

## על זכר המחקר ועל שכחתו:

על ספרה של רחל אליאור, *זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה*, ירושלים, מכון ון ליר – הקיבוץ המאוחד, 2009, 342 עמודים.

לפני יותר מחמישים שנה התגלו שרידים של יותר מאלף מגילות בעשר מערות לחופו המערבי של ים המלח, על יד אתר קומראן. מגילות אלו נכתבו ברובן עברית, חלקן ארמית ומיעוטן ביוונית, והיום הן מכונות מגילות מדבר יהודה או מגילות קומראן. על יסוד בדיקות פחמן 14 ואופיו של כתב היד שלהן מתוארכות המגילות הללו למאות האחרונות לפני חורבן הבית השני, בין 250 לפני הספירה ל-50 לספירה. בכמאתיים מן המגילות הועתקו ספרי המקרא וביתן נכללו חיבורים על נושאים דתיים שונים. כך פתחו המגילות צוהר רחב לעולמה הדתי של יהדות ארץ-ישראל בתקופה ההיא והאירו באור חדש את הספרות שנוצרה שם בימים ההם. מיום גילויין עומדות המגילות במרכז עניין ופולמוס כאחת. מה טיבן של המגילות, מי הם מחבריהן ומדוע לא נודע עליהן דבר קודם לגילוי? אלו הם נושאים שעדיין עומדים במוקד העיון והוויכוח. ספרה של רחל אליאור נטוע בלבו של הוויכוח הזה, אבל אף-על-פי שהיא נוטלת ממחקר המגילות מלוא חופניים, היא מוליכה אותו למחוזות רחוקים וזרים, הרבה מעבר למה שמוסכם ומקובל במחקר הזה. כדרכה הוציאה אליאור מתחת ידה כרך כתוב בתנופת קולמוס ובלשון נמלצת, מעוטר בציטטות ואימרות כנף של פילוסופים וסופרים. אך מדרך כתיבתה עולה שיותר משהיא מבקשת להוכיח בדייקנות את קביעותיה היא באה להיות להן שופר; ורק מעט ממה שיש לומר עליהן אוכל לפרוט בביקורת קצרה זו.

הכרך מורכב משני שערים. את השער הראשון מכתירה המחברת בשם "מבוא", אף שהוא תופס יותר משליש הספר (עמ' 112-19). יש בו ששה סעיפים. מצטייר מהם מה היא שואבת מן המחקר הקודם ומה היא דוחה ממנו. השער השני כולל עשרה סעיפים, ובו שוטחת המחברת את דעותיה על המקורות והמחקרים שנוקקה להם בשער הראשון (עמ' 304-115). את הכרך חותמת ביבליוגרפיה ענפה (עמ' 329-305) ומפתח (עמ' 342-331). ראוי לומר שבכרך ניכרים רישומי ההרצאות שעמדו ביסודו, כי יש בו חזרות רבות והוא היה ראוי לעריכה יסודית יותר. אך עיקר מגרעותיו הן בדרכו ובשיטתו. אף שהכרך מצוייד בכל ה"אביזרים" המחקריים אין תמונת המחקר שהוא מציג מדויקת, ובמקרים רבים היא אינה מבוססת כראוי ואפילו לוקה בחסר. אם כיוונה רחל אליאור את חיבורה אל החוקר בן הבית במחקר קומראן, הרי מכזיב ספרה. אם אל הקורא המשכיל היא פונה, הרי מטעה ספרה.

המחברת מבקשת להוכיח על פני דפים רבים שמגילות מדבר יהודה לא נכתבו בידי האיסיים, כפי שסבורים רוב החוקרים, אלא נכתבו בידי כהונה צדוקית, שהודחה מעמדותיה עם עליית החשמונאים וביסוס ממלכתם. התיזה שהיא דוגלת בה היא שמקרב החוגים הכוהניים הללו יצאו לא רק מגילות קומראן, אלא שורה של חיבורים חיצוניים שנכתבו במשך כמה מאות שנים. לדבריה, טיפחה ספרות כוהנית זו שורה של רעיונות מיוחדים מתוך גישה אליטיסטית: חשיבות המקדש התחתון והמקדש של מעלה, הדגשת חוכמה אלוהית שמועברת מקדמוני האנושות דרך האבות אל עם ישראל וממנו לעדת המגילות, וקידוש לוח שמש בן 364 יום, שמשקף את החוקיות והקדושה של הזמן והמקום. לדעתה נוצרה ספרות זו כאופוזיציה לחוגי הפרושים, שהדיחו את החוגים הכוהניים מעמדות ההשפעה שלהם. את הרעיונות חובקי הדורות הללו מבקשת אליאור להוכיח דרך דיון בפרטים שונים ממחקר המגילות ותחומים הסמוכים להן.

פרק ה"מבוא" נפתח בקטע קצר על כתיבת היסטוריה בכלל (עמ' 19-25), ששייכותו לענייניו של הספר תמוהה. בחמשת הסעיפים הנותרים סוקרת אליאור היבטים שונים של המגילות ומחקרן, אם כי

היא כוללת בהם מקורות וחיבורים שהקשרם למגילות אינו מבורר. בסעיף, שכותרתו "הידע ההיסטורי על שלהי ימי בית שני", נדרשת אליאור לעדויות של כותבים מן העת העתיקה על הכיתות ביהדות הבית השני, ובעיקר על האיסיים (עמ' 26-38). כאן היא דנה בכתיבי פילון, פליניוס הזקן ויוסף בן-מתתיהו. אליאור אינה מסבירה מדוע היא מתעכבת דווקא על תיאורי השלושה לגבי האיסיים ועל תיאורי בן-מתתיהו לגבי הכיתות ביהדות של ימיו. רק מי שבקי בתולדות מחקר המגילות יודע ששלוש עדויות אלו הן הבסיס לדעה המקובלת במחקר הזה שמחברי המגילות באו מענף של תנועת האיסיים. שכן, רוב החוקרים בעבר והיום מאוחדים בדעה שכותבי המגילות שנתגלו במערות קומראן היו שייכים לתנועה זו, הנזכרת בכתבים של בני הזמן. שלוש העדויות המנויות חשובות במיוחד: זו של הפילוסוף היהודי פילון האלכסנדרוני, שחי באלכסנדריה בין אמצע המאה הראשונה לפני הספירה לאמצע המאה הראשונה לספירה; זו של הסופר ואיש הצבא הרומי פליניוס הזקן, שחי במאה הראשונה לספירה ומת בהתפרצות הר הזנוב בשנת 79; וזו של יוסף בן-מתתיהו, שחי במאה הראשונה לספירה ואת ספריו על תולדות היהודים כתב ברומא בשנות התשעים של מאה זו. אך אליאור אינה מציגה כלל את השקפת הרוב המזהה את אנשי המגילות עם האיסיים, אלא מתפלמסת עמה ללא מכותב ברור ובלשון של קביעות מוחלטות. היא עושה זאת בשני אופנים:

- א. בניסיון לקעקע את אמינות עדויותיהם של השלושה הנזכרים.
- ב. בניסיון להראות שאין בכתיבי המגילות שום זכר לתופעה הדומה לאיסיים.

- א. את טענתה על חוסר אמינותם של פילון, פליניוס הזקן ובן-מתתיהו סומכת המחברת על ארבע קביעות:
  1. שלושתם כתבו את דבריהם בשבתם מחוץ לארץ-ישראל.
  2. תיאור קבוצת האיסיים כעדה סגפנית ונזירית אינו מתיישב, לדבריה, עם כללי ההלכה בת הזמן כפי שהם ידועים לנו מן המקורות.

3. הכינוי "איסיים" נזכר רק בחיבורים הכתובים יוונית (פילון ובן-מתתיהו) ולטינית (פליניוס) ולא בא זכרו בכתבים עבריים או ארמיים מן העת ההיא. גם לא שרד שום תיאור של עדת האיסיים במקורות הכתובים עברית או ארמית.
4. עמדת הפולמוס שעולה מן המגילות רחוקה מאוירת הפיוס והפייסנות המאפיינת את תיאורי האיסיים. מסקנתה, כל השלושה כותבים דברים מדמיונם. על פילון כותבת אליאור כך: "דומה שדבריו של פילון ... טבועים בצביון דמיוני" על-פי החברה האידיאלית של הסטואיקנים (עמ' 33). לגבי תיאורו של פליניוס הזקן על יישוב האיסיים סמוך לעין גדי אומרת אליאור, ש"דומה שדבריו... אינם מעידים על מציאות ריאלית אלא טבועים בחותם של שמועות אקזוטיות או של דברי אגדה מתמיהים..." (עמ' 34). על תיאוריו של בן-מתתיהו לגבי האיסיים כותבת אליאור בזו הלשון: "למרות העניין הרב שמעוררים דברים מסקרנים אלה", הרי העובדה שאין "הסבר או הנמקה לנסיבות התגבשותה של קבוצה זו", שאין חיי הנזירות של האיסיים מתיישבים עם ההלכה, ושאינן זכר לאיסיים בכתבים מארץ-ישראל בני הזמן מביאה אותה לחשוב שתיאורי האיסיים שלו "אינם אלא מעין תיאור של החברה היהודית האידיאלית בעיניו של בן מתתיהו שנכתב לצרכים אפולוגטיים" (עמ' 37-38). אם כן, גם בן-מתתיהו נמנה עם החולמים! אך בדרך אופיינית לה מתעלמת אליאור מעדויות חשובות אחרות של בן-מתתיהו על האיסיים. בכתביו הוא מזכיר אישים איסיים שפעלו בימי הבית השני. כך, למשל, הוא מספר על יהודה האיסיי שניבא את מותו של המלך אנטיגונוס (*מלחמת היהודים* א, 78-80), ועל מנחם האיסיי שניבא להורדוס הנער שיהיה מלך (*קדמוניות היהודים* טו, 376-373). את שמעון מן האיסיים הוא מזכיר כמי שפתר חלום לארכלאוס (*מלחמת היהודים* ב, 113). גם אם אין אמת במעשים אלו, הם מעידים על תודעת קיומם של האיסיים למן ראשית המאה הראשונה לפני הספירה. יש להוסיף לכך גם עדויות מחיי יוסף עצמו. באוטוביוגרפיה שלו מספר בן-מתתיהו שבצעירותו למד על שלוש הכתות (*חיי יוסף*, 2). כמו כן הוא אומר שבימי המרד הגדול נגד רומא היה איש צבא,

יוחנן האיסיי, שפיקד על איזור תמנה (מלחמת היהודים ב, 567; ג, 11). הוא גם מזכיר את שער האיסיים בירושלים (מלחמת היהודים ה, 145). ציונים אלו אינם מתיישבים עם טענתה של אליאור שדברי בן-מתתיהו על האיסיים אינם אלא "תיאור החברה היהודית האידאלית".

