאחר חורבן בית ראשון, מתבהרת כאן תפיסה מפתיעה של תפקידו של הנביא בימי בית שני. החיבור מציע פרספקטיבה חדשה לרחמי האל: שמיעה וציות לנביא יכולים להבטיח את סיום תקופת חרון אפו של האל. מכאן שלנביא יועד תפקיד מרכזי בהבטחת התגשמות ברכות הברית.

17. כך חזון, המדגישה את ייחודה של התפילה בדברי המאורות, בניגוד לתפילות נוספות המעבדות את לשון דברים ל, בהקדמת רחמי האל לתשובת העם. ראה חזון, שם, עמ' 277–289.

חלק שני: 4ב–5א

4–5 והנביא אשר יקום ודבר בכה [סרה להש] יבכה מאחרי אלוהיכה יומת: החלק השני מציג נביא דובר סרה, שהוא ניגודו של הנביא המוסר את חוקי האל והנזכר בשורה הראשונה. מבחינה לשונית הקטע מעבד את הכתוב בחוק נביא מדיח בדברים יג 2–6: "כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת... והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה' אלהיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפוך מבית עבדים להדיחך מן הדרך אשר צוה ה' אלהיך ללכת בה ובערת הרע מקרבך". 4Q375 שואל מדברים יג 2–6 את הצירופים יקום נביא ודבר סרה. מבחינת סדרם של המשפטים הולך הקטע דווקא אחרי דברים יח 15–20, אשר מציג תחילה את חובת השמיעה לנביא האלוהים (15–18), ואחר כך מקרה של נביא שקר (19–20). בקטע עצמו שורות 1–4 דורשות ציות לנביא אמת, ושורות 4ב–5א מציגות את הנביא דובר הסרה.

5 להש] יבכה מאחרי אלוהיכה: הביטוי המקראי להשיב מאחר אל הוא ההיפוך של לדרוש אל, ופירושו לנטוש את האל או למרוד בו.¹⁸ ביטוי זה נפוץ גם במגילות הכיתתיות במשמעות דומה. ראה למשל ברית דמשק ו 1; סרך היחד א 17. וכנראה גם באפוקריפון של ירמיהו, שאינו כיתתי, נמצא שימוש בביטוי להשיב מאחר אל: "[ושב מאחרי] ולא שמעו לדברי ירמיה" (4Q383 2 1–2).¹⁹

4–5 ודבר בכה [סרה: התיבה סרה בקטע היא השלמה סבירה של המהדיר, שהניח שהקטע מעבד את דברים יג 2–6. סיוע להשלמה זו נמצא בניסוח קרוב בברית דמשק, הכולל את הביטויים לדבר סרה ולהשיב מאחר אל, בדומה לקטע כאן: "ותישם הארץ כי דברו סרה על מצוות אל ביד משה וגם במשיחו"²⁰ הקודש וינבאו שקר להשיב את ישראל מאחר אל" (ברית דמשק ה 21 – ו 1).²¹ לביטוי המקראי לדבר סרה שתי משמעויות משלימות. האחת לומר דברי שקר,²²

18. ראה במדבר יד 43; יהושע כב 16, 18, 23, 29. כמו כן מוצאים את הצירוף מאחר אל עם פעלים אחרים במשמעות דומה. למשל, מלכים ב יז 21; הושע א 2; צפניה א 6. והשווה L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament in English (HALOT)*, trans. & ed. by M. E. J. Richardson, Leiden 1994–1999, pp. 35–36.

19. גם דימנט, המהדירה של הקטע, סבורה שבקטע עיבוד לביטוי "להשיב מאחרי אל". ראה דימנט, *DJD* 30 (הערה 12 לעיל), עמ' 120.

20. אולי יש לקרוא "במשיחי". כך, E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 21. ב-4Q270 2 ii 14.

קוראים: "ידבר" סרה על משיחי רוח הקדש". הביטוי לדבר סרה חוזר בקומראן בעיקר בעותקי ברית דמשק: 4Q267 2 5; 4Q267 4 13; 4Q270 2 ii 14; 4Q271 5 i 18; וכן 1Q29 1 6; מגילת המקדש נד 15; סא 8.

22. השווה *HALOT* (הערה 18 לעיל), עמ' 769.

כמו בישעיהו נט 13, ששם המונח נרדף ל"דברי שקר", ובירמיהו כח 16; כט 32, שבהם נביא השקר מואשם בדיבור סרה. והשנייה להמריד,²³ בדומה ל"להשיב מאחר אל". ההמרדה נעשית על פי רוב באמצעות דברי השקר. זו כנראה המשמעות של הביטוי בדברים יג 2, שהנביא מדיח את העם לעבודה זרה ובכך מסיתו למרוד בה'. גם בדוגמה של חנניה בן עזור (ירמיהו כח 1–4) דברי השקר שלו נתפסים כהסתה למרד בבבל, ובכך מפרים את דברי האל שקרא להשתעבד לבבל (ירמיהו כז).

העיבוד של 4Q375 משנה את הכתוב בדברים יג 6, כך שבמקום שהנביא ידבר סרה על האל הוא מדבר סרה "בכה", כלומר בעם, כדי "להש"יבכה מאחרי אלוהיכה".²⁴ כפי שהובהר מהחלק הראשון של הטקסט, יש לציית לנביא משום שהוא מוסר את חוקי האל. ומכאן שדברי הסרה של הנביא מכוונים נגד מצוות האל, ולא נגד האל עצמו. ולכן אין מדובר על הדחה לעבודה זרה אלא על קיום שגוי או לקי של מצוות האל. הנביא ממריד בדברי השקר ("סרה") שלו את העם ומשפיע עליו לעזוב את חוקי האל, ובכך הוא גם יוצא נגד העם עצמו ("בכה"). את הביטוי שבתיבה בכה יש לפרש במשמעות "נגד", כפי שמוצאים במדבר יב 8; כא 5, 7; ואיוב יט 18.²⁵ הפגיעה בעם עצמו מובנת לאור החלק הראשון של הקטע, שהתנה את סליחת האל לעמו בציות לנביא (אמת) ולחוקי התורה, ובתשובה בכל לב ונפש. נלמד אפוא, שאף על פי ש-4Q375 מעבד את חוק נביא מדיח לעבודה זרה מדברים יג 2–6, הכוונה היא לנביא שקר. השימוש בצירוף לדבר סרה, המופיע בחוק של נביא מדיח לעבודה זרה (דברים יג 6) בנוגע לנביאי שקר דווקא (כמו בירמיהו כח 16; כט 32), מעיד שכבר במקרא נתפסו שני החוקים בדברים יג 2–6 ויח 15–20 כעוסקים בעניינו של נביא שקר.²⁶ מגמה זו באה לידי ביטוי גם בדיויניהם של חז"ל, שפירשו את שני החוקים על נביא שקר.²⁷ 4Q375 הוא עדות קדומה נוספת לכך, ששני החוקים בדברים יג 2–6 ויח 15–20 הובנו כחוקים העוסקים בנביאי שקר.

23. G. J. Botterweck, H. Ringgren & H. J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, trans. by D. W. Stott, Cambridge 1999, pp. 353–357

24. על כך מצביע גם ברין, "חוקי הנביאים בכת מדבר יהודה" (הערה 6 לעיל), עמ' 22.

25. ראה HALOT, עמ' 104. א' שמש מציע לפרש את הכתוב ברשימת נביאי שקר: "נביאי [ש]קרא די קמו [בישראל]" (4Q339 1) כ"נביאי שקר שקמו נגד ישראל" בגלל הכללתו של בלעם בן בעור, שלא היה מישראל, ברשימה. ראה A. Shemesh, "A Note on 4Q339 'List of False Prophets'", *RevQ* 78 (2001), p. 320

26. על כך כבר הצביע א' רופא, מבוא לספר דברים: חלק ראשון ופרקי המשך, ירושלים תשמ"ח, עמ' 62.

27. א' שמש, עונשים וחטאים מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 159–165. ושם דוגמאות מספרות חז"ל.

5 יומת: הקטע ממשיך להשתמש בלשון דברים יג 6 בניסוח עונשו של נביא השקר: "והנביא ההוא... יומת". גם בדברים יח 20 עונשו של נביא שקר הוא מוות: "ומת הנביא ההוא". ההבדל בין שני המקראות הוא בבניינו של הפועל המוטא. בדברים יג 6 בא השורש מו"ת בבניין הופעל, ומשתמעת ממנו הריגה. ואילו בדברים יח 20 השורש מו"ת בא בבניין קל, ואפשר להבינו כמוות מידי שמים.²⁸ כך גם מובן גורלו של נביא השקר חנניה בן עוזר בדברי ירמיהו: "לכן כה אמר ה' הנני משלחך מעל פני האדמה השנה אתה מת... וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי" (ירמיהו כח 16-17). לענייננו חשוב שלשון הכתוב בדברים יג 6 מורה שעונשו של נביא השקר הוא בידי בית דין. לדבר זה חשיבות מכרעת ב-4Q375, שכן הוא מעניין לסייג את החוק המקראי ולתת אפשרות להעיד שאדם שנחשד כנביא שקר אינו כזה, ולכן אין דינו מוות (ראה להלן בפירוש לחלק השלישי). ברור אפוא שיש כאן עניין הנתון לשיקול דעת אנושי ולהתערבות אנושית, ואינו בידי שמים.

אם כן, החלק השני מתאר בלשון דברים יג 2, 6 נביא שקר, שעומד כניגודו של הנביא שנזכר בחלק הראשון. אף שהכתוב מעבד את דברים יג 2-6, הדן בנביא מדיח לעבודה זרה, עניינו הוא נביא שקר. זאת נלמד מדמיון המבנה בין שני חלקי הקטע לבין שני חלקי הכתוב בדברים יח 15-20; משימושי "דבר סרה" במקרא בהקשרם של נביאי שקר; ומהעיבוד המיוחד של הקטע לדברים יג 6 ("דבר בכה [סרה להש]יבכה מאחרי אלוהיכה" במקום "דבר סרה על ה'"), ומהכללת עיבוד דברים יג 1 עם פס' 2-6. ייתכן שהסיבה להעדפת לשון דברים יג בדבר נביא מדיח על פני לשון דברים יח בעניין נביא שקר נעוצה בשימוש בלשון "יומת" (שבדברים יג 6) לדיוק והבהרה, שעונשו של הנביא בידי בית דין.

חלק שלישי: 5ב-9

5-7 וכי יקום השבט [אשר] הוא ממנו ואמר לוא יומת כי צדיק הוא נביא [נ]אמן הוא: כאן נפסק עיבוד חוקי הנביא מדברים יג ויח, ובא עניין מוסף עליהם. מבחינת סגנונו ממשיך הקטע לחקות בחלקו את לשון דברים יג 2, "כי יקום בקרבך נביא...".²⁹ ניסוח הדברים בשורות 4-6 בקטע הולם את הסגנון הקוואיסטי המקראי,

28. אם כי חז"ל פירשו את העונש "מת" בלשון דברים יז 12; יח 20; כב 25 כמיתת בית דין, ומוות בידי שמים יוחד ללשון "כרת". ראה: H. J. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, Philadelphia & Jerusalem 1996, p. 177. פרשנות דומה משתקפת גם במגילת המקדש, שבה שונתה באופן שיטתי לשון "מת" בפרשות השונות מספר דברים ל"יומת". ראה מגילת המקדש נו 8-10 (על דברים יז 12); סא 1-2 (על דברים יח 20) וסו 5 (על דברים כב 25). וראה גם א' שמש, עונשים וחטאים (הערה 27 לעיל), עמ' 113-123. שמש סבור ששינויים אלה הם חלק ממגמת מגילת המקדש להוסיף עונשי מוות על חוקי התורה, ולפרש כל עונש מוות בתורה כעניין הנתון לאחריות בית דין.

29. גם ברין מציע שיש כאן עיבוד לדברים יג 2. ראה ברין, "חוקי הנביא בכת מדבר יהודה" (הערה 6 לעיל), עמ' 26.

שבו נקבע קודם הכלל ואחר כך מובאות דוגמאות למקרים מסייגים. האפשרות המסייגת הניתנת כאן היא לסגת מהאשמת אדם כנביא שקר, אם השבט שהוא שייך אליו יעיד על נאמנותו לאל ועל יושרו. יושר זה מוגדר כאן במילה צדיק – "כיא צדיק הואה". אחת ממשמעויות צדיק במקרא היא ישר, דובר אמת,³⁰ ונראה שזו גם המשמעות בשימוש כאן. הגדרה שנייה לאיש האמור היא "נביא נאמן הואה". התואר נאמן כמתייחס אל נביא נמצא פעמיים במקרא, פעם בהקשרו של משה ("לא כן משה בכל ביתי נאמן הוא", במדבר יב 7) ופעם בהקשרו של שמואל ("וידע כל ישראל כי נאמן שמואל לנביא לה'", שמואל א ג 20). משמעותו של תואר זה כאשר הוא מוסב על אנשים או על האל היא "אמין", "מסור".³¹ באופן זה יש לפרש את האמור כאן על הנביא, שהשבט מעיד על אמינותו ויושרו כנביא אמת, ועל מסירותו לאל ולחוקיו.

דוגמה לבעיות המתעוררות בקשר לשאלת מהימנותו של נביא מספק לנו משפט השדה שנערך לירמיהו, בטענה שהוא נביא שקר (ירמיהו כו 7–11). הוא ממחיש שעניין זה לובן לפעמים בהליך משפטי. אולם דרך הפתרון המוצעת בירמיהו כו שונה מהכתוב כאן. ירמיהו הגן על עצמו מול השרים ששימשו כשופטים, בהעידו על עצמו שהוא נביא אמת המוסר את דברי האל: "ויאמר ירמיהו... ה' שלחני להנבא אל הבית הזה ואל העיר הזאת את כל הדברים אשר שמעתם" (ירמיהו כו 12). ואילו ב-4Q375 מוצע שהשבט יעיד על נאמנותו של הנביא לאל ועל יושרו, והעניין עצמו יתבהר בטקס כלשהו שעל הכוהן הגדול לערוך במקדש (ראה להלן).

השימוש בלשון שבט וההיזקקות לעדות השבטית מפתיעים בהקשר זה. למוצאו השבטי של הנביא אין משמעות בספרי הנבואה וההיסטוריוגרפיה, ובוודאי אין הוא נזכר בחוקים המקראיים.³² אמנם במשפטו המאולתר של ירמיהו (בפרק כו) נזכרים הזקנים, אך אין הכרח לראות בהם נציגי מוסד הזקנים השבטי אלא מבוגרים בעלי ידע, ניסיון וזיכרון משפטי.³³ יתר על כן, בימים שנכתב 4Q375 כבר לא הייתה מסגרת שבטית. סביר אפוא, שהשימוש בלשון שבט הוא פועל יוצא של שימוש בלשון מקראית אנכרוניסטית, כחלק ממאפייני השכתוב המקראי, תוך יצירת אשליה שמדובר באחד מחוקי התורה. עם זאת אפשר שיש לו מטען פרשני מיוחד. ברין מציע שתיבת שבט היא פירוש לתיבה בקרבך שבדברים יג 2.³⁴ ונראה שהיא מפרשת אף את הכתוב בדברים יח: "נביא מקרבך מאחין" (15), "מקרב אחיהם" (18). אם כך, יש לפרש שבט כקבוצת השתייכות של הנביא, המכירה אותו באופן אישי, ולכן

30. F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *Hebrew and English*; 1002 'עמ' HALOT, *Lexicon of the Old Testament* (BDB), Oxford, 1939, p. 842

31. BDB, עמ' 109; HALOT, עמ' 125.

32. על כך, ובצדק, עומד ברין, "חוקי הנביאים בכת מדבר יהודה" (הערה 6 לעיל), עמ' 27.

33. ראה י' הופמן, ירמיהו, מקרא לישראל, כרך א, תל אביב תשס"א, עמ' 523.

34. ברין, "חוקי הנביאים בכת מדבר יהודה" (הערה 6 לעיל), עמ' 27.

יכולה להעיד על יושרו ונאמנותו לאל.³⁵ אם יש קשר כלשהו להשקפותיה של עדת קומראן, אולי היא מוצגת בלשון "שבט" המקראי. כך מהדהד בסיוג חוקי הנביא המקראיים פולמוס כיתתי בזהותו של נביא אמת או נביא שקר. הסייג בחוק מאפשר לקבוצה מסוימת או כת שאחד מאנשיה נחשד כנביא שקר להעיד שהוא נביא אמת. 7–8 ובאתה עם השבט ההואה וזקניכה ושופטיכה [א] המקום אשר יבחר אלוהיכה באחד שבטיכה: כאן חוזר הטקסט לניסוחי ספר דברים, כשהוא מעבד במשולב שלושה מקראות שונים. בטבלה שלפנינו ניתן לראות את המקראות המעובדים. לטבלה צורפה גם הלמה העוקבת ("לפני [ה] כוהן המשיח") כדי לעמוד על העיבוד המיוחד של המקרא בטקסט. המילים המודגשות הן המשותפות למקרא ולטקסט כאן:

מקבילות מקראיות	4Q375
"ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט" (דברים יז 9)	ובאתה עם השבט ההואה
"ויצאו זקניך ושפטיך ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל" (שם כא 2)	וזקניכה ושופטיכה
"כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עלתיך" (שם יב 14); "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (שם יז 8)	[א] המקום אשר יבחר אלוהיכה באחד שבטיכה
"ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את המשפט" (יז 9)	לפני [ה] כוהן המשיח

המקרא המרכזי והחשוב לטקסט זה הוא דברים יז 8–9, העוסק במצב של ספק משפטי בנוגע לדין הנכון בעניין כלשהו,³⁶ במקרה כזה על שופטי ערי השדה

35. שמש מציג מקורות חז"ל שבהם משתקפת תפיסה דומה, שעל פיה נביאי שקר היו מוכרים בסביבתם כנביאי אמת ורכשו לעצמם שם של נביאי אמת לפני שכשלו במסירת נבואת שקר. ראה א' שמש, "הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרא", בתוך א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, כרך שני, תל אביב 2001, עמ' 932, 936.

36. להסבר משמעותם של הביטויים שבמחלוקת "בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך" (דברים יז 8) ראה א' רופא, מבוא לספר דברים (הערה 26 לעיל), עמ' 79; טיגלי, דברים (הערה 28 לעיל), עמ' 164.

(“שערים” בלשון הכתוב) להגיע אל סמכות השיפוט העליונה השוכנת “במקום אשר יבחר”, ושם יושב בדין כוהן או שופט, בהתאם לתחום העניין הנדון.³⁷ גם הטקסט הנידון כאן מציע אפשרות דומה, שבה יגיע העם עם השבט, הזקנים והשופטים אל בית המקדש בירושלים, אל “הכוהן המשיח”, כדי לפתור את שאלת אמינותו של הנביא (ראה להלן). במשנה מצוין שעניינו של נביא שקר נידון בפני בית דין של שבעים ואחד שופטים (סנהדרין א, ה). יש במסורת חז”ל דמיון לתפיסה העולה גם מ-4Q375, ועיקרה ששקריותו של נביא שקר צריכה להיבחן בערכאה השיפוטית העליונה. וייתכן שמשוקעת כאן מסורת פרשנית משותפת לביטוי “פלא ממך דבר למשפט” מדברים יז 8, שכן 4Q375 רואה אולי את זיהוי נביא שקר כעניין מופלא או נסתר שיש לבררו לפני הסמכות העליונה בירושלים.³⁸

המקרא מדברים יב 14 מצטרף לכתוב מדברים יז 8, ומדגיש ש“המקום אשר יבחר” הוא “באחד (מ)שבטין”. משום ש-4Q375 נכתב בימי בית שני, שבהם לחלוקה לנחלות השבטים כבר לא הייתה חשיבות מעשית, לא ברור לשם מה צורף הביטוי באחד שבטיכה. נראה שצירוף הביטוי נעשה ללא כוונה פרשנית, אלא כשגרת שימוש בלשון המקרא.

מטרת התוספת “זקניכה ושופטיכה” מפרשת עגלה ערופה בדברים כא 2 היא כנראה להדגיש את העניין הציבורי של העיסוק בסוגיית אמינותו של האיש הנחשד כנביא שקר.³⁹ הלשון בקטע ובאתה מופנית אל העם באופן כללי, ולכן חשוב לציין שעם העם באים לירושלים גם הזקנים והשופטים, נציגי ציבור שיש להם עניין בפתרון סוגיית אמינותו של הנביא. ייתכן שלזקנים יש גם תפקיד בטקס הפולחני שנערך במקדש, בסמיכת ידיים על קרבן החטאת, בהתאם לכתוב בויקרא ד 15 (ראה להלן).

37. לדעת רופא אזכור הכהנים כחלק מהסמכות בבית המשפט “במקום אשר יבחר” הוא כנראה תוספת של עורך כוהני. עקבות לעריכה דברית-כוהנית ניכרים במקומות נוספים בספר דברים. ראה רופא, שם, טיגיי (שם, עמ’ 164–165), מציע מספר הסברים לאזכורם של הכהנים כשופטים במשפט האזרחי: היותם משכילים ותפקידם בהוראת התורה, בגלל מעורבותם בפתרון בעיות בלתי פתורות באמצעות האורים והתומים, היותם משרתי האל שאפשר להם לשפוט בהתאם לרצונו ואולי כפתרון תעסוקתי חלופי לכוהני הבמות. נלסון מציע שתפקידם של הכהנים בסמכות השיפוט העליונה הוא לבעיות משפטיות שחסרות בהן עדויות, והן מעבר להבנה האנושית. לדעתו סוגיות משפטיות שיש להן עדים הובאו לפני שופטים. הוא מבסס את טענתו על משמעות הצירוף יפלא ממך או התיבה נפלאות, כנסתרות שמעבר לתפיסה האנושית. לפתרון הבעיה יכול הכוהן להשתמש בטקסים פולחניים, בהשבעות או באורים ותומים. ראה R. D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary, Old Testament Library*, Louisville 2002, p. 221.

38. טיגיי, דברים (הערה 28 לעיל), עמ’ 163–164, מצוין שהכתוב בדברים יז 8–13 פורש בפרשנות הלכתית כנוגע לסמכותה של הסנהדרין הגדולה בירושלים.

39. שמש, “נביא שקר וזקן ממרא” (הערה 35 לעיל), עמ’ 936 מדגיש שהרכבו של בית הדין הדן בעניין נביא שקר – 71 שופטים – נערץ בחשיבות הציבורית של הנושא.

אם כן, העיבוד המשותף של פרשות נביא שקר מדברים יג 2–6 ו־יח 15–20 עם דברים יז 8–13 מבהיר שב־4Q375 שאלת אמינותו של הנחשד כנביא שקר מוצגת כסוגיה משפטית, שפתרונה ימצא בערכאה השיפוטית העליונה בירושלים.

8–9 לפני [ה] כֹּהֵן המשיח אשר יוצק עַל [ו] אֲשׁוּ שֶׁמֶן המשיחה: כאן נקבע שאמינות הנביא תתברר במקדש בפני הכהן הגדול, המכונה כאן הכהן המשיח. ממקראות שונים עולה שהשופטים והכהנים בערכאה השיפוטית העליונה ב"מקום אשר יבחר" בדקו בעיות משפטיות סבוכות במיוחד ומצאו להן פתרון בדרכים שונות.⁴⁰ העיבוד של 4Q375 לדברים יז 9 משנה את הכתוב "ובאת אל הכהנים הלוים אל השופט אשר יהיה בימים ההם" ל"ובאת... לפני הכהן המשיח". הבאת העניין לטיפולו של הכהן הגדול מבהירה שאמינות הנביא לא תתברר בליבון משפטי רגיל, אלא באמצעות טקס כלשהו במקדש.⁴¹ פרטי הטקס הפולחני מתוארים בטור השני, שלמרבה הצער הגיע לידינו באופן מקוטע ביותר, ולכן לא נתבחרו במלואם (ראה להלן). לדעת סטרגנל היו 1Q29 ו־4Q376 עותקים של החיבור המועתק ב־4Q375.⁴² אם אכן 1Q29 ו־4Q376 הם חיבורים הקשורים לקטע שלפנינו, הרי יש עניין בכך שבנוסחים המקבילים ב־1Q29 2 1–7 וב־4Q376 1 i–ii מתוארים מעשים של הכהן הגדול, אולי שאלה באורים ובתומים, הקשורים לניסיון להגיע להחלטה, האם האיש המובא לפניו הוא נביא אמת או נביא שקר. שם נזכרים נביא "המדבר שרה" (1Q29 1 6), האורים (4Q376 1 i 3), ואולי גם עיבוד של הכתוב בדברים יז 10 (1Q29 1 4–5; 4Q376 1 ii 3).⁴³

4Q375 מדגיש את משיחתו של הכהן בשמן הן על ידי כינויו "הכהן המשיח"⁴⁴ והן בתיאור משיחתו – "אשר יוצק על רא[ו] שו שֶׁמֶן המשיחה".⁴⁵ הזכרת משיחתו של הכהן הגדול רומזת לתיאור משיחת אהרן לכהן גדול בויקרא ח 12. נוסח

40. ראה הערה 37 לעיל.

41. שמש מצביע בצדק, שבכך נבדל טקסט זה ממסורות חז"ל. החכמים ניסו להפוך את סוגיית נביא שקר לעניין עיוני בלבד בכך שהדגישו דווקא את הדמיון בינו לבין זקן ממרא, אשר לשיטתם הוא חכם ומעשיו הם לימוד ועיון עצמאיים הפוגעים בסמכות בית הדין העליון. לעומת זאת מציע 4Q375 פתרון מעשי לבחינת אמינותו של הנביא. ראה שמש, "נביא שקר זקן ממרא", עמ' 929, 940–935.

42. לדעת סטרגנל 4Q375 הוא עותק אחד מתוך ארבעה: 1Q22, 1Q29, 4Q375 ו־4Q376. וראה הערה 1 לעיל.

43. כך מציע שמש, "נביא שקר זקן ממרא", עמ' 939.

44. הכינוי כהן המשיח לכהן הגדול נמצא רק במקור הכהני במקרא. לדעת מילגרם כינוי זה אופייני לתקופה שקדמה לגלות בבל. ראה J. Milgrom, *Leviticus 1–16 (AB)*, New York 1991, p. 231.

45. הביטוי כאן הוא שֶׁמֶן המשיחה, כמו במגילת המלחמה (1QM) ט 8, ואילו במקרא שֶׁמֶן המִשְׁחָה (למשל ויקרא ח 2, 10).

4Q375 מבוסס על לשון ויקרא כא 10: "והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה". נראה שהדגשת משיחתו של הכהן בשמן מטרתה להבהיר, שלעניין אמינותו של הנביא חשיבות עליונה, ועל כן הוא מתברר בפני הכהן הגדול, המשוך בשמן, ולא בפני כוהן פשוט.⁴⁶

החלק השלישי מסייג את החוק שקובע שנביא שקר דובר סרה יומת. במקרה שקבוצת השתייכותו של הנביא ("שבט" בלשון הקטע) מעידה על יושרו ואמינותו, כלומר על היותו נביא אמת, יובא העניין להכרעתו של הכהן הגדול במקדש. עולה מן הקטע שבירור אמינותו של הנביא הוא עניין בעל חשיבות ציבורית עליונה, ולכן הוא נעשה בבית המקדש, על ידי הכהן הגדול עצמו ובנוכחות "הזקנים והשופטים".

הטור השני

הטור השני מורכב משני קרעים (ג1, ב1) שהמהדיר הראשון ג'ון סטרגל צירף יחד, משום שהניח שהטקסט של הטור השני משקף את רצף הטקס המתואר בויקרא טז (ראה לעיל). על כן צירוף הקרעים של הטור השני, שחזוריו והשלמותיו הם פועל יוצא של הנחתו זו. אולם הנחה זו מוקשה מכמה בחינות, וכך גם השחזור המבוסס עליה:

מכיוון שאין כל חיבור פיזי בין שני הקרעים המרכיבים את הטור השני (ראה תרשים 1), חיבורם הוא בגדר השערה המחייבת ביסוס. אמנם הקרע השמאלי הקטן (ג1) שייך ודאי לחיבור כפי שעולה מעניינו וצורתו, אך פחות ברור היכן יש לשבצו.⁴⁷

מבחינה תוכנית ולשונית ישנם קשיים בצירוף הקרע השמאלי (ג1) לטור הראשון, ובשחזור נוסח המבוסס על ויקרא טז: הביטויים ארון העדות, דרש ונסת[רות], המזדמנים בקרע השמאלי, אינם באוצר המילים של ויקרא טז.⁴⁸ ואילו השם אה[רון], שאמנם נזכר בויקרא טז, אינו מתאים לכתוב בטור הראשון, שבו דובר על "הכהן המשיח". ניתן כמובן לטעון שחוסר ההתאמה בין המצע של ויקרא טז לעיבודו ב-4Q375 הוא תוצאה של השינוי שיצר מחבר הקטע הקומראני כדי להציג את רעינותיו החדשים. אולם טענה זו אינה מצדיקה את השינוי מ"כהן משיח"

46. זו דעת ברין, "חוקי הנביא בכת מדבר יהודה", עמ' 37.

47. מבחינה לשונית הכתוב בקרע ג1 מסתדר יפה עם הכתוב בפרגמנטים 1Q29 5-7. אך הצעה זו דורשת עיון נוסף. ראה הערות 1 ו-42 לעיל.

48. יש לציין שביקרא טז לא נמצא הצירוף ארון העדות, אלא ב-טז 2 נקרה "הארץ" ובטז 13 נזכרת "העדות", ושני האזכורים הם בהקשר לכפורת. לדעת סטרגל, "פסידואפיגרפיה של משה" (הערה 1 לעיל), עמ' 230-231, די באזכורים הללו בדרך זו כדי לזהות את המקור של עיבוד הקטע כאן בויקרא טז.

ל"אה[רון]", שכן טקסט זה אינו מתייחס לפעולה שנעשתה בעבר על ידי אהרן אלא לפעולה שתיעשה בעתיד על ידי כוהן גדול כלשהו. אין ספק שהתיבה אהרון אינה מתאימה לכאן.⁴⁹

גם הניסיון לזהות את ויקרא טז כמצע הטקסטואלי לטור השני כולו כרוך בקשיים. המילים הוודאיות של טור זה, הבאות מקרע 1ב (לקח, באצב[עו], בשר האי[ל], לחטאת יקה, לפני פרוכת), אינן ייחודיות לויקרא טז, והן חוזרות במקראות נוספים רבים בספר ויקרא (כמו בפרקים ד, ה, יד). ואילו המילה כפורת, שהתאמתה לויקרא טז ברורה, היא השלמה של המהדיר, ואינה נמצאת אף לא באחד מן הקרעים. יתרה מכך, בולטת ביותר העובדה שהצירוף בשר האיל אינו שייך לויקרא טז, שכן בויקרא טז האיל הוא קרבן עולה הנשרף כולו, ובשרו לא נאכל. הצירוף בשר האיל מופיע בשמות כט 32, ואמור על בשר איל המילואים הנאכל על ידי אהרן ובניו. איל מילואים זה נזכר גם בויקרא ח 22, 29, ואכילת בשרו מתוארת בויקרא ח 31.

קושי נוסף הנובע משחזורו של סטרגל נוגע לעצם הרעיון של קיום הטקס לבירור אמינות הנביא בקודש הקודשים, שעל פי הנוסח שמציע של סטרגל נעשה אל מול הכפורת. גם לדעת אהרן שמש נעשה הטקס הזה בדביר, בהתאם לנאמר בויקרא טז 2-3: "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הפרכת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הפרכת. בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה". כלומר, הכוהן המשיח ייכנס לקודש הקודשים, ששם מתגלה האל מעל הכפורת, כדי לקבל תשובה בנוגע לזהות האיש שנחשד כנביא שקר. לפי ויקרא טז 3 כניסה זו אפשרית בהבאת פר לחטאת ואיל לעולה. אולם על פי הנאמר בויקרא טז 29-34 הכניסה אל קודש הקודשים וטקס הכפרה בו נערכים רק אחת לשנה, ביום הכיפורים בעשרה לחודש השביעי. הסתירה בין ויקרא טז 29, 34 לבין טז 2-3 מוסברת כתוצאה מחיבורם של שני מקורות שונים, המקור הכוהני (1-28) ואסכולת הקדושה (טז 29-34).⁵⁰ משיני נוסחי ויקרא טז שנמצאו בקומראן אפשר להסיק, שבפני מחבר 4Q375 עמד נוסח שבו שני המקורות כבר צורפו יחדיו.⁵¹ ומכאן

49. לסטרגל עצמו היו התלבטויות בקשר לקריאה ולשחזור אה[רון]. לטענתו קריאה סבירה יותר היא דווקא חי' ולא ה"א. ראה סטרגל, "אפוקריפון של משה", עמ' 115.

50. מילגרם (ויקרא א-טז [הערה 44 לעיל], עמ' 1063-1071) סבור שפסוקים 29-34, שמקורם מאסכולת הקדושה, הוספו כדי להגביל את כניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים בכל פעם שהתעורר צורך לטהרו. לשיטתו זמנה של התוספת קודם לגלות בבל. קנוהל בספרו מציין את אופיו השונה של יום הכיפורים בכל אחד מן המקורות ראה "קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבחור, ירושלים תשנ"ג, עמ' 38-39.

51. לפי שחזורו של אולריך ב-16 i 8-14 i 1-16 4QLev-Num^a נמצאים ברצף פסוקים 15-29 של ויקרא טז. אמנם פס' 29 הוא כולו השלמה, אך זוהי הצעתו של אולריך בהתאם לגודל הקלף

שסיוג הכניסה לקודש הקודשים ליום הכיפורים בלבד היה ידוע זה מכבר. נקודה עקרונית זו מקשה אף היא בזיהוי הכתוב בטור השני כטקס שערך הכוהן הגדול בקודש הקודשים, כמו בויקרא טז.

הצעה אחרת של שמש, שלתשובה שיקבל הכוהן הגדול בקודש הקודשים בנוגע לזהותו האמתית של הנביא תיווסף אחר כך תשובה מהאורים (והתומים), כפי שעולה מ-4Q376 1 i 3⁵² כרוכה אף היא בקושי. שכן כפל הפעילויות מייתר כל אחת מהן בנפרד. מה הטעם לשאול באורים ובתומים אם התשובה כבר התקבלה בקודש הקודשים, בהתגלותו של האל מעל הכפורת? ולשם מה להיכנס לקודש הקודשים אם התשובה תגיע מהאורים והתומים? ההצעה שהתשובה תגיע לכוהן הגדול מהאורים (והתומים) נראית סבירה ביותר, אך כדי לשאול בהם אין צורך להיכנס לקודש הקודשים. המקור הכוהני של התורה (שמות כח 30; במדבר כז 21) מרגיש, שהכוהן הגדול צריך לשאול באורים ובתומים "לפני ה'", כלומר במקדש, בקודש (אך לא בקודש הקודשים).⁵³ תפיסה דומה נמצאת באפוקריפון של יהושע מקומראן (4Q522 9 ii 10)⁵⁴ ובמגילת המקדש נח 18–19 אשר גם בהם שאלה באורים ובתומים אינה קשורה לכניסה לקודש הקודשים.

הקשיים הכרוכים בצירופים ובהשלמות של סטרגל ובפירושים שהוצעו להם מחייבים לבחון מחדש את הטור השני, את קריאתו ואת משמעותו. השאלה המרכזית היא מהו המצע המקראי שביסוד הטור השני, ובהתאם לכך ניתן יהיה לפרש מה טיבו ומה מטרתו של הטקס שנערך במקדש על ידי הכוהן הגדול. כדי להימנע מהנחות מוקדמות מוצע כאן להתייחס רק לחלקו הימני של הטור השני, ללא צירופו של הקרע השמאלי (ג1). כך אמנם נותר הכתוב קטוע והמידע

ולמקום שנותר בשורה לאחר סיום פס' 28. ראה E. Ulrich, "4QLev-Num^a", in E. Ulrich et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VII: Genesis to Numbers* (DJD 12), Oxford 1996, p. 159. ב-11QpaleoLev^a נותרו שורות 1–6 ר' 34 מפרק טז, אמנם בשני פרגמנטים שונים אך מאותו כתב יד. לפרסומי הקטעים ראה D. N. Freedman & K. A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Scroll*, Winona Lake 1985; É. Puech, "Notes en marge de 11QPaléoLévitique: Le Fragment L, des fragments inédits et une jarred de la grotte 11", *RB* 96 (1989), pp. 161–183.

52. שמש, "נביא שקר וזקן ממרא" (הערה 35 לעיל), עמ' 939.

53. מילגרום, ויקרא א–טז (הערה 44 לעיל), עמ' 506–507.

54. שם השאלה באורים (שלא נעשתה) אינה במקדש, אך עדין יכולה הייתה להיעשות לפני ה' על ידי אלעזר הכוהן הגדול בימי יהושע, מול ארון ה' שהיה אתם בחציית הירדן. למהדורה של האפוקריפון של יהושע ופירושו ראה D. Dimant, "Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon of Joshua", in E. G. Chazon, D. Dimant & R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocrypha and Related Texts at Qumran* (STDJ 58), Leiden 2005, pp. 118–121.

ממנו מצומצם, אך בצורה זו נתוניו מוצקים ופוחחים פתח להבנה שונה של הקטע 4Q375 1 ii. וזו הגרסה על פי שחזורי:

1. []
2. []
3. ולקח [פר בן בקר] והזה
4. באצבֹעו את הדם
5. בשר האִיִל
6. לחטאת יִקְח
7. לפני פרוכת [הקודש את פני יהוה]
8. יהוה לכול]
9. העדה וזה]

מן הנתונים לעיל עולה, שהטקסט מעבד את פרשת שגגת הקהל בויקרא ד 13–21. דבר זה מתברר מהעובדה שכל המילים בטור זה, פרט ל"בשר האיל" שבשורה 5, נמצאות בויקרא ד:

3 ולקח [פר בן בקר: צירוף זה אינו מופיע בויקרא ד, אולם חוזרים בפרק זה פעלים שונים בגוף שלישי יחיד המעידים שאת הפעולה מבצע הכוהן הגדול, כמו ושחט (15), והביא (16), וטבל (17). ההשלמה "פר בן בקר" מבוססת על הכתוב בויקרא ד 14.

3–4 והזה] באצבֹעו את הדם מעבד את הכתוב "וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים" (ויקרא ד 17). הזאת הדם על המזבח נעשית כדי לטהר את המזבח, וכך כנראה גם כאן.

5 בשר האִיִל: הצירוף רומז לאכילת בשר איל המילואים בטקס משיחת הכוהנים: "ואכל אהרן ובניו את בשר האיל ואת הלחם אשר בסל פתח אהל מועד" (שמות כט 32). בתיאור המקביל בויקרא ח נזכר רק "הבשר" (פס' 31), ומהכתוב בפסוקים 22 ו-29 ברור שמדובר בבשר איל המילואים. המקרא מזכיר בשר קרבן רק אם הוא נאכל, וסביר שגם כאן יועד בשר האיל הנזכר לאכילה, כנראה על ידי הכוהן הגדול. בטור הראשון (9 i 4Q375) נמצא רמז נוסף לויקרא ח, בעניין משיחתו של הכוהן הגדול בשמן: "ויצק משמן המשחה על ראש אהרן" (ויקרא ח 12). הרמיזה החוזרת לביטויים מויקרא ח מעלה את הסבירות שאכן הקטע מעבד גם פרק זה, שכן בטור הראשון נמצא עיבוד של פסוקים שונים מפרשות חוזרות. השאלות, כיצד קשר מחבר 4Q375 בין ויקרא ד לויקרא ח (או לשמות כט), ומה טיבו המדויק של הטקס שנערך במקדש, עדיין לא באו אל פתרון.⁵⁵

55. אני מקווה להרחיב בנושא במסגרת אחרת.

6 לחטאת יק[ח]: הכוונה לקרבן חטאת. על פי ויקרא ד שגגת הקהל תכופר על ידי קרבן חטאת של פר: "ונודעה החטאת אשר חטאו עליה והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת והביאו אותו לפני אהל מועד" (ויקרא ד 14). וכן "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת" (ויקרא ד 20). פרט לויקרא טז רק ויקרא ד עוסק בקרבן חטאת לכפרה על חטא ולא על טומאה גופנית כלשהי.⁵⁶ גם 4Q375 עוסק בעניין שאינו נוגע לטומאת הגוף, ולכן גם כאן זהו קרבן חטאת שאינו קשור בטומאת גוף.

7 לפני פרוכת [הקודש את פני יהוה: עיבוד של הכתוב "וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרכת" (ויקרא ד 17)]. לפי ויקרא ד 21-1 חטא בלא יודעין של העדה כולה ושל הכוהן הגדול מטמא את המזבח הפנימי. כדי לטהרו יש להזות את דמו של פר החטאת על המזבח הפנימי ועל קרנותיו. המזבח עומד לפני הפרוכת, בקודש אך לא בקודש קודשים, ולכן שם נערכת הזאת הדם (ויקרא ד 7-8, 17-18).⁵⁷ המילים באצב[עו ולפני פרוכת בטקסט הקומראני שלפנינו (4Q375 ii 4, 7) רומזות לטקס דומה של טיהור המזבח בקודש.

התיבה פרוכת בקטע אינה מיוחדת, כנראה משום שהייתה חלק מצירוף סמיכות. ההשלמה "פרכת [הקדש" נסמכת על הכתוב "וטבל הכהן אצבעו בדם והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרכת הקדש" (ויקרא ד 6). בויקרא ד 6 ו-17 חוזר הצירוף "לפני ה' את פני הפרכת", ומשום כך מוצע כאן להשלים "[את פני ה'". 9 העדה: הקשרה של התיבה קטוע מכדי שנוכל לזהותו במקרא מסוים. אך הכתוב בויקרא ד 13 מזכיר את "עדת ישראל" שחטאה, והפרשה בפס' 13-21 מתארת הקרכת קרבן חטאת בעבור כל עדת ישראל. ויקרא ד 13-21 עוסק בקרבן חטאת עבור העדה כולה, שחטאה מבלי לדעת שהיא חוטאת: "ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם הדבר מעיני הקהל" (פס' 13). אמנם קשה לבסס על אזכור "העדה" כאן את ההנחה שמדובר בקרבן חטאת לכפר על כל העדה, אך בטור הראשון נמצא סיוע להנחה זו. שכן בחלק השלישי שלו הודגשה החשיבות הציבורית של זיהוי נביא אמת או נביא שקר, על ידי שימוש במילים שבט, וזקניכה ושופטיכה, וכן על ידי הבאת העניין בפני הכוהן המשיח עצמו ולא בפני אחד מכוהני המקדש הזוטרים. לאור ההצעה לקרב את הטור השני לויקרא ד 13-21 מתברר, שגם פרטים שנזכרו בטור הראשון מתאימים לויקרא ד 13-21: כינויו של הכוהן הגדול הכהן המשיח (4Q375 i 9) הולם את הכתוב "והביא הכהן המשיח מדם הפר..." (ויקרא ד 16). ייתכן שלזקנים, שנזכרו בטור הראשון כמי שעולים למקדש עם העם, השבט והשופטים (4Q375 i 7), יש כאן תפקיד גם בטקס במקדש, סמיכת ידיים על קרבן החטאת, כמו בויקרא ד 15.

56. מילגרום (הערה 44 לעיל), עמ' 253.

57. מילגרום, שם, עמ' 257. מילגרום מבחין בשלוש דרגות של טימוא המקדש בהתאם לסוגים שונים של טומאה או חטא שדבקו במקריב קרבן החטאת.

אם אכן ויקרא ד הוא המצע המקראי של הטור השני, אז הקטע מתאר טקס כפרה שנערך בבית המקדש על ידי הכוהן המשיח, וכולל הבאת קרבן חטאת בעבור חטא של כל העדה. מילגרם סבור שניתן להסביר חטא שנעשה על ידי כל עדת ישראל ונעלם מעיניהם (ויקרא ד 21) בתלייתו בהטעייתם, בלא יודעין ובשגגה, על ידי הכוהן הגדול עצמו.⁵⁸ מהו חטא העם ב-4Q375 לא נתבהר מן הטקסט הקטוע, והעניין דורש עיון נוסף. מהרצף שבין שני הטורים ברור שיש לקשור בין שאלת אמינותו של הנביא לבין הבאת קרבן החטאת בעבור העדה. אולם האם חטאו של העם קשור להטעייתו על ידי נביא השקר דובר הסרה?⁵⁹ או דווקא אי ציותו של העם לנביא שנחשד כנביא שקר, אך למעשה הוא "צדיק" ו"נאמן", כעדות שבטו, היא הסיבה לחטא? כאמור, העניין דורש עיון וליבון נוספים.

כפי שהראיתי רומז מחבר 4Q375 בטור הראשון שורות 7–8 למצב של ספק משפטי, על פי דברים יז 8–13. בטור השני נרמז החוק על קרבן שגגת העדה בויקרא ד 13–21. האם צירף מחבר הקטע הקומראני את שני המקראות "כי יפלא ממך" (דברים יז 8) ו"ונעלם דבר מעיני הקהל" (ויקרא ד 13) על סמך קריאה פרשנית מאחדת? שני המקראות מציגים מצב של חוסר ידיעה: בכתוב מדברים מדובר בספק משפטי, ואילו בכתוב בויקרא מדובר בשגגת הקהל שנעשתה בלא יודעין. אם אכן חוברו כאן מקראות אלו, ייתכן שחיבור זה מציג פרשנות שלפיה חוסר הבהירות בנוגע לאמינות הנביא עלול לגרום לאי ידיעה, כלומר לשגגה. התפקיד המיוחד הניתן לנביא כמוסר חוקי האל – "[את כל אשר] יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא ושמרתה [את כול החוקים האלה]" (4Q375 i 1–2)⁶⁰ – מבהיר את חשיבות זיהוי של נביא אמת, ומקרב לתפיסה שזיהוי שגוי של אדם כנביא שקר מוביל לשגגת העם, אשר לא יקשיב לחוקי האל הניתנים על ידו.

אם ויקרא ד 13–21 הוא המצע המקראי של הטור השני של 4Q375, עולה שהוא מתאר טקס כפרה שיבוצע על ידי הכוהן הגדול בעבור כל העדה, אולם כנראה אין הוא מציג פתרון לדרך בירור אמינות החשוד כנביא שקר. נראה שהתשובה לשאלה אם האיש נביא אמת או נביא שקר תימצא על ידי דרישה באורים ובתומים, כפי שאולי מתואר ב-1Q29 i 1–7 וב-4Q376 i ii–1.

58. מילגרם, שם, עמ' 241.

59. כך רומז מילגרם, ומציע לפרש את הכתוב ב-4Q375 כאילו נביא השקר הטעה את שבטו. ראה מילגרם, שם, עמ' 242. אך יש קושי בפרשנות זו, בגלל ההבדל שבין הטעיית העם על ידי הכוהן הגדול, שעל פי ויקרא ד נעשתה בחוסר ידיעה ובשגגה, לבין הטעיית שבט על ידי אדם שהתחזה במודע לנביא אמת.

60. ובדומה לכך גם בסרך היחד א 2–3; בפשר הושע 4Q166 ii 4–5; ובאפוקריפון של ירמיהו 4Q390 2 i 5. ראה לעיל הערות 11, 12 וסמוך להפניות אליהן.

סיכום

4Q375 מתמודד עם שאלת זיהוי והגדרתו של אדם כנביא אמת או כנביא שקר. בעיבוד הפרשות המקראיות שבדברים יג 6–1, יח 15–20, יז 8–13, ל 2–10 וויקרא ד 13–21 (ואולי גם ויקרא ח) הוא מציע פירוש חדש לחוקי הנביא. צירופן של הפרשות הוא ביטוי לפרשנותו הייחודית של מחבר הקטע בנוגע לסוגיית נביאי אמת ונביאי שקר. מן הצירוף עולה, שהמחבר הקומראני הבין את החוקים שבדברים יג 2–6 ויח 15–20 כחוקים הדנים בנביא שקר. את הכתוב בדברים יג 1 הוא קשר לחוק הנביא, ומכאן שראה בדרישה לקיום חוקי האל פועל יוצא של הדרישה לציית לדבר האל הנמסרים בידי נביא אמת. החיבור שבין חוקי הנביא לברכות הברית שבדברים ל 2–10 מעיד אף הוא על תפיסתו, שהתגשמות הברכות תתאפשר על ידי ציות והקשבה לנביאי האל. הקישור בין חוקי הנביא לבין דברים יז 8–13 משקף את התפיסה, שבמקרה של חשד בנוגע לאמינותו של הנביא צריך העניין להיבדק על ידי הסמכות השיפוטית העליונה שבירושלים. ואילו חיבורו של הכתוב בדברים יז עם הכתוב בויקרא ד 13–21 מבהיר, שלשיטת 4Q375 הסמכות השיפוטית העליונה בסוגיה זו היא הכוהן הגדול. ייתכן שהכתובים בדברים יז 8 ובויקרא ד 13 פורשו כעניין אחד, שבו הספקות המשפטיים בנוגע לאמינות הנביא ("כי יפלא ממך דבר") הם שגגת העדה בלא יודעין.

הקטע מציע, שאמינותו של האיש שנחשד כנביא שקר אך שבטו (החוג המקורב לו) טוען שהוא נביא אמת תיבדק בבית המקדש על ידי הכוהן הגדול. תיאור הבדיקה לא נשתמר בקטע זה. בבית המקדש יבצע הכוהן הגדול טקס כפרה בעבור כל העם. מן הקטע הקטוע לא נתבהר אם הטקס נערך משום שהעם הוטעה על ידי נביא השקר או משום שהעם שגה בכך שלא האמין לנביא אמת, נביא אלוהים.

חיבור זה מציג את בירור אמינותו של הנביא כעניין שיש לו חשיבות ראשונה במעלה, וזאת משום התפקידים המיוחדים שהוא מייחס לנביא, הן כמוסר חוקי האל והן כמי שציות לדבריו יעזור לשכך את חרון האל ולקרב את קיום הבטחות הברית. החיבור מציע פתרון מעשי לזיהוי נביא כנביא אמת או נביא שקר, ובכך נבדל מתפיסת החכמים שהאמינו שהנבואה נסתיימה, ולכן סוגיית נביא שקר הייתה עבורם עניין עיוני בלבד.⁶¹ כאן משתקפת תפיסה שנביא אלוהים עדיין יכול לקום, ויש לו תפקידו מרכזי בהתגשמות ברכות הברית. טקסט זה משקף אפוא תפיסה של חוג שהאמין שהתגלות האל באמצעות נביאיו עדיין לא נסתיימה.⁶² אולי ברוח זו ניתן

61. ראה הערה 41 לעיל.

62. זה בניגוד לדעות במחקר הטוענות שבקומראן אמנם ציפו לנביא משיחי אך שוללות אפשרות לציפייה לנביא בימיהם. לדעות השוללות חידוש הנבואה בקומראן ראה ג' ברין, "תפיסת הנבואה המקראית בכתבי קומראן", בתוך ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן, והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה לייק

להסביר את מטרתה של רשימת נביאי שקר בחיבור שאינו כיתתי מקומראן (4Q339).⁶³ ייתכן שלמנייתם של נביאי השקר הייתה משמעות אקטואלית בעבור החוג שחיכה לחידוש הנבואה בימיו, וחשש מהטעייתו בידי נביאי שקר. ייתכן שבחיבור מהדהד הפולמוס שבין עדת קומראן למתנגדיה. המצב שבו השבט של האיש, כלומר קבוצת השתייכותו, מגן עליו וטוען שהוא נביא אמת, נקשר לפולמוסים הנמצאים בפשרים, שבהם מכונים מתנגדי העדה בכינויים הלוקחים מטקסטים מקראיים הדנים בנביאי שקר. התמונה העולה מן הפשרים ומחיבור זה היא של ויכוחים בין שתי קבוצות, אשר כל אחת מאשימה את יריבתה בהליכה אחר נביאי שקר. וכך, הגם שאין בחיבור אפיונים לשוניים כיתתיים, עדין מוקדם לשלול את שיוכו האפשרי לספרות הכיתתית מקומראן.

J. E. Bowley, "Prophets and Prophecy at Qumran", in P. W. Flint ; 101* עמ' 1992 & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 2, Leiden 1999, pp. 376–371. וראה גם ח' מיליקובסקי, "סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה", סדרא י (תשנ"ד), עמ' 83–94. מיליקובסקי טוען שלגישה שהנבואה פסקה בתקופה הפרסית הייתה אחיזה בחוגים רחבים. במאמרו לא נסקרת העדות הקומראנית ודווקא משום כך מובן ייחודה, בהיותה נבדלת במובהק מתפיסות רווחות בספרות חז"ל, ואף בספרים חיצוניים מסוימים. למסקנה דומה, שאנשי קומראן האמינו באפשרות לחידוש הנבואה בימיהם, הגיע גם א' שמש, "נביא שקר וזקן ממרא" (הערה 35 לעיל), עמ' 938–941.

63. לפרסום הרשימה ראה מ' ברושי וע' ירדני, "על נתינים ונביאי שקר", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 54–45. M. Broshi & A. Yardeni, "4QList of False Prophets", in M. Broshi et al. ; 54–45 (eds.), *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford, 1995, pp. 77–79. הרשימה כפי שהגיעה לידינו כוללת שמות של שבע דמויות מהמקרא, מבלעם בן בעור ועד חנניה בן עזור, המוזהות בה כנביאי שקר. יש הסבורים שברשימה שמונה שמות, והאחרון אינו מקראי. הם מציעים לשחזר במקום "[חנניה בן עז]ור" / [נביאה די מן גב]עון", כהשלמת ברושי, "[חנניה בן עז]ור" / [יוחנן בן שמ]עון", הלוא הוא יוחנן הורקנוס הראשון, הנזכר אצל יוספוס כמי שרוח הקודש שרתה עליו. כך הציע קימרון לאחר הפרסום הראשוני של הרשימה בלא השחזורים בתרביץ סב, אך חזר בו מהצעתו לאחר היכרות עם השחזורים שהוצעו ב-DJD 19 על ידי המהדירים. להצעתו ראה א' קימרון, "לפשרה של רשימת נביאי השקר", תרביץ סג (תשנ"ד), ב, עמ' 273–275. לחזרתו מההצעה ראה בהערה בתרביץ סג (תשנ"ד), ד, עמ' 508.

התיווך ומחירו: מקומם של הכוהנים בהלכה הכוהנית

כנה ורמן

לדבורה

המפנה דרך ומיישרת מסילת מחקר – בתודה

קשה למצוא נושא הקשור לכתבי קומראן שאינו נתון לוויכוח בין החוקרים העוסקים בתחום. בה בעת נוכל לקבוע בזהירות, שמרבית החוקרים בימינו יסכימו עם האמירה, שמחלוקת הלכתית שהתגלעה בין חברי עדת קומראן ובין קבוצות בעם שהושפעו מהעמדה שייצגו הפרושים מילאה תפקיד חשוב בהחלטתם של אנשי העדה לפרוש ולהתבודד. ניסיון לעמוד על פרטי המחלוקת ועל שורשיה נתקל בקשיים מתודולוגיים.¹ מה שמצוי בידינו הוא מערכת הלכות שהייתה מוסכמת על אנשי העדה, מערכת שחלקה נוצר בקרב העדה, על ידי חברי העדה, לאחר פרישתם ולאחר שהחליטו לאמץ לוח שנה בן 364 ימים שלא היה מעולם בשימוש בארץ ישראל.² מתוך מערכת ההלכות המפורטת הזאת עלינו לדלות את הפרטים שהיו מקובלים על הקבוצה הגדולה שהעדה הייתה חלק ממנה קודם פרישתה, קבוצת הכוהנים ששלטה במקדש במהלך המאות הרביעית, השלישית והשנייה לפה"ס. עם דלייתם של הפרטים יש לבחון איזו השקפת עולם הלכתית עומדת בבסיסם, והשקפה זו יש להשוות למערכת הלכתית אחרת שאין לנו ידיעות רבות על אודותיה, זו של הפרושים.³ שחזורה של ההלכה הפרושית, על פרטיה ועקרונותיה, אפשרי רק באופן

1. J. M. Baumgarten, "Sadducean Elements in Qumran Law", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Indiana 1994, pp. 27–36. המונח עדת קומראן במאמרי זה הוא כינוי לעדה שכתביה נכללים במגילות שנמצאו ליד חרבת קומראן. אין בכינוי זה משום טענה שאנשי העדה התגוררו באתר.

2. ראה דבריו של מ' קיסטר נגד הדעה שלוח השנה בן 364 הימים נהג בארץ ישראל קודם פרישתה של העדה במאמרו "עיונים במגילת מקצת מעשה התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 360–363. על ההיסטוריוגרפיה שנכתבה בקומראן ואשר מודה שהלוח בן 364 הימים לא נהג במהלך ימי הבית השני ראה מאמרי "קץ וקיצים בספרות הבית השני", תרביץ עב (תשס"ד), עמ' 37–57.

3. מאמץ ראשוני למחקר בדרך זו עשה דני שוורץ. ראה מאמרו החשוב D. R. Schwartz, "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden

חלקי, על ידי זיהוי רבדים קדומים שהשתמרו בספרות חז"ל וליבון דברי פולמוס וויכוח המצויים בדברי העדה כנגד עמדות מתנגדיהם. במאמרי זה אני מבקשת לשחזר פרטי עימות בין קבוצת הכוהנים הקדומה ובין הפרושים. אנסה להצביע במאמר על עיקרון הלכתי שעל פיו התגבשו הלכות טומאה וטהרה ביצירה הכוהנית ואציע שעל העיקרון הזה נסבה המחלוקת.

4Q277, 4Q276: עיון ראשוני

נקודת המוצא של דיוני הם שני כתבי יד שפרסם יוסף באומגרטן בכרך 35 בסדרת *DJD*, הכוללים הוראות בדבר הכנת אפר פרה אדומה והשימוש בו לטיהור טמאים.⁴ שני כתבי היד האלה נראים כמשקפים שני חיבורים שהם עצמאיים, אך דומים מאוד במגמתם. ב-4Q276 השתמרו הוראות בדבר הכנת אפר הפרה. בשל קיטועו איננו יודעים מה עוד נכלל בו. 4Q277 כולל הן הוראות בדבר הכנת האפר הן הוראות בדבר הזאתו. איננו יודעים מיהו הדובר בשני החיבורים. ב-4Q276 נכלל הביטוי אוהל מועד, ומכאן ניתן להסיק שהכותב אינו מנסה להתאים את המקרא לזמנו שלו. בשני החיבורים איננו מוצאים הבחנה בין פסוקי מקרא לביאורים. הדובר הוא בעל הסמכות, ואין הוא נתלה במקור סמכות אחר.⁵ נוכל לשער אפוא בזוירות, שלפנינו "מקרא משוכתב". המקרא העומד ברקע הציוויים הוא פרק יט בספר במדבר, הפרק שחלקו הראשון מורה על דרך הכנת אפר פרה אדומה וחלקו השני מלמד על טומאת מת ועל השימוש באפר לחיטוי הטומאה.

בפרק יט שבספר במדבר באות לידי ביטוי כמה מאמונות היסוד של המקור הכוהני,⁶ בראש ובראשונה חומרתה של טומאת מת. הטומאה פוגעת לא רק בנוגעים במת אלא גם בשוהים בקרבתו תחת קורת גג אחת; ובשל חומרתה הטומאה פוגעת גם במשכן/מקדש, ועל כן אין להשהות את הטיפול בה: "כָּל הַנֶּגֶץ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטֵּא אֶת מִשְׁכַּן ה' טָמֵא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מִי נִדָּה

J. F. Rubenstein, "Nominalism and אצל הצעתו נמצאת אצל", 1992, pp. 229–240
Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment", *DSD* 6 (1999), pp.
157–183

J. M. Baumgarten, "276. 4QTohorot B^a", in J. M. Baumgarten et al. (eds.), 4.
Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts (DJD 35), Oxford 1999, pp. 111–113; *idem*,
"277. 4QTohorot B^b", *ibid.*, pp. 115–118

על שיקולים אלה בהערכת הסוגה הספרותית ראה כ' ורמן וא' שמש, "ההלכה במגילות מדבר
יהודה", בתוך מ' קיסטר (עורך), על מגילות קומראן, ירושלים תשס"ח.

J. Milgrom, *Numbers (The JPS Torah Commentary)*, Philadelphia 1990, 6.
p. 438. קנוהל סובר, שהפרק הוא מרובד תורת כהונה בשילוב כמה פסוקי עריכה של אסכולת
הקדושה. ראה י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 88–89.

לא זָרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טָמֵאתוּ בּוֹ" (פס' 13). נשים לב שהשורש חט"א, המופיע בפסוק 13 בבניין התפעל, חוזר שוב ושוב בפרק. הפרה מכונה חטאת (פס' 17: "שרפת החטאת"); האפר מכונה חטאת ("חטאת הוא", פס' 9); בפעולת ההזאה של האפר הבלול במים המזה מחטא את הטמא: "וְהִזָּה הַטָּהוֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטָּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי..." (פס' 19); המקבל את מי הנידה מתחטא: "הוא יִתְחַטֵּא בּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטָּהֵר וְאִם לֹא יִתְחַטֵּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטָּהֵר" (פס' 12). סילוק הטומאה משמעו חיטוי. חיטוי הטומאה בספרה החוץ-מקדשית מביא גם לידי חיטוי הכתם שבמקדש.

האמונה שטומאה הקיימת במחנה משפיעה על המשכן/מקדש באה לידי ביטוי גם במקרים אחרים של טומאה. זב וזבה וכן יולדת ומצורע מצווים להביא קרבן חטאת. דמו של הקרבן הניתן על המזבח ולעתים גם על פריטים נוספים במקדש מחטא את הקודש ומסיר את הטומאה.⁷ אולם טמא מת שונה מטמאי גוף אחרים. טקס טיהורו הוא טקס חוץ-מקדשי על ידי קרבן חוץ-מקדשי: הפרה האדומה נשחטת מחוץ למקדש, ואפרה הבלול במים מוזה על הטמאים מחוץ למקדש. ההחלטה להסתפק בחטאת חוץ-מקדשית היא כנראה תולדה של התפיסה שטומאת המת פחותה מטומאת הזב, היולדת והמצורע.⁸ ואכן במדבר יט אינו מצווה על הוצאת טמא מת אל מחוץ למחנה. הטיהור נערך במחנה עצמו גם אם אפר הפרה, כמכשיר החיטוי, חייב להישמר מחוץ למחנה.⁹

פרה אדומה היא אפוא קרבן חטאת ייחודי. מכאן מובן מדוע הן הכנת האפר הן הזאת מי החטאת מצויות על הגבול הדק שבין טקס במקדש ובין התחום שמחוץ לו. הפרה היא פרה תמימה שלא עלה עליה עול – דרישה המצויה בקרבנות.¹⁰ ועוד, כוהן חייב להיות נוכח בטקס. הכוהן צריך להיות נוכח בעת שרפת גופת הפרה, ומצווה לזרוק לאש השרפה פרטי פולחן נוספים. הכוהן גם אחראי על הזאת דם הפרה הנשחטת אל פני אוהל מועד. הזאת הדם היא סימן נוסף לחוקי המקדש, שכן אלה מחייבים הבאת דם כל בהמה הנשחטת במקדש אל המזבח. ועוד, המטפלים בקרבנות חטאת המובאים במקדש נטמאים בשל מגעם עם החומר המחטא, הסופג

7. "מילגרום, "תפקיד קרבן החטאת", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 8-1.

8. מילגרום (לעיל הערה 6, עמ' 442-443) הצביע על שני מקורות מקראיים שבהם טמא מת אכן מחויב להביא קרבן חטאת. לטענתו מקורות אלה משקפים רובד קדום בהשוואה לבמדבר יט. יחזקאל תובע מכוהן שנטמא בטומאת מת להביא קרבן חטאת (יד 27); נזיר שנטמא בטומאת מת חייב להביא קרבן חטאת (במדבר ו 10-12).

9. כפי שהעיר מילגרום (שם, שם), העמדה המוצגת בבמדבר יט סותרת את ההוראה בבמדבר ה להוציא את טמא המת מחוץ למחנה: "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מִזֶּרַע עַד נֶקֶבָה תִּשְׁלָחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תִּשְׁלָחוּם וְלֹא יִטְמְאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם" (במדבר ה 2-3).

10. B. A. Levine, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, p. 461

את הטומאה (ראה לדוגמה ויקרא טז 28; ו 21). כך גם המעורבים במעשי הפרה. כל הלוקחים חלק בהכנת האפר, החייבים להיות טהורים בעת הכנתו, טמאים עד ערב היום ומצווים לרחוץ במים עם גמר הטקס:¹¹ הכוהן (יט 7), השורף (יט 8), האוסף את האפר (יט 10) וכן המזה את מי הנידה, שהם אפר הפרה שעה שהוא כלול במים: "וְהִזָּה הַטָּהוֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחָטְאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכָפַס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמִּים וְטָהַר בְּעֶרְבּ" (יט 19). עם זאת השוחט את הפרה אינו חייב להיות כוהן. גם אוסף האפר אינו חייב להיות כוהן. די בהיותם טהורים. אפר הפרה אינו נשמר במקדש אלא, כאמור, מחוץ למחנה במקום טהור. המזה אף הוא חייב להיות טהור, אך אינו חייב, על פי במדבר יט, להיות כוהן. כאמור 4Q276-7 משכתבים פרק זה. בטבלה שלפנינו מצוי טקסט זה בצד הציוויים המקבילים לו מבמדבר יט.

4Q276-7	במדבר יט
	א הכנת האפר ומי הנדה:
4Q276 [בגדים] אשר לא שרת כם בקודש []	(2) וַיִּקְחוּ אֵלָיו פָּרָה אֲדָמָה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוֹם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עַל.
וְחִיב את הבגדים ¹² וְשָׁחַט את הַפֶּרֶה	(3) וַנִּתְּתָם אֹתָהּ אֶל אֱלֻעֶזֶר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מַחוּץ לַמִּחָנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לִפְנֵיו.
וְנִשָּׂא את דמה בכלי חרש אשר [קד]ש במזבח והזה מדמה באצבעו ¹³ שֶׁבַע	(4) וְלָקַח אֱלֻעֶזֶר הַכֹּהֵן מִדָּמָה בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֶכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָה שֶׁבַע
[פעמים א] לֹ נֹכַח א[ו]הֶל מועד	פְּעָמִים. (5) וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֶרְה וְאֶת בִּשְׂרָה וְאֶת דָּמָה עַל פְּרִשָּׁה יִשְׂרָף.
והשליך אֹת הָאָרֶץ [ואת האזוב ואת שני ה]תֹּלַע אל תוך שרפתה	(6) וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ אֶרֶז וְאֶזוֹב וּשְׁנֵי תוֹלְעֹת וְהִשְׁלִיךְ אֶל תוֹף שְׂרִפַּת הַפָּרָה...
4Q277 [ואסף] אִישׁ טהור מכול טמאת עֶרֶב [את אפר הפרה ונתן אותו ביד] הכוהן המִכְפֵּר בדם הפרה	(9) וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֶת אֶפְר הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מַחוּץ לַמִּחָנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהִיתָה לְעֹדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמִי נִדָּה חֲטָאת הָיָה.
וְכֹל [הנוגע באפר והנושא א]ת [כלי]	

11. כולם זולת השוחט. כפי שהעיר מילגרם (לעיל הערה 6, עמ' 439), הפרה הנשחטת הופכת מקודשת שעה שדמה מוזה לכיוון אוהל מועד. השוחט עושה את מלאכתו קודם להזאה, ועל כן אינו נטמא.

12. באומגרטן משער, שהכוונה לקיפול שרול הבגד כדי שלא יוכתם בדם. ראה באומגרטן (לעיל הערה 4), עמ' 112.

4Q276-7	במדבר יט
החלמה [אש]ר כפרו בם את משפט ה' [ורחץ] במים [ויט]מא עד ה[ער]ב... ואל יז] איש א[ת] מִי הנדה על טמאי נ[פש] כִּיא איש כוהן טהוֹר יִזֶּה על[י]הן כִּי[א מ]כפר הוֹא על הטמ[א] ועלול אל יז על הטמא	(10) וְכַבֵּס הָאוֹסֶף אֶת אֶפֶר הַפֶּרֶה אֶת בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב... (17) וְלָקְחוּ לְטָמֵא מֵעֶפֶר שְׂרַפַת הַחֲטָאֹת וְנָתַן עָלָיו מִים חַיִּים אֶל כָּלִי. (18) וְלָקַח אֶזוֹב וְטָבַל בְּמִים אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה.... ב הזאת מי הנידה (11) הַנִּגַּע בְּמַת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים. (12) הוּא יִתְחַטֵּא בּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהַר וְאִם לֹא יִתְחַטֵּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהַר. (19) וְהִזָּה הַטָּהוֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחֲטָאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמִים וְטָהַר בָּעֶרֶב.
וה[מקבלים א]ת מי הנ[ג]דָה יאבואו במים ויט[ה]רו מטמאת הנפש כ[א]דם ומכל טמאה[ה] אחרת ¹³ [בז]וֹק עליהם [הכו]הן אֹת מִי הנדה לטהר[ם] כי לוא יכופרו[ם] (?) כי אִם [י]טְהוּרוּ וט[ה]ור[ם] בשרהֶם.	

על אף הקרחת הרבות בקטעי קומראן ניתן להבחין בהבדלים חשובים בינם ובין במדבר יט הן בפרטי הכנת האפר הן בפרטי הזאת מי הנידה. אשר להוראות להכנת האפר, נשים לב לתביעה, שהכלי שבו נאסף דם הפרה (העתיד להיות מוזה לכיוון אוהל מועד) יהיה כלי חרס אשר קודש על המזבח. עוד ראויה לציון ההוראה, שהאיש האוסף את האפר יהיה "אִישׁ טהור מכול טמאת עֶרֶב". הוראה זו אינה מצויה בבמדבר יט; החוק המקראי מסתפק בהוראה שהמשתתפים בטקס יהיו טהורים. 4Q277 גם מגביר את מעורבותם של כוהנים בטקס ההכנה וההזאה. בעוד שבבמדבר האיש האוסף את האפר הוא האחראי לאחסונו במקום טהור מחוץ למחנה, ב-4Q277 האיש האוסף את האפר מוסר אותו לידי הכוהן: "ואסף] אִישׁ טהור מכול טמאת עֶרֶב [את אפר הפרה ונתן אותו ביד] הכוהן המכֹּפֶר בדם הפרה". 4Q277 אף דורש שהמוזה את מי החטאת יהיה כוהן: "ואל יז] איש א[ת] מִי הנדה על טמאי נ[פש] כִּיא איש כוהן טהוֹר יִזֶּה על[י]הן כִּי[א מ]כפר הוֹא על הטמ[א]". שני הבדלים נוספים חשובים יש בין במדבר יט ובין 4Q277. נשים לב תחילה להחלפת המונח המשמש לתיאור מחיית טומאת המת. כפי שהערנו, בבמדבר יט

13. אפשרות אחת לפרש את הכתוב כאן היא שטמא המת חייב להיות טהור גם מטומאות אחרות, כגון טומאת זב או בעל קרי, שעה שהוא מקבל את הזאת מי הנדה. באומגרטן מציע פירוש אחר. לדבריו מי הנידה שימשו גם עבור טמאי גוף ולא רק עבור טמאי מת. ראה באומגרטן (לעיל הערה 4), עמ' 83–87; וראה עוד להלן.

משמש השורש חט"א בנטייתו. ב-4Q277 השורש חט"א איננו, ובמקומו בא השורש כפ"ר. וכך מכריז משפט מקוטע שהאפר או האפר המעורב במים השמור בכלי החלמה משמש לכפרה: "[אש]וֹ כפרוּ בם". בפעולת ההזאה, על פי 4Q277, הכוהן המזה "מכפר עַל־הטָמְאָה".¹⁴

הבדל חשוב נוסף הוא ההבחנה הנעשית ב-4Q277 בין טיהור הגוף ובין הזאת מי החטאת. על פי 4Q277 טבילה במים מביאה לידי טהרה, וטהרה זו היא התנאי לקבלת ההזאה: "וְהָ[הֵנָּה] יֵאָבְאוּ בַמִּים וּיְטַהְרוּ[הֵנָּה] מִטְּמֵאת הַנֶּפֶשׁ בְּאֵדָם וּמִכָּל טְמֵאָה אַחֲרֵת [בְּזֶרֶק עֲלֵיהֶם] הֵנָּה אֵת מִי הַנְּדָה לַטְהָרָה. כִּי לֹא יִכּוּפְרוּ¹⁵ כִּי אִם [יְטַהְרוּ וְטַהְרוּ] בְּשֵׁרָהֶם". קטע ממגילת המקדש עשוי לבאר את התביעה לטבול במים המצויה ב-4Q277. על פי מגילת המקדש כל הטמא בטומאת מת "ירחץ במים ויכבס בגדיו ביום הראשון וביום השלישי יזו עליהמה מי נידה וירחצו ויכבסו סלמותמה... וביום השביעי יזו שנית וירחצו ויכבסו בגדיהמה..." (מגילת המקדש, מט 17–20).¹⁶ והנה, טבילה במים לטמא בטומאת מת אינה נדרשת כלל במדבר יט. הזאת מי החטאת ביום השלישי וביום השביעי היא המטהרת. כך נקבע בפסוקים 11–12: הַנֶּגֶץ בְּמַת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שֶׁבַעַת יָמִים. הוּא יִתְחַטֵּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהַר וְאִם לֹא יִתְחַטֵּא בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהַר. גַּם מִפְּסוּק 13 עולה שטהרה היא פועל יוצא של הזאת מי הנידה. על פי פסוק זה אדם שלא הוזו עליו מי הנידה טמא: "כִּי מִי נִדָּה לֹא זָרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טָמֵאֲתוֹ בּוֹ".¹⁷

קשה לשער שהשינויים שערכו המחברים הם מקריים. עלינו לחפש אפוא את מניעיהם. נראה שרמז ראשוני מצוי בפרט הנראה לכאורה שולי – הציווי לקדש במזבח את כלי החרס שבו נאסף הדם. ציווי זה מלמד, שהמחברים ביקשו להדק את

14. היקרות נוספת של השורש ב-4Q277 אינה קשורה למי הנידה, אלא להזאת דם הפרה לכיוון אוהל מועד. הכוהן המזה מכונה "הכוהן המכפר בדם הפרה". נראה שהמחבר רומז כאן לויקרא יז, המצווה לשחוט בהמות רק בפתח אוהל מועד והמצווה לכפר על שפיכות הדמים שבשחיטה בהבאת הדם למזבח. (על הפרשנות לויקרא יז בחוגים הכוהניים ראה כ' ורמן, "דין כיסוי הדם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים", תרביץ סג [תשנ"ד], עמ' 173–183.) המחבר צר לבעייתיות שבציווי לשחוט את הפרה האדומה לא במקדש/משכן. הקביעה שהכוהן "מכפר בדם הפרה" רומזת למאמצי לפתור קושי זה. על פי הסברו הדם הנשפך מהפרה עדיין משמש לכפרה, אמנם לא בהבאתו למזבח אלא בהזאתו לכיוון אוהל מועד.

15. באומגרטן השלים: כי לא יתקדשו. כפי שנראה להלן, השורש כפ"ר מתאים כאן יותר.

16. הקטעים ממגילת המקדש שיצוטטו במהלך העבודה הם על פי המהדורה שפרסם א' קימרון:

16. E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer Sheva & Jerusalem 1996

17. אפשר שישנו הבדל נוסף בין במדבר יט ובין קטע 4Q277: במדבר מוזהר הטמא להתחטא במי הנידה, שאם לא כן עונשו כרת; אזהרה זו אינה מופיעה בקטע 4Q277. אולם אפשר שהיא נכללה בקטע זה אך לא השתמרה. וראה עוד להלן הערה 33.

הקשר בין הטקס החוץ-מקדשי ובין המקדש. שני שינויים נוספים מצביעים אף הם על כוונה זו של המחבר: התביעה למעורבות יתר של הכהנים בטקסים, הן באיסוף האפר הן בהזאת מי הנידה, וכן הדרישה שהלוקחים חלק בטקס יהיו ברמת הטהרה הנחוצה במקדש, היינו שלא יהיו "טבולי יום" אלא טהורים מבעוד יום, בדרגה המכונה "מעורבי שמש".

לדיוננו חשובה העובדה, שהתביעה, שהלוקחים חלק בעבודת המקדש והמבקרים בו יהיו בדרגת טהרה של מעורבי שמש, הייתה מקובלת על כל הקבוצות בימי הבית השני. נביא לדוגמה את מדרש ספרי זוטא לבמדבר (למדרש זה מקבילה במשנה כלים פרק א), המדרג עשרה אזורי קדושה בדירוג עולה:

עשר קדושות הן: (1) ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והבכורים מה שאין מביאין כן מכל הארצות; (2) ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשרה לבית השכינה אין עבר הירדן כשר לבית השכינה; (3) ערי חומה מקודשות מן הארץ שמצורעין הולכין בכל הארץ ואינם הולכין בערי חומה; (4) ירושלם מקודשת מערי חומה שקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בירושלם ואין נאכלין בערי חומה; (5) הר הבית מקודש מירושלם שזבים וזבות נכנסים בירושלם ואין נכנסים בהר הבית; (6) החיל מקודש מהר הבית שארמיים וטמאי מת נכנסין בהר הבית ואין נכנסין לחיל; (7) עזרת הנשים מקודשת מן החיל שטבול יום נכנס לחיל ואינו נכנס לעזרת הנשים; (8) עזרת ישראל מקודשת מעזרת הנשים שמחוסרי כפורים נכנסין לעזרת הנשים ואין נכנסין לעזרת ישראל; (9) ישראל מעורבי שמש נכנסים לעזרת הכהנים על רוחב אחת עשרה ועל אורך מאה ושלושים וחמש אבל לא היו עומדים על הדוכן; והלויים היו עומדים על הדוכן אבל לא היו נכנסים לפנים מכאן; (10) ובעלי מומין כהנים פרועי ראש ושתויי יין היו נכנסים לפנים מכאן אבל לא היו נכנסים בין האולם ולמזבח ולא לאולם ולא להיכל ולא לסביבות המזבח ארבע אמות ושאר הכהנים נכנסו לאולם ולהיכל ולסביבות המזבח ארבע אמות אבל לא היו נכנסין לבית קדש הקדשים; (11) וכהן גדול היה נכנס לבית קדש הקדשים ארבע פעמים ביום הכפורים (ספרי זוטא לבמדבר על במדבר ה 2, מהדורת הורוביץ, עמ' 228).

לפרטי הרשימה עוד נחזור בהמשך. בשלב זה עלינו לשים לב שעל פי המנוי כאן טבול יום מותר בירושלים, בהר הבית ובחיל, אך נאסר עליו להיכנס למה שכבר הוגדר המקדש ממש, מעזרת נשים ולפנים.

הסכמה זו שבין הזרם הפרושי/תנאי ובין הכהנים נראית לכאורה תמוהה. שני המחנות היריבים מעידים על מחלוקת בדבר השתתפותו של טבול יום בטקסי פרה אדומה. מחבר מגילת מקצת מעשי התורה דורש שכל המשתתפים יהיו בדרגת

מעורבי שמש: "ואף על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף [א]ת אפרה והמזה את [מי] החטאת לכול אלה להערי[ב]ת השמש להליות טהורים" (ב 13–16). המשנה מצדה משמרת זכר לעימות בין הפרושים ובין הכוהנים, הנובע ממאמציהם של הפרושים לקיים את טקס השרפה ברמת טהרה של טבול יום דווקא: "וזקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה ובית טבילה היה שם. ומטמאין היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית" (משנה פרה ג, ז).

נראה שהמידע המצוי ב-4Q276–7 מאפשר ללבן את פרטי המחלוקת באופן מדויק יותר. לאור קטעים אלה מקומראן ניתן להציע את האפשרות שהמחלוקת בין הקבוצות של ימי הבית לא נסבה על השאלה, האם "טבול יום" הוא בגדר טהור או נחשב טמא. המחלוקת נסבה על השתתפותו של טבול יום בנימוסי פרה אדומה, ומחלוקת זו הייתה סממן לאי הסכמה בשאלה המהותית יותר: האם הכנת האפר והזאתו הן חלק אינטגרלי של פולחן המקדש. הכוהנים ביקשו להפוך את הטקס החוץ-מקדשי לטקס פנים-מקדשי, ועל כן דרשו דרגת טהרה של מעורבי שמש. הפרושים מצדם ביקשו לשמר את מעמדו של הטקס כטקס חוץ-מקדשי. הם דרשו אפוא, כדי למנוע פתחון פה מיריביהם, שהמעורבים בהכנת האפר יהיו בדרגת טבול יום דווקא, וביקשו למנוע דרגת טהרה של "מעורבי שמש".

"טבול יום": מעמדו ומקומו

פרטי הלכות טומאה וטהרה בקומראן מאפשרים לבחון את טענתי, שהמחלוקת בין הכוהנים ובין הפרושים לא נסבה על השאלה האם טבול יום הוא בגדר טהור או טמא. אני מבקשת להראות, שגם על פי ההלכה של עדת קומראן במקרים מסוימים טבול יום – אדם שטבל ויום טבילתו עדיין לא חלף – נחשב טהור. הטבלה שלקמן תשמש נקודת מוצא לדיונו.¹⁸

18. כאמור, קטעי מגילת המקדש הם על פי מהדורת קימרון (לעיל הערה 16). הציטוט ממגילת מקצת מעשי התורה נלקח ממהדורתם של קימרון וסטרנגל: E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994, p. 54. 4Q514 פורסם לראשונה על ידי בייח: M. Baillet, "514. Ordonnances", *Qumrân grotte* (DJD 7), Oxford 1982, p. 296. ברית דמשק ממערה 4 שפורסם על ידי באומגרטן: J. M. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD 18), Oxford 1996, p. 55. לדיון שונה מזה שלהלן אך בעל מסקנה דומה ראה ח' בירנבוים, ההקפדה על טהרת הגוף בקרב החברה היהודית בארץ ישראל בימי בית שני, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 249–259 (העבודה הגיעה לידי לאחר שהתקבל מאמרי לפירסום, קרוב לגמר הכנתו לדפוס. לא היה באפשרותי אפוא להתייחס בפרוטרוט לתוכנה).

במקדש	בירושלים	בערי ישראל	חוץ לערים	
<p>בעל קרי / השוכב עם אשתו</p> <p>(בעל קרי) וכבס בגדיו ורחץ ביום הראשון וביום השני [ל] ישי יכבס בגדיו ורחץ ובאה השמש ואחר יבוא אל המקדש (מגילת המקדש מה 7-9).</p>	<p>ואיש כיא ישכב עם אשתו שכבת זרע לוא יבוא אל כול עיר המקדש אשר אשכין שמי בה שלושת ימים (מגילת המקדש מה 11-12).</p>			
			<p>ובכול עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טומאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טומאתם (מגילת המקדש מח-מט).</p>	<p>זבה שבעת ימים</p>
			"	יולדת
<p>והיאה אל תוכל קודש ואל ת]קרב אל] חל המקדש עד בו השמש ביום השמיני (4Q266).</p>		<p>וכול טמאי הימים ביום] ט]הרתם ירחצו וכבסו במים וטהרו ואחר יאכלו את לחמם כמשפֹּט הַט]הרה (4Q514).</p>	<p>ובכול עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טומאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טומאתם (מגילת המקדש מח-מט). ואל] יאכל [איש]</p>	<p>זב/זבה</p>

חוץ לערים	בערי ישראל	בירושלים	במקדש
אשר לא החל לטהור ממק[ר]ו [אשר הוא] בטומאתו הרישונה (4Q514).			
מצורע ובכול עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טומאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טומאתם (מגילת המקדש מח-ט).		[ביום השמיני יקרב אל הטהרה בתוך עיר המקדש] (מגילת המקדש; ראה המשך בעמודה השמאלית) ועתה בהיות טמאתם עמהם [הצרועים באים ע]ם טהרת הקודש לבית (מקצת מעשי התורה; ראה המשך בעמודה השמאלית).	[ר]ק לוא יבוא אל המקדש [ולוא יוכל מן הקודשים. ובבוא השמש ביום השמיני מן הקודשים] יוכל ואל המקדש [יבוא] (מגילת המקדש מה 17 – מו 10). [ואף בהיות להמה ט]מאות נ[גע] אין להאכילם מהקו[ד]שים עד בוא השמש ביום השמיני (מקצת מעשי התורה ב 67–71).

הנושאים שעל פיהם נחלקת הטבלה לשורות אינם זקוקים לביאור. בכל אחת מהשורות מיוצג טמא גוף שטומאתו נובעת משינויים שהתרחשו בגופו, בעל קרי, השוכב עם אשתו, נידה, יולדת, זב וזבה ומצורע. מה שזקוק לביאור הוא חלוקת הטבלה לעמודות – "חוץ לערים", "ערי ישראל", ירושלים והמקדש. החלוקה הגאוגרפית הזו היא תולדה של השקפת העולם שבאה לידי ביטוי בספרות ההלכתית של עדת קומראן. עדת קומראן משרטטת בעולם שלושה מעגלים של קדושה, ומעגל רביעי בלא קדושה.¹⁹ הקדושה אינה אחידה בשלושת המעגלים. המעגל הפנימי ביותר, והקדוש ביותר, הוא המקדש. המעגל שמסביבו הוא ירושלים. היא "עיר המקדש" (כלשון מגילת המקדש), "מחנה הקודש", "ראש מחנות ישראל" (מקצת מעשי התורה ב 59–62), וגם לה קדושה רבה, אם כי פחותה משל המקדש.²⁰ המעגל

19. בדיון כאן אני נעזרת במאמריהם של שמש והנשקה: ד' הנשקה, "קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכיתית", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 5–28; A. Shemesh, "The Holiness according to the Temple Scroll", *RQ* 19 (2000), pp. 369–382.

20. אני מודה שאין זהות מלאה בין המונח "עיר המקדש", המצוי במגילת המקדש, ובין ירושלים, המוגדרת כ"מחנה הקודש" וכ"ראש מחנות ישראל" במגילת מקצת מעשי תורה. על פי מגילת המקדש בעיר המקדש אסור לקיים יחסי אישות, וחיי יום-יום כמעט אינם אפשריים בה; ואילו ירושלים של מקצת מעשי תורה היא בעלת קדושה יתרה אך גם עיר מגורים. עם זאת, כפי

השלישי הוא ערי ישראל, "השערים", "המחנות". גם אם קדושתו פחותה משל שני המעגלים האחרים יש בו קדושה משל עצמו. עם ישראל, הקדוש, שוכן בעריו, ומשום קדושתו שוכן האל עמו: "כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל וקדשתמה והיו קדושים" (מגילת המקדש נא 7-8). כאמור, מחוץ לשלושת המעגלים האלה אין קדושה בנמצא.

שלושת מעגלי הקדושה האלה מותאמים בהלכה הכהנית להלכות טהרה וטומאה. לכל אחד מהמעגלים רמת טהרה משלו, ועלייה בדרגת הקדושה מחייבת עלייה בדרגת הטהרה. מחבר מגילת המקדש קורא להבחין בין שני מעגלי הקדושה, המקדש וירושלים, ומדגיש שוב ושוב את ההיררכיה. יש להקים חיל בין העיר ובין המקדש כדי להסב את תשומת לבו של העם להבחנה בין העיר ובין המקדש: "ולא יהיו באים בלע אל תוך מקדשי ולא יחללוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה" (מגילת המקדש מו 11-12). ההיררכיה בין ירושלים ובין שאר הערים מתגלה בחוק שחיטת הבהמות. בשר ועור של בהמה שנשחטה בערים טהורים הם לערים עצמן, אך פיגול הם בעיר ירושלים: "כול עור בהמה טהורה אשר יזבחו בתוך עריהמה לוא יבואו לה [=לירושלים]... כי כבשרמה תהיה טהרתמה. ולא תטמאו את העיר אשר אנוכי משכן את שמי ומקדשי.... אם במקדשי תזבחוהו וטהר למקדשי ואם בעריכמה תזבחוהו וטהר לעריכמה... ולא תטמאו את מקדשי ועירי בעורות פגולכמה" (מגילת המקדש מז 7-14).

שרטוט שלושת המעגלים מאפשר גם פתרון לבעיית הטומאה. עם ישראל ואלוהיו אינם מחוץ לערים, ועל כן שם ניתן להקצות מקומות לטומאה ולטמאים. ואכן, בהלכה בקומראן הטמאים נידחים אל מחוץ לערים. ובעוד הציווי המקראי קורא לשלח "מִן הַמִּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכָל טָמֵא לְנֶפֶשׁ. מִזְכֹּר עַד נִקְבָּה תִשְׁלַחוּ אֶל מִחוּץ לַמִּחֲנֶה תִשְׁלָחוּם וְלֹא יִטְמְאוּ אֶת מִחְנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם" (במדבר ה 2-3), מגילת המקדש מצווה להקצות מקומות מחוץ לערים למצורע, לזב ולזבה, ואף לנידה ולילודת (מגילת המקדש מח 14-17): "ובכל עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טומאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טומאתם".²¹ קטע 4Q274 (4QTohorot A)²² מתייחס למציאות שמבקשת ליצור

שנראה להלן, ישנה הסכמה בין כל הקטעים מקומראן בדבר מעמדם של טמאי גוף בירושלים, ועל כן מוצדק להקצות עמודה אחת בלבד לשני המונחים.

21. קביעתו של מילגרום (J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll", *JBL* 97 [1978], p. 516) שהטמאים, מלבד המצורע, נשארו בעריהם, ושבתוכן הוקצו להם מקומות מבודדים, אינה נראית. המגילה משתמשת באותה לשון הן למצורע הן לשאר טמאי הגוף: "ובכל עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טומאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טומאתם". כיוון שאנו יודעים שהמצורע נשלח מחוץ לעיר, נמצא שגם טמאי הגוף האחרים נשלחו מחוץ לעיר.
22. באומגרטן (לעיל הערה 4), עמ' 99-103.

מגילת המקדש – הימצאותם של טמאים מסוגים שונים בסמיכות זה לזה. הקטע דן במקרים שבהם טמא אחד נוגע במשנהו. זב הנוגע בטמא אחר; זבה הנוגעת בזב; נידה (המכונה בקטע "זבה דם לשבעת הימים") הנוגעת בזבה (המכונה בקטע "זבת ימים־רבים"). קטע 4Q274 מלמדנו גם על תפיסת מהות הטומאה בהגות הכהנית. הטומאה בנויה שכבות שכבות.²³ כל שכבה מוסרת או כעבור פרק זמן או על ידי טקס טיהור. הנה כך טמא הנוגע בזב נוספת עליו שכבת טומאה. כדי לחזור לטומאתו המקורית עליו למהר לרחוץ ולכבס את בגדיו. כדי להבטיח תגובה מהירה אוסר המחוקק על הטמא לאכול לפני שהסיר את השכבה הנוספת ("איש מכל הטמאים [אש]ר יגע בֹרֶחַ²⁴ ורחץ במים ויכבס בגדיו ואחר יואכל" [שם, 1, שורה 3]). תפיסת הטומאה כשכבות ואפשרות הסרתן בהדרגה מאפשרת למחוקק הכהני לבנות מערך מודרג של היטהרות שיתאים למעגלי הקדושה השונים. הטבלה מדגימה יפה את המאמץ שעשו הכהנים כדי להתאים את חוקי הטהרה והטומאה המקראיים למעגלי הקדושה.

נעיין בשורה הראשונה, העוסקת בדיני הטמאים בטומאה הפחותה ביותר, בעל קרי והמקיימים יחסי אישות. במקרא בני זוג המקיימים יחסי מין צריכים לרחוץ, ואז הם טמאים עד הערב (ויקרא טו 18: "וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שְׁכַבְתָּ זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעֶרֶב"). מגילת המקדש הופכת את החוק המקראי לחלקי. מדבריה עולה שהחוק המקראי תקף רק עבור מעגל "ערי ישראל". המגילה מוסיפה נדבך, ומורה שלטמא בשל יחסי אישות אסורה הכניסה לעיר המקדש במהלך שלושה ימים: "ואיש כיא ישכב עם אשתו שכבת זרע לוא יבוא אל כול עיר המקדש אשר אשכין שמי בה שלושת ימים" (מח 11–12). בשורות שלפני כן המגילה גוזרת על אדם בעל קרי, שעל פי המקרא טמא רק יום אחד ("וְאִישׁ כִּי תִצָּא מִמֶּנּוּ שְׁכַבְתָּ זָרַע וְרָחֲץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׁרוֹ וְטָמָא עַד הָעֶרֶב. וְכָל בְּגָד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שְׁכַבְתָּ זָרַע וְכַבֵּס בַּמַּיִם וְטָמָא עַד הָעֶרֶב" [טו 16–17]), שלושה ימי טומאה ושתי טבילות, אחת ביום הראשון ואחת ביום השלישי: "וכבס בגדיו ורחץ ביום הראשון וביום השלישי יכבס בגדיו ורחץ ובאה השמש ואחר יבוא אל המקדש" (מח 8–10). אף כי הדברים אינם נאמרים במפורש נראה שגם השוכב עם אשתו נדרש למבצע טהרה כפול, אחד ביום הראשון ואחד ביום השלישי. הטבילה הראשונה מאפשרת לו טהרה בדרגה הראויה לעירו, עם עבור היום הראשון. הטבילה השנייה, ביום השלישי, מביאה אותו לדרגה הראויה לטהרת עיר המקדש, בחלוף היום השלישי כולו.

