

ראשית צמיחתן של הכיתות בימי בית שני

(ראיות זנוחות מתרגום השבעים, ישעיהו השלישי, בן-סירא ומלאכי)

אלכסנדר רופא

א

מחקרים רבים נכתבו אודות תולדותיהן ואופיין של הכיתות היהודיות בימי בית שני.¹ אולם ככל הידוע לי פנה רובם הגדול לכיוון אחד: בחינתו של המידע המפורש על אודות הכיתות המצוי אצל יוספוס, בכתבי קומראן, בכרית החדשה ובספרות חז"ל. לפיכך התמקד המחקר בתקופה שראשיתה במרד המקבים, ואילו התחלות אפשריות של הכיתות בתקופה הפרסית וראשית התקופה ההלניסטית נותרו עניין לספקולציה ולמחלוקת.² במאמרי זה אשתדל להשלים את המידע השאוב מן המקורות ה'קלאסיים' דלעיל, בעזרת ראיות נוספות, מלוקטות מן הספרות המקראית המאוחרת ומן הספרות החיצונית; ואפשר שבכך יעלה בידי לתרום לחקר ראשיתן של הכיתות היהודיות על-ידי העשרתו בנתונים חדשים.

ידוע היטב, כי יוספוס מספר לראשונה על קיומן של שלוש כיתות — פרושים, צדוקים ואיסיים — כאשר הוא מתאר את ימי שלטון יונתן החשמונאי (153-143 לפני הספירה).³ עדות זו, שממבט ראשון יכולה להיראות אנאכרוניסטית, זוכה לאישור הן מספר ברית דמשק של כת קומראן, היינו האיסיים,⁴ הן מספר היובלים הפרוטו-קומראני,⁵ אשר ברמזים שונים קובעים את ראשית צמיחתה של הכת בעת המשבר שפרץ בשנת 167 לפני הספירה, עם גזירת השמד של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס.

גזירת השמד של אנטיוכוס הרביעי, כשהיא לעצמה, אינה נראית כגורם אפשרי לפילוג העם לשלוש הכיתות. אדרבה, הרדיפה הדתית נגד כלל היהודים, אם בכלל יכלה להביא למשהו בתחום זה, הרי זה דווקא ליישוב המחלוקת ולהשלמה בין הסיעות היריבות שביהודה, להוציא כמובן את סיעת המתיוונים. מכאן, שאם הכיתות כבר מופיעות באמצע המאה השנייה לפני הספירה

1 לסקירה ביקורתית של הדעות במחקר ראה: J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, III, Leiden 1971, pp. 320-368

2 שליט ניסה לפרש מעשה רצח שאירע במקדש בימי הפחה הפרסי בגוהי (יוספוס, קדמוניות, יא, 297-301) כתוצאה של ריב מפלגות; ראה: א' שליט, 'פרק בתולדות מלחמת המפלגות בירושלים בסוף המאה החמישית ובתחלת המאה הרביעית לפני הספירה', מ' שוכה וי' גוטמן (עורכים), ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 252-272. אך עולה הספק, עד כמה היריבות האישית שבין יוחנן הכהן הגדול ואחיו ישוע מעידה על מחלוקת מפלגתית בתוך משפחת הכהנים הגדולים שכירושלים.

3 קדמוניות, יג, 171-173.

4 ברית דמשק, ה כ-ו יא; ז ט-ח יג.

5 ספר היובלים כג כג-כו.

כמגובשות, הרי מותר לשער כי הפילוג ביהדות כבר התקיים, מתחת לפני השטח, בזמן מוקדם יותר, בראשית התקופה ההלניסטית, בין השנים 333 ו-168 לפני הספירה. נראה, אם כן, כי גזירת השמד של אנטיוכוס ומרד המקבים לא הביאו אלא להתרחבות הקרע, בכך שגרמו ליריבות לפרוץ אל אור החיים הפוליטיים. והדבר מסתבר בנקל: המשבר שנגרם על-ידי אנטיוכוס הרביעי ערער לחלוטין את המישטר הישן; הן את ההגמוניה של הכוהנים בני צדוק והן את סדרי הפולחן וקיום המצוות בקרב הציבור. התוצאה היתה, שכל הכיתות הדתיות ביהודה — זו שהיתה שלטת ואלה שחלקו עליה — מצאו עצמן לפתע שוות זו לזו: כולן הוצאו אל מחוץ לחוק, כולן נרדפו, כולן נעשו שותפות במאבק נגד הדיכוי המקדוני. מאוחר יותר, משנת 153 ואילך, כאשר נתהפך הגלגל וגברו המורדים, חרגו הכיתות ממסגרותיהן ויצאו להיאבק זו עם זו, בנסותן להשליט את עקרונותיהן ומנהגיהן על הפולחן ועל דת המדינה, שעתה כבר הוכרו רשמית אפילו על-ידי השלטון הסלבקי.⁶ אם כן אך טבעי הדבר שהקרע הדתי יתרחב מייד לאחר הנצחונות הראשונים של המקבים, ויש לתור אחרי שורשיו במאה, או במאות, שלפני-כן. השערה זו, ככל שתהיה סבירה, יש לאשש אותה בעזרת כתובים רלוונטיים מן המקרא ומן הספרות החיצונית.