גם טענותיה האחרות אינן עומדות בפני הביקורת:

1. הטענה שפילון, פליניוס ובן-מתתיהו כתבו מחוץ לארץ-ישראל ועל כן עדויותיהם אינן מהימנות, אינה ממין העניין. אמנם כתב בן-מתתיהו את דבריו ברומא, אך הוא נולד וחי רוב שנותיו בארץ-ישראל והכיר מקרוב את תנאי הארץ ותולדותיה. אכן, פילון חי מחוץ לארץ-ישראל, אבל אין ספק שהכיר את מציאותה ואת תנאיה, שכן היה בן יהדות אלכסנדריה, הידועה בקשריה האמיצים עם יהדות ארץ-ישראל והמקדש בירושלים. אשר לפליניוס הזקן, יש הסבורים שלא היה בעצמו בארץ ואת ידיעותיו עליה, שכתבן בספרו הגדול *מחקרי הטבע*, שאב מכלי שני. אך כשלעצמה אין די בעובדה זו כדי להשמיט את הבסיס הריאלי מעדותו על האיסיים, ביחוד כאשר היא מצטרפת לעדויות אחרות על קבוצה זו.
2. גם את טענת אליאור שאין דרך חייהם של האיסיים לפי המקורות היווניים מתיישבת עם ההלכה בת הזמן, כפי שהיא ידועה לנו מספרות חז"ל, יש לסייג לאור מה שידוע היום. אכן, בן-מתתיהו ממעיט לדבר על ההלכה של האיסיים, ופילון אינו מזכיר אותה, כנראה משום ששניהם פנו אל קהל לא-יהודי. אך גם המעט שמפרט בן-מתתיהו מתיישב עם מה שעולה מן המגילות. כך הוא לגבי פרט מעניין שהוא מציין, שהאיסיים נמנעו מלסוך עצמם בשמן (מלחמת היהודים ב, 123). הלכה זו מפורשת גם במגילות קומראן (ברית דמשק יב, 16; מגילת המקדש מט, 11). נראה שהם נמנעו ממוגע עם שמן, משום שהוא מקבל טומאה בקלות יתירה.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> במאמר מסכם מנה יוסף באומגרטן עוד שש נקודות מגע בין מנהגי האיסיים למגילות קומראן, ואלו נוספות הן על נקודות הדמיון בין שתי העדות שעמדו עליהן החוקרים הראשונים. ראה: J. Baumgarten, "Tannaitic Halakha and

היום יודעים אנו שההלכה של הפרושים, כפי שהתגבשה במסורת ספרות חז"ל, עמדה בדיאלוג ובוויכוח מתמיד עם אסכולת ההלכה שאנשי קומראן דבקו בה. כך עולה ממחקריהם של ראשי המדברים בתחום הזה (יוסף באומגרטן, יעקב זוסמן, יהודה שיפמן, אהרן שמש וְוָרְד נועם). ומכיוון שהעדות על האיסיים ועל אנשי המגילות מעידה על קרבתם אלו לאלו, הרי יש בכך הוכחה שחז"ל לא התעלמו מן האיסיים. נוסף על כך, יש לזכור שני שיקולים כלליים: ראשית, הלכת התנאים נתונה לפנינו בגיבושים הספרותיים שנכתבו כמה מאות שנים לאחר שתנועת האיסיים נעלמה מעל במת ההיסטוריה. שנית, הלכת חז"ל היא עולם ענף ומסועף, רב-פנים ורב-צדדים, שממנו נשקפות דעות שונות ואסכולות שונות, ולכן אי אפשר לכבול את הקורפוס העצום הזה בכבלי הכללה בת משפט אחד. כללו של דבר, היחס בין האיסיים והמגילות להלכה הוא סוגיה מורכבת, שיש להעריכה בזהירות ובשיקול דעת לאור מיגוון העדויות ואופיין המורכב. פסילה גורפת של קשר ביניהן בדרך שעושה זאת אליאור, אין לה מקום בדיון מחקרי אחראי.

3. גם הטענה שאין האיסיים נזכרים במקורות ארצישראלים אין בה כדי לפסול מכל וכל את אמינות העדויות הכתובות יוונית ולטינית. ראשית, אין הכרח שמקורות הכתובים עברית או ארמית השתמשו בכינוי הלועזי "איסיים". אפשר שהשתמשו בכינוי אחר, ויש מי שהציעו שהבייתוסים שנזכרו בספרות חז"ל הם האיסיים (בעמ' 70 דוחה רחל אליאור זיהוי זה בטענה ש"אין בסיס לשוני ברור לזיהוי בין איסיים לבייתוסים", מה שאינו מדויק. שכן הזיהוי נעשה בין השאר על-פי הבייתוסים כמי שהם מ"בית-סין", ודמיון הצליל והאותיות לכינוי "איסיים" בולט. שאלה אחרת היא אם זיהוי זה נכון מבחינות אחרות). ומעניין לדעת באיזו שפה נקרא "שער

Qumran – A Re-Evaluation", in S.D. Fraade, A. Shemesh and R.A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (STDJ 62; Leiden-Boston: Brill, 2006), pp. 1-11

האיסיים" שמזכירו בן-מתתיהו (ראה לעיל). אף הקביעה שאין אנשי המגילות נזכרים כלל במקורות עבריים וארמיים בני הזמן אינה מדוייקת. אמנם אין הם נזכרים כקבוצה, אך השקפותיהן של המגילות, ובייחוד הדעות הקשורות לאנשי העדה הסגפנית המתוארת בהן, קרובות מאד למה שהיה ידוע קודם למגילות מן הספרות האפוקליפטית על תהליכי אחרית הימים (בחיבורים כגון ספר דניאל המקראי, ספר חנוך החבשי וספר היובלים). דעות אלו אף דומות ביותר להשקפותיהם של האיסיים כפי שמוסר אותן בן-מתתיהו, בייחוד בסוגיית הגזירה הקדומה ותורת שתי השרויות.

4. אמנם פילון ובן-מתתיהו מציגים את האיסיים כרודפי שלום, שאינם מעורבים כלל בפוליטיקה של ימיהם, ואין הם מפרטים פולמוסים פוליטיים ורעיוניים שלהם, ואילו מקצת כתביהם של אנשי עדת המגילות מלאים פולמוסים כאלו. אך התיאור שפילון ובן-מתתיהו מציגים הוא בוודאי חלקי, משום שפנו אל קהל לא יהודי ובקשו לצייר תמונה חיובית של עמם. אבל אין בחלקיות זו כדי לבטל את הפרטים האחרים של תיאוריהם ואת דמיונם למגילות. גם את הקביעה הכללית שהמגילות הן פולמוסיות יש לסייג. הפולמוס מאפיין רק חלק מן החיבורים של אנשי עדת המגילות: הפשרים וברית דמשק. בכתבים כגון סרך היחד והודיות אין פולמוס ישיר. הפולמוס נעדר לחלוטין מכתביהם האחרים, כגון סרך שירות עולת השבת, ברכות, ומוסר למבין. יתרה מזו, בקומראן נתגלו חיבורים רבים שאינם קשורים כלל לרעיונותיה ופולמוסיה של העדה. גם בסוגייה זו הדברים מורכבים בהרבה מן המיתווה הסכמטי והחד-מימדי שמשרטטת אליאור.

דרכה של אליאור בהצגה חלקית של העובדות ובהערכתן הבעייתית בולטת גם בטיפולה בעדויות המגילות עצמן. היא משווה את "בני צדוק הכהנים", הנזכרים במגילות, לצדוקים כפי שמציג אותם בן-מתתיהו. צודקת אליאור בקביעתה שתורת הגזירה הקדומה של אנשי המגילות, היינו שהכל נקבע על-ידי האל מראש, כולל הטוב והרע, היא הפוכה מדעת הצדוקים על-פי בן-מתתיהו, המאמינים בחופש הבחירה ובכך שהרע בא מידי האדם עצמו (עמ' 29-30). אכן, אלו דעות הפוכות על מקומו של הרע בעולם, והמסקנה הבלתי-נמנעת

היא שהצדוקים של בן-מתתיהו שונים מבני צדוק הכוהנים של המגילות. לכן, דמיון הכינויים "צדוקים" של בן-מתתיהו ל"בני צדוק" של המגילות אסור לו שיטעה, כי אין מדובר באותה קבוצה אלא בשתיים נפרדות. אך על עובדה אחרת, החשובה והמשמעות בהקשר זה, עוברת אליאור בשתיקה. שכן תורת הגזירה הקדומה של אנשי המגילות דומה דווקא לדעות האיסיים, כפי שהן מתוארות בחיבוריו של בן-מתתיהו, וזוהי אחת ההוכחות המובהקות לקרבה, ואולי הזהות, של האיסיים ואנשי המגילות.

לא רק העובדות אינן נמסרות ונשקלות כראוי. גם התייחסותה של אליאור לספרות המחקר אינה נקייה מפגמים. דוגמה אופיינית לשיטתה של אליאור היא מנהגה במחקר הקלאסי על הכיתות שכתב דוד פלוסר, מבכירי חוקרי המגילות בשנים הראשונות למחקרן.<sup>2</sup> במחקרו הראה פלוסר, שבמגילה המפרשת את דברי הנביא נחום ברוח רעיונותיה של עדת קומראן, "פשר נחום", נרמזות שלוש הכיתות שתיאר בן-מתתיהו, פרושים צדוקים ואיסיים. הן מיוצגות בסמלים אפרים, מנשה ויהודה. מחקרו של פלוסר מתבסס על ניתוח מדויק של הטקסט, והוא שכנע את רוב החוקרים בתחום זה. כל הבקיא במחקר המגילות יודע שכתבי עדת המגילות, וביחוד הפשרים, נוהגים בסוג כזה של סמלים, וסמול קבוצות ביהדות הזמן באותם סמלים ממש מזדמן גם במגילות אחרות (ראה ברית דמשק, ד, 11; ז, 11-14; 4Q175). בדברי אליאור זוכה מאמרו של פלוסר להערה קצרה, ואת ניתוחו המבריק היא פוטרת במלים "לדעתי, זיהוי זה אינו עומד במבחן העדות הטקסטואלית" (עמ' 28, הערה 7). אמירה כזו, שאינה מזכה את דברי פלוסר אפילו בהנמקה אחת לפסילה הגורפת, אינה מעידה על יושרה מדעית ואינה יאה למי שמתהדרת בנוצות מחקר.

אליאור ממשיכה לבקר את זיהוי כותבי המגילות עם האיסיים גם בסעיף השלישי של ה"מבוא", המוכתר בשם "כותבי המגילות

<sup>2</sup> ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום", *יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה*, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219 (פורסם לראשונה בתש"ל).