23. J. Milgrom, "4QTohora^a: An Unpublished Qumran Text on Purities (4Q274)", in D. Dimant & L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, Leiden 1995, pp. 59–68.

24. מילגרום (שם) סבר שהכינוי החובר מצביע על מצורע, אולם אנו מקבלים את דעתו של באומגרטן, שמדובר בזב. ראה באומגרטן (לעיל הערה 4), עמ' 100.

לשאלה בדבר "טבול יום" חשובות השורות העוסקות בטמאים בטומאות חמורות. הלכות טומאת נידה ויולדת כמעט שלא השתמרו, אולם הלכות זב(ה) ומצורע(ת) מאפשרות לנו לעמוד על כוונתו של בעל המגילה.

נעיין בשורת הזב/זבה. בעמודה הראשונה בטבלה מצוטטות השורות ממגילת המקדש שהובאו לעיל: "ובכול עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת... אשר לוא יבואו לעריכמה וגם לזבים...". מגילת המקדש מורה לזב ולזבה להישאר מחוץ למעגלי הקדושה כל עוד המחלה בגופם, בהתאמה לאמור במדבר ה 2-3. הציווי המקראי באשר לזב שהחלים ממחלתו בא בויקרא. המקרא מורה לזב המחלים למנות שבעה ימים "נקיים", "וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו ויכס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים וטהר" (ויקרא טו 13), ולהביא ביום השמיני קרבן חטאת: "וביום השמיני יקח לו שתי תרים או שני בני יונה ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן. ועשה אתם כהן אחד חטאת וקאחד עלה וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו" (ויקרא טו 14-15). ההלכה בקומראן מורכבת יותר. כפי שמראה הטבלה, על הזב לעבור שני מעגלים חיצוניים לפני שהוא רשאי להגיע למעגל הפנימי ביותר, למקדש.

קטע 4Q514 i 1 מאפשר לעמוד על תהליכי ההיטהרות הראשונים של הזב, עם גמר מחלתו. כך קובע הקטע:²⁵

(1) ואל[יאכל [איש] אשר לא החל לטהור ממק[ר]ו [אשר הוא] בטומאתו הרישונה.

(2) וכול טמאי הימים ביום[ט] הרתם ירחצו וכבסו במים וטהרו ואחר יאכלו את לחמם כמשפט ה[ט]הרה.

מחבר הקטע אינו מתווה במפורש את טקסי ההיטהרות שעל הזב לעבור; עניינו הוא

25. אין ספק שהקטע משובש, ויש בו חזרות המלמדות על טעויות של המעתיק:

ואל]

- (4) יאכל [איש] אשר לא החל לטהור ממק[ר]ו []
- (5) בטמאתו הרישונה וכול טמאי הימים ביום [ט]הרתם ירחצו
- (6) וכבסו במים וטהרו vacat ואחר יאכלו את לחמם כמשפט ה[ט]הרה
- (7) ואל יאכל ויעוד בטמאתו הרישונה אשר לא החל לטהור ממקרו
- (8) וגם אל יאכל עד בטמאתו הרישונה וכל [ט]מאי הימים ביום
- (9) ט[הרתם] ירחצו וכבסו במים וטהרו ואחר יאכלו את לחמם
- (10) כמ[שפט] ואל יאכל איש ואל י[ט]הרה עמכול א[י]ש [אשר יערוך]

ההשלמה שהציע המהדיר לסוף שורה 4 היא [וגם אל יאכל עוד]. ההשלמה שאני מציעה נסמכת על האמור בשורה 7. שלושה חלקים יש להוראה בשורה 7: (א) אל יאכל (ב) והוא עוד בטומאתו הראשונה (ג) אשר לא החל לטהור ממקרו. שלושה חלקים אלה נכללו להצטתי גם בסוף שורה 3, בשורה 4 ובתחילת שורה 5, אם כי בסדר שונה: (א) ואל [יאכל איש (ב) אשר לא החל לטהור ממק[ר]ו] (ג) [אשר הוא] בטומאתו הרישונה.

זמני האכילה של המיטהרה. אולם בניסוח כללי האכילה הוא רומז לשני שלבי היטהרות בשני ימים שונים.

ההוראה הראשונה אוסרת על אדם "אשר לא החל לטהור ממק[ו]ר", היינו יש באפשרותו להיטהר אך הוא עדיין לא טהר, לאכול. מכאן שביום שהאדם מחלים מזוהב עליו לעבור טקס טהרה המסיר ממנו את "טומאתו הרישונה", כלשון הקטע.²⁶ ההשוואה להוראה השנייה מלמדת, שהטבילה הראשונית הזו אינה מאפשרת לטמא ניידות במעגלי הקדושה. רק בהוראה השנייה מוזכרים היטהרות שלמה ("וטהרו") והיתר אכילת "לחמם במשפט טהרה". ההיטהרות השלמה הזו מושגת "ביום טהרתם" של טמאי הימים, ואם בזב עסקין הרי שמדובר ביום השביעי. התנאי להשגת טהרה המלאה ביום זה הוא טבילה נוספת וכיבוס בגדים. אם הזב כבס ורחץ, הוא הופך טהור. נשים לב, שהמחבר אינו דוחה את השגת מלוא טהרה לערב. עוד בהיותו טבול יום הזב רשאי לאכול את לחמו בטהרה ולהיות חלק מקהילת הטהורים של ערי ישראל. ישנו אפוא "טבול יום" טהור במחשבת ההלכה שבקומראן שעה שהיא עוסקת במעגל הקדושה החיצוני, בהלכות ערי ישראל.

ההלכה בהמשך השורה בטבלה מלמדת מה שכבר ראינו לעיל: טבול יום אסור במקדש. ההלכה שהשתמרה בדבר מעמדו של הזב במעגל הקדושה הפנימי ביותר אוסרת עליו כניסה למקדש במהלך היום השביעי. אולם להפתעתנו ההלכה אוסרת כניסה למקדש גם ביום השמיני, היום שבו הזב הוא בגדר "מעורב שמש". עותק 4Q266 של מגילת ברית דמשק העוסק בזבה (על כך מעידות המילים "ואם ראתה [עו]ד והיא לו [=לא] [בנידתה]"²⁷ קובע: "והיא אל תוכל קודש ואל[ה] [בו] אל המקדש עד בו השמש ביום השמיני" (4Q266 6 ii 3–4). גם לאחר תום שבעת ימי ההיטהרות עדיין אין הזבה טהורה דייה לבוא אל הקודש; עליה לחכות עד היום התשיעי כדי שתוכל לבוא במגע עם הקודשים. נוכל לסכם אפוא שזב ביום השביעי, בהיותו טבול יום, טהור למחנה ישראל, וזב ביום התשיעי רשאי להיכנס למקדש. יש אפוא מקום לשער שהמחבר קבע שהיום השמיני, שבו הזב הוא בגדר "מעורב שמש", הוא היום שבו מותרת כניסתו לירושלים.

אישור להצעתנו בדבר הלכות זב בירושלים נמצא בעיון בדיני המצורע בקומראן. המקורות העוסקים במצורע מקוטעים מאוד, אולם השוואה ביניהם מאפשרת ידיעה כלשהי בדבר ההוראות הנוגעות לתהליך טהרתו. בשורת המצורע בטבלה, בעמודה

26. J. M. Baumgarten, "The Purification Rituals in DJD 7", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden & Jerusalem 1992, pp. 199–209. מילגרום סבר, שמעמדו של טמא שטבל ביום הראשון להחלמתו הוא כשל "טבול יום"; ראה מילגרום (לעיל הערה 21), עמ' 512–518. אני סבורה שאין צדק בדבריו, שכן ההלכה הקומראנית אינה רואה בו טהור משום בחינה. הטמא שטבל הסיר רק שכבה אחת מטומאתו, והוא עדיין בגדר טמא לכל דבר.

27. באומגרטן (לעיל הערה 18), עמ' 55.

"ירושלים", נמצא משפט שהוא שחזור שהציע קימרון. המשפט השלם שהשחזור הוא חלק ממנו קובע כך: "יכול צרוע ומנוגע לא יבואו לה עד אשר יטהרו. וכאשר יטהר והקריב את [חטאתו. ביום השמיני יקרב אל הטהרה בתוך עיר המקדש ר]ק לוא יבוא אל המקדש [ולוא יוכל מן הקודשים. ובבוא השמש ביום השמיני מן הקודשים] יוכל ואל המקדש [יבוא]" (מגילת המקדש מה 17 – 10).²⁸ גם אם נסתפק במילים שהשתמרו נוכל להבחין שהשורה הראשונה עוסקת בכניסה לעיר המקדש ("לא יבואו לה"), ושבהמשך הדברים המדברים דן בנושא נוסף, והוא הכניסה למקדש: "לוא יבוא אל המקדש"; "ואל המקדש [יבוא]". המדבר מבחין אפוא בין תנאי הכניסה לעיר ובין תנאי הכניסה למקדש, ומכאן שהתנאים אינם זהים. השלמתו של קימרון, המתנה את הכניסה לעיר המקדש בשבעה ימים תמימים מאז תחילת ההיטהרות, היינו מתירה כניסה לירושלים רק ביום השמיני, ומתירה כניסה למקדש רק עם בוא השמש ביום זה, היא אפוא השלמה סבירה מאוד.

ההשערה שמגילת המקדש מתווה למיטהר מנגע הצרעת כניסה הדרגתית למעגלי הקדושה הפנימיים מתאשרת מהעולה ממגילת מקצת מעשי התורה. לכותב המגילה שתי תלונות בנוגע למצורע.²⁹ התלונה הראשונה מנוסחת כך: "ועתה בהיות טמאתם עמהם [הצרועים באים ע]ם טהרת הקודש לבית" (ב 67–68). הדובר עוסק במקומות

28. במהדורתו למגילת מקצת מעשי התורה (לעיל הערה 18) הציע קימרון השלמה אחרת (עמ' 168): "יכול צרוע ומנוגע לוא יבואו לה עד אשר יטהרו. וכאשר יטהר והקריב את [חטאתו יקרב אל הטהרה בתוך עיר המקדש ר]ק לוא יבוא אל המקדש [ולוא יוכל מן הקודשים. ובבוא השמש ביום השמיני מן הקודשים יוכל ואל המקדש [יבוא]". ההשלמה אינה סבירה, משום שהיא מניחה שהמצורע הקריב קרבן חטאת לפני שנכנס לירושלים: "וכאשר יטהר והקריב את [חטאתו יקרב אל הטהרה בתוך עיר המקדש]".

29. הנה הטקסט המלא של הפסקה העוסקת במצורע:

(64) ואף על המצורעים אֲנַחֲנוּ

(65) א[ומרים שלוא י]בואו עם טהרת הקודש[ש] כי בדד

(66) [יהיו מחוץ למחנה ר]אף כתוב שמעת שיגלח וכבס [י]שב מחוץ

(67) [לאוהלו שבעת י]מֵם ועתה בהיות טמאתם עמהם

(68) [הצרועים באים ע]ם טהרת הקודש לבית ואתם יודעים

(69) [שעל השוגג שלוא יעשה את המצוה] ונעלה ממנו להביא

(70) [חטאת ועל העושה ביד רמה כת]וב שהוא בוחה ומג[ד]ף

(71) [ואף בהיות להמה טמאות נגע] אין להאכילם מהקודש[ד]שים

(72) עד בוא השמש ביום השמיני

בשורה 65 השלימו המהדירים [יהיו מחוץ לבית], אולם אני סבורה שההשלמה צריכה להיות [יהיו מחוץ למחנה]. נראה לי שהמחבר מבקש להסביר לקוראיו שישנן שתי תקופות של טומאת המצורע, וששתייהן צריכות להשתמר בשלמותן. הראשונה היא זו של מחוץ למחנה, השנייה היא זו של מחוץ לאוהל. התלונה עצמה מתחילה במילים "ועתה בהיות..." היא נעוצה להשערת עובדה שהפרושים מתירים למצורע להיכנס לירושלים בשבוע הטהרה השני.

מגורים (המילה בית מעידה על כך) שבהם נשמרת "טהרת קודש", היינו טהרה בדרגה הראויה לכניסה למקדש או בדרגת הראויה למאכלים שיש בהם קדושה. ירושלים היא אזור המגורים היחיד שבו נשמרת דרגת טהרה כזו. ההלכה הפרושית התירה למצורעים להיכנס לירושלים במהלך השבוע השני של הטהרה.³⁰ נראה אפוא שהתלונה במגילת מקצת מעשי התורה מתייחסת לשבוע השני שבו על פי ההלכה הפרושית רשאי המצורע לשבת בירושלים. ההלכה הכוהנית תבעה מהמצורע להמתין עד סופו של אותו שבוע, עד בוא השמש ביום השביעי, ורק אז התירה לו להיכנס לעיר. מסקנה זו תואמת את השחזור שהוצע למגילת המקדש. מניסוח התלונה השנייה במגילת מקצת מעשי התורה עולה בבירור, שהיא עוסקת בכניסה למקדש: "[ואף בהיות להמה ט]מאות נ[גע] אין להאכילם מהקו[ד]שים עד בוא השמש ביום השמיני" (ב 71–72). הנה לנו אפוא עדות נוספת, שההלכה הכוהנית אוסרת כניסה של מצורעים למקדש בטרם הגיע היום התשיעי.

נשוב לשאלה שבה עסק פרק זה ונקבע, שאם צדקנו בשחזור הלכות טומאה וטהרה ובהקשריהן הגאוגרפיים, הרי שההלכה הכוהנית מקבלת את התפיסה של "טבול יום": היא אינה דורשת מהזב או מהנידה שטבלו לחכות מחוץ לערים עד רדת השמש ביום השביעי. נחזור אפוא על טענתנו, שהוויכוח בדבר טבול יום בטקסי פרה אדומה שיקף ויכוח עמוק ומהותי יותר. הכוהנים טענו שנימוסי פרה אדומה שייכים לפולחן המקדש, גם אם הם מתנהלים מחוץ לירושלים. על כן דרשו השתתפות של כוהנים, וכוהנים מעורבי שמש דווקא. הפרושים התעקשו להפוך את הכנת האפר ואת ההזאה לטקסים שאין להם ולמקדש דבר. על כן הפכו את הכוהן המכין את האפר לטבול יום.

4Q277: עיון נוסף

בשלב זה של דיונונו נוכל לשחזר הלכות טהרת זב וזבה על פי כתבי קומראן. ביום הראשון של שבעת ימי הטהרה עליהם להיטהר טהרה ראשונית; ביום השביעי עליהם לטבול ולכבס, ואז הם מותרים בערי ישראל. ביום השמיני, בהיותם מעורבי שמש, הם מותרים לעיר המקדש / ירושלים. רק בבוא השמש ביום השמיני מותר להם לבוא במגע עם הקודש, ואז הם יכולים להביא את קרבנם. בהלכה הכוהנית עם חלוף הזמן ולאחר שטבל הזב פעמיים, ביום הראשון וביום השביעי, מוסרות שכבות הטומאה זו אחר זו. בהדרגה חוזר הזב אל מעגלי הקדושה.

סיכום זה מאפשר קביעה בדבר היחס של ההלכה בקומראן לקרבן החטאת שעל הזב והזבה להביא. נראה שהחטאת אינה נתפסת עוד כקרבן המחטא את הקודש מן הטומאה שדבקה בו, שאם לא כן היה צריך למהר ולהביאה כבר ביום השמיני. על פי

30. ראה דיון אצל קימרן וסטרנגל (לעיל הערה 18), עמ' 166–170.

המחוקק הקומראני הוסרה הטומאה ונמחתה כליל שעה שטבל הזב שתי טבילות וכיבס את בגדיו. הקרבן שעליו להביא אינו חלק מתהליך ההיטהרות. המידע בדבר הלכות זב יסייע בבירור נוסף של הלכות טמא מת על פי עדת קומראן. ההכרה שאין קרבן החטאת נתפס בקומראן כמחטא עולה בקנה אחד עם השינוי שעורך מחבר 4Q277 בחוק המקראי. לעיל הצבענו על ההבחנה שעושה המחבר בין היטהרות הגוף על ידי רחיצה במים ובין הזאת מי החטאת. ההזאה אינה משמשת לטיהור; הטבילות וכיבוס הבגדים בימים הראשון, השלישי והשביעי הן ההופכת טמא מת לטהור. כך, אף שהזאה כפולה של מי נידה עולה בקנה אחד עם האמונה הרווחת בקומראן שהטומאה מורכבת משכבות שיש להסירן בהדרגה, מחבר 4Q277 אינו מסתפק בהזאות ומוסיף טבילה וכיבוס, משום שלטעמו דווקא אלה מסירים את הטומאה.³¹

הלכות זב וטמא מת בקומראן מאפשרות אפוא את המסקנה, שהאמונה המקראית, הקובעת שטומאה חמורה פוגעת במשכן/מקדש ממרחק, ושיש לחטאה בדם קרבנות חטאת ובמי נידה, נדחתה בקומראן.³² אנו יכולים אפוא להצביע על התפתחות בתפיסת מהות הטומאה. במחשבה הקומראנית, שלא כבמקרא, אין מדובר על כוח

31. הדרישה לכיבוס ורחצה משולשים מלמדת, שטומאת המת נחשבה בקומראן חמורה יותר מטומאת הזב. חומרתה של הטומאה גם הניעה את המחוקק לבטל את קיומו של "טבול יום" בהלכות טומאת מת. טמא מת חייב להמתין עד בוא השמש בטרם ייגע בטהרה: "אין עֹלֵךְ להגיע בטהרה]מה עד אשר יזו את הש[נית] ביום השביעי וטהר[ו] בערב בבוא השמש" (מגילת המקדש נ 3-4). אפשר שהתביעה לחכות עד רדת הערב היא תולדה של פרשנות מקרא. בפסוק 19 בבמדבר יט נקבע: "וְהָיָה הַשֹּׁהַר עַל הַטָּמֵא בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחָטְאוּ בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכָסַם בְּגָדָיו וְרָחֵץ בַּמֵּי וְטָהַר בְּעֶרְבֹה". ההוראה "וכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב" מוסבת למזה מי הנידה, שנטמא ככל העוסקים באפר הפרה המחטא. אולם אפשר שאנשי קומראן פירשו הוראה זו כמדוברת על טמא המת. אם כך הוא, גם הרחצה והכביסה נתפסו בעיניהם כדרישה מקראית, לפחות באשר ליום השביעי.

32. לכאורה הצעתו של באומגרטן שמי הנידה הוזה גם על טמאי גוף מסייעת למסקנה זו (ראה לעיל הערה 13). אולם איני מוצאת הוכחות להצעתו בקטעי קומראן עצמם. בניגוד לטענתו של באומגרטן בקטעי 4Q514 הכוללים הלכות היטהרות של טמאי גוף אין הזאת מי נידה מוזכרת. באומגרטן גם הצביע על קטע 4Q274 2 i 1-2 (לעיל הערה 4, עמ' 103) כעדות המאששת את השערתו. לדבריו סביר ששורות אלה, המניחות ביצועה של הזאה בצד טבילה וכיבוס, מדברות על זב. אולם עיון מדויק מלמד שאפשר לפרש את הכתוב בקטע זה כמדובר על טמא מת: "כאש[ׁ] יזו עליו אֵל [ה]ר[ׁ]א[ׁ]שונה ורחץ וכבס טרם [יוכל ואם יח]ל עליו השביעי ביום השבת אל יז בשבת כי [אמר שמור את] השבת. רק אל יגע בטהרה עד אשר ישנה". שתי הזאות מוזכרות כאן. איננו יודעים מתי נעשית הראשונה, הנלווית לרחצה ולכיבוס. אין צורך לטעון שמדובר ביום הראשון להיטהרות; הלשון מתאימה גם ליום השלישי, שעה שטמא המת מקבל הזאה ראשונה. ההזאה השנייה, הנעשית ביום השביעי, היא בוודאי בהתאמה להלכות טמא מת. נמצא שגם אם אין אנו יכולים לשלול לחלוטין את האפשרות שמדובר בזב, ודאות שמדובר בזב אין כאן.

דינמי ופעיל.³³ מסקנה זו מבהירה הבדל נוסף הקיים בין 4Q277 ובין במדבר יט, והוא הימנעותו של מחבר 4Q277 מהשימוש בשורש המקראי חט"א. המחבר בחר להשמיט שורש זה, משום שלא תפס את מי הנידה כמכשיר חיטוי.

אולם גם אם מי הנידה לא קיבלו במחשבה הקומראנית את התפקיד שייצג להם המקרא, קטעי קומראן שבהם אנו עוסקים מלמדים שהזאתם נחשבה חובה. שומה עלינו לברר מה היה ייעודם בהגות הקומראנית. בחיפוש תשובה לשאלה זו עלינו להסתייע בשורש שבו בחר המחבר כתחליף לחט"א – השורש כפ"ר.³⁴

החילוף בין כפ"ר וחט"א יכול להיתפס כחילוף חסר חשיבות.³⁵ השורש כפ"ר מופיע בחוק המקראי בסמיכות לשורש חט"א, והוא בעל משמעות זהה לו במקרים רבים. קרבן החטאת, בהזאת דמו בקודש, מכפר את האובייקט ומכפרת בעד האדם אשר מחטאו או טומאתו נפגע הקודש. כפי שראינו, 4Q277 אינו מקבל תפיסה זו של פגיעה ממרחק הדורשת חיטוי או כפרה של האובייקט במקדש. נמצא, שאין ליחס לכפ"ר ב-4Q277 משמעות של חיטוי.

שתי משמעויות נוספות יש לשורש כפ"ר במקרא. הראשונה היא של כופר, נתינת דבר מה תמורת חיי אדם. כך בויקרא יז, שבו דם החיה הנשחטת לשם אכילה מובא תמורת דם האדם. קשה לשער שלמשמעות זו התכוון בעל 4Q277. אין בדבריו הד לדעה שטמא המת, שטומאתו באה עליו בשל היותו חלק מרקמת חיים נורמלית, חייב בכופר. נימוק זה מביא אותנו גם לתהות האם הפירוש הנוסף לכפ"ר במקרא, atone, מחיקת חטאים, מתאים להזאת מי נידה על טמא מת. לא נותר לנו אלא להציע התפתחות בשדה הסמנטי של השורש כפ"ר במהלך ימי הבית השני, ולחפש את מובנו של כפ"ר לאור מגילות קומראן.

בחינה של כתבי קומראן מלמדת, שהשורש כפ"ר נמצא בקטעי הלכה המצווים על הבאת קרבנות חטאת לכפרה על חטא. היא גם מלמדת שהשורש כפ"ר מופיע בהלכות מועדי הביכורים.

עיון בפרטי הלכות קרבן החטאת בחוק הקומראני מלמד, שבהגות של כוהני בית שני השתמר מובנו של כפ"ר כסליחה וכיסוי על חטאים, בעוד שהמובן של חט"א

33. כאן המקום לשוב ולהזכיר, שלא מצאנו ב-4Q227 אזהרה שהנמנע מלהזות מי נידה מחלל את המקדש וייענש בכרת. אם מחבר הקטע בחר להשמיט אזהרה זו, היה זה מפני שלתפיסתו טומאת מת אינה פוגעת במקדש מרחוק.

34. הנחת המהדירים של קטעי הטהרה הייתה שיש לפרש את הכפרה המוזכרת בהם ככפרה מחטא. הנחה זו הביאה אותם לתרגם את הטיות השורש כפ"ר ב-atone. ראה לדוגמה E. Eshel, "414. 4QRitual of Purification A" ב-DJD 35 (לעיל הערה 4), עמ' 141, 144, 147. וראה עוד להלן.

35. הדיון במובנו של השורש כפ"ר במקרא הוא על פי J. Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991–2001, pp. 1079–1080.

נעלם. קרבן החטאת שבמקרא הוא הן קרבן חיטוי הממרק את הכתמים שיצר החטא בקדושה הן קרבן המובא על הכרה בחטא. לעומתו קרבן החטאת בהלכה שבכתבי קומראן הוא קרבן שמביאו מביע חרטה. החרטה והקרבן מכפרים על חטאו של המביא; חטאו נסלח, ושוב הוא עומד נקי כפיים מול האל.³⁶

בה בעת אנו מבחינים בהיקרותו של השורש כפ"ר גם בטקסטים הלכתיים שאינם עוסקים בבני אדם שאפשר לייחס להם חטא. מעיון במגילת המקדש עולה, שבטרמינולוגיה הקומראנית כפ"ר מקבל גם משמעות של חל"ל.³⁷ כך במועדי התירוש והיצהר. פרטי החוק של מועדים אלה מלמדים, שהשורש כפ"ר מצביע על הסבה של הפרי המקודש מבעלות האל לשימוש בני האדם. תהליך החילול הוא הדרגתי. תחילה משמשים היין והיצהר כמנחה וכנסך לקרבנות המוקרבים לאל. אחר כך שותים הכהנים מהיין וסכים ביצהר, אחריהם ראשי העם, ולבסוף "כול העם מגדול ועד [קטן]" (כא 6). על תהליך זה נאמר: "כי ביום הזה יכפרו על התירוש וישמחו בני ישראל לפני ה' חוקות עולם לדורותיהמה בכול מושבותיהמה..." (כא 7-10); "כי ביום הזה יכפרו [על] כול יצהר הארץ לפני ה' פעם אחת בשנה וישמחו כול בני ישראל בכול [מושבותיהמה]..." (כב 16-17).

האם אחת משתי משמעויות אלה מתאימה להיקרות של כפ"ר ב-Q277? נראה שאין הדבר כן. מובן כפ"ר כחילול אינו מתאים להזאת מי הנידה. גם המובן של סליחה ומחיקת חטאים אינו מתאים, כפי שטענו, במקרה של טמא מת. יש אפוא לברר, איזו משמעות נוספת ניתנה לכפ"ר בקומראן.

מאמצנו זה יכול להסתייע בהכרה, שכפ"ר במועדי התירוש והיצהר מצביע על תהליך הפוך מזה של כפ"ר כתולדה של הזאת מי נידה. במועדי התירוש והיצהר היכול החדש הוא בקדושה מוחלטת, בבעלות מלאה של האל. הפולחן במועדים אלה גורם לירידה הדרגתית בקדושה כשבסופו של היום נהפך הפרי לחול, והוא מותר לבני ישראל בכל מושבותיהם. בטיהור טמא המת תחילתו של התהליך במקום שמסתיים חילול הפרי. טמא המת, וטמאים אחרים, עומדים תחילה במעגל החיצוני, שאין בו קדושה כלל. טבילות וכביסות מקרבות אותם בהדרגה למעגלים הפנימיים יותר. בסופו של התהליך הם רשאים לחזור ולהימצא במעגל הפנימי ביותר והקדוש ביותר, במקדש. לאור זאת נראה שהזאת מי הנידה (והבאת קרבן החטאת על ידי טמאי גוף אחרים) נתפסה כאות לסיומו של תהליך זה, כאות ליצירת קשר מחדש בין האל לאדם. הכפרה שהעניק הכוהן המִזֶּה לאדם היא יצירת הקשר המחודש עם האל לאחר שזה ניתק בשל טומאתו היא סיום שילובו של הטמא במעגלי הקדושה לאחר שנדחה מהם. פירוש זה של כפ"ר מתאים לפירושו של שורש זה בהקשרים של קרבן חטאת המובא על חטא. גם שם מסייע הכוהן לחוטא ליצור קשר חדש בין

36. כ' ורמן, "על מועדי הכפרה במגילת המקדש", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 94-95.

37. כ' ורמן, "מועדי הביכורים במגילת המקדש", ספר היובל לאלישע קימרן (בדפוס).

האדם לאל. המשותף לכפ"ר במשמעות זו ולכפ"ר שבמועדי הביכורים הוא העובדה, שבשני ההקשרים הכפרה מביאה ליצירת זיקה נכונה בין האל ובין האדם. השורש כפ"ר משמש אפוא בקומראן במקומות שהכוהנים משמשים כמתווכים בין האל והאדם. אין מדובר רק על מקרים שבהם חטאו בני האדם והם מבקשים דרך לזכות בסליחה מהאל. גם במציאות של יום-יום נדרש התיווך, בחילול היכול ובהחזרת הטמאים למעגלי הקדושה.³⁸

הפרושים והכוהנים: המניע למאבק

והנה נראה, שהפרושים דחו את הצורך בתיווך בינם ובין האל. הם נאבקו ליצור עוד ועוד הזדמנויות שבהן יכול האדם לעמוד פנים אל פנים מול אלוהיו בלי התערבותו של הכוהן. אלא שעלינו לחזור ולהיזכר בקשיים המתודולוגיים שהצבענו עליהם בתחילת המאמר; הם מחייבים להיזהר בשעת הסקת מסקנות על המציאות החברתית והדתית מעבר לגבולות עדת קומראן.

איננו יודעים מה מתוך הספרות ההלכתית של קומראן היה מקובל על הכוהנים כאשר עלו הפרושים לעמדת כוח בירושלים. אין באפשרותנו להוכיח אפוא, שהחלוקה הקומראנית לשלושה מעגלי קדושה הייתה מקובלת על כלל הכוהנים. איננו יכולים אף להוכיח, שתפיסת הטומאה כשכבות והתאמת שלבי הסרתן למעגלי הקדושה היו על דעת כלל הכהונה. קשה למשל להעלות על הדעת שכוהנים הסכימו לדחיקת נידות ויולדות אל מחוץ לערים, כפי שמורה מגילת המקדש. נמצא שהתמונה השקולה והאידיאלית המשורטטת בספרות ההלכתית בקומראן, שעל פיה חוזרים הטמאים בהדרגה למעגלי הקדושה הפנימיים, היא יצירה של העדה הפורשת בלבד. עלינו אפוא להיזהר מלייחס את תפיסת הכפרה הנלווית לשיבה זו, ואת רעיון התיווך שהיא מבטאת, גם לכוהנים שמחוץ לעדה.

38. נראה שחוקרים לא שמו לבם להבחנה שנעשתה בקומראן בין הכפרה שהחוטאים זקוקים לה ובין הכפרה שהטמאים זקוקים לה. בשל כך רווחת הדעה, שבהגות קומראן נחשבו הטמאים חוטאים. ראה את דבריה הנכוחים של הימלפרב, שהתווכחה עם הדעה שטומאה משמעה חטא: M. Himmelfarb, "Impurity and Sin in 4QD, 1QS and 4Q512", *DSD* 8 (2001), pp. 9–37, ושם הפניות למחקרים נוספים. לדין שקול נוסף ראה ח' בירנבוים, "כי טמא בכל עוברי דבר": חטא וטומאה במגילות קומראן", ציון סח (תשס"ג), עמ' 359–366. יש להעיר, שהווידויים על חטא הכלולים בתפילות שאנשי קומראן חיברו עבור המיטהרים (שעליהם לימדנו הכתבים שפרסמו בידי [לעיל הערה 18, עמ' 262–279], אשל [לעיל הערה 34, עמ' 140–154] ובאומגרטן [לעיל הערה 4, עמ' 126–129]) אינם מלמדים שהטמא חוטא בשל טומאתו. הווידויים נכללים בתפילות משום האמונה שטמא שהוא חוטא לא יזכה לטהרה עד שיחזור בו מחטאו. אמונה זו היא הסיבה לכך, שכל אלה שלא היו חברים בכת (היינו כלל ישראל) נחשבו טמאים. ראה דיון על כך אצל מ' קיסטר, "על הרע ועל הטוב: לזו התיאולוגיה של כתבי קומראן", מגילות קומראן: מבואות ומחקרים (בדפוס).

בוודאות רבה יותר אנו רשאים לקבוע, שמועדי התירוש והיצהר המכפרים על היבול לא נחגגו בקרב הצדוקים או בקרב הכוהנים שחיו לפני הפילוג שהתרחש במאה השנייה. מועדי התירוש והיצהר תלויים בלוח השנה בן 364 הימים, ולוח זה ייחודי לעדת קומראן. נמצא אפוא, שגם הכפרה המושגת בהבאת התירוש והיצהר למקדש במועדים אלה מובטחת רק בכתבים ההלכתיים של העדה, ולא במחשבה שמחוצה לה.

אולם, גם אם ההלכה המושלמת והאידיאלית היא יצירה של העדה, אפשר ואפשר לטעון, שהיא מביאה לידי גמר רעיונות ותאולוגיה שהיו קיימים בחוגי הכהונה אולם לא התגבשו לכלל הלכה מפורטת. לשון אחר: עדת קומראן, בשל היותה כת פורשת שאינה מתמודדת עם קשיים ביישומה של ההלכה בקרב ציבור רחב ורבגוני, יכלה לפתח וליצור פרטי הלכות שיבטאו באופן מלא רעיונות ותאולוגיה שהיו מקובלים על החוגים הכוהניים במאות השלישית והשנייה לפנה"ס. נוכל אפוא להציע, שגם חוגי הכוהנים הקודמים לייסודה של העדה ראו עצמם כמתווכים בין האל לעם, ופירשו את המקרא באופן שיחזק את מעמדם ככאלה.

הוויכוח בין הפרושים ובין הצדוקים בדבר רמת הטהרה הנחוצה בהכנת אפר פרה הוא עדות מסייעת לטענתנו, שתפקיד התיווך היה רעיון כלל-כוהני. אין בעמדה הצדוקית שבמשנה שום נימה כיתתית; גם 4Q277 אינו מביע רעיונות שלא היו יכולים להתקבל על הכוהנים שמחוץ לעדה. הכוהנים רוצים תפקיד מרכזי בהזאה המקרבת את האדם לאלוהיו; הפרושים מסרבים להעניק להם תפקיד מרכזי. הם סוברים שגם פשוטי העם יכולים להזות, ובכך למלא תפקיד בעולם הדתי.³⁹

המשנה מעידה גם על מתח בין שתי הקבוצות, שנבע מרצונם של הפרושים לקחת חלק במחייט חטאים. כך לטענת הפרושים השעיר שנשלח למדבר ביום הכיפורים "הכל כשרין להוליכו. אלא שעשו הכהנים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו אמר רבי יוסי מעשה והוליכו עדשאלא מציפורי וישראל היה" (יומא ו, ג).⁴⁰ שילוח השעיר נתפס כחלק מתהליך הכפרה הן בהלכה הכהנית הן בהלכה הפרושית, אף כי התגלעו חילוקי דעות בשאלה מה הוא תפקידו המדויק.⁴¹ על רקע זה גם כאן מתנהל ויכוח וגם כאן מביעה ההלכה הפרושית דעה נחרצת. הסיוע במחייט החטאים והשגת הכפרה אינם תפקידים המוקצים לציבור הכוהנים לבדו.

מחלוקות נוספות שהן תולדה של הוויכוח, האם יש צורך בתיווך, קשורות למעמדה של העיר ירושלים כמקום לקיום טקסים דתיים. כפי שהעיר הנשקה,

39. ראה דיון נרחב במקורות השונים בספרות חז"ל העוסקים בהזאת האפר ובתפקיד הכוהנים בריטואל זה אצל מ' בר אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי הבית השני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 129–144.

40. ראה דיון נרחב במחלוקת זו אצל בר אילן, עמ' 5–29.

41. בנושא זה עסקתי בספר שעמיתי אהרן שמש ואני שוקדים על הכנתו.

בהלכה הכוהנית הענקת קדושת יתר לירושלים בהשוואה לשאר ערי ישראל משמעה היה "הרחבת איסורי המקדש לעיר, ולא בהיתריו: לא כל פעילות הנעשית במקדש יכולה להיעשות בכל העיר".⁴² איננו מוצאים בהלכה הכוהנית שום טקס שהפרט יכול לקיים בירושלים כטקס דתי. כל מתנות הכהונה מובאות למקדש: הביכורים (שהם התרומה),⁴³ נטע רבעי, בכורות ומעשרות בהמה. גם יכול או קרבן שממנו נהנים הבעלים חובה על הבעלים להביא למקדש. קרבן הפסח נאכל במקדש (יובלים מט 16; מגילת המקדש יז 8-9); מעשר שני נאכל במקדש (מגילת המקדש מג 1-7). נראה שהקשר שיצרו הכוהנים בין דרגת הקדושה ובין חומרת הטהרה לא התקבל על דעת הפרושים. נעזין שוב ברשימת מעגלי הקדושה בספרות התנאים. הרשימה היא רשימה סכמטית ביותר, ותעיד על כך העובדה שמנויים בה יותר מעשרה אזורי קדושה, וכן העובדה שמוזכר בה המונח "הר הבית", המבטא תפיסה גאוגרפית שלא הייתה קיימת בימי הבית השני.⁴⁴ כמה אמירות המצויות בה עשויות בכל זאת לשקף תפיסה פרושית. חשובה העובדה שישנם אזורים גאוגרפיים שמהם מודרים טמאים אולם דווקא העיר ירושלים אינה אחד מהם, בניגוד גמור להלכה הכוהנית. על פי הרשימה שבספרי המצורע מודר מכל ערי החומה, הזב והזבה מודרים מאזור הר הבית, טמא מת וגוי מהחיל, טבול יום מעזרת נשים, ומחוסר כיפורים מעזרת ישראל. מאחר שהמושג "הר הבית" נטבע רק לאחר החורבן נוכל לשער, שזבים, טמא מת ונכרי נכללו בקבוצה אחת בימי הבית השני. לקבוצה זו הותר להיכנס לירושלים ואולי אף לשטחים החיצוניים של אזור המקדש, אך נאסר עליה להתקרב למקדש יתר על המידה.

בה בעת, כפי שהעיר הנשקה, ההגות הפרושית נאמנה במידה רבה לתמונה שמשרטט ספר דברים. "המקום אשר יבחר" הוא ירושלים, והמקדש שואב את קדושתו ממנו. ירושלים היא אפוא המקום הראוי לעבודת האל ולפולחן של היחיד. הגדרת ירושלים כמקום הנבחר היא המשחררת את העם מעולם של הכוהנים; טקסים שעל פי ספר דברים מתקיימים ב"מקום אשר יבחר" מתקיימים בהלכה הפרושית בירושלים ובלא נוכחות של כוהנים. כך, בניגוד להלכה הכוהנית, על פי חכמים קרבן הפסח ומעשר שני נאכלים בירושלים. גם נטע רבעי, על אף היותו "קודש הילולים לה'", נאכל בעיר, על ידי הבעלים, ולא ניתן לכוהנים במקדש. גם מעשר בהמה הוא לבעלים, בירושלים. הפרושים והחכמים ביקשו והצליחו ליצור טקסים דתיים שבהם ההדיוט עובד את אלוהיו פנים אל פנים ועומד מולו בלא תיווך.

42. הנשקה (לעיל הערה 19), עמ' 21.

43. א' שמש, "ראשית וביכורים בהלכה מקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 155-164.

44. ראה Y. Z. Eliav, *God's Mount: The Temple Mount in Time Place and Memory*, Baltimore 2006, p. 198.

נספח: טומאת הגוף במקרא

במשכן	במחנה	מחוץ למחנה	
	וְאִישׁ כִּי תִצָּא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַּת זָרַע וְרָחֵץ בַּמֵּיִם אֶת כָּל בְּשָׁרוֹ וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב (ויקרא טו 16) // וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַּת זָרַע וְרָחֵצוּ בַּמֵּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעֶרֶב (ויקרא טו 18).	---	בעל קרי / השוכב עם אשתו
	וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זֹכָה דָּם יִהְיֶה זֹכָה בְּכִשְׁרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה כְּנֹדֶתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטָּמֵא עַד הָעֶרֶב (ויקרא טו 19).	---	גידה
וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשָׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדַמִּי טְהֵרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֵל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טְהֵרָה. וְאִם נִקְּבָה תִלְדֹּ... וְשִׁשִּׁים יוֹם וּשְׁשָׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דַּמִּי טְהֵרָה (ויקרא יב 4-5). וּבְמִלֹּאת יְמֵי טְהֵרָה לְבֶן אוֹ לִבַּת תָּבִיא פָּכֶשׁ בֶּן שָׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחֻטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן (ויקרא יב 6).	דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תִזְרֹעַ וְיִלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי גִּדַּת דֹּתָהּ תִטָּמֵא (ויקרא יב 2); וְאִם נִקְּבָה תִלְדֹּ וְטָמְאָה שִׁבְעִים כְּנֹדֶתָהּ (שם 5).	---	יולדת
וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תְּרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וּבֹא לִפְנֵי ה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְנִתְּנָם אֶל הַכֹּהֵן. וַעֲשֵׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חֻטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וּכְפָר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה' מִזֹּבָחוֹ (ויקרא טו 15-14).	וְכִי יִטְהַר הַזֶּכֶּב מִזֹּבָחוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטְהֵרָתוֹ וְכִבֹּס בְּגָדָיו וְרָחֵץ בְּשָׁרוֹ בַּמֵּיִם חַיִּים וְטָהַר (ויקרא טו 13).	צוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלַחוּ מִן הַמִּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זֶבֶב וְכָל טָמֵא לְנֶפֶשׁ. מִזְכָּר עַד נִקְּבָה תִשְׁלַחוּ אֶל מִחוּץ לַמִּחֲנֶה תִשְׁלָחוּם וְלֹא יִטָּמְאוּ אֶת מִחְנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם (במדבר ה 3-2).	זב/זבה

מחורץ למחנה	במחנה	במשכן
<p>מצורע</p> <p>צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו אל מחורץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם (במדבר ה 2-3).</p>	<p>ויצא הכהן אל מחורץ למחנה וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע. וצנה הכהן ולקח למטהו שתי צפרים חיות טהרות ועץ ארז ושני תולעת ואוב. וצנה הכהן ושחט את הצפור האחת אל כלי חרש על מים חיים. את הצפר החיה יקח אתה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזב וטבל אותם ואת הצפר החיה בדם הצפר השחטה על המים החיים. והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו ושלח את הצפר החיה על פני השדה. וכבס המטהר את בגדיו וגלח את כל שערו ורחץ במים וטהר ואחר יבוא אל המחנה וישב מחורץ לאהלו שבעת ימים. והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבת עיניו ואת כל שערו יגלח וכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים וטהר (ויקרא יד 3-9).</p>	<p>וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים וכבשה אחת בת שנתה תמימה ושלשה עשרנים סלת מנחה בלולה בשמן ולג אחד שמן. והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואתם לפני ה' פתח אהל מועד (ויקרא יד 10-11).</p>

דמותה של תקופת שיבת ציון בעזרא החיצוני

שרה יפת

מי שבוחן את תולדות המחקר בספר עזרא החיצוני מגלה מיד שההתעניינות הגדולה יחסית שהספר זכה לה בקרב החוקרים התמקדה בעיקר בשני עניינים: היחס הספרותי בין עזרא החיצוני לבין הספרים עזרא-נחמיה ודברי הימים, והיחס הטקסטואלי בינו לבין הפרקים המקבילים לו. לעומת זאת, ואף כתוצאה מכך, רוב החוקרים גילו עניין מועט בספר כשלעצמו, ורובם לא שאלו את השאלה המרכזית הנוגעת לו: לשם מה נכתב הספר, ומה היו מטרותיו של מחברו? התשובה לשאלה זו היא עניינו של הדיון להלן. לפני שאגש לעצם העניין אקדים עיקרי דברים על הספר ומחקרו.

א

עזרא החיצוני הוא ספר הכתוב יוונית שנכלל בקנון של תרגום השבעים. כיוון שהוא מופיע שם לפני התרגום של עזרא-נחמיה, הוא מכונה בדרך כלל עזרא הראשון.¹ רובו של הספר הוא חזרה מילולית על דברי הימים ב לה-לו, עזרא א-י ונחמיה ח 12-1, בשינויים קלים בנוסח הטקסט ובשינוי מסוים בסדר האירועים. החומר הנוסף, שאין לו מקבילה במקורות הידועים לנו, כולל שני פסוקים בפרק הראשון (עזרא החיצוני א 21-22)² ואת "סיפור שלושת הנערים" (עזרא החיצוני ג 1 - ה 6).³ שני

1. ובלעז, Esdras α או First Esdras. לעומת זאת בתרגום הלטיני, הולגטה, מופיע עזרא החיצוני לאחר תרגומם של עזרא ונחמיה ולכן הוא מכונה שם עזרא השלישי, וכך הוא מוגדר לפעמים גם בספרות המחקר. יש להבחין בין ספר זה ובין הספר האפוקליפטי "חזון עזרא", המכונה גם "עזרא הרביעי", שאינו כלול בתרגום השבעים. ראה קוק, עזרא החיצוני, עמ' 1; כהנא, עזרא החיצוני, עמ' תקעו. על מעמדו של עזרא החיצוני בקנון של תרגום השבעים ראה D. H. Denter, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testament: Einen Kanongeschichte Untersuchung*, Diss., Universität Freiburg, 1962.
2. בחלק ממנהגות הספר אלו הם פסוקים 23-24. גם במקומות אחרים יש הבדלים בין המהדורות במספור הפסוקים. מראי המקום במאמר זה הם על פי מהדורת R. Hanhart, *Esdrae Liber I*, Göttingen 1974.
3. מפת החומר המקביל היא אפוא כדלקמן: עזרא החיצוני א = דברי הימים ב לה-לו (מלבד שני הפסוקים שהוזכרו לעיל); עזרא החיצוני ב 1-15, 16-30 = עזרא א 1-11; ד 6-24; עזרא

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 109-128

קצותיו של הספר – תחילתו וסופו – מפתיעים את הקורא: הספר פותח בתיאור חגיגת הפסח (המקביל לדברי הימים ב לה), באמצע תיאור קורותיו של יאשיהו מלך יהודה, ומסתיים באמצע משפט, לאחר המילה "נאספו" בנחמיה ח 13.

הנתונים הספרותיים של עזרא החיצוני הם שקבעו את מוקדי ההתעניינות בספר.⁴

1. העובדה, שהספר מתחיל בסופו של דברי הימים ב ונמשך ללא הפסקה בספר עזרא מפרק א ועד סוף הספר, נתפסה כעדות לכך, שהספרים דברי הימים ועזרא-נחמיה היו במקורם רצף אחד שנתחבר על ידי מחבר אחד. חיבור משוער זה כונה "ההיסטוריה הכרוניסטית", ומחברו כונה "הכרוניסט".⁵
2. האופי הקטוע של תחילת עזרא החיצוני וסופו הביא לכך שהספר נתפס על ידי רוב החוקרים כ"פרגמנט" מן "החיבור המקורי", הוא "ההיסטוריה הכרוניסטית" המשוערת.⁶
3. מיעוט החוקרים שלא קיבלו את הגדרת הספר כפרגמנט תיארו אותו כ"קומפילציה" – לקט של קטעים ממקורות שונים ובהם דברי הימים, עזרא-נחמיה (בנפרד או כרצף אחד) ו"סיפור שלושת הנערים".⁷
4. העובדה שעזרא החיצוני כולל מתוך ספר נחמיה רק חלק מפרק אחד (נחמיה ח 1-12), ואילו כל יתר החומר מספר נחמיה – מה שמכונה במחקר "זיכרונות נחמיה" (נחמיה א-ו [ז]; יג 4-31) וכן נחמיה ח 13 עד יג 4 – חסר בו, נתפסה כעדות להיקפו של "החיבור המקורי" המשוער. לדעת חלק מן החוקרים לא כלל חיבור זה את ספר נחמיה, והוא נוסף בשלב מאוחר יותר.⁸

- החיצוני ה 7-71 = עזרא ב 1 - ד 5; עזרא החיצוני ו 1 - ט 36 = עזרא ה 1 - י 44; עזרא החיצוני ט 37-55 = נחמיה ז 73 - ח 12. לרישום מפורט של החומר המקביל ראה, בין היתר, קוק, עזרא החיצוני, עמ' 1; פוהלמן, עזרא החיצוני, עמ' 14; קוגינס וניב, עזרא החיצוני, עמ' 7; טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 4; יפת, עזרא החיצוני, עמ' 752.
4. לסקירות מועילות של תולדות המחקר בעזרא החיצוני ראה פוהלמן, עזרא החיצוני, עמ' 14-26; בהלר, עיר הקודש, עמ' 2-68.
 5. כיוון שדעה זו הייתה "הדעה המקובלת" במשך שנים רבות, החל במחקריהם של צונץ ומורס (1832, 1834 בהתאמה), התייחסו אליה רבים כאל עובדה מובנת מאליה שאין צורך להוכיחה. קויפמן כינה את החיבור המשוער הזה "ספר דברי הימים השלם"; ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ספר ח, תל אביב תש"ך, עמ' 503.
 6. ראה למשל C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction*, New Haven 1945, p. 43: "The fragment called 'First Esdras'". בהמשך הוא מכנה את הספר: "torso" (שם, עמ' 45).
 7. שתי התפיסות בדבר דמותו הספרותית של עזרא החיצוני הוגדרו על ידי פוהלמן "השערת הקומפילציה" (Die Kompilationshypothese) ו"השערת הפרגמנט" (Die Fragmenthypothese); פוהלמן, עזרא החיצוני, עמ' 15-19, 26-19 בהתאמה.
 8. באחרונה הוצגה עמדה זו בהרחבה ובפירוט רב, כולל דיון מפורט בתולדות המחקר, על ידי בהלר, עיר הקודש, עמ' 307-402.

5. ההבדלים בסדר הפרקים בין עזרא החיצוני ועזרא-נחמיה – מיקומו של עזרא ד 26–4 אחרי עזרא א בעזרא החיצוני ב 15–25 – העלו את שאלת המקורות: אילו מן החיבורים, עזרא-נחמיה או עזרא החיצוני, משקף את הסדר המקורי של המאורעות ואת החיבור ההיסטורי המקורי? רוב החוקרים רואים בסדר האירועים שבעזרא-נחמיה את הסדר המקורי, למרות הבעייתיות שבו; אולם יש חוקרים הגורסים שסדר האירועים המוצג בעזרא החיצוני הוא המשקף את הסדר ההיסטורי הנכון.⁹
6. התוספת המיוחדת לעזרא החיצוני, ג 1 – ה 6, נבחנה מצד מקורותיה: האם יש לראות בה מרכיב מקורי בעזרא החיצוני, או תוספת מאוחרת היא לספר זה? ושתי הדעות הוצגו במהלך המחקר.¹⁰
7. המקבילות שבין עזרא החיצוני ובין פרקים בדברי הימים ובעזרא-נחמיה הביאה גם להתעניינות גוברת בעדותו הטקסטואלית של הספר ולעיסוק אינטנסיבי בתרגומו. הספר נתפס כ"מהדורה" או "כעד נוסח" לטקסט שבעזרא-נחמיה ובדברי הימים,¹¹ וכיוון שהתרגום היווני שלו שונה מן התרגום הכלול בתרגום השבעים, הן בפרטים והן באופיו הכללי, מצאו בו החוקרים כר נרחב לבחינת שאלות הנוגעות לתרגומים היווניים, לתולדותיהם, ולמלאכתם של המתרגמים.¹²
- הנתונים הספרותיים של עזרא החיצוני, והדרכים שבהן הגדירו החוקרים את

9. A. Schenker, "La relation d'Esdras A au texte massorétique d'Esdras-Néhémie", in P. J. Norton & S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text: Festschrift D. Barthelémy*, Fribourg & Göttingen 1991, pp. 218–249. בהלר, עיר הקודש.
10. כדוגמה אפשר להזכיר את דבריו של פוהלמן: "מוסכם על הכול... שיש לתפוס את מה שמכונה 'סיפור הנערים'... כאינטרפולציה" (עזרא החיצוני, עמ' 35). וראה גם בהלר, עיר הקודש, עמ' 69–72. לעומת זאת קובעת טלשיר בהדגשה מרובה, שהכנסת הסיפור הזה היא המטרה שלמענה נתחבר עזרא החיצוני. ראה למשל את הכותרת להקדמת הספר: Introduction: I Esdras Raison d'être – the Story of the Youths, טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 3, והרכה במהלך הספר ובחיבורים נוספים. וראה עוד להלן סעיף ד והערות 37–38.
11. למרות הוויכוח הער (ולפעמים החרף) בין טלשיר ובהלר שניהם מגדירים את עזרא-נחמיה ועזרא החיצוני כ"שתי מהדורות" של חיבור אחד. לדעת טלשיר המהדורה המקורית היא זו שבעזרא-נחמיה ואילו עזרא החיצוני הוא עיבוד (רוויזיה) שלה, ואילו לדעת בהלר המהדורה המקורית היא עזרא החיצוני והעיבוד המשני הוא בעזרא-נחמיה. ראה טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, ואת הביקורת של בהלר על חיבורה, pp. 280–284, *Biblica* 84 (2003). וכן בהלר, עיר הקודש, עמ' 1 ובכל הספר, והביקורת של טלשיר: Z. Talshir, "Ezra-Nehemiah and the First Esdras: Diagnosis of a Relationship between Two Recensions", *Biblica* 81 (2000), pp. 566–573. ראה גם הנ"ל, מהדורות מקבילות, עמ' 77.
12. לדיון רחב היקף ומפורט מאוד בשאלת המצע (Vorlage) של עזרא החיצוני, ובשאלת התרגום היווני, ראה טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 113–179, 183–268, בהתאמה, ושם גם ביבליוגרפיה מקיפה; בהלר, עיר הקודש, עמ' 18–68.

דמותו הספרותית, הביאו כמעט מאליהם להערכה נמוכה של ערכו ומשמעותו. הספר נתפס על ידי רוב החוקרים כחסר זהות משל עצמו, כישות ספרותית שאין לה מטרה משלה או השקפת עולם המיוחדת לה. המעלות היחידות שמצאו בספר היו בתחום הנוסח והתרגומים: תרומתו לקביעת הנוסח של הטקסטים המקבילים, תרגומו היווני המשובח, ותפקידו בבירור דרכיהם ושיטותיהם של המתרגמים. עמדות כאלה אפיינו לא רק את מי שראו בספר הזה "פרגמנט" מחיבור רחב יותר, אלא גם את אלו שטענו לעצמאותו כחיבור. לעמדתו של טורי, שלעג למי שביקשו למצוא בעזרא החיצוני נושא מאחד ומטרה,¹³ נשמע הד בדבריו של ויליאמסון, למרות המרחק בזמן, התפתחותו והתרחבותו של המחקר בספר, וההבדל המכריע בהשקפותיהם לגבי מהותו של עזרא החיצוני: "It is perhaps a mistake to look for a purpose at all".¹⁴

ביקורת מקיפה על העמדות השונות שהוצגו לעיל היא מעבר לגבולותיו של מחקר זה, אך כבסיס למה שייאמר להלן מן הראוי להצביע על כמה מכיווני הביקורת, כדי להעמיד את הדיון בעזרא החיצוני על בסיס הולם.

כבר בעבר הוצגה בתוקף שאלת ההגדרה של עזרא החיצוני: האם הוא "קטע" מקרי מחיבור ארוך יותר, או חיבור בפני עצמו, שיצא כפי שהוא (או בקירוב לכך) מידי מחבר? רודולף הציג שאלה זו במפורש: "האם עזרא החיצוני הוא שבר מקרי, שנקרע בתחילתו ובסופו מהקשר גדול יותר, או שהוא חיבור שלם, המשרת רעיון אחיד?"¹⁵ למרות הדעה שהייתה רווחת בזמנו, שחייבה את האפשרות הראשונה, טען רודולף בתוקף שעזרא החיצוני הוא חיבור בפני עצמו, שיש לו מטרה ותכלית, שתחילתו וסופו מכוונים, ושהכיר את דברי הימים ועזרא-נחמיה כצורתם שבנוסח המסורה.¹⁶ עמדתו של רודולף נתקבלה גם על דעת חוקרים אחרים, בגיוונים שונים, וזכתה לדיון מקיף, שיטתי ומסכם במחקרו של ויליאמסון. אף על פי שהוא חולק על רודולף בעניין מטרת הספר, הוא מסכם את הדיון המפורט בכך שעזרא החיצוני הוא "חיבור בזכות עצמו".¹⁷

כיוון אחר שממנו נבעה ביקורת על העמדות המקובלות היה הערעור על קיומה המשוער של "היסטוריה כרוניסטית" שכללה את הספרים דברי הימים ועזרא-נחמיה. מחקרים רבים ושונים, מכיוונים שונים, הוכיחו שדברי הימים ועזרא-נחמיה

13. טורי, עיונים בספר עזרא, עמ' 14.

14. ויליאמסון, עזרא החיצוני, עמ' 216, ובעקבותיו טלשיר, מהדורות מקבילות, עמ' 97.

15. רודולף, עזרא ונחמיה, עמ' xiv: "...ob 3 Esr nur einzufälliges, vorn und hinten abgerissene Bruchstück aus einem grösseren Zusammenhang ist oder ein in sich geschlossenes Ganzes, das einem einheitlichen Gedanken dient"

16. שם, שם.

17. ויליאמסון, עזרא החיצוני, עמ' 202-213. המובאה מעמ' 213.

הם ספרים נפרדים, שחוברו בידי מחברים שונים בתקופות שונות.¹⁸ המסקנה לגבי עזרא החיצוני מתבקשת מאליה. עזרא החיצוני אינו יכול להיות קטע מחיבור שלא היה קיים. הכרה זו מחייבת לפרש את מהותו של הספר, את מטרותיו ואת הרצף הספרותי בין סופו של דברי הימים ובין עזרא-נחמיה באופן אחר. את שאלת דמותו והגדרתו הספרותית של עזרא החיצוני יש לבחון מחדש גם מכיוון אחר, והוא הגידול המרשים של הממצא הספרותי מסופה של תקופת הבית השני. אחד הסוגים הספרותיים החשובים המתועדים בין שרידי החיבורים במגילות מדבר יהודה הוא קבוצת החיבורים שנהוג לכנותה "תנ"ך משוכתב".¹⁹ קבוצה זו כוללת יצירות רבות שלא היו ידועות לנו עד עתה,²⁰ וגילויין מסייע לנו גם בהגדרתן של יצירות שכבר היו ידועות בעבר.²¹ לקבוצת חיבורים זו יש לשייך גם את עזרא החיצוני.²²

18. הדיון בשאלה זו החל במחקריהם של יפת ויליאמסון, ומאו דנו בו חוקרים רבים ומכיוונים שונים. ראה S. Japhet, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah, Investigated Anew", *VT* 18 (1968), pp. 330–371; H. G. M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977, pp. 37–70. לסיכומים של הדיון בשאלה זו ראה את הסקירות של שטיינס וקלי: *kanonisches Abschlussphänomen (BBB 93)*, Weinheim 1995, pp. 49–82; B. E. Kelly, *Retribution and Eschatology in Chronicles (JSOTS 211)*, Sheffield 1996, pp. 14–28.
19. הגדרה זו הוצעה כנראה לראשונה על ידי ורמש. ראה G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies*, Leiden 1961, pp. 67–126 (second, revised edition, G. W. E. Nickelsburg, "The Bible Rewritten and Expanded", in M. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen & Philadelphia 1984, pp. 89–156; Ph. Alexander, "Retelling the Old Testament", in D. A. Carson & H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988, pp. 99–121; D. J. Harrington, "The Bible Rewritten", in R. A. Kraft & G. W. E. Nickelsburg (eds.) *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta 1986, pp. 239–247; G. W. Brooke, "Rewritten Bible", in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford & New York 2000, vol. 2, pp. 777–781; M. Segal, "Between Bible and Rewritten Bible", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Cambridge 2004, pp. 10–28; D. Dimant & E. Hazon, *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, 2005.
20. ראה למשל את מגוון הטקסטים והיקף החומר שהתגלה בקומראן ושמשווג כ"תנ"ך משוכתב" אצל פרי טוב, מקראה, עמ' 2–371.
21. כך למשל יש לשייך לקבוצה זאת את ספר היובלים מן הספרים החיצוניים: "ס' היובלים נחשב בצדק לאחת הדוגמאות הבולטות של שכתוב המקרא" (מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 8). וכך גם בספרם של פרי טוב, מקראה, עמ' 38–91. נראה לי שיש מקום לעזור את השאלה לגבי חיבורים שהשתמרו בתרגום השבעים ושהוגדרו כ"תוספות", שמא גם הם שייכים לקבוצה זו של "תנ"ך משוכתב"; והדבר ראוי לעיון נוסף.
22. וכבר נגע בעניין זה בקצרה ויליאמסון, עזרא החיצוני, עמ' 215–216. הקטעים הקטנים מספר

כל השיקולים האלה מובילים למסקנה אחת: עזרא החיצוני איננו "קטע" מיצירה מקורית אחרת, ואיננו "רוויזיה" או "מהדורה" של טקסטים מקראיים. עזרא החיצוני הוא חיבור לעצמו בעל זהות משלו, שנתחבר על ידי מחבר. את כל נתוניו – הספרותיים, ההיסטוריים והטקסטואליים – וכן את זיקתו לספרי המקרא המקבילים לו יש לבחון מנקודת מוצא זו. החיבור הקיף מעיקרו את החומר שהוא מקיף היום, כולל פתיחתו ו"סיפור שלושת הנערים", ואפשר שסימומו המקוטע מכוון גם הוא. כיוון שהספר מצוי בידינו בתרגומו ליוונית ולא בלשונות העברית והארמית שבהן נכתב,²³ הדיון בפרטיו חייב להתחשב בשאלת היחס שבין מקור ותרגום, אך שאלות אלו אינן נוגעות למהותו ולהגדרתו של החיבור כישות ספרותית בעלת זהות עצמית.

ב

לאור דברים אלה יש מקום להעלות מחדש את שאלת מטרתו של עזרא החיצוני: מה בא הספר לומר? תשובות אחדות לשאלה זו ניתנו גם בעבר,²⁴ ויש בהן גרעינים של אמת, ובכל זאת נראה לי שאין בהן די. נקודת המוצא לתשובה חייבת להיות בסוגה הספרותית שאליה שייך עזרא החיצוני, כלומר היותו חיבור היסטורי, הבא לספר את קורותיה של תקופה מסוימת בתולדות ישראל. אמנם הטכניקה הספרותית שהמחבר

- עזרא שנתגלו בקומראן מייצגים את עזרא-נחמיה. ראה באחרונה צ' טלשיר, "קטעי ספר עזרא מקומראן (4QEzra)", מגילות א (תשס"ג), עמ' 213–218.
23. הגדרה זו כוללת גם את "סיפור שלושת הנערים", כפי שהוכיחו כמה חוקרים: טורי, עיונים בספר עזרא; F. Zimmermann, "The Story of Three Guardsmen", *JQR* 54 (1963/4), pp. 179–200; צ' טלשיר וד' טלשיר, "לשאלת לשון המקור של סיפור שלושת הנערים (עזה"ח ג-ד)", בתוך ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, וינגה לייק 1992, עמ' 63*–75 (מהדורה אנגלית של המאמר – 1995).
24. כך למשל טען רודולף (בעקבות ברטולד) ש"מדובר למעשה בשלוש נקודות שבהן שוקמו עבודת האלוהים היהודית והארגון הדתי: בידי יאשיהו, זורבבל ועזרא" (עזרא-נחמיה, עמ' xiv). בכיוון אחר הלך בהלר. הוא ביקש להוכיח, שעזרא החיצוני (בלא פרק א, שאליו נמנע מלהתייחס, ובלא סיפור שלושת הנערים) הוא התיאור המקורי והמהימן של תקופת שיבת ציון, ושאת שיקום העיר ירושלים יש לקבוע לראשיתה של התקופה, בימי זורבבל, ולא לימי נחמיה. לדעתו העיבוד המשני והבלתי היסטורי מצוי בספר עזרא-נחמיה דווקא, נועד לכלול בחיבור את סיפור נחמיה ולהעביר את מרכז הכובד מזורבבל לנחמיה (בהלר, עיר הקודש, עמ' 78–142). ואילו לדעת טלשיר מטרתו של החיבור הייתה לכלול בתוך תיאור תולדות שיבת ציון את סיפור שלושת הנערים: "סיפור שלושת הנערים היה הדחף להיווצרותו של עזה"ח – הוא סיבת קיומו. עזה"ח נוצר כדי להכניס את סיפור שלושת הנערים לסיפור שיבת ציון, ואין לכל הספר קיום אמתי בלעדיו" (טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 58, וכן עמ' 270, ועוד במהלך הספר); "שילוב סיפור הנערים הוא מטרת הספר הזה" (הנ"ל, מהדורות מקבילות, עמ' 97).

נקט היא זו שאנו נוטים לכנות "תנ"ך משוכתב" (שכתוב וארגון מחדש של טקסטים מקראיים), אבל המטרות שהמחבר מבקש להשיג אינן בתחום הספרותי. מטרתו איננה "לספר סיפורים דמיוניים על דמויות המקרא"²⁵ או להכניס יחידות סיפוריות חדשות.²⁶ מטרתו היא לעצב תמונה היסטורית חדשה. תהיה אשר תהיה עמדתנו בשאלת האמינות ההיסטורית או הערך ההיסטורי של עזרא החיצוני, מטרתו היא בתחום ההיסטוריוגרפיה: הוא בא להציג את תקופת שיבת ציון באופן שונה מזה שבו הציגו אותה הספרים ההיסטוריים שקדמו לו. השאלה המתבקשת היא אפוא: כיצד תיאר מחבר עזרא החיצוני את תקופת שיבת ציון? מה היו מוקדי התעניינותו, הדגשים ששם בתיאור ההיסטורי, ואילו מטרה בא תיאור זה להשיג?²⁷

ג

עזרא החיצוני מתאר את תקופת שיבת ציון סביב שלושה מוקדים: (1) מלכי יהודה האחרונים וחורבן ארץ יהודה, ירושלים והמקדש (עזרא החיצוני א); (2) השיבה מן הגולה, שיקום המקדש ובניין ירושלים (ב-ז); (3) הייצוב הדתי של ארץ יהודה (ח-ט). מבחינה כרונולוגית והיסטורית שלוש תקופות אלו אינן שוות באורכן, והן מופרדות זו מזו במשכי זמן ארוכים למדי, אך הן מתוארות בעזרא החיצוני כרצף היסטורי אחד.²⁸ עמדותיו של עזרא החיצוני בכל אחד מן המוקדים ההיסטוריים האלה – בתחילת התקופה, באמצעה ובסופה – מבטאות את השקפתו ההיסטורית ואת נקודת המוצא שלו בנסיבות תקופתו הוא.

25. כך טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 109: "I Esdras is a vestige... of authors who wrote imaginary tales about biblical figures"

26. טלשיר, לעיל סוף הערה 24.

27. ראה גם S. Japhet, "Late Biblical Historiography: How and Why", in A. de Pury, Th. Römer & J. D. Macchi (eds.), *Israel Constructs its History (JSOTS 306)*, Sheffield 1996, pp. 169–171 (מהדורה עברית בדפוס); הנ"ל, עזרא החיצוני, עמ' 753–754.

28. על פי הנתונים שבידינו, מקראיים וחרץ-מקראיים, התקופה הראשונה משתרעת מן השנה ה-18 ליאשיהו ועד סוף מלכות צדקיהו, כלומר 35 שנים ומחצה (13 השנים הנותרות של יאשיהו, 3 חודשים של יהואחז, 11 שנים של יהויקים, 3 חודשים של יהויכין ו-11 שנים של צדקיהו). התקופה השנייה היא בת 22 שנה – מן השנה הראשונה לכורש עד השנה השישית לדריוש (538–516 לפה"ס); והתקופה השלישית מקיפה את כהונתו של עזרא, מניסן בשנה השביעית לארתחשסתא (עזרא ז 9 = עזרא החיצוני דברי הימים ח 6) עד החודש השביעי, שנה ומחצה לאחר מכן (נחמיה ז 72 = עזרא החיצוני דברי הימים ט 37). תקופת החורבן המפרידה בין התקופה הראשונה לשנייה מוצגת בעז"ח א 55, בעקבות דה"ב לו 21, כתקופה בת שבעים שנה; לפי חישובים חרץ-מקראיים היא נמשכה רק 48 שנים (586–538 לפה"ס). תקופת המעבר בין השנה השישית לדריוש ובין השנה השביעית לארתחשסתא נמשכה 58 שנים (516–458 לפה"ס).

הנקודה הראשונה הבולטת ביותר לעין היא ההמשכיות: הרציפות ההיסטורית שבין החורבן, בסופה של תקופת הבית הראשון, ובין השיבה, בתחילתה של תקופת הבית השני. המעבר הישיר מתיאור החורבן לתיאור השיבה, מדברי הימים ב לו להצהרת כורש בעזרא א, מציג את שיבת ציון על רקע החורבן וכהמשך לו.²⁹ הצגת החורבן כנקודת המוצא לספר היא שקבעה את נקודת הפתיחה שלו. עניינו של עזרא החיצוני איננו במלך יאשיהו לעצמו, ובוודאי לא ברפורמות הדתיות שערך. משום כך המחבר אינו פותח את תיאורו בפרק הראשון של מלכות יאשיהו (דברי הימים ב לו), שבו מתוארים בדק הבית שנערך במקדש, הספר שנמצא בו והרפורמה הדתית המקיפה שנערכה בעקבותיו. עזרא החיצוני פותח את התיאור ההיסטורי במחצית השנייה של מלכות יאשיהו, בתיאור חגיגת הפסח בשנת 18 למלכותו.³⁰ האירוע המלכותי הזה הוא השיא שממנו מתחילה ההידרדרות לקראת החורבן, כבר בימי יאשיהו. בכך יש להסביר גם את העובדה ששני הפסוקים היחידים שעזרא החיצוני הוסיף לתיאור בפרק זה, ושבהם הצדיק מראש את החורבן המתקרב ובא, הוכנסו לסיפור מיד אחרי תיאור חגיגת הפסח: "ויישרו מעשי יאשיהו לפני ה' אלוהיו בלב מלא יראה. ודבריו הנם כתובים על הימים הראשונים, על החוטאים והפרשעים בה' מכל גוי וממלכה ואשר הכעיסוהו ברעתם. ודברי ה' קמו על ישראל" (עזרא החיצוני א 21–22).³¹ לפי השקפתו של עזרא החיצוני (ואולי גם לפי השקפתו של בעל

29. נתון מרכזי זה טושטש במהלך המחקר בדרכים אחדות. הדרך המובהקת והמקובלת ביותר הייתה תוצאה של השקפת היסוד שעזרא החיצוני משקף את החיבור "הכרונסטי המקורי" שתיאר את תולדות ישראל מראשיתם ועד ימי המחבר. כיוון שכך לא הייתה לנקודת החיבור הזאת משמעות מיוחדת. לאור הערעור על תפיסה זו בחר בהלר להתעלם כליל מעזרא החיצוני א (המקביל לדברי הימים ב לה–לו), ולדון אך ורק בחלקים המקבילים לספר עזרא (להוציא את סיפור הנערים) (ראה בהלר, עיר הקודש, עמ' 15–16). בכך כמובן יותר על נקודת המוצא של עזרא החיצוני ועל אחד המרכיבים החשובים בהשקפתו ההיסטורית. ואילו לדעת טלשיר תיאור החורבן בעזרא החיצוני אינו אלא אילוף הנובע מן המקורות שעמדו לפניו. לדבריה, אילו היה המחבר מרגיש עצמו חופשי כלפי החומר שלפניו, היה מוותר על תיאור החורבן (טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 106). לא נתברר לי על מה טלשיר מבססת את דבריה, העומדים בסתירה לשיטותיו ולדרך עבודתו של עזרא החיצוני כפי שהיא עצמה מציגה אותם.

30. לפיכך קשה לקבל את עמדת רודולף, שעניינו של עזרא החיצוני הוא תיאור שיקום עבודת ה' בשלוש נקודות בהיסטוריה, שהראשונה שבהן היא בימי יאשיהו. הגדרה קרובה ושונה במקצת היא זו של ויליאמסון; לדעתו נושא הספר איננו "שיקום המקדש" אלא "שיקום עדת המקדש" (עזרא החיצוני, עמ' 213). חוקרים אחדים "התגברו" על קושי זה באמצעות פתרון ספרותי, בהניחם שהפתיחה הנוכחית של עזרא החיצוני אינה מקורית.

31. תרגום/שחזור זה לעברית הוא על פי טלשיר, עזרא החיצוני, פירוש, עמ' 35–36. (שחזור הטקסט העברי והארמי של עזרא החיצוני במאמר זה הוא אקלקטי, והולך ככל האפשר בעקבות המהדורות של כהנא, עזרא החיצוני, וטלשיר.) הטקסט נראה משובש, והפרשנים מתייגעים בפירושו. הקטע נשמע כתמצית והד למלכים ב כג 25–27: "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמהו.

מלכים ב כג) סופו המר של יאשיהו הוא נקודת הפתיחה בדרך אל החורבן הסופי. למרות צדיקותו של יאשיהו נחרץ גורלה של ממלכת יהודה, וסופו של יאשיהו עצמו הוא השלב הראשון של החורבן. מכאן עובר עזרא החיצוני לתיאור קורותיהם של ארבעת מלכי יהודה האחרונים – יהואחז, יהויקים, יהויכין וצדקיהו – ולחורבן המלוכה, העיר ירושלים והמקדש. ההמשך הישיר של החורבן הוא הצהרת כורש ותקופת שיבת ציון.

החיבור ההדוק הזה בין החורבן ובין תחילת הגאולה, המסומלת בהצהרת כורש, איננו חידוש גמור של עזרא החיצוני. הוא נרמז למעשה כבר בסופו של דברי הימים ב לו בשני קטעים. הספר מציין את סיומו של השעבוד, "ויהיו לו ולבניו עבדים עד מלך מלכות פרס" (דברי הימים ב לו 20), וכולל את המשפטים הראשונים של הצהרת כורש (פס' 22–23). החיבור בין החורבן ובין הצהרת כורש מפחית בבת אחת את משקלו של החורבן, והוא יורד ממעמדו כאירוע סופי ומוחלט. בכך הוא הולם את השקפתו של ספר דברי הימים כולו בנושא החורבן.³² אבל לידו של דברי הימים הגאולה איננה עובדה היסטורית אלא עניין לעתיד וציפייה לבאות. ואילו השקפתו של עזרא היא אחרת. על ידי ההמשכיות הספרותית שבין סוף דברי הימים ובין עזרא א הוא מציג את הגאולה לא כעניין לעתיד אלא כעובדה היסטורית: זו המציאות שהתגשמה בשיבת ציון.

גם הרעיון שהמקדש השני הוא המשכו המידי של המקדש הראשון, ושתקופת שימונו הקצרה לא הייתה אלא תקופת ביניים שבה נענש העם על חטאיו, גם הוא אינו חידוש של עזרא החיצוני. רעיון זה מבוטא במפורש בנבואת חגי: "מי בכם הנשאר, אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון ומה אתם רואים אותו עכשיו" (חגי ב 3), והוא מוטעם מאוד בתשובתם של זקני יהודה לתנאי פחת עבר הנהר בעת ביקורו/ביקורתו בירושלים. לשאלתו "מי נתן לכם צו לבנות את הבית הזה" (עזרא ה 3, ובשינוי קל 9) הם משיבים: "אנחנו... בונים את הבית שהיה בנוי שנים רבות מלפני כן. מלך גדול לישראל בנה אותו והשלים אותו. ואז, כאשר הכעיסו אבותינו את אלוהי השמים, נתן אותם ביד נבוכדנצר מלך בבל הכשדי, ואת הבית הזה הרס... אבל בשנת אחת לכורש כורש המלך נתן צו לבנות את בית האלוהים הזה... ומאז ועד עתה הוא נבנה ולא הושלם" (עזרא ה 11–16).

אך לא שב ה' מחרון אפו הגדול אשר חרה אפו ביהודה על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה. ויאמר ה' גם את יהודה אסיר מעל פני כאשר הסירותי את ישראל ומאסתי את העיר הזאת אשר בחרתי את ירושלים ואת הבית אשר אמרתי יהיה שמי שם". בעל דברי הימים השמיט את הפסוקים האלה מפני שאינם הולמים את השקפתו בדבר דרכי הנהגת האל, שלפיה אין חטאי "הימים הראשונים" משפיעים על גורל דורות מאוחרים להם (ראה ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בתולדות המחשבה המקראית, ירושלים 1977, עמ' 132–145). הפסוקים החסרים נוספו בתרגום השבעים לדברי הימים מתוך ספר מלכים.

32. ראה יפת, שם, עמ' 309–317.

תפיסה זו עומדת במידה מסוימת של מתח עם הניסוח של הצהרת כורש בעזרא א 3, שממנו עשוי להשתמע שהבית הוא בנייה חדשה לגמרי: "והוא פקד עלי לבנות לו בית" (עזרא א 2). ניסוח כזה ותפיסה כזאת חוזרים גם בעזרא ג, "ויסדר הבונים את היכל ה'" (פס' 10), "על הוסד בית ה'" (פס' 11), ובתיאור השמחה, המושפע מחגי: "ורבים מהכהנים והלויים... אשר ראו את הבית הראשון, ביסדרו זה הבית בעיניהם בוכים בכי גדול" (פס' 12). טקסטים אלו חוזרים בעזרא החיצוני כפי שהם ובשינויים קלים שאינם נוגעים לנושא זה (עזרא החיצוני ב 4; ה 56, 59, 60), וכך מבוטא המתח הזה בין החלקים השונים של אותו חיבור, ממש כמו בעזרא-נחמיה.³³

לרציפות ההדוקה שבין החורבן ובין השיבה יש בעזרא החיצוני היבט נוסף, והוא ההתאמה בין תיאור החורבן ובין תיאור השיקום, המתבטאת בעיקר בהעברת בניין העיר ירושלים לראשיתה של תקופת שיבת ציון, לימי זרובבל. תיאור החורבן בספר דברי הימים – ובעקבותיו בעזרא החיצוני – כולל חמישה עניינים: ההרג באנשי ירושלים (דברי הימים ב לו 17; עזרא החיצוני א 53); ביזת כלי המקדש ואוצרות המלך ושריו (דברי הימים ב לו 18; עזרא החיצוני א 54); שרפת המקדש (דברי הימים ב לו 19א; עזרא החיצוני א 55א); ניתוח חומת ירושלים ושרפת ארמנותיה (דברי הימים ב לו 19ב; עזרא החיצוני א 55ב–56א), והגליית יתר תושבי ירושלים לבבל (דברי הימים ב לו 20; עזרא החיצוני א 56ב). סיפור שיבת ציון שבעזרא-נחמיה מייחס לתקופה הראשונה של שיבת ציון, תקופת כורש-דריוש, את שיקומם ושיבתם של שלושה מאלה: בניין המקדש, החזרת כלי המקדש ושיבת הגולים.³⁴ עזרא-נחמיה אינו כולל בתקופה זו לא רק את ההרואים, שאותם אי אפשר להחזיר לחיים, אלא גם את שיקום העיר ירושלים ובניין חומותיה. לפי הנתונים של עזרא-נחמיה שיקום ירושלים חל בדור מאוחר יותר, בימי נחמיה, והוא מתאר אותו בפירוט ובאריכות בספר נחמיה.³⁵

33. וראה גם את הניסוח של תלונת תתני פחת עבר הנהר בעזרא החיצוני. לעומת "ידוע יהיה למלך כי הלכנו לפחות יהודה לבית האלוהים הגדול, והוא נבנה אבן גלל ועץ מושם בקירור" (עזרא ה 8; המקור בארמית, וכן להלן), גורס עזרא החיצוני: "יהיו כל הדברים ידועים לאדונינו המלך כי הלכנו לארץ היהודים ובאנו לעיר ירושלים ומצאנו בעיר ירושלים את זקני היהודים מן השבי בונים לה' בית גדול וחדש מאבני גזית ו[אבנים] יקרות ושמים עצים בכתלים" (עזרא החיצוני ו 8–9). ניסוח זה מדגיש את הניגוד בין דברי תתני ובין תשובת זקני היהודים. לשחזור הקטע הזה לארמית ראה טלשיר (עזרא החיצוני, פירוש), עמ' 333–334.

34. בניין המקדש הוא הנושא המרכזי של החטיבה הראשונה בעזרא-נחמיה (עזרא א–ו), שתחילתה בהרשאה לבניין המקדש בהצהרת כורש (עזרא א 2–4) וסיומה בחנוכת המקדש בימי דריוש ובחגיגת הפסח שבעקבותיה (עזרא ו 15–22). עם זאת חטיבה זו כוללת גם את השבת כלי המקדש (עזרא א 7–11; ה 14–15) ואת שיבת הגולים למקומותיהם (שם א 11ב; ב 1–70).

35. לפי הנתונים הכרונולוגיים החוץ-מקראיים שנת העשרים ואחת לארתחשסתא, שבה נבנו חומות ירושלים, היא 444 לפה"ס, כלומר 72 שנה לאחר חנוכת המקדש בשנת שש לדריוש

את התיאור הזה עזרא החיצוני "מתקן" בשתי דרכים: מצד אחד הוא מעביר את בניין העיר ירושלים לימי זרובבל, כלומר לתחילתה של תקופת שיבת ציון, ומצד שני הוא מתעלם מתיאור תולדותיו ומפעליו של נחמיה. לדידו בניין המקדש ובניין העיר נעשו יחד, כבר מימי כורש ואילך. הן ההצהרות של מלכי פרס והן ההתנכלויות של אויבי יהודה היו מכוונות מלכתחילה לא רק כלפי המקדש אלא גם כלפי בניין העיר.³⁶

עמדה זו מתבטאת קודם כל בכך שמכתב השטנה בדבר בניין העיר ירושלים וחומותיה הועבר לתחילת התיאור, ונכרכו בו יחד העיר והמקדש (עזרא החיצוני ב 17, 18, 25). העניין מופיע שוב בתוספות מידו של עזרא החיצוני המזכירות את הנדר שנדר דריוש (ד 43, 45), את ההרשאה שנתן דריוש לזרובבל (ד 47–48, 51, 56–55), ואת ברכת העם (ד 63). לפי עזרא החיצוני בתקופה הראשונה של שיבת ציון חזרה ארץ יהודה לקדמותה בכל המובנים, ובוטלו תוצאות החורבן. העיר ירושלים והמקדש נבנו, הכלים הוחזרו, והגולים שבו למקומותיהם.

ד

המוקד השני בתפיסה ההיסטורית של עזרא החיצוני הוא דמותו של זרובבל בן שאלתיאל ותפקידו בתקופת שיבת ציון. דנתי בנושא זה במאמרי משנת 1983, והוא מודגש גם במחקרה של טלשיר.³⁷ עזרא החיצוני ממשיך במגמה שאת ניצניה אפשר לגלות כבר בספר עזרא–נחמיה, והיא האדרה של דמותו, מעמדו והישגיו של זרובבל בן שאלתיאל. מגמה זו מתבטאת מבחינה ספרותית בהכנסתו של "סיפור הנערים" לתוך מהלך הסיפור, ובשורה של הערות שבהן נוספו שמו של זרובבל ותאוריו לטקסטים הקיימים.³⁸

(עזרא ו 15). לפי תיאורו של עזרא–נחמיה פעל נחמיה בדור השני של שיבת ציון. ראה יפת, פריודיזציה ב.

36. לעניין זה מוקדש ספרו של בהלר (עיר הקודש). לדעתו זהו התיאור ההיסטורי המקורי והמהימן של תקופת שיבת ציון, ואילו המסופר בעזרא–נחמיה הוא עיבוד משני ומאוחר, שביקש להגדיל את חלקו של נחמיה על חשבון זרובבל. לביקורת על עמדותיו ראה טלשיר, מהדורות מקבילות.

37. יפת, ששבצר וזרובבל ב, עמ' 218–229. טלשיר דנה בכך תחילה בעבודת הדוקטור שלה (1984), ואחר כך בספר המבוסס עליה (עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 46–57). היא אינה מזכירה את מאמרי הנ"ל, ונראה שלא הכירה אותו.

38. כפי שציינתי לעיל בהערה 10, חוקרים לא מעטים סבורים ש"סיפור הנערים" הוא תחיבה משנית בעזרא החיצוני. אכן, הטענה שהסיפור נוספחיו הם "אינטרפולציה" לתוך טקסט קיים היא נכונה, אלא שמקורה הוא בעזרא החיצוני עצמו. הוא הדין לגבי ההערות השונות המוסיפות את שמו של זרובבל במהלך החיבור. אין ספק שהן "תוספות" (ראה למשל טלשיר,

התוספת הגדולה של סיפור הנערים והקטעים הנספחים אליו (עזרא החיצוני ג 1 – ה 6) יוצרת שינוי משמעותי מאוד בפרפורציות הכמותיות של עזרא החיצוני ומעמידה את זרובבל במרכז החיבור. בסיפור זה ניצבת לפנינו דמותו של זרובבל במלוא זוהרה. הוא מוצג לא רק כאיש חכם שחכמתו זוכה להכרה אוניברסלית, אלא כאדם שוויתר על העתיד המזהיר שנשקף לו כמשנה לדריוש ובהר פפעול לטובת עמו. הוא ניצל את תמיכתו הבלתי מסויגת של דריוש כדי להביא לשיקום העם והארץ, והצליח בכל משימותיו: לבנות את ירושלים ואת בית האלוהים ולהשיב עטרה ליושנה.

בתוספות שעזרא החיצוני מוסיף לטקסט הלקוח מעזרא-נחמיה הוא מתקן ומשלים כמה מן החסרונות שבתיאור המקורי. קודם כול הוא מציין במפורש את מוצאו של זרובבל מבית דוד, שעזרא-נחמיה נמנע ממנו במתכוון.³⁹ בהקדמה לרשימת העולים שהוא מוסיף לסיפור הוא מציין באריכות את ייחוסו של זרובבל, "זרובבל בן שאלתיאל מבית דוד מזרע פרץ משבט יהודה" (עזרא החיצוני ה 5), ובמקום אחר (ו 26) הוא מכנה אותו "עבד ה'", בעקבות חגי ב 23. עניין אחר הוא הגדרת זרובבל כפחה, תואר המופיע בספר חגי אך לא בעזרא-נחמיה, וגם זאת במכוון.⁴⁰ עזרא החיצוני מגדיר את זרובבל כפחה: "זרובבל עבד ה' פחת יהודה" (ו 26, וכן שם 28).

ולבסוף, עזרא החיצוני מוסיף את זרובבל לאירועים מסוימים שהוא לא נזכר בהם בספר עזרא-נחמיה. הוא מצרף אותו לששבצר כמי שקיבל את כלי המקדש מדי כורש (עזרא החיצוני ו 17 לעומת עזרא ה 14), והוא מזכיר אותו במפורש כפחה במכתב התשובה של דריוש לתחני פחת עבר הנהר (עזרא החיצוני ו 26 לעומת עזרא ו 7). אף על פי שאינו מוסיף את שמו לתיאור חנוכת הבניין, נראה שלפי השקפתו זרובבל התחיל בבניין המקדש וראה בסיומו.

אחד הקווים הבולטים בתוספות שבעזרא החיצוני, הן בסיפור שלושת הנערים והן במקומות אחרים, הוא זיקתן לטקסטים מקראיים אחרים. עזרא החיצוני מעביר קווים

עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 52–54; הנ"ל, מהדורות מקבילות, עמ' 83), אך הן נוספו על ידי עזרא החיצוני עצמו. על "סיפור הנערים" ראה לעיל הערה 23, וכן C. C. Torrey, "The Story of the Three Youths", *AJSL* 23 (1907), pp. 183–187; idem, "A Revised View of First Esdras", in *L. Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, pp. 395–401; "לבעיית זמנו ומקום חיבורו של הסיפור על שלושת שומרי ראש המלך בספר עזרא החיצוני", ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה יג (תש"ז), עמ' 119–128; W. Th. In der Smitten, "Zur Pagenerzählung im 3 Esra (3 Esr. III 1 – V 6)", *VT* 22 (1972), pp. 492–495; וכן בכל הפירושים לספר.

39. ראה יפת, ששבצר וזרובבל א, עמ' 71–80.

40. יפת, שם, עמ' 80–86.

שונים מדמותו של נחמיה ופרטים מספר נחמיה לדמותו ולתולדותיו של זורובבל,⁴¹ וכן הוא נשען על נבואת חגי ועל מגילת אסתר.

ה

המוקד השלישי של התיאור ההיסטורי בעזרא החיצוני הוא בסופה של התקופה, בדמותו ובפעילותו של עזרא. אף על פי שכל החומר בחטיבה זו לקוח מספר עזרא-נחמיה והוכנסו בו רק שינויים קלים, בכל זאת יש לתקופה זאת דמות אחרת. הביטוי האחד של העיצוב המחודש הוא בחירת החומר. עזרא החיצוני כולל את כל סיפור עזרא (עזרא ז') ורק חלק מפרק אחד מספר נחמיה, נחמיה ח 1-12, שגם גיבורו הוא עזרא. בדרך זו חסר הספר לגמרי את תיאור מפעלותיו של נחמיה. כפי שציינתי לעיל, נתון ספרותי זה הוסבר בידי חוקרים רבים כשיקוף של "החיבור המקורי", ולפיכך לא ייחסו לו משמעות בהערכת דמותו ומגמותיו של עזרא החיצוני. ואולם מי שסבור שהחיבור שעזרא החיצוני הכיר (בין שהייתה זו "ההיסטוריה הכרוניסטית" המשוערת ובין שלא) כלל את ספר נחמיה חייב לתת את דעתו לבחירה זו: מדוע בחר עזרא החיצוני לוותר על ספר נחמיה? לדעתו של רודולף עזרא החיצוני השמיט את פועלו של נחמיה מפני שבמוקד עניינו הייתה המציאות הדתית ביהודה ולא המציאות הפוליטית, שהייתה שדה הפעולה של נחמיה.⁴² ואילו לדעת טלשיר כיוון שעזרא החיצוני העביר את עיקר פעילותו של נחמיה לזורובבל, נעשו האיש ופועלו מיותרים.⁴³

כבר טענתי לעיל, שהעובדה שעקבותיהם של ספר נחמיה ושל דמותו של נחמיה ניכרים היטב בעזרא החיצוני, מחייבת את המסקנה, שהספר שעמד לפני עזרא החיצוני היה עזרא-נחמיה כולו, כולל ספר נחמיה.⁴⁴ אי-הכללתו של ספר נחמיה בתוך החיבור היא חלק ממערך השינויים שערך מחבר עזרא החיצוני בתיאור תולדות ישראל, שהיה לו מניע אחד: העיצוב החדש של התמונה ההיסטורית.⁴⁵

41. ראה בעיקר טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 47-52; ובכיוון אחר, U. Kellerman, *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1967, pp. 130-144. ראה גם

קוגינס וניב, עזרא החיצוני, עמ' 37.

42. רודולף, עזרא ונחמיה, עמ' xiv.

43. ראה טלשיר, עזרא החיצוני, מבוא, עמ' 55-57. טלשיר מנמקת גם עניין זה בנימוקים ספרותיים: "...the common tendency of aggadic homilies to build up one character by borrowing traits from another... one character has been ousted in favor of another" (שם, עמ' 55).

44. ראה לעיל הערה 41, וכן ויליאמסון, עזרא החיצוני, עמ' 205-208.

