



---

סקירה מאת דבורה דימנט  
*Zion / ציון*, Vol. (תשמ"ו), נא, חוברת ב' (תשמ"ו), pp. 246-250  
Published by: [Historical Society of Israel/](#)  
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70039608>  
Accessed: 05/12/2011 14:12

---

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

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



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

## סקירות

Ben Zion Wacholder, *The Dawn of Qumran, The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, (Monographs of the Hebrew Union College, 8), Cincinnati 1983

חקר מגילות מדבר יהודה דומה שהכל נאמר והכל נכתב בו, והנה בא ספרו של ב"צ וכהולדר ומראה עד כמה פתוח התחום לחקירה מחודשת ולגישה רעננה. אין ספרו של וכהולדר מגלה עובדות חדשות ובלתי ידועות על מגילות מדבר יהודה, אך גם אין זה עוד ספר בשורת הספרים המסכמים את מצב המחקר בתחום זה. המחבר כותב את דבריו מתוך פולמוס וביקורת לגבי רבות מן המוסכמות במחקר ומציע חידושים לא מעטים משלו, בייחוד בפירוש העובדות ובהבנתן.

הספר ערוך בחמישה פרקים. הפרק הראשון דן בתורתה של מגילת המקדש (עמ' 1-32), והפרק השני משתדל לקבוע את מקומה של המגילה במסגרת הספרות הכיתתית (עמ' 33-98). בשלושת הפרקים האחרונים מנסה וכהולדר לשרטט את ההיסטוריה של כת מדבר יהודה בימיה הראשונים, בהתבססו על הניתוחים הספרותיים והרעיוניים שהציע בשני הפרקים הראשונים.

עיקר חידושו של וכהולדר, העולה מתוך כלל דיונו, הוא בהצעת תפיסה חדשה לגבי ראשיתה של כת מדבר יהודה. מימיו הראשונים קיבל המחקר את ההנחה שמגילות מדבר יהודה, שנתגלו סמוך לקומראן, הן מגילות שנכתבו על ידי תושבי קומראן שיש לזהותם עם כת האיסיים הנזכרת בכתבי יוסיפוס, פילון ופליניוס הזקן. על פי רמזים היסטוריים ב'פשרים' שבין המגילות, ובצירוף הנתונים הארכיאולוגיים של חפירות קומראן, נתגבשה הדעה שכת מדבר יהודה נוצרה בעקבות המשבר בתקופת שלטונו של אנטיוכוס הרביעי ומרד המקבים. מכאן באו לכלל השקפה, שהכת נולדה מתוך פגישתה של יהדות ארץ ישראל עם ההלניזם. על יסוד שורה של טעמים ספרותיים והיסטוריים טוען וכהולדר נגד תפיסה זו. בצדק הוא עומד על כך שכבר מפתחי היד הקדומים ביותר של ספרות הכת מצטיירת ספרות בשלה, בעלת תבנית מחשבתית מעוצבת ומערכת מושגים קבועה. קשה להניח שתופעה זו נוצרה בן דור אחד, כדעה המקובלת. יתר על כן, טוען וכהולדר, עתה ידוע לנו שלפחות כמה מן החיבורים הקרובים לדעותיהם לדעות כת מדבר יהודה, כגון ספר חנוך החבשי, ואולי גם ספר היובלים, נתחברו לפחות בחלקם כבר במאה הג' לפנה"ס (דבר זה אמור למשל לגבי החלק השלישי של ספר חנוך החבשי, המכונה 'החיבור האסטרנומי'). לפחות עותק אחד ממנו, שנמצא בקומראן, הוא בן המאה הג' לפנה"ס). תופעה זו מעידה, שלדעותיה של כת מדבר יהודה היו מהלכים לפחות חמישים עד מאה שנה לפני התאריך המקובל להיווצרותה של הכת. לדעת וכהולדר מעידות עובדות אלה על כך שהכת נוצרה לפני ימי שלטונו של אנטיוכוס הרביעי, ואם כן, לא באה לעולם על רקע העימות עם ההלניזם דווקא.