ב

נפתח בצמד פרושים-צדוקים. קיימת עדות אחת, שלא זכתה לתשומת-לב, על כך שחילוקיהם בסוגיות פולחניות כבר נתקיימו במאה השלישית לפני הספירה. העדות מצויה בתרגום השבעים לשמואל א, ז ו. בכתוב זה גורס נוסח המסורה כדלקמן:

ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ה' ויצומו ביום ההוא ויאמרו שם חטאנו לה' הצירוף 'לפני ה'' מופיע בהקשר של פעולה ריטואלית:⁷ המים מוגשים לה', ככל הנראה על-ידי ניסוחם על המזבח. תרגום השבעים מתרגם נאמנה מנוסח עברי הזהה לנוסח המסורה, ואולם אחרי תרגום 'לפני ה'' יש בו שלוש מלים יווניות יתירות — ἐπι τῆς ἑστῆς — המקבילות למלה אחת בעברית: 'אֶרְצָה'. בתרגום הזה יש סתירה פנימית; שכן אין שופכים מים לפני ה' 'ארצה', אלא על המזבח. נוסח המסורה הוא אפוא עיקר. אך כיצד נוצר ממנו תרגום השבעים? אם נזכור את המחלוקת בין הפרושים והצדוקים בנוגע לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות — כיצד הראשונים חייבו את הטקס, ואילו האחרונים שללו את חוקיותו ושפכו את המים על הארץ כל אימת שיכלו⁸ — אזי יתבאר כיצד נוצרה הגירסה המוזרה של תרגום השבעים. לא המתרגם היווני או מעתיק יווני אחריו אחראים לה, שהרי להם לא היה עניין בפרטי הפרטים של הפולחן במקדש ירושלים. מסתבר, שהתיבה 'ארצה' נמצאה במצע העברי של תרגום השבעים, והיא נוספה שמה

צלמית מדור מן התקופה הפרטית, היא התקופה שבה החלה, כנראה, מחלוקת הכיתות

6 לסכסוכים שהתגלעו לאחר-מכן, בימי החשמונאים, השווה: י"ל לוי, 'המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית', פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני (ספר זיכרון לא' שליט), ירושלים תשמ"א, עמ' 61-83.

7 נ' רבן (לפני ה', תרביץ, כג [תשי"ב], עמ' 1-8) מפרש את הביטוי במונח מצומצם מדי — 'לפני הארון'.
8 השווה משנה, סוכה ד ט; תוספתא, סוכה ג טז; בבלי, סוכה מח ע"ב; לכאן שייך גם החוק נגד הגונב את הקסרה (=הגביע לניסוך המים) במשנה, סנהדרין ט ו. וראה גם הסיפור המובא אצל יוספוס על התקוממות העם נגד אלכסנדר ינאי, שכיחן במקדש בחג הסוכות (קדמוניות, יג, 372).

מכתב כוהני יב אל בגוהי, הפחה הפרסי של יהוד (סוף המאה החמישית לפסה"ג), המזכיר את הכוהנים והחורים שנטלו חלק בהנהגת יהודה (בתרגום): '...מכתב שלחנו [אל] אדוננו ואל יהוחנן הכהן הגדול וחבריו אשר בירושלים ואל אוסתן אחיו של ענני וחורי יהודה'

בידי סופר צדוקי, שביקש לסלק מכתבי הקודש כל סמך למנהגם של הפרושים לנסך מים על המזבח בחג הסוכות.⁹

המסקנה ההיסטורית הנובעת מן הטקסט הזה ברורה למדי: מאחר שהתרגום היווני לספר שמואל נעשה בסוף המאה השלישית לערך,¹⁰ והמצע שלו כבר הכיל את ה'תיקון' הצדוקי, הרי שיש כאן ראיה — קטנה אבל חשובה — לכך, כי במאה השלישית, זמן רב לפני גזירת השמד של אנטיוכוס הרביעי, כבר התקיימה בירושלים אותה המחלוקת, שמאוחר יותר איפיינה את הפולמוס הצדוקי-פרושי.¹¹

ואולם שורשי הפילוג בין הפרושים והצדוקים הם עמוקים יותר. אברהם גייגר הצביע לפני כ-130 שנה על כך, שבישעיה סו ג יש גינוי ברור של הכהונה הירושלמית.¹² זוהי לשון הכתוב:

שוחט השור — מכה איש,

זוכח השה — עורף כלב,

מעלה מנחה — [ה]דם¹³ חזיר,

מזכיר לבונה — מברך און.