45. זהו הכיוון שבו הולך רודולף, אולם טענתו המסוימת איננה משכנעת. אף על פי שסמכותו של נחמיה נבעה ממעמדו כפחה, פעולתו חרגה הרבה מן התחום הפוליטי הצר והקיפה עניינים

העניין הראשון שיש לשים לב אליו הוא העובדה שעזרא החיצוני לא ויתר לגמרי על דמותו של נחמיה.⁴⁶ נחמיה נזכר בעזרא החיצוני פעמיים. בראשונה בין מנהיגי העלייה בימי זרובבל, בעזרא החיצוני ה' 8 (=עזרא ב' 2). לגבי אזכור זה יכול המערער לטעון שאין זו אלא חזרה מכנית על רשימת שמות קיימת, או לחלופין שרישום זה אינו מכון לנחמיה בן חכליה, גיבורו של ספר נחמיה. ואולם לא כן בפעם השנייה, המיוחדת לעזרא החיצוני. בעזרא ב' 63 אנו קוראים: "ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקודש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים". בעזרא החיצוני גרסת הפסוק היא: "ויאמר להם נחמיה ואטריאס שלא יאכלו מן הקדשים עד שיעמד כהן גדול, לבוש אורים ותומים" (ה' 40). מקובלת הדעה שאטריאס אינו אלא שיבוש של התרשתא, המייצג את המילה הבלתי מובנת בשם פרטי, והגרסה המקורית הייתה "ויאמר להם נחמיה התרשתא".⁴⁷ לחיבור של "נחמיה" ו"התרשתא" יש רק מקור אחד והוא ספר נחמיה, שבו מזוהה נחמיה עם "התרשתא". הגדרה זו חוזרת שם פעמיים: "נחמיה התרשתא בן חכליה" (נחמיה י' 2); "ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הסופר" (שם ח' 9). מבין שני טקסטים אלה נחמיה ח' 9 כלול בחומר המקביל בעזרא החיצוני, ושם הושמט שמו של נחמיה. גרסת עזרא החיצוני היא: "ויאמר אטארטס [=התרשתא] לעזרא הכהן הגדול והקורא" (עזרא החיצוני ט' 49). כל השינויים האלה מצטרפים לעניין אחד: בעקבות ספר נחמיה זיהה עזרא החיצוני את "התרשתא" עם נחמיה, אבל העביר אותו לימי זרובבל.⁴⁸ הוא השמיט את שמו בעזרא החיצוני ט' 49 והוסיף אותו בעזרא החיצוני ה' 40. עובדה זו מאפשרת להניח שהוא זיהה באותו אופן גם את "נחמיה" שנזכר בין מנהיגי העלייה בעזרא ב' 2 ובמקבילו בעזרא החיצוני ה' 8.

יתר על כן, אפשר שראיית נחמיה כבן דורו של זרובבל נאחזת ברמז נוסף שבספר

רבים מתחום חיי הדת, כגון הדאגה לשמירת השבת (נחמיה י' 32; יג' 15–22); המאבק בנישואי התערובת (י' 31; יג' 23–28), טיהור המקדש והדאגה לאחזקתו (י' 33–40; יב' 44–47; יג' 4–13, 29–31) ועוד. כמו כן נזכרו בפרקים שהושמטו עניינים רבים הנוגעים למסד הדתי, כגון רשימות הכהנים והלוויים (יב' 1–26). ההסבר של טלשיר הוא ספרותי, וכבר הבעתי לעיל את ספקותיי בדבר תוקפן של "תשובות ספרותיות" כמניע לעיצוב ההיסטורי המחדש (ראה לעיל, סוף סעיף ב). להסבר המסוים בדבר הוויתור על ספר נחמיה יש לומר שהגדרת עזרא החיצוני כ"מדרש אגדה" אינה הולמת את אופיו של הספר, גם לאחר שנכלל בו סיפור הנערים, ובדמותו ובפועלו של נחמיה יש בספר נחמיה הרבה יותר ממה שהועבר לדמותו ולפעולתו של זרובבל, ואכמ"ל.

46. ראה גם בהלר, עיר הקודש, עמ' 110–115; 179–195, בכיוון הפוך. וכן W. Th. Smitten, "Der Tirshata in Esra-Nehemia", VT 21 (1971), pp. 618–620.

47. וכך אמנם גורסים כהנא, עזרא החיצוני, עמ' תקצד; קוק, עזרא החיצוני, עמ' 37; קוגינס וניב, עזרא החיצוני, עמ' 41; ורבים אחרים.

48. ראה גם קוגינס וניב, שם; בהלר, עיר הקודש, עמ' 112.

נחמיה. תקופת שיבת ציון מוגדרת בספר עזרא–נחמיה כתקופה בת שני דורות,⁴⁹ ותפיסה זו מוצגת במפורש בנחמיה יב 47: "וכל ישראל בימי זרובבל ובימי נחמיה נותנים מניות המשוררים והשוערים". לאור ההנחות המוקדמות של עזרא החיצוני הוא יכול היה לפרש בלא קושי רב את הצירוף "בימי זרובבל ובימי נחמיה" כמכוון לתקופה אחת, שבה פעלו יחדיו זרובבל ונחמיה. המסקנה היא אפוא שנחמיה האיש אמנם נותר בעזרא החיצוני אך הוא מופיע שם כדמות משנית בתקופת זרובבל. ואילו ספר נחמיה, הקובע את זמנו של נחמיה בימי ארתחשסתא ומתאר אותו כמנהיג רב פעלים, הושמט מן הספר. בדרך זו הוצגה התקופה השלישית בתולדות שיבת ציון, תקופת שלטונו של המלך ארתחשסתא, כתקופת מנהיגותו של מנהיג אחד ויחיד, עזרא. לא עזרא ונחמיה הפועלים יחדיו, אלא עזרא בלבד.⁵⁰

קו אחר המאפיין את דמותו של עזרא בעזרא החיצוני, ושונה מהצגתו בספר עזרא, הוא הפיכתו מ"כהן" ל"כהן גדול". בספר עזרא–נחמיה עזרא נושא תארים אחדים: הסופר (נחמיה ח 1, 4, 13; יב 36); סופר מהיר בתורת משה (עזרא ז 6); סופר דברי מצוות ה' וחוקיו (עזרא ז 11); הכהן (עזרא י 10, 16; נחמיה ח 2); הכהן הסופר (עזרא ז 11; נחמיה ח 9; יב 26), ובטקסט הארמי כהנא ספר דתא די אלה שמיא (עזרא ז 12, 21).⁵¹ בעזרא החיצוני עברה מערכת תארים זו כמה שינויים, שהבולטים שבהם הם: (1) צמצומו הניכר של התואר סופר (γραμματεύς), המופיע פעם אחת או שתיים בלבד (עזרא החיצוני ח 3 המקביל לעזרא ז 6, ועזרא החיצוני ח 25, שאין לו מקבילה בעזרא ז 27, ומתועד רק בחלק מכתבי היד). (2) שימוש בתואר היווני המיוחד לעזרא החיצוני הכהן הקורא [בתורה] (ἀναγνώστης) כייצוג של תארים אחדים: התואר הארמי ספר דתא (עזרא החיצוני ח 9, 19 = עזרא ז 12, 21); התיאור "סופר דברי מצוות ה' וחוקיו" (עזרא החיצוני ח 8 = עזרא ז 11); התואר הסופר (עזרא החיצוני ט 39, 42, 49 = נחמיה ח 1, 4, 9). (3) הפיכת הכהן להכהן הגדול, בכינוי המיוחד לעז"ח ἀρχιερεύς (ראה פירוט להלן). יש להבחין בין קורים אלו. בשאלת הייצוג של סופר העברי וספר דתא הארמי במונח היווני קורא [התורה] אין באפשרותנו לקבוע אם בחירה זו היא של מחבר הספר, שהמיר את המונח המקורי במונח אחר, או שמקורה במתרגם היווני.⁵² אחד השיקולים בעניין זה הוא הימצאותו של התואר סופר (γραμματεύς) בעזרא החיצוני ח 3, המלמדת שהמתרגם היווני הכיר את התרגום המקובל לתואר סופר. לפיכך, אם לא נקטו במקראות האחרים,

49. ראה יפת, פריודיזציה ב, עמ' 498–501.

50. בכך נהפך על פיו המאמץ הספרותי שעשה מחבר עזרא–נחמיה להציג את עזרא ונחמיה כמנהיגים שותפים בתקופה היסטורית אחת (ראה יפת, פריודיזציה ב, עמ' 502–503). נחמיה הועבר מתקופת ארתחשסתא לתקופת דריוש, ועזרא נותר מנהיג יחיד.

51. כמו כן נזכר עזרא פעמים אחדות בשמו בלבד, ללא תואר (עזרא ז 1, 6, 10, 25; י 1, 2, 5, 6; נחמיה ח 5, 6).

52. כך טלשיר, עזרא החיצוני, פירוש, עמ' 395.

אפשר שעמד לפניו טקסט אחר. אם שיקול זה הוא בר משקל הרי שמקור השינוי במחבר ולא במתרגם, אלא שההכרעה בעניין זה אינה חד־משמעית. ואולם לא כן הדבר לגבי הגרסה כהן גדול, שמקורה בטקסט המקורי ולא בפעולתו של המתרגם מתקבל על הדעת הרבה יותר.

בספר עזרא–נחמיה עזרא אינו מכונה "כהן גדול" בשום מקום. אמנם ייחוסו נקשר באופן מלאכותי אל רשימת הכהנים הגדולים של ימי הבית הראשון המגיעה עד "אהרן כהן הראש" (עזרא ז 2–5), אבל אין כל רמז בטקסט שאפשר לפרשו כאילו שימש בתפקיד זה. בעזרא–נחמיה רק כוהן אחד מכונה במפורש "כהן גדול" והוא אלישיב, הכוהן הגדול בימי נחמיה (נחמיה ג 1, 20; יג 28), המכונה גם "הכהן" (שם יג 4), או נקרא בשמו בלבד (שם 7).⁵³ עם השמטת ספר נחמיה בעזרא החיצוני נעלם אלישיב, ואילו התואר כהן גדול הועבר לעזרא, ומשמש שם שלוש פעמים. פעמיים במקום הכהן (עזרא החיצוני ט 40, "עזרא הכהן הגדול", במקום "עזרא הכהן" בנחמיה ח 2; עזרא החיצוני ט 49, "ויאמר אתרסט לעזרא הכהן הגדול והקורא", במקום "ויאמר נחמיה הוא התרשאתא ועזרא הכהן הסופר", נחמיה ח 9) ופעם אחת כתוספת לתואר הסופר (עזרא החיצוני ט 39, "ויאמר לעזרא הכהן הגדול והקורא", במקום "עזרא הסופר" בנחמיה ח 1).

אפשר שיש להוסיף לשינויים ותוספות אלו את ההגדרה המיוחדת של בגדיו של עזרא, שנזכרו פעמיים בעזרא ט: "וכשמעי את הדבר הזה קרעתי את בגדי ומעילי" (פס' 3); "ובקרעי בגדי ומעילי" (פס' 5). כנגד התיאור הניטרלי הזה גורס עזרא החיצוני "בגדי ומעיל הקודש שלי" (עזרא החיצוני ח 68, 70). "מעיל הקודש" הוא מעילו של הכוהן הגדול, וגם בכך מגדיר עזרא החיצוני את עזרא ככוהן גדול.⁵⁴

ו

כל הנתונים האלה מצטרפים לראייה חדשה של תקופת שיבת ציון. על פי השקפתו של עזרא החיצוני, בתקופה ההיסטורית שהוא מתאר התרחש תהליך בן שלושה שלבים. התקופה הראשונה, תקופת מלכי בית דוד, הסתיימה באסון: חורבן הממלכה, ירושלים והמקדש. בתקופה השנייה חל השיקום החומרי של ארץ יהודה והמצב הוחזר לקדמותו; בהנהגתו של זרובבל, הפחה מבית דוד, ומטעמם ותחת

53. על היעדר התואר כהן גדול בתיאור יהושע בן יהוצדק ראה יפת, ששכזר וזרובבל א, עמ' 82–86.

54. שני נתונים אלו, התואר כהן גדול ותיאור שונה במקצת של בגדיו, מופיעים יחד בעזרא החיצוני ה 40. עזרא החיצוני גורס "עד עמוד כהן גדול לבוש אורים ותומים" במקום "עד עמוד כהן לאורים ותומים" שבעזרא ב 63. האם אפשר לשער שגם בפסוק זה עזרא החיצוני מכוון לעזרא, שעם בואו יפתרו כל הבעיות שנשארו תלויות ועומדות?

חסותם של מלכי פרס, נבנתה העיר ירושלים והוקם המקדש. בתקופה השלישית, סופו ושיאו של התהליך ההיסטורי, הגיע השיקום של ירושלים וארץ יהודה להשלמתו על ידי הפעולות בתחום הדת, שבמרכזן פתרון בעיית הנישואים עם נשים נכריות וקריאת התורה והשלטתה. החסות הפוליטית בתקופה זו, כמו בקודמתה, היא של מלכי פרס, שהעניקו לעזרא כתב זכויות רחב, אבל מנהיג העם הוא הכהן הגדול, עזרא. כך מגיע מחבר עזרא החיצוני אל מטרתו: תיאור המצב ביהודה בזמנו הוא, תקופת שלטון הכהנים הגדולים בארץ יהודה. תפקידו של התיאור ההיסטורי שהוא מעצב הוא להעניק לגיטימציה וסמכות למציאות הפוליטית ולאידאולוגיה הפוליטית של תקופתו הוא.

לחמונה ההיסטורית המוצגת בעזרא החיצוני יש אנלוגיה מעניינת בטקסט אחר, שלכאורה מציג תמונה היסטורית אחרת ומבחינה מסוימת אף מנוגדת. כוונתי לסקירה ההסטורית ב"שבח אבות עולם" שבספר בן סירא (מד 1 – נ 36).⁵⁵ חיבור פיוטי זה הוא סקירה מקיפה של תולדות ישראל, החל בחנוך ונח וכלה בשמעון הכהן, באמצעות דברי הלל ושבח לגדולי האומה.⁵⁶ מבין מלכי יהודה מזכיר בן סירא רק ארבעה, והוא מגדיר אותם מלכים צדיקים: את דוד ושלמה, מייסדי השושלת (מז 2–17, 18–35), ואת חזקיהו ויאשיהו לקראת סוף קיומה (מח 22–31; מט 1–4). לאחר אזכור קצר של החורבן (מט 5–8) ושל הנביאים (מט 9–14) עובר בן סירא לתקופת שיבת ציון ומתאר אותה בקיצור נמרץ. שלושת האישים המייצגים את התקופה הזאת הם זרובבל וישוע בן יוצדק, "אשר בימיהם בנו בית, וירימו היכל קדש המכונן לכבוד עולם" (מט 15–17), ונחמיה, "המקים את חרבותינו וירפא את הריסתינו ויצב דלתים ובריח" (מט 18–19). לאחר שלושה פסוקי מעבר מגיעים שיאו של השיר ושיאה של ההיסטוריה – הדמות שזוכה לדברי השבח הארוכים ביותר, הנלהבים והנמלצים ביותר: "גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן" (נ 1). לשמעון הכהן הגדול מקדיש בן סירא את השיר הארוך ביותר (נ 1–36), את דברי השבח המפליגים ביותר ואת התיאורים המפורטים והנמלצים ביותר, אפילו יותר מאלו של אהרן (מה 9–30).

שלושה עניינים מושכים את תשומת הלב בתיאור שמייחד בן סירא לתקופת הבית השני: הקיצור המובהק של ימי זרובבל, ישוע ונחמיה; היעדרו הגמור של עזרא; ומקומו של הכהן הגדול, בן הדור. כל אלו קשורים זה בזה. מטרת התיאור היא להציג את המנהיגות הקיימת, מנהיגותו של הכהן הגדול, כשיאה של תקופת שיבת ציון וכתכלית תולדות ישראל כולן. בחלק הראשון של השיר המוקדש לו מתוארת

55. מראי המקום מספר בן סירא הם על פי מהדורתו של סגל, בן סירא.

56. לסוג ספרותי זה אין מקבילות במקרא, אך יש לו מקבילות בספרות החיצונית ובספרות ההלניסטית. ראה קולינס, בן סירא, עמ' 694; R. Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben*; Sira, Trier 1991; T. R. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44–50*, Atlanta 1986

פעולתו של שמעון הכוהן בתחום החומרי – המשך והשלמה למפעלם של זרובבל, ישוע ונחמיה: "אשר בדורו נפקד הבית ובימיו חוזק היכל... אשר בימיו נבנה קיר... הדואג לעמו מחתף ומחזק עירו מצר" (ג, ב-ה). ואילו רוב השיר מיועד לתיאור תפקודו והדרו ככוהן גדול, יורשו של אהרן, ומי שנתממשה בו ברית עולם, "ברית פנחס" (ג, לח).

בן סירא ממשיך אפוא בקו שהחל בו עזרא החיצוני, אלא שהוא מעצב אותו באופן אחר. גם בעזרא החיצוני סופו של שיקום ארץ יהודה ושיאו של התהליך ההיסטורי הוא במנהיגותו ומפעלותיו של כוהן גדול. אלא שבעזרא החיצוני זהו עזרא, "הכהן הגדול וקורא התורה", שהוא מצאצאי "אהרן כהן הראש" (עזרא ז 1-5 = עזרא החיצוני ח 2-1). כדי להדגיש את מקומו של עזרא ואת בלעדיותו כמנהיג השמיט עזרא החיצוני את נחמיה ואת מפעלותיו, ובן סירא הולך בדרך דומה. גם עבורו שיאו של התהליך ההיסטורי הוא במנהיגותו של הכוהן הגדול בן דורו, ממשיכו של אהרן ומי שמממש את הבטחת "כהונה גדולה עד עולם" (בן סירא מה, מח), אך עבורו אין זה עזרא אלא שמעון. קו ישר של הבטחה עובר מאהרן ופנחס מן העבר האחד אל שמעון הכוהן מן העבר האחר, ובקו הזה אין מקום לשום כוהן אחר, בוודאי לא לכוהן גדול נוסף.⁵⁷ שמעון הכוהן הוא הממלא בספר בן סירא את מקומו של אהרן, כמו עזרא הכוהן בעזרא החיצוני. נראה לי שאנלוגיה זו מבהירה היטב את מטרותיו ואת דרכיו של עזרא החיצוני, למרות השוני שבין החיבורים בתוכן, בסוגה ובטכניקה הספרותית. עזרא החיצוני מתאר את הרצף ההיסטורי בתולדות ישראל כדי להגיע אל תקופתו שלו, תקופת השלטון ההלניסטי בארץ יהודה, ולהצדיק את שלטונם הבלעדי של הכוהנים הגדולים. הרצף הבלתי נפסק של תולדות ישראל עובר מתקופת המלוכה שנכשלה, דרך השיקום והשיבה בימי זרובבל, אל הכוהן הגדול – עזרא.

קיצורים ביבליוגרפיים

בהלר, עיר הקודש = D. Böhler, *Die Heilige Stadt in Esdras a und Esra- Nehemia: Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, Göttingen 1997

ויליאמסון, עזרא החיצוני = H. G. M. Williamson, "The Problem with I Esdras", in J. Barton & D. J. Reimer (eds.), *After the Exile: Essays in*

57. השמטת שמו ופועלו של עזרא ב"שבח אבות עולם" זכתה לביאורים שונים, וקולינס מתאר אותה כ-"most striking" (שם, עמ' 696). ראה, בין היתר, סגל, בן סירא, עמ' שלט ועמ' 30 הערה 4; C. Begg, "Ben Sirach's Non-mention of Ezra", *BN* 42 (1988), pp. 14-18.

Honour of Rex Mason, Macon 1996, pp. 201–216 (= *Studies in Persian Period History and Historiography*, Tübingen 2004, pp. 294–306)

C. C. Torrey, *Ezra Studies*, Chicago 1910 = טורי, עיונים בספר עזרא = צ' טלשיר, "גישות סינכרוניות ומסקנות דיאכרוניות בחקר מהדורות מקבילות: מגמות חדשות במחקר עזרא החיצוני", בתוך צ' טלשיר וד' עמארה (עורכות), על קו התפר: בין ביקורת הנוסח לביקורת ספרותית, דברי כינוס לכבוד אלכסנדר רופא, באר שבע 18 (תשס"ה), עמ' 97–77.

Z. Talshir, *I Esdras: From Origin to Translation*, = טלשיר, עזרא החיצוני, מברא Atlanta 1999

Z. Talshir, *I Esdras: A Text Critical Commentary*, Atlanta 2001 = טלשיר, עזרא החיצוני, פירוש

S. Japhet, I Esdras, in J. Barton & J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, pp. 751–770 = יפת, עזרא החיצוני

S. Japhet, "Periodization between History and Ideology, II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah", in O. Lipshits & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, pp. 491–508 = יפת, פריודיזציה ב

S. Japhet, "Sheshbazzar and Zerubbabel against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah", *ZAW* 94 (1982), pp. 66–98 = יפת, ששבצר וזרובבל א

S. Japhet, "Sheshbazzar and Zerubbabel against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah, II", *ZAW* 95 (1983), pp. 218–229 = יפת, ששבצר וזרובבל ב

כהנא, עזרא החיצוני = עזרא החיצוני, בתוך הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, א, תל אביב תש"ך, עמ' תקעד–תרו.

סגל, בן סירא = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², ירושלים תשל"ב.

K. F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra* = עזרא החיצוני (FRLANT 104), Göttingen 1970

D. W. Parry & E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader*, = פרי וטוב, מקראה Leiden & Boston 2005, part 3

R. G. Coggins & M. A. Knibb, *The First and Second Books of Esdras (CBC)*, Cambridge 1979 = קוגינס וניב, עזרא החיצוני

J. J. Collins, *Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, in J. Barton & J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, pp. 667–698 = קולינס, בן סירא

S. A. Cook, 1 Esdras, in R. H. Charles (ed.), *The = קוק, עזרא החיצוני*
Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. I, Oxford
1913, pp. 1–58

W. Rudolph, *Esra und Nehemia samt 3 Esra*, = *רודולף, עזרא ונחמיה*
Tübingen 1949

הושלם: 30.11.2005

התפילות בספרות המלחמה האסכטולוגית בקומראן

1QM, 4Q496–4Q491

רוני ישי

א. מבוא

מגילת המלחמה, הידועה בכינויה "מלחמת בני אור ובני חושך", הייתה בין שבע המגילות הראשונות שהתגלו במערה מספר אחת מצפון-מזרח לאתר קומראן. עיקר תוכנה של המגילה הוא תיאור המלחמה האסכטולוגית העתידה להתרחש בין ישראל, ועמם מלאכי האור, לבין אויבי ישראל, הנעזרים בבליעל ובכוחות הרשע והחושך. בשנים הראשונות של מחקר קומראן זכתה מגילת המלחמה (להלן מה"מ) לכמה פירושים. יגאל ידין היה הראשון שהוציא (בשנת 1955) מהדורה מדעית שלמה ומפורשת של המגילה, בלוויית מבוא ופירוש מקיפים ועשירים בחומר רקע.¹ ידין סבר שמדובר בחיבור אחד שלם מאת מחבר אחד, ובגישה זו תמך גם קרמיניאק, שפרסם בשנת 1958 תרגום ופירוש למגילה.² אך כל בעלי התרגומים והפירושים שבאו בהמשך עמדו על חוסר האחדות הקיים במגילה, וציינו כי היא מורכבת מלקט של קבצים, שהתגבשו לחיבור אחד בשלבים. חוקרים כמו ון דר פלוך, יונגלינג, רבין, דופן סומר, בקר, אוסטן סאקן ודייוויס העלו הצעות שונות להסבר חוסר האחדות שבמה"מ.³ המסקנה המשותפת לכל החוקרים היא, שלפנינו חיבור שהוא מעשה עריכה מקבצים שונים, שלוקטו יחד באופן הדרגתי ולא בזמן אחד. השוני בין החוקרים הוא בהצגת תהליך הגיבוש של מה"מ, והמחלוקת ביניהם היא בשאלה, אילו קבצים הם קדומים ואילו הם המאוחרים.

1. ראה ידין, מלחמת בני אור.

2. קרמיניאק, סרך המלחמה.

3. J. Van Der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre*, Leiden 1959; B. Jongeling, *Le Rouleau de la Guerre des manuscrits de Qumran*, Assen 1962; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, Oxford 1961, pp. 164–169; J. Becker, *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumran texten und im Neuen Testament*, Göttingen 1964, pp. 43–50; P. Von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969, pp. 28–115; דייוויס, מגילת המלחמה; ח' רבין, "המבנה הספרותי של מגילת מלחמת בני אור ובני חושך", בתוך "ידין וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לא"ל סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 31–47.

יש להבחין בין שלב המחקר הראשוני של מה"מ, שבו הייתה רק מגילה זו לפני החוקרים, לבין השלב שלאחר הפרסומים של כתבי היד מהמסורה הרביעית (4Q496–4Q491) על ידי בייה בשנת 1982. כתבי יד אלו שפכו אור חדש על מגילת המלחמה, והביאו למחקרים חדשים.⁴

בשנת 1992 פרסם אבג מהדורת קריאה מחודשת של מה"מ עם אפרט ביקורתי של נוסחים דומים מכתבי היד 4Q496–4Q491. אבג לא עסק במבנה של מה"מ, ולא בהשוואה שיטתית בין נוסח כתבי היד מהמסורה הרביעית לבין הנוסחים המקבילים במה"מ.⁵

מהדורה נוספת של מה"מ עם קריאה מחודשת של הטקסט פורסמה על ידי דוהיים בשנת 1994. במהדורה זו מציג דוהיים את קריאתו המחודשת בעברית עם תרגום לאנגלית. באפרט העיר על מקבילות מכתבי היד 4Q496–4Q491, ושילב פירושים קצרים והערות על מבנה המגילה.⁶

המחקרים החשובים האחרונים על מה"מ עוסקים לא במבנה של מגילת המלחמה אלא בשאלת התארוך שלה. ידין, שהיה הראשון שחקר את מגילת המלחמה בפירוט, תארך אותה לשליש האחרון של המאה הראשונה לפני הספירה, משום שלדעתו כלי הנשק וטקטיקות הלחימה המשתקפים ממה"מ הם מימיהם של יוליוס קיסר ואוגוסטוס. בגלל מעמדו של ידין התקבלה קביעתו והטביעה חותם עמוק על המחקר, ובמשך ארבעים שנה נותרו ממצאיו מקובלים.

בשנת 1996 פורסמו שני מחקרים ששבו לבדוק את האספקטים הצבאיים המתגלים במה"מ ואת מסקנותיו של ידין כדי להשיב על השאלה, מתי חוברת מה"מ. המחקרים הם של ישראל שצמן ושל רסל גמירקין.

מסקנתו של שצמן היא, שהצבא על כלי הנשק וטקטיקות הלחימה המתואר במה"מ אינו דומה לצבא ההלניסטי של המאה השנייה לפני הספירה, לא לצבא הרומי של תקופת הרפובליקה המאוחרת וגם לא לצבא של תקופת הקיסרות המוקדמת. הוא מסכם ואומר שלפנינו חיבור אקלקטי הכולל יסודות מקראיים, הלניסטיים ורומיים מקוריים, ואפשר שהיסודות הרומיים מהמחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס צורפו לחיבור קדום יותר, שנכתב בחלקו כבר בתקופה ההלניסטית החשמונאית.⁷

חומר חדש וטיעונים חדשים בסוגיה זו העלה רסל גמירקין, שערער על התארוך המאוחר של ידין. הוא סובר שכלי הנשק והטקטיקה הצבאית שבמה"מ מבוססים על

4. בייה, מלחמת בני אור.

5. אבג, מגילת המלחמה.

6. דוהיים, מגילת המלחמה.

7. ראה י' שצמן, "על הצבא במגילת מלחמת בני אור בבני חושך", בתוך א' אופנהיימר, י' גפני וד' שורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים 1996, עמ' 105–131.

הצבא הרומי במאה השנייה לפני הספירה, לפני הרפורמה של מריוס בשנת 104 לפה"ס, וממקד את תארוך מה"מ לזמן יהודה המכבי (164–163 לפה"ס), שעה שהמכבים כבר התנהלו כצבא מאורגן.

גמירקין ערך את המחקר רק על קובץ הטורים מה"מ ג-ט, והוא סובר שקובץ זה הוא המאוחר מבין שאר הקבצים, לכן זהו התאריך האחרון לעריכת כל מגילת מה"מ (1QM).⁸

בצלאל בר-כוכבא במחקר נוסף משנת 1999 מעלה שוב את הקושי לתארך את מה"מ בגלל אופיו האקלקטי של החיבור כפי שהעלה שצמן, אבל הוא נוטה להקדים את זמנו לראשית המאה הראשונה לפה"ס או לסוף המאה השנייה לפה"ס. הוא מסתמך על כלי הנשק והטקטיקות הידועים מצבא אלכסנדר ינאי בראשית ימי שלטונו⁹ והשוואתם למתואר במה"מ.

בפרסום אחרון בנושא משנת 2003 סובר פיליפ אלכסנדר שהכאוס הפוליטי ברומא ובמזרח התיכון, שהחל לאחר כיבוש הארץ בשנת 63 לפה"ס, הוליד את הספרות האסכטולוגית, שהחלק המעשי בה מיוצג במה"מ. ולכן יש לחזור לאסכולה של ידין, שבמה"מ מדובר על כלי נשק, אסטרטגיות וטקטיקות מעשיים מהמחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס, לאחר כיבוש הארץ על ידי הרומאים. לטענתו התזה של גמירקין, שמדובר בצבא הרומי מהמאה השנייה לפה"ס, אינה מגומקת ואינה משכנעת.¹⁰

על המורכבות הזו של מה"מ במבנה ובשאלת התארוך הוסיפו גם כתבי היד מהמערב הרביעית, 4Q491–4Q496, הדומים בפרטים רבים לחיבור מה"מ. את קריאתם פרסם מוריס ביה במהדורה מדעית בשנת 1982 בליווי הערות קריאה ופירוש קצר, אך יותר מכול הדגיש, שמדובר בעותקים של מה"מ, ולכן הרבה להשלים את הטקסט החסר במהדורתו על פי מה"מ. כתבי יד אלו גם סומנו על יד באותיות – 4QM^a, 4QM^b, 4QM^c, 4QM^d, 4QM^e, 4QM^f – וסימן זה מעיד, שראה בהם עותקים של מגילת המלחמה (1QM).¹¹

מהדורות קריאה מאוחרות של כתבי היד מהמערב הרביעית (4Q491–4Q496) הן של מרטין אבג משנת 1992 ושל ז'אן דוהיים משנת 1994. שני חוקרים אלה עמדו

8. R. Gmirkin, "The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered", *DSD* 3 (1996), pp. 89–129.

9. ראה ב' בר-כוכבא, "הקרב בין תלמי לתירוס לאלכסנדר ינאי בבקעת הירדן, ושאלת זמנה של מגילת מלחמת בני אור", קתדרה בתולדות ארץ-ישראל וישובה 93 (1999), עמ' 56–7.

10. P. S. Alexander, "The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origin of Jewish Opposition to Rome", in S. M. Paul et al. (eds.), *Emanuel Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden & Boston 2003, pp. 17–31.

11. ביה, מלחמת בני אור, עמ' 12–72.

כבר על כך שלא כל כתבי היד מהמסורה הרביעית (4Q491–4Q496) הם עותקים של מה"מ (1QM).¹² אך במהדורות שפרסמו אין פירושים לששת כתבי היד, ולא הוצג מחקר שנבדק בו היחס שבין ששת כתבי היד מהמסורה הרביעית לבין מה"מ מן המסורה הראשונה. וכך נותרה בעינה השאלה, האם כתבי היד 4Q491–4Q496 הם עותקים של מה"מ, ומה טיבה של הספרות העוסקת במלחמה האסכטולוגית שהתגלתה בקומראן.

אכן הנושא המשותף למה"מ ולכתבי היד מהמסורה הרביעית 4Q491–4Q496 הוא המלחמה היעודה לאחרית הימים; ובקטעים שונים מקבילים כתבי היד מהמסורה הרביעית לתוכנה, לסגנונה ולמושגיה של מה"מ, קרבה שעליה ביסס בייה את קביעתו, שכתבי היד מהמסורה הרביעית הם עותקים של מה"מ. אבל ממחקר שסיימתי באחרונה, ובו נערכה השוואה מדוקדקת בין כתבי היד מהמסורה הרביעית לבין מה"מ מן המסורה הראשונה, עולה שלא מדובר בעותקים של החיבור במה"מ. כמו כן עלה במחקר שיש הבדלים בין כתבי היד לבין עצמם, וכל כתב יד עוסק בעניין שונה הקשור במלחמה, כגון בתקנות למחנה הלוחמים, בתיאורי מלחמה, בתפילות עידוד של טרם קרב ובתפילות הודיה על ניצחון; כלומר גם מבחינת התוכן כתבי היד 4Q491–4Q496 עוסקים בנושאים שונים.¹³

נמצא במחקרי שהקרבה בין מה"מ לבין כתבי היד מהמסורה הרביעית מזדמנת רק בשני סוגים ספרותיים: בקטעים של תפילה ובתיאורי מלחמה. בדיקה מעמיקה של כל תיאורי המלחמה במה"מ ובכתבי היד מהמסורה הרביעית העלתה שהם כתובים על פי תבנית ספרותית אחת, בדגם ספרותי חוזר. הדגם הספרותי המלא של תיאור המלחמה מצוי במה"מ טז 2 – יז 15, ובמקביל בכתב היד 4Q491 בפרגמנטים ii 10, ii 11, ובאופן חלקי בכתב היד 4Q493. בכל הקטעים האלה תיאור הלחימה כתוב לפי שלבי לחימה שהם זהים כמעט בנוסח וקבועים בסדר הופעתם. בדומה לתיאורי המלחמה חוזר בקטעים המקבילים בין מה"מ לבין כתבי המסורה הרביעית

12. אבג מבחין בקבוצה אחת של כתבי יד – 4Q492, 4Q494, 4Q495 – שהטקסט שלהם תואם במידה רבה לקטעים במגילת המלחמה (1QM) עם שינויים אחדים; ובקבוצה אחרת של כתבי יד – 4Q491, 4Q493, 4Q496 – שמייצגים מהדורות או רצנויות שונות של החיבור שהועתק ב-1QM. אבג אינו מפרט כיצד הגיע לאבחנות אלו. ראה אבג, מגילת המלחמה, עמ' v. יתר על כן, הפרגמנטים של כתב היד 4Q491, לפי מחקרו, מקורם בשלושה חיבורים שונים, והוא מסמן אותם 4Q491A, 4Q491B, 4Q491C; ראה אבג, שם, עמ' 11–1. דוהיים הסכים עם תוצאות המחקר של אבג על 4Q491. ראה J. Duhaime, *The War Scroll, 1QM and Related Manuscripts*, London & New York 2004, pp. 24–30. דוהיים מציין במהדורות קריאתו, שכתבי היד 4Q492, 4Q494, 4Q495, 4Q496 אינם עותקים מדויקים של מה"מ, ולפחות שניים מהם – 4Q491, 4Q493 – משקפים שתי רצנויות שונות של החיבור שהועתק במה"מ. גם דוהיים אינו מסביר את פשר מיונו. ראה דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 80–83.

13. ראה ישי, ספרות המלחמה, עמ' 302–329.

גם קטעי תפילה שהיו קרובים מאוד בניסוחם (ראה להלן). מטבע הדברים תפילות הן נוסחים מגובשים ומקודשים, ואין לתמוה שהן חזרות ונשנות בניסוחן. לכן האופי הסכמטי של תיאורי המלחמה ושל התפילות שבקטעים התואמים מצביע על כך שלא העתיקו אותם זה מזה, אלא שמדובר במסורת ספרותית ענפה של ספרות המלחמה שהיו בה תפילות קבועות למצבים שונים, ותבנית קבועה לשם תיאור המלחמה, וכשנזקק מחבר בהקשרים שונים לתאר מלחמה או לתפילה השתמש במסורת הספרותית שהייתה מונחת לפניו.

עד כה לא עמד המחקר על עובדות אלו, משום שלא עסק בניתוח מפורט של כתבי היד 4Q491-4Q496. לאור המסקנות שהוצגו יש עניין להציג את התפילות ואת תיאורי המלחמה המופיעים בקטעים הדומים של מגילת המלחמה ושל כתבי היד 4Q491-4Q496 על מנת לעמוד על טיב הדמיון הבסיסי ועל שוני העיבוד המשתקף בפרטים. הדגם הספרותי החוזר של תיאור המלחמה בקטעים התואמים בין מגילת המלחמה לבין כתבי היד כבר נבדק והודגם במאמר המופיע במגילות ד.¹⁴ ואילו במאמר זה כוונתי לבדוק את נוסחי התפילות החוזרים באמצעות ניתוח דוגמה אחת כדי להציג את הדמיון הרב בנוסח ואת השוני הנובע מעיבוד או הרחבה.

ב. התפילות הקבועות בכתבי המלחמה

הנושא המרכזי של מגילת המלחמה (1QM) ושל ששת כתבי היד מהמערה הרביעית (4Q491-4Q496) הוא המלחמה העתידינית, המלחמה האסכטולוגית, ולכן גם התפילות עוסקות במלחמה זו. התפילות במה"מ כוללות תפילות של הודיה ודברי חיזוק ללוחמים שנועדו להיאמר לפני הקרב (מה"מ י 2 – יב 16), דברי עידוד שייאמרו במהלך הקרב (טז 11 – יז 9), תפילות הלל על הניצחון שנועדו לתום המלחמה, ליד חללי האויב (יג – יד 1), ותפילת הודיה שתיאמר למחרת המלחמה (יד 4 – טו 3).

השוואה של התפילות המופיעות במה"מ עם התפילות המצויות בכתבי היד מהמערה הרביעית (4Q491-4Q496)¹⁵ מעלה, שישנן שלוש תפילות במה"מ ובכתבי היד מהמערה הרביעית שהן זהות בתוכן וקרובות מאוד בניסוח, עם הרחבה מעטה של הנוסח במה"מ. ואלו הן התפילות:

1. קטע מתפילת "מועד המלחמה"

תפילת "מועד המלחמה" היא תפילה שתיאמר לפני סידור מערכות הלוחמים (מה"מ

14. ראה ישי, שם, עמ' 308-327; הנ"ל, "הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 121-139.

15. בייח, מלחמת בני אור, עמ' xiv-xiii, 20-25, 45-49, 54-56.

י 2 – יב 16), כלשון הכתוב: "בקרבתכם למלחמה ועמד הכוהן ודבר אל העם" (י 2). ידין הכתיר אותה בכינוי "תפילת מועד המלחמה", על פי ההמשך: "ועמד כוהן הראש ואחיו הכהנים והלויים וכול אנשי הסרך עמו וקרא באזניהם את תפילת מועד המלחמה" (טו 4–5).¹⁶ בתפילה זו בולטים דברי הבקשה והתחינה לעזרה במלחמה, ומודגש שישראל זכאים לעזרת ה' במלחמה העתידית, וכשם שעזר להם בעבר במעשי הנסים הגדולים כן יעזור להם אף במלחמתם, שהיא מלחמת ה'. לקטע מתפילת "מועד המלחמה" שבמה"מ יב 7–16 נמצא נוסח מקביל בכתב היד 4Q492 1–8 ובמה"מ יט 1–8.

2. קטע מתפילה שתינשא ליד חללי האויב

התפילה שבמה"מ יג 1 – יד 1 נועדה להיאמר סמוך לחללי האויב, לאחר תבוסת האויב, ולקטע בן ארבע שורות מתוך תפילה זו (מה"מ יג 9–12) יש קטע מקביל בפרגמנט 4Q495 2 1–4.

3. תפילת הודיה שתיאמר ביום שלאחר הניצחון

בתפילת ההודיה על הניצחון שבמה"מ יד 4 – טו 3 מודים המתפללים לאלוהי ישראל על הניצחון, כיוון שלימד מלחמה לידיים רפות, ונתן לנמוגי ברכיים חזיון מעמד ואימוץ מותניים.

במה"מ יד 3 נאמר בבירור שתפילת זו תיאמר כאשר יחזרו הלוחמים למחרת אל המקום שנערכו בו לפני התחלת הקרבות. לנוסח התפילה שבמה"מ יד 4 – טו 3 יש נוסח מקביל בפרגמנט 4Q491 8+9.

נוסחי התפילות היד מהמערות הרביעית אינם שלמים כמו הנוסחים המקבילים במה"מ, ועל כן הנסיבות שבהן נאמרו התפילות אינן ברורות. עם זאת יש קרבה רבה בניסוח התפילות בין אלו שנותרו בכתבי המערה הרביעית ובין הקטעים הדומים שבמה"מ.

השאלה היא, מה טיב הקרבה בין נוסחי התפילה המקבילים? במה יש שוני, ועל מה מעידים ההבדלים בין הנוסחים? אלו שאלות שראוי לעמוד עליהן כדי לקבוע מהו היחס בין נוסחי התפילה בכתבי היד מהמערות הרביעית לבין הנוסחים המקבילים המצויים במה"מ (1QM). בדיקה זו תסייע לקבוע, האם יש לנו עניין בעותקים של אותו חיבור, כפי שסבר בייח, או שמא זו תופעה אחרת. במיוחד מעניינת השוואת הקטע מתפילת "מועד המלחמה" המופיע בנוסח אחד במה"מ יט 1–8 ובכתב היד 4Q492 1, אך בנוסח מורחב ושונה מעט במה"מ יב 7–16. השוואה זו תלמדנו גם על נוסחי תפילה אחרים.

16. ידין, מלחמת בני אור, עמ' 192–196.

17. בייח, מלחמת בני אור, עמ' 12–68.

ג. השוואה בין הנוסחים של תפילת מועד המלחמה
(הקטע 4Q492 1 1-8 בהשוואה לנוסחים במה"מ יב, יט¹⁸)

בקטעים של התפילה ששרדו במה"מ יט 8-1 וב-4Q492 1 1 לא נשתמרו השוליים הימניים, ואף לא השוליים השמאליים. בשניהם הושלם הנוסח בעיקר על פי הנוסח שבמה"מ יב 7-16:¹⁹

מה"מ יב 7-16	מה"מ יט 8-1	4Q492 1 1-8
7. ואתה אל נן ²⁰ בכבוד מלכותה ועדת קדושיכה בתוכנו לעזר עולמי]ם [נו ²¹ בוז למלכים לעג		
8. וקלס לגיבורים כיא קדוש אדוני ומלך הכבוד אתנו עם קדושים גבון ²² [צבא מלאכים בפקודינו	1. [ג]בורים כיא [] קדוש אדירנו ומלך הכבוד אתנו וצ[בא	1. לעג וקלס ל[גבורים כ]י[א
9. וגיבור המלח[מה] בעדתנו וצבא רוחיו עם צעדינו ופרשנו ²³ [כ]עננים וכעבי טל לכסות ארץ	2. ט[ל ל[כ]ן [סות ארץ א[רץ	2. [וכעבי טל] לכסות א[רץ

18. הקריאה של הטקסט בפרגמנט 4Q492 1 היא לפי ישי, ספרות המלחמה, עמ' 193.
19. ידין ערך השוואה בין נוסח התפילה במה"מ יב 7-16 לבין נוסח התפילה במה"מ יט 8-1; ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 363-364. ואילו במרכז ההשוואה בטבלה זו עומד הטקסט של 4Q492 1, שלא היה ידוע לידין. הקריאה של מה"מ יב, יט היא לפי דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 120, 138 בליווי הערות המאירות כיצד ידין קרא קטעים אלו. ההשלמה של הטקסט במה"מ יט וב-4Q492 1 היא לפי הנוסח השלם יותר שבמה"מ יב. הנוסח המקביל מוצג בטבלה באותיות שמנות; משפט שנוסף מסומן בקו תחת.
20. ידין השלים "ואתה אל נן[ורא]" (ידין, שם, עמ' 328).
21. ידין קרא "ונת[נו בוז]" (שם, שם).
22. ידין קרא "גבון[רים ו]צבא מלאכים" (שם, שם).

מה"מ יב 7-16	מה"מ יט 8-1	4Q492 1 1-8
10. וכזרם רביבים להשקות משפט לכול צאצאיה קומה גבור שבה שביכה איש כבוד ושול 11. שללכה עושי חיל תן ידכה בעורף אויביכה ורגלכה על במותי חלל	וכזרם רביבים להשקות משפט לכול צאצאיה קומה גבור שבה שביכה איש כבוד ושול 11. שללכה עושי חיל תן ידכה בעורף אויביכה ורגלכה על במותי חלל	3. [איש] כבוד שול [שללכה]
מחץ גוים צריכה וחרככה 12. תואכל בשר אשמה מלא ארצכה כבוד ונחלתכה ברכה המון מקנה בחלקותיכה כסר וזהב ואבני	4. צריכה וחרכך תואכל בשר מלא ארצכה כבוד ונחלתכה ברכה המון מקנה בחלקותיכה כסר וזהב ואבני	4. [מחץ גוים] צריכה וחרכך [תואכל בשר] מלא ארצכה
13. חפץ בהיכל[ו] תיכה ציון שמחי מאדה והופיעי ברנות ירושלים והגלנה כול ערי יהודה פתחי	5. [בהיכלותיך] ציון שמחי מאדה והגלנה כול ערי יהודה פתחי	5. [כסף וזהב] בהיכלותיך Vacat ציון שמחי מאד]
14. שער[ו] תמיד להביא אליך חיל גואים ומלכיהם ישרתוך והשתחוו לך	6. [חיל גוים ומלכיהם] ישרתוך והשתחוו לך	6. [פתחי] שערך תמיד להביא אל[ך] חיל גוים ומלכיהם ישרתוך והשתחוו לך

23. הרווח שהשאיר דוהיים בתחילת יט 3 מצדיק את השחזור "שביכה איש כבוד ושול" לפי מה"מ יב 10, אלא שדוהיים לא השלים את הטקסט החסר בשורה זו; ראה דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 138. קרמיניאק הניח רווח גדול יותר בתחילת השורה, ושחזור במה"מ יט 3 "שבה שביכה איש כבוד ושול"; ראה קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 258-260. אך לפי תחילתן של השורות במה"מ יט 1-2 בנוסח של ידן אין מקום לשחזור רחב זה, אלא רק לשחזור "איש כבוד ושול" (ידן, מלחמת בני אור, עמ' 362).
24. הקריאה לפי דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 138. ידן קרא "[בהיכלותיך]" (ידן, מלחמת בני אור, עמ' 362).
25. ידן קרא "שער[ו]" (שם, 332).

מה"מ יב 7-16	מה"מ יט 1-8	4Q492 1 1-8
כול מעניך ועפר 15. [רגליך ילחכו בנ]ת ²⁶ עמי צרחנה בקול רנה עדינה עדי כבוד ורדינה ב[מ]ל[כות]	[כו]ף [] [מעני]ך ²⁷ 7. [בְּנוֹת עַמִּי ²⁸ הבענה בקול רנה עדינה עדי כבוד ור[ד]ינה במלכות]	7. [מעניך ועפר] רגליך ילחכו vacat בנות עמי הבענה [ב]קול רנה עדינה [עדי כבוד]
16. [וי]שראל למלוך עולמים ²⁹ vacat	8. [למחנ]יכה ³⁰ וישראל למלכות עולמים ³¹ vacat	8. [למחניכה] וישראל למלכות עולמים vacat ואחר יאספו המחנה בלילה [ההוא]

1. התוכן של תפילת "מועד המלחמה"³²
הקטע שנותר מתפילת "מועד המלחמה" בפרגמנט 4Q492 1 1-8 הוא חלק מתפילה שנאמרה לפני סידור מערכות הלוחמים לקראת המלחמה, והיא מקבילה בניסוחה לנוסח התפילה המצוי במה"מ בטור יב שורות 7-16 ובמה"מ יט 8-1.
התפילה בנויה משלוש יחידות שונות, המסודרות זו אחר זו, ובמרכזה של כל יחידה עומדת דמות אחרת.
היחידה הראשונה (שורות 1-5) היא קריאה לאל בגוף נוכח ([מחץ גויים] צריכה") שיעמוד בראש צבא הלוחמים בגויים סביב, שהם גם אויביו, יביסם וישלול את
26. ידין קרא "בנות עמי" (שם, שם).
27. ידין קרא "ישרת[ו]ן והשתחו[ו] לך [כול מעניך ועפר רגליך]", לעומת קריאתו של דוהיים "ישרתו[ך] והשתחו[ו] לך [כו]ף [מעני]ך". שניהם קוראים כ"ף סופית, אלא שמייחסים אותה למילה שונה. דוהיים קורא כמו ידין אך משחזר אחרת את המשפט. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 362; דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 138.
28. דוהיים (שם) קרא ב"ט 7 "[בְּנוֹת עַמִּי", ולא השלים את הטקסט. ידין (שם) קרא והשלים לפי מה"מ יב 14 "[ילחכו בנות עמי".
29. ידין השלים וקרא "[והיתה לאדוני המלוכה וי]שראל למלוך עולמים" (ידין, עמ' 332).
30. סביר לקרוא "למחנ[י]כה", כפי שקרא דוהיים, בהסתמכו על השורה המקבילה ב-4Q492 1 8 (דוהיים, שם, עמ' 138). ואילו ידין, שלא היה מודע לטקסט המקביל ב-4Q492 1, קרא והשלים: "[כתיאים והיתה לאדוני המל]יכה" (ידין, שם, עמ' 362). המחלוקת היא לא רק בקריאה, אלא גם ברווח מתחילת השורה. בעוד דוהיים סומך את המילה "למחנ[י]כה" לתחילת שורה 8, ידין משלים מתחילת השורה שלוש מילים, עד למילה "המל[י]כה".
31. הקריאה לפי דוהיים, שם, עמ' 138, ואילו ידין קרא "למלכות [ע]ולמים" (ידין, שם, עמ' 362).
32. על תוכנה של תפילת "מועד המלחמה" ראה גם לעיל, § 1.

רכושם, והתוצאה לעתיד – שארצו של האל תתמלא בכבוד ובעושר רב. הקטע מקבל משמעות אסכטולוגית כאשר מדובר על חרב האל שתשמיד את האויבים מקצה הארץ ועד קצה (השווה ישעיהו לא 8, ובמיוחד ירמיהו יב 12). בתחילת הקטע (שורות 1–2) יש גם פנייה למלאכים שיצטרפו למלחמתם של בני אור בהנהגת האל, מלך הכבוד, ואז הצבא יהיה כה עצום בגודלו עד כי יכסה את כל פני הארץ – “כעבי טל לכסות ארץ”.

היחידה מסתיימת בשורה 5 אחרי המילה “בהיכלותיך”; שם הושאר בכתב היד רווח, ציון לסוף פסקה. ואכן לאחריו משתנה הפנייה ללשון נקבה, ומתחיל נושא חדש מבחינה עניינית וסגנונית. נושא זה מגובש ביחידה השנייה (שורות 5–7), שבמרכזה עומדת ציון. הוא פותח במילים “ציון שמחי מאוד”, ומסיים במילים “רגליך ילחכו”. הנוסח הרחב של יחידה זו מצוי במה”מ יב 13–14, ובנוסח חסר קצר יותר היא באה במה”מ יט 5–6. היחידה מבטאת את התקווה שאלוהים יציל את ירושלים, ושמלכות ישראל תהיה לעד. יש לראות ביחידה מזמור אסכטולוגי בשל תיאור בעל אופי עתידי: ירושלים תשמח עם הניצחון, שערי העיר יפתחו, כל רכושם של הגויים ועושרם יזרמו לתוכה, ומלכיהם יהיו משרתיה.³³ גם בסיום יחידה זו יש רווח של תיבה אחת בת חמש אותיות ולאחריו משתנה סגנון הכתוב ועובר לגוף נוכחות: “בנות עמי הבענה”. כאן מתחילה אפוא היחידה השלישית.

היחידה השלישית (שורות 7–8) פותחת בפנייה ישירה, “בנות עמי הבענה”, ומסיימת במילים “למלכות עולמים”. היא קוראת לבנות ישראל להשמיע קול חזק, שוטף, מלא עצמה, קול של שמחה, תודה ותהילה, ולהלל את הניצחון שהביא אלוהי ישראל. בסיום היחידה מובטחת לישראל מלכות עולמים. גם בסיום יחידה זו יש רווח של תיבה אחת, והקטע הסיפורי העוקב פותח במילה “ואחר”. מבחינה סגנונית מסמנת מילה זו פתיחה לקטע חדש, “ואחר הדברים האלה”, כמו בקטע 4Q491 11 ii 19.³⁴

33. העובדה שהמזמור על ירושלים מופיע בשלושה קטעים שונים ובנוסחים כמעט זהים הביאה חוקרים אחדים כמו חנן אשל ואסתר אשל להסיק שהמזמור על ירושלים הוא יחידה עצמאית, וסביר שלא חובר בקומראן אלא הובא מבחוץ. ראה E. Eshel & H. Eshel, “Recessions of the War Scroll”, in L. H. Schiffman, E. Tov & J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery, Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 1998, pp. 351–363.

34. הנוסחה “ואחר הדברים האלה” קושרת בין קטעים שהנושא ביניהם משתנה, ויוצרת טקסט מאורגן באופן כרונולוגי. ביטוי מקשר זה מצוי בפתיחת תיאור המלחמה המתחדשת לאחר דברי העידוד של כוהן הראש, כמו ב-4Q491 11 ii 19; 4Q491 13 3; מה”מ יז 10. המקור לביטוי הוא המקרא: שם הוא מופיע בתחילת סיפור מעשה חדש כדי לקשור אותו למסופר לפניו. השווה בראשית טו 1; כב 1; מלכים א יז 17; כא 1; אסתר ב 1; ג 1. בנוסח שלפנינו מופיעה ו' החיבור, ותבנית כזו יחידאית במקרא לעזרא ז 1.

מהצבת שלושת נוסחי תפילת "מועד המלחמה" זה ליד זה נראה בבירור, שתוכן התפילה הוא אחד בשלושתם. הנוסח במה"מ יב 7-16 הוא השלם ביותר, והוא גם הנוסח הרחב ביותר, ומכיל חלקים שאינם מצויים בשני הנוסחים האחרים.

2. השינויים בין נוסחי תפילת "מועד המלחמה"
השינויים הספורים בין שלושת נוסחי התפילה מתבטאים בנוסח מורחב לעומת נוסח קצר, בשינויים באוצר מילים ובשינויים בכתיב, והם כדלהלן:

מה"מ יב 7-16	מה"מ יט 8-1	4Q492 1 1-8
12a-11b. מחץ גוים צריכה וחרכה תואכל בשר אשמה מלא ארצכה כבוד...	4. צריכָה וחרכך תואכל בשר מלא ארצכה כבוד...	4. [מחץ גוים] צריכה וחרכך [תואכל ב]שֶׁר מְלָא אֶרְצָכָה
13. ואבני חפץ בהיכלָן[ת]יכה ציון שמחי מאדה	5. [בְּהִיכְלוֹתֶיךָ צִיּוֹן שְׁמַחִי מואדה	5. [כסף וזה]ב בהיכלותיך vacat צִיּוֹן שְׁמַחִי מאוד.
13. והופיעי ברנות ירושלים	---	---
14. חיל גואים	6. [חיל גוים	6. [חיל גוים
15. [בנֹת] עמי צרחנה	7. [בְּנֹת] עָמִי הִבְעֵנָה	7. בנות עמי הִבְעֵנָה
16. למלוך עולמים	8. למלכות עֲלָמִים vacat	8. למלכות עולמים

א. נוסח מורחב לעומת נוסח קצר
נוסח התפילה במה"מ יב 7-16 שלם יותר ורחב יותר בהשוואה לשני הנוסחים האחרים, לפי הנתונים שלהלן:

1. המילה לגיבורים בכל שלושת הנוסחים (מה"מ יב 8; יט 1; 4Q492 1 1) סמוכה לתחילת השורה, והביטוי "וכעבי טל לכסות ארץ" מופיע בשורה העוקבת. אלא שבנוסח של מה"מ יב מופיע צירוף המילים הזה בסוף השורה העוקבת (שורה 8), ובשני הנוסחים האחרים הוא בתחילת השורה העוקבת (שורה 2). גם אם רחב הכתיבה של הטור של מה"מ יב שונה, עדיין יש בו עודף טקסט של כמעט שורה שלמה לעומת שני הנוסחים האחרים, ומכאן נובע שהנוסח במה"מ יב היה ארוך יותר במילים בשתי השורות הנדונות, לעומת השורות המקבילות בשני הנוסחים האחרים – מה"מ יט 2-1; 4Q492 1 1-2.

2. הביטוי "והופיעי ברנות ירושלים" שבמה"מ יב 13 אינו מצוי במה"מ יט 5, וזו עדות נוספת שהנוסח במה"מ יב רחב יותר. הנוסח "צִיּוֹן שְׁמַחִי מאוד" בקטע 4Q492 1 מופיע אחרי רווח במחצית השנייה של שורה 5, ולכן גם בנוסח זה אין

מקום לכל הטקסט שבמה"מ יב 13 אחרי הביטוי "ציון שמחי מאדה", אלא רק לחלקו. ונראה שגם בקטע 1 4Q492 המשפט "והופיעי ברנות ירושלים" אינו חלק מהנוסח, כפי שהוא גם חסר במה"מ יט 5. אף פה נוסח התפילה במה"מ יב 7–16 רחב יותר מאשר בשני הנוסחים האחרים.

3. הנוסח של מה"מ יב מרחיב גם בתוספות קטנות בעלות אופי תאולוגי, כמו הוספת המילה אשמה ככינוי לחללי האויב: "וחרבכה תואכל בשר אשמה מלא ארצכה" לעומת "וחרבך [תואכל ב]שֶׁר מִן[ל]אֵ" [ארצכה" ב-4 1 4Q492 ובמה"מ יט 4. הוספת המילה אשמה באה להדגיש שהחללים מתו בשל חטאם, ומותם אינו אקראי.³⁵ נראה שהנוסח שבמה"מ יב עבר עיבוד קל לעומת שני הנוסחים המקבילים. עיבוד מסוג זה של הוספת המילה אשמה ככינוי שניתן לחללי האויב מזדמן גם בתיאורי המלחמה כמו ב-23 ii 11 4Q491 וב-11 2 4Q491. שם נאמר "להפיל בחללי אשמה", במקום שבנוסחים האחרים של תיאורי המלחמה נאמר באותו שלב של תיאור מלחמה "להפיל חללים" בלא המילה אשמה (מה"מ ח 11; יז 7). גם בתיאורי המלחמה הוספת המילה אשמה היא עיבוד מכוון של המחבר, והיא באה לומר שחללי האויב מתו בשל חטאם.³⁶ המילה אשמה אופיינית לאוצר המילים של כתבי המגילות, ומלבד הדוגמאות שלעיל נמצא מילה זו בביטויים שונים, כגון קרן אשמה (4 4Q491), פגרי אשמה (מה"מ יד 3; פשר נחום ג 6), בני אשמה (הודיות ו 30), לב אשמה (סה"י א 6; 2 7 4Q487).

ב. שינויים באוצר מילים

1. המילה הבענה לעומת השימוש במילה צרחנה: המילה הבענה מופיעה בנוסח של 7 1 4Q492 ושל מה"מ יט 7 בביטוי "בנות עמי הבענה", לעומת המילה צרחנה שבנוסח מה"מ יב 15, כנאמר "בנות עמי צרחנה".
השורש צר"ח משמעותו צווח, צעק, קרא בקול רם (BDB, p. 863; HALOT, p. 1055), ובמקרא הוא משמש בתיאורי מלחמה של יום ה' (ישעיהו מב 13; צפניה א 14). בארמית משמעות השורש צר"ח היא לשסע ולבקע אדמה (BDB, p. 863).
השורש נב"ע מהמילה הבענה פירושו לזרום בשטף ובכוח (הודיות ח 18), כאשר מדובר במים או במלל (משלי א 23). לדעת אסתר אשל וחנן אשל חילופי המילה צרחנה במה"מ יב 15 במלה הבענה הוא משני, ונעשה בדומה לחילופי יצוחו בישעיהו מב 11 בנוסח המסורה במילה יצוחו במגילת ישעיהו נוסח ב' – 1QIs^b.³⁷

35. ידין מפנה לשירת האוינו (דברים לב) בפירושו למה"מ יב 12, כי שם מקור הביטוי "וחרב תאכל בשר" בלי המילה אשמה (ידין, מלחמת בני אור, עמ' 331).

36. ראה על הביטוי חללי אשמה אצל ישי, ספרות המלחמה, בפרגמנט 23 ii 11 4Q491, עמ' 131 ובפרגמנט 11 2 4Q491, עמ' 59–60. הביטוי קרן אשמה מופיע בפרגמנט 4 4 4Q491; ראה שם, עמ' 75.

37. ראה א' אשל וח' אשל, לעיל הערה 33.

אלא שבמקרה שלפנינו ההחלפה אינה בהיסח הדעת. ההתאמה הרבה בין שלושת הנוסחים מבליטה היטב את השינויים הספורים. הואיל והמילה הבענה מופיעה בהתאמה בשני הנוסחים (מה"מ יט, 1 4Q492), יש להניח שהמילה צרחה, הבודדה במה"מ יב 15, הוחלפה במתכוון מתוך מגמה להעצים את הביטוי, והקריאה מיועדת ל"בנות עמי" לשאוג ולצווח ולפרסם בריבים את הניצחון.

2. המילה למחניכה מופיעה בתחילת שורה 8 בכתב היד 1 4Q492, שם נאמר "[] למחניכה וישראל", והשוואה עם שני הנוסחים שבמגילת המלחמה (מה"מ יב, יט) מראה בבירור, שהמילה למחניכה חסרה בהם בשורות המקבילות. בנוסח המקביל במה"מ יב 16 חסרה כל המילה, ובנוסח במה"מ יט 8 נותרה הסיומת יכה. ידין וקרמיניאק שחזרו שם את המילה המל[וּכָה], אבל מציאות המילה למחניכה בשלמותה ב-1 4Q492³⁸ מסייעת לשחזר את היעדרות המילה בשני הנוסחים האחרים שבמה"מ.

3. מה בין [וי]שראל למלוך עולמים לבין "וישראל למלכות עולמים"? הביטוי למלכות עולמים חותם את התפילה בשני הנוסחים, ב-1 4Q492 ובמה"מ יט 8, ואילו במה"מ יב 16 מסתיימת התפילה בביטוי למלוך עולמים.

מבחינת התוכן אין שוני בין שני הנוסחים, שכן המילה למלוך, שהיא שם הפועל, מתפקדת במשפט זה כשם עצם מופשט (לא כפועל), היינו "מלכות". ולכן בדוגמה זו אין שוני במשמעות בין שלושת הנוסחים.

ההכתרה "מלכות עולמים" מיוחסת במקרא לאלוהים (תהלים קמה 13) ולא לישראל, אבל בנוסחים של 1 8 4Q492 ומה"מ יט 8 מובטחת "מלכות עולמים" לישראל. הרעיון אינו זר, והוא חוזר בקטעים אסכטולוגיים, אבל בדרך ביטוי שונה, כמו "להקים מלכות עמ[ו]ן לעול[ם]" (סרך הברכות ה 21). ועם זאת נראה שהמעתיק של מה"מ יב 16 תיקן במכוון את הביטוי כדי שהרעיון יהיה חד-משמעי, ולכן כתב "וישראל למלוך עולמים", היינו ישראל ימלוך לעולמים, כלומר קיומו מובטח לנצח, ואלו המלכות ביקום לעולמים היא של אלוהי ישראל. גם השינוי הזה מצביע על עיבוד רעיוני מכוון של מחבר מה"מ יב 16 מתוך השקפה תאולוגית, שבאה לומר שהמלכות לעולמים ביקום היא לאל, ולא לישראל. לסיכום, לאור ההבדלים המועטים של מילים שונות בולטת הזהות בין נוסח מה"מ יט לנוסח 1 4Q492, לעומת נוסח מה"מ יב, השונה מהם.

ג. שינויים בכתיב

תמונה דומה עולה גם ממספר שינויי כתיב, כפי שיפורטו להלן, בין קטע התפילה במה"מ יב 7-16 לבין קטע התפילה המקביל במה"מ יט 8-1 וב-1 4Q492.

38. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 332, 362; קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 184, 260; ון דר פלוג, מגילת המלחמה (לעיל הערה 2), עמ' 193.

1. הסיומת עם כינוי קניין חבור בלשון זכר –ך לעומת הסיומת –כה: הכתיב עם סיומת –ך אופייני לכתיב של לשון המקרא, לעומת הסיומת –כה האופיינית לכתיב לשון המגילות.³⁹

לכמחצית מהמילים שבנוסח התפילה שבמה"מ יט 1–8: סיומת –כה – כגון שללכה (ש' 3), צריכה, ארצכה, נחלתכה (ש' 4) – ומחציתן עם סיומת –ך, כגון אויביך, וּזְגָלָךְ (ש' 3), וחרבך (ש' 4), בְּהִיכְלוֹתֶיךָ (ש' 5); ונראה שלגבי המעתיק אין הבדל ביניהן, והוא משתמש בשתי הצורות באופן שווה. תמונה דומה עולה מנוסח התפילה 4Q492 1 1–8: למחצית מן המילים סיומת –כה – כגון צריכה (ש' 4), למחניכה (ש' 8) – ומחציתן עם סיומת –ך, כמו וחרבך (ש' 4), בְּהִיכְלוֹתֶיךָ (ש' 5). ואף כי הטקסט בנוסח 4Q492 1 1–8 חסר לעומת שני הנוסחים האחרים, ניתן להיווכח שגם בטקסט הזה המעתיק אינו מעדיף סיומת אחת על פני חברתה. רבת משמעות היא העובדה שההתפלגות בין המילים המסתיימות ב–ך ובין המילים המסתיימות ב–כה שווה בשני הנוסחים (4Q492 1 1–8 ומה"מ יט 1–8), ועובדה זו מעידה על כתיב אחד בשני הקטעים. לעומת זאת בנוסח התפילה המקביל במה"מ יב 7–16 לכל המילים סיומת –כה, כגון שביכה (ש' 10), שללכה, ידכה, אויביכה, רגלכה, צריכה, חרבכה (ש' 10–11), ארצכה, נחלתכה, בחלקותיכה, בְּהִיכְלוֹתֶיךָ (ש' 12). מכאן שגם בכתיב יש זהות בין שני הנוסחים מה"מ יט 1–8; 4Q492 1 1–8, לעומת השוני בכתיב של נוסח התפילה במה"מ יב 7–16. נתון זה מלמד כי המעתיק של הנוסחים מה"מ יט 1–8 ו-4Q492 1 1–8 קרוב יותר בתודעתו לכתיב של לשון המקרא, ואילו המעתיק של הנוסח במה"מ יב 7–16 קרוב יותר לכתיב של לשון המגילות.

התופעה של שימוש עקיב בסיומת –כה בנוסח התפילה המצוי במה"מ יב לעומת עירוב בצורת הסיומות –כה או –ך בנוסחי מה"מ יט ו-4Q492 נמצאה גם בהשוואה של נוסח תפילה שנאמרה לאחר הניצחון, כפי שהיא מופיעה במה"מ יד 4–18, לבין נוסח של אותה תפילה המצוי בכתב היד מהמערב הרביעית – 4Q491 8 + 9.⁴⁰ גם בהשוואה זו נמצא שבנוסח התפילה במה"מ יד 4–18 כל הסיומות היו –כה, בעוד שבכתיב של התפילה בפרגמנט מכתב היד של המערה הרביעית 4Q491 8 + 9 מחצית מהמילים היו בסיומת –כה ומחציתן בסיומת –ך.

2. הכתיב גוים לעומת הכתיב גואים: הכתיב גוים אינו קבוע במגילות, ונמצא את הכתיבים גוים, גויים, גואים, לעומת הכתיב המקראי של מילה זו, שהוא אך ורק

39. ראה ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 16. קימרון מעיר שבכתיבי המגילות שבדק נמצאה הסיומת –כה 900 פעמים, לעומת 160 פעמים לסיומת –ך (קימרון, העברית, סעיפים 322, 322.12).

40. ראה את תוצאות ההשוואה של נוסח התפילה במה"מ יד 4–18 בנושא שינויי כתיב עם הנוסח המצוי במה"מ 4Q491 8 + 9 אצל ישי, ספרות המלחמה, עמ' 95.

גויים.⁴¹ ואפילו באותה מגילה ובאותה תפילה מצויים השינויים בכתוב. לדוגמה: גויים (מה"מ יב 11) לעומת גואים (שם 14). ובמקום אחר במגילה נמצא את הצורה גויים (מה"מ ב 7).⁴²

גם בסוגיה זו בולטת העקיבות בכתוב המילה גויים בנוסחים מה"מ יט 6; 4Q492 1 6; באותן שורות מקבילות, לעומת הכתיב השונה גואים בנוסח התפילה במה"מ יב 14. גם בדוגמה זו המעתיק של שני נוסחי התפילה מה"מ יט 8-1; 4Q492 1 1-8 נוהג לפי הכתיב של לשון המקרא (גויים), בעוד המעתיק של נוסח התפילה במה"מ יב 16-7 נוהג לפי הכתיב הרווח בלשון המגילות (גויים, גואים).

3. הכתיב מאדה/מואדה/מאוד: המילה מאוד היא חלק מהביטוי "ציין שמחי מאוד" ב-4Q492 1 5, והכתיב שלה שונה בין הנוסחים. במה"מ יב 13 הכתיב הוא מאדה, ובמה"מ יט 5 הוא מואדה.⁴³ בלשון המקרא הכתיב הוא מאד, ואילו הכתיב מאדה מצוי רק בלשון המגילות, ולכן נראה שהמעתיק של כתב היד 4Q492 1 הלך בעקבות כתיב המקרא מאד, אלא שהעתיקו בכתיב מלא – מאוד.⁴⁴

אף כאן מתבטאת העדפתו לצורות המקרא, כפי שהוא מעדיף את הסימנים – כלשון המקרא על הכתיב של – כה כלשון המגילות, ואת הכתיב גויים במקום גואים.

ד. מסקנות

הממצאים מוכיחים שהתוכן של שלושת נוסחי התפילה במה"מ יב 7-16, במה"מ יט 1-8 וב-4Q492 1 1-8 הוא זהה, ומדובר בנוסח של תפילה אחת. נוסח זה שונה במעט במה"מ יב: שם הוא רחב יותר, יש בו עיבוד תאולוגי, אוצר מילים שונה וכתוב שונה.

רוחב הנוסח של התפילה במה"מ יב מתבטא בעודף טקסט בשורה 9 בהשוואה לשורה 2 בשני הנוסחים, במה"מ יט וב-4Q492 1. כמו כן, רק בנוסח של מה"מ יב

41. גויים – פשר חבקוק ה 3; יב 13; מה"מ יב 11; ברית דמשק ח 15; ט 1; יב 6, 9. גויים – מה"מ ב 7; יד 5; טו 1. גואים – פשר חבקוק ג 5; מה"מ יב 14; טז 1; פשר הושע ב 13, 16.

42. קימרון וקוטשר דנים בתופעה של חילופי הכתיב גויים, גואים, וואים וכן במילים אחרות, כגון כתוב, כתובים, כתובים; פתאים; פתאים. קימרון מציין שבצורת הרבים במספר מילים בלשון המגילות ובמיוחד בשמות עמים כתובה האות א לפני התנועות e, i, והכתיב של המילה אינו קבוע. ראה קימרון, העברית, סעיפים 200.17, 200.18. לעומת זאת קוטשר מסביר את התופעה כדיסמילציה – יו"ד הפכה אל"ף לפני התנועות e, i. ראה "קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים-המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 404-407.

43. לפי קוטשר תוספת ה"א בסוף מילה מציינת מקום או תואר הפועל, ולכן בכתוב מאדה או מואדה מדובר בתואר הפועל – "ציין שמחי מאדה". ראה קוטשר, שם, עמ' 316-317. וראה קימרון, שם, סעיף 340.

44. נוסף על צורות כתיב אלו מצויות צורות כתיב אחרות למילה זו, כגון מואדה (מגילת ישעיהו השלמה לט 26), מאד (4Q416 3 5), מודה (סרך היחד י 16).

מופיע המשפט "והופיעי ברנות ירושלים", ורק בו יש עיבוד תאולוגי המתבטא בהוספת המילה אשמה. ועוד, יש בנוסח של מה"מ יב שימוש באוצר מילים שונה, כגון צרחנה במקום הבענה או למלוך לעומת מלכות, והוא כתוב בכתיב האופייני לכתיב המגילות, כמו גזאים לעומת גזים, וכל הסיימות בגוף שני הן בכתיב -כה. המסקנה היא שלפנינו שתי גרסאות של תפילת "מועד המלחמה", האחת מופיעה במה"מ יט 8-1 וב-4Q492 1 1-8 והאחרת גרסה מורחבת בנוסח עם עיבוד תאולוגי במה"מ יב.

העובדה שנוסח של תפילה אחת מופיע שלוש פעמים במידה גבוהה של אחידות מצביעה על כך שנמנעו מלעשות שינויים בנוסחים של תפילה, וכשנעשו שינויים הם היו מחושבים ומכוונים.

ממצאים זהים נמצאו במחקר שערך השוואה של נוסח תפילת ההודיה על הניצחון שבמה"מ יד 4-18 עם נוסח אחר של תפילה זו המצוי בכתב היד 8+9-4Q491; וכן בהשוואה של קטע מתפילה שנאמרה לאחר הניצחון סמוך לחללי האויב במה"מ יג 9-12 עם הנוסח המקביל במה"מ 2-4Q495.⁴⁵

גם ההשוואה הזו של הנוסחים מה"מ יד 4-18 ו-8+9-4Q491 מעידה על קרבה מילולית רבה במבנה ובנוסח, ועל כן אין ספק ששני הקטעים משקפים יחידה ספרותית אחת. עם זאת דווקא הקרבה עד כדי זהות ברוב חלקי התפילה מבליטה את השינויים ביניהם. המילים המוספות והמשפטים המוספים מצויים תמיד בנוסח של מה"מ, וההוצאה היא שהנוסח של התפילה במה"מ יד 4-18 רחב מעט יותר. השינויים אינם רבים, אבל הם מעידים שגם בדוגמה זו משתקף עיבוד רעיוני מכון של נוסח התפילה במה"מ לעומת הטקסט המצוי ב-8+9-4Q491.

גם הממצאים בנושא הכתיב עם הסיימות -כה/-ך, כפי שהתגלו בהשוואה בין נוסח התפילה מה"מ יב 7-16 לבין שני הנוסחים האחרים (מה"מ יט 8-1; 1-4Q492), זהים לממצאים שהתגלו בהשוואה בין הכתיב של נוסח התפילה במה"מ יד 4-18 לבין הכתיב בנוסח התפילה ב-8+9-4Q491. במה"מ יד 4-18 הסיימת היא תמיד -כה, ואילו בנוסח התפילה ב-8+9-4Q491 הסיימת אינה אחידה: במחצית השמות חבורי הכינוי בגוף שני הסיימת -כה, ובמחציתם הסיימת -ך.

המסקנה היא שנוסח התפילה במה"מ יד 4-18 והנוסח שלה ב-8+9-4Q491 הם שתי גרסאות של קטע אחד של תפילה,⁴⁶ ונראה שישנה כאן מגמה מסוימת הקשורה בטקסטים של תפילה.

45. ראה ישי, ספרות המלחמה, עמ' 91-99. שם מצויה ההשוואה של נוסח תפילת ההודיה על הניצחון במה"מ יד 4-18 עם הנוסח המצוי ב-8+9-4Q491, והמסקנות של השוואה זו בעמ' 99. וכן ראה את ההשוואה של קטע התפילה מתוך מה"מ יג 9-12 עם הנוסח המקביל ב-2-4Q495, עמ' 280-283.

46. ראה ההערה הקודמת.

מסקנה זו עלתה גם מתוך השוואת נוסח התפילה שנותר ב-4Q495 2 עם הקטע המקביל שבמה"מ יג 9–12. הקטע המשותף הוא של ארבע השורות מתוך תפילת הודיה לאלוהים שמצויה בשלמותה במה"מ יג 7–16, ושנאמרה ביום הניצחון סמוך לחללי האויב.⁴⁷ גם במקרה זה העלתה ההשוואה של הקטעים המקבילים, שהטקסט במה"מ יג 9–12 רחב מן הטקסט שנותר ב-4Q495 2 1–4. מלבד א־ההתאמה בהיקף הטקסט נמצאו שינויי נוסח בין הקטעים, כגון בפתחת המזמור: "אתה אֵלִי ברתנו לִכְן" (4Q495 2 1) משורש בר"א, לעומת "את[ה] אל ב[ר]יתנו לכה" (מה"מ יג 9) משורש בר"י.

השוני הוא של הדגש שונה, האם מדובר באלוהים כאל בורא, יוצר עולם, משמעות שנובעת מהכינוי "[אתה] אל ברתנו", או המתפלל מודה לאלוהים על שכרת ברית עם ישראל, כנאמר "את[ה] אל ב[ר]יתנו".⁴⁸ השוני הוא עיבוד מכוון, מהותי, והוא אינו תוצאה של דרכי מסירה שונות, אלא הוא מעיד על שתי גרסאות. ההשוואה הזו של נוסח התפילה שנותר בכתב היד 4Q495 2 עם הקטע המקביל במה"מ יג 9–12 העלתה, שזו עדות נוספת לתופעה מעניינת, שנוסחי תפילה זהים עשויים להופיע עם שינויי גרסה בחיבורים שונים, משום שסביר שנוסח קבוע פחות או יותר עמד לפני הכותבים.

אופיים הליטורגי של קטעי התפילה משפיע אפוא על הקביעות הרבה בנוסח. התפילות היו יחידות מגובשות עצמאיות שעמדו לפני מעבדי ספרות המלחמה, ולכן יכלו לשבצן בעיבודים שונים של חומרי ספרות זו. ניתן להניח שהתפילות שמרו על ניסוחן כי ייחסו להן קדושה, והן מהוות טקסט שחוזר בכתבי היד מהמערה הרביעית ובמה"מ. ההשוואה המעניינת מכולן הייתה של נוסח תפילת "מועד המלחמה" שנמצא במה"מ יב 7–16, שהוא גרסה אחת של התפילה, לעומת הגרסה השנייה, שנמצאה בטור יט במה"מ ובפרגמנט 4Q492 1. וכך נמצא שבמגילת המלחמה מופיעות שתי גרסאות של אותה תפילה.⁴⁹

במקום אחר דנתי בתיאור המלחמה המצוי במה"מ טז 2 – יז 15, ונמצא שהוא מקביל בניסוחו לתיאורי המלחמה המצויים בכתבי יד מהמערה הרביעית, כמו בכתב היד 4Q491, בפרגמנטים 10 ii, 11 ii, 13, ובכתב היד 4Q493. מהשוואת כתבי יד אלו עלה שתיאורי המלחמה בהם דומים, משום שהם כתובים לפי דגם ספרותי אחד

47. דייוויס מבחין בקטע של התפילה (מה"מ יג 7–12) בשלוש יחידות, כאשר כל אחת פותחת בפנייה ישירה לאלוהי ישראל: "וא[ת]ה אל אבותינו" (מה"מ יג 7), "את[ה] אל־יתנו" (מה"מ יג 9), "ואתה עשית" (מה"מ יג 11). לעומתו רואה בלהה ניצן ביחידה זו שני חלקים: מבוא השיר (מה"מ יג 7–9a) וגוף השיר (שם 9b–12). ראה דייוויס, מגילת המלחמה, עמ' 106–110; ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים 1996, עמ' 150–157.

48. ראה ישי, ספרות המלחמה, עמ' 279–283.

49. ראה ישי, שם, עמ' 220–222. שם נדונה שאלת שייכותו של טור יט למגילת המלחמה לאור הזהות של טור זה בתוכן, במבנה היחידות הספרותיות, בנוסח שלהן ובכתיב לקטע 4Q492 1.

וקבוע המונח ביסוד כל תיאורי המלחמה.⁵⁰ הדגם בנוי מתיאור שלבי הלחימה של המערכה הראשונה עם טקס ונאום עידוד ללוחמים מפי כוהן, ולאחריו תיאור המערכה השנייה, הבנויה לפי שלבי הלחימה של המערכה הראשונה. שלבי הלחימה במערכה הראשונה ובמערכה השנייה באים בסדר קבוע בכל תיאורי המלחמה, והניסוח שלהם חוזר, והוא כמעט אחיד בכל תיאורי המלחמה שבספרות העוסקת במאבק האסכטולוגי.

על הקרבה הנראית לעין בין מה"מ לבין כתבי יד מהמערה הרביעית המתארים את המלחמה האסכטולוגית (4Q491–4Q496) עמדו כבר חוקרים בעבר ובראשם בייח; הוא טען, שמדובר בעותקים. אבל העובדה שקרבה זו מתבטאת רק ביחידות ספרותיות קבועות, כמו התפילות והדגם לתיאור המלחמה, אומרת שכנראה קרמו יחידות אלו לחיבורים עצמם, ומחברים השתמשו בהן כשנוקקו לתאר את המלחמה האסכטולוגית או כשנדרשו לשבץ תפילה הקשורה במלחמה. אפשר לומר שיחידות אלו היו משותפות לכל חומרי המסורת הספרותית של ספרות המלחמה, ואין הן מורות על זהות החיבורים שנלקחו מהם. ולכן המסקנה היא שכתבי היד מהמערה הרביעית (4Q491–4Q496) שהנושא המרכזי שלהם הוא המלחמה האסכטולוגית אינם עותקים של מגילת המלחמה מהמערה הראשונה כפי שסבר בייח.

ריבוי העיבודים ושינויי הגרסאות מעידים גם על פעילות של מסירה, עריכה ועיבוד שנמשכו לאורך כל המאה הראשונה לפני הספירה, שכן כתב היד 4Q493 מספרות המלחמה מתוארך לראשית המאה הראשונה לפני הספירה, וכתב היד 4Q494, שגם הוא שייך לספרות זו, מתוארך לתחילת המאה הראשונה לספירה.⁵¹

קיצורים ביבליוגרפיים

M. G. Abegg Jr., *The War Scroll from Qumran = מגילת המלחמה* = *Caves 1 and 4, A Critical Edition*, Cincinnati 1992 (unpublished dissertation)

M. Baillet, "La Guerre des Fils de Lumière contre = מלחמת בני אור les Fils de Ténèbres", in M. Baillet (ed.), *Qumrân, Grotte 4 III (4Q482–4Q520) (DJD 7)*, Oxford 1982, pp. 12–72

J. Duhaime, "Cave IV Fragments Related to the = המערה הרביעית War Scroll (4Q491–496 = 4QM 1 6)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English*

50. ר' ישי, "הדגם של תיאור מלחמת הקץ" (לעיל הערה 14); הנ"ל, ספרות המלחמה, עמ' 325–323.

51. קרוס, הספרייה, Figure 17, עמ' 129–127; דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 80–83.

- Translations, Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*,
Tübingen 1994, vol 2., pp. 80–95, 143–197
- J. Duhaime, “War Scroll (1QM, 1Q33)”, in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations, Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen 1994, vol. 2, pp. 80, 96–141
- P. R. Davies, *IQM, The War Scroll from Qumran = מגילת המלחמה its Structure and History*, Rome 1977
- ידין, מלחמת בני אור = ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955.
- ישי, ספרות המלחמה = ר' ישי, ספרות המלחמה בקומראן, כתבי היד 4Q491–4Q496 (מהדורה ופירושה), והשוואתם למגילת המלחמה (1QM), עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2006.
- E. Qimron, *The Hebrew of The Dead Sea Scrolls*, = קימרון, העברית Atlanta, Georgia 1986
- F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*³, = קרוס, הספרייה Minneapolis 1995
- J. C. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbre*, Paris 1958
- BDB = F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962
- HALOT = L. Koehler & W. Baumgarten, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, revised by B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim & E. Y. Kutscher, Eng. tr., Leiden 1994–2000

בין ויקרא יז 3-4 לדברים יב 15, 20-21: ממגילות קומראן לפרשנות היהודית המסורתית

ישעיהו מאורי

מבוא

שאלת היחס של דברים יב לויקרא יז נדונה הרבה בחקר המקרא הביקורתי, במיוחד בקשר לוויכוח על הקדימה והאחר של המקור הכוהני (או ספר הקדושה) לעומת משנה תורה. מקום מרכזי תפסה עמדתם של שני המקורות לגבי שחיטת חולין של בהמה ואכילת בשרה (בלשון חז"ל: בשר תאוה). לפי האמור בויקרא יז 3-4 נראה בפשטות,¹ שנאסר על בני ישראל בהיותם במדבר לשחוט, במחנה או מחוצה לו, "שור או כשב או עז", אלא אם כן הוקרבה הבהמה כקרבן שלמים באוהל מועד, דמה נזרק על המזבח וחלבה הוקטר; כלומר נאסרה שחיטת חולין, וממילא אכילת בשר חולין. מאידך גיסא, בדברים יב לצו המחייב – עם מעבר הירדן – את ריכוז הפולחן במקום אשר יבחר ה' מתלווה מה שנראה כהיתר שחיטת חולין: "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך בכל שערך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל" (15), ובמיוחד שם 20-21: "כי ירחיב ה' אל היך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאווה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר. כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשערך בכל אות נפשך". לוויכוח הזה נגרר גם הסיפור בשמואל א יד 32-35, שלפי דעת כמה חכמים משתקף ממנו החוק הקדום האוסר שחיטת חולין.² במהלך הוויכוחים נדונה, כמובן,

* לידתו של המאמר בהרצאה בפני חברי בקבוצת המחקר "הספרות האפוקריפית מקומראן ומקומה בספרותה ובתפיסותיה הדתיות של היהדות הקדומה", שהתקיימה במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים, בראשותה של פרופ' דבורה דימנט, בסמסטר א של שנת הלימודים תשס"ב. תודתי לפרופ' דימנט על ההזמנה להשתתף בקבוצת המחקר ועל שיתוף הפעולה ארוך השנים – החברי והפורה – בתחומי ההוראה והמחקר. אני שמח ליטול חלק בספר לכבודה, ומאחל לה עוד הרבה שנות מחקר פורי. בכמה מנושאי המאמר נועצתי בפרופ' דוד הלבני, ו"טוב עין הוא יברך" (משלי כב 9).

1. ראה, למשל, שורץ, תורת הקדושה (להלן הערה 2), עמ' 67-69. דומה שזאת דעת רוב החוקרים.

2. לסקירת המחקר ראה י' אלוני, "מקום הפולחן ומקום השחיטה לפי ויקרא ג-ט", שנתון למקרא

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 149-165

גם עמדת חז"ל (ופרשנות המקרא היהודית המסורתית) בשאלת היחס בין הפרשיות הנ"ל,³ אולם עם פרסומה של מגילת המקדש ולאחר מכן מגילת מקצת מעשה התורה, שבשתייהן יש התייחסות לעניין הנדון (ראה להלן), עלתה שוב לדיון, באופן מפורט יותר, העמדה היהודית המסורתית בהשוואה לעמדת הכת;⁴ ובאחרונה שוב עם פרסום מחקריו של יורם ארדר,⁵ שבהם הוא משווה בין השקפת כת הקראים (במיוחד "אבלי ציון") ובין אנשי כת מדבר יהודה, כשברקע מובאת עמדת הפרשנות הרבנית.

נפתח בסיכום קצר של העמדה המשתקפת, לדעת החוקרים השונים, בכתבי כת מדבר יהודה על פירוש האיסור בויקרא יז 3–4 והיחס המתבקש מכך לאמור בדברים יב 15, 20–21, ולאחר מכן נבקש לדרן בעמדת חז"ל (ובעמדותיהם של כמה מפרשני ימי הביניים), שלדעתנו לא זכתה למיצוי מלא במחקר.

עמדת בעלי המגילות⁶

מגילת המקדש: (א) נב 13–16: "לוא תזבח שור" ופ' טהורים ככול שעריכה קרוב למקדשי דרך שלושת ימים כי אם בתוך מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח

ולחקר המזרח הקדום ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 21–49. והשווה ד' הופמן, ראיות מכריעות נגד ולהויזן, תרגם מגרמנית א' בארישנסקי, ירושלים תרפ"ח, עמ' ז-יג, וכן ביאורו לספר דברים (להלן הערה 3); י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, הדפסה תשיעית, ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' 126–137; ובאחרונה J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (AB), Doubleday 2000, pp. 1452–1463 (פירוש לויקרא יז 3–7) וההערה על שמואל א יד 31–35 (שם, עמ' 1490–1493); ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהונית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, פרק רביעי: "דין שחיטת חולין (יז, ג-ז)", עמ' 66–97 (להלן שורץ, תורת הקדושה).

3. ראה במיוחד פירושו של ד"צ הופמן לויקרא (תרגום עברי ירושלים תשי"ג, עמ' שכ-שכה) ודברים (תרגום עברי תל אביב תשכ"א, עמ' קעב-קפג). והשווה גם, למשל, מילגרום, שם, עמ' 1452–1456; שורץ, תורת הקדושה, עמ' 66–70.

4. ראה במיוחד ד' הנשקה, "על הלכה חיצונית שנכנסה לפני ולפנים", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 227–229; הנ"ל, "קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתית", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 5–28; הנ"ל, "קדושת ירושלים ב'מקצת מעשי התורה': עיון חוזר", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 145–150. וראה גם מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 317–371, במיוחד 335–339.

5. לשאלת ההיתר והאיסור לאכילת בשר תאוה ראה סיכום מחקריו של ארדר בספרו אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, פרק ג, סעיף ה: "בשר תאוה וחלביו", תל אביב תשס"ד, עמ' 218–316.

6. E. Qimron, *The Temple Scroll*, Beer Sheva 1996; Sheva & Jerusalem 1996; E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994

שלמים...", כלומר אסורה שחיטת חולין של "שור ועז טהורים" בתחום מהלך שלושת ימים מן המקדש.⁷ (ב) שם 19-21: אסורה אכילת "בשר שור ושה ועז" בתוך עיר המקדש, אלא אם כן הוקרבה הבהמה במקדש, דמה נזרק וחלבה הוקטר.⁸ (ג) נג 1-5: אם מקום המגורים מרוחק מן המקדש (במרחק שלושת ימים), מותרת שחיטת חולין ואכילת הבשר אף בטומאה.⁹

מקצת מעשי התורה B 27-33: "[וע] שא כתוב] איש כי ישחט במחנה או ישחט [למחרן למחנה שור וכשב ועז כי ° בצפון המחנה] ואנחנו חושבים שהמקדש משכן אוהל מועד הוא וי[רושל]ים] מחנה היא וחול[צה] למחנה [הוא חוצה לירושלים] הוא מחנה ער[י]הם חרץ ממ[חנה] ר' ° [החטאת ו]מוציאים את דשא [ה]מזבח ושו[ר]ים שם את החטאת כי ירושלים [היא המקום אשר] בחר בו מכל שבטי [ישראל]."

אף שהקטע לקוי וחלק מהשלמות המהדירים הן על דרך ההשערה (לחלק מהן יש ייצוג בכתב יד מקביל), החלק ששרד דיו כדי ללמד שהקטע דן באיסור בויקרא

7. ההסבר שלפי מגילת המקדש נב 13-16 ויקרא יז 3-4 אוסר שחיטת חולין מקובל, למיטב ידיעתנו, על כלל החוקרים, וולתי אהרן שמש, שלדעתו פירש מחבר המגילה, שהאיסור מתייחס לשחיטת קדשים (שחוטני חרץ). ראה A. Shemesh, "A New Reading of 11QT^a", in L. H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 400-410. בעקבות גייגר טען קיסטר (לעיל הערה 4, עמ' 336-337), שהתוספת בנוסח השומרוני ובשבעים (וכיו"ב ב-4QLev^d [ראה E. Tov, 1994], pp. 194-195) (DJD 12) לויקרא יז 3, "ואל פתח אהל מועד לא הביאו [לעשות אתו] עלה או שלמים לרצונכם לריח ניחח וישחטו בחרץ ואל פתח אהל מועד לא הביאו [להקריב קרבן לה]", מגמתה להגביל את איסור השחיטה בויקרא יז 3 לשחיטת קדשים ובכך לפתור את ה"סתירה" עם דברים יב 15, 20-21, המתיר שחיטת חולין. קיסטר אף הפנה את תשומת לבנו לכך, שנוסח זה משתקף גם במגילת המקדש נב 14-15 (שצוטטה לעיל): "כי אם בתוך מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח שלמים". אולם אף הוא מודה, שמחבר מגילת המקדש נב 13-16 פירש את האיסור הנ"ל בויקרא על שחיטת חולין. מנגד סבור הנשקה שהתוספת מגמתה שונה, ושאיפה לפיה כוונת האיסור שחיטת חולין. ראה הנשקה תש"ס (לעיל הערה 4), עמ' 146 הערה 6. כך סבורים גם שורץ, תורת הקדושה, עמ' 67 הערה 4; E. Eshel, "4QLev^d: A Possible Source for the Temple Scroll and Miqsat Ma'ase Ha-Torah", *DSD* 2 (1995), pp. 1-13 (esp. 8). על התוספת "נכס [ניכסא]" בתרגום המיוחס ליונתן ראה להלן הערה 41.

8. "לוא תואכל בשר שור ועז ושה בתוך עירי אשר אנוכי מקדש לשום שמי בתוכה אשר לוא יבוא לתוך מקדשי וחבחו שמה וזרקו את דמו על יסוד מזבח העולה ואת חלבו יקטירו".

9. "[וכי ירח] ק [ממכה המקום אשר בחרתי ואמרתה אוכלה בשר כי א]זתה נפשכה לאכול [בשר בכול אות נפשכה] תואכל בשר [ו]ח[ב]ת[ה] מצואנכה ומבקרית כברכת אשר אתן לכה ואכלתה בשעריך והטור והטמא בכה יחדיו כצבי וכאיל". לכל העניין במגילת המקדש ראה י' שיפמן, "הלכות שחיטה על פי מגילת המקדש", בתוך י' הופמן ופ' פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט, ירושלים תשנ"ז, עמ' 272-282.