וכהולדר מקדים איפוא את התחלותיה של כת מדבר יהודה בדור או שניים לפחות. את התאריך המדויק הוא קובע על יסוד הנתונים הכרונולוגיים שבבבית דמשק. לדעתו לא התייחסו ברצינות

לנתונים הכרונולוגיים שמספקת מגילת ברית דמשק על התחלותיה של כת מדבר יהודה. בהתייחסו לנתונים אלה כפשוטם, הוא מחשב את ראשיתה של הכת על פי פרק זמן של שלוש מאות ותשעים שנה, שעבר מחורבן ירושלים (587/6 לפנה"ס) ועד להופעתה של הכת, והרי התאריך היוצא מחישוב זה הוא שנת 196/5 (לפי ברית דמשק א).

בכל אלה יש לדעתי עניין וטעם רב, ויש אף רמזים נוספים לכך שהצעתו של וכהולדר קרובה לאמת. גם בביקורתו על דעות הרווחות במחקר יש לעתים קרובות דברים בעלי משקל (כגון דחיית תארוך ספר היובלים לתקופת יהודה המכבי, כפי שחזר והציע באחרונה J. Vanderkam על יסוד דימיון הקיים כביכול בין מלחמות עשו ויעקב בספר היובלים לבין מלחמות המכבים [עמ' 41]). אך למרבה הצער בחר וכהולדר לתלות את רעיונותיו החדשניים ואת ביקורתו המעניינת בתיאוריה על מגילת המקדש ועל זהות מחברה, תיאוריה שהיא הרבה יותר ספקולטיבית. להצעתה של תיאוריה זו ולביסוסה מוקדשים שני הפרקים הראשונים של הספר, ועיקרה הוא בשני רעיונות: האחד – מגילת המקדש נכתבה כתורת משה שנייה שניתנה למשה בסיני, תורה העולה על תורת משה המסורתית; האחר – עיקרה של תורה שנייה זו מכון לבניית המקדש האסכאטולוגי בעידן הגאולה.

אל אפיונה של מגילת המקדש כתורת משה שנייה, המחליפה או מתחרה בתורת משה המסורתית, מגיע וכהולדר מניתוח הצורה הפסודוגראפית של המגילה: רובה של המגילה כתוב בגוף ראשון, כגילוי של האל המדבר אל משה בסיני, ולשם כך משנה המגילה גם קטעים מן התורה הכתובים באופן שונה ('י' ידן, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז; לא, שורה 9; מד, שורה 5; נא, שורה 7). צורה זו לובשת משמעות מיוחדת לאור השינויים הניכרים שיש במגילת המקדש לעומת תורת משה המסורתית. לדעת וכהולדר, עצם כתיבת ההלכה של המגילה כתורה ערוכה מחדש, שתוכנה שונה מתורת משה, וזאת במאה השנייה לפנה"ס, בשעה שהחומש כבר חתום וקאנוני, מעידה על כך שבעל מגילת המקדש כותב תורה מתחרה לתורת משה הידועה. מתוך פירוש זה דוחה וכהולדר את תפיסתו של ידן, מהדירה הראשון של מגילת המקדש, כאילו ראה בעל המגילה את תורתו כפירוש, השלמה ותוספת לתורת משה (מגילת המקדש, שם, עמ' 60, 69, 72-73).

באשר לאופיה האסכאטולוגי של מגילת המקדש, וכהולדר מסיק זאת מתוך פירוש מיוחד לצווי המגילה. כידוע מוקדשים רוב הצווים הללו למקדש שבני ישראל מצווים לבנות ולפולחנו. מקדש זה, המתואר בהרחבה במגילה, אינו דומה לשום מקדש היסטורי או מקראי אחר. על כן מתעוררת השאלה באיזה מקדש מדובר. ידן סבר שמדובר במקדש שחייב להיבנות בזמן ההיסטורי. מכל מקום, ברור שאין הוא זהה עם המקדש של אחרית הימים, שכן המגילה אומרת במפורש שמקדש אסכאטולוגי זה ייבנה בידי האל עצמו (מגילת המקדש, כד, שורות 9-10: '...עד יום הברכה אשר אברא אני את מקדשי להכינו לי כל הימים...'). וכהולדר דוחה הפרדה זו בין שני מקדשים בנימוק הבא: אם נקבל שהמקדש שנצטוו בני ישראל לבנות יוחלף לעתיד לבוא במקדש בנוי בידי האל, פירוש הדבר שאין מקדשם של ישראל נצחי. הדבר סותר לדעתו את קביעת המגילה שהאל ישכון לעולם באותו מקדש שמצווים ישראל לבנותו, וכי פולחנו וצווי של מקדש זה אף הם נצחיים (מגילת המקדש, כט, שורות 7-10). על סמך טענה זו הסיק וכהולדר שמתואר במגילה המקדש הנצחי, והוא הוא המקדש של אחרית הימים. כיצד הוא מיישב מסקנה זו עם הקביעה המפורשת שאת המקדש של ימות הגאולה יבנה הקב"ה בעצמו (דעה המפורשת גם במגילה אחרת מקומראן, הידועה בכינוי