שנמצאו בקומראן" (עמ' 52-39). עד כמה סלקטיבית וחסרת הקשר היא בחירת המחקרים שהיא נסמכת עליהם יעידו הדוגמאות שלהלן. לטובת ביקורתה על הזיהוי עם האיסיים מגייסת אליאור מאמר של משה גושן-גוטשטיין המנוח, שפורסם לפני יותר מיובל שנים.<sup>3</sup> טענתו העיקרית של גושן-גוטשטיין באותו מאמר היא, שמבניהן של עדת האיסיים ועדת המגילות אופיניים לחבורות סוד בכלל ולכן אי אפשר לבסס על דמיון המבנה הזה את זיהוי שתי הקבוצות המסוימות הללו. לדעתו יש להשוות פרטים ולא אופי כללי. אליאור אינה מציגה את עצם טענתו של גושן-גוטשטיין, אלא מסתפקת באמירה שמאמרו מציג "נוסח מפורט ומנומק" של טענותיו, שפורסמו קודם ברשימות פובליציסטיות בעיתון "הארץ" (עמ' 45-44). אמנם בשבעת עמודי מאמרו של גושן-גוטשטיין יש ביבליוגרפיה רחבה, אך דבריו אינם מפורטים אלא קצרים ומצומצמים. מכל מקום, יש לראות את מאמרו לאור זמנו. הוא ראה אור שנים מעטות לאחר פרסום המגילות הראשונות. בעת כתיבת המאמר עדיין נמשכו הגילויים במערות קומראן, ולפני המלומדים היו רק מגילות המערה הראשונה, ובראש ובראשונה סרך היחד, וברית דמשק מעותקי גניזת קהיר. גושן-גוטשטיין לא היה יכול להכיר את שפע הטקסטים מן המערה הרביעית, שראו אור הרבה לאחר שנכתב מאמרו וסיפקו את הפרטים שביקש (כמו למשל, ההמנעות מן השמן שנזכרה למעלה). בלזות שפתיים גובלת קביעתה של אליאור שהמחקר התעלם מדברי גושן-גוטשטיין, כי הם לא נזכרים "ברוב הביבליוגרפיות השונות של מגילות מדבר יהודה, שנערכו בידי עורכים שצידדו בתיאוריה האיסיית או עורכים שלא הכירו את הפרסומים בעברית משנות החמישים, ובחרו שלא להתייחס לפרסומים באנגלית שלא עלו בקנה אחד עם השקפתם..." (עמ' 45, הערה 9). כל מאמריו של גושן-גוטשטיין, כולל רשימותיו בעיתון "הארץ", נרשמו בביבליוגרפיות של הפרסומים על המגילות בשנים הראשונות,

<sup>3</sup> ראה: M.H. Gottstein, "Anti-Essene Traits in the Dead Sea Scrolls", *Vetus Testamentum* 4 (1954), pp. 141-147.

שכנראה אינן מוכרות לכותבת. הביבליוגרפיה הראשונה מסוג זה פורסמה על-ידי כריסטוף בורכארד לפני חמישים שנה.<sup>4</sup> בעמוד 30 של פרסום זה רשומים מאמריו של גושן-גוטשטיין, שפורסמו עד אז בלועזית, ובכללם המאמר שאליאור מזכירה. בעמודים 82-83 רשומים מאמריו בעברית, כולל רשימותיו בעיתונות בארץ. הביבליוגרפיות שפורסמו לאחר מכן, נטלו את חוט התיעוד מ-1970 ואילך, ולכן לא כללו פרסומים קודמים כגון מאמרו של גושן-גוטשטיין.<sup>5</sup> כמו מאמרים רבים אחרים מן השנים הראשונות לגילוי המגילות, גם מאמרו של גושן-גוטשטיין לא עמד בפני שינוי הזמן. התקדמות המחקר במגילות ופרסום כל תכולת הספרייה הקומראנית לא רק שחזקו את זיהוי אנשי עדת המגילות עם האיסיים, אלא אף הראו שהתמונה על הכיתות ביהדות בית שני היא מורכבת בהרבה ממה ששיערו ראשוני החוקרים, כפי שהעיר נכונה יעקב זוסמן במאמרו המכונן על ההלכה בחיבור מקצת מעשי התורה.<sup>6</sup> גם למאמר הזה של זוסמן נדרשה אליאור, אך מתוך ששים וחמשת עמודיו הזכירה כאן רק את מסקנתו שההלכה של אנשי עדת המגילות הייתה צדוקית וכי פולמוסם היה בענייני הלכה ולא בענייני אמונות ודעות (עמ' 45, הערה 9). בהקשר זה לא ראתה לנכון לציין, שגם זוסמן מצדד בזיהוי של אנשי העדה עם האיסיים וסבור שבספרות

<sup>4</sup> C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, (BZAW 76; Berlin: Töpelmann, 1959<sup>2</sup>).

<sup>5</sup> הביבליוגרפיה של מחקרי קומראן בשנים אלו מוצעת בשלושה כרכים: F. García Martínez and D. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95* (STDJ 19; Leiden: E.J. Brill, 1996); A. Pinnick, *The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls (1995-2000)* (STDJ 41; Leiden-Boston: Brill, 2001); R.A. Clements and N. Sharon, *The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature (2000-2006)* (STDJ 71; Leiden: Brill, 2007).

<sup>6</sup> 'זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", *תדכיץ* נט (תש"ן), עמ' 76-11. האמור לעיל בא שם, עמ' 48-44.

חז"ל כונו האיסיים בייתוסים.<sup>7</sup> דווקא בהערה על זוסמן היה ראוי לזכור גם את מאמרו של קיסטר על מקצת מעשי התורה, המציג תמונה מורכבת יותר של הרקע למגילה זו ולעדת המגילות.<sup>8</sup> גם הוא תומך בזיהוי אנשי המגילות עם האיסיים.<sup>9</sup> (בהערתה על החיבור מקצת מעשי התורה מצטטת אליאור את הסתייגותו של קיסטר מזיהוי כותבי המגילות עם הצדוקים [עמ' 81-82], אך אינה מתמודדת עם שיקוליו ואינה לוקחת בחשבון את האפשרויות השונות שהוא מצייע.) אל תוך שלל הטיעונים נגד זיהוי מחברי המגילות כאיסיים משלבת אליאור כבדרך אגב גם את הוויכוח על טיבו של אתר קומראן. אתר קומראן, הסמוך למערות שנחשפו בהן המגילות, נקשר לאנשי המגילות משלביו הראשונים של הגילוי, בעיקר על יסוד דברי פליניוס הזקן שהאיסיים גרו בישוב על יד עין גדי. עדות זו אומצה על-ידי רוב חוקרים והועדפה על פני עדויות פילון ובן-מתתיהו שהאיסיים היו מפוזרים בערי יהודה. בהבדל זה התלבטו חוקרי המגילות מימיו הראשונים של המחקר בהן. ועוד הבדל בעל משמעות בין המגילות לבין האמור על האיסיים היה נושא לדיונים אינספור במחקר: האיסיים מתוארים כנזירים, ואילו במגילות נזכרות משפחות עם נשים וילדים. יש מן החוקרים שייחסו לשני הבדלים אלו משקל כה גדול, עד שביטלו את כל הזיהוי עם האיסיים. אך רוב העוסקים בחקר המגילות מקבלים את הזיהוי למרות ההבדלים, משום שהם שוקלים באופן מאוזן את מכלול העדות על הקירבה בין האיסיים לאנשי המגילות. אליאור הולכת בעקבות הראשונים, בלי להזכיר, כמובן, את קודמיה ואת טענות המאמצים את הזיהוי עם האיסיים. בין השאר, היא מצביעה על הבעיות בזיהוי אתר קומראן כמקום יישוב האיסיים ומונה בקצרה את ההצעות האחרות לאיפיונו, כגון מבצר צבאי, מרכז תעשיית כלי חרס וכיוצא באלו (עמ' 47-48). אמנם אין מקום בכרך

<sup>7</sup> שם, עמ' 40, 54-55.

<sup>8</sup> מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", *תרכיץ* סח (תשנ"ט), עמ' 317-371.

<sup>9</sup> שם, עמ' 329.

מן הסוג הנסקר לפירוט רחב של כל התיאוריות החדשות הללו, אבל יש לומר דבר-מה על הפירוכות שלהן, כפי שציינו אותן רוב הארכיאולוגים. בכישרון רב בוחרת אליאור להזכיר דווקא דעות שוליות, שלא התקבלו על רוב החוקרים, שמנתקות את הקשר בין אתר קומראן לאיסיים, בעוד שהיא מטשטשת או מעלימה את דעותיהם ונימוקיהם של רוב הארכיאולוגים המקבלים את זיהוי קומראן כיישוב של איסיים.<sup>10</sup> כך, למשל, כבר החופרים הראשונים הצביעו על חרסים וחפצים אחרים שנתגלו במערות המגילות והם דומים למה שנתגלה באתר קומראן. אף הסמיכות הטופוגרפית של חלק מן המערות לאתר, ובייחוד של מערת הספרייה, היא מערה 4, מעידה על קשר זה. בסוגייה זו אין אליאור מודעת למחקרים אחרונים וחדשים על הארכיאולוגיה של קומראן, המוכיחים בראיות פיסיות חדשות את הקשר שבין אתר קומראן למגילות שנתגלו במערות שבקרבתו.<sup>11</sup> ולבסוף, יש לומר שכשלעצמו אין הזיהוי של מחברי המגילות עם האיסיים תלוי בקשר של המגילות לאתר קומראן, שכן הזיהוי הזה בנוי על נתונים שאובים מן הטקסטים עצמם. גם אם יוכח יום אחד שלא היה בקומראן יישוב איסיי, יעמוד עדיין זיהוי מחברי המגילות עם האיסיים.

תמוהה מכל היא טענתה של אליאור ש"הבחירה בתיאוריה האיסיית, שמקורה במאה הראשונה לספירה, מנתקת את החוקרים הבוחרים בה מן ההקשר העשיר של העולם המקראי, העולה מתוכן של המגילות..." (עמ' 50). לא ברור על סמך מה קובעת אליאור קביעה מופרכת זו. כל המצוי אצל מחקר מגילות קומראן יודע שאין שום סתירה בין זיהוי המגילות כאיסיות לבין מחקר מעמיק בהשפעת

<sup>10</sup> ראה, למשל, את מאמריו של מ' ברושי, "האם התקיים בקומראן מנזר איסיי?" ג' ברין וב' ניצן (עורכים), *יובל לחקר מגילות ים המלח*, ירושלים תשס"א, עמ' 95-109; "ההייתה בקומראן חווה חקלאית?" *קתדרה* 114 (תשס"ה), עמ' 5-10.

<sup>11</sup> ראה המאמרים שקובצו בכרך *Khirbet* (eds.), J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Qumran et 'Ain Feshkha II (NOTA.SA 3)*, Fribourg-Göttingen 2003. וכן דבריי בספרי: *כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני*, ירושלים תש"ע, עמ' 26-30.