יז 3-4, והוא קובע, כנראה, שבדומה לאיסור לשחוט בהמה לצורכי חולין במדבר, במחנה או מחוץ למחנה, חל גם איסור לשחוט חולין בירושלים וחוצה לה.¹⁰ מה שאינו ברור הוא, עד היכן חל האיסור לשחוט מחוץ לירושלים. לדעת הנשקה זהו "השטח שירושלים עושה בו שימוש פולחני לצורכי פנים המחנה, ובכך הוא משתייך אליה ומשמש כתחומה החיצון. שטח זה הוא מן העיר צפונה, ומגיע עד בית הדשן שבצפון העיר".¹¹ לדעת קיסטר "יש לדון את השיטות... במגילת המקדש ובמקצת מעשי התורה כשוות בעיקרן, כל עוד לא יוכח אחרת".¹²

הגישה המקובלת של עמדת חז"ל¹³

שנינו בברייתא:¹⁴ "תניא: 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר' וגו' (דברים יב 20) – ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה שבתחלה נאסר להם בשר תאווה משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאווה... תניא 'כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו וזבח חת מבקרך ומצאנך' (שם, פסוק 21) – ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחלה הותר להן בשר נחירה משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה".¹⁵ לפי הדעה המקובלת (ראה להלן) נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בפירוש הכתובים בויקרא יז 3-4 וכתוצאה מכך בפירוש הכתובים בדברים יב 20-21.¹⁶ לפי ר' ישמעאל נאסרה בספר ויקרא, באיסור כרת, שחיטת בשר חולין. אדם שביקש לאכול בשר חייב היה להקריב קרבן שלמים. עם הכניסה לארץ ואפשרות המגורים בריחוק מהמקדש הותר (בספר בדברים) בשר תאווה. מאידך גיסא, לדעת ר' עקיבא נאסר בויקרא, באיסור כרת, לשחוט/להקריב קרבן מחוץ לאוהל מועד (שחיטת חוץ),

10. לשחזור הקטע ולדיון בו ראה (נוסף למהדירים) קיסטר (לעיל הערה 4), עמ' 385-389.
11. הנשקה תשנ"ח (לעיל הערה 4), עמ' 24 ואילך (הציטוט מעמ' 26). וראה הנשקה תש"ס (לעיל הערה 4).
12. לעיל הערה 4, עמ' 338 הערה 87.
13. בסעיף זה ולהלן נמנענו מלהגיב על אי דיוקים או טעויות מצד חוקרים מסוימים בהצגת עמדת חז"ל (ופרשנים מסורתיים), אלא אם כן היה בכך כדי לתרום לגופו של הנושא.
14. בבלי חולין טז ע"א – יז ע"ב. השווה גם ספרי ראה, פסקה עה, מהדורת פינקלשטיין עמ' 139-140.
15. רש"י על חולין יז ע"א, ד"ה בשר תאווה לא איתסר כלל: "...וכי ירחק... וזבחת' בא להזהיר על השחיטה כשיכנסו לארץ".
16. לדעת חז"ל ההיתר הכתוב בדברים יב 15 אינו מדבר בבשר תאווה (שהרי היתר זה כבר אמור להלן בפסוקים 20-21), אלא "בפסולי המוקדשים שיפדו" (ספרי ראה, פסקה עא, עמ' 134; וראה פירוש רש"י לפסוק). מאידך גיסא, מגילת המקדש נג 1-8 "יצרה הרמוניה מדרשית בין פסוק 21 לבין פסוק 15", מפני שלדעת מחברה שני הפסוקים הללו דנים באותו עניין, שחיטת חולין בריחוק מקום (שיפמן, לעיל הערה 9, עמ' 280).

אולם בשר חולין, בין שננחר ובין שנשחט בדרך כלשהי, לא נאסרה כלל אכילתו במדבר.¹⁷ עם בוא ישראל לארץ נאסרה עליהם, בספר דברים, אכילת בשר חולין משחיטה שלא כהלכתה.

כפי שנוכחנו לעיל, הן לפי מגילת המקדש הן לפי מקצת מעשי התורה גם לאחר הכניסה לארץ נשאר בתוקפו האיסור מויקרא יז 3–4 לשחוט ולאכול בשר תאווה במחנה ומחוצה לו (ומעתה: בירושלים ומחוצה לה), אלא שהאיסור נתפרש על ידי ספר דברים כמוגבל למרחק מסוים.¹⁸

מאידך גיסא, הן לפי ר' ישמעאל הן לפי רבי עקיבא ביטל החוק בספר דברים (בעקבות המציאות החדשה) את החוק שבספר ויקרא. לפי ר' ישמעאל הותרו שחיטת בהמת חולין ואכילת בשר תאווה אפילו בירושלים, ולפי ר' עקיבא ביטל ספר דברים את ההיתר של ספר ויקרא לאכול בשר ללא שחיטה, ואילו בשר תאווה לא נאסר במדבר כלל.

אשר לשיטת ר' ישמעאל העיר לנכון הנשקה,¹⁹ ש"הנימוק 'כי ירחק ממך המקום' (דברים יב 21) אינו מגדיר את תחום חלותו של היתר בשר תאווה אלא הוא קובע את הסיבה לביטולו", וכדברי רמב"ן לדברים יב 20: "ואין טעם 'כי ירחק ממך המקום' שיהיה מותר בהרחק המקום בלבד, שאם כן יהיו אסורים יושבי ירושלים בבשר תאווה, אבל עם כל ישראל ידבר ויאמר להם כי כאשר ירחיב ה' את גבולכם ולא תהיו כולכם יושבים סביב למשכן כאשר אתם היום במדבר יהיה לכם בשר החולין מותר, כי אי אפשר שתלכו כולכם ממקום רחוק אל המקום אשר יבחר ה' ותזבחו וזבחים שלמים כל מה שתאכלו".

ואכן ממקורות חז"ל ברור שבשר תאווה הותר בירושלים,²⁰ וכך משתמע גם מן

17. על שיטתו המיוחדת של הרמב"ם ראה להלן. בכמה מן המחקרים לא הבחינו כראוי בינה ובין הפירוש המקובל.

18. לפי מגילת המקדש במרחק מהלך שלושה ימים מירושלים. לפי מקצת מעשי התורה המרחק שני במחלוקת: לדעת קיסטר במרחק מהלך שלושה ימים, ולדעת הנשקה סמוך לעיר (ראה לעיל).

19. ראה הנשקה תשנ"ו (לעיל הערה 4), עמ' 225–226.

20. ראה, למשל, הנשקה שם, עמ' 225 הערה 5. בדיון על האיסור לאכול בשר תאווה בירושלים (מגילת המקדש נב 19–21) כותב יגאל ידין (בכרך המבוא למגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, עמ' 247), תוך שהוא מפנה למקורות חז"ל שלהלן: "בראשונה היו אומרים בשר התאווה טהור... חזרו וגזרו שיהא כנבלה עצמה וגו' (תוספתא נידה, ט, יח; והשווה תוספתא מעשר שני, א, ט ואילך). מכל הנ"ל עולה בבירור, שאכן רווחה הלכה שאסרה אכילת בשר-תאווה בירושלים, אלא שלמים נדחתה...". אולם אין הנדון דומה כלל למה שאנו דנים בו. העיון במקורות חז"ל הנ"ל ובאחרים (ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה למעשר שני א, ט, עמ' 719–720) מלמד, שהטעם לגזרה שלא לאכול בשר תאווה בירושלים אין לו קשר כלשהו לפירוש הכתובים בויקרא ובדברים. מן המקורות עולה, שתחילה התירו לרכוש בכספי פדיון מעשר שני (שלפי ההלכה יש לקנות בהם דברי מאכל ומשקה ולאכלם בירושלים) גם בהמות הראויות למזבח, ולאכלן אכילת חולין בירושלים. אולם כדי שלא "להבריח" את הבהמות הללו

הדרשה שנדרשה במקורה ללמד על איסור שחיטת חולין בעזרה: ²¹ "...לפי שני' כי ירחק ממך המקום... וזבחת' (דברים יד 21) – ברחוק מקום אתה זוכה, אין [אתה] זוכה במקום, ²² פרט לחולין שלא נשחטו בעזרה. ²³ ועל פי דרשה זו ניסח הרמב"ם: "...ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ... (ו) ישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה... וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואחר כך יאכל". ²⁴

הרהורים על הגישה המקובלת של חז"ל

בתיאור דעתו של ר' ישמעאל לעיל נקטנו כשיטת רש"י, שלפיה פירש ר' ישמעאל, שהכתוב בויקרא יז 4–3 אוסר שחיטת חולין. ראה רש"י בביאור דברי ר' ישמעאל בברייתא בבבלי חולין טז, ע"ב, ד"ה שמתחלה – "כשהיו במדבר משהוקם המשכן" נאסר להם בשר תאווה – "שאינ יכולין לאכול אלא בשר שלמים ואם היו שוחטין בלא קרבן היו ענושים כרת כדכתיב 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו' וגו'. כדרך זו של רש"י נקטו, למיטב ידיעתנו, כל החוקרים שדנו בדעתו של רבי ישמעאל, ולדעת רובם פירושו זה של ר' ישמעאל (ולא של ר' עקיבא) מייצג את דעת חז"ל. ²⁵ אולם בדיקה מקפת של החומר בספרות חז"ל יש בה כדי ללמד, כי גישת החוקרים בשני העניינים הנזכרים עדיין צריכה בירור.

נפתח בקביעה השנייה, שדווקא הפירוש של ר' ישמעאל מייצג במקורות את דעת חז"ל. כבר ה"ראשונים" העירו, ²⁶ שדווקא פירושו של ר' עקיבא הוא הפירוש היותר נפוץ בספרות חז"ל. הראיות לכך:

א. קודם כול, גלוי וברור שבספרא נתפרשו הכתובים ויקרא יז 2–7 לעניין איסור על שחיטת חוץ. ראה, דרך משל, אחרי מות, פרשה ו, הלכה א: "[בני ישראל] (פסוק 2) – בני ישראל חייבים משום השוחט והמעלה בחוץ, ואין הנכרים חייבים

- מן המזבח וגזרו שלא לאכול בירושלים בשר תאווה אפילו נרכשה בהמה בכספי חולין, ולאחר מכן חזרו לגזור שלא לאכול אף בשר חיה (דמיחלפא בבהמה; ולדעה אחת אף בשר עוף).
21. ספרא דיבורא דנדבה, פרק יז, הלכה ז, מהדורת פינקלשטיין, כרך ב, עמ' 103–104; השווה ספרי ראה, פסקה עה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 140; בבלי קידושין נז, ע"ב.
22. בספרי שם "בקרום מקום"; בבבלי שם "במקום קרוב". וראה רש"י בהערה הבאה.
23. רש"י בבבלי שם: "כריחוק מקום – חוץ למקדש. אתה זוכה – חולין שלך ואי אתה זוכה בעזרה שהוא מקום קרוב לו: ה"ג פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה". כיו"ב מציע לתקן גם פינקלשטיין במהדורת תורת כהנים שלו. מאיר איש שלום במהדורת הספרא שלו, עמ' 103, מעדיף "פרט לחולין שנשחטו בעזרה"; וכן הוא נוסח הספרי.
24. משנה תורה, הלכות שחיטה ד, יח.
25. יוצא מהכלל מילגרם (לעיל הערה 2), עמ' 1452 (השווה גם שורן, תורת הקדושה, עמ' 66 הערה 1). על דעתו של ד"צ הופמן ראה להלן.
26. השווה תוספות (להלן הערה 28), ובמיוחד רמב"ן (ובעקבותיו רשב"א ור"ן) בחידושים לחולין טז ע"א – יז ע"ב, שדבריו ייזכרו להלן.

משום השוחט והמעלה בחוץ..."; הלכה ג: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה" (פסוק 3) – יכול השוחט חטאת בדרום יהיה חייב ת"ל 'מחוץ למחנה'..."; הלכה ו: "אי קרבן" (פסוק 4) – יכול יהו חייבים על הקדש בדק הבית ת"ל '[ו]אל פתח אהל מועד לא הביאו', יצא הקדש בדק הבית שאינו בא אל פתח אהל מועד" (מהדורת א"ה ווייס, דף פג עמודות ג-ד). כיו"ב שם, פרק ט, הלכות ג-ד: "עד כאן (=פסוק 4) הוא מדבר בקדשים שהקדישם בשעת איסור כמות והקריבם בשעת איסור הבמות מבחוץ... מיכן ואילך (פסוקים 5-7) הוא מדבר בקדשים שהקדישם בשעת היתר הבמות והקריבם בשעת איסור הבמות..." (שם, דף פד עמודה א).

ב. "סתם" הש"ס בבבלי זבחים קו ע"א (וכנראה אף המשנה שם יג, א) מתייחס לאיסור בויקרא יז 3-4 כאיסור לשחוט קדשים מחוץ לאהל מועד, ומכאן שלדעת הש"ס זוהי דעת כולי עלמא: המשנה בזבחים יג, א קובעת: "השוחט (רש"י: קדשים) והמעלה בחוץ (רש"י: בהעלם אחד) חייב על השחיטה וחייב על העליה (רש"י: שהן שני גופי עבירה דתרויהו כתיבי [ויקרא יז 3] 'אשר ישחט' [ושם פסוק 8] 'אשר יעלה')". ואכן כך (כפירוש רש"י [ואחרים]) הבינה הגמרא, שמשנתנו פירשה את ויקרא יז 3-4 על שחיטת קדשים. ראה בבלי שם קו, ע"א: "בשלמא העלה כתיב עונש וכתיב אזהרה, עונש דכתיב (ויקרא יז 4) 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו'...". וכן ברור הדבר גם מקושיית הגמרא בבבלי בבא בתרא קכ, ע"א: "אלא מעתה 'זה הדבר' [ויקרא יז 27] דשחוט חוץ הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה!?".

ואשר לקביעה הראשונה, שלפי דעת ר' ישמעאל הכתובים בויקרא יז 3-4 דנים בשחיטת חולין:

ג. מהברייתא המצוטטת בבבלי זבחים קז, ע"א נשקפת מסורת ברורה, שגם לדעת ר' ישמעאל הכתובים בויקרא יז 3-4 עניינם שחיטת חוץ. שכן שנינו שם: "והדתנן 'הזורק מקצת דמים בחוץ חייב' מגלן? נפקא ליה מדתניא (ויקרא יז 4) 'דם יחשב' – לרבות הזורק, דברי רבי ישמעאל".

ד. חכמים מצאו לכך אינדיקציות נוספות במהלך הגמרא. כך למשל העירו כבר התוספות,²⁸ כי קושיית הגמרא ותירוצה, בחולין יז, ע"א, מסתברים רק אם נניח שלדעת הגמרא גם ר' ישמעאל סבור שהכתובים בויקרא יז 3-4 עוסקים בשחיטת קדשים. שכן שואלת שם הגמרא: "בשלמא לר' עקיבא דאמר בשר תאוו לא איתסר כלל, היינו דכתיב (דברים יב 22) 'אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו', אלא לרבי ישמעאל צבי ואיל גופיה מי הוא שרי?". והגמרא מתרצת: "כי אסר רחמנא בהמה דחזיא להקרבה אבל חיה דלא חזיא להקרבה לא אסר רחמנא".

27. ראה פירוש רשב"ם, ד"ה זה הדבר אשר צוה ה' [!] דשחוט חוץ.

28. חולין טז, ע"א, ד"ה שבתחלה נאסר להם בשר תאווה.

טוענים בעלי התוספות: אילו הייתה דעת הגמרא שהכתובים הנ"ל עניינם, לדעת ר' ישמעאל, האיסור לשחוט חולין, לא היה מקום הן לקשיית הגמרא הן לתירוצה, שכן לפי שיטת ר' ישמעאל האיסור לשחוט בשר חולין כרוך בדרישה להקריב קרבן שלמים, ולפיכך מאליו מובן שצבי ואיל מותרים בשחיטת חולין, שהרי הם אינם קרבים למזבח.

לפיכך מסקנת התוספות היא, שגם לדעת ר' ישמעאל הכתובים הנ"ל עוסקים בשחיטת קדשים וממילא אין הם אוסרים בשר תאווה. מניין, אם כן, הסיק ר' ישמעאל שבמדבר נאסר בשר תאווה? בדרך לימוד דומה לר' עקיבא. כשם שר' עקיבא הסיק²⁹ שהותר להם במדבר בשר נחירה מן העובדה, שבספר דברים, עם הכניסה לארץ, הייתה התורה צריכה לצוות על השחיטה "כי ירחק ממך המקום... וזבח חת מבקרך ומצאנך" (דברים יב 21),³⁰ כך הסיק גם ר' ישמעאל³¹ שבשר תאווה נאסר עליהם במדבר מן העובדה, שהתורה הייתה צריכה להתיר להם (בדברים יב 20) בשר תאווה עם הכניסה ארצה. בשום מקום בבבלי לא הובא ויקרא יז 3-4 כראיה על ידי ר' ישמעאל לאיסור אכילה של בשר תאווה.³²

דעת דוד צבי הופמן

דוד צבי הופמן בפירושו לויקרא מעדיף לבאר (לפי הפשט), שהפסוקים הנ"ל באו לאסור בשר תאווה, ומובן לפיכך מדוע צודק, לדעתו, רש"י בהסבירו שזוהי דעתו של ר' ישמעאל.³³ מעיניו של הופמן לא נעלם, כמובן, מה שהעירונו לעיל, ולפיכך הוא כותב: "בכמה מקומות מניח התלמוד שפרשתנו מדברת על שחיטת קרבנות ושהכתוב אוסר רק שחיטת בעלי-חיים שכבר הוקדשו למזבח, ובאמת טוענים זאת בתוספות נגד רש"י. אולם התלמוד קיבל להלכה את דעתו של ר' עקיבא, שלפיה לא

29. ראה הברייתא בחולין יז, ע"א.

30. השווה רש"י על חולין יז, ע"א, ד"ה הותר להם בשר נחירה: "מהאי קרא נפקא ליה דכתיב [דברים יב 21] 'כי ירחק... וזבחתי, מכלל דעד השתא לא נצטוו על הזביחה'".

31. בברייתא שם טז, ע"א.

32. כיו"ב בתיאור המחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא ב"מקבילה" בספרי ראה, פסקא עה (עמ' 139-140), לא נאמר שר' ישמעאל סבור כי ויקרא יז 3-4 אוסר בשר תאווה. נאמר שם: "ואמרת אוכלה בשר כי תאווה נפשך לאכול בשר" (דברים יב 20) – רבי ישמעאל אומר מגיד שבשר תאווה נאסר להם לישראל במדבר ומשבאו לארץ התירו הכתוב להם. רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא ללמד מצות האמורות בו".

33. שהרי לפי שיטת הופמן אין הוא – כפרשן המקבל את פרשנות חז"ל בענייני הלכה – רשאי לבאר בניגוד לדעתם, אלא אם כן יש לו לפחות "תנא דמסייע". ראה הופמן, פירוש לויקרא (לעיל הערה 3), עמ' שכ-שכא.

נאסר בשר תאוה מעולם, והיה מוכרח לבאר את הפרשה שלפנינו בדוחק.³⁴ לעומת זה, אם נקבל את דעתו של ר' ישמעאל, אין צורך לנטות מדרך הפשט הפשוט, והביאור הנכון יהיה, שכאן נאסרה כל שחיטה מחוץ לאוהל-מועד. כך מבארים גם הרמב"ן והרשב"א שמביאים גם ראיות מתוך מדרשים.

אולם הסבר זה גופו דחוק. אמנם ניכרת מגמה בתלמוד לבאר, לעתים בדוחק, מקור תנאי או אמוראי המובא בתלמוד ב"סתם" (=ללא שם אומרו) בהתאם להלכה המקובלת, אולם אין במגמה זו כדי להסביר את העובדה, שבזבחים קז, ע"א (לעיל סימן ג) מיוחסת לר' ישמעאל הדעה, שהכתובים בויקרא אוסרים שחיטת חוץ. אף אין בדברי הופמן כדי להסביר מה שהעירונו לעיל בסימן ד. יתר על כן, בדיקה מקפת בספרות חז"ל כולה מלמדת שבכחמישה עשר מקורות שונים הנהגה היא, שהכתובים מדברים בשחוט חוץ. רק במקור מדרשי אחד, לא קדום במיוחד, מצאנו מפורש (ומכל מקום הדברים אינם מיוחסים שם לר' ישמעאל), שויקרא יז 3-4 אוסר בשר תאוה. הכוונה לדברים רבה ד, ו (קט ע"א): "רבנן אמרין: הרבה דברים אסר אותן הקב"ה וחזר והתירן במקום אחר. תדע לך: אסר הקב"ה לישראל לשחוט ולאכול עד שיביאנו פתח אהל מועד מנין שנאמר (ויקרא יז 9) 'ואל פתח אהל מועד לא יביאנו לעשות אותו לה' ונכרת האיש ההוא מעמיו'.³⁵ מה כתיב שם (פסוק 4) 'ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו' וכאן חזר והתירו להם שנאמר (דברים יב 15) 'רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך בכל שעריך הטמא' וגו'.³⁶ מנין ממה שקרינו בענין (שם פסוק 20) 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך'".

כמה חכמים ציינו גם לויקרא רבה כב, ז (מהדורת מרגליות, עמ' תקטו-תקטז);³⁷

34. הופמן מודע לעובדה שנוכרה, כי גם הספרא מסכים לדעתו של ר' עקיבא, אלא שעניין זה ניתן להסבר פשוט, שהספרא מקורו בבית המדרש של ר' עקיבא.

35. הראיה מכתוב זה תמוהה, מפני שלכל הדעות פסוקים 8-9 עניינם שחוט חוץ ולא בשר תאוה, כפי שהעיר לנכון כבר הרב שמואל שטראשון (הרש"ש) במהדורת דפוס ווילנא על אתר.

36. אמנם לפי חז"ל כתוב זה עניינו קדשים שנפל בהם מום ונפרדו (ראה לעיל הערה 16), ואפשר שביקש להדגיש שאף קדשים שנפל בהם מום הותרו לאכילה בטומאה; רק הכתוב שהובא מיד להלן (פסוק 20) עניינו היתר לאכילת בשר תאוה.

37. ראה רמב"ן בחידושי חולין יז ע"א. מיד לאחר שהביא את המדרש הנ"ל מדברים רבה, כסיוע לשיטת רש"י בהסבר דעת ר' ישמעאל, הוא מוסיף: "וכך נראה עוד בברייתא השנויה במחלוקת ר"ש ור"ע בויקרא רבה פרשה זו". אחריו נסתייעו במדרש זה רשב"א ור"ן בחידושיהם לחולין שם. הופמן (שם) מקדים (לצורך הוכחת פירוש רש"י) את מדרש ויקרא רבה, אולי משום שמדרש דברים רבה אינו נוקב בשם ר' ישמעאל ואולי משום שמדרש ויקרא רבה קדום יותר, מה גם שלפי דעת הופמן המדרש מצטט ברייתא.

שם מיוחס לכאורה הפירוש שויקרא יז 3-4 עניינו בשר תאוה. זה לשון המדרש:³⁸
 "ר' ישמעאל ור' עקיבא. ר' ישמעאל א' הרי זה התיר מכלל איסור, לפי שהיו ישראל
 אסורין איסור תאוה במדבר לא ('לא' ליתא בכתבי יד אבטש) בא הכתוב והתירן להן
 כן (=כאן, וכן הוא בכתבי יד אבש) א ל א ב ש ח י ט ה (תיבות 'אלא בשחיתה' ליתא
 בכתבי יד אבש, ונוספו בטעות על פי דברי ר' עקיבא בהמשך). ר' עקיבא א' הרי זה
 אסור מכלל התר, לפי שהיו ישראל נותרין במדבר ואוכלין לא ('לא' ליתא בכתבי יד
 אבכש) בא הכתוב ואסרו להן כן (=כאן, וכן הוא בכתבי יד אבש) א ל א
 ב ש ח י ט ה".

אלא שהעובדה, שהמחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא מובאת במדרש ויקרא
 רבה בהקשר לויקרא יז 3, איננה מוכיחה, שהמחלוקת ביניהם היא על הפירוש
 לכתובים בויקרא. כפי שהעיר כבר הרב שמואל שטראשון שם, לשון המדרש "בא
 הכתוב והתירן / ואסרו להן כן" (=כאן) "מוסב על פרשת 'כי ירחיב' הכתובה בסדר
 ראה". ואם כן, זוהי אותה מחלוקת שבספרי (ובחולין טז ע"ב – יז ע"א), שכאמור
 אין ללמוד ממנה על דעת ר' ישמעאל בפירוש הכתובים בויקרא. יתר על כן, ההנחה
 של הדרשן מיד לפני כן (סוף ויקרא רבה כב, ו, עמ' תקטו) היא שהאיסור הוא
 שחוטי חוץ: "והיו ישראל נוהגין באיסור במה במדבר והיו הפורענות (!) באות
 עליהן והיו אומות העולם רואין ואומרים הן מקריבין לשמו והוא הורגן, לפיכך אמ'
 הקב"ה למשה לך אמר להן לישראל היוזרו שלא תהיו מקריבין לאיסור במה, לפיכך
 משה מזהיר לישראל 'איש איש אשר ישחט'".³⁹

נסכם את הנתונים: הספרא נוקט ("ב"סתם", ללא הזכרת שם) שויקרא יז 3-4 בא
 לאסור שחיטת קדשים מחוץ לאוהל מועד; הספרי והתלמוד הבבלי מזכירים את
 דעותיהם השונות של ר' ישמעאל ור' עקיבא, אולם לא רק שאין הם מייחסים,
 בבירור, בשום מקום, לר' ישמעאל את הדעה שויקרא יז 3-4 בא לאסור שחיטת
 חולין, אלא שמכמה סוגיות נראה שדעת הכול היא, שהכתובים דנים בשחוטי חוץ.
 יתר על כן (וזה עיקר): בבבליא אחת בבבלי (זבחים קז, ע"א) מיוחסת במפורש לר'
 ישמעאל הדעה, שהכתובים בויקרא עניינם שחוטי חוץ. רק בשניים מן המדרשים
 המרובים הפזורים בספרות חז"ל והעוסקים בפסוקים הנדונים מובאת הדעה,

38. ההערות בסוגריים לקוחות מאפרט חילופי הנוסחאות של מרגליות.

39. בתנחומא אחרי מות, אות יא; מהדורת בובר, אות יז (עמ' 69-70) מובאת מחלוקת ר' ישמעאל
 ור' עקיבא, אולם נוסח הדברים אינו מאפשר לעמוד במדויק על עמדות הצדדים. מכל מקום
 צריך להדגיש, שכמה מן הדרשות בתנחומא מניחות בפשטות שהכתובים הנ"ל אוסרים שחוטי
 חוץ. ראה למשל תנחומא בובר שם, אות יד (עמ' 68): "שאל ר' אמי את ר' שמואל בר נחמן
 מהו 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי' (מלאכי א 11), התורה מזהירה 'השמר לך פן תעלה
 עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר' וגו' (דברים יב 13-14), וכן הוא
 אומר 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה [וגו'] ואל פתח אוהל
 מועד לא הביאו' וגו' והנביא אומר 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי'..."

שהפסוקים הללו עניינם איסור בשר תאוה: (א) במדרש רבה לדברים, שמחברו הכיר מסורת מדרשית (עלומת שם) שפרשה את האיסור על בשר תאוה; (ב) בויקרא רבה, שמחברו מצא במקורותיו מחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא ביחס לדברים יב 20-21 (בדומה למה שלפנינו בספרי) והעתיק את המחלוקת לכתובים בויקרא, מפני שהניח, כנראה, שהם נחלקו גם בפירוש הכתובים בויקרא. ברור שאכן הייתה מסורת פרשנית כזו, אולם אין כל ראיה שיש לייחס אותה לר' ישמעאל, או לחלופין לראות בה מסורת פרשנית יהודית קדומה או מרכזית. העובדה שמסורת פירוש זו תואמת את פשוטו של הכתוב⁴⁰ אינה רלוונטית לענייננו.⁴¹

שיטת הרמב"ם

פירוש יוצא דופן יש לרמב"ם בשיטת ר' עקיבא.⁴² במשנה תורה, הלכות שחיטה ד, יז נאמר: "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נזריין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות. ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחט אלא שלמים שנאמר 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' למען אשר יביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' וגו' (ויקרא יז 3-5). אבל הרצאה לנחור ולאכול במדבר היה נזריין". הלכה יח: "ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה. ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה. וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה... וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואחר כך יאכל".

מניסוחו של הרמב"ם נראה לכאורה שהוא פסק כדעתו של ר' עקיבא,⁴³ שהרי קבע, כדעת ר' עקיבא, שבמדבר היו מותרים (לשם אכילת חולין) בבשר נחירה, ורק עם כניסתם לארץ נאסר עליהם בשר נחירה ונתחייבו בשחיטה. אלא שלשון הרמב"ם "ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחט אלא שלמים" הולם (לפי

40. ראה שורן, תורת הקדושה, עמ' 67-69.

41. על הדעה שהתוספת בויקרא יז 3 בשומרוני, בשבעים ובקטע מקומראן מטרתה לבאר שמדובר בשחוט חוץ ראה לעיל הערה 7. נוסיף כי כך נתפרשה גם מטרת התוספת בתרגום לתורה המיוחס ליונתן: "אשר ישחט שור..." - "די יכוס ניכסת תור..." (ראה א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 306; השווה גם הנשקה תש"ס [לעיל הערה 4], עמ' 146 הערה 6). זה אפשרי אולם אין לדעתנו הכרח בכך, מפני ש"ניכסת(ת)א" (בניגוד, כמובן, ל"ניכסת קודשיא") משמעה בכמה וכמה מקומות בתרגום המיוחס ליונתן שחיטה סתם, ולא דווקא שחיטת קדשים. ראה, למשל, כבר בהמשך אותו פרק, פסוק 13 (פעמיים); דברים לב 50 ("אפא פיתיה נכס ניכסיה מזג חמריה"); ועוד.

42. כאמור לעיל, היו חוקרים שלא הבחינו כראוי בין פירוש הרמב"ם ובין הפירוש המקובל.

43. וכך הבינוהו בדרך כלל נושאי כליו של הרמב"ם. ראה, למשל, כסף משנה, מגיד משנה ולחם משנה על אתר.

הפירוש המקובל של רש"י) דווקא את דעתו של ר' ישמעאל, שהכתובים בויקרא יז 3-4 באו לאסור אכילת בשר תאוה. מסתבר שהרמב"ם מפרש, שזו אף דעתו של ר' עקיבא, אלא שלדעת ר' עקיבא (בניגוד לדעת ר' ישמעאל) האיסור מתייחס רק למקרה שהבהמה נשחטה כהלכה. השווה לשונו של ר' משה מטראני שנראה כסיכום דעת הרמב"ם:⁴⁴ "נחירה או שחיטה שלא כהלכה הותרה במדבר ולא נצטוו לשחוט כהלכה אלא שלמים במשכן כדכתיב 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' [אותם]' (ויקרא יז 3-5). ונצטוו כשיכנסו בארץ שתאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה כהלכה". הגבלת איסור האכילה של בשר התאוה, הקיימת (כאמור) לדעת הרמב"ם בשיטת ר' עקיבא, הגיונה בצדה, שהרי בהמשך הפרשה הוטעם, שמטרת האיסור היא ש'לא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים' (פסוק 7), וחשש זה מובן דווקא כשמדובר בשחיטה טקסית, שהייתה מן הסתם נוהגת בפולחן השעירים.⁴⁵

לענייננו נעיר: (א) לשיטתו של הרמב"ם יש מקבילה במדרש הגדול לויקרא יז 5: "דבר אחר 'והביאום לה' – בבשר תאוה הכתוב מדבר שהרוצה לשחוט במדבר היה שוחט שלמים והרוצה שלא לשחוט נוחר ואוכל כגוים ולא הותרה נחירה אלא במדבר בלבד ולא נצטוו שכל הרוצה לשחוט יהיה שלמים אלא במדבר בלבד אבל לדורות נחירה אסורה בכל מקום וחולין נשחטין בכל מקום".⁴⁶

הדמיון לדברי הרמב"ם גלוי לעין, אף שיש שינויים ניכרים בניסוח. שימוש של בעל מדרש הגדול במשנה תורה לרמב"ם, וכן גם דרכו לשנות לעתים את לשון הרמב"ם, לקצר את דבריו ואפילו לנסחם מחדש ידועים,⁴⁷ וסביר להניח שדברי הרמב"ם הם המקור לדבריו כאן.⁴⁸

(ב) בספר המצוות, כלל ג ("שאינן למנות מצות שאינן נוהגות לדורות") מדגים הרמב"ם, בין היתר, מן העניין שאנו דנים בו:⁴⁹ "לפי הכלל הזה אין ראוי למנות... הצווי שנצטוונו להקריב כל בהמה שנרצה לאכל ממנה שלמים, לפי שכל זה חובה במדבר בלבד, והוא אמרו 'והביאם לה' (ויקרא יז 5), אמרו בספרא (פרשת אחרי מות שם) 'והביאום – זו מצות עשה', אלא שהיא במדבר בלבד כמו שבאר במשנה תורה התר בשר תאוה לדורות והוא אמרו 'בכל אות נפשך תאכל בשר'

44. קרית ספר, הלכות שחיטה, פרק ד, ווארשא תרס"ב, עמ' 132.

45. ראה הופמן, פירושו לויקרא (לעיל הערה 3), עמ' שכא.

46. מהדורת ע' שטיינזלץ, ירושלים תשל"ו, עמ' תקד.

47. ראה לדוגמה דברי המהדיר במבוא למדרש הגדול לויקרא הנ"ל, עמ' 8.

48. שטיינזלץ בהערותו לדברי המדרש הגדול מסתפק, באופן תמוה, בהפניה לבבלי חולין טז, ע"א. (ואילו נ"א רבינובין במהדורתו [ניו יורק תר"ץ, עמ' 442] מציין למקורות נוספים, כולל הרמב"ם הנ"ל.)

49. מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' יז.

(דברים יב 20). "אם כן, בספר המצוות, שהוא מעין מבוא למשנה תורה, פירש הרמב"ם את ויקרא יז 3-5 בשיטת ר' ישמעאל (וכיוצא בזה במורה נבוכים ג, מו), בשונה ממה שייחסנו לו לעיל בהלכות שחיטה.

פרשנות "מסורתית" התואמת את שיטת המגילות

דוד הנשקה, במאמרו "על הלכה חיצונית שנכנסה לפני ולפנים"⁵⁰, הפנה את תשומת הלב לשלושה חכמים רבניים שבדיונם בהיתר של ספר דברים לאכילת בשר תאווה נקטו – "שלא מדעת, כמובן" – כשיטתה (או מעין שיטתה) של כת מדבר יהודה, דהיינו, שעם הכניסה לארץ לא בוטל לחלוטין האיסור לשחוט בשר חוליין. החכמים הם: ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לויקרא יז 2; ר' מנחם הענדיל ב"ר שמריהו (בן המאה ה-17) בחידושו לביצה כ ע"א (בספרו חכמת מנחם, פראג שע"ב?); וחת"ם סופר בחידושו לחולין יז ע"א. להלן אנו מבקשים להוסיף עוד שני מקורות, שניהם קשורים בביקורתו של שאול על אכילת העם "על הדם" במחנה במלחמת מכמש (שמואל א יד).

תחילה, מקום נוסף בפירושו של ראב"ע לויקרא יט 26, ד"ה לא תאכלו על הדם: "דבוק עם הכתוב למעלה, כי הזהיר על עץ נטוע שלא יאכלו מפריו עד השנה החמישית, גם כן כל בשר טהור לא יאכל עד שיזרוק דמו על מזבח השם, אם היה קרוב אל מקום הקדש. והעד הנאמן דברי שאול [שומר: 'הגישו אלי איש שורו ואיש שיהו ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה' לאכול אל הדם' – שמואל א יד 34], כי הארון היה עמו (שם פסוק 14), כי כן כתוב 'הנה אוכלים על הדם' (שם 33)⁵¹ כאילו אוכלים זבחים לשעירים, כאשר פירשתי [ויקרא יז 7]. יוצא אפוא, שלפי ראב"ע לא הותרה שחיטת חולין לחלוטין עם הכניסה ארצה. שנים רבות אחר כך, במחנה שאול במכמש, חייב היה העם להקריב קרבן שלמים ולזרוק את דמו על המזבח כשביקש לאכול בשר. אכילת בשר חולין הותרה רק בריחוק מקום, ואילו במחנה שבו היה הארון ניתן היה להקריב בקירוב מקום.⁵²

פירוש דומה בעיקרו, מפורש ומפורט יותר, מצינו לפרשן שקדם לראב"ע – ר' יוסף קרא. בגלל חשיבותו נביא חלק ניכר מדבריו למרות אריכות לשונו. בפירושו לאותו מאורע הוא כותב (שמואל א יד 32-34, ד"ה ויאכל העם על הדם):

שהעם אוכלין הבשר כל זמן שלא נזרק הדם על המזבח. ומקרא זה כמו "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט 26), שהוא כמו "לא תשחט על חמץ דם זבחי"

50. ראה לעיל הערה 4.

51. במקרא: "הנה העם חטאים לה' לאכול על הדם".

52. נעיר אגב אורחא, שארדר (לעיל הערה 5), עמ' 273 הערה 408, משווה את דברי ראב"ע בפסוק זה בדבר חטא העם בספר שמואל לפרשנות הקראית.

(שמות לד 25), פתורו: לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים; אף כאן: "לא תאכלו על הדם" – לא תאכלו בשר ועדיין דם קיים. ואל תשיבני: והלא חולין היו, ואין טעונים זריקת דם?⁵³ דע כי לאחר שחרב שילה והותרו הבמות, וכל אחד בונה במה בחצירו ומקריב עליה, כל איש אשר ישחט שור או כשב או עז, ואינו זורק את הדם ואינו מקטיר את החלב על המזבח, נאסר עליו בשר תאווה, אם לא נזרק הדם על המזבח ולא נקטר החלב; דכתיב "כי ירחיב ה' את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאווה נפשך לאכול בשר" וגו', "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך" וגו' (דברים יב 20–21) – לא אמרתי אלא בשעה שירחק ממך המקום, שטורח עליך להעלות לירושלים כשתשחט שור או כשב או עז; אבל כשקרוב לך המקום, שאתה זובח ומקטיר בבמה, ואתה שוחט שור או כשב או עז ואפילו חולין, אי אתה רשאי לאכול בשר תאווה והדם לא נזרק, ואתה עומד ב"לא תאכלו על הדם" וכו' (ויקרא יט 26).

הופמן, בספרו ראיות מכריעות נגד ולהויזן,⁵⁴ בפרק המוקדש ל"שחיטת בקר וצאן לשם בשר תאווה",⁵⁵ דוחה את דעתו של ולהויזן, שחטאת העם בשמואל א יד הייתה ששחטו ואכלו בשר חולין, ולפיכך ציווה עליהם שאול להקריב שלמים, לזרוק את הדם על המזבח ורק אחר כך לאכול. אבל בהערתו שם⁵⁶ הוא כותב:

ואם אמנם בין הבאורים הרבים שבארו חכמינו ז"ל בספרא⁵⁷ את הפסוק "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט 26) נמצא גם את זה: "לא תאכלו מן הבשר והדם קים במזרק" אין זה אלא מפני שהניחו, כנראה, את ההנחה הזו, כי כל שחיטת בקר וצאן צריכה להיות, לפי ויקרא יז, לשם קרבן, ולפיכך דברה התורה על זבחי שלמים מבלי להזכירם בפירוש. ולכן יכולים חכמי התלמוד לאמר בזבחים קמ [צ"ל קח] ע"א,⁵⁸ כי בשמואל א יד, 33 ואילך מדובר על זבחי שלמים, יען כי לפי דעתם מכוונים הפסוקים הנ"ל אשר בשמואל לויקרא יט, כו. אולם באור כזה אינו מתאים לשיטתם של המבקרים החדשים האומרים, כי בימי מחברם של הפסוקים הנ"ל אשר בשמואל טרם נכתבו החוקים שבויקרא יט על ספר.

53. ההדגשות שלי (י"מ).

54. לעיל הערה 2.

55. עמ' ז ואילך.

56. עמ' ט, הערה א.

57. קדושים, פרק ו, א (מהדורת א"ה ווייס, דף צ ע"א [ושם: "אל תאכל..."]); השווה גם בבלי

סנהדרין סג ע"א.

58. השווה גם ירושלמי מגילה א, יב (דף עב סוף ע"ג).

לאור הדברים הללו של הופמן ניתן היה אולי לשער, שהן ר' אברהם אבן עזרא הן ר' יוסף קרא עשויים היו למצוא סמך לדבריהם כבר אצל חז"ל. אולם צריך לזכור, שבשום מקור ממקורות חז"ל שנזכרו (או אחרים הידועים לנו) לא נאמר שחטא העם (בשמואל א יד) היה בכך ששחטו שחיטת חולין במקום שחיטת קדשים. כל שניתן ללמוד הוא, שהיו מחז"ל שסברו, שהחטא היה ששחטו שחיטת קדשים (שהרי היה זה בשעת היתר במות) ואכלו קודם זריקת דם. ראה רש"י לשמואל א יד 32, ד"ה צאן ובקר ובני בקר: "אומר אני: זהו 'אותו ואת בנו' (ויקרא כב 28), ולכך קראם 'חוטאים' (להלן פסוק 33). ורבותינו אמרו (סנהדרין סג, ע"א): בשחיטת קדשים; שהיו מקדישים אותם שלמים, ואוכלים לפני זריקת דם; הוא שאמר 'ויאכל העם על הדם' (פסוק 32) אוכלים קדשים, ועדיין דם במזרק".⁵⁹

פרשני ימי הביניים

נסיים את סקירתנו בפירושיהם של שלושה מפרשני ימי הביניים הקלסיים, שעמדתם נזכרה על ידי כמה חכמים בקשר לנושא דיוננו, לעתים שלא באופן מלא ומדויק. א. רש"י: בויקרא יז 3, ד"ה אשר ישחט שור או כשב, פירש "במקדשים הכתוב מדבר", דהיינו בשחוט חוץ, כדעת ר' עקיבא. לעומת זאת בדברים יב 20, ד"ה בכל אות נפשך וגו', פירש רש"י: "אבל במדבר נאסר להם בשר חולין אלא אם כן מקדישה ומקריבה שלמים". כפי שנוכחנו לעיל, לדעת רש"י בחולין טז, ע"ב פירוש זה הוא אליבא דר' ישמעאל, שפירש כי הכתוב הנ"ל בויקרא מדבר בשחיטת חולין. כמה מפרשני רש"י⁶⁰ טרחו ליישב את ה"סתירה", לדעתנו בדוחק וללא צורך, שכן מצאנו אותה תופעה בפירוש רש"י, דהיינו שרש"י מפרש בשני מקומות שונים אותו כתוב/עניין, במקום אחד כדעה אחת בחז"ל ובמקום שני כדעה אחרת.⁶¹ ב. רשב"ם: בויקרא יז 4, ד"ה דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, פירש "חיוב מיתה יחשב משמים לאיש ההוא אותו דם ששפך בשעת שחיטת חוץ". הצירוף שחיטת חוץ אמנם יחידאי בפירוש רשב"ם, אולם צירוף זה בבבלי זבחים סט, ע"א, וכן בפירוש רש"י במקומות שונים בתלמוד (וכן אצל ראשונים אחרים), וכמוהו הצירוף שחוט חוץ, המצוי הרבה בתלמוד ואצל הראשונים (כולל רשב"ם), כוונתם לשחיטת

59. והשווה ר' דוד קמחי לפסוק 32, ד"ה על הדם "ורבותינו ז"ל פירשו (סנהדרין סג, ע"א), כי היו מקדישים שלמים ואוכלים לפני זריקת הדם... אבל אם לא היו מקדישים, היה מותר לאכל בלא זריקת דם, כי כשנכנסו לארץ הותר להם בשר תאווה בכל מקום בלא זריקת דם על המזבח".

60. ראה, למשל, "גור אריה" לויקרא שם.

61. בידינו כחמישים דוגמאות בפירוש רש"י לתופעה זו של "אגדות חלוקות" (הכינוי בעקבות ר' אליהו מזרחי; ראה למשל הערתו על דברי רש"י לבראשית א 1, ד"ה בראשית). אי"ה נקדיש לכך דיון מפורט. מכל מקום, לאור העובדה שהכתוב נתפרש על שחוט חוץ בספרא, אין זה מפליא שרש"י אימץ שיטה זו בפירושו לויקרא.

קדשים. לפיכך נראה שרשב"ם, כמו רש"י, פירש שהכתובים בויקרא יז 3–4 אוסרים שחיטת קדשים מחוץ למשכן.⁶²

ג. רמב"ן: בויקרא יז 2, ד"ה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל, מעניין לעקוב אחר מהלך דברי רמב"ן. בחידושי חולין טז, ע"ב – יז, ע"א הוא מתקשה מאוד, לאור מקורות חז"ל, ליישב את שיטת רש"י בגמרא חולין שם, שלפיו דעת ר' ישמעאל היא שהכתובים בויקרא יז 3–4 עניינם איסור בשר תאוה.⁶³ אולם לקראת סיום דבריו הוא כותב: "ואחר שכתבתי כל זה, מצאתי סעד לרש"י ז"ל במדרש אגדה באלה הדברים רבה... וכן נראה עוד בברייתא השנויה במחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בויקרא רבה בפרשה זו...".⁶⁴ והנה, בפירושו לויקרא יז 3–4 הוא מסכים אמנם שלפי הספרא מדברים הפסוקים בשיטת ר' עקיבא במקדשים, היינו בשחוט חוץ, אולם הוא מוסיף: "אבל דרך ישוב המקראות על אופניהם ודרך חכמים בהגדות וברוב המקומות כמו שפרשנו" – דהיינו בשיטת ר' ישמעאל, בבשר חולין. ואתה תמה: שני המקורות הבודדים שמצא בחידושי כתואמים את שיטת ר' ישמעאל – דברים רבה וויקרא רבה – הופכים בפירושו ל"דרך חכמים בהגדות וברוב המקומות"!

סיכום

נסכם בקצרה את העולה מדינונו. דעת בעלי המגילות (על פי "מגילת המקדש" ו"מקצת מעשי התורה"): בויקרא יז (בהיות העם במדבר) נאסרה שחיטת חולין (=אכילת בשר תאוה) במחנה ומחוצה לו. על פי דברים יב עם הכניסה ארצה נאסרה שחיטת קדשים מחוץ למקום אשר יבחר, והותרה שחיטת חולין בריחוק מקום. לדעתם האמור בספר דברים אינו מבטל את האמור בויקרא אלא מפרש אותו,

62. ראה במיוחד בבלי בבא בתרא קכ, ע"א: "אלא מעתה 'זה הדבר' (ויקרא יז 2) דשחוט חוץ הכי נמי דלא יהא נוהג בדור זה? שאני התם דכתיב 'לדורותם' (שם, פסוק 7). ופירש רשב"ם, ד"ה זה הדבר אשר צוה ה' דשחוט חוץ: "זה הדבר אשר צוה ה' איש איש מבני ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה" (ויקרא יז 2–3), דהכי נמי דלא הוזהרו על שחוט חוץ אלא אותו הדור בלבד? שאני התם – דכתיב (שם, פסוק 7) 'חוקת עולם תהיה זאת להם לדורותם'. אפשר, כמובן, שכמו התלמוד הסיק גם רשב"ם מפסוק 7, שמדובר בשחוט חוץ (אף שלפי פשוטם פסוקים 3–7 אוסרים שחיטת חולין (ראו שורן [לעיל הערה 2], עמ' 67–69), שהרי האיסור לשחוט חולין נחבטל עם הכניסה לארץ. לפירוש דברי רשב"ם השווה M. I. Lockshin, *Rashbam's Commentary on Leviticus and Numbers* (an annotated translation), Providence 2001, p. 93 n. 20.

63. השווה לשונו בתחילת דבריו שם: "ויש מפרשים דההוא ודאי בקדשים איירי לכולי עלמא, דהיינו שחוט חוץ, ומצוה הנוהגת לדורות היא, והכי מיריש בתורת כהנים ובכל מקום וליכא דפליג".

64. המדרשים הללו נדונו לעיל.

ולפיכך גם לאחר הכניסה ארצה אסורה שחיטת חולין בירושלים ומחוצה לה (כמו במחנה במדבר), אולם האיסור לשחוט מחוץ למחנה נתפרש על פי דברים רק כאיסור לשחוט בקירוב מקום (בתחום מהלך שלושת ימים מן המקדש [ולדעת הנשקה, לפי מקצת מעשי התורה בתחום שעד "בית הדשן" שמצפון ירושלים]).

דעת חז"ל: בהתאם לשיטה המקובלת (בעקבות רש"י) נחלקו ר' ישמעאל ורבי עקיבא בפירוש האיסור בספר ויקרא ובאמור ביחס לכך בספר דברים. לפי ר' ישמעאל נאסרה בויקרא שחיטת חולין, והיא הותרה לחלוטין בספר דברים. ואילו לפי ר' עקיבא נאסרה בספר ויקרא רק שחיטת קדשים מחוץ למשכן (שחוטי חוץ), נחירה (ומכל שכן שחיטה) של חולין לא נאסרה במדבר, ורק בספר דברים נאסרה אכילת בשר חולין שלא נשחט כהלכה. כלומר, הן לפי ר' ישמעאל הן לפי ר' עקיבא עם הכניסה לארץ חל שינוי בחוק האמור בספר ויקרא.

בניגוד לדעת רוב החוקרים דווקא הדעה המובאת לעיל בשם ר' עקיבא היא המייצגת, כמעט בכל המקורות שלפנינו, את דעת חז"ל. יתר על כן: בברייתא המצוטטת בבבלי זבחים מיוחסת דעה זו גם לר' ישמעאל. רק במדרש המאוחר (דברים רבה) מיוחסת לר' ישמעאל הדעה שבויקרא נאסרה שחיטת חולין, וכן מובאת דעה זו ב"סתם" בויקרא רבה.

לרמב"ם במשנה תורה יש כנראה שיטה מיוחדת בהבנת המחלוקת הנ"ל, ונחלקו חכמים בכוונת דבריו. לשיטת הרמב"ם קיימת מקבילה במדרש הגדול לויקרא, ואף שיש שינויים ניכרים בניסוח, נראה שדברי הרמב"ם הם המקור (כמו במקרים רבים) של בעל מדרש הגדול.

הנשקה ציין לשלושה חכמים רבניים, שנקטו – שלא מדעת – מעין שיטתה של הכת, שעם הכניסה לארץ לא בוטל לחלוטין האיסור לשחוט בשר חולין. הוספנו על דבריו מקור מפירושו של ר' יוסף קרא ומקור משל ר' אברהם אבן עזרא. לסיום התייחסנו לשלושה מפרשני ימי הביניים הקלסיים, שעמדתם ביחס לנושא דיוננו נזכרה במחקר לעתים שלא באופן מלא ומדויק.

רשימת "חיבורי דוד" שבמגילת המזמורים מקומראן (11QPs^a) כז 2–11 וזיקותיה לתיאורי דוד ושלמה בספר מלכים ובספר דברי הימים

נועם מזרחי

היצירה הקצרה המכונה במחקר חיבורי דוד כבר זכתה להידון בכמה וכמה מאמרים שהתעמקו במידע האצור בה לעניין לוח השנה המיוחד של עדת היחיד.¹ אולם לעניות דעתי עדיין לא ניתן לה פירוש כולל משביע רצון. מה טעמו של חיבור קטן זה? בניגוד לרושם העולה בכמה מן המחקרים האחרונים, אולי לא למותר להטעים כי תכלית החיבור איננה למסור מידע קלנדרי. ראיה לכך יש בריבוי הפירושים שהוצעו לזיהויים של תאריכי המועדים הנזכרים בחיבור. מחלוקת החוקרים על תארוך המועדים, אף שאלבא דכולם מדובר בלוח שנה שמשי, מעידה ברורות שאין זו תעודה קלנדרית, שהרי תעודות כאלה אינן מסתפקות במניין סתמי של מועדים וימים טובים, אלא טורחות לתארכם בזמנם הראוי, כפי שניתן לצפות ממסמכי לוח שהתארוך הוא עיקר תכליתם ויעדם המוצהר. יתר על כן, רשימת "חיבורי דוד" כלולה באנתולוגיה של מזמורים מקראיים וחיצוניים (11QPs^a),² דהיינו חיבורים ספרותיים מובהקים, ומסתבר שגם הסופר הקדום שהעתיקה במסגרת זו ראה בה יצירה ספרותית ולא מסמך לוח.

* תודתי הנאמנה נתונה למורי ולחבריי אשר טרחו לקרוא טיוטות שונות של מחקר זה, וזיכוני בביקורתם ובעצתם הטובה. אזכיר כאן את פרופ' יאיר זקוביץ, את ד"ר מיכאל סיגל ואת רוני גולדשטיין. אישים נוספים הזכרתי במפורש במקומות שהבאתי בהם דברים בשמם. תודה מיוחדת אני חב לפרופ' מנחם קיסטר, אשר הערותיו (ותגובותי עליהן) משוקעות לכל אורך הדיון, ולא יכולתי לציין בכל מקום ומקום. האחריות לדברים ולאופן ניסוחם מוטלת כמובן עליי בלבד.

1. ראה במיוחד בקוויית, ונדרקס וטלמן.
2. הניסוח בפנים מבטא את עמדותי בוויכוח על אופייה הספרותי של מגילה זו: אין זה עותק של "מהדורה קנונית" של ספר תהלים, כי אם אסופה ליטורגית. לסיכום הנימוקים שהביאו הצדדים במחלוקת זו ראה בספרו של פלינט (אשר אוחו בדעה ההפוכה): P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17), Leiden 1997, esp. pp. 202–227, וראה עוד סוף הערה 23 להלן.

מגילות ה-1 (תשס"ח), עמ' 167–196

זוה נוסח החיבור:³

- 2 ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור השמש¹ סופר
- 3 ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים ויתן
- 4 לו ה' רוח נבונה ואורה ויכתוב תהלים
- 5 שלושת אלפים ושש מאות ושיר לשורר לפני המזבח על עולת
- 6 התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש
- 7 מאות ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר ולקורבן ראשי
- 8 החודשים ולכול ימי המועדות ולי ם (צ"ל: וליום) הכפורים שלושים שיר
- 9 ויהי כול השיר אשר דבר ששה ואבעים (צ"ל: וארבעים) וארבע מאות ושיר
- 10 לנגן על הפגועים ארבעה ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים
- 11 כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מפני העליון

על אופיו הספרותי של החיבור הנדון כאן מעיד שפע הרמיזות שבו – אשר צוינו במחקר שוב ושוב – לכתובים מן המקרא הסובבים סביב דמותו של דוד. כך למשל יש במקרא תקדים לקביעת החיבור שדוד היה "חכם" בדברי האישה מתקוע, המודה באוזני דוד: "ואדני חכם כחכמת מלאך אלהים לדעת את כל אשר בארץ" (שמואל ב יד 20). לתארים אחרים הנקשרים לראשו של דוד בחיבור יש רֶע בשמואל א טז. לדוגמה, הקביעה שדוד הוא "נבון" מזכירה את "נבון דבר" בפס' 18, וה"שיר לנגן על פגועים" מזכיר את בקשת שאול למצוא "איש מיטיב לנגן" (פס' 17), שאכן נמצא לו בדוד, אשר "יִדְע נגן" (פס' 18; השווה פס' 16, 23).⁴ אבל בבואנו להציע פירוש כולל לחיבור אין אנו יכולים להסתפק ברמיזות אלו, שאינן משמשות יסוד מארגן בטקסט, אלא רק משקפות את הישענות המחבר על מוטיבים ומסורות הפזורים בספרות המקראית ומחוצה לה, כגון המוטיב של דוד המשורר והמוזיקאי, שיש לו אחיזה חזקה לא רק בספרות המקראית אלא גם בספרות הבתר-מקראית (כגון בן סירא מז 9 או מזמור קנא). רמיזות אלו הן אפוא בבחינת מכיתות מן השלם, ואילו פירוש כולל חייב לתת את הדעת על החיבור בכללותו. נקודת המוצא לדיון דלהלן היא ההכרה, שרשימת "חיבורי דוד" מתאפיינת במבנה ספרותי מהודק המארגן את כל מרכיביה ליצירה בעלת שלמות תכליתית. כפי שנראה, מבעד למבנה זה ניכטים דגם צורני השאול מספר מלכים ומסורות פרשניות הקשורות בו במישרין ובעקיפין ואשר מצויות בעיקר בספר דברי הימים. ניתוח המבנה והזיקה

3. ראה מהדורת סנדרס, עמ' 91–93 ולוח xvi. המהדיר הוא שהעניק לחיבור את כותרתו חיבורי דוד (David's Compositions).
4. לדיון ברמיזות אלו ואחרות ראה במיוחד טלמון, עמ' 205–206; וכן וגנדרקס, עמ' *213. רובן כבר צוינו במהדורת סנדרס, עמ' 93.

האינטרסקטואלית לדגם המקראי יאפשר לזהות את הציר המרכזי שהחיבור סובב סביבו מבחינה רעיונית והגותית.⁵

א. המבנה הספרותי

הקורא ב"חיבורי דוד" חש מיד בתבניות הקשוחה המלכדת את החיבור. תחושה זו נובעת בעיקרה מן השימוש במבנה הקטלוג המושתת על תבניות של חזרה. אולם יש לשים לב שאמצעי זה מאחה בין שני רכיבים שונים מבחינת אופיים התמטי: רכיב אחד מתפצל בין פתיחת החיבור לחתימתו, ועניינו דברי שבח הנקשרים לראשו של דוד, והרכיב השני מרוכז באמצע השיר, ועניינו מניין יצירותיו הפיוטיות של דוד. כפי שנראה מיד, שני הרכיבים נוצקו במתכונת של קטלוג, אולם מאחר שתוכנם שונה, הם נבדלים גם בצורתם הסופית.

1. מניין יצירותיו של דוד

האופי הקטלוגי מובהק במיוחד ברשימת החיבורים השיריים שחיבר דוד, המציינת שלוש סוגות ספרותיות – [א] "תהלים", [ב] "שיר לשורר לפני המזבח", [ג] "שיר לנגן על הפגועים" – ומביאה בצדן את מספר החיבורים שחיבר דוד בכל סוגה וסוגה. הסוגה השנייה, הקשורה בטבורה לסדרי הפולחן במקדש, מוסיפה ומתפרטת בהתאם להם לשלוש תת-סוגות: שירים המיועדים [ב1] לכל אחד מימות השנה, [ב2] לשבתות, וכן [ב3] למועדים. הרשימה נחתמת בנוסחת הסיכום: "ויהי הכול..."⁶, ודומה לה סיכום ביניים המופיע בגוף הרשימה, "ויהי כול השיר אשר דבר..."⁷, המסכם את מספר השירים מסוגת ה"שיר לשורר על המזבח":

ויכתוב:

[א] תהלים – (5) שלושת אלפים ושש מאות

[ב] ושיר לשורר לפני המזבח על עולת (6) התמיד

[ב1] לכול יום ויום לכול ימי השנה – ארבע וששים ושלוש (7) מאות

[ב2] ולקורבן השבתות – שנים וחמשים שיר

5. מבחינה זו אני מבקש להוסיף נדבך על שיטת הניתוח שהעמידה א' חזון, "דרישית עם המקרא במזמורים ובתפילות מקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 59–70. חזון דנה ברמיזות ספציפיות למקרא, ועמדה על תרומתן לבניית המשמעות של היחידה הספרותית, ואילו הדברים האמורים להלן מתמקדים בתפקודו של דגם מבני השאול מן המקרא, אף אם אין לזהות בו כמעט שום מגע מילולי עם המקור המקראי. להבחנה קרובה השווה: D. Dimant, "Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha", in M. J. Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judasim and Early Christianity (CRINT 2/2)*, Assen, Maastricht & Philadelphia 1988, pp. 379–419, esp. 383, 400, 415–417

[ב3] ולקורבן ראשי (8) החודשים ולכול ימי המועדות ולי(ו)ם הכפורים – שלוששים שיר

[סיכום ביניים] (9) ויהי כול השיר אשר דבר ששה וא(ר)בעים וארבע מאות

[ג] ושיר (10) לנגן על פגועים – ארבעה [סיכום כללי] ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים

האופי הקטלוגי מתבטא גם בקשיחות המציינת את הטרמינולוגיה של בעל הקטע. שתי הסוגות המכונות "שיר" מובדלות זו מזו בתבנית ניסוח זהה: "שיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד", "שיר לנגן על הפגועים". כל אחת מתת-סוגות ה"שיר לשורר על המזבח" פותחת ב"ל-", ואף כאן יש שימוש במטבעות קבועים ("ולקורבן ה-", "לכול ימי ה-"). ועוד אופייני לבעל "חיבורי דוד" לכפול יסודות מסוימים: "לפני המזבח / על עולת התמיד", "לכול יום ויום / לכול ימי השנה", וכן "ויהי כול השיר אשר דבר / ויהי הכול".⁶

2. שבחי חכמתו של דוד

מבנה קטלוגי אחר יש בדברי השבח לדוד. אף כאן מובאת שורה ארוכה של תארים לדוד, אלא שאין בהם מקום לקשיחות טרמינולוגית, שהרי כל פריט הוא תואר לעצמו. ההידוק הסגנוני מושג באופן שונה, הן באמצעות השימוש במילים נרדפות הלקוחות מן השדה הסמנטי של החכמה, הן באמצעות חזרה על אותם שורשים ולשונות שוב ושוב – "ואור כאור השמש / ואורה", "ונבון / רוח נבונה", "ויתן לו / נתן לו", "לפני אל / מלפני העליון":

[א] (2) ויהי דויד בן ישי

[1א] חכם

[2א] ואור כאור השמש

[3א] (3) וסופר

[4א] ונבון

[5א] ותמים בכל דרכיו לפני אל ואנשים

[ב] ויתן (4) לו ה'

[1ב] רוח נבונה

[2ב] ואורה...

[סיכום כללי] (11) כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון

6. משום שהכפלה זו נמנית, כאמור, עם סממני סגנונו של בעל החיבור, מסופקני אם צודק וכולדר (עמ' 37) בטענתו, שריח של פולמוס עולה מן הניסוח "לכול יום ויום לכול ימי השנה".

גם הרשימה של שבחי דוד נחתמת בנוסחת סיכום, "כול אלה דבר", והיא דומה בלשונה לזו החותמת את רשימת יצירותיו ("ויהי כול השיר אשר דבר") ולסיכום הביניים שבגוף הרשימה ההיא ("ויהי הכול"), אלא שאת מקום הנתון המספרי שיש בנוסחאות הסיכום ברשימת יצירותיו תופס לשון שבח נוסף: "בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון". (על זיקה זו בין חכמה לנבואה ראה להלן).

הרושם הספרותי של שני הרכיבים שונה לגמרי: מניין יצירותיו של דוד נראה כמעט כמו תעודה ליטורגית שקולה ומסודרת, ואילו מניין שבחיו נראה כגיבוב תארים בהול ונרגש. הבדל זה אינו נובע רק מן השוני בחומר התמטי אלא גם מן הפער באורך הממוצע של הפריטים הבודדים בכל רשימה, שכן כל פריט ברשימת יצירותיו של דוד מתואר במילים אחדות, ואילו האורך של רוב הפריטים במניין שבחיו הוא מילה אחת בלבד. ההבדל בין שני הרכיבים הוא שהניע את החוקרים לראות ברכיב של מניין יצירות דוד קטע מ"רשימה קלנדרית טכנית",⁷ ואפשר שאכן כך הדבר.⁸ אולם הניתוח המבני מעיד, כי שני הרכיבים יצוקים במטבע זהה – גוף הרשימה הקטלוגית, העשויה אברים אברים המהדהדים זה בזה, וחתומה, הטבועה בתבנית של נוסחת סיכום. המאפיינים הספרותיים העיקריים של "חיבורי דוד" הם אפוא שניים: מבחינה תמטית וריתמית יש בחיבור שני רכיבים נפרדים – בפתיחתו ובסיומו באה רשימת שבחים לחכמת דוד, ובמרכזו בא מניין יצירותיו השיריות; אולם מבחינה מבנית שני הרכיבים מאורגנים באופן זהה בצורת קטלוג הכולל את גוף הרשימה ונוסחת חתימה. מסתבר כי עניין לנו בחיבור אחיד למדי, ואפילו נניח כי המחבר שאב את חומריו ממקורות שונים, יש להודות כי טבע בהם את חותמו

7. כלשונו של טלמון, עמ' 206.

8. לאחר שהשלמתי את עיקר כתיבתו של מחקר זה שמעתי את הצעתה המסקרנת של ורד נועם, שביסודו של רכיב זה אכן מונחת רשימה הלכתית של ימים טובים, אשר עקבותיה ניכרים עוד בספרי זוטא ובמדבר י 10 (בהרצאתה External Materials Incorporated into Sectarian Work: The List of David's Songs, בכנס הבין-לאומי העשירי של מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה והספרות הקרובה להן, שנערך באוניברסיטה העברית בינואר 2005). לדעתה השימוש ברשימה קדומה זו מבאר גם את חילוף המונח שירים (אשר לשיטתה ננקט ברשימה המקורית) במונח תהלים (שנקט עורך החיבור, איש עדת היחד). הדיון השיטתי בפריטים הנמנים בגוף הרשימה ובמשמעות המדויקת של מספריהם אמנם מצוי מחוץ לתחומי של מחקר זה, אבל אציין כאן חיזוק סגנוני להשערה זו, והוא ההבדל בתחביר המספרים בין רשימת ה"שירים", שמספרי פריטיה נמנים תמיד מן הקטן לגדול ("ארבעה וששים ושלוש מאות", "שנים וחמשים", "ששה וארבעים מאות"), ובין המרכיבים המקיפים אותה – מספר ה"תהלים" ("שלושת אלפים ושש מאות") ונוסחת הסיכום הסופי ("ארבעת אלפים וחמשים") – אשר מספרם נמנה בסדר הפוך, מן הגדול לקטן. (אני חב הבחנה זו לגיא דרשן, שאמנם העלה אותה בפניי בהקשר אחר). הבדל זה עשוי להצביע כי רשימת ה"שירים" אכן נלקחה ממקור עצמאי, בעוד עניין ה"תהלים" ונוסחת הסיכום הם פרי קולמוסו של העורך, בעל "חיבורי דוד".

באופן שאין לטעות בו, וכי יש לראות בו את מי שאחראי לעיצובו הספרותי של החיבור בכללותו.

ב. הדגם המקראי: שבחי חכמת שלמה בספר מלכים

כאמור, חוקרים כבר ציינו שבפרטים רבים בקטע מהדהדים מקראות שונים, ובין השאר עמדו על הזיקה בין הסיכום הכולל של חיבורי דוד כאן (4,050) ובין מספר יצירותיו של שלמה (מלכים א' 12: 4,005), כביכול משבח בעל הקטע את דוד על חשבון בנו.⁹ אולם הדמיון בין "חיבורי דוד" לפסקה העוסקת בחכמת שלמה (מלכים א' 9–14) מתפרש על פני היבטים נוספים אשר מטים את הכף לטובת ההשערה, שפסקה זו מספר מלכים שימשה דגם מבני שרשימת "חיבורי דוד" עוצבה לאורו.¹⁰

9. ראה סנדרס, עמ' 92; וכולדר, עמ' 40–41; בקוויט, עמ' 147; טלמון, עמ' 205; ונדרקס, עמ' 214*; י' זקוביץ, "דברי דוד הראשונים: עיונים במזמור קנא מקומראן", בתוך ל' מזור (עורכת), על מגילת ספר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 75–76. במאמר מוקדם יותר תהה טלמון אם מספר זה של יצירות דוד משקף נוסח שונה של מניין יצירות שלמה ("חמשים ואלף" תמורת "חמשה ואלף" שבנוסח המסורה); ראה ש' טלמון, "מזמורים חיצוניים בלשון העברית מקומראן: מזמור קנא", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 215. הערה 8. ברם אין ראיה של ממש להשערה זו. אמנם תרגום השבעים חלוק על נוסח המסורה באשר למספר זה, אך גרסתו שונה (5,000), וכנראה נובעת משיבוש פנים-יווני ($\pi\epsilon\nu\tau\alpha\kappa\iota\omicron\chi\iota\lambda\alpha\iota < \pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \chi\iota\lambda\alpha\iota$), כפי שציין בצדק ונדרקס, עמ' 214*.

10. למיטב ידיעתי בראונלי הוא החוקר היחיד אשר ציין שהקטע כולו מיוסד על דגם מקראי שלם – הפסקה המונה את שבחי חכמתו של שלמה. אולם הוא הסתפק בעצם הקביעה שהקטע "מחקה את מלכים א' 9–14" בלא לנמק את עמדתו, ומיד הפליג למסקנה מופרזת בשערו כי הנוסח של ספר שמואל שעמד בפני בעל מגילת המזמורים כלל תיאור של חכמת דוד לפני "דברי דוד האחרונים", ואין להשערה זו על מה שתסמוך; ראה מאמרו: W. H. Brownlee, "The Significance of 'David's Compositions'", *RQ* 5 [20] (1966), p. 569. מיוחדת במינה הביע אולריך (עמ' 127 בתרגום): "מי שהוסיף את רשימת 'חיבורי דוד' לקובץ תהלים, שהמגילה ממערה אחת-עשרה היא עותק מאוחר שלו, בוודאי לא סבר שהוא מוסיף כתוב של ממש אלא האמין שהוא כותב קולופון או נספח למגילה של כתבי קודש... גם אם מלכתחילה לא החשיבו כנראה את רשימת 'חיבורי דוד' כחלק מכתבי הקודש אלא כתוספת להם, עכשיו יש לראות בה חלק בלתי נפרד ממגילה שמעתיקה 'כתבי קודש'. תהליך כזה עולה גם מקטע בעל אופי דומה, המשבח את שלמה ומונה את משליו ושריריו (מלכים א' 11–14). נראה שבתחילה הוא לא נכלל בחיבור המקורי, אבל בנוסח העומד לפנינו היום הוא משולב לתוך ספר שנתקדש". יש כאן צורך של שלם של הנחות והצהרות שאולריך אינו מנמקן, וקשה לפיכך לרונן בהן כל אחת לגופה (אבל ראה להלן בהערה 33). מכל מקום, אפילו נניח שהוא צודק בהשערות שרשימת שבחי שלמה היא בגדר תוספת מאוחרת (כך לכל היותר מותר לנסח את הדבר, ואין לקבל את מונחיו "קולופון או נספח"), עדיין אין סיבה להניח שבעל "חיבורי דוד" הכיר נוסח של ספר מלכים שרשימה זו נעדרה ממנו; לפיכך אין לראות בדמיון בין שני

בדומה ל"חיבורי דוד", גם הפסקה במלכים א ה ממסגרת את פירוט היצירות שחיבר המלך בדברי שבח הממוקדים בחכמתו:

דברי שבח לחכמת המלך: "(9) ויתן אלהים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורחב לב כחול אשר על שפת הים (10) ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים (11) ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול ויהי שמו בכל הגוים סביב".

מניין יצירותיו: "(12) וידבר שלושת אלפים משל ויהי שירו חמישה ואלף (13) וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יצא בקיר וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים".

דברי שבח נוספים: "(14) ויבאו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה מאת כל מלכי הארץ אשר שמעו את חכמתו".

בדומה ל"חיבורי דוד" גם פסוקים אלה מתאפיינים בסגנון קטלוגי, המתבטא למשל בשרשור של סדרת המושאים הזאת: "ויתן אלהים: [1] חכמה לשלמה, [2] ותבונה הרבה מאד, [3] ורחב לב כחול אשר על שפת הים" (פס' 9); או בשרשור המורכב "ותרב חכמת שלמה [1] מחכמת כל בני קדם [2] ומכל חכמת מצרים [3] ויחכם מכל האדם: [3א] מאיתן האזרחי [3ב] והימן וכלכל ודרדע בני מחול" (פס' 10-11). וגם בפסקה זו מצינו חזרה עיקשת על מילות מפתח, בעיקר המילה חכמה (לא פחות משש פעמים, ועליהן יש להוסיף את הפועל יחכם בפס' 11, ואת המילה הנרדפת תבונה בפס' 9). על קווי דמיון מבניים אלה אפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה. דרך משל, בדומה ל"חיבורי דוד" אף בקטע ממלכים יש חתימה כפולה: מחד גיסא הפסקה כולה נחתמת בתיאור חגיגי של מלכי הגוים שמסביב הבאים להתפעל מחכמת שלמה, "ויבאו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה מאת כל מלכי הארץ אשר שמעו את חכמתו" (פס' 14), ומאידך גיסא ניסוח דומה מצוי גם בתום החלק הראשון של הפסקה: "ויהי שמו בכל הגוים סביב" (פס' 11).¹¹

הקטעים תוצר של התפתחות טיפולוגית מקבילה, כי אם את פרייה של השפעה ספרותית ישירה.

11. מן העובדה שבעל הקטע משווה את חכמת שלמה לחכמתם המפורסמת של עמים אחרים (המצרים ובני קדם) אנו למדים, כי קטע זה שותף לאופקיה הבין-לאומיים של ספרות החכמה. סימן מובהק הוא לחכמתו המופלגת של שלמה שתהילתה חרצה גבולות (מלכים א ה 11ב), ונציגי העמים שמסביב באים להתפעל ממנה בירושלים (פס' 13). אנשים שאינם מבני ברית נזכרים לפחות ארבע פעמים בפסקה זו: "בני קדם", "מצרים", "הגוים סביב", "כל העמים", ואפשר שגם "מלכי הארץ". וכן משווה בעל הקטע את חכמת שלמה לחכמתם של "בני מחול": איתן האזרחי, הימן, כלכל ודרדע. (מלכתחילה כיוון המחבר לחכמים ידועי שם, בני עמים שסבבו את ישראל בימי שלמה, אך בתקופה מאוחרת יותר הם "גורירי": לפחות שניים מן השמות נזכרים בכתובותיהם של מזמורי תהלים [פח 1: "משכיל להימן האזרחי"; פט 1: "משכיל לאיתן האזרחי"], וכבר בעל דברי הימים מכיר אותם כמשוררים מן הלוויים [דברי

קווי דמיון אלה מעידים כי בעל "חיבורי דוד" עיצב את חיבורו בדגם הקטע מספר מלכים. קטע זה אינו שווה אפוא במעמדו לשאר המקראות שגייסו החוקרים לשם השוואה והצבעה על מקורם של מוטיבים או ניסוחים מסוימים ב"חיבורי דוד". הקטע מספר מלכים סיפק לבעל החיבור החיצוני לא רק פרט בודד (סיכום החיבורים השיריים שחיבר המלך) אלא את כל המסגרת הספרותית, ושאר המקראות משתבצים בתוכה, מי יותר ומי פחות. אבל, כבכל השוואה, תווי דיוקנו של בעל "חיבורי דוד" יבלטו יותר אם נסיט את תשומת לבנו מקווי הדמיון אל ההבדלים העקרוניים בין שני הטקסטים.

ג. ההבדלים בין רשימת שבחי שלמה ל"חיבורי דוד" והזיקות לספר דברי הימים

ההבדל הבולט ביותר בין מלכים א' 9–14 ובין רשימת "חיבורי דוד" הוא כמובן חילוף הדמויות משלמה לדוד: התיאור שיוחד בספר מלכים לדיוקנו של שלמה הועתק אל אביו, תוך סיגול התיאור למוקדו החדש בהעברת השבחים מִסְפָּרַת החכמה אל הסִפְרָה השירית־מוזיקלית. חשוב לא פחות הוא ההבדל במהותם של דברי השבח. הקטע בספר מלכים מתרכז כל כולו ב"חכמת שלמה", והוא מונה בפרטי פרטים את ביטוייה המגוונים ואת היקפה הנרחב של חכמה זו. הוא אמנם מציין שחכמה זו ניתנה לשלמה מאת האל (פס' 9), אבל קביעה זו באה רק כדי להעצים עוד יותר את הרושם שנוטע התיאור בלב הקורא. מבחינת תוכנה אין בחכמה זו שום יסוד דתי, ולא כל שכן פולחני; המלך יכול בזכותה להכיר לעומק את ממלכות החי והצומח ולחבר מכוחה יצירות מסוג ה"משל" החכמתי, ובעל התיאור משווה אותה לחכמתם של עמים זרים, שבוודאי אין בה משום השתקפות של ידיעת

הימים א' טו 17, 19 ועוד]. לעומת זאת, בעל "חיבורי דוד" אינו מזכיר "גוים" או "עמים", לא באופן כללי ולא חלילה בשמותיהם המפורשים. המילה היחידה שיש בה משום אבק של השוואה לבני אדם אחרים היא בביטוי "תמים ככול דרכיו לפני אל ואנשים", אך ברור שאם היה שמץ כלשהו של התייחסות לעמים אחרים במילה זו אין הוא מוחש עוד כלל ועיקר. ייתכן כי שתיקה רועמת זו מבטאת את שנאתם המפורסמת של בני עדת היחד לגויים, אשר נומקה בהיגד תאולוגי מפורש בספר ברית דמשק: "אשר יסדתה [ע]מים למשפחותיהם ולשונות לאומותם, ותתעם בתהו ולו דרך (=ולא דרך, על פי תהלים ק"ז 40); ובאבותינו בחרתה, לזרעם נתתה חוקי אמתכה ומשפטי קודשכה אשר יעשה האדם וחיה" (12–9 4Q266). לתיאור מפורט של תפיסה זו ראה כ' ורמן, היחס לגויים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות חיצונית בת התקופה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה. לסקירה תמציתית של הקטעים במגילות הנוגעים לעניין זה ראה L. H. Schiffman, "Non-Jews in the Dead Sea Scrolls", in C. A. Evans & S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1997, pp. 153–171, esp. 165–166

ה'. כנגד זאת, חכמתו של דוד איננה חילונית באופייה כי אם דתית. התכונה שהאל נותן לדוד אינה "חכמה" סתם אלא "רוח נבונה", וזו מתפרשת בחיבור עצמו בתור "נבואה". היצירות שרוד מחבר מכוחה אינן מעולמה של ספרות החכמה, אלא מעולם הפולחן והליטורגיה: "תהלים", היינו דברי תהילה לאל, ובעיקר "שיר לשורר לפני המזבח", כלומר מזמורים שנועדו ללוות (או להחליף?) את עבודת הקרבנות. האם מקורם של שני הבדלים אלה בעיבוד רדיקלי של הדגם המקראי המיוחד את "חיבורי דוד" בלבד, או שמא מתבטאת בהם מסורת ספרותית שיש לה גילויים במקורות נוספים? ואם כך הדבר – האם ניתן לעמוד על זיקה תולדתית בין "חיבורי דוד" ובין המקורות הללו? לדעתי אין לנתק את השימוש בפסקה ממלכים א' ואת ההבדלים שבינה ובין "חיבורי דוד" מן הקשיים הפרשניים שפסקה זו עוררה בעיני קוראים בני תקופת הבית השני, קשיים שאנו למדים עליהם בראש ובראשונה מהשוואת הנוסח של ספר מלכים לגרסתו של ספר דברי הימים. כפי שנראה להלן, בעל דברי הימים ארג מסורת פרשנית אשר נפתכים בה שני חוטים: תרגומה של חכמת שלמה לשפת המעשה ובניין המקדש, והקביעה שבמעשהו זה שלמה רק הוציא אל הפועל את מה שדוד כבר תכנן. לדעתי מארג פרשני זה מסביר כיצד יכול היה בעל "חיבורי דוד" ליטול את הקטע הממוקד בחכמת שלמה ולהסב אותו אל דוד, בהבליטו את ערכה הדתי של החכמה (המזוהה בעיניו עם רוח הנבואה) ואת השלכותיה המעשיות על כינון הפולחן במקדש.

תיאור קורותיו של שלמה במלכים א' ג-ה כולל חמש חוליות עיקריות, אך רק שלוש מהן מופיעות בתיאור המקביל בדברי הימים ב' א-ב: [א] פרשת עלייתו של שלמה לבמה בגבעון וחלומו שם (מלכים א' ג 4-15), המופיעה בשינויים בדברי הימים ב' א 1-13; [ב] משפט שלמה בין שתי הנשים הזונות (שם 16-28), החסר בספר דברי הימים; [ג] צרור רשימות מנהליות, ובמיוחד רשימת הניצבים של שלמה (מלכים א' ד 1-8), שאיננו מופיע כצורתו בספר דברי הימים אבל כפי שנראה להלן יש לו מקבילה פונקציונלית בדברי הימים ב' א 14-17; [ד] תיאור חכמת שלמה (מלכים א' ה 9-14), החסר בספר דברי הימים; [ה] שיתוף הפעולה בין שלמה לחירם מלך צור בבניית המקדש (מלכים א' ה 15-32), שמקביל לו בשינויים התיאור בדברי הימים ב' א 18-17. ההדגשה היתרה של חכמת שלמה משותפת לשתי פרשיות ברצף זה, אשר חסרות כליל ברצף המקביל שבספר דברי הימים: [ב] הסיפור המדגים את חכמת שלמה במשפט בין שתי הזונות, ו[ד] התיאור המפורט של חכמתו, שהוא עניינו כאן.

גם בשאר החוליות משנה בעל דברי הימים מן הטקסט שהיה לפניו במקומות המזכירים את חכמת שלמה. לדוגמה, ה' אומר לשלמה בחלומו בגבעון: "הנה עשיתי כדברך, הנה נתתי לך לב חכם ונבון, אשר כמוך לא היה לפניך, ואחר כך לא יקום כמוך" (מלכים א' ג 12). מן התיאור ההיפרבולי הזה משתמעת מעין היענות צייתנית מצד האל לרצונותיו של שלמה ("הנה עשיתי כדברך"), וגם ניפוח של

חכמת שלמה לממדים על-אנושיים ("כמוך לא היה לפניך, ואחריו לא יקום עוד"), אך בעל דברי הימים ממיר אותו בניסוח הצנום "החכמה והמדע נתון לך" (דברי הימים ב א 12). בתיאור יחסיהם של שלמה וחירם מלך צור מודה בשמחה "ברוך ה' היום אשר נתן לדוד בן חכם על העם הרב הזה" (מלכים א ה 21), אך בעל דברי הימים חש להרחיב ולהבהיר מהי חכמה זו: "ברוך ה' אלהי ישראל אשר עשה את השמים ואת הארץ, אשר נתן לדוד המלך בן חכם יודע שכל ובינה אשר יבנה בית לה' ובית למלכותו" (דברי הימים ב ב 11). לא אתעכב כאן על הצהרת האמונה המושמטת בפי מלך צור ברישה, אלא אצביע רק על שני ההבדלים הבולטים בסיפה: הרחבת האזכור הסתמי של "דוד" ל"דוד המלך", והמרת השבח הכללי "בן חכם על העם הרב הזה" בתיאור שיש בו גם משום גיבוב טיפוסי של מילים נרדפות ("בן חכם יודע שכל ובינה") וגם הגדרה מדויקת של תכליתה המעשית של החכמה ("אשר יבנה בית לה' ובית למלכותו").¹²

הבדלים אלה מבליטים מה חסר בפסקה המפארת את שלמה בגין חכמתו: אין בה שום התייחסות למפעלו החשוב ביותר מנקודת ראות דתית – בניית המקדש. כפי שכבר ראינו, החכמה בפסקה זו היא תכונה "חילונית" ואוניברסלית. הפסקה מקלסת את פריזו הספרותי של שלמה, שיכול היה לחבר משלי חיות וצמחים לאין ספור, ומתמוגגת מהתבטלותם של מלכי הגויים לפניו. על רקע זה מובן מדוע התקשו הקוראים הקדמונים בזה שלא נאמר בשום מקום שחכמתו של שלמה באה לידי ביטוי בתכנון מזהיר של המקדש, אף על פי שספר מלכים עצמו מדגיש מאוד את פארו ואת שכלולו בהמשך הסיפור.

1. המרת החכמה החילונית בענייני המקדש

על רקע זה יש לחזור ולבחון את התעלמותו של ספר דברי הימים מחוליה [ד], המפרטת את חכמת שלמה. לעתים אין בעל דברי הימים מסתפק בהשמטת קטע מסוים שמצא במקורותיו, אלא מעמיד כנגדו טקסט שאיננו מקבילה מילולית אלא פונקציונלית. כך למשל עשה ברשימת ניצבי שלמה: הוא השמיט את הרשימה (על ההרחבות שבה), אך העמיד כנגדה קטע קצר (דברי הימים ב א 14–17) המקביל לה מצד מיקומו ועניינו, דהיינו המחשת עושרו של שלמה. קטע זה לקוח ממקום אחר בספר מלכים א י 26–29; למעשה הוא מעוגן במלכים א ה 6

12. לעניין הצמצום שחל בספר דברי הימים בחכמת שלמה ועל ביטוייו – שרק חלקם נמנה כאן – ראה יפת תשל"ז, עמ' 405–406; הנ"ל 1993, עמ' 523, 532. גישתו המעשית של ספר דברי הימים לרעיון של חכמת שלמה מעידה כי אין לקבל את הטענה שהתעלמותו של בעל הספר מפירוט חכמת שלמה נובעת מגישה ספקנית כלפי ערך החכמה ברוח דבריו של קהלת, כמוצא במאמרו של ש' אברמסקי, "שלמה המלך בעיני בעל דברי הימים", ארץ ישראל טז (תשמ"ב), עמ' 52–53.

שברשימת הניצבים גופה), והוא חוזר ונשנה במקומו המתאים (דברי הימים ב ט 25–28).¹³

בעל דברי הימים נקט דרך דומה בהגיעו לתיאור חכמת שלמה: הוא אמנם השמיט את הפרשה כולה, אך העמיד כנגדה מקבילה פונקציונלית (דברי הימים א א 18 – ב 1), הלקוחה אף היא ממקום אחר בספר מלכים (מלכים א ה 29–30), והיא חוזרת ונכפלת בהגיעו אל הנקודה ההולמת ברצף הסיפור (דברי הימים ב ב 17). מצד תוכנם שני פסוקים אלה נראים שייכים לחוליה [ה] – המגוללת את שיתוף הפעולה בין שלמה לחירם בבניית המקדש – שהרי הם לקוחים מסופה. ובאמת, הפרשנים תמחו על כפילות זו, ורבים ראו בה תוספת משנית.¹⁴ ברם פסוקים אלה הם חלק בלתי נפרד מן הפרשה המשוכתבת בספר דברי הימים. לא זו בלבד שהכפלתם היא טכניקה אופיינית של בעל הספר, אלא הם משרתים תכלית רעיונית ברורה – כנגד התיאור המופשט והכללי של חכמה חילונית הם מעמידים את התכלית הדתית הברורה והמוגדרת של בניין המקדש: "ויאמר שלמה לבנות בית לשם ה' ובית למלכותו. ויספר שלמה שבעים אלף איש סבל ושמונים אלף חצב בהר ומנצחים עליהם שלשת אלפים ושש מאות" (דברי הימים א א 18 – ב 1). כזכור, אותם הדברים עצמם הושמו בפי מלך צור (ומאותו טעם): "בן חכם, יודע שכל ובינה, אשר יבנה בית לה' ובית למלכותו" (דברי הימים ב ב 11). יוצא אפוא, שספר דברי הימים מעמיד כנגד התיאור של חכמת שלמה שבספר מלכים את פירוטו של כוח האדם שהוקצה לבניין המקדש. למעשה, ניתן לקבוע כי בעל דברי הימים "תרגם" את חכמת שלמה החילונית והמופשטת לשפת המעשה ובניין המקדש.

העמדה זו של חכמת שלמה ושל בניין המקדש כעניינים השקולים זה לזה ייחודית לבעל דברי הימים. ייחוד זה ניכר בהשוואת דרכו לדרכם של מדרשי חכמים. גם לחז"ל היה מובן מאליו שחכמת שלמה יוצאת על חכמה דתית, שהרי לשיטתם אין חכמה אלא ידיעת התורה. כך למשל מעיד מאמרו של רב המנונא "מאי דכתיב 'וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף'? מלמד שאמר שלמה על כל דבר ודבר של תורה שלשת אלפים משל, על כל דבר ודבר של סופרים חמשה ואלף

13. ראה נימוקיה של יפת 1993 (עמ' 424–523) כנגד הסברה שקטע זה הוא תוספת משנית הכופלת את הקטע המקורי לכאורה בפרק ט.

14. ראה למשל ויליאמסון, עמ' 198. הפרשנים החדשים נוטים להנחה כי ההיקרות השנייה היא ההופעה המקורית של פסוקים אלה בספר דברי הימים וההיקרות הראשונה אינה אלא העתק שלה, אם על דרך גרירה מן הזיכרון (כך קרטיס ומדסן, עמ' 320) ואם ממש בתור תחיבה מאוחרת (כך יפת 1993, עמ' 538). קרטיס ומדסן (שם) העירו בצדק כי פסוקים אלה נכפלים גם בתרגום השבעים לספר מלכים, והם חוזרים בנוסח המורחב של מלכים א ב 35. אך הערכה שקולה של גרסת תרגום השבעים שם מחייבת להתמודד עם מכלול ההבדלים בין עדי הנוסח בפרקים הראשונים של ספר מלכים, ועניין זה חורג מתחומי הדיון כאן (השווה להלן הערה 48).

טעמים" (עירובין כא, ע"ב), ורק פה ושם מתמלטת מפיהם הודאה שחכמתו יצאה גם על ענייני חולין, כגון "ויהי שירו חמשה ואלף" – ויהי שירו (צ"ל: שירור) של משל חמשה ואלף, ולא בדברי תורה היה שלמה בלבד תייר, אלא 'על כל אשר נעשה תחת השמש' (קהלת א 13), כגון היאך ממתקין את החרדל, והיאך ממתקין את התרמוסין, והיאך שותין את החמין יין ומים ופלפלין בשליש" (קהלת רבה א, א, יג, ד"ה "ונתתי את לבי" [מהדורת הירשמן, ג, עמ' 113]).¹⁵ אולם לא מצינו בספרות חז"ל שחכמת שלמה תהא מוסכת במפורש על בניית המקדש, אלא על ידיעת התורה בלבד.

2. משלמה לדוד

איננו רשאים להתעלם בהקשר זה ממאפיין נוסף של ספר דברי הימים הנוגע בלב לבו של פרשת בניין המקדש. מן המפורסמות הוא שספר דברי הימים מפחית ממשקלו של שלמה בבניית המקדש ומעתיק את מרכז הכובד לדוד, בציירו תמונה זו: דוד תכנן את המקדש לפרטי פרטיו, הכין את החומרים לבנייתו והתווה את סדרי הפולחן ואת מערך המשרתים בקודש על כל פרטיהם ודקדוקיהם עוד לפני שהונחה אבן הפינה, במטרה ברורה: "הבית לבנות לה" להגדיל למעלה לשם ולתפארת לכל הארצות" (דברי הימים א כב 5).¹⁶ ניסוח זה מנוגד במפגיע לדברים דומים שנאמרו על שלמה: "ויהי שמו בכל הגוים סביב" (מלכים א ה 11). בספר מלכים הם מתארים את חכמת שלמה ובספר דברי הימים הוסכו לתאר את המקדש, שבנייתו היא גולת הכותרת של מפעלי דוד. אפילו הנתון של מספר מפקחי הבנייה שמינה שלמה ("שלושת אלפים ושש מאות מנצחים" וגו') מובא במקומו הצפוי לאחר הקביעה המפורשת "ויספר שלמה את כל האנשים הגירים אשר בארץ ישראל אחרי הספר אשר ספרם דוד אביו" (דברי הימים ב כ 16; השווה דברי הימים א כב 2).

כידוע, המגמה להשוות בין דוד לשלמה, ואגב כך להעביר תיאורים מזה לזה, באה אצל חז"ל לידי פיתוח ממצה, וביטוי מפורש ניתן לה בדרשה מורכבת בשיר השירים רבה א, ו. חלקה העיקרי של דרשה זו מפרט עשר משוואות בין דוד ושלמה על יסוד שימושי לשון זהים האמורים בשניהם, כגון "דוד אמר דברים שנאמר ואלה דברי דוד האחרונים" וגו' (שמואל ב כג 1), ושלמה אמר דברים שנאמר 'דברי קהלת בן

15. השווה למקבילות אשר ציין הירשמן במהדורתו (ב, עמ' 80). גלגוליהן של הדוגמאות הגסטרונומיות הללו בספרות חז"ל ובירור זיקתן לפסוק הנדרש הם עניין לעצמו שאין כאן מקום להרחיב בו.