'שוחט השור' ו'זוכח השה' הם שני ביטויים המכוונים לציבור אחד — אלה השוחטים קרבנות. שחיטת קרבנות נעשתה במשך הזמן תפקיד בלעדי של הכוהנים, ואם כן שני הביטויים הללו מרמזים אליהם. 'מעלה מנחה' ו'מזכיר לבונה' הן שתי פעולות השמורות לכוהנים בלבד: בהעלאת מנחה הכוונה היא למנחה העולה כולה על המזבח, והזכרת לבונה היא הקטרת קומץ המנחה שעליו הלבונה. בכל צלע שבפסוק, הצמד הראשון הוא הנושא, והשני — הנשוא. הצמד הראשון מתאר את הכהונה על-פי אחדים מתפקידיה, והצמד השני מספר על מעשיהם הנתעבים של הכוהנים, המואשמים על-ידי הנביא במעשי אלימות וחמס, בעבודת אלילים ובהשתתפות בפולחנות מאגיים ומיסטיים.¹⁴

אם נקשור את הפירוש הזה, שהוא לדעתי היחיד הנותן טעם לפסוק, עם זיהויו של ישעיהו

9 האמונות של הפרושים באו לידי ביטוי גם במשנה, ראש השנה א ב; תוספתא, ראש השנה א יב; בבלי, ראש השנה טז ע"א. אופיין המאגייסימפאתטי הודגש לעתים קרובות. השווה: ר' פטאי, המים, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 63-48.

10 ראה: H.St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, I, Cambridge 1909, pp. VIII-X.

11 מקרה אנאלוגי של תיקון במגמה כיתתית בנוסח של ישעיה, נדון על-ידי י"א זליגמן, $\Delta\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \phi\omega\varsigma$, תרביץ, כז (חשי"ח), עמ' 127-141.

12 ראה: A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, p. 56 (=המקרא ותרגומו [תרגם י"ל ברוך], ירושלים תש"ט, עמ' 38).

13 לתיקון זה ראה: ד' לייבל, 'שינויי גרסאות', בית מקרא, ח (תשכ"ד), עמ' 187.

14 השתדלתי לבסס פירוש זה במאמרי, 'ישעיה סו, א-ד: הכיתות ביהודה בתקופה הפרסית בעיני ישעיהו השלישי', אשל באר-שבע, ב (חש"ם), עמ' 27-37.

השלישי כמחבר בן המאה החמישית של שלושה-עשר הפרקים האחרונים בספר ישעיה, ¹⁵ הרי יש לפנינו הוכחה, כי כבר בתקופה מוקדמת זו היתה אופוזיציה חזקה לשלטונם של כוהני ירושלים. וכאשר אנו מצרפים קטע זה אל דברי ביקורת אחרים של ישעיהו השלישי ומקורות נוספים מאותה תקופה — מלאכי, נחמיה ומחבר ספר עזרא — מתקבלת תמונה ברורה: סופרים אלה, המכנים את עצמם ואת אנשי סודם 'עבדי ה', ¹⁶ 'יראי ה', ¹⁷ 'החרדים אל דבר ה', ¹⁸ 'ענוים', ¹⁹ 'שפלי רוח' ו'נכאי רוח', ²⁰ נתונים במאבק מתמשך נגד האריסטוקרטיה והכהונה הירושלמית.

לפולמוס זה היה אמנם רקע חברתי, כפי שמתברר לא רק מן היריבות בין עניים ועשירים, אלא גם מן הביקורת החברתית של ישעיהו השלישי ²¹ ושמיתת החובות שדרש נחמיה; ²² אולם בלב המחלוקת עמדה היריבות הדתית, שכן המפלגה האריסטוקרטית-הכהונית הותקפה שוב ושוב על מנהיגי האלילים ²³ ועל נישואי התערובת שרווחו בקרב אנשיה. ²⁴ ואולם השאלה לא היתה עניין של שמירת חוקי התורה דווקא, מאחר שרוב ההאשמות לא התייחסו לעבירות על החוק הכתוב של התורה, אלא על מדרשו. ²⁵ התורה אסרה על נישואי תערובת עם שבעת עמי כנען — באו עזרא, נחמיה ומלאכי והרחיבו וכללו באיסור את העמים השכנים בתקופתם; התורה גזרה על עבודה חקלאית בשבת — נחמיה וישעיהו השלישי אסרו גם את המסחר באותו יום.

לפנינו אפוא פירוש חדש של התורה, פירוש על דרך האנאלוגיה, אשר מאוחר יותר נעשה סימן ההיכר של ההלכה הפרושית. היכן נתהוותה מגמה זו? אנו יכולים רק לשער, על-סמך מקום מוצאם של עזרא ונחמיה, שהיא נוצרה בתפוצה המזרחית של מסופוטמיה ופרס. כאן, במשך כמאה וחמישים שנות גלות, צמח טיפוס חדש של יהדות, ²⁶ שהתאפיין ביכולתו לפרש מחדש את חוקי התורה, תוך יישום החוקים העתיקים של חברה חקלאית בחברה של בעלי-מלאכה וסוחרים; מלבד זאת הצטיינה העדה היהודית בסולידאריות הדתית, האופיינית לקהילה בגלות. אופייה זה

15 קינן (ולא דוהם) היה הראשון שהבחין, כי החלק האחרון של ספר ישעיה איננו של ישעיהו השני. ראה: A. Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek van de boeken des Ouden Verbonds*, II, Amsterdam n.d. [1886], pp. 134-150; Deutsche Übersetzung: *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, II: Die Prophetischen Bücher*, Leipzig 1892, pp. 128-144. מהור הדבר שמבקרי המקרא לא שמו לבם לדברי החוקר ההולנדי הדגול הזה. ואולם אין לי ספק, שנבואת ישעיהו השלישי איננה פותחת בפרק נו, כפי שטען דוהם, אלא בפרק נד.