המקרא על המגילות. הם מתקיימים זה בצד זה. לא פחות מוזרה היא טענת אליאור ש"התיאוריה האיסיית", כהגדרתה, "מפקיעה את הדיון מרצף היסטורי המתייחס למאות הראשונה והשנייה לפני הספירה" (עמ' 51). קביעה זו היא דמיונית לחלוטין. הרי חלק גדול ממחקר קומראן עסק ועוסק בשילוב תופעת המגילות ברצף ההיסטורי של המאות האחרונות של ימי הבית השני, ובעת ובעונה אחת משלב אותה עם זיהוי מחבריהן כאיסיים.<sup>12</sup>

בסעיף הרביעי של ה"מבוא" מציעה אליאור מה שהיא מכנה "מיון" של החיבורים שנתגלו בספריית קומראן. ויש להודות, זה מיון המשמיע חדשה. נמחקו ממנו כל קטגוריות המיון המקובלות במחקר: אין זכר להבדלים בין כתבים כיתתיים ללא כיתתיים,<sup>13</sup> בין כתבים שחוברו בארמית לכתבים שחוברו בעברית,<sup>14</sup> בין עותקי מקרא לכתבים משכתבי מקרא, בין חיבורים אפוקריפיים שנתגלו בקומראן לבין חיבורים אפוקריפיים שנכתבו הרחק משם, ובין חיבורים קדומים לחיבורים מאוחרים. החלוקה שמציעה אליאור נעשתה על-פי תוכנם של החיבורים (כמובן, על פי הדגשותיה היא), אך כידוע לכל מי שעוסק במיון יצירות ספרותיות, מיון אינו יכול להתבסס על תוכן בלבד, שכן תכנים מופיעים בצורות שונות ובסגנונות שונים, אלא יש לצרף אליו גם מאפיינים צורניים. אבל אליאור לא כללה במיונה יסודות צורניים, או הגדרות של סוגות ספרותיות. גם הכללת חיבורים

<sup>12</sup> ראה לאחרונה: ח' אשל, *מגילות קומראן והמדינה החשמונאית*, ירושלים תשס"ד.

<sup>13</sup> ראה המיונים שהצעתי בכתביי: D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance," in D. Dimant and L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness (STDJ 16; Leiden: E.J. Brill, 1995)*, pp. 23-58; דימנט, *כלים שלזכים* (לעיל הערה 11), עמ' 96-54.

<sup>14</sup> ראה דבריי על הספרות הארמית: D. Dimant, "The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community," in A. Hilhorst, É. Puech and E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez (JSJSup 122; Leiden: Boston: Brill, 2007)*, pp.197-205.

שנכתבו במקומות שונים ובהבדלי זמן ניכרים אינה מיטיבה עם הרשימה. התוצאה אינה מיון אלא אנדרלמוסיה שבה עורכבו חיבורים ממחברים שונים, מסוגות שונות ומתקופות שונות. בתוך התבשיל המוזר הזה צורפו חיבורים שיש בהם מסימניה המובהקים של דעותיה, סיגנונה וסדרי חייה המיוחדים של עדת קומראן אל חיבורים אפוקריפיים החסרים איפיונים מיוחדים אלו, בין אם נתגלו בקומראן ובין אם שרדו מחוצה לו. בשיטתה של אליאור הכל מצטרף עם הכל ומן ההכללה הזו משורטטת תמונה של אחדות, שאינה קיימת בשום מציאות מלבד בספרה של אליאור.

מיונה של אליאור כולל חמש חטיבות: א. חיבורים מקראיים. ב. גרסאות של חיבורים מקראיים השונות מנוסח המסורה. ג. מסורות וספרים המרחיבים את נוסח המקרא. ד. חיבורים ליטורגיים ומיסטיים. ה. ספרות פולמוסית (עמ' 59-55). טיפולה של אליאור בחטיבות אלו מגלה שאפילו לשיטתה אינה נאמנה. כבר שמן מעורר תמיהה. מה ההבדל בין חטיבה ב לחטיבה ג? והאם חטיבה ה שונה באמת מחטיבה ד? ביחוד משתומם הקורא לראות חיבורים המופיעים בשתי חטיבות. ספר היובלים, למשל, נכלל בחטיבה ב (בענייני הלוח – עמ' 56) וגם בחטיבה ג (בענייני מסורות על לוי – עמ' 57). אליאור גם מכניסה מושגים חדשים לתיאור שלה, "מכלול נשמר" ו"מכלול נוצר" (עמ' 55), שאינה טורחת להסבירם. הקורא לומד משהו על מובנם מתוך כך שהיא מגדירה את העותקים של ספרי המקרא כ"מגילות השייכות למכלול הנשמר, המייצג את המקרא על רבדיו השונים" (עמ' 56). הקורא האמון על ספרות המחקר על המגילות מניח אפוא שהכינוי "מכלול נשמר" חל על כתבי מקרא. אך הוא מגלה שאליאור משייכת גם חלק מן החיבורים מחטיבה ב ל"מכלול הנשמר" (שם). את החיבורים בחטיבה זו מתארת אליאור כבעלי "זיקה מובהקת לאסופה המקראית". במחקר מגילות קומראן מכונים חיבורים אלו אפוקריפיים, לציין את קרבתם למקרא, אך חוקר ראוי לשמו לא יערבב את ספרי המקרא עם החיבורים האפוקריפיים, המעבדים ומרחיבים את חומרי המקרא. דוגמותיה של אליאור לחיבורים מן החטיבה הזו הם מגילה חיצונית לבראשית, האפוקריפון של יהושע ופסיאודו-יחזקאל. אך החיבור הראשון נכתב ארמית והוא

עיבוד מדרשי למבחר פרשיות מספר בראשית. שני האחרים נכתבו עברית והם משכתבים בדרך משלהם, זה את סיפורי ספר יהושע וזה את נבואות יחזקאל (אליאור אינה מכירה את המאמר המפורט שכתבה מחברת ביקורת זו על החיבורים הארמיים מקומראן, אופיים, וההבדל בינם לבין חיבורים שנכתבו עברית,<sup>15</sup> שאם לא כן לא הייתה מצרפת בקלות כזו חיבורים ארמיים ועבריים). השוני בלשונם של חיבורים אלו ובדרך עיבוד המקרא בהם כבר מזהירים את החוקר מצירופם ללא אבחנה. אך אליאור לא זו בלבד שהיא מצרפת אותם, אלא אף טוענת ש"רבות מן התוספות לנוסח המקרא בחיבורים אלו" קשורות בשלושה נושאים: לוח 364 יום, מסורת המרכבה ומסורת השושלת הכוהנית (עמ' 56). לשון ההכללה הגורפת והגדושה אי-דיוקים, היא שוב בעוכריה של אליאור. הלוח אינו נזכר בפסאודו-יחזקאל ובמגילה חיצונית לבראשית, ובאפוקריפון של יהושע הוא נזכר כבדרך אגב. מסורת המרכבה באה רק בפסאודו-יחזקאל, משום שבשרידי חיבור זה יש פירוש על חזון המרכבה של פרק א ביחזקאל. אך ענייני מרכבה אינם נזכרים אף ברמז במגילה החיצונית לבראשית או באפוקריפון של יהושע. השושלת הכוהנית אינה מתוארת בפסאודו-יחזקאל. באפוקריפון של יהושע ובמגילה החיצונית לבראשית אמנם נזכרים כוהנים, אך הכהונה אינה עניינם העיקרי. בדיונה בחטיבה ג, שוב כוללת אליאור חיבורים ארמיים ועבריים. בין השאר היא מציינת שני חיבורים ארמיים, צוואת קהת וחזונית עמרם (זה השם המקובל לחיבור קומראני המיוחס לעמרם ולא "צוואת עמרם", כניסוחה של אליאור בעמ' 57) יחד עם ספר היובלים העברי, כחיבורים העוסקים בשושלת לוי. לכך היא מוסיפה את צוואת לוי (בשם זה קרויה, למעשה, צוואת לוי היוונית. אך החיבור הארמי, ששרידיו נתגלו בקומראן, אינו זהה לצוואה היוונית אלא הוא אחד ממקורותיה, ולכן הוא מכונה במחקר "חיבור לוי הארמי"). כל אלו היא אוספת תחת הכינוי Parabiblical Texts. אבל בדרך-כלל מכונים בכינוי זה חיבורים עבריים, כגון החיבור הגדול, שההדירו עמנואל

<sup>15</sup> ראה לעיל, הערה 14.

טוב וסידני וויט, והוא קרוב מאד לטיפוס נוסח החומש השומרוני (4Q158, 4Q364 – 4Q367). מכל מקום מטעה הוא לכנס תחת שם זה את כל הקבוצה שאוספת אליאור.

בתיאור החטיבה השלישית הזו אליאור אינה מדברת עוד על חיבורים, אלא על "מסורות", מונח רחב עד מאד. אין זה מונח של צורה אלא של תוכן, ולכן הוא יכול לחול על חיבורים מסוגות שונות ובעלי תוכן מגוון. ואמנם, אליאור מונה בקבוצה זו "מסורות" על חנוך, נח ושושלת לוי. מלבד הפירכה שבעצם עקרון המיון הזה, נכשלת אליאור בפרטים. לצד ספר חנוך (הוא ספר חנוך החבשי, להבדילו מספר חנוך הסלבי ומספר חנוך העברי. את ההבדלה הזו כוללת אליאור רק ברשימת החיבורים המופיעה בחלק הששי מן ה"מבוא" [עמ' 84-85]) היא מזכירה את ספר נח. ספר נח אינו קיים בשום תיעוד. הוא יצירה של תיאוריות מחקריות, הטוענות שהיה קיים חיבור כזה ומשחזרות אותו מקטעים מספר חנוך החבשי ומספר *יבלים* (וראה להלן). עוד יותר מוזר הוא איזכור "מלכיצדק בן ניר" ומה שאליאור מכנה "מגילת מלכיצדק" (עמ' 57 – הכוונה למה שמכונה במחקר "פשר מלכיצדק"). מלכיצדק הוא אישיות מסתורית, הנזכרת במקרא רק פעמיים, בסיפור בראשית י"ד, שם הוא "כהן לאל עליון" הפוגש את אברהם, ובמזמור תהלים ק"י, 4, שם הוא דמות עליונה המוזמנת לשבת לימין האל. מלכיצדק בן דורו של אברהם מופיע במגילה החיצונית לבראשית (בטור כב), שכן זו מגילה המעבדת פרשיות מספר בראשית. מלכיצדק כדמות עליונה מופיע רק במגילה אחת, בפשר מלכיצדק. בפשר הזה הוא מופיע כיצור עליון, כנראה מלאך, שיהיה שופט באחרית הימים. לדמות זו אין ולא כלום עם מלכיצדק מסיפור ספר בראשית. לכן תמוה שאליאור כוללת את הפשר הזה במסורות "הקשורות למשפחת לוי בן יעקב" (שם). למעשה, אין מלכיצדק עליון זה מופיע בשום מגילה אחרת מקומראן (למרות ניסיונות לשחזר את שמו בכמה מגילות) וגם אינו נזכר בחלק מן החיבורים שמונה אליאור כעדות למסורות הללו (ספר חנוך, ספר נח). באותו הינף קולמוס מכנה אליאור את מלכיצדק "בן ניר, כוהן לאל עליון, אחיו של נח" (עמ' 57). זיהויו של מלכיצדק כבן אחיו של נח מופיע רק במקור אחד, בנספח סיפורי לחזונות חנוך בחיבור



