

פרשה חמישית

בית קודש

דין החמישה-עשר

100. פרשה זו פותחת בדין פסקני קובע את מספרם של אנשי החבורה שחוקי הפרשה חלים עליה, וזה לשונו: 'בעצת היחד שנים עשר איש וכוהנים שלושה, תמימים בכל הנגלה מכול התורה' (8, 2—1). עלינו לבאר מה טיבה של חבורה זו, כדי שנוכל לדון בתוכנה של הפרשה בכללה.

כפי שכבר רמזתי בסעיף 80 סבורני, שדין זה קובע את המספר המועט ביותר של אנשי החבורה המכונה 'עצת היחד'. הפירוש האחר שבאפשר — הנראה במבט ראשון כהגיוני יותר — הוא שבתוך עצת היחד חייבים להימצא, כחוג פנימי מצומצם, שנים עשר ישראלים ושלושה כוהנים, כדי לשמש מעין הנהגה ליחד. ראיה לפירוש זה אפשר להביא מן העדה הנוצרית הראשונה (לאחר מות ישו), ששנים-עשר תלמידי ישו ('השליחים') שימשו בה חוג פנימי מנהיג; ולא זו בלבד, אלא שנאלצו להקים גוף מינהלי נוסף של שבעה אנשים, כדי לטפל בעניינים כלכליים (מעשי השליחים א, כו; א—ד). לפי פירוש זה נצטרך לפרש גם כמה תקנות שבאו בגוף הפרשה. למשל, המאמר: 'יבדלו קודש בתוך עצת אנשי היחד' (8, 11), יתפרש על היבדלות נוספת, שהגוף המצומצם נבדל בה משאר אנשי החבורה. וכן, אם נאסר בפרשתנו להעלים מ'אלה' את חידושי התורה שיימצאו ל'איש הדורש' (8, 11—12), הרי טעם הדברים, שלקבוצה המצומצמת לבדה ניתנה הזכות לדעת (ולבדוק) את 'כול דבר הנסתר מישראל' (שם). והוא הדין בשאר תקנותיה של הפרשה.

אולם פירוש זה יגרור כמה קשיים. קשה עד מאוד לטעון שחוק ההליכה למדבר (8, 13—16) או דיני העונשים (8, 17 ואילך) האמורים בפרשתנו חלים על החמישה-עשר לבדם. דברים רבים האמורים בשבחם של החמישה-עשר מקבילים למה שנאמר בחלקיו האחרים של סרך היחד על אנשי היחד בכללם. התירוץ האפשרי שחלק מדברי הפרשה חל על החוג הפנימי וחלק על היחד בכללו, עלול לגרור את הטענה שבעל הפרשה עובר מנושא לנושא ללא הבחנה וללא סימן; וטענה זו שוב תחייב את הפרשן לחלק את הפרשה לפי 'מקורות', ללא ביסוס מספיק בכתוב. וכן נוכל להקשות: כיצד תובע בעל הפרשה הקמתו של גוף נפרד, בלא להורות במפורש מה הם תפקידיו המובהקים של גוף זה, וכיצד הוא נבחר או מתמנה? הרי עניינים אלה עיקרם, וקשה להניח שאפילו בחיבור מבולבל כסרך היחד יחסר העיקר מן הספר. כיוון שנוסף על כל השיקולים האלה לא ראיתי טעם לסבך את מבנהו החברתי המשוער של היחד יותר ממה שמחייבים אותי הכתובים, הגעתי לכלל מסקנה, שדין החמישה-עשר אינו תובע את הקמתו של גוף מצומצם, אלא הוא קובע את גודלה הקטן ביותר של

החבורה המכונה 'עצת-היחד' (עיין סעיפים 80—81). לפי פירוש זה, המוצע באן, דנה אפוא פרשתנו ביחד בכללו.

מדוע חמישה-עשר? משום שהיחד חייב לייצג את ישראל, ולכן חייבת להימצא בו קבוצה של ישראלים וקבוצה של כוהנים. שנים-עשר הישראלים הם כנגד מספרם של שבטי ישראל; שלושה הכוהנים הם המספר הקטן ביותר היכול להיחשב לקבוצה. הצורך לקבוע את המספר הקטן ביותר של חבורת חברי היחד נובע מן העובדה שהיחד פועל כחבורה. כפי שנבאר להלן, דנה פרשתנו, בעיקרו של דבר, בתפקידיו של היחד כחבורה. אמנם, החוקים של חיי-שיתוף חלים גם על אנשים מעטים הנמנים על החבורה (כמבואר בפרשה ג), אבל היחד יכול לפעול כחבורה עצמאית רק משמגיע מספר חבריו לגודל מסוים. על חבורה כזאת חלה החובה להיבדל — כחבורה ולא כיחידים — מן החברה הסובבת אותם, וללכת למדבר. חבורה כזאת נחשבת ל'בית האמת' ול'מטעת עולם', והיא מכפרת במעשיה על עוונות חבריה ואף לארץ, כפי שנבאר. היא אינה תלויה בחבורה גדולה ממנה, כדי שתוכל להתקיים. למשל, היא אינה צריכה לבקש מן החבורה הגדולה שתשלח לה כוהן שיהיה נוכח בישיבותיה (השווה 6, 3—4). כבר נתברר לנו משיקולים שונים (עיין סעיפים 9, 79), שכת מדבר-יהודה היתה איגוד רופף של חבורות מקומיות, ושדווקא החבורה האחת, ולא הארגון הכולל, היא הנושא הנידון בסרך-היחד. מכאן הצורך לקבוע את גודלה של החבורה העצמאית, הנחשבת ל'עצת-היחד', והמקיימת בעצמה את כל החוקים ומגשימה את כל המטרות החברתיות והדתיות שנמנו בסרך-היחד.

דין החמישה-עשר אמור במפורש בחברים 'תמימים בכול הנגלה מכול התורה'. חברים שלא הגיעו לכלל שלימות, כלומר מועמדים שעודם עומדים בתקופת-המבחן, אינם נמנים על החמישה-עשר, ואינם באים בחשבון בשעת ייסודה של חבורה עצמאית. אבל מכיוון שאפשר לשער שכמה מועמדים היו מצויים בכל חבורה מקומית, מסתבר שמספר האנשים שהיו חיים בחבורת 'החמישה-עשר' היה למעשה גדול יותר (עיין סעיפים 78, 80—81).

תוכן הפרשה

101. פרשה זו עוסקת, בדומה לפרשיות ג, ד, בהגדרת דמותו החברתית של היחד. אולם בניגוד לפרשיות אלה אין היא מדגישה את פרטי האירגון ואת חובותיו של היחיד, כי אם מביעה עקרונות כלליים בלבד. הנושא האופייני ביותר לפרשה הם מטרותיו הדתיות של היחד, המובעות בסמלים, כגון 'מטעת עולם' או 'בית-קודש'. לפרשה שלושה פרקים. פרק א כולל פתיחה קצרה לפרשה בכללה, המורכבת מדין החמישה-עשר (שנידון בסעיף הקודם) ומהגדרה של חובות-החבורה, שהיא דומה להגדרות שבפתיחותיהן של הפרשיות א, ה, אך קצרה מהן בהרבה (8, 2—4 עיין סעיפים 104, 30). שאר דברי הפרק מביעים, כאמור, את מגמותיו של היחד. בפרק השני באו שתי תקנות-עונשין כלליות. תוכנן כבר נידון בקצרה בסעיף 95; במפורט עוד נדון בהן בסעיף 111. הפרק השלישי מקביל בתוכנו ובצורתו לפרק הראשון. אל תקנתו האחרונה נסמכת הגדרת החבורה: 'ונשפטו במשפטים הרשונים אשר החלו אנשי היחד להתיסר בהם' וכו'. אמנם ראוי לציין שבכתב-יד אחד של סרך-היחד שנמצא

בקומראן ועדיין לא פורסם חסרים הפרקים ב, ג של פרשתנו. לדעת מיליק קדום כתב־היד ההוא לכתב־היד שלפנינו (סימנו 4QSe; לפי עדות מיליק, Ten Years of Discovery etc. p. 123).

הפרקים א, ג מביעים, כאמור, את עקרונותיו ואת מגמותיו של היחד, שלמענם נתאגדו אנשי היחד לחבורה אחת.

החבורה היתה חייבת להתאגד, ורק אחר־כך היו חלות עליה החובות הציבוריות ויכולה היתה להגשים את מטרותיה. לפיכך פותחות שלוש פסקות בפרק א ובפרק ג בנוסחה 'בהיות אלה בישראל', הבאה בשינויים קלים כדלקמן:

8, 4—5 ובתכון העת בהיות אלה בישראל נכונה עצת היחד

באמת למטעת עולם וכו'.

8, 10—11 בהכון אלה ביסוד היחד שנתיים ימים בתמים דרך יבדלו

קודש בתוך עצת אנשי היחד וכו'.

8, 12—13 ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך

מושב הנשי העול ללכת למדבר וכו'.

9, 3 בהיות אלה בישראל ככול התכונים האלה ליסוד רוח הקודש וכו'.

ההדגשה היא על המלה 'אלה', כלומר על הגרעין, על חבורת החמישה־עשר. כש'אלה' מאוגדים וחיים לפי 'התכונים האלה', כלומר לפי חוקי היחד, לפחות שנתיים, 'נכונה עצת היחד באמת', והיא מתחילה לפעול. מדובר כאן על תקופת המבחן של שנתיים החלה על החבורה בכללה, ולא על היחידים המצטרפים אליה. המחוקק מניח שאנשי החבורה מתאגדים בפני עצמם ועוברים את תקופת המבחן בחבורתם שלהם. אפשר לשער שלמעשה עברו אנשי הגרעין החדש את מבחנם בחבורה קיימת, כל אחד בפני עצמו, אולם המחוקק אינו שם לב לאיגוד־החבורות, אלא ל'עצת־היחד' היחידה, הפועלת לבדה, ולפיכך הוא קובע לה גם תקופת־מבחן כחבורה בפני עצמה, שאינה כרוכה במציאותה של כת מדבר־יהודה בכללה.

הדברים המגדירים את פעולתה של עצת־היחד הם משני סוגים: הסוג האחד הן תקנות האמורות בפרוזה, מן הסוג שהוגדר בסעיף 23 כ'הנחיות בניסוח מלא'. תקנות אלו מטילות על החבורה את החובה להיבדל (8, 11), להיבדל וללכת למדבר (8, 13 ואילך); שלא לערב את הונם עם הון אנשי הרמיה (9, 8); וכן את זכותם לדעת את כל חידושי תורת הסתרים המתגלים בקרב החבורה (8, 11—12), ואת חובתם למסור את ההנהגה לכוהנים (9, 7).

הסוג השני הן הסיסמות המביעות את המטרות הדתיות של היחד, והמנוסחות בלשון־סמלים שירית (עיין בסעיף 23, סיסמות). בהן נמשל היחד ל'מטעת עולם' (8, 5), לבית (שם, ועוד) או לחומה (8, 7). היחד מכריז בהן על כוחו 'לכפר בעד הארץ' (8, 6) ועל כוונת חבריו לשמש 'עדי אמת למשפט' (שם). כמו־כן נמשלה פעולת היחד בסיסמות אלה להקרבת קרבנות (8, 9; 9, 4—5). פירושן של הסיסמות האלה אינו מן המלאכות הקלות, שכן נרמזו בהן עניינים שקשה לאמרם במפורש, בשפה פשוטה וגלויה. אנשי־היחד מעדיפים לרמוז על כוונתם בסמלים פיוטיים, שבזכות מטענם הרגשי העשיר ושימושם התדיר במחיצתה של כת מדבר־יהודה הרי הם בבחינת מועט המחזיק את המרובה. סמל המוכר לנו בכמה שימושים מקבילים, בתוך

הפרשה או מחוצה לה, מתפרש מתוך השוואתם וניתוחם של שימושיו. אך כמה סמלים עומדים בסיתומם, משום שחסרות לנו הקבלות מאלפות. גם בפרק א וגם בפרק ג קודמות הסיסמות הפיוטיות לתקנות האמורות בפרוזה. סופר המגילה נתקל בהעתקתו בקשיים לא־רגילים בשורות 8, 5—14. אתה מוצא בהן כמה רווחים המתפרשים כסימני מבוכה, וגם כמה מחיקות ותיקונים; כמו־כן הושלם חלק ניכר של הדברים בין השורות, במיוחד מעל לשורה 10.

102. הבנת הפרשה תלויה במידה מרובה בפירושן של סיסמותיה. למזלנו חוזרת הפרשה על חלק ניכר מסיסמותיה כמה פעמים, והשוואתן של חזרות אלו מאפשרת לנו לפרש את הדברים. הבדיקה מלמדת שפרט לסיסמות האמורות פעם אחת בלבד באו בפרשה זו שלוש קבוצות מקבילות של סיסמות:

קבוצה א	קבוצה ב	קבוצה ג
8, 6—7	8, 9—10	9, 4—6
בית קודש לישראל	מעון קודש קודשים ל־	ליסוד רוח קודש לאמת
וסוד קודש קודשים	אהרון בדעת כולם לב־	עולם
לאהרון	רית משפט	לכפר על אשמת פשע ומעל
עדי אמת למשפט	ולקריב ריח ניחוח	חטאת
	ובית תמים ואמת ביש־	ולרצון לארץ מבשר עולות
	ראל להקים ברית לחר־	ומחלבי זבח ותרומת שפתים
	קות עולם	למשפט בניחוח צדק ותמים
		דרך כנדבת מנחת רצון
ובחירי רצון לכפר	והיו לרצון לכפר בעד	(בעת ההיא יבדילו אנשי
בעד הארץ	הארץ	היחד) בית קודש לאהרון
ולהשיב לרשעים	ולחרוץ משפט רשעה	להיחד קודש קודשים ובית
גמולם		יחד לישראל ההולכים בת־
		מים

המלים ששמתי בסוגריים בקבוצה ג חורגות מסגנון 'הסיסמות' ומשמשות מעין מעבר לסגנון 'ההנחיות', ומשום־כך אינן שייכות לדיון זה. הן משמשות פתיחה לסיסמה השלישית בקבוצה ג, המקבילה לסיסמה הראשונה בקבוצות א, ב. הסיסמה 'עדי אמת למשפט' בקבוצה א, וכן הסיסמה 'ליסוד רוח קודש לאמת עולם' בראש קבוצה ג, חסרות הקבלה בשאר הקבוצות, אבל מקבילות הן לתוכנן הקבלה חלקית. החומר הנותר מתחלק לשלוש סיסמות, האמורות פעמיים או שלוש פעמים, ואלו הן: (א) סיסמת הבית; (ב) סיסמת הכפרה; (ג) סיסמת הנקמה ברשעים. נוסף על כך אמורות בפרשתנו שתי סיסמות חשובות שאין להן כל הקבלה, והן הסיסמה 'למטעת עולם' (8, 5) וסיסמת החומה (8, 7—8). שתיהן באו בחלק הראשון של הפרק הראשון; האחת בתחילתה והשנייה בסופה של 'קבוצה א' במערכת הסיסמות המקבילות.

הסעיפים הבאים יוקדשו לדיון מפורט בסיסמות החשובות יותר.

סיסמת בית-קודש

103. סיסמה זו אמורה בפרשתנו שלוש פעמים, כדלקמן:

(א) 8, 5—6:	(ב) 8, 10—8:	(ג) 9, 6:
בית קודש לישראל	מעון קודש קודשים	בית קודש לאהרון להיחד
וסוד קודש קודש	לאהרון בדעת כולם	קודש קודשים ובית יחד
שים לאהרון	לברית משפט ולקריב	לישראל ההולכים בתמים
	ריח ניחוח ובית תמים	
	ואמת בישראל להקים	
	בריתו לחוקות עולם	

על שלושה מאמרים מקבילים אלה יש להוסיף, כהקבלה חלקית, את המאמר שבפתיחתה של פרשה ג: 'לכפר לכול המתנדבים בקודש לאהרון ולבית האמת בישראל והנלווים עליהם' וכו' (5, 6; עיין סעיף 72).

בסיסמה זו נמשל היחד לבית, שהרי גם הלשונות 'מעון' ו'סוד', שבאו בה כהקבלה למלה 'בית', מכוונות לאותו עניין. למען הדיוק מוטב לומר שהסיסמה מכריזה על כוונתו או מגמתו של היחד להיות ל'בית'; כלומר: עם כינונה של 'עצת היחד' היא מתחילה להגשים אחת ממגמותיה ונעשית ל'בית'. הבית מסמל את ליכודה של החבורה. הכוונה אינה לחייה השיתוף של החבורה (היותה 'יחד') כי אם לעצם היותה חבורה, קבוצת-אנשים מלוכדת, מאורגנת ובעלת מגמות משותפות. כיוצא בזה מדובר בחנוך נג, ו על 'בית ועדו' של הבחיר (= הגואל, המשיח) העתיד, שיופיע באחרית-הימים; והכוונה לעדת הנושעים העתידה לקום. אנו יכולים לעמוד על מהלך-המחשבה שמאחורי הסמל משימוש מקביל בסמל העיר בפשר חבקוק: 'הוי בונה עיר בדמים ויכונון קריה בעולה.... פשר הדבר על מטיף הכזב אשר התעה רבים לבנות עיר שיו בדמים ולקים עדה בשקר..... להיות עמלם לריק' וכו' (פ"ח 10, 5—13). כן נוכל לעמוד על טעמו של סמל הבית מן השימוש בו בברית החדשה: 'ואתם כאבנים חיות תיבנו כבית רוחני' (איגרת ראשונה לפטרוס ב, ה). במאמר זה מפותח ומפורש הסמל יותר, ונוסף בו המושג היווני של משהו 'רוחני' (ולא ממש-חומרי), המקרב את משמעותה של התמונה לדרך-מחשבתנו שלנו. בכתובים שלפנינו בא הסמל בפשטותו, ולכן הוא סתום במקצת, אבל ייתכן שהצדק עם פלוסר, הרואה את מוצאו של המאמר בברית החדשה במערכת סמליו של סרך היחד*. מהו טיבו של 'בית' זה, ולשם מה הוא נבנה? הוא 'בית קודש' — בית שהקדושה מתקיימת בו. אמור מעתה: סמל הבית מביע את רצונם של אנשי-היחד להתלכד, כדי שיוכלו להגיע בזכות ארגונם לחיים של קדושה.

אולם עלינו לשים לב שסיסמתנו אינה מדברת על בית אחד, אלא על שני בתים: אחד לאהרון ושני לישראל. כל גרסותיה מורכבות משני חלקים מקבילים, המשקפים את הכפילות שבמבנהו החברתי של היחד, ואת עליונותו של מעמד הכהנים — תופ-

* עיין Aspects of the Dead Sea Scrolls, Jerusalem 1958, p. 233 ss.

עות שכבר נפגשנו בהן בפרשה ג (עיין סעיפים 72, 74, 75, 78). ודווקא קדושתו של הבית המיועד לכוהנים היא המוגדרת יפה: הם מקימים את ביתם 'להיחד קודש קודשים'; והלשון 'קודש קודשים' נאמרת על ביתם גם בשתי הגרסות האחרות של הנוסחה. בזאת מסתמכת הסיסמה על הכתוב: 'ויבדל אהרון להקדישו קדש קדשים' (דה"א כג, יג). כלומר: אותה קדושה יתירה שנתברך בה בית־אהרון זוכה להגשמתה האמיתית בכת דווקא, ולא מחוצה לה. אף תפקידם של הכוהנים 'לקריב ריח ניחוח' (עיין סעיף 105) מתבצע ב'בית' זה המוקם ביחד. אפשר שהכוונה לעבודתו של בית־המקדש העתיד, שהכת תנהיג אותה לפי חוקתה שלה לכשתגיע לשלטון (כמבואר בדף 2 של מגילת המלחמה ונרמז עוד בכתבי הכת); ואפשר שהכוונה לפעולתם של הכוהנים בכת בהווה, הנמשלת להקרבת קרבנות בשל טהרתה, כפי שנראה להלן בסעיף 104. על־כל־פנים ברור שבבית המוקם ביחד זוכה הכהונה להגשמת משימתה המסורתית. הבית המוקם לישראל, מאידך גיסא, אינו מכונה 'בית קודש' אלא פעם אחת בלבד, שכן יאה לו גם הכינוי 'בית תמים ואמת' או 'בית יחד לישראל ההולכים בתמים'. היחד הוא מקום להגשמתה של קדושה ישראלית, אך קדושה זו אינה שונה ביסודה מ'תמים דרך', מהתמסרותו של היחד לחיים של קיום התורה כהלכתה. מערכת סמלים דומה מונחת ביסודו של קטע מפשר ישעיהו לישע' נד (4QpIsad פורסם על־ידי Allegro, JBL, 1958, p. 220). אולם כיוון שהפשר מקוטע מאוד, קשה ללמוד ממנו פרטים ברורים נוספים. חשיבותם של הכוהנים מודגשת בו במפורש, כמו בסיסמה אשר לפנינו.

סיסמת הכפרה

104. גם סיסמה זו אמורה שלוש פעמים, פעמיים בקיצור ופעם אחת במפורט:

(א) 6, 8	(ב) 10, 8	(ג) 9, 4—5
ובחירי רצון לכפר בעד הארץ	והיו רצון לכפר בעד הארץ	לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח ותרומת שפתיים למשפט בניחוח צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון.

כל היסודות המשותפים לצורותיה הקצרות (והזהות כמעט) של הנוסחה — והם: כפרה, רצון, ארץ — באו גם בצורתה המורחבת, ואילו הדברים שנוספו בצורה המורחבת מעמידים אותנו על כוונתה של הנוסחה בכל מקום. ממנה אנו למדים שהכת בעצם קיומה משמשת לכפרת עוונות, ושה'רצון' האמור כאן הוא ה'רצון' האמור בתורה ובדברי חז"ל לגבי קרבנות המתקבלים לרצון לפני האל, ולכן משולה כפרת הכת ל'מנחת רצון'. טעם הדבר הוא שמעשי כפרתה של הכת רצויים ומועילים, כקר־בנות שהובאו כהלכתם ('ניחוח צדק') המביאים כפרה לבעליהם. אך היסוד השלישי שבנוסחה, 'לארץ', אינו מפורש, ואין אנו יכולים אלא לנחש את כוונתו. נראה לי ש'לארץ' רוצה לומר לארץ בכללה, לא ליחד בלבד, ולא דווקא לעם ישראל, כי אם

לארץ-הקודש (ואולי אפילו לעולם כולו). לא אנשי היחד לבדם משיגים כפרה 'בענות נפשם לכל חוקי אל' (3, 8; ציטוט חפשי), כפי שלמדנו בפרשיות א, ג (השווה גם 5, 6 ובסעיף 60), אלא הארץ, הצריכה כפרה מרשעת יושביה, מתכפרת במעשיהם של הבחירים.

היחד מכפר ב'תרומות שפתיים' וב'תמים דרך', כלומר בתפילתו ובאורח-חיי הקפדני. אמצעים 'רוחניים' אלה שקולים כנגד הקרבנות — 'כנדבת מנחת רצון', ואפילו טובים מהם — 'מבשר עולות ומחלבי זבח'. מכאן שהכת היתה סבורה — ככל ישראל — שעבודת בית-המקדש מכפרת. היא אף נתנה טעם זה במפורש לקרבנות שהתכוונה לחדשם באחרית-הימים: 'אלה יתיצבו על העולות ועל הזבחים לערוך מקטרת ניחוח לרצון אל לכפר בעד כול עדתו' (מל' 2, 5). אך בהווה אין הכת יכולה להקריב קרבנות, כיוון שהשליטים בבית-המקדש נוהגים בו שלא כדין ומטמאים אותו (פ"ח 12, 8—9; עיין גם ב"ד 4, 15—18; 5, 6—7; 6, 11—13; 11, 19). בהווה שקולה כפרתה של הכת (דיני טהרתה ותפילותיה) כנגד הקרבנות. אסמכתה להשקפה זו מצאו אנשי הכת בכתוב 'זבח רשעים תועבה ותפילת ישרים רצונו' (משלי טו, ח), ובעל ברית דמשק מביאו בלשון זו: 'זבח רשעים תועבה ותפילת צדיקים כמנחת רצון' — כלומר הוא משנה במקצת את נוסח הכתוב כדי לדרוש אותו וללמד שתפילת צדיקים שקולה כנגד מנחה המתקבלת לרצון, ומדבריו אנו למדים שגם דברי פרשתנו הם מעין רמז שברמז לאותו הכתוב.

בדרך זו נחלצת הכת מתלות בעבודת המקדש, ומאמונה בנחיצותם של הקרבנות, ומגיעה לכלל תפיסה דתית, שהיא 'רוחנית' יותר מהשקפתה של היהדות בכללה; וכל זאת בלא לבטל את הקרבנות מעיקרם ובלא לומר במפורש שאין תועלת בקרבנות (דבר שלא ייתכן לאומרו במסגרת היהדות, שהרי הקרבנות אמורים בתורה; ואף חשובים עד מאוד בחיים הדתיים של התקופה). וייתכן מאוד שרעיון ביטול הקרבנות לא עלה כלל על דעתם של אנשי הכת; ואף-על-פי-כן הגיעו אנשי הכת, לאמתו של דבר, למערכת של מחשבה דתית שלא היתה צמודה עוד לאמונה בתועלתו של הקרבן לכפרת עוונות.

105. מעין הארה צדדית לעניין זה משמש לנו המונח 'ניחוח'. במקרא משמש הצירוף 'ריח ניחוח' תואר קבוע לקרבנות; ואין בחלק העברי של המקרא 'ניחוח' ללא 'ריח'. בתורה אמור הצירוף תמיד בתיאורם של קרבנות, ואינו משמש בפני עצמו כציון לקרבנות. ביחזקאל משמש הצירוף פעם אחת בפני עצמו (יחז' ו, יג), אבל על-פי-רוב הוא צמוד גם ללשונות אחרים, שעניינם קרבן (שם, טז, יט; כ, כח, מא). בבן-סירא מה, כט נאמר: 'ולהקטיר ריח ניחוח ואזכרה לכפר על ישראל'; שימוש זה במונח הוא חופשי במקצת כלפי הלשונות הקבועים שבמקרא. חופשי יותר הוא השימוש במלה 'ניחוחין' בארמית המקראית, דנ' ב, מו; עזרא ו, י. בפרשתנו בא המונח פעם ראשונה בסיסמת הבית (8, 9): 'ולקריב ריח ניחוח'. הפועל להקריב בא אמנם במקרא עם 'ריח ניחוח', אבל פעמיים בלבד (השווה ויק' ו, יד; במ' טו, ז). עניין בדבר, שהצירוף 'ריח ניחוח' אמור בפרשתנו במקומם של הקרבנות בכללם, שלא כדרך המקרא; ואף אין אנו יכולים לומר אם הכוונה לקרבנות ממש (עיין

סעיף 103). בעל מגילת המלחמה אמנם מתכוון לקרבנות ממש, כשהוא כותב: 'לערוך מקטרת ניחוח לרצון אל לכפר בעד כול עדתו' (מל' 2, 5) — אבל שימוש בלשונות מקראיים הוא חפשי מאוד, והמלה 'ניחוח' נשתחררה מזיקתה הקבועה למלה 'ריח'. כאן ובבן-סירא נוצרה זיקה הדוקה בין ה'ניחוח' ובין מושג הכפרה. והנה בסיסמת הכפרה שבפרשתנו אנו מוצאים צירוף זר לחלוטין למקרא; 'ניחוח צדק' (9, 5); וטעמו קרבן שהוקרב בצדקה, קרבן רצוי לאל (כך מסתבר מן ההקבלה ל'מנחת רצון'). כאן בא 'ניחוח' כרמז פיוטי לקרבנות, ואולי לעיקר שבקרבנות (קטורת, עולות, וכן החלקים המוקטרים מקרבנות אחרים). לבסוף אתה מוצא בסרך-היחד (3, 11) 'כפורי ניחוח' שאינם קרבנות כלל, אלא כפרת-עוון הבאה בתשובה שלימה; והמונח 'ניחוח' אמור שם כרמז דק שבדקים לעניין המובע בסמל הכפרה שבפרשתנו, כלומר לטענה שפעילותה הדתית של הכת שקולה כנגד הקרבנות בכוחה לכפר על העוון (עיין סעיף 104).

סיסמת המטעת

106. בסיסמה זו פותחת פרשתנו את שורת סיסמותיה: 'בהיות אלה בישראל נכונה עצת היחד באמת למטעת עולם' (8, 4—5). אף-על-פי שהסיסמה אמורה פעם אחת בלבד, היא שקולה בחשיבותה כנגד הסיסמאות שנדונו עד כה, וטעמה מתבאר מן השימוש בסמל המטעת בכתבים אחרים של הכת ובספרים החיצוניים. הודיה שלמה הוקדשה לעיבודו הפיוטי של נושא זה (עיין הוד' דף 8). שם מדובר כמו בסרך-היחד על 'מטעת עולם'. לשון זו באה גם בספר חנוך (פד, ו), אבל הביטוי הנפוץ בס' חנוך הוא 'מטעת צדק' (י, טו ועוד); עיין בהוצאת צ'ארלס הגדולה של הספרים החיצוניים בהערה לפסוק זה; ועיין חנוך צג, ה—י). בסמל זה משתמש גם בעל ס' היוכלים (א, טז; כא, כד). ב"ד 1, 7 מדברת על 'שורש מטעת' כלומר על תחילתה של התופעה המכונה 'מטעת עולם'. סמלים דומים תמצא עוד בצוואת יהודה כד, ה; בברוך הסורי פרק לו; במזמורי שלמה יז, ד. כן דומה לעניין זה משל זרע החרדל באוואנגליון של מארקוס ד, ל—לב.

הביטוי 'מטעת עולם' מיוסד על הכתוב: 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצח' (ישע' ס, כא). חז"ל דרשו את הכתוב הזה על כלל ישראל: 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים וגו'' (משנה סנה' י, א). ואילו דורשי הכתוב בכת ובחוגים המקורבים לה דרשוהו על עדת-הצדיקים המשולה לשתיל נטוע. שתיל זה רך ודל בשעת נטיעתו, אך הוא עתיד לצמוח ולהי-עשות עץ ענף — וגם עדת הצדיקים, הקטנה והנרדפת בעולם הזה, אינה אלא התחלה לעדה הגדולה והמפוארת שתקום ממנה באחרית-הימים. היחד טומן כיום בחובו את גדולתו שנועדה לאחרית-הימים. ולכן הוא מכנה את עצמו 'מטעת עולם', הנטועה עכשיו ועתידה לצמוח לעולם. זו משמעותו של סמל המטעת בכל הכתובים שהבאתי לעיל. לפיכך רוצה בעל פרשתנו, כשהוא מזכיר את הסיסמה 'למטעת עולם', לומר כך: לכשיתלכדו ביחד חמישה-עשר איש תמימים (לפחות) יתחיל היחד את קיומו הנצחי כ'מטעת עולם'; ומובטח לו שלא ייספה בפורענות, אלא ישמש מעתה גרעין לעדת-הבחירים העתידה לרשת את הארץ (ועיין עוד סעיפים 131, 137).

סיסמת הנקמה ברשעים

107. סיסמה זו אמורה פעמיים בפרשתנו: (א) 8, 6—7: ולחשב לרשעים גמולם; (ב) 8, 10: ולחרוץ משפט רשעה. היא רומזת לנכונותה של הכת לקחת חלק בהבאת הפורענות על הרשעים בעתיד. נושא זה נפוץ למדי במגילות (בסרך־היחד הוא נרמז עוד 9, 23; 10, 14—20; ועיין סעיפים 116, 131, 138), וכן אתה מוצא בפשר חבקוק 5, 4: 'וביד בחיריו יתן אל את משפט כול הגוים ובתוכחתם יאשמו כל רשעי עמו'. מאמר זה מדגיש דווקא את הדין שבפורענות העתידה לבוא על הרשעים, ומקנה לעדת הבחירים חלק פעיל בחריצת הדין דווקא, בדומה לנוסח (ב) של הסיסמה שלפנינו. הסיסמה הסתומה שבפרשתנו 'עדי אמת למשפט' (8, 6) רומזת כנראה לעניין דומה.

סיסמת החומה והיסוד

108. פעם אחת בפרשתנו נמשלה עצת־היחד לחומה איתנה: 'היא חומת הבחן פנת יקר בל יודעו יסודותיהו ובל יחישו ממקומם' (8, 7—8). משמעותו של הסמל מתבאר מפסקה ארוכה בהודיות (6, 25 ואילך), הפותחת במלים: 'ואהיה כבא בעיר מצור ונעוז בחומה נשגבה עד פלט', ובהמשך הפסקה מסופר כיצד תעמוד החומה בפני התקפותיה של 'מלחמת רשעה' העתידה להתחולל (השווה עוד הוד' 3, 37; 7, 9). בעל ההודיות, וכן כל איש אחר ביחד, מוצאים בחבורתם מקלט בטוח מפני הפורענות, העלולה לפגוע בכל מי שאינו נמנה על עדת־הבחירים המלוכדת. בעל פרשתנו נוקט בסמל החומה, כדי להכריז על תפקידה זה של עצת־היחד לעמוד איתנה, הן בפני התקפותיה של הרשעה בהווה והן בפני הסכנות האיומות של הפור־ענות העתידה לפגוע ברשעים. הוא רוצה לומר שעצת־היחד מתחילה לשמש בתפקיד זה בו ברגע שהיא 'נכונה באמת'.

סיסמת החומה מסתמכת על דבר הנביא: 'הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש' (ישע' כח, טז). על פסוק זה מיוסדת ככל הנראה עוד סיסמה אחת, שפירושה קשה יותר, היא סיסמת היסוד, האמורה פעמיים בסרך־היחד: (א) 5, 6—5: ליסד מוסד אמת לישראל ליחד ברית עולם

(ב) 9, 4—5: ליסוד רוח קודש לאמת עולם

על טעמה של סיסמה זו קשה לעמוד, אולם נראה שהיא רומזת, בדומה לסיסמת החומה, לרעיון, שהיחד הוא איתן. מאידך גיסא, לא נרמז כאן שהיחד מגן על חבריו או שהוא איתן בפני סכנות; מה שמודגש כאן הם הערכים 'הרוחניים', המופשטים יותר של 'אמת', רוח־הקודש ו'ברית'; והכוונה היא שערכים אלה זוכים לטיפוח או להגשמה חברתית בקרב החבורה. סמל היסוד בא עוד בפשר לישע' נד, א ('ויסדתיך בספירים'), שכבר הוזכר בסופו של סעיף 103.

פרשה חמישית: בית קודש

פרק א: הרכב עצת היחד; ההליכה למדבר, ועוד

109. בפרק זה אפשר להבחין שלושה חלקים: (א) פתיחת הפרשה; (ב) קבוצות של סיסמות פיוטיות; (ג) קבוצה של תקנות.

בראש הפתיחה בא דין החמישה-עשר, הקובע את מספר הישראלים והכוהנים הנחוצים להקמתה של 'עצת-היחד' (8, 1—2; עיין סעיף 100). הם חייבים להיות 'תמי'מים בכול הנגלה מכול התורה, כלומר לדעת ולקיים את כל התורה כפי שהיא ידועה לכת. בהמשך נסמכת להגדרה זו הגדרה נוספת של החמישה-עשר, המנוסחת בדרך מסורתית באמצעותם של משפטים קצרים הבנויים על שם-הפועל (שרשרת הלמ"דים, סעיף 30). החמישה-עשר הם אפוא אנשים המתנדבים 'לעשות אמת' וכו', 'לשמור אמונה' וכו', 'לרצות עוון' וכו', 'ולהתהלך עם כול במדת האמת'. אולם המלה 'מתנדבים', האמורה בפתיחה המקבילה 5, 1 חסרה כאן; וכן חסרה מלה אחרת בעלת משמעות דומה; ועלינו להשלים את הפועל, שבו תלויה כל שרשרת הלמ"דים, במחשבתנו. אין לתמוה על זרות סגנונית זו, שהרי עוסקים אנו בנוסחות שגרתיות המקובלות על היחד: הואיל ואנשי היחד היו רגילים בכגון אלה יכול היה בעל-הפרשה לנקוט בלשון קצרה וקטועה.

מארבע 'החובות' האמורות ב'שרשרת' זו, הראשונה בלבד מקבילה לחובה שנמנתה בפתיחות של הפרשיות א, ג (השווה 8, 2 עם 1, 5; 3—4). על הקבלה רופפת יותר אפשר להצביע גם לגבי הסיסמה המקוצרת 'לרצות עוון', שעניינה כפרה, בדומה למה שבא בפתיחת פרשה ג (5, 6). במשמעה הכללי מתאימה פתיחתה של פרשה ה לתוכנה: גם בה הודגש הכיוון המופשט יותר, האופייני ל'סיסמות'.

בעל הפרק עובר לגופו של עניין במשפט השגרתי (עיין סעיף 101) 'ובתכון העת * בהיות אלה לישראל נכונה עצת היחד באמת'; כלומר לכשיתלכדו האנשים המתוארים בפתיחה, תיכון עצת היחד ותהיה 'למטעת עולם', 'לבית קודש' וכו' (8, 4—5). דבר זה יקרה (פרט זה אינו שגרתי) 'בתכון העת', כשיבוא הזמן שנועד לכך בגזירת האל. עם המלה 'למטעת' מתחילה סדרה של סיסמות, המביעות את מטרת התלכדותו של היחד. הסיסמות סדורות זו אחר זו, ללא כל קישור תחבירי, בשתי קבוצות מקבילות (8, 5—7; 8—10; עיין סעיף 101). הקבוצה הראשונה מנוסחת בלשון קצרה, השנייה מאריכה קצת בלשונה. בין שתי הקבוצות אמורה סיסמת החומה. טעמן של הסיסמות מבואר בסעיפים 102—108.

* אפשר גם לחלק את הכתוב כך: '... ולהתהלך עם כול במדת האמת ובתכון העת. בהיות אלה בישראל' וכו'. אז יהיה פרושו של המונח 'ובתכון העת' 'לפי חוק העת', כלומר: אנשי היחד ינהגו בכל דבר ('ולהתהלך') לפי חוק העת.

110. בשורה 10 מתחיל החלק השלישי של הפרק הכולל את התקנות האמורות בפרוזה. תקנות אלו הן שתיים, ושתיהן פותחות בנוסחה האפיינית 'בהכין אלה' וכו' (8, 10), 'ובהיות אלה' וכו' (8, 12; ועיין סעיף 101). התקנה הראשונה (8, 10—12) מזכירה בתחילתה את התנאי שאנשי-היחד חייבים לחיות לפי חוקי הכת שנתיים קודם שהם מקבלים רשות להיבדל בחבורה מלוכדת לעצמה, המכונה 'עצת אנשי היחד'; כלומר: מייסדי החבורה החדשה חייבים להיות חברים מלאים שעברו את תקופת המבחן, וכבר ביארתי בסעיף 101 שהמחוקק מנסח את התקנה כאילו החמישה-עשר עוברים את תקופת מבחנם כשהם 'גרעין' בפני עצמו, אף-על-פי שאפשר כי כוונתו למבחן בתוך חבורת-אם. על-כל-פנים—וזה גופה של תקנה זו—אנשי החבורה המובדלת והמלוכדת, שעברו את מבחן השנתיים, רשאים לדעת את כל סודות התורה העשויים להתגלות בתוך החבורה. לא זו בלבד שהם 'תמימים בכול הנגלה' בזמן הזה 'מכול התורה' (8, 1), כלומר יודעים מה שכבר נגלה לכת אבל 'נסתר מישראל' (8, 11 והשווה 5, 11!), אלא הם גם מתכוננים 'לעשות ככל הנגלה עת בעת' (8, 15), כלומר לקיים את המצוות העלולות להתגלות 'במועדי תעודותם' (השווה 1, 9). כדי שהנסתרות יתגלו להם שוקדים אנשי החבורה על דרישת התורה (6, 6—7) ואם אחד מהם מוצא משהו שעדיין היה נסתר לישראל ולחבורה כאחד, אסור לו להסתיר מה שמצא מפני חבריו. דבר זה חייב להיאמר במפורש, משום שבעל החידוש יכול להיות ירא מחידוש, שמא יש בו משום 'רוח נסוגה' (8, 12). לשון זו מתפרשת בשני פנים: (א) כחשש מפני האשמות. אנשי החבורה עלולים לטעון נגד המחדש שהוא כופר במקובל; (ב) כחשש של המחדש שמא יגרום חידושו להתפשטותה של 'רוח נסוגה', היינו של מחשבה מוטעית בקרב החבורה. על-כל-פנים אסור לו לחשוש מפני כל אלה. חידושי התורה חייבים להתגלות לפני החבורה ולהיבדק בה; המחוקק מניח שאנשי החבורה יידעו להישמר מפני הסכנות הכרוכות בדבר.

התקנה השנייה מכריזה על מצוותה המפורסמת של החבורה ללכת למדבר. אף היא פותחת בעניין ההיבדלות, אלא שהפעם מדובר על היבדלות 'מ מו ש ב אנשי העול' (8, 13), כלומר על עזיבה ממשית של מקומות היישוב של החברה הרגילה והליכה למדבר. ההליכה מסתמכת על 'ישע' מ, ג. תחילה נרמז הכתוב 'לפנות שם את דרך ה', ואחר-כך מובא הכתוב בלשונו: 'כאשר כתוב במדבר פנו' וגו' (8, 14); לבסוף בא הפשר המסביר מהי דרך-ה' זו, שאנשי-היחד 'מפנים' אותה בשעת ישיבתם במדבר: 'היאה מדרש התורה', כלומר השתדלותם לקיים את התורה לפי מדרשה הנכון 'אשר צווה ביד מושה' וכו' (8, 15—16, השווה 5, 11). 'מדרש התורה' מוגדר בדיוק-יותר כמעשה שיש לעשותו בהתאם לגילויים החדשים שבמרוצת-הזמנים 'ככול הנגלה עת בעת'; עיקרון שכבר נפגשנו בו בפירושה של התקנה הקודמת. המצווה לפנות את דרך ה' במדבר, המפורשת כאן, נרמזת בקיצור ב-9, 19—20. היא דומה לאמונת הכת בשמותם של בני האור 'במדבר העמים' וב'מדבר ירושלם' לפני הקרב המכריע ברשעה באחרית-הימים; אמונה זו נרמזה בפתיחתה של מגילת המלחמה ובפשר תהילים 2, 1 (השווה עזרא הרביעי, יג, מא). יוסף בן מתתיהו מעיד על כיתות של קנאים תוקפנים שהלכו למדבר להתכונן לקרב האחרון (מלחמת היהודים ב, 258), אבל על האסיים אין הוא מספר עניין דומה, אלא מתאר אותם כמפוזרים במקומות-היישוב הרגילים.

אולם פילון מספר שהאסיים מתרחקים מן הערים שיושביהן מושחתים, ומעדיפים לגור בכפרים (Quod omnis probus liber est, XII). על יישובם הנפרד של האסיים ליד ים המלח מספר Plinius (Historia Naturalis, V 17, 73). על הכתוב שמצוות הה' ליכה למדבר מבוססת עליו (ישע' מ, ב), הסתמך גם יוחנן המטביל, קודמו של ישו, אשר פעל במדבר (עיין מתי ג, ג; מרקוס א, ג; לוקס ג, ד; יוחנן א, כג). מדרשו של הכתוב נמסר בצורות שונות בברית החדשה, וכולן מיוסדות על גרסת השבעים (שהבינו 'קול אשר קורא במדבר: פנו' וגו'); לפיכך אין דמיון בין מדרשו של הכתוב כאן ובין תורתו של יוחנן המטביל, כפי שהיא מסורה בברית החדשה. אבל ייתכן שתורתו המקורית של יוחנן היתה קרובה יותר למה שנאמר כאן, אף-על-פי שלא היתה בה היבדלות.

פרק א: הרכב עצת היחד, הליכה למדבר

דף 8 1 בעצת היחד שנים עשר איש וכוהנים שלושה תמימים בכול

2 הנגלה מכול | התורה

לעשות אמת וצדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת איש

אם רעהו |

3 לשמור אמונה בארץ ביצר סמוך ורוח נשברה

4 ולרצת עוון בעושי משפט | וצרת מצרף

1 בעצת: אין רוח בתחילת השורה. – 2 וצדקה: צדקה e. – אם: אמ כתיב. – 3 ביצר סמוך: ביצר סמוך ובעונה e. ולרצת: ולרצות e.

1 בעצת היחד... שלושה: הם מהווים את עצת-היחד הקטנה ביותר, עיין סעיף 100. תמימים בכול הנגלה: השווה 1, 8–9 ובפירוש שם; שם מדובר על 'להתהלך תמים'; כאן אולי הכוונה לא רק לקיום התורה אלא גם לידיעתה המעמיקה. והשווה את שימוש של 'תמים-דרך' לקמן ש' 18 ועוד. באיגרת א של פאולוס לקורינתיים א, ה אתה מוצא τελειοι תמימים ושלמים בדעת וכנגדם νηστειοι מחוסרי-הבנה. הנגלה מכול התורה: השווה עוד 5, 8–9; 'תורת מושה'..... לכול הנגלה ממנה' וגו'; והשווה להלן ש' 15. 2 לעשות וכו': עיין סעיף 109. לעשות..... רעהו: נוסחה דומה 1, 5; 2, 24; 5, 3–4 ועיין נספח א. הנוסחה מיוסדת על מיכה ו, ח. איש אם רעהו: במקום 'עם אלוהיך' שבכתוב המקראי הנרמז. אותה המגמה, להעביר את הנוסחה ממשמעותה המקראית למשמעות התואמת את העיקרון של 'אחוה ורעות' בכת, ניכרת גם בשאר שימושיה של נוסחה זו. ללשון 'איש עם רעהו' עצמה השווה 5, 21 ועוד. אם: עם, חילוף גרוניות, עיין סעיף 42.

3 לשמור אמונה בארץ ביצר סמוך: לפי 'ויבוא גוי צדיק שומר אמונים. יצר סמוך תצור שלום שלום כי כך בטוח' (ישע' כו, ב–ג). כוונת הדברים כאן לקיים את המצוות במסירות מתוך ביטחון באל. הלשון 'יצר סמוך' בא בהודיות כביטוי לבטחונו של החסיד באלוהיו (הוד' 1, 35; 2, 36; ועיין גם שם 18, 13). בארץ: נוסף על הכתוב המקראי, ואיני יודע לשם מה נוסף במיוחד. ורוח נשברה: נזכרת עוד 11, 1; לפי תה' גא, יט. 3–4 ולרצת עוון בעושי משפט וצרת מצרף: צירוף רמזים קצרים ל'סיסמות' שונות. אנשי

ולהתהלך עם כול במדת האמת.

5 ובתכון העת בהיות אלה בישראל | נכונה עצת היחד באמת
למטעת עולם

6 בית קודש לישראל וסוד קודש | קודשים לאהרון
עדי אמת למשפט

ובחירי רצון לכפר בעד הארץ

7 ולהשב | לרשעים גמולם.

4 במרת: בין בי"ת למי"ם שריד של אות מחוקה. — 5 עצת: כתב תחילה העצת ומחק את הה"א. באמת: אחרי תיבה זו ל מחוקה, אחריה רווח של תיבה אחת. למטעת: ט תלויה. — 6 ובחירי: בין בי"ת שרידים של אות מחוקה; י ראשונה תלויה, אולי כתב תחילה ובחירי. ולחשב: להשיב d. — 7 גמולם: אחרי רווח של 8

הכת מכפרים על עוון (עיין סעיף 104; ולהלן 8, 6, 10; 9, 4). כיוון שהם מוכנים לעשות משפט ברשעים (עיין להלן 8, 6, 10; וסעיף 107) ומתייסרים ומתנסים ב'מצרף'. ולרצת עוון: השווה ויק' א, ד; כו, מא; ישע' מ, ב ומקראות דומים. בעושי משפט: אפשר גם לפרשו 'בחבורתם של מקיימי מצוות היחד', השווה 'ברית משפט' ש' 9. וצרת מצרף: הצרה העוברת עליהם בעולם הזה, שהם מתנסים ומתנקים בה ככסף בכור הצורף. עיין 1, 17 ובפירוש שם.

4 ולהתהלך. . . . האמת: השווה 4, 5—6. כול: כל אדם, שימוש קצר זה ב'כול' חוזר ונשנה בהוד' 15, 14 ועוד שם. במדת: אין לו חבר במגילות, והשווה אבות ה, י. ובתכון העת: כשתבוא העת שנועדה מראש לכך; כשתימלא מידת הזמן הקצובה בגזירתו הנסתרה של האל. השווה 'כי כל קצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם ברזי ערמתו' פ"ח 7, 13—14. בהיות אלה וכו': כשימצאו בישראל האנשים שתוארו לעיל. עיין סעיפים 101, 109. 5 למטעת עולם: פירשתי סיסמה זו בסעיף 106.

5—6 בית קודש. . . . לאהרון: עיין סעיף 103. הניגוד 'קודש. . . קודש קודשים' במקרא ובלשון־חכמים מלמד על ההבדל בין קדשים (כלומר קרבנות וכיוצא בהם) קלים וחמורים (שם' כט, לו; ויק' ב, ג; במ' יח, ט; יחז' מח, יב; ועוד; זבחים ה, ד; סוטה ג, ז; ועוד), ורמזו כאן לקדושתם היתרה של הכהנים. אבל אין בו רמז להבדל שבין ההיכל והדביר בבית־המקדש, כי הדביר נקרא 'קודש הקדשים'; ולכן אין לפרש את הסיסמה כאילו נמשלה בה הכת לבית־המקדש. וסוד: יסוד, כמו 'אושי עולם לסודי' הוד' 7, 9, ועוד; ואפשר גם לפרשו במשמעות חבורה; והטעם אחד.

6 עדי אמת למשפט: אולי התכוונו אנשי־היחד לשמש עדים נגד הרשעים ביום־הדין, אבל לא מצאתי עוד רמז לכך בכתביהם. והשווה פ"ח 5, 4—5 ועיין סעיף 108. אולי יש כאן רמז כלשהו לכתוב ישע' מג, י, יב, או למדרשו. ובחירי רצון: אנשי היחד מכוונים בחירים 9, 14; פ"ח 5, 4; 10, 13 ועוד; פשר תהלים 2, 5; הוד' 2, 13 ('בחירי צדק'); שם 14, 15. הכינוי 'בחירים' רגיל מאוד בספר חנוך (עיין שם א, א) ובאיגרותיו של פאולוס (למשל לרומיים ח, לג). המלה 'רצון' רומזת כאן בעיקרו של דבר לכך שמעשי הבחירים מתקבלים לרצון קרבן, ועניינה כפרה, כמו 'והיו לרצון' ש' 10 ועיין סעיף 104. אבל יחד עם זאת נרמז כאן הטעם של 'רצון' בפשר תהלים, 1, 5: 'המה עדת בחירי עושי רצוני'; והשווה 5, 1 ומקבילותיו. לכפר בעד הארץ: במעשיהם ובתפילתם, עיין סעיף 104.

6—7 ולהשב לרשעים גמולם: עיין סעיף 107. לפי ישע' סו, ו; תה' כח, ד; ועוד. והשווה 10, 17.

היא חומת הבחן פנת יקר

8 בל | יזדעזעו יסודותיהו

ובל יחישו ממקומם.

9 מעון קודש קודשים | לאהרון

בדעת כולם לברית משפט ולקריב ריח ניחוח

ובית תמים ואמת בישראל |

10 להקם ברית לחוקות עולם.

והיו לרצון לכפר בעד הארץ

ולחרוץ משפט רשעה.

בהכין אלה ביסוד היחד שנתים ימים בתמים דרך ואין

אותיות. בל : אחרי רווח של שתי תיבות עד לסוף השורה. — 8 יסודותיהו: תלוי. ממקומם : ממקומם כתיב. אחרי רווח של 4 תיבות. מעון : כך גם d; מעוז e. — 9 ריח: תלוי. — 10 להקם : מעל לחיבה זו היו תלויות כשתי תיבות שנמחקו. להקם : להקים d. לחוקות : האותיות קו תלויות מעל למחיקה. והיו לרצון.... רשעה : משפט זה תלוי, כלומר נוסף בין השיטין, ומצוי אצל d, אבל כנראה אין אצל e. ואין עולה : תלוי בין השיטין, ולפניו מחיקה בשיעור שתי תיבות, ועיין בפירושו.

7—8 היא חומת וכו' : פירשתי סיסמה זו בסעיף 108.

8—10 מעון.... לחוקות עולם : סיסמת הבית, כפי שפירשתי בסעיף 103 ; ועיין בפירושו לש' 5—6. מעון קודש קודשים : אין לו דוגמה במקרא, ומעון קודש במקרא הוא לעולם מעונו של האל (דב' כו, טו ; תה' סח, ו, ועוד). בדעת כולם : איני יודע מה טעמו. לברית משפט : היא הברית המתקיימת ביחד, השווה 5, 2 21—22 ומקבילות. ואין אנו יכולים לדעת מה היא כוונתו המיוחדת של 'משפט' כאן. ולקריב ריח ניחוח : פירשתי בסעיפים 103, 105. ולקריב : ולהקריב בהבלעת ה"א, כרגיל במגילות, עיין סעיף 42. ובית תמים ואמת : בית שהתמימות והאמת מתקיימות בו. 'אמת' רומזת לעניינים רבים, תורת-אמת, רוח-אמת, ועוד. תמים : בא כאן ובהמשך הפרשה כשם, שטעמו תמימות, שלמות בקיום מצוות ; והשווה 'באמת ובתמים' יהוש' כד, יד ; שופ' ט, טז יט. להקים ברית : כמו 5, 21—22. לחוקות עולם : לפי יחז' מו, יד.

10 והיו לרצון.... הארץ : עיין סעיף 104. ולחרוץ.... רשעה : עיין סעיף 107 ; הלשון היא לפי מל"א כ, מ ; ואפשר שיש כאן רמז ל'מועד משפט נחרצה', עיין 4, 20 25 ובפירושו שם. בהכין... בתמים דרך : עיין סעיפים 101, 110. בתמים דרך : השווה בפירושו לשורה הקודמת ; וכן להלן 8, 18 20 21 9, 9. בהכין : השווה 'הכינם בעצתכה' הוד' 6, 10 ; ועיין עוד שם 7, 13. ביסוד היחד : בחבורת היחד, או בחיים לפי חוקי-החברה העקרוניים, עיין 7, 17 ובפירושו שם. בתמים דרך : בהקפדה על קיום שלם של מצוות החבורה. המונח רגיל בפרשה זו עיין ש' 18, 21 ; 9, 2 18 ; והשווה לשונות דומים 1, 8 ; 2, 2 ; 3, 9 ; 6, 8 ; ועיין בפירושו לשורה הקודמת ; והשווה תה' טו, ב ; פד, י ; קיט, א. ואין עולה : מבלי שתהיה עולה במעשיהם, לשון קצרה. המלים נוספו בין השיטין וקשה לדעת אם התכוון הסופר להוסיפם כאן או אחרי המלה 'רשעה'. ונראה לי שכאן הן תואמות יפה את ההמשך,

- 11 עולה|יבדלו קודש בתוך עצת אנשי היחד, וכול דבר הנסתר
 12 מישראל ונמצאו לאיש | הדורש אל יסתרהו מאלה מיראת
 רוח נסוגה.

- 13 ובהיות אלה ליחד בישראל | בתכונים האלה יבדלו מתוך
 מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך
 14 הואהא, | כאשר כתוב במדבר פנו דרך... ישרו בערבה
 15 מסלה לאלוהינו | היאה מדרש התורה [אשר] צוה ביד

11 יבדלו: תלוי. הנסתר: ה תלויה מעל למחיקה. ונמצאו: ונמצא d. — 12 נסוגה: אחריו רוח קטן. ליחד: תלוי ואין אצל e. — 13 בתכונים האלה: שתי תיבות תלויות, ואין אצל ed. מתוך: תיבה זו היא תיקון, ונכתבה במשיכת קולמוס על מה שהיה כתוב בתחילה. וגירסת e היתה כנראה ממושב (בלי מתוך). — 13–14 אצל ed היה כאן נוסח קצר יותר. הואהא: האמת e. — 14 כאשר... דרך: לאורכן של תיבות אלו עובר סדק בגוויל, אבל הנזק מועט ואין קושי בקריאה. ישרו: ר פגומה, ואפשר שהיא תיקון. בערבה: ב שנייה פגומה. 15 [אשר]: נמצא אצל d; שריד של ר נראה במגילה. מושב: מכאן ועד לסוף הפרשה הושמט אצל e.

ושם לא כליכך (אמנם אפשר לטעון, בקושי, שטעמן שם: משפטה של הרשעה ייחרץ ואז לא תהיה עוד עולה בעולם; ולפי פירוש זה תהיה משמעות המלים זהה למשמעותם ב־4. (23)

11 יבדלו קודש... היחד: ייבדלו מן הרשעים ויקימו לעצתם עדה קדושה ונפרדת; עיין סעיף 110; והשווה ללשון דה"א כג, יג; במ' טז, כא; עזרא ו, כא; ועוד.
 11–12 וכול דבר... נסוגה: טעמו מבואר בסעיף 110; השווה 5, 11. ונמצאו: ההלכה המתחדשת מכונה כך גם ב־9, 20 (ובמאמר המקביל לשם ב"ד 15, 10); וכן ב"ד 6, 19 'כמצאת באי הברית' (אם אין הכוונה שם ל'כמצוות'). ונמצאו: אולי צורת רבים היא, והכוונה ל'נסתרות' שנמצאו; אך קרוב יותר שטעמו 'ונמצא' בתוספת וי"ו שאיני יודע טעמה, כמו 'ונענשו' ב־6, 25. כתב־יד e גורס 'ונמצא', אבל אסור לנו להעדיף את הגרסה 'ונמצא' רק משום שהיא סבירה לנו יותר. מאלה: שעברו את מבחן השנתיים. רוח נסוגה: השווה 7, 18; 2, 12, 16; צפ' א, ו. ובהיות אלה וכו': עיין סעיף 102. בישראל: מיליק מעיד שמלה זו כתובה בכתב־סותרים באחד הקטעים של ס"י שנמצאו במערה הרביעית (עיין Revue Biblique 1956, p. 61).

13 בתכונים האלה: בחוקים האלה, הכוונה לתוכנו של סרך היחד בכללו. למלה תכון עיין 5, 3 ובפירוש שם.

13–16 יבדלו מתוך מושב... ברוח קודשו: עיין סעיף 110.
 13 הנשי העול: אנשי העול, עיין סעיף 42; ולענין השווה 5, 10. הואהא: כינוי לשם האל. כאן נקט בכינוי, משום שאינו מביא את המקרא כלשונו. הכינוי נוצר בתוספת א ל'הואה', הוא. דומה לזה במקצת 'אני והו הושיעה נא' סוכה ד, ה (כפי שהראה ילון, קרית ספר כח, עמ' 71) ואחד המעתיקים (כתב־יד e) נחלץ מן הקושי וכתב 'דרך־האמת'.
 14 כאשר כתוב: בישע' מ, ג. אותה נוסחת־רמזו למקרא באה 5, 17; ועיין סעיף 28. דרך...: 4 נקודות במקום ארבע אותיות של השם המפורש; כיוון שהביא את המקרא כלשונו לא השתמש בכינוי, אבל גם לא כתב את השם באותיותיו. כך נהג גם סופר החיבור המכונה 4Q Testimonia (פורסם על־ידי Allegro, JBL 1956, p. 182).
 15 מדרש התורה: נזכר במשמעות זו עוד ב"ד 20, 6. והשווה ס"י 6, 24. צוה ביד מושה

16 מושה לעשות ככול הנגלה עת בעת | וכאשר גלו הנביאים
ברוח קודשו.

ככול : כול d. — 16 קודשו : אחריו רוח קטן.

לעשות : כיוצא בזה 1, 3 ; עיין גם 5, 8—9. ככול הנגלה עת בעת : עיין 1, 8—9 ובפירוש
שם ; וסעיף 110 ; הנוסחה באה עוד 9, 13.
16 וכאשר גלו הנביאים : ההסתמכות על הנביאים בצדו של משה באה גם ב־1, 3 ; ועיין
בפירוש שם. ברוח קדשו : רק כאן, ובספר ב"ד 2, 12 נזכרת רוח־הקודש שהיא רוח־
נבואה, כמקובל בדברי חז"ל (דרך משל יומא ט, עמ' ב' למטה), ועיין בדבריו של היינמן
Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 66, 1922, p. 173ss.

פרשה חמישית: בית קודש

פרק ב: שתי תקנות עונשים (8, 16 — 9, 2)

111. שתי תקנות העונשים שבאו בפרק זה קובעות את עקרון העונשים של היחד, בנגוד לפרשה ד המפרטת את עונשן של העבירות על משמעתה של החבורה. וכבר ביררתי את תוכנו של שתי התקנות שלפנינו כאן בסעיפים 95, 96; ואין לי אלא לחזור בקצרה על עיקר משמעותן, ולהוסיף כמה דברים על המבנה.

התקנה הראשונה (8, 17—19) קובעת את עונשן של העבירות על 'דבר מכול המצוה'; השנייה — 'על דבר מתורת מושה'. מסתבר שה'מצוה' היא מצוותה של הכת, חוקי-המשמעת שלה, שהם מעין תוספת על 'תורת מושה'. העונש על עבירות מסוג זה אינו אֶחָד, אלא תלוי בחומרת העבירה. על העבריינן נאסר לנגוע 'בטהרת אנשי הקודש'... עד אשר יזכו מעשיו, כלומר הוא מוצא מן החבורה לתקופה מסוימת, התואמת את חומרת עבירתו. ממה שנאמר כאן אפשר להסיק, שתקופה זו אינה קבועה מראש, אלא אנשי החבורה בודקים את הנענש, וכשהם רואים שמעשיו שוב נקיים מעוון, הם מקבלים אותו בחזרה. אולם ההקבלה לפרשה זו מלמדת שאין הדבר כן. בפרשה ד נקבע עונשה של כל עבירה; מכאן שאף הלשון שבתקנתנו 'עד אשר יזכו מעשיו' רומזת לתקופה הקבועה בחוק לריצוי על עבירה ועבירה. התקנה שלפנינו קובעת באופן כללי את החוק המפורט בפרשה ד. התקנה השנייה 8, 20 — 9, 2 קובעת את עונש הגירוש המוחלט — או, במקרים של שגגה, את עונש מבחן השנתיים — לעבירות 'על תורת מושה'. עניין זה אינו נידון בפרשה ד. 'תורת מושה' איננה מה שמפורש בתורה, אלא ההלכה המסורתית המבוססת על התורה לפי פירושה של הכת. דבר זה אנו למדים משבועת המתנדב 'לשוב אל תורת מושה'... לכול הנגלה ממנה לבני צדוק' וכו' (5, 8—9). כלומר: מצוות שבת ומועד, איסור והיתר במאכלות וכדומה. הכת מקפידה על קיומן של ההלכות המקובלות על ישראל (ה'נגלות' של 5, 12) לפי פירושה שלה (כפי שאנו למדים מספר ברית-דמשק). ברור שאין היא יכולה להרשות למחללי-שבת, דרך משל, שיימצאו בקרבה. לפי חומרת-הדין הם חייבים מיתה; אלא שהכת יכולה להסתפק בגירושם. יתר על כן, היא יכולה לגרש גם את כל אלה שאינם מקפידים במצוות קלות יותר, כגון איסור כלאיים (מעין 'לאוים שהוא לוקה עליהם' לפי תפיסת חז"ל). אמנם עלינו לזכור שמערכת ההלכה של הכת כללה גם 'נסתרות', נוסף על 'הנגלות' המקובלות על ישראל, כמבואר ב-5, 11—12; ואפשר שהעבירות עליהן נענשו באותה חומרה. מאידך גיסא, אין איסור הרכילות, אף-על-פי שהוא אמור בתורה, נחשב לדבר מתורת משה (עיין 7, 15), משום שאינו מצווה של הלכה למעשה, אלא צו-מוסרי. היחד מקפיד על קיומו של צו זה, משום שהוא חבורה מסוגרת המסדירה בדייקנות את היחסים בין החברים וקובעת לעצמה 'מצווה',

בנוסף על ההלכה הרגילה. הרכילות נתפסת מטעם זה כעבירה על חוקת־המשמעת. 'המצווה', ונענשת (עיין 7, 15) בשנה אחת בלבד.