16. על דרכו של בעל דברי הימים להעביר תיאורים ותפקידים משלמה לדוד ראה למשל יפת תשל"ז, עמ' 407–409. לסיכום דמותו של דוד המצטיירת בספר דברי הימים ראה י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 141–147.

דוד מלך בירושלים' (קהלת א 1). "יש לשים לב לנושאייהן של עשר המשוואות הנמנות שם: שתיים מתמקדות בתפקידים המלכותיים של דוד ושלמה,¹⁷ שתיים נתלות בתרומתם של שני המלכים לכינון המקדש,¹⁸ ואילו לא פחות משש, דהיינו רובן, משוות אותם מצד פעילותם הספרותית.¹⁹ בשש משוואות אלו אנו מוצאים הן תיאורים המזוהים עם שלמה אשר מועתקים אל דוד (מס' 5, 6, 10) הן העתקה הפוכה, מדוד לשלמה (מס' 7, 8). מקור זה אמנם מאוחר מאוד, אולם יש בכוחו להעיד הן על הדינמיקה הפרשנית, המושרשת כבר בספר דברי הימים, הן על קשת תוצריה האפשריים, שחלקם בא לידי ביטוי כבר בשלבים קדומים יותר של מסורת פרשנית זו.

אחד התוצרים האפשריים הללו קשור במוטיב הנבואה. תצורתו המיוחדת של מוטיב זה ב"חיבורי דוד" נדונה בסעיף הבא, אולם צד מסוים שלו קשור בהסבת התיאורים משלמה לדוד ועל כן הוא ראוי להיזכר כבר כאן. פרשנים קדמונים הוטרדו מן השאלה מה היחס בין חיבורי שלמה, שנמנו לאלפיהם ברשימת שבחיו

17. [1] "דוד/ושלמה מלך מ' שנה..." (על יסוד מלכים א ב 11; דברי הימים ב ט 30); [2] "דוד/ושלמה מלך על ישראל ויהודה..." (דברי הימים א כח 4; מלכים א ד 20).
18. [3] "דוד בנה את היסודות... ושלמה בנה את העליונות..." (דברי הימים א כח 2; מלכים א ח 13); [9] "דוד/ושלמה העלה את הארון..." (דברי הימים א טו 25; מלכים א ח 12).
19. [4] "דוד/ושלמה אמר דברים..." (שמואל ב כג 1; קהלת א 1); [5] "דוד/ושלמה אמר 'הבלים'..." (תהלים לט 6; קהלת א 2); [6] "דוד/ושלמה אמר משלים..." (שמואל א כד 14; משלי א 1); [7] "דוד כתב ספרים דתהלים נכתב על שמו ושלמה כתב ספרים משלי קהלת שיר השירים"; [8] "דוד/ושלמה קלס..." (תהלים קכו 2; מלכים א ח 12); [10] "דוד/ושלמה אמר שירים..." (שמואל ב כב 1; שיר השירים א 1). אפשר שבהקשר זה משתבצת המובאה שציין קוגל (עמ' 52) מתוך ספר עליית ישעיה ד 22: "וכל הדברים האלה הנה הם כתובים במזמורים, במשלי דוד בן ישי, ובמשלי שלמה בנו, ובדברי קורח ואיתן הישראלי, ובדברי אסף..." (לתרגום אנגלי של הנוסח שבגעזו ראה R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, London 1900, p. 38: "And all these things, behold they are written [in the Psalms], in the parables of David the son of Jesse, and in the proverbs of Solomon his son..." מייקל ניב אימץ תרגום זה, אך התעלם, כנראה בצדק, מן הסוגריים המרובעים שצירלס סימן בהם את פפוקו במקוריות הגרסה "במזמורים": M. A. Knibb, "Martyrdom and Ascension of Isaiah", in J. H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, p. 163). בניגוד למשתמע משני התרגומים לאנגלית חיבוריהם של דוד ושלמה מכונים בחיבור זה באותו מונח עצמו – משלים (בגעז: *meslāt*; אני מודה לחברי ד"ר מיכאל סיגל, שבדק זאת למעני). המינוח בכתוב זה אינו מדויק, וייתכן שהוא מתבאר במוצא הכתוב: אף על פי שרוב חלקו הראשון של ספר זה (א 1 – ג 12; ה 1–16) הוא חיבור יהודי שנכתב כנראה במקורו בעברית, פסוק זה משתייך לתחיבה נוצרית מאוחרת (ג 13 – ד 22) שלשונה המקורית הייתה אולי יוונית, וזיקתה למסורות היהודיות כבר הייתה רופפת. (לעניין מוצאם של חלקי הספר השונים ראה למשל בדברי המבוא שהקדימו צירלס וניב למהדורותיהם).

שבספר מלכים, ובין החיבורים המיוחסים לו בפועל בספרות המקרא, שמספרם מועט לאין שיעור. פתרון נוח לבעיה זו נמצא בהפרדה בין חיבורים שנאמרו "ברוח הקודש", ועל כן מצאו את מקומם בתוך הקנון המקראי, ובין חיבורים שנאמרו לשעתם ואין בהם השראה נבואית, ועל כן "נגנזו".²⁰ נראה כי פתרון זה משתקף כבר ברשימת "חיבורי דוד", הכורכת את אלפי יצירותיו של דוד בהשראה הנבואית שזכה לה, ואגב כך מנמקת מדוע קודשו המזמורים שחיבר ונכללו במקרא.²¹

ברם יש לשים לב לתוצאות ההפוכות שנודעו ליישום של מהלך פרשני זה: במקרה של שלמה מטרת המהלך הייתה לגרוע מן המספר העצום של יצירות שיוחסו לו כדי לצמצמו להיקף המוכר מספרי המקרא גופם, ואגב כך נסחפו חכמים וכאילו הטילו ספק בהשראה הנבואית אפילו של חיבורים שנכללו במקרא. לעומת זאת, במקרה של דוד מטרת המהלך הייתה להשוות בינו ובין שלמה, ואגב כך נסחף בעל "חיבורי דוד" לייחס לו מספר כביר ודמיוני של יצירות שחוברו "ברוח נבואה" אף על פי שהן אינן מתועדות כלל במקרא, וכך למעשה חזר ויצר את הבעיה אשר לשם פתרונה נטווה מהלך פרשני זה מלכתחילה.

במסגרת הדיון ביצירת השוויון בתיאורי דוד ושלמה יש לעמוד על משמעותו של שינוי נוסף, קטן אך מאלף, ששינה בעל "חיבורי דוד" מן הדגם של רשימת שבחי שלמה במלכים א ה'. בשני הקטעים אנו מוצאים מצד אחד רשימת שבחים לחכמת המלך, ומצד שני קביעה תאולוגית שחכמתו ניתנה לו מעם ה'. אולם סדרם של שני עניינים אלה משתנה. רשימת שבחי שלמה פותחת בקביעה התאולוגית "ויתן אלהים חכמה לשלמה" וגו' (פס' 9), ומכאן ההצדקה לשבחים המופלגים שבהמשך: "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם... ויחכם מכל האדם... ויבאו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה..." וכו' (פס' 10–11, 14). כנגד זאת, רשימת "חיבורי דוד" פותחת דווקא ברשימת השבחים, "ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור

20. זה גם הרקע למחלוקת על כמה מן הספרים המיוחסים לשלמה, כגון הברייתא המפורסמת בתוספתא ידיים ב, יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 683): "ר' שמעון בן מנסיא אומר: שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמרה ברוח הקדש, קהלת אינה מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שלמה. אמרו לו: וכי לא כתב אלא זו בלבד? הרי הוא אומר: 'ידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף' (מלכים א ה' 12), ואומר: 'אל תוסף על דבריו' ואו' 'פן יוכיח בך ונכזבת' (משלי ל' 6)", והשווה מגילה ז, ע"א. לדיון מפורט בכל העניין ובמקורות הרלוונטיים בספרות חז"ל ראה D. J. Halperin, "The 'Book of Remedies', the Canonization of the Solomonic Writings, and the Riddle of Pseudo-Eusebius", *JQR* 72 (1982), pp. 276–284; והשווה מ' הרן, האסופה המקראית, א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 226.

21. M. Kister, "A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and its Implications", in M. E. Stone & E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden 1998, p. 109 n. 31.

השמש" וגו' (שו' 2), ורק בהמשך היא קובעת "ויתן לו ה' רוח נבונה ואורה... כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון" (שו' 3-4, 11). מה פשרו של הבדל זה? מסדר העניינים בספר מלכים עולה שכל סגולותיו של שלמה באו לו מכוח בחירת ה' בו, ואילו מסדר העניינים ב"חיבורי דוד" משתמע שדוד היה מלכתחילה בעל תכונות חיוביות, ובחירת ה' בו הוסיפה להן בעצם את כוח הנבואה בלבד. דומני כי ביסוד שינוי זה מונחת תפיסת עולם דטרמיניסטית: ה' העניק את מתת הנבואה למי שהיה ראוי מלכתחילה לקבלה. עיקרון תאולוגי זה מומחש בהקבלות המילוליות בין תכונותיו של דוד ובין הסגולות שהעניק לו ה': דוד הוא "חכם... וסופר ונבון", וה' נתן לו "רוח נבונה"; דוד "אור כאור השמש", וה' מעניק לו "אורה"; וכן נאמר על דוד שהוא "תמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים", ובחתימה נאמר עליו שמזמוריו נאמרו "בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון". נראה לי לשער כי בשינוי זה באה לידי ביטוי השקפתה האופיינית של עדת היחד בדבר הגזרה הקדומה. (השווה למשל לתיאור הסימטרי של "תורת שתי הרוחות" בסרך היחד ד 23-26.²²) אין זה מקרה ש"תורת שתי הרוחות" מייחסת לבני האור, בין שאר תכונות חיוביות, גם את סגולת ה"חכמה" (שם, שו' 24), כשם שאין זה מקרה שרשימת "חיבורי דוד" קובעת שדוד היה "אור כאור השמש". שני המקורות הללו משלימים זה את זה אהרדי, ומסתבר כי הם משקפים תפיסה לכידה אחת על דרכה של "רוח האור" או "רוח האמת", על דרך הכתוב "להאיר בלבב איש... ושכל ובינה וחקמת גבורה מאמנת בכול מעשי אל" (סרך היחד ג 2-4).²³

22. השווה לניסוחו של הכתוב המצוטט להלן בראש הערה 25. אמנם באחרונה הוטל ספק בדבר אופייה הכיתתי של "תורת שתי הרוחות", והוצע לראות בה קטע מחיבור חכמתי בלתי כיתתי שצוטט בסרך היחד: A. Lange, "Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 2 (1995), pp. 346-347 n. 18. אבל השערה זו נראית לי מופרכת מעיקרה. לדוגמה, לנגה טוען כי שם האלוהות "אל ישראל" אינו אופייני לכתבים כיתתיים, אבל הוא מפנה לרשימה ארוכה של מראי מקום דווקא ממגילת המלחמה ומן "המדרש על אחרית הימים" (4Q174, 177) – שני חיבורים כיתתיים מובהקים (לפחות בנוסחם שבידינו) – שכינוי זה אכן מתועד בהם.

23. דברים אלו אמורים כנגד קביעתם הגורפת של חוקרים אחדים שאין ב"חיבורי דוד" שום סימן למוצא כיתתי; ראה למשל אולריך (עמ' 127), הנסמך בעיקר על הטענה שההישענות על לוח בן 364 יום אינה יכולה להעיד על מוצא כיתתי, מאחר שהיא משתקפת גם בחיבורים הקודמים לכת כגון ספר היוכלים. אבל תוקף ההפרדה המקובלת בין כתבי עדת היחד ובין ספר היוכלים אינו כה יציב כפי שנוטים לדמות. דבורה דימנט כבר הראתה כי ספר היוכלים והחיבורים הכיתתיים מקומראן משקפים אנגלולוגיה אחת (ראה מאמרה "בני שמים: תורת המלאכים בספר היוכלים לאור כתבי עדת קומראן", בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רונברג [עורכים], מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר-וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 97-118), וגם מחקרו של מיכאל סיגל העלה בבירור כי התאולוגיה האופיינית לרובד העריכה בספר היוכלים זהה למעשה לתאולוגיה של עדת היחד (ראה מ')

3. רוח הנבואה של דוד

בעל "חיבורי דוד" מזהה את סגולת החכמה של דוד ברוח הנבואה במהלך רעיוני וטרמינולוגי אשר מסתמנים בו שלושה שלבים: תחילה נזכרות חכמת דוד ותבונתו (שו' 2-3: "ויהי דוד בן ישי חכם... וסופר ונבון"), אחר כך נקשרת בינת דוד ל"רוח" אשר נתן לו ה' (שו' 3-4: "ויתן לו ה' רוח נבונה"), ולבסוף מתבאר העניין במונח נבואה, שהיא היא מתת האל לדוד (שו' 11: "נבואה אשר נתן לו מלפני העליון").²⁴ למעשה, הזיהוי המושגי בין חכמה לנבואה גלום בכל חוליה מחוליותיו של המהלך. בשלב הראשון נמנים לכאורה תארים שעניינם המוצהר הוא חכמת דוד; זה ודאי דינם של "חכם... ונבון", אך גם של "אור כאור השמש",²⁵ ושל

סיגל, ספר היוכלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד). חוקר נוסף שיצא נגד הסברה שרשימת "חיבורי דוד" היא פרי קולמוסו של "מתנרב לעצת היחד" הוא דניאל פאלק. לטענתו השימוש בשם הו"ה (בשו' 4) מעיד על מוצא בלתי כיתתי: D. K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls (STDJ 27)*, Leiden 1998, p. 95 ובצמ' 126. ובצמ' 193 הערה 124. במקום אחרון זה הוא מביא נימוק נוסף: הקצאת "שלושים שיר" למועדים מניחה רשימת מועדים וימים טובים שאינה עולה בקנה אחד עם הרשימות הכתתיות שבמסמכי הלוח ובמגילת המקדש. ברם נימוקים אלה אינם עומדים בפני הביקורת: ראשית, שם הו"ה כתוב – כרגיל במגילה^a 11QPs – בכתב עברי קדום; זה הנוהג הרווח במגילות כיתתיות מובהקות כגון פשר חבקוק, והוא מסימניה הבולטים של אסכולת הסופרים של קומראן, כפי שהראה עמנואל טוב: E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert (STDJ 54)*, Leiden 2004, pp. 238-246. שנית, פירוטם של שלושים המועדים לא ניתן בגופה של רשימת "חיבורי דוד", וזיהוי המדויק הרי נתון במחלוקת. שלישית, ספק אם מותר ללמוד ממגילת המקדש על חיבורי עצת היחד, שכן חובריה אולי בחוגים קרובים אך לא זהים לעדה זו. לאמתו של דבר, סימנים למוצא הכיתתי של "חיבורי דוד" יש כהנה וכהנה, וציינתי אחדים מהם אגב הילוכי (ראה למשל לעיל הערה 11 ולהלן הערה 25). יש להעיר כי אם חיבור זה אכן כיתתי במוצאו, אין מנוס מן המסקנה שהמגילה^a 11QPs איננה עותק של "מהדורה קנונית" של ספר תהלים (השווה לעיל הערה 2), אלא אנתולוגיה "מקומית".

24. על עצם הזיקה בין מושגי החכמה והנבואה שבכאן עמד א' רופא, מבוא לשירה המזמורית ולספרות החכמה שבמקרא, ירושלים תשס"ד, עמ' 147-149, ולדעתו הגילוי שיש בחיבור הנדון כאן ל"תפיסה זו של חכמה אלוהית שיש עמה כישורים נבואיים" הוא "חידוש מן התקופה ההלניסטית" (שם, עמ' 148). אמנם לשיטתו יש במקרא גם עדויות עתיקות מאוד לקיום זיקה זו (במדבר כד 15-16; שמואל ב כג 1-2; משלי ל 3-1 כנוסח חרגום השבעים), אך לעניות דעתי יש הבדל של ממש בין תוכנה המושגי של החכמה במקורות הללו ובין מטענו הסמנטי של מושג החכמה בימי הבית השני, ואין לדון בהם בנשימה אחת. כידוע, בימי הבית השני החכמה כבר צבועה בגוון לאומי ודתי מובהק, והולך וגובר בה היסוד הפרטיקולריסטי המזהה אותה בתורת ישראל.

25. על דרך "האיר אלוהים דעת בינה בלבבי" (4Q511 18 ii 8). ניסוח הדומה במקצת ל"אור כאור השמש" מצוי עוד באחד הפסרים לישעיהו: "כשמש בכול אורו" (4QpIsa^d 1 6); אולם

"תמים בכל דרכיו".²⁶ אולם המונח סופר יוצא לשני טעמים: מצד אחד הוא חלק מן הביטוי החכמתי חכם וסופר (המתועד גם בלשון חז"ל),²⁷ מצד שני אין לשכוח כי היקף המשמעות של המילה סופר התרחב בימי הבית השני, עד שחפף לחלק ממשמעותה של המילה נביא;²⁸ התפתחות סמנטית זו מבארת מדוע המילה הארמית ספרא עומדת בתרגום יונתן כנגד המילה העברית נביא בכתובים רבים עד מאוד.²⁹

ההקשר שם מקוטע, וקשה לדעת על מי יוצאים הדברים. ראה ד' פלוסר, "פשר ישעיהו ורעיון שנים-עשר השליחים בראשית הנצרות", ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' 54 והערה 12. פרופ' שמריהו טלמון הזכיר לי (בשיחה פרטית) כתוב דומה נוסף בחיבור המכונה "מגילת הרזים", אשר הדואלים האופייני למחשבתה של עדת היחד נקשר בו בדימוי לשמש: "וגלה הרשע מפני הצדק כגלות [ח]ושך מפני אור, וכתום עשן וא[יננ] עוד כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה כשמש" (1Q27 5-6). לדיון בקטע זה ראה ד' פלוסר, "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים", בתוך ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 3-20.

26. הצירוף תמים דרך שייך במקורו לפרזיולוגיה האופיינית לספרות החכמה (משלי יא 20; תהלים קיט 1; והשווה משלי י 29; יג 6; איוב ד 6), כפי שהראה א' הורביץ, שקיצי חכמה בספר תהלים, ירושלים תשנ"א, עמ' 108-110. אמנם הביטוי תמים דרך מוסב בספרות החכמה על דמות הצדיק, אולם, כפי שהראה הורביץ (שם, עמ' 77-80), בספרות זו ניטשטש התייחסות בין הצדיק לחכם, והם הפכו נרדפים זה לזה. אגב, יש לתהות שמא מהדהד בניסוח "תמים בכל דרכיו" השבח שקושרת שירת האזינו לאל עצמו: "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" וגו' (דברים לב 4).

27. קיסטר, עמ' 329 הערה 25.

28. בעניין זה דן לפי דרכו פנחס מנדל בהרצאתו "When a Scribe Is Not a Scribe: A Second Look at the Enochic Scribal Traditions", בכנס של מרכז אוריון אשר נזכר לעיל בהערה 8. עניין זה קשור בעליית קרנה – לפחות מצד התודמית הציבורית – של האוריינות הפורמלית (ידיעת קרוא וכתוב, בקיאות במקרא וכיוצא באלה) מתקופת הבית השני ואילך. אגב, התפתחות סוציולוגית ותרבותית זו נשקפת מבעד להבדל מאלף בין "חיבורי דוד" לשבחי שלמה בספר מלכים: בדגם המקראי החכמה מתבטאת בדיבור (מלכים א' 12-13: "וידבר שלשת אלפים משל... וידבר על העצים... וידבר על הבהמה" וגו'), ואילו בעיבודו כאן – בכתיבה דווקא ("ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות" וכו').

29. ראה שמואל א' 5, 10, 11; יט 24; כח 6, 15; מלכים ב' 13; כג 2; ישעיהו ג' 2; ט 14; כח 7; כט 10; ירמיהו ו' 13; ח 10; יד 18; יח 34; כג 11, 33, 34; כו 7, 8, 11, 16; כט 1; יחזקאל ז' 26; כב 25; זכריה ז' 3. והשווה לתרגום המיוחס ליונתן על בראשית ה' 24; כו 29; במדבר כד 9. לדעת סלדריני זו דרכו של תרגום יונתן להבדיל בין שתי קבוצות של אנשים שהמקרא מכנה נביאים: אלה שזכו להתגלות האל ממש (והתרגום ממשיך לכוונתם נביא), ואלה המשמשים בתפקידי הנהגה או שנאחזו באקסטוזה (והם המכונים בתואר ספרא); ראה מאמרו A. J. Saldarini, "Is Saul also among the Prophets?: Scribes and Prophets in Targum Jonathan", in H. J. Blumberg et al. (eds.), *Open Thou Mine Eyes: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude*, Hoboken NJ 1992, pp. 239-253. בדגם במובנו המדויק של המונח סופרים (γραμματεῖς), החוזר ונשנה בברית

כפל פנים זה מאפיין גם את הביטוי המרכזי בשלב השני: רוח נבונה. התואר נבונה מושך את הצירוף ללשונות החכמה שבשלב הראשון (במיוחד כמוכן לתואר נבון), אך במילה רוח כבר גלום מושג הנבואה במלוא עוזו.³⁰

לכל אחד משלבי המהלך המתואר לעיל אפשר למצוא מקבילות במקומות שונים במקרא, ובמיוחד בקורות דוד שבספר שמואל. כך למשל, כפי שכבר צוין בפתיחת הדברים, התארים חכם ונבון, הנקשרים לראשו של דוד בשלב הראשון, נקרים כבר בשמואל ב יד 18, 20. ואילו בניסוח "ויתן לו ה' רוח נבונה" מהדהדת הפתיחה של "דברי דוד האחרונים", המסוגנת כנאום נבואי: "נָאֵם דוד בן ישי, וְנָאֵם הגבר הַקָּם עַל, מְשִׁיחַ³¹ אלהי יעקב, ונעים זמרות ישראל. רוח ה' דָּפַר בִּי, וּמָלְתוּ עַל לְשׁוֹנִי"

החדשה, נתנו חוקרים דעתם שהצירוף כהן ונביא תורגם כהין וספר (יונתן לישעיהו כח 7; ירמיהו ו 13; יד 18; יח 18), אך לא הבחינו שפרט זה מסתעף מתופעה רחבה הרבה יותר בתרגומים הארמיים. ראה למשל א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרכ"ץ כז (תשי"ח), עמ' 174; ד' שוורץ, "סופרים ופרושים חנפים": מי הם ה'סופרים' בברית החדשה? ציון נ (תשמ"ה), עמ' 130 הערה 60. באחרונה סקר אברבך את כל אזכורי הנבואה והנביאים בתרגום יונתן, אך דבריו על חילוף זה דחוקים, ואין בהם רמז למאמרו של סלדריני: M. Aberbach, "Prophets and Prophecy in Targum Jonathan to the Prophets", in J. H. Ellens (ed.), *God's Word for Our World, II: Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John De Vries* (JSOT Sup 389), London 2004, pp. 82–97, esp. 84–85, 94–95.

30. גם בעניין זה מאלפת עדותם של התרגומים הארמיים. אמנם וכולדר (עמ' 41 והערה 77) ניסה לבסס את הטענה שהביטוי רוח נבונה מרמז למסורת שראתה בדוד נביא בהפנותו לשמואל ב כג 2 "רוח ה' דבר בִּי", ולתרגום יונתן למקום: "אמר דוד ברוח נבואה מן קדם יי" (ובעקבותיו טלמון, עמ' 206 והערה 8; ונדרקם, עמ' 219* הערה 13). אבל לאמתו של דבר עניין לנו כאן בשיטת תרגום שאין לה כל קשר לדמותו של דוד. הביטוי רוח נבואה מן קדם יי ממשמש בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן כנגד הצירוף העברי רוח ה' (שופטים ג 10; שמואל א י 6; מלכים א כב 24; יחזקאל יא 5; לו 1 [כנגד פיסוק הטעמים של נוסח המסורה]; מיכה ג 8; וכן ישעיהו סא 1 [נוסח המסורה: "רוח אדני ה'"] ולתרגום הצירוף העברי רוח אלהים (בראשית מא 38; במדבר כד 2; שמואל א י 10; יט 20; יחזקאל יא 24). בכתובים אחדים שני תרגומים אלה נוקטים רוח נבואה כנגד רוח כלבד שבנוסח המסורה (במדבר יא 25, 26, 29; כז 18; מלכים ב ב 9).

31. לדעת פיצמאיר (עמ' 337–338; ובעקבותיו קוגל, עמ' 47–48), גם המונח משיח, המוסב על דוד פעמים אחדות במקרא, נתפרש בקרב בני היחד כציון למעמדו כנביא בעקבות התקבולת שבתהלים קה 15 (=דברי הימים א טז 22): "אל תגעו במשיחִ // ולנביאִי [או: וכנביאִי] אל תרעו" (ראה למשל מגילת המלחמה יא 7; וכן ברית דמשק ב 12 בהקבלה לסרך היחד 3). ייתכן כי בהקשר זה של טשטוש הגבולין בין מושגי הסמכות הנבואית מחד גיסא ובין ההנהגה המדינית (בהשראת האל ובהרשאתו) מאידך גיסא יש לבאר את הזיקה בין הניסוח "ויתן לו ה' רוח נבונה" ובין דברי הנביא על המלך לעתיד לבוא בישעיהו יא 2: "ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'". אינני מקבל את גישתו של וכולדר (עמ'

(שמואל ב כג 1-2);³² ואין לשכוח כי במגילת המזמורים קטע זה סמוך לפני "חיבורי דוד".³³ ובכל זאת נראה לי כי לפחות השלב השלישי של המהלך המתואר

34; בעניין זה הוא ניסה לפתח הקבלה שכבר ציין אליה סנדרס, עמ' 93, על שורה 4), המפנה לישעיהו יא 2 במאמציו לזהות מאפיינים אסכולוגיים ב"חיבורי דוד". נבואת ישעיהו מוסבת על המלך הצדיק לעתיד לבוא, ואילו כאן הדברים יוצאים על דוד עצמו והם מנוסחים – לפחות מבחינה פורמלית – בלשון עבר, כפי שטען בצדק דהמן: U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran (STDJ 49)*, Leiden 2003, pp. 252–253

32. לזיקה בין "דברי דוד האחרונים" ובין "חיבורי דוד" ולנקודות דמיון נוספות בין שני הקטעים ראה בעיקר ונדרקס, עמ' 212*–213; קוגל, עמ' 48–49.

33. המגילה 11QPs^a נחתמת ברצף החיבורים האלה: תהלים קמט, קנ, המזמור החיצוני "המנון לבורא", "דברי דוד האחרונים" (שמואל ב 1–7), "חיבורי דוד", תהלים קמ, קלד, ושני מזמורים חיצוניים המסומנים כמזמור קנא. אם אכן ביסוד המגילה הזאת עומד הנוסח המקובל של ספר תהלים, יש להסיק כי כל מה שבא לאחר מזמור קנ הוא בגדר צרור נספחים. מצד אחר, קשה לייחס ערך מיוחד למקומה של רשימת "חיבורי דוד" כשלעצמה (לפניה ולאחריה באים הן חיבורים מקראיים הן חיבורים חיצוניים), פרט אולי לזיקות האסוציאטיביות ולמגעיים המילוליים בינה ובין החיבורים הסובבים אותה (השווה ונדרקס, עמ' 212*–213). על כן תמוהה בעיני עמדתו של אולריך (ראה דבריו שצוטטו לעיל בהערה 10), שהרי מצד אחד הוא תולה אותם בהנחה (המוטעית, לדעתי; ראה הערה 2) שהמגילה היא עותק של "מהדורה קנונית" של ספר תהלים הנבדלת מן המהדורה שנשתמרה בנוסח המסורה, ומצד שני, לשיטתו, רשימת "חיבורי דוד" אינה אלא "נספח או קולופון" (עמ' 127) שנטמע לתוך המהדורה הקדומה המסופרת הזאת של ספר תהלים. כרגיל במאמרו זה אולריך אינו מנמק את קביעותיו (פרט להצהרה הכללית, והנכונה כשלעצמה, ש"קטעי סיום כאלה באים בספרי המקרא בסופו של ספר או חלק עיקרי, או סמוך לו; למשל בשופטים, בשמואל ובישעיהו, ואולי גם בויקרא ודברים" [שם, הערה 25]). אינני מקבל את שימושו כלאחר יד במונח קולופון, אשר בקרב חוקרי ספרות המזרח הקדום נודעת לו הוראה טכנית ספציפית ביותר, הוראה שאינה הולמת כלל את אופייה הספרותי של רשימת "חיבורי דוד". לתיאור מסכם של ז'נר הקולופון ושל מרכיביו בספרות המסופוטמית ראה E. Leichty, "The Colophon", *Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago 1964, pp. 147–154. כל המשווה בין תיאור זה ובין "חיבורי דוד" ייווכח שאין דמיון של ממש ביניהם. אמנם לכאורה יש דמיון מפתיע בין המוטיב של רוח הנבואה של דוד ובין הקולופון לעלילת אָרה, שהסופר Kabti-ilāni-Marduk מעיד בו כי האל "גילה לו (את נוסח העלילה) במהלך הלילה" (לוח ה, שו' 43: ina šāt mūši ušabrišumma). אבל לאמתו של דבר אין בפרט זה כדי לקרב בין הקולופון המסופוטמי ובין "חיבורי דוד". ראשית, הופעתו של פרט זה בעלילת ארה מיוחדת במינה, ואין עוד כדוגמתה בשום קולופון מסופוטמי אחר; שנית, הוא משמש הקדמה למרכיב הקונבנציונלי שהסופר ובעל הקולופון מצהיר בו כי העתיק בנאמנות את הטקסט (ראה Leichty, עמ' 150). וזה פירוש הדבר: עלילת ארה מזמנת מקרה מיוחד שבו לסופר אין עותק קודם, משום שהוא עצמו חיבר את היצירה; באורח מאלף הוא אינו מוותר על אותו מרכיב בקולופון המעיד על דייקנות הסופר, אלא מצהיר כי הטקסט התגלה לו בהשראה אלוהית בלילה, "וכאשר בבוקר דקלם (את נוסח הטקסט שנגלה לו), כלום לא השמיט, (ואפילו) שורה יחידה (משלו) לא הוסיף עליי" (לוח ה,

לעיל (המעבר הטרימינולוגי מרוח לנבואה), וכן הקישור בין מושג הנבואה לדמותו של דוד, דהיינו המוטיב של דוד הנביא, באו לו לבצע "חיבורי דוד" דווקא מספר דברי הימים. הסיבה לכך נעוצה בצורה המיוחדת שלבש מוטיב זה ב"חיבורי דוד": מן העובדה שבעל החיבור ממסגר בו את רשימת חיבוריו של דוד, אשר לרובם המכריע יש תפקיד ליטורגי מובהק במסגרת הפולחן במקדש ("שיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד"), אנו למדים כי רוח הנבואה היא מקור הסמכות והתוקף של הסדרים פולחניים וליטורגיים אלה. לשון אחר, רוח הנבואה של דוד נקשרת ב"חיבורי דוד" לכינון צד מסוים של הפולחן במקדש, והיא הצדקתו והנמקתו גם יחד.

קישור מעין זה אינו מצוי במקרא אלא בספר דברי הימים לבדו. לפי תיאורו של ספר זה נפטר דוד לבית עולמו בטרם זכה לראות ולו אבן אחת של המקדש מונחת על מכונה, וכל מעשיו נותרו בגדר תכנון והכנה בלבד. אך ספר דברי הימים מדיש הדגשה יתרה כי תכנון זה ירד לפרטי הפרטים של המקדש העתידי: "ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועלייתיו וחדריו הפנימיים ובית הכפרת. ותבנית כל אשר היה ברוח עמו לחצרות בית ה'... ולמחלקות הכהנים והלויים ולכל מלאכת עבודת בית ה'..." (דברי הימים א כח 11–13). ואמנם שלמה בונה את המקדש בהתאמה גמורה לחזונו של אביו: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המריה אשר נראה לדויד אביו" (דברי הימים ב ג 1).³⁴

ש' 44–43: *ki ša ina munatti idbubu ayyamma ul iḥṭi ēda šuma ul uraddi ana*: מובן מאליו כי לכל העניין הזה אין זכר ב"חיבורי דוד", משום שאין הוא בגדר קולופון כלל ועיקר. לנוסח של עלילת ארה ולתרגומה לאנגלית ראה בהתאמה, L. Cagni, *L'epopea di Erra (Studi Semitici 34)*, Roma 1969, p. 126; idem, *The Poem of Erra* (SANE 1/3), Malibu 1977, p. 118. (אני אסיר תודה לחברי אורי גבאי, שסייע לי בלימוד החומר ממסופוטמיה). דעתי אינה נוחה מניסיונותיו של חמ"י גבריהו להרחיב את הגדרת המונח קולופון ולהחילו גם על כותרות, חתימות והערות סדרנים למיניהן, כגון במאמרו "קולופונים בספרי משלי, איוב וקהלת: בעקבות החכמים-הסופרים-המסדרים-והמעתיקים של ספרות החכמה", בתוך י' אבישור וי' בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א' ליונשטם במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשל"ח, עמ' 107–137. עם זאת יש בחומר שאסף גם פרטים אחדים בעלי עניין להקשר שאנו עומדים בו, ובמיוחד מעניין הנספח לספר איוב בתרגום השבעים – אשר גבריהו (שם, עמ' 129–130) מכנהו "קולופון ביוגרפי" – שיש כמה צדדים של דמיון בינו ובין "חיבורי דוד" הנדונים כאן.

34. פסוקית הזיקה "אשר נראה לדויד אביו" יוצאת בנוסח המסורה על "בית ה'", ומרמזת אפוא לתכנית הבניין שדוד ראה בעיני רוחו. אך התחביר מחוספס במקצת: המילים "בירושלים בהר המריה" קוטעות את הרצף הצפוי בין "בית ה'" ובין "אשר נראה" וגו', ולכאורה ראוי היה שפסוקית הזיקה תשמש תיאור אופן, ותפתח במילית "(כ) אשר". אין פלא שהתרגומים חשו בצורך להסב את הפועל לה' עצמו, והם גורסים "בהר המריה אשר נראה ה' לדוד אביו" (כך תרגום השבעים, והשוו גם לתרגום הארמי). אני סבור אפוא כי זו גרסה משנית, אולם רוב הפרשנים מעדיפים להניח שהפועל "נראה" יוצא על "הר המריה" (ראה למשל שבתי בן יום

התאמה זו עשויה להתפרש בנקל כהתגשמות של נבואה: מה שדוד ראה בחזונו הוא הדבר שהתממש בפועל. ואין זה רק פירוש ענייני אלא גם פירוש מילולי של המונח רוח, הנקוט בדברי הימים א כח 12.³⁵ ההפרדה שמקיים בעל "חיבורי דוד" בין "רוח נבונה" בפתיחת החיבור ובין "נבואה אשר נתן לו מפני העליון" בחתימתו הולמת את העובדה, שהזיהוי בין ה"רוח" לסגולת הנבואה לא נעשה במפורש בספר דברי הימים בנקודה זו, אלא נותר בגדר מסקנה מובלעת. ברם בהמשכו של ספר דברי הימים, בתארו את כינון הפולחן בפועל (על כל מרכיביו) בימי שלמה, קובע בעל הספר בלא היסוס: "ויעמד כמשפט דויד אביו את מחלקות הכהנים על עבדתם, והלויים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים לדבר יום ביומו, והשערים במחלקותם לשער ושער, כי כן מצות דויד איש האלהים" (דברי הימים ב ח 14; והשווה נחמיה יב 24, 36).³⁶

שוב יש להדגיש, כי הקישור בין רוח הנבואה של דוד ובין בניית המקדש מיוחד

טוב אכן בודד [א"ב ארליך], מקרא כפשוטו, ברלין תר"ס, כרך ב, עמ' 29, ולפיכך הם מקבלים את גרסת תרגום השבעים (ראה למשל קרטיס ומדסן, עמ' 325; ויליאמסון, עמ' 204; יפת 1993, עמ' 548).

35. וכך רד"ק למקומו: "כל אשר היה ברוח עמו – ברוח נבואה, כי על פי רוח הקדש ידע כל תבנית הבית, או על ידי עצמו או על ידי שמואל הנביא" (השווה אגדת בראשית לח, א [מהדורת בובר, עמ' 75–76] והפירוש המיוחס לרש"י על אתר). פירוש זה משתקף לכאורה גם בתרגום הארמי למקומו, "יצורת כל די הוה צריך ברוח נבואה דעמיה"; אך למעשה תרגום זה הולך בדרך שסללו התרגומים הארמיים הקלסיים (ראה לעיל הערה 30), ולפיכך אין לראות בו עדות עצמאית לקיומה של מסורת מיוחדת בדבר דוד הנביא.

36. השווה פיצמאיר, עמ' 337 הערה 18; אבל ראה יפת תשל"ז, עמ' 393–394 הערה 198. ראוי להזכיר כאן את עמדתו המיוחדת של קוגל (עמ' 50–55) בעניין זה. הוא סבור כי המוטיב של דוד הנביא אינו תופס מקום עצמאי בעולמו הרעיוני של בעל דברי הימים, אלא הוא בגדר תוצר לוואי המשתמע ממגמתו להעלות את קרנן של השירה והמוזיקה כחלק מן הפולחן במקדש באמצעות ייחוסן לדוד. לדעתו המאמץ העיקרי של ספר דברי הימים אינו מושקע בהצגת דוד כשליח ה' אלא כמי שמממש את התכנית האלוהית להפעלת המקדש העתידי, וזו גם הסיבה שבשלב זה הספר עדיין אינו מתעקש שדוד הוא מחברן הבלעדי של היצירות המזמוריות. לשיטת קוגל, יותר ויותר מזמורי תהלים יוחסו במפורש לדוד (כמשחקן בכותרות המזמורים בנוסח המסורה ובתרגומים העתיקים) רק בשלב מאוחר יותר, כאשר התגבשה התפיסה שטקסטים הם בגדר "כתבי קודש" רק אם חוברו בהשראה אלוהית, ואפילו אז עדיין לא הורו בפה מלא שדוד הוא נביא ורק אמרו ש"דָּבָר נבואה" את המזמורים (כלשון "חיבורי דוד"; רמיתו הסתומה של קוגל לפילון [עמ' 54] יוצאת על המקומות שנשמנו אצל הרן [לעיל הערה 20], עמ' 318 והערה 17). [לאחר מסירת המאמר לדפוס ראיתי כי שנידווינד ניתח בהרחבה את דמותו של דוד בספר דברי הימים, במיוחד מצד מוטיב הנבואה: W. M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (JSOT Sup. 197), Sheffield 1995, esp. pp. 189–208]

למעשה את ספר דברי הימים. לכאורה אפשר להקביל לעניין זה מוטיב דומה המופיע אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ו, ח, ב, 166 [תרגום שליט, עמ' 198]). אבל הופעת רוח הנבואה שניתנה לדוד באה אצלו לבאר את מקור סגולתו המיוחדת של דוד להסיר מעל שאול אותה "רוח אלהים רעה" שביעתה אותו (שמואל א טז 16, 18, 23), ואין לה כל קשר לבניין המקדש. במקום אחר קושר יוספוס בין כישרונו הפואטי של דוד לסדרי הפולחן במקדש (קדמוניות היהודים ז, יב, ג, 305 [תרגום שליט, עמ' 255–256]), אך שם אין זכר למוטיב הנבואה. המקום היחיד שאפשר לטעון לגביו כי יש בו הד לקישור בין מוטיב הנבואה ובין בניין המקדש הוא קדמוניות היהודים ח, ד, ב, 109–110 (תרגום שליט, עמ' 278); אך, למעשה, גם שם מוטיב הנבואה אינו נקשר למהלך המעשי של בניית המקדש, אלא להודעת ה' לדוד כי יורשו הוא שיבנה את המקדש.³⁷ זאת ועוד, אין לשפוט מקומות אלה רק מצד עצמם, ויש לראותם גם כחלק מעמדתו הכללית של יוסף בן מתתיהו כלפי מושג הנבואה: מחד גיסא יש בכתביו מאות הוספות של המונח *προφήτης*

37. ביסוד פסקה זו בקדמוניות היהודים מונח הקטע בנאומו של שלמה (מלכים א ח 14–21 = דברי הימים ב ו 6–11) שבו נזכרת ההבטחה לדוד בהשמטת דמותו של נתן הנביא (הנגד לשמואל ב 4 ו אילך). לפי קטע זה ניתנה אפוא ההבטחה האלוהית ישירות לדוד (מלכים א ח 18 = דברי הימים ב ו 8: "ויאמר ה' אל דו[נ]אד אבי: יען אשר היה עם לבבך וגו'), והיא אכן התממשה בפועל (מלכים א ח 20 = דברי הימים ב ו 10: "ויקם ה' את דברו אשר דבר וכו'). ברור כיצד שימש ניסוח זה למחברים בתר-מקראיים מקפצה לקביעה שדוד היה נביא: הוא זכה להתגלות אלוהית, ודבר ה' שניתן לו אכן התגשם. לעניות דעתי, הדינמיקה הפרשנית הזאת השפיעה גם על הכתוב בספר מעשי השליחים ב 30: "מכיוון שהיה (דוד) נביא, וידע כי אלוהים נשבע לו שברעה להושיב מפרי חלציו (*ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*) על כסאו". אמנם מקובל להניח כי כתוב זה נסמך על תהלים קלב 11 (כך למשל פיצמאיר, עמ' 332; והשווה לפירושים על אתר), אך הביטוי פרי חלציים רחוק מלשון המזמור, הנוקט את הביטוי הרגיל במקרא פרי בטן (*ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου*); ודוק: גם בשמואל ב ז 12 מצינו בתרגום השבעים *ἐκ τῆς κοιλίας σου* כנגד "זרעך... אשר יצא ממעיך"), וקרוי יותר ללשון הכתוב במלכים א ח 19 ("בנך היצא ממעיך"); אמנם תרגום השבעים מתרגם כאן *ἐκ τῶν* (*πλερῶν*). בגרסה *ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*, המצויה בנוסח ה"מערבי" של ספר מעשי השליחים, ניסו מעתיקים קדמונים להתאים את לשון הכתוב ללשון הפסוק בתהלים, אך גרסה זו משנית בוודאי, כפי שכבר ראו החוקרים מטעמים אחרים; ראה למשל E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, trans. B. Noble et al., Oxford 1971, p. 182 n. 5. סיכומו של דבר: גם בספר מעשי השליחים דוד מכונה "נביא", אך המניעים הפרשניים לכך נבדלים ממניעיו של בעל "חיבורי דוד", ועל כן מטעה להקביל ביניהם כדרך שעשו למשל וכולרד (עמ' 41 הערה 77) ופיצמאיר (שם, עמ' 335–336). יש לזכור עוד, כי בספרות הנוצרית הקדומה פועל בעניין זה אילוצי תאולוגי שקוף: "מי שפירש את מזמורי תהלים על המשיח העתיד לבוא, כפי שהם מתפרשים בברית החדשה, ראוי היה לו שיתפוס את דוד כנביא" (הרן [לעיל הערה 20], עמ' 319; השווה קוגל, עמ' 46).

(והפעלים הנגזרים ממנו) בזיקה לדמויות רבות,³⁸ ומאידך גיסא מוטיב הנבואה שולי לחלוטין בדמותו של דוד המצטיירת בכתבי יוספוס.³⁹

4. כינון הליטורגייה כחלק מן הפולחן במקדש

כאשר ספר מלכים מתאר את בניית המקדש אין הוא מתייחס למעשה להיבטים הליטורגיים של הפולחן, ותפילת שלמה מוצגת בתור אירוע חגיגי וחד-פעמי. שלמה אמנם מציג את המקדש בתור מקום תפילה, אך זו תפילתם הספונטנית של מבקרים יחידים הבאים לשטוח את מצוקתם או את תודתם, ולא חלק מעבודת האל הסדירה. תמונה הפוכה מצטיירת בספר דברי הימים. זמן רב לפני שהחל בהכנות לבניין המקדש היה דוד מעורב עד למעלה מראשו בהסדרת הפולחן סביב ארון הברית (דברי הימים א טו-טז). הוא מכונן ליווי מוזיקלי לפולחן (שם טו 16), ונושא בעצמו מזמור שבח (שם טז 8-36). השימוש במזמורים לא נועד להיות חד-פעמי; מקדימה אותו הקביעה "ביום ההוא אז נתן דויד בראש להדות לה' ביד אסף ואחיו" (שם 7), ולאחר מכן נאמר במפורש "ויעזב שם לפני ארון ברית ה' לאסף ולאחיו לשרת לפני הארון תמיד לדבר יום ביומו" (שם 37). כתוב זה מייחס אפוא לדוד את כינון הליטורגייה – דהיינו ההיגוד החוזר בזמנים קבועים של טקסטים מזמוריים – לצד ההיבט הגשמי יותר של הפולחן, הלא הוא עבודת הקרבנות.⁴⁰

מתי בדיוק צריכים מזמורים אלה להיאמר? דברי הימים א טז מתייחס לדברים בצורה עמומה במקצת. פס' 37 מציין את זמן היגודם במילים "תמיד לדבר יום ביומו", ופס' 40 מדייק בזמנה של העלאת הקרבנות: "להעלות עלות לה' על מזבח העלה תמיד לבקר ולערב". מן הניסוח הדומה של שני הכתובים משתמע שקרבן התמיד (והוא בלבד) היה מלווה באמירת מזמור. אך מה באשר לימים טובים? נראה לי כי כאן הסתמך בעל "חיבורי דוד" ישירות על דברי הימים ב ב 3. כתוב זה הוא מידי של בעל דברי הימים, והוא משוכן באיגרתו של שלמה לחורם מלך צור (מלכים א ה 16-20 // דברי הימים ב ב 2-9), כלומר בחוליה [ה] של

38. L. H. Feldman, "Prophets and Prophecy in Josephus", *JTS* 41 (1990), pp. 386-422. פלדמן (שם, עמ' 390 הערה 21) מונה שלוש היקרויות של המונח *προφήτης* בזיקה לדמותו של דוד, אך דומני כי יש רק שתיים: הפנייתו השלישית של פלדמן (קדמוניות היהודים י, יא, ז, 267-269 [תרגום שליט, עמ' 369]) מוסבת על דניאל ולא על דוד.

39. עובדה מאלפת היא שפלדמן עצמו לא הזכיר כלל את מוטיב הנבואה בפרק הארוך והמפורט שייחד לדמותו של דוד בכתביו של יוסף בן מתתיהו: L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 537-569.

40. כפי שציננה יפת (תשל"ז, עמ' 396 והערה 208) מסורת זו אינה ייחודית לספר דברי הימים, אלא משתקפת גם בספר עזרא ונחמיה (עזרא ג 11-10; נחמיה יב 24, 36, 45-46) ובכתובות שניתנו למזמורי תהלים. אבל, כפי שאציע להלן, פירוט המועדים הליטורגיים בא לבעל "חיבורי דוד" כנראה מספר דברי הימים דווקא.

קורות שלמה בספר דברי הימים, אשר הן ההקשר הטקסטואלי שאנו עומדים בו. לפי ספר דברי הימים שלמה מתאר לחורם במדויק את סדרי הפולחן בבית המקדש העתידי: "הנה אני בונה בית לשם ה' אלהי להקדיש לו להקטיר לו לפני קטרת סמים ומערכת תמיד ועלות לבקר ולערב לשבתות ולחדשים ולמועדי ה' אלהינו לעולם זאת על ישראל". ראינו שבפרק טז יש אנלוגיה שקופה בין פס' 37 לפס' 40: זמן אמירתם של המזמורים זהה לזמן קרבנות התמיד. נקל להבין אפוא, כיצד הקיש בעל "חיבורי דוד" מדברי הימים ב ב 3 על זמן אמירתם של מזמורים בכל שאר הימים הטובים:

דברי הימים ב ב 3	"חיבורי דוד"
ומערכת ⁴¹ תמיד	ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד
לבקר ולערב	לכול יום ויום לכול ימי השנה...
לשבתות	ולקורבן השבתות...
ולחדשים	ולקורבן ראשי החדשים...
למועדי ה' אלהינו	ולכול ימי המועדות ולי(ו)ם הכפורים...

יש להודות מיד, שאין ראיה ניצחת להשערה ש"חיבורי דוד" נשען על כתוב זה דווקא. שני הטקסטים אמנם מסכימים בכל הנוגע לסדר המועדים, אך זהו סדר "טבעי", המיוסד על תכיפותם של מועדים למן השכיח ביותר ועד לנדיר ביותר, ורשימות דומות פזורות בספר דברי הימים (כגון דברי הימים א כג 30–31;⁴² דברי

41. האם ההקבלה בין "מערכת (תמיד)" ובין "שיר לשורר לפני המזבח (על עולת התמיד)" משקפת פירוש של השורש ער"ך על דרך הביטוי "לערוך תפלה"? לרוע המזל, ביטוי זה מתועד רק במקורות מאוחרים או משניים של ספרות חז"ל (כגון נוסח הפנים של מדרש תהלים נה, ס' ד, כד [מהדורת בוכר, עמ' 292]; או גרסת הדפוס של בראשית רבה עה, ז [מהדורת תיאודור ואלבק, ב, עמ' 925], שמן הסתם נשתבשה מן הביטוי הסמוך "לערוך מלחמה"; השווה עוד לדברי הרמב"ן על במדבר כג 1). גם בלשון הפיוט רושמו קלוש (ראו במילון בן יהודה, ט, עמ' 4729א). על כן ספק אם ביטוי זה אכן מושרש בלשון חכמים.

42. לרשימת הלויים שבדברי הימים א כג נודעת משמעות מיוחדת לענייננו, מאחר שמתלכדים בה מוטיבים הארוגים גם ב"חיבורי דוד": ראשית, הפרק נפתח במעבר מדור לשלמה (פס' 1). שנית, מודגש כי הלויים המופקדים על המוזיקה והשירה הם חלק בלתי נפרד מסגל המשרתים בקודש (פס' 4–5; השווה לרשימה המפורטת בדברי הימים א כה). שלישית, המפקד נחתם ברשימת עותותיה של אמירת ההלל במקדש (פס' 30–31), אשר סדרה, כאמור, זהה לרשימה של זמני השירים ב"חיבורי דוד". רביעית, פרופ' מנחם קיסטר הסב את תשומת לבי לעובדה המעניינת, שנתונים מן המפקד נרשמו לפי הכתוב "בדברי דוד האחרונים" (פס' 27), והרי זו גם כותרתו של החיבור המזמורי-נבואי המיוחס לדוד בשמואל ב כג 1; ייתכן אפוא שההיקש מכתוב אחד אל רעהו הניע את בעל "חיבורי דוד" לבוא ולפרט מהם אותם "דברי דוד האחרונים", ואגב כך לשלב בחיבורו את דמותו של דוד הנביא (אפיון העולה משמואל א כג) עם תיאורו כמכונן הליטורגיה במקדש (כמצטייר מדברי הימים א כג). כנגד השערה זו יש לציין, שהביטוי דוד האחרונים גופו אינו מופיע כלל ב"חיבורי דוד", אך תוקפו של טיעון

הימים ב ח 13 ; לא 13 ; השווה נחמיה י 34 ; יובלים ב 9). עם זאת, ההנחה שבעל "חיבורי דוד" נשען על רשימה זו (או מעין זו) מסבירה, מדוע חתם חלק זה של הרשימה בסיכום ביניים ("ויהי כול השיר אשר דבר ששה וארבעים וארבע מאות"), ורק אחר כך הוסיף פריט נוסף – שירי הפגועים ("ושיר לנגן על הפגועים ארבעה"). מבחינה מבנית פריט אחרון זה מנוסח בדיוק באותה תבנית שמנוסחים בה הפריטים הקודמים, ואין להבין מתוך הרשימה עצמה מה טעם ההפרדה בינו לבינם. הבדל זה מתבאר לפי ההנחה דלעיל: ארבעת הפריטים שבגוף הרשימה (השירים לכל יום, לשכתות, לראשי החודשים ולמועדים) שאובים מרשימת מועדים המצויה בספר דברי הימים (ומן הסתם דווקא מן הרשימה המצויה בהקשר של קורות שלמה), ואילו הפריט האחרון לא נמנה במקור שבעל החיבור נשען עליו, והוא תוספת פרי עטו.

5. האם ספר דברי הימים השפיע באופן ישיר על "חיבורי דוד"? בהציעי בסוף הסעיף הקודם את הסברה בדבר התלות הישירה של "חיבורי דוד" בספר דברי הימים נגעתי כלאחר יד בסוגיה עקרונית המתעוררת לנוכח הקרבה במוטיבים הספרותיים בין שני חיבורים אלה: האם מדובר במסורות פרשניות משותפות שצפו בחלל הספרות בימי הבית השני, או שמא הקרבה העמוקה בין שני החיבורים, לא רק מן הצד הרעיוני אלא גם מצד המבנה הספרותי והמרקם הלשוני, אכן מעידה על תלות ספרותית ישירה של "חיבורי דוד" בספר דברי הימים? אין לכחד כי השערה אחרונה זו אינה נטולת קשיים. הייתכן שלספר דברי הימים, אחד הספרים הזנוחים ביותר בקנון המקראי, שאפילו חכמי ימי הביניים כמעט שלא קראו בו,⁴³ נודעה השפעה כה מרחיקת לכת?

התמודדות ממצה עם שאלה זו מחייבת בירור נרחב בהרבה מן המקום שאפשר להקצות לו כאן. מובן שלא כל נקודת דמיון בין ספר דברי הימים ובין חיבור מחיבורי עדת היחד או כל חומר ספרותי אחר מימי הבית השני מעידה על השפעה מצד ספר מקראי זה. ייתכן בהחלט שמסורות הנראות מיוחדות לספר דברי הימים נפוצו למעשה בחיבורים נוספים מתקופת הבית השני שלא הגיעו עדינו. ובאמת התברר כי יש קרבה של שיטה ושל תפיסה בתחום ההלכה בין ספר זה ובין חיבורים הלכתיים מימי הבית, לרבות החיבור הכיתתי ספר ברית דמשק.⁴⁴ עם זאת, בקומראן

נגדי זה נחלש אם נניח, שבעל "חיבורי דוד" הוא סדרן המגילה 11QP^a. כך או כך, ברי ש"חיבורי דוד" וספר דברי הימים אחוזים במסכת קשרים הדוקה.

43. לסיכום הממצאים בדבר היעדרו הגמור של עניין בספר דברי הימים בימי הביניים ראה א' מונדשיין, "האומנם כתב ראב"ע פירוש לספר דברי הימים?", עיוני מקרא ופרשנות ז: מנחות ידירות והוקרה למנחם כהן (תשס"ה), עמ' 404–409.

44. כך למשל שרה יפת דנה במפורט בקרבה שבין דברי הימים ב ח 11 למגילת המקדש נה 11–12 ולברית דמשק יב 1–2: S. Japhet, "The Prohibition of the Habituation of Women:

נתגלה שריד מעותק אחד של ספר דברי הימים,⁴⁵ ולכן ברור שלכל הפחות לבני עדת היחיד עמדה האפשרות לקרוא בספר ולהיחשף להשפעתו. השפעה זו לא נתגלה בנקל, שכן מלכתחילה אין לצפות למצוא שפע של ציטוטים ישירים מספר דברי הימים. הרי בני היחיד לא התעניינו במיוחד בספרות ההיסטוריוגרפית המקראית, ועיקר מעייניהם היו נתונים לספרות הנבואית והמזמורית (באותה מידה אין אנו שומעים בחיבורי העדה הדים רבים לספר מלכים, למשל). לפיכך יש לייחס משקל מיוחד לכל שקיע מספר דברי הימים אשר נחשף בכתבי היחיד, ושקיעים כאלה אכן פזורים בספרות העדה,⁴⁶ כשם שהם מצויים בספרות בית שני בכללה.⁴⁷

The Temple Scroll's Attitude toward Sexual Impurity and its Biblical Precedents", *JANES* 22 (1993), pp. 69–87. במאמר נוסף עמדה יפת על דמיון אפשרי בין דברי הימים ב לא 4–19 למגילת המקדש ס 6–7: idem, "The Distribution of Priestly Gifts according to a Document of the Second Temple Period", in M. V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Ind. 1996, pp. 18–20.

J. Treballe Barrera, "118. 4QChr", in E. Ulrich et al. (eds.), *Qumran Cave 4, XI*: 45. *Psalms to Chronicles (DJD 16)*, Oxford 2000, pp. 295–297, pl. xxxviii. באחרונה אמנם הוטל ספק בזיהויו של הקטע: א' רופא, "ואין אפור ותרפים – ואין כהנה ואורים: הושע ג, ד בתרגום השבעים ובפראפרוזות שבדברי הימים ובספר בריית דמשק", מחקר תלמוד ג (תשס"ה), כך, ב, עמ' 870 הערה 22. אולם הקטע עובר ישירות מן הנוסחה החותמת את סוף ימי אחז (דברי הימים ב כח 27 = מלכים ב טז 20) אל הנוסחה הפותחת את ימי חזקיהו (דברי הימים ב כט 1 = מלכים ב יח 2–1), ממש כרצף המצוי בספר דברי הימים, ובניגוד לספר מלכים, אשר פרק יז חוצץ בו בין שתי פרשיות אלו. סביר להניח שהמילה הבודדת ותעלני, אשר שרדה בעמודה הראשונה של הקטע, מעידה כהשערת רופא על קיומו של מזמור תחינה שנחתב שם להקשר, אך מזמור כזה יכול היה להתחב לספר דברי הימים ולא רק לספר מלכים או לשכתוב אחר של ספר מלכים. יתר על כן, לדעתי מוטב לנתח בצורה אחרת את הזיקה בין תרגום השבעים להושע ג 4 ובין דברי הימים ב טו 3–4 לברית דמשק כ 13–17. אינני בטוח שיש לראות בכתובים אלה שתי פרפרוזות עצמאיות של הושע ג 4, ולא מן הנמנע בעיניי שהקטע מברית דמשק תלי במקבילה שבדברי הימים. הנחה זו נתגבשה אצלי בעקבות דיונים ממושכים על תרגום השבעים להושע ג 4 עם חבריי לצוות מפעל המקרא; עמדתנו המנומקת בעניין זה תתפרסם בהערות לאפרט התרגומים על אתר כאשר כך תרייעשר יראה אור.

כך למשל עמד דניאל שוורץ על זיקה בין קטע מן החיבור המכונה עתה "מדרש על אחרית הימים" (4Q174 III 6–7 [מהדורת שטיידל, עמ' 24]: "ויאמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תודה") ובין דברי הימים ב ב 5, כאמור במאמרו D. R. Schwartz, "The Three Temples of 4QFlorilegium", *RQ* 10 [37] (1979), pp. 83–91, esp. 88. (אבל גיא דרשן הסב את תשומת לבי לאפשרות שקטע זה אולי הושפע דווקא ממלכים א ט 25). את השפעת דברי הימים א כג 13 על האופן שבו עדת היחיד תפסה את עצמה כ"בית קודש" כמנוסה בעיקר בסדר היחיד ח 1–16 ציין בקיצור נמרץ "ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 171–172.

47. כך למשל יוסף בן מתתיהו ציין בתיאור של מות יאשיהו, כי ירמיהו הנביא "חיבר עליו שיר

נדמה לי כי במקרה דנן יש פרט נוסף המתיר לשער ש"חיבורי דוד" תלוי באופן ישיר בספר דברי הימים, ואינו רק דומה לו דמיון טיפולוגי כללי. פרט זה הוא מספרם התמוה של התהלים המיוחסים לדוד: 3,600. מפרשי הטקסט התקשו בפירושו של מספר זה, ולא ניתן לו הסבר משביע רצון. במקום אחר הצעתי כי מספר זה אינו נובע באופן אורגני ממערך החישובים הקלנדריים, אלא הוא תוצר של פירוש מיוחד לכתוב בספר דברי הימים, המהווה (כאמור בסעיף ג) מקבילה פונקציונלית לתיאור חכמת שלמה: "ומנצחים עליהם שלושת אלפים ושש מאות" (דברי הימים א ב 1); המילה מנצחים בכתוב זה יוצאת על מפקחי העבודה אשר מינה שלמה לשם ניהול העבודה של בניית המקדש, אך בעל "חיבורי דוד" ביאר אותה כנראה ככינוי ליצירה מזמורית על דרך המונח המוזיקלי (ל)מנצח, המופיע עשרות פעמים בכותרונותיהם של מזמורי תהלים.⁴⁸ הבנה מעין זו של המילה מנצחים אמנם נראית אטומיסטית מצד הקשרו המקורי של הפסוק, אך היא אינה כה מתמיהה אם אנו מביאים בחשבון את תפקידו של פסוק זה, ושל היחידה הספרותית שהוא חלק ממנה, בקורות שלמה אשר בספר דברי הימים. כאמור, דברי הימים א 18 – ב 1

(אבל ספוג דמעות (לטכס) קבורתו, שנשאר עד היום" (קדמוניות היהודים י, ה, א, 78 [תרגום שליט, עמ' 350]), והרי פרט זה מצוי רק בדברי הימים ב לה 25 (אני חב את הדוגמה הזאת לפרופ' דניאל שוורץ). גרי קנופרס מנה במבוא לפירושו על דברי הימים עוד חיבורים מחיבורים שונים מימי הבית השני הנסמכים לדעתו על ספר מקראי זה, אך אינני בטוח שכולם משקפים הסתמכות ישירה, ולפחות בחלק מן המקרים נראה לי כי יש לזקוף את הקרבה למקורות משותפים, ואין כאן מקום להרחיב בעניין זה; ראה G. N. Knoppers, *Chronicles 1–9 (AB)*, New York 2003, pp. 106–111

48. ג' מזרחי, "מן המנצח שבמקרא אל המזמור לדוד" בקומראן: נתון מוקשה ברשימת 'חיבורי דוד' שבמגילה 11QP^s על רקע מעמדו של השורש נצ"ח בלשון הבית השני", מחקרים בלשון יא (בדפוס), ושם נסקרו פירושים קודמים למספר זה. הכתוב המקביל בספר מלכים גורס "שלושת אלפים ושלוש מאות" (כך נוסח המסורה למלכים א ה 30), ועל כן ברור שאין לו כל זיקה לעניין. תרגום השבעים לספר מלכים אמנם גורס "שלושת אלפים ושש מאות" (בדומה לספר דברי הימים), אך גם פרט זה כרוך בהערכת מלוא ההבדלים בין נוסח המסורה לתרגום השבעים בפרקים הראשונים של ספר מלכים (השווה לעיל הערה 14). לדיון מעין זה ראה לעת עתה P. S. F. van Keulen, *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2–11 and LXX 3 Reg. 2–11 (SVT 104)*, Leiden 2005, pp. 244–246. אפילו נניח שגרסת תרגום השבעים שם עיקר (כדעתו של ון-קוילן), עדיין אין להניח שבעל "חיבורי דוד" נסמך בפרשה זו על ספר מלכים, משום שהמונח מנצחים, שהוא העומד ביסוד העניין (כמבואר במאמרי הנזכר לעיל), מצוי בספר דברי הימים בלבד. [בשעת ההגהה: מכלול ההבדלים בין עדי הנוסח לפרקיו הראשונים של ספר מלכים נדון עתה בהעמקה בעבודת הגמר של ג' דרשן, דברי שלמה האחרונים: התוספות הארוכות בתרגום השבעים למלכים א' ב' (l-a46, k-a35) וחיבוותן לשאלת העריכה של מלכים א' א'–י"א, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, ולענייננו בייחוד עמ' 15 (הערה 53), 40–38, 70–69].

מהווים מקבילה פונקציונלית לרשימת שבחי שלמה שבמלכים א ה 9–14, ויש לשער כי פרשן קדום, שהיה מודע לדרכו של בעל דברי הימים בסוגיה זו, ניסה לקשר בין שני הקטעים באופן הדוק יותר, בהניחו כי המילה מנצחים אינה יוצאת על רק הפעולות שננקטו לשם בניין המקדש, כמתואר בספר דברי הימים, אלא גם על יצירות ספרותיות, מעין המשלים שיוחסו לשלמה בספר מלכים.

ד. מסקנות

כל המוטיבים הספרותיים שנדונו כאן – העברת תיאורים משלמה לדוד, ההדגשה שחכמת המלך יוצאת על בניין המקדש, ייחוס רוח נבואה לדוד והרעיון שדוד כונן את הליטורגיה במסגרת הפולחן הסדיר במקדש – מתועדים כבר בספר דברי הימים, וקשה להניח שמדובר במסורות פרשניות עצמאיות שדרך מקרה מתועדות כאן ושם. הופעתן ב"חיבורי דוד" משקפת אפוא את השפעתו של ספר דברי הימים. השערה זו מספקת הסבר למבנה הרשימה של חיבורי דוד, והיא גם מבארת את מספרם הסתום של התהלים שחיבר דוד לפי טענת המחבר. עם זאת, כשם שמסורות פרשניות אלו משרתות מערך ספציפי של אמונות ודעות בספר דברי הימים, שהוא המסביר לא רק את דרך ניצולן אלא לעתים גם את עצם התהוותן, כך גם ב"חיבורי דוד" יש לשים לב למשמעותן הפונקציונלית בהקשר של פולמוס הלוח. בקביעה שדוד קבע ברוח נבואה את סדרי הפולחן במקדש הראשון בהתאם ללוח בן 364 יום גלומות שתי טענות עקרוניות. ראשית, בעל החיבור אינו מסתפק בטענה שחוגי הכהונה בימיו מחללים את מועדי ה' בנהלם את הפולחן במקדש בהתאם ללוח מוטעה, אלא מרחיק לכת וטוען שהפולחן במקדש התבצע בהתאם ללוח בן 364 יום כבר במקדש הראשון. תוקפו של לוח זה כבסיס לניהול הפולחן במקדש יונק אפוא משני מקורות: הן מכוח קדמוניות סמכותו של דוד הן מכוח ההשראה האלוהית שבזכותה נתוודע ללוח בן 364 יום.⁴⁹ שנית, בהישענו על מקורות סמכות אלה בעל החיבור גם מקבע את מעמדה של הליטורגיה כחלק בלתי נפרד מן הפולחן במקדש לצד (או ממש בתור תחליף ל)העלאת הקרבנות.

ניתן אפוא לסכם ולטעון כי הלוח הרעיוני של רשימת "חיבורי דוד" הוא העמידה על קדמוניותו של לוח השנה בן 364 יום. החיבור טוען שלוח זה הוא המסגרת הקלנדרית שבה התנהלו הפולחן והליטורגיה כבר בבית המקדש הראשון, ושמסגרת זו נוסדה ונקבעה לדורות בידי דוד עוד בטרם נבנה המקדש. בניתוח דלעיל ניסיתי להראות כיצד רתם בעל החיבור לצרכיו מסורות על דוד ועל המקדש שמקורן בספר דברי הימים, אך יש להטעים כאן שהמחבר לא הסתפק בקישור רופף של מסורות

49. בזאת חש כבר וכולדר (עמ' 37), אלא שהבליע את הדברים בנעימה.

פרשניות. לקליעת המסורות זו בזו יש מטרה אידאולוגית ספציפית ביותר, והיא משפיעה באופן בלתי נמנע על המארג הפנימי של מסורות אלה. כך למשל מצינו גם בספר דברי הימים את ההדגשה היתרה של ההיבט הליטורגי בפולחן המתנהל במקדש, אלא שב"חיבורי דוד" נצבעה הדגשה זו בגוונים של פולמוס הלוח ושל השלכותיו המעשיות על שאלת הלגיטימיות של הפולחן המתנהל במקדש בירושלים, וכך נוצרה בו מערכת ליטורגית משוכללת המעמידה שיר למול כל אחד מקרבנות התמיד. מערכת זו היא פרי הדינמיקה הדרשנית שהתחוללה ב"חיבורי דוד", ואין לה הקבלה של ממש בספר דברי הימים אלא שורשים בלבד. הוא הדין בסגולת הנבואה שיוחסה לדוד במקורות שונים, כל אחד מטעמיו הוא. וכאן היא באה להדגיש את הוודאות הגמורה, שהפולחן במקדש הראשון נוהל כל כולו בהתאם ללוח בן 364 יום, שהרי כך תכנן דוד מלכתחילה בהשראת האל.

קיצורים ביבליוגרפיים

- E. Ulrich, "The Absence of 'Sectarian Variants' in the Jewish = אולריך
Scriptural Scrolls Found at Qumran", in E. D. Herbert & E. Tov
(eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert*
(=] Discoveries, London 2002, pp. 179–195
כיתתיים' ממגילות המקרא מקומראן – כיצד? (תרגמה ד' דימנט), מגילות ב
(תשס"ד), עמ' 135–115]
- R. T. Beckwith, "The Qumran Psalter: The Courses of the = בקווית
Levites and the Use of the Psalms in Qumran", *RQ* 11 [44] (1984), pp.
499–524 [=idem, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian:*
Biblical, Intertestamental and Patristic Studies, Leiden 1996, pp.
139–166]
- H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles (NCBC)*, Grand = ויליאמסון
Rapids & London 1982
- B. Z. Wacholder, "David's Eschatological Psalter 11QPsalm^a", = וכולדר
HUCA 59 (1988), pp. 23–72
- J. C. VanderKam, "Studies on 'David's Composition' (11QPs^a = ונדרקם
27:2–11)", *Eretz Israel* 26 (1999), pp. *212–*220
- טלמון = ש' טלמון, "לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי
דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs^a XXVII)", בתוך ג' ברין וב' ניצן
(עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 204–219.
- M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli = יסטרוב
and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903

יפת תשל"ז = ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי־הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז.

S. Japhet, *I & II Chronicles (OTL)*, London 1993 = 1993 יפת

J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11: 11QPsalms^a* = סנדרס
(*DJD* 4), Oxford 1965

J. A. Fitzmyer, "David, 'Being Therefore a Prophet...'" (Acts = פיצמאייר
2:30), *CBQ* 34 (1972), pp. 332–339

J. L. Kugel, "David the Prophet", in idem (ed.), *Poetry and* = קוגל
Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition, Ithaca 1990, pp.
45–55, 198–200

קיסטר = מ' קיסטר, "לוי שהוא אור': לגלגולו של מדרש קדום על אבני החושן",
תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 330–327.

E. L. Curtis & A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical* = קרטיס ומדסן
Commentary on the Books of Chronicles (ICC), Edinburgh 1910

ברית מילה ב-4Q225? הערות על מעתקי סדר ורעיון

רות פידלר

במחקרים שהוקדשו עד כה ל-4Q225, העיקרי בין הטקסטים הקומראניים המכונים "פסידריובלים"¹, מוקד תשומת הלב הוא בפרשנות העולה משם לסיפור העקדה (בראשית כב).² הדבר מובן, הן מצד מצב הטקסט – שהרי סיפור העקדה תופס את חלק הארי בקטעים שהשתמרו (4Q225 i 9–14; ii 1–10) – הן מצד העניין בדרך המיוחדת שבה נדרש כאן סיפור זה ובמקומה בתולדות הפרשנות. כך גם ההבטחה לאברם ואמונו בה' (בראשית טו 2–6): אף אלה מיוצגים יפה בטקסט שנשתמר (4Q225 2 i 3–8), ואף הם עוררו עניין בשל אופן פירושם בו.³ נקודת המוצא לעיון קצר זה היא דווקא התחלת הטקסט (4Q225 2 i 1–2),⁴ שזכתה לתשומת לב מועטה יחסית, אם בשל קיטועה⁵ ואם עקב קושי לשלבה ברצף האירועים מחיי אברהם הנדרשים בחיבור. להלן מובא הטקסט עד לראשיתו של סיפור העקדה.⁶

1. מיליק ונדרקם, *DJD* 13. מלבד 4Q225 סווגו גם הטקסטים 4Q226 (שם, עמ' 158–166, לוח XI) ו-4Q227 (שם, עמ' 171–175, לוח XII) תחת כותרת זו. ל-4Q226 פורסם באחרונה קטע משלים (אשל ואשל 2005, עמ' 143–144). הכינוי פסידריובלים, שבחר מיליק כביטוי לקרבה הטרימינולוגית של השרידים הקומראניים אל ספר היובלים (שם, עמ' 42), בייחוד במונחים יובלים (2 2; 1 6; 4Q226 ב-2 4Q227 יובלי שנים) ושר המשטמה (4Q225 2 i 9; 13, 14 ii), זכה לביקורת המטעימה דווקא את ההבדלים שבין החומר הקומראני לספר היובלים מצד העניין, הרצף וההיקף: ונדרקם 1997, עמ' 242–243, 261; ברנשטיין 2001, עמ' 63–67, 84–85; גרסיה מרטינו 2002, עמ' 56; קוגלר 2003, עמ' 88 הערה 23; קוגל 2006, עמ' 97–98. אשר לטיבו של 4Q227 השווה טוב 1994, עמ' 117.
2. ורמש 1996; ונדרקם 1997; גרסיה מרטינו 2002; פיצמאיר 2002; קוגל 2006, ושם (עמ' 73–74 הערה 4) פרטים נוספים. קוגל הביא להתקדמות משמעותית בהבנתו ובשחזורו של סיפור העקדה (4Q225 2 i 9–14; ii 1–10). אני מודה לפרופ' דבורה דימנט על עזרתה בהשגת קוגל 2006, ורמן תשנ"ה וסיגל תשס"ד.
3. מוזיס 1999; פיצמאיר 2003.
4. האפשרות שקטע 2 הוא תחילתו של הטקסט שנשמר ב-4Q225, ושקטע 1 מקומו אחרי קטע 2, נרמזה כבר אצל ונדרקם 1997, עמ' 254; להנמקה המלאה ראה קוגלר ונדרקם 2001.
5. קוגלר 2003, עמ' 89, 93. קוגלר פותח את תיאור הנושאים הנדרשים ב-4Q225 בהבטחה לאברהם, היינו ב-3 2. פירושו הטנטיבי לשורות 1–2 מוצע רק בהערות שבסוף חיבורו; ראה להלן הערה 8.
6. הטקסט מובא על פי קוגלר 2003, עמ' 90.

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 197–218

4Q225 2 i 1–11

- 1 []]- [תִּכְרַת הַנְּ[פֶשׁ] הָהִיא
 2 [מִקְרַב עַמִּיהַ] יִשְׁׁבֹּב בַּחֲרֹן עֲשׂוּרִי]ם [שְׁנֵה
 3 [וַיֹּאמֶר אֶבְרָהָם אֶל אֱלֹהִים אֲדֹנִי הַנִּנִּי בֹא עֲרִי וְאַלִּי]עֲזֹר
 4 [בֶּן בֵּיתִי] הוּאָה וִירִשְׁנִי *vacat*
 5 [אִמֶּר אֲדֹנִי אֶל אֲבִי]רָהֶם שֶׁא צִפָּא אֶת הַכּוֹכָבִים וְרָאָה
 6 [וַסְּפֹר אֶת] הַכּוֹל אֲשֶׁר עַל שִׁפְתֵּי הַיָּם וְאֵת עֵפֶר הָאָרֶץ כִּי אִם
 7 [יִהְיֶה נֶמֶן]נִים אֱלֹהִים וְאִף] אִם לֹא כִכָּה יִהְיֶה זֶרַעַכָּה וַיֹּאמֶר[מִין
 8 [אֲבִרָהָם בְּאֵלֹהִי]ם וְתַחֲשֹׁב לוֹ צְדָקָה וְיֹלֵד בֶּן אֲחִירִי [כֹּן
 9 [לְאֲבִרָה]ם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִסְחָק וַיְבֹא שֶׁר הַמֶּלֶךְ[שְׁטָמָה
 10 [אֶל אֱלֹהִים וַיִּשְׁטִים אֶת אֲבִרָהָם בִּישְׁחָק וַיֹּאמֶר [אֶלֹהִים
 11 [אֶל אֲבִרָה]ם קָח אֶת בְּנִכָּה אֶת יִשְׁחָק אֶת יַחֲזִיד[כָּה]

הנחת מוצא לדיון זה היא שעונש כרת המופיע בשורות הראשונות (4Q225 2 i 1–2) הוא סיומה של פרשת הברית הכוהנית, זו אשר בספר בראשית כוללת בין השאר את מצוות המילה הנמסרת לאברהם ואת הסבת שמו מאברם לאברהם (בראשית יז 5 – הסבת השם; שם 10–14 – מצוות המילה).⁷ שני טעמים להנחה זו: (א) עונש כרת אינו נזכר בספר בראשית אלא בהקשר זה (בראשית יז 14). אמנם להלכה ניתן לייחס את 4Q225 2 i 1–2 למופעים מקראיים אחרים של עונש זה, כגון שמות יב 19; ויקרא ז 20, 21, 25, 27; במדבר ט 13; טו 31.⁸ אולם ספר בראשית והסיפורים על אברהם מיוצגים ב־4Q225 יותר מכל ספר או מכלול סיפורי אחר במקרא, ולכן ראוי בראשית יז 14 לפחות לעדיפות עקרונית על פני הכתובים האחרים. להלן יתברר שעדיפות זו מוצדקת גם מצד שיקולים נוספים. (ב) בהבטחת ריבוי הזרע, המשקפת בעיקר את בראשית טו 2–6, משמש השם

7. ורמן תשנ"ה, עמ' 143, 145; ונדרקם 1997, עמ' 251–252; ברנשטיין 2001, עמ' 64. ונדרקם מעיר עם זאת, שאין לדעת כיצד קשר המחבר את הנושא אל המשך הטקסט, ומיהו שישב בחרן עשרים שנה. לדעת ורמן הצבת המילה לפני הכניסה לארץ רומזת שעל הוא טמא ואסור בכניסה, או שזהו ניסיון לערער את מעמדו של אליעזר כיוורש, מאחר שלא נימול; אך ראה עוד להלן.

8. באחד הכתובים הללו, במדבר ט 13, חל עונש כרת על מי ש"חָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח" (והשווה יובלים מט 9; בשמות יב 19 כרת חל על "כָּל אֶחָד מִחֲמַצֶּת" בשבעת ימי חג המצות). בכך יש חיזוק מה לקריאה שמציע קוגלר (2003, עמ' 102–103 הערות 57–58; והשווה כבר קוגלר ורונדרקם 2001, עמ' 115 הערה 17), שהוא מגדירה "ספקולטיבית מאוד", לשתי השורות הראשונות (2 i 1–2). לדעתו אפשר שזהו עיון הלכתי בחוקת הפסח, שמסירתה למשה היא עניינו של קטע 1.

אברהם (שורות 3, 5), בניגוד לספר בראשית, אשר בשלב זה נוקט אברם ורק לאחר הסבת השם (בראשית יז 5) עובר לשימוש עקיב באברהם.⁹ לדעת קוגלר הסיבה לחריגה הסגנונית במגילה נעוצה בעובדה שהבטחת ריבוי הזרע (שורות 3-8א) אינה מסתפקת בדימוי הכוכבים שבבראשית טו 5 אלא מצרפת אליו דימויים (החול אשר על שפת הים, עפר הארץ) השאולים מכתובים אחרים, שחלקם באים לאחר הסבת השם בבראשית יז.¹⁰ דומני שהסבר טבעי יותר לשם אברהם בהבטחות אלה טמון באפשרות שבחיבור הקומראני הופיעה פרשת המילה ובה הסבת השם בחלק שלא שרד, היינו לפני הבטחת הזרע המושתתת על בראשית טו 2-6.

1. סדר האירועים: הנטייה להקדמת המילה והסבת השם

אם נכונה השערה זו, אזי בתחילת הטקסט (שורות 1-2; 3-8א) אנו עדים להיפוך סדר הפרשיות העוסקות בברית המילה ובהבטחת ריבוי הזרע בהשוואה לסדרן במקרא (בראשית יז; טו 2-6 בהתאמה). אולי יצר המחבר ביניהן קשר סגנוני-ענייני משלו: "יְלִיד בֵּית וּמִקְנֵת פֶּסֶף מְכַל פֶּן נָכַר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעָה הוּא" חייב במילה לפי בראשית יז 12, ואפשר שנתפס כמי שהופך בכך בן בית, אשר בהיעדר בנים יצליח לרשת את אדונו, כפי שטוען אברהם בהמשך: "ואלי[עזר] [בן ביתי] הוא וירשני". מכל מקום, תופעת שינוי הסדר יכולה להצטרף אל פרטים אחרים שבהם נבדל 4Q225 מספר היובלים, הצמוד הרבה יותר לרצף התכנים המקראי.¹¹ עם זאת, מחבר 4Q225 לא יצר כאן יש מאין: סידור דומה של יסודות מן הפרשיות הללו אנו מוצאים גם בתפילת הווידוי שבספר נחמיה. רמז לסדר כזה יש אולי גם בשבח לאברהם שבספר בן סירא. בטבלה שלהלן מוצגים האירועים בחיי אברהם על פי סדר הופעתם בשלוש הסקירות, וניתן לעמוד על קווי הדמיון ביניהם באשר לחריגה מן הסדר שבספר בראשית.

9. הדבר זכה לתשומת לבם של המהדירים (מיליק ו-ונדרקם, *DJD* 13, עמ' 148; והשווה גרסיה מרטינו 2002, עמ' 48), אך לא נקשר להתחלת הטקסט בפרשת המילה.
10. קוגלר 2003, עמ' 93. הכתובים הנמנים שם הם בראשית יג 16; כב 17; כח 14; לב 13. הכתוב הראשון גם הוא קודם אפוא לבראשית יז.
11. לאפיונים כלליים אלה השווה לעיל הערה 1.

אירועים מחיי אברהם בסקירות מתקופת בית שני ומקורותיהם בספר בראשית

נחמיה ט 7-8 // בראשית		בן סירא מד 23-28 // בראשית		4Q225 // בראשית	
	”אַתָּה הוּא ה'... אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׁדִּים	יא 31 - יב 5 (השווה טו 7)			
	וְשִׁמְתָּ שְׁמוֹ אַבְרָהָם	יז 5	”אברהם אב המון גוים... ובא בברית עמו בבשרו כרת לו חק	יז 4-5 (טו 18) יז ; 14-10 27-23	א 1-2 איום כרת יז 14
				2: ”בחרן עשר[ים] ש[נה]”	?
				7-3: תלונת אברהם וההבטחה לריבוי זרעו	טו 2-6
	וּמִצֵּאתָ אֶת לָבָבוֹ נֶאֱמַן לְפָנֶיךָ	טו 6 + רמו לעקדה? -		7-8: ”ויא[מין] [אברהם] ב[אלוהים] ותחשב לו צדקה”	טו 6
	וְכָרוֹת עָמוֹ הַבְּרִית לָתֵת אֶת אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַחֲתִי הָאֱמֹרִי... לָתֵת לְזֶרְעוֹ	טו 7-21			
	וַתִּקֶּם אֶת דְּבָרֶיךָ כִּי צִדִּיק אָתָּה”	(טו 6ב)			
				8-9: לידת יצחק	כא 1-7
	ובניסוי נמצא נאמן על כן בשבועה הקים לו לברך בורעו גוים” וגו’	כב 1-19		א 9 - ב 10: העקדה - אברהם נמצא נאמן (ב 8; 1 7 4Q226)	כב 1-19

בנחמיה ט 7 הועמדה הסבת השם סמוך לראשית הסקירה של אירועים מחיי אברהם. נראה שסיבת הסיפור הזה אינה שאיפה לאחידות בצורת השם, שהרי הכתוב ממילא מקפיד על הבחנה בין הצורות ("בְּחִרְתָּ בְּאַבְרָם" לעומת "וַיִּשְׁמָתָ שְׁמוֹ אֲבָרָהָם"). אולי הוקדמה הסבת השם כיוון שנתפסה כביטוי לבחירה האלוהית באברהם, כמוה כהוצאתו "מֵאוּרִכְשִׁים", שבספר בראשית נלווית אליה ההבטחה לגדל את שמו (בראשית יב 1–2). מכל מקום, ברית המילה אינה כרוכה עם מתן השם אברהם בסקירה זו. בתיאור הברית עם אברהם חוזר נחמיה ט 8 אל ברית בין הבתרים על מתן הארץ לאברהם (בראשית טו 7–21) לאחר שמצא ה' את "לְבָבוֹ נֶאֱמָן" (שם 6). הכתוב אף מציין את התקיימות ההבטחה "וַתִּקֶּם אֶת דְּבָרֶיךָ כִּי צִדִּיק אָתָּה" (נחמיה ט 8; והשווה שם 22–23), אולי תוך מתן פירוש (שני!) להיגד "ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו 6) כמכוון לאברהם בנושא.¹²

בספר בן סירא המצב שונה מעט: השבח לאברהם נפתח בהנמקת השם על דרך בראשית יז 4–5 ("אב המון גוים"), אך גם ההמשך מכונן לפרשה זו: "לא נתן בכבודו מום, אשר שמר מצות עליון, ובא בברית עמו, בבשרו כרת לו חק" (בן סירא מד 23–25).¹³ תיאור מידותיו של אברהם בתקבולת הראשונה נראה כפרפרזה כיאסטית ל"הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד" (בראשית יז 1), וכמוהו משמש מבוא לברית שסימנה המילה ("בבשרו כרת לו חק"; השווה בראשית יז 11, 13). ובכל זאת, תיאור הברית הזו נזקק לביטוי שאינו מצוי בפרשת המילה ומציין את ברית בין הבתרים דווקא: הפועל כרת שמושאו חק, היינו ברית (השווה בראשית טו 18).¹⁴ ברי שהשבח לאברהם מעמיד את ברית המילה כעיקר, ורק מטמיע בה אולי ביטוי מפתח מברית בין הבתרים, שאותה אינו מציין במפורש. אפשר שבדרך זו ביקש בן סירא ליצור סינתזה בין שתי הבריתות, ועוד נעיר על תופעה זו בהמשך. את הבטחות ריבוי הזרע והנחלתו "מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" הוא מסמך לשבועה האלוהית שבאה בעקבות העקדה (מד 27–28; השווה בראשית כב 16–18), שכן אותו "ניסיון" הוא (ולא האמון בהבטחה על דרך בראשית טו 6, כמשתמע

12. כפי שטען כבר רמב"ן לפסוק; השווה פיצמאייר 2003, עמ' 259. לדעת קוגל (1997), עמ' 166–167; 1998, עמ' 297–298, 308), הביטוי "וַיִּמְצָאֵתָ אֶת לְבָבוֹ נֶאֱמָן לְפָנֶיךָ" בנחמיה ט 8 רומז לרעיון שה' החל לנסות את אברהם עוד לפני ברית בין הבתרים. וראה עוד להלן הערה 15.

13. סגל תשי"ט, עמ' שו.

14. ראה הערותיו של סגל (שם) לפסוק 25. אמנם יש לציין שהפועל כרת משמש בספר בן סירא גם בקשר לבריתות אחרות, כגון זו של נח: "בבריתו חדל מבול, באות עולם נכרת עמו לבלתי השחית כל בשר" (מד 21–22). מאידך גיסא, הפועל בא ("בא בברית עמו") גם הוא אינו מצוי בקשר לברית בבראשית יז, ועשוי אולי להעיד על השראת בראשית טו: שם האלוהים "בא" = נכנס ("עבר") בין הבתרים.

מנחמיה ט 8) הדרך שבה אברהם "נמצא נאמן".¹⁵ בכמה מפרטים אלה מצטייר השבח בספר בן סירא כחוליית ביניים במסורת הסקירות על אברהם המובילה לטקסט הקומראני ותומכת בהשערה דלעיל בדבר מה שקדם לטקסט ששרד. ב-4Q225, על פי ההשערה דלעיל, איום הכרת מראה שנושא המילה הופיע כנראה בכתוב קודם לכן, והשימוש העקיב באברהם רומז לאפשרות שכך גם הסבת השם. השערה זו יכולה אפוא להסתייע באופן הצגתה של הברית בשתי הסקירות הקודמות, ובייחוד בזו של בן סירא, התופס את ברית המילה כעיקר ומעמיד את שני העניינים הללו, השם אברהם והמילה, בראשית השבח. הקרבה בין קטעי "פסידור-יובלים" מקומראן למקורות האחרים כבר זכתה לתשומת לב עקב שיתוף הביטויים הנוגעים לנאמנותו של אברהם (מודגשים בטבלה). בנחמיה ט 8 כוון ההיגד "וּמִצָּאָתָּ אֶת לִבְבוֹ נֶאֱמָן לְפָנָיִךְ" לאמונו של אברהם בהבטחה האלוהית (בראשית טו 6), אך בבן סירא מד 25 הוא נעתק לעמידתו בניסיון העקדה, הקשר שבו הוא משמש גם ב"פסידור-יובלים" הקומראני.¹⁶ בחיבור זה מתבטא הקשר שבין אמונתו של אברהם לבין נאמנותו גם בסמיכות בין שני הנושאים, אמונו בהבטחה האלוהית שנחשב לו צדקה (4Q225 2 i 7–8) ומעשה העקדה שבו הוא נמצא נאמן (4Q225 2 i 9–10), שחוצצת ביניהם רק ההערה על לידת "יסחק".

על הקשר בין המילה לאמונתו של אברהם ועל משמעות תאולוגית שיוחסה לסידורם היחסי של שני הנושאים עולה עדות מעניינת מאיגרת פאולוס אל הרומיים:

כִּי מֵה אֱמַר הַפְּתוּב 'וְהָאֱמָן אֲבֹרָהּ בְּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צָדָקָה'... גַּם דָּוִד מֵאֲשֶׁר אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים יִחְשֹׁב לוֹ צָדָקָה בְּלֹא מַעֲשִׂים בְּאִמְרוֹ "אֲשֶׁרִי נְשׁוּי פֶשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה אֲשֶׁרִי אָדָם לֹא יִחְשֹׁב ה' לוֹ עֲוֹן" [תהלים לב 1–2]. וּבִכְן הָאֲשׁוּר הַזֶּה, הָעֵל הַמִּילָה הוּא אוֹ גַּם עַל הָעֶרְלָה? הֲלֹא אֶמְרָנוּ כִּי לְאֲבֹרָהּ

15. לחילופין מכוון נחמיה ט 8 ("וּמִצָּאָתָּ אֶת לִבְבוֹ נֶאֱמָן לְפָנָיִךְ") גם כרמו לעקדה; אולם מאחר שהכתוב שם מציין דווקא את "לִבְבוֹ" של אברהם, הדבר מתאים במיוחד למתואר בבראשית טו 6.

16. לפי השחזור שהציע באחרונה קוגל (2006, עמ' 95–97) מלאכי המשטמה שמחים לאבדנם של יצחק וזרעו (4Q225 2 ii 7–8) ואומרים "עכשו יאבד ו[אם יחשוך אברהם את בנו] ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן א[בל מת בנו]", היינו: "Now he is lost. [For if Abraham withholds his son, he will be found to be] false; and if not, he will be found faithful, b[ut his son will die]". בטקסט "פסידור-יובלים" אחר (4Q226 7 1) מופיעה הקביעה "נמצא אברהם נאמן ל[א]ל[ה]ים" בהקשר העקדה (מיליק ו-רונדרקם, *DJD* 13, עמ' 165). מעתק הצירוף מצא + נאמן אל הניסיון בעקדה ניכר גם במקבים א ב 52, המציע מעין סינתזה של שני הפירושים: אברהם נמצא נאמן בניסוי, והדבר נחשב לו צדקה. והשווה איגרת יעקב ב 21, 23. פיצמאיר (2003, עמ' 259, 267) מוצא באלה עדות להעתקת הדגש מאמונה לנאמנות המוכחת במעשים במסורת היהודית הקדם-נוצרית, וזאת בניגוד לפרשנות באיגרות פאולוס (אל הגלטיים ג 6; אל הרומיים ד 9, 22), המטעימה כי אמונת אברהם היא שנחשבה לו צדקה.