המכונה חנוך הסלבי (סה-עג). חנוך הסלבי מספר על עלייתו של חנוך לרקיעים והמראות שראה שם. חיבור זה נכתב במקורו ביוונית במאות הראשונות לספירה, כנראה באלכסנדריה, והשתמר במלואו רק בתרגום לסלביית עתיקה. לאחרונה נתגלו שרידי תרגום קופטי שלו בכתב יד מן המאות השמינית עד העשירית לספירה.<sup>16</sup> החיבור הזה רחוק איפוא מן המגילות מרחק של זמן ומקום ואינו שייך כלל לדיונים על כתבי קומראן והספרות היהודית בת זמנם. לכן אין שום יסוד להכללה חובקת עולם שמביאה אליאור ש"החטיבה המרחיבה את סיפורי בראשית ... קשורה ... בהשתלשלות הכהונה החל בחנוך בן ירד ... עבור במתושלח בנו ... וכן בלמך נכדו, נח נינו, ניר אחיו, וכלה בבן נינו מלכי צדק" (עמ' 57). מכאן ממשיכה אליאור את השושלת לאברהם, יצחק, יעקב, לוי וצאצאיו עד לצדוק וצאצאיו "בני צדוק הכוהנים" של קומראן (עמ' 57-58). כאמור, זהו מבנה דמיוני ומופרך שאינו מבוסס על עדויות הכתוב. מובן שבעדת המגילות יש קווים כוהניים מובהקים (הקפדה על הפרשת מתנות כהונה ועל טומאה וטוהרה), וראשיה היו כוהנים. אך יש בעדה גם קווים של חברה שוויונית שאינה מתחשבת במוצא כוהני (קבלת חברים לעדה וקביעת ההיררכיה בתוכה נעשתה על-פי סגולות אישיות ולא על פי מוצא כוהני). יתרה מזו, פשר על יחזקאל מד, 15, שנכלל בברית דמשק (ג, 21-ד, 6), מפרש את בני צדוק הכוהנים כאמור בכל אנשי העדה. לכן יש להניח שהכינוי "בני צדוק הכוהנים" (שאינו אלא עיבוד לשון יחזקאל שם "הכהנים הלויים בני צדוק"), המופיע במגילות סרך היחד הוא כינוי סמלי לאנשי העדה, המאפייין אותם ככוהנים במנהגיהם אך לא בייחוסם הביולוגי (אליאור נדרשת לענין גם בעמ' 123 אך לא הבינה את שיטת הפשר ולכן היא מפרשת את התואר "בני צדוק" כפשוטו). דרכם של אנשי המגילות לכנות דמויות היסטוריות בנות זמנם על-ידי כינויים מן המקרא על יסוד דרש של מקראות, ידועה גם מחיבורים אחרים של עדת המגילות, ביחוד

<sup>16</sup> ראה A. Orlov and J.L. Hagen, "No Longer 'Slavic' Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia", *Henoch* 31 (2009), pp. 233-234.

מפירושי הנבואה, הפשרים (כאלה הם, למשל, הכינויים "מורה הצדק", "דורשי החלקות" ודומיהם). מכל מקום, קשה לגלות בכתבי קומראן או בחיבורים הקרובים להם את הדעה שחנוך או למך היו כוהנים.

בחטיבה הרביעית כוללת המחברת שורה של חיבורים ליטורגיים ומזמורים. אך שוב אין היא מדקדקת בהבדלים שביניהם, וגם פה היא מצרפת חיבורים אפוקריפיים עם כתביה המיוחדים של עדת המגילות. כך, למשל, היא מונה בקבוצה זו את מגילת המזמורים ממערה 11. מגילה זו כוללת מזמורים חיצוניים בצד מזמורים מקובץ תהלים שבאסופת המסורה. חלקם ידועים ממקורות לא קומראניים וחלקם לא נודעו מקודם. קשה לראות במזמורים חיצונים אלו חיבורים של עדת קומראן המיוחדת, כי הם כתובים בסיגנון כללי הרווח במזמורים שחברו בימי הבית השני. אפילו המזמור המונה את חיבורי דוד לפי לוח 364 (הבא בטור כז של מגילת תהלים ממערה 11) אינו בהכרח יצירה של עדת קומראן, שכן ברור שהלוח הזה היה מקובל על חוגים שאינם קומראניים (שמהם יצא החלק השלישי מספר חנוך החבשי, המכונה החיבור האסטרונומי, ובו מפורט לוח זה). גם מגילה הכוללת מזמורים חיצוניים אחרים (4Q4-381Q380; זו אינה "מגילת תהלים", כפי שכותבת אליאור בעמ' 58, שכן אלו מזמורים שאינם ידועים משום מקור אחר. אליאור חוזרת על כינוי מטעה זה גם ברשימת החיבורים בעמ' 89) אינה מצטרפת לכתבים של העדה, שאליאור מונה בקבוצה זו (סרך שירות עולת השבת, ברכות הודיות ותפילות שנכללו במגילת המלחמה).

לחטיבה החמישית משייכת אליאור את רוב החיבורים המובהקים של עדת המגילות. כך היא מונה בה את הסרכים (סרך היחד, סרך המלחמה[=מגילת המלחמה]) והפשרים. לכן חופפת קבוצה זו חלק מכתבים שמכונים כיתתיים לפי חלוקות אחרות. מבחינת זיקת הלשונות, השקפת העולם והסיגנון שייכים לכאן גם מגילת ההודיות, סרך שירות עולת השבת ואוסף הברכות, שאליאור כוללת בחטיבה הרביעית. אך בכתובים עצמם אין שום בסיס להפרדה שעושה אליאור בין מגילות שיש בהן פולמוס, חטיבתה החמישית, לבין מגילות ליטורגיות, חטיבתה הרביעית.

כך מאופיינת חלוקתה של אליאור בעירבוב תחומים, סוגות ועניינים. ההכללה שהיא מייסדת על אדניה לא פחות מעורבת. לדבריה, החיבורים שנמצאו בין המגילות "גילו עניין מובהק חוזר ונשנה בשלושה נושאים מרכזיים: הראשון קשור למקום המקודש, לזיקתו למקדש ולתבניתו השמימית הקשורה למרכבה וכרובים... השני קשור לזמן המקודש וללוח המחזורי של חמישים ושתיים השבתות... השלישי קשור להשתלשלות מסורת הכהונה מימי חנוך בן ירד... (עמ' 62-63). כפי שצוין לעיל, אין שלושת הנושאים הללו מצויים בכל, ואפילו לא במרבית החיבורים שנתגלו בקומראן. היחס בין המקדש הארצי למקדש השמימי נזכר בסרך שירות עולת השבת ונרמז בחיבור המכונה "ברכות" ואולי גם בפלורילגיום. חזון המרכבה של יחזקאל מפורש בחיבור פסיאודו-יחזקאל. עלייתו של חנוך לשמים לראות את המקדש השמימי מתוארת בספר חנוך החבשי יד-טז. אין בשלושת המקרים האלו להפוך את כל הכתבים שנתגלו בקומראן למעוניינים ב"מקום המקודש". גם אם למסורת הזו יש קשר כלשהו לספרות ההיכלות המאוחרת, המספרת על עליה להיכלות של מעלה, עדיין לא נתברר כראוי קשר זה ועל כן יש להסתפק בקביעה המסויגת הזו.<sup>17</sup>

גם העניין במסורת השושלת הכהנית של לוי אינו משותף לכל החיבורים מקומראן. הוא מאפיין שורה של חיבורים ארמיים (חיבור לוי הארמי, צוואת קהת, חזונות עמרם) וספר היובלים, אך קשה להחיל הכללה כזו על כל ילקוט חנוך החבשי או על כל מגילה חיצונית לבראשית (אף שיש בשני החיבורים קטעים הקושרים למוטיב הכהונה, אין הם עיקר ויש לצדם מוטיבים רבים אחרים). בוודאי אין לומר זאת על חיבורים עבריים שבספריית קומראן (כגון האפוקריפון של יהושע, האפוקריפון של ירמיהו, פסיאודו-יחזקאל, וקטעים שונים מחיבורים משכתי מקרא). גם בעניין הלוח בן 364 יום יש לסייג את הכללותיה הגורפות של אליאור. נכון שלוח זה

<sup>17</sup> ראה לאחרונה: נ' מזרחי, "שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי לשון וסגנון", *מגילות ז' (תשס"ט)*, עמ' 263-298.

מופיע בכמה מכתביה העיקריים של עדת קומראן (סרך היחד, הודיות, משמרות, מקצת מעשי התורה) וכן בחיבורים שאינם מבית מדרשה (החיבור האסטרונומי מספר חנוך עב-פב, יובלים, מזמור על שירי דוד ממגילת תהלים מהמערה האחת-עשרה; האפוקריפון של יהושע ומגילת המקדש) וברור שהלוח היה מקובל על אנשי העדה וכנראה היה סלע מחלוקת בינם לבין ההנהגה המרכזית שנהגה לוח ירח. אך אין לקשור פולמוס זה עם שאלת הכהונה הגדולה. אליאור נתלית בתיאוריה שנוצרה בראשית ימי מחקר המגילות, שעל-פיה היה מורה הצדק מצאצאי הכהנים הגדולים מבית צדוק שנאבק בשליטים החשמונאים משום שתפסו את משרת הכהונה הגדולה (עמ' 61, 63). אליאור מניחה כמובנת מאליה את הפרשנות הזו למאבק בין "הכוהן הרשע" ו"מורה הצדק", המתואר בפשר חבקוק. זיהויו של מורה צדק כצאצא ממשפחת צדוק, היורש החוקי לכהונה הגדולה, אין לו זכר בכתוב במגילות, אלא כולו פרי השערות של מחקר, שאינן עומדות בפני הביקורת.<sup>18</sup> וכבר העירו אחרים, שבחיבורים הכיתתיים אין מאומה על משרת הכהונה או עקבות של וויכוח עליה.<sup>19</sup> אכן, לפי פשר חבקוק (יא, 4-6) בא הכוהן הרשע אל מורה הצדק במקום גלותו ביום הכיפורים, ומזה הסיקו שהוא נהג לוח שונה מזה של מורה הצדק.<sup>20</sup> אך עדיין אין בכך אישור שמורה הצדק היה מבית צדוק והיורש הלגיטימי של משרת הכהונה הגדולה, שהודח בידי הכוהן הרשע (המזוהה במחקר עם יונתן או עם שמעון החשמונאים). אמנם הפולמוס נגד מלכי בית חשמונאי ששימשו בכהונה הגדולה ידוע מדברי בן-מתתיהו ומספרות חז"ל, אך אין לו זכר בכתבי עדת קומראן. לפיכך, אין שום סמך בעובדות לרעיון שמציעה אליאור,

<sup>18</sup> ראה הדיון בספרי: כלים שלזכים (לעיל הערה 11), עמ' 32-33; 42-43.  
<sup>19</sup> ראה, קיסטר, "עיונים" (לעיל הערה 8), עמ' 323; דימנט, כלים שלזכים (לעיל הערה 11), שם.

<sup>20</sup> ראה S. Talmon, "Yom Hakippurim in the Habakkuk Scroll", *The World of Qumran from Within*, (Jerusalem-Leiden: Magness-E.J. Brill, 1989), pp. 186-199.