16 ישעיה נד יז; סה ט, יג-טז, סו יד.

17 מלאכי ג טז, כ.

18 ישעיה סו ב, ו; עזרא ט ד; י ג.

19 ישעיה סא א.

20 ישעיה נו טו; סו ב. הופעת אותם המונחים עצמם במזמורים מאוחרים אחדים בספר תהלים, עשרה להשתלב בתמונה שתוארה כאן על ראשיתה של תנועה זו.

21 ישעיה נח.

22 נחמיה ה. לנרשא זה ראה את הפרק המוקדש לנחמיה אצל M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London-New York 1971.

23 ראה, למשל: ישעיה סו ג. השווה: שם סה ג-ה.

24 ראה, למשל: מלאכי ב י-ב; עזרא ט י; נחמיה יג כג-כח.

25 ראה: ח"ד מנטל, 'הצדוקים והפרושים', מ' אבי יונה וצ' ברס (עורכים), ההסטוריה של עם ישראל: חברה ודת בימי בית שני, ירושלים תשמ"ג, עמ' 65-79.

26 נסיון להתחקות אחרי שעת התמורה נעשה בידי ביקרמן: E. Bickerman, 'The Generation of Ezra and Nehemiah', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45 (1978), pp. 1-28 (=idem, *Studies in Jewish and Christian History*, III, Leiden 1986, pp. 299-326).

בולט בדרישת נחמיה לשמיטת החובות. אותה סולידאריות מובילה להסתגרות מפני זרים, ומכאן גירוש הנשים הנכריות, לא מסיבות של טומאה וטהרה, אלא כעקרון של עדת מאמינים. הדבר מתאשר על-ידי מוסד הגיור, המתבשר בדברי ישעיהו השלישי,²⁷ והעתיד להשלים את שני הפנים של היהדות — גם לאום וגם דת.

את השורשים של שתי המגמות העיקריות ביהדות, שהתמודדו זו נגד זו כימי בית שני, אפשר אפוא למצוא במאה החמישית לפני-הספירה: מן העבר האחד עומדת האריסטוקרטיה הירושלמית, בראשות הכהנים בני צדוק, אשר ברבות הימים עתידה להתגבש בדמות המפלגה הצדוקית; ומן העבר השני ניצבת התנועה העממית, יורשת המנהגים של הקהילה היהודית בגולה, ולכן שואפת להיבדל מן הזרים.²⁸ לאחר זמן תיוודע התנועה העממית בכינוי 'פרושים', מן השורש פ"ש, מקבילו המאוחר (בארמית ובלשון חכמים) של השורש בד"ל של העברית המקראית. ההצעה לקבוע את תחילתן של שתי התנועות הללו במאה החמישית כבר הועלתה בעבר;²⁹ תרומתו של המאמר הנוכחי היא כנסיון לתארן ביתר דיוק, תוך כדי שימוש בעדותו של ישעיהו השלישי.

ג

פחות מזה ידוע על מוצא האיסיים, המזוהים עם כת קומראן.³⁰ תכונות אחדות של כת זו — האנגלולוגיה המפותחת שלה, תפישתה בדבר הפרֶדֶסְטִינַאצִיָה הכפולה, המחלקת את העולם לבני אור ובני חושך — אפשר שהן פרי השפעה זורואסטרית שפעלה בסוף התקופה הפרסית ובתחילת התקופה ההלניסטית.³¹ ואולם אין בכך כדי לסייע לתיארוך ראשיתה של הכת. מבטיחים יותר, ולכן ראויים לתשומת-לב, הם מספר רמזים להשקפת עולמם של האיסיים, המצויים במקורות יהודיים מן המאות הרביעית והשלישית לפני-הספירה. נפתח בקטע מבין סירה (טו יא-יד):

27 ישעיהו נו א-ח.

28 השורש בר"ל מופיע בדרך-כלל בנפעל (נבדל). ראה למשל: עזרא ו כא; ט א; י ח, יא; נחמיה ט ב; י כח; יג ג וכנגדם ישעיה נו ג.