*4QFlorilegium*?) אין הוא מיישבה כלל, אלא פוטר עצמו בהודאה שאכן אין ליישב קושי זה (עמ' 27). וכהולדר גורס איפוא, שעיקרה של המגילה הוא בתיאור המקדש שלעתיד לבוא, ותורתה היא תורת אחרית הימים, כאשר תתפוס את מקומה של תורת משה המסורתית.

חולשתה של תיאוריה זו היא גם מצד עצמה וגם מצד מה שהיא מעלימה. כך, למשל, מדגיש וכהולדר את השוני שבין מגילת המקדש לתורת משה, אך מצניע את העובדה שיש קטעים ארוכים שהמגילה שואלת מן החומש תוך כדי שכתוב מועט ביותר. כמו כן אין פירושו האסכאטולוגי למגילה מציע הסבר למציאותם של עניינים אחרים במגילה, כמו סוגיית נערה שנתפתתה. מצד הטענות עצמן, יש צדק בביקורתו של וכהולדר על ידין שלא התחשב כראוי בצורה הפסוידואפיגראפית ובמשמעות התיאולוגית. אך וכהולדר עצמו מפרז במשמעותה של דרך ספרותית זו ומרחיק לכת בהסקת מסקנות ממנה: הוא טוען שיש לצורה כזו משמעות מיוחדת, מכיוון שהחומש כבר היה חתום. אך דווקא מגילויי קומראן ידוע לנו עתה שבמאה הב' לפנה"ס עדיין לא היה החומש חתום, לפחות לא מבחינת נוסחו, ותעיד על כך מגילת המקדש עצמה. גם טענתו בדבר הייחוד שבמגילה, שהיא כתורה הערוכה מחדש, אינה מדויקת. דווקא ספר היובלים, שווכהולדר מרבה לעסוק בו ובוזיקתו למגילת המקדש, ערוך כתורה מוספת שגילה מלאך הפנים למשה בסיני. אך אין בשום מקום ביובלים טענה שתורה זו מתחרה בתורת משה; להיפך, הרושם הוא שהיא משלימה אותה. מכאן שצורה פסוידואפיגראפית של גילוי תורה למשה מסיני, הנאמרת בגוף ראשון מפי המלאכים, גם אם חוברה במאה הב' לפנה"ס, כספר היובלים, אינה מתחרה בהכרח בתורת משה המקובלת; וטענה זו יפה גם לגבי מגילת המקדש.

באשר לטענה על המימד האסכאטולוגי של תורת המגילה, כבר נרמז לעיל שאין לה על מה שתסמוך. זיהוי המקדש במגילה כמקדש האסכאטולוגי הוא היפוכו של כתוב מפורש במגילה. ובאשר לסתירה הכרוכה בביכול בהפרדת שני המקדשים, הרי זו סתירה מדומה שנובעת מפירוש מוטעה של דברי המגילה. דומה שמה שהמגילה באה להשמיע בסיכום צווי המקדש, הוא לא את נצחיות המקדש הפיסי עצמו, אלא את נצחיות הפולחן והתורה (מגילת המקדש, כט, שורות 3–8). אין שום מניעה להניח שהמקדש שישאל יבנו יוחלף לעתיד לבוא במקדש מעשה ידי האל. שני המקדשים יהיו כנראה במתכונת זהה, וכך לא תהא נפגעת נצחיות צורת המקדש ופולחנו (ברוח זו מתוארת החלפת המקדש ההיסטורי במקדש שלעתיד לבוא בחזון החיות, חנוך החבשי צ כח–כט, שהוא חיבור הקרוב ברוחו לכת מדבר יהודה ונכתב כנראה בראשית מרד החשמונאים).