המאמר פורסם לראשונה ב-1951.

שהייתה "היסטוריוגרפיה כוהנית" נבדלת ומתחרה להיסטוריוגרפיה שיצר בית חשמונאי, "שתפס את מקומם של בני צדוק וניסה ליצור לגיטימציה רטרוספקטיבית בספרי המקבים..." (עמ' 65). ואגב כך ייאמר שקביעה כזו, אם היא נכונה, חלה רק על ספר מקבים א, שחובר בחוגים אוהדים את החשמונאים בשלהי המאה השנייה לפני הספירה. אך ספר מקבים ב הוא קיצור של חיבור יווני פרי עטו של סופר שחי מחוץ לארץ-ישראל, שנכתב אולי לפני מקבים א, ועניינו המרכזי אינו תמיכה בחשמונאים אלא המקדש וטיהורו.<sup>21</sup>

מן האמור למעלה מתברר שהסעיף החמישי (עמ' 79-73) ב"מבוא" הגדול של אליאור הוא כולו פרי דמיונה. היא קוראת לו "ספרות קומראן וספרות כוהנית קרובה: קדושת הכתיבה והקריאה ומקורם השמימי של הספרים". תחת כותרת רבת רושם זו ושתי ציטטות (עמ' 73 – ציטטה אחת מדברי בן-מתתיהו על האיסיים והאחרת מדברי פשר תהלים מכתבי העדה. אך לא ברור כיצד ומדוע מצרפת אליאור שתי ציטטות אלו אם, כטענתה, אין לתיאורי האיסיים קשר למגילות), חוזרת המחברת ומתארת מה שהיא מכנה "ספרות כוהנית", בעיקר מימי חנוך דרך לוי אל משה נכדו. כפי שצויין אין שום הצדקה לקשור את החיבורים על חנוך לשושלת הכהונה. ועוד זאת, חנוך, לוי וצאצאיו מתוארים בספרות הכתובה ארמית, שהיא חטיבה נפרדת ושונה מכתבי עדת המגילות. התוספת של משה שמוסיפה אליאור לשושלת הזו אינה מסתברת ממה שנמצא בקומראן. אין בקומראן חיבורים המיוחסים למשה, בדרך שהחיבורים הארמיים מיוחסים ללוי ולבניו. חיבורים עבריים שנתגלו בקומראן וכונו במחקר "האפוקריפון של משה" אינם אלא עיבוד קטעים מן התורה. אף שמשה נזכר בחיבורים שונים מקומראן, אין אזכורים אלו דומים לחיבורים המיוחסים כולם לדמות אחת מן הסוג של הכתבים המיוחסים לחנוך, לוי קהת ועמרם.

בחלק השני מן ה"מבוא" (עמ' 112-80) מציעה אליאור "ביבליוגרפיה מוערת של ספרות קומראן וספרות כוהנית קרובה"

<sup>21</sup> ראה ד' שוורץ, ספר מקבים ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 38-35.

(עמ' 80). כאן עורכת אליאור רשימה של חיבורים הכלולים במגילות קומראן יחד עם חיבורים חיצוניים שונים. היא כוללת בה אפילו ספרי מקרא (כך היא מצרפת לרשימתה גם את אחד מעותקי ספר שמואל [4Q51]). אין זו רשימה ממצה של כל מה שנחשף במערות קומראן אלא היא פרי המבחר של אליאור, שעקרונותיו אינם מוסברים. עריכת הרשימה לפי שמות החיבורים בסדר אלפביתי מתמיהה בלשון המעטה, שכן היא טכנית לגמרי ואיננה יכולה לתת רושם של ממש על טיבן של המגילות. מדוע לא סדרה אליאור את הרשימה הזו על-פי חלוקתה לחמש חטיבות? כך לפחות הייתה משמעות כלשהי לרשימה. אפשרות אחרת שעמדה לפני אליאור הייתה לערוך את הרשימה לפי סדר פרסומים ראשונים, שכן ידוע עד כמה השפיע פרסומו המאוחר של חלק הגון ממגילות המערה הרביעית על הבנת מכלול כתבי היד מקומראן. לכן, גם אם יש ברשימה אינפורמציה אמינה לגבי חלק מן הפרטים, היא טובעת בעירבוב מין שאינו במינו ובהעדר דיוק בפרטים אחרים. תקצר היריעה מלהעיר על כל פרטי הרשימה הזו ועל כן מוצע כאן מבחר קטן, כדי לתת מושג על טיבה ועל מעקשיה.

אליאור מציבה בראש רשימתה את "איגרת מקצת מעשי התורה" (השם הנכון הוא "מקצת מעשי התורה" בלבד). היא מתארת את החיבור כאיגרת "שהופנתה לכוהנים מבית חשמונאי" (עמ' 81), כשהיא מסתמכת על דעת המהדירים הראשונים שהאיגרת נכתבה על-ידי מורה הצדק ונשלחה ליונתן חשמונאי.<sup>22</sup> דעה זו אינה מקובלת עוד היום במחקר, שכן הוכר שאין אפשרות לזהות במדויק את הכותב או את הנמען, אלא יש להסתפק בקביעה שאנשי המגילות כתבו אל מנהיג הקבוצה היריבה, כנראה שליט חשמונאי. אמנם נכון שחלק מן

<sup>22</sup> כך קימרון וסטראנגל בפרסום הראשון של המגילה. ראה E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10; Oxford: Clarendon Press, 1994), pp. 112-121. אליאור הושפעה כנראה מאד מהעמדת המגילה הזו כחלק מוויכוח צדוקי נגד הפרושים בכרך הזה, אך ראוי היה להתחשב גם בהסתייגויות שהביע סטראנגל בנספח 3 באותו כרך (שם, עמ' 204-205) ובמאמרים מאוחרים יותר כגון מאמרו של קיסטר, "עיונים" (לעיל הערה 8).

ההלכות השנויות במחלוקת המנויות בחיבור זהות לעמדת הצדוקים, אך זוסמן, שאליאור מצטטת (שם), קבע את האופי הצדוקי של ההלכה שנהגו אנשי קומראן ולא של אנשי קומראן עצמם. לכותבת ביקורת זו לא נתברר מדוע נוהגת אליאור לציין לחוד מהדורות שונות של אותו חיבור או של עותקים מאותו חיבור. כך, למשל, ציינה בנפרד את המהדורות למגילות המקדש שפרסמו ידין, גרסיה מרטינו וטיכלאר, ולבסוף קימרון. היה ראוי לאחדם ברישום אחד ולציין שאלו מהדורות שונות של עותקים מאותו חיבור. ידין היה הראשון שפרסם את העותק הארוך והשלם של מערה 11, ואחריו עשו זאת גרסיה מרטינו וטיכלאר במסגרת פירסומי כל המגילות ממערה 11. קימרון ההדיר שוב עותק זה עם שני עותקים נוספים ממערה 4. יש להוסיף, שלאחר פרסומים אלו זיהה פואש קטע מעותק נוסף של החיבור המכונה מגילת המקדש, שנמצא בין כתבי היד ממערה 4,<sup>23</sup> פרט שלא נכלל בדברי אליאור. עריכה כזו של האינפורמציה הייתה מסברת את אוזונו של כל קורא, בין שהוא בן בית במחקר ובין אם לאו.

מנהג דומה נהגה אליאור בתיאורה את המגילה שנודעה לקורא העברי בשם "מלחמת בני אור בבני חושך" (אך היום נוהגים לכנותה "מגילת המלחמה". אליאור משתמשת בשני הכינויים – עמ' 90-89). כאן היא מציגה את מהדורת ידין משנת 1955, אך אינה מציינת שזו מהדורת העותק ממערה 1.<sup>24</sup> נוסף על כך מביאה אליאור את מהדורת מוריס בייה לששת כתבי היד ממערה 4 (4Q4-496Q491). אליאור כוללת גם את 4Q497 במניין הזה אבל הוא אינו נחשב לעותק של מגילת המלחמה אלא כולל חיבור דומה לה.<sup>25</sup> אליאור גם לא עמדה

<sup>23</sup> É. Puech, "Fragments du plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)," in M.J. Bernstein, F. García Matínez and J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues (STDJ 23)*; Leiden: Brill, 1997), pp. 19-64.

<sup>24</sup> ראה י' ידין, *מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה*, ירושלים 1957.<sup>2</sup>

<sup>25</sup> כבר במהדורתו הראשונה לטקסטים אלו הכתיר העורך מוריס בייה את כתב היד הזה בכותרת: "texte ayant quelque rapport avec la Règle de la Guerre"

על כך שבין העותקים של מערה 4 יש מהדורות שונות של החיבור, ולא כולם הם עותקים מדוייקים של כתב היד ממערה 1.<sup>26</sup> המחברת כללה ברשימה לא רק מגילות ממערות קומראן, אלא גם חיבורים חיצוניים שונים, שהיו ידועים קודם לגילוי קומראן אך לא נכללו באוצר המגילות. כך, למשל, מצוינים ברשימה "מזמורי שלמה" (עמ' 90), אוסף שחובר במקורו בעברית אך הגיע לידינו רק בתרגום יווני. באוסף הזה יש מזמורים שנכתבו במאה הראשונה לפני הספירה אך לא ברור אם כל המזמורים חוברו באותה עת ועל-ידי מחבר אחד. אין זיקה מובהקת בין אוסף זה לספרות קומראן, ועל כן לא נתברר מדוע הוא נכלל ברשימתה של אליאור. כמה דברי ביקורת על כוהני המקדש, שמשמיע מחבר מזמור ב, למשל, אין בהם די כדי לצרף את כל האוסף למגילות קומראן. ועוד נזכרים ברשימה חנוך הסלבי (עמ' 95-96) וחנוך העברי (עמ' 96). אליאור אינה מסבירה מדוע צירפה חיבורים אלו לרשימתה, אף-על-פי שכל המצוי אצל הספרות הזו יודע שאין הם שייכים אליה. על מועד חיבורו של חנוך הסלבי יש ויכוח. אליאור בוחרת דווקא תאריך מוקדם – "במפנה המאה הראשונה" (עמ' 96), אך יש המאחרים אותו עד למאה הרביעית, והוא חובר כנראה באלכסנדריה.<sup>27</sup> חנוך העברי הוא חיבור השייך לספרות ההיכלות, שנכתב "בין המאה השלישית למאה החמישית", כדברי אליאור (שם), ואם כן בוודאי שאינו שייך לספרות קומראן. גם הכללת ספר יוסף ואסנת ברשימתה של אליאור (עמ' 99) מתמיהה. יוסף ואסנת הוא חיבור יהודי המספר על אהבת אסנת

(= "טקסט בעל זיקה כלשהי לסרך המלחמה"). מכל מקום, מכתב יד זה שרדו רק קטעים זעירים. ראה: M. Baillet, *Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520) DJD 7*; Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 69.