29 ראה: V. Aptowitzer, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schriften*, Wien 1927, pp. XXII-XXV; O. Holtzmann, 'Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisaerbundes', *Archiv für Religionswissenschaft*, 29 (1932), pp. 1-21; S. Zeitlin, 'The Pharisees: A Historical Study', *JQR* (n.s.), 52 (1961), pp. 97-129; S. Zeitlin, 'The Pharisees: A Historical Study', *JQR* (n.s.), 52 (1961), pp. 97-129. צייטלין מקדים את ייסוד שתי הסיעות למאה השישית. לדעתו, הפרושים היו במקורם תומכי זרובבל, והצדוקים היו חסידי הכהן הגדול. לדעתי, אין השקפה זו מבוססת כל-צורכה.

30 השם העברי 'איסיים' מופיע לראשונה בספר יוסיפון מימי-הביניים; הצורה העתיקה באה ביוונית בצורת *Ἐσσηνοί* או *Ἐσσηῖοι*. לדעתי, צדקו אלה שהסבירו את השמות הללו כגזורים מ'עצה' — כינוי לכת קומראן ולהנהגתה; ראה: A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Transl. by G. Vermes), Cleveland-New York 1961, p. 43

31 ראה: S. Shaked, 'Qumran and Iran: Further Considerations', *IOS*, 2 (1972), pp. 433-446; R.N. Frye, 'Qumran and Iran: The State of Studies', J. Neusner (ed.), *Studies for Morton Smith at Sixty*, III, Leiden 1975, pp. 167-173



אל תאמר: 'מאל פשעי',
 כי את אשר שנא לא עשה.
 פן תאמר: 'הוא התקילני',
 כי אין צורך באנשי חמס.
 רעה ותועבה שנא ה'
 ולא יאננה ליראיו.
 אלהים מבראשית ברא אדם [...]]
 ויתנהו ביד יצרו.³²

בדברים הללו אפשר היה לראות תגובה לרעיון הפרדסטינאציה המאפיין את האיסיים. אבל חסר בקטע יסוד מהותי מאוד בתפישתם: הפרדסטינאציה הכפולה המוחלטת. במקומה מוצאים כאן פרדסטינאציה אישית למעשה-חטא ספציפי, שבוצע בידי אדם פרטי ברגע מסוים. נראה, שכן סירא מתריס כאן נגד מושג הגורל הסטואי, המוכר לו מאיזו פילוסופיה הלניסטית עממית. באותו אופן נראה, שכן סירא מתווכח בפסוקים שבהמשך עם מגמה אחרת בפילוסופיה היוונית: התפישה האפיקוראית, המכחישה את קיום ההשגחה האלוהית בעולם האנושי.³³

חשובה יותר היא שאלת לוח השנה; שהרי כפי שכבר העירו בצדק,³⁴ ההבדלים ההלכתיים הנובעים מלוח נפרד, קובעים לגבי אחדות או פילוג ביהדות הרבה יותר מאשר הבדלים תיאולוגיים. האיסיים החזיקו בלוח שהוא כעין לוח-חמה, בעל 364 יום, שהם בדיוק 52 שבועות בשנה, מה שגרם לקביעת המועדים בימים קבועים של השבוע. ספר היובלים, המביא לראשונה לוח-חמה זה כמנוגד ללוח הירח המקובל בעדה היהודית (השווה להלן), משנה בהתאם את הסיפור על בריאת המאורות. בעוד שבספר בראשית א יד-טו נאמר, כי שני המאורות גם יחד יחזירו 'לאות ולמועדים ולימים ושנים', מציין ספר היובלים (ב ט) את השמש בלבד כאות גדול בעולם לימים ולשבחות, לחודשים ולמועדים, לשבועות וליובלים ולכל עונות השנה. חשיבותו של קטע זה כבר הוכרה היטב על-ידי החוקרים המודרניים, אולם נעלמה מעיניהם הזיקה הפולמוסית שבין ספר היובלים לבן סירא, לפי הנוסח שניתן לשחזר עתה בעזרת כתב-היד של ספר בן סירא ממצדה שפורסם בידי ידין.³⁵

בבן סירא מג ו-ז נאמר:

וגם ירח יאריח עתות
 ממשלת קץ ואות עולם
 לו מועד וממנו חג
 וחפץ עשה בתקופתו.

32 כתב יד א' של בן סירא מצוטט על-פי ספר בן סירא, המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים (המילון ההיסטורי ללשון העברית), ירושלים תשל"ג. ההשמטה בפסוק יד היא לפי התרגום היווני. ראה: מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ג, עמ' צז.

33 ראה בן סירא טז טז-יז כד. תודתי נתונה לפרופסור אברהם וטרשטיין, שהואיל לייצץ לי בעניין זה.

34 באחרונה במיוחד ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', מחקרים במגילות הגנוזות (ספר זכרון לא"ל סוקניק), ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105.

35 י' ידין, מגילת בן סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה. שחזור הנוסח בפנים משלים את כתב-היד ממצדה בעזרת כתב-יד ב' מהגניזה, בתיקן קל של סגל (לעיל, הערה 32).