נחֲשֶׁכָּה אֲמוֹנָתוֹ לְצִדְקָה. וְאִמְתִּי נִחְשָׁכָה לוֹ, בְּהִיּוֹתוֹ נִמּוֹל אוֹ בְּעוֹדָנוּ עָרְלָה? הֵן
לֹא בְּהִיּוֹתוֹ נִמּוֹל, כִּי אִם בְּעוֹדָנוּ עָרְלָה (אל הרומיים ד 6–10).¹⁷

הכתוב נסמך על הסדר המקראי (אמון בהבטחה = צדקה < ...ברית המילה)
להוכחת הטענה שהאמונה תיחשב צדקה ל"לְכָל אֲשֶׁר יֵאֱמִינוּ וְהֵם עָרְלִים" (שם 11),
כלומר אינה תלויה בקיום מצוות, כשם שאמונת אברהם נחשבה לו צדקה עוד בטרם
קיים את מצוות המילה. לאור זאת מסתמנת האפשרות להבין את הסדר המהופך
המתאפיין בהקדמת ברית המילה (כגון בן סירא מד 23–25; 4Q225 2 i) כביטוי
למגמה יהודית בדלנית (אשר פאולוס יוצא נגדה).¹⁸ מאלפת העובדה שבהמשך אותו
פרק, כאשר מתוארת אמונת אברהם בהבטחה, משתקף אולי גם הסדר המהופך, שבו
"אֲבִי הַמּוֹן גּוֹיִם" (בראשית יז 5) קודם ל"כֹּהֵן יִהְיֶה וְרַעְיָךְ" (בראשית טו 5):

כְּפָתוּב כִּי אֲבִי הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְתִּיד וְהוּא הָאֱמִין כִּי נִגְדַּ פְּנִי אֱלֹהִים הַמְּחִיָּה אֶת
הַמֵּתִים וְהַקּוֹרֵא לָמָּה שְׁלֹא הָיָה כְּמוֹ הַזֶּה: בְּאֶפְסָ תִּקְרָה הָאֱמִין בְּתִקְוָה, לְמַעַן
אֲשֶׁר יִהְיֶה לְאֲבִי הַמּוֹן גּוֹיִם כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר "כֹּהֵן יִהְיֶה וְרַעְיָךְ" (אל הרומיים ד
17–18).¹⁹

עם זאת, הקדמתה של ברית המילה ב-4Q225 ובייחוד אופן שילובה בטקסט עדיין
צריכים עיון. הרי בניגוד למצב בבן סירא מד 23–28 ההמשך כאן אינו נזקק לפרשת
המילה: הבטחת ריבוי הזרע (שורות 5–7) נשענת דווקא על בראשית טו 2–6 ועל
קטעי הבטחה אחרים שדימויים מוטמעים בה: בראשית כב 17; לב 13 (החול אשר
על שפת הים) או יג 16; כח 14 (עפר הארץ). עוד קשה לדעת אם אכן ציין הטקסט
הקומראני את ביצוע המילה באברהם ובניו, ואדרש לכך בהמשך (4§).

גם אם סידורם היחסי של יסודות הנובעים בעיקרם מבראשית טו (כגון הבטחת
הזרע ככוכבי השמים או אמונו של אברהם בהבטחה האלוהית) לעומת אלה
הנובעים בעיקרם מבראשית יז (כגון הסבת השם או ברית המילה) נקבע על פי
שיקולים נוספים (מלבד מגמה בדלנית) בכל אחד מן המקורות הנידונים (נחמיה ט

17. מצוטט על פי תרגום פ' דעליטש.

18. זהו גם הרושם מעצם קיומה של המילה על פי תיאורו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות א,
191–192, מהדורת א' שליט, א, עמ' 21): "וכשהגיע לשנת התשעים ותשע נראה לו אלהים
והודיע לו, שיהיה לו בן משרה, וצווה לקרוא לו יצחק... ומשום שרצה שזרעו יתקיים ול א
יתערב באחרים, צווה למול אותו ולעשות זאת ביום השמיני אחרי הלידה" (ההדגשה שלי,
ר"פ). מטרות דומות – קיום זרע ישראל וקידושו לאל המבדילו "מבין כל בני האדם" –
נקשרות לברית המילה כבר ביובלים טו 30–32, הנידון להלן (4§).

19. גם כתוב זה מצוטט לפי דעליטש. המילים היווניות κατά τὸ εἰρημένον, שדעליטש תרגם
"כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר", ניתנות לפירוש גם כפסוקית זמן ("כאשר נאמר" בתרגום זאליקניסאן
וגניצבורג), מה שמתאים יותר לתפיסה שלאברהם הייתה תקווה להיות לאב המון גויים עוד
טרם נאמרו לו המילים "כֹּהֵן יִהְיֶה וְרַעְיָךְ".

8-7, בן סירא מד 23-25 ו-4Q225), ראויה לציון העובדה שמוצגים יסודות כאלה לא רק בסדר הפוך לזה של המקרא אלא גם ברצף או כמעט ברצף, תוך דילוג על חומר שביניהם הנוגע להגר ולישמעאל (בראשית טז). כאשר הרצף הוא בין הברית לסיפור העקדה (בן סירא) או ללידת יצחק (4Q225), הדילוג חל לא רק על הגר וישמעאל (בראשית כא 8-21), אלא גם על סיפורי סדום ועמורה והשהות בגר (בראשית יט; כ; כא 22-34). דילוגים כאלה אינם מפתיעים אולי בסקירות המתמקדות באברהם כאבי האומה הישראלית, והם ניתנים אפוא להסבר מצד צביונה או מגמתה של הסקירה. עם זאת, בשלוש הדוגמות הנדונות יש גם ביטוי שאינו בספר בראשית (מצא + נאמן), אשר הן עצם הופעתו הן השינויים בהקשרו מצביעים על מסורת פרשנית-פרפרסטית מתפתחת. שני הכיוונים הללו, מגמת החיבור מחד גיסא והארה פרשנית מאידך גיסא, באים בחשבון גם בהסברת תווים ייחודיים ל-4Q225, כגון הצגתם²⁰ של הבטחת הזרע ושל אמונו של אברהם (שורות 3-8א; השווה בראשית טו 2-6) בלא ברית בין הבתרים התוכפת להם במקרא (שם 7-21).²¹

2. קדימותה של הבטחת הזרע ובידודה מברית בין הבתרים

הבטחת הזרע והאמון בה מצד אברהם הולמים מאוד למגמת החיבור שביסוד 4Q225, מאחר שחיבור זה מתמקד בנושאים הקשורים לזרעו של אברהם: ההבטחה האלוהית, קיומה והצלתה מן הסכנות המאיימות עליה מצד שר המשטמה.²² מגמה זו הייתה עשויה אולי להסביר את הקדמת הבטחת הזרע להבטחות אחרות, כגון הבטחת הארץ. קדימות טקסטואלית ואידאית של נושא הזרע לנושא הארץ בהבטחות לאבות האומה ניכרת במסורת הכהנית שבתורה (P): בראשית יז 5-8; כח 3-4; לה 11-12; מח 3-4 – ועסקתי בה בהרחבה במקום אחר.²³ אך המצב ב-4Q225 הוא שונה: כאן באה הבטחת הזרע לא לפני הבטחת הארץ, אלא, ככל הנראה, בלעדיה. האם סבר המחבר שרק הבטחת ריבוי הזרע חשובה לחיבורו? התופעה מורכבת יותר כנראה, ומכל מקום בירורה מצריך התחשבות בנתונים ושיקולים נוספים.

א. בהבאה הבלעדית של הבטחת ריבוי הזרע חורגת המגילה מן הסקירות האחרות על אברהם, המזכירות גם נושאי הבטחה מרכזיים פחות לדידן. הנה הווידי בנחמיה

20. בפסקת ההבטחה שב-4Q225 חסרים דבר העידוד האלוהי והבטחת הבן היורש (השווה בראשית טו 1, 4). וראה עוד בהמשך.

21. סייגים קלים להתרשמות זו מוצגים בהמשך.

22. לתיאור מעין זה של מגמת החיבור השווה קוגלר 2003, עמ' 86-88.

23. פידלר, בדפוס.

ט, שהיבטו היסטורי-לאומי יותר, מציין בבירור את הברית על הארץ, אך רומז גם להבטחת ריבוי הזרע ("וְשִׁמְתָּ שְׁמוֹ אֲבָרָהֶם"). בן סירא מביא אותה הבטחה ("אברהם אב המון גוים") בדברי השבח לאברהם עם שהוא מתמקד בפרשת ברית המילה, אך מוצא מקום לציין גם את הבטחת הנחלה לזרע אברהם על פי השבועה האלוהית שבעקבות העקדה (בן סירא מד 23–28). במקרים אלה, אם כן, צביונו של החיבור לא הביא להשמטת נושאי הבטחה שאינם במוקד העניין. היעדר עניין במתן הארץ ב-4Q225 היה אולי עשוי להתבאר מנקודת ראות כיתתית של המחבר, אולם אין ודאות שזהו מקור החיבור.²⁴ יתר על כן, ככל שניתן לשפוט על פי קטעים פְּרָה־מקראיים אחרים הרי הבטחת הארץ מיוצגת במדרש הקומראני, ואף נקשרת במיוחד לאברהם.²⁵

ב. ההתחלה המקוטעת מותירה פתח כלשהו לאפשרות, שהבטחה בדבר הנחלת ארץ כנען לאחוזת עולם לזרע אברהם אכן נמסרה ב-4Q225 בחלק שלא שרד, אולי סמוך למתן השם אברהם, עם הבטחת ריבוי הזרע הכרוכה בו או בלעדיה (השווה בראשית יז 8; יובלים טו 10).

ג. אף על פי שהבטחת ריבוי הזרע ואמונו של אברהם הובאו ב-4Q225 2 i 5–8a בפירוט רב ובהעצמה של הכתוב בבראשית טו 5–6, בולטת בהיעדרה הבטחת הבן היורש (שם 4): במקומה מופיע רווח (*vacat*) במחצית השנייה של שורה 4.²⁶ דילוג זה נראה תמוה לא רק נוכח התאמתו הכללית של נושא הזרע לצביונו של החיבור, אלא בעיקר משום שהבטחת הבן היורש מתבקשת כל כך בהקשר זה, הן כמענה לתלונתו של אברהם "אדני הנני בא עררי ואלי[עזר] [בן ביתי] הואה וירשני" (שורות 3–4) הן כבשורה מקדימה על לידת יצחק, הנזכרת מיד לאחר אמונת אברהם שנחשבה לו צדקה (שורה 8). אולי דווקא סמיכות עניינים זו האחרונה מצביעה על שיטה פרשנית בשינויים אלה ואחרים מרצף התכנים המקראי. אין ספק שלידת יצחק

24. קוגלר (2003, עמ' 103) מותיר את השאלה בתיקו; אך ראה גם השיקולים שמעלה גרסיה מרטינו (2002, עמ' 56–57).

25. כך למשל 4Q252 II 8–12: הביטוי "ארץ נתן לאברהם אהבו" מלווה בציון מסעותיו של אברהם מאור כשדים לכנען וברית בין הבתרים (ברוק ואחרים, 22 DJD, עמ' 198 ולוח XII). 4Q378 11 מדבר על ה' ש"העמיד" (=קיים) את השבועה על מתן הארץ הטובה והרחבה (השווה דברים ח 79; ט 5; יהושע כא 41–42), אך כמקבל השבועה אינו מציין את האבות, אלא את אברהם לבדו (שם, עמ' 251; וראה הערות המהדירים על שורה 3 שם, עמ' 252).

26. הדבר צריך עיון גם במסגרת דיון בתפקידים של רווחים אלה. קוגלר (2003, עמ' 86) מסביר שתופעת הרווחים ב-4Q225 היא בעלת משמעות פיסוקית ואף דרמטית בהשמעת הטקסט, הסבר כללי דיו הניתן ליישום כמעט בכל מצב. מכל מקום, במקרה הנידון עולה על הדעת דווקא הסברו של טלמון (1966) לתופעת הפסקה באמצע פסוק במקרא, שלדעתו באה לעתים לציין אפשרות להשלמת תכנים ממקום אחר. אולי ביקש המחבר או המעתיק לגלות כאן את מודעותו להבטחת היורש, שבאה במקרא בדיוק בהקשר זה?

נתפסת כתחילת קיומה של הבטחת ריבוי הזרע, וקישור זה בין בראשית טו 2–6 לבין כא 2–3 בחינת הבטחה וקיומה עשוי להסביר את הדילוג על סיפורי הגר וסדום.²⁷ אולם דומני שהקישור והדילוג מצביעים גם על תפיסתה של לידת יצחק כגמולו של אברהם על אמונתו = צדקתו. לכך מתאימה גם המגמה להאדרת אמונתו של אברהם, הניכרת בהטעמת הפער בין מצבו הערירי לבין מספר הצאצאים המופלג המובטח לו.²⁸ הטעמה זו מתבטאת מחד גיסא בהשמטת ההבטחה המיוחדת לבן יורש, ומאידך גיסא בחיזוק ההבטחה לריבוי הזרע באמצעות דימויים נוספים ופירושים (ההצעה למנות גם את החול אשר על שפת הים ואת עפר הארץ; ביטול התנאי "אם תוכל לספר אותם" באמצעות הוספת המילים "וא[ן] אם לוא"; שורה 7).²⁹ אי הבאתה של ברית בין הבתרים במקום זה יכולה הייתה לשרת את המגמה להצגת לידתו של יצחק כגמול על אמונתו הגדולה של אביו, שהרי על פי הרצף המקראי (בראשית טו 6–7) אפשר היה להבין את הברית, היינו את מתן הארץ, כגמול כזה.³⁰ עם זאת ספק אם גורם זה לבדו היה מביא לדילוג על ברית בין הבתרים או לבידודה מהבטחת הזרע. יש אפוא מקום לברר אם לעיצובים אלה ב-4Q225 תרמו גם שיקולים פרשניים או כרונולוגיים.

ד. יתרון אחר בהפרדתה של הבטחת ריבוי הזרע (בראשית טו 1–6) מן הברית התוכפת לה במקרא (שם 7–21) הוא מניעת קשיים פרשניים, כגון ה' המציג את עצמו בפני אברהם באמצע הדילוג (בראשית טו 7), לאחר שכבר נוכח באמונו; מעבר מאותו אמן (7 i 2 4Q225; בראשית טו 6) אל שאלה ספקנית (שם 8); ובייחוד רצף מביך בין לילה ("שא צפא את הכוכבים", 5 i 2 4Q225; השווה בראשית טו 5) לשקיעת השמש (שם 12, 17). ייתכן אפוא שהבאתה הנפרדת של פסקת ריבוי הזרע ב-8 i 2 4Q225 יש בה משום פתרון פרשני, אולי תיעוד ראשון למסורת ארוכה של תפיסת שתי הפסקות (בראשית טו 1–6 כנגד 7–21) כעניינים נפרדים ואף עצמאיים.³¹ תמיכה נוספת לאפשרות קיומה של תפיסה כזו בקומראן ניתן למצוא בטקסט הפה-מקראי 10–12 II 4Q252, המזכיר את יציאת אברהם מחרן וסמוך לאחריה את החיות המבותרות בברית בין הבתרים. חרף העובדה שהטקסט קטוע למדי, נראה שאין בו מקום להתייחסות גם אל הבטחות הזרע

27. קוגלר 2003, עמ' 93.

28. אפקט זה מושג בדרך אחרת באיגרת פאולוס הנוכרת לעיל (אל הרומיים ד 17–22).

29. על עיבודה של הבטחת ריבוי הזרע ראה עוד אצל מיליק רונדרקס, *DJD* 13, עמ' 148.

30. ואכן יש שפירשו כך אף בין המודרניים: ון סיטרס 1992, עמ' 251, בהסתמך על ישעיה ס 21.

31. בלא קשר אל בעלי המדרשים הנמנים להלן בחרו גם לא מעט חוקרים מודרניים בשיטה דומה: למשל קיזר 1958; ענבר תשל"ט; אמרטון 1982; וסטרמן 1985, עמ' 214 ואילך. פרטים נוספים מוצגים במאמרי הנ"ל. (שם נדחית שיטה זו נוכח העובדה, שיש גם סימנים רבים ללכידות בין שתי הפסקות, ומוצע פתרון המושתת על סדר ההבטחות.)

שבבראשית טו 4–5.³² דומה אפוא שגם אזכור זה מבודד את ברית בין הבתרים מפסקת הבטחות הזרע.³³

בהמשך תולדות הפרשנות באו מסקנות נחרצות עוד יותר בעניין זה. כך למשל תמהו בעלי התוספות על הקביעה התלמודית (ברכות ז, ע"ב) ש"אֲדֹנֵי ה' בְּמָה אֲדַע פִּי אֵיךְ שָׁנָה" (בראשית טו 8) היא הפעם הראשונה שבה כינה אדם את הקב"ה "אֲדֹנִי", ותמיהתם מנומקת בכך שכינוי זה מופיע בפי אברהם כבר כמה פסוקים קודם לכן: "אֲדֹנֵי ה' מִה תִּתֶּן לִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי" וגו' (שם 2). מסקנתם היא

שהפרשיות לא נאמרו כסדר... אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת "אחר הדברים" [בראשית טו 1] שלוש שנים, ואותה פרשה מסיימת "ויחשבה לו צדקה" [שם 6]. ולכך הביא אותו פסוק ד"במה אדע" שהוא מוקדם. ומזה מיישב הרשב"ם, דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב "וספור הכוכבים" [שם 5] ובתר הכי כתיב "ויהי השמש לבוא" [שם 12] – משמע שהוא יום. אלא ודאי שמע מינה דשתי פרשות הם, ולא בכח אחת נאמרו, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.³⁴

הטענה שברית בין הבתרים (טו 7–21) קדמה בשלוש שנים להבטחת ריבוי הזרע (שם 1–6) מלמדת שמהלך פרשני זה התגבש לא רק כפתרון למתיחויות ולבעיות הרצף שבבראשית טו (הדרך שבה התפתח על פי רוב רעיון הפרדת הפסקות בפרשנות בת ימינו), אלא גם תוך ניסיון לסבר נתונים כרונולוגיים. מן הפרשנות הקדומה יותר, כגון סדר עולם רבה ומדרש ל"ב מידות, אכן ניתן להתרשם שבעיות הכרונולוגיה, היינו אי התאמה בנתונים המתייחסים לשהות במצרים – "אֲרַבֶּעַ מֵאוֹת שָׁנָה" (פסוק 13) לעומת "שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (שמות יב 40) – הן המניע העיקרי בתהליך הפרשני שהביא לבסוף גם למסקנה בדבר הפרש זמן (חמש שנים במקורות אלה) בין שתי הפסקות של בראשית טו.³⁵ על פי שיטה זו המספרים

32. ראה לעיל הערה 25.

33. המובאה מבראשית טו 13 ב-4Q464 3 ii 3 אינה מאפשרת מסקנות בעניין זה, עקב השתמרותו הגרועה של הטקסט; ראה ברושי ואחרים, *DJD* 19, עמ' 222.

34. על פי מלמד תשל"ח, עמ' 20. הערות רשב"ם לברית בין הבתרים כלולות בחלק הפירוש שאבד (בראשית א 31 – יח 1), אולם הוא רומז לשיטה פרשנית זו בפירושו לשמות יב 40: "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים עד סוף שלוש שנים וארבע מאות שנה משנאמר לאברהם בין הבתרים, כי בן שבעים שנה היה אברהם אבינו כשנדבר עמו בין הבתרים והארבע מאות של גר יהיה זרעך התחילו מיצחק כמו שפירשתי הכל בפר' בין הבתרים". וראה עוד להלן.

35. סדר עולם רבה א; ג (עמ' 4–5, 13); משנת רבי אליעזר (מידה לב): "מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות" ב, לג (עמ' 40–41); היינמן 1971, עמ' 20–22; גלט 1993, עמ' 4–5. היינמן עמד על קדמתו היחסית של הניסיון ליישב את אי ההתאמה של שהות במצרים משך 400 שנה לנתוני הכרונולוגיה של אותם דורות (תרגום השבעים; מכילתא לשמות יב 40). את השלב

השונים מעידים על בסיסי מניין שונים של השנים עד לתחילת השהות במצרים: 430 שנה נספרות ממועד הגילוי לאברהם בברית בין הבתרים, ואילו 400 שנה – מלידת יצחק, הוא "יִרְעָף" (בראשית טו 13; השווה כא 12). ואולם ההנחה בדבר הפרש של שלוש שנה בין ברית בין הבתרים ללידת יצחק יצרה בעיה חדשה: מאחר שאברהם "בֶּן מֶאֱת שָׁנָה" (שם 5) כאשר נולד יצחק, משתמע שברית בין הבתרים נכרתה בהיותו בן שבעים שנה; אך בגיל זה אמור הוא להיות עדיין בחרן, שהרי משם יצא "בֶּן חֲמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה" (יב 4), בעוד שלפי הלשון "הָאָרֶץ הַזֹּאת" (טו 7, 18) נראה שהוא כבר בארץ. כך נולד אפוא הרעיון שאברהם יצא מחרן פעמיים: פעם ראשונה בהיותו בן שבעים שנה, ואז נכרתה הברית³⁶ ולאחר מכן שב לחרן; ופעם שנייה כעבור חמש שנים.³⁷ תהליך פרשני זה, על פסק הזמן (חמש או שלוש שנים) שהוא מניח לשהות נוספת של אברהם בחרן בין שתי הפסקות של בראשית טו, טומן מצע מעניין לדיון בנתונים הכרונולוגיים שב-4Q225.

3. מי ישב עשרים שנה בחרן, ומדוע?

התעניינותו של המחבר בכרונולוגיה ניכרת ב-4Q225 מן הקביעה "[יש] ב בחרן עשר[י]ם [ש]נה" (2 i 4Q225), וכן מן הפרטים המהווים ככל הנראה חוליית מעבר³⁸ בין סיפור העקדה (או תקופת האבות) לבין השהות במצרים (4Q225 2 ii): 10–12; והמקבילה 4Q226 7 2–5:

ויברך אל יהוה את יִשְׁחָק כל ימי חיו ויוליד את]
יעקוב ויעקוב הוליד את לוי דִּוְרִי שלישי vacat ויהיו כול]
ימי אברהם וישחק ויעקוב ולוֹיִי שנה]

ציון מספר הדורות סמוך לסכום השנים הכללי במעבר מסיפורי האבות לפרשת השהות במצרים מזכיר את המצב בברית בין הבתרים (בראשית טו 13, 16). אמנם

השני הוא מוצא במניין 400 השנה מלידת יצחק, שהוא "יִרְעָף" (בראשית טו 13), עדיין בלא ניסיון ליישב בדרך זו גם את הפער בין 400 שנה לבין 430 שנה. שלב זה הוא מוצא בספר היובלים, שלפיו יוצא שעברו 431 שנים בין לידת יצחק לבין בואו של משה למצרים להוציא את העם (יובלים טז 13; מח 1), ומניין 400 השנה של בראשית טו 13 נחשב כנראה מספר מעוגל במקום 430. לדעת היינמן רק בשלב שלישי יושם מניין 400 שנה מלידת יצחק גם ליישוב הפער בין מספר זה לבין 430 השנה של שמות יב 40: קדמוניות המקרא (פסידר-פילון) ט 3.

36. ראו לציין שוב את סמיכות העניינים הללו, יציאה מחרן וברית בין הבתרים, גם ב-4Q252 II 8–12 הנוכר (לעיל בהערה 25).

37. סדר עולם רבה א, כא–כד (עמ' 4–5).

38. קוגלר ורונדקם 2001, עמ' 114.

בטקסט הנידון נקודת הסיום של המניין אינה היציאה ממצרים, מעין "ידור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו 16), אלא ככל הנראה ההליכה לשם, בדור השלישי אחרי אברהם, הוא לוי. סכום השנים של "אברהם וישחק ויעקוב ולוי" אינו מופיע בכתוב עקב מגרעות בטקסט, כאן וגם במקבילה. ובכל זאת אין זה מן הנמנע שיש קשר עקיף כלשהו בין חישוב זה לבין המניין הבעייתי של "אֶרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" בבראשית טו 13.³⁹ כך עולים בכתוב הדיה של פרשת ברית בין הבתרים גם בלא הופעתה בפועל. (הד נוסף עולה בהמשך הטקסט, 4Q225 1 4: המילים "נכרתה עם אברהם" באות בתוך מה שעשוי להיות תיאור של נקמת ה' במצרים, ומכוונות כנראה אל בראשית טו 14, "וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנֹכִי", כמו יובלים מח 8; אך ראה עוד להלן.) ישיבה בחרן עשרים שנה אינה מתאימה לנמסר על חיי אברהם במקרא או בספר היובלים. היא מתאימה דווקא למסופר על יעקב (בראשית לא 38, 41; יובלים כז 19; כט 5); ובכל זאת טבעי יותר להשלים את הנושא החסר כאברהם, מאחר שהוא נושא הקטע שבהמשך.⁴⁰ המקרא אינו מציין את משך שהותו של אברהם בחרן, ואילו על פי ספר היובלים ניתן להבין שנמשכה 14–17 שנה.⁴¹ על פי 4Q252 II 9–10, הטקסט הפה־מקראי הנזכר לעיל,⁴² ישב אברהם בחרן רק חמש שנים, לאחר שיצא מאור כשדים והוא בן שבעים שנה. לעומת זאת ברצף הטקסט של 4Q225 באה ההערה על עשרים שנות הישיבה בחרן בין פרשת המילה לבין תלונת אברהם על ערירותו וההבטחה האלוהית לריבוי זרעו. בהנחה שאין הכוונה להציג את הבטחת ריבוי הזרע כאילו נמסרה לאברהם בעת שהותו בחרן, נראה שמדובר בשהות שכבר נסתיימה לפני מתן ההבטחה. במקרה זה ניתן לשחזר את ההערה כמשפט נסיבתי: "[ואברהם יש]ב בחרן עשר[נים] ש[נה]". כך ניכרת קרבה מסוימת לפרשנותם של בעלי התוספות המבוססת על סדר עולם רבה והמובאת לעיל, ולפיה ברית בין הבתרים ומספר שנים של ישיבה בחרן באו "קודם לפרשת 'אחר הדברים' [בראשית טו 1]". זיקות והשפעות בין מגילות מדבר יהודה לבין פרשנות ורעיונות העולים

39. ונדרקס (מיליק רונדרקס, *DJD* 13, עמ' 153) חישב על פי צירוף נתונים כרונולוגיים מן המקרא ומספר היובלים שסכום השנים עשוי להיות 388 שנה. עוד יש לציין שהבעייתיות של 400 שנה מוצגת בסדר עולם רבה בסגנון דומה לזה של הטקסט הנידון, היינו חיבור שנות חייהם של בני הדורות הנוגעים לעניין, תוך התעלמות מהעובדה שיש ביניהם חפיפה חלקית. הסכום הנמוך מ-400 (350) מעיד אפוא על ההפלגה שבנתון המקראי בדבר 400 שנה: "יכול כל ד' מאות שנה היו ישראל במצרים והלא קהת מיורדי מצרים היה וכתוב שני חיי קהת קל"ג שנה [שמות ו] ושני חיי עמרם קל"ז שנה [שם] ופ' שנים של משה הרי ש"נ שנים" (סדר עולם רבה ג, ז, עמ' 14).

40. השווה מיליק רונדרקס, *DJD* 13, עמ' 148; מאוחר יותר (ונדרקס 1997, עמ' 252) ויתר ונדרקס על זיהוי הנשוא.

41. יובלים יב 12, 15, 28; וראה הציונים שבהערה הקודמת.

42. ראה לעיל הערה 25.

ממדרשים מאוחרים הרבה יותר, עד לימי הביניים, נידונו כבר לא פעם, ולא זה המקום לתהיות על דרכי השתלשלותן.⁴³ אם לא המספר 20,⁴⁴ הרי לפחות מיקומו של ציון הישיבה בחרן ב-4Q225 לפני הבטחת ריבוי הזרע עשוי להסתבר בזיקה למדרשים המאוחרים יותר, שביקשו ליישב בדרך זו בעיות כרונולוגיה ורצף המתעוררות בפרשת ברית בין הבתרים. עם זאת, הסבר זה אינו מוציא מכלל אפשרות אסוציאציות נוספות, למשל כאשר למוצאו של "אלי[עזר] [בן בית]" הנזכר מיד בהמשך.⁴⁵

4. ברית המילה ושר המשטמה

דיון זה החל בהנחה שעונש הכרת המופיע בשורות הראשונות (4Q225 2 i 1–2) הוא סיומה של פרשת הברית הכוהנית ובה מצוות המילה, אולם ציון (לעיל §18) גם קושי באשר לתיאור ביצועה של מצווה זו. מצוות המילה היא המסתיימת בבראית יז 14 באיום הכרת למפר הציווי, אך הביצוע בא מטבע הדברים רק בהמשך (שם 23–27), לאחר שהאלוהים כילה לדבר אל אברהם (שם 22). לעומת זאת ב-4Q225 העניין התוכף לאיום הכרת הוא הישיבה בחרן עשרים שנה, ולכן ניתן אולי להתרשם שלא נותר מקום לתיאור ביצועה של המילה. ואולם השוואה לספר היובלים מעוררת ספק בנוגע להתרשמות זו: שם באות אזהרות מפי מלאך הפנים בנוגע לקיום המילה כ"חוק לכל דורות עולם" בייחוד לאחר מילת אברהם ובני ביתו (יובלים טו 25–29, 33–34), ובהן גם האיום בכרת:⁴⁶

וכל ילד איש אשר לא ימול בשר ערלתו ביום השמיני איננו מבני הברית אשר כרת ה' עם אברהם כי מבני ההשמדה הוא ואין עוד עליו אות להיות לאלוהים כי להכרת ולהישמד מן הארץ כי ברית ה' אלוהינו הפר. כי כל מלאכי הפנים וכל ראשי המלאכים וכל ראשי מלאכי הקדושה זה הוא טבעם

43. באחרונה עסק בכך מאק תשס"ה, ושם ספרות נוספת. ראה גם קיסטר 1994, עמ' 20; ורמן תשנ"ה, עמ' 146 הערה 34.

44. כאמור, המספר 20 גדול מאלה שבמקורות האחרים. אין לשלול את האפשרות שביסודו מספר נמוך יותר, מעין מה שעולה מספר היובלים, אשר עוגל כלפי מעלה, אם בהשראת המסופר על עשרים שנות שהותו של יעקב בחרן (ורמן תשנ"ה, עמ' 143, 145: המחבר ביקש "ליצור אנלוגיה בין אברהם ליעקב" לצורך פולמוס נגד ישמעאל – ונראה לי רחוק) ואם בצירוף חמש השנים הנוספות של שהות אברהם בחרן למעין סיכום של כל שנות שהותו שם.

45. השם דמשק אמנם אינו מיוצג ב-4Q225, ובכל זאת עשויה להשתקף כאן מחשבה שאברהם צירף אל ביתו את אליעזר בדרכו מחרן. לפי מדרש אחר היה אליעזר עבדו של נמרוד, והלה העניק אותו לאברהם בצאתו מאור כשדים; והוא אף מזוהה עם עוג מלך הבשן (פרקי דרבי אליעזר טז, מט-נג).

46. הציטוטים מספר היובלים מובאים על פי הרטום תשכ"ה ותוך השוואה עם ונדרקם 1989.

מימי בריאתם, ולפני מלאכי הפנים ומלאכי הקדושה קדש את ישראל להיות עמו ועם מלאכיו הקדושים. ואתה צו את בני ישראל לשמר את הברית הזאת לדורותם לעולם ועד לברית עולם ולא יכרתו מן הארץ (26–28).

אם גם החיבור שביסוד 4Q225 תיאר את המילה לפי הדגם: צו < ביצוע > אזהרות, בדומה לספר היובלים, אזי אפשר שאיום הכרת בתחילת הטקסט שנשתמר משקף את השלב השלישי בדגם זה ולא את הראשון, ואין זה מן הנמנע אפוא שהצו וביצועו (שני השלבים הראשונים) צוינו קודם לכן. בכל אופן מתבקשת מכאן שאלת משמעותו של הנושא במסגרת החיבור. גם סוגיה זו יכולה להסתייע מן החלקים הנזכרים בספר היובלים.

על פי דברי מלאך הפנים (יובלים טו 26–27, המצוטטים לעיל) המילה היא מעין סימן קניין המציין את שייכותו של הנימול לאלוהים ("אות להיות לאלהים"), "עם מלאכיו הקדושים" (שהם נימולים מטבע ברייתם). האל שקידש את ישראל בברית זו לא המשיל בו "כל מלאך או רוח, כי הוא לבדו שולט בהם והוא ישמרם וידרשם מיד כל מלאכיו ורוחותיו ומיד כל כוחותיו למען ישמרם ויברכם ויהיו לו והוא יהיה להם מעתה ועד עולם" (שם 32). מכאן מובן מדוע המפר את מצוות המילה "איננו מבני הברית... כי מבני ההשמדה הוא" (שם 26).

החיבור הקומראני, שאולי פתח בנושא המילה, ממשיך ומתאר התנכלויות מצד שר המשטמה לאברהם ולזרע ישראל בשני הקשרים: סיפור העקדה (4Q225 2 i 9) וסיפור יציאת מצרים והפסח (4Q225 2 ii 13, 14; 1 8).⁴⁷

המילה לא מנעה התנכלויות אלה, והדבר עשוי להתפרש כאתגר לטענה המתבטאת בספר היובלים בדבר ההשגחה האלוהית הכרוכה בברית זו. כנגד זאת מראה החיבור הקומראני כיצד ה' מסכל את מזימות שר המשטמה או משבית את שמחתם המוקדמת של מלאכי המשטמה לאבדנם של אברהם וצאצאיו, שהרי ה' "הוא לבדו שולט בהם והוא ישמרם וידרשם" וגו' (יובלים טו 32). הברית שרירה וקיימת אפוא; אין בה כדי לבטל את הרוע בעולם, אך היא שומרת על בני הברית מנזקיו. נראה שלחיבור הקומראני, בין שראוי הוא לכינוי "פסידו-יובלים" ובין שלא,⁴⁸ יש מצע תאולוגי משותף עם ספר היובלים בנקודה זו. ואולם אין משמעות

47. ספר היובלים מתאר עימותים בין שר המשטמה למלאך הפנים המוכרעים לטובת האחרון בשתי נקודות אלה; ראה דימנט תשנ"ד, עמ' 108, ולהלן. בכתוב הנידון (4Q225 1 8) "משטמ"ה שוחזר אצל קוגלר ורונדרקם 2001, עמ' 111; והשווה הערת המהדירים (מיליק ורונדרקם, DJD 13, עמ' 145). בנוגע ל-4Q225 2 ii 13 הועלתה גם ההשערה, ש"שר המשטמה אסור עליהם" שייך עדיין לסיפור העקדה (קיסטר 1994, עמ' 20), וזאת על פי תיאור הקב"ה "כופת שריהם של אומות העולם" בעקדה בבראשית רבה נו, ה (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 600).

48. ראה לעיל הערה 1.

הדבר שבחיבור המקורב לספר היובלים הובנו הופעותיו של שר המשטמה בדיוק באותו אופן שבו הן מוצגות בספר היובלים עצמו בשני ההקשרים הללו, סיפור העקדה (יובלים יז 16; יח 9, 12) וסיפור הפסח ויציאת מצרים (מח 2, 9, 12, 15). להלן אעיר על אחת ההופעות הללו וזיקתה לנושא המילה.

שר המשטמה הוא זה אשר לדברי מלאך הפנים (יובלים מח 2–3) ביקש להרוג את משה בדרכו מצרימה, "למען יציל את המצרים מידך כי ראה כי נשלחת לעשות משפט ונקמה במצרים". המקור המקראי, סיפור "חתן דמים" בשמות ד 24–25, מציג דווקא את ה' כמי שביקש להמית את משה (או את אחד מבניו?) וקובע קשר מפורש, גם אם אניגמטי, בין ההצלה ממוות לבין המילה: "וַתִּקַּח צִפְרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עֶרְלַת בְּנֶה וַתַּגֵּעַ לְהַגְלִיו, וַתֹּאמֶר כִּי חֲתָן דָּמִים אֶתָּה לִי. וַיִּרְף מִמֶּנּוּ, אֲזַי אָמְרָה חֲתָן דָּמִים לְמוֹלַת" (שם 25–26). קשר זה נותק בספר היובלים, מאחר שמחברו העדיף כנראה ליישב את התמיהות שבניסיון האלוהי להמית את משה בכך שהעבירו לשר המשטמה, וייחס את הצלת משה למלאך הפנים (יובלים מח 4). שר המשטמה מנסה, כדרכו, להתנכל לזרע ישראל, הפעם בהתייבבותו לצד המצרים וניסיונו להרוג את משה משוה בא לבצע את נקמת ה' במצרים. כך הצליח בעל ספר היובלים גם ליצור שילוב הדוק יותר של האפיזודה בסיפור יציאת מצרים.⁴⁹ ואולם "היסטוריוזיה" זו של סיפור "חתן דמים" לא נקלטה בספרות שמכאן ואילך, ופרשנים יהודים בכל הדורות חוזרים ותולים את הקולר במשה ש"נתרשל מן המילה" (בבלי נדרים לא ע"ב) או "שלא מל את אליעזר בנו" (רש"י). באחרונה הצביעה אסתר אשל על קשר בין ההתקפה על משה לבין ברית המילה גם בקטע זעיר ולקוני ביותר של "פסידור-יובלים" ממצדה:⁵⁰

Mas 1 j (1276–1786)

ii	i
1]	1 [לֹד
2]	2 יה[וה עם
3 יגשׁ]	3 ים[ויקח
4 מדין ו .]	4 [וִיקַח ולא
5 לכה בהמָה [...הברית אשר]	5 [וְשֶׁר המשטמה
6 כרתי עֵם]	6 שב[עִים שנה
7 ועמך]	7 [. ולכה]

49. ראה הדיון בעניין זה אצל סיגל תשס"ד, עמ' 179–185.

50. הקטע פורסם אצל טלמון 1999. לעיל הוא מובא על פי אשל 2003, ושם גם הדיון על הקשר עם ברית המילה.

על פי המונחים שר המשטמה (i 5), מדין (ii 4) ולוד (כנראה כינוי למצרים; i 1) מזהה אשל את עניינו של הקטע כניסיון של שר המשטמה להמית את משה בדרכו ממדין מצרימה בהיותו בן "שמונה ושב" עים שנה" (i 6); השווה יובלים מז 9–10; מח 1). הביטויים "כרתי עם", "ועמך" ששרדו בשורות האחרונות מורים לדעתה על ברית המילה, היא הברית שנכרתה עם האבות ועם משה עצמו, כסיבת ההתקפה של שר המשטמה (ואולי מוטב לומר, כסיבה לכישלון ההתקפה). אם כך, יש כאן שילוב מעניין של מונחי ספר היובלים עם תפיסה שונה של האפיזודה. עם זאת ראוי להשאיר בצריך עיון גם את האפשרות שהביטוי כרת (ברית) משמש גם כאן (כמו בבן סירא מד 25, שנידון לעיל) עוגן למעין סינתזה פרפרסטי של שתי הבריתות. על כריתת ברית עם אברהם מדובר, כאמור, גם בהמשכו של 4Q225 (קטע 1), המובא בזה:⁵¹

1	[ל מעוון הזנות אשׁר]
2	[הואה ׀׀׀׀ את כל]
3	[מצר]ים ויכא אותם בל[י]על ברוח ׀
4	[כברית]ו נכרתה עם אברהם ויאכלו ׀
	וימכור
5	[ת מצרים אותם אלוהים ׀]
6	[vacat ואתה מושה בדברי עמ]כה
7	[הבריאה עד יום הבריאָה] החדשה
8	[משטמ]ה עומד ויקם ביד מושה
9	[וביום אשר נָ] ׀׀׀
10	[על שפת הים] של
11	[הם] ׀
12	[׀׀׀]
13	[׀׀׀]

קריאות חדשות המבוססות על צילומים דיגיטליים ביטלו כאן את הופעתו המפורשת של נושא המילה שבמהדורה העיקרית: וימל שנכתב שם בשורה 4 נקרא מחדש ויאכלו, ופורש בזיקה לאכילת הפסח.⁵² לפיכך נתקבלה הדעה שהברית אשר "נכרתה עם אברהם" (4Q225 1 4) אינה יכולה להיות ברית המילה אלא ברית בין הבתרים,

51. על פי קוגלר 2003, עמ' 92.

52. קוגלר רונדרקם 2001, עמ' 110–113, 115; קוגלר 2003, עמ' 90, 92–93. גרסיה מרטינו (2002, עמ' 45), המתאר את קטע 1 כ"מדבר על ברית... המילה שנעשתה עם אברהם, אך מיד לאחר מכן ממשיך בנאום המכוון ישירות למשה", נסמך על המהדורה העיקרית (DJD 13), וכנראה לא הספיק להכיר את הקריאות החדשות שהוצעו אצל קוגלר רונדרקם 2001. ברנשטיין (2001, עמ' 65) הביע ספק לגבי הקריאה וימל גם בלא הצילומים החדשים.

שבה אכן הבטיח ה' לדון את "הגוי אשר יַעֲבֹדוּ" (בראשית טו 14), כמו באזכור ברית זו בציון מכות מצרים שביובלים מח 53.8 ואולם ראוי לציין שוב את השימוש הפרפרסטי-סינתטי בביטוי כרת (ברית), הנזכר לעיל, וכן את "הברית אשר כרת ה' עם אברהם" (יובלים טו 26; והשווה כ 3), שהיא ברית המילה. הקשר בין ברית המילה לבין הגנה מפני שר המשטמה או שליחיו מואר מזווית נוספת בקטע ממגילת ברית דמשק המובא להלן (4Q271 4 ii 6–7 ומקבילותיו),⁵⁴ שעניינו בצו להתחייב לברית אשר כרת ה' עם משה ועם ישראל:

וביום אשר יקים [האיש ע]ל נפשו לש[נ]וב אל תור[ת]
מוֹשֶׁה יסור מלא[ת] הַמִּשְׁטָמָה מאחריו אם יקים את
ד[בריו ע]ל כֹּן נמול[ת] אברהם ב[י]ום דע[תו]

המילה של אברהם ובני ביתו שנתבצעה בעצם היום שבו נודעה לו מצווה זו (בראשית יז 23; יובלים טו 24), מוצגת כדוגמה ומופת לחובתו של הבא בברית לקיים את דברי הברית בלא דיחוי. רק כך יסור "מלאך המשטמה" מאחוריו. לסיכום, הופעתה של ברית המילה ב-4Q225 אינה חד-משמעית לגמרי, שכן היא מבוססת על השערה בנוגע לחלק שלפני ההתחלה הקטועה ועל היקשים ספרותיים לפי חלקים מקבילים בספר היובלים וכתובים קרובים. עם זאת אין להסיק שהנושא שולי בחשיבותו בחיבור זה.⁵⁵ החיבור מטעים את התמדת ההבטחה האלוהית בדבר זרע אברהם בדרך מיוחדת של בחירה וצירוף חלקים מספרי בראשית ושמות: הבטחת הזרע, האמון בה, קיומה, איומים עליה, הצלתה. המילה משתלבת במכלול נושאים זה, בייחוד בעניין האחרון, וכן במגמות ספרותיות ורעיוניות שניתן להיווכח

53. ברנשטיין 2001, עמ' 65; קוגלר ורונדרקם 2001, עמ' 112–113.

54. באומגרטן ואחרים, *DJD* 18, עמ' 178. קודם לחלק המצוטט באה הפנייה אל ספר היובלים (שורה 5). הערות המהדירים (שם, עמ' 179) משוות את העמדה הנקוטה בכתוב באשר לחשיבות ביצועה של המילה ליובלים טו 25–32 ומעמידות על הניגוד לעמדת פאולוס בברית החדשה. ראה גם הדיון לעיל 18 ובתחילת סעיף זה. הלשון "ספר מחלקות העתים ליובליהם" במגילת ברית דמשק התפרשה בדרך כלל כהתייחסות לספר היובלים, שחיבתם של אנשי קומראן אליו מתבטאת בעצם אזכורו שם. אולם לדעת דימנט (חשנ"ד, עמ' 99 הערה 9), אפשר שהביטוי מכון לחיבור אחר, מבין אלה העוסקים בחישוב יובלים שנתגלו בקומראן.

55. נראה שזהו הכיוון ביחוד אצל קוגלר 2003. ראה לעיל הערות 5, 8, וכן התייחסותו אל "עוון הזנות" שבפתח קטע 1. המהדירים (מיליק ורונדרקם, *DJD* 13, עמ' 144) הצביעו על זיקתו של הביטוי לאזהרות אברהם על המילה בפני הדורות הבאים אחריו (יובלים כ 3–6) ש"ימולו את בניהם על פי הברית אשר כרת עמהם ולא יסורו ימין ושמאל מכל הדרך אשר צונו ה' ונשמר מכל זנות וטמאה". קוגלר מציע פירוש אחר הקושר את הביטוי לסילוק הסופי של הזנות והטמאה על פי יובלים נ 5, ומסתייג מן ההקבלה אל יובלים כ 3, כיוון ששם מדובר על המילה: "but [Jub.] 20:3 also mentions circumcision, a reference in 4Q225 1 4 that has dropped out thanks to the new reading" (קוגלר 2003, עמ' 96 הערה 46).

בהן בספרות שמתקופת בית שני ואילך. המחבר, שהתמקד באברהם ובזרעו – בייחוד בזרעו מבני לוי, שושלת הכהונה – מצטייר במאפיינים אלה ואחרים כממשיך המסורת הכוהנית שבתורה. אין ספק אפוא, שגם לאות הברית הכוהנית נודעה חשיבות ביצירתו.

אני שמחה להקדיש מאמר זה לפרופ' דבורה דימנט, בהוקרה לפועלה בחקר המגילות.

קיצורים ביבליוגרפיים

- J. A. Emerton, "The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis", *VT* 32 (1982), pp. 14–32
- E. Eshel, "Mastema's Attempt on Moses' Life in the 'Pseudo-Jubilees' Text from Masada", *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 359–364
- E. Eshel & H. Eshel, "New Fragments from Qumran: 4QGen^F, 4QIsa^B, 4Q226, 8QGen and XQpapEnoch", *Dead Sea Discoveries* 12 (2005), pp. 134–157
- J. M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273) (DJD 18)*, Oxford 1996
- G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*, Oxford 1996
- M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford 1995
- M. Bernstein, "Angels at the Aqedah", *Dead Sea Discoveries* 7 (2000), pp. 263–291
- M. Bernstein, "Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature", in J. Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge, MA 2001, pp. 57–85
- D. A. Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures (SBL Dissertation Series 139)*, Atlanta 1993
- F. García Martínez, "The Sacrifice of Isaac in 4Q225", in E. Noort & E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions 4)*, Leiden 2002, pp. 44–57

דימנט תשנ"ד = ד' דימנט, "בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן", בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רונברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 97–118.

J. Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin & New York 1989

J. Heinemann, "210 Years of Egyptian Exile: A Study in Midrashic Chronology", *JSS* 22 (1971), pp. 19–30

הרטום תשכ"ה = ספר היובלות, בתוך הספרים החיצונים (מהדורת א"ש הרטום), ספורי אגדה, ב, תל אביב תשכ"ה.

J. C. VanderKam (ed.), *The Book of Jubilees, I–II* (CSCO = 1989 510–511; *Scriptori Aethiopici* 87–88), Leuven 1989

J. C. VanderKam, "The *Aqedah*, *Jubilees*, and Pseudo-*Jubilees*", in C. A. Evans & Sh. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1997, pp. 241–261

J. van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, Ky 1992

C. Westermann, *Genesis 12–36*, trans. by J. J. Scullion S. = 1985 J., Minneapolis 1985

ורמן תשנ"ה = כ' ורמן, היחס לגויים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות חיצונית בת התקופה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה.

G. Vermes, "New Light on the Sacrifice of Isaac from 4QPseudo-Jubilees", *JJS* 47, 1 (1996), pp. 140–146

E. Tov, "Biblical Texts as Reworked in Some Qumran Manuscripts with Special Attention to 4QRP and 4QParaGen-Exod", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (Christianity and Judaism in Antiquity 10)*, Notre Dame, IN 1994

S. Talmon, "Pisqāh Be'emša' Pāsuq and 11QPs^a", *Textus* 5 = 1966 (1966), pp. 11–21

S. Talmon, "Hebrew Fragments from Masada", *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports*, Jerusalem 1999, pp. 117–119

מאק תשס"ה = ח' מאק, "מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה –

ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 85–100.

R. Mosis, "Gen 15, 6 in Qumran [4QPseudo-Jubilees] und = 1999 מוזיס 1999, pp. 95–118
in der Septuaginta", *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*,
Würzburg 1999, pp. 95–118

J. T. Milik & J. C. VanderKam, "225. 4Q = DJD 13 מיליק ורונדרקם, 1994, pp. 141–155,
Pseudo-Jubilees^a", in H. Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VIII:
Parabiblical Texts*, Part I (DJD 13), Oxford 1994, pp. 141–155,
Plate X

מלמד תשל"ח = ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם², א, ירושלים
תשל"ח.

משנת רבי אליעזר = משנת רבי אליעזר, או מדרש שלושים ושנים מדות, מהדורת
ה' ענעלאו, ירושלים תשל"ל.

סגל תשי"ט = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², ירושלים תשי"ט.
סדר עולם רבה = סדר עולם רבה, מהדורת ב' ראטנער, וילנה תרנ"ז.
סיגל תשס"ד = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות,
עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.
ענבר תשל"ט = מ' ענבר, "ברית בין הבתרים: בר' טו", שנתון למקרא ולחקר
המזרח הקדום ג (תשל"ט), עמ' 34–52.

R. Fidler, "Genesis XV: Sequence and Unity" (forthcoming) = בידלר, בדפוס
J. A. Fitzmyer, "The Sacrifice of Isaac in Qumran = 2002 פיצמאיר
Literature", *Biblica* 83 (2002), pp. 211–229

J. A. Fitzmyer, "The Interpretation of Genesis 15:6 – = 2003 פיצמאיר
Abraham's Faith and Righteousness in a Qumran Text", in S. M. Paul
et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead
Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS 94), Leiden & Boston 2003,
pp. 257–268

J. L. Kugel, *The Bible as it Was*, Cambridge, Mass. 1997 = 1997 קוגל
J. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge, Mass. 1998 = 1998 קוגל
J. Kugel, "Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'", = 2006 קוגל
Dead Sea Discoveries 13 (2006), pp. 73–98

R. A. Kugler, "Hearing 4Q225: A Case Study in = 2003 קוגלר
Reconstructing the Religious Imagination of the Qumran
Community", *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 81–103

R. A. Kugler & J. C. VanderKam, "A Note on = 2001 קוגלר ורונדרקם
4Q225 (4QPseudo-Jubilees)", *Revue de Qumrān* 20 (2001), pp. 109–116

O. Kaiser, "Traditionsgeschichtliche Untersuchung von = 1958 קיזר
Genesis 15", *ZAW* 70 (1958), pp. 107–126

M. Kister, "Observations on Aspects of Exegesis, = 1994 קיסטר
Tradition, and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other
Jewish Writings", in J. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the
Vitality of Jewish Pseudepigrapha* (SBLEJL 6), Atlanta 1994, pp. 1–34

מקרא ואגדה בקטע תוכחה מקומראן (4Q370)

אריאל פלדמן

למורתי שפתחה לפניי את רזי המגילות

מבוא

בין מגילות קומראן שפורסמו בעשור האחרון נודעת חשיבות מיוחדת לטקסטים המעבדים את המקרא. אחד מהם הוא החיבור המכונה "תוכחה המבוססת על המבול", שנשתמר במגילה 4Q370. בדומה למגילות רבות שנתגלו במערה הרביעית מקומראן נתונה המגילה 4Q370 לפנינו מקוטעת. שני קטעים מזוהים עם מגילה זו. אחד קטן מאוד, ונשתמרה בו מילה אחת בלבד: "[ישראל]". פרגמנט זה אינו מוזכר במהדורה הרשמית של 4Q370¹, וזאת למרות העובדה שהוא מופיע בצילום הנספח אליה.² בדיקתו העלתה שלא ניתן לצרפו לקטע השני,³ ושעצם שיוכם למגילה אחת מוטל בספק.⁴ הפרגמנט השני מכיל שרידים של שני טורים. הטור הראשון, שנשתמרו בו תשע שורות, מעבד את סיפור המבול המקראי. הטור השני, שרק חלקו הימני שרד, מכיל קטע סיפורי ודברי תוכחה.⁵ טור זה אינו עוסק במבול, אך הזיקה הרעיונית והלשונית שבין שני הטורים⁶ מעידה על כך שהם שייכים לחיבור

- * מחקר זה (מס. 190/05) נתמך ע"י הקרן הלאומית למדע.
1. קטע זה אינו מוזכר בפרסום הראשון של 4Q370 ב-C. Newsom, "An Admonition Based on the Flood", *RevQ* 13 (1988), pp. 23–43. אין הוא מופיע גם במהדורת המגילה אצל גרסיה מרטינו וטיכלאר, מהדורת עיון, כך ב, עמ' 732, ולא אצל D. W. Parry & E. Tov (eds.), *Parabiblical Texts (DSSR 3)*, Leiden 2005, pp. 576–578.
 2. ניוסום, תוכחה, לוח XII. קטע זה נמצא גם בצילומים האחרים של 4Q370 בסדרת ה-PAM, כגון: 42.506, 42.369, 41.865. כמו כן הוא מוצג על הלוח (plate) שמספרו 341. Mus. Inv.
 3. כפי שנעשה ב-PAM 42.369, ב-PAM 43.369 ועל הלוח 341. Mus. Inv.
 4. מסקנה זו נובעת מהשיקולים הקודיקולוגיים והפלאוגרפיים האלה: בצדו הימני של הקטע נמצא קו מאונך שסימן, ככל הנראה, את שוליו הימניים של הטור שממנו נקטע הפרגמנט. בקטע הגדול של 4Q370 השיטין והשוליים אינם מסומנים (על סימון השיטין והשוליים במגילות קומראן עיינו טוב, מנהגי סופרים, עמ' 58–60). צורת הכתב של הפרגמנט הקטן דומה לזו של הגדול. עם זאת, לדעת עדה ירדני אין לפסול את האפשרות שנכתב בידי סופר אחר. אני מודה לד"ר ירדני על בדיקת הקטע.
 5. כפי שציינה ניוסום, תוכחה, עמ' 95–96, ישנה זיקה בין טור זה לבין החיבור החכמתי 4Q185.
 6. שני הטורים מזוהים מפני המרד באל, אם בעקיפין (טור א, שורה 2) ואם במפורש (טור ב, שורה 9), ובשניהם משמשים פעלים הגזורים מהשורש מר"י.

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 219–236

אחד.⁷ אף שגם הטור השני של 4Q370 ראוי לניתוח מפורט, מקוצר היריעה ייוחד דיון זה לעיבודה של פרשת המבול בטור הראשון. סיפור המבול כשכתובו ב-4Q370 הגיע אלינו מקוטע. עם זאת מכילות תשע השורות של הטור הראשון את מרכיביו העיקריים של הסיפור המקראי, החל בחטא דור המבול וכלה בברית שנכרתה עם נח (לטקסט מלא עיין בנספח). בעל 4Q370 שיקע בתוך לשונו המשוכתבת של המקרא מסורות שאינן נמצאות בסיפור המבול המקראי. לשילוב המיוחד של מקרא ואגדה ב-4Q370 אני מבקש להידרש במאמר זה. דיון זה יתמקד בארבעה היבטים של עיבוד פרשת המבול ב-4Q370: (א) שפע המזון שניתן לדור המבול ומרד אנשי המבול באל; (ב) משפטו של דור המבול; (ג) הענשת הרשעים במבול; (ד) מות "הגיבורים" במבול. אחדים מהם כבר נידונו במחקריהם של קרול ניוסום,⁸ פלורנטינו גרסיה מרטינו,⁹ משה ברנשטיין¹⁰ וגבריאל ברזילי,¹¹ ואילו אחרים טרם זכו לעיון מפורט. כך לא מוצה הנושא, ויש מקום לדון בחדש ובישן כדי לעמוד על הפרשנות המקראית המיוחדת המשוקעת בסיפור המבול ב-4Q370. לשם כך נפנה תחילה לתיאור ההיבט הראשון של נוסח סיפור המבול שבקטע הקומראני, כלומר לשפע המזון שניתן לדור המבול ולמרד אנשי המבול באל.

שפע המזון ומרד אנשי המבול באל לפי 4Q370

כאמור, עיבודה של פרשת המבול נמצא בטור הראשון של 4Q370. תחילתו של החיבור לא שרדה. אמנם בקטע שהגיע לידינו נשתמרה השורה הראשונה, אך היא בבירור המשך של משהו שפורט בטור הקודם, שאבד.¹² שורה זו מתארת את שפע המזון שניתן לכל חי מאת האל (שורה 1):¹³

[ו]יעטֹר הרים [תנ]ובה ו[ש]פך אכל עֵל פניהם ופרי טוב השביע כלנפש

7. זאת למרות הבדלים קטנים בצורת הכתב שבין שני הטורים, אשר, לדעת עדה ירדני, יכולים לנבוע משינוי בזמן או בנסיבות עבודתו של הסופר.
8. תוכחה, עמ' 87–95.
9. המבול במגילות, עמ' 95–99.
10. M. J. Bernstein, "Noah and the Flood at Qumran", in E. Ulrich & D. W. Parry (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts & Reformulated Issues* (STJD 30), Leiden 1999, p. 211.
11. פרשנות אגבית, עמ' 191–213.
12. מסקנה זו מתבקשת לאור העובדה שהטור פותח באמצע העניין מבלי לפרש על מי מוסבים הפעלים [ו]יעטֹר, ו[ש]פך והשביע. זהותו של הפועל במשפט זה מתבררת מתוך ההקשר הכולל של הקטע.
13. נוסח 4Q370 המצוטט כאן שונה בפרטים אחדים מזה של ניוסום, תוכחה, עמ' 90. הנוסח המלא של הטור הראשון מלווה בהערות לקריאה מובא בנספח המצורף.

תיאור ההרים המניבים שפע של תוצרת חקלאית, שבו פותחת שורה זו, נסמך על כמה מקראות.¹⁴ אך הצירוף הלשוני המיוחד עטר הרים תנובה, המוסב כאן על האל, כפי שמתברר מהמשך הכתוב בשורה, אינו מופיע במקרא. לעומת זאת מזדמנת הלשון מעטר הרים תנובות באחד המזמורים הלא-מקראיים שנשתמרו במגילת המזמורים מן המערה ה-11, "מזמור לבורא". במזמור זה מתוארת נדיבותו של הבורא כלפי ברואיו בלשון הקרובה לזו של 4Q370 (טור כו, שורה 13): "מעטר הרים תנובות אוכל טוב לכול חי".¹⁵ בעוד שקשה להכריע בשאלה האם חיבור אחד תלוי באחר או שמא שניהם נסמכים על מקור משותף שלא נשתמר,¹⁶ מעניינת העובדה שבתארה את שפע המזון נדרשה המגילה 4Q370 ללשון הלא-מקראית המשמשת בהקשר דומה במקור אחר בן התקופה.

לאחר שתיאר את ההרים המלאים בתנובה מבליט בעל 4Q370 את נדיבותו של האל בדרך נוספת, באמרו [יש]פך אכל עץ פניהם". במקראות המתארים את האל כמזין את ברואיו רגיל הביטוי נתן אוכל (תהלים קד 27; קמה 15; איוב לו 31). לעומת זאת בא כאן הצירוף שפך אוכל. שימוש זה נועד, כנראה, להדגיש את שפע המזון שניתן על ידי האל. בעוד ששם העצם אכל מציין במקרא מזון בכלל,¹⁷ קובעת המגילה 4Q370 שמזונם של אנשי המבול הכיל "תנובה" ו"פרי טוב".¹⁸ ייתכן שהתפריט הצמחוני של דור המבול נסמך על המסורת המקראית שלפיה ניזונו בני האדם ובעלי החיים לפני המבול מפרות הארץ (בראשית א 29–30), בשעה שאכילת בשר של בעלי החיים הותרה רק לאחר המבול (בראשית ט 3). אפשר שהצירוף עץ פניהם רומז לכך שהאוכל השופע נשפך ישירות אל תוך פיהם של הנבראים, מבלי שנאלצו לעשות מאמץ כלשהו.¹⁹

באמרה שהאל "השביע כלנפש" רומזת, כנראה, מגילת 4Q370 לכתוב בתהלים קמה 16: "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון". ייתכן שבנוסף ללשונות "משביע"

14. ראה יחזקאל לו 8; יואל ד 18; עמוס ט 13; תהלים עב 16; השווה תהלים קמו 8–9.
15. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4), Oxford 1965, pp. 47, 89–91.
16. לדעת ניוסום, תוכחה, עמ' 91–92, מסתמך בעל 4Q370 על ה"מזמור לבורא". דעתה נתקבלה על ידי גרסיה מרטינו, המבול במגילות, עמ' 97–98; וכן על ידי ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 193 הערה 495.
17. השווה ויקרא יא 34; דברים ב 6; תהלים קמה 15. ועיין HALOT, עמ' 47.
18. שם העצם תנובה משמש במקרא לציון תוצרת חקלאית לסוגיה (עין, למשל, דברים לב 13; שופטים ט 11). וראה HALOT, עמ' 1761.
19. אמנם לפי הנוסח המקוטע שהגיע לידינו עשוי הצירוף עץ פניהם להתפרש כמוסב על ההרים, אך בהתחשב בעובדה, שתיאור זה עוסק בהזנת בני האדם ובעלי החיים ("ופרי טוב השביע כלנפש"), סבירה יותר ההנחה, שכינוי קניין החבור נסתרים מכון לאמור עליהם בטור הקודם, שאבר. ואכן בהמשך השורה מתוארים הנהגים מנדיבותו של האל בלשון נסתרים ("יוכלו יושבעו" וכו').

ו"לכל חי", המקבילות ל"השביע" ו"כלנפש" שבמגילה, עובד ב-4Q370 גם הצירוף "לכל חי רצון". כך עולה מדברי האל המובאים במגילה אחרי תיאור השפע (שורות 2-1):

יוכלו וישבעו

כל אשר עשה רצוני אמר י[ה]וה / ויברכו את שמ [קדש]י

מעל לתיבות "אשר עשה רצוני" באה ב-4Q370 תוספת שנכתבה בידי אותו הסופר שכתב את הקטע כולו. נחלקו דעות החוקרים באשר למיקומה של הוספה זו בתוך הטקסט. לפי דעה אחת, נועדה היא לבוא אחרי התיבה רצוני.²⁰ אך בהתחשב בעובדה שבמגילות קומראן נכתבו התוספות בדרך כלל מעל למקום שבו היו אמורות להופיע בתוך הטקסט,²¹ או מעט אחריו,²² מוצע כאן לשלבה לפני הצירוף כל אשר:²³

יוכלו וישבעו כל אשר עשה רצוני אמר י[ה]וה / ויברכו את שמ [קדש]י

המאמר המתקבל בנוי מעיקרו על הכתוב בדברים ח 10: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך". אך בעוד שבמקרא מופנה פסוק זה כציווי לעם ישראל, ב-4Q370 מוסב הוא על כל אשר עשה רצונו של האל. ייתכן שהרחבה זו אינה אלא עיבוד של לשון מזמור קמה 16 "לכל חי רצון". לאחר ששכתב בעל 4Q370 את הצירוף השביע לכל חי כ"השביע כלנפש" (שורה 1), שב ועיבד את הביטוי לכל חי רצון בתוך פרפרזה של דברים ח 10. באופן זה נוצרה זיקה סמויה בין תיאור שפע המזון לבין הציווי לאכול, לשבוע ולברך את האל. שם העצם רצון במזמור קמה 16 נתפרש במקורות הקדומים ובמחקר המודרני בדרכים שונות.²⁴ יש שפירשוהו כחסדו של האל הניתן לנבראים בשפע.²⁵ לפי פירוש אחר, מכון הרצון

20. גרסיה מרטינו, המבול במגילות, עמ' 96; ורמש, מגילות, עמ' 518; וייז, דרשה על המבול, עמ' 330; ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 205.

21. ראה טוב, מנהגי סופרים, עמ' 226. לדוגמאות עיין מגילת ההודיות יב[ד] 24; מגילת המקדש סו 11.

22. ראה, למשל, מגילת המקדש סו 4.

23. כך גם ניוסום, תוכחה, עמ' 91. לדעתה נמנע הסופר מלכתוב את התוספת מעל לרווח שבין התיבות כלנפש וכל, כמתבקש לפי הנוהג המקובל במגילות קומראן, בגלל שתי אותיות הלמ"ד המצויות במילים אלה.

24. לשימושי השונים של רצון במקרא עיין ערך "רצון" ב-*TDOT*, כרך 13, עמ' 625-629, וכן ב-*HALOT*, עמ' 1282-1283.

25. כך הוולגטה גורסת כאן "ברכה". רשי מפרש "אפיימנט", היינו פיוס (M. I. Gruber), *Rashi's Commentary on Psalms* [The Brill Reference Library of Judaism 18], (Leiden 2004, p. 753, cf. p. 19). "לרצון" כ"חסד" ו"טוב" ראה M. Dahood, *Psalms III*.

כאן ל"דבר רצוי", "חפץ לב", של כל חי.²⁶ זוהי הוראתו של רצון בפסוק 19 של מזמור קמה ("רצון יראיו יעשה"). ייתכן שגם בעל 4Q370 פירש את התיבה רצון בתהלים קמה 16 כ"דבר רצוי", אך עיכדה כמכוונת לרצונו של האל עצמו. באופן זה מדגישה הפרפרזה של דברים ח 10, "יכולו וישבעו" כל אשר עשה רצוני... ויברכו את שמ [קדש]²⁷, שעשיית רצון אלוהים היא החובה המוטלת על כל האוכל מן המזון שניתן על ידי האל.

מלבד הסבת הכתוב בדברים ח 10 על כל עושי רצונו של האל ערך בעל 4Q370 שינויים נוספים בנוסח הפסוק. כך כדי להתאימו לדיבורו הישיר של האל שכתב בעל המגילה את הפעלים "ואכלת ושבעת וברכת" בלשון יקטל איווי²⁷ נסתרים ("יוכלו וישבעו... ויברכו"), ואף המיר את השם המפורש בצירוף שמ [קדש]²⁸. אך מעניין במיוחד יישומו של ציווי משנה-תורתי זה על תקופה הקודמת למתן התורה, על דור המבול. ככל הנראה ראה בעל המגילה במצווה לברך את האל על נתינת המזון עיקרון על-זמני שחל על האנושות כולה. זאת ועוד, החיוב לברך על האוכל ב-4Q370 משמש, כנראה, עדות נוספת לקיומו של המנהג לברך על המזון בימי הבית השני.²⁹

101–150 (AB), Garden City 1970, p. 335; H.-J. Kraus, *Psalms 60–150*, transl. by

H. C. Oswald (*A Continental Commentary*), Minneapolis 1993, p. 546

26. כך פשיטתא, התרגום הארמי לתהלים ור' דוד קמחי (השווה גם את פירושו של אבן-עזרא על אתר). לרצון כ"חפץ לב" עיין תרגומיהם ופירושהם של F. Delitzsch, *Psalms* (Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1984, p. 391; M. Bittenwieser, *The Psalms (The Library of Biblical Studies)*, New York 1969, p. 848; L. C. Allen, *Psalms 101–150 (Word Biblical Commentary)*, Waco 2002, p. 366

27. מאמר זה נתפרש כמשפט איווי גם על ידי ניוסום, תוכחה, עמ' 92; וייז, דרשה על המבול, עמ' 330; ורמש, מגילות, עמ' 518. לעומת זאת פירשוהו גרסיה מרטינו וטיכלאר, מהדורת עיון, כך ב, עמ' 733, כמשפט חיווי ותרגמוהו בלשון עתיד. אך נראה שאין זה תיאור של אירועים עתידיים, משום שמיד לאחר מכן נאמר שבני דור המבול עשו הרע בעיני האל.

28. לביטוי זה עיין, למשל, ויקרא כ 30; יחזקאל כ 39. לצירוף "ברך שם קדשו" ראה תהלים קמה 21.

29. לאמירת הברכה לפני הסעודה המשותפת של עדת היחד ראה סרך היחד ו 4–6; סרך העדה ב 20–21. הכללתו של דברים ח 5–10 בשני כתבי יד מקומראן, 4QDeut^f V, 1–12 וב-4QDeutⁿ I, 1–8, המכילים קטעים מספר דברים ששימשו למטרות ליטורגיות, מעיד, לדעת משה ויינפלד, על המנהג לברך אחרי הסעודה. לדידו ייתכן שהפרגמנט 4Q434 2 משמר נוסח קדום של ברכת המזון הנאמרת בביתו של האבל (מ' ויינפלד, "ברכת המזון בקומראן", תרביץ סא [תשנ"ב], עמ' 23–15 [=הנ"ל, הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 214–223]). למנהג האיסיי לברך לפני הסעודה ואחריה עיין מלחמת היהודים ב, 131. אמירת הברכה לפני הסעודה מזכרת גם בברית החדשה (מתי יד 19; טו 36; מרקוס ו 41; ח 6, 7; לוקס ט 16; כד 30; יוחנן ו 11, 23) ובחזיונות הסיבילות ד 25. השווה גם יובלים 21 (על

כנגד הזמנתו הנדיבה של הבורא לאכול ולשבע מכל טוב שסיפק מעמיד הקטע של 4Q370 את רעתו של דור המבול (שורה 2):

והני הם אז עשו הרע בעיני אמר יהוה

הצירוף "עשה (ה)רע בעיני ה'" שכיח במקרא,³⁰ אך בהקשר זה רומזת כנראה המגילה לכתוב בבראשית ו 5: "וירא אלהים כי רבה רעת האדם בארץ". כך מפרשת המגילה את "רעת האדם" האמורה בפסוק כרעה בעיני האל. בהמשך קובע בעל 4Q370 שמעשיהם הרעים של דור המבול היו בבחינת מרד באלוהים, באמרו (שורה 2):

ויאמרו אל במ[עלי]ליהם

הפועל ויאמרו³¹ הנקרה כאן נגזר מן השורש מר", המשמש במקרא בהוראת מרד.³² ואכן לא אחת מזהיר המקרא מפני הסכנה הטמונה בשגשוג כלכלי, שכן עשוי האדם השבע למרוד באל, ככתוב "וישמך ישרון ויבעט" (דברים לב 15). גם הציווי לאכול, לשבוע ולברך את אלוהים בדברים ח 10, שניידן לעיל, מלווה באזהרה: "השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך... ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך" (ח 11–14). הכתוב בנחמיה ט 25–26, הקובע שבני ישראל לא נענו לאזהרה זו, אף נוקט, בדומה ל-4Q370, פועל המרה: "ויאכלו וישבעו... וימרו וימרדו בך".

לשון מרד באל אינה נאמרת במפורש על דור המבול בפרשת המבול המקראית. בתארו את חטאי אנשי המבול נוקט המקרא ביטויים כלליים, כגון "רבה רעת האדם בארץ" (בראשית ו 5), "ותשחת הארץ", "ותמלא הארץ חמס", "השחית כל בשר את דרכו" (שם ו 11–13).³³ גם בעל 4Q370 באמרו "ויאמרו אל במ[עלי]ליהם" לא

מקור זה ראה סיגל, ספר היובלים, עמ' 235–243). גם חז"ל למדו את חובת האמירה של ברכת המזון מן הכתוב בדברים ח 10 (תוספתא ברכות ו, א; מכילתא דר"י פסחא, פרשה טז; בבלי ברכות מח ע"ב; ירושלמי ברכות ז, א), ופסוק זה נכלל בברכת המזון המסורתית. ראה L. Finkelstein, "The Birkat Ha-Mazon", *JQR* 19 (1928/29), pp. 211–262.

30. ראה למשל במדבר לב 13; דברים ד 25.

31. הצורה ויאמרו היא כתיב פונטי של הפועל מר"י ויקטל נסתרים בבניין הפעיל. בנוסח המסורה נמצא הכתיב ויִמְרו (ראה תהלים עח 56). במגילתנו נוספה האל"ף, ככל הנראה, כאם קריאה לסימון התנועה a. ראה ניוסום, תוכחה, עמ' 94. לספרות המזכרת שם יש להוסיף את מאמרו של א' קימרון, "אל"ף מצעית כאם־קריאה בתעודות עבריות וארמיות מקומראן בהשוואה למקורות עבריים וארמיים אחרים", לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 133–146, במיוחד 134–135. 32. *HALOT*, עמ' 632–633. הפועל המרה (בבניין הפעיל) בא בעיקר עם אות יחס ב- (למשל יחזקאל כ 8), או עם מציינ המושא הישיר, המרה את (תהלים עח 56), אך גם בלעדיהם (כמו ב-4Q370), למשל "למרות עליון" (תהלים עח 17).

33. על כך עמד גם ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 194–196.

פירט מה עשו אנשי המבול,³⁴ אך בעצם השימוש בפועל ויאמרו קבע שמעשיהם היו בבחינת מרידה באל. גם במקורות אחרים בני התקופה מתואר דור המבול כמורד באל. לפי ספר חנוך החבשי (ז 1; ח 1, 3) למדו בני האדם בדור ההוא מן המלאכים החוטאים תורות ומלאכות שנגלו רק לבני שמים. ידיעתן ויישומן בידי בני תמותה היו בבחינת מרד בסדרי העולם שנקבעו על ידי האל מקדמת דנא.³⁵ מרידה באל משתמעת גם מן הכתוב בחזון החיות, המשוקע אף הוא בחנוך החבשי (פה-צ), שלפיו כתוצאה מהוראת המלאך החוטא החלו אנשי המבול להתנהג באופן הנוגד את חוקי הבריאה (פו 2).³⁶ לפי יובלים ה 2, 3 מרדו בני דור המבול בכך שסרו מן הדרך שיעד להם האל.³⁷ כפירה בסמכותו של אלוהים נרמזת גם אצל יוסף בן מתתיהו, הקובע שאנשי המבול חדלו מלתת לאל את הכבוד היאה לו (קדמוניות א, 72). עם זאת, המגילה 4Q370 היא המקור היחיד מימי הבית השני הגורס שבני דור המבול מרדו בעודם נהנים משפע המזון.³⁸ והנה יש עניין רב בעובדה שהמסורת המתארת את שגשוגם של אנשי המבול ואת מרדם באל שכיחה בספרות חז"ל.³⁹ כך נקבע בתוספתא סוטה ג, ו "אנשי מבול לא נתגאו לפני המקום אלא מתוך הטובה שהשפיע להם".⁴⁰ בספרי דברים עקב, פסקה מג (לדברים ח 12–14 "פן תאכל ושבעת... ורם לבבך" וכו') מוזכר דור המבול כדוגמה לכך "שאין אדם מורד במקום אלא מתוך שובע".⁴¹ דרשות אלה, וכמותן עוד רבות אחרות,⁴² מתארות את שגשוגם

34. הוראתו של שם העצם *מעללים בכתובים היא נִיטרלית, 'מעשים' (HALOT, עמ' 614). עם זאת הוא מופיע במקרא (ראה למשל ישעיהו ג 8; תהלים קו 29) ובמגילות (4Q370 2 ii 3) גם במובן של מעשים רעים. ההשלמה במ[עלי]ליהם שהוצעה על ידי ניוסום, תוכחה, עמ' 91, נסמכת על הצורה היחידאית בזכריה א 4, ומעלילים גם מ[עלילים] 4Q381 46a + b, 6). זאת משום שהחסר בקלף גדול, ועשוי להכיל יותר משתי אותיות. על הצורה ומעלילים בזכריה א 4 ראה H. G. Mitchell et al., *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), New York 1912, p. 114.
35. עיין דימנט, מלאכים, עמ' 55–56.
36. שם, עמ' 82–83.
37. ראה דיון אצל סיגל, ספר היובלים, עמ' 97–98.
38. השווה פילון, שאלות ותשובות על בראשית, א, 89. לדעת ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 196–201, מרבים מקורות בית שני לתאר את אנשי המבול כחוטאים חטאים שבין האדם לחברו ומצניעים את המסורת, שלפיה עברו עברות שהיו בבחינת חטא שבין האדם למקום. אך לאור המקורות שנסקרו לעיל ובהתחשב במקורות המתארים את בני המלאכים הענקים כמורדים באל (ראה להלן), קשה לקבל את דעתו.
39. על כך עמדה גם ניוסום, תוכחה, עמ' 93. למסורת זו עיין גינזברג, אגדות היהודים, עמ' 138–141, במיוחד הערה 15.
40. מהדורת ליברמן, עמ' 160–161 (ראה גם במדבר רבה ט, כד). ועיין בהערותיו של ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה, סדר נשים, ניו יורק תשנ"ז, עמ' 638.
41. מהדורת פינקלשטיין, עמ' 92. (והשווה שם, האזינו, פסקה שיח).
42. עיין מכילתא דרשב"י שירה, פרשה ב; מדרש תנאים לדברים יא, טז (השווה שם לב, טו); בבלי

ואת עזות מצחם של אנשי המבול בהידרשן לכתוב באיוב כא 7–15, שבו מלין איוב על שלוותם של הרשעים הכופרים באלוהים.⁴³ לעומת זאת נסמכת המסורת מפי ר' יצחק,⁴⁴ שלפיה מרדו אנשי המבול משום שרק "אחת למ" [40=] שנה היו זורעים", על הכתוב בבראשית ח 22 "עד כל ימי הארץ זרע וקציר... לא ישבתו",⁴⁵ שנתפרש כמכוון לכך שקודם למבול היטיבה האדמה עם בני האדם ולא נאלצו לזרעה מדי שנה. אמנם המקורות הנדונים מרוחקים בזמן מן המגילה 4Q370 המתוארכת לסוף התקופה החשמונאית,⁴⁶ אך אפשר שמגילתנו משמרת את העדות הקדומה ביותר לקיומה של המסורת הגורסת שאנשי המבול נהנו משפע ומרדו באל, מסורת שגילגוליה המאוחרים נמצאים בספרות חז"ל.

מדיון זה התברר, שבשתי השורות הראשונות של 4Q370 שיקע המחבר מסורת אגדה שאינה נרמזת בבראשית ו-ט. על כן אין זה מפתיע שבשורות אלה נסמכת לשונה של 4Q370 על מקראות שאינם באים מפרשת המבול. אך בשונה ממקורות חז"ל שנידונו לעיל לא נזקק בעל 4Q370 לאיוב כא 7–15 או לבראשית ח 22 כדי לעגן אגדה זו בכתובים, אלא שזרה בסיפור המבול המשוכתב, כאשר קישורה לנוסח המקראי נעשה באמצעות הצירוף "עשו הרע בעיני" (שורה 2), הרומז לבראשית ו 5 "וירא אלהים כי רבה רעת האדם בארץ". כך האגדה על השפע, היעדר הברכה והמרד ב-4Q370 מפרשת ומפרטת מה הייתה הרעה שבשלה בא המבול לעולם.

משפטו של דור המבול

לאחר שקבע שאנשי המבול מרדו באלוהים בעשותם את הרע בעיניו מתאר בעל 4Q370 את משפטם (שורה 3):

וישפטם יהוה כִּנְכָּל לְדַרְכֵיהֶם וְכִמְחֻשְׁבוֹת יִצְרָ לָבֶם הָרַע]

סנהדרין קח ע"א; בראשית רבה לו, א; לח, ו; ויקרא רבה ד, א; ה, א; ז, ו; קהלת רבה ב, א; פסיקתא דרב כהנא אחרי, כו; תנחומא בראשית, יג; בשלח, יב; אחרי, א; תנחומא (מהדורת בובר) בראשית, מ; נח, טז, כד, כז; אחרי, ב; נשא, כד; אגדת בראשית עח; ילקוט שמעוני נח, רמז נח; מדרש הגדול לבראשית ו 13.

43. פירושם של דברי איוב כאמורים במעשי דור המבול, בהתאם למאמר המובא בבראשית רבה כו, ז "רבי אמר אילו לא בא איוב אלא לפרוט לנו מעשה דור המבול דיו" (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 255), שכיח בספרות חז"ל. עיין E. Slomovic, "The Book of Job and the Midrash on the Flood and Sodom-Gomorrah Narratives", *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 61 (1979), pp. 171–174.

44. ר' יצחק נפחא, אמורא ארץ-ישראל מן המאה השלישית לסה"נ.

45. בראשית רבה לר, א (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 322; ועיין גם תנחומא בראשית, יג; תנחומא [מהדורת בובר] בראשית, מ).

46. כתב המגילה מתוארך ככתב חשמונאי מאוחר (ניוסוס, תוכחה, עמ' 86).

כתוב זה נסמך על שני פסוקים מבראשית פרק ו. לשון כֹּחַ [לְדַרְכֵיהֶם רֹמְזָה לְבִרְאשִׁית ו 12: "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". הצירוף וְכִמְחֻשְׁבוֹת יֵצֵר לִבָּם הִנֵּה] לקוח מבראשית ו 5: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום". עיבודם של שני המקראות הללו יחד מסתבר לנוכח קרבתם הלשונית (פותחים ב"וירא ה'/אלהים") והתכנית (עניינם קלקול דרכיה של האנושות). על כן מצורפות לשונותיהם בתיאור חטאי דור המבול גם בחנוך ח 2 וביובלים ה 3. עם זאת, מיוזגם של הביטויים השאולים מבראשית ו 5 ו-12 ב-4Q370 מיוחד הוא מכמה בחינות. ראשית, הפועל וירא, שבו פותחים שני המקראות הללו, אינו מופיע בנוסח המעובד במגילה. במקומו בא ב-4Q370 הפועל וישפטם. משפטם של אנשי המבול אינו מוזכר במקרא. ייתכן שקביעתה המפורשת של 4Q370 שבני דור המבול נשפטו בידי האל, תוך הדגשה שעונשם נקבע בהתאם לעברות שעשו, נועדה להצדיק את העונש החמור שהוטל על דור המבול. שנית, הביטוי המקראי יצר מחשבת לבו,⁴⁷ שהוא סמיכות כפולה, משוכתב במגילה בהיפוך איברים, כאשר שם העצם מחשבת, שהוא הסומך בצירוף המקורי, הופך לנסמך בלשון המגילה. ייתכן ששינוי זה נועד להבליט את התיבה מחשבות. אם כך, הרי ניכרת במגילה התפיסה הגורסת שאנשי המבול הועמדו לדין לא רק על מעשיהם, אלא אף על מחשבותיהם הרעות, וזוהי גישה המיוחדת לעיבוד פרשת המבול ב-4Q370. מעניין שהצירוף מחשבת/ות יצר נקרה בחיבורים נוספים מקומראן, בעיקר בכתבים הנמנים עם הספרות הכיתתית המשקפת את אמונותיה ודעותיה של עדת היחד.⁴⁸ עם זאת אין ב-4Q370, כפי שהגיעה לידינו, לשונות או רעיונות נוספים העשויים לתמוך באפשרות שזהו חיבור כיתתי.⁴⁹

47. צירוף זה מופיע במקרא פעם נוספת בדברי הימים א כט 18, "שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך", וקיצורו, יצר מחשבות, מצוי בדברי הימים א כח 9: "כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין".

48. ברית דמשק ב 16 [=4Q270 1 i 1]; סרך היחד ה 4, 5; 7-8 ii 7-8; 4Q286 7 ii 12; 4Q417 1 ii 12. צורתו הרגילה של הצירוף, יצר מחשבות, מתועדת ב-2 76-77 4Q381; 4 7 4Q525.

49. כך גם ניוסום, תוכחה, עמ' 86, המצינת כאחד הנימוקים את השימוש במגילה בשם הוויה (טור א, שורות 2, 3; טור ב, שורות 2, 7), שדרך כלל אינו נמצא בחיבורים שמקורם בעדת היחד. לעניין זה עיי' H. Stegemann, "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten" in M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 200ff. לקריטריונים לסיווגו של חיבור ככיתתי ראה, D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in idem & L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16), Leiden 1995, pp. 23-58.

תיאור הרשעים במבול

בעקבות המשפט בא ב-4Q370 תיאור הענשת הרשעים במבול, ותחילתו בלשון זו (שורות 3–4):

וירעם עליהם בכח[ו וי]נעו כל / מוסדי ארץ

קולו הרועם של האל ורעידת יסודות הארץ אינם מוזכרים בסיפור המבול המקראי, אולם הם שכיחים בתיאורי התגלות האל במקרא (שמואל א 10; תהלים כט 3; סח 9; איוב לו 5).⁵⁰ בין המקראות האלה יש שמתארים את מלחמתו העתידית של האל באויביו (למשל, ישעיהו כט 6; יואל ד 15–16). על כן אין זה מפתיע שבספרות הבית השני באים הרעם ורעידת הארץ בתיאורי מלחמת אחרית הימים (ראה עליית משה י 4; חזיונות הסיבילות ג 369, 675). כך במגילת ההודיות יא[ג] 34–35 מתוארת מלחמה זו בלשון הקרובה במקצת ללשון שבמגילתנו: "כיא ירעם אל בהמון כוחו ויהם זבול קודשו באמת כבודו וצבא השמים יתנו קולם ויתמוגגו וירעדו אושי עולם ומלחמת גבורי שמים תשוט בתבל".⁵¹ ואכן מתברר שאף לשונו של הקטע מ-4Q370 רומזת לנבואת ישעיהו בפרק כד, הנמנה עם הפרקים האפוקליפטיים של ספר זה,⁵² שעניינה יום הדין שלעתידי לבוא (פסוקים 18–20):

4Q370 i 3–4

וי[נעו כל / מוסדי ארץ]

ישעיהו כד 18–20

כי ארבות ממרום נפתחו וירעשו מוסדי ארץ. רעה התרעעה הארץ פור התפוררה ארץ מוט התמוטטה ארץ. נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודה כמלונה

מסתבר שבעל המגילה עיבד את הצירוף וירעשו מוסדי ארץ תוך המרת הפועל ירעשו בפועל משורש נו"ע, שמופיע בהמשך הכתוב ("נוע תנוע ארץ"). הרמיזה לישעיהו כד בוודאי אינה מקרית. הרי בפסוק 18 מתואר האסון העתיד לפקוד את יושבי הארץ באמצעות צירוף לשוני הלקוח מפרשת המבול המקראית, "כי ארבות

50. על כך עמדה גם ניוטום, תוכחה, עמ' 94. על התגלות האל במקרא ראה T. Hiebert, "Theophany in the OT", in D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 6, pp. 505–511

51. מצוטט לפי M. Abegg, "1QH^a", in D. W. Parry & E. Tov (eds.), *Parabiblical Texts* (DSSR 5), Leiden 2005, p. 25

52. H. Wildberger, *Isaiah 13–27*, transl. by T. H. Trapp (*A Continental Commentary*), Minneapolis 1997, pp. 445ff

השמים... נפתחו" (השווה בראשית ז 11). ייתכן שבהידרשו ללשונה של פרשת המבול רמז הנביא לכך שיום ה' שלעתיד לבוא ידמה למבול. באופן דומה אפשר שבעל 4Q370 הוסיף לתיאור המבול את רעידת הארץ ורעמו של האל כדי לקרב את המבול לתיאורים של מלחמת אחרית הימים.⁵³ אולי מתקשר לכך גם האזכור המפורש של משפט אנשי המבול. הרי משפט הרשעים אף הוא מרכיב חשוב של יום ה' שלעתיד לבוא במקרא (למשל, יואל ד 12; דניאל ז 26) ובספרות בית שני (למשל, חנוך ז 20–27; צב 15).

אם פירשנו נכון, משתקפת ב-4Q370 התפיסה שלפיה היה המבול בבחינת דגם של משפט הרשעים והענשתם ביום הדין העתידי. תפיסה זו באה לידי ביטוי בדרכים שונות ומגוונות במקורות מימי בית שני. כך, למשל, תיאור הארץ המטוהרת מחטא המלאכים בחנוך י 16 – יא 2 נסמך על לשונה של פרשת המבול.⁵⁴ בחזון השבועות, שאף הוא נמצא בחנוך החבשי, מכונה המבול "הקץ הראשון", ואילו הקץ השני הוא יום הדין האסכטולוגי (חנוך צא 14; צג 4). עיסוקם של בני דור המבול בענייני השעה, מבלי לשים לב למבול המתקרב, משמש בספרי הבשורה שבברית החדשה משל לדור האחרון (מתי כד 38, 39; לוקס יז 26–27).⁵⁵ באיגרתו השנייה של פטרוס ב 5, 9 ישועתו של נח ומוותם של רשעי המבול משמשים דוגמה לכוחו של האל להושיע את הצדיק ולהעניש את הרשע ביום הדין שלעתיד לבוא.⁵⁶ ראויה לציון גם הדרך שבה שולבו רעמו של האל ורעידת הארץ בתוך הנוסח המשוכת של סיפור המבול ב-4Q370 (שורות 4–5):

וירעם עליהם בכח[ו] וינעו כל סוסדי ארץ[ו] ומי[ם] נבקעו מתהומוֹת כל ארבות השמים נפתחו ופצו כל תהמו[ת] מים אֲדִירִים / וארבות השמים הִרְיָ[קו] סטֵרְן

מתברר שבעל 4Q370 שזר שני אלמנטים אלה לפני שהציג את עיבוד הכתוב

53. ייתכן שתופעה דומה ניכרת גם באזכור החושך והערפל בתיאור המבול בחנוך פט 4 (לחושך וערפל בתיאורי יום ה' במקרא ראה יואל ב 2; צפניה א 15). השווה P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Early Judaism and its Literature 4), Atlanta 1993, p. 267. בחזיונות הסיבילות א 217–220 נפתח המבול בליקוי המאורות, ברעמו של האל ובהוריקנים. בדומה לחושך גם סופה וסערה שכיחות בתיאורי התגלות האל במקרא (יחזקאל א 4; איוב לח 1; מ 6), לרבות אלה שעניינם מלחמתו של האל באויביו (ישעיהו כט 6; מיכה א 3; זכריה ט 14).

54. לדיון עיין L. Hartman, "An Early Example of Jewish Exegesis: 1 Enoch 10:6–11:2", *Neotestamentica* 17 (1983), pp. 16–26; G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* (Hermeneia), Minneapolis 2001, pp. 226–228. השווה גם יובלים ה 12 (על מקור זה ראה סיגל, ספר היובלים, עמ' 121–123).

55. ראה J. Schlosser, "Les jours de Noé et de Lot", *Biblica* 80 (1973), pp. 15–25.

56. על מבול האש בספרות חז"ל עיין ל' גינזברג, "מבול של אש", הגרן ט (1912), עמ' 35–51.

בבראשית ז 11 המתאר את המבול: "ביום הזה נבקעו כל מעינת תהום רבה וארבת השמים נפתחו". כתוצאה מכך מתקבלת תמונה, שלפיה רעמו של האל המכוון נגד הרשעים גורם גם לפתיחת ארובות השמים, ובה בשעה מביאה תנועת הארץ לבקיעת התהומות. כך שני הפרטים הזרים לסיפור המקראי משתלבים באופן מתוחכם בגרסתו המעובדת ב-4Q370.

ציורפם של הרעם ורעידת הארץ אינו השינוי היחיד שערך בעל 4Q370 בשכתבו את הכתוב בבראשית ז 11. כך מסתבר שלשון הפסוק עובדה בשורות 4–5 פעמיים:

בראשית ז 11

נבקעו כל מעינת תהום וארבת השמים נפתחו

4Q370 i 4–5

ומ[ים] נבקעו מתהמֹות כל ארבות השמים נפתחו
ופצו כל תהמו[ת] מ[מים] אֲדָרִי⁵⁷ וארבות השמים ה[רי]קו סֹר⁵⁸

לא נמצאה ב-4Q370 דוגמה נוספת לעיבוד כפול של מקור מקראי. ייתכן שבדרך זו ביקש בעל המגילה להעצים את תיאור מי המבול המשמשים לענישת הרשעים. השכתוב הראשון של הפסוק ("ומ[ים] נבקעו מתהמֹות כל ארבות השמים נפתחו") בנוי על הלשונות המופיעות בפסוק המקראי. לעומת זאת, בעיבוד השני ("ופצו כל תהמו[ת] מ[מים] אֲדָרִי⁵⁷ וארבות השמים ה[רי]קו סֹר⁵⁸") באות לשונות השאולות מספרי מקרא אחרים (שמות טו 10; זכריה א 17; קהלת יא 3). מעניין במיוחד השימוש בצירוף מים אֲדָרִי⁵⁷, הלקוח משירת הים: "נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים" (שמות טו 10; השווה תהלים צג 4). בעוד שבמגילתנו משמשת לשונה של שירת הים לתיאור מי המבול, בא בישעיהו נא 10 הצירוף תהום רבה בתיאור המעבר בים סוף: "הלא את היא [זרוע ה'] המחרבת ים מי תהום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבר גאולים".⁵⁷ אפשר ששימוש של ישעיהו בביטוי תהום רבה תרם ליצירת הזיקה בין פרשת המבול לבין פרשת ים סוף.⁵⁸ זיקה זו מסתברת לנוכח המוטיבים המשותפים לשתי הפרשות, כגון הענשת הרשעים באמצעות מים וישועתם הפלאית של הראויים. ייתכן שהלשון מים אֲדָרִי⁵⁷ ב-4Q370 רומזת לא רק לעצמתם הרבה של מי המבול, אלא אף להיותם אמצעי להענשת החוטאים בדומה למי ים סוף.