112. שתי התקנות שבפרק זה מנוסחות בלשון ארוכה וחגיגית במקצת, ודומות בניסוחן זו לזו. במיוחד דומות נוסחות־הפתיחה, וכדאי להשוותן:

(א)	(ב)
וכול איש מאנשי היחד	ואלה המשפטים
ברית היחד	אשר ילכו בם אנשי התמים קודש
	איש את רעהו.
	כול הבא בעצת הקודש
	ההולכים בתמים דרך כאשר צווה
	כול איש מהמה
אשר יסור מכול המצווה דבר	אשר יעבור דבר מתורת משה

השוואה זו מלמדת אותנו, שפתיחה א היא קיצורה של פתיחה ב. פתיחה ב מורכבת משני חלקים: הראשון פתיחה כללית לפרשה, שנמנו בה 'משפטים' אשר ילכו בם 'וכו'; השני פתיחה לתקנה עצמה, וחלק שני זה הוא המקביל לפתיחה א, אבל מנוסח בלשון ארוכה יותר. לאמתו של דבר אין טעם לחלק הראשון של פתיחה ב, היינו למלים 'ואלה המשפטים' וכו'; שכן לא בא אחריהם אלא 'משפט' אחד ויחיד. אני מסיק מכאן שבמקור שממנו הועתקו הדברים באו שתי התקנות בסדר הפוך, ואולי נוספו עליהן עוד כמה תקנות־עונשים. בעל הפרשה שברר לו להעתקה את שתי התקנות שלפנינו, העדיף לעבור מן הקל אל הכבד, ושינה את סדר התקנות, אך השאיר את נוסחות־הפתיחה כצורתן הראשונה.

סיבוך נוסף חל בניסוחה של התקנה השנייה. כאן גרם עניין השגגה לקושי מסוים בהבעתם של הדברים. בעל התקנה השתדל לומר את הכל באריכות ובבירור. הניסוח הוא פשוט עד למקום שבו מתואר כיצד השוגג מפסיד את זכויותיו להשתתף בדיוניה של החבורה: 'אשר לוא ישפוט... עצה שנתים ימים' (8, 25). תקופה זו היא תקופת־מבחן, ולכן המשיך בעל התקנה וכתב: 'אם תתם דרכו... אם לוא שגג עוד עד מולאת לו שנתים ימים' (8, 25—26) — יתקבל בחזרה לחבורה. אך בעל הנוסח שלפנינו לא כתב כאן את הסיפא ההגיונית של משפטו הפותח ב'אם', כיוון שחשש שמא יטעה קוראו בהבחנה בין זדון לשגגה, האמורה כבר בתחילתה של תקנתו. לפיכך השאיר את משפט התנאי 'אם תתם' וכו' ללא סיפא, והסביר במשפט מוסגר: 'כיא על שגגה אחת יענש שנתים ולעושה ביד רמה' וכו' (8, 26—9, 1); והזכיר שלישית את עניין השגגה: 'אך השוגג יבחן שנתים לתמים דרכו ועצתו על פי הרבים' (9, 1—2), ואחרי כל החזרות באה חתימת המאמר: 'ואחר יכתוב בתכוננו ביחד קודש' (9, 2). במערה הרביעית נמצא נוסח קצר יותר, אולם איני יודע אם הוא עדיף על הנוסח שלפנינו, משום שלא נשתמר במלואו.

פרק ב: תקנות עונשים

- 17 וכול איש מאנשי היחד ברית | היחד אשר יסור מכול
 18 המצוה דבר ביד רמה אל יגע בטהרת אנשי הקודש | ואל
 ידע בכול עצתם עד אשר יזכו מעשיו מכול עול להלך
 19 בתמים דרך. וקרבהו | בעצה על פי הרבים ואחר יכתב
 בתכוננו וכמשפט הזה לכול הנוסף ליחד. |

20 ואלה המשפטים אשר ילכו בם אנשי התמים קודש איש

21 את רעהו | כול הבא בעצת הקודש ההולכים בתמים דרך

16 היחד: אין אצל d. — 18 יזכו: אחרי רוח קטן. — 19 יכתב: ב תלויה מעל ף מחוקה. — 20 ואלה: השאיר לפני תיבה זו רוח של תיבה.

16—17 וכול איש... המצוה דבר: נוסחת־פתיחה, עיין סעיף 112. ברית היחד: כפל ל'אנשי היחד'; או משום שנמסרו שתי גרסות, או משום שעניין הברית נוסף בתור הסבר. השווה 3, 11—12; אבל שם טעמו שונה. יסור: השווה 1, 15; ובמקרא דב' יז, יא; דנ' ט, ה; ועוד. מכול המצוה דבר: שיעורו 'מדבר מכול המצווה', השווה את המקבילה בש' 22. המצווה: מצוות היחד שאינה בבחינת 'תורת מושה'; עיין סעיף 111. בדומה לזה משתמשים התנאים לפעמים במונח 'מצווה' במשמעות מצוות־חכמים שאין בה חובה מעיקר הדין (ביצה ה, ב; ועוד; עיין אלון, תרביץ שנה ז', עמ' 135—142).

17 יסור מכול המצוה דבר ביד רמה: כיוצא בזה ב"ד 10, 3: 'עובר דבר מן המצוה ביד רמה עד זכו לשוב'. ביד רמה: בזדון ובחוצפה; לשון זו באה עוד ש' 22, 9, 1; 5, 12; ב"ד 20, 30; הלשון לקוחה מבמ' טו, ל וגם שם עניינה זדון (השווה שם שם כז). אל יגע... הקודש: נוסחה שבאה גם ב"ד 5, 13; ועיין סעיף 96.

18 ואל ידע בכול עצתם: ומכאן שאין לו רשות להשתתף במושב הרבים; ויש כאן סתירה קלה כנגד 7, 20 ועיין שם בפירושו. עד אשר... עול: עיין סעיף 111; והשווה 5, 14 וב"ד 10, 3 שהובא לעיל, לש' 17. יזכו: יטוהרו, השווה 9, 9; תה' קט, ט. להלך בתמים דרך: ויוכיח בתקופת מבחנו שהוא מקפיד בקיום המצוות; והשווה ש' 10 לעיל ובפירושו שם.

18—19 וקרבהו בעצה על פי הרבים: הרבים בהתייעצותם יחליטו אם לקבלו חזרה לחבורה או לאו, כדרך שדנים במועמד חדש, עיין 6, 15—23; 7, 21; שם באו גם המונחים 'לקרב' ו'על פי הרבים'. ועיין סעיפים 92, 96.

19 ואחר יכתב בתכוננו: כיוצא בזה 6, 22; 7, 21; 9, 2. וכמשפט הזה וכו': מכאן שהנענש נחשב למעין מועמד, ועיין סעיף 96.

20 ואלה המשפטים: כותרת זו באה גם בראש פרשת משפטי העונשים הגדולה, 6, 24; וכיוצא בה 9, 12; השווה עוד 9, 10; ועיין סעיף 112. אנשי התמים קודש: כיוצא בזה: 'אשר יתהלכו בו אנשי תמים הקודש'. ב"ד 20, 7 וטעמו כמו 'אנשי הקודש ההולכים בתמים' 9, 8. איש את רעהו: בא עוד 6, 2; השווה 5, 21 23 25; 8, 2.

21 כול הבא בעצת הקודש: נוסחות דומות 5, 25; ב"ד 20, 25. ההולכים בתמים דרך כאשר צוה: נוסחות קבועות, השווה 1, 2—3; 5, 8; 1, 8, 15. בפתיחה ארוכה זו הוגדרה עצת היחד פעמיים (ש' 20 וש' 21).

21—22 כול איש מהמה: מעין סיכום לקודם.

- 22 כאשר צוה. כול איש מהמה | אשר יעבר דבר מתורת מושה
 23 ביד רמה או ברמיה ישלחיו מעצת היחד | ולוא ישוב עוד.
 ולוא יתערב איש מאנשי הקודש בהונו ועם עצתו לכול |
 24 דבר. ואם בשגגה יעשה והובדל מן הטהרה ומן העצה
 25 ודרשו המשפט | אשר לוא ישפוט איש ולוא ישאל על כול
 26 עצה שנתים ימים. אם תתם דרכו | במושב במדרש ובעצה
 27 [על פי הרבי] אם לוא שגג עוד עד מולאת לו שנתים | ימים.
 דף 9 1 כיא על שגגה אחת יענש שנתים ולעושה ביד רמה לוא
 2 ישוב עוד אך השוגג | יבחן שנתים ימים לתמים דרכו
 ועצתו על פי הרבים ואחר יכתוב בתכוננו ליחד קודש. |

23 בהונו: ו ראשונה תלויה. – 24 ודרשו המשפט: ומן המשפט d. – 25–27 שנתים ימים וכו': שנת[ים ימים]ם ושב במדרש ובעצה אם לא הלך עוד בשגגה עד מלאת לו שנתים d. – 26 [על פי הרבי]ם: השווה 9, 2. ראשי האותיות ר ב י נראים. אם: אמ כתיב. 27 ימים: תיבה כתובה בתחילת השורה, שאר השורה חלקה.

1 על: אחריו רווח, בגלל פגם בגוויל. ולעושה ביד רמה: וליד רמה d. – 1–2 השוגג יבחן שנתים ימים: שנתים ימים יבחן (בלי השוגג) d. – 2 יכתוב: ונכתב d.

22 יעבר דבר מתורת מושה: עיין סעיפים 111, 112 והשווה ש' 17 לעיל. ביד רמה או ברמיה: בזדון, בין בפומבי בין בצנעה. 'יד רמה' באה כאן במשמעות הכפולה של זדון ופרהסיה כאחד. ישלחיו וכו': נוסחה קבועה, השווה 7, 17 ומקבילות, כמפורט בסעיף 96. 23 ולוא יתערב: לא יקיים שותפות; איסור זה בא גם ב-7, 23; לשימושה של הלשון השווה 6, 17 ובפירוש שם. ועם עצתו: לא יתייעץ עמו.

24 מן הטהרה ומן העצה: טעמו כמו 'אל יגע בטהרה'... ואל ידע בכול עצתם' ש' 17–18. ודרשו המשפט: מתפרש בדוחק 'ידרשו במשפט ויקבעו ש...'; אבל פירושו הנכון, המסתבר מן ההמשך, הוא שהובדל לא יורשה לדרוש משפט במושבי־הרבים (השווה 6, 7 4 2); כלומר טעמו: יובדל מדרישתו את המשפט, ועיין בהערות לנוסח. 25 אשר לוא ישפוט... עצה: פירוט והסבר לקודם. ישאל: בנפעל, כמבואר בסעיף 90. 26–25 אם תתם דרכו במושב במדרש ובעצה [על פי הרבי]ם: לכאורה טעמו: אם יתנהג כהוגן, לפי הנחיות הרבים, כשהוא במושבי־הרבים, כשהוא דורש וכשהוא משתתף בהתייעצויות, אולם בשורות הקודמות נאסרו עליו פעולות אלו במפורש. לפיכך עלינו לפרש כאן: אם יוחלט על פי הרבים, כשהם מתייעצים ודורשים משפט במושבם. אם לוא שגג עוד וכו': דיוק הכרחי; על הרבים לשים לב לכך, שהנבחן לא יעבור עוד פעם בשגגה על תורת משה; הם אינם מסתפקים במבחן כללי. כמבואר בסעיף 112, חסרה כאן הסיפא, הבאה רק ב-9, 2. מולאת: לצורה השווה 6, 17 ובפירוש שם; ועיין סעיף 40.

1–2 כיא על וכו': מאמר מוסגר, תוספת הסבר, עיין סעיף 112.
 2 יבחן: באן נאמר במפורש שהעונש הוא מבחן. לתמים דרכו ועצתו: למרות האמור בפירוש ל-8, 25 נראה שגם עצתו, כלומר השקפותיו של 'הנענש' עומדות במבחן. על פי הרבים: יבחן על פי הרבים. יכתוב: יכתוב אותו הכותב, כמו 'יכתובו' של 6, 22; ולאמתו של דבר היה צריך להיות כאן 'יכתב' בנפעל, כמו ב-8, 19; (כתביד d גורס ונכתב!) ; ועיין סעיף 35.

פרשה חמישית: בית קודש

פרק ג: תרומת שפתיים, ועוד

113. במקביל לפרק א של הפרשה, אף פרק זה מורכב מסיסמות, המביעות את מטרות היחד (עיין סעיף 102) ומכמה תקנות עקרוניות, המדגישות את עניין ההיבדלות. הפרק פותח בנוסחה 'בהיות אלה בישראל' וכו', המוכרת לנו מפרק א (עיין סעיף 101). אחר נוסח-הפתיחה באה הסיסמה הקצרה והסתומה 'ליסוד רוח קודש לאמת עולם' (9, 3; עיין סעיף 108) המשמשת מעין מבוא לסיסמה החשובה שבפרק, היא סיסמת הכפרה; האמורה כאן במפורט ובאריכות, והמביעה בלשון שאינה משתמעת לשני פנים את עמדתו של היחד כלפי הקרבנות (עיין סעיף 104), היינו את טענתו, ש'תרומת שפתיים' שקולה כנגד קרבן המתקבל לרצון (9, 4—5). הסיסמה הבאה, סיסמת הבית הכפול (עיין סעיף 103), מנוסחת כעין תקנה, ולכן הדפסתי אותה כפרוזה, אף-על-פי שאפשר גם לטעון שיש בה שירה. תחילה באה קביעת המצווה: 'בעת ההיא יבדילו' — כלומר כאשר תגיע שעת התארגנותו של היחד, מצווה עליהם להבדיל — 'בית קודש לאהרון'... ובית יחד לישראל' (9, 5—6), שהם שני בתים שקדושת אהרון וישראל זוכות בהם להגשמה. כיוון שהזכיר בעל-הפרק את הרכבה של הכת משני המעמדות, ורמז לחשיבותו של מעמד הכוהנים, הריהו מוסיף תקנה בדבר חשיבותם של הכוהנים למעשה; וקובע שהשלטון יימסר לידם ('רק בני אהרון ימשלו' וכו'; 9, 7). עיקרון זה נשמר ככל הנראה להלכה, אך לא למעשה, כפי שנסתבר לנו בניתוחה של פרשה ג, סעיף 75. התקנה בדבר שלטונם של הכוהנים היא מעין מאמר מוסגר, ואחריה ממשיך בעל-הפרשה בעניין ההיבדלות, שפתח בו בשורה 5. הוא מביא תקנה האוסרת שותפות ברכוש בין אנשי הקודש ואנשי הרמיה (9, 8). לתקנה זו נסמכת הגדרתם של אנשי הרמיה 'אשר לוא הזכו דרכם להבדל מעול וללכת בתמים דרך' (9, 9). אם נסיר ממאמר זה את ה'לוא' — תהיה זו הגדרתם של אנשי-היחד. לפיכך חוזר בעל-הפרק לנושא ההגיוני הראשון, ומגדיר שוב את חבורתם של 'אנשי הקודש', בהגדרה מפורטת על דרך-השלילה: 'ומכול עצת התורה לוא יצאו' וכו' (9, 9—10). כנגד הגדרה זו שעל דרך-השלילה באה ההגדרה החותמת את הפרשה: 'ונשפטו במשפטים הרשונים אשר החלו אנשי היחד לתיסר בם עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל' (9, 10—11).

הגדרה זו היא מאלפת מאוד לגבינו, מכמה טעמים (עיין סעיף 15). ראשית, משום שהיא מלמדת שבעלי סרך-היחד רואים במערכת חוקיהם המשך למסורת של 'המשפטים הרשונים' של מייסדי היחד. שנית, משום שידוע להם, שאנשי היחד חידשו חידוש בדרכם שקבעו לעצמם, שכן נאמר ש'החלו להתיסר' 'במשפטים הרשונים'. שלישית, משום שידוע להם האופי הקפדני, החינוכי והסגפני במקצת של חוקתם, הנר-

מז במלה 'להתיישר'. רביעית, משום שנאמר כאן שחוקת־היחד היא זמנית — מן 'החלו' ו'עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל'; כלומר, עם בוא הגאולה תוחלף תורת־היחד שבהווה בתורה חדשה, שלא תהיה מושתתת עוד על רצונם של אנשי־היחד להתיישר, אלא תינתן ברוח הנבואה. לפיכך נזכרו כאן חידושה של הנבואה (עיין עוד בפירוש) וחידושה של הכהונה החוקית שתתחדש בהמשח הכהן הגדול בשמן המשחה, וחי־דושה של המלכות החוקית שתיכון באישיותו של המלך המשיח, הוא 'משיח־ישראל'. וחמישית, משום שנזכרה כאן דרך־אגב תורת שני המשיחים, המקובלת על היחד.

114. תורת שני המשיחים זכתה לתשומת־לב מרובה מצד החוקרים, אף־על־פי שבמ־גילות אין היא אלא נרמזת בלבד בכמה מקומות, ואלו הם: ס"ע 2, 11—21 (ועיין סעיף 137, 146) ב"ד 12, 24—13, 1; 20, 1 (בנוסחה דומה לנוסחה שלפנינו כאן). כמור־כן משתקפת תורה זו בסרך־הברכות, אף־על־פי שהמלה משיח לא באה בקטעים שנשתמרו (עיין סעיף 149). גוון מיוחד של תורת שני המשיחים היא הגדרת המשיח האחד בתור 'צמח דוד העומד עם דורש התורה באחרית הימים' בחיבור המכונה 4Q Florilegium (עיין Allegro, JBL 1958, p. 353). התורה ידועה לנו עוד מרמזים אחדים בספר צוואות בני יעקב, הנוהג להעמיד את המלכות (שניתנה ליהודה) ואת הכהונה (שניתנה ללוי) זו מול זו (עיין צוואת שמעון ז, א—ב; צ' לוי ח, יא—טו *; צ' יהודה כא, א—ב; ועוד) וכן נזכר בו הכהן המשיח (אם אמנם אפשר לסמוך על הגרסה שאינה ברורה די צורכה; צוואת ראובן ו, ח).

תורת שני המשיחים נאחזת בהנחה, שעם בוא הגאולה תחודש המשיחה, ולא רק של המלך (משיח מ־ישראל) אלא גם של הכהן (משיח מאהרון); דבר המסתבר גם מהלכתם של תנאים בדבר הכהן הגדול המשוּח בשמן המשחה (הוריות ג, ד). אולם לפי התפיסה שנתקבלה ביהדות (אנו פוגשים בה בראשונה בספר מזמורי שלמה) אין במשיחתו של הכהן העתיד כל חשיבות אֶסכאטולוגית מיוחדת, ואילו חידוש המלוכה על־ידי המלך המשיח נחשב לסימן הגאולה. לעומת זאת רואה 'תורת שני המשיחים' בשני האישים אשר יימשחו לעתיד־לבוא בשמן־המשחה נציגים שווים־דרגה של החברה האידיאלית העתידה, וסמלים של הגאולה. חידוש העבודה על־ידי כהן משוח כמוהו כחידוש המלוכה על־ידי מלך מזרע דוד; ולא זו אף זו, הכהן העתיד יהיה מכובד מן המלך העתיד. לאמתו של דבר, הכת המחזיקה בתורה זו טוענת שמעמדה של הכהונה, הרם מאוד במחיצתה בהווה (עיין סעיף 75), לא יתערער לעולם; ושהכהנים מבית צדוק יעמדו בראשה של החברה האידיאלית העתידה.

כאמור, אין כתבי־הכת מלמדים תורה זו במפורש, ואינם מציגים אותה כעיקרון חשוב הצריך הדגשה ושינון, אלא הם מזכירים אותה דרך־אגב בלבד, כחלק מתפישתם הכללית. הם אף אינם עקיבים באמונתם בשני המשיחים, שכן הם רומזים לעתים גם

* יש לגרוס, כהצעת ליוור ובעדותם של כל כתבי־היד, בפסוק יד 'מלך מ־יהודה' ὅτι βασιλεὺς; ולא לפי שגורס צ'רלס על־פי סברה שאין לה יסוד 'מלך ביהודה' ἐν τῷ 'I. עיין י' ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים תשי"ט עמ' 131, ושם תמצא דיון מלא.

למשיח אחד (הוד' חציו העליון של דף 3 ; קטע מתוך פשר לבראשית מט, שנתפרסם עלידי (Allegro, JBL, 1956, pp. 174 ss.). סיכום לכל עניין שני המשיחים, הכולל רמזים לספרות המדעית הדנה בעניין זה, תמצא אצל י' ליוור, תולדות בית־דוד, ירושלים תשי"ט, עמ' 117—140.

פרק ג: תרומת שפתים, ועוד

דף 9 3 בהיות אלה בישראל ככול התכונים האלה

4 ליסוד רוח קודש לאמת | עולם

לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת

ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח

5 ותרומת | שפתים למשפט כניחוח צדק

ותמים דרך כנדבת מנחת רצון.

3 בהיות: לפני תיבה זו רוח של שתי תיבות. ככול התכונים: ליחד התכונים d. ליסוד: ליסוד d. —
4—5 עולות ומחלבי זבח ותרומת שפתים: עולות וחלבי זבחים ותרומות שפתים d.

3 בהיות אלה וכו': עיין סעיף 101. בכול התכונים האלה: כמו 8, 13 ; וטעמו: בחוקים האמורים בספר זה. ליסוד רוח קודש לאמת עולם: אין לו אח במגילות, אבל השווה את ההקבלות החלקיות שהבאתי בסעיף 108. וטעמו, כנראה, שרוח־הקודש והאמת הנצחית זוכות ליסוד איתן ולהגשמה חברתית בקרב החבורה. אמת עולם: באה עוד סה"ב 2, 28, אבל הכתוב שם קטוע.

4—5 לכפר... מנחת רצון: עיין סעיף 104.

4 אשמת פשע ומעל חטאת: צירופים דומים: 'אשמת מעל' הוד' 4, 30 ; 11 ; 11 ; 'עוון אשמה' 5, 15 ; פ"ח 8, 12. לנטייה להרבות בצירופים כאלה עיין סעיף 26. מבשר עולות ומחלבי זבח: כפרתם מועילה יותר מעולות וזבחים, הדברים אמורים בהוה, שהדי בעתיד תחדש הכת את הקרבנות בקדושה ובטהרה (עיין סעיף 104). בנוסח אחר שנמצא בקומראן (d) באה הגרסה: 'מן בשר עולת וחלבי זבח' והטעם אחד (הידיעה על הגרסה פורסמה ראשונה Revue Biblique 1956, p. 532). בשר עולות: צירוף שאינו מקראי. חלבי זבח: לפי ישע' מג, כד ; והשווה ויק' ד, כו ; דב' לב, לח. תרומת שפתים: כינוי לתפילה ; לשון זו באה עוד 9, 26 ; 10, 6, ובמזמורי שלמה טו, ג, והשווה 10, 8, 14. כינוי דומה בא בתה' קיט, קח: 'נדבות פי רצה נא' ; ובהוש' יד, ג: 'ונשלמה פרים שפתינו', וגרסת השבעים 'פדי שפתינו' ; וכן 'פרי שפתים' הוד' 1, 28, והשווה עוד בברית החדשה, איגרת לעברים יג, טו. והשווה 'ארשת שפתינו תערב לפניך כעולה וכקרבן' בתוספות לתקיעות של מוסף בראש השנה, לפי מנהג אשכנז.

5 למשפט: אין עוד משפט בהקשר דומה ; טעמו כאן שתרומת־שפתיים תיחשב לזכות במשפטו של האל, בשעה שנבדקים מעשיו של אדם ; או מעין זה. כניחוח צדק: כקרבנו של אדם צדיק המתקבל לרצון לפני האל. עיין סעיף 105 ובמקבילות שהובאו שם, והשווה 'זבחי צדק' דב' לג, יט ; בן סירא ז, לג. ותמים דרך: הקפדה במצוות. כמנחת נדבת רצון: כמנחת נדבה המתקבלת לרצון. בעת ההיא: כאשר יתלכד היחד, טעמו כמו 'בהיות אלה בישראל' ; עיין סעיף 101.

6 בעת ההיא יבדילו אנשי | היחד בית קודש לאהרון להיחד
קודש קודשים ובית יחד לישראל ההולכים בתמים. |
7 רק בני אהרון ימשלו במשפט ובהון ועל פיהם יצא והגורל
לכול תכון אנשי היחד. |

8 והון אנשי הקודש ההולכים בתמים אל יתערב הונם עם הון
9 אנשי הרמיה אשר | לוא הזכו דרכם להבדל מעול וללכת
10 בתמים דרך. ומכול עצת התורה לוא יצאו ללכת | בכול
שרירות לבם ונשפטו במשפטים הרשונים אשר החלו אנשי
11 היחד לתיסר במ | עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל.

5 ההיא: ה שנייה כתובה במשיכת קולמוס על אות אחרת. — 7 על פיהם... אנשי היחד: כל זאת אין
אצל d. — 8 הקודש: כתוב על מחיקה. הונם: כתב תחילה אונם ותיקן במשיכת קולמוס. — 9 שורה זו באה
בנוסח קצר אצל d. דרכם: אחרי רווח קטן בגלל פגם בגוויל. — 11 נביא: ב תלויה. וישראל: שאר
השורה חלקה, וכן חלקה השורה שלאחריה.

5—6 יבדילו... בתמים: עיין סעיפים 103, 113.
7 רק בני אהרון וכו': עיין סעיף 103, נוסחה דומה 5, 3. כאן נמנו שני שטחים 'משפט' —
שפיטת חברים שסרחו ואולי גם קביעת הלכה, ו'הון' — רכוש, כלומר משק החבורה. נוסף
על כך נכללו כל שאר ענייני ההנהלה במושג 'כול תכון'. והגורל: אף הגורל; לוי' דומה
השווה: 'ומשחת' 11, 13; כיוצא בזה 'ובמותם ש"ב א, כג; 'מישראל והוא' הושע ח, ו.
8 והון אנשי הקודש... אל יתערב הונם: אסור לקיים שותפות ברכוש עם אנשים מבחוץ.
הנושא 'הון', נקבע בראש המשפט לשם הדגשה, ובגוף המשפט הוא חוזר בקיצור. תופעה
תחבירית המכונה *casus pendens*, מצויה במקרא (בר' יז, טו; שמ' ל, לו ועוד; עיין
בדקדוקם של גזניוס-קאוטש סעיף 143b), והשווה ס"י 11, 7. יתערב: השווה 6, 17 ובפירוש
שם. אנשי הרמיה: כינוי זה למי שאינם חברי הכת בא עוד הוד' 2, 16; 14, 14.
9 לוא הזכו וכו': לא טהרו, השווה 8, 19; 9, 20—21; ולעניין טהרת המעשים מעוון עיין
סעיפים 60, 86. ללשון השווה תה' קיט, ט. הזכו דרכם: בנפעל, נהיו נקיים במה שנוגע
לדרכם; לשימוש זה בנפעל השווה מש' יד, ב ועיין בדקדוקם של גזניוס-קאוטש, סעיף
116k. ללכת בתמים דרך: כיוצא בזה 8, 18; והשווה גם 8, 9 ובפירוש שם. ומכול
עצת התורה לוא יצאו: אנשי הקודש ההולכים בתמים, שנזכרו בתחילתו של המשפט
הקודם, הם הנושא הבלתי מפורש של משפט זה. קרא 'יצאו', בעתיד; ועיין סעיף 113.
להגדרה זו של הכת חסרה הקבלה מדויקת. עצת התורה: נזכרה עוד 9, 17. יצאו ללכת
בכול שרירות לבם: כיוצא בזה 7, 23—24; לעניין השרירות השווה 1, 6 ובפירוש שם.
10—11 ונשפטו וכו': עיין סעיף 103. נוסחות דומות: 'אשר התוסרו בו ראשונים עד שלים
קץ השנים האלה' ב"ד 4, 8—9; 'והתיסרו במשפטים הראשונים אשר נשפטו במ אנשי
היחד', ב"ד 20, 31. השווה גם ס"י 6, 24; 8, 20; 3, 1; ב"ד 6, 8—11; 7, 5.
11 עד בוא נביא: על הלכה ארעית שתבטל עם בואו של הנביא באחרית-הימים מסופר
בספר המקבים א' יד, מא; ד, מו. דמות הנביא הפוסק הלכה מתבססת על דב' יח, טו;
ואפשר שנתפרשה לאחרית-הימים; הנביא שיקום באחרית-הימים אמור במלאכי ג, כב—כד.
ומשיחי אהרון וישראל: השווה: 'המתהלכים באלה בקץ הרשעה עד עמוד משיח אהרון
וישראל' ב"ד 12, 24—13, 1; וכן שם 20, 1: 'משיח מאהרון ומישראל'. והעניין מבואר
בסעיף 114.

פרשה שישי

הליכות המשכיל

כוונת הפרשה ונושאי העיקריים

115. רובו של סרך-היחד אינו מכוון לפרט, אלא לחבורה. החוקים שנאספו ברוב פרשיותיו באו להסדיר את חיי החבורה; במידה שמדובר בחוקים על היחיד, כוונתם לשילוב היחיד לתוך חיי החבורה. בפרשה קצרה זו מתחלפת נקודת-הראות. בה נלקטו — כפי שאמור במפורש בכותרתה — החוקים המיועדים ל'משכיל', היינו לחבר-הכת היחיד העולה במידותיו ובידיעותיו על חבריו. חוקים אלה מלמדים את המשכיל כיצד עליו לנהוג בתורתו, ומה הוא יחסו האישי הרצוי כלפי שאר בני-אדם, ואף כלפי אלוהים. כבר נפגשנו במשכיל זה בכותרתה של פרשה ב (3, 13), אולם הפרשה ההיא אינה עוסקת במשכיל, אלא בחומר העיוני שמחובתו של המשכיל ללמדו לחבריו ביחד. ואילו פרשתנו אינה עוסקת בחומר-הלימוד העיוני, ולא במקומו של המשכיל בארגונה של החבורה (לפיכך אין אנו יודעים על מקום זה כלום), ואף לא בשאלה כיצד אדם נעשה משכיל, אלא במידות ובמעשים הרצויים בלבד, שעל המשכיל לאחוז בהם.

ערכים אלה — המידות והמעשים של המשכיל — אינם ערכים מוחלטים. הם חייבים להיות מתואמים למסיבות, כפי שקובעת הכותרת של הפרשה: 'לתכון עת ועת' — כלומר כל 'עת' יש לה חוקי-התנהגות משלה; 'ולמשקל איש ואיש' — כלומר המשכיל חייב לנהוג עם כל אדם בהתאם למידת שלמותו של אותו אדם. משמעותו של עיקרון כפול זה מבוארת ומפורטת בגופה של הפרשה. בעקרון העת כבר נפגשנו כמה פעמים בסרך-היחד (1, 8—9; 3, 10; 4, 15). לפי עקרון-אמונה זה מתגלה רצונו של האל במרוצת הזמנים, ולכל עת מן העתים שנקבעו למהלך ההיסטוריה ניתנה תורה משלה. שומה אפוא על המשכיל 'לעשות רצון אל ככל הנגלה עת בעת' (9, 12) וגם ללמוד את 'חוק העת' ואת 'השכל הנמצא', היינו הרזים המתגלים בעתו שלו. עת זו היא עת הרשעה — 'עת פנות הדרך למדבר' (9, 19—20) — שבה מצווה המשכיל לאהוב רק את חבריו לכת ולשנוא בשנאה עזה, אך עצורה ומוסתרת, את האנשים שמחוץ לכת.

מצווה זו של אהבה לחבריו ביחד ושנאה למתנגדיהם היא חלק של העיקרון השני האמור בקצרה בכותרת, הוא העיקרון של 'משקל איש ואיש'. מתוך גוף הפרשה אתה למד, שהמשכיל צריך 'להחזיק בבחירי העת' (9, 14), כלומר לעודד את בחירי האל שבדורו, שהם חבריו ליחד. עליו ללמדם הן את אמונותיה ודעותיה של הכת, 'להשכיח' לם ברזי פלא ואמת' (9, 19), והן את ההלכה למעשה, את 'הנמצא לעשות בעת הזאת'

(9, 20). כנגד זאת עליו להסתיר את עצת התורה בתוך אנשי העול' (9, 17) ולהימנע מוויכוח עמהם (9, 16) *.

גם לאנשים שבתוך החבורה אין יחסו צריך להיות שווה. עקרון הדירוג, המקנה לכל איש בכת את מקומו 'לפי רוחו', כלומר לפי מידת שלמותו (עיין 5, 23—24 ומק' בילות; וכן סעיף 87), חל גם על יחסיו האישיים של המשכיל כלפי חבריו ביחד: 'ואיש כרוחו כן לעשות משפטו ואיש כבור כפיו לקרבו ולפי שכלו להגישו' (9, 15).

116. סמוך לסופה של הפרשה מדובר בהרחבת-מה על ענוותו של המשכיל, ומה שנאמר בעניין זה מאלף ביותר. הפרשה אינה עוסקת באותה הענווה שאנשי-היחד חייבים לנהוג בה עם זה (עיין 2, 24; 5, 3 ומקבילות); אלא בענווה ובהכנעה שהמשכיל נוהג בה כלפי האנשים שמחוץ לכת, ובהכנעתו לרצון האל.

הענווה כלפי האנשים שמחוץ אינה אלא שנאה מוסתרת: 'שנאת עולם עם אנשי שחת ברוח הסתר' (9, 21—22). לעת-עתה — 'בעת הזאת' — אין המשכיל רשאי להי-לחם על עמדה חברתית או כלכלית בעולמם של הרשעים, אלא מצווה עליו לוותר להם בכל דבר, 'לעזוב למו הון ועמל כפים כעבד למושל בו' (9, 22) ולנהוג בהשפלה עצמית יתירה. אך השפלה עצמית זו אינה אלא מסווה, לא לשנאה בלבד, אלא אף לכוונות לפעולה קנאית בעתיד 'ולהיות איש מקנא לחוק ועתי(ד) ליום נקם' (9, 23). שהרי לעתיד-לבוא יצאו אנשי הכת למלחמה ברשעים ויתקיים בהם הכתוב: 'וענוים ירשו ארץ והתענגו על רוב שלום' (תה' לז, יא), כמבואר בפסוק תהלים 1, 8; 2, 10—11. אנו נפגשים כאן בתוקפנותה של כת מדבר-יהודה, המוסתרת בהווה, אך הברורה למדי בכוונותיה לעתיד, כפי שמלמדים מגילת המלחמה וסרך העדה לאחרית הימים (עיין סעיף 131); ועניין זה נרמז עוד בס"י 10, 19.

ענוותו של המשכיל אינה רק מסווה לגאווה ולתוקפנות העצורות בלבו, אלא יש בה גם צד של ענווה ממשית, אמנם לא כלפי בני-אדם, אלא כלפי האל. שהרי קנאתו לחוק פירושה, שהוא מוכן לעשות בכל עת מה שנגזר עליו מן השמים, בלב שלם ובנפש חפצה, להיות עניו ומושפל בהווה, ולהיות קנאי בעתיד, הכול לפי רצונו של האל. עלינו ליתן את הדעת על כך, שתורת-הכת העיונית, כפי שהיא נלמדת בפרשה ב (עיין סעיף 62), גורמת לגיוון מיוחד בחסידותו האישית של איש הכת. שהרי אם גזירת האל שלטת בכול, אין לו לאדם אלא לקבל על עצמו את גזירת הבורא בהכנעה גמורה, והיא חסידותו. לא זו בלבד שעליו להשתדל בכל כוחו 'לעשות את רצון אל בכול משלוח כפים ובכל ממשלו' (9, 23—24); אלא אף בפנימיות נפשו עליו לשעבד את רצונו שלו לרצון האל: 'וכול הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו(א) יחפץ' (9, 24). אין מידה זו דומה לקבלת ייסורים באהבה, או לכניעה לגזירת האל, כפי שמצאנו אותן אצל איוב לפני שהטיח דברים כלפי מעלה, וכן בכמה וכמה מאמרים של חז"ל. שכן כניעה לגזירת הבורא אין פירושה ביטול רצונו של אדם: הנכנע לבורא מחזיק בתקוותו לאחרית טובה, ואינו מוותר אלא על מחאתו בלבד; וכן העובד

* מקבילה לכך התנהגותו של נתן העזתי לאחר המרתו של שבתאי צבי. ע' ג' שלום, שבתאי צבי, ת"א תשי"ז, עמ' 627.

את בוראו שלא על מנת לקבל פרס עושה זאת מרצונו שלו דווקא. ואילו בעל סרך-היחד תובע מן המשכיל שיבטל את רצונו מפני רצון הבורא, שיותר ויתור גמור על שאיפתו האישית. אמנם אולי אפשר לומר שמושג הנדבה האמור כאן הוא המושג הדטרמיניסטי המקביל, מבחינת משמעותו הדתית-חוייתית, למושג עבודת הבורא מאהבה בשיטתה הלא-דטרמיניסטית של היהדות הפרושית. בניסוחם — אבל לא בכוונתם — דומים דברי סרך-היחד למאמרו של רבן גמליאל בפרקי אבות ב, ד: 'עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך'. ההבדל שבין שני המאמרים הוא בהעדר כל רמז לשכר בגרסתו של בעל פרשתנו. רבן גמליאל רואה תועלת לאדם בכניעתו לרצון הבורא, משום שבדרך זו יכולה שאיפתו של האדם להתגשם. בעל פרשתנו אינו מתיר למש-כיל זכות לשאיפה משלו. הזדהות רצונו עם רצון הבורא חייבת להיות שלמה: 'וזולת רצון אל לוא יחפוך... ולא יתאוה באשר לוא צון[הו]' (9, 25).

דברים אלה בניסוחם הקיצוני החרף אינם תיאור של מידת החסידות רגילה, שנהגו בה למעשה, אלא ציון של מטרה, או 'מעלה', שהמשכיל נתבע לשאוף אליה. ויש בתביעה זו משום פאראדוקס: המשכיל נדרש לבטל מרצון את רצונו, כלומר עליו להחליט בהחלטתו החופשית — 'בנדבה' — שלא יהיה לו עוד רצון וכוח-החלטה משלו. אולם דווקא פאראדוקס זה הוא משמעותה של הנדבה האמורה בפרשתנו (9, 24). אנו למדים מכאן עניין נוסף, והוא שניתן לנו לשער כיצד יכלו אנשי-הכת להתגבר על הסתירה שבתורתם. שהרי מצד אחד הם תובעים מן 'המתנדבים' שיצטרפו לעדתם ויקבלו על עצמם את חוקיה מתוך החלטה חופשית (כפי שלמדנו בפרשה א ובפרשה ג, ועיין סעיף 72); וכל ארגון החבורה מבוסס על רצונם העז של אנשי-היחד להת-מסר למשמעתה ולמגמותיה של החבורה. אבל מצד אחר מביאה תורת הגזירה הקדומה, הנלמדת בפרשה ב, לידי המסקנה, שאין לאדם כלל רצון חופשי משלו, ושאין הבחיר זוכה בצדקתו בשל החלטתו, אלא בחסד האל בלבד (עיין סעיף 62 בסוף, וסעיף 127). אנשי-הכת אמנם לא הכירו בסתירה זו, ולא הגיעו לידי שלילה מפורשת של חופש-הרצון. אולם הסתירה הכלולה בתורתם נעלמה מעיניהם דווקא בשל תביעת הנדבה הקיצונית והפאראדוקסאלית האמורה בפרשתנו: איש-היחד המושלם נתבע להפעיל את רצונו כדי לשעבד את רצונו לרצון הבורא, וכך הוא מזדהה ממעמקי נפשו עם גזירת הבורא. אין הוא מקבל על עצמו את הגזירה — הוא רוצה בה; הגזירה אינה עוד סימן לחולשתו, אלא מקור שממנו הוא שואף עידוד וכוח מוסרי.

התוכן והמבנה של הפרשה

117. פרשה ו היא קצרה ואחידה בתוכנה, ואף-על-פי שאפשר להבחין בה שני חלקים, אין המבנה שלה מסובך. כותרת הפרשה (9, 12) מציינת בדיוק את תוכנה; היא מודיעה שבהמשך-הדברים יימנו החוקים הקובעים את התנהגותו של המשכיל ('להתהלך במ') 'עם כול חי' לפי שתי נקודות-ראות: 'לתכון עת ועת ולמשקל איש ואיש'. כבר ראינו בסעיף 115 ששתי נקודות-ראות אלו הן הנושאים העיקריים של הפרשה.

בהמשך מפורטים החוקים. הם מנוסחים במשפטים קצרים, הפותחים על-פי-רוב בלמ"ד; כלומר באה כאן אחת משרשרות הלמ"דים האופייניות לסגנונו של סרך-היחד (עיין סעיף 30). תחילה מפורט עקרון העת; בהתאם לגילויים המתחדשים במרוצת-העתים, המשכיל חייב (א) לעשות את רצון האל וגם (ב) ללמוד את ה'שכל' — את התורה העיונית — ואת החוק (9, 13). בתקנות שלאחר-כך (9, 14—16) מפורט העיקרון של 'משקל איש ואיש'. בהן מוסבר כיצד חייב המשכיל לנהוג עם חבריו בכת, שהם 'בחירי-העת', בהתאם למדרגתם; לפי 'רוחו', 'שכלו' ו'בור-כפיו' של כל אחד ואחד מהם.

בשורה 16 הפרשה עוברת לדון בשאלה כיצד המשכיל חייב לנהוג בידיעותיו. אסור עליו שישתמש בהן כדי להוכיח את 'אנשי השחת' ולהתווכח אתם; 'עצת התורה' חייבת להישאר מוסתרת כלפי חוץ (9, 17). ואילו כלפי פנים מצווה על המשכיל להוכיח את חבריו בכת. תוכחתו מבוססת על 'דעת אמת ומשפט צדק', ומותאמת למסיבות: 'איש כרוחו כתכון העת' (9, 17—18). הוא חייב לשמש מנהיג ומורה לחבריו; להסביר להם 'רזי פלא' — את תורת הסתר של הכת בדבר ההנהגה האלו-הית הנפלאה (9, 18); וגם ללמד אותם מה עליהם לעשות בעת הזאת (9, 20) — 'היא עת פנות הדרך למדבר' (9, 14—20); וכיצד הם חייבים לנהוג זה בזה לפי חוקי הכת המתגלים להם ('להלך תמים איש את רעהו' וכו' 9, 19); וכיצד עליהם להיבדל מן הרשעים (9, 20—21).

עד לנקודה זו נמשכה 'שרשרת הלמ"דים' כמעט ללא הפסקה. בשורה 21 באה כותרת-משנה, הפותחת את החלק השני של פרשה קצרה זו. הכותרת מודיעה שלקמן יפורט עניין 'אהבתו עם שנאתו' של המשכיל; דבר שכבר נרמז בחלק הראשון, בשורה 16. החלק השני פותח אפוא את הדיון בחובה של שנאת-סתר כלפי האנשים שמחוץ ליחד (9, 21—22). השנאה מסתתרת מאחורי הענווה והוותרנות — והענווה היא הנושא העיקרי הנידון בחלק זה של הפרשה (עיין סעיף 116). תחילה מדובר על ההכנעה כלפי הרשעים (9, 22—23); אך הדיון עובר לעניין ההכנעה כלפי הבורא והנדבה, כפי שביארתי בסעיף 116. הואיל והמשכיל מקבל עליו ברצון את משפט האל הוא מוכן תמיד לברך ולהלל את בוראו; ובנושא זה של שיר ותהילה חותמת הפרשה (9, 26).

תחילתו של החלק השני אמורה בפרוזה, וניכרים בו כמה סימנים של סגנון שרשרת הלמ"דים. אך המסגרת הנוקשה של סגנון זה מתפרקת במהרה ככל שגוברת התלהבותו של בעל-הפרשה, המתאר בלשון נמלצת ושירית למחצה (עיין סעיף 27) את עניין הענווה והנדבה הקרוב ללבו, והחותם, כאמור, בשבח הבורא.

- דף 9 12 אלה החוקים למשכיל להתהלך בם עם כול חי לתכון עת
ועת ולמשקל איש ואיש : |
13 לעשות את רצון אל ככול הנגלה לעת בעת
14 ולמוד את כול השכל הנמצא לפי העתים ואת | חוק העת
להבדיל ולשקול בני הצדק * לפי רוחם
15 ובבחירי העת להחזיק על פי | רצונו כאשר צוה
ואיש כרוחו כן לעשות משפטו
16 ואיש כבור כפיו לקרבו ולפי שכלו | להגישו

12 אלה: לפני תיבה זו רוח של שתי תיבות. — 14 הצדק: כך גורס d, במגילה הצדוק, ואחריו רוח של תיבה, בגלל פגם בגוויל. רוחם: רוחמה d.

12 אלה... ועת: כותרת זו באה כמעט כלשונה ממש (רק 'למשפט' במקומו של 'לתכון' כאן). אבל ללא המשך מתאים, ב"ד 12, 20. אלה החוקים: השווה 5, 12. למשכיל: עיין 3, 13 ובפירוש שם. להתהלך: השווה במיוחד 8, 4. כול חי: לשון זו באה עוד 4, 26. לתכון: לפי המידה הקבועה, לפי הדין המתאים; עיין בפירוש ל-5, 3. עת ועת: המחבר מפרט את העניין בהמשך הפרשה; עיין סעיף 115. ולמשקל איש ואיש: גם עניין זה מבואר בהמשך הדברים, עיין ש' 14 וסעיף 115. משקל עניינו הערכה, השווה איוב לא, ו.

13 לעשות את רצון אל: הניב חוזר, בהדגשה גדולה יותר, בשורה 23. השווה 1, 2; 5, 9; ובניגוד לכך ב"ד 3, 12: 'לעשות איש את רצונו'. ככול הנגלה עת בעת: המצוות המתגלות בכל עת; נוסחה חוזרת 8, 15. עיין סעיפים 110, 115 ובפירוש ל-1, 8—9; וכן בהמשכה של פרשה זו, במיוחד שורה 19—20. ולמוד: מקור, כאילו כתב 'וללמוד'; וכן 'והבדל' להלן ש' 20. ואפשר גם לפרשו כשם הפועל של מדד, למוד = למדוד (הברמן). השכל: סכום הידיעות, רק כאן בא שכל במשמעות זו. כיוון שהמאמרים הסמוכים רומזים למצוות המעשיות ול'חוק' נראה שהכוונה ב'שכל' לידיעות בתורה העיונית. הנמצא לפי העתים: הנמצא בידיה של הכת בכל עת ועת; השווה 8, 11 ובסעיף 110; ולהלן ש' 20. חוק העת: הכוונה ללימוד ההלכה.

14 להבדיל: לפי ההמשך טעמו: להבחין ולהפריד בין 'בני צדק' שלמים ושאינם שלמים; ואין זו משמעותה הרגילה של המלה בסדר-היחד. ולשקול: להעריך, השווה ש' 13 לעיל וגם 5, 24, ועיין בסעיף 87. בני הצדק: גרסה זו עיקר; וגרסת המגילה 'בני הצדוק' אינה אלא טעות. שכן אין כאן עניין לבני צדוק הכוהנים שהם מנהיגי הכת (עיין סעיף 76). אמנם אפשר שהכת בכללה היתה קרויה לפי מנהיגיה 'בני צדוק', כפי שאנו למדים משימוש של הכינוי 'בני צדוק' בקטע המכונה 4Q Florilegium שורה 17 (Allegro JBL, 1958, p. 354); אולם כאן עדיפה הגרסה הפשוטה 'בני הצדק'. כינוי זה מקביל ל'בני-אמת' (4, 5) ול'בחירי צדק' (הוד' 2, 13); שכן המושגים 'צדק' ו'אמת' קרובים זה לזה (עיין 4, 2; וכן הוד' 2, 4, מקום שבו כתב הסופר 'אמת' ותיקן 'צדק'). לפי רוחם: לפי רוחם, לפי דרגתם הרוחנית, השווה 2, 20; 5, 21; 6, 17; ולהלן ש' 15, 18. לצורה 'רוחם' השווה 'בבואם' ס"ע 1, 4; 'הונם' שתוקן ל'הונם' 5, 21; ועיין סעיף 43, וכן בהערות לנוסח. בחירי העת: בחירי האל שבאותה העת. השווה 8, 6 ובפירוש שם. להחזיק: לעודד אותם ולחזקם בקיום המצוות. השווה 'ואחזיקה על רבים מ' [...] הוד' 15, 11; וכן ס"י 3, 1; 5, 1; 3, 1; מל' 6, 10.

14—15 על פי רצונו כאשר צוה: השווה 1, 2—3; 1, 17; 5, 8. 16—15 ואיש כרוחו וכו': ניסוח ברור ביותר של עקרון התנהגות המשכיל כלפי חבריו לכת.

וכן אהבתו עם שנאתו.

ואשר לוא להוכיח ולהתרובב עם אנשי השחת |

17 ולסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול

18 ולהוכיח דעת אמת ומשפט צדק לבוחרי | דרך

איש כרוחו כתכון העת

16 שנאתו: אחריו רוח של חיבה, ובו פגם בגוויל, אך אפשר שהרווח מסמן בכל־זאת סוף פיסקה. עם: עמ כתיב. השחת: כך גם d, אבל הסופר של d כתב תחילה הדעת ותיקן. — 17 את עצת התורה: כך גם e; עצתו d. לבוחרי: לבחירי d. — 18 כתכון: וכתכונו e. להנחותם: ת כתובה במשיכת קולמוס על אות שבוטלה.

עיינ בפירוש לקודם, ובסעיף 115. והשווה: 'לפי [ש]כלו אגישנו וכרוב נחלתו אהבנו' הוד' 14, 19. כרוחו... כן לעשות: צורה תחבירית זו באה גם ב־4, 24. כרוחו, כבור כפיו, לפי שכלו: המונח רוח מוסבר במונחים האחרים, המדויקים יותר; דרגתו של איש הכת נמדדת לפי שלמות מידותיו ולפי כשרונו לקלוט ידיעות; אותו העניין אמור בנוסחה 'לפי שכלו ותום דרכו' (5, 24) ובמקבילותיה 5, 21 (עיינ בפירוש שם); 6, 14 ועוד. לקרבו, להגישו: לנהוג אתו באחוזה ורעות יתרה. 'לקרב' משמש ב־6, 16 ואילך ציון לקבלה ליחד; בהוראה זו משמש 'להגיש' הוד' 14, 18. האל בעצמו 'מגיש' כלומר מקרב את איש הכת ס"י 11, 13; הוד' 14, 13. הלשונות לקרב ולהגיש מקבילים כאן והוד' 14, 13—14; וכן בן־סירא יג, יא—יב; והשווה ירמ' ל, כא. כבור כפיו: לשון דומה הוד' 16, 10. הניב שלפנינו מבוסס אולי על 'ונמלט בבר כפיך', איוב כב, ל; דומה לו 'כבר ידי' תה' יח, כא, כה; שמ"ב כב, כא; וכן 'הזכתי בבר כפי' איוב ט, ל (בכתוב זה פירשו התרגומים העתיקים 'בר' לשון נקיון; והוולגאטה אולי אף קראה 'כבור'); השווה עוד תה' כד, ד.

16 וכן אהבתו עם שנאתו: שצריכות להיות מותאמות ל'רוחו' של כל איש; ובייחוד מצווה המשכיל לשנוא את האנשים שאינם גמנים על היחד כמפורט להלן ש' 21. והשווה 1, 9—10. וכן: באה בשימוש זה 7, 9 ועוד בדף 7; ולהלן ש' 18. ואשר: פתיחה שגרתית של תקנה, נהוגה גם בדף 5, עיינ סעיף 31. לוא להוכיח ולהתרובב עם אנשי שחת: לא להוכיח אותם ולא לריב עמם. טעמו של 'להוכיח' מתברר מן ההמשך בשורה 17; והשווה 5, 26. לשונות הוכחה וריב סמוכות זו לזו הושע ד, ד; מיכה ו, ב. והשווה 'ריב אנשי שחת' ב־10, 19. להתרובב: טעמו ברור, לצורה לא מצאתי ריע. אנשי שחת: כינוי זה לרשעים בא עוד להלן ש' 22; ב"ד 6, 15; 13, 14.

17 ולסתר את עצת התורה: לפי 'הוי המעמיקים לסתר עצה' ישע' כט, טו; גם נוסח מגילת ישעיהו הראשונה הוא 'לסתר' (הסר) כמו כאן. רק כאן נאמר במפורש שתורת־היחד צריכה להישמר בסוד, אבל העניין נרמז כמה פעמים, עיינ 4, 6; 5, 11; 8, 11; הוד' 5, 25—26; 8, 10; ב"ד 15, 10—11. והשווה על דברים הנאמרים בסתר ספרי לדב' יג, ז. עצת התורה: כינוי זה לתורת הכת בא גם 9, 9. ולהוכיח דעת אמת ומשפט צדק: להוכיח אותם ולומר להם היכן שגו לפי התורה הנכונה. השווה '[למו] סר מוכיחי דעת' הוד' 6, 4. לסגנון השווה סעיף 26. משפט צדק: השווה דב' טז, יח; ישע' נח, ב; וכתובים דומים. לבוחרי דרך: אנשים שבחרו מרצונם ללכת בדרך הטובה, ובזכות בחירתם הם גם מכונים בהירי האל (לעיל ש' 15). בחידת האדם את האמת מוצגת כנגד בחירת האל את האדם (סעיף 116). השווה 'בחרתי להבר כפי כרצונך' הוד' 16, 10; וכן שם 15, 10; וגם: 'דרך אמונה בחרתי' תה' קיט, ל. אבל אפשר גם שאין 'בוחרי' אלא צורת משנה של 'בחירי'.

18 איש... העת: עיינ לעיל ש' 12—16. להנחותם בדעת וכן להשכילם וכו': הרישא מודיעה על הכלל, הסיפא מוסיפה פרט חשוב. הלשונות 'להנחות' 'להשכיל' באו בהמשך

להנחותם בדעה וכן להשכילם ברזי פלא ואמת

19 בתוך | אנשי היחד

להלך תמים איש את רעהו בכול הנגלה להם.

20 היאה עת פנות הדרך | למדבר.

ולהשכילם כול הנמצא לעשות בעת הזואת

21 והבדל מכול איש ולוא הסר דרכו | מכול עול.

18–19 ואמת בתוך אנשי היחד: כך גם d; ואם תיתם דרך סוד [אנשי ב]יחד e. – 19 להלך: בין ה"א ולמד שנייה רווח קטן, אולי נמחקה שם אות. היאה: לפני ה ראשונה אות מחוקה. – 20 למדבר: כך גם e; במדבר d, ולהשכילם כול הנמצא: להשכילם בכל הנמצא d; ולהמשילם בכול [.] e. – 20–21: מכול איש ולוא הסר דרכו מכול עול: מכל איש אשר לא הסיר דרכיו מכל עול d. – 21 עול: אחריו במגילה רווח קטן.

אחד, אבל לעניין אחר, בנח' ט, יט–כ. להנחותם: אין לו חבר בשימוש זה. להשכילם ברזי פלא ואמת: זה תפקידו של המבקר לפי ב"ד 13, 7–8: 'ישכיל את הרבים במעשי אל ויבינם בגבורות פלאו ויספר לפניהם נהיות עולם' וכו'; גם בעל ההודיות הוא 'מליץ דעת ברזי פלא' (הוד' 2, 13). ללשון השווה 'וברזי פלאכה השכלתם' הוד' 11, 10 (האל הוא המשכיל). להשכיל בא בהוראה ללמד עוד בס"י 11, 1; ורגיל בהודיות בהוראה 'להבין', 'ללמוד' (כמו ס"י 11, 18 ועיין שם) או כציון למתן הדעת מאת אלהים. רזי פלא: נזכרו גם ב"ד 11, 5; הוד' 1, 21 ועוד; ב"ד 3, 18. הם הרזים הנפלאים שלפיהם האל מנהיג את עולמו, היינו – בין היתר – התורה האמורה בפרשה ב. רזי פלא ואמת: לצירוף זה אין חבר, אבל השווה 'השכלתני באמתכה וברזי פל[אכה] הודעתני' הוד' 7, 26–27.

18–19 בתוך אנשי היחד: אפשר לפרשו בקושי כהערה החלה על המאמר הקודם, דהיינו: המשכיל ילמד את אנשי היחד דווקא בחבורתם. אבל נראה לי שהמלים שייכות למה שבא אחריהן. שיעור הכתוב הוא: 'להלך תמים איש את רעהו בתוך אנשי היחד בכול' וכו'. אני משער שהמלים 'בתוך אנשי היחד' היו רשומות מעל למלים 'להלך . . . רעהו'; הסופר הכניסן לגוף הכתוב שלא במקומן (כיוון שהמגיהים נוהגים על-פירוב לרשום את החסר מעל לכתוב שלאחריו). ועוד נראה לי שהמלים 'בתוך אנשי היחד' נרשמו תחילה בין השיטין כגרסה אחרת של 'איש את רעהו'.

19 להלך תמים וכו': המשכיל ידריך את חבריו בנוהג חיי החבורה המקובל כחוק על היחד, ככל המפורט בפרשה ג. להלך תמים: לניב השווה 1, 8; 2, 2. איש את רעהו: השווה 6, 2; 8, 2 ומקבילות. בכול הנגלה להם: השווה לעיל ש' 13; 5, 9.

19–20 היאה עת פנות הדרך למדבר: הערה המפרשת מה היא 'העת הזואת' האמורה בהמשך-הדברים. גם הערה זו היתה רשומה, לפי הנחתני, בין השיטין והועתקה שלא במקומה; ושיעור הכתוב הוא: הנמצא לעשות בעת הזואת היאה עת פנות הדרך למדבר; עיין בפירוש לשורה הקודמת והשווה 2, 11–12 ובפירוש שם. חוקי ההיבדלות וחיי-השיתוף חלים דווקא על ההווה, שבו מצויים אנשי היחד 'ללכת למדבר לפנות שם את דרך ה', עיין 8, 12–15; והשווה לעניין העתים גם סעיף 131.

20 כול הנמצא לעשות בעת הזואת: כיוצא בזה ב"ד 15, 10. ניסוח המדגיש את הצורך בהדרכה מעשית לפי המסיבות של הזמן. הנמצא: השווה 8, 10; 9, 13.

20–21 והבדל . . . מכול עול: ועוד עליו ללמדם כיצד הם מצויים להיבדל מן הרשעים, עיין 5, 10; שם, 14–20; 8, 13; 9, 5; ועוד. והבדל: ולהיבדל, השווה 'ולמוד' 9, 12. ולוא הסר: טעמו כמו 'אשר לוא הסר', וכך גורס כתב-יד d. אף-על-פי שהשימוש בוי"ו קשה, אין ספק שזהו גם טעם הגרסה 'ולוא', שהרי אין איש היחד מצווה להיבדל אלא מן הרשעים.

פרשה שישית: הליכות המשכיל [ס"י 9, 21—23

ואלה תכוני הדרך למשכיל בעתים האלה לאהבתו עם
22 שנאתו: שנאת עולם | עם אנשי שחת ברוח הסתר, לעזוב
23 למו הון ועמל כפים כעבד למושל בו וענוה לפני | הרודה
בו,

ולהיות איש מקנא לחוק ועתו ליום נקם לעשות רצון בכול משלח כפים |

21 למשכיל: י היא תיקון שלאות אחרת. — 22 שחת: השחת d. לעזוב: כך גם e; ולעזוב d. ועמל:
ובצע d. — 23 משלח: משלוח f.

וכנראה צריך להיות 'מכול איש לוא הסר דרכו' כמו 'עץ לא ירקב' (= אשר לא ירקב,
ישע' מ, כ), וכמותו רבים במקרא (עיין בדקדוק גוניוס-קאוטש סעיף h—g 155). הוי"ו
נוספה כנראה מתוך מבוכת אחד הסופרים, שהתקשה בצורת התחביר המקראית-השירית
שנקט בה המחבר; ואילו סופר אחר הוסיף 'אשר'.

21 ואלה תכוני הדרך: התקנות הקובעות את דרך ההנהגה הנכונה. כיוצא בזה 5, 7; לשימוש
ב'תכונים' השווה גם 8, 13; 9, 3 ועוד. למשכיל: עיין לעיל ש' 12; ובסעיף 115. לאהבתו
עם שנאתו: במה שנוגע לאהבתו ושנאתו; עיין לעיל ש' 16 ובפירוש שם; ועיין סעיף
117.

21—25 שנאת עולם... יצפה תמיד: טעמם של כל הדברים מבואר בסעיף 116; להמשכם
עיין סעיף 117.

22 אנשי שחת: עיין ש' 10 ובפירוש שם. ברוח הסתר: ללשון זו לא מצאתי חבר; טעמה
ברור. לעזוב למו הון וכו': לוותר להם על הרכוש; לא להתחרות ולא להתגרות בהם;
השווה 10, 18—19. הכוונה אינה שאיש היחד ימסור את רכושו לאנשי השחת (שהרי מוסר
הוא את רכושו לחבורה), אלא שינהג כלפיהם בענוותנות, כמבואר בסעיף 116. אבל
ותרנות זו בעניין ההתחרות הכלכלית כרוכה גם בויתורו של איש היחד על רכוש פרטי,
כפי שהסברתי באריכות בסעיף 12. ועמל כפים: הניב המקראי הוא 'יגיע כפים' (בר' לא,
מב; תה' קכח, ב; חגי א, יא); עניינו 'תוצאת העבודה, רכוש' רק בשני המקומות
האחרונים. עמל בא במשמעות תוצאת העמל, רכוש. בתה' קה, מד; ואין זו הוראתו הרגילה
במקרא. כעבד: אינו נזכר עוד במגילות כסמל להכנעה. וענוה וכו': לעניין השווה 11, 1.
משפט ללא קישור תחבירי (anakoluth).

23 ולהיות בסתר לבו איש מקנא לחוק: כן אומר בעל ההודיות: 'ולפי קורבי קנאתי על
כול פועלי רשע' (הוד' 14, 14) 'ואהיה לרוח קנאה לנגד כול דורשי רמיה' (שם 2, 15).
והשווה את קנאת פינחס ואליהו במקרא, ואת שבחה בבן סירא מה, מב; מח, ב; ועיין גם
בספר חכמת שלמה ה, יט—כג. ועתו ליום נקם: אפשר לפרשו: זמן פעולתו, או זמנו של
קיום חוק הקנאה, יהיה ביום נקם. ואפשר לקרוא (עם ידין בפירושו למל' 7, 5) 'ועתי' כמו
'איש עתי' ויק' טז, כא, כלומר — לפי הפירוש המסורתי — מוכן ומזומן. אבל נראה לי
שצריך לגרוס 'ועתוד ליום נקם' לפי: 'ועתודים ליום נקם' מל' 7, 5; ועיין עוד שם 6, 15;
10, 5; ס"ע 1, 27; אסתר ח, יג. ובירוש' יומא דף מג, עמ' ג דרשו איש עתי של ויק' טז, כא:
עתי שיהיה עתיד, עתי שיהיה מזומן, עתי אף בשבת וכו'. לעניין השווה 10, 18. יום נקם:
לפי ישע' לד, ח; סא, ב; סג, ד וכתובים דומים; השומרונים גורס יום נקם גם בדברים לב,
לה. רצון: רצון אל, עיין ש' 13 לעיל. משלח כפים: כמו 'משלח יד' המקראי, עיין דב' יב,
ז ועוד שם, והשווה 10, 13. הניב 'משלח כפים' אולי בהשפעת 'יגיע כפים'; עיין בנאמר
לעיל בפירוש של 'עמל כפים' ש' 22.

24 ובכול ממשלו כאשר צוה.

וכל הנעשה בו ירצה בנדבה

25 וזולת רצון אל לוא * יחפץ |

[ובכו]ל אמרי פיהו ירצה

ולוא יתאוה בכול אשר לוא צו[הו].

ל[מ]שפט אל יצפה תמיד |

26 [בצרה וצו]קה יברך עושיו

ובכול אשר יהיה ים[פר חסדיו

ותרומת] שפתים יברכנו.

24 לוא: לו כתיב. — 25 ל[מ]שפט: ראש ה"מ נראה. — 26 [בצרה וצו]קה: חלק תחתון של ק חסר, אבל אין ספק בקריאתה, להשלמה עיין 10, 15; ים[פר חסדיו]: ראש פ נראה, חסדיו מתאים לגודלו של הלקוי [תרומת] שפתים: עיין 9, 4—5; 10, 14.

24 ממשלו: יכולתו, וכיוצא בזה 'ולפי ממשלתם ישרתוכה' הוד' 12, 23. כאשר צוה: מוסב אל 'לעשות רצון' שבשורה הקודמת, השווה ש' 15 לעיל. וכול הנעשה בו וכו': עיין בסעיף 116. דברים דומים נאמרו בצוואת יששכר ד, ב—ג על האיש התמים (ὁ ἀπλούς) שאינו מתאוה לעושר אלא מצפה רק לרצון האל. בנדבה: כיוצא בזה 'ואהבכה בנדבה ובכול נפשי בחרתי' וכו' הוד' 15, 10.

25 אמרי פיהו: לפי תה' קלה, ד.

26 עושיו: עושהו, האל אשר עשה אותו. כתיב פוניטי, כנראה היה דמיון רב במבטאן של הצורות 'הו', 'יו'; ועיין סעיפים 42, 43. יברכנו עיין סעיף 119, לקמן.

פרשה שביעית

שירה

אופיה של הפרשה

118. הפרשה האחרונה של סרך־היהד אינה דומה לגופו של הספר. סרך־היהד בכללו הוא אוסף חוקים ותקנות, הכתובים בפרוזה, או בלשון מליצית, שהיא ספק פרוזה ספק שירה; ואילו פרשה אחרונה זו היא כולה שירת שבח והודיה לבורא. בסרך־היהד בכללו מדובר על אנשי־היחד, או על איש־היחד, בגוף שלישי; בשירת סיום זו מדבר איש־היחד בעצמו, בגוף ראשון, ומכריז על אהבתו לבורא ועל עבודתו אותו.