קטע מתוך הנוסח העתיק ביותר של מגילת בן סירא, שנמצא במצדה, ובו המשפט 'וגם ירח יאריח עתות' (שורה עליונה) מעיד על הצורך להתבסס על מועדי ירח, כנגד השימוש בלוח השמש של כת מדבר יהודה



מן הקטע הזה, המשוחזר מן הנוסחים השונים, אנו למדים כי הלוח שנהג בירושלים בסוף המאה השלישית לפני-הספירה, היה ללא ספק לוח-ירח. יתירה מזו, ברור שגם בן סירא משנה את התפישה המובעת בבראשית א יד-טו: לא השמש והירח יחדיו משמשים כאותות למועדים, אלא הירח לבדו; הוא מנהיג את הזמנים ומושל בתקופות, הוא האות הנצחי ועל-פיו נקבעים המועדים. נראה, שבן סירא מתווכח כאן עם עמדה נגדית שניתן לזהותה כפרוטו-קומראנית. ואין זה מפתיע, אם מביאים בחשבון את 365 השנים שנקצבו לחנוך לפי המקור הכוהני בספר בראשית.³⁶ או את ציוני הזמן המספרים שהמבול נמשך שנה אחת ועשרה ימים — כלומר 364 יום בדיוק.³⁷ גם אם לא נחזיק בהשערתה של ז'ובר בנוגע ללוח הכוהני,³⁸ יש כאן מספיק ראיות לחשיבות שיוחסה ללוח החמה בספרות המקראית המאוחרת. נמצא, שהתנועה האיסיית כבר החלה להתהוות ביהודה במאה השלישית לפני-הספירה.

נקודה אחרת של זיקה בין הספרות של האיסיים ובין כתבי הזרמים השליטים ביהדות בראשית התקופה ההלניסטית, היא השימוש במונחים 'אבות' ו'בנים'. בספר היובלים כג ט-לב כלולה דרשה בעלת חשיבות רבה ביותר לתולדות כת האיסיים. שם בפסוק טז נאמר: יגערו הבנים באבותיהם ובזקניהם בגלל החטא והחמס ובגלל אמרי פיהם ובגלל הרעה הגדולה אשר יעשו...
ובפסוק כו:

ובימים ההם יחלו הבנים לדרש החוקים ולדרש המצוות ולשוב לדרך הצדק.³⁹
על-ידי שימוש במושגים של 'בנים', מול 'אבות', הגדירה הכת את עצמה כתנועה מהפכנית, גם אם טענה שכל מבוקשה הוא רק להשיב את הסדר הישן על כנו. האופי החדשני עולה גם מן הרעיון המופיע לעתים קרובות בכתבי האיסיים, שהזיקנה מביאה לידי אבדן הדעת.⁴⁰ אמנם השקפה זו כבר נמצאה בשכבות המאוחרות של הספרות המקראית, כגון בנאום אליהוא;⁴¹ ואולם כת האיסיים הביאה אותה למסקנותיה הקיצוניות, כאשר קבעה שזקנים מעל גיל שישים לא יורשו

36 בראשית ה כג.

37 בראשית ז יא; ח יד.

38 A. Jaubert, 'Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumran: ses origines bibliques', *VT*, 3 (1953), pp. 250-264

39 מצוטט לפי תרגום משה גולדמאן, אצל א' כהנא, הספרים החיצונים, א, תל-אביב תש"ך, עמ' רסו-רסח.

40 ראה, למשל: ספר היובלים כג יא.

41 איוב לב ז-ט.

לכהן במועצת הכת.⁴² נמצא, שהמאבק הזה של 'בנים' נגד 'אבות' לא ביטא סתם אנרכיה חברתית חד-פעמית, אלא תיאר את האופי הבסיסי של כת האיסיים ואת ראשיתה: יציאה נגד הזרם הראשי של היהדות, שיוצג על-ידי סמכות הזקנים.⁴³

ראוי לציין, כי הכיתות היהודיות האחרות אכן השתמשו במונח 'אבות' כדי להגדיר את זקניהן ואת מנהיגיהן הרוחניים: בן סירא כלל ב'שבח אבות עולם' שלו את בן-דורו, שמעון בן יוחנן הכהן הגדול מבני צדוק; ובדיוק אותו המונח בא בספרות חז"ל לציין סמכות אחרת – הזוגות הראשונים עד הלל ושמאי.⁴⁴ שימוש עקבי במונח 'אבות' על-ידי שני זרמים מנוגדים בתקופה ההלניסטית – המימסד הירושלמי הצדוקי והפרוטו-פרושי מצד אחד, והפרוטו-איסיים מצד שני – נראה לפיכך כמוכח היטב.

ואולם העמדה ההפוכה לזו המיוצגת בספר היובלים כג מובעת ככל הנראה במלאכי ג כב-כד:

זכרו תורת משה עבדי אשר צייתי אותו בחרב
על כל ישראל חקים ומשפטים.

הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא
לפני בוא יום ה' הגדול והנורא.

והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם
פן אבוא והכיתי את הארץ חרם.