57. לדיון בפסוק זה עיין C. Westermann, *Isaiah 40–66 (OTL)*, London 1969, pp. 240–243; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55 (AB)*, New York 2002, pp. 330–333

58. השווה את השימוש המשוער בישעיהו נא 10 בחיבור 4QWorks of God (4Q392) D. Falk, "4Q392. 4QWorks of God", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts (DJD 29)*, Oxford 1999, p. 35

מות הגיבורים במבול

תיאור עונשם של אנשי המבול נחתם ב-4Q370 ברשימה המונה את מי שנספו במבול (שורה 6):

עלכן נִמְחוּ כל אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה וְיִמָּתְהוּ הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וְכָל צֶפֶר כָּל כֹּנֶף
וְהַגְּבוּרִים לֹא נִמְלְטוּ

הַצִּירֹף כָּל אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה רֹמֵז לִכְךָ שֶׁמְגִילְתָּנוּ מַעֲבֵדָתָ כֵּאֵן אֶת הַכְּתוּב בְּבִרְאשִׁית ז
:23–22

כל אשר נשמת רוח חיים באפיו מכל אשר בחרבה מתו. וימח את כל היקום
אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים וימחו מן
הארץ.

הנוסח המשוכתב קצר יותר מן המקור, וזאת בעיקר משום שבעל 4Q370 השמיט את החזרות שבפסוק המקראי.⁵⁹ כמו כן המיר המחבר את הביטוי המקראי עוף השמים בצירוף מקביל, כל צפר כל כנף, השאול מבראשית ז 14. יתרה מזו, בעל המגילה הסיר מהרשימה המקראית את ה"רמש", אך בו בזמן הוסיף קבוצה שאינה מוזכרת כלל במקרא בין אלה שנענשו במבול – "הגבורים". ככל הנראה אין הכוונה לגיבורים מקרב בני האדם, שכן אלה כלולים באנושות שמתה במבול, המצינת כאן בתואר "האדם". קרוב לוודאי שהתיבה הגבורים מכוונת לבראשית ו 4. שם מכונים צאצאי הזיווג של בני האלוהים ובנות האדם "הגבורים". מעניינת העובדה, שבמקום להוסיף לרשימה המקראית באמצעות וי"ו החיבור ייחד להם בעל המגילה משפט בפני עצמו: "והגבורים לוא נמלטו".

מאין למד המחבר על מות הגיבורים במבול? ומדוע הוסיף לרשימת הנענשים בהדגישו שלא ניצלו מן המבול? התשובות לשאלות אלה מצויות באגדות על המלאכים החוטאים וצאצאיהם שהתפתחו על יסוד הכתוב בבראשית ו 1–4.⁶⁰ במסורות המתועדות בספרות בית שני מתוארים בדרך כלל בני המלאכים כענקים (ברית דמשק ב 20; חנוך ז 2; יובלים ה 1; ברוך ג 26; יהודית טז 6; קדמוניות היהודים א 72). היות שעצם לידתם הייתה תוצאה של מרד המלאכים בסדרי העולם שקבע האלוהים (חנוך טו 3–7), אין זה מפתיע שבמקורות רבים מוצגים בני המלאכים כמורדים באל בבטחם בכוחם העצום (ברית דמשק ב 20–21; בן סירא טז 7; חכמת שלמה יד 6; מכבים ג ב 4).

59. והן: "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו" // "כל אשר בחרבה" // "כל היקום אשר על פני האדמה", "וימח" // "וימחו מן הארץ".

60. לדין עיין דימנט, מלאכים.

עונשם של הגיבורים מתואר בספרות בית שני בדרכים שונות. מקורות אחדים גורסים שהם מתו בחרב (כך, למשל, חנוך י 9; יובלים ה 9). לדעת אחרים (ברית דמשק ב 19–21; חכמת שלמה יד 6–7; מכבים ג ב 4) מצאו הגיבורים את מותם במבול. בחזון החיות עובדו הגרסאות השונות של אגדת המלאכים החוטאים כך שהענקים נופלים תחילה בחרב, ומי ששרדו נענשים לאחר מכן במבול (חנוך פח 2; פט 6). רובם המכריע של המקורות מתקופת הבית השני גורסים שהגיבורים לא שרדו מן המבול, בין שמתו לפניו ובין שנספו במהלכו; ואילו אגדה המצויה בחיבור האנונימי מן המאה השנייה לפה"ס המיוחס לפסידור-אופולמוס⁶¹ מספרת, שענקים אחדים נמלטו מן המבול. מסורת זו מתועדת גם בספרות חז"ל.⁶²

אזכור מותם של הגיבורים במבול ב-4Q370, אשר אינו מפורש במקרא, רומז לכך שבעל המגילה כיוון כאן למסורת הגורסת שבני המלאכים נענשו במבול. צירופם לרשימת הנספים המקראית יכול להתפרש על רקע האגדה המתארת אותם כמורדים באל. הרי לפי 4Q370 מתו אנשי המבול משום שמרדו באלוהים. אך כיצד להסביר את הבלטת מותם במגילה? לפי דעה אחת רומזת הלשון של 4Q370 לכך שמחברה התנגד למסורת הגורסת שהענקים ניסו והצליחו להימלט מן המבול.⁶³ אך אפשר שהדגשת המגילה מתפרשת דווקא על רקע האגדה המתארת את הגיבורים כענקים ובעלי כוח עצום. ייתכן שבאמרו "והג[בור]ים לוא נמלטו" כיוון המחבר לכך שגובהם וכוחם של הגיבורים המורדים לא מנעו את מותם במבול. ואכן הלשון "לוא נמלטו" רומזת, כנראה, לכתוב בירמיהו מו 6 "אל ינוס הקל אל ימלט הגבור", או בעמוס ב 14 "ואבד מנוס מקל וחזק לא יאמץ כח וגבור לא ימלט נפשו", הקובעים שגם החזק לא יינצל מן העונש האלוהי. לאור הזיקה שבין תיאור המבול ב-4Q370 לבין תיאורי יום ה' שלעתיד לבוא במקרא, ייתכן שאין זה מקרה, ששני המקראות הללו באים אף הם כנבואות שעניינן מלחמת האל בגויים (ירמיהו מו 10)⁶⁴ ונקמתו העתידית ברשעי ישראל (עמוס ב 16).⁶⁵

בדומה ל-4Q370 מתארת גם ברית דמשק ב 19–21 את השמדתם של בני

61. קטעי פסידור-אופולמוס נשתמרו אצל אויסביוס, 9.18.2; 9.17.2–3. *Preparatio Evangelica*.
לטקסט ודיון עיין C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (JBL Texts and Translations 20: Pseudepigrapha Series 10), Chico 1983, vol. 1, pp. 157ff

62. התרגום המיוחס ליונתן לבראשית יד 13 ולדברים ג 11; זכחים קיג ע"ב; נידה סא ע"א.

63. ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 207–213.

64. E. P. Carrol, *Jeremiah* (OTL), London 1986, pp. 759–765, esp. 763; J. R. E. E. Lundbom, *Jeremiah 37–52* (AB), New York 2004, pp. 185ff

65. על עמוס ב 14–16 ראה W. R. Harper, *Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh 1966, pp. 61, 63; S. M. Paul, *Amos* (Hermeneia), Minneapolis 1991, pp. 76, 95–97

המלאכים במבול. ההשוואה בין שני המקורות מאירה את ההבדלים שבין שיטות עיבוד המקרא הנקוטות בשניהם:

4Q370 i 6

עלכן נִמְחַז [מחז] כל אֶשֶׁר בְּחֶרְבָּה וְיִמְחַז הָאָדָם וְ[הבהמה וכל] צֶפֶר כָּל כֶּנֶף
וְהַגְּבֹרִים לֹא נִמְלָטוּ

ברית דמשק ב 19–20

ובניהם אשר כרום ארזים גבהם וכהרים גויותיהם כי נפלו כל בשר אשר היה
בחרבה כי גוע ויהיו כלא היו

כדי לעגן בכתובים את מותם של הגיבורים במבול נדרשה מגילת ברית דמשק לאותו הפסוק המקראי ששימש גם את בעל 4Q370, בראשית ז 22 ("כל אשר נשמת רוח חיים באפיו מכל אשר בחרבה מתו"). משם לקח מחברה של ברית דמשק את הצירוף אשר בחרבה ועיבד אותו עם הביטוי השאול מהפסוק הקודם (ז 21), "ויגוע כל בשר". בלשון הכללית כל בשר מצא הוא את האסמכתא המקראית לכך שגם בני המלאכים מתו במבול, מחד גיסא. מאידך גיסא, רמז לתיבה בשר שמופיעה בסמוך לתיאור לידת הגבורים בבראשית ו 4: "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר". במקורות בני התקופה פורשה לעתים לשונו של פסוק זה כמכוונת לענקים (חנוך י 10; יובלים ה 7–8).⁶⁶ לעומת זאת, בעל 4Q370 לא הביא סימוכין מן המקרא לכך שהגיבורים מתו במבול. בהיותו כותב את סיפור המבול מחדש שזר המחבר את רסיס האגדה הזה לרשימת הנענשים המקראית מבלי להיזקק לסמך מקראי מיוחד.

סיכום

מטרת הדיון הזה הייתה לעמוד על פרשנות המקרא המשוקעת בעיבודה של פרשת המבול במגילה 4Q370. חקירה זו העלתה, שבעל 4Q370 שיקע בסיפור המבול המשוכתב מסורות שאינן נמצאות בסיפור המקראי. לעתים הביא את המסורת באופן מפורט, כדוגמת האגדה על שפע המזון, היעדר הברכה והמרד, ולפעמים רק רמז אליה, כמו במקרה של האגדה על מות הגיבורים במבול. בכתבו מחדש את סיפור המבול שילב בו בעל המגילה לשונות השאולות ממקראות שאינם בפרשת המבול ובדרך זו העניק לכתוב גוני משמעות חדשים, כגון הרמז לפרשת ים סוף. כמו כן, באמצעות רמיזה למקראות אחרים נתן בעל המגילה ביטוי לתפיסותיו המיוחדות, כדוגמת תיאור המבול כמונחים של יום הדין. ההוספות למיניהן שוזרו בסיפור המעובד באמצעות אלוזיות ללשונו של הנוסח המקראי והתאמה מתוחכמת להקשר

66. דימנט, מלאכים, עמ' 79.

הסיפור. בשכתבו את מקורותיו המקראיים נעזר בעל 4Q370 בטכניקות שונות, כגון קיצור נוסח המקור והרחבתו, שכתוב באמצעות לשונות נרדפות ומיזוג מקראות מקבילים.

נוסף על חשיפת המארג המורכב של מקרא ואגדה ב-4Q370 ייתכן שיש בכוחו של ניתוח זה כדי להצביע על מטרת שכתובו של סיפור המבול המקראי ב-4Q370. כפי שהעירו כבר החוקרים שעסקו במגילה זו, העובדה שבטור השני של 4Q370 נשתמרו שרידים של נאום תוכחה רומזת לכך, שגם פרשת המבול המעובדת שימשה בה למטרות דידקטיות.⁶⁷ דיון זה העלה שבכתבו מחדש את סיפור המבול ביקש, כנראה, בעל המגילה לקרבו לתיאור יום הדין שלעתידי לבוא. לאור זה ניתן להציע, שהמבול המקראי שימש ב-4Q370 ללמד לקח מתוך ראיית אירועי המבול כפרדיגמה של יום הדין האסכטולוגי.

נספח

4Q370 i: נוסח והערות לקריאת הטקסט

שוליים עליונים

- 1 [ו]יעטֹו הרים תנ[ובה ו]ש[פך] אכל עֲלֹ פניהם ופרי טוב השביע כלנפש כל
יוכלו וישבעו
אשר עשה רצוני אמר י[ה]וה
- 2 ויברכוֹ את שמ [קדש]י והני הם אז עשו הרע בעיני אמר יהוה ויאמרו אל
במ[עלי]ליהם
- 3 וישפטם יהוה כֹּכ[ל] לְדַרְכֵיהֶם וְכִמְחֻשְׁבוֹת יִצְוֹ לָבָם הִנֵּה [ה]רע [וירעם עליהם בכח]ו
וי[נעו כל
- 4 מוסדי ארֶץ ו]מ[ים] נִבְקְעוּ מִתְהַמּוֹת כל ארבות השמים נפתחו ופצו כל תהמו[ת
מ]מים אֲדָרִי
- 5 וארבות השמים הִנֵּה [רי]קו סֹטֹו [ו]אָבְדָם בִּמְבוֹל [ל] [ב]מִים כלם כִּיעֲבֹר [ה
ה]
- 6 עלכן נִמְחוּ כל אֲשֶׁר ב[חֲרֵבָה ו]י[מ]ת האדם וְהַבְהֵמָה וכל [צפר כל כנף
והג]בורים לוא נמלטו
- 7 וְ[ב]נִיז בְּתַבְּנָה [ויעש אל [וא]ת קשתו נתן] בענן ל[מען יזכור
ברית
- 8] ולוא יהיה עוד [מי המבול ל]שחת ולוא יפ[תחו
המון מים

67. ניוסרם, תוכחה, עמ' 88–89; ברזלי, פרשנות אגבית, עמ' 204–207.

9]	ם ושחקים	[למים]
10]	°°	[°°°]

הערות לקריאה

- 1 תנ"וכה וש]פך – ניוסום קראה כאן "תננ"בה ו]שפך",⁶⁸ אך במגילה ובצילומים לא ניתן להבחין בשרידי האותיות וי"ו ושי"ן. כך גורס גם התעתיק הראשוני של המגילה שהוכן בידי ג'ון סטרגנל.⁶⁹
- 3 כ]נ[לדרכיהם – לפי הצילומים PAM 42.369, PAM 42.506 והקטע עצמו, נכתבו האותיות למ"ד ודל"ת ללא רווח ביניהן. אמנם העירה ניוסום שהסופר הצמיד את התיבה כ]נ[ל לתיבה דרכיהם,⁷⁰ כפי שעשה בכמה מקומות נוספים (כלנפש [שורה 1], עלכן [שורה 6], כיעבר [שורה 5]), אך לא ציינה זאת בתעתיק של טור א.
- 5 במבול] – ניוסום קראה "במבול °".⁷¹ מבדיקת המגילה וצילומיה עולה שבין האות למ"ד בתיבה במבול לבין החסר בקלף אין רווח.
[ל] – בצילום PAM 40.601 מעל לחסר בקלף ניתן להבחין בשרידי דיו השייכים, כנראה, לתורן של האות למ"ד.
וב]מים – ניוסום קראה כאן "ים".⁷² שרידי האות שאחרי החסר בקלף יכולים להתפרש כחלקה העליון של מ"ם מצעית (עיין במיוחד PAM 40.601).
6 כל אשנר] – ניוסום קראה "כלאשנר".⁷³ לפי הצילומים והמגילה עצמה ישנו רווח בין למ"ד לאל"ף.
ו]בהמה – אין במגילה ובצילומיה השונים שרידי האות ה"א, כפי שקראה ניוסום: "וה]בהמה".
- 7 וב]ניז בתבנה] – ניוסום קראה "ה° ה° בת°".⁷⁴ שרידי הכתב אחרי החסר בקלף יכולים להתפרש כמשיכה אנכית של נו"ן מצעית וכראשיהן של יו"ד ווי"ו. שרידי הכתב שאחרי האות תי"ו, בתבנה], קשים לפענוח. בצילום PAM 43.369 אפשר להבחין במשיכה אנכית ואולי בשרידי משיכה מאוזנת שיכולה להתפרש כבסיסה של ביי"ת.

68. תוכחה, עמ' 90.

69. כפי שמתועד אצל R. E. Brown et al., *Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragments from Qumran II-X*, Göttingen 1988, vol. 4, p. 1910

70. תוכחה, עמ' 91.

71. שם, עמ' 90.

72. שם.

73. שם.

74. שם.

קיצורים ביבליוגרפיים

- ברזלי, פרשנות אגבית = ג' ברזלי, פרשנות אגבית לספר בראשית המתועדת במגילות קומראן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג.
- L. Ginzberg, *Legends of the Jews*², 2 vols. = אגדות היהודים = גינזברג, לינצברג, 2 vols., Philadelphia 2003
- F. García Martínez, "Interpretations of the = המבול במגילות = גרסיה מרטינז, "Interpretations of the Flood in the Dead Sea Scrolls", in idem & G. P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the Flood (Themes in Biblical Narrative 1)*, Leiden 1998, pp. 95–99
- F. García Martínez & E. J. C. = גרסיה מרטינז וטיכלאר, מהדורת עיון = E. J. C. Tigheelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, 2 vols., Leiden 1997–1998
- דימנט, מלאכים = ד' דימנט, "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים חיצוניים הקרובים להן, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד.
- M. O. Wise, "A Sermon on the Flood. 4Q370", in = ויז, דרשה על המבול = M. O. Wise, M. Abegg & E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, San Francisco 1996, pp. 330–331
- G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, = גרמס, מגילות = G. Vermes, London 1997
- E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in = טוב, מנהגי סופרים = E. Tov, the Texts Found in the Judean Desert (STDJ 54)*, Leiden 2004
- C. Newsom, "4Q370. 4QAdmonition Based on the = ניוסום, תוכחה = C. Newsom, Flood", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts*, Part 2 (DJD 19), Oxford 1995, pp. 87–95
- סיגל, ספר היובלים = סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, עבודת דוקטור האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.
- HALOT = L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by W. Baumgartner et al., translated and edited by M. E. J. Richardson et al., 5 vols., Leiden 1994–2000
- TDOT = G. J. Botterweck et al. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 vols., Grand Rapids 1974

ספר שמואל או מדרש שמואל? העלאת הארון לירושלים במגילה 4Q51

אלכסנדר רופא

המגילה 4Q51, ששרידיה נתגלו בקומראן לפני למעלה מחמישים שנה, הוגדרה בידי החוקרים כ-4QSam^a, כלומר מגילת שמואל הראשונה ממערה מס' 4 בקומראן. אחריה נתגלו ונתפרסמו שרידים של מגילות אחרות מספר שמואל, והן צוינו בסיגלות 4QSam^b ו-4QSam^c. כולן יחדיו נתפרסמו זה מקרוב בכרך החותם את פרסום התגליות ממדבר יהודה.¹ השאלה שאני מעמיד כאן שוב לדיון היא, האומנם קטעי המגילה 4Q51 הוגדרו נכונה כשרידי עותק של ספר שמואל (כפי שמבטאת הסיגלה המקובלת 4QSam^a), או שמא מדובר בעיבוד כמדרש של ספר מקראי זה, עיבוד שנכון, על כן, לכנותו "מדרש שמואל", ולסמן אותו בסיגלה 4QMidrSam.

אכן, כך טענתי במאמר שפרסמתי לפני שנים אחדות,² וכן במחקרים אחרים שקדמו לו או פירטו את טענותיו. דנתי בהם בכמה פרשיות שנשתמרו במגילה 4Q51 ועמדתי על טיבן של הגרסאות המיוחדות שבפרשיות אלה. ואלה הן, בקצרה, עיקרי העובדות שהעליתי:

* בפרשת מילוי נדרה של חנה (הקדשת שמואל בשמואל א א 22) נוסף במגילה משפט שלם, "ונת[תיהו] נזיר עד עולם כל ימי חייו", המתאים לתפיסת מעמדו של שמואל אצל בן-סירא (מו 13) ואצל חז"ל (נזיר ט, ה).³

* בסיפור מנהג הזבח בשילה (שמואל א ב 12–17) משקפת המגילה עיבוד יסודי המכוון לתאר כל מה שנעשה שם כחטא, משום שחלקי הכוהנים בזבח בשילה לא התאימו אל מה שהקציב להם ספר ויקרא – חזה התנופה ושוק הימין (ויקרא ז 28–34; וראה במדבר יח 18). המעבד מדר את הנעשה בשילה על פי חוקי השלמים של ספר כוהנים (=ס"כ, P).⁴

1. F. M. Cross et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XII: 1–2 Samuel (DJD 17)*, Oxford 2005
2. A. Rofé, "4QMidrash Samuel? Observations Concerning the Character of 4QSam^a", *Textus* 19 (1988), pp. 63–74
3. A. Rofé, "The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and its Occurrence in 4QSam^a", *RdQ* 14 (1989), pp. 247–264, esp. 251–252
4. ראה שם, עמ' 252–253.

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 237–243

* בתיאור התגלות ה' לשמואל נאמר בנוסח המסורה "ושמואל שכב בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים" (שמואל א ג 3). כך בקירוב גם תרגום השבעים, שאמנם אינו מתרגם את ה'" אחרי "היכל". המגילה 4Q51 החזיקה כנראה רק את התיבות "ושמואל שוכב בהיכל", והשמיטה את ההמשך. כך נמנעה מלומר ששמואל שכב בהיכל פנימה, אצל ארון האלהים. גם כאן עמדו לפנינו סופר מגילה זו חוקי הקדושה של ס"כ.⁵

* למלחמת יבש גלעד (שמואל א יא 1–13) מקדימה המגילה סיפור שלם (שלוש שורות וחצי) ברוח מדרש האגדה. כאן מתואר נחש מלך בני עמון כמי שנהג מכבד לנקר את עיניהם של בני גד ובני ראובן, ורק שבעת אלפים איש שרדו ונסו אל יבש גלעד. סיפור זה נשתמר גם אצל יוסף בן מתתיהו.⁶

* במעשה המזבח שנבנה בגורן ארונה היבوسی כדי לעצור את המגפה (שמואל ב כד 16–22) משקפת המגילה את עיקר העיבוד המצוי בדברי הימים א כא. העיבוד קדם לחיבור ספר דברי הימים, משום שהוא מטעים שוב ושוב את תפקידם של מלאכי ה', ואילו ספר דברי הימים, בכל סיפורי נפלאותיו, נמנע מלהזכירם. העיבוד הזה שכתב את המעשה כדי להסיר ממנו את הסתירות שהיו בו, בייחוד בשאלת משך המגפה ושעת הפסקתה.⁷

בשלושת המקרים הראשונים שמנינו משקפת המגילה 4Q51 עיבודים שנעשו ברוח מדרש ההלכה. המקרה הרביעי טיפוסי למדרש האגדה. אשר למקרה החמישי, זוהי פרשנות של אחרית ימי המקרא, המבקשת ליישב קשיים שבכתוב.⁸ בכל המקרים האלה – יש להטעים – אין מדובר בתוספת של מילה או בגריעתה. גם

5. ראה מ"צ סגל, ספרי שמואל ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט, ירושלים 1956. בעמ' לג מתאר סגל היטב את לבטי חז"ל והפרשנים המסורתיים בהבנת נוסח המסורה. באסכולה של קרוס לא הבינו זאת, ועל כן בחרו בנוסח הקצר מקומראן. ראה קרוס (לעיל הערה 1), עמ' 46–47 וכן תלמידו מק-קרטר: P. McCarter, *I Samuel (AB)*, Garden City, NY 1980, p. 95. וכבר השכתי לו בקצרה; ראה A. Rofé, "The Methods of Late Biblical Scribes as Evidenced by the Septuagint Compared with the Other Textual Witnesses", in M. Cogan et al. (eds.), *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, IN 1997, pp. 259–270, esp. 262–263.
6. ראה A. Rofé, "The Acts of Nahash according to 4QSam^a", *IEJ* 32 (1982), pp. 129–133. ויותר בהרחבה בעברית א' רופא, "נחש מלך בני עמון על פי מגילת שמואל מקומראן", בית מקרא ל (תשמ"ה), עמ' 456–462.
7. ראה A. Rofé, "4QSam^a in the Light of Historico-Literary Criticism: The Case of 2Sam 24 and 1Chr 21", in A. Vivian (ed.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift P. Sacchi*, Frankfurt a.M. 1990, pp. 109–119.
8. כגון דברי הימים א כ 5, המספר כי אלחנן בן יעיר הכה את לחמי אחי גלית הגתי; כך הסיר את הקושי שבשמואל ב כא 19, שייחס את הניצחון על גלית הגתי לאלחנן בן יעיר... בית הלחמי.

תופעה זו מצויה, אך היא משותפת לרוב עדי הנוסח.⁹ כאן יש הרחבות ניכרות או עיצוב חדש של ההרצאה המקורית, בגדר שכתוב ממש! ואם כן עולה השאלה, האם 4Q51 צריכה להימנות עם ספר שמואל או שמא תיחשב ספר דמוי-מקראי (parabiblical) או מדרש שמואל עתיק.

וכאן ראוי לתת את הדעת על הסיגלה 4QSam^a. היא מהלכת בקהילייה המדעית זה כחמישים שנה, והפכה שגרה שאין מהרהרים אחריה.¹⁰ אבל צריך לחזור ולבדוק את המוסכמות! ומה עוד שהשם 4QSam ניתן לפני שפוענחו מגילות שמואל (האחרות?) מאותה מערה; כלומר לפני שהוכרו מגילות הגורסות בדרך כלל טקסט דומה, שורה בשורה, לנוסח המסורה ולתרגום השבעים.

כנגד טענותיי אלה אפשר להצביע על כך, שמדובר בחמש פרשיות מתוך ספר המחזיק חמישים וחמישה פרקים, שרק חמישה מהם (פרקים יג, טז, יט, כא, כג בשמואל א) אינם מיוצגים במגילה.¹¹ ואם כן, מבחינה כמותית אין המגילה יוצאת מכלל ספר מקראי כדי להיחשב ספר כמו-מקראי או עיבוד מדרשי. ואולם לאיזון התמונה יש לזכור שבמגילה מיוצגים 606 פסוקים מתוך 1506 – אם כן כ-40% בלבד מהיקף ספר שמואל בנוסח המסורה.¹² ואם נביא בחשבון שלפעמים ייצוגם של הפסוקים הוא בתיבה אחת או בחלקי תיבות, הרי שרוב מאוד הנעלם בתוכנה של המגילה 4Q51.¹³

זאת ועוד. כאשר מדובר בעיבודים של מדרש הלכה, אין הם צפויים להשתלב בכל סיפור על קדמות ישראל. עלילות המלחמה של שאול ודוד אינן מגורות בקלות את יצריו של פרשן מדרשי. לא כן הדבר כאשר מדובר בנעשה במקדש שילה על כל פרטיו: הנדר של חנה, הזבחים של בני עלי, משמרת הלילה של שמואל. מדרש

9. ראה דוגמאות במאמרי הנזכרים בהערות 3 ו-5, וכן במאמרי "תגופות לחם לשאול המלך: שמואל א י 4 במגילה מקומראן ובתרגום השבעים", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 245–250.

10. בפרסומו הראשון, משנת 1953, כבר נקט קרוס את הסיגלה 4QSam. הסימן 4QSam^a הופיע במאמרו משנת 1955 ובספרו משנת 1958, ואותו נקט אולריך בספרו משנת 1978, ששמו מעיד עליו. בעצם לא זכור לי שראיתי את הסיגלה 4Q51 עד הפרסום הכולל משנת 2005! לפרסומים הללו ראה F. M. Cross, Jr., "A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint", *BASOR* 132 (Dec. 1953), pp. 15–26, esp. 18; idem, "The Oldest Manuscripts from Qumran", *JBL* 74 (1955), pp. 147–172, esp. 165; idem, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, London 1958, pp. xvi, 134; E. Ch. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus (HSM 19)*, Missoula, Mo 1978.

11. ראה קרוס ואחרים (לעיל הערה 1), עמ' 3.

12. סיכמתי על פי קרוס ואחרים, שם, עמ' 4.

13. על כך יש להוסיף שלמעלה משבעים קטעים מן המגילה לא זוהה מקומם; ראה שם, עמ' 216–195.

הלכתי נזקק אפוא לכתובים העוסקים בפרשיות משפטיות-פולחניות, ועם זאת אינם מתחשבים בחוקים שבתורה, ואפילו סותרים אותם.

משום כך יש עניין מיוחד בסיפור העלאת הארון מקרית יערים לירושלים בשמואל ב ו. לפי החוק הכוהני "ארון העדות" נישא על כתפיהם של הלויים ממשפחת קהת (במדבר ד 1-20), ולצורך זה הותקנו על צלעותיו טבעות, ובתוכן הושחלו "בדים", כלומר מוטות שהיו מונחים על כתפי הנושאים (שמות כה 10-16). לעומת זאת בשמואל ב ו סופר שאת הארון הרכיבו על עגלה חדשה (פס' 3), ואז קרה אסון כאשר עזה נגע בו (פס' 6). משנתחדש המסע נזכרו "נושאי ארון ה'" (פס' 13), בלי שפורט מי היו הנושאים וכיצד נשאו את הארון.

הסתירה בין החוק הכוהני לפרקטיקה הפולחנית בימי דוד חייבה הסבר, ואמנם אנו מוצאים הסבר בסיפור המקביל על העלאת הארון בדברי הימים א, פרקים יג, טו. אמנם בפרק יג חוזר הסיפור בקווים כלליים על מהלך המסע עד "פרץ עזא", אבל כאשר מתחדש המסע, מזמין דוד את הלויים להתקדש ולהעלות את הארון (דברי הימים א טו 12), "כי למבראשונה לא אתם; פרץ ה' אלהינו בנו, כי לא דרשנוהו כמשפט" (פס' 13). ולפיכך "וישאו בני הלויים את ארון האלהים, כאשר צוה משה, כדבר ה', בכתפם במטות עליהם" (פס' 15). אם כן, האסון לעזה אירע משום שנשיאת הארון לא הייתה על פי התורה, והדבר תוקן בידי דוד. ספר דברי הימים מחזיק כאן מדרש הלכתי, המפרש את מהלך הדברים לאור חוקי ספר כוהנים.¹⁴

השאלה היא, כיצד סופרה פרשה זו במגילה 4Q51. אם היא משבצת גם כאן (כמו בסיפורי שילה) מדרש הלכתי, תהיה בכך ראייה ניצחת, שזוהי מגילה של "מדרש שמואל". אם, מאידך גיסא, היא עוקבת אחרי עדי הנוסח העיקריים (נוסח המסורה ותרגום השבעים) ומוותרת על ההזדמנות לעלות על דרך המדרש, הרי שתיחלש חזקתה כמדרש ותגבר חזקתה כמגילת שמואל. מהי אפוא הגרסה של מגילה זו בסיפור העלאת הארון?

דא עקא, שבסיפור העלאת הארון נשתמרו מהמגילה קטעים קצרים בלבד,¹⁵ המחזיקים לפעמים חצאי מילים! אמנם המהדירים שחזרו (פעמיים!) עמודה שלמה,¹⁶ אך שחזורם אינו ודאות אלא השערה גמורה.¹⁷ הנה, בשורה 15 של

14. ראה זליגמן, "ניצני מדרש בספר דברי הימים", תרכין מט (תש"ס), עמ' 14-32; נדפס שוב באסופת מאמריו מחקרים בספרות המקרא,² בעריכת א' הורביץ ואחרים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 454-474, בייחוד 466-471. זליגמן סבר שבעניין נשיאת הארון היה דברי הימים א טו תלוי בספר דברים, והצביע על דברים י 8. בכל זאת, ההבחנה בין הכוהנים ללויים והחיוב לשאת "בכתפם במטות עליהם" באו לדברי הימים מחוקי ספר כוהנים.

15. ראה קרוס ואחרים (לעיל הערה 1), לוח XVI, קטעים 68-76.

16. ראה שם, עמ' 124-125.

17. בזאת הודה גם הרברט, שאמנם השלים את הפערים לפי ספר שמואל; ראה E. D. Herbert, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls* (STDJ 22), Leiden 1997, pp. 120-121.

העמודה המשוחררת מסתיים קטע 74 בשתי אותיות מסופקות – ה א – ואותן קוראים כחלק משמואל ב ו 12. אחרי כן באות אצלם שתי שורות, 16–17, שהן משוערות לחלוטין, כי לא נשתייר מהן מאומה. המהדירים קוראים בהן את שמואל ב ו 12, אבל באותו אופן יכלו להשלימן על ידי טקסט ארוך יותר מתוך דברי הימים א טו.¹⁸ ואכן בשורה העוקבת (18 לפי המהדירים) מתחיל קטע 75, שבראשו נשתיירו התיבות בש[ע]ה[פרי]ם ושבע[ה] אילים, המייצגות כאן בדיוק את דברי הימים א טו 26! נמצא, שהבחירה של המהדירים להשלים את 4Q51 בפרשה זו על פי הרצף של ספר שמואל אין לה על מה שתסמוך.

הגרסה "שבעה פרים ושבעה אילים", המשותפת ל-4Q51 ולספר דברי הימים, צריכה עיון. אין היא בגדר חילוף סתמי לגרסת שמואל ב ו 13 (נוסח המסורה ותרגום השבעים) "שור ומריא"; הרי מספר הבהמות הנובחות הוכפל פי שבעה! הכפלה כזו היא תכונה חוזרת בספר דברי הימים: "בכסף שקלים חמשים" קנה דוד את גורן ארונה היבוסי לפי שמואל ב כד 24; בספר דברי הימים הוכפל הסכום פי שנים עשר, והכסף הפך זהב: "שקלי זהב משקל שש מאות" (דברי הימים א כא 25). שולחן הזהב שבמקדש שלמה (מלכים א ז 48) הוכפל פי עשרה (דברי הימים ב ד 8), ומספר הלוחמים של דוד, שש מאות לפי שמואל א ל, נתרבה לאין שיעור בדברי הימים א יב.¹⁹ הכפלות כאלה הן מדרכו של המדרש, שאינו נוטה להסתפק בכמויות שבמקרא.²⁰ במקרה שלפנינו אפשר שבעל המדרש מצא "שבעה פרים ושבעה אילים" בכתובים שלפניו – "ספר בלעם" (במדבר כג 1, 29) ואחרית ספר איוב (מב 8). בעל דברי הימים עוד הוסיף עליהם כאשר תיאר את הפולחן בימי חזקיהו: "פרים שבעה ואילים שבעה וכבשים שבעה וצפירי עזים שבעה לחטאת" (דברי הימים ב כט 21).²¹ הגרסה "שבעה פרים ושבעה אילים" היא אפוא פיתוח מדרשי של "שור ומריא" שבשמואל ב ו 13 לפי נוסח המסורה.

מכאן אנו באים לשער מה הייתה דמותו של תיאור העלאת הארון במגילה 4Q51. מצד אחד, הוא עשוי היה להיות מדרש הלכה ברוח אותם מדרשים שתיקנו את

18. לדרך זו נטה פינקה; ראה, A. Fincke, *The Samuel Scroll from Qumran (STDJ 43)*, Leiden 2001, p. 147.

19. ראה Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106)*, Göttingen 1972, p. 109. אך ראה גם את הסתייגותיו שם בהערה 132.

20. למשל, "שלוש סאים קמח" של אברהם בבראשית יח 6 הפכו בבראשית רבה (מח, יב) לתשע סאים; וראה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, פרק א, גבעתיים 1991, עמ' 101. בתוספתא מכות ג, י הפכו ערי המקלט, אליבא דאבא שאול, לחמש עשרה!

21. על כך העירו קרטיס ומדסן; ראה E. L. Curtis & A. A. Madsen, *Commentary on the Books of Chronicles (ICC)*, Edinburgh 1910, p. 218.

עבודת הקודש בשילה, כפי שראינו; יסודות של מדרש הלכה כזה משוקעים לפנינו בדברי הימים א טו. מצד אחר, אותם יסודות בפרק זה המספרים על התקנת שירת הלוויים בידי דוד, עם פירוט שמות הלוויים וארגון שירתם ונגינתם (דברי הימים א טו 4–11, 16–24), מיוחדים הם לבעל דברי הימים ולא היו עשויים להימצא במקור שלפניו. ניתן לשער אפוא, שבין שורה 15 לשורה 18 (לפי שחזור המהדירים) עמדו שמונה שורות כדלקמן:

ואת כל ביתו (שמואל ב ו 12א). ויגד למלך דוד בך יהוה א[ת] בית עובד אדום
ואת כל אשר לו בעבור ארון האלהים (דה"א טו 1ב) ויכן מקום לארון האלהים
ויט לו אהל. ⁽²⁾ אז אמר דוד לא לשאת את ארון האלהים כי אם הלויים כי הם
בחר ה' לשאת את ארון האלהים ולשרתו עד עולם. ⁽¹¹⁾ ויקרא דוד לצדוק
ולאביתר הכהנים וללויים (- - -) ⁽¹²⁾ ויאמר להם אתם ראשי האבות ללויים
התקדשו אתם ואחיכם והעליתם את ארון ה' אלהי ישראל אל הכינותי לו.
⁽¹³⁾ כי למבראשונה לא אתם פרץ ה' אלהינו בנו כי לא דרשנוהו כמשפט.
⁽¹⁴⁾ ויתקדשו הכהנים והלויים להעלות את ארון ה' אלהי ישראל ⁽¹⁵⁾ וישאו בני
הלויים את ארון האלהים כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במטות עליהם.
⁽²⁵⁾ ויהי דוד וזקני ישראל ושרי האלפים ההלכים להעלות את ארון ברית ה'
מן בית עבד אדם בש[מחה]. ⁽²⁶⁾ והיה [בעזר האלהים את הלויים נשאי ארון
ברית ה' ויזבחון שב[עה] פרים ושבע[ה] אילים.

האם שחזור זה ודאי? בוודאי לא. אבל מידת ההסתברות שלו אינה פחותה, אלא רבה יותר, לדעתי, מן הסבירות של שחזורם של קרוס וחבריו. והעיקר: האם 4Q51 היא מגילת שמואל או מדרש שמואל? הפרשיות שכבר דנתי בהן בעבר מטות את הכף לצד מדרש שמואל; וסיפור העלאת הארון, בשרידיו הצנועים, אינו ממעיט מעדותן, אלא דווקא נראה כמצטרף אליהן.

ברצוני לסיים את המאמר הזה בהערה מתודית: המעיין באפרט המדעי שרשמו המהדירים של 4Q51 בשולי פרסומם לפרשה הנדונה ²² ימצא מספר רב של התאמות בין מגילה זו לנוסח המסורה של דברי הימים א, פרקים יג, טו. ואם כן, עשוי הקורא לתמוה, מדוע לא סמכתי על התאמות אלה כאשר באתי לטעון שיש להשלים את העמודה הנדונה לפי ספר דברי הימים (בחלקו) ולא לפי ספר שמואל. התשובה מצויה בטיבן של הגרסאות. גרסאות הנראות כנובעות ממצע עתיק של ספר שמואל, כגון "בעלה" במגילה (כנגד שמואל ב ו 2 ודברי הימים ב יג 6), חשובות מאוד לשחזור נוסח קדום של ספר שמואל, אך אינן רלוונטיות לגבי עיבודיו המאוחרים. לא כן היעדרו של השם "צבאות" ב-4Q51, בהתאמה עם דברי הימים א יג 6 ובניגוד לשמואל ב ו 2. כאן עשויה להתגלות ידו של מעבד ספר שמואל, שאינו בהכרח זֶהָה

22. ראה קרוס ואחרים (לעיל הערה 1), עמ' 126–129.

עם מחבר מדרש שמואל, שאותו שיערתי. באותה דרך, גרסה משנית כגון "שבעה פרים ושבעה אילים" היא מחוץ ברור להימצאו של עיבוד מדרשי. לתולדות עיבודיה של יצירה מקראית צריכים אנו לסמוך, מטבע הדברים, על גרסאותיה המשניות.²³

23. באותו אופן, בביקורת הנוסח נודעת חשיבות לגרסאות המשניות בזיהוי ותיחום של משפחות עדי נוסח. לעניין זה ראה B. Chiesa, "Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner, (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, vol. I (*STDJ* 11, 1), Leiden & Madrid, pp. 257–272, esp. 266–268.

חוקת העונשים מקומראן ומקורותיה המקראיים

אהרן שמש

מבוא

רשימת החטאים והעונשים הכיתתית שבספר היחד זכתה לטיפול אינטנסיבי של החוקרים כבר בשנים הראשונות של חקר מגילות מדבר יהודה.¹ עניין מחודש ב"חוקת העונשים" התעורר עם גילויין של תעודות ברית דמשק ממערה 4 בקומראן. אמנם עצם העובדה שגם ברית דמשק כללה יחידה טקסטואלית כזו הייתה ידועה עוד קודם לכן,² ברם עכשיו יש בידינו חלקים נכבדים של הרשימה משני עותקים שונים של החיבור, ואף יש חפיפה בין שני הפרגמנטים הללו. רשימה חלקית נוספת של חטאים ועונשים נשתמרה במגילה 4Q265, שכונתה מתחילה "ספר דמשק", אבל אחר כך התפרסמה על ידי יוסף באומגרטן בשם Miscellaneous Rules.³ במאמר

1. אזכיר כאן רק כמה מהם: ראשונים, פירושו העברי למגילה של יעקב ליכט (ליכט, ספר היחד) ופירושיהם האנגליים של ליני (ליני, חוקת קומראן) ושל ורנברג-מולר (P. Wernberg, *The Manual of Discipline*, Leiden 1975). משה ויינפלד הקדיש מחקר מיוחד לחוקת העונשים (ויינפלד, ארגון הכת), וליהודה שיפמן פרק העוסק במשפטי העונשין של הכת בספרו הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, עמ' 240–267.
2. ראשיתה של הרשימה שרדה בסופו של עמוד 14 מן העותק של ברית דמשק מגניזת קהיר.
3. 57–78 pp. (Oxford 1999), *DJD* 35. אופיו של החיבור הזה חידתי בהיותו אוסף של קטעים מסוגות ספרותיות שונות העוסקים בעניינים שונים (ראו באומגרטן שם, עמ' 58). ברשימת החטאים והעונשים שב-4Q265 שרידים של 11 סעיפים בשני קטעים רצופים (קטעים 4 ו-5; קטע 4 מכיל את תחתית העמודה, וקטע 5 את ראש העמודה העוקבת). איננו יודעים מה היה אורכה של הרשימה, שכן רק סופה בידינו אך לא תחילתה. מתוך 11 הסעיפים הללו רק בארבעה תוכנו של החטא הנידון בהם ברור. שני הסעיפים האחרונים ברשימה עוסקים במי שישן במושב הרבים והם מקבילים לסעיפים 15–17 ברשימה שבספר היחד. מכאן ברור שאפילו הכילה הרשימה ב-4Q265 את כל הסעיפים שבספר היחד, סדרם היה שונה. זה מוכח גם מראש הרשימה. הסעיף הראשון שניתן לזהו, "אשר ימרה את פיה רעהו הכתוב לפניו", מקביל לסעיף השני בחוקת העונשים שבספר היחד. אבל משרידי 4Q265 ברור שלפני הסעיף הזה היו לפחות ארבעה סעיפים נוספים. עם זאת אי אפשר לחשוב שאין כל קשר בין הרשימה הזאת לבין הרשימות שבספר היחד ובברית דמשק. עיון בטבלת ההשוואה שבנספח למאמר זה מלמד כמה דברים: (א) אין ברשימה הזאת אף לא סעיף אחד המתאר עברה שאינה נמצאת ברשימות האחרות (באומגרטן צודק לדעתי בהשלמותיו לסעיפים 8–9, ולפי זה הם מקבילים לסעיפים הללו בספר היחד). (ב) סדר הסעיפים בתוך היחידות המקבילות וזה, פרט לסעיפים 6

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 245–268

שכתב עוד קודם לפרסומן הרשמי של תעודות ברית דמשק בעריכתו דן באומגרטן ביחס שבין הרשימות הללו. עיקר עניינו במאמר ההוא היה השוני בענישה שבין הרשימות השונות ומשמעותם האפשרית של השינויים הללו בנוגע להתפתחותה של חוקת העונשים בעדת קומראן.⁴ שרלוט המפל במאמר משנת 1997 התמקדה בניתוח טקסטואלי של תיאורי החטאים, ומתוך כך ביקשה לשרטט את ההיסטוריה של הטקסטים הללו ושל חוקת העונשים. לדעתה מקורה הראשוני של הרשימה עוד בקבוצה האם של עדת סרך היחד. ניסוחים ראשוניים כאלה נשתמרו דווקא בעותקים של ברית דמשק (אף שהחיבור בכללו מאוחר לסרך היחד, והעותקים ממערה 4 מאוחרים פלאוגרפית לעותק של סרך היחד ממערה 1). העדה המיוצגת בסרך היחד התאימה כמה מן החטאים הללו לאידאולוגיה השיתופית והגזירית שלה.⁵ בעוד באומגרטן והמפל התמקדו בהבדלים שבין הרשימות – הראשון בעונשים והשנייה בניסוחי העברות – ואלו שימשו אותם לניתוחיהם, אני מבקש להקדיש עיון זה למשותף ביניהן דווקא.

חוקת העונשים של סרך היחד הגיעה אלינו בשלמותה: מבחינה פיזית יריעות המגילה (ו 24 – ז 25) אינן פגומות וקריאתן כמעט רהוטה, ומן הבחינה הספרותית הרשימה היא בעלת מבנה מוגדר וסגור, המלמד כי זו יחידה העומדת בפני עצמה. חוקת העונשים פותחת בכותרת "ואלה המשפטים אשר ישפטו בם במדרש יחד על פי הדברים". אחריה באה רשימה של 27 חטאים, והיא נחתמת בשתי עברות כלליות: ה"איש אשר תזוע רוחו מיסוד היחד לכבוד באמת" – דינו הבדלה לשנתיים ימים; ומי שהיה "בעצת היחד עד מלואת עשר שנים ושבה רוחו לכבוד ביחד" – דינו גירוש מן העדה ללא אפשרות חזרה.⁶ המבנה של חוקת העונשים בברית דמשק

7, שסדרם ב-Q265 הפוך מזה שבסרך היחד (דווקא בגלל זה עצם העובדה שהם באים ביחד היא המשמעותית). (ג) על אף הדילוגים סדר הסעיפים הקיימים שווה לזה שבסרך היחד: רצוני לומר, שעל אף חסרונם של סעיפים 3–5 סעיף 2 מופיע לפני סדרת הסעיפים 6–9, ועל אף חסרונן של מקבילות לסעיפים 10–14 סעיפים 15–17 מופיעים אחרונם.

4. J. M. Baumgarten, "The Cave 4 Versions of the Qumran Penal Code", *JJS* 43 (1992), pp. 268–276.

5. המפל, חוקת העונשים; C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document*, Leiden, Boston & Köln 1998, pp. 141–148.

6. עוד יחידת "הוראות עונשים" מצויה בהמשך סרך היחד. בטור ח' שו' 22 באה הכותרת "ואלה המשפטים אשר ילכו בם אנשי התמים קודש" וכו', ואחריה שתי הוראות עונשים: הראשונה עוסקת ב"כול איש מהמה אשר יעבר דבר מתורת מושה ביד רמה", שדינו גירוש סופי ומוחלט מן העדה, והשנייה במקרה שהמעשה נעשה בשגגה, ואזי דינו הבדלה לשנתיים ימים. לדעתי תוכנן של ההוראות הללו שווה ליחידת הסיום של חוקת העונשים שבטור ז' (שו' 19–26), ולפיכך אין כאן אלא גרסה אחרת של אותה יחידת עונשים. מכאן גם לדעתי שיחידת הטקסט הזאת לא נוצרה כסיום לחטיבת "חוקת העונשים", אלא היה לה קיום עצמאי ורק אחר כך צורפה לחוקת העונשים כדי לסיים אותה בהוראה כללית. (אפשר כמובן להציע השערה

היה כנראה זהה. ראשיתה של היחידה מצויה כאמור בעותק של ברית דמשק מגניזת קהיר. גם שם, כמו בסרך היחד, פתיחת היחידה מסומנת בכותרת חדשה: "וזה פרוש המשפטים". רק הסעיף הראשון של הרשימה שרד, אבל הדבר החשוב הוא שהוא זהה לסעיף הראשון שבסרך היחד: "[כי יהיה אי]ש א[ש]ר (יש)קר בממון והוא יודע וה[בדיל]והו מן הטהרה [שנה אחת ונ]ענש ימים ששה". בין שרידי ברית דמשק ממערה 4 מצויות, כאמור, שתי יחידות טקסט של חוקת העונשים. האחת ממגילה 4QD^a (4Q266) והשנייה ממגילה 4QD^e (4Q270).⁷ בראשונה שרידים של 12 סעיפים מאמצעה של הרשימה ובשנייה שבעה, שהם הסעיפים האחרונים, ואחריהם יחידת הסיום הכללית. ב-4QD^e נוספו אחר תיאור העברות הכלליות שלושה סעיפים שהם בוודאי תוספת שנועדה לעדכן את חוקת העונשים של סרך היחד בהתאם לצרכיה של קהילת "ברית דמשק".⁸ להבהרת תמונת המצב הטקסטואלית ולהקלת הקריאה צירפתי כנספח למאמר זה טבלת השוואה בין שלוש הנוסחאות העיקריות של חוקת העונשים.

ההשוואה של רשימת החטאים בסרך היחד לזו שבברית דמשק מלמדת על הזהות ביניהן בשני עניינים חשובים. העניין האחד קשור לעונשים המוטלים על החוטאים השונים. בשתי הרשימות מנויים שני סוגי עונשים. האחד הוא הרחקה זמנית לתקופה משתנה (כנראה בהתאם לחומרת העברה), היא ההבדלה; והוא מוטל על רוב החטאים. השני הוא גירוש מן הכת, והוא מוטל על מיעוטם של החטאים, על החמורים שבהם. והנה, על אף ההבדלים שבין שתי הרשימות בנוגע לאורך תקופת ההבדלה המוטלת על חטאים שונים יש הסכמה ביניהן בנוגע לחלוקה הבסיסית לחטאים שעונשם הבדלה מחד גיסא ולאלו שעונשם גירוש מאידך גיסא;⁹ עברות

הפוכה, היינו שמקורה של היחידה בחוקת העונשים ומשם הועתקה כפסקה עצמאית למקומות אחרים, ברם האפשרות הראשונה נראית לי יותר.

7. J. M. Baumgarten, *DJD* 18 (Oxford 1996): 4Q266 – pp. 76–77; 4Q270 – pp. 162–163.

8. סעיף 31 מתייחס לעברת "זנות" של איש עם אשתו. כפי שכבר העיר באומגרטן (לעיל הערה 4, עמ' 269) הסעיף הזה מניח מציאותן של נשים בעדה וקיום חיי משפחה בקרב חבריה. שני הסעיפים האחרונים 32, 33 מחליפים את סעיף 26 שבסרך היחד, העוסק במי שמתלונן על "יסוד היחד" (ראשי העדה). כיוון שבעדת ברית דמשק יש גם נשים חשובות פרט למנהיגים הגברים, ומפני שעונש המתלונן על האחרונים חמור מעונשו של המתלונן על הראשונות, נוספו שני סעיפים נפרדים ("אשר ילון על האבות" ו"אם על האמות") במקום הסעיף המקורי (ראו גם באומגרטן, שם, עמ' 260–261). חשוב לשים לב שסעיפי עדכון אלו נוספו לאחר הרשימה המקורית (המסתיימת בסעיפים 28, 29, שהם סעיפים כלליים) ולא בתוכה.

9. עובדה זו מוכיחה, לדעתי, שההבדלה והגירוש הם שני עונשים שונים במהותם ולא דרגות שונות של אותו העונש; זאת שלא כדעתם של כמה חוקרים שתיארו את חוקת העונשים של הכת (ראו למשל ויינפלד, לעיל הערה 1, עמ' 41–42). וראו עוד שמש, עונשים וחטאים, עמ' 70–71.

המוזכרות בשתי הרשימות נידונות בשתייהן בעונש אחד, הבדלה או גירוש.¹⁰ בהיבט זה של היחסים בין שתי הרשימות דנתי במקום אחר.¹¹ הפעם אתמקד בעניין השני שבו יש זהות בין הרשימות, והוא מבחר החטאים הנזכרים בהן וסדרם.

השוואת שתי הרשימות מלמדת שפרט לכמה יוצאים מן הכלל (שיידונו להלן במהלך הדברים) שתי הרשימות זהות מבחינת החטאים המוזכרים בהן, ואף סדרם של הפרטים בתוך הרשימות זהה.¹² עובדה זו מלמדת לדעתי שני דברים חשובים. האחד הוא שהרשימה שבסרך היחד והרשימה שבברית דמשק מקורן אחד (ייתכן שהועתקו ממש זו מזו, ואפשר ששתייהן שאבו ממקור קדום יותר).¹³ והדבר השני הוא, שאוסף הפרטים איננו גיבוב מקרי של עברות ושל העונשים המוטלים עליהם שנקבצו לרשימה אחת. לו זה היה המצב היינו מצפים לשינויים גדולים יותר בסדר הדברים ובמבחר העברות ברשימות השונות.

כמה מן החוקרים התייחסו לשאלת הסדר והמבחר של החטאים ברשימה. ליכט קובע בפשטות: "הסדר שבו נמנו התקנות הוא פחות או יותר מקרי. יש נטייה לסמוך זו אל זו עבירות דומות. אבל נטייה זו אינה מפותחת לשיטה המחלקת את העבירות לסוגים שונים. נטייה אחרת, שאנו חייבים לשים לב אליה, היא להזכיר את העבירות החמורות בתחילתה ובסופה של הפרשה" (ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 157). שיפמן (הלכה, הליכה ומשיחיות, עמ' 241 ואילך) סבור ש"חוקת העונשים" הייתה מיועדת להיקרא לפני המועמדים להצטרפות לעדה והיא הייתה מעין תמצית שהכילה "מבחר סביר" של תקנות הכת, מעין הוראת חז"ל לקרוא לפני המתגייר הפוטנציאלי "מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות" (יבמות מז, ע"א). בהתאם לזה סבור

10. למעשה ישנם רק שני פרטים כאלה. האחד מפורש, והוא עונשו של ההולך רכיל ברבים, המוזכר בשתי הרשימות, ובשתייהן הוא גירוש. העברה השנייה מנוסחת אמנם בשני המקורות בלשונות שונים אבל הכוונה אחת. בסרך היחד נאמר "אשר ילון על יסוד היחד ישלחוהו ולוא ישוב", ובברית דמשק "ואשר ילון על האבות ישלח מן העדה ולא ישוב" (ראה לעיל בהערה 8).

11. A. Shemesh, "Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document", *DSD* 9 (2002), pp. 44–74. וראה גם שמש, עונשים וחטאים, עמ' 57–98.

12. הכרה בעובדה זו עשויה לעזור בשחזורם של כמה סעיפים ברשימה שבברית דמשק. קימרון הצליח לזהות כמה מילים בסעיף השני ברשימה שבברית דמשק מגניזת קהיר. בהנחה שהסעיף הזה מקביל לסעיף 2 שבסרך היחד אני מציע להשלים אותו כך: "ואשר ידבן את רעהו בקשי עורף או ימרה פי הכתוב לפניו אשר לא כמשפט ונענש חו[דשים] ששה". את הסעיף השני שב-4QD השלים באומגרטן כך: "ואשר [יצחה] את רעהו שלו בעצה [והו]בדל שנה אחת ונע[נש] ש[ששה חודשים]". ברם על פי מקומו אחרי הסעיף העוסק בנטירה ובהשוואה לסעיף המקביל בסרך היחד טוב יותר להשלים "ואשר [יקום] את רעהו שלו בעצה".

13. כך כאמור סבורה המפל, חוקת העונשים, עמ' 348.

שיפמן, שמיקום העברות החמורות ביותר בתחילת הרשימה ובסופה נועד "ללא ספק להרשים את המצטרף, על מנת שיבין את חומרת השבועה שנשבע".¹⁴

אכן הקונטקסט של "חוקת העונשים" הן בסרך היחד הן בברית דמשק תואם באופן כללי את הצעתו של שיפמן. אפשר לראות שבמקומות מסוימים רשימת החטאים מנהלת דיאלוג עם שתי יחידות קודמות בסרך היחד: "דיני ההתנדבות" (ה 20 – 1 ו) ו"סרך מושב הרבים" (ו 8–13). כך החוטא בעברה המתוארת בסעיף השני שברשימה: "ואשר ישיב את רעהו בקשי עורף ודבר בקוצר אפים לפרוע את יסור עמיתו באמרות את פי רעהו הכתוב לפניו הושעה ידו לוא". בהמרותו את פי רעהו "הכתוב לפניו" הוא איננו מקיים את החובה "להשמע הכול איש לרעהו הקטן לגדול" (ה 23),¹⁵ ובדברו בקשי עורף ובקוצר אפיים הוא עובר על ההוראה "אל ידבר אלוהיהי באף או בתלונה או בעורף קשה או בקנאת רוח רשע ואל ישנאהו בעורלת לבבו" (ה 26). האזהרה הזאת קשורה שם באופן הראוי לחובת התוכחה: "להוכיח איש את רעהו באמת וענוה ואהבת חסד לאיש... כיא ביומו יוכיחנו ולוא ישא עליו עוון, וגם אל יביא איש על רעהו דבר לפני הרבים אשר לוא בתוכחת לפני עדים". גם לשתי הוראות אלו יש מקבילות בחוקת העונשים: "ואשר יטור לרעהו אשר לוא במשפט ונענש שנה אחת (ששים יום) וכן לנוקם לנפשו כול דבר". גם החוטא "ולמדבר בתוכ דברי רעהו" הנענש "עשרת ימים" מוזכר בסרך מושב הרבים. שם נאמר: "אל ידבר איש בתוך דברי רעהו טרם יכלה אחיהו לדבר" (ו 10).¹⁶

עם זאת אי אפשר לחשוב שחוקת העונשים נבנתה על בסיס הטקסטים הללו. שכן מצד אחד סדר העברות בחוקת העונשים איננו הסדר שבו מופיעים נושאייהן בפסקאות הקודמות, וכן רק פרטים אחדים מן החובות המוזכרות שם מיתרגמים בחוקת העונשים לעברות ועונשים מוגדרים. ומן הצד האחר, רבים מן החטאים שברשימה אינם מוזכרים בחוקת המתנדבים ובסרך מושב הרבים. מסתבר אפוא, ש"חוקת העונשים" נוצרה כיחידה בפני עצמה עוד קודם שסופחה לסרך היחד, ולפיכך שאלת הרכבה במקומה עומדת.

14. באמת הקביעה הזו אינה מדויקת, מפני שהרשימה פותחת בעברה שהעונש עליה הוא הבדלה לשנה אחת ורק העברה השנייה נענשת בחומרה, כלומר בגירוש.

15. וראה עוד שם ו 2.

16. יש עדיין אי בהירות במחקר בנוגע לסידור המקורי של ברית דמשק ולמקומם של כמה וכמה קטעים בחיבור (ראו באומגרטן, לעיל הערה 7, עמ' 2–6). ברם בנוגע לחוקת העונשים, מקומה היה בוודאי בסוף החיבור. אחריה באים טקס הגירוש ונוסחת החתימה "הנה הכול כתוב על מדרש התורה האחרון". כל זה מלמד על אופייה הכולל של ברית דמשק, שנועדה כנראה לאנשים המצטרפים לכת להזהירם שלא יחזרו בהם מקיומה של "הברית החדשה" (ראה פ' מנדל, "סיים במה שפתח": על סיומה של מגילת ברית דמשק ומשמעו הספרותי, מגילות ב [תשס"ד], עמ' 57–68).

חוקת העונשים וויקרא יט – "קדושים תהיו"

כמה מן החטאים המנויים ברשימה קשורים לויקרא יט 16–18: "לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על דם רעך אני ה'". לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'". סעיף 11 קובע "ואשר יטור לרעהו אשר לוא במשפט ונענש שנה אחת", וסעיף 12 מוסיף: "וכן לנוקם לנפשו כול דבר". ראוי לשים לב, כי אף שהרשימה מצרפת בעקבות המקרא את שני הסעיפים הללו זה לזה, היא איננה מקפידה על הסדר המקראי. חוקת העונשים מונה קודם את הנטירה ורק אחריה את הנקימה, בניגוד לפסוק המזהיר "לא תקום ולא תטור את בני עמך".¹⁷ גם סעיפים 24 ו-25, המונים את המרכל ברעהו או ברבים, מקורם בויקרא יט. סעיפים אלו הם הביטוי ההלכתי לפרשנותה של הכת לאיסור המקראי "לא תלך רכיל בעמך".¹⁸

בדברים שלהלן אני מבקש לטעון שעוד כמה וכמה סעיפים ברשימת החטאים מקורם בויקרא יט, ובאופן ממוקד יותר בפסקה אחת בפרק זה, בפסוקים 11–18:

11 לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו:

12 ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה':

13 לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תלין פְּעֻלַּת שכיר אתך עד בקר:

14 לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה':

15 לא תעשו עֲוֹל במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך:

17. ייתכן שהיפוך הסדר איננו מקרי. משה זיידל (חקרי מקרא, ירושלים תשל"ח, עמ' ב-ג) הראה, שבציטוטים פנים-מקראיים שינוי הסדר ויצירת הקבלה כיאסטית היא תופעה מצויה. כך למשל ישעיהו מנבא "ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא" (ישעיהו ל 26), ובזוהו הוא רומז למליצה שבתהלים "הרופא לשכורי לב ומחבש לעצבותם", אף כי בסדר הפוך. אפשר שגם כאן פעל אותו דפוס ציטוט. כשבעל חוקת העונשים מבקש לצטט שתי הוראות סמוכות אלו, הוא עושה זאת בצורה של הקבלה כיאסטית ומהפך את הסדר המקראי. תודתי לישראל קנוהל על ההפניה למאמרו של זיידל.

18. במסורת הקומראנית נקרא הפסוק "לא תלך רכיל בעמך" קריאה כפולה – איסור ללכת רכיל באחד מבני עמך ואיסור לרכל על עמך – ומכאן שני הסעיפים: "אשר ילך רכיל ברעהו" ו"איש ברבים ילך רכיל". רכילות נגד הקבוצה פירושה בגידה ומסירת סודותיה לזרים. כך אנו מוצאים בהקשר הלאומי במגילת המקדש: "כי יהיה איש רכיל בעמו ומשלים את עמו לגוי נכר ועושה רעה בעמו, ותליתמה אותו על העץ וימות" (טור סד, שו" 6–8). בעל ברית דמשק מונה בין עוברי עברה שאינם יכולים להתקבל לעדה גם את "אשר יגלה את רז עמו לגוואים" (2 2 4Q270, DJD 18, עמ' 144). בהקשר הכיתתי ללכת רכיל ברבים פירושו למסור את סודותיה ההלכתיים של העדה (ה"נסתרות") בידי אחרים. סרך היחד מזהיר כמה פעמים שלא לגלות את הנסתרות למי שאינו חבר בעדה (כגון סרך היחד ט 17: "ולסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול"). על הפרת האיסור הזה גם מתלונן מחבר ההודיות "וברו חבתה בי ילכו רכיל לבני הוות" (הודיות יג 25; וראה הדיון להלן ליד ציון הערה 49).

- 16 לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על דם רעך אני ה' :
 17 לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא :
 18 לא תקם ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה' :

[א]

הסעיף הראשון בתקנות העונשים דן בעונשו של מי "אשר ישקר בהון", וזהו ממש הנושא של פסוק 11: "לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו". אפשר אמנם לקרוא את סדרת הלאים שבפסוק כשלושה איסורים שונים ומנותקים זה מזה, וזהו לדעתם של כמה מן המפרשים המודרניים פשוטו של מקרא.¹⁹ חז"ל לעומתם, וכך כנראה גם בעל חוקת העונשים, הבינו שהפסוק עוסק במי שגונב באופן שגם כחש ושקר מעורבים במעשה, ומביאים בתורם אף לידי שבועת שקר, האמורה בפסוק העוקב.²⁰ כך נדרש בספרא: "לא תגנובו לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו ולא תשבעו בשמי לשקר – הא אם גנבת סופך לכחש סופך לשקר סופך להישבע בשמי לשקר" (קדושים פרשה ב, מהדורת א"ה וויס פח ע"ג).²¹ פסוק זה (12) עצמו הוא העומד לדעתי ברקע הסעיף השלישי ברשימה: "ואשר יזכיר דבר בשם הנכבד" וכו'. העברה כוללת אמנם כל הזכרת שם ה' לצרכים שונים, אך שיבוצה כאן נובע מן הקשר לפסוק "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך".

[ב]

סעיף 2 משתמש בתואר נדיר במגילות, עמיתו, ולדעתי זהו שריד ללשון המקראית שברקע הסעיף הזה, "לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו". לפי סדר הסעיפים מסתבר לי שהסעיף הזה הוא פירוש כיתתי לאיסור "לא תכחשו". האזהרה "לא תכחשו... איש בעמיתו", התפרשה כאן במובן של לסתור ולדחות את דברי האחר.²² לפי תורת העונשים הכיתתית חבר המשיב את רעהו הבכיר (הכתוב לפניו) בחוצפה ודוחה את תוכחתו ממרא את פיו ועושה דין לעצמו – הרי הוא "מכחש בעמיתו" ודינו שהוא מובדל שנה אחת.

אם צדקתי בפירושי עד כאן, הרי שלושת הסעיפים הראשונים של חוקת העונשים מהווים יחידה שלמה העוקבת אחרי שלושה איסורים רצופים בתורה. "אשר ישקר בהון" כנגד "לא תגנובו ולא תשקרו", "אשר ישיב את רעהו" כנגד "לא תכחשו איש

19. ראה J. Milgrom, *Leviticus 17–22 (AB)*, New York 2000, p. 1633; "י קנוהל, חוק האשם של אסכולת הקדושה", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 334.

20. וכן גם פילון (על החוקים לפרטיהם ד, 40 [מהדורת סוין-נטף ג, עמ' 146]).

21. ראה ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 307.

22. כמשמעות הכחשה בענייני עדות בספרות חז"ל. ראה למשל: "ר' מאיר אומר: הואיל והן מכחישות זו את זו הרי אלו לא ינשאו" (משנה יבמות טו, ה).

בעמיתו", ואשר "יזכיר דבר בשם הנכבד" כנגד "ולא תשבעו בשמי לשקר". זה עשוי להסביר את מקומו של סעיף 4, הנראה לכאורה תלוש מהקשרו. הסעיף פותח ב"ואם באחד מן הכוהנים הכתובים בספר דבר בחמה", פתיחה המלמדת כי הוא תוספת והתייחסות לדבר מה שנאמר כבר לפניו.²³ אבל מהו אותו הדבר? ודאי לא סעיף 3 העוסק בהזכרת שם ה', אלא סעיף 2 שלפני פניו; המדבר בחמה לכוהנים כמוהו כמשיב "בקוצר אפים" לרעהו. ראוי לשים לב גם לעובדה, שאורכו של העונש בשני הסעיפים שווה: שנה. מדוע אפוא נדחה סעיף 4 לאחר האיסור על הזכרת ה'? התשובה היא שסעיף 4 הוא תוספת מאוחרת יחסית, וכיוון ששלושת הסעיפים הראשונים כבר עמדו לפני מי שהוסיף אותו כיחידה שלמה, הוא לא תחב אותו בין סעיפי הרשימה המקורית אלא הוסיפו אחריהם.²⁴

תיאור זה של התפתחות הטקסט מוסבר היטב לאור הצעתו של אלברט באומגרטן בדבר ההתפתחות במעמדם של הכוהנים בעדת היחד מחד גיסא, ומהווה תמיכה לתאוריה שלו מאידך גיסא. באומגרטן הסב את תשומת הלב להבדל משמעותי בין מגילת סרך היחד ממערה 1 לבין שרידי החיבור ממערה 4 בנוגע למעמדם של הכוהנים בני צדוק כפי שהדבר מתבטא בהקדמה לחוקת המתנדבים. בסרך היחד ה-1-4, היא הפתיחה המקורית לסרך היחד,²⁵ נאמר: "וזה הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכול רע ולהחזיק בכול אשר צוה לרצונו. להבדל מעדת אנשי העול להיות ליחד בתורה ובהון, ומשיבים על פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזקים בברית – על פיהם יצא תכון הגורל לכול דבר לתורה להון ולמשפט". לפי האמור כאן לכוהנים בני צדוק יש מעמד מיוחד בתהליך קבלת ההכרעות הקהילתיות: אלו ייקבעו על פי "בני צדוק הכוהנים... ועל פי רוב אנשי היחד". בפרגמנטים ממערה 4 לעומת זאת יש נוסח קצר יותר: "מדרש למשכיל על אנשי התורה המתנדבים להשיב מכל רע ולחזיק בכל אשר צוה ולבדל מעדת אנשי העול ולהיות יחד בתורה ובהון ומשיבים על פי הרבים לכל דבר לתורה ולהון".²⁶ אף על פי שהעותק ממערה 1 מוקדם מן העותקים ממערה 4 מן הבחינה

23. כמה סעיפים בחוקת העונשים פותחים ב"ואם", וכולם מתייחסים לסעיף שלפניהם. כך בהמשך לסעיף 8, העוסק במי ש"ידבר את רעהו במרום או יעשה רמיה במדעו", קובע סעיף 9 "ואם ברעהו יתרמה". או סעיף 19, "ואם יזקפו ונפטרו", המתייחס לסעיפים 17 ו-18 שלפניו, העוסקים "באיש הנפטר במושב הרבים".

24. דומות לכך ההוספות שבסיום חוקת העונשים בברית דמשק (סעיפים 31–33). אלו נוספו לאחר כל הרשימה ולא באמצעה. ראה לעיל הערה 8.

25. ראה S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden 1977, pp. 106–107.

26. 4QS^d ו-4QS^b, מהדורת קימרון וצ'רלסוורת, עמ' 60, 72. הבדל זה קיים גם בהמשך בתיאור התחביביות של המצטרף. בסרך היחד ממערה 1 נאמר: "כול הבא לעצת היחד יבוא בברית אל לעיני כול המתנדבים, ויקם על נפשו בשבועת אסר לשוב אל תורת מושה ככול אשר צוה

הפלאוגרפית, ברור לחוקרים ששרידי החיבור ממערה 4 מייצגים שלב עריכה קדום יותר של החיבור.²⁷ גם במקרה זה אין מדובר בהשמטת הכהנים מן הרשימה בעותקים ממערה 4, אלא להפך. על פי באומגרטן סרך היחד ממערה 4 מייצג את השלבים הראשונים של התגבשות הקהילה. אז הייתה זו עדיין קהילה שוויגנית שהכרעות התקבלו בה "על פי הרבים". רק בשלב מאוחר יותר, כשהעדה גדלה וחילוקי דעות פנימיים התגלעו בה, היה צורך ביצירת הנהגה היררכית, ובאופן זה קיבלו הכהנים בני צדוק מעמד מיוחד וסמכותי בעדה.²⁸

סעיף 2 הוא אפוא הסעיף המקורי. הוא מייצג את השלב הקדום של העדה, ולכן הוא עוסק במי שנוהג ברעהו שלא כראוי. רק בשלב השני נוסף סעיף מיוחד הדן בכהנים, הוא סעיף 4. עניינו זהה לזה שבסעיף 2, אלא שהוא מתאים את הרשימה למציאות החברתית ההיררכית החדשה.²⁹ כאמור, התיקון נעשה על ידי הוספה בסוף היחידה ולא באמצעה.

[ג]

סעיף 2 איננו הסעיף היחיד בחוקת העונשים שמתייחס לפסוק "לא תכחשו... איש בעמיתו". סעיף 6 ברשימה קובע: "ואשר יכחש במדעו ונענש ששה חודשים". ליכט חשב לפרש את המילה יכחש כמו יכעס, אבל המקבילה שב-4Q265 גורסת יכחש, וברור שיש כאן שכתוב של הפסוק המקראי. זה גם מכריע לדעת, שפירוש המילה במדעו היינו בחברו עמיתו, ולא ביודעין, כמו שהציעו כמה מפרשים.³⁰

בכול לב ובכול נפש, לכול הנגלה ממנה לבני צדוק הכהנים שומרי הברית ודורשי רצונו, ולרוב ענשי בריתם המתגדבים יחד לאמתו ולהחלף ברצונו" (סה"י ה 7-10), ואילו במקבילה ב-4QS^d (עמ' 72) נאמר: "לכל המתגדב לקדש באהרן ובית אמת לישראל... יקים על נפשו באסר ל[שוב א]ל [ת]ורת מ[ש]נה בכל לב ובכל נפש כל הנגלה מן [התורה] ל[רב] עצת אנש[ו]ן היחד". גם כאן בני צדוק חסרים בנוסח שממערה 4.

27. ראה מטסו (לעיל הערה 25), עמ' 105-106.

28. A. I. Baumgarten, "The Zadokite Priests at Qumran, A Reconsideration", *DSD* 4 (1997), pp. 137-156, esp. 152-153.

29. ראוי לשים לב לעובדה מוזרה קצת, והיא שלסעיף הזה, "ואם באחד מן הכהנים... דבר בחמה", יש גם תת-סעיף שעניינו "ואם בשגגה דבר". לא לגמרי ברור לי איך מדברים בשגגה? ואם הכוונה היא לכך שפעולת ההתרגזות עלולה להיות לא מתוכננת ולא רצונית, הרי זהו תוכנו של הסעיף הראשי גם כן – לדבר בחמה (או כפי הניסוח בסעיף 2 – "בקושי עורף" ו"בקוצר אפים").

30. כפי שפירש ליכט ושלא כפי שתרגמו ליני, חוקת קומראן, עמ' 198 וקימרון וצ'רלסוורת במהדורתם, עמ' 31 – knowingly. לדעתי בכל המופעים של המילה, "חברו" הוא פירוש טוב יותר מאשר "ביודעין". כך למשל לעיל בסרך היחד ו 9: "וכן ישאלו למשפט ולכול עצה ודבר אשר יהיה לרבים להשיב איש את מדעו" (אמנם גם שם תרגמו קימרון וצ'רלסוורת his knowledge). העובדה שעבור "ביודעין" משתמשת הרשימה בלשון בדעהא ("והאיש אשר

[ד]

העברה שבסעיף 7 מתוארת בפועל הנדיר יצחה. ליכט פתר אותו על פי הסורית – "יקלל". אבל מפני שהאיסור לקלל נזכר כבר בסעיף 3 הוא פירש את האיסור כאן "יעליב". אכן בזה גם מוסבר ההבדל בחומרת העונש. קללה בשם נענשת בגירוש מן העדה, ואילו העלבה בלבד דינה עונש שנה אחת והבדלה. בעקבותיו תרגמו כמה מן המתרגמים החדשים של סרך היחד את האיסור האמור כאן insult. אף שהפועל צחי באמת משמש בסורית במגוון משמעויות כמו להעליב ולגדף, דומה כי במקרה שלנו הפתרון פשוט יותר. ההלכה האמורה כאן יסודה בפסוק העוקב בפסקה: "לא תקלל חרש". בעלי הרשימה כאן כמו חז"ל אחריהם הבינו שכוונת הכתוב איננה דווקא לחירש; המקרא בא להדגיש שאסור לקלל אפילו את החירש, שאינו שומע חרפתו.³¹ אכן הפשיטתא מתרגמת את קלל כאן כמו גם בשמות כא 17, "מקלל אביו ואמו", בפועל צחי. הקללה נכללה בסעיף 3 רק כדוגמה למי שמזכיר את ה' הנכבד, היינו המקלל בשם. עונשה של עברה חמורה כזו הוא גירוש. אבל, כאן (כמו שהעיר לנכון ליכט) עיקר העברה היא בעצם הקללה, ולכך בחר המחבר בפועל אחר, והשתמש בביטוי אשר יצחה,³² בדומה לשורש הסורי צח".

[ה]

שלושת הסעיפים העוקבים עוסקים ברמאות כלשהי. לסעיף 8 שתי צלעות: "ואשר ידבר את רעהו במרום, או יעשה רמיה במדעו". סעיפים 9 ו-10 משתמשים בצורה יתרמה: "ואם ברעהו יתרמה" או "ואם בהון היחד יתרמה". המפרשים התלבטו כיצד לפרנס את ההוראות השונות הללו ואיך להסביר את ההבדל ביניהן.³³ והנה

- יצחה בלוא משפט את רעהו בדעהא" [סעיף 8] תומכת אף היא בפירושו של ליכט. לזה צריך להוסיף גם את העובדה שב-4Q265 בסעיף 7 נאמר "אשר יחש במודעו", ומיד בשני הסעיפים העוקבים (8, 9) נאמר "בדעתו". זה מוכיח לדעתי שאין משמע שניהם שווה.
31. כך שנינו בספרא: "אין לי אלא חרש, מנין לרבות כל אדם? תלמוד לומר 'ונשיא בעמך לא תאור'. אם כן למה נאמר חרש? מה חרש מיוחד שהוא בחיים יצא המת שאינו בחיים" (מהדורת א"ה וויס, פח ע"ד).
32. על זיהויו של באומגרטן את הסעיף הזה גם בתקנות העונשים שבברית דמשק ראה לעיל הערה 12.
33. ליכט (מגילת הסרכים, עמ' 161–162) מציע לפרש יתרמה שבסעיפים 9, 10 כרשלנות, על בסיס המשמע הזה של רמייה בכמה מקומות במקרא, ובזה להבחין בין האמור בסעיפים אלו לקודמים להם. ברם קשה לקבל שני משמעים של אותה המילה זה ליד זה בטקסט אחד. לפיכך דומני שיש לשקול את האפשרות, שהצטרפו כאן שני נוסחים דומים של אותה ההלכה. ייתכן שסעיפים 9, 10 הם תוספת המפרשת את סעיף 8 ומבחינה בין "רעהו" ובין "הון היחד" בנוגע למעשה רמייה. שמה גם כאן נשאר שריד להתאמה של חוקת עונשים קדומה לצרכיה של "עדת היחד" כפי שהציעה המפל (חוקת העונשים) בנוגע ליחס בין חוקת העונשים של סרך היחד לזו של ברית דמשק.

באופן מפתיע אנו מוצאים את ההבחנה שעושה סעיף 8, בין דיבור של מרמה לבין מעשה מרמה, בדרשה מן הספרא העוסקת בפירושו של הפסוק הקודם בפרשה (יט 13), "לא תעשק את רעך ולא תגזול לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר":

לא תעשוק את רעך – יכול אפילו אמר איש פלוני גבור והוא אינו גבור, איש פלוני חכם והוא אינו חכם, איש פלוני עשיר והוא אינו עשיר? תלמוד לומר לא תגזול, מה הגזל מיוחד שהוא של ממון אף עושק דבר של ממון, ואיזה זה הכובש שכר שכיר (ספרא קדושים פרשה ב, מהדורת א"ה וויס פח ע"ג).

כמו בפירושו לפסוק 11 גם כאן מפרש המדרש את רצף ההוראות כיחידה אחת: לא תעשוק את רעך – היינו אל תגזול את שכרו בזה שאתה מלין את שכרו. אין מדובר פה בגזל מוחלט אלא בהפסד ממון הנובע מהשהיית השכר. אבל התורה בבקשה להגן על השכיר העני מזהירה מפני המעשה הזה ומציגה את חומרתו על ידי שימוש בביטויים "לא תעשק את רעך ולא תגזול". לענייננו חשובה דווקא העובדה שבמהלך הדברים מציג הדרשן אופצייה אחרת נוספת, שלפיה יש בפסוק כמה אזהרות נפרדות. הראשונה שבהן, "לא תעשק", איננה עושק ממון דווקא אלא עושק בדברים: "אמר איש פלוני גבור והוא אינו גבור, איש פלוני חכם והוא אינו חכם, איש פלוני עשיר והוא אינו עשיר".³⁴ פירושה של גוף הדרשה קשה. המפרשים התקשו להבין מה "עושק" יש במי שאומר על פלוני שאינו חכם שהוא חכם או על עני שהוא עשיר.³⁵ אין ספק כי צדק המלבי"ם בפירושו לספרא וכי יש לפרש את הדרשה שלנו על פי המדרש שלהלן מקהלת רבה. הדרשה מתייחסת לפסוק "ושבתי אני ואראה את כל העשקים אשר נעשים תחת השמש, והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם" (קהלת ד 1):

ר' בנימן בר לוי פתר קריה בחניפי תורה סבורין כל עמא שהן קריין ולית הוא קריין תנוי ולית היא תני עטיפ גולתיה ותפילין ברישיה, והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם, אמר הב"ה עלי להפרע מהן, שנ' (ירמיה מ"ח)

34. כדאי לשים לב לדמיון בין דרשה זו לבין דרשת המכילתא בשלח, א (מהדורת הורוויץ ורבין, עמ' 119): "משל למה"ד למלך בשר ודם שנכנס למדינה והיו הכל מקלסין לפניו שהוא גבור, והוא חלש; שהוא עשיר, והוא עני; שהוא חכם, והוא טפש; שהוא רחמני, והוא אכזרי; שהוא דיין, שהוא נאמן, ואין בו אחת מכל המדות הללו, אלא הכל מחניפין לו. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא כל מה שמקלסין אותו יותר הוא מקלוסו". מי שמקלסים את פלוני על מה שאין לו קרויים חנפים, ומי שמקלס עצמו כמה שאין בו (כפי שיתברר להלן בפנים) הרי הוא עושק. יושם נא לב שבדרשת קהלת רבה העושקים הללו קרויים חנפי תורה. ראה גם ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 291.

35. ראה למשל בפירושו של ראב"ד, שהציע כי הדרשן החליף עי"ן בחי"ת וקרא עשק כחשק. והערתו של וויס עצמו במסורת התלמוד, ש"ברייטא זו היא אחת מן הסתומות ביותר".

ארור עושה מלאכת ה' רמיה (קהלת רבה פרשה ד, מהדורת הירשמן, עמ' 334–335, שורות 15–19).

לפי ר' בנימין חנפי תורה – אלו שמראים עצמם שהם חכמים (קריין ותנוי) אף שאינם כאלה – הרי הם עושקים, ועליהם נאמר "ארור עושה מלאכת ה' רמיה". הנה כאן הקישור הלשוני הברור בין עושק ורמייה; המרמָה המציג את עצמו כמי שאינו הרי הוא עושק את חברו – עושק שאינו של ממון. לפי זה צריך להבין את דרשת הספרא כך: בהווא אמינא סבור הדרשן שהפסוק "לא תעשק" עוסק בעושק שאינו של ממון, כגון "אמר איש פלוני גבור והוא אינו גבור". "פלוני" האמור כאן אינו אלא האומר עצמו; מי שמציג עצמו כמי שאינו הרי הוא מרמה ועושק. את מה שדחה דרשן הספרא מפני שחשב שיש לקרוא את הפסוק כהוראה אחת קיבלו לפניו בפרשנות הכיתתית. זו הסיבה שסעיף 8 בחוקת העונשים מזכיר את דינו של המדבר ברמייה מצד אחד והעושה מרמה מצד שני. המדרש מקהלת רבה ודרשת הספרא מלמדים על התשתית הלשונית שברקע הסעיף שלנו בחוקת העונשים. אלו מלמדים כי הפועל עשק כלל גם משמעויות של התחזות ורמייה, ועל כן לא מפתיע שסרך היחד מתרגם את האיסור המקראי "לא תעשק" בעזרת צורות שונות של השורש רמ"י.³⁶

[1]

סעיפים 14–18 עוסקים בהפרת כללי ההתנהגות הראויים בזמן מושב הרבים. לכאורה אין נושא ייחודי יותר לעדת היחד מאשר זה. אכן, בכמה וכמה סקירות על עדת היחד במחקר מובאים כללים אלו כדוגמה לתקנות פנים-כיתתיות שאינן קשורות ל"תורת משה". ברם גם כאן לדעתי העניין מורכב יותר. מושב הרבים הוא המוסד המרכזי להתכנסות חברי העדה. תפקידיו מוגדרים בראש סרך מושב הרבים: "וכן ישאלו למשפט ולכול עצה ודבר אשר יהיה לרבים להשיב איש את מדעו לעצת היחד" (סה"י ו 9–10). מן הסיפה אנו מבינים שבמושב הרבים דנים הן בענייני הרבים והן בענייני הפרט. ברישה נאמר שבמושב הרבים ישאלו ל"משפט ולכול עצה", כלומר שלהתכנסות זו תפקיד כפול. היא מתפקדת קודם כול כמוסד שיפוטי, אבל גם כמוסד מחוקק. כפל תפקידים זה דומה לכפל פניו של בית הדין ובית המדרש המתואר בספרות חז"ל.³⁷ במקורות התנאיים תיאור מפורט של סדרי הדיון

36. ליני (עמ' 204) כבר הפנה את תשומת הלב לקשר שבין קבוצת סעיפים זו (5–10) להוראות התורה בויקרא ה 20–26. הביטוי "וכחש בעמיתו" מצוי שם בפסוק 21, ולשונו של סעיף 10 "ושלמו ברושו" מבוסס בוודאי על פסוק 24 שם: "ושלם אתו בראשו וחמשתי יסף עליו". לפי זה ההוראות הללו קשורות גם לפסוק הראשון בפסקה בויקרא יט, "לא תכחשו".

37. ראה את סיכומי העדכני של חיים שפירא, בית המדרש בשלהי ימי בית שני ותקופת המשנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 176–179.

והפרוצדורות הקשורות לפעילותם של בית המדרש ובית הדין, ביניהם גם הוראות בנוגע לסדרי הישיבה והדיבור. על הדמיון והשוני בין סדרים אלו להוראות סרך היחד כבר עמדו כמה חוקרים.³⁸ לענייננו חשובה העובדה, שמקצת מתקנות אלו נדרשו גם במדרשי ההלכה. בספרי לדברים סדרת דרשות על הפסוק "לא תטה משפט לא תכיר פנים" (דברים טז 19): "לא תטה משפט – בממון, לא תכיר פנים – בדין. ד"א לא תטה משפט – שלא תומר איש פל' נאה איש פלוני קרובי, לא תכיר פנים – שלא תומר איש פלוני עני איש פלוני עשיר. ולא תכיר פנים – בכבוד; שלא תושיב את הראוי למעלן למטן ואת הראוי למטן למעלן" (פסקה קמד [מהדורת פינקלשטיין עמ' 198–199] על פי כ"י וטיקן 32). הדרשה האחרונה בסדרה דורשת את המילים "לא תכיר פנים" על סדרי הישיבה בבית הדין; המדרג ההיררכי חייב להישמר, ואין להושיב את הראוי להיות למעלה למטה, ולהפך. גם בספרא דרשות העוסקות בפרוצדורות של בית הדין. ויקרא יט 15 מזהיר: "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפט עמיתך". פשוטו של מקרא הוא אמנם אזהרה כללית לשפוט צדק ולא להעדיף אחד מבעלי הדין על חברו, אבל חז"ל קראו את המילה במשפט על התהליך ולא דווקא על התוצאה, וכך שנו בספרא: "בצדק תשפוט עמיתך" – שלא יהיה אחד מדבר כל צורכו, ואחד אתה אומר לו קצר בדברך, שלא יהיה אחד עומד ואחד יושב" (ספרא קדושים, פרק ד, מהדורת א"ה וויס פח ע"ג). דרשות אלו מתייחסות אמנם לבעלי הדין ולא לדיינים כמו בדרשת הספרי, אבל הן דומות זו לזו בזה שהן מביעות את הרעיון שעיוות בסדרי הדיון הנאותים עלול להביא לעיוות הדין והם נחשבים "עוול במשפט". כדאי עוד לשים לב שאין בפסוקים עצמם סמך להוראות המסוימות הללו דווקא, היינו אין בפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" דבר המזכיר דיבור בעמידה או בישיבה דווקא; הדוגמאות עצמן לקוחות מהוויי בית הדין המוכר לחכמים. לאור הדברים הללו אני סבור שלא רחוק לשער שגם סעיפים 14–18 בחוקת העונשים מבוססים באופן עקרוני על ויקרא יט 15. פרטי הסעיפים הם אמנם "המצאה" של עדת היחד (או שמא העתקה מנוהגים של קהילות דומות בסביבתם התרבותית כפי שסבור ויינפלד), אבל הכללתם כאן נובעת מן התפיסה שהפרת כללי ההתנהגות הפרוצדורליים של מושב הרבים היא בבחינת עברה על ההוראה "לא תעשו עול במשפט", שהובנה לאו דווקא כעיוות הדין אלא כסטייה מנוהלי המשפט – מושב הרבים.

* * *

סיכום וניתוח הממצאים עד כה מלמד, כי כל הסעיפים בחטיבה הראשונה של חוקת העונשים קשורים קשר הדוק לקבוצת פסוקים אחת בויקרא יט. העברות העומדות

38. ליכט, מגילת הסרטים, עמ' 141–142; רבין (C. Rabin, *Qumran Studies*, New York, 1975), עמ' 95–111, ויינפלד, ארגון הכת, עמ' 60–89. וראה גם שפירא, שם, עמ' 187–188.

מאחורי ששת הסעיפים הראשונים קשורות כולן לפסוק 11; סעיף 7 נובע לדעתי מן האיסור בפסוק 14, "לא תקלל חרש"; סעיפים 8, 9, 10 מבוססים על האזהרה שבפסוק 13; סעיפים 11 ו-12 מצטטים למעשה את פסוק 18. ולכל זה צריך עוד להוסיף את סעיפים 24–25, שהם הווריאציה הכיתתית לאיסור: "לא תלך רכיל בעמך" הוא פסוק 16 בפסקה שלנו. ברוך שורץ הראה שפסוקים אלו מהווים חטיבה בפני עצמה בתוך פרק יט, היא חטיבת המצוות "בין אדם לחברו".³⁹ כמו שאר פסקאות הפרק היא עומדת תחת הכותרת הכללית: "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אלהם, קדשים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם". בפסוק זה מצוי, לדעתי, סוד המבחר המסוים הזה של עברות בחוקת העונשים. הרי כאן מצוי מקור הצירוף עדת הקודש, שהוא ודומיו משמשים דרך קבע בסרך היחד ככינויה של הקבוצה.⁴⁰ התפיסה העומדת מאחורי חוקת העונשים היא אפוא, שחברים בעדה העוברים על אחת מן העברות הללו פוגמים בקדושתה של העדה, ולכן יש להרחיקם לתקופה קצובה או לצמיתות.

חוקת העונשים ודברים כג – "מחנה הקודש"

סעיפים 19–23 עוסקים בהתנהגויות לא צנועות: מי שהולך בעירום מלא או חלקי, היורק אל תוך מושב הרבים ו"השוחק בסכלות להשמיע קולו". לכאורה מתקשרים סעיפים אלו לכללי ההתנהגות במושב הרבים הבאים לפניהם באמצעות סעיף 20: "ואשר ירוק אל תוך מושב הרבים". אך עיון בטבלת ההשוואה מלמד, שדווקא הסעיף הזה הוא היחיד המופיע בסרך היחד וחסר במקבילות מתעוררות ברית דמשק. לכן מסתבר יותר, כפי שכבר העירה המפל, שסעיף זה נכנס לסרך היחד בשלב מאוחר יותר של התהוות הטקסט,⁴¹ ושאת מקורן של ההלכות הללו צריך לחפש במקום אחר.

כשם שאנשי היחד ראו את עצמם כעדת הקודש כך הם תיארו את מקום יישובם כמחנה הקודש, ואת מושב הרבים כמקום ש"מלאכי הקודש בעצתם".⁴² זה לדעתי המפתח למציאת המקור המקראי לקבוצת סעיפים זו. ישנה עוד פרשייה אחת שהתורה מנמקת את הציוי האמור בה בצורך לשמור על הקדושה, והיא הפסקה הקצרה בדברים כג 11–15. התורה מצווה שם שבעל קרי יצא מן המחנה, ושגם

39. שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 21), עמ' 305.

40. ראה סרך היחד ה 21; ח 5, 17, 20, 21; ט 6.

41. המפל, חוקת העונשים, עמ' 342.

42. כגון ברית דמשק טו 15–18; סרך העדה ב 8–9. על היבטים אחרים של תפיסה זו ראה A. Shemesh, "The Holy Angels are in their Council": The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature, *DSD* 4 (1997), pp. 179–206.