כצירוף זה של שירת־שבח לאוסף־חוקים ניתן לראות, במידת־מה, את קיומו של הצו האחרון בפרשה הקודמת; שהרי נצטווה שם המשכיל לברך את הבורא תמיד (ואכן הגבול בין שתי הפרשיות אינו חד וברור, כפי שעוד אפרט לקמן). עם זאת מעיד הצירוף על אחדותה של החוויה הדתית שביחד. החוקים למיניהם והשירה אינם אלא שני ביטויים למגמה אחת, ולפיכך לא התקשה בעל סרך־היחד לצרפם לחיבור אחד. החיבור הדומה ביותר לפרשה מסיימת זו של סרך־היחד הוא מגילת ההודיות. אפשר למנות שלושה צדדים בדמיון זה: (א) הסגנון השירי של פרשה זו הוא — על־כל־פנים בקווים כלליים — סגנון של ההודיות; (ב) נושאים ורעיונות רבים שבאו כאן רגילים בהודיות; יתר־על־כן, מהלכי־מחשבה מסוימים נאמרו רק בפרשה זו ובהודיות, ועדיין לא נמצאו בחיבור אחר של הכת; (ג) כתוצאה של הדמיון הכללי אפשר להצביע על הקבלות מפורטות בלשונות בודדים; ואפילו פסקה אחת שלמה מק־בילה במפורט לפסקה אחת בהודיות (עיין סעיף 121). אף־על־פי־כן אין אנו יכולים לו־מר שפרשה זו היא בפשטות אחת ההודיות, כיוון שיש גם הבדלים חשובים בינה לבין מגילת ההודיות. בעל פרשה זו משבח את האל, אבל אינו פונה אליו בלשון אתה, אלא בסיומה של שירתו; ואילו בעל ההודיות אינו פוסק מדברי תפילה ושבח הפונים במישרין, מתוך קירבה יתירה, אל אלוהים. ההודיות מצטיינות באחדות סגנונית ורעיונית; ואילו בשירה זו גם הסגנון גם התוכן העיוני משתנים כמה פעמים (השינויים אינם גדולים ואינם בולטים לעין, אבל הם קיימים). גם עצם תוכנה של שירה זו אינה זהה מכל הבחינות עם תוכן של ההודיות, משום שהחוויה הדתית של שני המשוררים היא שונה. בחלק מסוים של פרשה זו מספר המשורר מה הם עקרונות החיים וההתנהגות שהוא קיבל על עצמו; כיצד הוא נוהג בעבודת הבורא וביחסו אל בני־אדם. אין זו דרכו של בעל ההודיות, ההופך את הכל — גם את יחסו לבני־האדם, גם את קיומן של מצוות־היחד — לחוויה רגשית עמוקה, לעניין שבקר־בתו שלו אל בוראו, הרחוק מכל כלל של התנהגות ומכל שגרה. החשיבות שבהחלטה האישית לעשות כפי נוהג הכת היא קו עדין, אך חשוב, המשותף לפרשה זו ולסרך־היחד בכללו.

בעיית הפתיחה

119. הפרשה חסרה כותרת, או פתיחה ברורה. כפי שהיא רשומה בכתב־היד חסר אף פועל כלשהו לכל הפרק הפותח (10, 1—8, עיין סעיף 123). אולם כפועל זה יכולה לשמש המלה האחרונה של הפרשה הקודמת 'וברכנו', שהיא גם המלה האחרונה בדף 9. אם נניח שמלה זו שייכת למה שבא אחריה, ואינה חתימתה של הפרשה הקודמת, נצטרך לומר (כדעת כמה פרשנים) ששתי הפרשיות ו—ז פרשה אחת הן. אבל טענה זו אינה הגיונית, משום שהיא מתעלמת מן ההבדל הגדול שבתוכן וב־סגנון של שתי הפרשיות. לפיכך אני משער (כפי שכבר כתבתי בסוף סעיף 16) שפרשת השירה פתחה במלה 'וברכנו' (היא באה גם בהמשכה של הפרשה 10, 14, 16; וכן בצורה 'הברכנו' 10, 6). ייתכן שהדמיון בין המלים 'וברכנו' בסופה של הפרשה הקודמת ו'וברכנו' שבפתיחה של פרשה זו אף הוא גרם לסמיכותן של הפרשיות. משנסמכו, השמיט אחד הסופרים את התיבה 'וברכנו' בשל דמיונה לקודמתה, והגבול שבין שתי הפרשיות ניטשטש. עוד גורם לטשטוש־התחומים היא העובדה שהפרשה הקודמת נסתיימה בתחתיתו של דף; הסופר — אף אם הרגיש בגבול שבין שתי הפרשיות — לא יכול היה לסמנו בשורה חלקה, כדרכו, ואולי נגרמה טעותו בשל כך (ועיין עוד בתחילתו של סעיף 123).

לפי הנחתנו פותחת אפוא הפרשה במלה 'וברכנו'; סוג של פתיחה המקביל לפתיחה המקובלת של ההודיות 'אודכה אדוני', והתואם את מנהגה של שירת־השבח העברית, לפתוח בפועל של שבח (עיין תה' מזמורים צה, צו, קלד, קלח ועוד).

חלוקת הפרשה ותוכנה

120. הפרשה מתחלקת לארבעה פרקים. רק פרק ד מצטיין בפתיחה ברורה ותחילתו מסומנת בכתב־היד (עיין סעיף 129); במה שנוגע לשאר הפרקים, אין חלוקה זו (ולא חלוקה אחרת) מסומנת, לא בכתב־היד ולא בכותרות או בחתימות ברורות בנוסח הדברים; ורק ניתוחם של דברי־השירה בדרך סברה מלמד אותנו על חלוקתה של הפרשה. הפרקים נבדלים זה מזה בנושאים, בסגנון ובמבנה השירי, אבל ההבדלים אינם מזדקרים לעין הקורא.

בפרק־הפתיחה (פרק א) המשורר מדבר על רצונו לברך את האל תמיד, בכל שעות היום, בכל מועדי השנה וכיוצא בזה. הוא אינו אומר על מה הוא משבח את בוראו, ואינו מרבה בלשונות של שבח, אלא מונה את עתות השבח בלבד (עיין סעיף 121). אותו הנושא — נכונותו של המשורר לשבח את האל תמיד — משמש בסיס גם לפרק השני. אך הפעם נוספו עליו נושאים אחרים; לשונות שונים של שבח הבורא, נימוקים לשבחו ודרכי עבודתו. כמור־כּן בעל־הפרשה מכריז כאן על היכנעותו לרצון האל, על הקפדתו בקיום חוקיו, על מנהגו עם חבריו ביחד ועם מתנגדיה של הכת, ועל ציפייתו לקץ. הוא גם אומר שלא יעשה דין לעצמו אלא יסמוך תמיד על משפטו של האל. בכל מעשיו ובכל מחשבותיו יביע את בטחונו בבוראו (עיין סעיף 124).

ביטחון זה נובע מהרגשת הבחירה. המשורר יודע, שבהיותו חבר הכת, הוא נמנה

עם בחירי בני־אדם, שנועדו לשרת את האל תמיד. אמונה זו בבחירה, בהענקת חסדי הבורא לבחיר היחיד נידונה במפורש בפרק השלישי. המשורר מספר שהאל בחדו נתן לו לחזות בנפלאות הבריאה, נתן לו את תום הדרך וטיהרו מן החטא שרוב המין האנושי שקוע בו (עיין במפורט סעיף 126). מסקנה מיוחדת זו מתורת הגזירה הקדומה (האמורה בפרשה ב) היא הנושא המרכזי של מגילת־ההודיות ; בסרך־היחד היא אמורה רק בפרק זה של פרשת השירה ובפרק שלאחריו (עיין סעיף 127). הפרק האחרון דן אפוא באותו הנושא של הענקת הצדקה. אלא שבפרק הרביעי והאחרון המשורר (שלא כדרכו בשאר הפרקים) פונה במישרין אל האל בלשון אתה, ומבקש ממנו את הענקת הצדקה. הוא חוזר ומספר על אפסות האדם ועל תלותו בחסדי הבורא, ומכריז שאין אדם יכול להשיג צדקה מרצונו, שהרי מטבעו הוא שפל ונבזה (עיין סעיף 129). בנימה קודרת זו מסתיימת השירה.

כשם שהשירה חסרה פתיחה ברורה כך היא חסרה חתימה. דבריה נשמעים כמופ־סקים באמצעם: המאזין לדבריה מצפה להמשך, להבעה מסכמת ומסיימת של בטחון המשורר באלוהיו, או למשהו דומה, ואינו זוכה לשמוע זאת. ייתכן שמהו חסר מן הספר, אבל אין אנו יכולים לדעת אם באמת החסיר הסופר משהו. הוא הפסיק באמצע הדף (דף 11) ; אבל כך היה חייב לעשות ממילא, כיוון שפרשה זו היא האחרונה בספר סרך־היחד ; וכמנהג הסופרים התחיל את הספר הבא, את סרך העדה לאחרית הימים, בראשו של הדף הבא (עיין סעיף 4). לפיכך ייתכן שהמשורר סיים את שירתו כפי שסיימה, ולא חתם אותה חתימה פורמאלית. אולי לא טרח לחתום, ואולי התכוון לזעזע דווקא את הקורא בסיום פתאומי וקדורני.

השירה כולה מוקדשת לנושא אחד: שבח האל ובטחון המשורר באל. הנושא מתפתח בהדרגה: תחילה מודגש השבח, וההדגשה עוברת לאט לאט לעניין הביטחון ולבירורו של עניין הביטחון. השבח הוא תחילה סתמי, ללא נימוק וללא עומק רגשי, אך בהמשך הדברים נעשה השבח מנומק ומדויק, והשירה מתעמקת והולכת במטענה הרגשי והרעיוני. אולם התפתחות זו היא אטית מאוד, ואינה ברורה כל צרכה: המליצה הכבדה והמסורבלת, הסגנון המוזר והמבנה השירי המסובך מאפילים עליה. הפרקים אמנם משתלבים זה בזה — כל פרק מפתח את המחשבה של קודמו ומתקשר אליו בניבים אופייניים אחדים — אולם יחד עם זאת כל פרק הוא חטיבה לעצמו, ומצטיין בסגנון משלו ובנושאים משלו. המשורר לא הקפיד על אחדות שירתו, אלא השתמש בכמה דגמים שיריים משתלבים ; ואולי אף ליקט ושילב לתוך שירתו פסקות שמצאן מנוסחות.

פרשה שביעית: שירה

פרק א: שבח הבורא במניין העתים (10, 1—8)

121. פרק זה והפסקה המקבילה לו בדף 12 של מגילת ההודיות מייצגים סוג ספרותי מיוחד במינו: התהילה שבמניין העתים (העניין נרמז עוד בקיצור מל' 14, 13—14). בשירה מן הסוג הזה מנסה המשורר להרחיב ולפרט את הכתוב: 'אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי' (תה' לד, ב). לפיכך הוא מונה את העתים שבהם הוא משבח את בוראו, עד ששבחו הופך לתיאור פיוטי ונמלץ של השיטה המקובלת לחלוקת הזמן. אנו יכולים להצביע על שתי תופעות דתיות שיש בהן מעין הסבר לצמיחתה של דרך-תפילה מוזרה זו. האחת היא התפילה הקבועה (לפי דניאל ו, י שלוש פעמים ביום); השנייה היא דבקותה של הכת בלוח משלה, הוא לוח 364 ימים בשנה, דבקות שהקנתה חשיבות מרובה בעיניה לכל ענייני הלוח (עיין סעיף 54). אולם השפעתן של תופעות אלו היא עקיפה בלבד. התהילה שבמניין העתים רומזת לתפילה הקבועה וללוח 'הנכון', אבל היא מדלגת על תפילת השבת, למשל, ואינה מזכירה יסודות חשובים של מבנה הלוח, כגון השבוע, או מניין הימים בשנה. חסרונות אלו נגרמו בשל כך, שגם התפילה הקבועה וגם הלוח אינם, לאמתו של דבר, הנושאים המרכזיים של שירה זו. עיקר כוונת המשורר היא האמונה, או העמדה הדתית, הגורמת לנוהג של תפילה מתואמת לעתים ולתביעה לקיים את הלוח הנכון. לוח זה, של 364 ימים בשנה, מחזיקים בו ספר חנוך וספר היובלים ומהם למדנו את פרטיו. בעלי ספרים אלה טוענים שהם מלמדים את חוק מהלכה של השמש, הוא החוק החרות בלוחות השמים (יובלים ו, לא) הקובע את מהלכם של מאורות-השמים לעולם, כל עוד קיימת הבריאה הנוכחית (חנוך עב, א); הוא החוק המתגלה בסדרים הנפלאים שבטבע שאדם חייב להתבונן בהם (חנוך ב—ה). על קביעותו ונצחיותו של חוק זה מכריזה באריכות גם חתימת שבח העתים בהודיות (12, 8—11); והיא נרמזה בפרק שלפנינו (10, 4—5; שם 6 8). הדבר החשוב והמודגש הוא אפוא קביעותו ומוצאו האלוהי של חוק העתים; ועיקר כוונת המשורר לומר, שהוא נוהג לפי חוק נצחי ואלוהי זה ומשלב את שבחו שלו עם הסדרים הנפלאים שלפיהם מנהג האל את עולמו. כאמור, יש בהודיות פסקה המוקדשת כפרק שלנו לשבח שבמניין העתים; ורצוי לעמוד על ההקבלה שבין שני הכתובים:

הודיות 12, 4—11	סרך יחד 10, 1—4
ותפלה להתנפל והתחנן תמיד מקץ לקץ [אברכנו] עם קצים אשר חקקא עם מבוא אור ממ[עונתו]	
בתקופות יום לתכוננו	ברשית ממשלת אור
לחוקות מאור גדול בפנות ערב	עם תקופתו
ומוצא אור ברשות ממשלת חושך	ובהאספו אל מעון חוקו
למועד לילה בתקופתו לפנות בוקר	ברשית אשמורי חושך
ובקץ האספו אל מעונתו מפני אור	כי יפתח אוצרו וישתהו עלת ובתקופתו
	עם האספו מפני אור

הודיות 12, 4—11	סרך יחד 10, 1—4
למוצא לילה ומבוא יומם	באופיע מאורות מזבול קודש
תמיד בכול מולדי עת יסודי קץ	עם האספם למעון כבוד
ותקופת מועדים בתכונם	במבוא מועדים לימי חודש יחד תקופתם
באותותם לכול ממשלתם	וכו'
בתכון נאמנה מפי אל ותעודת הויה	
והיאה תהיה ואין אפס	
וזולתה לוא היה ולוא יהיה עוד	
כי אל הדעות הכינה	
ואין אחר עמו	

ההשוואה מלמדת שרק החלק הראשון של שתי שירות השבח מקביל ממש, הוא החלק המתאר את זמני היום והלילה (עד לקו המאוזן בטבלה הניתנת לעיל). מכאן ואילך מתחיל בעל ההודיות לסכם את נושא השבח לפי העתים ומוסיף דברים בשבחו של חוק העתים; ואילו בעל השירה של סרך־היחד ממשיך ומונה מאורות, עתים ומועדים שונים, כפי שנפרט להלן. כל אלו נרמזו בדרך של סיכום בהודיה, במלים 'תמיד בכול מולדי עת יסודי קץ ותקופת מועדים בתכונם באותותם לכול ממשלתם'. מלים אלו מקבילות אפוא באופן כללי להמשכה של השירה בסרך־היחד.

122. המועדים. לביאורו של הפרק כדאי להקדים את פירושו של מושג אחד הנזכר בו, הוא פרק הזמן המכונה בו 'מועד'; עניין המצריך דיון מפורט במקצת. כאמור (בסעיף 121, 54) דגלה הכת בלוח של ספר חנוך וספר היובלים. לוח זה הוא לוח החמה — אמנם לוח־חמה מדומה, המבוסס על הטענה המוטעית שהשמש מסיימת את מחזורו ב־364 ימים. ככל לוח־חמה אחר מסתמך גם לוח־חמה מוטעה זה על ההסתכלות בעובדה אסטרונומית אחת, והיא שנקודות זריחתה ושקיעתה של השמש, באופן המזרחי והמערבי, משתנות לפי מחזור קבוע, ושבהתאם למחזור קבוע זה משתנה היחס בין שעות היום והלילה. במחזור זה נודעת חשיבות־מפתח לארבעה זמנים: זמן שוויון יום ולילה של אביב, זמן היום הארוך ביותר, זמן שוויון יום ולילה של סתיו, זמן הלילה הארוך ביותר. ימים אלה מכונים בלועזית - *aequinox, sol-* *stitium*; בלשון־חכמים 'תקופות'; ובספרים חנוך ויובלים 'ימי האותות'. בכל מנהג דתי המבוסס על לוח־החמה מובלטים ימים אלה, אבל בשיטתו של ס' חנוך חשיבותם מרובה ביותר, כיוון ששיטה זו טוענת שימים אלה מחלקים את השנה לארבעה חלקים של 91 יום בדיוק (לוח זה מתעלם מרביעית היום הנוספת בכל תקופה). לכן מתאר פרק עב בספר חנוך את מחזורו של השמש בפירוט רב, ומדגיש את ימי־האותות, ובפרק עה מדובר באריכות על חשיבותם; וכן בפרק ו של ספר היובלים. לפי שיטתם של ספרים אלה חלים ימי האותות לעולם בראשי־החודשים של החודש הראשון (ניסן), הרביעי (תמוז), השביעי (תשרי) והעשירי (טבת). חלוקת השנה לרבעיה מקבילה לחלוקתה לארבע עונות־השנה: אביב, קיץ, סתיו

וחורף. באקלימו של הצפון מורגשות עונות אלו היטב, אבל באקלימה של ארץ-ישראל אין לחלוקה זו חשיבות; באופן טבעי אנו מדברים רק על 'קיץ וחורף' (תה' עד, יז; זכ' יד, ח; ועוד) או על 'ימות החמה וימות הגשמים' (בלשון תנאים). אולם מנקודת-ראותו של בעל ספר חנוך רבה מאוד חשיבותן של ארבע עונות-השנה, והוא משתדל להוכיח בפרק פב, כיצד מתגלים האביב והקיץ, וכיצד הם נבדלים זה מזה, בתופעות של החי והצומח בארץ: עשבי-השדה פורחים, העצים מתכסים עליהם, קציר חטים — באביב (חנ' פב, טז); הבשלת הפירות, חום ויובש, בציר — בקיץ (שם שם, יט). תיאור זה בספר חנוך הגיע לידינו בצורה מסורסת ומבולבלת וסופו חסר, ולכן אין אנו יודעים מה היה תיאורם של הסתיו והחורף, אבל הכוונה הכללית ברורה: להוכיח שאכן ארבע עונות הן בשנה, המקבילות לחלוקה לפי ימי-האותות (בשפתו של ספר חנוך: לשלטונם של 'שרי האלפים' במלאכים, הממונים על מחזור השמש).

מעתה ברור לנו משום מה נמנו בפרק שלפנינו ארבע עונות-השנה, בלשון זו: 'מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא' (10, 7). שני הכינויים הראשונים, קציר וקיץ, רגילים בעברית ומשמשים כאן באופן טבעי למדי, אף כי לא כמשמעותם הרגילה (קיץ הוא זמן הבשלת תאנים). הכינוי זרע לתחילתו של החורף רומז כמו קודמיו לעונה חקלאית, ויכול להסתמך על בר' ח, כב; ויק' כו, ה. לכינוי העונה 'דשא' לא מצאתי הבר; הוא רומז לעובדה שבסוף החורף מתכסה הארץ דשאים, והיא עונת המרעה העשירה (עיין עוד בפירוש על שימושי הלשונות קציר, קיץ, זרע). ארבעת כינויי העונות הם אפוא ניסיון להתאים את העונות החקלאיות המקובלות לשנת החמה, ולחלוקתה לרבעים, ניסיון המקביל לזה שנעשה בספר חנוך.

ועוד אנו למדים מכאן, שבעל-הפרק משתמש במונח מועד לציין את רביעית השנה. לעניות דעתי משמש המונח מועד בהוראה זו עוד כמה פעמים בפרק זה ('מבוא מועדים' 10, 3; 'ראשי מועדים' 10, 4—5; 'ובתקופת מועדיהם' 10, 6); והנחה זו יש בה כדי לפתוח פתח פתרון לסתומות אחדות שבפרק, כלומר לדברי השבח הנמלצים שבשורות 4—5, שנועדו — כפי שאפשר לשער מתוך ההקבלה לספר חנוך — להדגיש את חשיבותם של 'ראשי המועדים', הם 'ימי האותות', המעידים על מחזור הקבוע של השמש ומחלקים את השנה לרבעיה.

123. לאחר שביארנו את חשיבותו של המושג 'מועד' במערכת העתים המקובלת על היחד, יקל עלינו, במידת-מה, לבאר את מניין העתים בפרק שלפנינו. אולם הקשיים עודם מרובים למדי, משום שהפרק נמלץ בלשונו ומסורבל במבנהו, ופירושו מוטל בספק בפרטים הרבה. להלן מוצע פירוש המבוסס על הקבלתם של מאמרים אחדים שבפרק.

הפרק הוא שבח שבמניין העתים. השבח גופו — הכרזת המשורר על כוונתו לשבח את הבורא בכל עת ועת — אמור שלוש פעמים:

שורה 1: (אברכנו) עם קצים אשר חקקא

שורה 6: תרומת שפתים הברכנו כחוק חרות לעד

שורה 8: ובכול היותי חוק חרות בלשוני לפרי תפלה ומנת שפתי.

דברי שבח אלה מדגישים שברכת המשורר את בוראו היא 'חוק חרות', היינו ברכה

קבועה ובלתי־משתנית, כשם שה'קצים' עצמם, העתים שהוא מונה בשירתו, קבועים ובלתי־משתנים הם, ומעידים על החוק האלוהי הטבוע בבריאה. רעיון זה הוא היסוד לתהילה שבמניין העתים, כמבואר בסעיף 121. כדי להדגיש את הרעיון, המשורר חוזר עליו בשלושה מאמרים מקבילים אלה, המשמשים מעין מסגרת לשירתו: הראשון הוא פתיחת השירה, והאחרון הוא חתימתה. השני, האמור באמצעיתה, מחלק את השירה לשני חלקים שאינם שווים באורכם.

לפני שאבאר את טיבה של חלוקה זו עלי להעיר, שאפשר להגיע לתקבולת שלמה יותר בין שלושת המאמרים. כמבואר בסעיף 121 חסרה השירה מלת־פתיחה, ואת המלה 'אברכנו' הוספתי על־פי השערה המסתמכת על סופה של הפרשה הקודמת. שם (9, 26) כתוב: '[תרומת] שפתים יברכנו'. אם נרחיב את ההשערה האמורה בסעיף 121, ונניח שפרשתנו פתחה בנוסחה הדומה לצירוף כל שלוש המלים האלה — למשל: 'אברכנו בתרומת שפתי עם קצים' וכו' — נקבל נוסח של מאמר־הפתיחה, המקביל יפה למאמרים בשורות 6, 8. אפשר לטעון, שהושמטו כל שלוש המלים, ולא מלה אחת בלבד, בשל דמיוןן למלים שלפניהן. אבל העדפתי שלא להפליג בהשערה מעל לצורך: השלמת התיבה 'אברכנו' נראית לי הכרחית, כיוון שבלעדיה אין הפרשה מובנת, אבל שלמות במבנה תקבולתי אינה הכרחית להבנת הפרשה, ואפשר לוותר עליה.

נחזור אפוא לשאלת מבנהו של הפרק. מאמר השבח שבשורה 6 מחלק את הפרק לשני חלקים בלתי־שווים. בחלק השני נמנו עתים אלו: השנה, עונות־השנה, ויחידות הזמן הגדולות מן השנה — שבועות של שנים ויובלים. מתוך החלק הזה, שאינו מסובך במיוחד, ברור בתכלית, שהעתים לא נמנו בפשטות לפי סדר גודלן, אלא לפי סדר של עיקר וטפל: השנה נמנית בראש הקבוצה, העתים הטפלות לה נמנו אחריה. בחלק הראשון נמנו שתי עתים עיקריות: היממה (שורות 1—3) והמועדים (3—5); המועדים נמנו אפוא פעמיים — פעם כמושג חשוב בפני עצמו, ופעם כדי לבאר את חלוקת השנה. לכל עת עיקרית נוספו פירוטים והרחבות. בתיאור היממה: פירוט היום והלילה (בפירוט זה נמנו הערב והבוקר פעמיים, פעם כחלקי היום ופעם כחלקי הלילה, וכך גם בפסקה המקבילה בהודיות); תיאור פיוטי של הערב בשורה 2; ועוד תיאור של היממה המסתמך על חילופם של המאורות, השמש והירח (ש' 3), והנוסף על התיאור המפורט המבוסס על חילופי אור וחושך (ש' 1—2). לתיאור המועדים (ש' 3—4) נוספו דברי שבח על ראשי המועדים, הם ימי האותות (ש' 4—5); וגם הזכרה של 'רשית ירחים' ושל 'ימי קודש', כנראה חגי השנה. הירחים וימי־הקודש נחשבים מעין פירוט למושג העיקרי של המועדים. נמצאנו למדים שהעתים נמנו לפי מתכונת זו:

- (א) יממה: יום, לילה, מאורות;
- (ב) עונות־השנה (מועדים): מועדים, ימי האותות, חודשים, חגים;
- (ג) שנה: שנה, עונות־השנה (מועדים), שבועים של שנים, יובלים.

סימן נוסף למבנהו של הפרק היא המתכונת המשולשת המקבילה, אשר לפיה נמנו העתים העיקריות. על מתכונת זו נוכל לעמוד מהשוואת הדברים, כדלקמן:

שורה 1:	ברשית ממשלת אור	עם תקופתו	ובהאספו על מעון חוקו
שורה 1—2:	ברשית אשמורי חושך...	ובתקופתו	עם האספו מפני אור
שורה 3—4:	במבוא מועדים לימי חודש	יחד תקופתם	עם מסרותם זה לזה
שורה 6—7:	בראשי שנים	ובתקופת מועדיהם	בהשלם חוק תכונם יום משפטו זה לזה

ארבעת המשפטים בנויים במתכונת משולשת, המזכירה את תחילתו, את אמצעיתו ואת סופו של כל פרק־זמן. אנו נפגשים במתכונת זו גם בתיאור סוד העתים בספר חכמת שלמה ז', יז—יט: 'הוא נתן לי לדעת... את תחילתם וסופם ואמצעיתם של זמנים, את חילופי המועדים ואת התחלפות העתים; את סיבוב השנה ואת חוקי הכוכבים' וכו'. מסתבר אפוא שתקופה בפרק שלפנינו פירושה 'אמצעית הזמן' או 'מרוצת הזמן בין תחילתו לסופו'; וזה גם טעמה של המלה בפסקה המקבילה בהודיות (אפשר לפרשה גם בדרך אחרת, כגון סוף הזמן, אבל רק הפירוש המוצע תואם את הכתובים שלפנינו בכללם). הלשונות המקבילים 'מסרותם זה לזה', 'יום משפטו זה לזה' מורים, כפי שמסתבר מתוך המשך־הדברים, על היום שבו מסתיים פרק־זמן אחד ומתחיל חברו. עת מוסרת כביכול את שלטונה לעת שלאחריה. (על שלטונם של המלאכים הממונים על ימות השנה, ובמיוחד של המלאכים הממונים על הימים החשובים לקביעת לוח השנה, עיין חנוך עה, א ואילך; עט, ב; פב, י ואילך).

פרק א: מניין העתים של השבח

דף 10 1 (אברכנו)* עם קצים אשר חקקא

ברשית ממשלת אור עם תקופתו

1 (אברכנו): הוספתי את התיבה הזו על־פי הסברה, עיין פירוש. עם: כתוב בראש השורה, בלי רווח לפניו אחריו רווח קטן, בגלל פגם בגוויל. אשר: כתב תחילה אשי ועשה את היריד לרי"ש במשיכת קולמוס. עם: עמ כתיב. על: אל f.

1 (אברכנו): עיין סעיף 119. קצים: זמנים, כהוראתה הרגילה של המלה קץ במגילות; השווה למשל 'מקץ לקץ' הוד' 12, 4 (הובא לעיל בסעיף 121); ועיין עוד בתרגום השבעים לבר' ו, יג; דנ' ח, יז; איוב ו, יא. חקקא: חקק האל; אפשר שצריך לגרוס 'חקק אל' (כלומר לשער שהלמ"ד הושמטה בטעות); אבל קרוב יותר שהאל"ף היא זרות כתיב שטעמה נעלם מאתנו, כמו 'בדעהא' 7, 4. ברשית: בראשית, בתחילה. כאן תיתכן גם קריאה 'ברשות', אבל משימושה של המלה לקמן, ש' 5, 15, ברור שיש לקרוא 'ברשית'; ובשורה 13 כתובה המלה פעמיים מלא 'בראשית'. ממשלת אור: כנגדה מדובר בהוד' 12, 6 על ממשלת חושך. פרשת בראשית במקרא מספרת על ממשלתם של המאורות (בר' א, טז); בספר חנוך אנו קוראים הרבה על ממשלתם של המלאכים הממונים על ימים ותקופות־השנה; אבל לממשלת האור והחושך לא מצאתי חבר. עם תקופתו: אמצעית היום, עיין סעיף 123. השימוש במלה אינו זהה לא עם שימושה המקראי ולא עם שימושה בלשון־חכמים. והאספו: השווה ישע' ס, כ. על: אל; חילופי 'אל' ו'על' רגילים במקרא. מעון חוקו: משכנו הקבוע, השווה איוב לח, יט; ועיין בקטע המקביל בהודיות 12, 5, 7. הלשון אולי לפי תה' קד, כב.

- 2 והאספו על מעון חוקו ברשית | אשמורי חושך
 כיא יפתח אוצרו וישתהו עלת
 ובתקופתו עם האספו מפני אור.
 3 באופיע | מאורות מזבול קודש
 עם האספם למעון כבוד.

- 4 במבוא מועדים לימי חודש
 יחד תקופתם עם | מסרותם זה לזה
 בהתחדשם יום * גדול לקודש קודשים
 ואות * למפתח חסדי * עולם

2 אשמורי: אשמורות f. באופיע: בהופע d. — 3 קודש: קודשו d. במבוא: כך גם b, ובבוא f. לימי: תיבה זו תלויה אצל b. תקופתם: תקופתיהמה b. — 4 יום: כך גרסת db, ואפשר שגם סופר המגילה התכוון ל'יום'; אבל קריאת התיבה בספק, בור' קרא 'הם', ידין 'זום'. ואות: אחרי תיבה זו באה במגילה ג בודדת עם רווח קטן אחריה; אות זו חסרה אצל db, ויש להניח שסופר המגילה כתבה בטעות והתכוון לבטלה, ולפיכך השאיר את הרווח שלאחריה (ידין ואחריהם). חסדי עולם: כך d, חסדיו עולם במגילה.

2 אשמורי חושך: כינוי ללילה, שיש בו שלוש אשמורות; השווה איכה ב, יט. לצורה 'אשמורי' לא מצאתי חבר. כיא: כאשר. יפתח אוצרו: האל פותח את אוצרו של החושך; לחושך יש אוצר כשם שיש לאור מעון, ועיין איוב לח, יט. לאוצרות של תופעות טבע שונות עיין חנוך יז, ג; מא, ד; ועוד. וישתהו: וישתהו, כתיב חסר; כמו 'וישת חושך' תה' יח, יב; 'תשת חושך ויהי לילה' שם קד, כ. עלת: פירושו אינו ידוע. הוצעו קריאות תיקון: (א) 'עלטה' (השווה בר' טו, יז; יחז' יב, ז), מתוך ההנחה שהסופר טעה טעות שמיעה בין ת—ט. (ב) 'לעת' (סירוס אותיות), כלומר לעת קצובה, למשך הלילה. (ג) 'על תבל', מתוך הנחה שהאותיות 'בל' הושמטו. באופיע: בהופיע, עיין סעיף 42.

3 מאורות: השמש והירח. הם נחשבים כאן לסימן נוסף של היממה: וכך גם לפי פרשת בראשית; חילוף האור והחושך הם הקובעים את מעבר הימים, והמאורעות נוספו על האור והחושך להאיר ביום ובלילה. ואילו בפרק עב של ספר חנוך נחשבת השמש במהלכה לגורמת לחילוף שעות היום והלילה. עיין S. Aalen, Die Begriffe Licht und Fins- terniss in AT, Oslo 1951, pp. 14, 19, 38. מזבול קודש... מעון כבוד: אולי לפי 'שמש וירח עמד זבולה' חב' ג, א; ללשון השווה ישע' סג, טו. על מקום משכנם או אוצרים של השמש והירח עיין חנוך מא, ה. במבוא מועדים: בתחילתם של המועדים, שהם ארבע עונות השנה, עיין סעיף 122. לימי חודש: ימי התחדשות, או ראשי־חודשים, שכן ימי 'האותות' חלים בראשי־חודשים, עיין סעיף 122.

4 מסרותם זה לזה: מן התקבולת ברור שהכוונה לסוף המועדים, לימים שבהם עונה מוסרת את שלטונה לעונה אחרת, ועיין סעיף 123 (סמוך לסופו). מכאן ש'מסרותם' טעמו מסירתם, כמשמעותו הרגילה של השורש בלשון־חכמים (במקרא השורש נדיר וטעמו אינו ברור, עיין במ' לא, ה, טז). במל' 3, 3 נזכרו 'מסורות' שהן יחידות צבאיות, ואינן דומות למה שלפנינו. בהתחדשם יום גדול וכו': בהתחדשם של המועדים חל יום ההתחדשות שהוא גדול וקדוש ('יום האות'). ואין לתמוה על הלשון הנמלצת בשבחם של 'המועדים' המתחדשים, שהרי גם ס' חנוך (פרק עה) וגם ס' היובלים (ו, כג—לא) מרבים לדבר בחשיבותם, ועיין סעיף 122.

לראשי | מועדים בכול קץ נהיה.

5

ברשית ירחים למועדיהם
וימי קודש בתכונם לזכרון במועדיהם |
תרומת שפתים הברכנו
כחוק הרות לעד.

6

בראשי שנים ובתקופת מועדיהם
בהשלם חוק | תכונם
יום משפטו זה לזה.

7

5 נהיה: אחרי רוח קטן. — 6 תרומת: לפני מחיקה או פגם בגויל, בשיעור שתי אותיות. הברכנו: אברכנו db. בראשי: אחרי חצי אות מחוקה. מועדיהם: מועדים b.

ואולי רצה בעלי הפרשה לומר ששאר החגים קודש, אבל ימי האותות קודש־קודשים. יום: זוהי הגירסה העדיפה, ועיין בהערות לנוסח. ואות למפתח חסדין: 'ימי האותות' הם אות לחידוש חסדיו של האל; אולי יש כאן רמז לחשיבות שנודעה לימים אלה בפולחנה של העדה; אבל לפי יוב' ו, כג—כד הם ימי־חג וימי־זכרון, אך לא ימים שיש לבקש בהם רחמים. למפתח: לפתוח, שם־הפועל על דרך הארמית, עיין סעיף 38.

4–5 לראשי מועדים... נהיה: חשיבות זו, שהם אות לפתוח את חסד האל, נקבעה לראשי המועדים (כלומר לימי־האותות) לתמיד, בכל הזמנים של הבריאה. בכול קץ נהיה: הניב בא עוד 11, 8–9; והשווה הוד' 1, 24; ב"ד 2, 9. 'נהיה' הוא מה שנברא, היקום; או אולי מה שעתיד להיות, היקום העתיד, עיין 3, 15 ובפירוש שם.

5 ברשית ירחים למועדיהם: בראשי־חודשים לפי זמניהם הקבועים, ועיין סעיף 123. במקרא מדובר תמיד על 'חודש' או ראש־חודש; בעל השירה נקט מונח 'ירח', כדי להימנע מבלבול עם 'ימי חודש' של ש' 3. וימי קודש... במועדיהם: ובחגים, בזמנם הקבוע, המשמשים זכר ליציאת מצרים, וכדומה. ואפשר שהכוונה אף כאן לימי־האותות, המכונים ימי־זכרון בס' היוכלים. בתכונם: במדת זמנם הקבוע והנכונה.

6 תרומת שפתים הברכנו: זוהי נוסחת השבח האופיינית לשירה זו, עיין סעיף 123; והשווה 9, 4–5 ובפירוש שם. הברכנו: אברכנו, כמו 'הנשי' במקום 'אנשי' 8, 13 ועיין סעיף 42. אבל יש כתבי־יד הגורסים 'אברכנו'. כחוק חרות לעד: ברכת תהיה תמידית וקבועה כחוק, ועיין סעיף 123. לפי יוב' (ו, לא) חרות חוק לוח־השנה על לוח־השמים. השווה שם' לב, טז; הוד' 1, 24; מל' 12, 3. הניב 'חוק חרות' בא עוד להלן שורות 8, 11. בראשי שנים וכו': עיין סעיף 123. ובתקופת מועדיהם: במחזור עונותיהן של השנים, במרוצת השנה; ובהמשך דבריו הוא מפרט את מחזור העונות. ללשון השווה הוד' 12, 8 (בקטע שהובא בסעיף 121). חוק תכונם: זמנם הקצוב והקבוע. השווה 'כיא כול קצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם' פ"ח 7, 12–14.

7 יום משפטו זה לזה: טעמו מסתבר מן ההמשך; הכוונה לראשי השנים כששנה מוסרת את שלטונה לשנה שלאחריה, עיין סעיף 123. לא מצאתי עוד 'משפט' בשימוש זה; השימוש כאן נובע מחשיבות המושגים של חוק וקביעות בכל הפרק. מועד... דשא: פירוט ארבע עונות־השנה, עיין סעיף 122. הכתוב המקראי הדומה במקצת למה שלפנינו הוא בר' ח, כב:

מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא.

מועדי שנים לשבועיהם | וברוש שבועיהם למועד דרור ובכול היותי חוק חרות בלשוני לפרי תהלה ומנת שפתי.

8

7 לקיץ: אחריה רווח קטן. — 8 למועד: למועדי d. שפתי: כתב אחרי תיבה זו 'אשא', ומחק.

'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף... לא ישבותו'. הכתוב מונה שתי עונות בשנה שלוש פעמים, בכינויים שונים; אבל ייתכן שאנשיהיחד דרשוהו לצורכם; וכן נמנו בו שש עונות בגמרא, בבא מציעא קו, ב. קציר וקיץ: במקרא רגילים שניהם ככינויים לימות-החמה, עיין למשל מש' כו, א; אולם בירמ' ח, כ אפשר לפרשם כשתי עונות סמוכות זו לזו. במשנה נדרים ח, ד מוגדרים שניהם כעונות חקלאיות, במשמעותן המצומצמת. קיץ: בהוראתו המצומצמת הוא זמן הבשלת תאנים, עיין ישע' כח, ד; מיכה ז, א; במשנה כנ"ל וגם בבא בתרא ג, א; תוספתא נדרים ד, א—ב. דשא: לא מצאתי לו חבר בהוראה זו; והכוונה לסוף החורף, כשהשדות ירוקים. מועדי שנים לשבועיהם: השנים מצטרפות לפרקי-זמן גדולים יותר (המלה 'מועד' משמשת בפרק זה בכמה הוראות!) שהם שבועי השנים, משנת שמיטה לשנת שמיטה. המונח של התורה הוא 'שבתות שנים' (ויק' כה); המונח שבוע בא בדנ' פרק ט, אבל הוא רגיל מאוד בס' היובלים (המבוסס על מניין יובלים ושבועים) ובא גם בפרק צג של חנוך ובלשון תנאים (נדרים ח, א ועוד) ובספרות הכת השווה את הרמז לס' היובלים ב"ד 16, 4.

8 וברוש שבועיהם למועד דרור: בתחילתו של כל מחזור של 7 שבועים חל מועד דרור, הוא היובל; המונח 'דרור' לקוח מויק' כה, י; יחז' מו, יז. על ספר היובלים עיין למעלה. ובכול היותי: כיוצא בזה '[ולחסד] כה אוחיל בכול היותי' ושמכה אברכה תמיד' הודיות קטע 4, 17. חוק חרות בלשוני: השוה ש' 6 לעיל וכן 'בלשוני חקקתה על קו' הוד' 18, 11. ועיין סעיף 123. לפרי תהלה ומנת שפתי: המליצה של 'תרומת שפתיים' בשינוי צורה; עיין בפירוש ל-9, 4—5. השווה מזמורי שלמה טו, ג; הוד' 1, 28; הושע יד, ג; מש' יב, יד ומקראות דומים. מנת שפתי: אולי כטעם 'ה' מנת חלקי וכוסי' תה' טז, ז; כלומר שבחו תמיד על שפתי.

פרשה שביעית · שירה

פרק ב: עבודת הבורא

124. בפרק זה מספר המשורר על התמכרותו התמידית לתהילת הבורא ולעבודתו. לשבח שבמניין העתים כבר הוקדש הפרק הקודם, שבו באה שירה מיוחדת במינה על נושא זה. הפרק שלפנינו ממשיך בנושא זה, ונוקט בלשונות וברעיונות דומים, אלא שאינו קושר עוד את השבח במסגרת הצרה של מניין העתים. הדברים האמורים כאן בשבח של האל, ומה שהמשורר מספר על התמכרותו לעבודת-הבורא, אורח-חיו ועל יחסיו לבני-אדם, הנובעים מהתמכרות זו—כל אלה הם נושאים חדשים, הזוכים לביטוי שירי דווקא בפרק שלפנינו.

אפשר להבחין בשני נושאים כלליים האמורים בפרק זה. האחד הוא השבח עצמו: הכרות המשורר על נכונותו לשבח את האל תמיד, והדברים שהוא אומר בשבח. השני הוא טעם השבח: דבריו של המשורר על בטחונו בישועת אלוהיו, על מסירותו לעבודתו, על דרך-החיים שבחר בה, על ציפייתו לחסדי האל. שני יסודות אלו משמשים בשירה זו לסירוגין. חמש פעמים פותח המשורר בשבח וחמש פעמים הוא מוסיף עליו, אם מעט ואם הרבה, דברים על הביטחון והמסירות. נראה לי שבדרך זו אפשר להבחין בחמש פסקות המהוות את בניינו של הפרק וכל אחת מהן פותחת בשבח ומסיימת בדברי ביטחון. מתכונת זו של מבנה שירי שבחילופי השבח וטעם השבח ידועה לנו ממזמורי תהלים (עיין למשל במזמור צו). אולם בספר תהלים הדברים פשוטים והמבנה ברור, ואילו בשירה שלפנינו משגשגת המליצה עד שהיא מכסה על מבנה השירה.

אף זו: אין שני היסודות שקולים זה כנגד זה. בחלק הראשון של השירה מרבה המשורר בשבח, והכרוזותיו על מסירותו לאל הן מעין תוספות קצרות החורגות ממסגרת הדברים. בחלק האחרון של השירה הוא מרבה דווקא לתאר את מסירותו ומסתפק בנוסחות-שבח קצרות המשמשות מעין פתיחות לשתי הפסקות האחרונות. מבנה מסובך זה מקשה עלינו לעמוד על טעמה של השירה. אולם אם נציג את הדברים שאינם שבת בפני עצמם, נוכל להבחין ברציפות מסוימת בין הרעיונות האמורים בשירה זו, ואגב־כך אף נבחין בכוונתה של השירה בכללה. הדברים שאינם שבת (קיצרתי בשתי הפסקות האחרונות) אלו הם:

(א) ש' 10—11 ומשפטו אוכיח כנעויותי
ופשעי לנגד עיני כחוק חרות

(ב) ש' 12—13 הבחרה באשר יורני
וארצה כאשר ישופטני

(ג) ש' 16—17 ואדעה כיא בידו משפט כול חי
ואמת כול מעשיו

(ד) ש' 17—23 לוא אשיב לאיש גמול רע
בטוב ארדף גבר
כיא את אל משפט כול חי
והואה ישלם לאיש גמולו
לוא אקנא ברוח רשעה
ולהון חמס לוא תאווה נפשי

.
.

עוון ומרמות וכזבים לוא ימצאו בשפתי
ופרי קודש בלשוני
ושקוצים לוא ימצא בה

(ה) 10, 24—11, 2 ומעל אנשים עד תום פשעם רקים אשבית משפתי

נדות ונפתלות מדעת לבי
בעצת תושיה אספר דעת
ובערמת דעת אשוך [בעד]ה
גבול סמוך לשמור אמנים
ומשפט עוז לצדקת אל

.

אהבת חסד לניכנעים
וחזוק ידיים לנמה[רי לב
להודיע] לתועי רוח בינה
ולהשכיל רוכנים בלקח
ולהשיב ענוה לנגד רמי רוח
וברוח נשברה לאנשי מטה

שולחי אצבע ומדברי און ומקני הון

התופעה המאלפת היא, שדברים אלה, אף-על-פי שהוצאו מהמשכם, ניתנים לקריאה שוטפת וטעמים עמם. בשלוש הפסקות הראשונות מציג המשורר את הנושא, ומדבר על מסירותו למשפט האל, על כניעתו לרצון האל, על בטחונו בהנהגת-העולם האלוהית הצודקת. את הנושא הזה הוא מפתח במפורט בשתי הפסקות האחרונות. תחילה הוא דן בפסקה הרביעית ביחסו לבני-אדם הנובע מבטחונו באלוהיו. הוא לא יגלה שנאה כלפי שום אדם — 'בטוב ארדף גבר' — ואף לא ינסה להתנקם ברשעים כי המשפט לאלוהים הוא. אמנם ותרנות זו מסתירה בתוכה שנאה עקרונית לכל הרשעים, שתתגלה במעשים לאחרית-הימים בלבד (10, 19—20); לפיכך ותרנות זו אין פירושה סלחנות ורחמים כלפי הרשעים, ואין המשורר מוכן לוותר על עונשם (10, 20—21). בסופה של הפסקה עובר המשורר לעניין אחר במקצת. הוא מכריז

שלא ישמור בלבבו מחשבה רעה וירחיק מפיהו כל דיבור רע וכזב. גם זהו חלק בהקפדתו על שלמות מוסרית, שהיא סימן להתמכרותו לעבודת הבורא. בפסקה האחרונה חוזר המשורר תחילה על העניין שסיים בו את הפסקה הקודמת. מיד לאחר־מכן הוא עובר לצד השני של המטבע: עד עכשיו דן בדברים שלא ידבר אותם ובמעשים שלא יעשה אותם, מכאן ואילך (משורה 24) הוא דן בדברים שיימצאו בשפתיו ובמעשים שיעשה אותם. הוא מכריז שיהיה מורה לחבריו בכת וידריכם ויחזקם בדרך הנכונה. בסופו של הפרק הוא חוזר שוב לעניין ענוותנותו כלפי 'רמי רוח' (11, 1—2).

125. אם נחזור ונעיין בדברי השבח שדילגנו עליהם עד עתה, יתברר לנו שאין הם מנותקים לחלוטין מן הנושא העיוני של הפרק, אלא רומזים אליו בדרכים שונות. בפסקה הראשונה מודגשים ביותר השירה והתהילה שבעבודת־הבורא. המשורר נוקט בלשונות של זמרה ונגינה, וממשיל את תהילת שפתיו לנגינה בכלי־זמר שונים (9, 10). הוא גם נוקט ניסוח קצר של השבח על־פי העתים. גם שירה זו יש בה משום קביעות וחוק, הנרמזת במלים 'קו משפט'; ואין זו תהילה בלבד, שכן נכללה בה הלשון 'אמר חקיו' (9, 10). השבח שבפסקה זו חותם במלים 'ובהיותם אשים גבולי לבלתי שוב' כלומר ברמז ברור למדי למסירות, שהיא הנושא העיוני של השירה. בדברי התהיה שבפסקה השנייה (10, 11—12) מונה המשורר את כינוי־השבח, שהוא מכנה בהם את האל. לשונות אלה מבטאים את בטחונו באל, את הכרת־הטובה על הדעת האלוהית שהוענקה לו, את כניעתו לגודלו ולתפארתו של האל. רגשות אלו הם מעין הכנה להכרזה שבה חותמת הפסקה: 'הבחרה באשר יורגני' וכו' (10, 13) — הכרזה השייכת לשרשרת הרעיונות המרכזיים של השירה, כמבואר בסעיף הקודם. בפסקה השלישית חוזר המשורר לעניין שבח־התמיד. הפעם הוא מספר כיצד יברך את האל בכל מסיבות־החיים (10, 13—16), לפני כל מעשה פעוט ביותר, בשבתו ובקומו ובשוכבו ובאוכלו ואף בשעות של צרה. בכל המסיבות האלו יאמר את שבחו של האל ועל חסדיו יישען כל היום (ש' 16). מלים אלו הן מעבר ליסוד העיוני שבחלק זה של שירתו, המשמש להם מעין הסבר: 'ואדעה כי בידו משפט כל חי'. בפסקה הרביעית קצרים דברי־השבח, והם חזרה על המוטיב שבפסקה הקודמת: 'ובהפתח צרה אהללנו ובישועתו ארננה יחד' (10, 17). הפתיחה הקצרה שבשבח של הפסקה האחרונה היא: 'בהודות אפתח פי וצדקות אל תספר לשוני תמיד' (10, 23). דברים אלה משתלבים בסביבתם — שהרי ניגוד הם ל'שקוצים' שהמשורר מרחיק משפתיו, כפי שהוא מבאר בחלק העיוני של שירתו הסמוך לתהילה קצרה זו. שילוב מסובך זה של דבר־שבח מצד אחד ודברים שבאו לתאר את מסירותו של המשורר לעבודת־הבורא מצד אחר מתחזק בחזרות הרבות של לשונות ושל רעיונות. המקשרים את כל חלקי־השירה זה עם זה. לתשומת־לב ראויה המלה 'משפט' האמורה בפרק זה שבע פעמים, בשינויי־משמעות דקים, והרומזת לעיקרו של הפרק: לרצונו של המשורר לקיים את מצוות האל באהבה.

י 10, [1 — פרשה שביעית . ר

פרק ב: עבודת הבורא

9 אזמרה בדעת

וכול נגינתי לכבוד אל

וכנור נבלי לתכון קודשו

וחליל שפתי אשא בקו משפטו. |

10 עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל

ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו.

11 ובהיותם אשים | גבולי לבלתי שוב

6 אזמרה: לפניה שתי אותיות מחוקות. וכנור נבלי: כך גם f, [] כה נבל [d]. — 10 אבואה: כתב תחילה אבואה, עשה את הה"א לאל"ף במשיכת קולמוס והוסיף ה אחרת. ועם: ועמ כתיב. עולם: עולם כתיב. ברשית: בין ר—ש חצי א מורה, הכוונה אולי ל'בראשית'. אשים: אשיב d.

9 אזמרה: לפי תה' קא, א; קמו, ב. בדעת: מן ההמשך מסתבר שטעמו: בשבחה של הדעת האלוהית. לשימושה של 'דעת' השווה להלן ש' 24 ועיין סעיף 126. לכבוד אל: השווה תה' יט, ב; ולשונות כגון 'להודיע כבודכה' הוד' 1, 30; 'אספרה כבודכה' שם 11, 6. כנור נבלי: אפשר לפרש בדוחק כינורי ונבלי, אבל הנכון הוא ששתי המלים המקבילות צורפו כדי לציין עניין אחד, והוא כלי־נגינה שבמליצה, שאינו יכול להתקיים במציאות, ועיין סעיף 26. במקרא מוזכרים הכינור והנבל לעתים קרובות זה בצדו של זה, עיין תה' צב, ד ועוד. הכלים היו דומים, ור' חייא בר אבא אמר: הוא כינור הוא נבל נימין יתרות בין זה לזה (ירושלמי סוכה נה, עמ' ג). לתכון קודשו... בקו משפטו: מתפרש בשני פנים, ואפשר שהמשורר התכוון לשניהם: א) החוק האלוהי כפי שהכת מלמדת אותו; ב) מידתה הקבועה של השירה, הקצב הנכון, הניתן אף הוא מאת האלוהים, והשווה: 'ותכן פרי שפתים בטרם היותם ותשם דברים על קו' וכו' הוד' 1, 28—29; והשווה בן־סירא טז, כט. 'קו משפט' נזכר גם הוד' 6, 26; ושם הוא סמל לבניין איתן, והשווה עוד שם 8, 21. הליל שפתי: החליל שבשפתי, או שפתי שהם מעין חליל; אבל השווה את הפירוש ל'כנור נבלי' ועיין סעיף 26.

10 עם מבוא... אמר חוקיו: נוסח קצר של השבח לפי העתים, עיין סעיף 121; נוסח קצר דומה במל' 14, 13—14. מבוא: נאמר במקרא על שקיעת החמה דווקא; השמש נכנסת כביכול למעונה שמחוץ לעולם הנראה; ואילו במגילות (השווה גם ש' 3) עניינו להיפך: תחילתו של פרק־הזמן; היום נכנס כביכול לחללו של עולם מבחוץ. מוצא ערב ובוקר: לפי תה' סה, ט ושם הכוונה למערב ולמזרח; ובתה' עה, ז 'מוצא' טעמו מזרח. אבואה בברית אל: לשון נופל על לשון 'מבוא', וטעמו אקבל על עצמי את חוקיו; משמעות זו היא הרחבה של השימוש בניב זה 5, 8 20 ועיין שם ובמקבילות. אמר חוקיו: אמירת החוקים, קבלת עול החוקים ושבח הבורא הנותן את החוקים מתמזגים בשירה זו לעניין אחד. ובהיותם אשים גבולי: אתאים ואגביל את אורח־חיי למציאותם של החוקים. עיין סעיף 125, והשווה 'גבול סמוך' להלן ש' 25. גבול הוא כינוי לחוק שאין לעבור עליו ב"ד 1, 16; 20, 25.

11 לבלתי שוב: תוספת חיזוק לקודם. ללשון השווה 7, 23. ומשפטו אוכיח כנעוותי: אוכיח את עצמי כאשר אחטא, ומשפטו יהיה היסוד לתוכחת זו; כאשר אחטא אוכיח את עצמי בהתאם למה שתובע משפטו. לעניין התוכחת השווה 5, 24 ואילך; אבל שם לא מדובר על תוכחת עצמית. ועיין סעיף 124. כנעותי: כיוצא בזה 5, 24 ועיין בפירוש שם; והשווה גם

ומשפטו אוכיח כנעויתי
ופשעי לנגד עיני כחוק חרות.

ולאל אומר צדקי |
ולעליון מכין טובי 12
מקור דעת ומעין קודש
רום כבוד וגבורת כול לתפארת עולם.
הבחרה באשר | יורני 13
וארצה כאשר ישופטני.

ברשית משלח ידי ורגלי אברך שמו

12 מכין: כך גם d; מיליק קורא מכון.

11, 9. ופשעי לנגד עיני: לפי תה' נא, ה; ועיין ישע' נט, יב. כחוק חרות: כלומר תמיד; הניב בא כאן כרמז או כאמצעי של קישור שירי לשורה 8 לעיל. עניין תודעת־החטא ויראת־החטא נידון בהרחבה בפרק ג של שירה זו. ולאל אומר צדקי וכו': עיין סעיף 125. נוסח זה של שבח מסתמך על תה' צא, ב: 'אמר לה' מחסי' וגו'. צדקי: כטעם 'אלהי צדקי' תה' ד, ב; וכטעם 'קרוב צדקי יצא ישעי' ישע' נא, ה; כלומר, מושג הצדק קרוב כאן למושג הישועה: האל יצדיק את האדם בדינו ויצילנו מאשמה, כפי שאנו למדים כאן מן התקבולת 'למכין טובי'. וזהו רק רמז קל ובלתי־מפורש לנושא המרכזי של פרק ג, שהוא הענקת הצדקה ושכרה, ועיין סעיף 126. ולעליון: כינוי זה, הנפוץ למדי בספרות התקופה (בן־סירא, יהודית, חשמונאים ב' ועוד) בא במגילות גם להלן 11, 15; והוד' 4, 31; 6, 33. מקורו במקרא (במ' כד, טז; תה' צא, א ועוד). מכין טובי: כשם ש'הכין' את כל קורות בני־האדם, הכין גם את טובתי; השווה 3, 15 לשימוש המלה 'הכין'; ולעניין השווה: 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך' תה' לא, כ. ואפשר גם לקרוא: 'מכון טובי', כמו 'במכון צרה' לקמן ש' 15; ואז יהיה 'מכון' כאן מקביל ללשונות 'מקור' 'מעון' שלאחריו. השם 'טוב' רגיל בהודיות (11, 31 ועוד) כשם נרדף לרחמיו של האל; כלומר בשימוש שונה משימוש כאן. מקור.... לתפארת עולם: שרשרת לשונות דומים באה 11, 6–7; וכן הוד' 12, 28–29: '[מעין ק]ודש רום עולם ומקוי כבוד ומקור דעת'. רעת גבורה וכבוד נמנו בתכונותיו של האל גם להלן 11, 8 והוד' 12, 29; ועיין עוד הוד' 1, 5; 12, 13. מקור דעת ומעין קודש: הדעת והקדושה נמשלו למים, והאל נמשל למעיין שתכונות אלו נובעות ממנו. על הענקתן לבחיר מדובר בפרק הבא. מקור דעת: נוסף על המקבילות שכבר הבאתי, עיין גם 11, 3; הוד' 2, 18. רום כבוד: לשונות דומים הם: 'יאיר רום גודלו' מל' 1, 8; 'רום עולם' סה"ב 5, 23; הוד' 3, 21. הבהרה: אבחרה, כמו 'הברכנו' לעיל ש' 6 ועיין סעיף 42.

13 הבחרה... ישופטני: לעניין עיין 9, 25; וכן סעיף 124, 116; וכן 'אבחרה במשפטי' הוד' 9, 10; ועיין גם שם 16, 10. לתקבולת 'הבחרה־ארצה' השווה 'ולא רצו בכול אשר צויתה ויבחרו באשר שנאתה' הוד' 15, 19. ללשון השווה תה' כה, יב; 'ישע' ז, טו. כאשר: אולי צריך לגרוס 'באשר'; אבל גם גרסת המגילה 'כאשר' מובנת. ברשית משלח ידי ורגלי:

14	בראשית צאת ובוא לשבת וקום ועם משכב יצועי ארננה לו ואברכנו תרומת מוצא שפתי במערכת אנשים.
15	ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תבל ברשית פחד ואימה ובמכון צרה עם בוקה

14 תרומת: תרומת כתיב. במערכת: או ממערכת, ב, מ כתובות זו על גבי זו במשיכת קולמוס, ואיני יודע איזו מהן העיקר. — 15 בוקה: בוקא d.

לפני כל תזוזה, ועיין 9, 23 ובפירוש שם. הלשון 'משלח יד' היא מקראית (דב' יב, ז ועוד), אבל במקרא אין פירושה תזוזה (מעשה קל שבקלים), כי אם פרי המעשה. 'משלח רגל' אין במקרא, והפועל 'לשלח רגל' (יש' לב, כ; איוב ל, יב) משמש בהוראה אחרת; אבל במגילות השווה 'ואין לשלוח פעם' הוד' 8, 34.

13—14 צאת ובוא... משכב יצועי: בכל מסיבות החיים. רמז קל שבקלים לקריאת שמע (דב' ו, ז) 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'; אולם הלשונות נלקטו ממקראות אחרים. צאת ובוא: לפי תה' קכא, ח; מל"א ג, ז; מל"ב יט, כו. לשבת וקום: לפי תה' קלט, ב.

14 ועם משכב יצועי ארננה: אולי לפי 'ירננו על משכבותם' תה' קמט, ה. לשון דגנה באה עוד בשורה 17. ואברכנו תרומת מוצא שפתי: נוסחת-השבח הרגילה בפרק א, עיין ש' 6 ובפירוש שם, וכן 9, 26. כאן נתאחדה 'תרומת-שפתיים' עם 'מוצא-שפתיים', הלקוח מן במו' ל, יג; דב' כג, כד; תה' פט, לה. במערכת אנשים: מתפרש בשלושה אופנים: (א) כרמז לקרבן עיין ויק' ו, ה; שמ' לט, לו ועוד; (ב) כלשון של תפילה, לפי 'בקר אערוך לך ואצפה', תה' ה, ד; (ג) כשורה של בני-אדם, כשימושה הרגיל של המלה מערכה במגילת המלחמה; הפירוש השלישי עדיף, משום שרק הוא נותן טעם מלא למלה 'אנשים'; כלומד: 'אברכנו... בתוך קהל החסידים'. אבל אפשר גם שיש טעם מיוחד לפירוש (א), אם נעדיף את הקריאה 'ממערכת' (קשה להחליט אם הסופר התכוון ל-ב או ל-מ; עיין בהערות לנוסח), ואז יהיה כאן רמז לעדיפות 'תרומת-שפתיים' על קרבנם של שאר בני-אדם, כמו 9, 4—5; ועיין סעיף 113.

15 ובטרם... תבל: לפני אכילתי, לשון מליצית מאוד. ארים ידי: כמו 'משלח ידי' ש' 13. להדשן: בנפעל, וטעמו ליהנות, וכן 'לדשן בטוב אדמתו' ב"ד 1, 8; 'ולהדשן כול מארץ' הוד' 10, 26; 'אם יש לך הטיב לך ולאל ידך הדשן' בן-סירא יד, יב, שטעמו: אם יש לאל ידך תיהנה. אולם המתרגם היווני של בן-סירא הבין במקום זה לשון קרבן; וכן מצאנו 'להדשן' בהפעיל בהוראה של הקרבת קרבנות מל' 2, 5. גם כאן אפשר לפרש לשון קרבן, אבל פירוש זה יהיה דחוק. בעדני: במעדני, למלה השווה הוד' 10, 30; 13, 17; בן-סירא מ, לב. תנובת תבל: אולי לפי ישע' כו, ו. ברשית פחד ואימה: גם כשבאות עלי צרות אשבח את האל. אולי הזכיר עניין זה מתוך ניגוד לקודם: גם כשאני נהנה וגם כשצדות באות עלי. הרעיון הדתי עצמו מקובל גם על חז"ל: 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה' ברכות ט, ה. ובנצרות השווה לרומיים יב, יב. פחד ואימה: הניב בא עוד 1, 17 ועיין בפירוש שם. במכון: אפשר לפרשו כשם, במשמעות יסוד; אבל נראה לי שהוא שם הפועל, משורש 'כון', הנגזר כמו 'מתור' 3, 3 על משקל ארמי, וטעמו 'בהיות', 'בהתחזק'; וכך מתפרשת המלה 'מכון' גם בהוד' 11, 5; קטע הוד' 7, 5. צרה עם בוקה: לפי הניב 'צרה וצוקה' (ישע' ל, ו; מש' א, כז). אולי החליף בעל המליצה 'צוקה' ב'בוקה'

- 16 אברכנו בהפלא מודה
ובגבורתו אשוחח
ועל חסדיו אשען כול היום.
17 ואדעה כיא בידו משפט | כול חי
ואמת כול מעשיו.

- ובהפתח צרה אהללנו
ובישועתו ארננה יחד.
18 לוא אשיב לאיש גמול | רע

16 בהפלא מודה: כך גם b; והפלא מאדה f. ובגבורתו: בגבורתו b; ובגבורתו f. ואדעה כיא בידו: כך גם b; ואין אצל f.

(הלקוחה מנחום ב, יא) משום שסבר שמשמעות המלים דומה, אבל 'בוקה' היא מלה הזקה יותר. על-כל-פנים הבין באופן דומה את המלה בוקה בעל הספר החיצוני 'עליית ישעיהו' המכנה את השטן (שם ב, ד; ה, ג) בשם 'מתן-בוקה' (בנוסחות שבידינו 'מתנבוקוס' וכדומה; עיין בדברי פלוסר Israel Exploration Jou. 1953, p. 33).

16 בהפלא מודה: בתודה מרובה. השווה 'ובהפלא נספרה יחד' הוד' קטע 10, 7; 'כי הגברתה עם עפר וביצר חמר הגברתה מודה מודה' הוד' 11, 3. טעמה של המלה 'הפלא' הוא להפליג בשבחו של האל או לספר נפלאותיו; היא באה עוד בהודיות 9, 39; קטע הוד' 5, 3, אבל מקומות אלה מקוטעים ואין לעמוד מהם על טעמה. גם קשה להגדירה בדיוק, משום שהשרשים 'פלה—פלא' משמשים במגילות בכמה דרכים מיוחדות וקרובות זו לזו, עיין ליכט, מגילת ההודיות, עמ' 102, 161, 263. 'מודה' מתפרש כלשון תודה, אולי כקיצורו של הניב 'מודה אני'. ואפשר גם לפרשו ככתיב בלתי-רגיל של המלה 'מאוד', וכך מתפרשת על-כל-פנים גרסת כתב-יד שהיא: 'מאדה' (לכתיב 'מאדה' השווה מל' 12, 13 ועוד במגילות); לפיכך ייתכן שהניב שלפנינו בא במקום הקטוע '[פלא מאדה]' הוד' קטע 10, 9. ובגבורתו אשוחח: כיוצא בזה הוד' 11, 5—6; 6, 11; 9, 7. ועל חסדיו אשען: כיוצא בזה הוד' 4, 37—36; 7, 16; 10, 17; 11, 12 ועוד.