נסה להבין את הכתובים הללו בהקשרם הפנימי.⁴⁵ הקטע, שהוא שונה מסגנונו של הנביא מלאכי,⁴⁶ מהווה חתימה של הקאנון הנבואי. ואכן פסוק כב מבקש לפרש את 'נביאים' לאור התורה: הן לסיפורים הן לדברי הנביאים שבאסופת 'נביאים' יש על-פי חתימה זו רעיון מרכזי אחד: שמירת התורה. זה באמת היה הצו שניתן ליהושע בראשית הקובץ,⁴⁷ וזהו גם פירוש

42 ברית דמשק י ז-י.

43 על העובדה ששילת סמכות הזקנים מבטאת מגמה מהפכנית, העיר לי פרופסור יהושע אריאלי. ד"ר אלסנדר קטסטיני (מליוורנו, איטליה) היפנה את תשומת-לבי אל הפולמוס של צעירים נגד זקנים כסימן-היכר של מהדורת תרגום השבעים לסיפור שושנה. נראה לי, כי שיפמן המעיט מדי, שלא בצדק, בערכם של ההבדלים שבין גישת הפרושים ואנשי קומראן כלפי סמכות הזקנים. ראה: L.H. Schiffman, 'Purity and Perfection: Exclusion from the Council of the Community in the Serekh Ha-'edah', *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 373-389. ככל אופן, התארגנות ה'בנים', המתוארת בספר היובלים, היא תופעה שונה בתכלית מארגוני ה'צעירים' בעולם ההלניסטי-רומי, החל מן המאה השלישית לפני-הספירה. ראה עליהם: י"ל לזין, 'הקנאים בסוף תקופת בית שני כבעיה היסטוריוגרפית', קתדרה, 1 (אלול תשל"ו), עמ' 47-48, ושם ספרות.

44 השווה: ח' אלבק, פירוש למשנה: סדר נזיקין, ירושלים-תל-אביב תשי"ג, עמ' 348-349. והאיזכורים במשנה, עדויות א ד; בבלי, בבא קמא ל ע"א; ירושלמי, חגיגה ב ב. בתוספתא, טבול יום א י מתייחס המתח 'אבות הראשונים' אל התנאים המאוחרים. וראה עתה את בירונו של באומגרטן: A.I. Baumgarten, 'Pharisaic Paradosis', *HTR*, 80 (1987), pp. 63-77, esp. 74-75.

45 אמנם אחדותו של הקטע נשללה על-ידי אליגר ורודולף בפירושהם לכתוב. ראה: K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II⁵ (*Alt Testament Deutsch*), Göttingen 1964; W. Rudolph, *Haggai... Maleachi (Kommentar zum Alten Testament)*, Gütersloh 1976.

46 ראה טענותיו לכתוב *Commentary of the Book of Malachi (International Critical Commentary)*, Edinburgh 1912.

47 יהושע א ת. והשווה הערותיו של רודולף (הערה 45 לעיל) למלאכי ג כב.

השליחות הנבואית בדרשה המרכזית של מחבר המשנה-תורת⁴⁸. לאחר מכן, בפסוק כג, באה הודעה על שובו של אליה. לשון הכתוב 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא' מזהה אותו עם מלאך ה', שאת בואו בישר מלאכי ג א: 'הנני שולח מלאכי'. ואולם 'מלאך ה' צבאות' לפי מלאכי ב ז הוא כוהן. לפיכך, המלאך העתיד לבוא על-פי בשורת מלאכי ג א, ראוי אף הוא להיות כוהן; ואכן הוא מתואר בהמשך (פסוקים ב-ד) כמי שיטהר את הכהונה הירושלמית — תפקיד ראוי לכוהן האידיאלי⁴⁹. נמצא שחתימת הקאנון (מלאכי ג כב-כד), כשהעמידה את אליהו במקום ה'מלאך' של מלאכי ג א, כבר ראתה בו כוהן⁵⁰ — צעד ראשון לקראת זיהוי אליהו עם פנחס, שנעשה באגדה היהודית⁵¹. לפיכך, ניתן להסביר את הקשר הלוגי בין פסוק כב ופסוק כג כדלקמן: אם אליהו הוא הכוהן האידיאלי העתיד לבוא, תפקידו יהיה לפרש את התורה, תפקיד מהותי לכוהנים שגם כן נזכר במלאכי ב ז: 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו'. 'לכן, שמרו את התורה' — אומר בעל החתימה — 'ואם יתעוררו ספקות בדבר פירושה, אל חשש; בקרוב יבוא אליה, הכהן האידיאלי, ללמדכם את הדרך הנכונה לשמירתה'⁵². מסתבר, שספקות אלה לא היו דבר של מה בכך. הם הביאו למחלוקת בין ה'אבות' וה'בנים', בין אסכולה הרבקה במסורת ובין תנועה השואפת לתיקונים. ואם בספר היובלים כג הרפורמה היא המדברת, הרי כאן, במלאכי ג כד, המסורת משיבה⁵³. כרגיל, אנשי המסורת, האסכולה הישנה, מדברים בשם ההסכמה והאחדות. ואכן אחדות נדרשת כאן כאשר מביעים את המשאלה, שהלבבות ישוּבו זה אל זה. אליה, הכוהן האידיאלי, בא כדי ליצור מחדש אחדות בתוך היהדות. עד כמה שליחות זו היא חיונית אנו למדים מן הפסוק האחרון: 'פן אבוא והכיתי את הארץ חרם'. זהו מקרה מעניין של פרשנות מדרשית, הרחבה של חוק על דרך האנאלוגיה: בדברים יג-יט נענשה עיר הנידחת בהשמדת כל אוכלוסייתה על-ידי חרם; עתה ימדוד ה' באותה מידה לכל ישראל, לא בגלל עבודה זרה, שכבר איננה קיימת, אלא עקב המחלוקת והפילוג המאיימים על אחדותו של עם ישראל.