<sup>26</sup> ראה התיאור של J. Duhaime, "War Scroll," in J. Charlesworth (ed.), *Damascus Document, War Scroll and Related Documents (The Dead Sea Scrolls 2*; Tübingen-Louisville: Mohr-Siebeck-John Knox, 1993), pp. 81-84.

<sup>27</sup> F.I. Andersen, "2" ראה 2, *יש המפקקים אף באופיו היהודי של החיבור*. ראה 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City: Doubleday, 1983), vol. 1, p. 96.



ליוסף. הוא נכתב יוונית, אף הוא כנראה באלכסנדריה, והוא רווי יסודות הלניסטיים מסוגים שונים. הוצע מיגוון תאריכים לחיבורו, מן המאה הראשונה עד המאה החמישית. מכל מקום, תוכנו והאופק התרבותי שלו מרוחקים תכלית ריחוק מן המגילות והכתבים הקרובים להן.<sup>28</sup> אם חפצה אליאור להדגיש את מעלותיו של לוי, לא היה עליה להיזקק לתוארו כ"נביא ורואה ספרים בשמים" בספר יוסף ואסנת המרוחק (עמ' 139). היא יכלה להסתפק בתיאור עלייתו לשמים והענקת הכהונה לו בתיאורי חיבור לוי הארמי, הקרוב בזמן ובמקום לספריית קומראן.<sup>29</sup>

אליאור כללה ברשימה גם את הקובץ היווני של צוואות י"ב השבטים (עמ' 106). הצוואות היווניות עברו עריכה נוצרית, ומחקרים אחרונים ביררו שאין בקומראן אף עותק מהן.<sup>30</sup> בקומראן נתגלו שרידים של חיבורים אחרים, הקשורים לכמה מאבות השבטים, כנראה מן המקורות ששימשו את כותבי הצוואות היווניות אבל לא עותקים של הצוואות עצמן. לכן שגויה קביעתה של אליאור שצוואות השבטים הן "חיבור שנודע ... מתרגומיו היווניים לפני שנמצאו חלקים ממנו בעברית ובארמית בקומראן" (שם). אליאור טועה ומטעה כשהיא כותבת "צוואת לוי שנכתבה ארמית ותורגמה ליוונית ... " (עמ' 85), או "מקורו הארמי של החיבור המכונה צוואת לוי נמצא בקומראן" (עמ' 105). שכן אין צוואת לוי הידועה בנוסח

<sup>28</sup> אליאור מתארת אותו כ"חיבור הקשור לחוגי בית חונו במצרים" (עמ' 139), אך זוהי דעה אחת במחקר (ראה: G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* [Atlanta: Scholars Press, 1996] ויש אחרות. ראה את הסיכום של C. Burchard, "Joseph and Aseneth," in J.H. Charlesworth (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City: Doubleday, 1985), vol. 2, pp. 187-188.

<sup>29</sup> ראה: J.C. Greenfield, M.E. Stone and E. Eshel, *The Aramaic Levi Document* (SVTP 19; Leiden: Brill, 2004), pp. 66-67.

<sup>30</sup> ראה הערותיי במאמר "Old Testament Pseudepigrapha at Qumran," in J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (Waco) Texas: Baylor University Press, 2006), vol. 2, p. 464.

יווני זהה לחיבור לוי הארמי, שחלקים ממנו השתמרו בין מגילות קומראן, בכתב יד ארמי מגניזת קהיר ובתרגום יווני בכתב יד ממנזר אתוס. השם המדויק לחיבור מקומראן, חיבור לוי הארמי, מדגיש את שונותו מצוואת לוי (כפי שקבעו במחקריהם גרינפילד וסטון, שאליאור מזכירה [עמ' 105] אך אינה מתחשבת בדבריהם).<sup>31</sup> דבר מכל התמונה המורכבת של צוואות השבטים, כפי שהיא ידועה היום, אינו נזכר במשפט המתאר את הצוואות ברשימתה של אליאור (עמ' 106).

בעיון ברשימה נדהם הקורא לגלות חיבור חדש "צוואת משה" (עמ' 106). כך קוראת אליאור לציטטה מפרשת "וזאת הברכה" (דברים לג, 6), הכלולה בכתב היד 4Q175, שידוע במחקר בשם טסטימוניה. במה זכתה ציטטה זו למעמד המכובד הזה ולשם הדמיוני הזה? הציטטה מציגה את הברכה ללוי והיא חלק משלוש ציטטות מן התורה הבאות בטסטימוניה. יש וויכוח במחקר על משמעותה של סדרת הציטטות הזו, אך איש לא חילץ את הברכה ללוי והעלה אותה לדרגה של מקור לעצמו, כפי שעושה אליאור. מקובל לחשוב שציטטה זו מציינת את דמות המשיח הכהני, אך בטסטימוניה נכללת גם ציטטה המרמזת למשיח מבית דוד (במדבר כד, 17), ותורת שני המשיחים, כוהני ומדיני, ידועה גם מכתבים אחרים של עדת המגילות (למשל ברית דמשק יב, 23; כ, 1; סרך היחד ט, 11). שום דבר מכל אלו לא מוסבר בדברי אליאור, ומכל מקום "צוואת משה" לא היתה ולא נבראה. לעומת זאת אין אליאור מזכירה כלל חיבור חיצוני אחר שידוע בספרות בשם "צוואת משה". הוא חובר כנראה בעברית בארץ-ישראל במאה הראשונה לספירה וכתוב כנאום פרידה של משה ליהושע, על יסוד הדגם של דברים לא, לד. על-פי החיבור הזה פירט משה ליהושע את מהלך ההיסטוריה מן העבר אל העתיד, דוגמת תיאורים הידועים מחיבורים אפוקליפטיים אחרים, אך אין ל"צוואת משה" זו קשר ברור לספרות קומראן.

<sup>31</sup> ראה דבריהם במהדורת חיבור לוי הארמי (לעיל הערה 29), עמ' 1.

ולבסוף, דוגמה אחרונה לאי-דיוק במה שמציעה אליאור. היא מונה שני חיבורים שהיא מכנה בשם "ספר נוח". האחד נשתמר בכתב יד עברי, 1Q19, האחר כתוב ארמית, 4Q534 (עמ' 99-100). כפי שצוין לעיל, יצור ספרותי המכונה "ספר נח" אינו קיים. המחקר של המאות התשע-עשרה והעשרים שעסק בספר חנוך החבשי ראה בקטעים על חיי נח המשובצים בו ובספר היובלים עקבות של חיבור שסיפר על נח ואבד.<sup>32</sup> כשנתגלה בין המגילות קטע עברי, 1Q19, העוסק בלידתו הפלאית של נח, ראו בו המהדירים עוד קטע מאותו ספר נח האבוד, ולכן כינוהו "ספר נח". אך קריאה בשם אינה הוכחה לכך שאכן זהו שריד מאותו חיבור תיאורטי. לאחרונה נטען שאותו ספר נח נזכר במגילה החיצונית לבראשית במלים המופיעות בטור ה, 19: "פרשגן כתב מלי נוח" (שאליאור מצטטת בראש עמ' 100).<sup>33</sup> ושוב ביקשו לראות בכך הוכחה לקיומו של החיבור האבוד על נח. אך פיקציה ספרותית מעין זו המזדמנת במגילה מדרשית אינה יכולה להחשב הוכחה לקיומו הריאלי של ספר נח.<sup>34</sup> אליאור היתה חייבת לפחות להעמיד את הקורא על הרקע לאותו ספר נח ולא להציגו כעובדה קיימת.

אליאור מצרפת לקטע העברי על לידת נח, ששרד ב-1Q19, את כתב היד 4Q534, שגם אותו היא מכתירה בשם "ספר נוח". ראשית, זהו חיבור ארמי, ואם כן אינו יכול להיות עותק של מה שמיוצג בעברית

<sup>32</sup> ראה הסיכום של R.H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1912), pp. 13-15. כותבת שורות אלו הביעה דעתה בכתב נגד התיזה המלאכותית הזו, אך אליאור אינה מודעת לכך. ראה: D. Dimant, "Two 'Scientific' Fictions: The so-called Book of Noah and the Alleged Quotation of Jubilees in CD 16:3-4," in P.W. Flint, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (VTSup 101; Leiden: Brill, 2006), pp. 231-242.

<sup>33</sup> ראה: R.C. Steiner, "The Heading of the Book of the Words of Noah on a 'Lost' Work *Dead Sea* ", *Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work* .*Discoveries* 2 (1995), pp. 66-71.

<sup>34</sup> ראה מאמרי שצוטט לעיל בהערה 32, עמ' 241-240.

במגילה 1Q19. שנית, במחקר מכונה כתב היד 4Q534 "לידת נוח" ולא ספר נוח. שלישי, נתגלה עוד עותק מחיבור זה, 4Q535, כך שהיה על אליאור לכלול גם אותו ברשימתה. אבל שיוך החיבור הארמי ששרד בכתבי היד 4Q4-535Q534 לנח הוא פרי השערה מחקרית שאינה מובנת מאליה. הקטעים ששרדו מתארים דמות פלאית המצטיינת בחוכמתה. המהדיר הראשון, ז'אן סטארקי, סבר שמדובר בדמות משיחית כלשהי, ולדעתי היה קרוב לאמת יותר מן האחרים.<sup>35</sup> אך בגלל הדמיון לתיאור על לידתו הפלאית של נח במקורות אחרים (חנוך קו-קז; המגילה החיצונית לבראשית), השתרשה הדעה שגם כאן מדובר בנח.<sup>36</sup> אך יש לציין שהשם נח אינו מופיע כלל בטקסט הזה, ומכל מקום, אין שום יסוד לצירוף חיבור זה עם קטעי הטקסט העברי ששרד במגילה 1Q19.

אם אמורות התיאוריות המופיעות בשער השני של הכרך להתבסס על ייצוג המחקר בשער הראשון, הרי נתברר שאין להן על מה שיסמוכו. ואמנם, העירבוביה השלטת בהצגת הדברים בשער הראשון מאפיינת גם את התיאוריות הבנויות עליה בשער השני. ילאה הקולמוס מלתאר את כולן וילאה הקורא ביקורת זו מפירוטן. משום כך יצויין רק מבחר מצומצם של דוגמאות, בבחינת הפרטים המעידים על הכלל.

השער השני כולל, כאמור, עשרה סעיפים. הסעיף הראשון, שכותרתו "בני צדוק הכהנים", חוזר וקושר את הפולמוס על הכהונה הגדולה עם כתבי המגילות. אך אין שום תיעוד שעניין זה היה ביסוד פולמוסה של העדה נגד מתנגדיה "דורשי החלקות". אנשי עדת המגילות ביקרו את דרך מדרש הכתובים של יריביהם ולא הזכירו את ענייני הכהונה הגדולה. גם בביקורת שמשמיע בעל פשר חבקוק (ח),

<sup>35</sup> J. Starcky, "Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân", *ראה*: *Memorial du cinquantième 1914-1964. École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris* (Paris, 1964), pp. 51-66.

<sup>36</sup> J. Fitzmyer, "The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV", *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp. 348-372.