עשיית הצרכים תהיה בחוץ. אחרי כן בא הנימוק: "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". אין כמעט ספק בעיני שמחברי חוקת העונשים ראו במילים "ולא יראה בך ערות דבר" את המקור לאיסורים הרשומים בקבוצת הוראות זו.⁴³ מתיאורו של יוסף בן מתתיהו כיצד הקפידו האיסיים בשעת עשיית הצרכים שלא יראה בשרם את אור השמש אנחנו למדים שהם פירשו את ההוראה המקראית הזו כפשוטה, היינו שלא יראה וייחשף דבר מערוות גופם.⁴⁴

ההכרה שהפסוקים הללו בדברים הם המקור לקבוצת הסעיפים הזו בחוקת העונשים יש בה (ובעזרת המדרש שנביא מיד להלן) גם כדי להסביר את תחיבתו של סעיף 20, "ואשר ירוק אל תוכ מושב הרבים", בתוך היחידה הזו ולא ביחידה הקודמת, העוסקת בהנהגות מושב הרבים, ששם לכאורה מקומו הטבעי. בספרי על המילים "והיה מחנך קדוש" נדרש כך: "והיה מחנך קדוש" – קדשהו: מכאן אמרו לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו" (ספרי דברים, רנח, מהדורת פינקלשטיין עמ' 282). "מכאן אמרו" שבמדרש מכוון למשנה ברכות ט, ה, שבה מסתיימת ההוראה בתוספת "ולא יעשנו קפנדריא, וריקה מקל וחומר".⁴⁵ כאמור לעיל, מן העובדה שסעיף היריקה חסר במקבילה שבברית דמשק עולה שזו תוספת מאוחרת לרשימה. על פי האמור כאן נוכל לומר כי מי שהוסיף את הסעיף הזה גם הוא כמו הדרשן בדרשת החכמים שציטטנו קשר את איסור היריקה במקום הקדוש עם הפסוק "והיה מחנך קדוש", הוא הפסוק שאליו נקשרים גם הסעיפים האחרים העוסקים בראיית הערוה – "ולא יראה בכך ערות דבר". זו הסיבה שהוא הכניס, באופן אינטואיטיבי, את הסעיף הזה במסגרת קבוצת האיסורים

43. אפשר שזה אף המקור לאיסור שבסעיף 13, "ואשר ידבר בפיהו דבר נבל שלושה חודשים", אף כי אינני יודע להסביר את שיבוצו במקום זה דווקא. בויקרא רבה כד, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תקסב) מובאת דרשה זו: "והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר – ערות דיבור. ר' שמואל בר נחמני אמר זה ניבול פה". התפיסה העומדת ברקע מטבע הלשון ניבול פה (או בלשון המגילה "ידבר בפיהו דבר נבל") היא שדיבור הוא ישות ממשית, ולכן דיבור מכוער ומנובל מחלל ומטמא את המחנה ופוגע בקדושתו. הבנה זו של השפעתו של ניבול פה יש בה גם כדי להסביר את ההוראה שבברית דמשק י 17–18, "וביום השבת אל ידבר איש דבר נבל ורק". ניבול פה אסור, כאמור, גם בימות החול. ברם יש סיבה להדגיש את חומרתו המיוחדת בשבת, כי כשם שהוא מחלל את קדושת המקום (המחנה) בשבת הוא מחלל גם את קדושת הזמן (השבת). קשה לקבל את הסברו של שיפמן (הלכה, הליכה ומשיחות, עמ' 96), שפירש את ההוראה ככותרת להוראות הבאות אחריה. ראה גם את הערתם של באומגרטן ושוורץ במהדורתם לברית דמשק, עמ' 47 הערה 157.

44. יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, ח, ט (מהדורת שמחוני, עמ' 141–142).

45. אכן בגרסת מדרש חכמים של הדרשה (מדרש תנאים לדברים, מהדורת הופמן, עמ' 148) מצוטטת המשנה בשלמותה. כך גם היה כנראה נוסח הדרשה בספרי לפני רבנו הלל (ראה בהערותיו של פינקלשטיין למקום).

הנובעים מאותה הפרשה. האמור כאן לא רק פותר את בעיית הסדר ברשימת החטאים, אלא אף מחזק את עצם השערתנו, שהשלד שעליו בנויה הרשימה כולה הוא שתי יחידות הטקסט המקראיות העוסקות בקדושת העדה והמחנה.

תלונות ומתלוננים

שני הסעיפים הספציפיים האחרונים ברשימה שבסרך היחד (26, 27) עוסקים במתלוננים: "אשר ילון על יסוד היחד" ו"אם על רעהו ילון". האיסור להתלונן על חבר אחר הוא, כפי שהזכרנו לעיל, אחד מן האיסורים המוזכרים גם בחוקת המתנדבים. בעל סרך היחד מצווה שם: "אל ידבר אלוהיה באף או בתלונה". ברם כבר טענתי למעלה, שאין לראות בפסקה הזאת את הבסיס לחוקת העונשים. סביר יותר, לדעתי, שהזכרתו כאן של האיסור להתלונן על החבר באה אגב האיסור החמור יותר – התלונה על יסוד היחד. השימוש בשורש לו"ן במגילות נדיר, וכל הופעותיו קשורות זו לזו מצד אחד, ולסיפורי תלונות בני ישראל שבתורה מצד אחר.⁴⁶ תלונות מצויות בשני המקומות בסרך היחד שהזכרנו כאן, בחוקת המתנדבים ובחוקת העונשים, וכן במזמור אחד בהודיות:⁴⁷

ואני הייתי על ע[ן] מת[דני], לריב ומדנים לרעי,

46. גם במקרא עצמו השימוש בשורש לו"ן מצומצם. פרט לסיפורי התלונה של בני ישראל במדבר בכל התנ"ך כולו הוא איננו מופיע אלא עוד פעם אחת, ביהושע ט 18. גם בספרות חז"ל השימוש היחיד בשורש זה הוא בהקשר ובהתייחסות לסיפורי התלונה המקראיים. למשל, תוספתא בבא בתרא ז, ט (ליברמן, עמ' 154) "המתלוננים והמרגלים ועדתו של קורח לא נטלו חלק בארץ". לשון חז"ל עצמה מתרגמת "תלונה" ל"תרעומת". כך למשל אנו קוראים בדרשת המכילתא על הפסוק "וילנו העם על משה לאמר מה נשתה" (שמות טו 24): "ר' יהושע אומר היה להם לישראל להמלך בגדול שבהם תחלה לומר מה נשתה אלא שעמדו ואמרו דברי תרעומת על משה. ר' אלעזר המודעי אומר לימודין היו ישראל בדברי תרעומת על משה ולא על משה בלבד אמרו אלא על הגבורה לכך נאמר לאמר מה נשתה" (מכילתא דר"י, ריסע א [מהדורת הורוויץ ורבין, עמ' 155]). ראה גם שם (במכילתא) להלן, עמ' 159, 162, וכן במכילתא דרשב"י לשמות טז 7–8 (מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 11).

47. הופעה שלישית של תלונה במגילות מצויה בשרידי חיבור חכמתי [4Q424 1 7–8, DJD 36, p. 336]. המחבר מייצג שם לקורא להתרחק מכמה סוגי אנשים, וביניהם "איש תלונה אל תאמן" [לקחת הון למחסורך]. מעניין שבשורה העוקבת מזהיר המחבר: "איש לזו שפתים אל תאמן" ל...". הצירוף של תלונה עם לזות שפתים זהה לזה שבפסקת ההודיות הנדונה כאן. על חיבור זה כתב גרשון ברין בכמה מקומות. ראה במאמרי: "Studies in 4Q424, fragment 3", VT 46 (1996), pp. 271–295; "Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document", DSD 4 (1997), pp. 297–311; "Reading in 4Q524 frs. 15–22 – DJD XXV", Rev.Q 19 (2000), pp. 265–271.

קנאה ואף לבאי בריתי ורגן ותלונה לכול נועדי.
 ג[ם] או[כלי] לחמי עלי הגדילו עקב ויליוז עלי בשפת עול כול נצמדי סודי.
 ואנשי [עד]תי סוררים ומלינים סביב, וברז חבתה בי ילכו רכיל לבני הוות
 (הודיות יג 22–25, מהדורת ליכט עמ' 104–105).

מן ההקשר עולה שבעל המזמור, שהוא כנראה מנהיג העדה, סבל מטרוניותה של קבוצה אופוזיציונית בתוך העדה עצמה שערערה על מנהיגותו ומרדה בו.⁴⁸ הרגן והתלונה סביבו מונעים, לדעתו של המשורר עצמו, מקנאה בסגולותיו המיוחדות, היינו הרז שהאל מסר לו (ורק לו). הוא מתלונן על מתנגדיו שהם סוררים ומלינים והולכים רכיל לבני הוות, כלומר מגלים את סודות העדה לזרים. פעולה חתרנית זו נידונה בחומרה רבה בכמה מקומות במגילות.⁴⁹ לענייננו כאן חשוב להדגיש שממש כמו בהודיה כך בתקנות העונשים האיסור ללכת רכיל ברבים בא בצמידות לאיסור להליץ על יסוד היחד. אפשר אפוא, שהרקע להכללתו של האיסור להתלונן על יסוד היחד בחוקת העונשים הוא באירוע אמתי שאירע לאחד ממנהיגי הראשונים ואולי למורה הצדק עצמו, ושבוודאי ערער את יסודות המנהיגות הכיתתית.⁵⁰

השימוש של המשורר בלשון המקראית תלונה הוא אמצעי מתוחכם שבעזרתו הוא קושר את האירועים הפרטיים שלו עם סיפורי התלונה של בני ישראל במדבר או, באופן מדויק יותר (כך לדעתי), עם פרשת קורח ועדתו;⁵¹ ובה הוא מבקש להעמיד את עצמו בדרגתם של משה ואהרן.

בתחילת הפרשה מסופר על טענתם של קורח ועדתו: "ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אלהם רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל

48. ראה י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 103. על רמזים נוספים בחיבורים קומראניים אחרים המלמדים על מאבקים פנימיים בתוך העדה וערעור על סמכותו של המנהיג ראה J. M. Baumgarten & M. Mansoor, "Studies in the New Hodayot III", *JBL* 75 (1965), p. 108 n. 10. על זהותו של מחבר ההודיות ושאלת אחדות החיבור ראה את סקירת עמדות החוקרים בסיכומי של דוגלס: M. Douglas, "The Teacher: Hymn Hypothesis Revisited", *DSD* 6 (1999), pp. 239–240.

49. ראה לעיל הערה 18.

50. על הקשר בין פסקאות אלו בחוקת העונשים שבסרך היחד ובין ההודיה המצוטטת בפנים כבר עמדה קרול ניוסום (Kenneth Bruke Meets the Teacher of Righteousness: Rhetorical Strategies in the Hodayot and the Serek Ha-Yahad", in H. W. Attridge et al. (eds.), *Of Scribes and Scrolls*, Lanham 1990, pp. 121–131).

51. עניינה של ניוסום בעיקר ברטוריקה של שני החיבורים. ישנם בתורה כמה סיפורי תלונה, אבל ככולם פרט לפרשת קורח ועדתו מדובר בתלונות על קשיים ספציפיים ולא על עצם ההנהגה של משה ואהרן. כך בשני המקומות בספר שמות, "וילנו העם על משה לאמר מה נשתה" (טו 24) או על רעב (טז 2), וכך במדבר יד 2 "מי יתן מותנו במדבר" כתגובה למידע שהביאו המרגלים על הקשיים הצפויים בכניסה לארץ. רק בפרשת קורח מדובר בתלונה על משה ואהרן עצמם.

ה' (במדבר טז 3). לטענה הזו, המערכת על מעמדם וסמכותם של משה ואהרן, קורא משה תלונה: "לכן אתה וכל עדתך הנעדים על ה' ואהרן מה הוא כי תלינו עליו" (שם 11). לפי הסיפור בתורה האירועים מתגלגלים במהירות והפרשה מתדרדרת עד לתוצאותיה הקטסטרופליות. בתגובה לערעור המורדים על מנהיגותו שלו ושל אהרן אחיו מציע משה מבחן לבחירת הקדוש. קורח והאנשים שאתו ומחתותיהם בידיהם מקריבים אש לפני המזבח. הקרבה זו מתגלית כ"אש זרה", וכתוצאה מכך הוא וביתו נבלעים באדמה ו"אש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת" (שם 35). כמו במקרים אחרים של "חילול ה'" התגובה האלוהית פוגעת לא רק בחוטא עצמו אלא גם במשפחתו ובקהילה הסובבת אותו: הקצף יצא מלפני ה', והמגפה פשטה והמיתה 14,700 איש לפני שהצליח אהרן לעצור אותה (שם יז 11–16).⁵² תלונות אינן אפוא סכנה בלבד למעמד של מנהיגי העדה (וזו כמובן סיבה טובה לאסור את התופעה, כפי שעולה מן ההוריה שנדונה כאן), אלא הן מאיימות על העדה כולה פיזית ורוחנית. הבסיס התאולוגי לצירופה של עברת התלונה לחוקת העונשים הוא שזו, כמו העברות האחרות, מהווה פגיעה בקדושת העדה.

מסקנות

חוקת העונשים מוצגת פעמים רבות במחקר כדוגמה קלסית לחקיקה עצמאית של עדת היחיד שאיננה קשורה לתורה ואיננה מונעת מן המחויבות לשמירת מצוותיה. חקיקה זו, כמו למשל חוקי ההיבדלות של העדה,⁵³ נועדה לשרת את צרכיה המיוחדים של כת קומראן ולהגן על המבנה החברתי המיוחד שלה.⁵⁴ במאמר הזה ביקשתי להראות שהתמונה מורכבת יותר. הצעתי את התפיסה שרשימת החטאים שבחוקת העונשים מבוססת על שלושה פרקים מקראיים, שהשותף להם הוא שהם עוסקים בקדושתם של ישראל. ייתכן אמנם שניסוחם של חלק מן הסעיפים היה במנותק לפסוקים הללו, אבל צירופם לרשימה אחת וסדרם מצביעים על קשר הדוק בינם ובין הפסוקים בספרים ויקרא, במדבר ודברים. העולה מן הקשר הזה הוא, שהבסיס המשותף לעברות הללו והמאגד אותן לרשימה אחת הוא, שכולן נחשבו

52. ראה I. J. Milgrom, *Numbers (JPS)*, New York 1990, pp. 342–343.

53. על אלה ראה במאמרי "המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים", בתוך ד' בווארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: ספר יובל לכבוד ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 220–209.

54. זה הרציונל העומד ברקע עבודתו של ויינפלד, ארגון הכת, ובחלוקתה של המפל, ברית דמשק (לעיל הערה 5), את החוקים בספרות קומראן לשני חלקים עיקריים: הלכה וארגון קהילתי. ראה גם שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות, עמ' 243.

בעיניהם כמעשים הפוגעים בקדושת העדה. עברות אלו פגיעתן קשה במיוחד מפני שתפיסתה של העדה את עצמה כ"עדת הקודש" היא בעיני חבריה התשתית התאולוגית הבסיסית המצדיקה את קיומה. במילים אחרות נוכל לומר, שרשימת החטאים שבחוקת העונשים היא המניפסט הכיתתי המציג את היחד כ"עדת הקודש". ממילא גם ברור, שבתודעתם של מחברי הרשימה היא התגלמות דבר האל וציווי "קדושים תהיו". מכל זה ברור כי כל ניסיון להבחין בתוך הספרות הקומראנית בין הוראות שמקורן בתורת משה ובין חקיקה עצמאית של אנשי העדה איננו אלא הבחנה חיצונית של החוקר בן ימינו. בשביל חברי העדה עצמם הבחנה זו לא הייתה קיימת: הכול דברי אלוהים חיים.

לממצאי הדיון שהצגתי במאמר זה השלכות גם על סוגיה אחרת שנידונה הרבה במחקר בשנים האחרונות, והיא שאלת פרשנות המקרא הקומראנית ומדרש ההלכה של חז"ל.⁵⁵ מבחינת צורתה הספרותית חוקת העונשים רחוקה מאוד ממדרש ההלכה של חז"ל. גם אין בה שימוש מפורש בטכניקות וטרמינולוגיות פרשניות כמו המידות שהתורה נדרשת בהן, המאפיינות חלקים נרחבים ממדרש ההלכה של החכמים.⁵⁶ ברם אם צדקתי בניחוח שלמעלה, יש לה דמיון למדרש ההלכה של חז"ל בהיבט אחר שלה, והוא ארגון החומר. אם רשימת החטאים והעונשים מסודרת על בסיס השלד של פסוקי המקרא, נוכל לומר שהיא חולקת מאפיין משותף חשוב עם מדרשי ההלכה בזה שהיא מארגנת את פרטי החוקים לפי סדר המקראות בתוך פסקה שלמה שבתורה. בזה מצטרפת "חוקת העונשים" ליחידות ספרותיות נוספות במגילתו שהצבעתי עליהן בעבר שהן מאורגנות לפי סדר הפסוקים ועוקבות אחריהם. באחרונה הצעתי את הדעה שמגילה 4Q251 כולה היא מעין מדרש לספר החוקים שבספר שמות (פרקים כא–כג), ועוד לפני כן הצבעתי על רצף של הוראות בברית דמשק שצירופן ליחידת טקסט אחת מוסבר היטב בהנחה, שגם הן מאורגנות לפי סדר הפסוקים בפסקה אחת בסוף ספר ויקרא.⁵⁷ דווקא מפני שכל הטקסטים הללו דומים זה לזה בכך שהם אינם מזכירים בפירוש

55. M. Bernstein & S. Koyfman, "The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls: Form and Methods", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, Michigan & Cambridge 2005, pp. 61–87.

56. A. Shemesh & C. Verman, "Halakhah at Qumran: Genre and Authority", *DSD* 10 (2003), pp. 104–129. על ניצנים לשימוש בטרמינולוגיה מדרשית בספרות קומראן עמדתי במאמרי "מגילה 4Q251: מדרש משפטים", *חרכין עג (תשס"ד)*, עמ' 25–49.

57. A. Shemesh, "Scriptural Interpretations in the Damascus Document and their Parallels in Rabbinic Midrash", in J. M. Baumgarten, E. G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery*, Leiden 2000, pp. 161–175.

את הפסוקים שעליהם הם מושתתים, ואף ייתכן, כאמור למעלה, שניסוחן של חלק מן ההלכות הללו לא נעשה דווקא על רקע הפסוקים, יש בתופעה הזאת עניין מיוחד. כי לדעתי יותר ממה שהיא מלמדת על היצירה הספרותית ההלכתית הקומראנית היא מלמדת על דרך ארגון החשיבה והזיכרון של החומרים. הטקסט המקראי היה כנראה שגור על פיהם וביזכרונם של הכותבים הקומראניים באופן שהוא שימש עבורם בסיס טבעי ויתד לתלות עליה את החומרים הפרשניים והחוקתיים הנוספים אשר נוצרו בעדה ואשר נוגעים לאותם הנושאים.

לסיום אני מבקש להצביע על הדמיון בין מסקנות הדיון כאן בנוגע לרשימת החטאים והעונשים שבחוקת העונשים הקומראנית ובין מסקנותיי מדין דומה שערכתי לפני כמה שנים על רשימה אחרת מספרות חז"ל, היא רשימת חייבי מלקות.⁵⁸ חלקו הראשון של הפרק השלישי של מסכת מכות הוא בעיקרו רשימה של העבריינים הנענשים בעונש המלקות. אופיו של הפרק כרשימה בא לידי ביטוי מפורש בפתחתו: "ואלו הן הלוקין". הרשימה כוללת כ-50 פרטים, והשאלה שדנתי בה בספרי היא מה הרציונל העומד ברקע המבחר המסוים הזה של חטאים. בחינה ספרותית ותוכנית של רשימת הלוקים הובילה להכרה, שהמשותף לכל העברות המנויות ברשימה הוא, שהחטאים הללו פוגמים בקדושת הגוף. ממש כמו חוקת העונשים הקומראנית גם הרשימה המשנאית מורכבת משלוש רשימות משנה: האחת עניינה יחסי אישות אסורים, השנייה עוסקת במאכלות אסורים, והשלישית מונה את האיסורים הנוגעים להשחתת הגוף (כגון שריטה על המת ועשיית כתובת קעקע). בחינת היחס בין פרטי הרשימות ובין מקורותיהם המקראיים מלמדת שהרשימות הן סיכומים של הופעותיהם של האיסורים הנידונים בהן בפרשיות התורה השונות, ואף שהרשימות אינן מתייחסות לפרשה מסוימת בתורה, במקרים רבים הן שומרות על סדר הכתובים וסגנונם.

נספח

טבלת השוואה של חוקת העונשים בסרך היחד ובברית דמשק

סרך היחד	ברית דמשק מן הגניזה	4Q265
1	אם ימצא במ איש אשר ישקר בהון והוא יודע ויבדילו מתוכ טהרת הרבים שנה אחת ונענשו את רביעית לחמו	[כי יהיה אי]ש א[ש]ר קר ⁵⁹ בממון והוא יודע וה[ובדל] מן הטהרה שנה אחת ונ[ענש] ימים ששה

58. שמש, עונשים וחטאים, עמ' 197–198.

59. צ"ל ישקר. ראה מהדורת קימרון, עמ' 37 הערה 24.

סרך היחד	ברית דמשק מן הגניזה	4Q265
2 ואשר ישיב את רעהו בקשי עורפ ודבר בקוצר אפים לפרוע את יסוד עמיתו באמרות את פי רעהו הכתוב לפנוהי [והו]שיעה ידו לוא ונענש שנה אח[ת ומוכדל]	ואשר ידב[ר את רעהו בקשי עורף או ימרה פי הכתוב לפניו אשר]לא במשפט ונענש חו[דשים ששה ⁶⁰	ואיש אשר ימרה את פי רעהו הכתוב לפניו והבדיל[והו מן הטהרה ששה חודשים ונענש] בם את מחצית לחמו
3 [ו]אשר יזכיר דבר בשם הנכבד על כול ה [] ואם קלל או להבעת מצרה או לכול דבר אשר לו [] ואם] הואה קורה בספר או מברך והבדילהו ולוא ישוב עוד על עצת היחד		
4 ואם באחד מן הכוהנים הכתובים בספר דבר בחמה ונענש שנה אחת ומוכדל על נפשו מן טהרת רבים		
5 ואם בשגגה דבר ונענש ששה חודשים		
6 ואשר יכחס במדעו ונענש ששה חודשים		ואיש אשר יצ[חה את רעהו ונענש] שלושים יום
7 והאיש אשר יצחה בלו משפט את רעהו בדעהא ונענש שנה אחת ומוכדל		ואיש אשר יכחש במ[ו]דעו והבדילהו ששה חודשים ונענש במה את מחצית לחמו
8 ואשר ידבר את רעהו במרום או יעשה רמיה במדעו ונענש ששה חודשים		[ואיש אשר יסקר] בדעתו בכול דבר ונענש שלושים יום
9 ואם ברעהו יתרמה ונענש שלושה חודשים		[ואשר יסקר בהון] בדע[תו ו]הבדילהו ששה חודשים
10 ואם בהון היחד יתרמה לאבדו ושלמו ברושו ואם לוא תשיג ידו לשלמו ונענש ששים יום		

60. הטקסט מתוך מהדורת קימרון, ההשלמות שלי. ראה הערה 12 לעיל.

סרך היחד	4QD ^a (4Q266)	4Q265
11 ואשר יטור לרעהו אשר לוא במשפט ונענש שנה אחת (ששה חודשים)	[ואשר יטור לרעהו אשר לוא במשפט והבדילוהו מאת] ים ימים ונענש מאה יום ואם בדבר מות ינטור ולו [י]שוב [עוד]	
12 וכן לנוקם לנפשו כול דבר	ואש[ר] יקום ⁶¹ את רעהו שלו בעצה [והו] בדל שנה אחת ונע[ג]ש ש[שה] חודשים	
13 ואשר ידבר בפיהו דבר נבל שלושה חודשים	ואשר ידבר בפיהו [ו] דבר נבל ונענש ע[שר] ים [יום] והובדל [שלושה חודשי]ם	
14 ולמדבר בתוכ דברי רעהו עשרת ימים	[ואשר י]דבר בתוך דב[ר]י רעהו ו[פרע] ונענש עשרת ימים	
15 ואשר ישכוב וישן במושב הרבים שלושים ימים	[ואשר ישכ]ב [ו]ישן ב[מו]ש[ב] הרבים והובדל [שלושים יום] ונענש עשרת ימים	[ואשר ישכב וישן] במושב הרב[ים] ונענש שלושים יום
16 וכן לאיש הנפטר במושב הרבים אשר לוא בעצה	[וכן לאיש הנפ]טר [אשר] לו בעצת הר[ב]י[ם]	
17 והנם עד שלוש פעמים על מושב אחד ונענש עשרת ימים	[ו]ה[נ]ם [עד] שלוש פע[מי]ם על מושב[ם] אחד ו[נענש] עשרה ימים	[ואם בישבם לקרוא מן] הספר [י]נום עד שלוש פעמים
18 ואם יזקפו ונפטר ונענש שלושים יום	ואם [יזקפו] ונפטר [במושב] ונענש שלושים [יו]ם	
	4QD ^a (4Q270)	
19 ואשר יהלך לפני רעהו ערום ולוא היה אנוש ונענש ששה חודשים	ואשר יהלך לפני רע[הו] ערום בבית או בשדה הלך ערום לפני ה[ב]ריאות והובדל ששה [חודשים] חודשים ונענש שלושים (?) יום	[ואשר יהלך לפני רעהו ערו]ם בבית או בשדה ה[נלך] ערום לפני הבריאות והובדל ששה חודשים ונענש שלושים (?) יום
20 ואיש אשר ירוק אל תוכ מושב הרבים ונענש שלושים יום		
21 ואשר יוציא ידו מתחת בגדו והוא פוח נראתה ערותו שלושים יום	ואשר יו[צא] את ידו מתחת בגדו והוא פוח נראתה ערותו והובדל שלו[ש]ים [יו]ם ונענש עשרה	[ואשר יוציא את] ידו מתחת בגדו והו[א] פוח נראתה ערותו ונענש שלושים יום

61. ראה לעיל הערה 12.

סרך היחד	4QD* (4Q266)	4QD* (4Q270)
22 ואשר ישחק בסכלות להשמיע קולו ונענש שלושים יום	והס[וחק] בסכלות להשמיע קולו והובדל ש[לושים ונענש חמשת עשר] ימים	והסוח[ק בסכלות להרים שמיע קולו והובדל שלושים יום ונענש חמשה עשר(?)]
23 והמוציא את יד שמאולו לשוח בה ונענש עשרת ימים	[והמוציא את ידו השמאלית לשח בה ונענש עשרת ימים]	והמוציא את ידו השמאלית לשח בה ונענש עשרת ימים
24 והאיש אשר ילכ רכיל ברעהו והבדילוהו שנה אחת מטהרת הרבים ונענש	והאיש אשר ילך רכיל ברעהו והבדילוהו מן הטהרה שנה אחת ונענש חודשים	[ואשר ילך רכיל ברעהו והבדילוהו מן הטהרה שנה אחת ונענש ששה חודשים]
25 ואיש ברבים ילכ רכיל לשלח הוא מאתם ולוא ישוב עוד		[ואיש ברבים ילך רכיל לשלח הוא ולא ישוב עוד]
26 והאיש אשר ילון על יסוד היחד ישלחהו ולוא ישוב		
27 ואם על רעהו ילון אשר לוא במשפט ונענש ששה חודשים		[ואם על רעהו ילון אשר לא במשפט ונענש ששה חודשים]
28 והאיש אשר תזוע רוחו מיסוד היחד לבגוד באמת וללכת בשרירות לבו אמ ישוב ונענש שתי שנים ברשונה לוא יגע בטהרת הרבים ובשנית לוא יגע במשקה הרבים ואחר כול אנשי היחד ישב. ובמלואת לו שנתיים ימים ישאלו הרבים על דבריו ואם יקרבהו ונכתב בתכוננו ואחר ישאל אל המשפט		[והאיש אשר תזוע רוחו מיסוד היחד לבגוד באמת וללכת בשרירות לבו אמ ישוב ונענש שתי שנים ברשונה לוא יגע בטהרת הרבים ובשנית לוא יגע במשקה הרבים ואחר כול אנשי היחד ישב. ובמלואת לו שנתיים ימים ישאלו הרבים על דבריו ואם יקרבהו ונכתב בתכוננו ואחר ישאל אל המשפט]
29 וכול איש אשר יהיה בעצת היחד עד מלואת עשר שנים ושבה רוחו לבגוד ביחד ויצא מלפני הרבים ללכת בשרירות לבו, לוא ישוב אל עצת היחד עוד		[והאיש אשר ימאס א[ת] משפט הרבים ויצא ו[לא ישוב עוד]
30 ואיש מאנשי היחד א[שר יתערב עמו בטהרתו או בהונו אש[ר] לוא בעצת הרבים והיה משפט כמוהו לשלח הוא מאתם]		[ואשר יקח אוכלו חוצה מן המשפט והשיבו לאיש אשר לקחו מ[מנו]
31		ואשר יקר[ב] לינות לאשתו אשר לא כמשפט ויצא ולא ישוב עוד

4QD* (4Q270)			
[ואשר ילון על האבות [ישלח] מן העדה ולא ישוב			32
[ואם] על האמות ונענש עשר[ת] ימים כי אין לאמ[ו]ת רוקמה בתוך [העדה]			33

קיצורים ביבליוגרפיים

- ליכט, מגילת הסרכים = י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה.
 M. Weinfeld, *The Organization Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen 1986
 שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות = י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר
 יהודה, ירושלים 1993.
 A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, Philadelphia 1996
 C. Hempel, "The Penal Code Reconsidered", in M. J. Bernstein, F. Garcia Martinez & J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden 1997, pp. 337–348
 שמש, עונשים וחטאים = א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל,
 ירושלים תשס"ג.
 J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scroll, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 1: *The Rule of the Community and Related Documents*, ed. by J. H. Charlesworth & E. Qimron, Tübingen & Louisville 1994
 J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts*, vol. 2: *Damascus Document*, ed. by J. M. Baumgarten & D. R. Schwartz, Tübingen & Louisville 1995

שבעה קטעי מגילות מקומראן שטרם פורסמו

אסתר אשל וחנן אשל

בספטמבר 2003 התבקשנו לשמש כיועצים מדעיים לשלושה אספנים אמריקאים המחזיקים בעותקים נדירים של התנ"ך. אספנים אלו ארגנו תערוכות בארצות הברית העוסקות בהיסטוריה של המקרא ושל תרגומיו לאנגלית.¹ במשך שנתיים, עד לפברואר 2005, הוצגו תערוכות אלו במספר מקומות בדרום ארצות הברית ובמערב התיכון. בתערוכות אלו הוצגו, בין היתר, אף מספר קטעי מגילות שנמצאו בקומראן. קטעים אלו לא הגיעו למוזאון רוקפלר בשנות החמישים, והם נשארו ברשות משפחתו של סוחר העתיקות המנוח מר חליל איכסנדר שהין (שכונה כנדו), שהתגורר בבית לחם. במאמר קודם פרסמנו שישה קטעים שאת תמונותיהם קיבלנו מאספנים אלו.² המוצגים שנכללו בתערוכות הללו פורסמו בשלושה קטלוגים.³ במאמר זה אנו דנים בשישה קטעים נוספים שצילומיהם הופיעו בקטלוגים הללו. להלן נביא את הטקסט המתועד בקטעים אלו עם הצעות זיהוי הנוגעות לשאלה, לאילו מגילות יש לשייך את הקטעים הללו. הקטע השביעי הנדון במאמר זה שמור בסמינר התאולוגי באשלנד שבאוהיו (Ashland Theological Seminary), וצילומו

1. תודתנו נתונה לד"ר ויליאם נח (William H. Noah), המתגורר במורפריסבורו (Murfreesboro) שבטנסי, למר ברוס פריני (Bruce Ferrini) מהעיר באת (Bath) שבאוהיו ולמר לי ביונדי (Lee Biondi) מלוס אנג'לס, שאפשרו לנו ללמוד את הקטעים הללו ולפרסמם.

2. ששת הקטעים שפורסמו במאמר הראשון הם קטעי מגילות שקיבלנו צילומי אינפרה-אדום שלהם עם קנה מידה, ולפיכך ניתן היה לפרסמם בצורה מלאה; ראה E. Eshel & H. Eshel, "New Fragments from Qumran: 4QGen^f, 4QIsa^b, 4Q226, 8QGen, and XQpapEnoch", *DSD* 12 (2005), pp. 134–157. למאמר עברי הן בקטע הפפירוס שכלל פסוקים מספר חנוך ראה א' אשל וח' אשל, "קטע חדש של ספר העזרים מקומראן (XQpapEnoch)", *תריבין עג* (תשס"ד), עמ' 171–179. במאמר שלפנינו אנו דנים בקטעים שצילומיהם הופיעו בקטלוגים, אלא שמדובר בצילומי צבע שקשה לפענחם, או בצילומים ללא קנה מידה.

3. Lee Biondi, *From the Dead Sea Scrolls to the Forbidden Book*, Dallas 2003; idem, *From the Dead Sea Scrolls to the Bible in America*, BibleLeague, Chicago 2004; William H. Noah, *Ink & Blood: From the Dead Sea Scrolls to the English Bible*, Murfreesboro 2005.

הופיע בעלון שפורסם על ידי הסמינר.⁴ קטע זה מתחבר לאחד הקטעים שהוצג בתערוכות. חמישה קטעים שנדון בהם במאמר זה התגלו, לדעתנו, במערה 4, ושני קטעים אחרים מקורם במערה 11. מכיוון שעיקר עניינם של האספנים שארגנו את התערוכות הוא בנוסח המקרא, רוב הקטעים שהגיעו לידיהם הם קטעים ממגילות מקראיות. אף על פי כן נכלל בתערוכות הללו קטע קטן, השייך למגילה לא מקראית, והוא מוצג במאמר זה.⁵ אנו מקווים שבעתיד הקרוב יפורסמו כל הקטעים הנמצאים בידיים פרטיות, על מנת שלפני חוקרי המגילות יעמוד האוסף המלא של כל הקטעים שנמצאו בקומראן. אנו שמחים להקדיש רשימה זו לפרופסור דבורה דימנט, אשר במחקר חשוב סיווגה את כל הקטעים שנמצאו בקומראן, תוך ניסיון להגדיר את אופייה של הספרייה שהתגלתה במערות.⁶

א. שני קטעים מ-4QExod^c

בתערוכות הללו הוצגו שני קטעים שנראה לנו שמקורם באותה מגילה של ספר שמות. בקטלוג הראשון פורסמה תמונה צבעונית של קטע קטן שבו שלוש שורות, ואותן זיהינו כשרידים משמות ג' 13–15 השייכים ל-4QExod^c.⁷ זיהוי זה מבוסס הן על שיקולים פלאוגרפיים והן על רוחב הטורים. ממגילה זו פורסמו 45 קטעים, מתוכם 36 קטעים מזוהים, הכוללים חלקים מפרקים ז עד יח בספר שמות. הכתב של מגילה זו תואר כ"כתב סופר אלגנטי", שיש להגדירו ככתב הרודיאני קדום, האופייני לרבע השלישי של המאה הראשונה לפה"ס (50–25 לפה"ס). ממגילה זו נותרו שרידים שמקורם בשמונה טורים. רוחבם של טורים 1–3 ו-5–6 ב-4QExod^c

4. ראה *ATS Koinonia* 37, 67 (January 2005), p. 4. בעלון זה נכתב כי הקטע הנדון שנתרם באחרונה לסמינר מקורו באוסף פרטי, וכי ניתן לעקוב אחר גלגוליו עד למשפחתו של כנור סוחר העתיקות מבית לחם. אנו אסירי תודה לד"ר גבריאל ברקאי מאוניברסיטת בר אילן, שמסר לנו עלון זה.

5. על סמך המידע שבידינו ישנם יותר משלושים קטעים מקומראן השמורים בידיים פרטיות אשר טרם פורסמו. במאמר הראשון זכינו לפרסם שישה קטעים מקבוצה זו, וכעת אנו דנים בשבעה קטעים נוספים שתמונותיהם ראו אור בפרסומים שצוינו לעיל. חוץ משלושה עשר הקטעים הללו יש בידינו תמונות של ארבעה קטעים נוספים, שטרם קיבלנו רשות לפרסמם (פרטים הנוגעים לקטעים אלו מובאים להלן בהערה 28). נראה לנו, שמן הראוי שתוקם ועדה רשמית שתרכז את המידע על קטעים אלו ותנסה לקדם את פרסומם.

6. D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in D. Dimant & L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STJD 16), Leiden 1995, pp. 23–58.

7. בקטלוג הראשון, עמ' iv, מופיעה תמונה צבעונית ללא קנה מידה. בתמונה קשה לקרוא את שרידי הדי. הקריאה המובאת להלן מבוססת על צילום צבעוני של קטע זה שנמסר לנו, ועל בדיקה פיזית שערכנו לקטע זה בתאורה אינפרה־אדומה.

הוא בין 70 ל-85 תווים בשורה, ואילו טורים 4 ו-8 צריים מעט יותר, וכוללים בין 55 ל-68 תווים בשורה.⁸ אם מקבלים את הצעתנו שהקטע החדש הוא חלק מ-4QExod^c, יש לסמנו כקטע א1 (Frag. 1a), שכן הוא הופיע במגילה לפני קטע מס' 1. לפי שחזורנו קטע זה הוא שריד מטור שקדם לטור הראשון שאותו שחזרה המהדירה של קטעים אלו.

1. 4QExod^c – שמות ג 13–15

1. [ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי ב]א לבני ישראל [ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני] (72)
2. [אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהים וי]אמר אלהים [אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר] (72)
3. [כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם ויאמר] עוד אלהי[ם אל משה כה תאמר אל בני] (73)

בקטע הראשון ישנו הבדל נוסח אחד. בנה"מ ובנוסח השומרוני לפסוק 13 הנוסח הוא: "אל בני ישראל", ובמגילה "לבני ישראל". בקטלוגים הראשון והשני הופיעה תמונה צבעונית של קטע נוסף, שנראה לנו שמקורו באותה מגילה של ספר שמות.⁹ בקטע זה נותרו שרידים מחמש שורות, המכילות שרידים משמות ה 9–14. לפי השחזור המוצע להלן ייתכן שבשורה 3 של קטע זה שרדה תחילתה של השורה. בהנחה שזיהוי זה נכון, יש לסמן את הקטע החדש כקטע א1 (Frag. 1b), שכן הוא מתעד קטע שמיקומו בין הקטע שתואר לעיל לקטע מס' 1. לשיטתנו אף קטע זה הוא חלק מטור שנכתב לפני הטור הראשון שהיה ידוע עד כה.

2. 4QExod^c – שמות ה 9–14

1. [לאהינו תכבד העבדה] על האנשים וי[עשו בה ואל ישעו בדברי שקר vacat]
2. [ויצאו נגשי העם וש]טרי וידברו אל הע[ם לאמר כה אמר פרעה אינני נתן לכם תבן] (70)

8. J. E. Sanderson, "14. 4QExod^c", in E. Ulrich & F. M. Cross (eds.), *Qumran Cave 4 VII: Genesis to Numbers (DJD 12)*, Oxford 1994, pp. 97–125. המספרים שבסוגריים עגולים מציינים את מספר התווים בשורה.

9. תמונות צבעוניות של קטע זה מופיעות על הכריכות של הקטלוגים הראשון והשני, ושוב בעמ' 17 של הקטלוג השני (שם התמונה גדולה יותר). כל התמונות הן ללא קנה מידה, והודפסו תמיד במהופך. שני הקטעים ממגילה זו יחד עם קטע נוסף מאותה מגילה נרכשו מאוחר יותר על ידי מרטין סקויהן מנורווגיה, והם כעת שמורים באוספו. אנו מאד מודים לד"ר טורליף אלגבין שמסר לנו את מידע זה ואפשר לנו לשפר את הדיון בקטעים אלו.

3. [אתם לכו] קחו לכם תבן מאשר תמצאו כי אין נגרע מעבדתכם דבר ויפץ העם בכל ארץ] (71)
4. [מצרים לקשש קש] [לת]בן והנגשים אצים א°] לאמר כלו מעשיכם דבר יום ביומו]
5. [כאשר בהיות התבן נתן] לכ]ם ו[יכו שט]רי בני ישראל אשר שמו עליהם ...

יש להעיר, שבשורה 2 של הקטע החדש ישנו הבדל נוסח. בנה"מ לפסוק 10 הנוסח הוא "ויאמרו אל העם", ואילו בנוסח השומרוני הנוסח הזה לקטע החדש: "וידברו אל העם".¹⁰ בשורה 4 בנה"מ לפסוק 13 הנוסח הוא "והנגשים אצים לאמר", ובמגילה הנוסח הוא: "והנגשים אצים א°] ...לאמר". בנוסח השומרוני הנוסח הוא: "והנגשים אצים בעם לאמר", ואילו בנה"מ כתוב: οἱ δὲ ἐργοδοῦνται κατέσπευδον αὐτοὺς (vacat) הקיים בשורה 1 יש לציין, שרווחים כאלה מתועדים ב-4QExod^c.¹¹ בשורה 5 בנה"מ הנוסח הוא: "כאשר בהיות התבן", והמילים "נתן לכם" שוחזרו על סמך התוספת בנוסח השומרוני.

ב. קטע מ-4QDeut^f

באחת התערוכות הוצג קטע צר מאוד, שנותרו בו שרידים של שלוש שורות. בכל שורה ניתן לקרוא שתי אותיות.¹² בשל גודלו הזעיר של קטע זה אין כל אפשרות לזהותו בוודאות. ייתכן שניתן לראות בקטע זה שרידים מדברים יט 13–15, ואפשר שיש לשייכו ל-4QDeut^f. ממגילה זו פורסמו 41 קטעים, מתוכם 36 זוהו כשייכים לפרקים ד עד כו בספר דברים.¹³ האפשרות לזהות את הקטע החדש כשייך למגילה זו מבוסס הן על שיקולים פלאוגרפיים והן על רוחב הטורים. הכתב של 4QDeut^f הוגדר ככתב חשמונאי, שיש לתארכו לרבע השני של המאה הראשונה לפה"ס (50–75 לפה"ס). רוחבם של הטורים ב-4QDeut^f אינו קבוע. במגילה זו ישנם טורים צרים, שרוחבם 43–53 טורים, וישנם טורים רחבים מאוד, שרוחבם 75–88 טורים בשורה. בהנחה שהקטע החדש אכן שייך ל-4QDeut^f, יש למקם אותו בין קטעים 10–12, שבהם נותרו חלקים מדברים יח 18–22 (שורה 4 בטור זה רוחבה 54

10. ראה א' טל, "חמישה חומשי תורה נוסח שומרון", תל אביב תשנ"ד, עמ' 58. על אופייה הטקסטואלי העצמאי יחסית של 4QExod^c, שלעתים מביאה גרסאות המתועדות בנוסח השומרוני, ראה את דיונה של סנדרסון (לעיל הערה 8), עמ' 100–103.
11. ראה בעיקר בטור 5 של 4QExod^c, שם עמ' 114, אך רווחים דומים שוחזרו גם בטורים האחרים.
12. צילום אינפרה-אדום של קטע זה מופיע בעמ' 14 של הקטלוג השני. תמונה זו פורסמה ללא קנה מידה.
13. S. White Crawford, "33. 4QDeut^f", in E. Ulrich & F. M. Cross (eds.), *Qumran Cave 4 IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), Oxford 1995, pp. 45–54

תווים), לבין קטעים 13–16, שבהם נותרו חלקים של דברים יט 17 – כ 6. אם ההשלמה המוצעת נכונה, וכך גם ההשערה שהקטע החדש שייך ל-4QDeut^f, יש לסמנו כקטע 12א (Frag. 12a).

3. 4QDeut^f – דברים יט 13–15

1. [וטוב לך] לא] חסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים בנחלתך אשר תנחל] (56)
2. [בארץ] אשר] יהוה אלהיך נתן לך לרשתה לא יקום עד אחד באיש לכל עון] (60)
3. [ולכל חטא]ת ב[כל חטא אשר יחטא ...

בשורה 3 שחזרנו על פי נה"מ "ולכל חטאת", בעוד שבשומרוני הנוסח הוא: "ולכל חטא".

ג. קטע מ-4QJer^c

באחד הקטלוגים פורסמה תמונה של קטע צר נוסף, שאף בו שרידים של שלוש שורות, הכוללים, ככל הנראה, חלקים מירמיהו כד 6–7. קטע זה שייך, לדעתנו, ל-4QJer^c.¹⁴ ממגילה זו פורסמו 72 קטעים, מתוכם 55 זוהו כחלקים מפרקים ד עד לג בספר ירמיהו.¹⁵

מטור XIII במגילה נותרו קטעים 19–21, הכוללים את ירמיהו כב 17–28, בעוד טור XIV כולל את קטע 22, שבו שרידים מירמיהו כה 7–8. רוחבו המשוחזר של טור XIII הוא 46 תווים לשורה (הרוחב הממוצע של כל הטורים במגילה זו הוא 42.5 תווים).¹⁶ אנו מציעים לשחזר את הקטע החדש כירמיהו כד 6–7. האותיות בקטע החדש זהות לצורת האותיות של 4QJer^c, ומספר התווים בשורה בקטע החדש דומה למספר התווים בטור XIII ולממוצע התווים במגילה. יש לסמן את הקטע החדש כקטע 21א (Frag. 21a), שכן מקומו הוא בין קטע 21 לקטע 22. על סמך הצעה זו יש לקרוא ולהשלים את הקטע החדש כדלקמן:

4. 4QJer^c ירמיהו כד 6–7

1. [עליהם לטובה וה]שבת[ים על הארץ הזאת ובניתים] (40)
2. [ולא אהרס ונ]טעתי[ם ולא אתוש ונתתי להם לב לדעת] (43)

14. צילום אינפרא-אדום של קטע זה פורסם בעמ' 16 של הקטלוג השלישי. תמונה זו היא ללא קנה מידה, והודפסה במהופך.

15. E. Tov, "72. 4QJer^c", in E. Ulrich et al. (eds.), *Qumran Cave 4 X: The Prophets* (DJD 15), Oxford 1997, pp. 177–201

16. טוב, שם, עמ' 180.

3. [אתי] כי אני יהוה והיו לי לעם ואנכי אהיה להם] (42)

בפסוקים ששרדו בקטע החדש ישנו הבדל נוסח בודד בין נה"מ לתה"ש. בפסוק 6 לאחר המילים "הארץ הזאת", נוספה באחד מכתבי היד של תה"ש הצירוף $\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ (=ל טובה). כיוון שהנוסח של 4QJer^c קרוב מאוד לנה"מ סביר להניח כי מילה זו לא נכללה במגילה, אך לא ניתן לקבוע זאת בוודאות.¹⁷

ד. שני קטעים מ-11QPs^c

באחת התערוכות הוצג קטע שכלל חלקים מראשית מזמור יא בתהלים.¹⁸ קטע נוסף המתחבר לפרגמנט זה שמור בסמינר התאולוגי שבאשלנד (Ashland Theological Seminary), וצילומו ראה אור בעלון שפורסם בידי הסמינר.¹⁹ על סמך שיקולים פלאוגרפיים ומספר התווים בשורה אין ספק ששני הקטעים החדשים שייכים ל-11QPs^c. ממגילה זו פורסמו אחד עשר קטעים, שכללו חלקים ממזמורים ב, ט, יב-יד, יז-יט, כה. קטעים 4-7 ממגילה זו, הכוללים שרידים ממזמורים יב-יד, נכתבו בטור שבו ישנם 59 תווים בשורה; ואילו קטע 8, שבו שרידים מפרקים יז-יח, נכתב בטור שבו נכתבו 53 תווים בשורה.²⁰ הכתב של מגילה זו תוארך למחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה. יש לציין, שאין זה המקרה הראשון שבו קטעים ממגילות ספר תהלים שנמצאו במערה 11 לא הגיעו למוזאון רוקפלר. קטע של 11QPs^d נמצא במגרת שולחן הכתיבה של יגאל ידין ז"ל, והועבר לאחר מותו להיכל הספר.²¹ את הקטעים החדשים יש לסמן כקטעים 33 ו-33b (Frgs. 3a + 3b) של 11QPs^c, שכן מקומם הוא בין קטעים 3 ו-4.

6-5. 11QPs^c – תהלים יא 4-1

1. [למנצח לדון] ביהוה חסיתי איך] תאמרו לנפשי נודי הרכם צפור] (53)

17. ראה ע' טוב, "שרידי ספר ירמיה בקומראן", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון יא (תשנ"ז), עמ' 302-312, בעיקר 307.

18. קטע זה מתועד בצילום אינפרה-אדום ללא קנה מידה המופיע בעמ' 14 של הקטלוג השני.

19. ראה הערה 4 לעיל. התמונה המופיעה בעלון זה אמנם אינה באיכות טובה, אך אף על פי כן ניתן לקרוא בה את האותיות ששרדו בפרגמנט זה.

20. ראה 7. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar & A. S. van der Woude, "11QPs^{alms}", *Qumran Cave 11 II: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23)*, Oxford 1998, pp. 49-61.

21. ראה ש' טלמון, "קטעי כתבים עבריים בלתי מזוהים מעזבונו של יגאל ידין", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 113-116; ח' אשל, "שלושה קטעים חדשים ממערה 11 בקומראן", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 273-275.

2. [כי הנה] הרשעים [ידרכון קשת] כוננו חצם עלן [יתר לירות במו אפל] (55)
3. [לישרין] לב כי ה[שתות] יהרסון צדיק מה פעל[ן] יהוה בשמים כסאון] (52)
4. [יהוה בהיכל] קדן]שו ...

ההשלמה בסוף שורה 3 מסופקת. פסוק 4 בנה"מ הוא "ה' בהיכל קדשו ה' בשמים קדשו". אפשר שבקטע שלפנינו נכתב פסוק זה בסדר הפוך (השערה המאוששת, לכאורה, על סמך מספר התווים בשורה, שבמקרה זה יהיה דומה בשורה 3 למספר התווים בשורות 1-2); אלא שישנה אפשרות, שמכיוון שפסוק 4 הוא תחילתה של היחידה השנייה במזמור, שבה קבע המשורר שהאל יבחן את בני האדם,²² נותר רווח בסוף שורה 3 (מעין פרשה פתוחה), לאחר המילים "צדיק מה פעל", ושורה 4 החלה במילים "ה' בהיכל קדשו". רווחים כאלו אכן קיימים ב-11QPs^c.²³

ה. קטע מ"מוסר למבין" (4Q416)

במערות 1 ו-4 בקומראן נמצאו שישה עותקים של חיבור חכמתי המכונה על ידי החוקרים "מוסר למבין" (1Q26, 4Q415-4Q418, 4Q423).²⁴ באחד הקטלוגים מופיעה תמונה של קטע קטן, שבו ניתן לקרוא שתי מילים המופיעות בתחילתה של שורה שנותרה מחיבור זה.²⁵ על סמך צורת האותיות נראה לנו, שקטע זה שייך ל-4Q416. מחיבור זה פורסמו 22 קטעים. משיקולים פלאוגרפיים נקבע תאריכה של מגילה זו לרבע השלישי של המאה הראשונה לפה"ס (50-25 לפה"ס).²⁶ שיוכו של קטע זה לחיבור החכמתי מבוסס על כך, שהצירוף המופיע בקטע החדש מתועד בקטע 148 של 4Q418.²⁷ אף שהצירוף ב-4Q418 מופיע בקטע בן 9 שורות, שנותרו בו שרידים משני טורים, עדיין ההקשר איננו ברור, ולפיכך אין אפשרות להשלים את השורה שבה מופיע צירוף זה, או את השורה שמעליה. מכיוון שהצירוף הנדון מופיע באחד הקטעים האחרונים של 4Q418, דומה שכדאי לסמן את הקטע החדש של

22. ראה י' אבישור, תהלים א, עולם התנ"ך, תל אביב 1995, עמ' 58.

23. ראה פרגמנט 8 של 11QPs^c, שורה 17, בתוך גרסייה-מרטינו ואחרים (לעיל הערה 20), עמ' 57.

24. D. Barthélemy & J. T. Milik, "26. Un apocryphe", *Qumran Cave 1 (DJD 1)*, Oxford 1955, p. 101-102; J. Strugnell, D. J. Harrington and T. Elgin (eds.), *Qumran Cave 4 XXIV: Sapiential Texts, part 2 (DJD 34)*, Oxford 1999.

25. תמונה של קטע זה שצולמה בצילום אינפרה-אדום פורסמה בעמ' 13 של הקטלוג השני. בקטלוג נכתב שקטע זה שייך ל-4Q418, אבל, כפי שנראה להלן, הקטע מקביל לאחד הקטעים שנותרו מ-4Q418 אך איננו חלק ממגילה זו. נראה לנו שהוא שייך ל-4Q416.

26. סטרגל והרינגטון (לעיל הערה 24), עמ' 73-141.

27. סטרגל והרינגטון, שם, עמ' 374.

4Q416 קטע 23 (Frag. 23), המיתוסף על 22 קטעים מעותק זה של "מוסר למבין" שפורסמו עד כה.

7. ^b4QInstruction (4Q416)

1. []°°[]

2. עבודתכה ומשמה ו]

סיכום

חשיבותם של שבעת הקטעים שנדונו ברשימה זו אינה בתוכנם. אף על פי כן אנו סבורים, שעל חוקרי קומראן לעשות כל מאמץ על מנת לפרסם ולזהות את כל קטעי המגילות שנמצאו. בשנים האחרונות ניתן לעמוד על מגמה בקרב האספנים וסוחרי העתיקות המחזיקים בקטעים שטרם פורסמו (שניתן להסבירה כנובעת, בין השאר, ממניעים כלכליים) לאפשר לחוקרי המגילות לפרסם את הקטעים שבידיהם. כיום, לאחר שאלפי הקטעים השמורים באוספים הציבוריים פורסמו במלואם, יש לקוות, שאף תהליך פרסומם של עשרות הקטעים הבודדים שטרם ראו אור, והנמצאים בידיים פרטיות, יסתיים בעתיד הקרוב.²⁸

28. למען חוקרי המגילות נציין שארבעת הקטעים שיש בידינו תצלומים שלהם אך לא קיבלנו רשות לפרסמם הם: (א) קטע שגודלו 5x4 ס"מ, בן שלוש שורות, והוא כולל חלקים משמות כג 10-8, ושייך לדעתנו ל-4QExod^c. (ב) קטע קטן מאוד, שבו שרידים משלוש שורות, שיתכן שיש לזהותן כחלקים מעמוס ג 4-5; אפשר שקטע זה מקורו ב-4QXII^e. (ג) קטע שגודלו 3x3 ס"מ, שבו שרידים של שש שורות בכתב זעיר, הכולל חלקים של תהלים כב 4-14. לדעתנו קטע זה שייך ל-4QPs^o. (ד) קטע שגודלו 7x7 ס"מ, הכולל שרידים משבע שורות ושייך, לדעתנו, לאחד העותקים של החיבור המכונה "מקרא משוכתב" (4Q364). קטע זה מבוסס על דברים יב 11-13. לא נותר לנו אלא לקוות, שאף קטעים אלו יראו אור בעתיד הקרוב.

כיניי הצלמים / כיון הצלמים

משה בר-אשר

הערות מבוא

1. מגילות מדבר יהודה העשירו את תרבות ישראל בכל תחומי מדעי היהדות: בהלכה, באמונות ודעות, בנוסח המקרא ובפרשנותו, בלשון העברית ובתולדותיה ועוד בתחומים נוספים. ההתעוררות המחודשת של חקר המגילות בעקבות השלמת פרסומן של כל התעודות נתנה תנופה למחקרן של כלל המגילות, לרבות המגילות שנתפרסמו סמוך לגילוים הראשונים לפני כשישים שנה. לא פחות מזה ממשיכה לעורר עניין גם מגילת ברית דמשק, שנודעה לנו זה כמאה שנה עם פרסום שתי הנוסחאות שלה מגניזת קהיר בידי שלמה שכטר.¹ ועדיין יש צפונות במגילה המצפות לחישובן ולשונוות המככים לביורם המדויק.

2. לטעמי, יש ויש מה לעשות עוד בתחום לשון המגילות לאור הזיקות הרבות – בחלקן גלויות ובחלקן סמויות – שיש לה וללשון הדיבור בשלהי הבית השני הניבטת לנו מספרות חז"ל – לשון חכמים. על הדבר הזה כבר העמידו גדולי חוקרי העברית בדור הראשון למחקר המגילות, ובראשם חנוך ילון² ויחזקאל קוטשר³ זכרם לברכה וזאב בן-חיים⁴ יבלח"א. גם אלישע קימרון נתן לדבר הזה ביטוי במחקריו.⁵

3. גם מגילת ברית דמשק, שנחקרה ונחקרת זה כמאה שנה ברציפות, יש בה כל הסימנים של העברית הניבטת מרוב מגילות קומראן. זו לשון ספרותית גבוהה בעלת קווי דמיון רבים ומכריעים ללשון המקרא ובעלת קווי ייחוד אפייניים לעברית של קומראן. אבל גם בה יש הדים גלויים והדים סמויים מלשון הדיבור בימי כת המגילות. היא לשון הדיבור שעתידיה הייתה להתגבש כלשון כתיבה בספרות חז"ל, תחילה כלשון התנאים ואחר כך כלשון האמוראים.

1. לנושא הזה מוקדש הכרך הראשון של חיבורו (שכטר 1910).
2. הכוונה לאסופת מאמריו ילון תשכ"ז. ראוי להזכיר כאן, שרבים מן המאמרים ראו אור בעיתונות סמוך לפרסומן של המגילות הראשונות.
3. כוונתי לקוטשר תשי"ט. מאז הופעתו היה ספר זה לספר יסוד בחקר לשון המגילות. הרבה ממסקנותיו עומדות במלוא תוקפן עד היום ויעמדו עוד ימים רבים.
4. אני מכון בראש ובראשונה למאמרו המקיף והמעמיק – בן-חיים תשי"ח.
5. בדקדוקו בשתי נוסחותיו, העברית (קימרון תשל"ו) והאנגלית (קימרון 1986), ועמן מאמרים רבים. תרומה חשובה לחקר לשון המגילות הרימו הכינוסים שעסקו בה ובלשון ספר בן סירא:

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 279–288

במקום הזה אני בא להציע בירור הנוגע לאחד הפשרים במגילת ברית דמשק ונשען על לשון חכמים.⁶

על ביטוי מקראי אחד ופשרו במגילת ברית דמשק

4. הפסוקים "ונשאתם את ספות מלככם ואת פיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם, והגלית אתכם מהלאה לדמשק..." (עמוס ה 26–27) מצוטטים כידוע בנוסח שונה מעט מנוסח המסורה ונפשרים בנוסח כתב-יד א של מגילת ברית דמשק מגניזת קהיר.

הרי עיקרי הדברים המעניינים אותנו כאן על פי קריאתו של המהדיר האחרון:

כאשר אמר והגלית⁷ את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי⁸ דמשק ספרי התורה הם סוכת המלך כאשר אמר⁹ והקימותי את סוכת דוד הנפלת המלך הוא הקהל וכיניי הצלמים וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם (דף VII שורות 14–18 על פי קימרון 1992, עמ' 23).¹⁰

למעשה קריאתו של המהדיר הראשון (שכטר 1910, עמ' 7) במובאה הנ"ל זהה בכל פרטיה לקריאתו של קימרון זולתי פרט אחד. קימרון קורא וכיניי, ולעומתו שלמה שכטר קורא וכיניי. קריאתו של רבין 1958 (עמ' 29, 31) במובאה הנ"ל זהה לחלוטין לקריאתו של קימרון; הוא קורא וכיניי (בלא שהטיל כל פקפוק באשר לזהות האות שאחרי הנו"ן).

שני הכינוסים שהתקיימו באוניברסיטת לידן בשנים 1995, 1997, שארגן פרופ' טקמיצו מוראוקה, והכינוס השלישי שנתקיים באוניברסיטת באר-שבע בשנת 1999, שארגן פרופ' א' קימרון (ההוצאות בשלושת הכינוסים נתפרסמו מכבר). ונזכיר גם את הכינוס הרביעי שנתקיים באוניברסיטת שטרסבורג בשנת 2006, שארגן פרופ' יאן יוסטן. גם סדנת חיפה לחקר קומראן (על חמשת כינוסיה בשנים תשס"ב–תשס"ו) עסקה בענייני הלשון במגילות, והדבר משתקף היטב בכרכי "מגילות" שראו אור עד היום.

6. מאמר נוסף שלי העוסק במגילה זו הוא בראשור תשס"ז [חזרות], ואני מקווה לכתוב עוד מאמר אחד או שניים שיוקדשו לעיונים בלשונה.

7. קימרון מהדיר את פסוקי המקרא באות קטנה לעומת גוף הטקסט של המגילה.

8. כנגד נוסח המסורה "מהלאה לדמשק" (עמוס ה 27).

9. קטע הפסוק המובא אחרי המילים "כאשר אמר" הוא מובאה מספר עמוס (ט 11) בהבדלים קלים בינו ובין נוסח המסורה, הגורס "אקים את ספת דוד הנפלת".

10. יש להחזיק טובה מרובה לקימרון, שצירף למהדורתו את התצלומים של קטעי הגניזה (בהדרה של המגילה במאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית תוקנו רק שני פרטים במהדורת קימרון: עמ' 11, דף I שורה 4 צריך להיות ראשנים בלא וי"ו, כפי שרואים בבירור בתצלום הנלווה; ובעמ' 27 דף IX שורה 14 במקום וכל הציעו עובדי המילון הכל). ולהוקרה מיוחדת ראוי מגן ברושי, שיום וערך את הפרסום המחודש של המגילה (ראה ברושי 1992, עמ' 5–7).

5. כבר מראשית הגילוי והפרסום משכה את תשומת לבם של החוקרים כפילות הלשון, וכיניי (וכינוי) הצלמים וכיון הצלמים. שכטר ראה בצירוף הראשון שיבוש העתקה, שתוקן על ידי כתיבת הצירוף השני בידי המעתיק¹¹ (בלא שמחק את השיבוש). כנגדו לוי גינצבורג סבור שהנוסח המקורי והנכון הוא וכינוי הצלמים, וזה תוקן על פי הפסוק בעמוס אל וכיון הצלמים.¹² חיים רבין הולך בעקבות גינצבורג וקובע, כי האמירה הראשונה (וכינוי הצלמים) היא הנוסח המקורי שתוקן על פי הנוסחה ה"נכונה" שבספר עמוס.¹³ עשרות שנים אחרי כן קובע קימרון ששתי הנוסחות משקפות דיטוגרפיה,¹⁴ כלומר חזרה שגויה לפנינו.

6. חוקרים רבים עסקו במגילת ברית דמשק. די להציץ בביבליוגרפיה שאסף גרסיה מרטינו ואשר נוגעת לעשרים השנים 1989–1970.¹⁵ יש שם¹⁶ שישה פריטים המוקדשים לקטע שממנו נלקחה המובאה שהוצעה לעיל ב-48 וגם אחרי פרסום מהדורתו של קימרון (1992) לא פסק העיסוק במגילה, במיוחד עם פרסום קטעים מקבילים ממגילות קומראן;¹⁷ והחוקרים שבו ונדרשו גם לקטע שלנו.¹⁸ גם בהבנתו המדויקת של הצירוף הכפול כיניי (כינוי) הצלמים / כיון הצלמים נתחבטו החוקרים. שכטר הביא את התרגום Chiyun the images;¹⁹ כלומר הסתפק בטרגומטריזציה של כיון (הגרסה הנכונה²⁰ לדעתו) בלא שתרגמה. גינצבורג אומר:

In view of the Midrashic character of this section it is not impossible that we have here an interpretation of כיון as "make straight" or "direct". The Prophetic writings (to use a Talmudic expression) מכוונים לבם לאביהם שבשמים.²¹

11. שכטר 1910, עמ' XL הערה 15.
12. ראה גינצבורג 1970, עמ' 34 (וקודם לכן בספרו הגרמני, גינצבורג 1922, עמ' 47–48).
13. רבין 1958, עמ' 30, נשען על גינצבורג 1922.
14. קימרון 1992, עמ' 23.
15. ראה גרסיה מרטינו 1992, עמ' 63–81.
16. ראה שם, עמ' 68.
17. ראה למשל באומגרטן 1992, באומגרטן ושוורץ 1993 וקיסטר 1993.
18. ראה באומגרטן ושוורץ 1993, קיסטר תשס"ה וגולדמן תשס"ו. קיסטר תשס"ה סוקר את ספרות המחקר (ראה הערות 2–17 במאמרו) ומציע דיון מעמיק ופתרון מקורי ליחס בין כ"י ב (המשקף לדעתו את הנוסח הקדום) לכ"י א (שלדיו משקף את הנוסח המאוחר).
19. שכטר 1910, עמ' XL.
20. ראה, כאמור, שם הערה 15.
21. ראה גינצבורג 1970, עמ' 34; אך ראה מה שאנו מביאים בשמו בהמשך הדברים כאן (כנרמו בהערה שאחרי זו).

ובמקום אחר הוא אומר:

The expression (Amos 5:26) **כִּיּוֹן צְלָמֵיכֶם** is taken as an allusion to the prophetic books... They read this word as **כִּיּוֹן**, in the Aramaic connotation of "correct", "Orthodox".²²

בקיצור, במקום הראשון סבר גינצבורג שהדרשן (המפשר) קושר את **כִּיּוֹן** בפועל כִּיּוֹן, שעניינו לְהִישִׁיר; אך לאחר מכן הוא מציע פתרון אחר: הוא סבור שהם קוראים את הכתוב כִּיּוֹן כמילה הארמית כִּיּוֹן, שמתפרשת לו דבר נכון, מקובל. רבין מציע תרגום לשני הצירופים, אבל את השני הוא מביא בסוגריים, ובהופעה זו הולך בדרכו של שכטר ומסתפק בתעתיק המילה:

and the Pedestals (KENE) of the Images {and the KIYYUN of the Images}.²³

רבין, כאמור, מתרגם לאנגלית רק את הצירוף הראשון, כִּיּוֹן (בסיסי) הצלמים (התמונות).

באומגרטן ושורץ הסתפקו בתרגום הנוסח השני (כלומר הם הולכים בעקבות שכטר, אבל את כִּיּוֹן עצמה הם מתעתקים):

and the "kywn of the Images" are the books of the prophets whose words Israel despised.²⁴

7. כידוע בקטע המגילה 4Q266 שרד קטע קטוע מאוד המקביל לחלק הנ"ל בעותק א של הגניזה (כוונתי לשרידי המגילה 4Q266 קטע 2 טור iii), ותעתיקו הוצג ונידון בידי יוסף באומגרטן.²⁵ לפי הקריאה שהוא מציע ניתן לזהות שם בקושי רב ה"א ולמ"ד של המילה הקהל ומ"ם סופית, כנראה של המילה הצלמים. אם נכון צירוף החלקים המרכיבים את הקטע הזה, פירוש הדבר שברוח לא הועתק הביטוי הכפול (וכיניי [וכינוי] הצלמים / וכיון הצלמים), שנקרה בנוסח א של המגילה מגניזת קהיר, אלא הייתה לפניו אחת משתיים: וכיניי או וכיון הצלמים. מעניין שהמהדיר השלים בטקסט בעברית וכיניי בלא שיש לו, כאמור, אחיזה בטקסט, אבל בתרגום האנגלי הוא נותן טרנסליטרציה של (ו)כיון (and kywn).

8. אכן כל החוקרים שעסקו בקטע דנו בנוסחותיו ובבירור עניינו וכוונתו, ובאחרונה

22. ראה שם, עמ' 365.

23. ראה רבין 1958, עמ' 30. ומעין זה נקט קותנה 1963 (עמ' 173): Littéralement "et les piédestals (kyyny) des images et kiyyoun (kywn) des images" (וראה להלן הערות 27, 45).

24. באומגרטן ושורץ 1993, עמ' 27, אך ראה את הפתרון שנקט באומגרטן 1996, המובא להלן ב-7.

25. ראה באומגרטן 1996 (בעקבות מיליק), עמ' 44-45.

העמיקו לעיין בו גם מנחם קיסטר וגם ליאורה גולדמן.²⁶ הכול עסקו ב"מה" – מהות הדרשה – ורק מעטים התמקדו ב"איך".²⁷ לשון אחר: מהו הרקע לדרשה/לפשר המזהה את כיון צלמיכם עם ספרי הנביאים?

אפשר כמובן לומר שיש לפנינו רצף הגיוני בדרשת (בפשר) פסוקי המקרא. לפי שהמפשר אמר ש"ספרי התורה הם סוכת המלך", כאשר פשר את "סכות מלככם" ("סוכת המלך") כ"ספרי התורה" בחברו בין סכות לסכת ("סוכת") ובין מלככם ("המלך") ללוד, שנזכרו בפסוק "והקיימותי את סכת דויד הנפלת", המשיך בדרכו בסדר הדברים בפסוק (עמוס ה 26: "את ספות²⁸ מלככם ואת פיון צלמיכם"). ומה שעומד אחרי "ספרי התורה" בסדר הזמנים והחשיבות, הם "ספרי הנביאים", זוהה עם הביטוי "פיון צלמיכם", הבא בסדר הדברים אחרי "ספות מלככם". אבל הזהויה הראשון הייתה לו אחיזה בפסוק "סכת דויד הנפלת", העשוי להתפרש אל נכון כמתאר את ספרי התורה הנמצאים במצב של נסיגה ונפילה בעיני המפשר-הדרשן (כסוכת דוד הנופלת), אך במה האחיז את פשרו וכיניי/וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים?

9. מבקש אני לשקול פתרון המבוסס על הלשון החיה בימיו של מפשר הפשר, כלומר אחד מלהגי לשון חכמים כפי שהיא ניבטת מספרות חז"ל. אעמוד תחילה על גיזרונם של השמות כיניי, כיון. אשר לצורתו של השם וכיניי נראה לי שמדובר בצורה וכיניי,²⁹ שניתוספה לה בטעות יו"ד יתרה.³⁰ התיבה כיניי

26. ראה ההפניות בהערה 18 לעיל.

27. נזכיר כאן את דבריו של גינצבורג 1976 שהובאו לעיל ב-68, וכן את מה שאמרו רבין 1958, עמ' 30, וקוטנה 1963, עמ' 173; מתרגומם למילה כיניי (Pedestals (piédestals) (זה הנוסח המועדף בידי שניהם) ברור, כי הם קשרו אותה בכך או בכך (בסיס, משענת) כפי שכבר ציינה דימנט תשס"ד, עמ' 32 הערה 49.

28. יושם נא לב שבבואו לבאר את הביטוי ספות מלככם הוא מציג אותו במילים "סוכת המלך". כלומר, הנוסח המבאר סוכת בא במקום הנוסח המתבאר סכות (ראה בראש תשס"ז [חזרות], §13(ב)).

29. לכאורה ראוי היה לשקול את האפשרות שהכתיב כיניי מכוון לצורה קניי (מן כנ"י) והיו"ד משקפת את השווא. אך לא מצאנו כדבר הזה במגילה, אף כי יש ביטוי לשווא ביו"י כמשתקף קרוב לוודאי בתעתיק המילה זנות בשתי הופעות בנוסח א של המגילה. הכוונה לצירוף בדרכי זונות (דף VIII שורה 15, קימרון 1992, עמ' 25) כנגד בדרכי זנות (בנוסח ב דף XIX שורה 17, קימרון שם, עמ' 43 כפי שהוא עצמו העיר בהערה 7 לעמ' 25), וכך מסביר קימרון, כנראה בצדק, את המילה גם בהופעתה השנייה בצירוף "להסיר מן הזונות כמשפט" (דף VII שורות 1-2, שם עמ' 23). הכתוב זונות משקף הגייה כעין zūnūt/zūnūt; זו הגייה המקבילה להגייה זונות (z'nūt) במסורת שלנו.

30. צורתה של היו"ד הראשונה שאחרי הנו"ן שונה מכל היו"דין שבמגילה, ראש האות אינו קיים כלל והאות דהויה. איני סבור שתהא זו הנחה מופרכת לומר שהסופר חזר וכתב יו"ד כתקנה ושכח למחוק את היו"ד הראשונה. וכה אמר לי ידידי פרופ' קימרון (בשיחת טלפון מיום ח'

עשויה להתפרש היטב צורת נסמך ברבים של שם שנגזר מן השורש כנ", וצורת הנפרד שלו עשויה להיות פן ובנטייה פני, פנך, פניס, פניי וכו'. ואפשר כמובן גם להניח שצורת הנפרד היא פן ובנטייה כנ"ל פני, פנך, פניי וכו', בדומה לשמות פת (פתי), גת (גתי) וכיוצא בהם.³¹

ואשר לחלופה וכיון, ברור שהשם פיון כניקודו בנוסח המסורה של המקרא נגזר מן השורש כו".

השמות כיני (=פני), פיון נגזרים אפוא משני שרשים קרובים, ועשויים להתפרש חלופות דקדוקיות שהוראתן אחת. אבל לדעתם של גינצבורג ורבין הצורה הראשונה וכיני (וכינוי/וכיני)³² עיקר, והצורה השנייה (וכיון) היא תיקון על פי לשון הפסוק בעמוס.³³

מכאן אבוא אל הצעתי על אודות רקעו של הזיהוי פניי (כיני ביו"ד יתרה), פיון עם ספרים ("ספרי הנביאים").

10. מצאנו במשנה רשימת כלים מגוונת ובה נפרטים והולכים ארבעה מכלי הסופר: "האולר הקולמוס... והכן והכנה"³⁴ (כלים יב, ח).³⁵

- בשבת תשס"ו): "אין פלא בדבר, המגילות ובכלל זה נוסחה זו של ברית דמשק גרושות שגיאיות העתקה". מי שיידרש למהדורת קימרון לברית דמשק ימצא לא מעט הערות המצינות שיבושי העתקה, ורבים מהם נוגעים בחילופי וי"ו ויו"ד; למשל בעמ' I הערות 7 ו-8 הוא מציע לקרוא ויעבורו במקום ויעבירו, לרוב במקום לריב (ראה קימרון 1992, עמ' 11).
31. שלא כמגילות שנמצאו בחרבת קומראן (וזמן העתקתן הוא מימי הבית השני), שהכתוב ביו"ד אינו משמש בהן (כמעט תמיד!) בהברה סגורה, כפי שקבע אלישע קימרון (קימרון תשל"ו, עמ' 53-55), נוסח א מן הגניזה מקיים כתיבים כאלה, כגון לתיתו (דף I, שורה 6), וְכִימְגֶשֶׁשִׁים (I, 9), וגִּיבּוּרֵיהֶם (III, 9), נִתְפָּשִׁים (IV, 20), לִמְלִפְנֵים (V, 15) ועוד. בדוגמות הנ"ל אפשר לראות שהיו"ד נכתבת בין שההברה סגורה במכפל ובין שהיא לא במכפל, לפיכך אין מניעה לקרוא את הכתיב כיני בנו"ן דגושה (פני).
32. נזכיר כי גינצבורג מביא וכינוי בעקבות שכטר, ורבין מביא וכיני (ראה לעיל §§ 5-6).
33. לדידי, מעתיק המגילה הביא כאן שתי נוסחאות שמצא, הראשונה מצטטת את הנוסח המבאר (וכיני הצלמים) והשנייה את הנוסח המתבאר (וכיון הצלמים). לעניין כפל הגרסה הזאת מוקדש חלק ממאמרי "חזרות שגויות או כפלי גרסה?" (=בראש תשס"ז [חזרות]).
34. זה הטקסט העיצורי של ארבעת השמות ברוב כתבי היד של המשנה (ק, פר, קימברידג' [הוצאת לו], אוטוגרף הרמב"ם למשנה מהדורת הרי" קאפח ועוד). ב"פא גרס תחילה האלר ואחר כך כתב משהו בתוך הרי"ש הארוכה את התיבה האולר; יצוין כי כתב יד זה גורס והכנא באל"ף. (ק) הוא כ"י 50 באוסף דוד קאופמן בספריית האקדמיה הלאומית בבודפשט, פא הוא כ"י פרמה א [דה רוסי 138] ר"פ הוא כ"י פרמה ב [דה רוסי 497]; שניהם באוסף הנמצא בספריית פלטינה בפרמה שבאיטליה. כל כתבי היד הנוכחים מוכרים היטב לכל חוקרי לשון חז"ל [ראה פרטים על כתבי היד הנ"ל אצל בראש תשנ"ב [בניינים], עמ' 148].
35. כלי סופר נוספים באים בסמוך (כלים יד, ב): "מכתב שניטל הכותב טמא מפני המוחק; ניטל המוחק טמא מפני הכותב".

וזה ניקודם של שני השמות האחרונים בטובים שבכתבי היד: וְהָכֵן וְהַכְנָה (ק), וְהָכֵן וְהַכְנָה (פר),³⁶ וְהָכֵן וְהַכְנָה (פא).³⁷ לפנינו זוג שמות הקשורים זה בזה וגזירונם אחד: שניהם גזורים מן כנ". נראה לי שבמסורת ק רפר גם השם וְהָכֵן שקול במשקל פֶּע (הדגוש: פֶּע), שהפתח שבו נתחלף בקמץ.³⁸

11. ועתה אל העיקר: הוראותיהם של השמות פֶּן, פֶּנָה. כבר הקדמונים הורונו את משמעויותיהם של שני השמות. הנה דברי בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות:³⁹ "והכן פ' בסיס...⁴⁰ והכנה פ' כמין אמת הבנין ששמו הפא (> חפא) בל' חכ'⁴¹ וכמן (=וכמין) זה שמסרגלין בו את הספרים". והעיר שם המהדיר כי כנונתא בסורית היא סרגל,⁴² ואף הביא את דברי הר"מ (=הרמב"ם), שפירש: "והכן הוא הסרגל... אשר בו ישורטטו השורות, וכנה הלוח".⁴³ וכבר הובאו פירושים אלו גם בערוך (ערך כן [ב]): "הכן והכנה... פ' האמה שמסרגלין בה הספרים והלוח שמתחתיה".⁴⁴ כלום מותרים אנו להניח שהדרשן-המפשר במגילת ברית דמשק זיהה בדרך מטונימית את כִּיּוֹן שבצירוף כיון צלמיכם שבעמוס עם כֶּן או כְּנָה – שניים מכליו של הסופר המשמשים היטב במלאכת הכנת הספר⁴⁵ – עם הספר עצמו, ולפיכך נקט את צורת הנסמך ברבים (כיניי) כִּיּוֹן (כִּיּוֹן)?⁴⁶

36. כתב יד פר יש בו כידוע גם טעמים (ראה בר־אשר חש"ן [הקשר והפסק] 1§§–14, עמ' 59–52).

37. ניקודו של פא במקום זה מטושטש מאוד, אבל לאחר בדיקה מוקפדת ניתן לומר, שהמובא בפנים מוסר נאמנה את הכתוב בכתב היד.

38. ניקוד משקל פֶּע בקמץ הוא מעשה רגיל ב־פר (ראה בר־אשר תשל"ב [מבוא פרמה] §5, עמ' 181–182). וחילופי פתח/קמץ ב־ק הגם שהם נדירים הם מצויים במידה לא מבוטלת (ראה בר־אשר תשנ"ג [הנסתרות], הערה 39 בעמ' 48).

39. ראה אפשטיין תשמ"ב (פיה"ג), עמ' 27. ובהערות 15–16 הוא מעיר על חפא < הפא (במבטא הבבלי), כמן (=כמין).

40. כאן הובא פירוש אחר בסוגריים (ראה ההפניה להלן בהערה 42).

41. = בלשון חכמים.

42. ראה אפשטיין שם הערה 17.

43. ראה שם. והנה דברי הרמב"ם בתרגומו של הר"י קאפח, ובהם תרגום שונה: "והכן הוא הקנה אשר בו משרטטין השורות וכנה הסרגל".

44. והוסיף שם הערוך גם את המילים "וי"מ הכן הם המאזני".

45. ולא כדעתם של רבין 1958 (עמ' 30) ושל קותנה 1963 (עמ' 173), שהבינו את כיניי כקשורה בשמות פֶּן או פֶּנָה, שעניינם בסיס או משענת (כנאמר לעיל בהערה 27).

46. אין נראה לי שיש להפליג ולומר כי דרשת המילה צלמים כקשורה בנביאים יש לה יסוד במקרא. שכן צֶלֶם ודמות קשורים זה בזה כעדות הכתובים, "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א 26), "בדמותו כצלמו" (שם ה 3). ונביאים רואים בחזיונותיהם דמות או דמיות, כגון "משא בכל אשר חזה ישעיהו בן אמוץ... קול המון בהרים דמות עם רב" (ישעיהו יג 1, 4); "וארא והנה רוח סערה... ומתוכה דמות ארבע חיות" (יחזקאל א 4–5; וראה גם שם שם 10, 22, 26 ועוד; דניאל י 16). לכאורה משניחנה רשות לדרשן לדרוש ולמפשר לפשור הוא

12. אם יש ממש בקשרים הלשוניים שהצעת, נוכל לומר שנחשף הרקע לדרשה. אם נקבל את ההצעה שכיני (כיני) עיקר וכיון הוא תיקון על פי המקרא,⁴⁷ נוכל לומר שהקשר בין פן/פנה לכיני (שנשתבשה ונכתבה כיני) מהודק ביותר, והרקע לדרשה ברור מאוד. אך גם אם נטען כי וכיון הצלמים אינו תיקון, אלא חלופה אותנטית,⁴⁸ עדיין אפשר לקשר שם משרשי ע"ו (כיון) עם שם משרשי ע"ע (פן/פנה). ונוסיף עוד ונאמר: אפשר שהדרשן נקט את צורת הרבים כיני (שנכתבה כיני) ולא את צורת היחיד פן, מפני שנגרר אחרי צורת הרבים המפרשת, "ספרי (הנביאים)".⁴⁹ כללו של דבר, איני טוען שהפתרון שהצעתי הוא הפתרון היחיד להבנת הרקע לדרשה, אך ראיתי להציעו כאפשרות סבירה.

דברי חתימה

13. עיקרו של הדיון תלוי בטיבה של גרסה ובנתינת המשקל הראוי לממד הלשוני. אבל יש להבהיר כי גם אם עניינן של המילים פן, פנה מלשון חז"ל ברור היטב, יש לראות בחיבור ביניהן לכיני (כיני) / כיון שבמגילת דמשק הצעה בלבד. וצריך עוד לבסס אותה.

ראינו שהכול מתחיל בהבהרת הנתונים, כלומר בגרסה עצמה ובכירור מהותה לדיוקה. מיעוט הנתונים וגרסה פגומה כלשהו מחייבים זהירות רבה, אך אינם מונעים מאתנו לתור אחרי כל ביאור אפשרי של הביטוי כיני הצלמים / כיון הצלמים.⁵⁰

קיצורים ביבליוגרפיים

אפשטיין תשמ"ב (פיה"ג) = י"נ אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות עם מבוא והערות ערוך בידי... ע"צ מלמד, ירושלים ותל-אביב תשמ"ב.

יכול לקשור לא רק את כיון עם כני הספר ועם הספר עצמו אלא גם את הצלמים עם רואי הצלמים והדמויות, כלומר הנביאים; אבל כאמור אין צורך במהלך הזה.

47. ראה לעיל §5.

48. ראה פרטי הצעתי במאמר בר־אשר תשס"ז [חזרות].

49. או בלשונה של דימנט (תשס"ד, עמ' 32): "אם יש לקיים את הנוסח וכיני הצלמים, [נאמר ש]דרש בעל הפשר את תיבת וכיון של נוסח המסורה כלשון רבים כדי להתאימו לריבוי השם ספרי הנביאים".

50. בר־אשר תשס"ז [חזרות] עוסק גם בדוגמה השנייה שנקרתה במגילת ברית דמשק ואשר משקפת חזרה – לדעתי מדובר בחזרה לא שגויה – על שם פרטי אחד. בהופעתו הראשונה הוא נכתב יהושע ככתיבו במקרא ובהופעתו השנייה הוא נכתב יושע כהגיותו בפי בני קומראן (יעוין שם ב־§§2, 11, 14 ועוד).

- J. M. Baumgarten, "The Laws of the Damascus = 1992 באומגרטן
Document in Current Research", בתוך ברושי 1992, עמ' 51–62.
- J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus = 1996 באומגרטן
Document (4Q266–273) (DJD 18)*, Oxford 1996
- J. M. Baumgarten & D. Schwartz, "Damascus = 1993 באומגרטן ושוורץ
Document (CD)", in J. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls:
Damascus Document, War Scroll and Related Documents*, Tübingen &
Louisville 1993
- בן-חיים תשי"ח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של
מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223–245.
- בר-אשר תשל"ב [מבוא פרמה ב] = מ' בר-אשר, "משנה כ"י פרמה ב לסדר
טהרות – דברי מבוא", בתוך מ' בר-אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל,
חלק א, ירושלים תשל"ב, עמ' 166–185.
- בר-אשר תש"ן [הקשר והפסק] = מ' בר-אשר, "צורות הקשר וצורות הפסק בלשון
המשנה (על פי מסורת כתב-יד פארמה ב)", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ'
51–100.
- בר-אשר תשנ"ב [בניינים] = מ' בר-אשר, "מערכת הבניינים בלשון התנאים (עיון
מורפולוגי)", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב): ספר היוכל לישראל ייבין, עמ'
123–151.
- בר-אשר תשנ"ג [הנסתרת] = מ' בר-אשר, "הנסתרת בעבר בפועלי ל"י-ל"א בלשון
התנאים", בתוך מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב (מוקדש
לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל), ירושלים תשנ"ג, עמ' 39–84.
- בר-אשר תשס"ז [חזרות] = מ' בר-אשר, "חזרות שגויות או כפלי גרסה?" (בדפוס
בספר היוכל לאלישע קימרון).
- M. Broshi, *The Damascus Document Reconsidered*, = 1992 ברושי
Jerusalem 1992
- גולדמן תשס"ו = ל' גולדמן, "היחס בין כתב יד א לכתב יד ב מברית דמשק לאור
הפשרים שבהם", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 169–189.
- L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York = 1922 גינצבורג
1922
- L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1970 = 1970 גינצבורג
F. García Martínez, "Damascus Document: A = 1992 גרסיה מרטינז
Bibliography of Studies 1970–1989", בתוך ברושי 1992, עמ' 63–83.
- דימנט תשס"ד = ד' דימנט, "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על
ישעיהו מד בסרך היחוד", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 21–36.
- ילון תשכ"ז = ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז.

קוטשר תשי"ט = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ט.

E. Cothenet, "Le Document de Damas", in J. Carmignac, = 1963 קותנה

E. Cothenet & H. Lignée (eds.), *Les textes de Qumran*, vol. II, Paris 1963

קימרון תשל"ו = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlatna = 1986 קימרון 1986

קימרון 1992 = E. Qimron, "The Text of CDC", בתוך ברושי 1992, עמ' 9–49.

M. Kister, "On a New Fragment of the Damascus = 1993 קיסטר Covenant", *JQR* 84 (October 1993 – January 1994), pp. 249–252

קיסטר תשס"ה = מ' קיסטר, "לחקר התהוות המהדורות הקדומות של ברית דמשק", בתוך צ' טלשיר וד' עמארה (עורכים), על קו התפר: בין ביקורת הנוסח לביקורת ספרותית – דברי כינוס לכבוד אלכסנדר רופא במלאות לו שבעים שנה (באר־שבע, יח), באר־שבע תשס"ה, עמ' 209–223.

Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*², Oxford 1958 = 1958 רבין

S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, Vol. 1: = 1910 שכטר
Fragments of A Zadokite Work Edited from the Hebrew Manuscripts in the Cairo Geniza Collection in... The University Library, Cambridge, Cambridge 1910

תפישה דו-עיצורית של השורשים העבריים בתרגום השבעים?

עמנואל טוב

1. רקע

צעד ראשון והכרחי במלאכת התרגום הוא לנסות לזהות את צורתן של כל המילים ואת משמען במקור. בהיעדר מילונים, קונקורדנציות ושאר כלי עזר נסמכו מתרגמי המקרא הקדומים על ידיעותיהם בעברית ובארמית, ונעזרו בהקשרי המילים ובמסורות פרשניות.

הסתמכותם על ההקשר עזרה למתרגמים הקדמונים לעמוד על משמעי המילים, אך לא פעם לבשה הסתמכות זאת צורה של ניחוש. ברור לנו שהגבול בין פירוש לפי ההקשר לבין ניחוש קשה להגדרה. נראה שמדובר בניחוש אם מילה מתורגמת באופנים שונים בהקשרים שונים.¹ סוג אחר של ניחוש הוא תרגום שמתעלם מאותיות אחדות במילה העברית.² ההכרה בניחושים שבתרגום מחייבת אותנו להיות

- * אני מכיר תודה מרובה לרותי קליין על עזרתה בעריכת לשונו של המאמר.
1. E. Tov, "Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?", in A. Pietersma & C. Cox (eds.) *De Septuaginta, Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-Fifth Birthday*, Mississauga, Ont. 1984, pp. 53–70. גרסה מעודכנת – *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72), Leiden, Boston & Cologne 1999, pp. 203–218. דעה אחרת על משמעות הניחוש (ובמיוחד בנוגע להבדלי ניקוד) הביע בר: J. Barr, "Guessing in the Septuagint", in D. Fraenkel et al. (eds.), *Studien zur Septuaginta, Robert Hanhart zu Ehren: Aus Anlass seines 65. Geburtstages*, Göttingen 1990, pp. 19–34.
2. למשל, התרגום לדברי הימים ב לה 13: "בִּשְׁלוּ בְּסִירוֹת וּבְצִלּוֹת" – ἤψαν ἐν τοῖς χαλκαίοις καὶ ἐν τοῖς λέβεσιν. καὶ εὐοδόθη המילה צִלָּה (סיר) שבנוסח המסורה (להלן נה"מ) יחידאית במקרא; אחותה צלחת מופיעה שלוש פעמים, וצלחתית פעם אחת. נראה ששם העצם לא היה ידוע למתרגם, ובמקומו הוא ייצג את הפועל צל"ח. אקוויוולנט זה אינו מתאים להקשר, ומתבסס על רצף האותיות צלח, תוך כדי התעלמות מן הסימט ומן הקידומת של המילה, ובשינוי החלוקה הפנימית של הפסוק. דוגמה נוספת, התרגום לשופטים ג 23: "וַיֵּצֵא אֱהוֹד הַמִּסְדֵּרוֹנָה" – καὶ ἐξῆλθεν τοὺς διατεταγμένους (ו'הוא הסיר [?] את המסודרים). המילה היחידאית מסדרון תורגמה כאילו הייתה "המסודרים". השווה שדרה – διάταξις במלכים א ו 9 (כתבי יד A...) וכן סדירה – ἐταγμένη בכן סירה י 1. הבנה זאת של המסדרונה חייבה את המתרגם להבין את

מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 289–308

פתוחים לאפשרות של ניחושים נוספים, גם אם לכאורה אפשר להבחין בפרשנות לשונית. היבטים אחדים של תפישתם של המתרגמים יידונו להלן, במיוחד בנוגע לזיהוי אותיות השורש.

מכיוון שמחקר זה מתמקד בקצת מגרעותיהם של המתרגמים, ראוי להדגיש תחילה את מעלותיהם המפתיעות בהבנת מילים או צורות נדירות. נראה שלמתרגמים היו מקורות מידע בלתי רגילים. למשל, לפעמים נמצא דמיון מפתיע בין הבנות לשוניות בתרגום השבעים (להלן תה"ש) לבין מילים אכדיות³ וערביות⁴ (אלה האחרונות כונו לפעמים בטעות "ערביזמים"). אקוויוולנטים מסוג זה מראים, שהמתרגמים שאבו מידע ממקורות שאבדו בינתיים. שונה הוא הרקע של הסתמכותם של המתרגמים על השפה הארמית: הארמית הייתה מדוברת בזמן הכנת התרגום, ונראה שהמתרגמים התמצאו בה באותה מידה שהתמצאו בעברית. ייתכן שלרוב התבססו המתרגמים על הארמית אף יותר משעל העברית, אך בגלל הקרבה שבין שתי השפות קשה להכריע מתי עשו כן. ברם כאשר התרגום משקף מילה ארמית הנבדלת ממקבילתה העברית, סביר להניח שהמתרגם פנה לארמית.⁵ במקרים אחרים נעשה התרגום על סמך משמעות בתר-מקראית של המילה.⁶ כאשר הארמית

הפעלים יִצָּא ו־ἐξῆλθεν כפעלים יוצאים (ושימוש כזה אינו מתועד בספרות היוונית לפי המילון של LSJ). גם כאן אפוא ייצג המתרגם את רצף האותיות סדר מתוך התעלמות מן האותיות הנותרות.

3. דרייבר מציג דוגמות אחדות: G. R. Driver, "L'interprétation du texte masorétique à la lumière de la lexicographie hébraïque", *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* II, 18, Louvain, Bruges & Paris 1950 = *ETL* 26 (1950), pp. 337–353.
4. דוגמות אחדות ודיון: Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841 (repr. 1972), pp. 201–202; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament. VII", in H. W. Robinson (ed.), *Record and Revelation*, Oxford 1938, pp. 374–402; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, pp. 238–245.
5. דוגמות וניתוח אצל J. Joosten, "On Aramaising Renderings in the Septuagint", in M. F. J. Baasten & W. Th. van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 118), Leuven 2003, pp. 587–600. ראה גם את הניתוח בספרי E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Second Edition, Revised and Enlarged (*Jerusalem Biblical Studies* 8), Jerusalem 1997, pp. 249–250. (להלן TCU).
6. ראה הדוגמות והניתוחים המעמיקים אצל י' יוסטן, "חידושי לשון בעברית של התקופה ההלניסטית: עדות מגילות קומראן לצד עדות תרגום השבעים", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 151–155. J. Joosten, "The Knowledge and Use of Hebrew in the Hellenistic Period: Qumran and the Septuagint", in T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the*