אף שווכהולדר בנה את בניינו על יסודות מעוררי שאלות, אין הוא מהסס לבנות על גביהם את פירושו לשאר חיבורי כת מדבר יהודה ולחיבורים אחרים הקרובים להם. כך הוא מגלה בפרק השני של ספרו את עקבות תורתה של מגילת המקדש אצל ההיסטוריון היהודי אויפולמוס, בספר היובלים ובכמה מחיבורי העיקריים של כת מדבר יהודה (ברית דמשק, הודיות, כמה מן הפשרים, מגילת הנחושת, ירושלים החדשה). מכאן הוא מסיק, שכל החיבורים הללו תלויים תלות ספרותית במגילת המקדש ועל כן מאוחרים לה. לעומת זאת קודמים למגילה קטעי החיבור האסטרונומי שנשתמרו בארמית בקומראן וכן עיבודו של חיבור זה כפי שנשתמר בנוסח החבשי של ספר חנוך, פרקים עב–פב. מכאן מסיק וכהולדר שבעל המגילה הכיר חיבור זה והושפע ממנו. מסקנתו הסופית היא, שמגילת המקדש חוברה לפני גזירות אנטיוכוס הרביעי ומרד החשמונאים.

בדיונו זה מתגלה מכשלה חמורה בדרך טיעונו של וכהולדר: כל דימיון בין שני חיבורים, בין אם

עניינו בתוכן ובמוטיבים, ובין אם הוא נוגע למטבעות לשון, מתפרש מיניה וביה כסימן לתלות ספרותית. מכאן בא וכהולדר לידי קביעת התלות ההדדית, והוא בונה שלשלת של השפעות ספרותיות ההופכת לשלשלת כרונולוגית-היסטורית. כל המצוי אצל ניתוחים ספרותיים, ובייחוד של ספרות מסורתית קדומה כספרות היהודית, יודע עד כמה קשה להוכיח תלות ספרותית. זו דורשת את החמורה שבהוכחות, כגון קביעת קירבה של ממש במבנה, בסדר המוטיבים, בתוכנם ובניסוחם. באף אחד מן החיבורים הנידונים לא הוכיח וכהולדר מציאות יסודות אלו, ועל כן גם לא הוכיח שום תלות ספרותית. דווקא בהקשר זה יש להעדיף הנחה ספרותית פחות מרחיקת לכת, שוהולדר נמנע מלהשתמש בה, והיא שהיתה מסורת משותפת שממנה שאבו חיבורים אלה. בהקשר זה יש להעיר, שוהולדר מעמיד על אותו מישור של דיון את חיבורי כת מדבר יהודה וחיבורים פסוידואפיגראפיים כגון ספר חנוך וספר היובלים. על אף קרבתם של שני ספרים אלו להשקפותיה של הכת, יש להבדיל יפה בינם לבין מגילות קומראן, שכן שונים הם זה מזה הן בתוכן והן בצורה. יש איפוא משקל שונה ומשמעות שונה לזיקתה של מגילת המקדש לכתבי הכת מצד אחד ולספרים החיצוניים מצד שני.

בפרק השלישי מנסה וכהולדר לעגן את מסקנותיו הספרותיות בהקשר היסטורי (עמ' 99–140). על סמך ניתוח קטעים שונים מברית דמשק, ובייחוד הזכרתו של צדוק (מהדורת ח' רבין, אוקספורד 1954; ה, שורה 5), הוא טוען שצדוק זה היה אישיות היסטורית ואין הוא אלא מורה הצדק שהקים את הכת. יתר על כן, לדעת וכהולדר הכינוי 'בני צדוק' הנזכר במגילת ברית דמשק ובמגילות אחרות מציין את בני אותו צדוק ממש. וכהולדר ממשיך ומפרש את האמור בברית דמשק כאילו הוא משמיע שצדוק, היינו מורה הצדק, גילה תורה חדשה, ומסיק שאין זו אלא תורתה של מגילת המקדש. בפרק הרביעי (עמ' 141–169) טוען וכהולדר שצדוק זה הוא תלמידו של אנטיגנוס איש סוכו הנזכר בשלשלת הקבלה שבמדרש אבות דרבי נתן. לדידו של וכהולדר נרמז קיומם של צדוק ותלמידיו בכמה מחלוקות בין הפרושים לצדוקים, הנזכרות במשנה, וכי הקראי קרקסאני עדיין ידע על קיומם. צדוקים אלו, גורס וכהולדר, אינם זהים עם הצדוקים הנזכרים בספרי יוסף בן מתתיהו ובברית החדשה.