אין לדעת בדיוק מתי נתחברה החתימה הזאת לקובץ הנביאים; אך ניתן לומר, כי בן סירא, בסביבות 200 לפני-הספירה, כבר הכיר אותה, מאחר שהוא מצטט ממנה באופן חופשי במח י: 'הכתוב נכון לעת להשביח אף לפני חרון' להשיב לב אבות על בנים ולהכין ש[בטי ישראל]⁵⁴.

48 מלכים ב, יז יג.

49 אינני יכול לקבל את הניתוח הביקורתי החריף של A.S. van der Woude, 'Der Engel des Bundes, Bemerkungen zu Maleachi 3, 1c und seinem Kontext', *Die Botschaft und die Boten (Festschrift für H. W. Wolf)*, Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 289-300.

50 כי מלאך ה' במלאכי ג א-ה הוא כוהן כבר הכיר: B.V. Malchow, 'The Messenger of the Covenant in Mal. 3:1', *JBL*, 103 (1984), pp. 252-255. באשר למוצאו הכוהני של אליהו, הוא כבר נחשב למוכן מאליהו בבלי, בבא מציעא קיד ע"א-ע"ב. וראה להלן הערה 51.

51 הקבלה זו, המבוססת על תפקידם המשותף כקנאי ה', נזכרת בתרגום המיוחס ליונתן לשמות ו יח; במדבר כה יב; דברים ל ד. בן סירא מח י מצטט בחופשיות את במדבר כה ד בשבח אליהו שלו (ראה להלן, בפנים). מתקבל על הדעת שהוא כבר הכיר את הזהות שיצר המדרש בין שני הלוחמים בבעל.

52 אחרת סבר ב' דה-פרסי, 'אליהו הנביא באסכטולוגיה המקראית', ספר בירם, ירושלים תשט"ז, עמ' 82-83. לדעתו, שליחות אליהו, מלאך ה', הולכת בעקבות הדגם של שמות כג כ-לג.

53 זיקת הניגוד שבין ספר היובלים כג ט-לב ומלאכי ג כד כבר צויינה על-ידי E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt, (Kommentar zum Alten Testament)*, Leipzig 1930²⁻³, p. 618.

54 ההשלמה היא על-פי סגל, לעיל, הערה 32.

בהתחשב בתוכנו של חלק זה של הקאנון, מותר לשער, שהחתימה נתחברה בסביבות שנת 300 לפני-הספירה, בתחילת התקופה ההלניסטית; וכת ה'בנים' כבר היתה קיימת, ואפילו ניכרה בגודלה, אם המחבר ראה בה סכנה לאחדות ישראל.

הציפייה לבואו של אליה, המתבטאת בחתימה זו, היא רבת משמעות גם מבחינה אחרת. מחבר פסוקי הסיום כבר לא ציפה להופעת נביאים חדשים כלשהם. לפיכך תלה את תקוותיו בשוכו של נביא מדורות קודמים, אשר בסמכותו המוכרת מכבר ישקם את אחדות ההלכה בישראל.⁵⁵ מודעות זו להסתלקות רוח הקודש מישראל אכן נחשבה מאוחר יותר, לפי שני מקורות שונים ונבדלים זה מזה — יוסף בן מתתיהו ומדרש סדר עולם רבה⁵⁶ — כגורם העיקרי לדחיית קדושתם של הספרים שנתחברו לאחר התקופה הפרסית. לפיכך, הבשורה על שובו של אליהו מתאימה מאוד לחתום בה את החלק הנכבד הזה של כתבי הקודש. מצד שני, הסתלקות רוח הקודש מתקשרת יפה עם הופעתה של כת חדשה, מהפכנית: כאשר ההשראה האלוהית נעלמת, נסתם מקור חשוב של סמכות בקרב המאמינים, וערעורה של המסורת המקובלת יתגלע עד מהרה — תחילה בידי האיסיים, ואחר-כך, בצורה הרבה יותר קיצונית והרסנית, בידי המתיוונים.



55 ראה: A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 5 Hildesheim 1968², p. 363.
 56 יוסף בן מתתיהו, נגד אפיפון, א, ז-ח; מדרש סדר עולם רבא ל.