16—17 ואדעה כיא בידו משפט כול חי: לפי 'בידו נפש כל חי' איוב יב, י; וכיוצא בזה 3, 17—16; הוד' 5, 4; 'ובידכה משפט כולם'; וכן שם קטע 13, 4; ועוד הוד' 15, 13: 'ואדעה כי בידך יצר כול רוח'. עיקר הכוונה כאן ובמקומות המקבילים היא להשגחה האלוהית, ולא לשכר ועונש דווקא; ולהלן בשורה 18 נקט לשון דומה והתכוון דווקא לגמול; שכן דרכו להשתמש במלה 'משפט' בשינויי-הוראה קלים. ואדעה כי: לשון זו רגילה בהודיות, כמבוא לנושא עיוני חדש; השווה הוד' 3, 20; 15, 23; 16, 11; 18, 21.

17 ואמת כול מעשיו: השווה תה' קיא, ז; הוד' 1, 30; 11, 7; מל' 13, 2. ובהפתח צרה: אפשר לפרשו כשהצרה מתחילה, ואז יהיה בו ניגוד להמשך-הדברים; כלומר: אהללנו בשעת צרה, וכל-שכן בשעת ישועה. פירוש זה יכול להסתמך על ירמ' א, יד. ואפשר לפרשו לפי 'ולפתוח כול צרת נפשו לישועת עולם' הוד' 15, 16; ואז יהיה טעמו כמו 'בצר הרחבת לי' (תה' ד, ב), כלומר תחילת הישועה, וההמשך יורה על הישועה השלמה. השווה עוד 11, 13 וכן ישע' נא, יד לפי נוסח מגילת ישעיהו הראשונה: 'מהר צרה (נוסח המסורה: צעה) להפתח'. הפירוש השני נראה לי עדיף. ובישועתו ארננה: לפי תה' כ, ו. ארננה יחד: השווה ישע' נב, ח; תה' צח, ח; איוב לח, ז; הוד' 11, 14, 25. לוא אשיב לאיש גמול

בטוב ארדף גבר

כיא את אל משפט כול חי

והואה ישלם לאיש גמולו.

לוא אקנא ברוח | רשעה 19

ולהון חמס לוא תאוה נפשי

ורייב אנשי * שחת לוא אתפוש עד יום נקם.

ואפיא לוא | אשיב מאנשי עולה 20

ולוא ארצה עד הכון משפט.

לוא אטור באף לשבי פשע

18 בטוב : לטוב f. והואה : הוא f. — 19 אנשי שחת : כתב תחילה אנשחת, והוסיף ותלה ה שנייה, אבל שכת להוסיף י. אתפוש עד יום נקם : 'תפוש עד יום' תלוי מעל למחיקה; אצל f בתוך השורה. ואפיא : כתוב על מחיקה, א שנייה אולי מחוקה. — 20 בהכון : בהכין בור'. באף : אין אצל f. פשע : אחריו הוסיף f שלוש תיבות, מהן נשתמרה 'אנשי'.

רע : עיין סעיף 124. בטחון הצדיק במשפט האל אמור במקרא, עיין מש' כ, כב ; תה' מזמור יא ; נה, כג ועוד. מבחינת הלשון השווה תה' ז, ה ; אולם הוויתור על התגמול, הטומן בחובו שנאה וציפייה ליום נקם, כפי שהוא אמור כאן, אינו ברוח המקרא, ואף הלשון 'להשיב גמול רע', בצירוף זה ממש, אינה מן המקרא. לעניין השווה עוד איגרת פאולוס לרומיים יב, יז ; שם קטע הדומה מכמה בחינות לפרק שלפנינו.

18 בטוב ארדף גבר : גם לרשע אגלה תמיד יחס אוהד ; שכן סומך הוא על נקמת האל, כפי שהוא מפרש בהמשך-דבריו. הלשון הושפעה אולי מתה' לח, כא : 'ומשלמי רעה תחת טובה ישטנוני תחת רדפי (קרי) טוב' ; וייתכן שהמשורר פירש את הכתוב תחת רודפי אותם בטוב (כך ראב"ע), ולא : בשל דבקותי בצדקה. כיא את אל משפט כול חי : עיין ש' 16 לעיל. והואה ישלם לאיש גמולו : לכל אדם. לוא אקנא ברוח רשעה : לפי מש' כד, יט ומקראות דומים ; אלא שבעל השירה נקט מושג 'רוח רשעה' (כמו 'רוח עולה' 4, 9) מכיוון שכוונתו לעקרון הרשעה, או ל'גורל' הרשעים, ולא לרשעים הבודדים.

19 ולהון חמס לא תאוה נפשי : אינני מתאוה לרכושם של הרשעים. בהמשך-דבריו הוא מזכיר את ציפייתו ליום נקם, ואפשר שגם ותרנות זו על הרכוש היא רק לזמן-מה. והשווה 9, 22 וסעיפים 116, 12. השווה עוד 'ולהנזר מהון הרשעה' ב"ד 6, 15 ; ועיין שם 8, 5 ; וכן הוד' 10, 23 : 'ולא נתתה משעני על בצע ובהון [...]'. (אפשר להשלים שם על פי המאמר שלפנינו). הון חמס : השווה עוד 'הון אנשי חמס' פ"ח 8, 11 ; חנוך סג, ו ; ובאֲוואנגליון ללוקס טז, ט ; ועיין עוד להלן 11, 2. ורייב ... נקם : כל עוד לא יבוא יום-הנקם המיועד, לא אצא לרייב ולהילחם ברשעים ; עיין 9, 16 וכן 9, 23 ובסעיף 116 ; וכן : '[מ]תאפקים עד [יום] משפטיכה' הוד' 14, 4.

19—20 ואפיא ... עולה : לא אפסיק לשנוא אותם בסתר, כפי שפירשתי בסעיף 116. הניב 'להשיב אף' הוא מקראי (עיין תה' עח, לח ; איוב ט, יג) אבל במקרא הוא אמור תמיד על האל ! 20 ולוא ארצה : לא אהיה שבע-רצון, לא אשלים עם הרשעים. השווה ללשון בר' לג, י ; ש"א כט, ד. עד הכון משפט : עד שיתקיים דין ברשעים. לוא אטור באף לשבי פשע : לשון נופל על לשון 'ואפיא לוא אשיב' ; כלומר את שנאתי לרשעים אשמור, אבל בניגוד לכך אזהר שלא לנטור בלבי כעס כלפי חברי בכת. לוא אטור באף : השווה 5, 25 ; 7, 8. לשבי פשע : כינוי לאנשי הכת, לפי ישע' נט, כ ; בא גם הוד' 2, 9 ; ב"ד 2, 5 ועוד ; והוא

- 21 ולוא ארחם | על כול סוררי דרך
לוא אנחם בנכאים עד תום דרכם.
ובליעל לוא אשמור בלבבי
- 22 ולוא ישמע בפי | נבלות וכחש
עוון ומרמות וכזבים לוא ימצאו בשפתי.
ופרי קודש בלשוני
- 23 ושקוצים | לוא ימצא בה.

21 בנכאים: בנכוחים f. ובליעל: כתוב על מחיקה. — 22 עוון: כתוב על מחיקה. וכזבים: וכזבי (אוי: וכזבון) f.

רומז לתשובה הנדרשת מן המתנדבים, עיין 5, 8 ובמקבילות. לא ארחם וכו': חוזר לעניין העיקרי של פסקה זו; כלומר שירחם על חבריו לכת אבל לא על הרשעים, והשווה לעניין זה פרשה ו בכללה.

21 סוררי דרך: כינוי זה למתנגדי הכת בא עוד בב"ד 2, 6; והשווה שם 1, 13—14: 'הם סרי הדרך היא העת אשר היה כתוב עליה כפרה סורירה סרר ישראל' (הוש' ד, טז). לוא אנחם בנכאים עד תום דרכם: לפי ההמשך יהיה טעמו כטעם המאמר הקודם; לא ארחם על הרשעים כל עוד אינם הולכים בדרך הטובה. לפי פירוש זה יהיו 'נכאים' רשעים, כמו 'נכים' תה' לה, טו; עיין עוד איוב ל, ח; והכינוי יהיה דומה לכינוי־הגנאי 'חלכאים', נעזבים, נעלמים' שבאו בהודיות 3, 26—28, וכולם חלה התפתחות למשמעות של גנאי, לגבי שימושם במקרא. מאידך גיסא, המלה נכאים עצמה באה בצירוף 'נכאי־רוח' מל' 11, 10 דווקא לשבח כציון לחברי הכת, וכן כנראה גם הוד' 18, 15; לפיכך אפשר לפרש כאן: לא אנהוג בחיבה אף כלפי חברי בכת, כל עוד לא יוכיחו את דבקתם בחוקיה. אבל פירוש שני זה דחוק, ומוטב להגיח שהמלה 'נכאים' משמשת בשתי הוראות מנוגדות במגילות, בהתאם להמשך־הדברים. גרסתו של כתב־יד f היא 'נכוחים', אבל גם היא אינה מובנת די צורכה. והשווה את הכינוי 'רוכנים' 11, 1 ואת פירושו. אנחם: הלשונות 'נחם' ו'רחם' מקבילים זה לזה גם בישע' מט, יג. לשימושו של פועל זה עם ב (בנכאים) לא מצאתי חבר. עד תום דרכם: השווה 'תמים דרך' 8, 10 ומקבילות, וכן 9, 9. לצורה התחבירית השווה 'עד תום פשעם' להלן 10, 23—24. ובליעל לוא אשמור בלבבי: לפי 'השמר לך פן יהיה דבר על לבבך בליעל' דב' טו, ט; והשווה גם 'לא אשיט לנגד עיני דבר בליעל תה' קא, ג. טעמו של בליעל כאן הוא 'דבר בליעל', מלה או מחשבה רעה; וזה טעמו בהוד' 4, 10; 7, 3; ואינו כינוי לשר־הרשעה, כמו ס"י 2, 5 ועוד במקבילות, חוץ ממגילת ההודיות.

21—22 ולוא ישמע... בשפתי: אולי לפי מלאכי ב, ו. נבלות: כמו 'דבר נבל' 7, 9; השווה הושע ב, יב. ואולי צריך לקרוא כאן נבלות, והשווה בלשון־חכמים 'שעשו נבלות', שמות־רבה פרשה כד, סימן א. וכחש עוון ומרמות וכזבים: גיבוב לשונות נרדפים, עיין סעיף 26.

22 ופרי קודש בלשוני: כמו 'פרי תהלה' של ש' 8; מליצה דומה ל'תרומת שפתים' ע' ש' 14, ועיין סעיף 123. ב'פרי קודש' אנו עדים לצעד נוסף בגיבושה של המליצה, שכן נאמרו בה, לאמתו של דבר, שני דברים: א) דיבורו של המשורר נמשל לפרי, על דרך המקרא (עיין בפירוש ל־9, 4—5); ב) פרי זה הוא 'קודש'. ושקוצים וכו': סיכום לקודם. למלה שיקוצים לא מצאתי הבר בהוראה זו.

23 ימצא: צ"ל ימצאו, ולא דייק בלשונו, משום שחשב על 'שקוצים' כמושג כולל, המנוגד

בהודות אפתח פי

וצדקות אל תספר לשוני תמיד

ומעל אנשים עד תום | פשעם רקים אשבית משפתי 24

גדות ונפתלות מדעת לבי.

בעצת תושיה אספר דעת |

ובערמת דעת אשוך [בעד]ה 25

גבול סמוך לשמור אמנים

ומשפט עוז לצדקת אל.

24 אספר : כתב תחילה אסתר, ניקד על ת ותלה עליה פ. — 25 [בעד]ה: שריד של ד נראה.

ל'פרי'. בהודות אפתח פי : אולי לפי תה' עת, ב. הודות : שם נפוץ למדי במגילות, עיין 11, 15 ; מל' 4, 14 ; 5, 15 ; הוד' 11, 4, 33 ; וכן בבן סירא יז, כב ; מז, יא. במקרא בא שם זה עו' ג, יא ; ועוד בספרים עזרא, נחמיה, ודה"י. וצדקות אל תספר לשוני : כיוצא בזה 1, 21 ; הוד' 17, 17 ; והשווה שופ' ה, יא.

23—24 ומעל אנשים עד תום פשעם רקים אשבית משפתי : ארחיק משפתי את דיבורי-החטא (או את דיבורי-הכזב) שנוהגים בו הרשעים. הרשעים מכונים 'אנשים ריקים'. המלים 'עד תום פשעם' הם תוספת-הסבר, המפריעה את המשכו של הכתוב, ונראה לי שזוהי הערה שנרשמה תחילה בין השיטין, ומקומה הנכון — אם בכלל שייכת היא לגרסה המקורית — אחרי התיבה 'רקים' ; עיין בפירוש ל-9, 18—20 הסברה של תופעה זו. מעל : רגיל במגילות בהוראה כללית 'חטא' ; עיין הוד' 4, 30, 34 ועוד ; קטע הוד' 45, 5 ; וכן מל' 3, 8 ; פ"ח 1, 6. ואפשר גם שמעל כאן טעמו שקר, כפי שתירגמו אונקלוס בויק' ה, טו. אנשים. . . . רקים : ניב מקראי, עיין שופ' ט, ד ועוד. אבל אין במקרא 'רקים' = דברים רקים, לפיכך קשה להפריד כאן 'רקים' מ'אנשים' ולפרשו 'דברי הבל'. עד תום פשעם : כל עוד לא יתם, כלומר יכלה, פשעם. טעמו כמו 'עד תום דרכם' ש' 21 לעיל ; אבל 'תום' בא כאן בהוראה שונה, והשווה את שימושו של השורש 4, 20. אשבית משפתי : דומה לו 'צדיקים השביתו עולה' הוד' 1, 36 ; 'לאין השבת' בהודיות טעמו ללא הפסקה (הוד' 6, 12 ועוד).

24 גדות : בא רק כאן בהוראה של ניבול-פה ; 'גדה' רגילה ככינוי לטומאה בכללה, עיין ב-4, 5 ובפירוש שם. ונפתלות : השווה מש' ח, ח. מדעת לבי : אפילו לא אהרהר בהן. בעצת תושיה אספר דעת : בחכמתי (שניתנה לי מאת האל) אספר את דעת האמת בתוך החבורה של הכת, כפי שמסתבר מהמשך-הדברים (ש' 26 ואילך). השווה הוד' 1, 35. ואולי יש כאן מעין רמז לפתיחתו של הפרק 'אזמרה בדעת' ש' 9. בעצת תושיה : מקביל ל'בערמת דעת' שבהמשך, ולפיכך טעמו 'חכמה', והשווה 11, 6. תושיה משמשת כאן בהוראה דומה לשימושה במש' ב, ז ; לסמיכות הלשונית עצה ותושיה השווה ישע' כח, כט ; מש' ח, יד. אספר : הסופר כתב תחילה 'אסתר' בהשפעת 9, 17 ; 11, 6 (ואולי בגלל ההקבלה ל'אשוך' שבהמשך) ; אבל הגירסה 'אספר' היא הנכונה, לא רק לפי כוונת הסופר בתיקונו, אלא גם לפי עיקר טעמם של הדברים.

25 ובערמת דעת : לצירוף השווה 4, 6 ; ב"ד 2, 4. אשוך [בעד]ה : אגן על הדעת ; הפירוש וההשלמה לפי איוב א, י. תחילה הזכיר שהוא מספר את הדעת, עכשיו הוא ממשיך ורומז שהיא נסתרת, ובהתאם לכך הוא ממשיך 'גבול סמוך' וכו'. אך אין ודאות בפירוש זה, שהרי הכתוב קשה וקטוע. ורבין (בפירושו לב"ד 20, 24) הציע לקרוא כאן לפי במ' יז, כ 'אשיך [בעד]ה' ; כלומר אשקוט את רוחותיהם של אנשי העדה. גבול סמוך לשמור אמנים :

א[ח]לקה | חוק בקו עתים

26

ו[אשמיעה דרכי] צדק

אהבת חסד לניכנעים

וחזוק ידיים לנמה[רי לב

להודיע] | לתועי רוח בינה

דף 11 1

ולהשכיל רוכנים בלקח.

ולהשיב ענוה לנגד רמי רוח

25 א[ח]לקה: שריד של ח נראה, לק קטועות, אבל אין ספק בקריאתו. — 26 וחזוק: הוצאה ראשונה וחזוק. לנמה[רי לב]: לפי ישע' לה, ד; הוד' 2, 9 ועוד. [להודיע]: עיין ישע' כט, ד.

לפי 'פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים' ישע' כו, א—ב. כתוב זה נרמז ב' 8, 3 ועוד במגילות (עיין בפירוש שם), אבל כאן נוספה המלה 'גבול' על לשון המקרא ועל הנוסחה הרגילה, ואולי כדי לקרב את העניין למה שנאמר לעיל 'ובהיותם אשים גבולי' (ש' 10—11). הדברים רומזים למערכת-רעיונות שלמה בקיצור, כדרך הסיסמות (סעיף 23, ה) ולכן אינם מתקשרים יפה לקודם (מבחינת התחביר), וטעמם הוא בערך זה: הוראת הדעת נמשלה לגבול, לתחום קבוע, המבטיח שאנשי היחד ישמרו אמונים ויהיו סומכים, כלומר בוטחים באלוהיהם. ומשפט עוז לצדקת אל: גם זו 'סיסמה' קצרה, שקשה לעמוד על טעמה ושאינה מתקשרת בקישור תחבירי עם סביבתה. טעמה הוא בערך: המשפט העז והקפדני, המתקיים בכת, מביא לידי צדקת-אל, כלומר לישועתו — אבל הדברים קשים. אולי יש כאן רמז לתה' צט, ד; או לישע' מה, כד; המלה 'עוז' אמורה גם ישע' כו, א, כלומר ברישא של הכתוב שנרמז במאמר הקודם.

26 א[ח]לקה חוק בקו עתים: לפי ישע' לד, יז; וטעמו: אלמד את החוק לפי מידתו הקבועה הקצובה לכל עת ועת, עיין 9, 13 20. בקו: השווה גם ש' 9 לעיל ובפירוש שם. אהבת חסד לניכנעים: אלמד את חברי בכת כיצד לנהוג באהבה זה לזה. אהבת חסד: עיין 2, 24; 4, 5 ובפירוש שם, ובמקבילות. ניכנעים: כינוי לאנשי הכת, הרומז לענוותנותם ולכניעתם לרצון האל. כינוי זה אין לו חבר, ובהמשך באו כינויים דומים. וחזוק ידיים לנמה[רי לב]: לפי 'חזקו ידיים רפות'... אמרו לנמהרי לב חזקו אל תיראו' ישע' לה, ג—ד. הכינוי 'נמהרי לב', 'נמהרים' לאנשי הכת בא כמה פעמים בהודיות (1, 35; 2, 9 ועוד) וגם שם מדובר על תפקיד הנחמה של המשורר. אנשי היחד מכונים 'נמהרים', משום שהם נפחדים ומבוהלים בציפייתם לקץ. לעניין חיזוק החלשים עיין גם מל' 11, 9; 14, 5—7. לשימושה של המלה נמהרים השווה עוד 'כל בשר יחדיו נמהרו' בן-סירא נ. כד, שאפשר שטעמו יראה.

1 לתועי רוח בינה ולהשכיל רוכנים בלקח: לפי 'וידעו תועי רוח בינה ורוגנים ילמדו לקח' ישע' כט, כד. שני הלשונות 'תועי רוח' ו'רוכנים' הובנו לשבח, כמורים על לבטיהם של אנשי היחד בחיפוש האמת. במקום השורש 'למד' שבכתוב המקראי בא כאן הפועל 'להשכיל', הרגיל במגילות (עיין ב' 9, 18; 11, 18; הוד' 7, 26 ועוד; והמונח 'משכיל' ב' 3, 13 ומקבילות). רוכנים: במקום 'רוגנים' במקרא, ונראה שהאותיות ג כ נתחלפו במבטא, וכן גרסת מגילת ישעיהו הראשונה 'אגזרי' במקום 'אכזרי' (ישע' יג, ט), וכן תנכח (= תנגח) סה"ב 5, 27. לשון 'רגן' בא כאן אפוא לשבח. בהוד' 5, 23 בא השם 'רגן' דווקא לגנאי. אפשר לפרש גם 'רוכנים' שהרכיגו ראשם, ענווים, כלומר להניח ששינוי הגרסה גרר גם שינוי במשמעות, אבל פירוש שני זה רחוק. להשיב ענוה וכו': הרעיון אמור גם ב' 9, 22 ועיין סעיף 116. וברוח נשברה: ניב מקראי זה אמור גם 8, 3; אבל עניינו כאן ענווה כלפי בני-אדם ושם כלפי האל.

ס"י 11, 1—2 [פרשה שביעית . פרק ב

2 וברוח נשברה לאנשי | מטה

שולחי אצבע ומדברי און ומקני הון.

2 ומקני: לפניו רוח קטן, ומק כתוב על מחיקה.

1—2 לאנשי מטה . . . און: הם הרשעים. הלשונות לקוחים מישע' נת, ט. מטה: המסורה גורסת מוטה, וגם במגילת ישעיהו הראשונה באה התיבה בכתיב מלא, ובמגילת ישעיהו השנייה הכתיב חסר כמו כאן. המסורה מתכוונת ככל הנראה ל'מוטה' שהיא עול וכך הבינו התרגומים העתיקים; ואילו בעל השירה הבין או 'מטה', עיוות־דין, כמו ביחז' ט, ט; או מטה, מקל, כמו ישע' יד, ה. ומקני הון: המתאווים לקניין ההון, השווה 'ויתרוממו אִמְקָנָה וְקִנְיָן הוֹד' 10, 25. וייתכן שמלה זו באה בבן־סירא לז, יג.

פרק ג: מחילת פשע בחסד הבורא

126. המלים הפותחות את הפרק הזה מקשרות אותו אל קודמו. בסיום הפרק הקודם אמר המשורר שדרכו 'להשיב ענוה לנגד רמי רוח'; ואת הפרק הזה הוא פותח במלים שהם מעין נימוק לכך: 'כיא אני לאל משפטי'. יש כאן מעין חזרה על אחד הרעיונות המרכזיים של הפרק הקודם (10, 16—17, 18) ואולי גם רמז לסיסמה הסתומה 'ומשפט עוז לצדקת אל' (10, 25). אולם עם זאת יש במלים אלו מפנה לעניין חדש. לא על משפט-הצדק, היינו הנהגת-הצדק של העולם, אף לא על משפטם של הרשעים סומך המשורר הפעם, אלא על משפטו שלו; הוא בוטח בגזר-הדין של צדק שהאל יוציא בדינו שלו. קו חדש זה מתברר והולך בהמשכם של הדברים. בכל הפרק מדובר על בטחוננו האישי של המשורר באלוהיו, על היחס שבינו ובין אלוהיו; ואילו יחסיו לשאר בני-אדם, שעמדו במרכזו של הפרק הקודם, אינם נזכרים עוד. עמידת החסיד לפני אלוהיו מוגדרת כאן כתורה שלמה; ואפשר לסכם אותה בשלושה דברים, כדלקמן:

(א) המשורר בוטח באלוהים, אשר העניק לו את הצדקה ('בידו תום דרכי' ש' 2) וגילה לפניו את רזי הבריאה הנפלאים ('ובנפלאותיו הביטה עיני' ש' 3) הממלאים את לבו עונג ואורה ('ואורת לבבי ברז נהיה', שם). מכאן הרגשת בטחוננו: 'בסלע עוז דרך פעמי מפני כול לוא יודעזע' (ש' 4).

(ב) כל אלה לא באו לו בזכות עצמו, שכן האדם שפל מטבעו, ואף המשורר, באשר הוא אדם, שקוע בחטא: 'ואני לאדם רשעה... עוונותי פשעי חטאתי עם נעוית לבבי לסוד רמה...'. (ש' 9—10). לפיכך 'אנוש לוא יכין צעדו' (ש' 10) ואינו יכול להשיג צדקה במאמציו שלו, שכן 'מידו' של האל 'תום הדרך' (ש' 10—11). האל, אשר 'בדעתו נהיה כול' (ש' 11), ושהוא 'מקור צדקה ומקוה גבורה' (ש' 6—7) בחר בבני-אדם מסוימים והעניק להם כל אלה: 'לאשר בחר אל נתנם לאוחזת עולם' (ש' 7); ועל-ידי הענקה זו עשאם שווי-זכויות עם המלאכים 'וינחילם בגורל קדושים ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד' (ש' 7—8).

(ג) כיוון שהמשורר בוטח בבחירתו הוא יודע שעוונותיו הדבקים בו באשר הוא אדם לא יכשילוהו, כי האל בחסדיו יצילנו מהם: 'ואני אם אמוט חסדי אל ישועתי לעד' (ש' 12) 'וברוב טובו יכפר בעד כול עוונותי ובצדקתו יטהרני מגדת אנוש וחטאת בני-אדם' (ש' 14—15).

כל הרעיונות האלה קשורים זה בזה ונובעים זה מזה במהלך-מחשבה אחד. סדר הרעיונות האמורים בפרק דומה בדרך כלל לסדר שבו תוארו לעיל, אבל בפרטים בנוי הפרק על מערכת מסובכת של רמזים ותקבולות, כפי שאבאר להלן בסעיף 128.

המסקנה הסופית של הפרק היא שחרור המשורר מן החטא, ועליו מודה המשורר בחתימת-הפרק (המשמשת גם מעין מעבר לפרק הבא): 'להודות לאל צדקו ולעליון תפארתו' (ש' 15).

127. מערכת רעיונותיו ועמדתו הרגשית של פרק זה (ושל הפרק שלאחריו) נובעות מן התורה האמורה בפרשה ב (עיין סעיף 62). לפי תורה זו חילק האל את העולם לשני גורלות, והעניק לגורל האחד, הוא גורל האור, את הצדקת ואת שכרה, ואילו על הגורל השני, הוא גורל החושך, גזר את הרשעה ואת הפורענות. לפיכך חייב כל אדם הנמנה על גורל האור לראות עצמו כבחיר-האל, כמי שזכה בצדקה ובשכרה משום שהאל הואיל בחסדו לכלול אותו בגורל האור. מסקנה אישית זו משנה את נקודת-הראות ואת ההדגשה שבתורת היחד. האנושות אינה נראית עוד כמפולגת לשני מחנות יריבים ושווים, אלא כהמון גדול השקוע בחטא ובטומאה, אשר מתוכו הוציא האל בחסדו חבורה קטנה של בחירים. בחירים אלה נבדלים משאר בני-אדם רק בחסדו של האל השורה עליהם, שכן מטבעם שפלים אף הם; אולם משזכו ונבחרו נטהרו מטומאתם ונתברכו בדעת, בתום-דרך ובמעלות רוחניות הרבה. כל הכיוון הזה שבהתפתחות תורתה ותחושתה הדתית של הכת מוכר לנו היטב מן ההודיות (עיין ליכט, מגילת ההודיות, 'ירושלים תשי"ז, עמ' 27—44). אולם בכל שאר כתבי הכת אין לו זכר, וגם בסרך-היחד אין אנו נפגשים בו אלא בפרק זה ובפרק שלאחריו (ואולי ברמזים אחדים בפרק הקודם לזה). מכאן שפרשת השירה אשר בסרך-היחד קרובה מאוד להודיות דווקא בגישתה הדתית. אנו יכולים להצביע גם על סימנים חיצוניים של קרבה זו בשימושי מלים מסוימות. דרך משל צדקת האל היא גזרתו, ובה העניק מחסדו לבחיר, ולפיכך קרובה היא בהוראתה לחסד (11, 3 5 12 14; הוד' 4, 37; 11, 30—31; 7, 19; נקודה זו לא הודגשה כל-צורכה בפירושי הנ"ל). כיוצא בזה מדובר כאן על 'סוד-בשר' שהוא היסוד השפל והבזוי שבאדם (11, 7 9), וגם בהודיות בא 'בשר' בשימוש זה (עיין בפירושי הנ"ל, עמ' 34, 246). בעניין זה דומה מחשבת הכת לדעות מסוימות ב'ברית חדשה' (עיין פלוסר, תרביץ כז, תשי"ז, עמ' 158—165; ובמאמרו האנגלי בתוך Aspects of the Dead Sea Scrolls, p. 252—263). אולם קרבה גדולה זו למחשבת ההודיות בכל-זאת אינה זהות גמורה. בניסוחו של העיקרון העיוני האומר, שאין אדם יכול להשיג את תום הדרך במאמציו שלו עולה המשורר שלנו על בעל ההודיות בחריפותם ובבהירותם של דבריו. כמורכן מיוחדת לו התקווה המפורשת והמודגשת למחילת העוון. בהודיות מדובר כמה פעמים על הטהרה מן העוון (עיין בפירושי הנ"ל, עמ' 41) ועל ההצלה מן הפורענות (עיין שם עמ' 40), אבל הכרזה מפורשת כהכרזתו של המשורר שלנו: 'ובצדקתו ימח פשעי' (11, 2; ועיין גם שורות 12 14), לא באה בהודיות. שניהם — בעל ההודיות ובעל הפרק הזה — מתכוונים לתורה אחת ומייצגים תחושה דתית מסוג מסוים אחד, אבל הם מדגישים נקודות שונות במערכת עיונית-דתית זו.

128. גם מצד העניין והבניין פרק זה דומה במידה מרובה להודיות. בניגוד לפרק הקודם אין דברי-השבח ודברי-העיון מפסיקים אלו את אלו, שכן המחשבה מתפתחת

בקו עקיב אחד, אף כי מתפתל. כל רעיון חדש מוצג כנימוק, כמסקנה או בהסבר לקודמו; הרמזים והתקבולות הפנימיים המרובים משולבים לתוך קרימחשבה זה. לסגנון זה אופייני השימוש במלים 'כיא' ו'ואני' בתחילתן של פסקות, הרגיל כאן ('כיא' בשורות 2, 3, 4, 10; 'ואני' בשורות 9, 11) ובהודיות (עיין בפירושי הנ"ל עמ' 11, 14).

קרימחשבה האחד, המתפתל כיוון שמשולבות בו תקבולות ורמיזות, הוא הקובע את מבנהו של הפרק. את מהלכו אפשר לסכם כדלקמן: המשורר פותח בהיגד הכללי 'כיא אני לאל משפטי'. הוא מוסיף ואומר: 'ובידו תום דרכי עם ישור לבבי ובצדקותי ימח פשעי' (11, 2—3). במלים אלו הוא מעלה בקצרה את שלושת הדברים העיקריים שבדיונו, כפי שתוארו בסעיף 126: בטחונו באל; הענקת הצדקה מאת האל; התקווה למחילת העוון בחסדי האל. מכאן ואילך הוא מפרט והולך, ומתאר בהרחבה את המתנות הנפלאות של החסד האלוהי (שורות 3—7). בתיאור זה משולבת הכרזה מפורשת על בטחונו באל: 'בסלע עוז דרך פעמי' וכו' (ש' 4), אך התקווה למחילת העוון אינה נזכרת עוד בחלק זה. מתיאור מתנות החסד עובר המשורר בשורה 7 לנקודה עיונית חדשה, והיא: אמונתו שמתנות אלו ניתנו רק לבחירים, שזכו למעמד מיוחד בקרב האנושות (שורות 7—8). הוא הולך ומעמיק ביסוד העיוני של תורה זו ומסביר כי 'לאדם רשעה' (ש' 9—10): אין אדם יכול 'להכין צעדו' (ש' 10) 'כיא לאל המשפט ומידו תום הדרך'. דברים אלה רומזים לפתיחת הפרק, אך הפעם אינם עוד היגד סתמי, אלא מנומקים הם היטב בכל מה שנאמר לפני כן. הם מבוססים על העיקרון הכללי של הגזירה הקדומה, עיקרון שהמשורר מביעו עתה במפורש: 'ובדעתו נהיה וכו' (ש' 11). כיוון שהמשורר ביאר את כל עניין הבחירה הוא עובר בהמשך דבריו (ש' 12 ואילך) למסקנתו הסופית, למחילת העוונות שנרמזה בתחילת דבריו. בעניין זה הוא מרחיב את הדיבור עד שהוא מגיע לחתימתו של הפרק, האומרת שתכלית הבחירה היא תהילת האל מפי הבחיר: 'להודות לאל צדקו ולעליון תפארתו' (ש' 15).

מסתבר שהפרק מתחלק לשני חלקים שאינם שווים באורכם. האחד עוסק בבחירה האישית בכללה (ש' 2—11), השני עוסק במסקנה המיוחדת שהמשורר מסיק כאן מתורת הבחירה, היא מחילת העוון (ש' 12—15). חתימתו של החלק הראשון היא מעין פתיחתו (שהיא פתיחת הפרק):

פתיחה ש' 2: כיא אני לאל משפטי ובידו תום דרכי

חתימה ש' 10—11: כיא לאל המשפט ומידו תום הדרך

אולם לחתימה זו נוסף עוד משפט בדבר הגזירה הקדומה, שאינו מקביל למאמר אחר בשירה זו.

החלק הראשון מורכב אף הוא משני חלקים. האחד מתאר את תחושת הבחירה, את מעלותיה ואת הביטחון הנובע ממנה. הוא פותח במלים 'כיא ממקור דעתו' (ש' 3) ומסתיים במלים 'מקור צדקה עם מקור גבורה עם מעין כבוד' (ש' 7). השני מבאר את העקרונות העיוניים שתחושת הבחירה מתבססת עליהם, כלומר את האמונה בבחירתם של אנשי היחד ואת ההשקפה שהאדם שפל ואינו יכול להשיג צדקה בזכותו שלו (ש' 7—10). כמחציתם של דברי הפרק מוקדשים אפוא לחלק הראשון שבחלק

הראשון, לתיאור תחושת הבחירה, כלומר לנושא א, כפי שהוגדר בסעיף 126 לעיל. חלק זה של השירה (ש' 3—7) בנוי משני סעיפים מקבילים; כל סעיף מכיל ארבעה מאמרים שיש להם מאמר מקביל בסעיף האחר. מאמרים מקבילים אלה נמנו בסעיף השני בסדר הפוך מסדרם בסעיף הראשון. כך מתקבלת מערכת שלמה, כפי שנוכל לראות מהעתקת הדברים:

א' כיא ממקור דעתו פתח אורי
 ב' ובנפלאותיו הביטה עיני
 (ב') ואורת לבבי ברז נהיה
 ג' והויא עולם משען ימיני
 ד' בסלע עוז דרך פעמי
 מפני כול לוא יודעו
 ד' כי אמת אל היאה סלע פעמי
 ג' וגבורתו משענת ימיני
 וממקור צדקתו משפטי
 (ב') אור בלבבי מרזי פלאו
 ב' בהויא עולם הביטה עיני
 תושיה אשר נסתרה מאנוש
 א' דעת ומזמת ערמה מבני אדם
 מקור צדקה ומקוה גבורה

המאמר המרכזי הוא 'מפני כול לוא יודעו'. המחשבה נעה תחילה בהדרגה אל המאמר הזה, בשלבים אלה: א) מתן הדעת; ב) השמחה שבהסתכלות ברז האלוהי; ג) ביטחון באלוהים, המובע בסמל 'משען ימיני'; ד) ביטחון זה, כשהוא מובע בסמל 'חזק' יותר 'סלע עוז'. מן המאמר המרכזי, שהוא שיא של תחושת הביטחון — 'מפני כול לוא יודעו' — חוזר ועובר המשורר אל אותם השלבים בסדר הפוך, כשהוא נוקט בלשונו — שהשתמש בהם בסעיף הראשון. לפיכך אתה מוצא לכל אחד מן השלבים א—ב—ג—ד לשון אופיינית בשני הסעיפים, ורק אחד הביטויים המשותפים לשני הסעיפים — 'הויא עולם' — נצמד בסעיף הראשון לשלב ג ואילו בסעיף השני לשלב ב.

המערכת בכללה היא מלאכת-מחשבת של אמנות השירה העברית, שהשימוש במקבילות וברמזים משתלבים הוא חלק ממסורתה הקדומה. הסכימה שאנו נפגשים בה כאן, דהיינו א—ב—ג—ד—ה—ד—ג—ב—א מוכרת לנו גם ממגילת ההודיות (עיין בפירושי הנ"ל עמ' 14). שם היא משמשת יסוד לבניין של כמה הודיות קטנות, ובאה לידי ביטוי במהלך-המחשבה הרבה יותר מאשר בתקבולות מילוליות מדויקות. כאן משוכללת מאוד המערכת של ההקבולות המילוליות, אבל היא אינה יסוד למבנהו של כל הפרק, כי אם רק מעין שעשוע מלאכותי המקשט את חלקו.

מבחינה כללית יותר ראוי לומר, שמערכת התקבולות שלפנינו (א—ב—ג—ד—ה—ד—ג—ב—א) יש בה משום פריחה או פיתוח של העיקרון חתימה-כנגד-פתיחה (א—ב—א), המשמש יסוד במבניהן של כמה פרשיות בסרך-היחד, כפי שהזכרתי בסעיף 19 (עיין עוד סעיף 65).

פרק ג: מחילת פשע בחסדי הבורא

- דף 11 2 **כִּיָּא אֲנִי לֹאֵל מִשְׁפָּטִי**
וּבִידוֹ תוֹם דְּרָכִי עִם יִשׁוּר לִבִּי |
 3 **וּבְצַדִּיקוֹתוֹ יִמַּח פִּשְׁעִי.**
כִּיָּא מִמְּקוֹר דַּעְתּוֹ פִּתַּח אֹרֵי
וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינִי
 4 **וְאוֹרֵת לִבִּי בְרוֹז | נִהְיָה.**
וְהוּיָא עוֹלָם מִשְׁעָן יְמִינִי
בְּסֻלַּע עוֹז דְּרָךְ פְּעָמִי
מִפְּנֵי כּוֹל לֹא יִזְדַּעֵזַע *.

4 יודעזע: יוד עזרע כתיב, ועיין פירוש.

2 **כִּיָּא אֲנִי :** פתיחה (או מעבר) כנוהג ההודיות, עיין סעיף 128. **לֹאֵל מִשְׁפָּטִי :** השווה 'ותוצא לנצח משפטם' הוד' 4, 25 ועיין סעיף 126. **וּבִידוֹ תוֹם דְּרָכִי :** בכוחו לעשות אותי לאיש שדרכו תמימה וישרה. העניין מבואר בהמשך, שורות 10—11. ללשון השווה 10, 16—17, 18. **יִשׁוּר :** יושר, עיין סעיף 40 ; והשווה את הצורה 'יושור' הוד' 6, 10. **יִשׁוּר לִבִּי :** השווה דב' ט, ה ; תה' קיט, ז ; ועוד במקרא.

3 **וּבְצַדִּיקוֹתוֹ יִמַּח פִּשְׁעִי :** רמז למסקנה הסופית, האמורה באריכות בשורות 12—14 ; ועיין בסעיפים 126—127. וכן עיין שם על מושג צדקת האל שהיא מעין רחמיו. **צַדִּיקוֹתוֹ :** טעמו 'צדקותיו' עיין סעיפים 43. **יִמַּח פִּשְׁעִי :** לפי ישע' מג, כה ; מד, כב ; תה' נא, ג. **מִמְּקוֹר דַּעְתּוֹ פִּתַּח אֹרֵי :** האל אשר אצלו מקור הדעת, העניק לי מדעת זו המאירה את לבי, או פתח את לבי לקראת אורה זו, או פתח את אוצר־הדעת שיאיר את לבי. ריבוי וערוב של דימויים פיוטיים. עניין ההארה בדעת האלוהית נזכר עוד כאן בהמשך ; וכן בשורה 5 ; ועיין 2, 3 ובפירוש שם, והשווה עוד 'ובכבודכה הופיע אורי' הוד' 9, 26. **מִמְּקוֹר דַּעְתּוֹ :** עיין 10, 12 ובפירוש שם. **וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינִי :** לפי תה' קיט, יח ; כיוצא בזה לקמן שורות 5, 19. למרות הקרבה הרבה ללשונן של ההודיות, אין דימוי זה בא בהודיות, שכן אין בעל ההודיות משתמש בסמלים הלקוחים מתחום הראייה, אלא אומר שהאל 'גלה את אוזנו לרזי פלא' (הוד' 1, 21 ועוד). אבל במל' 10, 11 מכונים ישראל, בין השאר, 'רואי מלאכי קודש מגולי אוזן'.

3—4 **וְאוֹרֵת לִבִּי בְרוֹז נִהְיָה :** לבבי נתמלא אורה משום שחזיתי ברזו של היקום. טעמו מתבאר מן הלשון המקבילה בשורה 5, שאינה מסורבלת כל־כך. לעניין השווה 4, 2. **רִזְ נִהְיָה :** נזכר גם בקטע מספר הרזים (1Q27) שורה 4, ובקטע 1Q26 (עיין קומראן עמ' 102 ; מקום זה קטוע מכדי שיהיה מאלף) ; הוא הרז שהיקום מתנהג לפיו, ואולי רז העתיד. השווה 'הויה ונהיה' 3, 15 ובפירוש שם. המלה 'רז' רגילה במגילות.

4 **וְהוּיָא עוֹלָם מִשְׁעָן יְמִינִי :** אני סומך על היקום הנצחי, כלומר על ידיעתי בחוקיו השרירים והנסתרים של היקום הנצחי. **הוּיָא עוֹלָם :** נזכר עוד בשורה 5, ושם ברור שטעמו דומה ל'רז נהיה'. והשווה ב"ד 2, 10 'כול הוי עולמים ונהיות עד'. נראה לי ש'הוּיָא' הוא כתיב אחר של 'הוּיָה', עיין 3, 15 ובפירוש שם ; ושם כבר הסברתי שאפשר גם לקרוא 'הוּוּא'. **בְּסֻלַּע עוֹז דְּרָךְ פְּעָמִי :** כמו 'ויקם על סלע רגלי' תה' מ, ג ; תמונות פיוטיות דומות באו בהוד' 7, 8—9. לשימוש במלה המליצית 'פעם' עיין 3, 9 ; הוד' 7, 14 ; 8, 34. **יִזְדַּעֵזַע :** כצ"ל ; הצורה המוזרה 'יודעזרע' היא סימן לקושי שהרגיש הסופר בכתיבת התיבה יודעזע ;

ס"י 11, 4–7]	פרשה שביעית · פרק ג
5	כִּי־אִם־אֵל־הִיאֵה סֵלַע פִּעְמִי וּגְבוּרָתוֹ מִשְׁעֲנַת יְמִינִי וּמִמְקוֹר צִדְקָתוֹ מִשְׁפָּטִי אוֹר בִּלְבָבִי מְרֹזֵי פִּלְאוֹ בִּהְיוֹא עוֹלָם הַבִּיטָה עֵינִי.
6	

7	תוֹשִׁיָה אֲשֶׁר נִסְתַּרְהָ מֵאֲנוּשׁ דַּעַה וּמִזְמַת עֶרְמָה מִבְּנֵי אָדָם מִקּוֹר צִדְקָה וּמִקּוֹה גְּבוּרָה עִם מַעֲיִן כְּבוֹד מִסּוּד בֶּשֶׁר
---	---

6 מאנוש: ו תלויה. — 7 עם מעין: עממעין כתיב, הוצאה ראשונה מעון.

וכן התקשה במלה זו סופר ההודיות אשר כתב 'תדעזע' (ותיקן 'תזדעזע') 7, 9; או 'תתזעזע' 6, 27. נוסח המגילה 'יזד עזרע' מתפרש בדוחק רב: יזיד העז הרע, כלומר השטן. 4—5 כיא אמת אל היאה סלע פעמי: לשימושה של 'אמת' כאן השווה 'נשענתי באמתכה' הוד' 10, 17; ועיין עוד ס"י 3, 6; הוד' 7, 20. לתקבולת שבין מאמר זה ובין השורה הקודמת, וכן לתקבולות דומות שבהמשך-הדברים עיין סעיף 128.

5 ממקור צדקתו משפטי: השווה לשונות דומים בשורות 2—3 ובפירוש שם. משפטי, כלומר צאתי זכאי מן הדין, נובע ממקורה של הצדקה האלוהית כמים מתוך מעיין. ועיין חנוך מח, א: חנוך ראה את מקורות הצדקה והחכמה. אור בלבבי וכו': עיין בפירוש לשורה 3. רזי פלאו: נזכרו 9, 18 ורגילים בהודיות.

6—7 תושיה... דעה ומזמת ערמה... מקור צדקה... מעין כבוד: כל אלה הם הנושאים של הפועל 'נתנם' האמור בהמשכה של שורה 7.

6 תושיה: עיין 10, 24 ובפירוש שם. אשר נסתרה מאנוש: מאדם רגיל, מן האנושות בכללה. תורת-הסתרים של הכת, הנרמזת ב'4, 6; 5, 11; 9, 17, נחשבת כאן לסימן מיוחד של החסד האלוהי. דעה ומזמת ערמה: לפי מש' א, ד; כוונת שלושת הלשונות היא להעניק הדעת, ולא הרבה במונחים אלא לתפארת המליצה, עיין סעיף 26. אף-על-פי-כן יש טעם מיוחד לערמתם של אנשי היחד, עיין 4, 6. מבני אדם: השלם במחשבתך (מן המאמר המקביל הקודם): אשר נסתרה מבני-אדם. מקור צדקה וכו': עיין 10, 12 ובפירוש שם; וכן בפירוש לשורה הקודמת. מקוה: מקוה מים, מעיין. המלה באה בהוד' 12, 24 ועוד; מל' 10, 13 בכתיב 'מקוי', עיין גם בן-סירא י, יג.

7 גבורה: רמז להענקת הגבורה בא עוד (בכתוב קטוע!) הוד' 12, 13. כבוד: עיין 4, 23 ובפירוש שם. מסוד בשר: המעיינות שנמנו נסתרים מסוד בשר, כלומר מן האנושות. 'סוד בשר' מקביל לקמן ל'אדם'; ומתפרש או כ'חבורת הבשר' כלומר כלל האנושות, או כ'יסוד-בשר', היינו האדם במבנהו הגשמי. לשימושה של המלה בשר במשמעות של גנאי עיין סעיף 127. ל'סוד' במשמעות יסוד השווה 'סוד הערוה' הוד' 1, 22; וכן ס"י 8, 5; ולהלן שורה 8. לאשר בחר אל נתנם: האל נתן את המתנות שנמנו לעיל לאנשים אשר בחר בהם. המלים 'לאשר בחר' הוצאו מגופו של המשפט והועמדו בראשיתו, לשם הדגשה; למבנה תחבירי זה השווה 9, 8 ובפירוש שם. ללשון הבחירה ולשימושה כאן השווה הוד' 15, 23; 17, 22; לעניין עיין סעיף 127. לאוהזת עולם: לאחוזת שיוכלו להחזיק בה לעולם. ללשון השווה

לאשר בחר אל נתנם לאוחזת עולם
וינחילם בגורל | קדושים
ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד
וסוד מבנית קודש למטעת עולם
עם כול | קץ נהיה.

8

9

ואני לאדם רשעה
ולסוד בשר עול
עוונותי פשעי חטאתי עם נעוית לבבי |

7 לאשר : ר תלויה מעל למחיקה. וינחילם : ל תלויה מעל למחיקה. — 9 חטאתי : אחריו מחיקה של תיבה קטנה.

בר' יז, ח ; מח, ד ומקראות דומים. הכתיב 'אוחזת' במקום 'אחוזת' רומז למבטא 'אוחזות' כמבואר בסעיף 40 ; וכן העתיקו השבעים (נוסח A) בבר' כו, כו $\delta\chi\omicron\zeta\alpha\theta\epsilon$. וינחילם : את 'אשר בחר' ; מכאן אתה למד שגם במאמר הקודם הכוונה לחבורת הבחירים.
7—8 וינחילם בגורל קדושים : נתן להם חלק ונחלה בחבורת הקדושים ובירושתם. גורל משמש כאן בשתי משמעויות : (א) בהוראתו המקראית נחלה, ירושה ; (ב) במשמעותו המיוחדת למגילות פלג־שלה־נבראים, כמו 2, 3 ; והשווה לשימושו כאן עוד מל' 13, 9 ; הוד' 6, 13. הקדושים הם מלאכים, כפי שמסתבר מן ההמשך ; לשימושה של מלה זו (במגילות ספק מלאכים, ספק קדושי־בני־אדם) השווה תה' פט, ו ; איוב טו, טו ; בן־סירא מב, כד ; מזמורי שלמה יז, מג ; חכמת שלמה ה, ה ; הוד' 4, 25 ; 10, 35 ; קטע הוד' 5, 3 ; סה"ב 3, 25 ; מל' 1, 16 ; 10, 12 ; 12, 1 ועוד ; ב"ד 20, 8. לעניין ולניסוח השווה במיוחד : 'להיחד עם בני אמתך ובגורל עם קדושיך' הוד' 11, 11 ; 'להתיצב במעמד עם צבא קדושים ולבוא ביחד עם עדת בני שמים ותפל לאיש גורל עולם עם רוחות דעת' שם 3, 21—22. אנשי הכת הם שותפים למלאכים, כפי שהוא טוען גם כאן בהמשך דבריו.
8 ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד : כאן אמורה השותפות עם המלאכים במפורש, עיין בפירושו של המאמר הקודם, והשווה עוד 'ובגורל יחד עם מלאכי פנים' הוד' 6, 13. החבורה שהמלאכים הטובים ואנשי הכת מאוגדים בה מכוונה כאן, ממש כחבורתה של הכת עצת היחד. בני־שמים : כינוי זה בא גם 4, 22 ועיין שם.
8—9 וסוד מבנית קודש למטעת עולם עם כול קץ נהיה : צירוף של סמלים על דרך ה'סיסמות' (עיין סעיף 23 ה), וטעמו : הכת המשולה לבניין של קדושה תתקיים לעולם, בכל העתות של היקום, כשתיל הנטוע בהווה שנועד לצמוח ולהיות לאילן גדול בעתיד. וסוד מבנית קודש : יסודו של בניין הקדושה, שכן מודגש כאן הרעיון שהכת היא יסוד איתן לבניין העתיד, עיין סעיף 108 לשימושו של סמל היסוד. המלה סוד טעמה 'יסוד' כמו הוד' 6, 26 ; 7, 9. אפשר גם לפרשה 'חבורה', לשימושה במאמר הקודם, אבל הפירוש הראשון עדיף. על־כל־פנים מקשרת המלה סוד בין שני המאמרים. מבנית־קודש : זהו סמל הבית המשמש כמה פעמים בפרשה ה ; עיין סעיף 103. המלה מבנית, שטעמה בניין, באה הוד' 7, 4, 9. למטעת עולם : עיין 8, 5 ובפירושו שם ובסעיף 106. עם כול קץ נהיה : כמו 'בכול קץ נהיה' 10, 5 ועיין בפירושו שם.
9 ואני לאדם רשעה וכו' : נראה לי שמוטב לראות במלים 'לאדם רשעה ולסוד בשר עול' מאמר מוסגר, ולקשר את התיבה 'ואני' עם 'עוונותי' וכו'. 'ואני' יהיה אז, כנהוג בהודיות,

כיא (לא)* לאדם דרכו

ואנוש לוא יכין צעדו

כיא לאל המשפט

ומידו | תום הדרך. 11

ובדעתו נהיה כול

וכל הויה במחשבתו יכינו

10 והולכי: אחריו רווח קטן. כיא (לא) לאדם: לא נוספה על-פי הסברה ועל-פי הכתוב, עיין פירוש. ונשמטה כנראה בגלל האותיות 'לא' של לאדם. — 11 יכינו: אפשר גם יכנונו, עיין פירוש. יעשה: אחריו רווח קטן.

נושא שהוצא מהמשכו של משפט והועמד בראשו; למבנה תחבירי זה עיין 9, 8 ולעיל שורה 7; לשימושו של 'ואני' בדרך זו עיין בפירושי להודיות, עמ' 143. טעם הדברים כאן יהיה: 'ומה שנוגע לי — הרי כל אדם שקוע בחטא — חטאי שייכים לסוד רמה וכו'. ואפשר לפרשו גם כאילו כתב 'ואני ידעתי כי לאדם' וכו'; או לומר שטעמו כמו 'ואני איש רשע' (קטע הוד' 1, 4) ושהלמ"ד של 'לאדם' באה להדגשה כמו 'לכלב' קוה' ט, ד. לאדם רשעה ולסוד בשר עול: עיין סעיף 127; והשווה 'ורוב בשר להרשיע' קטע הוד' 9, 9; וכן הניב 'בשר חוטא' באיגרת לרומיים ח, ג.

9—10 עוונותי פשעי... לסוד רמה והולכי חושך: חטאי אנושיים הם; הם נחלתה של האנושות שנידונה להתהלך בחושך ולהירקב בקבר; ולפיכך הם גם נחלתי שלי באשר גם אני אדם. על ידיעתו של הבחיר שלמרות בחירתו דבקים בו חטאי האנושות עיין בפירושי להודיות עמ' 35. עוונותי... נעוית לבבי: גיבוב לשונות נרדפים עיין סעיף 26. נעוית לבבי: לפי מש' יב, ח; הניב בא עוד הוד' 17, 19. לשונות דומים ס"י 5, 24; 10, 11. לסוד רמה: אף כאן אפשר לפרש חבורה של רימה או יסוד של רימה. לפי 'אנוש רמה וכן אדם תולעה' איוב כה, ו; כבר בכתוב זה אמור הרעיון 'סופו של אדם להיות למאכל לרימה' בקיצור, ואין לתמוה שהמשורר שלנו נקט לשון קצרה. והולכי חושך: עיין 3, 3; 4, 13; והשווה 'כי בהבל בא ובחושך ילך ובחושך שמו יכוסה' קוה' ו, ד; עיין גם ישע' ט, א.

10 לא לאדם: כך צריך להיות, הסופר השמיט בטעות 'לא' אחת וכיוצא בזה במגילת ישע' הראשונה לא, ח. כי לא לאדם דרכו ואנוש לוא יכין צעדו: לפי ירמ' י, כג: 'ידעתי ה' כי לא לאדם דרכו ולא לאיש הולך והכין צעדו', עיין עוד מש' טז, ט; תה' לו, כג. הרעיון, האמור במקרא דרך-אגב בלא שישתלב בשיטת-מחשבה מסוימת, משמש בפלג זה של מחשבת הבת (עיין סעיף 127) עיקרון גדול. הוא מנוסח ניסוח דומה (אבל לא באותה התלות בפסוק של ירמיהו) בהוד' 4, 31—30; 15, 12—13.

10—11 כי לאל... תום הדרך: חזרה על מה שנאמר בשורה 2, והפעם ברור מתוך ההמשך מה כוונת המשורר, עיין סעיף 128. למונח 'תום-דרך' כאן השווה 'ולוא לבן אדם תום דרך' הוד' 4, 31—30. ומידו: כנגד 'בידו' בש' 2.

11 ובדעתו נהיה כול וכו': נימוק לקודם. לעניין השווה 3, 15; 4, 25; וכן הוד' 1, 19—20: 'ובחכמת דעת כה הכינותה תעודתם בטרם היותם ועל-פי ד[ברכה נה]יה כול'. וכול הויה: כל מה שיש, עיין 3, 15 ובפירוש שם וכן 'הויה' לעיל ש' 4. במחשבתו: לשימושו וטעמו של המונח עיין 3, 16. יכינו: יבין אותו, את ה'הויה'; ואפשר לקרוא גם 'ייכוננו'

ומבלעדיו לוא יעשה.

- 12 ואני אם | אמוט
חסדי אל ישועתי לעד
ואם אכשול בעוון בשר
משפטי בצדקת אל תעמוד לנצחים |
13 ואם יפתח צרתי
ומשחת יחלץ נפשי
ויכן לדרך פעמי.

- ברחמיו הגישני
14 ובחסדיו יביא | משפטי
בצדקת אמתו שפטני
וברוב טובו יכפר בעד כול עוונותי.

13 יפתח : הוצאה ראשונה יפסח, טעות דפוס.

כלומר יהיו, והכוונה ליצורים הרבים הנכללים במושג 'הויה'. ומבלעדיו לוא יעשה :
נוסחה זו באה גם הוד' 1, 20 ; 10, 9 ; והיא משמשת כאן ושם כניסוח סופי, קצר וקיצוני
של עקרון הגזירה הקדומה.
11—12 ואני אם אמוט וכו' : עיין סעיף 126—127. אמוט חסדי-אל : השווה תה' צד, יח ; אבל
שם ככל הנראה אין הכוונה לחטא. ישועתי : להצילני מן הפורענות, מעונשו של החטא.
12 אכשול בעוון : השווה הוש' ה, ה ; יד, ב. בעוון בשר : הדבק בי משום שאני בשר, עיין
ש' 9 לעיל ובפירושה, וסעיף 127. משפטי בצדקת אל תעמוד לנצחים : משפטי נתון
לצדקת אל, כלומר, ייגזר לטובה בצדקת האל העומדת לנצחים.
13 ואם יפתח צרתי ומשחת יחלץ נפשי : וכאשר יסיר ממני את צרתי יצילני אפילו מן
השחת ; או : וגם אם יביא עלי את הצרה יצילני וכו'. השווה 10, 17, גם שם מתפרש
'בהפתח צרה' בשני פנים, ועיין בפירוש שם. ומשחת : לשימושה של הוי"ו השווה 7, 19
'ולוא' 9, 7 ('והגורל'), ועיין בפירוש שם. למליצה השווה ישע' לח, יז ; יונה ב, ז ; הוד' 3,
19. ויכן לדרך פעמי : כנגד הנאמר בשורה 10 ; למליצה השווה תה' קיט, קלג : 'הכן פעמי
באמרתך', הפשיטתא תרגמה (לפי העניין) 'בדרכיך' ; ועיין גם תה' פה, יד. ברחמיו
הגישני : קירבני לעבודתו והכניסני לחבורת בחיריו ; עיין 9, 16 ובפירוש שם ; הוד'
14, 13 ; 16, 19.
14 משפטי : טעמו כאן כמו בשורה 2, 12. בצדקת אמתו : כמו בחסדו, עיין סעיף 127 ;
לשימושה של 'אמת' בהוראה קרובה לחסד השווה 4, 20 ; מל' 13, 2 ; הוד' 11, 29 ; אמנם
יש לזכור ש'אמת' רבת-משמעויות היא במגילות. ועיין ש' 5 לעיל. וברוב טובו : אולי לפי
תה' קמה ז ; הניב בא עוד בהוד' 7, 30 ; 11, 6 ; 14, 17. יכפר בעד וכו' : כאן מדובר על
כפרתו של האל בחסדו, וכיוצא בזה הוד' 4, 37 ; קטע הוד' 2, 13 ; ב"ד 3, 18. בשאר חלקיו

ס"י 11, 14—15]פרשה שביעית · פרק ג

15 ובצדקתו יטהרני מנדת | אנוש
וחטאת בני אדם
להודות לאל צדקו
ולעליון תפארתו.

15 תפארתו : אחריו שתי נקודות, אחת מעל לשורה ואחת תחתה, אולי סימן שצריך להיות כאן רווח.

של סרך־היהד מדובר על הכפרה שבני־אדם משיגים אותה במעשיהם עיין 3, 6—7 ; 5, 6 ; 8, 6 ועוד.
14—15 ובצדקתו יטהרני מנדת אנוש וחטאת בני אדם : הטענה, שהאל מטהר את בחירו מן החטא המשול לטומאה, היא רגילה בהודיות. עיין בפירושי להוד' עמ' 41 (אבל מ ח י ל ת עוזן אינה אמורה שם, עיין סעיף 127). ובצדקתו יטהרני : ללשון השווה הוד' 4, 37. מנדת אנוש : נדה רגילה במגילות כלשון טומאה, עיין 4, 5 ועוד. ללשון החריפה 'נדת אנוש' אין חבר. להודות וכו' : ואז, כשאהיה מטוהר מכל חטא, אהיה ראוי להודות לאל על צדקו ולהללו כתפארתו. ללשון השווה תה' ז, יח ; עא, ח ; קז, ח ; קיט, סב.

פרק ד: בקשה ותהילה

129. המשורר אמר בסיום הפרק הקודם, שהאל טיהרו מן החטא כדי שיוכל 'להודות לאל צדקו ולעליון תפארתו'. לפיכך הוא פותח בפרק הזה בשבח והודיה על חסד האל, או, ביתר דיוק, על מתן הדעת, שהיא אחד הסימנים המובהקים של חסד זה (עיין 11, 3, 6), ואומר: 'ברוך אתה אלי הפותח לדעה לב עבדכה' (שורה 15—16). מכאן ועד סוף הפרק הוא מוסיף לפנות אל האל בלשון אתה, שלא כדרכו בשאר השירה, שבה הוא מדבר על האל בלשון הוא. אולם דברי התודה הם קצרים, והוא ממשיך דווקא בבקשה. בזכות הענקת הדעת הוא אזור עוז ומבקש מאלוהיו, שכל מעשיו יהיו מעשי צדקה, ושתתקיים בו הבטחת האל 'לבחירי אדם להתיצב לפניכה לעד' (שורות 16—17). שהרי, כך הוא ממשיך ומנמק, בלי רצונו של האל 'לא תתם דרך' האדם, כיוון שכל הנעשה בעולם נעשה אך ורק על-פי רצונו של האל (שורות 17—18). אין בנבראים מי שיוכל מכוח עצמו להתבונן ברזי האל הנפלאים (שורות 18—20); 'לא-כל-שכן האדם שהוא יצור שפל, שנעשה מן העפר ושופו אל העפר. מתברר שדברי-השבח משמשים פתיחה בלבד. בדברי הבקשה אנו יכולים לראות את עיקר כוונתו של המשורר; אולם רוב דבריו מוקדשים להנמקת בקשתו, כלומר להבעתם של העקרונות העיוניים שביסוד בקשתו וציפייתו לחסדי האל. עקרונות אלו הם העקרונות האמורים בפרק-השירה הקודם; כלומר הם משקפים אותו כיוון במחשבת היחד שניסיתי להגדירו בסעיף 127, הוא הכיוון המיוצג במגילת ההודיות. רק ההדגשה הועברה לפרטים אחרים שבאותה מערכת-רעיונות: בפרק-השירה הקודם הודגשו יותר תחושת הבחירה, הידיעה שהאדם משועבד לחטא והתקווה למחילת-העוון; ואילו כאן הודגשה יותר תחושת אפסות האדם לעומת הדרו ורור ממותו של האל: יותר ממה שהאדם מוצג כמשועבד לחטאו הריהו מוצג כחסר-אונים וחסר-הבנה. ההבדל הזה שבין שני פרקי-השירה הוא קטן מאוד, ואינו מעיד אלא על רצונו של המשורר לעבור לנושא אחר ולהרחיב את מערכת טענותיו; כדרך בעל ההודיות המראה לעולם פנים חדשות, או הדגשות חדשות, בתורתו האחת. אולם עובדה היא שבפרק זה מתקרב המשורר עוד יותר לאווירתן של ההודיות משהתקרב לה בפרק הקודם; שכן אין אנו יכולים לציין הפעם כל הבדל רעיוני דק בינו לבין ההודיות; ואילו בסעיף 127 יכולנו לציין הבדל-מה. מבחינת הצורה דומה הפרק עוד יותר להודיות. כדרכו של בעל-ההודיות המשורר פונה כאן לאל בלשון אתה.

הפרק מצטיין בפתיחה פורמאלית 'ברוך אתה אלי'; והיא על דרך פתיחתן של כמה פסקות בהודיות (הוד' 11, 27, 29, 33 ועוד): 'ברוך אתה אדוני'. אף הודיה שלמה אחת פותחת כך (5, 20; ועיין בפירושי ההודיות עמ' 13).

סופר המגילה (או מגיה) סימן בשולי הגיליון (על שיטת הסימון עיין סעיף 4) את תחילתו של הפרק; ואף בגוף הדברים סימן אותה בשתי נקודות לפני התיבה 'ברוך'.
על העדר החתימה בפרק זה כבר עמדתי בסעיף 120.

פרק ד: בקשה ותהלה

דף 11	15	ברוך אתה אלי
	16	הפותח לדעה לב עבדכה.
		הכן בצדק כול מעשיו
		והקם לבן אמתכה
		כאשר רציתה לבחירי אדם
	17	להתיצב לפניכה לעד.
		כיא מבלעדיכה לוא תתם דרך
		ובלי רצונכה לוא יעשה כול.

15 ברוך אתה אלי: מעין פתיחה זו באה בהודיות, עיין סעיף 129; ובשבח של שלושת הניצולים מכבשן האש שבתוספת החיצונית לדניאל (פסוק כט של התוספת שהוא דנ' ג, נב לפי מניין השבעים); ובמקרא השווה דה"א כט, י; תה' מא, יד; קמד, א; כו, ח ועוד. אלי: פנייה זו בפתיחתו של פרק באה בהוד' 11, 3; 11, 15.

15—16 הפותח לדעה לב עבדכה: למתן הדעת רומזות גם הפתיחות בלשון 'ברוך' בהודיות דף 11 (עיין סעיף 129); לשונות דומים באו לעיל ש' 3, הוד' 12, 13; 14, 7; ועניין מתן הדעת רגיל בהודיות. אבל התמונה של פתיחת הלב דווקא באה רק כאן. עבדכה: כך מכנה את עצמו גם בעל ההודיות 14, 8; 16, 10.

16 הכן בצדק כל מעשיו: עשה שכל מעשיו ייעשו בצדק; השווה 'להכינם בעצתך' הוד' 6, 10; וכן שם שם ש' 8—9; הוד' 7, 13; ושימושו של השורש 'כון' 3, 15 ולעיל ש' 11. לעניין השווה הוד' 16, 14. והקם לבן אמתך כאשר וכו': קיים לו את הבטחתך הכלולה בעובדה שרצית בחסדך להעניק לו ולשאר בחירי־אדם את הזכות להתייצב לפניך לעד. הלשון 'להקים' בהוראה זו רגילה במקרא, ועיין במיוחד תה' קיט, לח: 'הקם לעבדך אמרתך אשר ליראתך'. לבן־אמתך: כאן טעמו לבנה של האמה שלך, לעבדך; ואינו לשון אמת כמו ב'בני־אמת' 4, 5. בחירי־אדם: השווה לעיל ש' 7 ובפירושה; 4, 22—23; ב"ד 3, 20—21; הוד' 15, 23—24; 17, 15.

16—17 להתיצב לפניכה לעד: טעמו 'כמו לעד הם ישרתוכה' הוד' 15, 23—24. ללשון השווה 'להתיצב במעמד לפניכה עם צבא עד' הוד' 11, 13; וכן שם 3, 21; קטע הוד' 7, 11; אבל ההתייצבות שבהודיות עניינה תמיד שותפות עם המלאכים (כפי שנזכרה לעיל ש' 8), ואילו כאן לא נאמרה שותפות זו.

17 כיא מבלעדיכה... יעשה כול: עיין לעיל ש' 11 ובפירושה, והשווה 'ומבלעדיכה לוא יעשה כול ולא יודע בלוא רצונכה' הוד' 10, 9.

18 אתה הוריתה | כול דעה
וכול הנהיה ברצונכה היה.

ואין אחר זולתכה
להשיב על עצתכה
19 ולהשכיל | בכול מחשבת קודשכה
ולהביט בעומק רזיכה
ולהתבונן בכול נפלאותיכה
20 עם כוח | גבורתכה.

ומי יכול להכיל את כבודכה
ומה אף הואה בן האדם במעשי פלאכה |

20 האדם: ה תלוייה.

17—18 אתה הוריתה כול דעה: אולי לפי 'זאת מי יורה דעה' ישע' כח, ט; ואולי גם לפי דב' ד, לה: 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו', שהרי הסיפא של הכתוב דומה בתוכנה ובלשונה למה שנאמר כאן בכללן של השורות 17—18. אמנם בכתוב נאמרה לשון ראייה (הראית) ואילו בעל שירתנו נקט בלשון הוראה ולימוד (הוריתה); אבל ייתכן שלא דייק בהבאתו, כיוון שהפסוק היה זכור לו בעל-פה.

18 וכול הנהיה וכו': כל היקום, כל היש; עיין ש' 11 לעיל; ולמונח 'נהיה' עיין ש' 4; וכן 3, 15 ובפירוש שם. ואין אחר זולתכה: לפי ש"ב ז, כב; 'אין אלהים זולתך', וכיוצא בו 'ואין זולתך' הוד' 10, 9. בעלי המגילות לא התכוונו לומר שאין אל אחר, כי דבר זה מובן מאליו; כוונתם שאין בעולם שליט ומשפיע בלעדי האל. להשיב על עצתכה: שיוכל לטעון טענה כלשהי על מה שגזרת; 'להשיב' בא בטעם זה הוד' 7, 29; 12, 30 ועוד; וגם לקמן. להשיב... ולהשכיל: סמוכים זה לזה גם בהוד' 10, 6—7; 12, 20.

18—19 להשכיל בכול מחשבת וכו': אין יצור שיוכל להבין את כל הרזים הנפלאים שבהם מנהל האל את עולמו (אף-על-פי שמקצתם הוא מגלה אותם בחסדו לבחיריו, כאמור לעיל ש' 3 ועוד). עניין זה אולי נרמז בתה' מט, כא ורגיל בהודיות. מחשבת קודשכה: עיין 3, 15—16 ובפירוש שם; וכן לעיל ש' 11. להביט... ולהתבונן בכול נפלאותיכה: כיוצא בזה הוד' 10, 2. עומק רזיכה: אין לו חבר; לתמונת העומק עצמה השווה דנ' ב, כב; קוה' ז, כד; מל' 10, 11; וב'ברית חדשה' איגרת א' לקורינתיים ב, י; לרומיים יא, לג. ולהתבונן בכול נפלאותיכה: הלשון לפי איוב לז, יד; לעניין השווה עוד הוד' 7, 32. עם כוח גבורתכה: הצירוף בא בהוד' 4, 32 ועוד שם; ואינו מקראי. על הנטייה בסגנונו של סרן-היחד ליצור צירופים כאלה עיין סעיף 26.

20 להכיל את כבודכה: לניב זה לא מצאתי חבר. המשורר מונה שלוש תכונות אלוהיות הנעלות מהבנת יצוריו, והן: רזיו, גבורתו וכבודו. ומה אף הואה וכו': בקודם נאמר שאין כלל יצור בעולם שיוכל להבין את רזי האל. עכשיו הוא ממשיך ואומר: 'ובן-אדם, שהוא שפל כל כך, כל-שכן שאינו יכול להבין דבר', אפשר שבדברים הקודמים נרמז שגם המלאכים אינם יכולים להבין את רזי האל, עיין הוד' 12, 30; קטע הוד' 1, 1 ובפירושי

וילוד אשה מה ישב לפניכה ? 21

והוא מעפר מגבלו

ולחם רמה מדורו

והוא מצור רק | חמר קורץ 22

ולעפר תשוקתו.

מה ישיב חמר ויוצר יד

ולעצת מה יבין ?

21 מה ישב : כתב מהישב ללא רוח, והוסיף נקודות, אחת מעל לשורה ואחת תחתה, בין ה-י. מדורו : כך גם j; ובורוס קרא במגילה סדורו. — 22 יבין : סוף השורה חלק, כל שאר הדף חלק.

למקומות אלה. ומה אף הוא בן אדם במעשי פלאכה : לשון קצרה וטעמה : ובכן מה לו לבן-אדם אצל מעשי פלאך ? לשון זו מצויה הרבה, השווה : 'ומה אפהו אדם' הוד' 10, 3 11 ; 'ומה אף הוא בשר כי ישכיל' שם 12, 20 ועוד בהודיות. 21 וילוד אשה : לפי איוב יד, א ; טו, יד ; בא בהוד' 18, 12–13 ועוד. מה ישב לפניכה : על תוכהתך, או על גזירתך, עיין לעיל ש' 18 וכן להלן ש' 22. מעפר מגבלו : כיוצא בזה : 'ואני יצר החמר ומגבל המים' הוד' 1, 21 ; ועיין עוד שם 3, 43 ; 12, 25 ; 13, 15. השורש 'גבל' רגיל בלשון-חכמים ועניינו לערבב עפר ומים (או קמח ומים וכדומה) וללוש את העיסה המתקבלת, וחז"ל נוקטים בו גם בתיאורי יצירת האדם (ויק' רבא תחילת פרשה כט). וכן התרגום הסורי למקרא נקט בו לתרגום 'ויצר' של בר' ב, ז. הצורה 'מגבלו' מתפרשת כשם שנגזר מפועל זה, וטעמו 'גבילתו'. ולחם רמה מדורו : תחילתו מעפר וסופו שיגור בקבר, במקום שיהיה מאכל לרימה ; והשווה 'יחד על עפר ישכבו ורמה תכסה עליהם' איוב כא, כו. המלה מדור באה עוד הוד' 12, 25–26 ועיין גם בפשר נחום 1, 1. מצור רק : אין לו חבר. 'מצור' טעמו יצור, מה שנוצר כמו 'יוצר-יד' בשורה הבאה, וכמו המלה הרגילה בהודיות במשמעות זו, שהיא 'יצר' ('יצר החמר'). טעמו של 'רק' לא נתברר לי. ילון פירושו כלשון רקק, כלומר בוך ; אבל רקק משמש בדברי חז"ל, כפי שנראה לי, כציון למים רדודים. ואפשר גם (כדעת ברונלי) לקשור אותו עם 'חמר קורץ' שלאחריו ולפרש : 'והוא יצור, חמר קורץ בלבד', אבל פירוש זה נוגד את סגנונו הרגיל של בעל השירה. 22 חמר קורץ : לפי איוב לג, ו. בעל ההודיות מרבה לנקוט במלה 'חמר' בתיאור האדם. חמר קורץ ולעפר תשוקתו : כיוצא בזה ' . . .] קורץ ולעפר תשובתו' הוד' 10, 3–4. הנוסח שבהודיות (תשובתו) הגיוני יותר, והוא רמז לבר' ג, יט : 'אל עפר תשוב'. הנוסח שלפנינו (תשוקתו) הושפע אולי מבר' ג, טז ; ד, ז ; וכדאי להזכיר שנוסח השבעים תירגם 'תשוקתך' של בר' ג, טז כאילו כתוב שם 'תשובתך'. והשווה 'בחוקי חושך יתהלכו ואליו [תשו]קתמה יחד' מל' 13, 12 ; וכן שם 15, 9–10. מה ישיב חמר : חוזר למה שנאמר בשורות 18, 21. וכיוצא בזה 'ומה ישיב עפר' הוד' 12, 27. ויוצר יד : דבר שנוצר ביד, יצור, ועיין בפירוש ל'מצור' לעיל. לצורה 'יוצר' במקומה של הצורה 'יצור' שבנוהג הלשון שלנו עיין סעיף 40. ולעצת-מה יבין : חזרה לעניין הנידון בשורה 19 ; אבל הפעם בחריפות יתר : שם נאמר שאדם אינו יכול להבין את רזי האל ; כאן נאמר שאינו יכול להבין כל עצה. הוא נתון בעולמן ואינו מבין כלל מה טיבו של עולם זה. לטעמו האפשרי של סיום קודר זה עיין סעיף 120.

סרן העדה

מבוא לסרך העדה

מצב השתמרותו של החיבור

130. החיבור השני שנרשם על דפיה של מגילת הסרכים הוא, כפי שהזכרתי בסעיף 1, 'הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים', ובקיצור 'סרך-העדה' (ס"ע). אף-על-פי שהגיע לידי החוקרים כשהוא נפרד מגוף המגילה, כלומר מאחד-עשר הדפים של סרך-היחד (עיין סעיף 5), קרוב לוודאי שבמגילה המקורית נרשמה תחילת סרך-העדה בדף הסמוך לדף האחרון של סרך-היחד, ושכין שני החיבורים לא חסר דבר. זאת הסיק מחדירו הראשון של סרך-העדה (ברתילימי; עיין סעיף 5) מצורתם של הפגמים שבשוליה התחתונים של המגילה. כיוון שהמגילה נפגמה כשהיתה גלולה (מדובר בפגמים שעל-פירוב לא פגעו בכתב) דומים הפגמים זה לזה, ובמיוחד רב הדמיון בין הפגמים שבדפים סמוכים. והנה נמצאו הפגמים של סרך-העדה תואמים את הפגמים האחרונים של סרך-היחד. מכאן שדף 1 של סרך-העדה הוא למעשה הדף השנים-עשר של מגילת-הסרכים.

סרך-העדה תופס שני דפים במגילה. הסופר שכתב את סרך-היחד המשיך בכתב-בתו של סרך-העדה, אבל נקט כנראה מספר אחר של שורות. הדף הראשון על-כל-פנים הוא של 29 שורות (כנגד המספר הרגיל של 26 שורות בסרך-היחד); ואילו בדף השני נרשמו 22 שורות וסופו הושאר חלק. שני דפים אלה הגיעו לידי החוקרים מפוררים לקטעים; ואף-על-פי שהרכבתם עלתה יפה בידי ברתילימי, נשארו הדפים לוקים בחסר, במיוחד הדף השני. מלבד כמה חסרונות קטנים פה ושם, נפגם הכתב כדלקמן: בדף הראשון חסרות כשתי תיבות בסופן של השורות 1—5; וכתובה אחת בסוף השורות 6—10. בדף השני חסרות בכל השורות משורה 9 ואילך כתיבה וחצי סמוך לתחילתן ועוד כשתי תיבות באמצעיתן. נוסף על כך, שכבה של ריקבון שחור מכסה מקומות אחדים בדפים אלה. המקומות שהשחירו ניתנים לקריאה בתצלום שנעשה על חומר רגיש לקרניים אינפרא-אדומות. המהדיר שילב בפאקסימיליה שלו של דף 1 כמה קטעים שצולמו בשיטה זו (עיין לוח xax של קומראן-א). פגיעה הריקבון היתה קשה במיוחד בסופי השורות 1—12 של דף 2. מהן ניתנו בקומראן-א שני תצלומים, רגיל ואינפרא-אדום, ושניהם קשים מאוד לקריאה (לוחות xax, וxax של קומראן-א). המהדיר השתמש גם בשיטה שלישית, היא שיטת הקריאה בגוויל כשהוא מואר מאחור ושקוף למחצה.

בדרך-כלל הצליח ברתילימי יפה בקריאתו ובהשלמת חסרונותיו של סרך-העדה; ועל-כן אין צורך לחלוק על קריאתו ברובו של החיבור. רק פה ושם ראיתי צורך להציע קריאה משלי. שיטתו להעתיק אותיות שנשתמרו בחלקן ולסמן אותן בנקודות, ולשים בסוגריים מרובעים רק מה שחסר לגמרי, גורמת למבוכת-מה, משום שהוא

נוטה להעתיק ספק כוודאי. בהעתק הניתן כאן שמתי את כל האותיות שרובן הסר בסוגריים מרובעים, כאילו הן חסרות לגמרי, והעירותי בהערות לנוסח על שרידי-אותיות ועל ראיות אחרות לקריאה המוצעת. במקום אחד — ס"ע 2, 11—12 — גרמו קשיי הקריאה וההשלמה למבוכה רבה בציבור הפרשנים; ונראה לי שטעם הדברים שם יישאר לעולם מוטל בספק (אם לא יתגלה העתק אחר). עניין זה נידון להלן בסעיף 146.

מגמת החיבור, תוכנו וחלוקתו

131. ציפיתם של אנשי כת מדבר-יהודה לאחרית-הימים הקרובה היא המניע העיקרי לפעולתם החברתית וליצירתם בתחומי המחשבה הדתית והספרות. המיוחד שבציפייה זו הוא הכוונות המעשית שבה לפעולתה של הכת באחרית-הימים. אנשי-היחד לא הסתפקו בחזיונות אפוקליפטיים על המהפכה שהאל עתיד לחוללה בדרך נס, ושהיה יהיו בני-האדם סבילים לחלוטין. אף-על-פי שחזיונות כאלה היו מקובלים גם עליהם [עיין הודיות דף 3, קטע מספר הרוזים 1Q27 (קומראן—א' עמ' 103)]. כיוון שהאמינו שהם חבורה העתידה להתקיים גם לאחר המהפכה ('מטעת עולם', עיין סעיף 106) התכוונו לפעולה שתוטל עליהם במועד עתיד זה. פעולה זו תהיה חלק במהפכה עצמה, היינו חלק בהשמדת הרשעה. אנשי-היחד מתכוונים אפוא לצאת ולהילחם ברשעי בני-אדם, כדי שיהיו כלי ביד האלוהים לכשירצה להשליט את האמת בתבל.

בדברי הכת האמורים על מלחמה זו זהים רשעי בני-אדם עם הגויים הרשעים הצוררים את ישראל. לא הכת שבהווה, שהיא גוף מבודד בתוך ישראל (עיין סעיף 51, ועיין ס"י 6, 13), תצא להילחם ברשעים, אלא עם ישראל בכללו, עם פדותו של האל (עיין מל' 14, 5), הוא שיכניע את גויי הרשעה. מלחמה זו מתוארת בהרחבה במגילת מלחמת בני אור בבני חושך. אולם עם ישראל העתיד, שימלא תפקיד זה במהפכה שבתבל, לא יהיה זהה עם ישראל שבהווה, הטועה והמוטעה, והנתון להשפעתם של מנהיגיו הרשעים (פ"ח בכללו; הוד' דף 4). יהיה זה עם אידיאלי, עם שישוב מכל דרכיו הרעים, ויקיים את התורה כהלכתה, כלומר בפירושה הנכון המקובל על אנשי-היחד. לעיצוב דמותו של עם-עתיד זה חייבים אפוא אנשי-היחד להקדיש חלק חשוב של מחשבתם, והדבר נעשה בחיבור שלפנינו, אשר כשמו כן הוא: 'הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים'. עלינו לשים לב שנאמר כאן 'כול עדת ישראל'. חוקה זו עוסקת בעם ישראל שלעתיד-לבוא בכללו — ולו ב'עצת-היחד' העתידה בלבד; מה שאין כן סרך-היחד, העוסק בהווה, וב'עצת-היחד' המתבשר דדת. (עמדתה של הכת בבעיות אחרית-הימים, שנסקרה כאן בקצרה, נידונה בארי-כות במאמרי 'מטעת עולם ועם פדות אל' בתוך 'מחקרים במגילות הגנוזות', ירושלים תשכ"א, עמ' 49—75).

132. מן האמור לעיל מסתבר, שנקודת-המוצא לתיאורו של העם העתיד היא השעה שבה יקבל העם את תורתה של כת מדבר-יהודה. באותו הרגע 'יבואו' כל העם, 'מטף ועד נשים', אל אנשי-היחד; ואנשי היחד 'יקהילו' אותם, ויקראו באוזניהם 'את כול

חוקי הברית, וילמדו אותם את המשפטים, כדי שלא ישגו עוד, כפי ששגו בעבר. במעמד חגיגי זה יצא היחד מבדידותו, ויתחיל לשמש הנהגה לעם ישראל בכללו; ובאותו המעמד אף תיכון עדת כול ישראל האידיאלית שלעתיד-לבוא. לפיכך פותח סרך-העדה בתיאור חגיגי של מעמד זה (1, 5—1).

פתיחה זו קובעת בפשטות, שהמעמד החגיגי ייערך 'בבואם' של בני ישראל; ואינו רומז אף רמז קל למאורעות שלפני המעמד הזה. השאלה הנוקבת כיצד ואימתי יקרה המפנה הגדול שבאמונת העם, היא בגדר 'רוזי האל'; היא גופה של המהפכה שבנס, וסרך-העדה אינו עוסק בנס שיביא את אחרית-הימים, כי אם בשאלות המעשיות שיתעוררו לאחר שיתרחש הנס. כיוון שתורת היחד כללה גם אמונה בהשמדתם של רשעי ישראל (ס"י 4, 12—14; 5, 12; ועוד) אפשר להניח, שהפורענות, או הסרת המנהיגים המחטיאים את העם בהווה, תהיה קודמת — לפי השקפתה הכוללת של הכת — למעמד החגיגי המתואר בפתיחתו של החיבור שלפנינו. אולם פורענות זו, וכן כל שאר מאורעות של המהפכה המצופה, וכן העולם האידיאלי שיהיה כולו טוב, אשר יתגשם לאחר שהעם המיוחד ישליט את הצדק בתבל (עיין מל' 1, 8—9) — כל אלה חורגים מתחום עיסוקו של סרך העדה לאחרית הימים. אין בחיבור זה לא ציפייה למהפכה שבנס, ולא אימת הפורענות, ולא געגועים לעולם שיהיה כולו טוב, ולא שנאה לרשעי ישראל. הוא עוסק אך ורק בארגונו ובעיצוב דמותו של העם האידיאלי שלעתיד-לבוא. מכאן חשיבותו של המעמד החגיגי, שישמש יסוד או נקודת-מוצא לכל הארגון העתידי; ולכן בא תיאורו של המעמד הזה בפתיחתו של החיבור (ס"ע 1, 5—1; ועיין להלן סעיף 140).

133. גוף החיבור הבא לאחר הפתיחה נושא את הכותרת 'זוה הסרך לכול צבאות העדה' (ס"י 1, 6). פרט לקשר העיוני, שהוסבר לעיל, אין המשך ולא קשר אחר בין גוף-החיבור ובין הפתיחה, המהווים שתי פרשיות נפרדות. הפרשה השנייה, הגוף ('סרך צבאות העדה'), תופסת את רובו את החיבור, משורה 1, 6 ועד לסיומו. לא מדובר בה עוד במעשים חד-פעמיים, כי אם בארגון עצמו. היא אוסף של תקנות הקובעות את דמותה של עדת-ישראל העתידה.

היחיד החי בחבורת-היחד שבהווה הוא מתנדב (עיין סעיף 72) — אדם מבוגר הנכנס מרצונו לחבורה מתבדלת ומקיים את חוקיה מתוך הכרה פנימית. היחיד, העתיד להיות בעדת-ישראל שתוקם באחרית-הימים, ייוולד בה, וחובותיו יוטלו עליו בהדרגה, לאחר שיקבל את החינוך המתאים. הוא מכונה בתחילתו של הדיון 'האזרח בישראל' (1, 6), והמלה אזרח מקבלת את משמעותה היוונית, או המודרנית, של אדם בעל חובות וזכויות מדיניות.

עד לשנתו העשרים יהיה האזרח העתיד חייב ללמוד ולהתחנך. כשיגיע לגיל עשרים ייכנס לאיגוד האזרחים (1, 9—10), ויהיה רשאי לשאת אשה (1, 10). בשנתו העשרים וחמש יחולו עליו החובות הראשונות של שירות העדה (1, 12—13); משנת שלושים ואילך תחיל עליו חובת שירות מלאה, כלומר בעיקרו של דבר, חובת השירות הצבאי (1, 13—18); ובהתאם לכשרונותיו יזכה גם בדרגות של אחריות יפיקוד (שם). הזיקנה תביא לשחרור הדרגתי מעול האזרחות, אך גיל הפרישה לא

נקבע במפורש (1, 19). 'איש פִּיתִי', שאינו מורשה לשירות צבאי או אזרחי, יועסק 'בעבודת המס' (1, 19—22). הלוויים יועסקו בתפקיד מיוחד, כשוטרים (1, 22—25). הם יקבלו את הוראותיהם מן החוג שירכו את השלטון בידו: בני צדוק הכהנים וכול ראשי אבות העדה (1, 24—25). כל העניינים האלה נדונו בקבוצת התקנות הראשונה, שתכונה להלן פרק א של פרשה ב (עיין עוד להלן, סעיפים 141—143). עניינו של פרק זה הוא ארגונה של העדה העתידה בכללה.

134. מפעם לפעם תכונס, מתוך העדה בכללה, חבורה מיוחדת, שתשמש מעין אסיפה לאומית. זאת מלמדנו הפרק השני שבפרשה (1, 25—11, 2; עיין סעיף 144). מחובתה של החבורה יהיה לדון 'בתעודות', כלומר בתפקידים שהעם העתיד יועמד לפניהם — 'למשפט, לעצת יחד או לתעודת מלחמה' (1, 25—26). חבריה מכונים 'אנשי השם קוראי' (כלומר קרואי או קריאי) מועד הנועדים לעצ[ת היחד] בישראל' (2, 2). יהיו אלה 'הנבונים והידעים ואנושי החיל' (1, 28) וכן השופטים והשוטרים ושרי הצבא (1, 29). המחוקק אינו נלאה מלמנות את דרגותיהם ואת משרותיהם של נכבדי העם, וחשוב בעיניו שמקומם ייקבע 'איש לפי כבודו' (2, 16—17 ועוד). בראשם יעמדו 'בני צדוק הכהנים' (2, 3).

אפשר להבחין שני פנים בחבורה זו. מצד אחד היא מעין אסיפת נכבדים, 'קריאי מועד', המייצגת את כלל האומה ומשמשת בסיס לארגונה המדיני. מצד שני, הרי זו עצת־היחד שלעתיד־לבוא, חבורה טהורה ומקודשת, כפי שמקודשת עצת־היחד שבהווה, והיא אף המשכה של עצת־היחד שבהווה. כל משתתפי עצת־היחד שלעתיד יצטרכו להיטהר לפני שיתכנסו (1, 26), טמאים ובעלי־מומים יורחקו ממנה בקפדנות (2, 3—11), היא תקיים 'מושב' כשם שעצת־היחד שבהווה מקיימת 'מושב' (עיין סעיף 89), ותערוך סעודה משותפת וחגיגית, גם זה כדרכה של עצת־היחד שבהווה. אולם שלא כעצת־היחד שבהווה, שחבריה מתנדבים, תהיה עצת־היחד שלעתיד מורכבת מבעלי דרגה ומעמד של ממונים בתוקף תפקידם.

תיאורו של מושב 'אנשי השם', של סדר הישיבה בו, ושל הסעודה, הוא עניינו של הפרק השלישי והאחרון של החיבור (2, 11—22 ועיין סעיף 145). רק כשהמחוקק מגיע בפרק זה לתיאורו של החוג הפנימי הטהור והנעלה בשעת כינוסו, הוא מודיענו על מציאותם של שני האישים שיעמדו בראש עדת ישראל העתידה: הכהן המשיח ו'משיח ישראל' (עיין סעיף 139, 146).

135. נמצאנו למדים שהחוקה של האומה לעתיד־לבוא מצטמצמת בארגון עצמו, כלומר בהגדרתם של התפקידים שיוטלו על האזרחים, ובקביעת דרגותיהם; השם 'הסרך לכול צבאות העדה' תואם אפוא את תוכנה. שתי מגמותיה החשובות הן: א) ארגונו של העם במסגרת נוקשה, המבטיחה את יעילותו כעם לוחם (עיין עוד סעיף 136, 140; ב) הקמתה של עצת־היחד שלעתיד והבטחת טהרתה ומעלתה החברתית והדתית. המחוקק מתאר את החברה שלעתיד מלמטה למעלה: הוא פותח באזרח הפשוט ובחובותיו, מתאר אחר־כך את כינוסו של החוג המובחר ומסיים בתיאור ישיבתו החגיגית של גוף זה, בנוכחותם של שני המשיחים.

מבנהו של כל החיבור המכונה 'הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים' ניתן לסיכום כדלקמן:

פרשה א (פתיחה) — מעמד ה'הקהל' העתיד 1, 5—1

פרשה ב (גוף) — חוקת העדה שלעתיד

פרק א: חובות האזרחים ודירוגם 1, 6—25

פרק ב: כינוס עצת-היחד שלעתיד והרכבה 1, 25—2, 11

פרק ג: סדרי הישיבה והסעודה בעצת-היחד שלעתיד 2, 22—11

מכל האמור לעיל ברור, שסרך-העדה הוא חיבור בפני עצמו. סימן אחר לכך אפשר למצוא בלשונו, והוא השימוש העקיב בצורה 'אנושי' (1, 28 3 2; 2, 2), שאינה מצויה בשאר כתבי-הכת שנתגלו עד עתה.

ד מותה של החברה האידאית שלעתיד-לבוא

136. בעל החיבור עיצב את דמותו של העם שלעתיד לפי שלושה עקרונות משתלבים, הנמצאים לעתים אף מתנגשים זה בזה. עקרונות אלה הם:

(א) עדת-ישראל שלעתיד תהיה עם שלם, ולפיכך תהיה חוקתה שונה תכלית שינוי מחוקתו של היחד שבהווה;

(ב) מאידך גיסא, יתגשמו בעם שלעתיד שאיפותיו של היחד שבהווה; לפיכך יישמרו גם לעתיד כמה עקרונות הנהוגים ביחד שבהווה;

(ג) בעדה שלעתיד יונהגו, ככל האפשר, סדרים חברתיים האמורים במקרא.

העיקרון הראשון. לעתיד לבוא תבוטל המחיצה בין עם ישראל ובין חבורתם של בחירי-אל, המאוגדים ביחד. בהווה זכו רק אנשי היחד בחסדו של האל; אבל לעתיד לבוא יקיים כל העם את רצונו, וייהנה מחסדו, כי הרשעים ייכרתו לפני שתוקם העדה שלעתיד (עיין סעיף 132). לפיכך לא יהיה עוד טעם בכל חוקי-ההיבדלות החמורים, האופייניים לסרך-היחד. אם שאיפת ההיבדלות תתבטל, הרי תתבטל, ככל הנראה, גם השותפות החמורה ברכוש ובשאר שטחי-החיים, האופיינית ליחד; על-כל-פנים, אין בסרך-העדה כל שאיפה להטיל משטר שיתופי על העם, או על חלק ממנו (הסעודה המשותפת של נכבדי העם אינה ראיה למשטר של חיי-שיתוף). משרת המבקר תבוטל מאליה, משום שהיא תואמת חבורות קטנות בלבד ולא אומה שלימה. כפי שכבר הזכרתי (בסעיף 133), לא יהיה עוד אדם החי במחיצתה של העדה שלעתיד מתנדב מבוגר, אלא אזרח הנולד בקרב העדה. לפיכך חייב המחוקק של העדה שלעתיד לקבוע מסגרת חוקתית לחינוכו של האזרח מנעוריו. אנשי היחד לא היו, ככל הנראה, נשואים (על-כל-פנים מתעלמים בעלי סרך-היחד מן האפשרות שיהיו נשואים), אבל האזרח שלעתיד יצטרך לשאת אשה, והמחוקק מתחשב בכך (עיין סעיף 141). ביחד של ההווה לא היה מקום ממילא לטמאים ולבלתי-מוכשרים; המחוקק למען החברה העתידה מתחשב במציאותם של אנשים כאלה בעדה שלעתיד (1, 19; ועוד). הדירוג החברתי בקרב היחד מבוסס על בדיקות מתמידות הקובעות

את רמתם המוסרית והשכלית של חבריה; הריבוד בעדה שלעתיד יהיה מותנה, בהכרח, גם בגילם של האזרחים ובתפקידם במסגרת הרחבה של ארגון האומה. כללו של דבר: ההבדל העקרוני שבין כת מתנדבים ומתבודדים ובין אומה שלמה בעלת דת אחידה — הבדל המושך את תשומת-לבם של הסוציולוגים בימינו — ידוע היטב לבעל סרך-העדה. נוסף עליו הבדל שבעמדתן של שתי החבורות כלפי תחום הרשעה הסובב אותן. היחד הוא סביל ונכנע, משום שהוא מתאפק עד למועד המלחמה ברשעים (עיין סעיף 116). ואילו העדה שלעתיד תאורגן לצאת למלחמה בגויים הרשעים, והיא תוקפנית (עיין סעיפים 131, 142).

ההבדלים שנמנו לעיל אמורים בין סרך-העדה לסרך-היחד, אבל ידועה לנו גם צורת-ארגון אחרת, שהיתה נהוגה בכת מדבר-יהודה ההיסטורית. צורה זו הם המחנות המתוארים בספר ברית-דמשק (עיין סעיף 14). במחנות יש נשים, וחברי המחנות זוכים בזכויות חברתיות בהתאם לגילם; מאידך גיסא, המחנות מנוהלים בידי מבקרים ומתקבלים לתוכם חברים חדשים, מבוגרים, הרוצים 'לשוב מדרכם הנשחתה'. אפשר לומר שדמותם החברתית של המחנות עומדת באמצע, בין החבורה המסוגרת והמחמירה של סרך-היחד ובין החברה הלאומית הרחבה של סרך-העדה. מכאן שהחזון לאחרית-הימים של סרך-העדה אינו חסר אחיזה (וניסיון כלשהו של הגשמה) במציאות. (שאלת היחס בין המחנות והיחד נדונה בסעיף 14, ואינה חשובה לגבי התופעה שלפנינו).

137. העיקרון השני. אנשי-היחד אינם מתכוננים להיטמע באומה שלעתיד. הם יודעים, כי בעדת ישראל שלעתיד-לבוא יצטרכו לשמש תחילה מורים (ס"ע 1, 5—1; סעיף 132) ואחר-כך מנהיגים — 'ראשים ושרים' (פשר תהילים 2, 5). הם יעבירו לעדה שלעתיד גם חלק ניכר של סדריהם החברתיים, ובראש-וראשונה את 'עצת-היחד' עצמה. כבר ראינו (בסעיף 134) שהחזון שלפנינו אינו מצטמצם בהקמתה של מעין אסיפה לאומית, אלא קורא לאסיפה זו 'עצת-היחד', השם הניתן בהווה לארגונה של כת מדבר-יהודה (השווה ס"י 6, 14; ועוד לרוב); וכבר ראינו (בסעיף 134) שעצת-היחד שלעתיד תהיה טהורה כעצת-היחד שבהווה, ותקיים 'מושב' וסעודה משותפת, כדרכה של עצת-היחד שבהווה. לפחות חוק אחד, החל גם על מספר אנשים קטן הנמנים על עצת-היחד שבהווה, יחול גם על ציבור קטן של חברים מתוך עצת-היחד שלעתיד (עיין ס"ע 2, 21—22 וכן סעיף 145). אפשר לשער, שמטרות הכפרה והקדושה, ההולכות ומתגשמות בעצת-היחד שבהווה (עיין סעיפים 103—108), תת-גשמו גם בעצת-היחד שלעתיד, אשר נאמר עליה 'כי מלאכי קודש [בעצתם] (2, 8—9). יתר על כן: החוג המנהיג (להלכה) את עצת-היחד בהווה הוא שיקבל על עצמו את השלטון בעדת-ישראל שלעתיד. חוג זה הם בני צדוק (או בני אהרון) הכוהנים (ס"ע 1, 2 16 22 24; 2, 3), שישבו בראש עצת-היחד שלעתיד. שלטונם של בני צדוק הוא עיקרון חברתי, שיועבר מן היחד שבהווה לעדה האידיאלית של אחרית-הימים (עיין סעיפים 75—76).

מאידך גיסא, עצת-היחד תשנה את דמותה ואת הרכבה, כדי שתוכל לפעול בתנאים החדשים. חבריה לא יהיו מתנדבים, אלא נכבדי-העם הממונים לתפקידיהם (עיין

סעיף 134). בצדם של בני צדוק נזכרים רק בתהילת-החיבור 'אנושי בריתם', כנהוג בסרך-היחד (ס"ע 1, 2; ע' סעיף 74); ואילו בסופו של החיבור באו במקומם 'ראשי אבות העדה' — החשובים שבמנגנון של פקידים ממונים. השאיפה להקצות לכל אדם מקום מסוים 'לפי כבודו' בחברה הכללית, שיהיה מוגדר בקפדנות ודייקנות יתירה, משותפת לשני החיבורים, לסרך-היחד ולסרך-העדה; שניהם רואים בארגון מדוקדק ומפורט אידיאל חברתי כשלעצמו. אבל העיקרון, אשר לפיו מבוצע הדירוג, שונה בשתי החבורות, כפי שראינו בסעיף הקודם.

העיקרון השלישי. חוקותיהם של אנשי-היחד, בין החוקות המיועדות להוזהר ובין המיועדות לעתיד, מתבססות על שאיפה מפורשת לקיים את מצוות התורה. לפיכך אתה מוצא גם בעיצוב דמותה של העדה שלעתיד ניסיון לשחזר את החברה המקראית כפי שהיא נראית בעיני הכת. על הדוגמה המקראית מבוססות הדרגות הצבאיות של שרי-אלפים, שרי-מאות, שרי-חמשים ושרי-עשרות; מושג הפקודים (ס"ע 1, 8; עיין שמ' ל, יד; במ' פרק א' ועוד) הנהוג גם בהוזהר (עיין ב"ד 15, 6; 10, 1); משרת השופטים והשוטרים (דב' טז, יח) המסורה ביד הלוויים דווקא (דה"א כג, ד; דה"ב לד, יג ועוד). דירוג החובות הצבאיות של האזרחים לפי הגילים של 20, 25 ו-30 שנה, שהם מעין שלושה שלבים של גיוס, הוא ניסיון ללמוד הלכה למעשה מכתובים מקראיים שונים, הנראים כסותרים זה את זה; בייחוד כיוון שבעל מדרש-הלכה זה ניסה ללמוד ממה שנאמר בתורה על הלוויים הלכה לכלל ישראל (עיין במ' פרק א' ובמקבילותיו; שם פרק ד; שם ח, כד; שמ' ל, יד; והשווה גם דה"א כז כג. עיין גם בפירושו של ידן למגילת המלחמה, עמ' 73). נוסף על כל אלה נעשה גם ניסיון לשחזר את השבטים ואת המשפחות, המסמנים את המבנה החברתי הקדום בישראל (1, 9 15 21 24). אמנם דמות המשפחות, שהן מושג מציאותי, ברורה קצת יותר מדמות השבטים, שאינם נמנים במפורש, אלא נרמזים דרך-אגב בלבד.

138. המשיחים. הקווים שבדמותה של העדה שלעתיד, שנמנו עד כה, שאובים במישרין מן המקרא, ורומזים — בעיקרו של דבר — לתקופת הנדודים במדבר. השאיפה הכללית להחזיר את העטרה ליושנה באה לידי ביטוי גם בדרך אחרת, היינו בדמויותיהם של שני המשיחים (עיין סוף סעיף 113; סעיף 114). לשם הערכת הנכונה של דמויות אלו עלינו לזכור את עובדת-היסוד: משיחת המלך והכוהן הגדול בשמן המשחה אמורה במקרא, אבל לא היתה נהוגה בימי הבית השני; חידוש המשיחה פירושו, לפיכך, כינון המבנה החברתי המקראי-האידיאלי, כינון אשר נדחה לאחרית-הימים ונעשה סמל לבואם של אחרית-הימים. נוכחותם של שני המשיחים בעדת-ישראל שלעתיד מסמלת אפוא את מעמדה של עדה זו כעדת אחרית-הימים; וזהו תפקידם העיקרי — והיחיד כמעט — של המשיחים בחיבור שלפנינו. לשון אחר: תפיסה זו אינה רואה במשיח את מביא הגאולה. מלבד זאת קובע סרך-העדה, שמשיח מאהרון יהיה קודם למשיח מישראל (עיין סעיף 145) ומבטיח בדרך זו את עליונותה של הכהונה (כפי שכבר הזכרתי בסעיף 114). ויש לשים לב, שהכתוב שלפנינו אינו נוקט בתיאור 'משיח מאהרון', ומדבר בכל מקום, בה במדה שנסתמר, על 'הכוהן בלבד, אף-על-פי שהוא מציג כנגדו את 'משיח-ישראל'.

זו בדבר השלטונות המגייסים את האזרחים לצבא מקבילה בדיוק לתוכנו של החיבור אשר לפנינו, הוא סרך-העדה. שני החיבורים משלימים אפוא זה את זה. האחד מתאר את העדה שבעורף, השולחת את הצבא; השני את הצבא ואת מלחמתו. שניהם הם פרי של חזון אחד; של תורה אחת בדבר אחרית-הימים. לפיכך הם מתאימים זה לזה בפרטים רבים. הארגון הצבאי והשבטי כביכול, המבוסס על פירוש מסוים למקרא; תוארי החוג השליט, ועצם ההשקפה בדבר 'הנהגה קולקטיבית'; מעמד העליון של הכוהנים ושל 'הכוהן הרואש'; התפקיד המיוחד של הלוויים; הגילים השונים של הגיוס — כל אלה משותפים לשני החיבורים, כפי שעוד נראה בפירוש המפורט. הדרך ששני החיבורים משלימים זה את זה נראית יפה בעניין האחד הנידון בשניהם במפורט, והוא: חלוקת התפקידים לפי הגילים. סרך-העדה עוסק בכל הגילים, אבל אינו מפרט את קבוצות-הגיל של הלוחמים; ופירוט זה דווקא ניתן במגילת-המלחמה (עיין סעיף 143). רק שני מושגים חשובים מפורשים בסרך-העדה ואינם נזכרים כלל במגילת-המלחמה, והם: התואר בני צדוק והמונח משיח. אף-על-פי-כן יש קרבה בין שני החיבורים גם בנקודה זו, שהרי מדובר במגילת המלחמה על הכר הנגמל כמנהיגים, וכן על 'כוהן הרואש' (= משיח מאהרון) ועל נשיא העדה (= המשיח מישראל). גם במושג 'עצת-היחד' אין מגילת-המלחמה משתמשת, אבל על העדר זה אין לתמוה, שהרי 'עצת-היחד' שלעתיד לא תהיה גוף צבאי.

שני החיבורים שונים בסגנונם. לשונה של מגילת-המלחמה הוא פשוט וברור; סגנונה שוטף ונאה לקריאה. ואילו הרצאתו של סרך-העדה היא מסורבלת, ולעתים אף מגומגמת. ברור לי, שמחברים שונים כתבו את שני החיבורים, אף כי היו קרובים זה לזה במחשבתם. כמורכן איני יכול להבחין בסימנים של תלות ישירה בין שני החיבורים, או במקור ספרותי משותף לשניהם. נראה לי ששניהם צמחו על רקע אחד של מחשבה וחזון; היינו בחוג אחד של בעלי חזון חברתי-אפוקליפטי שבקרוב היחד; ולכן משותפת לשניהם ההשקפה הכללית ופרטים ומונחים רבים. אבל איני רואה דרך לתרגם תופעה זו למושגים מדויקים של תלות ספרותית ממש. לפיכך גם איני יודע איזה משני החיבורים קדם לחברו.

סרך העדה

פרשה ראשונה: מעמד ה'הקהל' העתיד

140. עיקר תוכנה ומגמתה של פרשת־פתיחה קצרה זו כבר תוארו בסעיף 132; להלן אפרט עוד מהי דרך הרצאתה.

אחרי הכותרת, המודיעה לקורא שהחיבור ידון בעדת ישראל שלעתיד (1, 1) באה הגדרה של עדה זו, האומרת שעדה זו תקום כאשר בני ישראל יתאספו ויקבלו על עצמם '[להתהלך] על פי משפט בני צדוק הכוהנים ואנשי בריתם' (1, 1—2). לתואר זה, שהוא תוארה הרשמי של הכת (עיין סעיף 74), נסמכה הגדרה רחבה יותר של היחד שבהווה, המדגישה שהיחד שמר את תורת האמת 'בתוך רשעה', כאשר שאר העם לא הלך בדרך האמת (1, 2—3), שהרי דווקא עובדה זו מכשירה את אנשי־הכת למשימה המוטלת עליהם, המתוארת בהמשך־הדברים. כך אנו מגיעים לגופה של הוראה מפורשת: 'בבואם' — כאשר העם יבוא אל אנשי היחד — 'יקהיל' — אנשי היחד — 'את כול הבאים מטף ועד נשים' וילמדו אותם את חוקי הברית 'פן ישגו' (1, 4—5). המעמד יהיה אפוא מעין קיום של מצוות הקהל שבתורה (דב', לא, י—יב), או מעין חזרה על מעשיהם של משה (במ' א, יח ועוד) ושל יהושע (יהושע פרק כד) ושל עזרה ונחמיה (נחמיה פרקים ט—י). טעמו של המעשה: חידוש הברית שבין העם לאלוהיו, כנגד הברית המיוחדת הכרותה לכת המתבדלת בהווה (עיין סעיפים 45, 48). יתר על כן, כוונת הטקס להרחיק את העם מחטא שבשגגה. שהרי בהווה חוטא העם משום שמנהיגיו הרעים מתעים אותו, או כלשון בעל ההודיות 'וימירום בערול שפה ולשון אחרת לעם לא בינות להילבט במשגתם' (הוד' 2, 18—19). בהסרת מכשול השגגה, שהיא התורה המסולפת הנהוגה בהווה, מדרך העם, יהיה העם לעדת־ישראל האידיאלית של אחרית־הימים.

פרשה ראשונה: מעמד ה'הקהל' העתיד

דף 1 1 וזה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים:

1 וזה הסרך: הנוסחה כמו ס"י 5, 1; ועיין בפירוש לס"י 1, 16. לכול עדת ישראל וכו': עיין סעיף 131—132. עדת ישראל: לפי שמ' יב, ג; מל"א ח, ה ומקראות דומים. 'עדה' רגילה בחיבור זה (שורות 6, 12, 17, 19 וכו') במשמעות המיוחדת של 'עם מלוכד'; וכן במל' 2, 5; 4, 15; ועוד. המונח מצוי בכתבי הכת גם בשימושים אחרים, כגון 'עדת קודש' (= עצת היחד) ס"י 5, 20; ועיין גם הוד' 2, 22; 6, 5 ועוד; פ"ח 10, 10 ועוד; ס"י 5, 2—1. באחרית הימים: מונח זה בא בכתבי הכת עוד בפ"ח 2, 5—6; 9, 6; ב"ד 4, 4; 6, 10—11 ומציין בדרך־כלל את התקופה שלאחר המהפכה, כמו כאן. התקופה שהיחד פועל בה,

- 2 בהספ[ם ליחד להתה]לך | על פי משפט בני צדוק הכוהנים
- 3 ואנושי בריתם אשר ס[רו מלכת בד]רך | העם, המה אנושי
- עצתו אשר שמרו בריתו בתוך רשעה לכ[פר בעד הארץ], |
- 4 בבואם יקהילו את כול הבאים מטף עד נשים וקראו
- 5 בא[וזניהם] את | [כ]ול חוקי הברית ולהבינם בכול
- משפ[טיה]מה פן ישנו במ[שוגותיהמה].

1 בהספ[ם]: מ נראית בחלקה. [ליחד להתה]לך: השווה ס"י 5, 7; 8, 19; ב"ד 7, 7; 19, 4. — 2 ס[רו מלכת בד]רך: עיין בפירושו. — 3 לכ[פר בעד הארץ]: השווה ס"י 6, 8. — 5 במשפ[טיה]מה: נראים שרידים של האותיות האמצעיות. במ[שוגותיהמה]: שריד של ה אחרונה נראה; השווה ב"ד 3, 5; הוד' 2, 19.

הסמוכה לאחרית־הימים, מכונה הקץ האחרון. בהספ[ם]: בהאספ[ם], כאשר יתאספו. לשימוש של המונח עיין ס"י 5, 7; מל' 3, 4 והשווה עז' ג, א; נח' ח, א; ט, א. להשמטת האל"ף השווה 'ויספהו' פ"ח 5, 14; 'הרץ' (הארץ) שם 13, 2; 'שרית' ס"י 5, 13 ועוד; וכן 'הנשים' ש' 27 להלן. במגילת ישעיהו הראשונה טז, י נכתב 'ונאסף' באל"ף תלויה. ועיין סעיף 42. [ליחד]: אם השלמה זו נכונה, יהיה טעם 'ליחד' כאן, כמו בש' 9 להלן, כטעמו הרגיל בעברית, ולא כמשמעותו המיוחדת של 'ציבור אנשי היחד', 'עצת היחד'.

1—2 [להתה]לך על פי: השווה ס"י 5, 21 ועוד; כיוצא בזה בב"ד 7, 7.
2 בני צדוק... בריתם: עיין סעיף 74. אשר ס[רו מלכת בד]רך העם: לגבי השלמה זו מאלף המדרש שבלקט הפשרים המכונה 4QFlorilegium [Allegro, JBL 1958, p. 353] (דף 1, ש' 14—16), וזה לשונו: 'מ[ד]רש מאשרי [ה]איש אשר לוא הלך בעצת רשעים פשר הדב[ר] על [סרי מדר[ך] העם והוא] אשר כתוב בספר ישעיה הנביא לאחרית [ה]ימים ויהי כחזקת [היד ויסרני מלכת מדרך] העם הזה'. המקראות הנדרשים הם תה' א, א; ישע' ח, יא. וכבר העיר ברתיילימי, כאשר הציע את ההשלמה הניתנת כאן (בסרך־העדה), ועדיין לא הכיר את 4QFlorilegium, שאנשי־הכת גרסו בישע' ח, יא 'יסירני' (כלומר, הסיר אותי) עם מגילת ישעיהו הראשונה ועם השבעים, ולא כגרסת המסורת 'ויסירני' (לשון ייסורים). לנוסחה שהושלמה כאן השווה ב"ד 8, 16 'לשבי ישראל סרו מדרך העם'.

3 המה אנושי עצתו: של האל; כמו הוד' 6, 11, 13; ועיין סה"ב 4, 24. שמרו בריתו: עיין סעיף 140; והשווה ב"ד 20, 17, וכן את הכינוי שומרי הברית בס"י 5, 2 ועוד. בתוך רשעה: השווה 'המתהלכים באלה בקץ הרשעה' ב"ד 12, 23; וכן שם 6, 10, 14; 7, 15, 20, 23; פ"ח 5, 10.

4 בבואם: בבואם, כאשר יבואו אנשי העם; חולם במקום שאנו נוהגים לנקד בקמץ, כמו 'רוחם' בס"י 9, 13; והשווה 'עולום' בהוד' 11, 27; ועיין סעיף 43. יקהילו וכו': המקהילים יהיו אנשי היחד. לעניין עיין סעיף 140. בנוסח הדברים באו כמה רמיזות לדב' לא, יא—יב. מטף עד נשים: כנגד 'האנשים והנשים והטף' של דב' לא, יב.

5 חוקי הברית: כנגד 'התורה הזאת' של הכתוב המקראי. מדובר כאן על חוקי הברית של היחד, שיוטלו על כלל ישראל. המונח בא גם ש' 7 להלן, וכן ב"ד 20, 29; והשווה ס"י 1, 8; 5, 20; ב"ד 5, 12. ולהבינם בכול משפטיהמה: השווה ש' 8 להלן; ס"י 6, 15; ועיין גם שם 3, 13. משפטיהמה: צורה ארוכה זו (במקום —'הם') רגילה במגילת ישעיהו הראשונה ובהבאות מן המקרא שבמגילת־המלחמה, אבל היא נדירה בכתבים הלא־מקראיים של הכת. פן ישגו: פירשתיו בסעיף 140.

פרשה שנייה: חוקת העדה של עתיד

פרק א (1, 6—25); חובות האזרחים ודירוגם

141. תוכנו של הפרק כבר תואר בקצרה בסעיף 133. אולם משום שמבנהו מסובך במקצת, כדאי לנו לפרט את תקנותיו.

מגמת הפרק היא לתאר כיצד ייקבע מקומו של כל אזרח בעדה שלעתיד לפי גילו וכשרונותיו. בהתאם לכך, חלקו הראשון והגדול מוקדש לשורה של תקנות המפרטות את החובות והזכויות של האזרח הרגיל (1, 6—18), היוצא לצבא־המלחמה כשהוא מגיע לבגרות. על שורת־תקנות זו נוספו עוד שתי תקנות, העוסקות במקרים המיוחדים של 'איש פיתי' (1, 14—22) ושל הלוויים (1, 22—25). הכהנים נזכרים דרך־אגב בלבד כבעלי הסמכות העליונה (1, 16—23). מסתבר שמעמדם הרם מוציא אותם מכלל האזרחים, ושחוקי־הגיוס הרגילים אינם חלים עליהם. אנו רשאים אמנם לשער, שגם הם עתידים לשרת לפי חוקה קבועה. מקומם בעצת־היחד שלעתיד מובטח להם (עיין פרק ב וסעיף 144); וממגילת המלחמה אנו למדים שישרתו לא רק במקדש (מל' דף 2) אלא גם כמפקדים בצבא־המלחמה (שם, דפים 7—9; ועוד).

נחזור לפירוטו של הפרק שלפנינו. בראשו רשומה הכותרת של הפרשה 'וזה הסרך לכל צבאות העדה' (1, 6). מיד לאחר־מכן נאמר, שהתקנות הראשונות מיועדות 'לכול האזרח בישראל', ובאה התקנה הראשונה המטילה על העדה את החובה ללמד ולחנך את האזרח 'מנעוריו' (1, 6—8). מושג זה לא נתפרש בדיוק, כיוון שרק לאחר תקנה ראשונה זו מתחיל פירוט הגילים. תחילה באה התקנה הקצרה והסתומה 'עשר שנים יבוא בטף' (1, 8); ונראה לי שטעמה: עשר שנותיו הראשונות אין הוא נמנה עם האזרחים, אלא עם 'הטף' בלבד, ואין עליו כל חובה. מיד אחרי תקנה קצרה זו באה התקנה העוסקת בבן־העשרים. לפי הפירוש המוצע כאן תחסר אפוא התקנה הקובעת את מעמדם של בני אחת־עשרה עד תשע־עשרה; אולם כיוון שכבר ראינו שהאזרח יהיה חייב ללמוד 'מנעוריו', נראה לי שדווקא שנים אלה הן שנות־הלימוד — הנחה סבירה בלא־הכי — ושהמחבר לא ראה צורך לחזור על חובת־הלימוד בפירוט הגילים. על בן העשרים נאמרו שלושה דברים: (א) '[יעבור על] הפקודים לבוא בגורל בתוך משפחתו וכו' (1, 8—9); כלומר: הוא ייחשב מכאן ואילך לאזרח ממש ויימנה על העדה, עם שאר הגברים המבוגרים של משפחתו. מסתבר שהעדה תהיה מאורגנת משפחות־משפחות; וכפי שאנו למדים מן התקנה המקבילה (1, 21) יירשמו כל אזרחיה 'בסרך הצבא' לפי משפחותיהם. (ב) יהיה רשאי לשאת אשה. התקנה מנוסחת בלשון שלילית, כלומר: היא אוסרת על איש שלא מלאו לו עשרים שנה את ההזדווגות (1, 9—11), ועל נישואין לא מדובר בה כלל! אף־על־פי־כן ברור שהכוונה לנישואין, שהרי בוודאי אין המחבר מתכוון להתיר זנות לאחרית־הימים. (ג) יהיה

אפשר להעמידו לדין (כך אני מפרש, על-אף קשי הגרסה) ותחול עליו החובה 'להת-ייצב במשמע משפטים' (1, 11) עם שאר האזרחים המבוגרים. חובת-שירות עדיין לא תחול עליו, וככל הנראה יהיה חופשי לדאוג לביתו.

142. על 'בן חמש ועשרים' תחול החובה 'לעבוד את עבודת העדה' (1, 12—13). שירות זה אינו שירות צבאי ממש, אלא, כפי שמסתבר ממגילת-המלחמה, שירות-עזר לצבאות הנלחמים: 'וכל מפשיטי החללים ושוללי השלל ומטהרי הארץ ושומרי הכלים ועורך הצידה יהיו מבן חמש ועשרים שנה ועד בן שלושים' (מל' 7, 2—3); וגם בהמשך-הדברים שם נאסר על כל 'נער זעוט ואשה' לבוא למחנה הלוחמים, איסור התואם את רוחן של התקנות שלפננו.

בן שלושים מתגייס לצבא הלוחמים (1, 13). לשונה של התקנה 'יגש לריב ריב [ומשפ]ט' סתום במקצת, אבל טעמה ברור מן ההמשך (וכן משורה 21). מיד לאחר קביעה כללית זו מדובר על זכותו (או חובתו) של בן השלושים 'להתייצב בראשי אלפי ישראל' ובאה רשימה של משרות-הפיקוד (1, 14—15), הכוללת גם את תפקידי הלוויים (השווה ש' 22), והמזכירה את בעלי הסמכות העליונה — הכהנים וראשי אבות-העדה — אשר לפיהם יתמנו בעלי המשרות. רשימה זו משקפת למעשה את מבנהו של מנגנון-הפיקוד. על עניין הדירוג מדובר עוד בתקנה שנייה, הבאה להגדיר את עצם העיקרון של מינוי האזרח 'לפי שכלו ותום דרכו' ואת עקרון ההקפדה על כבודם של בעלי-המשרות (ש' 16—18).

על גיל הזיקנה מדובר בתקנה קצרה וסתמית, הקובעת שתפקיד הזקן ייקבע לפי כוחו (1, 19). גיל הזיקנה לא נקבע במפורש, אבל מן המקבילות יש לשער שהכוונה לגיל שבין חמישים לשישים, ושנת השישים תהיה ברגיל שנת הפרישה הסופית (עיין טבלה, בסעיף הבא). בתקנה זו מסתיים הדיון באזרח הרגיל.

במעין תוספת נידונו מקרים מיוחדים. האחד הוא 'איש פיתי', שיירשם כשאר האזרחים בסרך-הצבא, אבל יהיה פטור מלצאת למלחמה ויועסק 'בעבודת המס' (1, 19—21). תקנה זו מנוסחת באריכות-לשון, אולם מתוך אריכות-לשון זו אנו למדים שהלשונות 'לריב ומשפט ולשאת משא עדה' פירושן — 'ולהתייצב במלחמה להכניע גויים' — וזוכים אפוא בהגדרה שבדרך-אגב למטרת ארגונו של העם.

המקרה המיוחד השני הוא תפקידם של הלוויים. על סמך כתובים מן המקרא (עיין סעיף 137) קובע בעל-החזון ששירותם יהיה מינהלי-משטירתי: הם יהיו 'השופטים והשוטרים', ויוטל עליהם 'להביא ולהוציא את כול העדה איש בסרבו', לפי הוראותיהם של שליטי העם, 'בני צדוק הכהנים וכול ראשי אבות העדה' (1, 22—25). בתקנה זו מסתיים הפרק.

143. התקנות בדבר ריבוד האזרחים לפי גילם תואמות הוראות דומות שבאו במגילת-המלחמה (בדפים 6—7) ובספר ברית-דמשק (10, 5—10; 14, 5—7). אפשר אפוא לסקור את ריבוד הגילים בטבלה, ולהציג בצדה את הנתונים של שני החיבורים האחרים כדלקמן:

ריבוד העדה לפי הגילים

סרך העדה		מגילת המלחמה		ספר ברית דמשק	
גיל	תפקיד או מעמד	גיל	תפקיד	גיל	תפקיד או מעמד
10	יבוא בטף				
20—10	(לומד, לפי ההש- ערה)				
20	עובר על הפקודים, נושא אשה, בעל חובות משפטיות			לא פורש	את בניהם אשר יגיעו לעבור על הפקודים (15, 5—6)
25	משרת את העדה	30—25	משרת בצבא בשירותי-עזר	25	גיל המותר לכהונת שופטים (10, 5)
30	לוחם או בעל משרה	45—30	לוחם עם 'אנשי הבינים'	50—30	מבקר (14, 7)
		50—40	לוחם עם 'אנשי הסרך'		
לא פורש	לפי כוחו יתנו משאו	60—50	סורכי המחנות (מינהל הצבא)	60—30	כיהן שבראש המה- נח (14, 6)
				60	גיל הפרישה לשופ- טים (10, 5—10)

פרק א: חובות האזרחים ודירוגם

דף 1 6 וזה הסרך לכול צבאות העדה, לכול האזרח בישראל :

7 ומן נע[וריו | ילמ]דהו בספר ההגי וכפי יומיו ישכיליהו

6 וזה: השאיר בתחילת השורה רווח קטן. הסרך: ה תלויה. — 7 [ילמ]דהו: קצה מ נראה. ברתלמי קרא ללמדהו.

6 וזה הסרך: כמו 1, 1 עיין שם. צבאות העדה: הכוונה אינה לצבא הלוחמים בלבד, כי אם לכול המסגרות הארגוניות של העדה. השווה 1, 21, במד' ח, כד—כה ומקראות דומים. לכול האזרח בישראל: לפי ויק' כג, מב. בכל מקום אחר במקרא נאמר 'אזרח' כנגד 'גר'. שלא כנוהג המקרא, מצינת המלה כאן 'בעל חובות וזכויות בתוך עדה מאורגנת'. ומן: מוטב היה לפתוח את התקנה הראשונה בלי וי"ו; אלא שהמחבר נהג כשגרתו בתקנות רבות הפותחות בוי"ו. ומן נע[וריו]: עיין בפירוש לשורה 8. לשון דומה — הוד' 9, 31.

7 בספר ההגי: נזכר עוד בב"ד 10, 6; 13, 2 ושם נכתב 'ספר ההגו' בוי"ו. אף כאן אפשר לגרוס 'הגו', אף-על-פי שצורת האות האחרונה היא צורת יו"ד, כיוון שהסופר אינו מקפיד בהבחנה בין יו"דין ווי"וין. אולם הצורה 'הגי' קרובה יותר לדרך העברית (כמו, בכי, מרי וכו'), ואילו 'הגו' צלילה ארמית. ואפשר עוד (כסברת גושן) שאין 'הגי' אלא כתיב פוניטי של

8 בחוק[י] הברית ו[לפי שכלו | יי]סרו במשפטיהמה.

עשר שנים [י]בוא בטף.

9 ו[בן] עשרים שנ[ה] יעבור על [ה]פקודים לבוא בגורל בתוך

משפ[ח]תו ליחד בע[דת] קודש,

ו[לפי שכלו יי]סרו: השווה ס"י 5, 21 ועוד; ס"ע 1, 17; ועיין בפירושו. ברתלמי: 'ולקחת מוטריו'. — 8 בטף: ה' נכתבה במשיכת קולמוס מעל לאות אחרת, והיא בספק. ברתלמי קרא 'בטב'. [יעבור על]: השווה ב"ד 15, 5—6. — 9 בע[דת]: מחצית ד נראית.

'הגה'. 'ספר ההג' הוא ככל הנראה ספר־התורה, שנאמר עליו 'והגית בו' (יהוש' א, ח; השווה תה' א, ב); ואף הסברה נותנת שעיקר הלימוד היה בתורה. וכפי: במקום 'לפי' הרגילה יותר; 'לכפי' השווה ויק' כה, נב ועוד; ב"ד 12, 16 ועוד. יומין: גילו. הצורה מושפעת מן הארמית, וכן ס"י 2, 19; 3, 5 ועוד. ישכיליהו: ולא נאמר מי המשכיל, פועל בגוף סתמי, כנוהג סרך־היחד, עיין סעיף 35. כאן אפשר לקרוא גם 'ישכיליהו', אבל קריאה זו תקשה על השלמת 'ילמ[דהו] בתחילת השורה. בהוקי הברית: כמו בשורה 5, וגם שם הוא מקביל ל'משפטיהמה', ועיין שם.

8 [יי]סרו: ההשלמה המוצעת באה להתאים את הפעלים שבמשפט זה לזה. לשימוש של השורש (גם אם תוצע השלמה אחרת) השווה ס"י 6, 14. במשפטיהמה: הם המשפטים המיוחדים לעדה, והשווה שורה 5. עשר שנים [י]בוא בטף: רק הקריאה 'בטף' (עיין הערות לנוסח) נותנת — לעניות דעתי — משפט סביר. ונראה לי שהכוונה לעשר שנותיו הראשונות של הילד, שבהן הוא פטור מכל חובה אזרחית. לפי פירוש זה תחסר תקנה מפורשת בדבר חובותיו של האזרח בין השנה העשירית והעשרים של חייו. אבל הסברה נותנת שהוא נחשב ל'נער', החייב להתחנך במסגרת הארגונית של העדה, כפי שקובעת התקנה הראשונה של פרק זה. הלשון 'יבוא ב' טעמו 'יימנה עם', כפי שמתברר משימוש בשורות 9, 12, 20. ו[בן] עשרים וכו': עיין סעיף 142.

9 הפקודים: אולי הכוונה למיפקד, ועל־כּל־פנים הכוונה לטקס המביע את ליכודם של אזרחי־העדה. השווה שמ' ל, יד; במ' א, ג; דה"א כז, כג; ב"ד 10, 1—2; 15, 6 (עיין בטבלה שבסעיף 143), והשווה גם ס"י 5, 24 ובפירושו שם. לעניין הפקודים עיין בדברי י' ליוור, תרביץ תשכ"ב, עמ' 19—22, המעיר על צד מיוחד שבעניין זה. לבוא בגורל: ניב זה בא עוד בש' 20 וטעמו — יתקבל למניין העדה, יהיה לאזרח בעל זכויות שוות. לניב זה ממש אין חבר, אבל דומה לו שימושה של המלה גורל ס"י 11, 7; וכן הלשון 'גורל־אל' ס"י 2, 2 (ומקבילות). השווה עוד סה"ב 4, 26. בתוך משפ[ח]תו: לא כיחיד, אלא דווקא במסגרת הארגונית של המשפחות, הנרמזת גם בשורות 15, 20; ועיין סעיף 137 ('עיקרון שלישי'). ועיין בפירושו של ידין למגילת המלחמה, עמ' 46. ליחד לע[דת] קודש: הניב בא עוד לקמן ש' 12—13 וכן בס"י 5, 20. שם כתוב 'להיחד' וגם כאן עדיף לראות במלה 'ליחד' פועל, כלומר 'להיחד' בהבלעת הה"א (עיין סעיף 41). הניב 'עדת־קודש' משמש גם ככינוי של היחד בהווה (עיין סעיף 137, 'עיקרון שני'), אבל בשימוש האופייני לסרך־העדה נשתנתה משמעותו, שכן הכוונה לעדה שהיא העם בכללו, ולא לעצת־היחד המסוגרת (הנידונה בפרק ב; הקריאה לע[דת] 'בטוחה, כיוון שנראה חלק מספיק של הדל"ת).

9—11 ולוא [יקרב] אל אשה וכו': עד שלא ימלאו לו עשרים שנה נאסרה עליו כל הזדווגות. ומשמעות האיסור למעשה היא, שבן עשרים ומעלה רשאי לשאת אשה (עיין סעיף 140). המחוקק חושש שיחסי־זיווג עלולים להזיק למי שלא הגיע לבגרות (מינית או שכלית), ולכן הוא מוסיף את המלים: 'בדעתו [טוב] ורע'. והשווה את מאמר רב הונא 'בן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה' (קידושין כט, ב למעלה). אולם לדעת הז"ל רצוי

10 ולוא [יקרב | א|ל] אשה לדעתה למשכבי זכר כי אם לפי

11 מולואת לו עש[רים] שנה בדעתו [טוב] | ורע,

ובכן יתקבל • להעיד עליו משפטות התורא ולה[תי]צב

במשמע משפטים. |

12 ובמלוא בו

ובן חמש ועש[ר]ים שנה יבוא להת[יצ]ב ביסודות עדת |

13 הקודש לעבוד את עבודת העד[ה].

10 א|ל]: ל נראית בחלקה. אשה: א פנומה. כי אם: י פנומה. עש[רים]: קצה ם נראה. [טוב]: לפי דב' א, לט עור. — 11 יתקבל •: חקבל כתיב, ועיין פירוש. ולה[תי]צב: ת נראית בחלקה. — 12 ובמלוא בו: עיין פירוש. אחריי רווח קטן. ועש[ר]ים: ים פנומה.

שאדם ישא אשה קודם שיגיע לגיל עשרים (עיין עוד בבמרא שם), בניגוד מוחלט לדעתו של בעל סדר־העדה.

10 לדעתה למשכבי זכר : הלשון לפי בַּמ' לא, יז ; שוֹפ' כא, יא ; אולם שם מדובר על נסיונה המיני של האשה, ואילו כאן הועברה הלשון לנסיונו של הגבר. לעניין שימוש בלתי־מדויק בניבים מן המקרא עיין סעיף 36. כִּי אִם : כתיב באל"ף אחת (ולא כיא אם כרגיל) וכן ס"י 14. לפי מולואת : הניב לקוח מירמ' כט, י ; לכתוב 'מולואת' השווה 'מולאת' ס"י 6, 18 ועוד ; 'מלואת' ס"י 7, 20 ועוד ועיין סעיף 40. בדעתו [טוב] : ורע : לפי דב' א, לט ; ישע' ז, טו—טז ; והשווה בר' ב, ט. ברור שהניב רומז לבגרות ; בגלל המסופר במעשה גן־עדן אפשר לפרשו כאן לבגרות מינית, אולם נראה שפשוטו מורה על בגרות שכלית בלבד. 11 ובכן : באותם התנאים, באותן המסיבות, יחד עם זאת. לשימושה זה של המלה השווה קוד' ח, י ; אסתר ד, טז ; בן־סירא יג, ט. יתקבל להעיד עליו משפטות התורא : גוסס המגילה 'תקבל' וזכ' חסר משמעות ; וגם כל שאר הלשונות שבמשפט קשים וזרים. ההנחה שמדובר כאן על האשה, שתוכל להעיד נגד בעלה (כדעת המהדיר הראשון) לא תפטור את הקשיים הלשוניים שבמלה 'תקבל' ותכניס אותנו למערכת של השערות מוזרות על מקומה של האשה בחברה. ונראה לי שהמשמעות הסבירה ביותר היא שיהיה אפשר להעמיד את האזרח לדיון, ולכן אני מציע את הגרסה המשוערת 'יתקבל'. לניב 'להעיד על' השווה ירמ' ו, י ; ראש השנה ב, ח. משפטות : לא מצאתי חבר לצורה זו. התורא : השווה 'עשרא' ס"ע 2, 22 ; וכן את הכתיבים 'בדעהא' ס"י 7, 4 ; 'חקקא' ס"י 10, 1 ; 'הויא' ס"י 11, 3. ולה[תי]צב במשמע משפטים : מתפרש על־פי ההנחה שהעדה שלעתיד תנהיג טקס קבוע של השמעת המשפטים לאזרחיה, אולי כקיום מצוות הקהל של דב', לא, י ואילך, ובתור חזרה עונתית על מעמד ההקהל הראשון, המתואר בפרשת הפתיחה (ס"ע 1, 5—5).

12 ובמלוא בו : חיבות אלו הן התחלה של תקנה וחסרות המשך, ויש להניח שהסופר התכוון לבטלן. כמות שהן אין להן טעם. ובן חמש ועשרים : לפי גיל הלוויים היוצאים לעבודה. בַּמ' ח, כד. ביסודות : מן ההמשך ברור שטעמו 'יחידות־שירות', בניגוד למונחים שבאו בשורה 9, המציינים את איגוד־האזרחים הרופף יותר, והשווה את שימושו של השורש 'יסד' ס"י 5, 7 ; 17 ; 8. 10 ועוד ; הרימוז ליחד כחבורה מלוכדת. עדת הקודש : עיין שורה 9 ובפירוש שם.

13 לעבוד וכו' : כל שירותי־העדה וקראים עבודה. עיין להלן שורות 16, 17, 18. אולם ברור ששירותו של בן 25 אינו שירות בצבא הלוחם ממש, ומן ההקבלה של מל' 7, 2—3 למדנו שהכוונה לשירותי־עזר לצבא הלוחם, עיין סעיף 142. ובן שלושים : לפי גיל הלוויים

- 14 ובן שלושים שנה יגש לריב ריב | [ומשפ"ט, ולהתיצב
15 ברואשי אלפי ישראל לשרי מאות שרי ח[מ]שים | [ושרי]
עשרות שופטים ושוטרים לשבטיהם בכול משפחותם, [על
16 פ]י בני | [אהר]ון הכוהנים וכול רוש אבות העדה —
17 אשר יצא הגורל להתיצב [בע]בודתו | [לצאת] ולבוא לפני

14 [ומשפ"ט: נראים קצה פ ועוד שני שרידים. — 16 רוש: כתב תחילה שרי, ונקד על ש ראשונה לבטלה, ותלה ש שנייה בסוף התיבה. להתיצב [בע]בודתו: צב חסרות לגמרי. קצה של ב ראשונה של בעבודתו נראה, אבל מקומו וצורתו זרים. במקומה של ע עובר החיבור בין שני קטעים, וקשה להבחין בה. ו אחרונה של בעבודתו תלויה, אבל לא במקומה, אלא בין ד ו-ת, וכנראה תלה אותה שם כיוון שנמנע לכתוב בגליון. — 17 [לצאת]: קצה ת נראה.

המשרתים במקדש, עיין במ' ד, ג ועוד. יגש לריב ריב [ומשפ"ט: לפי פשוטה של לשון זו הכוונה שיוכל לטעון לעצמו בדין, והשווה גם ס"י 5, 5; ב"ד 14, 12. אולם לפי ההמשך מסתבר כי טעמו שיריב את ריב עמו במלחמה, וזה ככל הנראה גם טעמה של הלשון בשורה 20. והשווה למשמעות זו ישע' ג, יג; תה' עד, כב; מל' 4, 12.

14 ולהתיצב ברואשי אלפי ישראל: לפי במ' יא, טז; יהוש' כב, כא. ברואשי: בראש האלפים, כדי לשמש כשריאלף, כמו 'ויפקדו שרי צבאות בראש העם' דב' כ, ט; והשווה דה"א יב, ת. ואפשר גם לפרשו 'בין הראשים', כאחד השרים, השווה פשר תהלים 2, 5. 14–15 לשרי מאות... עשרות: רשימת תאורים מקבילה להלן 1, 29–2, 1. לפי שמ' יח, כא; דב' א, טו; חסרים כאן שריהאלפים, אבל אפשר שנרמזו בלשון 'ברואשי אלפי ישראל'. התורה אמנם אינה מתכוונת לארגון צבאי ממש, אבל נתפרשה כך לבעל סדר העדה והשווה דה"א כח, א ועוד בדה"י. הארגון לפי אלפים, מאות, חמישים ועשרות בא לידי ביטוי גם בדף 4 של מגילת המלחמה, וכן ס"י 2, 21–23; ב"ד 13, 1–2; והיה נוהג גם בצבא החשמונאים, עיין ס' מקבים-א' ג, נה. ועיין בפירושו של ידין למגילת-המלחמה עמ' 54–55.

15 שופטים ושוטרים לשבטיהם: נסמכו לשרים על-פי הכתוב דב' א, טו. שם נזכרו שוטרים בלבד, ואמנם עיקר הכוונה לשוטרים; אבל השופטים נסמכו על השוטרים, לפי דב' טז, יח וגם לפי דב' א, טז. ומן ההמשך (ש' 24) אנו למדים, שהשוטרים והשופטים היו לוויים, ולא ישראלים כשאר בעלי-הדרגות. לשבטיהם בכול משפחותם: כל שבט וכל משפחה יוצאו יחידות צבאיות משלהן, ועליהן יתמנו המפקדים. ועיין סעיף 137 ('העיקרון השלישי').

15–16 [על פ]י בני [אהר]ון הכוהנים וכול רוש אבות העדה: לפי הוראותיהם יתמנו בעלי הדרגות, ואת הוראותיהם יבצעו, עיין סעיף 137 ('העיקרון השני'). והשווה שורות 24–25. וכול רוש אבות העדה: לפי במ' לא, כו והשווה דה"א כו, כו ועוד בדה"י. ונזכרו גם במל' 2, 6–7; 3, 4. וצ"ל כאן 'ראשי', אלא שהסופר טעה וכתב תחילה 'שרי'. ומשעמד על טעותו הסתפק בתיקונו בצורה המקוצרת 'רוש'. ואפשר לפרש את הניב 'כול רוש אבות העדה' כאילו הוא שייך להמשך, אולם פירוש זה יהיה נוגד את טעמו של הניב במקומות המקבילים.

16 אשר יצא וכו': טעמו ככל אשר יצא הגורל לכל איש, לשון קצרה, ואולי צ"ל 'יצא לו הגורל'. כאן פותחת תקנה המגדירה באופן כללי (בלי פירוט הדרגות) את מינויו של בעל-המשרה. יצא הגורל: יוחלט, כנראה בהתייעצותם של ראשי העם; לשון זו באה בס"י 5, 3; 6, 16 ועוד; ב"ד 13, 4. [בעב]ודתו: בשירותו.

17 [לצאת] ולבוא לפני העדה: להנהיגם במלחמה, לפי במד' כז, יז; ש"ב ה, ב; ועיין לקמן ש' 23.

העדה, ולפי שכלו עם תום דרכו יחזק מתנו למעמ[ד]
 18 [לצב]ואת | עבודת מעשו בתוך אחיו [בין ר]וב למועט [זה
 ל]זה יכבדו איש מרעהו. |

19 וברובות שני איש לפי כוחו [ית]נו משאו ב[עבוד]ת העדה.
 20 וכול איש פיתי | אל יבוא בגורל להתיצב על עדת ישראל
 21 לרי[ב]ב ומ[שפט] ולשאת משא עדה | ולהתיצב במלחמה
 להכניע גויים [רק] בסרך [הצ]בא יכתוב משפחתו |

17 [לצב]ואת: קצה של בנראה. — 18 עבודת: כתב עבודתו ומהקו אחרונה. מעשו: נכתב במשיכת-קולמוס מעל לחיבה מגורדת. [זה ל]זה: זו שנייה ארוכה מן הרגיל, ואפשר שראש ל נשתרבה לתוכה, אבל במקומה של ל נראה מקום חלק בגוויל; הקריאה בספק. איש: תיבה פגומה, אבל אין ספק בקריאתה. — 19 [ית]נו: קצה של י נראה. ב[עבוד]ת: נראים קצה של ע ושל ד. 20 [מ]שפט: ט פגומה. — 21 [רק]: קצוות נראים. [הצ]בא: קצוות נראים.

17—18 ולפי . . . מעשו: ותפקידו ודרגתו ייקבעו לפי כשרונו והתנהגותו. לפי שכלו ותום דרכו: כיוצא בזה ס"י 5, 24 ועוד; עיין שם. השימוש בנוסחה זו — המורה גם על שלמות המידות הדתיות-מוסריות — הוא סימן נוסף לדמיון שבין היחד שבהווה והעדה שלעתיד, מסוג הסימנים שנמנו בסעיף 137 ('העיקרון השני'). יחזק מתנו למעמ[ד]: לפי נחום ב, ב; וכיוצא בזה 'חזוק מעמד ואמוץ מתניים' מל' 14, 6—7; וכן הוד' 2, 7—8. כאן הכוונה (שלא ככוונת המקבילות) לא לאומץ אישי בלבד אלא גם להשגת עמדה של פיקוד; כטעם מעמד להלן בשורה 22 והשווה ס"י 2, 22. [לצב]ואת עבודת: אם השלמה זו (של ברתילימי) נכונה, יהיה טעם המלה 'לשרת' והלשון לקוחה מבמ' ח, כד: 'יבוא לצבוא צבא בעבודת אוהל מועד'; והצורה 'צבואת' תהיה כמו מלואת ס"י 7, 20. מעשו: מעשיו, כתיב חסר, כמו לקמן, ש' 22; ס"י 6, 22, ועיין סעיף 43.

18 [בין ר]וב למועט: מעשים רבים או מעטים; תפקיד חשוב או פחות חשוב, שיהיה מותאם 'לשכלו ותום דרכו' של האיש. הניב בא עוד ס"י 4, 16. יכבדו איש מרעהו: כבודו של כל איש יהיה קטן או גדול מכבוד זולתו, בהתאם לדירוג; וכיוצא בזה 'ולפי דעתם יכבדו איש מרעהו' הוד' 10, 27—28.

19 וברובות . . . משאו: הכוונה ככל הנראה לגיל 50—60, שבו יותאם השירות ליכולתו הגופנית של האיש המזדקן; וע' ס"ע 2, 7. ב"ד (10, 7—10) קובע: 'ואל יתיצב עוד מבן ששים ומעלה לשפוט את העדה כי במעל האדם מעטו ימיו לסור את דעתם עד לא ישלימו את ימיהם'. אמנם כדאי לציין שבעל ס"ע נמנע בכוונה לקבוע גיל קצוב לפרישה מחמת זקנה. וברובות: ברבות, כתיב פוניטי, כמו 'מלואות' ש' 10; ועיין סעיף 40. פיתי: כתיב מלא של פתי; המלה משמשת בהוראה דומה ב"ד 13, 6. ברתילימי קרא 'פותי', משום שדייק בצורתה של האות השנייה, אולם אין דרכו של הסופר להקפיד בצורת יו"דין ווי"וין; הצורה 'פותי' תתפרש ככתיב פוניטי של 'פותה'.

20 אל יבוא . . . עדת ישראל: השווה ש' 9; ובהמשך דבריו הוא קובע שכוונתו אינה לאזרחות-סתם (כמו בגיל 20 הנידון בשורה 9); אלא לאזרחות מלאה, שיש בה חובות צבאיות (כפי שהיא נידונה בש' 12 ואילך לגבי בן 25 ובן 30). לרי[ב]ב ומ[שפט]: כמו ש' 13—14. ולשאת משא עדה: כמו בש' 19; מכאן שהכוונה ב'משא עדה' היא לתפקידים של אחריות.

21 להכניע גויים . . . דומה לזה במקצת מל' 6, 5; ומכאן אנו למדים מה מטרתו של כל ארגון העדה. בסרך . . . יכתוב: השווה ס"י 6, 22. 'סרך הצבא' היא רשימת כל הגברים החייבים

22 ובעבודת המס יעשה עבודתו כפי מעשו.

23 ובני לוי יעמודו איש במעמדו | על פי בני אהרון להביא

24 ולהוציא את כול העדה איש בסרבו על יד ראשי | [אבות]

העדה לשרים ולשופטים ולשוטרים למספר כול צבאותם על

25 פי בני צדוק הכהנים | [יכול ר] אשי אבות העדה.

24 [אבות]: נראים שרידים ברורים של בות. ולשוטרים: תיבה תלויה בין השיטין. — 25 העדה: אחרי תיבה זו רוח של 4 אותיות.

שירות מכל סוג שהוא. יכתוב: אותו הכותב; כמנהג לשונו של ס"י, עיין סעיף 35. משפחתו: בתוך משפחתו, לשון קצרה, ולעניין עיין ש' 9. 22 ובעבודת המס: המונח אינו מקראי, אבל מבוסס על פירוש (נכון) של כתובים המזכירים את המס, יהוש' טז, י; מל"א ה, כז. הכוונה לעבודות בניין, סלילת־דרכים וכדומה. מלאכות אלו מטילה המשנה (סוטה ח, ח; ע' גם תוספתא שם ז, כג) על בונה־בית, נוטע־כרם, מארס־אשה ורך־הלבב. המשוחררים מן המלחמה על־פי דב' כ, ה—ט. [סרך־העדה אינו מתחשב במצווה זו של ס' דברים; מגילת־המלחמה 10, 5—6 פוטרת את רכי־הלבב בלבד. בזאת אין סתירה בין שני החיבורים, שכן השוטר־מחזירים את רכי־הלבב לפני הקרב ממש, כלומר בשלב שאינו בתחום עיסוקו של ס"ע. ועדיין קשה לנו כיצד התעלמו אנשי־הכת ממצווה מפורשת בתורה של פיטור בונה־בית וכו'; כנראה היו סבורים, כדעת התנאים, שמצווה זו חלה רק על מלחמת־רשות, ולא על מלחמת־חובה; ושמלחמת אחרי־הימים היא מלחמת־חובה. בזאת, אמנם, מעבירים אנו ללא אסמכתא מספקת הבחנה של תנאים להלכתה של הכת, אף־על־פי שאין התאמה מלאה בין שתי מסורות־ההלכה המשוערות. ולפי ס' מקבים־א ג, נו, קיים יהודה המקבי את המצווה הנידונה, אף־על־פי שאפשר לראות במלחמתו מלחמת־חובה (כהערת ידין). ועיין בפירושו של ידין למגילת המלחמה עמ' 61—64].

כפי מעשו: יכולתו, ועיין ש' 17. ובני לוי: בכל מקום אחר במגילות הם נקראים לוויים, פרט למל' 1, 2, ושם מקביל 'בני־לוי' ל'בני־יהודה'. במעמדו: בתפקידו, 4, ש' 17. 23 על פי בני אהרון: לפי הוראותיהם, השווה ש' 15—16. להביא ולהוציא: השווה במ' כז, יז: 'אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם'. זוג־הלשונות הראשון בא כאן להגדרת תפקיד המפקדים, היוצאים לפני העדה לקרב; ואילו זוג־הלשונות השני בא להגדרת תפקיד הלוויים, שאינם יוצאים בעצמם, אבל מוציאים את הלוחמים. כלומר דואגים לכך שכל אדם יצא 'בסרכו', כאמור בהמשך־הדברים. איש בסרכו: במקומו המיועד לו על־פי סרך היציאה הכללי, השווה ס"י 2, 22; מל' 4, 6, 11; 5, 4; ועוד. 23—24 על יד ראשי [אבות] העדה: טעמו כמו 'על פי בני אהרון' שבתחילת ש' 23; בעל המאמר מזכיר את הסמכות העליונה — הכהנים וראשי האבות — בשני שלבים נפרדים במאמרו, אולי מתוך שאיפה לגיוון סגנוני. 24 לשרים ולשופטים ולשוטרים: ולפיכך יתמנו שרים שופטים ושוטרים. משפט מקוצר. עיקר תפקידם, לפי תיאורו בשורה הקודמת, הוא לשמש שוטרים; ותפקיד זה נלמד מדה"א כג, ד; דה"ב לד, יג; ועוד מדה"י; וכן הוא נזכר מל' 7, 13 'ושלושה שוטרים מן הלוויים' ועוד שם. להסמכת השופטים עיין בפירוש לש' 15. ותחילה נרמז, שיהיו בין הלוויים שרים. הממונים עליהם בעבודתם. שרי הלוויים נזכרו דה"א טו, טז; דה"ב לה, ט. כול צבאותם: של בני ישראל. 24—25 על פי בני צדוק. . . . העדה: הזכרה נוספת של בעלי הסמכות העליונה, הפעם — אולי — כדי ללמדך שהלוויים יתמנו על־פי בעלי־הסמכות האלה.

סרך העדה

פרק ב: עצת-היחד של עתיד לבוא

144. פרק זה מגדיר את דמותה של עצת-היחד שלעתיד. תוכנו ומשמעותו של המוסד המוגדר בו כבר נידונו בעיקרם בסעיפים 134, 137. ועדיין אנו צריכים לעיין במבנהו לפרטיו.

רווח קטן בכתב-היד מבדיל בין הפרק הזה לקודמו. עם זאת יש קשר תחבירי בין שני הפרקים. התקנה האחרונה בפרק הקודם עוסקת בלוויים; ומבחינה תחבירית הלוויים הם שמשמשים ככל הנראה נושא למשפט העיקרי שבתקנה הראשונה בפרק שלפנינו (פרק ב), אלא שאינם נזכרים במפורש כי אם נרמזים בלבד במלה 'וקדשום' (1, 26). כלומר: הלוויים יקדשו את הבאים לעדה. על הקורא להבין זאת מתוך ההקשר שבין שני הפרקים.

בפרק שלוש תקנות, ואלו הן:

א) כינוסה של עצת-היחד שלעתיד (1, 25—27)

ב) האנשים שיהיו נמנים עליה (1, 27 — 2, 3)

ג) האנשים שלא יורשו להיכנס למחיצתה (2, 3—11).

התקנה הראשונה קובעת תחילה את שלוש המטרות האפשריות, שלשמן תכנס עצת-היחד שלעתיד: (א) 'למשפט' — ואין אנו יודעים אם הכוונה לשפיטה או לחקיקה או לשתייהן כאחת; (ב) 'או לעצת-היחד' — לקיומן של ישיבות עצת-היחד החשובות לעצמן, בשל משמעותן הדתית והחברתית; (ג) 'לתעודת מלחמה', היינו כשתצא העדה למלחמה חדשה והנהגתה תצטרך לגייס את הלוחמים ולארגן את העדה לקראת המאבק (השווה מל' דף 2). כל אלה נחשבות ל'תעודות', כלומר למשימות המוטלות על 'כול הקהל', ועל-פי תקנה זו היינו עלולים לחשוב שיתכנס כל הקהל, אלא שהתקנה הבאה מלמדת אותנו שיתכנסו נכבדי-העדה בלבד, אבל בשמו של 'כול הקהל'. התקנה הראשונה קובעת שהבאים לעצת-היחד חייבים להתקדש, כלומר להיטהר, שלושת ימים לפני כינוסה. אנו יודעים (מן התקנה השלישית) שעצת-היחד מחמירה על טהרתה; ומסתבר שהיא יכולה לקיים את טהרת חבריה בשעת כינוסה בלבד, שכן בשירותם הרגיל יהיו חבריה חייבים במגע מתמיד עם שאר העם ולא יוכלו לשמור על טהרתם. מכאן הצורך לחזור ולהיטהר לפני כל כינוס.

התקנה השנייה פותחת במלים 'אלה האנשים הנקראים לעצת היחד' (1, 27) ומביאה רשימה ארוכה של סוגי המשתתפים. תחילה נמנו נכבדי-העם שיזכו בהשתתפותם בשל תבונתם, תמימותם וגבורתם (אם אמנם זאת הכוונה בלשון 'אנשי החיל'). לאחר-מכן נמנו חברי עצת-היחד מחמת תפקידם: שופטים ושוטרים, שאר הלוויים,

ושרייהעם לפי דרגותיהם. הואיל והרשימה ארוכה למדי בא אחריה סיכום בלשון זו: 'אלה אנושי השם קוראי (כלומר: קרואי) מועד הנועדים לעצ[ת היח]ד בישראל לפני בני צדוק הכהנים'. מסיכום זה נודע לנו תוארם המלא של חברי עצת-היחד, וכן מעמדם של הכהנים, שאינם נמנים עם שאר משתתפי העצה אלא נחשבים לראשיה הקבועים.

התקנה השלישית והאחרונה מתחלקת לשלוש תקנות-משנה: (א) איסור כניסתם של טמאים לעדה (2, 3—4). איסור זה מנוסח בלשון קצרה וברורה. (ב) איסור כניסתם של בעלי-מומים וכושלים מחמת זקנתם למחיצתה של עצת-היחד (2, 4—9). לשונו של איסור זה ארוכה ומסובכת, ובאו בו כמה חזרות הנראות כמיותרות, ולפיכך פירושו קשה. אבל הכוונה הכללית ברורה. תחילה נמנו סוגי האנשים השונים שהאיסור חל עליהם, ולבסוף אמור האיסור עצמו (ש' 8), ודבר זה מלמדנו שאנו עוסקים, למרות הסיבוכים, בתקנה אחת. לבסוף בא הנימוק לאיסור 'כיא מלאכי קודש [בעצ]תם' (ש' 8—9). ברור אפוא שהאיסור נובע מקדושתה היתרה של עצת-היחד שלעתיד, המגיעה עד לידי נוכחותם של המלאכים בתוכה; ושאין האיסור נובע משיי-קולים מעשיים. (ג) תקנה הקובעת כיצד ינהגו אם ירצה לטעון בפני עצת-היחד אדם שנאסר עליו לבוא במחיצתה. הוא יחקר בחוץ 'ואל תוך [העדה לו]א יבוא' (2, 9—11). מכאן אנו למדים, שעצת-היחד תהיה חייבת לשמוע את טענותיו של כל אזרח, כיאה למוסד בעל סמכות ממשית ומרכזית. כל אזרח טהור ושלם — גם אם אינו נמנה עם 'אנושי השם' — יוכל להתייצב במחיצתה; ורק שמיעתם של טמאים ובעלי-מומים תחייב הסדר מיוחד.

תופעה הצריכה תשומת-לב לעצמה היא העובדה שבעלי-מומים הושוו כאן לטמאים, כמו במגילת-המלחמה 7, 4—6. גישתו של בעל ס"ע לעניין באה לידי ביטוי גם בלשונו: הוא משתמש במונח 'מנוגע' גם לטמאים וגם לבעלי-מומים. דעתו זו אינה מתבססת על ש"ב ה, ח; כתוב שספק רב הוא אם זו כוונתו, ואף לא נתפרש כך במסורת ההלכה. אמנם ייתכן שיש כאן משום הרחבה של הגישה האמורה בכתוב: 'לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה' (דב' כג, ב), אף-על-פי שהמומים שבאיסור שלפנינו שונים הם בטבעם. על-כל-פנים ברור, שהכת מחמירה בעניין זה מן ההלכה התנאית, המתבססת על פשוטו של הכתוב בויק' כא, טז—יג ואוסרת על כוהנים בעלי-מומים את העבודה, אבל אינה מרחיקה אותם משטח המקדש (פרט לשטח שבין המזבח לפרוכת, עיין משנה כלים א, ט). אין בהלכה התנאית כל השוואה של מום לטומאה.

דף 1, 25, 26 ואם תעודה תהיה לכול הקהל למשפט או | לעצת יחד או
לתעודת מלחמה וקדשום שלושת ימים להיות כול הבא |
27 ע[תוד לעצ]ה.

אלה האנשים * הנקראים לעצת היחד : מבן עש כול |
28 ח[כמי ה]עדה והנבונים והידעים תמימי הדרך ואנושי החיל
29 עם | [שרי השב]טים וכול שופטיהם ושוטריהם ושרי
דף 2 1 האלפים ושרי[ם למאות] | ולחמשים ולעשרות והלויים
2 בתו[ך מחלקת עבו]דתו—אלה | אנושי השם קוראי מועד

דף 1, 25 ואם : א פנומה, אבל קריאתה בטוחה. תעודה : ה נכתבה במשיכת־קולמוס מעל לאות אחרת. —
26 יחד : י פנומה. — 27 ע[תוד] : כמחצית ת נראית. [לעצ]ה : כמחצית צ נראית. ברתלמי קורא [לה]נה,
משום ששריד הזרוע הימנית של צ נמוך מן הרגיל, והוא סבור שהוא שריד של ה, שסוף 'הגנ' שלה נכתב
נמוך מאוד. האנשים : התחיל לכתוב הנאשים, משעמד על טעותו שילב א לתוך ש שלאחריה; התוצאה היא
הנשים מסופקת, וברור שצ"ל האנשים. מבן עש : התחיל לכתוב עשרים, אבל לא סיים והשאיר רווח, ללמדך
שתיבות אלו בטלות. — 28 ח[כמי] : ח נשתמרה רק במחציתה. — דף 2, 1 [מחלקת עבו]דתו : שרידים

25 תעודה : תפקיד שנועד לקהל ; השווה את שימושיה השונים של המלה תעודה, כגון ס"י
1, 9 (עיין בפירוש שם) ; 3, 16 ; מל' 4, 5 ; הוד' 6, 19. כאן ייתכן עוד שטעמה אסיפה (שלא
כרגיל), או ועד, ורומזת ל'נועדים' (2, 3 ועוד). על־כל־פנים נרמזה התעודה שלפנינו במל'
3, 4 : 'על חצוצרות אבות העדה בהאספם לבית מועד יכתובו תעודות־אל לעצת קודש'.
לכול הקהל : עיין סעיף 144.

25—26 למשפט מלחמה : עיין סעיף 144. תעודת מלחמה : נזכרת גם במל' 2, 8.
26 וקדשום ; הלויים את הבאים לעצה. הלשון והעניין לקוחים מסיפור התורה על מעמד הר
סיני שמ' יט, י—יא ; שם יד—טו ; וגם המתאספים בימי עזרא קבלו שהות של שלושת ימים,
עז' י, ח—ט. לשימושו של השורש 'קדש' בהוראה זו במגילות עיין ס"י 3, 4 ובפירוש שם.
27 אלה וכו' : עיין סעיף 144. בן עש : תיבות אלו אינן שייכות לעניין. הסופר עמד על טעותו
ולכן לא סיים את כתיבתו, והרווח שהניח אחריהן מעיד על כך. עלינו אפוא לבטל. בתופעה
דומה נפגשנו לעיל ש' 12 ; והשווה גם את הנו"ן ס"י, 10, 4 ; מל' 2, 10 ; 11, 6. לטעות
גרמה כנראה רשימה אחרת של אנשי־העדה, שהיתה שגורה בפי הסופר.

28 ח[כמי] העדה והנבונים והידעים : לפי דב' א, יג ; ובהמשכו של הכתוב מסופר שאנשים
אלה נתמנו לשרי אלפים וכו'. והידעים : בעלי דעת, שם על משקל 'חכמים' ; בא עוד הוד'
11, 14 ; קטע הוד' 10, 6. בכתוב (דב' א, יג) מצאנו 'ידעים' בדל"ת קבוצה ; אבל התרגום
מתרגם 'מארי מנדעא', וייתכן שגם השבועים הבינו כך. ייתכן אפוא שבעל ס"ע גרס את
המלה 'ידעים' (בעלי־דעת) גם בכתוב שלפניו. תמימי הדרך : אזרחים המצטיינים
בחסידותם. עיין לעיל ש' 17 ; ס"י 4, 22 ועוד. ואנושי החיל : נזכרו גם מל' 2, 8 ושם טעם
המלה חיילים, לוחמים. אבל קשה להניח שבעל ס"ע התכוון לכנס את כל הלוחמים כולם
בעצת־היחד ; אף־על־פי שקדושת הצבא כמוה כקדושת עצת־היחד (השווה מל' דף 7 עם
ס"ע 2, 3—9).

1 והלויים וכו' : בתפקידם העיקרי כבר נזכרו כשוטרים, אלא שהמחוקק רוצה להבטיח שגם
לויים העסוקים בתפקיד אחר ישתתפו בעצת־היחד, בעמדה שתהיה תואמת את תפקידם.
1—2 אלה אנושי בישראל : עיין סעיף 144.

- 3 הנועדים לע[צת היח]ד בישראל | לפני בני צדוק הכוהנים.
 4 וכול איש מנוגע [באחת מכו]ל טומאות | האדם אל יבוא בקהל אלה,
 5 וכול איש מנוגע ב[אלה לבלתי] | החזיק מעמד בתוך העדה
 6 וכול מנוגע בבשרו נכא[ה רגלים] או | ידים [פס]ח או [עו]ר
 או חרש או אלם —

בלתי־ברורים של קת עבו נראים. — 2 לע[צת היח]ד : שרידים בלתי־ברורים של החסר נראים. — 3 [באחת מכו]ל : שרידים של החסר נראים. טומאות : ת תלויה. — 4 בקהל אלה : הכתב ברור, אבל ברתלמי מציע למחוק ה' ולקרוא בקהל אל. ב[אלה לבלתי] : שרידים מן החסר נראים, ואינם ברורים. — 5 נכא[ה רגלים] : שרידים בלתי־ברורים מן החסר נראים. — 6 [פס]ח : פס מוטוטשות, בספק. [עו]ר : עו מוטוטשות.

- 2 אנושי השם קוראי מועד : לפי במ' טז, ב ; הנוסחה חוזרת להלן בשורות 11, 13 וגם מל' 2, 7. קוראי : הכוונה היא ל'קוראי' ; הוי"ו באה שלא במקומה בגלל נטייתם של סופרי היחד להחליף את הצורות 'פועל—פעול', עיין סעיף 40. אין אנו יכולים לדעת כיצד גרס הסופר מלה זו בחזרתו על הנוסחה, כיוון שהמלה חסרה בהן בגלל הפגמים שבגוויל. סופר מגילת־המלחמה כותב 'קוראי' (מל' 2, 7 ; 3, 2 ; 4, 10) ; אבל אפשר שכוונתו ל'קריאי' ; שכן במקרא מתחלפות הצורות 'קוראי—קריאי' בכתוב ובקרי.
 3 לפני בני צדוק הכוהנים : שישבו בראש עצת־היחד שלעתיד, כשם שהם ראשים בעצת־היחד שבהווה, עיין ס"י 2, 5 ; 6, 8 ועוד ; וכן סעיף 76.
 3—4 וכול איש מנוג[ע]. . . . טמאות האדם : הכוונה לטומאה ממש, ולא למום, ועיין סעיף 144. הלשון הושפעה מויק' ה, ג ; כיוצא בה מל' 7, 4 'איש מנוגע בטומאת בשרו'. מגילת־המלחמה מבחינה שם בין שתי טומאות : חמורה, הפוסלת מן היציאה למלחמה בכלל ; וקלה, הפוסלת את החייל הנטמא כשהוא משרת בחוץ־לארץ מן היציאה לקרב עד עבור טומאתו. כאן אין מקום להבחנה זו. מנוגע : לשון זו באה כאן לציון טומאה, ולהלן לציון המומים. ייתכן ששימושה כרוך בשימושו הרחב של השם 'נגע' במגילות, עיין ס"י 4, 12 ועוד. הצורה 'מנוגע' אינה מקראית, ובלשון חכמים היא אמורה על נגעי הבית והבגד בלבד (נגעים יג, ו—ז, ועוד).
 4 בקהל אלה : בקהלם של אנשי שם אלה. בהשפעת דב' כג, ד ; ולכן תיקן ברתילימי קהל־אל ; אבל שלא לצורך, שכן דרכם של אנשי הכת להימנע מהזכרות מותרות של האל.
 4—5 וכול איש מנוגע ב[אלה לבלתי] החזיק מעמד : מאמר סתום, ואפשר שאינו אלא שריד של גרסה אחרת של המאמר שלאחריו, והועתק בטעות. אם נניח שהוא בכל־זאת במקומו, וגם שהקריאה 'ב[אלה]' נכונה, נצטרך לראות בו את הכלל ובמאמר שלאחריו את הפירוט. טעם 'באלה' יהיה אז במומים שפורטו להלן. [לבלתי] החזיק מעמד : כיוצא בזה לקמן ש' 7 ; הלשון באה עוד בהוד' 5, 29 במשמעות שונה במקצת, והשווה שם 4, 36.
 5 מנוגע בבשרו : כאן הכוונה למום, כפי שמסתבר מהמשך־הדברים והשווה השורה הבאה, וכן עיין בפירוש לשורה הקודמת.
 5—6 נכאה או ידים פסח אלם : נכה־הרגליים הוא פיסח. מום אחד נמנה אפוא פעמיים, אלא אם כן תיתכן בין שניהם הבחנה, כגון שהפיסח הוא נכה רגל אחת, ועיין ספרא אמור פרשה ג, ז. השווה מל' 7, 4 : 'וכל פסח או עור או חגר או איש אשר מום עולם בבשרו' ; וגם שם נמנה מום זה פעמיים : פיסח — חיגר ; וכן במשנה פאה ח, ט. אפשר שמניין המומים הושפע מויק' כא, יח ; ש"ב ה, ח ; ועיין עוד משנה סנה' ח, ד. לפי עדותו של מיליק נמנו מומים אלו, לעניין דומה לזה שלפנינו, באחד הנסחים של ב"ד שנמצא

- 7 או מום מנוגע [בבשרו] | לראות עינים —
 או איש ז[קן] כושל לבל[ת]י התחזק בתוך העדה — |
 8 אל יב[ואו] אלה להתיצב [בתוך] עדת [אנו]שי השם כיא
 9 מלאכי | קודש [בעצ]תם.
 ואם יש [דבר לאחד מ]אלה לדבר אל עצת הקודש |
 10 [ו]דורש[יהו] מפיהו ואל תוך [העדה לוא] יבוא האיש כיא
 11 מ[נוגע] |ה[וא].

[בבשרו]: שרידים נראים, של ד ברורים למדי. — 7 ז[קן]: ק קטועה, ו קלושה. לבל[ת]י: מן ת נראה חלק. — 8 אלה: א פגומה. [בתוך]: מסוף התיבה גשומה שרידים ברורים. [אנו]שי: קצה א נראה, קצה ו נראה. [דבר]: מן ד נראה שריד גדול למדי, מן ב נראה קצה. — 10 [ו]דור[שיהו]: חצי ש נראה. מ[נוגע]: שרידים נראים.

בקומראן (4QDb) שעדיין לא פורסם (עיי' 114, Milik, Ten Years of Discovery).
 נכאה [רגלים]: במקרא 'נכה רגלים' (שמ"ב ד, ד), אבל ייתכן שבמגילות נזדהה 'נכאה' עם 'נכה', עיי' ס"י 10, 21. או ידים: לנכה-ידיים לא מצאתי חבר.
 7—6 או מום לראות עיניים: שאינו מום ממש, אבל נראה כמום למראית-עין, ופוגע בחוש האסתטי של המסתכל. וכן מונה המשנה בין המומים הפוסלים בכוהנים 'ושנשרו ריסי עיניו פסול מפני מראית העין' בכורות ז, ג.
 7 או איש ז[קן] כושל: איש שחולשת הזקנה עושה אותו למעין בעל-מום. לבלתי התחזק: הסבר למושג 'זקן כושל', השווה ש' 5 לעיל, והוד' 4, 36.
 8 אל יב[ואו] אלה וכו': האיסור הכולל, החל על כל סוגי האנשים שנמנו תחילה.
 9—8 כיא מלאכי קודש [בעצ]תם: נימוק לאיסור. כיוצא בזה בסיומה של הפסקה המקבילה מל' 7, 6: 'כי מלאכי קודש עם צבאותם יחד'. ועיי' סעיף 144.
 9 ואם יש [דבר] וכו': עיי' סעיף 144. ואם יש [דבר] . . . לדבר: ניסוח דומה ס"י 6, 12; ב"ד 14, 11. עצת הקודש: כך מכונה עצת-היחד שלעתיד גם במל' 3, 4; הכינוי בא בשימושים אחרים ס"י 2, 25; 8, 21; הוד' 7, 10; ב"ד 20, 24.
 10 [ו]דורש[יהו]: כמו ס"י 6, 14; גם כאן כנראה לא נאמר מי הדורש, וככל הנראה הוא אחד מאנשי עצת-היחד המשמש כבא-כוחה. לתופעה התחבירית עיי' סעיף 35; כאן אמנם אפשר גם לקרוא '[ו]דורש[והו]', לשון רבים, אלא שאין זה נוהג-המגילה; וגם מבחינת כוונתה של התקנה יש להניח שהמגע עם 'האיש המנוגע' יצומצם ככל האפשר. מפיהו: מחוץ למושבה של העדה, כפי שאתה למד מן ההמשך.

פרק ג: הישיבה לפני המשיח

145. עצת-היחד שלעתיד תקיים — כדרכה של עצת-היחד שבהווה — 'מושבים' וסעודות חגיגיות. טקסים אלה מסמלים את ליכודה של עצת-היהד — בהווה ובעתיד — ומשום-כך הם חשובים מאוד כשלעצמם. מטעם זה אף דואג המחקק דאגה מרובה לסדר הישיבה במושב ולסדר הברכה והאכילה בסעודה. החוקים המסדירים עניינים אלה לגבי עצת-היחד בהווה אמורים בדף 6 של סרך-היחד. אולם חוקים אלה אינם ניתנים להעברה פשוטה לעצת-היחד שלעתיד, וזאת משני טעמים: (א) הרכבה של עצת-היחד שלעתיד יהיה שונה, ולפיכך יהיה שונה גם סדר-הדרגות של חבריה; (ב) בטקסיה של עצת-היחד שלעתיד יהיו נוכחים שני המשיחים (עיין סעיף 138), ומעמדם הרם יחייב שינויים מסוימים בטקסים שעצת-היחד שלעתיד תקיים לפי דוגמת ההווה.

לפיכך באו בפרק שלפנינו — הוא הפרק השלישי והאחרון שבסרך-העדה — שתי תקנות, והן:

- (א) סדר הישיבה בעצת-היחד שלעתיד 2, 11—17;
- (ב) סדר הסעודה בעצת-היחד שלעתיד 2, 17—22.

סדר-הישיבה בעצת-היחד שבהווה הוא לפי שלושה מעמדות: כוהנים, זקנים, ושאר כל העם (ס"י 6, 8—9). אף בעצת-היחד שלעתיד יהיו שלושה מעמדות, או שורות עיקריות של משתתפים: כוהנים (2, 13—14) שרי-הצבא (2, 14—15) ושאר הנכבדים שאינם בעלי משרות מפורשות, 'ראשי א[בות הע]דה עם חכמ[יהם]' וכו' (2, 16—17). בראשה של השורה הראשונה יושב הכוהן-המשיח שלעתיד; בראשה של הקבוצה השנייה יושב 'משיח ישראל' — כלומר הנשיא; הוא המלך-המשיח שאינו מכוונה בתוארו זה בכתביה של הכת. על הכוהנים נאמר (לפי השלמת הכתוב הנראית כוודאית) שישבו לפני הכוהן המשיח; על 'ראשי א[לפי ישראל]' נאמר שישבו לפני המשיח מישראל; על הקבוצה השלישית נאמר שישבו 'לפניהם'. מהו הסדר שלמעשה, הנרמז במונחים אלה, קשה לנו לדעת. אולם כוונתו הסמלית ברורה. בכל קבוצה ישבו המשתתפים 'איש לפי כבודו', כלומר לפי סדר-דרגות קבוע.

בסעודתה של עצת-היחד שבהווה מברך הכוהן ראשון וטועם ראשון; יותר מזה אין צורך לקבוע, לפי שאין בין המשתתפים מי שדומה לו בדרגה (כן אין צורך לומר, שבמקרה שנמצאים שם כמה כוהנים, מברך הגדול שבהם ראשון, ואחריו כל הכוהנים לפי סדרם, ואחריהם שאר המשתתפים). לגבי עצת-היחד שלעתיד קובעת התקנה שלפנינו, שהכוהן (כלומר הכוהן הראש, שיהיה המשיח מאהרון) מברך ראשון וטועם

ראשון (2, 19—20); אחריו מברך וטועם משיח ישראל (שם); ואחריו שאר המש-
תתפים 'א[יש לפי] כבודו' (ש' 21). נמצאנו למדים שהמשיח מישראל קודם לכוהנים
הרגילים.

לבסוף מעיר המחוקק שסדר הסעודה יישמר 'כחוק הזה' בכל קבוצה של עשרה (2,
21—22); כשם שהוא חל על כל ציבור של עשרה אנשים הנמנים על עצת-היחד
שבהווה (ס"י 6, 4—6). חוק זה הוא העדות הטובה שבידינו לדמיון העקרוני שבין
עצת-היחד שלעתיד ובין עצת-היחד שבהווה (עיין סעיף 137). הוא גם מלמד אותנו,
כי לפי דעתו של בעל סרך-העדה תקיים עצת-היחד שלעתיד לא רק כינוסים גדולים
אלא גם סעודות משותפות של קבוצות קטנות.

146. בקריאתן והשלמתן של שתי השורות הראשונות של פרק זה (ס"ע 2, 11—12)
אנו נתקלים בקשיים הצריכים עיון מפורט. עיקר הקושי הוא בתיבה האחרונה של שורה
11, שאינה ברורה די-צורכה בתצלום שפורסם, אך המהדיר קרא אותה בביטחון:
'יוליד'. המשכה של תיבה זו, בשיעור שתי תיבות קצרות בתחילתה של שורה 12, חסר;
אחרי-כן כתוב: 'המשיח'. עוד תיבה אחת חסרה באמצעיתה של שורה 12. ההמשך
הכללי מלמדנו, שמדובר כאן על הכוהן המשיח שעתידי לקום באחרית הימים ולשמש
מעין יושב-ראש לעדה העתידה, או על המשיח מישראל ועל הכוהן הגדול שיעמוד בצדו.
נצטרפו כאן אפוא קשיים בקריאה והשלמה עם קשיים בדבר השקפתו המשיחית של
המחבר. מכאן נובעות אפשרויות הקריאה הרבות, שמקצתן סוכם בספר M. Burrows,
More Light on the Dead Sea Scrolls, N.Y., 1958, pp. 360 ss.

לקמן אביא זו בצד זו כמה אפשרויות של קריאה שהוצעו מפני חוקרים שונים (אין
אני מביא את כל הקריאות המוצעות). בפתחתו של המאמר אין קושי וזו לשונה:
[מו]שב אנשי השם [קריאי] מועד לעצת היחד . . .

וזו לשון גופו של המאמר, לפי הצעות קריאה שונות:

- (א) אם יוליד [אל את] המשיח, אתם יבוא [הכוהן] רואש כול עדת וכו'
- (ב) אם יוליד [אל את] המשיח אתם. יבוא [הכוהן] רואש כול עדת וכו'
- (ג) אם יילוד [בעת קץ] המשיח, אתם יבוא [הכוהן] רואש כל עדת וכו'
- (ד) אם יוליד [הכוהן] המשיח, אתם יבוא [וישב ב]ראש כל עדת וכו'
- (ה) אם יועדו. [הכוהן] המשיח אתם יבוא, [ונשא את] רואש כול עדת וכו'
- (ו) אם יועדו. [הכוהן] המשיח אתם יבוא, [ועמד ב]רואש כול עדת וכו'
- (ז) אם יתועד [הכוהן] המשיח אתם. יבוא [ועמד ב]רואש כול עדת וכו'
- (ח) אם יתועד [בעת קץ] המשיח אתם. יבוא [הכוהן ב]רואש כול עדת וכו'

קריאה (א) היא של המהדיר הראשון. אפשר לקבלה, ולומר: אין אנו תמהים על בעל
סרך-העדה שהאמין כי האל עתיד להוליד את המשיח, שכן רצה לומר רק שהאל יגרום
ללידתו (המתוארת, דרך אגב, בהודיה הרשומה בחלקו העליון של דף 3 במגילת-
ההודיות). אף-על-פי-כן רבים תמהים על כך, וגם המהדיר הראשון ניסה להרחיק אמונה

זו מן הכתוב אשר לפנינו. הוא גם התקשה בתיבה 'אתם' (כיוון שלא נתן דעתו על האפשרות לשים את הפסיק לפניו, כפי שהדפסתי לעיל). לכן הוא טוען (כעצת מיליק) ש'יוליד' היא טעות סופר, ושצריך להיות 'יוליד', ומכאן קריאתו המתוקנת, היא הקריאה (ב). אולם קריאה זו אינה מתקבלת על הדעת, שהרי אין לשונה עברית. אבל אפשר לנסות ולראות בתיבה האחרונה של שורה 11 פועל סביל (הצעת פלוסר בעל-פה), וכך תתקבל קריאה (ג). היא, בערך, גירסתו של ליוור (תולדות בית דוד, ירושלים תשי"ד, עמ' 120; שם הושלם [בקץ אחרון], אך מוטב לגרוס [לעת קץ], [כפי שהציע הוא באחרונה, בעל-פה] כיוון שהמקום מצומצם, השווה דנ' יא, לה; יב, ד). קריאה (ד) היא ואריאציה של קריאה (ג), ותשמש לנו דוגמה לאפשרויות השונות, היוצאות מן ההנחה שהכוהן נזכר דווקא בתחילתה של שורה 12, ושהוא מכונה כאן, בניגוד לשורה 19, 'הכוהן המשיח'. (אפשר גם לגרוס: 'אם יילוד [בעת קץ] המשיח, אתם יבוא [וישב ב]רואש וכו'; ואז לא תהיה כאן כלל הזכרה של הכוהן. אבל דרך זו תקשה על המשכם של הדברים, שהרי מן-הסתם מדובר שם על הכהנים היושבים לפני אותו כוהן חשוב דווקא).

אפשרות (ה) היא של ידין (עיין JBL, 1960, pp. 238—241). הוא הציע קריאה אחרת לתיבה שקריאתה במחלוקת: 'אם יועדו', וכך סילק את הקושי. השלמתו בסיפא: [ונשא את] רואש, מסתמכת על ב' א, ב; כו, כ; ומוסיפה חידוש שבעניין, שכן יהיה מדובר כאן, לפיה, על מפקד שהכוהן המשיח עתיד לערוך. מי שאין דעתו נוחה מחידוש עקרוני וחשוב המסתמך על ההשלמה, יוכל לקבל את הצעת ידין במקצתה, ולקרוא לפי אפשרות (ו) דלעיל.

כיוון שנתעוררה השאלה מה בעצם כתוב במגילה גופה, טרח פרופ' פ' מ' קרוס ובדק את המגילה. הוא מצא שאכן קשה התיבה הנדונה לקריאה, כיוון ששרידי גוויל רקוב (שנותרו מדפים אחרים) נדבקו כאן לכתב מאחוריו, וכמה קווים של הכתב שבאותם הדפים נראים בתיבה הנדונה ומקשים על קריאתה. קרוס גרד את גוש הריקבון שכבה אחר שכבה, וצילם את הכתב, בשלבים השונים של טיפולו זה. לבסוף הגיע לכלל מסקנה: אין מנוס מן הקריאה 'יוליד', וכל האותיות שרירות וקיימות, פרט לאות י' השנייה, שצורתה זרה. (ע' F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran, N.Y. 1961, pp. 87—88). פרופ' קרוס, המתכוון לפרסם מאמר מיוחד בעניין זה, הראני באדיבותו הרבה את תצלומיו, ואף העמידם לרשותי. לפי עניות דעתי קשה מאוד לקבל כאן את הקריאה 'יוליד' (יילוד) וגם את הקריאה 'יועדו'. 'יוליד' אינו מתקבל על הדעת, משום שהאות הרביעית בוודאי אינה ו או י; זוהי מחצית שמאלית של אות, שחלקה הימני נשחק; ואפשר שהיתה כאן ח או ע. הלמ"ד אמנם נראית יפה בכמה תצלומים, אבל צורתה אינה כצורת ל הרגילה בכתבו של סופר זה, ואף דיגלה נעלם בשלב האחרון של הטיפול בגוויל. 'יועדו' אין כאן, משום שבוודאי אין כל כתב אחרי הדל"ת הברורה שבסוף התיבה; ואף אי-אפשר להתעלם לחלוטין מן האות השלישית שבתיבה, בין שהיא ל, כדעתו של המהדיר הראשון וכדעתו של קרוס, ובין שהיא אות אחרת. רק האות הראשונה של התיבה, שהיא י או ו, והאות האחרונה, שהיא ד, הן ברורות למעלה מכל ספק. ואכן קריאתה של התיבה קשה מאוד. מתוך היסוס רב אני מציע את הקריאה 'יתועד' (על-אף הקשיים הלשוניים שבה), וכך מתקבלות שתי אפשרויות (ז) (ח) שהדפסתי לעיל.

מהן נראית לי עדיפה האפשרות (ח), כיוון שספק הוא אם הכוהן הגדול העתיד מכונה 'הכוהן המשיח' בפרק זה (השווה ש' 19). לפיכך תהיה כאן בתחילה הזכרה סתמית של נוכחות המשיח מישראל דווקא ; נוכחותו תחייב את הסדר המיוחד של הישיבה בעצת היחד העתידה. לאחר-מכן בא הפירוט של סדר הישיבה : הכוהן — הכהנים אשר לפניו — המשיח מישראל — ראשי הצבא אשר לפניו. סדר זה תואם את הסדר שלפניו יברכו בסעודה, האמור בהמשכו של הכתוב, שורות 17 ואילך.

פרק ג: מושב עצת-היחד של עתיד

- דף 2 11 [מו] שב אנשי השם [קריאי] מועד לעצת היחד אם י . . . ד |
 12 [בעת קץ] המשיח אתם. יבוא [הכוהן ב]רואש כול עדת
 13 ישראל ו[כול | אחיו בני] אהרון הכהנים [קריאי] מועד
 14 אנושי השם וישבו | ל[פניו איש] לפי כבודו.
 15 ואחר [יבוא משי]ח ישראל וישבו לפניו ראשי | [אלפי
 ישראל אי]ש לפי כבודו כ[מעמדו] במחניהם וכמסעיהם.
 16 וכול | ראשי [אבות העד]ה עם חכ[מיהם וידעיהם] ישבו
 17 לפניהם איש לפי | כבודו.

11–12: עיין סעיף 146. — 12–13: ו[כול אחיו בני]: השווה מל' 15, 4; ברתלמי משלים [אבות בני]. ועיין בפירושו. — 13 [קריאי]: עיין ש' 2, ובפירושו שם. — 14 ל[פניו איש] לפי: עיין ש' 15, 16–17. ראשי: י תלויה. — 15 [אלפי]: קצה א נראה. [אלפי ישראל]: עיין 1, 14. [אי]ש: ש קטועה. כ[מעמדו]: עיין ש' 17. — 16 [אבות העד]ה: קצה א וקצה ד נראים, עיין 1, 24–25. חכ[מיהם וידעיהם]: כמחצית מ נראית, עיין 1, 28; ברתלמי הציע: חכמי עדת הקודש.

- 11–12 [מו] שב וכו': כותרת לפרק; עיין סעיף 146. [מו] שב: אין המקום מספיק להשלים '[זה מו]שב'.
 12–13 ו[כול אחיו]: אולי אפשר לקרוא ו[נועדו אליו]; קריאה זו תתן המשך טוב יותר, ותתקשר יפה עם 'וישבו' שבסוף השורה; אולם שרידי האותיות הנראים בסוף שורה 12 מתאימים יותר לקריאה 'וכל'. וישבו: הוי"ו קשה במקצת לפי הקריאה הרגילה, ואינה קשה אם נקרא בסוף השורה הקודמת (כפי שמוצע כאן) 'ויעדו'; אבל שיקול זה אינו מכריע, משום שייתכן שהסופר טעה, כיוון שהושפע מן 'וישבו' בש' 14; או שלא דייק בלשונו.
 14 [איש] לפי כבודו: נוסחה חוזרת בשורות 15, 16–17, 21, ועיין 1, 18. ואחר: לאחר שישבו הכוהן-המשיח ושאר הכהנים.
 15 במחניהם ובמסעיהם: לפי סדר החניה והמסע של מחנות השבטים. רמז לבמ' י, יד ואילך, שהשפיע גם על 'סרך-האותות' (מל' דפים 3–5), ועיין בפירושו של ידין למגילת המלחמה עמ' 43 ואילך.
 16 ראשי א[בות העד]ה וכו': הנזכרים 1, 28; ועיין סעיף 145.

[ואם לשולח]ן יחד יועד[ו] לשים לחם ותי[רוש] וערוך
 18 השולחן | היחד [לאכול וה]תירוש לשות[ת], אל ישלח] איש
 19 את ידו ברשת | הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כי[א] הוא
 20 י[ברך את רשית הלחם | והתירו[ש] וישלח] ידו בלחם לפנים,
 21 ואח[ר ישל]ח משיח ישראל ידיו | בלחם [ואחר יבר]כו כול
 עדת היחד א[יש לפי] כבודו.
 22 וכחוק הזה יעש[ו]ן | לכול מע[ר]כת כי יו[ע]דו עד עשרא
 אנש[ים].

17 [לשולח]ן: מחצית ח נראית. [לשים לחם]: ברתלמי משלים [או לשות]. — 18 [לאכול]: ברתלמי
 [ומסוך ה]תירוש. לשות[ת]: חלק ת נראה. — 19 לפני: נכתב על מחיקה. כי[א] הוא י[ברך]: ברתלמי
 כי[א] הוא מ[ברך]. — 20 [וישלח]: ברתלמי: [וישלח]. ואח[ר]: ח קטועה. — 21 יעש[ו]ן: ש קטועה, ייתכן
 כי ו היתה תלויה. — 22 אנש[ים]: ש קטועה. אחרי חיבה זו חסר בגוויל כשיעור חיבה קטנה, ושאר השורה
 חלק, כמו־כן חלק שאר הדף.

17—18 [ואם לשול]הן יהד... התירוש לשותות: ניסוח כפול של עניין אחד, ואולי
 נצטרפו כאן שתי גרסות. השווה ס"י 6, 4—6.
 18—19 [אל ישלח] איש את ידו וכ': כדי להבהיר את העניין הוא מנסח את החוק תחילה
 על דרך השלילה, כאיסור; ואחר־כך הוא מבאר שהכוהן מברך תחילה. ברשת: כתיב חסר,
 וצ"ל ברשית, ככתיב הרגיל במגילה זו, עיין ש' 19 וכן ס"י 10, 1 ועוד.
 20 לפנים: בתחילה, לפי רות ד, ז וכתובים דומים; אבל בניגוד למשמעות המלה בכתובים
 אלה, שכן אין כאן הכוונה לזמנים קדומים, אלא 'לפני' שאר המשתתפים יברכו'. והחוק
 המקביל ס"י 6, 5 נוקט בלשון 'לרשונה'. השימוש ב'לפנים' במשמעות 'בראשונה', 'תחילה',
 מצוי בבן־סידא (ד, יז; יא, ח; לז, ח).
 21 [ואחר יבר]כו כול עדת וכ': מכאן שכל אחד יהיה מברך לעצמו, לפי הסדר; ואפשר
 להניח שכך נהגו גם בסעודתה של עצת־היחד שבהווה. וזהו בניגוד לנוהג הסעודה שקבעו
 התנאים, משנה ברכות ו, ו; תוספתא שם פרק ד', והשווה במיוחד שם הלכה כג: 'עשרה
 שהיו מהלכין בדרך אף־על־פי שכולם אוכלים מככר אחת כל אחד ואחד מברך לעצמו. ישבו
 לאכול, אף־על־פי שכל אחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם'. עיין עוד בגמרא ברכות נא, ב.
 וכחוק הזה וכ': עיין ס"י 6, 4 וסעיף 145; והשווה — לעניין העשרה — גם הלכת התנאים
 שהבאתי לעיל.
 22 עשרא: הכתיב כמו תורא 1, 11 ועיין שם.

סרך הברכות

מבוא לסרך הברכות

מצב השתמרותו של החיבור

147. חיבור זה הוא האחרון שהיה רשום במגילה, עד כמה שהיא ידועה לנו (עיין סעיף 5). נשתמרו ממנו 32 קטעים, מהם 8 גדולים. המהדיר הראשון, מיליק, שיער את סדרם המקורי של הקטעים, ובא לכלל מסקנה שהם שרידים של חמישה דפים, ואף קבע — בדרך של השערה — את מקומם של רוב הקטעים בחמשת הדפים. בקביעה זו הוא נעזר בסימנים שונים שבמצבו של החומר, כגון בעובדה שכמה קטעים נמצאו דבוקים זה על גבי זה. על-פי הנחתו, שמספר השורות בדף היה 28 (חוץ מן הדף האחרון, שבו היו, לפי אומדנו, 29 שורות), קבע מיליק מספרים שוטפים של דף ושורה לרובו הגדול של החומר, הכול — כפי שהוא אומר במפורש — בדרך של השערה. במלאכה זו גילה מיליק כשרון רב להפליא, ואין לנו אלא לקבל את שיחזורו (עיין קומראן-א', עמ' 118—130; לוחות XXV—XXIX). גם בקריאתו, בהשלמתו ובפירושו של הכתוב הפליא מיליק לעשות, ולשמחתי יכולתי לסמוך על רובן של מסקנותיו. אף-על-פי-כן נאלצתי פה ושם להציע קריאה או פירוש משלי. לאחר כל מלאכת השחזור הנפלאה מתברר, שאין בכל החיבור שורה שלמה אחת. ברור אפוא שבקריאתו ובפירושו מרובה הספק על הוודאי.

לפי שחזורו של מיליק נמצאים בידינו חלקים אלה של חמשת הדפים המשוערים:

מדף 1: השורות העליונות, במצב קטוע מאוד; השורות 6—10 במצב קטוע עוד יותר; וקטע מאמצעיתו של הדף.

מדף 2: התיבות האחרונות של השורות 1—4; שתיים או שלוש תיבות מתחילתן של השורות 22—28 (קטע מס' 7); ועוד קטע קטן (מס' 8); מן השורות 26—28. מקומו של הקטע מס' 7 מסופק מאוד.

מדף 3: קטע גדול למדי (מס' 6) המכיל את מחציתן הראשונה של השורות 1—3 ועוד כמה תיבות במחציתן הראשונה של השורות 4—8; וכן קטעים זעירים בסופן של שורות 1—3; שני קטעים גדולים (מס' 18—19) המכילים את מחציתן השנייה של השורות 17—21 ואת השורות 22—28 כמעט בשלמותן.

מדף 4: שלושה קטעים מן השורות 1—4, המכילים כשש תיבות בכל שורה, אבל אינם מצטרפים לכתוב רצוף; שני קטעים גדולים (מס' 24—25) ועוד קטע זעיר, המכילים כמה תיבות מן השורות 20—22, את תחילתן ואת סופן של השורות 23—24, ואת השורות 25—28 כמעט בשלמותן.

מדף 5: קטע קטן המכיל את התיבות הראשונות של השורות 1—8 (מיליק מניח

שתחילת השורה 1 נשארה חלקה). קטע גדול (מס' 25) ובו תיבה אחת משורה 17, השורות 18—21 בחלקן הגדול, וכמו־כן חשורות 22—25 כמעט בשלמותן והשורות 26—29 בחלקן הגדול (הקטע הגדול מס' 25 מכיל לא רק את תחתיתו של דף 5, אלא גם את החלק השמאלי התחתון של דף 4).
נותרו עוד כמה קטעים זעירים, שלא עלה בידי מיליק לשבצם.

148. בסיכמו של דבר יש בידינו, בכל החומר שנמנה לעיל, שרידים של החיבור משלושה סוגים:

- (א) שלושה גושים גדולים של כתוב כמעט רצוף, שאפשר להשלימו בוודאות יחסית, בדפים 3, 4, 5, ועוד כמה שורות בתחילתו של דף 1, הניתנות להשלמה. חלקים אלה העתקתי באופן שנהגתי בו בשאר חלקי המגילה, כלומר לא 'שורה כנגד שורה', אלא פרוזה כפרוזה ושירה כשירה, והוספתי להם פירוש מלא.
- (ב) כמה קטעים, או חלקים של קטעים גדולים, שאינם ניתנים להשלמה ודאית. אף־על־פי־כן יש בהם כתוב מאלף מכמה בחינות. אותם העתקתי כצורתם, 'שורה כנגד שורה' שבקטע, אולם מיעטתי בהשלמות ובפירושים.
- (ג) קטעים שהכתוב שבהם מועט, ואינו מאלף במיוחד. אותם לא הבאתי בהוצאה זאת, כיוון שלעניות דעתי אין בהם תועלת אלא למי שיערוך מחקר מיוחד; לפיכך די להם שנתפרסמו — ונתפרשו עד כמה שאפשר לפרשם — במה־דורה הראשונה.

לפיכך תמצא להלן את החלקים הבאים של החיבור:

- מדף 1: את תחילתו.
מדף 2: את הקטע מס' 7.
מדף 3: את הקטע 6 שבתחילתו, ואת כל החומר שנשתמר מחלקו התחתון.
מדפים 4—5: כל החומר שנשתמר מחלקם התחתון.

תוכנו של החיבור

149. שלוש כותרות של פרקים שנשתמרו לנו מעידות על תוכנו של החיבור, והן:

- 1, 1: דברי ברכה למשכיל לברך את ירא[א]ל.
3, 22: דברי ברכה ל[משכיל לברך] את בני צדוק הכוהנים.
5, 20: למשכיל לברך את נשיא העדה.

מכאן שהחיבור הוא קובץ של ברכות שנועדו להיאמר במעמד חגיגי; אולם טיבו של מעמד זה לא נתפרש. כיוון שברכה אחת נועדה לנשיא, אשר לפי השקפתה של הכת יקום באחרית־הימים (עיין לקמן סעיף 158), מסתברת מאוד ההנחה שכל קובץ־הברכות מיועד לעתיד, לטקס שייערך בעדה שלעתיד, המתוארת בסרך־העדה. למס־קנה זו רומזים גם כמה דברים שנאמרו בשבחו של הכוהן, בדף 4.
אפשר להניח, כמעט בוודאות, שמספר הברכות שהיו רשומות בחמשת הדפים עלה

על השלוש שכותרותיהן נשתמרו. למשל, חלק מן הדברים נועד ללא ספק לכוהן הראש, הוא המשיח מאהרון. כמו־כן יש להניח שהחיבור כלל ברכות מיוחדות לבעלי המשרות והדרגות בעדה, כגון קריאי השם, או ראשי אבות העדה, אולם החומר שבידינו אינו מספיק לזיהויין של ברכות משוערות אלו.

לעניות דעתי נועדו לכוהן הרואש הדברים שבתחתיתו של דף 4. מידת השבח שבהם מרובה ממידת השבח שבדברים אשר נועדו במפורש לכוהנים הרגילים (בתחתיתו של דף 3); וכן נזכר בהם 'נזר לקודש קודשים' (4, 28) שהוא ככל הנראה הציץ שבראשו של הכוהן הגדול; ועוד ייתכן שהמלים 'משרת בהיכל מלכות' (4, 25—26) הן רמז לכניסתו של הכוהן הגדול לבית קודש־הקודשים. לפי סברה זו באה תחילתה של הברכה לכוהן הראש באמצעותו החסרה של דף 4, וסיומה נשתמר לנו בתחתיתו של דף 5. סמוך לתחילתה של הברכה המיועדת במפורש לנשיא. שתי הברכות המיועדות לשני האישים שיעמדו בראשה של העדה שלעתיד הן אפוא סמוכות זו לזו. כיוון שהחיבור פותח דווקא בברכתם של יראי־ה' הפשוטים נראה שסדר־הברכות היה סדר העולה מן המבורכים שכבודם מועט עד לראשי העדה.

לעומת זאת סובר מיליק שדווקא הדברים הקודמים לברכתם של הכוהנים, היינו תחילתו של דף 3 (וכן חלק מדף 2, שנשתמר במידה מועטת בלבד), נועדו לכוהן הראש. מיליק קורא בשורה ראשונה של דף 3: 'ישא אדוני פניו אליכה וריח ניחוח זבחיכה יריח]', ומוצא אפוא בהשלמתו את ההזכרה המפורשת של הכהונה. בהמשכם של הדברים אפשר לפרש את המלים 'כול עדתכה' (3, 3), ועוד כמה לשונות כרמז למעמדו של הכוהן הראש. לדעת מיליק שייכים לברכתם של הכוהנים הפשוטים לא רק הדברים שנועדו להם במפורש, בתחתיתו של דף 3, אלא גם דף 4 כולו ורובו של דף 5; ונראה לי שברכה זו תהיה, אם תתקבל דעה זו, ארוכה מדי. לפי סברתו של מיליק גם לא יישאר מקום בחיבור לברכתם של נכבדי העם למיניהם. אף על פי שההשלמה 'וריח ניחוח זבחיכה יריח]' נראית כמשכנעת ביותר, איני יכול לקבלה כנקודת מוצא לחלוקתו של החיבור. ייתכן שהדברים נועדו לכוהנים שלא יהיו מבני צדוק (שכן לעתיד לבוא ישמשו כוהנים מכל המשמרות בעדה העתידה); וייתכן שהדברים לא נועדו כלל לכוהנים ועלינו לפרשם או להשלימם בדרך אחרת.

צורת הברכות וסגנון

150. לכל הברכות שתחילתן נשתמרה יש מבוא קצר. מבוא זה הוא בפרוזה, והוא מתאר את המבורך, או את המבורכים, ומונה את עיקר־מעלותיהם. לאחר המבוא באה הברכה עצמה, בה פונה המבורך אל המבורך, או המבורכים, והיא אמורה בשירה. המלה הפותחת היא מלה של ברכה: 'יברככה אדוני' (1, 3; 3, 25) או: '[ישאכה] אדוני לרום עולם' (5, 23). בדרך־כלל המבורך נמנע מלחזור על המלה 'אדוני' בגופן של הברכות, והוא אף ממעט בהזכרות האל.

לשון הברכות היא נמלצת ונוטה להגזמות, ורבות בה המליצות המקראיות. כתוב שזכה ככל הנראה לניצול נרחב הוא ברכת־הכוהנים שבתורה (במ' ו, כה). בקטע מס' 7 (מדף 2) חוזרת המלה 'יחונכה' כמעט בכל שורה (6 פעמים); בעל הברכה נקט מלה זו מברכת־הכוהנים והרחיבה בתוספות שונות כמה וכמה פעמים, בלי לחשוש

לחזרות ולאריכות-לשון יתרה. לשון אחרת מאותו כתוב, 'ישא אדוני פניו אליכה', באה סה"ב 3, 1; כלומר שורות אחדות בלבד (לפי שיחזורו של מיליק) אחרי השי- מוש בלשון 'ויחונך', הקודמת לברכת 'ישא' במקרא. ייתכן אפוא שבעל-סרך-הברכות ניסח את ברכתו לפי סדר הכתובים במקרא. אולם, ככל הנראה, לא היה עקיב ביותר בשיטת השימוש בכתובים האלה. בכך הוא שונה מבעל פרשת המעבר בברית שבסרך- היחד, המסתמך על אותה הברכה המקראית (ס"י 2, 2—4). גם שם הורחב הכתוב בכמה תוספות ונדרש בהתאם לצרכיו של בעל-הפרשה; אולם התוספות שם קצרות מאוד, אין שם חזרות, והנאמנות לכתוב גדולה יותר.

וכן נעשה כאן שימוש מרובה בנבואה המשיחית ישע' יא, א—ה, המשמשת בסיס לברכת הנשיא (עיין סעיף 158).

סרך הברכות

ברכה ליראי אל (דף 1, שורות 1—9)

151. ברכה זו באה בתחילתו של החיבור ומעידה אפוא שלחיבור לא היתה פתיחה כללית. היא קטועה למדי, ולפיכך אין לעמוד בוודאות על תוכנה. הלשונות שבאו במבואה של הברכה הן הלשונות הרגילים לבוא בתוארי הכת במגילות בכללן. אף-על-פי-כן נראה לי שהכוונה אינה לעצת-היחד שלעתיד, כלומר לא לנכבדי-העם שימשיכו את מסורתה של הכת שבהוה, אלא ליראי-ה' הפשוטים, שיהיו רוב מניינה ובניינה של העדה שלעתיד. אנשים אלה יהיו ממילא שומרי מצוותיו של האל, כדרך שנוהגים אנשי-היחד שבהוה, ומכאן הדמיון בתארים.

העתק שלא לפי שורות המגילה

- דף 1 1 דברי בר[כה] למשכיל לברך את יראני אל עושי כול רצונו
2 [ושומ]רי מצוותיו | ומח[ז]קי ב[רית] קודשו והולכים תמים
3 [בכול דרכי אמתו ויב]חר במ לברית | [ע]ולם [וזרעם]
י[עמוד לעד]:
4 יברכה א[דוני ממעון קודשו ואת מקור עולם] | אשר ל[וא]

1 ירא[ני אל]: עיין מקבילות בפירוש. — [עושי כול רצונו ושומ]רי: השווה פשר תהילים 1/5. מן התיבות האחרונות נשתמרו כמה שרידים, שאינם ברורים בתצלום. קריאתם לפי מיליק. מצוותיו: ו שנייה תלויה. — 2 [ברית]: אפשר גם ב[בברית]; עיין ס"י 5, 3. [דרכי אמתו]: עיין ס"י 4, 2; ב"ד 3, 15. [אמתו ויב]חר: מן החסר נשתמרו שרידים בלתי-ברורים. — 3 [וזרעם] [עמוד]: השווה תה' קב, כט; הוד' 17, 14; 4, 21 מיליק השלים [אשר ת]עמוד. יברכה: האותיות רכבה תלויות מעל למחיקה. א[דוני וכו']: לפי מיליק.

- 1 דברי ברכה: השווה דב' ל, א; יהוש' ח, לד. למשכיל: עיין ס"י 3, 13 ובפירוש שם. נראה שלדעת בעל סרך-הברכות יוטל תפקיד מיוחד של משכיל על איש מסוים, שיברך את אנשי העדה שלעתיד ואת נכבדיה. יראי [אל]: לפי תה' קיה, ד; מלאכי ג, טז; ועוד במקרא. הכינוי משמש ככינוי לכת — ב"ד 20, 19—20; שם 10, 2; ועיין עוד, למשל, צוואת יוסף ד, ו. [שומ]רי מצוותיו: לפי שמ' כ, ו (עשרת הדיברות). הכינוי אינו בא עוד בכתבי הכת, אבל השווה ב"ד 2, 18; 3, 2; פ"ח 5, 5.
2 ומחזקי: עיין ס"י 3, 1 ובפירוש שם; סה"ב 3, 23. והולכים תמים: השווה ס"י 1, 18 ועוד; לשימושה של המליצה כאן עיין עוד צוואת לוי יג, א. ויבחר במ: כן להלן 3, 23; 4, 24. והשווה ס"י 4, 22 ובפירוש שם.
3—2 לברית [עו]לם: רגילה במקרא. נזכרת עוד להלן 2, 25; עיין ס"י 3, 11—12; 5, 5—6.

[סה"ב 1, 4—9 ; 2]

ברכה ליראי אל

יכזב] יפתח לכה מן הש[מים |
5 בידכה [. יחו]נכה בכול ברכ[.]ה
6 בעדת קדו[שים | מקור] עולם ולוא י[.
7 [צ]מאים ואתה [. |
יפ]לטכה מכול [.] שנאתה און
8 ש[. |] לשטן [. ק]ודש יר[. |
9 [.] לפ[.]
סוד קודש [.]

מסוף השורה נשתמרו כמה שרידים בלתי-ברורים. עיין גם הוד' 6, 17; 10, 31. — 4 [יכזב]: קצה של ב נראה. הש[מי]ם: כמחצית מ נראית. — 5 [יחו]נכה: קצה האות שלפני נ נראה. מיליק קורא [יחו]נכה. בעדת: מיליק קורא בדעת, בטעות. — 6 [מקור]: עיין ש' 3 לעיל. קצה ר נראה. — 7 און ש]: מיליק אין ש[ארי]ת. — 8 [לשטן]: ייתכן שהכוונה [כו]ל שטן. — מן השורה 10 עוד נשתמרו כמה תיבות קטועות.

4 יפתח לכה מן הש[מים]: השווה הוד' 10, 31; ס"י 11, 3.
5 בעדת קדו[שים]: עיין הוד' קטע 5, 3.
6 [צ]מאים: עיין הוד' 4, 11.
7 יפ]לטכה מכול: עיין הוד' 9, 29 33 ועוד.

קטע מס' 7, מדף 2

152. קטע זה, שנשתמר לפי השערתו של מיליק מדף 2, הוא מאלף משום שחוזרת בו כמה וכמה פעמים המלה 'ויחונכה', כמבואר לעיל בסעיף 150. לא נשתמר בו כל רמז לזהותו של המבורך. ייתכן שהנושא הנידון בחלק זה של הברכה היה בחירת המבורך והרגשת בטחונו הנובעת מן הבחירה. לכך נראים כרומזים הלשונות 'ישעשעכה', 'יחונכה ברוח קודש', ואולי גם, בהמשך-דברים זה, 'ברית עולם'.

העתק שורה כנגד שורה

22	[יחונכה אדוני ב]
23	[ים ישעשעכה ויחונ]כה
24	[י]חונכה ברוח קודש וחס]ד

22 ב]: אחריה נראה שריד של אות, אולי של ר. — 23 ויחונ]כה: קצה כ נראה. — 24 [י]חונכה: ח פגומה. וחס]ד]: ס פגומה.

22 יחונכה: לפי במ' ו, כ; השווה ס"י 2, 4—2.
23 ישעשעכה: כיוצא בזה 'וברוח קודשכה תשעשעני' הוד' 9, 32; ועוד שם.
24 ברוח קודש: השווה ס"י 3, 7; 4, 21; 6, 16; הוד' 7, 6 ועוד.

152—153 [סרך הברכות . קטעים 6, 7

וברית עולם יחונכה ויר]	25
ויחונכה במשפט צדק]	26
ו[יחונכה בכול מעש]יכה	27
[אמת עול]ם	28

27 ו[יחונכה: מיליק ויחונכה, טעות דפוס. — מעש[יכה]: מסוף התיבה נראים ראשי האותיות.

25 וברית עולם: עיין סה"ב 1, 3.
26—27 ו[יחונכה: נקט צורה זו לשם גיוון; השווה תה' ט, יד; עמ' ה, טו ועוד.
28 אמת עולם: נזכרת עוד ס"י 9, 3.

ק ט ע מ ס ' 6 , מ ד פ 3

153. כפי שמעידים שרידי הגיליון שבו, נשתמר קטע זה מחלקם העליון של שני דפים, הם דפים 2 ו-3, לפי השערתו של מיליק. מימינו באו כמה תיבות מסופן של השורות הראשונות בדף 2, ואותן לא הבאתי. עיקר הכתוב שבו הן חצאי-השורות הראשונות מדף 3, ואותן הבאתי כאן.
מעמד המבורך (אפשר שהכוונה לכמה מבורכים, אף-על-פי שהמבורך פונה אליהם בלשון אתה, השווה את הברכות ליראי-אל ולבני צדוק) הוא חשוב למדי, שכן נזכרת 'עדתו' (בשורה 3). מיליק חושב שזהו חלק מברכתו של הכוהן-הראש, ואין סברה זו נראית לי (עיין סעיף 144).

העתק שורה כנגד שורה

ישא אדוני פניו אליכה וריח ני[חוח	1
יבחר ויפקוד כול קודש[י]כה ובמו[עד	2
פניו אל כול עדתכה ישא ברושכה]	3
בכבו[ד [ש זרעכה בכבוד ע[ו]לם ישא	4
חיי] עו[לם יתן לכה ו[מ]לכות]	5
[מבשר ועם מלאכ[י] קודש	6

2 קודש[י]כה: כך מיליק, אפשר גם קודש [ל]כה. — 3 פניו: השלם [ישא] פניו. ברושכה: מיליק משלים: [עטרת. — 4 בכבו[ד]: ו פגומה, כתם מקשה על קריאת התיבה. [ש: לפניה שרידים זעירים, מיליק קורא ויקדש. ישא: ש פגומה. — 5 חיי: מיליק קורא חני; אחרי התיבה שריד בלתי-ברור. ו[מ]לכות]: מ נראית בחלקה. — שורה 6: בתחילתה שרידים שאינם ניתנים לקריאה. מן השורות 7—10 נשתמרו עוד כמה תיבות קשות לקריאה.

1 ישא וכו': לפי במ' ו, כ. וריח ני[חוח]: עיין סעיף 105, 149.
6 ועם מלאכ[י] ק[ודש]: השווה ס"ע 2, 8—9; סה"ב 4, 26.

קטע מס' 19, מדף 3, שורות ראשונות (3, 17—21)
 154. בקטע מס' 19 נשתמרה מחציתן השנייה של 12 שורות אחרונות של דף, הוא
 דף 3 לפי שיחזורו של מיליק. מן השורה השישית שבקטע (= 3, 22) מצטרף אליו
 קטע מס' 18 ונוצר כתוב כמעט רצוף. תכנו של כתוב זה היא תחילתה של הברכה
 לבני צדוק. אבל 5 השורות הראשונות של קטע מס' 19 חסרות קטע משלים; ואותן
 הבאתי לקמן לחוד, לפני שניגש ללימודה של הברכה לבני צדוק. ברור ששורות
 אלו נשתמרו מסופה של ברכה, אולם זהותם של המבורכים (או של המבורך) אינה
 מסתברת מן הכתוב.

העתק שורה כנגד שורה

17	[ה מל]
18	[יע לכה]ל [ולוא]
19	[כול הון תבל לה]קי]רכה ממקור]
20	[דורשהו כיא אל הכין כול אושני]
21	[יסד שלומכה לעולמי עד]

18 לכה]ל: שריד של ל נראה. מיליק משלים: להכנ]יע לכה ל[אומים רבים] ולוא, ומסתמך על כמה שריד
 אותיות. — 19 לה]קי]רכה: מיליק להכירכה.

19 כול הון תבל: השווה ס"י 10, 19 ובפירוש שם; מל' 12, 12—13: 'מלא ארצכה כבוד
 ונחלתכה ברכה המון מקנה בחלקותיכם כסף וזהב ואבני הפץ בהיכלותיכה'.

ברכה לבני צדוק (דף 3, שורות 22—28).

155. על מצב השתמרותו של חלק זה עיין בסעיף 154. הברכה מיועדת למשפחת
 הכוהנים שתעמוד בראש העדה שלעתיד (כשם שהיא עומדת בראש היחד שבהווה),
 כפי שאנו למדים מתוך ס"ע 2, 3 ועוד. גם דברייהמבוא המתארים את המבורכים,
 וגם דברייהברכה עצמם מדגישים דווקא את תפקידם של הכוהנים כשומרי חוק
 וכבעלי הוראה בעם; תפקידם הפולחני אינו נזכר כלל במבוא; ובדברי הברכה,
 במידה שנשתמרו לנו, נודעת לו חשיבות משנית בלבד. עיקרו של הפולחן — הקרבת
 הקרבנות — לא נזכר אף בברכה שלפנינו, אבל נזכרו עניינים אחרים הקשורים
 בפולחן, והם: תפקיד הכוהן לברך את העם, וכנראה גם זכותו לקבל מתנות-כהונה.
 ייתכן שהברכה — אם פירשנו אותה כדין — רומזת לתפקיד מסוים נוסף, והוא תפ-
 קידו של הכוהן לחזק את ידי העם במלחמה. תפקיד זה נלמד מן המצווה האמורה
 בדב' כ, ב ואילך; ובמגילת-המלחמה (בדף 15 ועוד) מפורטות הוראות עשייתה של
 מצווה זו. במשנה מכונה הכוהן שתפקיד זה מוטל עליו 'משוח-מלחמה' (סוטה ת, א;
 ועיין על כל העניין בפירושו של ידין למגילת המלחמה, עמ' 190).

תוארי הכבוד שהמבוא מעניק לבני־צדוק הם ברובם מן המקובלים בסרך־היהד. הם גם דומים למה שנאמר בשבחם של יראי־אל בברכה הראשונה שבסרך־הברכות. אולם קל לעמוד על ההבדל שבין שני התיאורים. בשבחם של יראי־האל נאמר שהם שומרי־המצוות; בשבחם של בני־צדוק נאמר שהם בהוראתם, בהדרכתם ובהקפדתם, מביאים אחרים לידי שמירת־מצוות.

העתק שלא לפי שורות המגילה

- דף 3 22 דברי ברכה ל[משכיל לברך] את בני צדוק הכהנים אשר |
 23 בחר בם אל לחזק בריתו [לעולם ולב] חון כול משפטיו בתוך
 24 עמו ולהורותם | כאשר צוה ויקימו באמ[ת בריתו] ובצדק
 25 פקדו כול חוקיו ויתהלכו כא[שר] | בחר :
 יברכה אדוני מ[מעון קו]דשו
 26 וישימכה מכלול הדר בתו[ן עדת] | קדושים
 וברית כהו[נ]תו יח[דש] לכה
 27 ויתנכה מקור [דעת לעצת] | קודש

22 דברי: לפני תיבה זו, שהיא הראשונה בשורה, הניח רווח בשיעור תיבה. ל[משכיל לברך]: קצה של מ נראה; לפי סה"ב 1, 1. — 23 בריתו: ר כתובה במשיכת־קולמוס על אות אחרת, י תלויה. [ולב] חון: ח פגומה. ולהורותם: האותיות האמצעיות פגומות. — 24 באמ[ת]: חצי ת נראה. [בריתו]: מיליק; את בריתו. כא[שר]: כא פגומה, קצה ש נראה. — 25 מ[מעון קו]דשו: השווה 4, 25. [עדת]: מיליק אינו משלים כאן כלום, אבל יש מקום להשלמה. — 26 כהו[נ]תו: מיליק משלים כהונת עולם, אך נראה לי שאין המקום מספיק. [יח]דש: כך גם מיליק, עיין בפירושו. מקור [דעת לעצת]: ר פגומה; למקור דעת עיין הוד' 2, 18; ס"י

22 בני צדוק: עיין סעיף 76.
 23 בחר בם אל: עיין לעיל סה"ב 1, 3 ובפירושו שם. לחזק בריתו: עיין סה"ב 1, 2; ס"י 5, 3 ומקבילות. [ולב] חון כול משפטיו וכו': מכאן שתפקיד הכהנים הוא להקפיד על כך, שהעם יקיים את המצוות כהלכתן; והעניין ברור אף כי קשה לנו לעמוד על שימושה המדויק של המלה '[לב] חון'. ולהורותם: העניין נרמז עוד בלשון נמלצת להלן 4, 27—28. על תפקידם של הכהנים ללמד את העם עיין ויק' י, יא; דב' לג, י; יחז' מד, כג, ועוד במקרא; וכן בספרים החיצוניים יוב' לא, טו; צוואת לוי ב, י; יד, ד (בהרחבה על זלזול הכהנים בתפקידם זה).
 24 כאשר צוה: עיין ס"י 1, 2—3; 9, 15 ומקבילות. ויקימו... פקדו: עיין ס"י 5, 21—22 ובפירושו שם.
 24—25 ויתהלכו כא[שר] בחר: כמו ס"י 1, 4 ועוד. עד כאן היה מדובר על הקפדתם של הכהנים כלפי אחרים, ואילו מלים אלו מזכירות שעליהם להקפיד גם על עצמם.
 25 מכלול הדר: לפי תה' נ, ב; יחז' טז, יד; והשווה יחז' כג, יב; בן־סידא מה, יב; חכמת שלמה ה, טז; ס"י 4, 7.
 26 וברית כהו[נ]תו יח[דש] לכה: השווה שמ' מ, טו; במ' כה, יג; נח' יג, כט. חידוש הברית נזכר (לגבי הנשיא) 5, 21; מלבד זאת באו המלים '[יחדש לכה]' ללא המשך, סה"ב 5, 5 (בקטע 26, שלא הודפס בהוצאה זו).

ובמעשי ידכה * י'אמץ מתני' נד[כא]ים

וממזל שפתיכה כול [עניי] | עמים

28

ינחילכה רשית[ת כול עד]נים

ו[ע]צת כול בשר בידכה יברך

.

10, 12; לעצת קודש עיין מל' 3, 4; ס"ע 2, 9. מיליק משלים: 'זיתנכה מקומכה במעון קודש'. — 27 ובמעשי * ירכה: ובמעשי יכה כחיב; מיליק סבור שטעמו ובמעשיכה. י'אמץ מתני': קצה א נראה, השווה מל' 14, 7; הוד' 2, 8; ס"ע 1, 17. מיליק משלים 'ישפוט כול'. — נד[כא]ים: השווה נכאים מל' 11, 10; הוד' 1, 36; 18, 15. מיליק 'נדיבים'. [עניי]: מיליק: 'שרי'. — 28 [עדנ]ים: קצה נ נראה. [בי]דכה: ראשי אותיות בי נראים. מעל לשריד היו"ד נראה קו כשל למ"ד, ואולי יש לקרוא לידכה.

27 ובמעשי יידכה [יאמץ] וכו': אם ההשלמה נכונה, הכוונה לחיזוק העם באמונתו, בדומה לס"י 9, 14; או במלחמתו, כמבואר בסעיף 155. וממזל שפתיכה וכו': את הפועל יש להשלים, במחשבה, מן הצלע המקבילה, היינו 'יאמץ', או בדומה. התיבה 'וממזל' מתפרשת או כשם 'ממזל' (על משקל מפעל) או כשם 'מזל' (עיין לקמן) בתוספת אות השימוש מ, דהיינו מן-מזל; והפירוש השני עדיף, משום שהוא מספק הקבלה יותר טובה ל'ובמעשי ירכה' שבקודם, ומבנה תחבירי 'חלק' יותר. המלה 'מזל' נגזרה ללא ספק משורש 'נזל', היינו היא 'מנזל' בהבלעת הנו"ן. ככל הנראה באה הלשון גם הוד' 11, 5: 'ומזל שפתי במכון רנה' (שם קראנו עד עתה 'ומול שפתי', האות הכתובה שם אינה ברורה כל-צורכה, אבל מה שכתוב לפנינו כאן מכריע. וכבר העיר על כך וולנשטיין *Vetus Testamentum* 1959, p. 102). הלשון היא מעין רמז לדב' לב, ב. לאותו פסוק מעיר ספרי: 'ר' דוסא אומר: אם דברי תורה כנסת בדרך הכונסין מטר לבור לסוף שאתה מנזל אחרים וכו'; ועיין עוד שהש"ר פרשה ז' סימן ל' (לשה"ש ד, טו).

28 ינחילכה וכו': כנראה שנרמזו כאן מתנות-כהונה, שכן אמורה לשון נחלה על מתנות-הכהונה במ' יח, כד ועוד. ואולי השפיע אף הכתוב יחו' מד, ל; שכן נסמכו גם שם הביכורים ומתנות-הכהונה לברכה, בדומה למה שנראה כנרמז כאן. להזכרתו של העניין בספרות התקופה השווה 'וכל חמדת בכורי ארעא' בקטע מצוואת לוי שנשתמר בארמית (R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908, p. 246 [= App. III, Bodleian Fragment, l. 1]). ו[ע]צת כול וכו': אפשר שהכוונה לנשיאת כפיים, לפי הכתוב 'וישא אהרון את ידיו אל העם ויברכם' ויק' ט, כב (עיין תה' קלד, ב—ג). והשווה את שבחו של שמעון כוהן גדול אצל בן-סירא (נ, כט): 'כל בשר יחדיו נמהרו אז ירד ונשא ידיו וכו'. עיין עוד יוב' לא, טו; צוואת לוי ד, ד.

קטע מתוך הברכה לכוהן הראש (דף 4, שורות 22–28)

156. מחלקו התחתון של דף 4 נשתמרו שני קטעים (מס' 24, 25) גדולים, ובהם (לפי השערת מיליק) השורות 20–28. את התיבות המועטות שנשתמרו מן השורות 20, 21 לא העתקתי. את השורות 22, 23, 24 העתקתי ללא השלמה. מסוף ש' 24 ועד לסוף הקטע ראיתי דרך לשחזר את הכתוב ולעשותו רצוף, שכן החסר בשורות אלה מועט יחסית. מידת הוודאות שבהשלמות המוצעות היא ממילא קטנה.

זהותו של המבורך בקטע זה אינה אמורה במלים מפורשות, שכן הסרים לנו דברי המבוא לברכה. אולם מכמה רמזים ברורים למדי נראה שהוא כוהן; ולדעתי הוא דווקא הכוהן־הראש, המשיח מאהרון העתיד לקום, כפי שכבר טענתי לעיל בסעיף 149. הקטע עוסק, בעיקרו של דבר, במעלתו הרמה של המבורך. בזכות שירותו 'בהיכל מלכות' נמשל המבורך למלאכים ונחשב לשווה להם ולשותף עמם. שותפות זו עם המלאכים אמורה כמה פעמים בכתבי־הכת (עיין ס"י 11, 7—8, ובפירוש שם), והיא משמשת סמל לשחרורם של אנשי־היחד מטומאתה של האנושות ומשפלותה; וכן היא סמל לרעיון שהם מהווים, יחד עם המלאכים הטובים, את 'גורל האור'. אולם כאן אמורה הקרבה והשותפות עם המלאכים לעניין אחר: היא ביטוי למעלתו הרמה ולתפארתו הרבה של המבורך. המבורך נמשל עוד למאור, בזכות תורתו ש'תאיר פני רבים'. גם כאן נחשבת אפוא ההוראה לאחד מתפקידיו החשובים של הכוהן, כמו בברכתם של בני־צדוק בדף 3 (עיין סעיף 155); אולם הדברים האמורים בשבחה של ההוראה כאן הם נמלצים יותר.

הגיב 'היכל מלכות' משותף לברכה זו ולשבחו של שמעון בן יוחנן כוהן גדול בבן־סירא, פרק נ. אפשר גם לומר שיש דמיון כללי בין הברכה הזאת ובין אותו הפרק, אף־על־פי שקשה להצביע על נקודות־מגע נוספות; הדמיון, על־כל־פנים, אינו גדול. אף־על־פי־כן עולה השאלה, אם אין אנו רשאים לחשוב על מעין מסורת ספרותית של שבחים לכוהן הגדול, המשתקפת בשני החיבורים. שאלה זו מקבלת עניין נוסף, הואיל ויש גם אפשרות (אמנם גם לגביה מועטות נקודות־אחיזה של ממש) שבן־סירא השפיע על עיצובן של נוסחות הפיוט של סדר־העבודה ליום־הכיפורים. בתוספת (אחדות מהן קדומות) לפיוטי־העבודה נמשל הכוהן הגדול למלאך, בדומה למה שנאמר בברכה שלפנינו (ש' 25). לעת עתה אין תועלת בהרהורים בכיוון זה, אבל ייתכן שתגליות נוספות יקנו להם עניין רציני יותר.

(על הנוסחות הקדומות של סדר העבודה עיין J. Elbogen, Studien zur Geschichte des Jüdischen Gottesdienstes, Berlin 1907, pp. 57, 76-7, Appendix pp. 103-107. על קרבה אפשרית בין סדר־העבודה לבין בן־סירא עיין שם עמ' 67, וכן C. Roth, JBL 1952 pp. 177-178.)

העתק שלא לפי שורות המגילה

דף 4
22 [כה
	ויצדיקכה מכול].
 [בחר בכ]ה
23	[ול]שאת ברוש קדושים
	ועמכה]
24 [בי]דכה אנשי עצת אל
	ולוא ביד שר י'כ
 [כ]איש לרעהו
25	ואתה כמלאך פנים במעון קודש

22 [בחר בכ]ה: שרידים של ב ה נראים. — 23 [ול]שאת: חלק של ל נראה, כן נראה סימן של ו. ועמכה: מן התיבה הבאה נראים שרידים של שתי אותיות, אולי לב, או לפ. [בי]דכה: קצה י נראה, ד פגומה. נראים עוד שרידים של התיבה הקודמת. — 24 שר: ר פגומה. י[כ: ראש כ נראה, אפשר גם שהוא ראש של ד. כ]איש: שריד כ נראה. — 25 קודש: התיבה ניזוקה, אך קריאתה בטוחה. [ו]כבוד: מיליק קורא לכבוד, אבל

23 [ול]שאת ברוש קדושים: טעמו ושימוש של הניב אינו ברור, אבל השווה 3, 3, וכן את הקושי שבהשלמה מס"ע 2, 12 (עיין סעיף 146 הצעת ידיו; אילו היה הכתוב שלפנינו שלם יותר, אפשר היה להסתייע בו לפתרון הבעיה שם).
24 ולוא ביד שר: אולי הכוונה למלאך. איש לרעהו: ניב רגיל בסרך-היחד, עיין ס"י 5, 23 ומקבילות.

25 כמלאך פנים: עיין סעיף 156. אולי לפי מלאכי ב, ז; ודומה לו ביותר הברכה האמורה ללוי ביוב' לא, יד: 'ואותך ואת זרעך קרב אליו מכל בשר כדי שישרתו במקדשו כמלאכי הפנים ובקדושים'. בצוואת לוי ובשבח הכהנים בבן-סירא, אין הכוהנים נמשלים למלאכים. המושג מלאך-פנים, מלאכי-פנים בא במגילות עוד בהוד' 6, 13 ובקטע שנתפרסם ב- Revue Biblique 1954, p. 556. הם החשובים שבמלאכים, שמותיהם נמנו בחנוך בפרקים כ, מ. ייתכן שהמונח לקוח מישע' סג, ט. עיין בפירושי להודיות, עמ' 113 ובפירושו של ידיו למגילת-המלחמה עמ' 216. במעון קודש: ייתכן שכאן הכוונה לשמים, כמו דב' כו, טו; וע' מל' 12, 1—2; והשווה: 'מעון שבו כיתות של מלאכי שרת אומרות שירה' חגיגה יב, ב. ועיין עוד צוואת לוי ג, ה. [ו]כבוד סביב משרת בהיכל: לא מצאתי דרך להשלים מלים אלו וליצור המשך תחבירי חלק. מיליק השלים '[ל]כבוד אלוהי צבא[ות תעבוד לעולם ותה]יה סביב משרת'; בקריאתו קשה סדר-המלים (צ"ל 'תהיה משרת סביב'), ופרט לפגם קטן זה היא נראית חלקה למדי. הקושי הוא בהוראה הניתנת בה ל'סביב', כלומר 'בכל מקום', ובצירוף הלשונות 'לשרת סביב', ששניהם אינם תואמים את הלשון העברית לפי תחושת. לפיכך — וגם משום שאיני רואה בתצלום את האותיות שמיליק מסתמך עליהן — השלמתי כפי שהשלמתי. הקושי שבהשלמה זו הוא בהעדר פועל מתאים לסיפא. עלינו לפרש כאילו כתוב: '[יה סביב, ותהיה משרת' וכו'. אם ננסה למצוא אסמכתא מקראית להשלמה, נצטרך להיזקק לכתובים שמ' כח, לג—לה: 'ועשית על שוליו רמוני תכלת ... על שוליו סביב ופעמוני זהב בתוכם סביב. פעמון זהב ורמון פעמון זהב

[ו] כבוד אלוהים לפניכה	
ותפארתו עליך תהיה סביב	
משרת בהיכל מלכות	26
ומפיל גורל עם מלאכי פנים	
ועצת יחד [עם קדושים ל] עת עולם	
ולכול קצי נצח	
כיא [תורה מ] שפטיו	27
וישימכה קוד[ש ב] עמו	
ולמאור [גדול] לתבל בדעת	
ולהאיר פני רבים [בתורתכה	28
ויתן ברואשכה] נזר לקודש קודשים	

אין סימן של ל בתצלום. [ו] כבוד סביב : עיין פירוש. [ל] פ[ניכה] : פ הנראית היא אולי ב. — 26 ל] עת עולם : תיבות פגומות. — 27 [תורה] : מיליק משלים 'אמת כול'. מ[שפטיו] : אצל מיליק הודפס בטעות מ[שפטיו]. ב[עמו] : קצה ב נראה. [גדול] : מיליק משלים 'גדול לאור', ואין המקום מספיק. אפשר גם להשלים 'לאיר', כלומר להאיר. — 28 [בתורתכה ויתן ברואשכה] : מיליק משלים : 'בשכל חיים וישימכה'. קודשים : תיבה פגומה.

ורמון על שולי המעיל סביב. והיה על אהרון לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקודש' וגו'. וכן שם לט, כו : 'פעמון ורמון על שולי המעיל סביב לשרת'. לפי כתובים אלו אפשר להשלים כאן : '[ובקול פעמונים תה] יה סביב משרת'. גם לפי השלמה זו יישאר סדר המלים מגומגם ; אלא שבמקרה זה אפשר לטעון שהסטייה מכללי התחביר נגרמה בהשפעתה של הדוגמה המקראית, שכן המלים 'סביב לשרת' סמוכות זו לזו בשמ' לט, כו. זה יתרונה של השלמה זו, שיש לה אסמכתא מקראית, ושהיא מספקת טעם של ממש — רמז ללבשו של הכהן הגדול — לכתוב. אלא כדי שלא להרבות בחידושיהנמקות על דרך ההשלמה העדפתי את ההשלמה המוצעת לעיל. משרת : רגיל במקרא בשימוש זה, ועיין בן־סירא ג, יט ; המונח שבלשון־תנאים הוא 'לשמש' (גם לגבי עבודת המקדש), אבל השווה בסוף מסכת מידות (ה, ד) : 'נכנס ומשמש עם אחיו הכוהנים ... היו אומרים ... לעמוד לשרת לפנייה'. כלומר : גם בלשון־תנאים מופיע בסגנון החגיגי יותר של הברכה המונח המקראי. היכל מלכות : השווה בן־סירא ג, ד ; שם, ח.

26 ומפיל גורל עם מלאכי פנים : דומה למש' א, יד ; וטעמו : תהיה להם שותף לכל דבר, כיורשים המתחלקים בנחלה ומפילים גורל זה עם זה. ניב זה אינו בא עוד במגילות, אבל רגילים שימושים שונים של 'גורל' שמשמעותם דומה ; והשווה 'ובגורל יחד עם מלאכי פנים' הוד' 6, 13. את העניין כבר פירשתי בסעיף 156 ; ועיין לעיל בפירוש לשורה 25.

27 ולמאור [גדול] לתבל בדעת : כיוצא בזה שבח הכוהנים בפשר ישעיהו : '[מאירים במשפט האורים והתומים' (עי' 4QpIsd; Allegro, JBL 1958, p. 221) ; וכן בצוואת לוי ד, ג : 'אור הדעת תאיר ביעקב וכשמם לכל זרע ישראל' ועיין עוד שם יח, ג. להאיר פני רבים : כיוצא בזה הוד' 4, 27 ; עיין ס"י 2, 3.

28 נזר לקודש קודשים : נראה לי שהכוונה לציץ שבמצחו של הכהן הגדול, שנאמר : ויעשו את הציץ נזר הקדש ... ויכתבו עליו ... קדש לה' (שמ' לט, ל ; עיין גם ויק' ח, ט).

כיא [אתה תק]דש לו

ותכבד שמו וקודשיו

.

המונח ציץ שבעל-הברכה אינו משתמש בו, חסר גם בשמות כט, ו, שם הוא מכונה נזר-הקודש. ייתכן שהכתובת 'קודש לה' נרמזת כאן בהמשך, במלים '[תק]דש לו'. ללשון 'לקודש קדשים' עיין סעיף 103.

קטע מס' 25, מדף 5, שורות ראשונות (5, 18—19)

157. חלקו התחתון של דף 5 נשתמר על הקטע הגדול מס' 25. רובו מכיל את תחילתה של הברכה לנשיא, שתי השורות הקודמות לברכה זו, והניתנות לקריאה, מועתקות לקמן:

העתק שורה כנגד שורה

18 [עם כול קצי עד וכבודכה לוא י]

19 [פחדכה [על] כול שומעי שמעכה והדריכה]

משורה 17 נשתמרו כמה שרידים באמצע, מיליק קורא בהם: א[שר מלא י]דכה, אבל בתצלום קשה להבחין באות שלימה. — בתחילת שורה 18 נראים כמה שרידים, מיליק משלים על פיהם: עם עת עולם ו[עם. עם : כתב עמ, במי"ם פתוחה. — 19 [פחד כה : מיליק משלים: ישים אל] פחדכה.

ברכה לנשיא העדה (דף 5, שורות 20—29)

158. קטע זה הוא המאלף שבחלקים שנשתמרו מסרך-הברכות, משום שהוא הכתוב השלם ביותר, וכמעט היחיד, שבכתב-הכת שהגיעו לידינו עד כה, המתאר את הדמות של המשיח מישראל, כפי שנצטייר בעיני הכת. לנושא זה מוקדשים עוד כמה קטעי פשרים שנתפרסמו בידי אלגרו (JBL 1956, pp. 174 ss.). שם נזכר התואר 'משיח צדק צמח דויד', ואילו בברכה שלפנינו נעדרים הכינויים 'צמח דויד' ו'משיח' — סימן שעמדתם של שני החיבורים שונה במקצת, אלא שאין החומר שבידינו מספיק להגדיר את ההבדלים בדיוק. זו בלבד אפשר לנו לומר: בעל סרך-הברכות אינו מחשיב את האמונה במוצאו מזרע דויד של המלך המשיח שלעתיד — ואולי הוא אפילו מתנגד לה.

במבוא לברכה שלנו המלך-המשיח מכונה 'נשיא העדה' — תואר המופיע עוד בכתבי הכת (עיין פירוש). אין הוא מכונה מלך, אולם הקמתה של מלכות ישראל היא התפקיד הראשון שנמנה בין מעשיו של הנשיא בדברי השבח המוקדשים לו במבוא-הברכה. שאר הדברים הנאמרים בשבחו במבוא זה הם: משפט צדק, קיום המצוות (נושא זה משותף לכל המבואות של הברכות שנשתמרו לנו), ואולי גם הבאת ישועה בעת צרה, אם אמנם הבינותי והשלמתי כדבעי את סיומו של המבוא (ש' 23).

הנושא העיקרי של דברי-הברכה — במידה שנשתמרו לנו — הוא גבורתו והצלחתו במלחמה של הנשיא שלעתיד. נושא שני, הנזכר בקצרה בלבד, הוא משפט-הצדק שישפוט הנשיא שלעתיד. דמות הנשיא היא אפוא דמות של מלך עז, גיבור וצדיק; והיא כרוכה בתקוות-התוקפנות של הכת, שכבר נידונו בסעיף 131.

דברי הברכה הם רובם ככולם הבאות של כתובים מן המקרא; הדברים המעטים החסרים אסמכתא מקראית במישרין הם הדים חופשיים יותר של מליצות מן המקרא. שימוש רב ביותר נעשה בנבואה המשיחית של ישע' יא, א ואילך. ומאלף דרך-השימוש בנבואה זו. הפסוקים המובאים ממנה הם ישע' יא, ב—ד, כלומר: לא הפסוק 'ויצא חטר מגזע ישי' וגו' (שם שם א) ולא הפסוקים 'וגר זאב עם כבש' וגו' (שם שם ו ואילך) זוכים לרמז בברכה זו. מוצאו של המשיח מבית דוד וימי השלווה והשלום שהוא עתיד להביא לעולם אינם מעניינים את בעל-הברכה — אם מותר לנו לשפוט לפי חלק הברכה שנשתמר בידינו.

דרך שימושם של הפסוקים שהובאו יתברר מן הטבלה הבאה:

סד"ב 5, 24—26	ישע' יא, ב—ה
[ונחה עליך רוח עצ]ה וגבורת עולם	ב ונחה עליו רוח ה'
רוח דעת ויראת אל	רוח חכמה ובינה
	רוח עצה וגבורה
	רוח דעת ויראת ה'
	ג והריחו ביראת ה'
	ולא למראה עיניו ישפוט
	ולא למשמע אזניו יוכיח
	ד ושפט בצדק דלים
	והוכיח במישור לענוי ארץ
וה[כיתה לאומים] בעז[פי]כה	והכה ארץ בשבט פיו
בשבטכה תחריב ארץ	וברוח שפתיו ימית רשע
וברוח שפתיכה תמית רשע	
והיה צדק אזור [מותניכה]	ה והיה צדק אזור מתניו
ואמונה [אזור ח] [לצ] [יכ] [ה]	ואמונה אזור חלציו

בעל הברכה קיצר אפוא במידה ניכרת. הוא לא הביא את הרישא של פסוק ב, ולא את פסוק ג, ולא את הרישא של פסוק ד. השמטות אלו גורמות לכך שעוזו של הנשיא העתיד מודגש, ואילו הנועם ושלטון הצדק שבדמותו אינם ניכרים כל-כך. אמנם הרישא של פסוק ד לא הושמטה כליל, שכן נזכרה במבוא הברכה. בעל הברכה גם הרחיב במקצת את הסיפא של פסוק ד, וכן שינה את סדר הכתובים, מהקדימו פסוק ד לפסוק ב. דרך אגב ייאמר עוד, שאין השפעתה של מגילת ישעיהו הראשונה ניכרת בדבריו (ההבדלים בינה ובין נוסח המסורה הם זעירים ממילא).

העתק שלא לפי שורות המגילה

- דף 5 20 למשכיל לברך את נשיא העדה אשר [יעמוד באחרית הימים
 21 ברואש כול | עד]תו וברי[תו לע]ד יח[ד]ש לו להקים מלכות
 22 עמ[ו] לעול[ם] ולשפוט בצדק אביונים | ול[הוכיח במי]שור
 לע[נוי] א[רץ] ולהתהלך לפניו תמים בכול דר[ג]כיו כאשר
 23 צוה ביד מושה | ול[הקים ברי]תו לעמו ביום צר לדורשי[ו]:
 ישאכה [אדוני לרום עולם
 24 וכמ[ג]דל ע[וז] ב[חומה] | נשגבה
 וה[כיתה לאומים] בעז [פי]כה
 בשבטכה תחריב ארץ
 25 וברוח שפתיכה | תמית רשע

20 למשכיל: השאיר לפני תיבה זו, בראש השורה, רווח בשיעור 2 תיבות. [יעמוד וכו']: השווה בפשר לבר' מט, שהוזכר בסעיף 158. — 21 עמ[ו]: מ פגומה. 21—22 [ולשפוט בצדק אביונים] ול[הוכיח במי]שור] וכו': לפי ישע' יא, ד; והשלמתי אביונים, ולא דלים לפי הכתוב, כדי להתאים את ההשלמה לגודל החסר. וכך גם מיליק. וברי[תו לע]ד: מיליק השלים וברית היחד, לפי שרידים של אותיות, שאינם ברורים די צרכם. — 22 [כאשר וכו']: לפי ס"י 1, 2—3, 8, 15. — 23 ברי[תו לעמו ביום] צר: השווה מלי 1, 11—12; תה' נט יז; קב, ג. מיליק משלים 'ברית קודש'. לדורשי[ו]: תיבה פגומה. [ישאכה]: יש להשלים כך, משום שהוא נשיא, וכך גם מיליק. השווה הוד' 3, 20, אבל שם כתוב העליתי לרום עולם. ע[וז]: לפי הוד' 7, 8. — 24 בחומה: ב פגומה. [והכיתה לאומים]: לפי ההנחה שהובא כאן ישע' יא, ד בהרחבה, מיליק משלים 'הכיתה עמים', ונראה לי שגודל הפער מתאים יותר ל'לאומים'. [פי]כה]: חלק של ה גראה.

20 למשכיל: נוסחה מקוצרת, במקום 'דברי ברכה למשכיל', השווה ס"י 3, 13. נשיא העדה: תואר הבא עוד במל' 5, 1; ב"ד 7, 20; ועיין שם 5, 1. מקורו של הנוהג לכנות את המלך נשיא הוא ביחזקאל (יב, יב; לז, כד ועוד). גם בריכוכבא כינה את עצמו נשיא.
 21 וברי[תו לעד] יח[ד]ש לו: השווה סה"ב 3, 26 ובפירוש שם. נראה שכאן הכוונה לברית המובטחת לדוד. עיין למשל יר' לג, כ—כא; תה' פט, ד; והשווה 'כי לו ולזרעו ניתנה ברית מלכות עמו' בפשר לבר' מט, י (שהזכרתיו לעיל, בסעיף 158). להקים מלכות עמ[ו]: כיוצא בזה 'וישראל למלכות עולמים' מל' 19, 8, ועיין בהערה הקודמת. במקרא אין המלכות המובטחת לבית דוד (דה"ב ז, יח ועוד) מכונה מלכות העם, כלומר אין בה רמז לתקווה של הקמת שלטון ישראלי באומות, כמו כאן. ול[הוכיח במי]שור] וכו': לפי ישע' יא, ד; על נבואה זו מיוסד חלק ניכר של גוף הברכה, עיין סעיף 158.
 22 ולהתהלך וכו': עניין האמור גם בשני מבואות הברכות האחרים 1, 2; 3, 24—25.
 23 ולהקים וכו': אם ההשלמה נכונה, הרי נרמז כאן שהמשיח הוא הכלי שבו יעשה האל את הישועה משעבוד האומות, שהובטחה לעם ישראל. לרום עולם: כיוצא בזה הוד' 3, 20. וכמ[ג]דל ע[וז] בחומה נשגבה: הלשון באה עוד הוד' 7, 8 (שם יש ספק אם לקרוא 'בחומה' או 'כחומה') והשווה שם 6, 25; ס"י 8, 7; ועיין סעיף 108.
 24 בשבטכה וכו': לפי ישע' יא, ד ועיין סעיף 158.

[ונחה עליך רוח עצ]ה וגבורת עולם

רוח דעת ויראת אל

והיה | צדק אזור [מותניכה] 26

ואמונה אזור ח[לצ]יכ[ה]

ושם קרניכה ברזל ופרסותיכה נחושה |

תנכח כ[מו שור עמים רבים] 27

ותרמוס גוי[ים כטיט חוצות]

כיא אל הקימכה לשבט | למושלים] 28

לפ[ניכה ישתחו עמים]

וכל לאו[מים יעבדוכ[ה]

ובשם קודשו יגברכה |

והייתה כא[ריה בבהמות יער] 29

ותואכל חרב[כה טרף ואין משי[ב]

ופרשו [דג]ליכ[ה] על |

.

ע' הערה קודמת. תחריב: אחריו רוח של 2 תיבות, ללא סיבה גלויה. — 25 [ונחה וכו']: לפי ישע' יא, ב. רוח: אחריו רוח 3 תיבות, ללא סיבה גלויה. — 26 [מותניכה]: לפי ישע' א, ה. אזור ח[לצ]יכ[ה]: גם האותיות הנראות פגומות הן. ופרסותיכה: פ פגומה. — 27 כ[מו שור וכו']: השווה דב' לג, יז; מיכה ז, י; ה, ז. — 28 למושלים: מיליק מושלים, כנראה טעות דפוס. [יבואו וישתחו וכו']: השווה בר' כז, כט ועוד במקרא; גודל הפער מחייב תוספת יבואו, או כיוצא בזה. — 29 כא[ריה וכו']: השווה מיכה ה, ז. [ותואכל חרב]כה: השווה מל' 12, 11—12. — [דג]ליכ[ה]: מיליק קליכה.

25 וגבורת עולם: 'עולם' נוסף על הכתוב במקרא; הניב 'גבורת עולם' בא עוד הוד' 9, 25 ועיין ס"י 4, 3. 26 ישם... נחושה: השווה מיכה ד, יג. מבחינת העניין השווה מל' 12, 10—15; אולם הגיבור שבשבו מדובר שם הוא האל בכבודו ובעצמו. 27 תנכח: תנגח; חילוף ג—כ כמו ס"י 11, 1. כטיט חוצות: עיין מיכה ז, י. 27—28 לשבט למושלים: לפי ישע' יד, ה; אולם משום ששינה את טעמו של הניב עשה מ'שבט מושלים' 'שבט למושלים' והשווה יחז' יט, יא. 28 ובשם קודשו יגברכה: דומה לו במקצת צוואת זבולון ט, ח; ואין לו אסמכתא של ממש במקרא. יגברכה: בהודיות רגיל 'להגביר' בהפעיל (הוד' 2, 24 ועוד; ועיין בפירושי להוד' עמ' 246), וטעמו — יראה את גבורתו בעשותו חסד עם בחירו. כאן בא הפיעל, וטעמו שונה במקצת: יעשה אותך לגיבור. 29 ואין משיב: אין מי שיעמוד לפני התקפתך. דומה לו במקצת הוד' 7, 29.

נספחות

נספח ראשון

לוחות משווים של מאמרים החוזרים בסרך־היחד בשינויים קלים

(א) לעשות אמת וכו'

מיכה ו, ח	עשות	משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך	הדוגמה המקראית העיקרית
ס"י 5, 3—4	לעשות אמת יחד וענוה צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם	נורות קרובות	
8, 2	לעשות אמת	וצדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת איש עם רעהו	לדוגמה המקראית
2, 24	כי הכל יהיו ביחד אמת וענות טוב ואהבת חסד ומחשבת צדק איש לרעהו	צורות רחוקות	
1, 5	לעשות אמת	וצדקה ומשפט בארץ	מן הדוגמה המקראית
5, 24—25	להוכיח איש את רעהו באמת וענוה	ואהבת חסד לאיש	העיקרית
פ"ח 7, 10—12	אנשי האמת עושי התורה אשר לא ירפו ידיהם מעבודת האמת	רמז חופשי למאמר שבשגרה	

(ב) השרירות

במדבר טו, לט	ולא תתורו	אחרי לבבכם	ואחרי עיניכם	אשר אתם זונים אחריהם	דוגמה מקראית
ס"י 1, 6	ולוא ללכת עוד בשרירות לב אשמה ועיני	זנות			
5, 4—5	אשר לוא ילך איש בשרירות לבו לתעות אחר לבבו ועיניהו ומחשבת יצרו	צורות עיקריות			
הוד' 4, 15	ועם שרירות לבם יתורו	של המאמר שבשגרה			
ב"ד 2, 16	ולוא לתור במחשבת יצר אשמה ועיני	זנות			
3, 20	ויתורו אחרי שרירות לבם לעשות איש את רצונו				
ס"י 3, 3	במתור שרירות לבו	שימוש חופשי בשיגרה			
פ"ח 5, 7	אשר לוא זנו אחרי עיניהם בקץ הרשעה				
לרומיים א, כד	(בשרירותיות הלבבות)				

(ג) הקללה

דברים כט, יט	כי אז יעשן אף אל וקנאתו באיש ההוא ורבעה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה' וגו'
ס"י 2, 15—16	אף אל וקנאת משפטיו יבערו בו לכלת עולמים ודבקו בו כל אלות הברית הזות
4, 12—14	באף עברת אל נקמת לזעות נצח עד כלותם לאין שארית ופליטה למו
5, 12—13	לעלות אף למשפט ולנקום נקם באלות ברית לעשות במ שפטים גדולים לכלת עולם לאין שרית
מל' 4, 1—4	אף אל בעברה על בליעל ובכול אנשי גורלו לאין שארית

מעט דיני טהרה ממקורות תנאיים *

מערכת מפותחת, ואף מפורטת ומסובכת, של דיני טהרה נמסרה לנו מפי התנאים, ופרטים אחדים ממנה מועילים בפירושה של המגילה אשר לפנינו. הסיבה לכך היא מוצאן המשותף של שתי שיטות הטהרה – הן השיטה התנאית הידועה לנו והן השיטה שהיתה נהוגה בכת מדבר־יהודה, שלעת עתה נמסרה לנו ברמזים בלבד. שתיהן נובעות מן החשש הכללי מפני הטומאה, שהיה מושרש בתודעתם הדתית של כל היהודים בימי הבית השני וגם בתקופת התנאים. (עיין ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל כרך א, תשי"ז, עמ' 148 ואילך, ובמיוחד עמ' 170–176). יש לשער שאף דרכי המחשבה ההלכית, שהפכה את החשש מפני הטומאה למערכת של חוקים, דומות היו בפלגיה השונים של היהדות; לפיכך נראה לנו שהיו עקרונות ומושגי־יסוד מקובלים על כלל ישראל, והללו שימשו מעין רקע למחלוקת בפרטים. במקום שאנו זוכים במגילתנו לפגישה בעיקרון מעין זה, הרינו זוכים גם באפשרות לפרש פרט מפרטיה הסתומים.

כל זה חייב להיאמר כדי שלא נחשוב ונטעה שאנו עוסקים – בסרך־היחד ובדברי־התנאים – בשתי עדויות המעידות על עניין אחד והמשלימות זו את זו; או שהדמיון שבין השיטות רומז להתפתחות היסטורית ישירה שבין הפרושים ובין כת מדבר־יהודה. לא זו בלבד שהחומר שבידינו אינו מספיק למסקנות מפליגות מסוג זה, אלא אף בחומר מועט זה רב וחשוב השוני שבין שתי השיטות לא פחות מן המשותף להן. לפיכך אין אנו יכולים לקוות שנמצא בדברי־התנאים הסבר מלא לכל מה שסתום לנו בסרך־היחד; או שנמצא שם דבר שבעל הסרך רמז אליו מבלי לפרש. אך יכולים אנו לקוות שנמצא בדברי־התנאים מה שאמר יהודי שהיה דומה מכמה בחינות לבעל־הסרך, ושנוכל להקיש ממחשבתו של זה על מחשבתו של זה. נעסוק לעולם בתופעות מקבילות, אך לא זהות; ואף אם יראה לנו שהצלחנו לעקוב אחרי הקבלה לפרטי־פרטיה, אסור יהיה לנו לשכוח שבהקבלה בלבד אנו עוסקים.

אדם שומר על טהרת גופו, טהרת בגדיו וכליו וטהרתם של המזונות שהוא אוכל. מכללם של דינים שונים מסתבר שטהרתם של המזונות היא במקרים רבים העיקר. יהודים טובלים כדי שיוכלו לאכול מזון מסוים החייב להיאכל בטהרה (עיין למשל פסחים ח, ח, וכן אלון שם, עמ' 150 המביא דברי ירושלמי ברכות פ"ג ו, ע"א). אף

* אני מודה לכב' הרב ש' גורן על שהעמידני על עיקר הדינים שהובאו להלן, וכן לפרופ' א' אורבך, לד"ר א' גולדברג ולד"ר ש. ספראי, מן האוניברסיטה העברית, על עזרתם בפרשה זו.

מעט דיני טהרה ממקורות תנאיים

בסרף־היחד עלינו להניח ש'טהרת הרבים' היא (לפחות בעיקרו של דבר) סעודתם המשותפת של אנשי־היחד, הנאכלת בטהרה (השווה יוסף בן מתתיהו, מלחמת־היהודים ב, 129—131).

המזונות, שהם אותו חלק של הקרבנות שאינו נשרף אלא נמסר לכוהנים לאכילה, נשמרים בדרגת הטהרה הגבוהה ביותר. הכוהנים הזוכים לאכול מהם חייבים להקפיד במיוחד על טהרתם. דרגת־טהרה זו מכונה קודש. גם המזונות שבני־ישראל מפרישים לכוהנים בתור תרומה, נאכלים במקדש ומחוצה לו בטהרה, ודרגת טהרתם היא בינונית ומכונה תרומה. ישראלים שאינם כוהנים חייבים גם־כן לאכול סעודות מסוימות (זבחים, מעשר שני) כשהם טהורים. ולא עוד אלא שרבים מבני־ישראל נוהגים לאכול את כל מזונם כשהם והמזון טהורים, או, כלשון המקורות, אוכלים חוליהם בטהרה. זוהי דרגת־טהרה הנמוכה ביותר, המכונה חולין (בדרך־כלל אין מבחינים בין דרגת־חולין ודרגת־מעשר, ועיין אלון כנ"ל, עמ' 158). לפיכך, מי ששומר את דיני הטהרה מתכוון לדרגה מסוימת של טהרה ונוהג בהתאם לכללים שנקבעו לאותה דרגה; וכן מי שטובל, טובל לשם השגת דרגה מסוימת של טהרה. וכך שנינו בחגיגה ב, ו (משנה זו מבחינה בחמש דרגות, כנגד השלוש הרגילות): הטובל לחולין והוחזק לחולין, אסור למעשר. טבל למעשר והוחזק למעשר אסור לתרומה. טבל לתרומה והוחזק לתרומה אסור לקודש. טבל לקודש והוחזק לקודש אסור לחטאת. טבל לחמור מותר לקל (כיוצא בזה כלים א, ה).

בין אוכלי החולין בטהרה היו אנשים שהקפידו על עצמם במיוחד ושמרו על טהרת מזונם שמירה מעולה. כללי השמירה היו הכללים שנקבעו מלכתחילה לשמירת טהרתן של דרגות התרומה והקודש, כלומר: אף־על־פי שמזונם היה חולין, שמרו עליו כאילו הוא תרומה, או כאילו הוא קודש. כך נוצרו המושגים 'חולין שנעשו על טהרת תרומה', 'חולין שנעשו על טהרת קודש'.

נמצאנו למדים מדברי־התנאים והקבלתם לסרף־היחד, שהפרדה חברתית המבוססת על דרגות־טהרה השונות היתה מקובלת בישראל. אולם ההקבלה שבין המקורות היא מדויקת יותר מלהעלות קביעה כללית זו בלבד.

החומרות שבדיני הטהרה גרמו לכך, שרק מעטים יכלו להקפיד עליהם בכל דקדוקיהם. כל העם נזהר מן הטומאה, אבל רק מי שטרח ולמד את כל דיני־הטהרה המסובכים, והקפיד על שמירתם המדוקדקת נחשב לטהור בעיני החכמים. האנשים המקפידים על שמירתם של חוקים אלה הם 'אוכלי חוליהם בטהרה'; הם גם מכונים 'באי הכנסת', או 'פרושים', אולם בדרך־כלל מכונה האדם הנמנה עמהם 'חבר'. החברים מתרחקים משאר בני־העם, שאינם מקפידים על שמירתם של דיני הטהרה (וכן של עוד מצוות אחרות, כגון הפרשת המעשר) והנחשבים לטמאים בעיני החכמים. אדם שאינו נמנה על החברים מכונה, בדינים הנוגעים לעניין זה, עם־הארץ: 'איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חולין בטהרה, דברי ר' מאיר' (תוספתא עבודה זרה פ"ג, י). חלק גדול מאוד של דיני־הטהרה בא להבטיח שמזונותיו של החבר לא ייטמאו במגעו של עם־הארץ. הרמב"ם סיכם את העניין בלשון זו: עם־הארץ, אף־על־פי שהוא ישראל וישנו בתורה ובמצוות, הרי הוא בחזקת טמא ובגדיו מדרס (עיין להלן) בטהרות. ואם נגעו בגדיו באוכלין ומשקין הרי הם טמאים וכו'.

(הלכות מטמאי משכב ומושב, פרק י הלכה א, וכן עיין עוד אלון כנ"ל 159 ואילך). לפיכך מפולגת החברה שהיתה תחת הנהגתם של התנאים למעמדות אחדים בהתאם להבחנה בין דרגות־הטהרה. על האבחנה בין החבר ועם־הארץ נוספה האבחנה בין דרגות־הטהרה שנמנו בתחילת דברינו. הפילוג החברתי מובע בהלכה במושג 'בגדיו של זה הם מדרס לזה', כלומר הם טמאים כבגדים ששכב עליהם הזב, כלומר נחשבים לאב־הטומאה. וכך שנינו בחגיגה ב, ז: בגדי עם־הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי־תרומה, בגדי אוכלי־תרומה מדרס לקודש, בגדי קודש מדרס לחטאת. יוסף בן יעזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש. יוחנן בן גדגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו והיתה מטפחתו מדרס לחטאת. פרישותם של אוכלי חוליהם בטהרה כפתה עליהם סגנון־חיים מיוחד. הם נזהרו בקניית מזונותיהם והשתדלו לקנותם רק מאדם שיכלו לסמוך עליו שהוא מקפיד בדיני־הטהרות. מפריש מעשרות כדין ונוהג לפי הלכתם המפורטת של החכמים בכמה עניינים נוספים. לשון המקורות היא שאדם כזה הוא 'נאמן' לעניין מסוים. הלשון 'נאמן' אמורה בדרך כלל לעניין הפרשת המעשר; לעניין הטהרות נהוג יותר הביטוי 'חבר', אבל שני הלשונות 'חבר' ו'נאמן', וכן הלשונות 'דברי חבירות' 'מקבלים אותו לדבר פלוני', משמשים זה בצדו של זה, ללא הבדל־תחומים חריפה. חובותיו של החבר מוגדרות בתנאים שהתנו חכמים לקבלתו של חבר חדש. המקור המרכזי לעניין זה בא בתוספתא דמאי ב, ב: המקבל עליו ארבעה דברים מקבלים אותו להיות חבר. שלא יתן תרומה ומעשרות לעם־הארץ¹ ושלא יעשה טהרות לעם־הארץ² ושיהא אוכל חולין בטהרה. המקבל³ עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואין מתארח אצל עם־הארץ. במשנה המקבילה דמאי ב, ג באה הגדרה שונה במקצת: המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם־הארץ לח ויבש⁴ ואינו לוקח ממנו לח⁵ ואינו מתארח אצל עם־הארץ ואינו מארחו אצלו בכסותו. רבי יהודה אומר אף לא יגדל בהמה דקה ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית־המדרש. אמרו לו לא באו אלו לכלל.

- 1 כלומר לכוהן שאינו חבר וחשוד שיאכל את התרומה שלא בטהרה.
- 2 לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, ניריארק, תשט"ו, למקום) צ"ל אצל ע"ה.
- 3 זה לשון המשנה המקבילה (דמאי ב, ב) ושם מדובר על הנאמן למעשרות, ולא על החבר. ולדעת ליברמן צריך לגרוס כאן (בתוספתא) 'ומקבל' וזהו תנאי רביעי לחבר שיהיה נאמן למעשרות, והמשך הדברים כאן הוא פירוטו של תנאי רביעי זה. ליברמן מסתמך על פירושו של רש"י לבכורות ל, ב, המביא את דברי התוספתא כאן בלשון 'ושיעשר את שהוא אוכל' וכו'. ולדעת רבין אין 'נאמן' אלא מועמד לחבירות, עיין בקובץ 'עיונים במגילות מדבר יהודה', ירושלים תשי"ז, עמ' 108–109.
- 4 ההבחנה בין הלח שהוכשר לקבל טומאה והיבש שלא הוכשר לקבל טומאה מזכירה את ההבחנה של סרף־היחד בין טהרת־הרבים ומשקה־הרבים, אך אינה מבארת הבחנה זו מכל הבחינות, ועיין להלן. כאן נאסר למסור לעם־הארץ גם אוכל יבש, שמא יוכשר האוכל אצל עם־הארץ ויטמא; וזהו חומרה יתרה.
- 5 אבל יבש שלא הוכשר לקבל טומאה, ולפיכך לא יכול היה לקבל טומאה, הוא יכול ליקח ממנו.

מעט דיני טהרה ממקורות תנאיים

בהמשכו של פרק ב בתוספתא דמאי באו כמה הלכות מפורטות על סדרי קבלת החברים, ורצוי להביא אחדות מהן:
שם, הלכה ה: עס־הארץ שקיבל עליו כל דברי חברות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו.

שם י: הבא לקבל עליו, אם היה נוהג מתחילה בצנעה מקבלין אותו ואחר־כך מלמדין אותו. ואם לאו מלמדין אותו ואחר כך מקבלין אותו. ר' שמעון אומר לעולם מקבלין אותו ומלמדין אותו והולכין.

שם, יא: ומקבלים לכנפים⁶ ואחר־כך מקבלים לטהרות. אמר איני מקבל אלא לכנפים בלבד. מקבלין אותו. קיבל עליו לטהרות ולא קיבל עליו לכנפים אף לכנפים אינו נאמן.

שם, יב: עד מתי מקבלין. בית שמאי אומרים למשקין⁷ שלושים יום לכסות⁸ שנים־עשר חודש, ובית הלל אומרים זה וזה שלושים יום.

שם יג: הבא לקבל עליו⁹, אפילו תלמיד־חכם, צריך לקבל עליו¹⁰. אבל חכם היושב בישיבה אין צריך לקבל עליו שכבר קיבל עליו משעה שישב. אבא שאול אומר אף תלמיד חכם אין צריך לקבל עליו, ולא עוד אלא אף אחרים מקבלים בפניו. שם יד: המקבל עליו בפני חבורה, אין בניו ועבדיו צריכין לקבל בפני חבורה. רבן שמעון בן גמליאל אומר אין דומה חבר שקלקל לבן חבר שקלקל¹¹.

שם טו: בן חבר שהיה הולך אחר אבי אמו עס־הארץ, אין אביו חושש שמא מאכילו בטהרות. אם בידוע שמאכילו בטהרות, הרי זה אסור ובגדיו טמא מדרס.

שם טז: בת עס־הארץ שנישאת לחבר, אשת עס־הארץ שנישאת לחבר, עבדו של עס־הארץ שנמכר לחבר, צריכין לקבל עליהן כתחילה.

שם יח: בת חבר שנישאת לעס־הארץ, אשת חבר שנישאת לעס־הארץ, עבדו של חבר שנמכר לעס־הארץ, הרי אלה בחזקתן עד שיחשדו.

בהמשך דנה התוספתא עוד בנשים, בנים ועבדים, ובתחומי מהימנותם. אחר־כך (הלכה כ ואילך) מפורט האיסור של מסירת טהרות לעס־הארץ.

נמצאנו למדים שאיגודם של החברים דומה לאיגודה של כת מדבר־יהודה מבחינה עקרונית אחת: כל מי שנכנס לאיגודים אלו בחגיגות ובתנאים מסוימים נחשב לטהור, כל מי שמחוצה להם נחשב לטמא. החבורה של הפרושים דורשת התחייבות מפורשת ופומבית, ומטילה על המועמד תקופה של לימוד החוקים בדומה לתביעותיו של סרך־היחד, זאת ועוד: אין היא מוכנה להיכנס בפשרות ולהכיר בחברות חלקית 'של מי שקיבל עליו חוץ מדבר אחד'. היא מטילה על המועמד גם תקופה של מבחן

6 מונח סתום, ופירושו המקובל, שיהא נוטל את ידיו לפני האוכל.

7 שיהא נאמן לומר משקה זה טהור, או שיהיה רשאי לנגוע במשקה של חבר.

8 עיין משנה חגיגה ב, ז, שהובאה לעיל. ההבחנה בין משקה וכסות אינה באה במקום אחר, ולאמיתו של דבר אין טעמה ברור לנו כל־צורכו.

9 המכריז על כוונתו לקיים דברי חברות.

10 בפומבי ובחגיגות.

11 מי שהיה בעצמו חבר וקלקל מחמירים עמו. מי שהיה בן חבר (ונחשב כחבר בזכות אביו) וקלקל, דומה לכל אדם.

(שלושים יום), ולפי דעות מסוימות אף שתי תקופות־מבחן (שלושים יום, שנח). לפיכך מבחינות הלכות אחדות בשלבים שונים של חברות, המוגדרים לפי מידת המהימנות לטהרות ('לכנפים', 'למשקין', 'לכסות') — הכל בדומה לחוקיו של סרד־היחד; יתר על כן: שלב אחד נקרא 'משקין' בדומה להבחנת סרד־היחד בין 'משקה הרבים' ו'טהרת הרבים'. את ההלכות השונות בעניין זה אפשר לצרף למערכת אחת, ולקבל בדרך זו תהליך של כניסה הדרגתית לחבורה, הדומה מאוד לתהליך המתואר בסרד־היחד, כפי שצירפן ליברמן, אשר כתב בפירושו להלכות שהבאנו: 'נמצאנו למדים שעם הארץ שבא לקבל עליו דברי חברות אינו מתקבל בבת אחת כחבר גמור. בראשונה צריך להתנהג בחברות מחוץ לחבורה, אחר־כך מקבלים אותו לכנפים ואחר־כך לטהרות. ואחר שכבר קיבלו אותו אינו נעשה חבר למשקין אלא לאחר שלושים יום, וחבר גמור אלא לאחר י"ב חודש, לשיטת בית שמאי. כל זה מזכיר לנו את הסדר של הקבלה לחבורת האסיים כפי המתואר אצל יוסף וכו' (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים חלק א, עמ' 216). כן הוא רומז (שם בהערה) לתהליך קבלת החבר לפי סרד־היחד, ובדמיונו של היחד לחבורה הפרושית עסק ליברמן במפורט במאמרו ב־ JBL 71 (1952) עמ' 202.

אולם הדמיון אינו שלם. תהליך־הקבלה המודרג אינו מוגדר בדייקנות ובמפורש בהלכתם של התנאים, אלא נרמז בלבד בהלכות שאין אנו חייבים לצרפן לשיטה אחת, כדעת ליברמן. ואין זה מקרה, שדווקא המונחים המעניינים לגבינו, כגון 'כנפים', אינם ברורים כל צורכם אפילו לאמוראים, כפי שמסתבר מסיכומי של ליברמן (בפירושו הנ"ל עמ' 214–215). דבר זה מעיד שמוסד־החבורה כבר נתמוטט והלך בימי התנאים; אף־על־פי שיכול אדם לטעון, שהחבורה הקדומה, בת זמנה של חבורת האסיים, נהגה בתהליך ברור ומוגדר יותר של קבלת מועמדים. אולם ההפרשים שבתהליך קבלת המועמדים אינם חשובים כהבדלים עקרוניים יותר באופיין של שתי החבורות. דיני החבורות של התנאים אינם מעוניינים בניתוק המוחלט של החבר מעם־הארץ, אלא מסתפקים (במקרים שהמגע, אף בעניינים של טהרות, אינו נמנע) בכללים של זהירות (תוס' דמאי, פ"ג). הדינים שהבאנו מוכנים לוותר על ההתחייבות הציבורית במקרים מסוימים, הם מוכנים להכיר אף בהתחייבות חלקית ('לכנפים'), ובפרט כשהיא מוגדרת היטב. החכמים אף נזהרים שלא ייפגעו קשרי־המשפחה מרוב הקפדה בטהרות. לפיכך מוכנה החבורה לוותר על ההתחייבות הציבורית של בני־ביתו של החבר. אולם כללו ועיקרו של ההבדל שבין כת מדבר־יהודה ובין ארגונים של החברים שבדיני התנאים הוא בצמצום מטרותיו ושטח פעולתו של הארגון הפרושי. ארגון זה אינו מלמד אלא את דיני החבירות, אבל אינו מתכנס לסעודות, ואינו מתפלל בנפרד — אפילו עשה פעם מעשים מעין אלו, הרי במה שמסופר עליו במקורות שלפנינו לא נשאר להם זכר. אין ארגון זה מנסה ליצור אווירה דתית משלו, או להעלות את מתח חיי־הדת של חבריו, או ליצור תורה מופשטת משלו. הוא אינו נפרד מכלל ישראל, ומהנהגתם שבבית־המדרש, אלא בקיומן של מצוות מעשיות חמורות המצריכות ארגון מיוחד, כיון שהן טרדה יתירה לרוב העם. הוא קיים רק כדי שישמש ערובה לחבריו שלא ייכשלו בקיום מצוותיהם האישיות — טהרתם האישית, הקפדתם האישית בדיני המעשר ואולי עוד כמה שטחים דומים. לפיכך אנו לומדים

מעט דיני טהרה ממקורות תנאיים

הרבה מאוד על החבר הבודד ועל הדינים המיוחדים שהוא חייב להקפיד בהם, אולם על החבורה כולה, על ציבור החברים, אין אנו שומעים כמעט כלום. בניגוד לכל זאת אין טהרתו של היחד אלא צד אחד שבחייו הציבוריים והדתיים. היחד שרוי בפלוגתא חריפה עם שאר חלקי היהדות. הוא מטפח בקרבו תורה נפרדת הן בהלכה המעשית והן במה שנוגע לאמונות ודעות, מצפה את ציפייתו שלו לאחרית-הימים ומתכוון לפעילות מהפכנית, מטיל משמעת חמורה על חבריו ומכפר בעצמו על עוונותיהם. היחד משתלט על כל חייהם של חבריו, סעודות משותפות הן חובה יומיומית, ולפחות טקס אחד הידוע לנו — טקס המעבר בברית — בא להדגיש את הליכוד הגדול שבין חבריו. אנו למדים הרבה מאוד על היחד בכללו ומעט באופן יחסי על החבר הבודד. לפיכך אין זה מקרה שסדר הקבלה ליחד מוגדר היטב ובדייקנות, ושסרך-היחד אינו עוסק בדרגות של טהרה בלבד.

בסיכומי של דבר: היחד הוא חבורה לשם השגת הטהרה והבטחתה, וחבריו (אין הם נקראים 'חברים') דומים מבחינה זו ל'חברים' שדברי התנאים עוסקים בהם. אף-על-פי-כן, היחד הוא גם הרבה יותר מזה.

מעשה אין לנו אלא לבאר פרט אחד, והוא: כיצד אפשר להסביר, לפי דיני הטהרה של התנאים, את ההבחנה בין 'משקה-הרבים' ו'טהרת-הרבים' שבדף השישי (והשביעי) של סרך-היחד. אמנם פרט זה הוא אולי עיקר לגבי מטרותנו המצומצמת, כלומר לצורך פירושו של סרך-היחד.

בלשון ההלכה התנאית 'משקה' פירושו נוזל, ובדרך כלל נוזל המשמש מזון לבני-אדם, כגון מים, יין ושמן¹². אם נעביר את משמעותו של המונח לסרך-היחד, יתבאר לנו, שמשקה-הרבים הוא כל נוזל שהרבים משתמשים בו, ובעיקר הנוזלים שהם שותים בשעת סעודתם. הבחנה אחת שבדיני התנאים עשויה לשמש הקבלה להבחנת סרך-היחד, והיא ההבחנה, לגבי דיני טהרה, בין 'אוכלין' ו'משקין'. הבחנה זו מונחת ביסודן של הלכות רבות, והיא אמורה במפורש בתוספתא טבול-יום א, ו: 'חומר במשקין¹³ שהמשקין תחילה לעולם, ומטמאין בכל שהן... לטמא בגדים ולטמא אוכלין ומשקין וכלי שטף מאחוריו וכלי חרס מאוירו, מה שאין כן באוכלין'. אם נעביר כלל זה לסרך-היחד נוכל להבין, שבמשקין מחמירים יותר כיוון שהם 'מטמאים בכל שהם', כלומר שאף כמות קטנה שנגע בה המועמד עלולה לטמא את כל סעודת-הרבים. אולם ביאור כזה יהיה רק חלקי, ודווקא דברי התוספתא 'שהמשקין תחילה לעולם' עלולים לעזור לנו יותר.

כדי שנוכל להבין את טעמם של דברים אלה, עלינו להקדים ולבאר את העקרונות של העברת הטומאה. הטומאה נחשבת כעוברת ממקורה הראשון (כגון מת, שרץ, זובו של זב), המכונה 'אבי-אבות-הטומאה' (אצל טומאת-מת) או 'אב-הטומאה

12 ההלכה מונה שבעה משקין עיקריים לגבי דין אחד הקובע שפירות שנרטבו במשקין אלה הוכשרו לקבל טומאה. שבעה המשקין הם: טל, מים, יין, שמן, דם, חלב, דבש-דבורים (מכשירין ו, ד). כן היא מכירה במשקין שהם 'תולדות המים', משקין המטמאים ומכשירין ומשקין המטמאים ואינם מכשירין, ועוד. אולם כל זה אינו נראה לי מאלף לגבי הבעיה שלפנינו.

13 כנגד 'חומר באוכלין' שנידון בהלכה הקודמת.

נספח שני

(בשאר טומאות), לכל מה שנגע במקור זה ומסוגל לקבל טומאה. מה שנטמא במגע ישיר עם המת נחשב ל'אב־הטומאה'. מאב־הטומאה עוברת הטומאה למקבל טומאה נוסף, וממקבל טומאה זה למקבל טומאה אחר, בשרשרת ארוכה למדי, ולפי כללים מסוימים המשתנים לפי המסיבות וסוגי־הטומאה. בנקודה מסוימת בשרשרת זו נחשבת הטומאה כמפסידה מכוחה לטמא, כיורדת בדרגתה. במקרים אלה מכונה מה שנטמא מאב־הטומאה 'ראשון לטומאה', מה שנטמא מן 'הראשון' נחשב ל'שני לטומאה', וכן יש שלישי ורביעי, ואולי אפילו חמישי לטומאה. אולם לא בכל דרגות־הטהרה שנמנו בתחילת דברינו — חולין, תרומה, קודש — יש הדרג כזה של טומאה. בחולין מטמא רק הראשון לטומאה, השני טמא אבל אינו מטמא עוד, או לפי מונח אחר, הוא 'פסול' בלבד. דרגות השלישי והרביעי אינן קיימות לגבי חולין. בטהרת התרומה מטמא אף השני, ו'עושה שלישי', אבל אין רביעי לטומאה. בקודש מטמא אף השלישי, לפיכך מצויה בקודש הדרגה של רביעי לטומאה. אפשר לסכם כללים אלה בטבלה:

	חולין	תרומה	קודש
ראשון	טמא ומטמא	טמא ומטמא	טמא ומטמא
שני	פסול	טמא ומטמא	טמא ומטמא
שלישי	—	פסול	טמא ומטמא
רביעי	—	—	פסול

דברים אלה אמורים באוכלין, ואף באדם בתנאים מסוימים. אולם לגבי משקין באה כאן החומרה המיוחדת שכבר הזכרנו אותה, 'שהמשקין תחילה לעולם', כלומר הם תמיד בבחינת ראשון לטומאה. לפיכך, אם נטמאו משקין של חולין בשני לטומאה, הם 'חוזרים להיות תחילה', ויש בכוחם לטמא כל דבר המקבל טומאה, אפילו בחולין. וזה לשון התוספתא בטבול יום א, ג: 'אחד משקה שנטמא מאב הטומאה ואחד משקה שנטמא בוולד הטומאה מטמא חבירו'¹⁴, וחבירו חבירו, אפילו הם מאה, חוץ ממשקי טבול יום¹⁵ שהן פסולין ואינם מטמאין¹⁶.

לאחר שביארנו כל זאת נוכל להביא את המקור עליו מבוססת הטבלה דלעיל בעניין ולדות־הטומאה (משנה, מסכת טהרות, פרק ב, משנה ג): 'הראשון שבחולין טמא ומטמא, השני פסול'¹⁷ ולא מטמא; השלישי נאכל בנזיד הדמע'¹⁸.

14 משקה אחר.

15 מי שהיה טמא וטבל (ועדיין 'לא העריב שמשו') אינו נחשב לטהור ממש אלא בערב שלאחר טבילתו. בינתיים הוא נחשב לשני לטומאה, ופוסל את התרומה אם נגע בה. אבל אם נגע במשקה, אין משקה זה 'נעשה תחילה' כמשקה טמא אחר.

16 דינם כדין שלישי רגיל.

17 כך גרסת הרמב"ם וגרסת הוצאת אלבק, לפי כמה מקורות עתיקים. בדפוסים הרגילים: 'פוסל'.

18 טהור לחלוטין ואפשר לאכול אותו אפילו בתבשיל שמעורבת בו תרומה (עיין אלבק בפירושו להוצאתו, עמ' 305).

מעט ריני טהרה ממקורות תנאיים

שם, שם ד: 'הראשון והשני שבתרומה טמאים ומטמאים השלישי פסול ולא מטמא, והרביעי נאכל בנזיד הקודש'.

שם, שם ה: 'הראשון השני והשלישי בקודש טמאין ומטמאין, הרביעי פסול ולא מטמא, והחמישי נאכל בנזיד הקודש'.

שם, שם ו: 'השני שבחולין מטמא משקה¹⁹ חולין ופוסל²⁰ אוכלי תרומה. השלישי שבתרומה מטמא משקה קודש ופוסל לאוכל קודש'...²¹.

הדברים שעסקנו בהם עד כאן אמורים באוכלין. אף-על-פי-כן הם חלים גם על בני-אדם, שכן שנינו במשנה ב' של פרק ב' בטהרות: 'ר' אליעזר אומר האוכל אוכל ראשון ראשון, אוכל שני שני, אוכל שלישי שלישי. ר' יהושע אומר: האוכל אוכל ראשון ואוכל שני — שני; שלישי — שני לקודש ולא שני לתרומה' וכו'.²² לפיכך נמצאנו למדים שאדם שנטמא באכילת אוכל טמא יכול להיות שני לטומאה (גם לדעת ר' אליעזר וגם לדעת ר' יהושע). אדם כזה יהיה מטמא את המשקין ('לעשות אותם תחילה') אבל לא יטמא אוכלין בחולין. מסקנה זו אמורה במשנה האחרונה בפרק ב' של טהרות, אולם אנו נביא אותו דין בנוסח התוספתא, כיוון ששם הוא מפורש יותר.

תוספתא, טהרות א, ו: 'האוכל אוכל שני לא יעשה בבית-הבד מפני שהוא שני, והשני מטמא את המשקין לעשותן תחילה'. כלומר: הדין אמור בטהרת חולין. האוכל אוכל שני יכול להתעסק בזיתים יבשים. אבל בבית-הבד, במקום שהוא בא בהכרח במגע עם השמן, אסור לו להתעסק, כיוון שהשמן יטמא במגעו, ומן השמן תעבור הטומאה לזיתים ולכלים שבבית-הבד (אם הם מקבלים טומאה).

ההלכה שהבאנו לאחרונה יכולה לשמש הקבלה מדויקת לדין המועמד בשנתו

19 המשקה נטמא ומטמא, כיוון שהשני עושה אותו תחילה.

20 כלומר האוכלים יהיו פסולים בלבד.

21 עד כאן אין במשנה זו אלא סיכומם של הכללים שנאמרו לעיל, אבל המשכה קשה: 'שנעשו לטהרת קודש'; אבל אם נעשו לטהרת תרומה מטמא שנים ופוסל אחד בקודש'. אלבק (שם) מעיר: הגרסה הנכונה בכ"י שנעשה וכו' אם נעשה. כלומר דווקא אם התרומה נעשית על טהרת הקודש השלישי פוסל ואינו מטמא (באוכלין). אבל אם היא (התרומה) נעשית על טהרת תרומה (כרגיל בתרומה), אין שמירתה שמירה לקודש, ודין השלישי (שנשמר לטהרת תרומה) כדין ראשון (אצל הקודש) שמטמא שניים, שעושה שני ושלישי ופוסל את הרביעי בקודש. כלומר: בהמשכה של המשנה מובעת הדעה שאין השמירה לגבי דרגת-טהרה אחת מועילה בדרגת-הטהרה הגבוהה יותר, והשרשרת של ראשון שני ושלישי מתחילה מחדש. המשנה הבאה (שם שם ז) מביאה את ההשקפה המנוגדת, וזו לשונה: 'רבי אליעזר אומר שלושתן שווין: האחד שבקודש ושבתרומה ושבחולין מטמא שניים (= עושה שני ושלישי הטמאים ומטמאים) ופוסל אחד (הרביעי נעשה פסול) בקודש; מטמא אחד ופוסל אחד בתרומה; ופוסל את החולין. השני שבכולן (כלומר אפילו שני של חולין) מטמא אחד (= עושה שלישי הטמא ומטמא) ופוסל אחד (כלומר את הרביעי) בקודש; ומטמא משקה חולין ('הנעשים תחילה') ופוסל לאוכלי תרומה (כלומר עושה שלישי בתרומה, שהוא פסול ואינו מטמא). השלישי שבכולן מטמא משקה קודש ופוסל לאוכלי קודש'. ועיין לכל העניין אלבק, משנה טהרות כג"ל, עמ' 568—570.

22 שכן לדעת ר' יהושע שלישי לתרומה נחשב לראשון בקודש, אבל אינו מטמא בתרומה ואף אינו עושה את האוכל אותו טמא.

נספח שני

השנייה, לפי סרך־היחד. מועמד זה מותר לו, כפי שלמדנו בפירושו (סעיף 92—94), לנגוע בטהרת־הרבים, אבל לא במשקה־הרבים. (ודומה לכך מה שכתב יוסף על האסיים 'ומימיהם הטהורים' (מלחמת־היהודים ב' 137—138). נניח אפוא שהוא שני לטומאה, כלומר נניח — ואין זו אלא הנחה — שהכת העבירה את דרגות הטומאה לתהליך קבלת המועמדים, ופסקה:

אדם מחוץ לכת — טמא כזב, אב הטומאה (בדומה לעם־הארץ בדין־פרושים)
מועמד בשנה ראשונה — ראשון לטומאה
מועמד בשנה שנייה — שני לטומאה
חבר מלא — טהור

נמצאנו למדים שהמועמד בשנתו הראשונה, בהיותו ראשון לטומאה (ודומה לאוכל אוכל ראשון לדעת ר' אליעזר), מטמא אוכלין ומשקין, ולפיכך אסור לו לנגוע בטהרת הרבים בכללה. אבל המועמד בשנתו השנייה, הנחשב לשני לטומאה, אין עוד בכוחו לטמא אוכלין (וכלים), אך יש בכוחו לטמא את המשקין ולעשותם תחילה. לפיכך אסור לו לנגוע במשקה הרבים.

ההשערה המוצעת מסבירה אפוא מפני מה חלה ההבחנה בסדר־המועמדות דווקא בין משקה הרבים וטהרת הרבים. יכולנו להציע הסבר זה, כיוון שהעברנו את דין המשקין, ואת דין ראשון ושני לטומאה, מן ההלכה של התנאים למחיצתה של כת מדבר־יהודה. אולם עלינו לזכור שבדיני 'דברי חבירות' של התנאים אין המושג ראשון ושני לטומאה מופיע כלל, ואף אין צורך להניחו ביסודן של ההלכות הנוגעות בדבר. רק לפי השערתנו נחשב המועמד לראשון או לשני לטומאה. אך השערתנו מועילה כיוון שיש בה הסבר מלא למושג (המתמיה כשלעצמו) של 'משקה הרבים' בתהליך הקבלה לכת.

אולם מכאן מתבקשת מסקנה נוספת והיא: הכת נהגה בטהרותיה טהרת חולין בלבד. שהרי בתרומה ובקודש אין הדין, שהתבססנו עליו, חל, אלא השני טמא ומטמא, ממש כראשון. ועל מסקנה זו אפשר להקשות: האם באמת לא קבעה לעצמה כת מדבר־יהודה טהרה חמורה יותר? אם אפילו בין אוכלי חוליהם בטהרה שנהגו לפי דין תנאים נמצאו אנשים שהחמירו על עצמם, ועשו את חוליהם על טהרת תרומה, או אף על טהרת קודש — כת מתבודדת, המסתלסלת בטהרה יתרה, האם לא מן הדין הוא שתנהג אף היא טהרת תרומה וקודש בחוליה? יש ביכולתנו לתרץ קושיה זו באמצעותן של הנחות נוספות²³, אולם הנחות אלו, אף אם ייראו הגיוניות בעינינו,

23 נניח למשל, שכל שלוש דרגות המועמדות נמנות כדרגות הטומאה, שכן ראינו (בסעיפים 90—93) שהמגילה מבחינה למעשה בשלושה סוגים של מועמדים, אף־על־פי שהיא מונה במפורש רק שנה ראשונה ושנייה, ומזכירה את עניין טומאתו של המועמד רק לגבי שנה ראשונה ושנייה. אם נניח, אף־על־פי־כן, שהמועמד שעדיין לא עמד לפני הרבים קיבל דרגת טהרה נפרדת, נקבל את הסכימה: מועמד שלא עמד לפני הרבים — ראשון לטומאה. מועמד בשנה ראשונה לאחר שנבדק לפני הרבים — שני לטומאה. מועמד בשנה שנייה לאחר שנבדק לפני הרבים — שלישי לטומאה.

מעט דיני טהרה ממקורות תנאיים

לא תהיינה אלא מעמסה נוספת על מבנה־השערות שאנו נאלצים לבנות. מוטב אפוא שנודה ונאמר: בנקודה זו אין עוד תועלת בהעברתם של דיני־התנאים למחיצתו של היחד. תנאי־חייה של הכת היו שונים מתנאי־חייו של החבר האוכל את חוליו בטהרה. בוודאי יכלה הכת להקפיד בעניין אחד ונאלצה להקל בעניין אחר. מציאותם של הכוהנים בכת, והעדר האפשרות להקריב קרבנות, מסבכים את הבעיה סיבוך נוסף, לקולה או לחומרה, ככל שנעלה על דמיוננו (ידיעות אין לנו בפרטים אלה). אולם עיקרו של דבר, כלומר פעילותו של עיקרון הלכי יסודי בשתי החבורות השואפות לטהרתן, נראה כמסתבר מדברינו.

נניח עוד, שטומאת הראשון אינה נזכרת כיוון שממילא כמוה כטומאת השני. ואז נוכל לטעון שהכת נהגה בחוליה דרגת תרומה, כיוון שהשלישי בתרומה פסול ואינו מטמא אוכלין, אבל מטמא משקין. אולם מסקנה אחרונה זו — על השלישי שבתרומה המטמא משקי תרומה — אינה אמורה במשנתנו. הן לדברי התנא קמא במשנה ו (פרק ב טהרות) והן לדברי ר' אליעזר — השלישי שבתרומה מטמא משקה קודש בלבד! נצטרך אפוא להניח הנחה נוספת ולומר, שלפי דין היחד היתה הקבלה שלמה בין משקה הנטמא מן השני בחולין ובין משקה הנטמא מן השלישי בתרומה. לאחר כל ההנחות נוכל לומר אפוא שהיחד שמר על חוליו בדרגת תרומה. ואין המסקנה שווה את הטרחה, כיוון שממילא אין בה ראייה גמורה. ומי שרוצה יוכל לטעון, שהיחד שמר אפילו על דרגת קודש, אלא שלעניין קבלת חברים חדשים נהג בדין המקביל לדין חולין אצל התנאים.

קטעים מתוך חיבורים מקבילים

בחודש פברואר 1963 הגיע לידי הפרסום המכיל את הקטעים של 'המערות הקטנות' (כלומר, דלות החומר) של קומראן¹. בו נכלל קטע מן המערה החמישית, והוא — לפי הצעתו ההססנית של המהדיר, מיליק — שריד מטופס של סרך־היחד, וציונו 5Q11². התיבות וחצאי התיבות שנשתמרו בקטע זה תואמות כמה תיבות מן השורות 4—7 של הדף השני במגילה השלמה. יש להניח שהשורות של הטופס 5Q11 היו קצרות בהרבה משורותיה של המגילה השלמה. כפי שמעיר מיליק, אין חישוב החסר בקטע זה תואם יפה את כמות התיבות הכתובות במגילה השלמה, ואם אמנם נכון הזיהוי עלינו להניח שבנוסח של 5Q11 היו כמה תיבות יתרות וכן כמה תיבות חסרות לעומת נוסח המגילה השלמה. ואמנם ייתכן, כפי שמעיר מיליק, שאין כאן אלא קטע מנוסח של קללה הדומה לקללתו של גורל בליעל בסרך־היחד, ושנכללה בחיבור אחר. וזה הקטע, בהעתקו ובהשלמתו של מיליק (האותיות המנוקדות הן מסופקות) :

מקל [לים

ארור [אתה

אשמת] כה יתנכה

ויפקו] ד אחריכה

ארו] ר אתה

עוד כמה שרידים של אותיות נותרו באותו הקטע, מן הדף הסמוך בצד שמאל. מיליק מצא להם תיבות מתאימות בהמשכו של הכתוב בסרך־היחד, בשורות 2, 12—14; אך נראה לי שאין בשרידים אלה כל אפשרות של קריאה ודאית. עניין רב יותר אפשר למצוא, לעניות דעתי, בקטעיו של חיבור אחר שהיה ככל הנראה דומה לסרך־היחד, אך בוודאי לא זהה עמו. מיליק מכנהו 'אחד מתקנוני הכת'³, וסימנו 5Q13. והרי קטע מספר 4, מקטעיו של חיבור זה :

יע] מוד לפני המבקר]

[ולוא יזכה בכפון]רים

[טמא טמא [י]ה[יה]

[אלה יעשו שנה [בשנה

1 Baillet-Milik-de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumran* (Discoveries in the Judean Desert III), Oxford, 1962

2 Op. cit., pp. 180—181, pl. XXXVIII

3 Op. cit., pp. 181—183, pl. XXXIX—XL, 'Une règle de la secte'

קטעים מתוך חיבורים מקבילים

מיליק מצרף לשמאלו של קטע זה כמה קטעים זעירים מאותו חיבור, ומקבל קריאה שלמה יותר (תיבה נוספת בערך) בשורות 3—4, אבל שיחזורו מסופק ביותר. על-כל-פנים מצינו כאן את לשונותיו של סרך-היחד ממש, אבל סדרם וההקשר שביניהם שונים לחלוטין. השורות 2—3 של קטע זה תואמות את קללת המואס לבוא בברית, שבדף השלישי של סרך-היחד (שורות 4—5). אבל ההוראה לערוך את טקס הקללה (אם אמנם היה כאן טקס כזה) 'שנה בשנה' באה אחרי קללה זו, ולא לפניה, כפי שמצאנוה בסרך-היחד (2, 19). המבקר נזכר בסרך-היחד בדף השישי, בהקשר שונה לחלוטין. בדרך השערה אפשר לומר, שבחיבור שלפנינו (5Q13) היה מדובר על טומאתו של המועמד, שעדיין לא עמד לפני המבקר, ושניתנה כאן הוראה לערוך את טקס השבעת המועמדים פעם אחת בשנה, אבל אפשר להציע כמה וכמה פירושים אחרים. והרי עצם קיומו של קטע זה, יהיה טעם הדברים אשר יהיה, הוא ראיה למה שטענתי בדבר טיבו של סרך-היחד על-פי ניתוח דברי המגילה לבדה (עיין סעיף 20). כלומר: סרך-היחד כולל חומר שניסחוהו וחזרו וניסחוהו פעמים הרבה, עד שנתגבשו בו כמה וכמה מטבעות-לשון, ועד שנתקבלה בידי הכת שורה שלמה על 'סרכים' שעסקו בעניינים שונים, ושהיו חופפים זה את זה, אך לא זהים⁴.

מכתב-היד 5Q13 נשתמרו 28 קטעים, מהם זעירים, מהם גדולים יותר. הגדולים שבהם (מס' 1—2) מעידים, שבחיבור זה נכלל גם סוג ספרותי שלא נכלל בסרך-היחד שלנו, כלומר תפילה המזכירה את בחירתם של האבות. והרי ההעתק של קטעים אלה:

קטע 1

[אלוהי הכול]
[ה ויוסד ע]
[אוצרות]
[ל] בדם כאשר עש'
[בחרתה] [מ] בני א[ד]ם ו'
[ה] ובנוח רציתה מ'
[ק] התמותה ות'
[ל] להבין במעש'
[ב]ת עבודת'
[להו] דיע נסתר[ות]
[ב]שנה תצוהו להזד'
[לכול איש ישראל]
[ל] עלי'

התיבה 'אדם' בשורה 5 בקטע 1 לפי קריאתי, מיליק משלים 'אלים'.

4 מיליק, שם, מזכיר עוד חיבור החוסף את סרך-היחד ואינו זהה עמו, ששרידיו נמצאו במערה הרביעית, ושלא נתפרסם עדיין.

נספח שלישי

קטע 2

לה[כין

[

[

[לעד

[באברהם

[אל יעקוב ה[ו]דעתה בבית אל

[ואת לוי ה[פצ]תה ותתן לו לאגוד

[בחרתה [בני] לוי לצאת

[ברוחמה לפניכה

[ה ואחר שני

[ש]בועה [] על

[את

האות ה בתיבה הודעתה בשורה 6 בקטע 2, וכן רובה של 'בחרתה' בשורה 8 אינן נראות בתצלום, אבל מיליק מעיד עליהן, שהיו בקטע לפני שנשחק. הקריאה 'חפצתה' בשורה 7 היא משלי, מיליק קורא ה[] תה.

רשימת ספרים ומאמרים

רשימה זו כוללת ספרים ומאמרים העוסקים במגילת הסרכים ובאחדות מן הבעיות שנדונו בספר זה; נוספו עליהם כמה פריטים שראיתי טעם מיוחד להזכירם. גם בתחומה המצומצם אין היא ממצה את כל החומר הביבליוגרפי.

א. עברית

י' ליוור, המשיח מבית דויד במגילות מדבר יהודה, עיונים במגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז עמ' 55—76.

הנ"ל, תולדות בית דויד, ירושלים תשי"ט, עמ' 117—147 (הפרק 'תורת שני המשיחים').

א"מ הברמן, מגילות מדבר יהודה, תל-אביב תשי"ט (מהדורה כוללת).
י' ליכט, מטעת עולם ועם פדות אל, מחקרים במגילות הגנוזות, ירושלים תשכ"א, עמ' 49—75.

ש' טלמון, חשבון הלוח של כת מדבר יהודה, בקובץ הנ"ל, עמ' 77—105.
[חומר כתוב עברית, הדן בלשונה של המגילה, הובא בהערות לפרק הראשון, במבוא הכללי]

ב. לועזית

קיצורים

BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; IEJ = Israel Exploration Journal; JBL = Journal of Biblical Literature; RB = Revue Biblique; RQ = Revue de Qumran; ZAW = Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft.

1950

S. M. STERN, Notes on the new Manuscript Find, JBL 69, 19–30.

1951

W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Manual of Discipline*, Translation and Notes (= *BASOR Supplementary Studies no. 10–12*), New Haven.

Idem, Light on the Manual of Discipline (DSD) from the Book of Jubilees, *BASOR* 123, 30–32.

M. BURROWS et Alii, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Volume II, Fascicle 2*, Plates and Transcription of the Manual of Discipline, New Haven (= *editio princeps*).

J. TRINQUET, Les liens "Sadocites" de l'Ecrit de Damas, des manuscrits de la Mer Morte et de l'Ecclesiastique, *VT* 1 287–292.

רשימת ספרים ומאמרים

1952

- J. P. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline, *RB* 59, 219–238; *ibidem* 60 (1953), 41–82.
 D. BARTHELEMY, Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran, *RB* 59, 187–218.
 A. DUPONT-SOMMER, Contribution à l'exégèse du Manuel de Discipline X 1–8, *VT* 3, 229–243.
 S. LIEBERMAN, The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline, *JBL* 71, 199–206.
 R. MARCUS, Philo, Josephus and the Dead Sea Yahad, *JBL* 71, 207–209.

1953

- F. BAUMGAERTEL, Zur Liturgie der 'Sektenrolle' vom Toten Meer, *ZAW* 65, 263–265.
 A. J. B. HIGGINS, Priest and Messiah, *VT* 3, 321–336.
 A. JAUBERT, Le Calendrier des Jubilé et de la secte de Qumran, Ses origines bibliques, *VT* 3, 250–264.
 F. NOETSCHER, "Gesetz der Freiheit" im NT und in der Monchsgemeinde am Toten Meer, *Biblica* 34, 193–194.
 S. TALMON, The Sectarian יחד — a Biblical Noun, *VT* 3, 133–140.
 P. WERNBERG-MØLLER, Observations on the Interchange of ע and ה in the Manual of Discipline, *VT* 3, 104–105.
 P. WERNBERG-MØLLER, Notes on the Manual of Discipline (DSD) I 18, II 9, III 1–4, 9, VII 10–12 and XI 21–22, *VT* 3, 195–202.
Idem, צדק, צדיק, and צדקה in the Zadokite Fragments (CDC), the Manual of Discipline (DSD) and the Habakkuk Commentary (DSH), *VT* 3 (310–315).

1954

- W. H. BROWNLEE, The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls II, *BASOR* 135, 23–33.
 M. DELCOR, Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumran, *RB* 61 (1954), 533–553; 62 (1955), 62–75.
 M. H. GOTTSTEIN, A Supposed Dittography in DSD, *VT* 4 422–424.
 S. E. JOHNSON, The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts, *ZAW* 66, 106–120.

1955

- D. BARTHELEMY, J. T. MILIK, *Qumran Cave I (= Discoveries in the Judean Desert I)*, Oxford.
 H. MICHAUD, Un Mythe Zervanite dans un des Manuscrits de Qumran *VT* 5, 137–147.
 L. PARISIUS, Studie zur Form des 1. Abschnitts des DSD, *ZAW* 67, 103–106.
 L. H. SILBERMAN, The two "Messiahs" in the Manual of Discipline *VT* 5, 77–82.
 P. WINTER, Ben Sira and the Teaching of "Two Ways", *VT* 5, 315–316.
 Y. YADIN, A note on DSD IV 20, *JBL* 74, 40–43.

רשימת ספרים ומאמרים

1960

- O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT.*, no. 6), Tübingen.
- T. LEAHY, Studies in the Syntax of 1QS, *Biblica* 41, 135–157.
- J. T. MILIK, RB 67, 410–416 (סקירת הגרסות של כתבי־היד של סרך־היחד).
- J. NEUSNER, The Fellowship (חבורה) in the Second Jewish Commonwealth, *Harvard Theological Review* 53, 125–142.
- E. J. SUTCLIFFE, The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11–12, Text and Meaning, *RQ* 2, 541–547.
- P. WERNBERG-MØLLER, Waw and Yod in the Rule of the Community, *RQ* 2 (1959–60), 223–236.

1961–1962

- P. BORG, 'At the Age of Twenty' in 1QSa, *RQ* 3, 267–277.
- J. GNILKA, Das Gemeinschaftsmahl der Essener, *Biblische Zeitschrift* 1961, 177–197.
- E. KOFFMAHN, Rechtsstellung und hierarchische Struktur des יחד von Qumran, *Biblica* 42, 433–442.
- E. J. REVELL, The Order of the Elements in the verbal Statement Clause in 1Q Serekh, *RQ* 3, 559–569.
- K. STENDAHL, Hate, Non-retaliation and Love, *Harvard Theological Review* 55, 345–355.
- P. WERNBERG-MØLLER, A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community, *RQ* 3, 413–441.

1963

- G. W. BUCHANAN, The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect, *RQ*, 4, 397 ss
- J. CARMIGNAC, Quelques détails de lecture dans la Règle de la Congrégation etc. *RQ* 4, 83–88.
- R. B. LAURIN, The Problem of the two Messiahs in the Qumran Scrolls, *RQ* 4, 39–52.

מפתח

[המספרים רומזים לעמודיו של ספר זה. לשונותיה של המגילה הובאו במרכאות]

<p> 'בני-עוול' 92. 'בני-צדוק הכהנים', בית צדוק 110 113— 188 114 244 246 247 254 280 281. 'בני הצדק', בני צדק 84 92 195. 'ברית' 51 ואילך, 57 63 71 110 ואילך, 123 243 251 277 281. ברית-דמשק, ספר ברית דמשק 14 (הערה 17), 15 112 113 116 139 145 155 255. ברכה וקללה 31 52 ואילך, 64. ברכת כוהנים שבתורה, הבאתה 64 275. גיל הלוחמים ובעלי המשרות 253—254. 'גורל' 43 54 57 61 64 72 82 123 142 230 285. גזירת האל, גזירה קדומה 82 84 88 89 99 225—226. גרסות סרף-היחד שנמצאו במערה הרביעית של קומראן 6 108 123 168—169. 'דבר הנסתר מִישראל' 177 181. דואליזם, שניות, שתי רשויות 82 88—89 99. דטרמיניזם עיין גזירת האל. דינים, כתופעה סגנונית 29; דיני טהרה 13—14. דעת אלוהים באחרית הימים 101 104. 'דעת כוח והון' 61 77. דפי המגילה, מניינם וגודלם 4. דרגותיהם של אנשי היחד, דירוגם, רישומם לפי דרגות 65 73 115 117 130 135 144 146 192 196 245—246. 'דרש', שימושים שונים של פועל זה, 'מדרש' 57 59 134 144 158 177 186; 'איש דורש בתורה' 115 138 140 עיין גם 181. הבדלת העבריין מן הטהרה 154; ועיין היבדלות. </p>	<p> אהבה ושנאה 57 59 61 191 194 198. 'אור' (כסמל הטוב) 78 91 עיין 'בני-אור', 'שר אורים'. אותיות תלויות ומנוקדות 4. אחרית הימים, העולם העתיד 82 100 112 114 174 175 242 ואילך, 251 274, עיין משיחים, עצת היחד שלעתיד לבוא, צי- פייה לקץ. איגוד החבורות 9 169. 'אלפים מאות חמשים ועשרות' 65 72, עיין שרי מאות וכו'. אמונות ודעות 81. אמנה, כת פרוטסטנטית בשם זה 13 (הערה 12). 'אמת' עיין 'רוחות אמת ועוול'. 'אמת תבל' 96. 'אנשי השם' 244 262 269. 'אנשי העוול' 128 181. אסיים 9 (הערה 2), 10 (הערה 4), 16 (הערה 27), 66 84 116 135 139 143 147 155 164 177—178, עיין גם יוסף בן מתתיהו. אפוקליפטיקה 81 83—84. אש הפורענות 69 98. בגדים, עונשים הכרוכים בלבוש בלתי מסודר 164. 'בוגד' 156. בחירה 104 202—203 225—226. בחירים, בחיריו של האל 82 101 179 191 195 225 226 234—235. 'בית-קודש' 171. 'בליעל' עיין 'ממשלת בליעל'. בן-סירא 83 114 283. בנדיקטוס, תקנון הנזירות הנקרא על שמו 36 (הערה 15). 'בני-אור' 61 89. 'בני-חושך' 61. </p>
--	--

מפתח

טהרה וטומאה 13 ואילך, 74—76 117 128 129 147 154 244 246 261 262 269 ועיין בנספח ב ; בדימוי 100. 'טהרת הרבים' 'משקה הרבים' 148 ועיין בנספח ב. 'טמא' 134.	הגדרת החבורה 52 57 168 187 עיין 'יחד'. הגהות הסופר, דרך ביצוען 4 ; ביד שנייה 5 158. 'הגו' ('הגיו'), 'ספר ההגו' 255. הודיות, מגילת ההודיות 201, 204—205, 225 234. 'הויה' (הויה) 90 102 228 231. הוכחה, חובת החברים להוכיח זה את זה 130 136—137 196. 'הון' 10 123 146 150 190. הוראה 81 86 88 194 222 ; מפי כוהנים, לעתיד לבוא 280 281 283 285. היבדלות, מגמת הכת להיבדל מסביבתה, 14 54 82 121 123 128 129 167—169 177 181 187 245. הליכה למדבר, עיין מדבר. הלכה 18 153 183. הקהל, מצוות "הקהל" וחידושה לעתיד 251. הר־גריזים, מעמד הר־גריזים שבתורה, השפעתו על טקס הכת 54, 64—65. וי"וין ויו"דין 4 45. וידי 63 67. ותרנות 12 192.
יובלים, ס' היובלים 204. יוחנן המטביל 178. יום נקם 82 198 219 יוסף בן מתתיהו 113 139 147 177, ועיין אסיים. 'יחד', 'היחד' (כלומר החבורה או הכת המתוארת בחיבור זה), תאריז 28—29 ; דמותו 8 ואילך, 107 117 120 ; יישובו ויישוביו 9 14—15 ; הכשרתו לעתיד 251 ; יחסו לאפוקליפטיקה 84 ; ועיין עוד : חבורה, חבורת העשרה, חבורת החמישה עשר ; חובות. יחד, המצווה להיות ליחד 57 60 123. יצר סמוך 96. ישראל, עם ישראל, יחס החבורה לכלל ישראל 55 ; עם ישראל לעתיד לבוא 242 244.	זיקנה, פרישה משירות מחמת זיקנה 243. זמן כתיבת המגילה 4 23. זקנים 117 143. חבורה של הכת 4—8, ועיין 'יחד'. גודל החבורה 117 142—143 ; הכנסותיה והר־ צאותיה 115. חבורת העשרה 9 112 118 138—139. חבורת החמישה עשר 112 119 167. חברה, דמות החברה האידיאלית שלעתיד לבוא 245. חובות החלות על אנשי הכת 57 107 121 168 176 ; חובות האזרח בעדת ישראל העתידה 243 ואילך. חומה, סמל החומה 175. חוניו, בית חוניו 114. חופש הרצון 83. חוקה לעם ישראל העתיד 244. חינוכו של האזרח לעתיד לבוא 243 245. חכמת שלמה, ספר חכמת שלמה 208. חנוך, ס' חנוך 171 174 204 206 208 209 211. חקיקה בכת מדבר־יהודה 22—23 27—30.
כוהן, כוהנים 9 53 108 110 113 117 138 159 161 167 168 171—172 187 188 244 248 253 262 266 ; עיין בני צדוק. כוהן, הכוהן הרואש 249 282—283 275 ועיין משיח, משיחים. כוהנים ולוויים 53 63. כוננות הכת לפעולתה באחרית הימים 242. כותרות 34. 'כלה' (כלומר : כליון) 69 71. כסף, מטבעות כסף שנמצאו בקומראן 11 (הערה 8). כפרה, כפרת עוונות, כפורים 75 78 122 168 169 172 187. כת מדבר יהודה, עיין 'יחד'. כתות וזרמי מחשבה בבית שני 84. כתב 4. כתיב 44—46, כתיב מלא וחסר 39 47 (הערה 1). לוח השנה 58 62 204 205. לוויים 9 53 72 117 247 249 253 254 261. לשון, תופעות לשוניות שונות 39 ואילך.	

מפתח

מקבים, ס' המקבים א 190.	מבקר 113 115 142 145 150 245.
מקרא, הבאות מן המקרא 34 ; הזיקה אליו מבחינת הלשון 42 ; נוהג שירת המקרא 33 (הערה 8) ; מבנה החברה המקראית בעיני הכת וניסיון לשחזר את סדריו החברתיים 247 ; המעבר בברית, כריתתה, וידויה ועוד לפי דוגמה מקראית 55, 63—64.	מגיה, כתב ידו 160 ועיין הגהות (ביד שנייה).
'משטמה' 92—93.	מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, "מגילת המלחמה" 30 (הערה 5), 40 64 89 113 177 242 248 254 255 262.
'משכיל' 88 89 191 274 277.	מגילת הסרכים, הרכבה, צורתה, כתבה וכו' 3 ואילך. ועיין מצב השתמרותה של המגילה.
משרות של פיקוד בעדה העתידה 254.	מדבר, ההליכה למדבר, פנות הדרך למדבר, 167 177 181 191 197.
משה, 'מושה ונביאים' 54 ; ועיין 'תורת מושה'.	'מדרש' עיין 'דרש'.
משמעת, 130 135 139 149 159.	'מואס', 'המואס לבוא בברית' 74.
משיח, שני משיחים, 112 188 247 266—269 286.	מומים, בעלי מומים 262 264 265.
משפחות 247 253 256.	מונחים, כתופעה סגנונית 28 30.
מתנדב, מתנדבים 108 123 127 149 243 ועיין 'נדבים'.	'מוסד' 125.
נבואה, חידושה 188.	'מועדים' 205.
'נגלה' 'נגלות' 57 60—61 131 177 183 191.	מועמד, מועמדים, חבר חדש בכת, 104—110 115 117 126—129 145 ואילך, 154 168 185.
'נגע', 'נגיעים' 90 93 98.	'מורה הצדק' 17 (הערה 33), 113 115.
'נדבה' 192—193.	'מושב הרבים' 107 110 117 141 ואילך, 186.
'נדבים' 59 60 ועיין 'מתנדבים'.	מחילת עוון 225—226.
'נהייה' 90 210 228 230 236.	'מחנות' 15 246.
נוסחות, תופעה סגנונית 28 35.	'מחשבה' 90 91 95—96.
'נחלה' 99 102.	מחשבה עיונית 81.
'ניחוח' 80 172 173.	מטבעות לשון, תופעה סגנונית 26.
'נלויים' 108 125.	'מטעת עולם' 29 168 169 174 179 230.
'נסתרות' 132.	'מיינדה' 78 103—104.
'נפטר' (עבירה) 163.	מידות טובות ורעות 82 94.
נצרות קדומה 10 (הערה 5), 16 (הערה 30) 116 136 159.	מלאכים 82 88 230 262 265 285.
'נשיא' 274 286 288.	מלאך חושך 82 86 88 92.
נשים וילדים 8 15 246 254.	'מלאכה' 139 150.
סגנון, עניינים שונים 25 ואילך ; הערכתו הכללית 37.	מלחמה, המלחמה העתידה ברשעים 248.
סימני פיסוק, עי' פיסוק.	מלחמה ; מגילת המלחמה, עיין מגילת מל' חמת בני אור וכו'.
סיסמות כתופעה סגנונית 24 168—170 187.	'ממון' 10 139.
סעודה, אכילה במשותף 8 138—139 140 148 266 270.	ממשלת אדם בנבראים אחרים 91.
ספרות עברית של הבית השני, שפתה 39.	'ממשלת בליעל' 65 66 67 72 92.
ספרים חיצוניים 83.	מעבר, המעבר בברית 53—56.
'סרך' (שימושי מלה זו) 3 35 66 123 135 143 251 255.	'מעמד' 65 73.
	'מפלג' 99 102.
	מצב השתמרות המגילה, 5—6, 241 273—278.
	מצוות התורה 57, ועיין 'תורת מושה'.
	'מצווה' 183 153 185.
	'מצרף' 66 178—179.

מפתח

- סרכים וקובצי־תקנות משוערים 23.
סר־הברכות 3 273 ואילך.
סר־היחד 8 ואילך ; מגמתו ותחום עיסוקו
18 ; אחדות שביסודו וכיצד נקבץ 22.
סר־העדה, 'סר־לכל עדת ישראל לאחרית
הימים' 3 241 ואילך.
- עבירות 155—157 183.
'עדת ישראל' באחרית הימים, 245 251.
עונות, ארבע עונות השנה 205—206.
עונשים 153 ואילך, 183.
'עצת אל' 61.
'עצת היחד' 8 29 109 246, ועיין 'יחד'.
'עצת היחד' שלעתיד לבוא 244 246 261 263
266 269.
'עצת התורה' — תורתה של הכת 190.
עריכה אסוציאטיבית 20 ; לסי עקרון חתימה
כנגד פתיחה 22.
עת 176 182 191 204 ואילך, 222.
- פאולוס, סגנון אגרותיו 38 (הערה 19).
פגמים בגוויל 5—6.
פיוט, "סדר עבודת יום הכפורים" בפיוט
283.
פיסוק, סימני פיסוק של סופר המגילה,
קרסי פיסוק, 5, 127 ועיין רווחים.
פירסום, מהלך פירסומה של מגילת הס־
רכים 6.
'פקיד' 110 115 149.
פרשיות סר־היחד 19—21 40.
פרושים 84 113.
פשר, שיטת הפשר בהבאת מקראות 34 129
177.
פשר תחלים 177.
- צבא 243 244.
צדוקים 84—85.
צדקת האל (כלו' טובו) הזכרתה לשבח 67
221 228 229 232 233 ; בעיית צדקת האל
82 100.
צדקת בני אדם, הענקתה 82 99 203 224
226 234.
צוואות, ס' צוואות בני יעקב 188 282 285.
ציפייה לקץ 82, ועיין אחרית הימים.
- קבלת חבר חדש 107 145 ואילך ועיין
מועמדים.
- קומראן, ח'ירבת קומראן 9 (הערה 1).
קנאה (קנאות) 198 219.
קנס קספי 11 162.
'קץ', 'קצים' 90 92—93 208.
קרבנות 173 189.
קריאה בספר 138 140 160—161.
'רבים' 101 116, ועיין 'מושב הרבים', 'טהרת
רבים'.
'רוב' 110 111 123.
רוח ; 'רוחות אמת ועול' 82 91 94 ; 'רוח
קדושה' 75—76 ; 'רוח קודש' 103 ; 'רוח
נסוגה' 177, 181.
רווחים 5 14 127 158 170.
'רז', 'רזי אל' 92 96 100 194 197 228 234
236.
ריבוד חברתי 9 65 111 142 253 266.
ריקבון, פגיעתו בגוויל 6 57.
רישום החברים 130 133 144 146 151 159 ;
לפי דרגותיהם, 'כתיבתם', 189.
רכוש פרטי 162.
רשעה, השמדתה לעתיד 100.
רשעים, פורענותם והמלחמה בהם לעתיד
175 192 219 242 243 248.
- שטן 92.
'שכל', 'שכל ומעשים' 69 130 135 149 195
196 259.
שכר ועונש 82.
'שר־אורים' 82 88 92.
'שרי חמישים', 'שרי מאות' וכו' 247 258.
שבח האל לפי העתים 204.
שבועה 60 127 131 145.
שבטים 247.
'שבי פשע' 219.
שגרה, תופעה סגנונית 23 27 30 122.
שורות המגילה, אורכן 4.
שיתוף, חיי־שיתוף, שותפות ברכוש 9 ואילך
12 58 107 117 138—139 145—146 147
162 198.
שירה, סגנון שירי 31 33 201.
שמות האל — הימנעות מהזכרתם, כתיבתם
שלא באותיות 34 ; 160 (הערה 9), 181.
'שרירות' 57 60 64—65, 71 78 121 124 156
165.
שתי רשויות עיין דואליזם.
- תג 6.

מפתח

תנאים, לשונם 39 43 ; סגנונם 23 (הערה	תוארי הכת, תופעה סגנונית 28—29.
19); ; הגותם 81 ; פירושם למעמד הר־	תוכחת עיין הוכחה.
גריזים 54.	'תולדות כול בני איש' 85 89.
'תעודה' 61 80 91 244 263.	תוקפנות 192 219 246 248 287.
'תעות כל בני צדק' 89 92 ; 'תועי־רוח' 222.	'תורת מושה' 128 131 153 155 183 186.
תקבולת 33.	תחיקה בכת 18—19 23.
תקנות, אופיין וסגנונן 25.	'תירוש' 139 140.
תשובה 76 121—123.	'תכוך' 61 124 139 143 151 190 195.
	'תכם' 103.

THE BENEDICTIONS
(*Recueil des Bénédictiones*, 1 Q Sb)

151. Benediction of Those who Fear God (Sb 1, 1—9)	277
147. State of preservation — 148. The fragments, manner of their edition — 149. Contents — 150. Form of Benedictions	
151. Benediction of Those who Fear God (Sb 1, 1—9)	277
152. Fragment No. 7 (Sb 2, 22—23)	278
153. Fragment No. 6 (Sb 3, 1—6)	279
154. Fragment No. 19, first lines, (Sb 3, 17—21)	280
155. Benediction of the Sons of Zadok (Sb 3, 22—28)	280
156. A fragment from the Benediction of the Head Priest (Sb 4, 22—26)	282
157. Fragment 25, first lines (Sb 5, 18—19)	286
158. Benediction of the Prince (Sb 5, 20—29)	286
APPENDIX A: Table comparing a few <i>formulae</i>	293
APPENDIX B: Some Tanaitic laws concerning Purity	294
APPENDIX C: Some fragments of parallel works, from the “small caves”	304

	<i>page</i>
CHAPTER I, text (S 10, 1—8)	208
124. Contents of chapter ii, ideas — 125. Praise; praise and ideas combined	
CHAPTER II, text (S 10, 9—11, 2)	215
126. Doctrine expressed in chapter iii (Election, predestination) — 127. Place in sectarian thought — 128. Structure of chapter iii	
CHAPTER III, text (S 11, 2—15)	228
129. Discussion of chapter iv	
CHAPTER IV, text (S 11, 15—22)	235

THE RULE OF THE CONGREGATION AT THE END OF TIMES

(*Règle de la congrégation*, 1 QSa)

<i>Introduction</i>	241
130. State of persecution — 131. General intent — 132. The “gathering of the people” — 133. Organisation of community — 134. The ‘Council’ of the Future — 135. Composition of this Rule — 136. First principle: nation, not sect — 137. Second principle: realization of sectarian ideals; third principle: realization of “biblical” ideals — 138. The Messiahs — 139. This Rule compared with the Scroll of the War	
<i>Section One: Preamble</i> (Sa 1, 1—5)	251
140. The “gathering” of the people	
SECTION ONE, text (Sa 1, 1—15)	251
<i>Section Two: The Order of the Hosts of the Community</i> (Sa 1, 6—2, 22)	253
141–142. Discussion of chapter i — 143. Duties of citizens according to their age, compared with regulation in the War Scroll and in the Damascus Document	
CHAPTER I, text (Sa 1, 6—25)	255
144. Discussion of chapter ii	
CHAPTER II, text (Sa 1, 25—2, 11)	263
145. Discussion of chapter iii — 146. The problem of lines 2, 11—12	
CHAPTER III, text (Sa 2, 11—22)	269

	<i>page</i>
CHAPTER II, text (S 5, 7—6, 1)	123
88. Discussion of chapter iii	
CHAPTER III, text (S 6, 1—8)	131
89. Discussion of chapter iv — 90. Debating order in the session of the <i>Rabim</i>	
CHAPTER IV (<i>The Order of the Session of the Rabim</i>), text (S 6, 8—13)	139
91. Rules of admission; examination by the overseer — 92. Examination before the <i>Rabim</i> — 93. Stages of admission, Josephus' evidence on this point — 94. The "Purity of the <i>Rabim</i> " and the "Drink of the <i>Rabim</i> "	
CHAPTER V (<i>Admission of New Member</i>), text (S 6, 13—23)	149
<i>Section Four: Penalties</i> (S 6, 24—7, 25)	153
95. Rules on penalties — 96. System of penalties — 97. Grave offences — 98. Other offences — 99. Redaction and style of section four	
SECTION FOUR, text (S 6, 13—7, 25)	158
<i>Section Five: The House of Holiness</i> (S 8, 1—9, 11)	167
100. The Fifteen — 101. Contents of section — 102. A system of slogans — 103. "The House of Holiness" — 104. "Atonement" — 105. The term <i>nihoah</i> — 106. "The Plant" — 107. "Vengeance on the Wicked" — 108. "The Wall" and "The Foundation"	
109–110 Discussion of chapter i	
CHAPTER I, text (S 8, 1—16)	178
111–112, Discussion of chapter ii	
CHAPTER II, text (S 8, 16—9, 2)	185
113. Discussion of chapter iii — 114. The two Messiahs	
CHAPTER III, text (S 9, 3—11)	189
<i>Section Six: Conduct of Maskil</i> (S 9, 12—16)	191
115. Intent of section, principles enunciated — 116. Modesty and submission to the wicked, concealed hatred, submission to the Will of God — 117. Contents and structure of section	
SECTION SIX, text (S 9, 12—26)	195
<i>Section Seven: The Poem</i> (S 10, 1—11, 22)	201
118. Character — 119. Completion of opening sentence — 120. Contents, division into chapters	
121. Praise according to times, compared with corresponding text in Hodayot — 122. Key concepts — 123. Structure of chapter i	

THE RULE OF THE COMMUNITY (S)

	<i>page</i>
<i>Section One: The Passing through the Covenant</i> (S 1, 1—3, 12)	51
45. The Covenant — 46. Contents of section one — 47. Structure of section one, paragraphing in text — 48. Significance and character of ceremony — 49. Biblical antecedents of benedictions and maledictions in Covenant — 50. Biblical antecedents of the concept "To pass through a covenant" — 52. Was there a fixed yearly date for the ceremony?	
53–54. Discussion of chapter i	
CHAPTER I, text (S 1, 1—15)	59
55–57. Discussion of Chapter ii	
CHAPTER II, text (S 1, 2, 25)	66
58. Discussion of chapter iii — 59. Atonement of sins and purity of flesh as seen in this chapter — 60. The Sect's doctrine in these matters	
CHAPTER III, text (S 2, 25—3, 12)	77
<i>Section Two: The Toledot of all Men</i> (S 2, 13—4, 26)	81
61. The Sectarian Doctrine — 62. The Doctrine as taught in this section — 63. Evidence on similar views in contemporary literature — 64. The concept of <i>Toledot</i> — 65. Structure of section	
66. Discussion of preamble — 67. Discussion of chapter i	
CHAPTER I, text (S 3, 13—4, 1)	89
68. Discussion of chapters ii–iii	
CHAPTERS II–III, text (S 4, 2—14)	95
69. Doctrine of two <i>miflagim</i> in ch. iv — 70. Eschatology in ch. iv	
CHAPTER IV, text (S 4, 15—26)	101
<i>Section Three: The Rule of the Mitnadvim</i> (S 5, 1—6, 23)	107
71. Contents and composition of the sections — 72. Titles and powers: the title <i>mitnadvim</i> — 73. <i>Rabim</i> — 74. "The sons of Zadok the priests, etc." — 75. Status of priests — 76. The sons of Zadok — 77. <i>Mevaqer</i> (overseer) — 78. Character of community — 79. Number of members — 80. The group of the fifteen — 81. Conclusions	
82. Discussion of chapter i	
83. Ch. i compared with similar pieces in Sections One and Five	
CHAPTER I, text (S 5, 1—7)	123
84. Contents and composition of chapter ii — 85. First group of rules — 86. Second group of rules — 87. Third group of rules	

CONTENTS

GENERAL INTRODUCTION

INTRODUCTION TO THE RULE SCROLL

1. Character and constituent parts — 2. Writing material, script —
3. Scribal corrections — 4. Paragraphing — 5. State of preservation;
stages of publication — 6. The 'label'; variant readings from Cave
Four

INTRODUCTION TO THE RULE OF THE COMMUNITY (S)

The Yahad

7. General intent of this Rule — 8. Character of the community
described — 9. Recruiting, organisation, hierarchy — 10. Community
of goods — Doubts about community of goods — 12. Significance
of community of goods — 13. Ritual purity — 14. Yahad and Ma-
hanot

Contents and Composition of this Rule

15. Matters dealt with in S; their limitation — 16. Sections — 17. In-
dependence of sections — 18. Chapters and paragraphs — 19. Redac-
tion of sections — 20. Compilation and growth of the Rule (S)

Style

21. Stylistic classification of sentences — 22. General laws and decla-
rations — 23. (a) Laws defining main principles; (b) formulae;
(c) terms; (d) titles of the sect; (e) slogans — 24. Rules — 25. Rhe-
toric components — 26. Rhetoric devices — 27. Parallelism, poetic
diction, rhythmic prose — 28. Biblical quotations — 29. Superscrip-
tions — 30. Chains of infinitives — 31. Chains of sentences construed
with — 32. Style in general

Language

33. Language of Sectarian Writings — 34. Language of the Rule
scroll, analysis of a sentence — 35. Indefinite subject — 36. Influence
of biblical Hebrew — 37. Proximity of Tanaitic Hebrew — 38. Ara-
maisms — 39. 'Raglehu' or 'Raglohi'? — 40. The קצור — קוצר pheno-
menon — 41. Verb — 42. Gutturals — 43. Spelling — 44. Varia

PREFATORY NOTE

THIS EDITION of the Sectarian Rule Scroll from Qumran contains the 'Manual of Discipline' (=Rule of the Community, I QS); the *Règle de la Congrégation* (1 QSa) and the major—more or less readable—parts of the *Recueil des Bénédictions* (1QSb). The text has been arranged in a manner which should make reading and understanding easier. Corrections of obvious scribal errors are marked by asterisks, the original forms being quoted in the notes. These also contain information about corrections made by the scribe and similar matters. Variant readings from the material found in the Fourth Cave (4QSa, 4QSB etc.), published by Milik, are also quoted.

The Sectarian Rule Scroll is actually a compilation of somewhat heterogeneous material. In this edition the component parts are designated as sections and chapters. Detailed comment on matters of major interest is concentrated in the introductions preceding each section and chapter. The running commentary explains minor matters and lists literary parallels. There is also a general introduction, dealing with the Rule (and especially with 1QS) as a whole.

Second Printing, 1996



Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 1965

Printed in Israel

THE RULE SCROLL

A SCROLL
FROM THE WILDERNESS
OF JUDAEA

1QS · 1QSa · 1QSb

—

Text, Introduction and Commentary

by

JACOB LICHT

THE BIALIK INSTITUTE, JERUSALEM