בפרק החמישי והאחרון (עמ' 171–229) משתדל וכהולדר לקשור את כל קצות טיעונו לכלל מסגרת כרונולוגית מאחדת. שני יסודות מוצקים יש במסכת זו וערכם עומד מחוץ למסגרת טענותיו של וכהולדר: ראשית, ידוע עתה שיש עותק נוסף של מגילת המקדש או אחד ממקורותיה שזמנו אינו מאוחר לשנת 150 לפנה"ס (לפי עדותו של ג' סטראגנל, המצוטטת על ידי וכהולדר, זוהי אחת מן המגילות של המערה הרביעית מקומראן שעדיין לא פורסמה). ידיעה זו משמיטה את הבסיס מהצעתו של ידן לתארך את המגילה לזמנו של יוחנן הורקנוס. עתה יש לתארך אותה לפחות למחצית הראשונה של המאה הב' לפנה"ס. כאמור, גם עצם הצעתו של המחבר להקדים את התחלותיה של הכת לראשית המאה הב' לפנה"ס יש בה טעם רב, אך אין צורך כלל לקשור אותה עם הצעתו לזהות את מורה הצדק עם מחבר מגילת המקדש מצד אחד, ועם צדוק מצד שני. מכיוון שזיהה את מורה הצדק עם צדוק תלמידו של אנטיגנוס, הוא משער שצדוק זה נולד בערך בשנת 240 לפנה"ס, כתב את תורתו, כלומר את מגילת המקדש, בערך בשנת 200 לפנה"ס וכמה שנים לאחר מכן, בשנת 196, גילה אותה לחסידי. זהו לדעתו הגילוי הנזכר בברית דמשק (א, שורות 10–11; ה, שורה 5). עשרים שנים נוספות, שבהן גיששו אנשי הקבוצה באפילה, כפי שנאמר בברית דמשק (א,

שורה 9), הן לדעת וכהולדר השנים ממועד גילוייו של מורה הצדק עד שנת 177/6 לפנה"ס, שנים שביילה בגלות בדמשק. את מותו של מורה הצדק קובע וכהולדר לשנת 170 לפנה"ס, ולדעתו נתחבר פשר חבקוק כמה שנים קודם לכן, בשעה שמורה הצדק עדיין היה בחיים. יש בהנחה זו קושי גדול, שכן שלושים שנות מחקר הראו שרוב הרמזים בפשר חבקוק מתבארים היטב על רקע ראשית ימי החשמונאים. ואמנם בדרך כלל מזהים עתה את אויבו ורודפו של מורה הצדק, הוא הכוהן הרשע, עם יונתן או שמעון החשמונאים. לעומת זאת מזהה וכהולדר את הכוהן הרשע עם הכוהן הגדול שמעון הצדיק! קשה לראות איך יכול וכהולדר ליישב את דברי פשר חבקוק ופשרים אחרים על מורה הצדק עם דמותו של שמעון הצדיק.

כללו של דבר, וכהולדר לא הוכיח את התיזות העיקריות שהוא בא להציע: פירושו למגילת המקדש אינו מתיישב עם הכתוב וכרוך בקשיים, והצעתו לראות את מחבר המגילה כמורה הצדק אינה זוכה לביסוס משכנע. בלתי מתקבלות על הדעת הצעותיו לזהות את מורה הצדק עם צדוק, תלמידו של אנטיגנוס, ולהקדים את פשר חבקוק למחצית הראשונה של המאה הב' לפנה"ס. אם אכן יש להקדים את התחלותיה של כת מדבר יהודה לראשית המאה הב' לפנה"ס, ואני סבורה שאכן כך הדבר, רק חלק מטיעוניו של וכהולדר משרתים תפיסה זו. אף שנראה כי אין לקבל רבות מהנחותיו וממסקנותיו של המחבר, יש עניין רב בניסיונו לתת תמונה כוללת, שהיא גם חדשה בפרטים רבים, להתחלותיה של כת מדבר יהודה. בגישתו יש רעננות, והיא כוללת הערות והבחנות מעניינות ומאלפות, שבפרטים לא מעטים מאירות את החומר באור חדש. בייחוד ראוי לעיון ההצעה העקרונית להקדים את התחלותיה של כת מדבר יהודה. מה חבל שוובהולדר לא הקפיד להפריד בין השערותיו לבין המסד העובדתי. בכך היה מקל על הקורא להעריך נכונה את תרומתו לתחום חקר כת קומראן.

דבורה דימנט