10-13; יא, 12-14; יב, 8-10) על הכוהן הרשע אין פרט זה נזכר. לכן משוללות כל יסוד קביעות שאליאור חורזת בתנופה גדולה: "בתקופה זו, חוגים שהשתייכו לבית צדוק וחוגים המקורבים אליהם, המכונים במגילות 'אנשי בריתם', שתמכו בהגמוניה הכוהנית השושלתית הרצופה והמקודשת על-פי הסדר המקראי ובשורשיה המיתיים והמיסטיים, יצרו ספרות כוהנית מיתית, מיסטית וליטורגית ייחודית, הקושרת בין עולם הכוהנים לעולם המלאכים ונאבקה בכוחם של כוהנים ומלאכים במשבשי הסדר המקודש" (עמ' 121); או כיוצא בו: "ספרות זו, הכוללת ספרי חוק והיסטוריוגרפיה, כתבים מיסטיים, מיתיים וליטורגיים, שנכתבה בפרקי זמן שונים בידי מחברים רבים ומגוונים, מתעדת את ראשית הכהונה מנקודת מבטה של הגמוניה מודחת שניטל כוחה הארצי..." (שם). לא ברור איך "מחברים רבים ומגוונים" מפרקי זמן שונים מכוונים כולם לרעיון שאליאור שמה בפיהם. כל מי שמצוי אצל הספרות שאליאור מרמזת אליה יודע שאין שחר לקביעותיה הנמלצות של אליאור, המדיפות ריח עז של "מיסטיות" ו"מיתיות".

והרי שתי דוגמאות למכשלות המסתרות מאחורי דבריה הנמלצים של אליאור. היא טוענת שהספרות ה"כוהנית", החובקת את שלל החיבורים שמנתה, מתרכזת בארבעה נושאים: זמן מקודש, מקום מקודש, פולחן מקודש וזיכרון מקודש (עמ' 125). בדבריה על "הזמן המקודש" היא אומרת: "זמן הקשור במחזורי השביתה והדרור הנשמעים, הנודעים כ'מועדי ה' מקראי קדש' ומכונים 'מועדי דרור', שמקורם בצו אלוהי כתוב ובמחזורי האור הנצחיים הנמנים והנראים, המכונים 'מרכבות השמים', שנלמדו מהמלאכים" (שם). נראה שבביטוי "מחזורי השביתה והדרור" מכוונת אליאור לכרונולוגיה של שמיטות ויובלים, שהייתה מקובלת בצורות שונות בכתבים אפוקליפטיים שעסקו בחישובי קץ, כגון ספר דניאל וחנוך פה-צ, וגם בחיבורים שונים שנתגלו בקומראן. אך אלו אינם זהים עם "מועדי ה' מקראי קדש" ואינם מכונים "מועדי דרור". הלשון "מועדי ה' מקראי קדש" מציגה בויקרא כג, 4 את רשימת החגים, ובמקרא אין היא קשורה לחישוב יובלים ושמיטות. "מועדי דרור" הוא ביטוי הבנוי על נוסח התורה לחוק היובל (ויקרא כה, 10), וכבר בנבואה משמשת

תיבה זו לציון מועד היובל (ירמיהו לד, 8, 15, 17; יחזקאל מו, 17. השוה ישעיהו סא, 1, הבונה על נוסח התורה). בלשונן של המגילות הכיתתיות מציין הצירוף "מועד דרור" (סרך היחד י, 8; 4Q286 1 11) בדיוק עניין זה, כלומר את מועד היובל (ועל משמע זה בנוי גם האמור בפשר מלכיצדק: "וקרא להמה דרור" [11Q13 ii 6]). מה עושות כאן "מרכבות השמים", לא התפרש. זהו מונח הלקוח מן החיבור האסטרונומי (חנוך עה, 3), חיבור חנוכי המספר על מסעותיו של חנוך להכרת גרמי השמים בהדרכתו של המלאך אוריאל (חנוך עב-פב). הביטוי מתייחס לתנועת גרמי השמים דרך שנים עשר השערים שבכיפת השמים, ואינו קשור ל"מחזורי האור הנצחיים הנמנים והנראים" (מה פשר הביטוי המסולסל הזה, לאליאור הפתרונים!). אם נתכוונה אליאור לומר שעל-פי טקסטים מסויימים, הידועים בשם "משמרות", מחושבים מועדי החגים במסגרת כרונולוגיה שביעונית של שמיטות ויובלים, היה עליה לומר זאת באופן פשוט ומדוייק ולא להחיל עליהם מושגים שאינם שייכים לעניינם.

דוגמה אחרת לחוסר דיוק, ואף לחוסר הבנה של מושגים, באה בתיאור מה שאליאור מכנה "המקום הקדוש". עובדה ידועה היא שבמגילות שונות, כמו בחיבורים בני הזמן, יש עיסוק הן במקדש והן בגן עדן, אך אליאור קושרת את הכל בקשר בלתי-אפשרי: "תבנית המשכן נקשרת בלשון המגילות למושגים המקשרים נצחיות, שגב וקדושה למקום המקודש: 'מבנית קדש', 'מטעת עולם', 'שבעה גבולי פלא', 'ארבעת מוסדי רקיע הפלא', הקשורים להיכל הקדש בארץ ולשבעת ההיכלות בשמים" (עמ' 126). למונחים "מבנית קדש" ו"מטעת עולם" מציינת אליאור את סרך היחד ח, 5 ויא, 8. אבל המונח "מטעת עולם", הידוע גם ממגילות אחרות (למשל הודיות יד, 15; טז, 6), אינו שייך כלל לתבנית המשכן, אלא הוא ציור של נטיעה רכה המסמלת את קבוצת הצדיקים – או עדת המגילות בכתביה – שתפתח לעתיד לבוא למטע גדול ומשגשג. זהו דימוי הבנוי על ישעיהו (ס, 21; סא, 3) ולקוח איפוא מעולם הצומח ולא מעולם דימויי המשכן.

פרטי הסעיפים שנותרו בספרה של אליאור נשנים והולכים בסגנון דומה, ודי במה שהוצע לעיל כדי לרמוז על טיבם. על כן אפשר לבוא

ולסכם את גישתה ואת פגמיה. אליאור חוזרת ומשנת את תפיסתה שכל החיבורים שמנתה ברשימתה שייכים לספרות אחת, ספרות כוהנית, שנכתבה על-ידי כוהנים מבית צדוק ונדחתה "בידי קבוצה הגמונית חדשה (הם החכמים) שביקשה להחליף את מסורתיה של ההגמוניה הכוהנית המודחת ולשלול את ריבונותה" (עמ' 146). אך כפי שעולה מן הביקורת המפורטת לעיל, אי אפשר לומר שכל רשימת הספרים שאספה אליאור היא "כוהנית", ואפילו על כל מגילות קומראן אין להחיל הגדרה כזו. כידוע וכמקובל במחקר, יסודות כוהניים אכן בולטים במבנה העדה, במנהיגותה הכוהנית ובהנהגותיה, והדבר משתקף בברית דמשק וסרך היחד. שכן העדה ראתה את חייה כתחליף לעבודת המקדש השני, ופסלה את פולחנו כפגום וטמא. אולם מן המדרש על יחזקאל מד, 15, המפורש בברית דמשק (ראה לעיל), נראה שהכינוי "כוהנים בני צדוק" הוא סמלי ונדרש על חברי העדה, על שום אורח חייהם דמוי הכהונה ולא על שום שהיו בני צדוק ממש.<sup>37</sup> הבנה כזו מתיישבת גם עם היסודות השוויוניים בעדה, שאינם עולים בקנה אחד עם העדפת הכהונה מלידה, שכן מועמדים נתקבלו לעדה לא על יסוד מוצאם אלא על בסיס מעלותיהם והישגיהם האישיים, וזה היה גם הבסיס להיררכיה הפנימית בעדה (סרך היחד ו, 14-22; ברית דמשק יג, 11-12). משום כך אין הצדקה לקשור את היווצרותה של העדה, ואת אישיותו של מנהיגה מורה הצדק, בדחיית בית צדוק מן הכהונה הגדולה ותפיסתה על-ידי משפחת יהויריב של החשמונאים. ועוד יש לציין, שלא מעט מכתבי העדה אינם קשורים כלל לתפיסות הכוהניות. כך, למשל, מזמורי ההודיות וחיבורי חכמה (כגון החיבור הגדול "מוסר למבין")

<sup>37</sup> לתפיסה הסמלית של העדה כמקדש וחבריה כמשרתים בקודש ראה מאמרי D. Dimant, "4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple", in *Hellenica et Judaica; Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. by A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud (Leuven – Paris, 1986), pp. 165-190; eadem, "The Volunteers in the Rule of the Community: A Biblical Notion in Sectarian .Garb," *Revue de Qumran* 23 (2007), pp. 233-245

חסרים לגמרי צד "כונהני". נוסף על כך נתגלו במערות קומראן חיבורים רבים אחרים, שאינם קשורים לעדה המיוחדת ולא לרעיונות הכונהניים של הכתבים הכיתתיים. כך הם, לדוגמה, החיבורים האפוקריפון של ירמיהו (שיש בו ביקורת קשה על הכוהנים בני הזמן) ופסיואודו-יחזקאל. לא פחות מופרך הוא לספח אל ה"ספרות הכונהנית" של אליאור חיבורים חיצוניים שונים (כמו, למשל, חנוך הסלבי, יוסף ואסנת ומזמורי שלמה), שלא נתגלו בין המגילות ואינם קרובים להן. אם כן, ה"ספרות הכונהנית" הזו היא יצור דמיוני שאין לו קיום מחוץ לספרה של אליאור. אף ניסיונה לשחזר מסורת "כונהנית" מחנוך ונח דרך האבות אל משה ועם ישראל, ומהם לעדת קומראן, הוא בבחינת הררים התלויה בשערה. דמויות חנוך, נח והאבות, ביחוד משושלת לוי, פותחו וגובשו בספרות ארמית מיוחדת, שלא חוברה על-ידי אנשי קומראן אלא רק נשמרה בספרייתם, כמו כתבים אחרים שלא נכתבו על-ידם (כגון בן סירא וספר טוביה). כשם שלא הוכיחה מציאות של "ספרות כונהנית", המורכבת מן המגילות ומחיבורים אחרים, כך לא הוכיחה את טענתה שספרות זו צונזרה והושכחה על-ידי חוגי הפרושים והחכמים. לכן, בניין-העל חובק הדורות והספרויות שהקימה אליאור עומד על בלימה. גם הבר שמזדמן פה ושם נעלם בערמות התבן. בעוכריה הם היעדר אבחנה בין כתבים של אנשי עדת המגילות ממש, לבין כתבים שאצרו בספרייתם אך לא חברום, התעלמות מאופים וזמנם של הכתבים הרבים שעסקה בהם, ואי-שימוש בכלים שכל מחקר מצווה עליהם: גישה ביקורתית, עקרונות מיון נכונים וכלי ניתוח מדויקים. חבל שמאמץ כה גדול הושקע בבניין כה רעוע. וכמאמר החכם מכל אדם "אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי..."

דבורה דימנט, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה