

ציון

העורכים: שמואל פיינר, יונתן פרייס, מרים פרנקל

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה פו • ג • תשפ"א

רבעון לחקר תולדות ישראל
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים
יוצא לאור באמצעות מרכז זלמן שזר

מועצת המערכת: פרופ' יוסף קפלן - יו"ר, פרופ' אלברט באומגרטן, פרופ' ישעיהו גפני, פרופ' אברהם גרוסמן, פרופ' ישראל יובל, פרופ' נדב נאמן, פרופ' קנת ר' סטאו, פרופ' משה רוסמן, פרופ' שולמית שחר, פרופ' יוסף שלמון, פרופ' אניטה שפירא.

מנהלת ההוצאה לאור - מרכז זלמן שזר: חיה פז כהן

מרכז מדור ספרים: ד"ר עודד כהן

מזכ"לית החברה ההיסטורית הישראלית: מיכל שגיא

הרבעון יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט; האוניברסיטה העברית בירושלים - קרן דורה ויוסף שוורץ והקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות מייסודה של משפחת פדרמן, והמכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל; אוניברסיטת תל אביב; אוניברסיטת בראיילן - הפקולטה למדעי היהדות; האוניברסיטה הפתוחה.

ציון נערך בידי:

- המייסדים:** יצחק בער: תרצ"ו-תשל"ח • בן ציון דינור (דינבורג): תרצ"ו-תשל"ב
- ישראל היילפרין: תש"ז-תשל"א • שמואל אטינגר: תש"ך-תשמ"ח
 - חיים הלל בן-ששון: תשכ"ו-תשל"ז • מנחם שטרן: תשל"ה-תשמ"ט
 - חיים ביינארט: תשל"ט-תשמ"ט • שמואל אלמוג: תשמ"ט-תשנ"ג
 - ישראל אפעל: תשמ"ט-תשנ"ג • ישראל גוטמן: תשמ"ט-תשנ"ג
 - יוסף הקר: תשמ"ט-תשנ"ז • ירחמיאל כהן: תשנ"ד-תשס"א
 - אהרן אופנהיימר: תשנ"ד-תשס"ד • יוסף קפלן: תשנ"ח-תשס"ו
 - עמנואל אטקס: תשס"ב-תשס"ז • ג'רמי כהן: תשס"ו-תש"ע
 - אלברט באומגרטן: תשס"ה-תשע"ב • עזרא מנדלסון: תשס"ז-תשע"ה
 - מיכאל טוך: תשע"א-תשע"ט • משה רוסמן: תשע"ה-תשע"ט
 - ורד נעם: תשע"ב-תשפ"א • נדב נאמן: תשע"ב-תשפ"א

התוכן

| | |
|--|-----|
| פתח דבר | 329 |
| חנן בירנבוים: 'גוי אחד בארץ': בין יהודים לנוכרים בתקופות הפרסית וההלניסטית | 331 |
| יעל אסקוחדו ועמנואל פרידהיים: תרגום התורה ליוונית בתמורה לשחרור עבדים יהודים: עיון היסטורי מחודש בפתח איגרת אריסטאס | 355 |
| דביר רביב: מדרש 'ויסעו': מסעי מלחמה בדרום השומרון ובהר חברון בתקופה החשמונאית הקדומה? | 399 |
| בצלאל בריכוכבא: ראשיתה של כת מדבר יהודה: זיהוי מייסדי הכת ונסיבות הייסוד | 425 |
| ספרים ודברי ביקורת | |
| איל רגב: המניעים לכיבושי החשמונאים (על: Katell Berthelot, <i>In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy</i>) | 481 |
| עדיאל שרמר: פרקים בהיסטוריה חברתית של יהודים בתקופת המשנה והתלמוד (על: ניסן רובין, מסגרות מתעקמות: תהליכים של שינוי במסורות חז"ל) | 486 |
| יעל וילפנד: שבי בספרות חז"ל (על: שגית מור, שבי קשה מכולם: שבויים, שבי ושיח השבי בספרות חז"ל) | 492 |
| מספרות המחקר | 498 |
| תקצירים באנגלית | XXI |

משתתפים בחוברת זו:

ד"ר חנן בירנבוים: המכללה האקדמית הרצוג ומכללת שאנן
(birenboim90@gmail.com)
יעל אסקוידו: המחלקה לתולדות ישראל ע"ש קושיצקי, אוניברסיטת בר-אילן
(yael.escojido@gmail.com)
פרופ' עמנואל פרידהיים: המחלקה לתולדות ישראל ע"ש קושיצקי, אוניברסיטת
בר-אילן (emmanuel.friedheim@biu.ac.il)
ד"ר דביר רביב: המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר-
אילן (Dvirraviv@gmail.com)
פרופ' בצלאל בר-כוכבא: אמריטוס, החוג להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת
תל אביב (bzalelb@gmail.com)
פרופ' איל רגב: המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר-
אילן (Eyal.Regev@biu.ac.il)
פרופ' עדיאל שרמר: המחלקה לתולדות ישראל ע"ש קושיצקי, אוניברסיטת בר-
אילן (adiel.schremer@biu.ac.il)
ד"ר יעל וילפנד: בית הספר ללימודי יסוד, אוניברסיטת בר-אילן; החוג להיסטוריה,
סמינר הקיבוצים (yael.wilfand@biu.ac.il)

מאמרים יש לשלוח למערכת כשהם מודפסים ברווח כפול ומותקנים על פי הנחיות
להגשת מאמרים לכתב העת "ציון", המופיעות באתר האינטרנט של החברה ההיסטורית
הישראלית: www.historical.org.il. המערכת מבקשת מן המחברים לשלוח למערכת בדוא"ל
קובץ בתוכנת וורד בצירוף תקציר אנגלי לכתובת: history@history.org.il.

המערכת תקבל מאמרים לשיפוט רק ממחברים החברים בחברה ההיסטורית הישראלית.
המחברים יקבלו תדפיס דיגיטלי של מאמרים. פרסומם במרשתת כפוף להסכם שייחתם
בינם ובין ההוצאה לאור.

מאמרי ציון מופיעים במפתח כתבי העת בעברית של אוניברסיטת חיפה, ברמב"י, וכן
בתוך: *Historical Abstracts; International Medieval Bibliography*

כתובת המערכת: ת"ד 10477, ירושלים 9110401. טל: 02-5650444; פקס: 02-6712388.
דואר אלקטרוני: history@history.org.il; אתר האינטרנט: www.historical.org.il
ISSN 0044-4758 • © כל הזכויות שמורות לחברה ההיסטורית הישראלית
אין להעתיק או להפיץ חוברת זו או קטעים ממנה, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני
או מכני, לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סידור ועימוד: אירית נחום • הדפסה: אופסט נתן שלמה בע"מ, ירושלים

ראשיתה של כת מדבר יהודה: זיהוי מייסדי הכת ונסיבות הייסוד

מאת בצלאל בר־כוכבא

א. כיוונים במחקר, 'השתיקה הרועמת' והסוד הכמוס

1

הסוגיה המוצגת בכותרת המאמר אמורה להיות במקום ראשון בכל דיון של היסטוריונים הנדרשים לתולדותיה של כת מדבר יהודה. גם פילולוגים, תאולוגים וחוקרי ההלכה והיבטים אחרים של המגילות אינם יכולים לחמוק ממנה. הכול מודעים לכך שמטבעם של עיקרי אמונה, מערכות חוקים וסדרים חברתיים שאין הם נוצרים בחלל ריק. במקרה שלפנינו לאו מלתא זוטרתא היא, שכן מדובר בתגלית ההיסטורית-הארכאולוגית החשובה ביותר במאה העשרים, בוודאי במחקר של היהדות והנצרות הקדומה. ברם, אם חיי הכת, ספרותה, חוקיה והשקפותיה זכו במשך השנים לאין־ספור פרסומים ומחקרים, רק שבירי של אחוז מאלה יוחד לעיון של ממש בשאלות ההיסטוריות הכרוכות בייסודה של הכת, ורובם המכריע של מחקרים אלה כבר ראה אור בדור הראשון של חקר המגילות.¹

* אני מודה מקרב לב לפרופסור כנה ורמן על עריכת המאמר והשלמתו הקפדנית והמסורה כאשר הדבר נבצר ממני. כמו כן אני אסיר תודה לד"ר סטפני בינדר על שעשתה לילות כימים וטרח בהקלדת המאמר ובסידור נוסחיו השונים. שלמי תודה גם לפרופסור נעם מזרחי ולד"ר אשבל רצון, אשר קראו את כתב היד והעירו את הערותיהם החשובות. מראי המקום למובאות מן המגילות משלבים את הסימונים המקובלים הידועים מכרכי ה־*Discoveries in the Judaean Desert* (= *DJD*, Oxford 1953) עם העימוד במהדורה העברית של אלישע קימרון (מגילות מדבר יהודה, א–ג, ירושלים תש"ע–תשע"ה [= קימרון]). מספר המחקרים והפרסומים על המגילות הגנוזות הוא בלתי נתפס, ויש בהם ויכוחים בלתי פוסקים כמעט על כל תג, תיבה, משפט ועניין. משום כך השתדלתי שלא להסיח את דעתי של הקורא בדיונים על נושאים צדדים ובהתייחסויות לתאוריות ולפירושים החוטאים בעליל לדברי הכתובים, או כאלה שכבר הופרכו די הצורך. ככלל המעטתי במראי מקום ביבליוגרפיים והסתפקתי בדוגמאות מייצגות תוך כדי שילוב מגוון של חוקרים.

1 להלן מספר דוגמאות: Geza Vermes, *Discovery in the Judaean Desert*, New-York 1956; André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1959; Józef T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1959; Frank Moore Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City 1961; G.R. Driver, *The Judaean Scrolls*, Oxford 1965; Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Cleveland 1978; גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 103–145. מן המחקרים החדשים יחסית אזכיר את ספרו של James C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, ובעיקר: חנן אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה פו (תשפ"א)]

התשובות לשאלות האלה שניתנו בשבעים שנות חקר המגילות אינן מספקות. יש בהן יותר מדי פרצות, סתירות ואי התאמות, והן מותירות שורה של שאלות בסיסיות ללא מענה. התמונה בכללותה נשארת מעורפלת למדי ומתקשה לבאר את מוזרויותיה של הכת. ריבוי הדעות והחילוקים בכל סוגיה וסוגיה – לרבות ענייני נוסח ופירושי מילים ומשפטים, שיש בהם כדי לערבב דעתו של אדם – תורמים להגברת המבוכה של החוקר והמעייין. אין תִּמְהָ שבמשך השנים התפתחה, בין השאר, 'אסכולת כרונִיגֶן' רבת התהודה, ששללה מכול וכול את ערכם של הרמזים ההיסטוריים שבמגילות ודרשה אותם כמין 'קודים', 'סמלים', 'צפנים' וכיוצא באלה² (כגון 'הכוהן הרשע' שנתפס בעיניה ככינוי לכל הכוהנים־השליטים מבית חשמונאי³). אסכולה זו השפיעה על חוקרים רבים, והם הלכו בדרכה באופן חלקי, ובגוונים משלהם. קצתם הושפעו מאסכולות חדשניות במדעי הרוח,⁴ ואחרים הביעו את דעתם שלא ניתן להגיע לתארוך סביר של ראשית הכת ולקביעת הרקע ליסודה.⁵ לא בכדי זכה ספר סיכומי של אחד 'המוציאים והמביאים' במחקר המגילות בארצות הברית, שראה אור בראשית שנות האלפיים, לכותרת: 'הפשרים ומחקר קומראן: כאוס או קונסנסוס?'⁶

ריבוי הדעות אינו נובע רק מריבוי החוקרים, על הבדלי האופי ביניהם, ארצות מוצאם והכשרתם, תחומי התמחותם, כישוריהם הבסיסיים והשקפותיהם בענייני דת ואמונה,

- 2 על 'אסכולת כרונִיגֶן' ראו: Florentino Garcia Martínez, 'Qumran Origins and Early History, A Groningen Hypothesis', *Folia Orientalia*, 25 (1988), pp. 113–136 (= *Qumranica Minora*, 1, Leiden 2007, pp. 3–29); idem and Adam S. van der Woude, 'A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History', *Revue de Qumrân*, 14 (1990), pp. 521–541, esp. pp. 536–541 (= *Qumranica Minora*, 1, pp. 31–52).
- 3 לראשונה אצל: Adam S. van der Woude, "Wicked Priest" or "Wicked Priests"? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary', *Journal of Jewish Studies*, 33 (1982), pp. 349–359.
- 4 Johann Maier, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Münster 1996; Reinhard G. Kratz, כגון: 'The Teacher of Righteousness and His Enemies', *Is There a Text in This Cave?: Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, eds. Ariel Feldman, Maria Cioată and Charlotte Hempel, Leiden 2017, pp. 515–532; Phillip R. Callaway, *The History of the Qumran Community: An Investigation*, Sheffield 1988, e.g. p. 210; Phillip R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1987, pp. 27–28; Maxime L. Grossman, 'Roland Barthes and the Teacher of Righteousness: The Death of the Author of the Dead Sea Scrolls', *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, eds. Timothy H. Lim and John J. Collins, Oxford 2010, pp. 709–722; Charlotte Hempel, *The Qumran Rule Texts in Context: Collected Studies*, Tübingen 2013, pp. 4–5.
- 5 Timothy H. Lim, *Pesharim*, London 2002, pp. 64–78; Steven D. Fraade, 'History (?) in the Damascus Document', *Dead Sea Discoveries*, 25 (2018), pp. 412–428.
- 6 James J. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?*, Grand Rapids 2002.

וגם ממגוון תחומי חקר. הוא נובע בראש ובראשונה מייחודן של המגילות ומן הקשיים המובנים בהן: מצבם הגרוע של כתבי היד; ריבוי הסוגות הספרותיות; זמני הכתיבה המתפרסים על פני תקופה ארוכה יחסית; האנונימיות של המחברים; סגנונה הבעייתי של ספרות הפשרים (כגון האסוציאציות הפראיות והקפיצות התכופות והחדות מעניין לעניין ומתקופה לתקופה); ומעל לכול – הנטייה של כותבי המגילות להסתיר ולהצפין לא אחת את כוונותיהם. ברם אין בקשיים האלה כדי להצדיק פסילה גורפת של פריטי מידע או הצגת תאוריות המתעלמות מן הכתובים. הם מחייבים זהירות יתרה ואין להיחפז או להיתפס לקיצוניות. וכך, אם ברור למשל ש'אפרים', 'מנשה' ו'יהודה', וכן 'אמון' ו'נינוה', הם שמות צופן, אין סיבה – לאור מכלול הנתונים – להפוך לסמלים או למילות קוד מונחים ושמות של יום-יום מימי הבית השני, כמו 'מדבר', 'בני צדוק' ו'דמשק'; להפריד בזרוע בין 'מורה הצדק' ל'כוהן הצדק', 'יורה הצדק' ו'מורה היחד', וכן בין 'איש הכזב' ל'מורה הכזב'; או לקבוע כי 'דמשק' היא קומראן, ארץ הנבטים, וכיוצא באלה. המאמר מנסה להתבונן במגילות מעמדת פתיחה פוזיטיבית. בעקבות היכרות קרובה עם ההיסטוריוגרפיה ההלניסטית-הרומית וזו של תקופת הבית השני, למדתי לדעת – כמוני כאחרים הדבקים במתודה הפילולוגית-ההיסטורית – שאין לפסול ידיעות כלשהן אלא אם כן התמלאו מספר תנאים, כולם או מרביתם: מקורן מפוקפק מעיקרו; הן מגמתיות בעליל; הן סותרות לחלוטין מקורות אחרים שנטבע עליהם חותם של אמינות; אין הן עולות בקנה אחד עם שורת ההיגיון (ההיסטורי וכדומה) או עם הריאליה; הן אינן ניתנות להתאמה או לגישור עם ידיעות מקבילות ונלוות ועם הרקע של התקופה; ועוד קריטריונים כיוצא באלה. וגם לאחר מכן, עדיין יש לשבת שבעה נקיים ולהפוך כל אבן בטרם דוחים אותן מכול וכול. דומה כי בדור האחרון, יותר מאשר בדורות קודמים, חובה לחזור ולהזכיר זאת.

2

במרוצת המאמר אתייחס ל'תאוריה האיסיית' בדבר זיהויה של כת היחד כעובדה מוכחת, ללא בירור מקדמי. לתועלת ההיסטוריונים וציבור המתעניינים הנאחזים בסבך לנוכח המחקרים הרבים והמנוגדים על האיסיים, אציע להלן סקירה חטופה המשקפת את התאוריה כפי שהיא מוצאת את ביטוייה במפוזר בספרות המדעית, בלויית כמה הֶגְוֹנִים, בעיקר במה שנוגע לזיקה של יושבי קומראן לקהילות בנות ושל אנשי 'היחד' לכתות אחרות.⁷

7 סקירה טובה ומקיפה על התאוריות הקיימות ימצא הקורא אצל דניאל שוורץ, 'כת מדבר יהודה והאיסיים', מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, בעריכת מנחם קיסטר, ירושלים תשס"ט, ב, עמ' 601–612. ועיינו גם: מגן ברושי, המגילות הגנוזות, קומראן והאיסיים, ירושלים תשע"א (בעיקר על הריאליה של חיי הכת); John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: A Review of the Evidence*, Grand Rapids 2010. על היבטים סוציולוגיים בתופעה של כתות בימי הבית השני ובחייה של כת היחד ראו: Albert Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 2007; Jutta Jokiranta, 'Sociological

ועלי להדגיש כי לא כל פרט ופרט בשחזור דלקמן ניתן להוכחה טקסטואלית. כמה מהם נסמכים בעיקרם על הקבלות סוציולוגיות.

כת היחד נמנתה עם שורה של כתות חריגות שנקראו בלשון העם בשם איסיים (בצד כינויים נוספים), על שום העיסוק של קבוצות או של יחידים מתוכן בענייני רפואה או רפואת הנפש. הכתות האלה נראו למשקיף מבחוץ כגוף הומוגני, כ'עדה', בדומה לפרושים ולצדוקים (והחרדים בימינו). כתות אקסצנטריות היו קיימות בארץ יהודה כבר במאה השלישית לפנה"ס, אם לא קודם לכן. כך משויכים לאחת מן הכתות הללו מקצת החיבורים ששוקעו ב'ספר חנוך'. כת היחד עצמה נוסדה לפי כל הסימנים במאה השנייה לפנה"ס. במשך השנים התפלגו ממנה מספר קבוצות והפכו לכתות בעקבות חילוקים בענייני אמונה והלכה, לעיתים אף בזוטי דברים. התקיים בה הכלל שככל שכת קיצונית יותר, כך מרובים הפרישות והפיצולים ממנה.

הפרישה של כמה קבוצות (כגון 'בית פלג' ו'בית אבשלום', שניהם כינויי גנאי) הייתה טראומטית, והתלוו אליה גילוי איבה, אלימות מילולית ופיזית, וגם נתק מוחלט. יחד עם זאת, היו גם פרדות ידידותיות ומוסדרות של קבוצות־קהילות שנבעו, בין השאר, מסיבות מעשיות. הקבוצה־הקהילה של כת היחד המוכרת לנו מן המגילות הייתה 'קבוצת האם'. בשלב מוקדם, ימי הנדודים שקדמו להתיישבות, היא הפכה לחברה אקסקלוסיבית של רוקים־נזירים ותוגברה מדי שנה בשנה ב'מתנדבים' מבחוץ (לאחר הליכי קבלה ממושכים ומורכבים), וכך המשיכה להתקיים עד לימי חורבן הבית. סביב שנת 100 לפנה"ס התיישבה הקבוצה בקומראן. לאור הממצא בקומראן ניתן להעריך שמספר חברי היחד בקומראן נע סביב 120–150 איש. מספרם הכולל של האיסיים שישבו במקומות שונים בארץ יהודה הגיע על פי פילון ויוספוס ל־4,000 איש בקירוב.

יושבי קומראן נותרו כמסתבר בחזקת 'קבוצת האם' לגבי כמה קבוצות 'בנות' שאמונתן ואורה חייהן היו שונים ברב או במעט, מהן כאלה שלא התנזרו מנשים ולחבריהן היה רכוש פרטי. בין הקבוצות והכתות האיסיות הקרובות התקיים שיתוף פעולה כזה או אחר (כגון אכסון של חברים שנעו בדרכים ועזרה הדדית במקרי חירום), אבל אין עדות לקיומו

Approaches to Qumran Sectarianism', Lim and Collins (above, n. 4), pp. 209–231
Kenneth Atkinson and Jody Magness, 'Josephus's Essenes and the Qumran Community', *Journal of Biblical Literature*, 129 (2010), pp. 317–342; Geza Vermes and Martin D. Goodman (eds.), *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989; Todd S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988; Joan E. Taylor, 'The Classical Sources on the Essenes and the Scrolls', Lim and Collins, *ibid.*, pp. 173–199
מעט קיצונית של התאוריה שיש להבדיל בין 'כת דמשק' ל'כת היחד' (או לכת קומראן) ראו: איל רגב, 'כמה כתות מנתה כת קומראן? על ההבדלים בין היחד, ברית דמשק, האיסיים וחרבת קומראן', קתדרה, 148 (תשע"ג), עמ' 7–40; ובספרו: Eyal Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, Berlin 2007
נכתבו כמים לים מכסים. לכמה סוגיות נלוות ראו במפורד: בצלאל בר־כוכבא, 'האיסיים היו גם היו', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 275–308.

של 'ארגון גג' איסיי או של עדה ממוסדת. אחדות מן הקבוצות והכתות שהיו צהובות זו לזו נראו לצופה מבחוץ כ'איסיות' לכל דבר, והיו אחרות שנשמעו במשך השנים בעדת הפרושים או הצדוקים. די להתבונן בעדה החרדית של ימינו, על קבוצותיה הרבות ופילוגי הפילוגים המאפיינים במיוחד את חצרות החסידים, כדי לעמוד על משמעותה המעשית של התג'ית 'איסיים', ועל הקושי שההתייחסות אל הכתות העמידה בפני הצופה מבחוץ. ההטרוגניות של המונח 'איסיים' מחייבת אימות ושיוך מוקדם של כל פריט מידע שנמסר עליהם מפי פילון, יוספוס ופליניוס הזקן, המקורות החיצוניים העיקריים והקדומים ביותר על האיסיים. בין המקורות האלה – וגם בינם לבין עצמם – ניכרים לא מעט אי-התאמות וסתירות. לא כל הכתוב בהם משקף את האמונות, ההלכה והמנהגים של כת היחד דווקא (אם כי ניתן לומר שבמקרים רבים אכן הדברים עולים בקנה אחד עם המידע שבכתבי הכת). הרצון למסור מידע על האיסיים כמקשה אחת אינו הגורם היחיד לקשיים שמציבים המקורות החיצוניים. הם סובלים לא פחות ממעטה הסודיות שבו הקיפו הכתות את עצמן, מריחוקם היחסי של המחברים מתקופות השיא בפעילותן של הכתות ומזירת ההתרחשויות, ממשך הזמן הארוך שבו פעלו הכתות, מן המסרים ומן המטרות האקטואליות שהכותבים היהודים-ההלניסטים והיוונים-הרומים מצאו לנכון לשלב בדבריהם, וכן מרצונם של אותם מחברים לקרב את המידע להבנתו של קהל הקוראים.

3

אחזור לשאלת ראשיתה של הכת. ציר הזמן של עשרות ההצעות שהועלו עד כה משתרע מראשית התקופה הסלאוקית בארץ ישראל, בתחילת המאה השנייה לפנה"ס (ומעט קודם לכן), ועד ימי הנציבים הרומים, במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה (ויש אף כאלה המאחרים עוד יותר). התמיכה בהנחה שהמגילות נכתבו בידי נוצרים, שהסתמכה על הקבלות רבות, בין השאר על הופעת הביטויים 'ברית חדשה' ו'אביונים' במגילות, הלכה ודעכה במשך השנים, בראש ובראשונה הודות לבדיקות פחמן 14 שנעשו למגילות, וכן בגלל התארוך הפלאוגרפי וממצאים אחרים מקומראן. מסיבות אלה, ומטעמים רבים נוספים, זוכה בימינו לפחות תומכים גם התארוך של ראשית הכת לימי אלכסנדר ינאי, פועל יוצא של זיהויו עם 'הכוהן הרשע' שרווח בעבר. יותר ויותר חוקרים נוטים לקבל את הדעה שאנשי הכת התקבצו לראשונה בשנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס, דהיינו במועד כלשהו בימי ההתייונות, גזרות אנטיוכוס ומרד יהודה המקבי.⁸ כפי שנראה בהמשך הדיון, הצלבת נקודות האחיזה הכרונולוגיות עם נתונים מסוגים שונים מן המגילות וממקורות אחרים מלמדת כי זו אכן המסגרת הכרונולוגית הנכונה.

8 ראו: אשל (לעיל, הערה 1), עמ' 19, 28, 54, 160, המשקף את הדעה הרווחת בפרסומים רבים סביב שנות האלפיים; דבורה דימנט, 'מה התחדש בחקר תולדותיה של עדת קומראן?', לאוראל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט, בעריכת מנחם מור ואחרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 272–273 (לדימנט עצמה דעה שונה). לדעה מן העשור האחרון, המאחרת את ראשית הכת, ראו: קולינס, שם.

ברם בכך לא סגי. עדיין אנו נדרשים לקבוע ביתר דיוק את השנה ואת האירועים המסוימים שהביאו לייסוד הכת. כל אחת מן ההצעות לתארוך מדויק במסגרת שנות השישים – כשבע במספר – מעלה קשיים ניכרים גם במישור העקרוני וגם בפרטים, והן מותירות לא מעט שאלות המצריכות עיון.

4

מבין התמיהות והקשיים הרבים העולים מן התארוך של ייסוד הכת לשנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס, בולטת במיוחד ההתעלמות המוחלטת של כתבי הכת מימי ההתייונות ומגזרות אנטיוכוס. אם אכן המייסדים נמלטו מחמת הגזרות והרדיפות, או שפרשו מן העיר כבר קודם לכן כדי שלא להתגאל בגל ההתייונות שהציף את ירושלים, הרי שמהלך האירועים בעיר חייב היה למצוא ביטוי רחב במגילות, לכל הפחות ב'ברית דמשק', המוסרת יותר מפעם אחת על ראשיתה של הכת. בתיאור הרצוף והמפורט ביותר ב'ברית דמשק' על ייסוד הכת, נאמר:

ובקץ חרון שנים שלוש מאות ותשעים לתיתו אותם ביד נבוכדנצר מלך בבל פקדם ויצמח מישראל ומאהרון שורש מטעת לירוש את ארצו ולדשן בטוב אדמתו ויבינו בעונם וידעו כי אשמים המה ויהיו כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים ויבן אל אל מעשיהם כי בלב שלם דרשהו ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו.⁹

מבעד למסך המליצות, האסוציאציות המקראיות והרמזים ההיסטוריים בולט שהמחבר (או המחברים) פוסח על תקופת ההתייונות והגזרות. השנים שחלפו מאז כיבוש נבוכדנצר ועד לייסוד הכת מכונות בשם 'קץ' (=תקופת) חרון' (שורה 33), ואין ולו רמז על הנסיבות ההיסטוריות או על הרקע לייסוד הכת. לעומת זאת הוא רומז לחטאים של מייסדי הכת: 'וידעו כי אשמים המה'. המשפט מבואר במעורפל בעמוד העוקב: 'והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה, ויאמרו כי לנו היא ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם בית נאמן בישראל'. מייסדי הכת ביצעו פשעים חמורים וגם היו מגואלים בטומאה. קביעה זו מחריפה את האניגמטיות של סיפור הייסוד.

השתיקה ביחס לאירועים בימי אנטיוכוס אפיפאנס אינה ייחודית לקטע המצוטט. ניסיונות שונים של חוקרים למצוא רמזים ברורים לאירועי שנות השישים ב'ברית דמשק' ובמגילות כיתתיות אחרות מקומראן לא עלו יפה.¹⁰ גם בתיאורים המפורטים

9 QD^a 4, קימרון, א, עמ' 6, שורות 33–38. ייתכן שלקטע יש מקבילה במקום אחר: 'ובקץ ההוא יחרה אף אל בישראל כאשר אמר אין מלך ואין שר ואין שופט ואין מוכיח בצדק ושבי פשע ביעקב שמרו ברית אל אז נדברו איש אל רעהו להצדיק איש את אחיו לתמך צעדם בדרך אל ויקשב אל אל דבריהם' (CD^b, קימרון, א, עמ' 20–21, שורות 216–223). ואולם, לאור ההקשר, אפשר שמדובר בשלב מאוחר יותר, ארבעים שנה אחר מותו של מורה הצדק, עם 'תם כל אנשי המלחמה' (שם, שורה 215).

10 על זיהויו של 'ראש מלכי יון' ב'ברית דמשק' (CD^a, קימרון, א, עמ' 18, שורות 182–191) עם

של העבר בספר 'היובלים', שנכתב ככל הנראה בידי איש היחד, ואם לאו, בידי אדם שהיה מקורב לכת,¹¹ נפקד מקומם של האירועים בירושלים בימי אנטיוכוס אפיפאנס.¹²

אנטיוכוס השביעי סידטס ולא עם אנטיוכוס אפיפאנס, ראו: בצלאל בר־כוכבא, 'לתולדות כת מדבר יהודה: היחסים עם שליטי המדינה החשמונאית מימי שמעון ועד ימי ינאי (143–76 לפנה"ס)', ציון, פד (תשע"ט), עמ' 8–9. אוסיף כי ברשימה הגדולה של החטאים שבאותו קטע אין מופיע מאומה מן המאפיינים של המתיוונים ושל הגזרות. קטע אחר שיוחס במחקר לאנטיוכוס אפיפאנס ('בן בליעל', אשר חשב 'לענות את עמי' – 4Q386, קימרון, ב, עמ' 86, קטע 1², שורה 3), אינו מתאים לאנטיוכוס אפיפאנס משום בחינה, והוא הולם יפה את תלמי לתורוס (בר־כוכבא, שם, עמ' 28–29, הערה 64). מעניין שאזכורו המפורט יחסית של אנטיוכוס אפיפאנס בקטע שנשתמר ממגילה אפוקליפטית (4Q248, קימרון, ג, עמ' 41, שורות 2–9), מתעכב על מעשיו במצרים בלבד, אבל על האירועים ביהודה הוא אומר רק 'וככלות [ל]נפצ יד עם הק[דש]' (שורה 9). אין בכך אלא כדי להגביר את עצמת השתיקה. כנה ורמן הסבה את תשומת הלב לרמזים למעשי אנטיוכוס אפיפאנס ב'אפוקריפון של ירמיהו' ('קצים וקץ בספרות הבית השני', תרביץ, עב [תשס"ג], עמ' 42–45; וראו: 4Q390, קימרון, ב, עמ' 97, שורות 19–21; עמ' 98, שורות 30–40; עמ' 99, שורות 46–52). ברם 'האפוקריפון של ירמיהו' אינו חיבור כיתתי (Deborah Dimant, *Parabiblical Texts*, 4: *Pseudo-Prophetic Texts* [Discoveries in the Judaean Desert, 30; Qumran Cave 4, 4: Pseudo-Prophetic Texts], Oxford 2001, pp. 110–112, [21], ובעקבותיה רבים אחרים). ורמן הצביעה על רמז קצר לימי אנטיוכוס אפיפאנס ב'פסאודו־משה' (שם, עמ' 46–51), והפנתה ל־1Q22, קימרון, ב, עמ' 104, שורות 7–8. ואולם האמור שם מקביל לקטעים אחרים, המתייחסים כנראה למאבק של הכת עם הפרושים בימי החשמונאים (ראו: מנחם קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו [תשמ"ז], עמ' 11–14). בין כך ובין כך, גם אם הכוונה לימי אנטיוכוס אפיפאנס, היבול הכולל דל ביותר, ולעניינו מכריעה השתיקה של 'ברית דמשק', המגילה הקרובה ביותר לדור המייסדים.

ראו במחקר המצוין של ורמן על ספר 'היובלים': כנה ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע"ב, עמ' 54–69. ההבדלים בין ספר 'היובלים' לכתבי הכת מזעריים (שם, עמ' 66–69). אשר לזמנו של ספר 'היובלים', ורמן קובעת אותו כללית לשליש האחרון של ימי יוחנן הורקנוס (עמ' 45–48). דומה שניתן לדייק יותר ולקבוע את זמנו לסוף ימיו של יוחנן הורקנוס, לאחר שנת 112. בניגוד לדעת מספר חוקרים, אני סבור – כאחרים בעבר – כי ספר 'היובלים' כן מתייחס להשתלטות של יוחנן הורקנוס על ארץ האדומים שבהר חברון ובשפלה הדרומית. המלחמה נערכה באדורים, אחת משתי הערים המרכזיות של אדומיאה, והיא לבדה, יחד עם מרישה, העיר השנייה, נזכרת אצל יוספוס בדיווח על כיבוש אדומיאה (קדמוניות היהודים יג, 257). הדמות 'אדורים' מוגדרת ב'יובלים' במפורש כ'אדומי' (לח, ד), ואדומים נמנים לצידו של 'מלך אדורים' (לו, י), אשר נקבר בגבעה אשר באדורים' (לח, י). מכריע פסוק הסיכום: 'ולא הסירו בני אדם את משא העבודה אשר שמו בני יעקב עליהם עד היום הזה' (לח, יד; התרגום של ורמן). הואיל ו'המספר' בספר 'היובלים' הוא מלאך הפנים המוסר למשה בסיני את 'התורה השנייה', ובאותה שעה האדומים לא היו משועבדים לבני ישראל, הרי שאין זה אלא אנכרוניזם המעיד על זמן הכתיבה. השילוב בסיפור של בני עשו אשר בהר שעיר שבגבעת הירדן המזרחי (לח, 9–10) יוצר ארכאויזיה מכוונת, שמטרתה לשכנע את הקורא כי מדובר באירוע מימי אבות האומה, והניצחון על בני עשו הוא בבחינת מעשי אבות סימן לבנים. על תארוך הכיבוש של המרחב האדומי על פי הממצא הנומיסמטי ממרישה לשנת 112 לפנה"ס, ראו: Dan Barag, 'New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus', *The Israel Numismatic Journal*, 12 (1992–1993), pp. 1–12. על מקור הטעות של יוספוס, שתארך את הכיבוש מיד לאחר מותו של אנטיוכוס סידטס וחזרתו של הורקנוס מן המסע נגד הפרתים, דהיינו

גם אם לאירועים אלה לא היה קשר ישיר עם ייסוד הכת, הם היו חייבים לתפוס מקום נכבד במגילות בכוח עצמתם ומשמעותם לדורות ובגין השקפותיה ותפיסתה ההיסטורית-התאולוגית של הכת. כתבי היחד מתייחסים שוב ושוב, ובפירוט יחסי, לאירועים אחרים מתקופות שונות בתולדות ישראל והאנושות (מאדם ועד אברהם, יציאת מצרים והנדודים במדבר ומלכי הבית הראשון), אבל מתעלמים לחלוטין מאזכור המאורעות המונומנטליים שהתרחשו בדורם. לגבי סופרי הכת המאוחרים יותר, היו אלה התפתחויות שהשפיעו על המציאות הפוליטית, החברתית והדתית של ימיהם, וגם משום כך ניתן היה לצפות כי יתייחסו אליהם בפירוט.¹³

העלמתן של תנועת ההתייונות ושל גזרות אנטיוכוס אינה יכולה להיות יד המקרה. זו 'שתיקה רועמת'. ואחדד את התמיהה: אם אכן מייסדי הכת היו נאמני הדת שנמלטו מחמת הגזרות או מאווירת ההתייונות, כיצד ייתכן שלא הותירו אחריהם ולו רמז להקרבה האישית של כל אחד ואחד מהם? וכיצד ייתכן שלא הסבירו את בחירתה של הכת כבסיס ל'בית הנאמן' שהאל רוצה לכונן לעמו, בהתנהגותם הנעלה של אנשי היחד בימי ההתייונות, הגזרות והמרד? יש לזכור כי הקורפוס ששרד ממגילות ים המלח גדול מאוד, ודברנות יתר מאפיינת את הכתובים. בוודאי שאין מקום לתרץ כי המגילות אינן חיבורים היסטוריוגרפיים, שכן יש בהן מידע היסטורי שאם נפענח אותו בכוחו לפרנס סיפור מרתק על דברי ימי הכת. אין זאת אלא שלאנשי הכת היה עניין מובהק להעלים את תקופת ההתייונות והגזרות. מדוע? האם משום שלא שיוו חשיבות לאירועים בפרספקטיבה היסטורית?¹⁴ ומדוע לא רצו להעביר את הרקע ההיסטורי על מעשה הייסוד למצטרפים החדשים לכת, אשר בהיעדר ילודה פנימית, מהם נבנו הדורות הבאים של הכת?¹⁵ קשה

לשנת 128 בקירוב, ראו: Bezalel Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus*, Cambridge 1989, pp. 560–562

12 ראו הסקירות ההיסטוריות בספר היובלים א, ז-ז, לג-לד; כג, טו-כו. לא מעט חוקרים מצאו בסקירה המפורטת שבפרק כג, טו-כו, רמזים לימי אנטיוכוס אפיפאנס, ובמיוחד הצביעו על אזכור המילה (כגון: James C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition*, Washington 1984, pp. 161–163; Matthew Black, *The Book of Enoch*, Leiden 1985, pp. 274–277). דברים אלה נדחו בדין בידי קיסטר (לעיל, הערה 10), עמ' 1–15 ובמקומות נוספים.

13 נביא כאן גם את דבריו של קיסטר: 'ראוי לציין במיוחד את התעלמותן של מגילות מדבר יהודה מגזרות אנטיוכוס... אין בעל ברית דמשק, שנכתבה בוודאי אחרי מות אנטיוכוס, מזכיר גזירות אלה אף שיכלו לסייע לשיטתו התיאולוגית'. ראו: קיסטר, שם, עמ' 11, הערה 49; שם, עמ' 2–4, 6–7, 9, 12. מסקנה זו חוזרת בניסוחים שונים במאמריו של קיסטר, והוא מוסיף: 'אניח את המסקנות ההיסטוריות בצריך עיון'.

14 להסברים אלה ואחרים ראו: George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981, pp. 93–94

15 שמש וורמן סבורים שהגזרות אינן נזכרות ב'ברית דמשק' משום שהמחבר פונה ברגיל לאנשי העדה ועניינו בפולמוס עם 'איש הכזב'. ראו: Aharon Shemesh and Cana Werman, 'Halacha at Qumran', *Dead Sea Discoveries*, 10 (2003), pp. 121–125. עמ' 54, (10).

להימנע מן המסקנה שסופרי היחד ממאנים במודע ובמתכוון למסור את הרקע הספציפי לייסוד הכת.

5

כבר בשלב הנוכחי ראוי להסב את תשומת הלב לתמיהה בולטת נוספת על התמיהות שיהיו להן השלכות על הזיהוי של מייסדי הכת: אין במגילות הכיתיות שום גינוי או הסתייגות לתפיסת הכהונה הגדולה בידי החשמונאים שלא כדין (אוזורפציה), ואין שום ניסיון ליצור דה־לגיטימציה שלהם על רקע זה. מאחר שחוקרים רבים סבורים אחרת, מן הדין להתעכב לרגע קט על סוגיה זו.

מאז השנים הראשונות של חקר המגילות הניחו חוקרים כמובן מאליו כי האוזורפציה של הכהונה הגדולה נמנתה עם הגורמים העיקריים לעוינות של הכת לחשמונאים, ורבים תלו את עצם ייסודה של הכת בנישולם של חבריה מעמדת ההנהגה של המקדש בידי החשמונאים.¹⁶ ואולם לא הובאה לכך שום ראיה טקסטואלית בת קיימא. היפוכם של דברים: מן ההתבטאויות של אנשי הכת ביחס לשליט החשמונאי ב'פֶּשֶׁר חֲבֻקֻק' ובמגילת 'מקצת מעשי התורה' ניתן ללמוד כי הם לא ערערו על זכותו להנהיג את הכהונה. יתר על כן, מעיון מחודש עולה שהכת לא התנגדה עקרונית לשלטון החשמונאי כי אם לשליטים חשמונאים מסוימים, בעיקר אלה שהעדיפו את שיטתם של הפרושים ונתנו להם מהלכים בחצר. לעומתם זכה ינאי לסימפטיה (לרבות בהוראה היוונית המילולית של המונח), ואולי אף לייחס אוהד, מצד הכת בשלבים שונים של מלכותו.¹⁷

על היעדר ערעור כלשהו על הלגיטימיות של הכהונה הגדולה החשמונאית כבר הצביע יעקב ליוור לפני שנים רבות, במאמרו הקלסי על בני צדוק.¹⁸ דברים ברורים בסוגיה אמר מנחם קיסטר:

אין במגילת 'מקצת מעשי התורה' כל ניסיון להטיל ספק בלגיטימיות שלטונו (או כהונתו) של הנמען (=השליט־הכהן החשמונאי שאליו נשלחה האיגרת שאנו מכנים 'מקצת מעשי התורה'): הוא מושווה למלכי ישראל בלי כל הסתייגות. כל שעליו לעשות הוא להצטרף לדרך קיום המצוות של הכת (ג, 23–32)... בפֶּשֶׁר חֲבֻקֻק מואשם 'הכהן הרשע' ש'כאשר משל בישראל רם לבו... ויבגוד בחוקים בעבור הוֹן' (פֶּשֶׁר חֲבֻקֻק ח, 8–13), אבל אין ערעור על עצם הלגיטימיות של שלטונו... שתיהן (=שתי העדויות דלעיל) מצטרפות

16 Moshe Z. Segal, 'The Habakkuk "Commentary" and the Damascus Fragments (A קרוס (לעיל, Historical Study)', *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 131–145. הערה 1), עמ' 74 ואילך, ורבים אחרים.

17 בר־כוכבא (לעיל, הערה 10), עמ' 20–52.

18 יעקב ליוור, "בני צדוק" שבכת מדבר יהודה, חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, עמ' 152–154.

לשתיקתן של כל שאר מגילות קומראן שאינן עוסקות בעניין הלגיטימיות של הכהונה הגדולה או של המלכות.¹⁹

מן הסתם יימצא מי שיטען – ואולי כבר טען – כי כת היחד לא התעניינה בשאלות האזורפציה בגלל טומאת המקדש (לפי שיטתה), שייתרה את שאלת הזכות לכהונה גדולה.²⁰ בכך אין עדיין כדי לתרץ את ההתעלמות המוחלטת מן האזורפציה. מייסדי הכת הרי נמנו עם בני צדוק (כפי שסבורים בדין לא מעט חוקרים), אלה שהחשמונאים נישלחו ממעמדם ככהנים גדולים (אומנם לא במישרין). הם ידעו להטיח בחשמונאים האשמות שונות ומגוונות, כגון שיבוש זמני המועדים וחילולם ופסילת הפולחן במקדש כתוצאה מכך; זנות (בגלל חילוקי דעות בענייני אישות); חמס (בגביית מיסים), ועוד. כיצד נעדרה מהן אשמת האזורפציה, זו שגינו בכל פה אפילו הפרושים, אויביהם של אנשי היחד (אף בתקופות שבהן הייתה להם, לפרושים, השפעה רבה בחצר החשמונאית)? השתיקה של המגילות בדבר האזורפציה של הכהונה הגדולה בימיהם גם היא אפוא בבחינת 'שתיקה רועמת'. היא יכולה לרמוז לכך שאנשי הכת סברו שבימיהם אין משפחת צדוק ראויה לכהונה גדולה. יש בכך כדי לחזק את החשד העולה מן השתיקה הראשונה, ההתעלמות מן המאורעות של ימי אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס, שמייסדי הכת הסתירו סוד כמוס הכרוך באירועים מימי ההתייונות והגזרות, הלא הם הפשעים והטומאה שנזכרו לעיל. הניסיון לחשוף את הסוד יעמוד במוקד המאמר.

*

הדיון להלן ינסה להגיע לפתרון התעלומה שלב אחר שלב על ידי התרה של מספר שאלות: (א) תארוך ההתקבצות הראשונית של החבורה וקביעת המועד שבו הפכה ל'כת' במשמעות הסוציולוגית של המושג; (ב) בירור שיוכם המשפחתי של מנהיגי וראשוני המייסדים (בני צדוק: מציאות היסטורית או סמל?); (ג) מה היו הפשעים והטומאות שזכרם רדף את מייסדי הכת בעשרים השנים הראשונות לקיומה? לאור כל אלה ובחינת הרקע ההיסטורי, יתבהרו – על דרך השלילה – זהותם הספציפית של מייסדי הכת והאירוע או האירועים שהביאו לייסודה. בסיום המאמר אביא מספר דוגמאות להשלכות אפשריות של זיהוי מייסדי הכת על גיבוש ההלכה והמנהגים של הכת.

19 מנחם קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 323. וראו גם: בר־כוכבא (לעיל, הערה 10), עמ' 25 הערה 53, עמ' 34 הערה 75.

20 לכיוון דומה במקצת ראו: דבורה דימנט, כלים שלובים: מגילות ים המלח וספרות ימי הבית השני, ירושלים תש"ע, עמ' 42, הסבורה כי השתיקה בעניין האזורפציה מראה שנושא זה לא היה 'עניינם העיקרי של כותבי המגילות'.

ב. הכרונולוגיה של ייסוד הכת ואירועי הדור הראשון

1

בפרק הראשון התייחסתי בקצרה למסגרת הכללית של מגוון ההצעות לקביעת זמן הייסוד של הכת. ציינתי כי הצעות התארוך המתמקדות בשנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס, דהיינו ימי ההתייונות, הגזרות והמרד, זוכות לתמיכה גוברת בדור האחרון. ואכן, יש מלכתחילה יתרון בקביעת עלייתה של קבוצה כה מהפכנית ככת היחד לתקופה שהתרחשו בה מאורעות חיצוניים ופנימיים דרמטיים במיוחד. ברם, השתיקה של המגילות לגבי המאורעות באותן שנים מותירה אותנו בערפל באשר לנסיבות הייחודיות ולתאריך המדויק של ייסוד הכת.

עד עתה הועלו כשבע הצעות לתאריך מדויק יחסית, המתפרסות על פני שנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס. בכל אחת מהן ניכרים קשיים לא מבוטלים ואי-התאמות. מבט חטוף לעבר שתי ההצעות שזכו עד כה ליתר תמיכה מצביע על כך בעליל.

ההצעה הראשונה העולה על הדעת היא לזהות את המייסדים עם קבוצה של נאמני התורה, 'מבקשי צדק ומשפט', שנמלטו למדבר בראשית ימי הגזרות (מקבים א' ב, כט-לז).²¹ הקבוצה, שמנתה על פי המסופר גברים, נשים וילדים, מצאה מקלט במערה. החיילים הסלאוקים צרו עליהם ביום השבת ודרשו מהם להיכנע ולקיים את הגזרות.

ואולם האנשים החליטו שלא לחלל את השבת ושלא להתגונן ונטבחו עד אחד.²² לפי ההצעה השנייה, אנשי הכת נמנו עם 'קהל סופרים'-'חסידים' שבשנת 161 לפנה"ס ניהלו משא ומתן לשלום עם אלקימוס, הכוהן הגדול המתייוון. אלקימוס לכד אותם בעורמה, ובעזרתו של באקכידס, הנציב הסלאוקי, הוציא להורג את כולם (מקבים א' ז, י-כ).²³

ברם, הסיפור הראשון עוסק בשני נושאים: האיסור על מלחמה בשבת והנכונות לקידוש השם. והנה, על הנושא השני אין מאומה בכתבי הכת, ואף אין כל התייחסות למלחמה בשבת במסגרת הלכות השבת המחמירות שב'ברית דמשק' (הגם שמהן עולה כי פיקוח

21 כגון: Joseph Sievers, *The Hasmonaeans and Their Supporters*, Atlanta 1990, p. 39; Daniel R. Harrington, *The Maccabean Revolt*, Wilmington 1988, p. 66; John Kampen, *The Hasideans and the Origin of the Pharisaism*, Atlanta 1988, pp. 67–68; אשל (לעיל, הערה 1), עמ' 54. ראו דיון קצר בעמדה זו ודחייתה אצל יהושע שוורץ ויוסי שפניר, 'מדבר שומרון כמקלט למורדים החשמונאים', קתדרה, 65 (תשנ"ג), עמ' 9, 12 והערה 32.

22 על האפיוודה ראו: בר-כוכבא (לעיל, הערה 11), עמ' 274–293; תפיסה שונה במקצת: Bezalel Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley 2010, pp. 291–296, n. 59.

23 כך למשל ורמש, תגלית (לעיל, הערה 1), עמ' 73–74; וראו הסקירה אצל: Florentino Garcia Martinez, 'The Origins of the Essene Movement and the Qumran Sect', in: Florentino Garcia Martinez and Julio Troballe Barrea, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1995, pp. 76–77. לדחייה של ההצעה ראו: קיסטר (לעיל, הערה 10), עמ' 11 והערות 47–46.

נפש אינו דוחה שבת).²⁴ בנוסח הכתוב של שני הסיפורים גם אין מאומה מן המינוח שבו נקטה הכת לגבי עצמה; לעומת זאת, הביטויים 'קהל סופרים' ו'חסידים', אם אינם מליצות ופרפרזות מקראיות בעלמא, עשויים לשקף שמות אמיתיים של כתות או קבוצות שאינן מוכרות מן המגילות.²⁵ מכל מקום, לפי המסופר, משתי הקבוצות לא שרד איש. זאת ועוד, נראה כי התאריך המסתבר לייסוד הכת לפי הנתונים הכרונולוגיים העומדים לרשותנו קודם במספר שנים לשנת 161 לפנה"ס,²⁶ השנה שבה נרצחו 'הסופרים' ו'החסידים' בידי באקידס ואלקיימוס. ולבסוף, בשתי ההצעות גם יחד אין משום מענה לתמיהה הגדולה בדבר היעלמותם של מאורעות הזמן מכתבי הכת; הן אך מעצימות אותה. כיצד ייתכן שמייסדי הכת וממשיכי דרכם נמנעו מלהזכיר, ולו ברמז, כי הם (או בני קבוצתם) הקריבו את עצמם על קידוש השם בימים הנוראים של הגזרות, ימים שחרצו את גורל העם היהודי ודתו לדורות? וכיצד לא השתמשו בעובדה זו כדי להסביר מדוע דווקא הם נבחרו לשמש 'שורש מטע' לבניית 'הבית הנאמן'?

2

הנתונים הכרונולוגיים, מהם ריאליים ומהם סמליים או חשודים כסמליים, פוזרים במגילת 'ברית דמשק', ב'פשר חבקוק' וב'פשר תהילים א', וניתן לבחון אותם לאור המידע במקורות אחרים. אסכם אותם בקצרה: על פי 'ברית דמשק', החבורה התקבצה לראשונה שלוש מאות ותשעים שנה לאחר חורבן הבית הראשון. במשך עשרים השנים הראשונות התהלכו המייסדים כ'עורים וכימגששים', הביעו חרטה עמוקה על מעשיהם בעבר וחיפשו את דרכם. לאחר שחזרו בתשובה, שלח להם האל את מורה הצדק שהנחה אותם בדרך הנכונה.²⁷ מאותה שעה הפכה החבורה לכת במובן הסוציולוגי של המושג. על ראשית דרכה של הכת נמסר בפשרים שבשלושת המקורות הנזכרים, והם משלימים זה את זה.²⁸ אנשי הכת סבלו מראשית דרכם מתגרות ידם של מתנגדיהם, הפרושים

24 איסור על מלחמה בשבת נמצא במגילה המכונה 'מצוות השבת', 4Q421=4Q264, קימרון, ב, עמ' 203, שורות 7-8 ('ואם באו לעירו גוים' להלחם עמו א]ל יצא להלחם בהמה'). ואולם מדובר במצב שונה לחלוטין ובמגילה מאוחרת יותר. איסור על מלחמה בשבת מופיע גם בספר 'היובלים' (ג, יב), שמקורו ככל הנראה בכת היחד, אבל הוא מאוחר ל'ברית דמשק' (ראו לעיל, הערה 11, ולהלן, הערה 76). מכל מקום, מן הניסוח אין לדעת אם מדובר רק במלחמת התקפה.

25 הצירוף 'מבקשי צדק ומשפט' מזכיר את האידיאלים של הכת, אבל אלה אידיאלים אוניברסליים של נרדפים. מכל מקום צירוף זה אינו מופיע במגילות ואינו מציין את כת המגילות.

26 להלן, עמ' 451.

27 ראו הטקסט המלא לעיל, עמ' 430 והערה 9.

28 הקטע הרלוונטי ב'ברית דמשק' (להלן, הערות 32, 65) מוסר על הבריחה לארץ דמשק ולא על ההתנגשות עם הכהן הרשע (כשם שהוא אינו מוסר על טקס הברית, המאורע המרכזי השני בחיי הכת בימי דמשק); לעומת זאת, 'פשר חבקוק' (להלן, הערה 34) מדווח רק על ההתמודדות עם הכהן הרשע במקום המקלט ולא על ההימלטות מארץ יהודה (ובדומה המקבילה מ'פשר תהילים א', להלן, הערה 31). שילוב המקורות מבוסס בעיקר על הידיעה שב'פשר חבקוק', שהכוהן הרשע

והצדוקים.²⁹ באותה שעה הם ניסו להעביר לצידם את 'הכוהן הרשע'. בראשית ימי פעילותו היו סימנים לכך שהאיש הולך ב'דרך אמת' ועשוי לקבל את דרכה של הכת. ואולם הוא שינה את טעמו עם עלייתו לשלטון.³⁰ כאשר מורה הצדק שלח לו את תורתו, דחה אותו הכוהן הרשע בזעם, החל לרדוף אותו ואת בני הכת וזמם להמיתו.³¹ בד בבד התחולל בכת משבר פנימי שמהלכיו אינם ידועים. כל שניתן לומר הוא כי הפורשים ('הנסוגים') נפגעו קשה, כנראה מידי הכוהן הרשע, ואילו הנאמנים לדרך היחד ('המחזיקים') הצליחו להימלט מארץ יהודה ל'ארץ דמשק' – 'ארץ צפון'.³² עימם גלה מנהיגם, מורה הצדק.³³ הכוהן הרשע לא הרפה וניסה ללכוד את מורה הצדק 'אבית (= בבית) גלותו'.³⁴ הוא פשט על מקום המקלט בעיצומו של היום שבו חל צום הכיפורים על פי הלוח המיוחד של בני הכת.³⁵ בפעולות העוינות נגד הכת נטלו חלק אנשי של 'מורה הכזב', הלא הם 'דורשי החלקות', הפרושים, אויביהם של בני הכת, וגם אנשים מן הצדוקים ומפורשי הכת.³⁶

ניסה לפגוע במורה הצדק 'אבית (= בבית) גלותו', המקבילה למידע שב'ברית דמשק' על ההימלטות של הכת לארץ דמשק (להלן, הערה 34; הניסיון להוציא את המילים 'אבית גלותו' מידי פשוטן הוא שרירותי). התמונה המצטיירת משילוב המקורות מוצאת סיוע בזיהוי של הכוהן הרשע עם יונתן (שאינו תלוי בפשר מ'ברית דמשק') יחד עם המידע (ממקורות 'חיצוניים') על פעילותו של יונתן באזור דמשק (להלן, עמ' 445–449), לרבות הסימנים לפעילותו נגד אחת הכתות (עמ' 446–448). לאור האמור לעיל אין סיבה להפריד בין הברחה לדמשק למרדף של הכוהן הרשע (אלא אם כן נאמין בתאוריות המפרידות בין כת היחד ל'כת דמשק', על השינויים שבהן, כגון הקדמה של כת היחד ל'כת דמשק', וכיוצא באלה).

29 להלן, הערות 32, 65.

30 'פשרו על הכוהן הרשע אשר נקרא על שם האמת בתחילת עומדו, וכאשר משל בישראל רם לבבו ויעזוב את אל ויבגוד בחוקים' (פשר חבקוק, קימרון, א, עמ' 252, שורות 8–10).

31 'פשרו על [הכוהן] הרשע אשר [צפה למור]ה הצדק [ובקש] להמיתו [על דברי החזק] והתורה אשר שלח אלי' (פשר תהילים א, קימרון, ב, עמ' 303, שורות 8–9).

32 'בהיפרד שני בתי ישראל שר אפרים מעל יהודה, וכל הנסוגים הוסגרו לחרב והמחזיקים נמלטו לארץ צפון' (CD^a, קימרון, א, עמ' 14, שורות 168–170); 'וחופריה המה שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק' (4QD^b, קימרון, א, עמ' 12, שורות 138–139); 'אלה ימלטו כאשר נמלטו בקץ הפקודה הרישון והנסוגים הסגירו לחרב' (4QD^a, קימרון, א, עמ' 16, שורות 177–178). לדחיית הדעה שהשם דמשק הוא סמל, ראו להלן, עמ' 445–446.

33 'והכוכב הוא דורש התורה הבא ארץ דמשק כאשר היה כתוב דרך כוכב מיעקב וקם שבת מישראל' (4QD^a, קימרון, א, עמ' 16, שורות 174–176).

34 'פשרו על הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אבית (= בבית) גלותו ובקץ מועד מנוחת יום הכיפורים הופיע אליהם לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם' (פשר חבקוק, קימרון, א, עמ' 255, שורות 4–8). על הצורה 'אבית' ראו: בלהה ניצן, פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 190–191 ושם הפניות.

35 שם, וכן: 'פשרו על עדת האביונים אשר יקבלו את מועד התענית ונצלו מכל פחי בליעל' (פשר תהילים א, 4Q171, קימרון, ב, עמ' 301, שורות 8–10).

36 '[פשרו] על א[י]ש הכזב [אשר ש]לח [יד] על בח[יר]י אל [ויב]קש לשבית את עצתם [...] לעשות ממנו משפט [כיא] הזיד ביד רמה' (פשר תהילים א, 4Q171, קימרון, ב, עמ' 303, שורות 14–15); 'פשרו על רשעי אפרים ומנשה אשר יבקשו לשלוח יד בכוהן ובאנשי עצתו בעת המצרפ הבאה

הניסיון ללכוד את אנשי הכת ואת מנהיגם נכשל.³⁷ סופו של הכוהן הרשע שנשבה בידי אויב מן הגויים, עונה, הוצא להורג, ואפשר שגופתו חוללה.³⁸ בפרק זמן כלשהו, מסתבר שלאחר פרשת המרדף ולא לפניו, ערכה הכת טקס בעיר דמשק שבו קיבלה עליה את 'הברית החדשה' כתוספת לברית סיני.³⁹

ניתן להבחין בשני שלבים בפעילותם של מייסדי הכת: השלב הראשון – התקבצות בני החבורה; עשרים שנות תעייה שקדמו להופעת מורה הצדק; 'ההתגלות' של מורה הצדק והפיכת החבורה לכת עם קבלת מערכת אמונית, הלכות וסדרי יום־יום; השלב השני – הפיצול הפנימי; ראשית המאבק עם העדות האחרות; הקרע ביחסים עם הכוהן הרשע; הבריחה לארץ דמשק; ההתקפה ביום הכיפורים והצלתם של בני הכת ומנהיגם; לאחר מכן – כריתת ברית דמשק. כדי לתארך את השלב הראשון עלינו לברר תחילה את זמני האירועים של השלב השני.

3

פרטי המידע על הכוהן הרשע הם עמוד התיכון שסביבו ניתן לרכז את שברי המידע הנותרים. והנה, דווקא דמותו היא שהטעתה את רוב החוקרים בדור הראשון והשני של חקר המגילות. הזיהוי עם אלכסנדר ינאי, שהיה מקובל באותם ימים,⁴⁰ חייב לאחר את המועד של ייסוד הכת בלא פחות משלושה דורות. במרוצת השנים נדחה הזיהוי עם ינאי משורה של סיבות. יחד עם זאת, קשה לומר כי הסוגיה הגיעה לידי הכרעה מוסכמת, ועדיין יש לא מעט חוקרים החוזרים לזיהוי עם אלכסנדר ינאי, ואחרים מעלים הצעות זיהוי חדשות, לרבות שליטים חשמונאים שפעלו לאחר ימי ינאי.

עליהם ואל יפדם מידם ואחר[י] כן ינתנו ביד עריצי גואים למשפט' (פשר תהילים א, 4Q171, קימרון, ב, עמ' 301, שורות 17–19); 'פשרו על עריצי הברית אשר בבית יהודה אשר יזומו לכלות את עושי התורה אשר בעצת היחד ואל לוא יעזבם בידם' (שם, שורות 13–15). על 'אפרים' ו'מנשה' ראו להלן, הערה 54.

37 'ואל לוא יעז[בנו בידו] ולוא ירשיענו ב[השפטו] (פשר תהילים א, 4Q171, קימרון, ב, עמ' 303, שורה 9); 'ואל לוא יעזבם בידם' (שם, עמ' 301, שורות 14–15). וכן: 'ואל יפדם מידם' (לעיל, הערה 36), 'ונצלו מכל פחי בליעל' (לעיל, הערה 35).

38 'פשרו על הכוהן הרשע אשר בעוון מורה הצדק ואנשי עצתו נתנו אל ביד אויביו לענותו בנגע לבלה במרירי נפש בעבור אשר הרשיע על בחירו' (פשר חבקוק, קימרון, א, עמ' 253, שורות 9–12); 'פשרו על הכוהן אשר גבר קלונו מכבודו... וכוס חמת [א]ל תבלענו לוסיף [ק]ל[ון] על [ק]ל[ון]נו ומכאוב' (שם, עמ' 255, שורות 12–15); 'על הכהן אשר מרד [וע]ב[ן]ר חוקי [אל] על כן קמו ויתע[ללו] בו [ל]עשות' נגועו במשפטי רשעה ושערוריות מחלים רעים עשו בו ונקמות בגוית בשרו' (שם, עמ' 252–253, שורות 8.16–9.2). על חילול הגופה ראו להלן, הערה 49.

39 ראו להלן, בנספח למאמר.

40 כגון: J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran*, London 1958, pp. 59–62; ניצן Yigael Yadin, 'Peshet: ידן' אצל 136–137. והשוו לדעות המוזכרות אצל ידן: Nahum (4Q pNahum) Reconsidered', *Israel Exploration Journal*, 21 (1971), p. 12

גזה ורמש, המלומד שניתן בכל הכישורים לחקר המגילות, היה הראשון שהציע לזהות את הכוהן הרשע עם יונתן בן מתתיהו החשמונאי.⁴¹ מבין הנימוקים של ורמש אציין את הנימוק העיקרי, שנותר תקף עד היום: על הכוהן הרשע נמסר כי נלחם בהצלחה בתושבי הסביבה הנוכרים, אך סופו שנלכד והוצא להורג בידי אויביו. יונתן החשמונאי אכן ניהל מערכות צבאיות בהיקף רחב נגד הנוכרים בארץ ישראל ובסוריה, ולסירוגין גם נגד שניים מן הטוענים לכתר באנטיוכיה. היו אלה פעולות תגמול וענישה: 'גיחות' לחילוקי יהודים מן ה'מובלעות' האתניות, וכן פשיטות, קרבות ומערכות מצור שבהם התערב במאבק הפנימי הבלתי פוסק על השלטון בממלכה הסלאוקית. באחריתו נלכד יונתן בידי דיודוטוס טריפון, העוצר של הנער אנטיוכוס השישי שהתנשא למלוך. יונתן הוחזק בשבי מספר חודשים עד שהוצא להורג (מקבים א' יג, כב–כג). אלכסנדר ינאי לעומתו לא נשבה ולא הוצא להורג. בשעת המצור על העיר רגב שבעבר הירדן המזרחי חלה מרוב שתייה ומת כשהוא במחיצת אשתו שלומציון אלכסנדרה (המלחמה היהודית א, 106; קדמוניות היהודים יג, 398–401).

על הנימוק של ורמש יש להוסיף: (א) 'פשר חבקוק' מדגיש כי הכוהן הרשע היה תאב כסף ('הון עמים לקח'; 'לשלול עמים רבים').⁴² ספר מקבים א' גם הוא מרבה לספר על השלל שיונתן לקח עימו במסעותיו.⁴³ דבר כזה לא נאמר על אלכסנדר ינאי. אין ללמוד מכך שינאי הדיר עצמו מרכוש הערים שכבש, אבל להיטות יתרה אחר שלל מיוחסת רק ליונתן; (ב) בחינת היחס לינאי בכתבי קומראן אינה מצביעה על עוינות כי אם על סימפטיה, ואף הזדהות ותמיכה בו באירועים מרכזיים, הן בתחילת ימי מלכותו (מסע תלמי לתורוס בשנת 103) הן במחציתם השנייה (המלחמה של ינאי בפרושים וההוצאה להורג של מנהיגיהם בשנים 92–86);⁴⁴ (ג) לא ניתן להתאים את פרשת הרדיפה של הכוהן הרשע ואת ההימלטות של הכת לממצא מקומראן: הנתונים הארכאולוגיים מצביעים על התיישבות הכת באתר סביב שנת 100 לפנה"ס, דהיינו בראשית ימי מלכותו של ינאי, ועל רצף יישובי תקין שלא נפגע במשך ימי שלטונו של ינאי;⁴⁵ (ד) מצירוף המידע שבשלוש

41 ההצעה נמצאת כבר אצל ורמש, תגלית (לעיל, הערה 1), עמ' 88–94 (וביתר פירוט בספרו מ־1978 [לעיל, הערה 1]); ואחריו מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 74–78. עיינו גם בספרו של ורמש משנת 1978, שם, עמ' 151. ראו המקורות לעיל, הערה 38.

42 'וכאשר משל בישראל רם לבבו ויעזוב את אל ויבגוד בחוקים בעבור הון. ויגזול ויקבוץ הון אנשי חמס אשר מרדו באל והון עמים לקח לוסף עליו עון אשמה' (פשר חבקוק, קימרון, א, עמ' 252, שורות 9–12); "כי אתה שלותה גוים רבים וישלוכה כול יתר עמים" פ[שר הדבר] על הכוהן אשר מרד' (שם, שורות 15–16).

43 מקבים א' י, פד, פז; יא, נא; יא, סא; יב, לג. וראו גם: קדמוניות היהודים יג, 142.

44 ראו מאמרי (לעיל, הערה 10), עמ' 19–35.

45 לתארוך היישוב בקומראן ולרציפות ישיבתה של הכת במאה הראשונה לפנה"ס ראו: Roland de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, p. 5 and passim; Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002, pp. 63–66 and passim; eadem, 'The Chronology of Qumran, Ein Feshkha, and Ein El-Ghuweir', *Debating Qumran: Collected Essays on Its Archaeology*, Louven 2004,

מגילות עולה, שההימלטות של הכת לדמשק והמרדף של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק אירעו מעט לאחר הפיצול של הקהילה היהודית לשלוש עדות: הפרושים, הצדוקים והאיסיים.⁴⁶ במקביל, מידע ממקור היסטוריוגרפי וממסורת תנאית שאינם תלויים זה בזה מצביע על כך שהפירוד אירע מעט לפני ימי יונתן; (ה) הבריחה של אנשי הכת למדבר דמשק והמרדף של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק באותו אזור מסתברים לאור ההתפתחויות בארץ יהודה בימי יונתן והפעילות הצבאית שניהל יונתן באזור דמשק. ועוד אחזור בהמשך בפירוט לשני השיקולים האחרונים.

ההסתייגות היחידה מן הזיהוי של הכוהן הרשע עם יונתן שיש לה לכאורה משקל קשורה לכך שספר מקבים א' אינו מוסר על עינויים שעבר יונתן בשביו, גם לא על התעללות בגופתו. ברם, מאבקי שליטים בעולם העתיק מעולם לא היו 'סטריליים'. עינויים שבויים (בייחוד רמי מעלה) והתעללות בגופות (גם של חללי חרב) היו דרך מקובלת, מובנת מאליה, שלא היה צורך להתעכב עליה ולתאר אותה. הם הופיעו במסגרת תיאורים היסטוריים שוטפים רק כאשר נודעה להם השפעה ממשית על מהלך האירועים, בטקסטים בעלי אופי דידקטי, או במקרים מיוחדים שהיה בהם כדי להעצים את האופי 'הפתטי' של הסיפור.

אזכיר את הסיפור הפתטי של יוספוס־ניקולאוס על העינויים הפומביים שעברו אימו של יוחנן הורקנוס ואחיו מידי תלמי בן חבוב, חותנו של שמעון, על חומת מבצר דגון שליד יריחו (קדמוניות היהודים יג, 230–234), ואת הדיווח על ביתור גופתו של ניקנור בידי אנשי יהודה המקבי, שיש לו מטרות דידקטיות בולטות (מקבים א' ז, מז; ב' טו, ל–לה).⁴⁷ המקורות מתארים את דיודוטוס טריפון כערמומי, בוגדני ואכזר (המלחמה היהודית א, 49 [על פי ניקולאוס]). כבר כינוי הלוואי 'טריפון' (בין השאר: 'הטורף', 'הזולל') מדבר כנגדו (ראו: קדמוניות היהודים יג, 220–221). יונתן נשבה בראש ובראשונה כדי לכפות על החצר החשמונאית לחזור לברית עם טריפון, אך גם כדי לאלץ את שמעון אחיו להסכין עם דרישותיו הכספיות, ובעיקר עם המשך השלטון הסלאוקי בחקרה שבירושלים (מקבים א' יב, טו; יג, כא). שבי כזה לא התנהל בתנאים של בית הבראה. התלו לו, כמקובל באותו הזמן, עינויים פיזיים ונפשיים שנועדו להפעיל לחץ על החצר החשמונאית ועל דעת הקהל היהודית.

ואכן, יש עדות במקורות למצוקה של יונתן. על פי ספר מקבים א', טריפון, ששבה אותו בעכו, טלטל את יונתן עימו במסעותיו ברחבי ארץ ישראל וסוריה, בין השאר לארץ יהודה וחזרה ממנה. הוא הוציא אותו להורג בחופזה בצפון עבר הירדן, לאחר מסע לילי מפרך מסביבות ירושלים בסופת שלג יוצאת דופן (מקבים א' יב, מח – יג, כד). כל העת היה יונתן נתון במאסר (ἐν φυλάκῃ – 'במשמר'; שם יג, יב); יוספוס כתב: 'בכבלים'

pp. 49–61; eadem, 'The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshkha: Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes', *Dead Sea Discoveries*, 13 (2006), pp. 262–266

46 ראו לעיל, הערות 32, 36.

47 לדוגמאות נוספות מן העולם היווני־הרומי ראו: בר־כוכבא (לעיל, הערה 11), עמ' 368–369 והערות 14–15.

(קדמוניות היהודים יג, 205). בגרסתו הקצרצרה בספר 'המלחמה היהודית' יוספוס הרחיב מעט: '(טריפון) לקח אותו בשבי בערמה וכבל אותו באזיקים' (א, 49). כפי שנראה גם בעין בלתי מזוינת, המידע של יוספוס ב'קדמוניות היהודים' על ימי יונתן שאוב לא רק מספר מקבים א', ובספרו 'המלחמה היהודית' הוא מבוסס, כמוסכם, רק על ניקולאוס איש דמשק.⁴⁸ לא הייתי מצפה מבעל מקבים א', שהעריץ את יונתן והילל עד בלי די את אישיותו ואת הצלחותיו (לדידו הלהיטות לשלל אינה בגדר מגרעת), שיעמעם את התרוממות הרוח לנוכח הישגיו של גיבור הסיפור ואת המכובדות של דברי ימי יונתן, וישתף את הקורא בהשפלה ובביזוי שהיו מנת חלקו של גיבורו הנערץ בימיו האחרונים (בניסוח של 'פשר חבקוק': 'הכהן אשר גבר קלונו מכבודו'). ואולי נמנע מלפרט על כך כדי שהקורא לא יתמה מדוע שמעון לא השקיע יותר מאמצים בשחרור אחיו. ועוד, ספק אם בעל 'פשר חבקוק' אכן מתכוון להתעללות בגופה.⁴⁹

כל ההצעות האחרות לזיהוי הכוהן הרשע שצפו ועלו במשך השנים (בנוסף לזיהוי החוזר עם אלכסנדר ינאי) דינן להידחות: (א) שמעון החשמונאי⁵⁰ לא נשבה ולא הוצא להורג בידי אויב חיצוני, כי חתנו רצחו בעיצומו של משתה (מקבים א' טז, טו; שנת 135); (ב) מתתיהו אנטיגונוס (40–37 לפנה"ס)⁵¹ אמנם עונה, הוצא להורג בידי אנטיגונוס וראשו הוטל (קדמוניות היהודים טו, 9), אבל לא מעט כתבי יד של מגילות כיתתיות מקומראן קדמו לימיו, כמו גם שורה של אירועים הנרמזים במגילות שבהם נפרע האל מאויבי הכת, כגון מצור של אנטיכוס סידטס על ירושלים (שנת 132), דיכוי המרד הפרושי בימי יוחנן הורקנוס, ההוצאה להורג של מנהיגי הפרושים בימי ינאי (שנת 86), וגם כיבוש פומפיוס.⁵² כן אין להעלות על הדעת פעילות צבאית או אחרת של מתתיהו אנטיגונוס בדמשק או בסביבתה. ועוד, זיהוי של הכוהן הרשע כרוך במועד ייסוד הכתות. כפי שכבר נאמר, אלה נוסדו מעט לפני ימי יונתן; (ג) מאותן סיבות יש לדחות את הצעת הזיהוי עם אריסטובולוס השני או עם הורקנוס השני (הזיהוי האחרון זכה לאחרונה לתמיכה מפתיעה).⁵³ הראשון לא הוצא להורג כי אם הורעל, והשני לא נשבה, וגם אין כל דמיון בין הפעילות המיוחסת לשניהם לזו המיוחסת לכוהן הרשע.

48 Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1, Leipzig 1890, pp. 80–85, 92–94; מנחם שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, בעריכת ישעיהו גפני, משה דוד הר ומשה עמית, ירושלים תשנ"א, עמ' 464–459. לתוספות בולטות ממקור חיצוני בקדמוניות היהודים ראו למשל: יב, 242–244, 246, 386; יג, 36, 60–61, 86, 88, 117, 120, ועוד.

49 'ונקמות בגוית בשרו' (פשר חבקוק, קימרון, א, עמ' 253, שורות 2) אינו מכוון בהכרח לגוייה בהוראה המקובלת בימינו. ראו: ניצן (לעיל, הערה 34), עמ' 182. הצירוף 'גוית בשרו' הוא דוגמה לזוג לשונות נרדפים, ומכיוון שהלשון 'בשר' אין משמעה גוף מת הרי גם 'גויה' משמעה גוף חי.

50 כהצעת קרוס (לעיל, הערה 1), עמ' 147–152; ונדרקס (לעיל, הערה 1), עמ' 103.

51 היה מי שהציע זאת אך איני זוכר את זהותו.

52 על ימי ינאי ראו במאמרי (לעיל, הערה 10), עמ' 31–57. על כיבוש פומפיוס ראו: אשל (לעיל, הערה 1), עמ' 122–144.

53 ההצעה האחרונה היא של: Michael O. Wise, 'The Origins and History of the Teacher's

לעיל הזכרתי ביעף את התארוך של ראשית הפיצול בין שלוש העדות, הפרושים, הצדוקים והאיסיים, מעט לפני ימי יונתן. המידע על ראשיתן של העדות מבוסס על ארבעה מקורות, ולכל הפחות שלושה מהם אינם תלויים זה בזה והם שייכים לסוגות שונות לחלוטין. נפתח בעדות של המגילות. על פי 'ברית דמשק' העדה הפרושית התהוותה ערב ההימלטות של אנשי היחד לארץ דמשק,⁵⁴ לפני שאנשי הכת ברחו מפני הכוהן הרשע, כפי שכבר נאמר לעיל;⁵⁵ לפי 'פשר תהילים א', אנשים מבין הפרושים והצדוקים (אפרים ומנשה) נטלו חלק בניסיונות לפגוע במורה הצדק ובכת.⁵⁶ מכאן שהפיצול לעדות אירע קודם לכן. האירוע שבפשר, ועל כך אין מחלוקת, זהה עם המרדף של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק, שעליו נמסר בפשר אחר באותה מגילה (וב'פשר חבקוק').⁵⁷ לפי המגילות, הפיצול קדם אפוא למרדף של הכוהן הרשע ('פשר תהילים א') ואירע סמוך לו ('ברית דמשק'). מידע מסוגה שונה על זמן הפילוג נמצא באבות דרבי נתן.⁵⁸ כפי שהראה מנחם קיסטר, מקורו במסורת תנאית, והיא שרדה גם בחיבור יהודי-נוצרי קדום. למרות ריחוקו של המקור מן האירועים ראוי לעיין בו. וזה לשונו:

שני תלמידים היו לו (=לאנטיגונוס איש סוכו), צדוק וביתוס, וכיוון ששמעו את הדבר הזה אמרו להם אילו הייתם יודעים שתחית המתים מתן שכון של צדוקים לעתיד לבוא היו אומ' כן. הלכו ופירשו להן ויצאו מהם שתי משפחות <רעות> וקראו <צדוקים לשם צדוק, בייתוסים לשם ביתוס>.

הסיפור האפונימי, מן הסוג השכיח בספרות הייסוד, מוסר על התנתקות הצדוקים והבייתוסים מן הפרושים, והבייתוסים מן הצדוקים. אנטיגונוס איש סוכו היה בן דורו של

'עמ' Movement', Lim and Collins (above, n. 4), pp. 92–122; וכן: קולינס (לעיל, הערה 7), עמ' 131–111; Kenneth Atkinson, *The Hasmonians and Their Neighbors*, London 2018, pp. 114–122.

54 CD^a; 4QD^a, קימרון, א, עמ' 14–16, שורות 166–175: 'שר אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הוסגרו לחרב והמחזיקים נמלטו לארץ צפון'. אפרים הוא כמקובל שם קוד לפרושים, מנשה לצדוקים ויהודה לאיסיים (ולעיתים לכת היחד בלבד). זאת הוכיחו, כמעט בעת ובעונה אחת, דיפון סומר, דוד פלוסר ויוסף עמוסין. לקורא העברי מוכר מאמרו של דוד פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', ספר זכרון לגדליהו אלון, בעריכת מנחם דורמן ואחרים, תל אביב תש"ל, עמ' 169–133 (=הנ"ל), יהדות הבית השני, קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת סרג' רוזר, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–219). ראו גם: קיסטר (לעיל, הערה 10), עמ' 14–18.

55 ראו לעיל, הערה 28.

56 קימרון, ב, עמ' 301, שורות 17–18: 'רשעי אפרים ומנשה אשר יבקשו לשלוח יד בכוהן ובאנשי עצתו'. 'הכוהן הוא מורה הצדק, השוו שם, עמ' 302, שורה 15: 'הכוהן מורה הצדק'.

57 קימרון, שם, עמ' 303, שורה 8: '[הכוהן] הרשע אשר צ'פ[ה] למור[ה] הצד[ק] ובקש[ה] להמיתו'.

58 אבות דרבי נתן, נוסח ב (מהדורת שכטר, עמ' 26). ועיינו: מנחם קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן; נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 155–157, 268–270, ושם הפניה לפסאודו קלמנס, *Recognitions*, א, 54.

יוסי בן יעזר איש צרידה, דודו של 'יקים איש צרורות' (צרורות=צרדה=סורדה שמצפון מערב לרמאללה), הכוהן הגדול המתיוון המתון שהתמנה מטעם השלטון הסלאוקי בסוף שנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס.

במקום אחר הצעתי לראות במונח 'בייתוסים' כינוי גנאי חיצוני שהופנה כלפי כתות האיסיים.⁵⁹ זיהוי האיסיים עם הבייתוסים כשלעצמו אינו חדש. ראשיתו כבר בעזריה מן האדומים והוא זכה לעדנה בדור האחרון.⁶⁰ בין אם ההצעה נכונה בין אם לאו, המסורת של אבות דרבי נתן מייחסת את ראשית הפילוג בין הפרושים לצדוקים (ואולי גם בין הצדוקים לאיסיים) לימי אנטיגונוס איש סוכו, דהיינו לימי יהודה המקבי, לפני ימי ההנהגה של יונתן וסמוך להם.

המקור הידוע ביותר על הפיצול נמצא בגרסה הקצרה של יוספוס על שלוש העדות, המשולבת במסגרת התיאור הרצוף על ימי יונתן (קדמוניות היהודים יג, 171–172). דברי יוספוס הם המקור ההיסטוריוגרפי היחיד העומד לרשותנו לקביעת מועד ההתפצלות. אילו לא הייתה בהם סבירות, או שהיה בידינו מידע סותר כלשהו, היה מקום להרהר אחריהם. ואולם אין ראיה של ממש לפסילת המידע הזה.⁶¹ הוא מסתייע כאמור במקורות מסוג שונה לחלוטין.

האמינות של מועד הפיצול הנזכר אצל יוספוס מוצאת תימוכין גם בנבכי חקר המקורות. כמקובל באקסקורסים שבכתבי יוספוס (ובחיבורים אחרים מן המורשת היוונית-הרומית), הדיון על התפצלותן של שלוש העדות שובץ בהקשר של ימי יונתן כמעין מבוא-הסבר לאזכור אירוע היסטורי. במקרה דנן זהו אירוע שבמרכזו עמדה אחת העדות, כת שנמנתה עימן או כולן גם יחד. גרסתו של יוספוס לימי יונתן היא ביסודה פרפרזה לספר מקבים א', ויוספוס מוסיף עליו מידע ששאב ממקור הלניסטי בן התקופה. מאחר שתוספות המידע מתמקדות בהיסטוריה הסלאוקית (ובעיר דמשק), ניתן לקבוע שיוספוס נעזר בניקולאוס

59 בר-כוכבא (לעיל, הערה 7), עמ' 303–308.

60 את הזיהוי כבר הציע גרינץ (לעיל, הערה 1) בראשית שנות החמישים של המאה הקודמת. וראו גם: יעקב זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור "מגילת מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 40–53.

61 ניסיון לעורר ספקות בערכו הכרונולוגי של האקסקורסוס ראו: Joseph Sievers, 'Josephus, First Maccabees, Sparta, the Three Haireseis and Cicero', *Journal for the Study of Judaism*, 32 (2001), pp. 241–251. המחבר אינו מתייחס לעדויות של המגילות ושל אבות דרבי נתן ומשום כך מלכתחילה אין לדבריו תוקף. הטענות עצמן אין בהן כדי לערער על האמינות של המידע. כך למשל משווה סיוורס את שילוב האקסקורסוס לשיבוץ של קטעים אחרים אצל יוספוס שלא בהקשר ההיסטורי המדויק, כגון סיפור 'איגרת אריסטיאס'. ואולם במקרה זה, והדומים לו, השיבוץ נעשה כדי למלא בתוכן את הסיפור ההיסטורי של התקופה התלמית שעליה היה ליוספוס מידע דל ביותר. משום כך כאשר יוספוס סיים למצות את המידע שעמד לפניו על התקופה הוא ניסה למלא את 'החלל' בתקצירים של חיבורים שהיו מוכרים לו, ואשר לדעתו התאימו לתקופה. באשר לימי יונתן, לא היה לו מחסור בחומר מספר מקבים א'. יתר על כן, אין בדברי מקבים א' ובפרפרזה של יוספוס דבר שיכול היה להצדיק שילוב אקסקורסוס על הכתות. אין זאת אלא שמצא את האקסקורסוס גם במקור שעמד לנגד עיניו, דהיינו ניקולאוס.

איש דמשק. מסקנה זו מסתייעת גם בכך שכמה פרטי מידע על ימי יונתן שאינם שאובים מספר מקבים א' נמצאים (אם כי בקיצור רב) בספר 'המלחמה היהודית', חיבורו הראשון של יוספוס (א, 48–49). כאמור לעיל, כבר נמנו וגמרו שבגרסתו על ימי האחים החשמונאים בספר המלחמה התבסס יוספוס אך ורק על ניקולאוס איש דמשק. ואכן, בדיקת התוכן והסגנון של האקסקורסוס, הדיון על העדות בקדמוניות היהודים יג, מראה כי הדברים אינם מבוססים על 'ידע אישי' של יוספוס, כמו בשני האקסקורסים האחרים שכתב על שלוש העדות, כי אם על מקור חיצוני כתוב.⁶²

ניקולאוס מסר אפוא במסגרת הרצף ההיסטורי של ימי יונתן על אירוע כלשהו שהיה קשור בעדות או בכת אחת מתוכן, ולשם כך נזקק לכמה משפטים של הקדמה על שלוש העדות. זה היה האזכור הראשון של העדות או של אחת מן הכתות בחיבור הגדול בן 144 הספרים של ניקולאוס על ההיסטוריה העולמית. כבר התוודענו לאמינות הבסיסית של ניקולאוס (למעט עיטורים ספרותיים והגזמות מגמתיות), גם כשהדברים מתייחסים למדינה החשמונאית.⁶³ במקרה שלפנינו, לא הייתה לו שום סיבה לסטות מן האמת. מדברי ניקולאוס ניתן להסיק כי שלוש הכתות כבר היו פעילות בימי יונתן. הנכונות של יוספוס לשלב את האקסקורסוס במסגרת ימי יונתן רומזת לכך שיוספוס ידע שהכתות נוסדו מעט לפני ימי יונתן.

התפצלות הקהילה היהודית לעדות ולכתות דווקא באותם ימים ובסמוך להם אינה מקרית. פילוג משולש ודרמטי בהיקף שכזה לא היה מתרחש בימים כתיקונם. ההתייוונות, הגזרות והמרד העמידו בפני הציבור היהודי, על פלגיו הפוליטיים והתרבותיים, שורה של שאלות אמוניות, מעשיות והלכתיות, שרובן לא עלו קודם לכן. לדוגמה, לאמונה בהישארות הנפש ובתחיית המתים הייתה משמעות מעשית יום־יומית לגבי רוח הלחימה והנכונות להקרבה ולקידוש השם. הסוגיה ההלכתית של מלחמה בשבת, על מגוון השאלות שהיא מעלה, חייבה מענה דחוף כי ההתלבטות ביחס אליה הפכה נקודת תורפה ונוצלה בידי האויב עד תום. גם סוגיות שכבר זכו לדיון בדורות קודמים קיבלו ממד אקטואלי, כגון: מקור הרע, דרכו של האל בהנהגת העולם, הגמול לצדיק ולרשע, סבלו של העם היהודי, ועוד כיוצא באלה. הריבוי והעוצמה של ההתלבטויות הם שהביאו לפילוגים השונים, בהדרגה אבל בסמיכות זמן. גם בימינו אין 'מפץ' היסטורי מתרחש ביום אחד.

5

נפנה עתה לקביעת מועד המרדף של הכוהן הרשע–יונתן אחר מורה הצדק. על פי 'פשר חבקוק' התנהל המרדף כאשר הכוהן הרשע 'משל בישראל ביד רמה', כלומר: כאשר יונתן

62 במיוחד יש לשים לב לכך שההבדל היחיד בין שלוש העדות אצל יוספוס בקדמוניות יג נוגע לגזרה הקדומה, ואילו בקדמוניות יח אין נזכרת עמדתם של האיסיים והצדוקים בדבר הגזרה הקדומה, ובמלחמה היהודית ב לא נזכרת עמדתם של האיסיים, אף ששני האקסקורסים האחרונים מפורטים במיוחד. גם ההנמקות שונות לחלוטין.

63 בר־כוכבא (לעיל, הערה 10), עמ' 49–50.

שימש לא רק כוהן גדול כי אם גם שליט יחיד של ארץ יהודה וסביבתה הקרובה. יונתן בן מתתיהו התמנה לכוהן גדול בשנת 152 (מקבים א' י, כ-כא), ובשנת 150 הוסיף לו אלכסנדר בלאס את משרת מושל האזור (מקבים א' י, סה). בשנת 145 אושרר מעמדו של יונתן בידי דמטריוס השני (מקבים א' יא, יט, כז). כדי לקבוע את השנה המדויקת של המרדף עלינו לוודא היכן הוא נערך. מן השילוב של פשרים ב'ברית דמשק' עם 'פשר חבקוק' ו'פשר תהילים א' נמצאנו למדים, כי אנשי הכת ומורה הצדק מצאו מקלט ב'ארץ דמשק' – 'ארץ צפון' במנוסתם מפני הכוהן הרשע, וכי זה ניסה להמית את מורה הצדק במקום מקלטו.⁶⁴

לא נותר אלא לברר מתי שהה יונתן באזור דמשק בנסיבות שאפשרו לו לנסות לפגוע בכת ובמנהיגה. דא עקא שכמצופה במחקר המגילות, על כל קביעה וזיהוי יצא ערעור. חוקרים רבים פוסלים מכול וכול את אמינות המידע ב'ברית דמשק' בדבר הברחה 'לארץ צפון' – 'ארץ דמשק',⁶⁵ ורואים בו פשר סמלי לדברי הנביא עמוס המובאים ב'מעטפת'. את השם דמשק פירשו כשם קוד לקומראן (או למדבר יהודה).⁶⁶

הפירוש הזה כשלעצמו אינו מתיישב עם פשר אחר, שבו נאמר 'שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק',⁶⁷ גם לא עם דרכי הפרשנות והכתיבה של הפשרים בכללותם.⁶⁸ יתרה מזאת, אין שום הצדקה ושום סיבה להוציא את הכתוב מידי פשוטו. הפרשנות הסמלית נובעת למעשה מן ההערכה שדמשק הייתה רחוקה מכדי למלא תפקיד בחיי הכת. זו הערכה שגויה מעיקרה. דמשק לא שכנה מעבר להרי חושך. מ'מגילת

64 ראו לעיל, עמ' 436–437, הערה 28.

65 להלן הקטע העיקרי מ'ברית דמשק': 'בבוא הדבר אשר כתוב בדברי ישעיה בן אמוץ הנביא אשר אמר "יבוא עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו מיום סור אפרים מעל יהודה" בהפרד שני בתי ישראל "שר אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הוסגרו לחרב והמחזיקים נמלטו לארץ צפון" כאשר אמר "והגלית את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק" ספרי התורה הם סוכת המלך כאשר אמר "והקימותי את סוכת דוד הנפלת" המלך הוא הקהל וכיניי הצלמים המה ספרי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם והכוכב הוא דורש התורה הבא ארץ דמשק כאשר היה כתוב "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישאל" (CD^a; 4QD^a; קימרון, א, עמ' 14–16, שורות 166–176).

66 רבים הציעו את הפרשנות הסמלית ל'דמשק', כגון: קרוס (לעיל, הערה 1), עמ' 46; *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, with Introduction and Notes by Theodor H. Gaster, Garden City 1956, p. 41; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp. 93–94.

67 4QD^a, קימרון, א, עמ' 12, שורות 138–139. וראו בהרחבה לעניין זה: דימנט (לעיל, הערה 20), עמ' 44–45.

68 ראו הנימוקים של דימנט, שם. אוסיף כי שיטתו של הפושר במקרה זה חורגת לחלוטין מן המקובל בספרות הפשרים, וככל הידוע לי אין לה מקבילה. 'ברית דמשק' הופכת על פניהם את דברי הנביא המכוון לעונש הגלות על ישראל ועל צלמיהם, ודורשת אותם כתחזית חיובית על ריכוז ספרי התורה וכתבי הנביאים והצגתם לפני אנשי הכת 'הבאים בברית' בדמשק. בתוך כך, מה שאף נשמע לכאורה כחילול הקודש: הצלמים הופכים שם צופן לספרי הנביאים 'סכות מלככם' לקוד ל'ספרי התורה'. מכאן שלא 'המעטפת' היא שעיצבה את תוכן הפשר. בהיעדר פסוק 'מעטפת' מתאים לאירוע (ולו גם בדרך דחוקה), נאלץ הפושר ליטול את דברי הנביא עמוס ולהפוך אותם על פניהם.

תענית' ניתן ללמוד שבימי החשמונאים מצאו קבוצות יהודיות מקלט מרדיפות בחבלי סוריה.⁶⁹ בסביבת דמשק היו יישובים יהודיים (קדמוניות היהודים א, 170) ויונתן עצמו פעל בה פעמיים (מקבים א' יא, סב; יב, לב).

הנסיבות שנוצרו בימי שלטונו כפו על אנשי הכת לחפש מקום מקלט. בהישארותה של הכת במדבר יהודה בימי שלטונו של יונתן הייתה טמונה סכנה גדולה.⁷⁰ בשנת 147, ולכל המאוחר בשנת 145, הצליח יונתן לייצב את שלטונו בירושלים. מדבר יהודה היה קרוב מדי לעיר. ליונתן הייתה היכרות טובה עם האזור מן השנים שבהן שהה בתקוע ובמכמש שעל סף המדבר (152–160 לפנה"ס; מקבים א' ט, לג, עג). מדבר יהודה חדל לשמש מקום מקלט לפליטים, לכל הפחות בזמן שלטונו הנמרץ של יונתן. לעומת זאת, במרחב דמשק שרר 'ריק' שלטוני, ואנשי הכת יכלו לקוות למצוא בו ביטחון יחסי. קשה שלא להיזכר באירועים מן השנים האחרונות, ימי מלחמת האזרחים בסוריה של בשאר אל-אסד, שבהם מצאו קבוצות דתיות, אתניות ופוליטיות (מהן קבוצות נרדפות) מן המרחב המזרח-תיכוני מקלט (וכר רחב לפעולה) בסוריה דווקא, בחסות האנרכיה והפיצול השוררים בה.

6

ספר מקבים א' מוסר כאמור על שתי גיחות של יונתן לדמשק ולסביבתה, בשנים 145–144. את ההתנגשות עם אנשי הכת יש לתארך לאחת מהן. הניסיון לפגוע במורה הצדק היה רק משימה משנית, ואפילו שולית, במסעו של יונתן. כדי להבין את הרקע למסע

69 על ההימלטות לדמשק של קבוצות יהודיות חריגות מארץ יהודה ניתן ללמוד ממגילת תענית, י"ז באדר: 'בשבעה עשר ביה (=באדר) קמו עממיה על פליטת ספריה במדינת כלבוס (=כלקיס) בבית זבדי והוה פירקן' (לפי כ"י פארמה, מהדורת ורד נעם, ירושלים תשס"ד, עמ' 48). זמנו של האירוע, מקומו, זהות המשתתפים בו ופרטיו מעורפלים למדי. הסכוליון על ניסוחיו אינו תורם דבר ואינו אלא אוסף אקלקטי ודברי פרשנות מפה ומשם (נעם, שם, עמ' 306–308). ההצעות לזיהוי האירוע אינן ניתנות להוכחה, ובכל אחת מהן טמונים קשיים לא מעטים. כל שניתן ללמוד מן הכתוב הוא כי בפרק זמן כלשהו בימי הבית השני (משום ריבוי הידיעות על התקופה במגילה ולאור האירוע המתואר – כנראה בימי אחד השליטים החשמונאים) נמלטה קבוצה של 'סופרים', מן הסתם מארץ יהודה או ממדינת יהודה, לאזור כלקיס, שמרכזו בבקעת הלבנון ('הבקע'), ובסמוך למקום מושבו של שבט הזבדיים. אנשי הקבוצה סבלו מתגרת ידם של בני המקום וניצלו מידם בדרך זו או אחרת. ייתכן שזכו לסיוע מיהודים שישבו באזור כלקיס. לענייננו, המידע ב'מגילת תענית' מצביע על הימלטות של קבוצה נרדפת ('פליטת') מחמת המציק מארץ יהודה (קשה להניח כי הגיעו ממקום אחר) לאחד מחבלי סוריה ולמדבריותיה בפרק זמן כלשהו בימי הבית השני או בימי המדינה החשמונאית.

70 אין במגילות קביעה לגבי מקום המגורים של הכת לפני ההימלטות לדמשק. כל שנאמר הוא כי הנמלטים יצאו מארץ יהודה ('היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק', 4QD^a, קימרון, א, עמ' 12, שורה 139; 'שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה והנולדים עמהם', שם, עמ' 9, שורות 92–93), וסביר כי הכוונה למדבר יהודה. עם זאת, ייתכן שהתבורה נקבעה יחדיו בתחילה מחוץ לארץ יהודה, במדבר שומרון או באחד המדבריות של עבר הירדן המזרחי.

אסקור להלן בראשי פרקים את ההתרחשויות העיקריות בסוריה בשנים 143–145 לפנה"ס, ואת האינטרסים של הצדדים המעורבים.⁷¹

מלחמת האזרחים הממושכת בממלכה הסלאוקית הגיעה באותן שנים לשלב חדש. בשנת 145/146 עלה לכס השלטון דמטריוס השני, בן הענף של משפחת המלוכה שהתייחס על סלאוקוס הרביעי (187–176 לפנה"ס). דמטריוס השני הדיח מן השלטון את הענף המתחרה – השושלת שהתייחסה על אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס (175–164 לפנה"ס).

השתלטותו של דמטריוס נעשתה למורת רוחם של המתישבים הצבאיים היוונים-המוקדונים הוותיקים שבצפון סוריה, חוד החנית של הצבא הסלאוקי. המתישבים דגלו כל השנים בהעברה מסודרת של השלטון מאב לבן, והתנגדו למלחמות ירושה, למאבקי שושלות ולמהפכות. כל אלה עלולים היו להפר את הסדר והיציבות ואת האיוון בין היסודות האירופיים והמזרחיים בממלכה, ובכך לסכן את עתידה ואת עצם קיומה של האוכלוסייה ה'אירופית'. כמשקל נגד למתישבים הצבאיים גייס דמטריוס השני מספר גדול של שכירים מכרתים ומאיי יוון. הגיוס אך החרף את העוינות של המתישבים הצבאיים, לפי שאיים על ההגמוניה שלהם בצבא ובממלכה ועל מעמדם וזכויותיהם שהושגו בעמל רב במשך דורות. בראש המתישבים התייצב דיודוטוס טריפון, כנראה מפקד של עוצבת פרשים מאפמיאה, עיר המחנות הצבאיים שבצפון סוריה. טריפון המליך את הנער אנטיוכוס השישי, בן הענף שהתייחס על אנטיוכוס אפיפאנס. על עצמו הכריז כעוצר, במחשבה תחילה להדיח את אנטיוכוס הצעיר בבוא היום ולעלות במקומו לכס המלוכה.

בשנת 145 לפנה"ס היה המרחב הסורי מחולק בין דמטריוס השני לאנטיוכוס השישי (=טריפון) באופן זה: בערים היווניות והמיווניות של רצועת החוף הסורית-הפיניקית שלטו דמטריוס השני והשכירים הכרתים; באנטיוכיה הבירה (ביסודה מושבה צבאית יוונית-מוקדונית) ובסלאוקיס, 'חגורת' המושבות הצבאיות של ארבע הסאטרפיות הגבעיות וההרריות שבצפון סוריה, זכו אנטיוכוס השישי וטריפון לתמיכה מלאה. בחבלים אחרים בסוריה גברה ידו של צד זה או אחר, וברובם שררה אנרכיה גמורה. היישובים העירוניים והגורמים האתניים המקומיים – בכללם שבטים ערבים נודדים – העתיקו את תמיכתם מצד לצד בהתאם לצורכי השעה.

באותה שנה, לאחר שטריפון השתלט באופן מוחלט על האזור הגבוה של צפון סוריה,

71 הקורא ימצא סקירות על מרד טריפון בספרים המוכרים על התקופה ההלניסטית והממלכה הסלאוקית, למן ספרו של בוואן על בית סלאוקוס משנת 1902. המונוגרפיה המקיפה האחרונה על התקופה: Kay Ehling, *Untersuchungen zur Geschichte der späten Seleukiden (164–64 v. Chr.): vom Tode des Antiochos IV bis zur Einrichtung der Provinz Syria unter Pompeius*, Stuttgart 2008. על הגורמים שהיו מעורבים במרד טריפון ראו: ברכובא (לעיל, הערה 11), עמ' 442–444; מנחם שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 88–90. המקורות העיקריים הם: קדמוניות היהודים יג, 131–223; מקבים א' יא-יב; יוסטינוס-פומפיוס טרוגוס, לו, 1.1–7.8; לח, 3.9; דיודורוס לג 4–4a; סטראבון טז, 10.2 (752); אפיאנוס, סריאקי, 68. קדמוניות היהודים וספר מקבים א' הם המקורות המפורטים ביותר על ימי שלטונו של טריפון.

עבר יונתן לצידו. מעורבותו של יונתן במלחמת האזרחים התבטאה ב'ג'יחות' לחבלים שהיו נתונים בחוג ההשפעה של דמטריוס השני, או שהיה בהם ריק שלטוני, בעיקר בארץ דמשק ובארץ חמת (וגם בגליל המזרחי בואכה קדש). מטרתו של יונתן הייתה לבסס את מעמדו בעיני המלכות כשליט של העם היהודי ואולי גם לזכות בהישגים טריטוריאליים נוספים. בשנים 144–145 הגיע יונתן פעמיים לדמשק (מקבים א' יא, סב; יב, לב) והשתמש בה לזמן קצר כבסיס וכנקודת מוצא להתקפות נגד תומכיו של דמטריוס השני (כגון שבט הזבדיים שבסמוך [מקבים א' יב, ל–לא]). ואולם היו אלה פשיטות קצרות מועד בלבד. ניתן ללמוד מהן כי אנשיו של טריפון לא שלטו באזור. מי שנמלט מפני יונתן לארץ דמשק יכול היה לצפות למצוא בה מקלט סביר.

7

אפשר לדייק עוד יותר בקביעת תאריך המרדף של יונתן אחר אנשי הכת. לעיל הצבעתי על כך שניקולאוס איש דמשק היה המקור של יוספוס לאקסקורסוס, הדיון על שלוש העדות, ולשילובו במסגרת ימי יונתן, וכי עשה כן משום שבסמוך מסר על אירוע הקשור באחת העדות או הכתות. יש להדגיש, כי אין אפשרות להסביר את מיקומו של האקסקורסוס אלא במציאותו של דיווח על אירוע שכזה אצל ניקולאוס. באיזה אירוע מדובר? האקסקורסוס (קדמוניות היהודים יג, 171–173) מופיע בין הסיפור על המגעים שניהל יונתן עם ספרטה לבין סיפור המסע של יונתן ל'ארץ חמת' (קדמוניות היהודים יג, 174–178), המובא בפירוט יתר ומלווה באזכור הגיחה של יונתן לדמשק בדרכו חזרה מארץ חמת (שנת 144). השילוב של האקסקורסוס בהקשר זה דווקא, מעלה על הדעת כי פעילותו של יונתן במרחב דמשק בפעם השנייה אכן כללה – בנוסף לאבטחת האינטרסים של טריפון – גם את המרדף אחרי כת היחד. ניקולאוס דיווח על הפרשה בדרך זו או אחרת, ומשום כך מצא לנכון לשלב את האקסקורסוס על שלוש העדות לפני סיפור המסע לארץ חמת. לנוכח ההערכה שגילה יוספוס הן כלפי יונתן (בעקבות ספר מקבים א') הן כלפי האיסיים, אין תמה שיוספוס בחר שלא להביא את הגרסה של ניקולאוס על המרדף, והסתפק בפרפרזה קצרה של תיאור הגיחה לדמשק שבספר מקבים א' (קדמוניות היהודים יג, 179).

במקרה שלפנינו, כדאי במיוחד לזכור און לניקולאוס. כיליד דמשק, וכבן למשפחה רבת יחסין ולאב שמילא תפקיד מרכזי בהנהגת העיר, ידע ניקולאוס יותר מכל היסטוריון אחר על האירועים בעיר ובקרבתה. על אנטיפטרוס אבי ניקולאוס מסופר כי היה מעורה במיוחד (ומעורב כמתווך) במאבקים הפנימיים בין הטוענים לכתר בסוריה ובמגעים עם הגורמים המקומיים.⁷² פעילותו של יונתן באזור לא נעשתה בחשאי ולא הייתה בגדר סוד. היא שיבשה את יחסי הכוחות הפנימיים והחיצוניים והטרידה מאוד את אזרחי העיר

72 ראו בסודא: Ada Sara Adler, *Suidae Lexicon*, s.v. Ἀντίπατρος, Leipzig 1928, F. 131 para

ואת שבטי המדבריות הסמוכים. במרוצת השנים היה עליהם לשקול בזהירות יתרה את מערכת הנאמנויות והיחסים בין אלכסנדר בלאס, תלמי השישי, דמטריוס הראשון והשני ואנטיוכוס השישי, הם ועוצריהם ומפקדי צבאותיהם, שגם הם התנשאו למלוך, כשבצידם (ולעיתים מעליהם) ריחפה כצל דמותו המאיימת ו'הגמישה' מבחינה פוליטית של יונתן היהודי. אם ניקולאוס ידע בפרטי פרטים על שלבי גסיסתו של תלמי השישי, שנפל באקראי מסוסו (שנבהל מרעש של פיל) באחד הקרבות בסוריה, וגם טרח לדווח כיצד הידרדר מצבו של המלך התלמי מדי יום ביומו (ראו: קדמוניות היהודים יג, 117), האם ייתכן שלא ידע ולא מסר לקוראיו פרטים על נוכחותו המרתיעה ועל מעשיו של יונתן בתוככי עירו ובסביבתה הקרובה?

אשר לספר מקבים א', למרות הפירוט הרב על מעשיו של יונתן בארץ חמת, המחבר עובר בשתיקה על התנהלותו של יונתן בדמשק: 'ובשובו (=מן המערכה בארץ חמת) בא לדמשק ויעבור בכל הארץ' (יב, לב; תרגום אברהם כהנא). יונתן בוודאי לא בא לתור את ארץ דמשק ולהתהלך בה. אם הוא 'עבר' בה, היה זה לצורך ביצוע משימות מעשיות. הניסוח המעט מוזר של הפסוק מסגיר את העובדה שבעל מקבים א' ידע על האירועים הרבה יותר ממה שהוא מוכן למסור לקורא. כדרכו הוא רוצה שדמותו של יונתן תצטייר כ'ממלכתית' ומתעלם מן המאבקים הפנימיים שניהל. הוא מדווח בדרך כלל רק על פעילות נגד משתפי פעולה המכונים בשם 'פושעים' (י, נח, סד, עט; יא, כא), וגם זאת רק באופן חטוף ואנונימי. אל נצפה שימסור לנו על מרדף שניהל יונתן נגד כת יהודית זעירה, נאמנה לתורה ולמצוות (על פי דרכה).

8

נדבך נוסף במסד הכרונולוגי נמצא בקביעה של 'ברית דמשק' שמייסוד הכת ועד הופעת מורה הצדק חלפו עשרים שנה.⁷³ זהו מידע שאין שום סיבה לפקפק בו, שכן אין מדובר במספר מקראי טיפולוגי. גם אין זה מספר שאזכרו יכול לעורר בכוחות עצמו אסוציאציה מקראית בעלת משמעות בקרב הקוראים. נראה בעליל כי המחבר נמנע במתכוון מלעשות שימוש במספר טיפולוגי. המשפט על תהייה ותעייה של ראשוני הכת (שגם פעלו במדבר) 'מזמין' רמיזה לארבעים שנות הנדודים במדבר. המספר הטיפולוגי ארבעים שנה 'מתבקש' גם מסיבה נוספת: המחבר מוסר כי חלפו 390 שנים עד התקבצות החבורה. המניין הזה יסודו בספר יחזקאל: הנביא מספר כי שכב על צידו הימני 390 יום כדי לרצות את עוון בית ישראל ו-40 יום על צידו השמאלי כדי לכפר על עוון בית יהודה (ד, ד-1). לעומת זאת מחבר 'ברית דמשק' אינו מהסס להשתמש במספר הטיפולוגי ארבעים שנה כשהוא צופה אל העתיד, לסוף תקופת שלטון הרשע, ואומר כי יחלפו ארבעים שנה ממות מורה

הצדק ועד 'תם כל אנשי המלחמה'.⁷⁴ המחבר נמנע ממספר טיפולוגי משום שהוא יודע את המספר הנכון לאשורו וגם רוצה למסור אותו.

ראוי גם לתת את הדעת על ההקשר של הדברים. המספר 390 שנה אומנם מבוסס על אסוציאציה מקראית, אבל הכותב ראה בו תחזית של נביא שהתגשמה במדויק; אם לא כן, לא היה מביא אותה. הוא האמין באמת ובתמים כי חלפו שלוש מאות ותשעים שנה בין הכיבוש הבבלי להתקבצותה של הכת. מקור הטעות בהערכה חסרה של משך התקופה הפרסית. הטעויות והחסרים בידע הכרונולוגי על התקופה הפרסית רווחים בספרות היהודית העתיקה.⁷⁵ המספר 'עשרים שנים' לנדודי החבורה מובא אפוא כמידע כרונולוגי שהכותב סבר שהוא ריאלי, אמיתי ומדויק ולא דמיוני או מוצפן. מחברי 'ברית דמשק', שרבידיה המאוחרים נערכו בדור השני של הכת,⁷⁶ יכולים היו לטעות בהערכת אורכה של התקופה הפרסית, אבל את משך הנדודים של מייסדי הכת הם ידעו גם ידעו, וממקור ראשון.

המעטים שקיבלו את המספר 390 שנים כאומדן היסטורי אמין למדו ממנו כי ראשיתה של הכת בשנת 196 לפנה"ס, בשנים הראשונות של השלטון הסלאוקי הרצוף בארץ ישראל, לאחר קרב פניאון (שנת 200), שבו גבר הצבא הסלאוקי על צבא בית תלמי.⁷⁷ ואולם בשנים אלה לא ניכר ועזוע או משבר של ממש בקהילה היהודית בארץ ישראל.⁷⁸

74 ראו להלן, הערה 76.

75 לעניין הערכת החסר של התקופה הפרסית ראו: יוסף תבורי, 'התקופה הפרסית בעיני חז"ל', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 65–67; Michael Segal, 'The Chronological Conception of the Persian Period in Daniel 9', *Journal of Ancient Judaism*, 2 (2011), pp. 283–303; חיים מיליקובסקי, סדר עולם רבה, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 462–475, ורבים אחרים.

76 את זמן עריכתו הסופית של ספר 'ברית דמשק' יש לקבוע לימי יוחנן הורקנוס, בעיקר על פי הציפייה שתקופת הרשעה תסתיים ארבעים שנה לאחר מות מורה הצדק. ראו: CD^b, קימרון, א, עמ' 20, שורות 215–223. הדברים מובהרים ב'פשר תהילים א' (4Q171), קימרון, ב, עמ' 301, שורות 6–8: 'לסוף ארבעים השנה אשר יתמו ולא ימצא בארץ כול איש רשע'. מחבר הפשר אינו מזכיר את מות מורה הצדק כדי להתאים את תחזית ארבעים השנה לימיו, ערב הכיבוש הרומי או מעט לאחריו (הוא מזכיר את הרעב של שנת 65, שנתיים לפני כיבוש פומפיוס [קימרון, ב, עמ' 301, שורות 1, 9–11; עמ' 302, שורות 1–6]). לתארוכים מאוחרים של 'ברית דמשק' אין בסיס. אשר לקביעה המדויקת יותר של מועד החיבור האחרון של כל חלקי 'ברית דמשק', נראה כי הדבר נעשה לפני מסעות הכיבושים של הורקנוס ברחבי ארץ ישראל (107–112 לפנה"ס). מסעות אלה חוללו שינוי דרמטי במדינת החשמונאים וניתן להקביל את השפעתם לזו של מלחמת ששת הימים על מדינת ישראל הצעירה. והנה, אין ב'ברית דמשק' כל רמז לימים אלה, גם לא לשאלות ההלכתיות האקטואליות שעוררו האוכלוסיות והגבולות החדשים, כגון שאלת הגיור והיחס לאדומים ולשומרונים שסופחו למדינה החשמונאית, אף שהדבר התבקש הן בדיני האישות הן בדיני הטומאה והטהרה, הוזכרים לפירוט יתר ב'ברית דמשק'.

77 כגון: Devora Dimant, 'Qumran Sectarian Literature', *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Michael E. Stone, Amsterdam 1986, 2.2, pp. 542–547.

78 על אותן שנים ראו: דניאל יא, יד ('ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכסלו'). יש הרואים בכתוב רמז לפעילות מסיימת של בני טוביה לטובת אחת המעצמות, תוך כדי הסתייעות ב'חזון'

ההתפתחויות החיוביות במעמדם של היהודים, שמצאו את ביטוין באיגרות ששלח אנטיוכוס השלישי ליהודים (קדמוניות היהודים יב, 138–153; האיגרת השנייה מזויפת), מרחיקות עוד יותר את הסבירות של ההצעה. כפי שכבר נאמר לעיל, כתות כה חריגות ככת היחד נוצרות ברגיל רק בעקבות אירועים דרמטיים וחריגים במיוחד. ובעיקר, התאריך הזה לייסוד הכת רחוק מדי מימי יונתן ולכן אינו מתיישב עם הנתונים המגוונים המורים על זיהוי הכוהן הרשע, מי שנלחם במורה הצדק, עם יונתן. ועוד לא ציינתי כי אין לתארוך לשנת 196 כל סיוע – עקיף או ישיר – מאיזשהו מקור נוסף. הצעה מתוקנת מקבלת את מניין 390 השנים אבל פותחת אותו לא בחורבן הבית כי אם בכיבוש הבבלי הראשון (שנת 605). יש לקבוע אפוא את ראשית הקבוצה הכת לשנת 214 לפנה"ס.⁷⁹ ברם התאריך הזה רחוק עוד יותר מקודמו מימי יונתן והוא אינו קשור בשום אירוע היסטורי.

9

מתי אפוא התקבצו אנשי הכת לראשונה? הניסיון של יונתן לפגוע באנשי הכת אירע במסעו השני לדמשק, סביב שנת 144. מורה הצדק החל לפעול בקרב החבורה שנים ספורות קודם לכן. לאור להיטותם של אנשי הכת למצוא דרך חדשה, לא ארכו הימים עד שמורה הצדק ביסס את תורתו ואת מעמדו בקרבם ופנה להשלים את המשימה העיקרית שעמדה לפניו: להשליט את תורתו על האומה כולה על ידי הטיית יונתן, הכוהן הגדול וראש העם, לצידי. כפי שהראה מקס ובר במחקריו על ה'כריזמה', רפורמטורים דתיים, אם הם אנשי מעשה ומנהיגים כריזמטיים – ומורה הצדק היה אישיות כזאת – פועלים במהירות, כמי שכפאם שד, ואינם נוטים לאבד זמן. הם חייבים לדאוג לכך שההתלהבות הראשונית לא תדעך והתנופה תישאר. הם זקוקים כל העת להישגים חדשים כדי לחזק את המאמינים בכוחם ובאמיתותם.⁸⁰

עשרים שנה חלפו מאז ראשית התקבצותה של החבורה ועד הופעת מורה הצדק בקרבה. כ'הנחת עבודה' סביר להוסיף שנתיים עד שש שנים לראשית פעילותו של מורה הצדק בקרב הכת, להתפתחויות שקדמו לבריחה לארץ דמשק ולגיחה של יונתן לדמשק. הכת התקבצה לפיכך לראשונה במועד כלשהו בין השנים 166–170 לפנה"ס לערך, הלא הן השנים המכריעות במאבק הפנימי בקהילה היהודית בארץ ישראל ובהתמודדותה עם האימפריה הסלאוקית.

מסתורי. ואולם עדיין אין בכך משום ראיה לאירוע בעל משמעות שהיה בו כדי להביא לייסודה של כת היחד.

79 דימנט (לעיל, הערה 8), עמ' 272–273.

80 על הדחף לפעולה מיידית ומתמשכת של האישיות הכריזמטית עיינו בתרגומים העבריים לספריו של מקס ובר: הפוליטיקה בתורת מקצוע, ירושלים תשכ"ב, עמ' 10–11, 96–102; על הכריזמה ובניית מוסדות, ירושלים תש"ם, עמ' 157–182.

ג. בני צדוק – מציאות היסטורית או סמל?

1

הניסיון לבירור זהותם של מייסדי הכת והנסיבות המיוחדות של ייסודה החל בבירור המועד והמקום שבו פעלו תחילה. השלב הבא הוא חשיפת מוצאם המשפחתי של המנהיגים-המייסדים. נקודת אחיזה בולטת יש בשם 'בית צדוק', המופיע שמונה פעמים במגילות ומציין במפורש ובמשותף את קבוצת ההנהגה של הכת. בני צדוק ידועים מספר דברי הימים וממשלי בן-סירא ('הודו לבוחר בבני צדוק לכהן' – נא, כ)⁸¹ כמשפחה שבקרבה עברה הכהונה הגדולה מדור לדור, לכל הפחות מראשית ימי הבית השני. השם 'בית צדוק' אמור לשמש בסיס בטוח ואיתן לבירור מוצאם של מייסדי הכת.

ואולם, כוונת המונח בני צדוק שנויה במחלוקת. בראשית המאה העשרים, כאשר רק ספר 'ברית דמשק' עמד לפנינו, נטו החוקרים להוציא את המונח מידי פשוטו ולייחס לו משמעות סמלית. במיוחד הסתמכו על המשפט 'ובני צדוק הם בחירי ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים', המופיע בפשר תמטי ליחזקאל.⁸² בהתאם לכך הניחו כי המונח בני צדוק מכוון לכת כולה ולא לקבוצה מסוימת מתוכה, וכי הוא מסמל את ייחודה של הכת: אנשי היחד הם לעם ישראל כבני צדוק לכהנים בעבר. והיו שאמרו כי ייחודם בא לידי ביטוי בשם 'בני צדוק'; לאמור: אנשי צדק, רודפי צדק וכדומה.

מאז הגילויים במדבר יהודה בסוף שנות הארבעים של המאה העשרים החלה כף המאזניים לנטות לצד הדעה המקבלת את המושג כפשוטו: בני צדוק היו המייסדים-המנהיגים של כת היחד. הם זהים לבני משפחת הכהונה הגדולה ששלטה בכיפה עד ראשית ימיו של אנטיוכוס אפיפאנס, והמאבקים הפנימיים המרים בתוך המשפחה – לרבות על משרת הכהן הגדול – הביאו להפקעת המשרה מידי בית צדוק ולהעברתה למשפחות אחרות, רבות כוח והשפעה.

צעד מכריע בקידום המחקר בסוגיה זו נעשה בסוף שנות החמישים, במאמרו המצוין והמקיף של יעקב ליוור על בית צדוק. המאמר היה פריצת דרך בחקר סוגיה זו וסוגיות נלוות.⁸³ ליוור התעכב במיוחד על האזכורים של 'בני צדוק' ב'מגילת הסרכים' ובמגילות אחרות, על מוצאם של בני צדוק וקשריהם הגנאלוגיים, על מעמדם ותפקידיהן של משפחות הכהונה האחרות, ועל הזיקה ביניהן ובין משפחת צדוק. אביא להלן מקצת מדבריו על שאלת זהותם של בני צדוק:

טקסטים אלה (=בעיקר 'מגילת הסרכים') מעידים בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, שהתיבות 'בני צדוק' אינן כינוי לכלל הכת, אלא מכוונות לכהנים שהיה להם בכת מעמד של סמכות והנהגה, שהיו קובעי דמותה הרוחנית, מעצבי דינה ומפרשי תורתה.

81 לענייננו אין זה מעלה או מוריד אם הפרק נכתב בידי בן סירא עצמו אם לאו, שכן הוא מופיע בתרגום השבעים.

82 CD^a, קימרון, א, עמ' 9, שורות 93–94. ראו להלן, עמ' 455.

83 ליוור (לעיל, הערה 18), עמ' 131–154.

כוהנים אלה ואבותיהם היו אל־נכון הגרעין שסביבו התלכדה הכת. כן ניתן להניח שקביעה זו ועצם הצירוף 'בני צדוק הכהנים' מורים שאין כאן כינוי לקבוצת אנשים הנקראת על שם רב ומורה שליכד קבוצה זו לכת מגובשת, כי אם כינוי גנאלוגי: צדוק הוא האב הקדום שעליו התייחסו כוהנים אלה, היינו צדוק הכהן מימי דוד, אבי משפחת הכהונה הגדולה שמימי שיבת ציון ועד מרד בית־חשמונאי.⁸⁴

אף על פי כן, עדיין נשמעים קולות לא מעטים – מהם של חוקרים מוערכים – הטוענים כי בני צדוק אינם אלא סמל, כינוי לשבח של הכת בכללותה. השם מסמל את ייחודה ואת בחירתה של הכת מתוך כלל ישראל. האל בחר בה כדי לשמור על הגחלת של העם כשם שבחר בשעתו את משפחת בני צדוק מתוך כל משפחות הכהונה לשמש בקודש, ככוהנים גדולים וכמנהיגיו הרוחניים של העם.⁸⁵

2

האזכורים של בני צדוק, הפירוט שבהם וההקשר הנלווה – כל אלה מורים כי השם 'בני צדוק' אינו מציין את הכת כולה ואינו כינוי סמלי, כי אם ציון גנאלוגי לקבוצה מסוימת מתוך הכת שמילאה בה תפקידים מרכזיים. ליוור ציטט בשעתו את רוב המקורות הנוגעים לסוגיה. משום חשיבותם לעיקרו של המאמר הנוכחי והתמשכות הוויכוח בסוגיה, אביא במלואו את המקור המפורט ביותר, 'סרך היחד'. הוא מתאר את קבלת החברים החדשים באספה הכללית של הכת:

(1) וזה הסרכ לאנשי היחד המתנדבים, לשוב מכול רע ולהחזיק בכול אשר צוה לרצונו. להבדל מעדת (2) אנשי העול. להיות ליחד בתורה ובהון. ומשובים על פי בני צדוק הכהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי (3) היחד המחזקים בברית. על פיהם יצא תכון הגורל לכול דבר לתורה ולהון ולמשפט. לעשות אמת יחד ועונה (4) צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם, אשר לוא ילכ איש בשרירות לבו לתעות אחר לבבו (5) ועינוהי ומחשבת יצרו כיא אם למול ביחד עורלת יצר ועורפ קשה. ליסד מוסד אמת לישראל ליחד ברית (6) עולם. לכפר לכול המתנדבים לקודש באהרון ולבית האמת בישראל והנלוים עליהם ליחד ולריב ולמשפט. (7) להרשיע כול עוברי חוק. ואלה תכון דרכיהם על כול החוקים האלה בהאספם ליחד, כול הבא לעצת היחד (8) יבוא בברית אל

84 ליוור, שם, עמ' 134, וכן עמ' 130, 150, 154.

85 ראו: דימנט (לעיל, הערה 20), עמ' 118–121; Cana Werman, 'Levi and Levites in the Second Temple Period', *Dead Sea Discoveries*, 4 (1997), pp. 121–225; eadem, 'The Sons of Zadok and the Sons of Aaron', *The Dead Sea Scrolls: 50 Years After Their Discoveries*, eds. Laurence H. Schiffman et al., Jerusalem 2000, pp. 623–630; Philip R. Davies, 'Zadok, Son of Zadok', *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, eds. Laurence H. Schiffman and James C. Vanderkam, Oxford 2012, 2, pp. 1005–1007; קולינס (לעיל, הערה 7), עמ' 46–48, 60–65.

לעיני כול המתנדבים ויקם על נפשו בשבועת אסר לשוב אל תורת מושה ככול אשר צוה ככול (9) לב ובכול נפש לכול הנגלה ממנה לבני צדוק הכהנים שומרי הברית ודורשי רצונו ולרוב אנשי בריתם (10) המתנדבים יחד לאמתו ולהתלכ ברצונו.⁸⁶

הקטע אינו חוסך במילים. הכת נקראת בשם 'היחד' (שורות 1, 2, 6), האספה הכללית – 'בהאספם ליחד' (שורה 7), כנראה 'עצת היחד' (שורה 7). בני צדוק הם 'שומרי הברית' (שורות 2, 9), 'ודורשי רצונו' של האל (שורה 9). בנפרד מהם נמנים 'רוב אנשי היחד' (שורה 2), ובניסוח אחר – 'רוב אנשי בריתם' (שורה 9). לכת מתווספים 'המתנדבים' החדשים (שורות 6, 8), הוהים כנראה ל'נלויים' (שורה 6). בני צדוק הם אפוא מיעוט בכת. מוטלים עליהם תפקידי הוראה, שיפוט וכלכלה: 'על פיהם יצא תיכון הגורל לכל דבר לתורה להון ולמשפט' (שורה 3).⁸⁷ רשימת הסמכויות מצביעה על כך שבני צדוק הם מנהיגי הכת.

תמונה דומה מצטיירת מן האזכורים האחרים של הרכב הכת בשני מקומות ב'סרך העדה', כמו גם בשני פשרים,⁸⁸ מהם שעניינם בהווה ומהם שבעתיד חזוני. הצירוף 'בני

86 קימרון, א, עמ' 218, שורות 1–10 (על פי כתב היד השלם מן המערה הראשונה בקומראן, שהוא כתב היד העתיק ביותר של סרך היחד). הנוסח 'בני אהרון הכהנים', המופיע בכתב יד מאוחר יותר, מן המערה הרביעית, למעשה אינו מעלה או מוריד לענייננו (גם אם ייתכן לכאורה – והדבר שנוי במחלוקת – שכתב היד מהמערה הרביעית מבוסס על נוסח קודם לזה של כתב היד מן המערה הראשונה); בין כך ובין כך, בן הכת שכתב 'בני צדוק' רצה למסור מידע על מקומם בכת ועל תפקידיהם ולא ראה בהם סמל. לגופה של שאלת הקדימות, מסתבר שהנוסח 'בני צדוק' הוא המקורי; עורך או מעתיק שהיה ער לתפקידו של הסרך כתקנון לחיי היום־יום של הכת שינה את הנוסח ל'בני אהרון' כאשר בכת כבר לא היו אנשים מבני צדוק, דהיינו בדור השני או השלישי לחיי הכת. אין לדעת אם השינוי ל'בני אהרון' נעשה רק בעותק שמן המערה הרביעית או כבר בנוסח ששימש מקור לאותו עותק. על החילופין בכתבי היד ועל הנוסחים השונים, ראו: קימרון, א, עמ' 209–210, ושם הפניות. מן האמור לעיל ניתן להסיק, כי מקורו של הקטע באחד מקובצי התקנות היותר עתיקים של הכת ששולבו ב'סרך היחד'.

87 על פי סדר המשפטים ניתן לכאורה לחשוב כי התפקידים האלה אינם מוטלים רק על בני צדוק אלא גם על 'רוב אנשי היחד המחזיקים בברית' (שורות 2–3). ואולם מן הפירוט ב'סרך הברכות' מתברר כי הכוונה לבני צדוק בלבד: 'דברי ברכות למ[שכיל לברך] את בני צדוק הכהנים אשר בחר במ אל לחזק בריתו ל[עולם ולב]חון כל משפטיו בתוכ עמו ולהורותם כאשר צוה ויקימו באמת [בריתו] ובצדק פקדו כול חוקיו ויתהלכו כאש[ר] בחר', קימרון, א, עמ' 240, שורות 22–25.

88 סרך העדה, קימרון, א, עמ' 235, שורות 1–2: 'וזה הסרך לכל עדת ישראל באחרית הימים בהספם [ליחד להנהיג] לך על פי משפט בני צדוק הכהנים ואנשי בריתם; שם, עמ' 236, שורות 22–25: 'ובני לוי יעמודו איש במעמדו על פי בני אהרון להביא ולהוציא את כול העדה איש בסרכו על יד ראשי [א]בות העדה לשרים ולשופטים ולשוטרים למספר כול צבאותם על פי בני צדוק הכהנים [וכול ר]אשי אבות העדה; ובפשרים – פשר על אחרית הימים א (4Q174), קימרון, ב, עמ' 289, שורות 16–17: 'והמה אשר כתוב עליהמה בספר יחזקאל הנביא "אשר לון"א יטמאו עוד בכול' גלוליהמה" המה בני צדוק ואנשי עצת[מ]ה רוד[פ]י ה[צדק] הבאים אחריהמה לעצת היחד; פשר ישעיהו ג (4Q163), שם, עמ' 271, שורות 21–22: 'המ[ה] בני צדוק [וכול] אנשי בריתמה אשר סרו מדר[ך] העם'.

צדוק' אינו כינוי לעדה כולה כי אם למרכיב אחד בקרבה. ב'ברית דמשק' מופיע נוסח מעט שונה: '[הבאים בברית אל] איש לפי רוחו [יקר] בו [ליחד ואיש לפי ר]וח חקו לפי המבקר ה[פקוד ע]ל [הרבים והמשפטים אשר יתהל]כו בם כל שבי ישראל [כול ימי ממשלת בליעל על פי ב]ני צדוק הכהנים הנה המ[נה כתובים במדרש ה]תורה האחרון'.⁸⁹ 'כל שבי ישראל' הם, אליבא דכולי עלמא, כל אנשי הכת, האנשים שחזרו בתשובה בתקופת עשרים השנה.⁹⁰ בני צדוק הכהנים מנחים אותם. הכתוב מדבר בהווה ('כל ימי ממשלת בליעל') ולא בעתיד חזוני. השם בני צדוק משקף מציאות היסטורית ריאלי, והם מילאו אפוא תפקיד מרכזי בחיי הכת.

3

הנתונים דלעיל די בהם כדי לדחות את הפרשנות הסמלית של בני צדוק. עם זאת, כדי להסיר ספק, ראוי לבחון מקרוב את הפשר לדברי יחזקאל שב'ברית דמשק', ששימש בסיס לפרשנות הסימבולית (על פי המשפט: 'ובני צדוק הם בחירי ישראל'). פסוק 'המעטפת' המקראי של הפשר מפרט מי יהיה זכאי להקריב קורבנות בעתיד (מד, טו). הפשר משתמש ברשימת הזכאים כדי להציג את מרכיבי הכת:⁹¹

(88) ויבן להם בית נאמן בישראל אשר לא עמד כמהו למלפנים ועד (89) הנה המחזיקים בו לחיי נצח וכל כבוד אדם להם הוא כאשר (90) הקים אל להם ביד יחזקאל הנביא לאמר 'הכהנים והלויים ובני (91) צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל (92) מעלי הם יגישו לי חלב ודם'. 'הכהנים' הם שבי ישראל (93) היוצאים מארץ יהודה והנלויים עמהם ו'בני צדוק' הם בחירי (94) ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים.⁹²

מטרתו של הפשר להציג את הכת שבאמצעותה בחר האל להקים 'בית נאמן בישראל'. אגב גררה הוא מתאים את דברי הנביא שבפסוק 'המעטפת' להלכה של הכת. הפסוק מסכם את דעת הנביא בשאלה מי רשאי להגיש לאל 'חלב ודם', דהיינו ליטול חלק מעשי בפולחן הקרבת הקורבנות. לפני הפסוק בא קטע הקובע כי הלויים יודחו מתפקידי ההקרבה כעונש על חטאיהם. בעתיד יוטלו עליהם רק תפקידי שירות (מד, י-יד, והשוו מח, יא).

89 4QD^a, קימרון, א, עמ' 24, שורות 45–49.

90 ראו בפשר לפסוק בספר יחזקאל המובא להלן ('הכהנים הם שבי ישראל'); וכן: 'חופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק' (4QD^b, קימרון, א, עמ' 12, שורות 138–139). והשוו לביטויים 'שבי פשע ביעקב' ו'שבי פשע' (להלן, הערה 102).

91 CD^a, קימרון, א, עמ' 9. דיונים (שאינם מספקים) על הפשר ראו: ליור (לעיל, הערה 18), עמ' 135–139; ליאורה גולדמן, המחזיקים במצוות אל: עדת קומראן ופירושה למקרא בראי הפרשים במגילת ברית דמשק, ירושלים תשע"ט, עמ' 74–82.

92 הביטוי 'אחרית הימים' שגור בפשרים ומציין את ההווה (מנקודת הראות של מחבר 'המעטפת', הנביא מן העבר הרחוק). להוראות הביטוי במגילות ראו: Anette Steudel, 'Aחרית הימים' from Qumran', *Revue de Qumran*, 16 (1995), pp. 225–246.

הקרבת הקורבנות תהיה מסורה רק בידיהם של בני צדוק. בהתאם לכך מסכם הנביא (מד, טו): 'הכהנים הלויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם'. הזכאות תהיה מסורה באופן בלעדי בידי 'הכהנים הלויים בני צדוק', כלומר, בידי משפחת בני צדוק, משפחת כוהנים מבית אהרן שגם נמנתה עם שבט לוי.⁹³

אנשי היחד, לעומת זאת, בהתאם לשיטתם הפרשנית, סברו שתפקידי ההקרבה יוסיפו גם בעתיד להתחלק בין הכוהנים, הלויים ובני צדוק, על פי המנהג ועל פי התורה. משום כך שינה מחבר 'ברית דמשק' את דברי יחזקאל אשר ב'מעטפת': הוסיף פעמיים את ו'י' החיבור, וגרס: 'הכהנים והלויים ובני צדוק', לאמור: כל שלוש הקבוצות תהיינה רשאיות להקריב כבעבר (אף שהשינוי אינו תואם את דברי הנביא בקטע שלפני פסוק ה'מעטפת'). עתה אפשר עצמו. בניגוד לפסוק ה'מעטפת', הדן רק בקבוצות הרשאיות להקריב, הפשר אמור להציג את כל מרכיבי הכת, כשהוא מוצא לכל אחד ואחד מהם סימוכין בדברי ה'מעטפת'. הצורך ליצור התאמה עם המרכיבים שב'מעטפת' ועם הסדר שבו הם נמנים כופה על הפושר שינויים בדרך הדרשנות:

(א) 'הכהנים': מאחר שכוהני הכת נמנו עם בני צדוק, והם נזכרים ב'מעטפת' בנפרד, הפושר מפרש את המילה 'הכהנים' כ'שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה', כלומר, כל אנשי הכת שחזרו בתשובה בימי ייסוד הכת, יצאו מארץ יהודה לדמשק, ושם כרתו את הברית החדשה (ביניהם נכללו, בלי שהוזכרו, גם בני צדוק).

(ב) 'והנלויים': את המילה 'לויים' הוא דורש כ'נלויים', וכך כולל בין אנשי הכת את כל אלה שהצטרפו אליה לאחר ברית דמשק.⁹⁴

(ג) 'ובני צדוק': הואיל וכל מרכיבי הכת כבר נמנו, הפושר מציג את בני צדוק במשפט נפרד, שנועד להדגיש את מעמדם המיוחד: 'ובני צדוק הם בחירי ישראל'. ניתן להסתייע בנוסחה המשמשת לזיהוי 'הכהנים' בפשר ('והכהנים הם שבי ישראל'): כשם ש'הכהנים' הם אותם אנשים מעם ישראל שבשעתו חזרו בתשובה, כך 'בני צדוק' הם אותם אנשים שנבחרו בשעתו מכל עם ישראל להנהיג את האומה מתוקף תפקידם ככוהנים גדולים. לכאורה ניתן לפרש את הפשר בדרך שונה (אנשי הכת הם 'הכהנים' ו'הנלויים', ואילו בני צדוק הם הכת כולה, 'בחירי ישראל'⁹⁵). ואולם, מן התיקון של הפושר ל'מעטפת', שמטרתו להורות הלכה לימיו (לאמור: לא רק הכוהנים כי אם גם הלויים זכאים להקריב, כמוהם

93 לדרך הצגתם של בני צדוק השוו: יחזקאל מ, מז ('המה בני צדוק הקרבים משבט לוי'); מג, יט ('הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק').

94 המילה 'נלויים' כמדרש למונח 'לויים' בהשראת במדבר יח, ד. 'הנלויים' מופיעים גם בהקשרים אחרים ובהוראות אחרות, כגון: 'לכול המתנדבים לקודש באהרן ולבית האמת בישראל והנלויים עליהם ליחד' (סרך היחד, קימרון, א, עמ' 218, שורה 6).

95 הצירוף 'בחירי ישראל' מופיע במגילות פעם נוספת בטקסט המדבר על העתיד (4Q174, קימרון, ב, עמ' 289, שורה 19) ומכוון לכת כולה. גמישות בשימוש במונחים אינה זרה למגילות, שנכתבו בידי מחברים רבים ובמשך מספר דורות, וגם כיוונו לתקופות שונות (ראו דוגמה בהערה הקודמת). במקרה דנן גם אין מדובר בתואר השגור באוצר המילים של בני הכת.

כבני צדוק), עולה שהפוסר רואה בבני צדוק של ימיו משפחה פעילה מבני אהרון ולא סמל לכת כולה. בין כך ובין כך, האזכורים האחרים במגילות (לרבות ב'ברית דמשק' עצמה) מרחיקים את האפשרות לפרשנות שונה.

ד. במה חטאו מייסדי הכת?

1

בשני קטעים בספר 'ברית דמשק', קטעים המשלימים זה את זה,⁹⁶ מסופר כי מייסדי הכת התייסרו במשך עשרים שנה בידיעה כי רובץ עליהם עול כבד של חטא וטומאה (ו'הם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה'⁹⁷). הם ידעו כמה פשעו, הכירו בחומרת מעשיהם (ו'יבינו בעוונם וידעו כי אשמים המה') וחזרו בתשובה ('שבי פשע'). במה חטאו אנשי הכת?

הכתוב כפשוטו רומז כי אין מדובר בעבירות קלות, כאלה שאדם דש בעקביו. על עבירות קלות בני אדם אינם מתייסרים עשרים שנה וחוזרים ומתייסרים. מדובר בפשעים חמורים במיוחד. ואולם אין פירוט של סוגי הפשעים, רק ביטויים כלליים – 'עונם', 'פשעם', 'פשע', 'פשע אנוש ודרכי נדה'. הקריאה והפירוש של הצירוף 'פשע אנוש'

96 להלן הקטעים: (א) CD⁸, קימרון, א, עמ' 6, שורות 34–38: 'ויצמח מישראל ומאהרון שורש מטע [...] ויבינו בעוונם, וידעו כי אשמים המה, והיו כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים, ויבן אל אל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו'; (ב) CD⁸, קימרון, א, עמ' 9, שורות 81–88: 'ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו, מהם הקים אל בריתו לישראל עד עולם, לגלות להם נסתרות אשר תעו במ כל ישראל, שבתות קדשו ומועדי כבודו עידות צדק ודרכי אמתו וחפצי רצונו, אשר יעשה האדם וחיה בהם. פתח לפניהם ויחפרו באר למים רבים ומואסיהם לא יחיה. והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה ויאמרו כי לנו היא. ואל ברוי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם בית נאמן בישראל'.

97 המשפט 'והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה' (שורה 86) מתייחס למייסדי הכת ולא לעם ישראל או ליריבי הכת (בניגוד לדעתם של חוקרים אחדים). הקטע השני בכללותו, כמוהו כראשון, עוסק באנשי הכת. המשפט הקודם לעניין הפשעים ('ומואסיהם לא יחיה' – שורה 86) הוא דיגרסיה קלה המתייחסת לעמדתם השלילית של יריבי הכת ('ומואסיהם') כלפי 'המים הרבים' שנתגלו לפני אנשי הכת ב'באר', היא הדרך החדשה שהביא מורה הצדק לבני הכת, וכן לגורל הצפוי להם כתוצאה מסירובם להכיר בבשורה של הכת ('לא יחיה'). התיבה 'והם' הפותחת את המשפט הנדון ('והם התגוללו...') חוזרת למייסדי הכת, שעליהם הוא אומר בהמשך כי האל 'כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם בית נאמן בישראל'. יש לשים לב להקבלה בין 'מהם הקים' ל'הם התגוללו', וכן להתאמה בין 'התגוללו', 'עונם', 'פשעם' בריבוי ליחיד 'לא יחיה'. בולט הדמיון בין 'יהיו כעורים וכימגששים דרך' שבקטע הראשון (שורה 36) לביטוי 'והם התגוללו' (שורה 86): שניהם מדמים את החוטאים לאנשים שנקלעו למצב של אובדן דרך, דריכה במקום וחוסר מוצא. אשר למשפט 'ויאמרו כי לנו היא' (שורה 87), המדברים הם החוטאים, מייסדי הכת, המאשימים את עצמם. לשיוכו של המשפט 'והם התגוללו' למייסדי הכת ראו עוד: קיסטר (לעיל, הערה 10), עמ' 9–11 והערה 44; אהרון שמש וכנה ורמן (נחליאל), 'הנסתרות וגילויים', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 471–473.

בעייתיים כשלעצמם. 'דרכי נדה' הם מן הסתם מעשים שיש בהם טומאה – פולחנית או מינית. היעדרו של פירוט כלשהו, הן של הפשעים הן של הטומאות, עומד בניגוד בולט לדברנות הרבה של 'ברית דמשק' ולחזרות הרבות, לרבות פירוט הפשעים של אויבי הכת ושל הדורות הראשונים. היעדר הפירוט אינו מקרי.

עד עתה הועלו שתי הצעות לזיהוי הפשעים, ואת שתיהן הציע מנחם קיסטר. לפי האחת מדובר בעבירות מן העבר בכל תחומי החיים (לרבות ענייני הלוח), שנבעו מאי ידיעה של הפרשנות הנכונה לחוקי התורה ('הנסתרות').⁹⁸ לפי ההצעה האחרת הכוונה ל'חטא מולד', שעליו מרבים לקונן כמה ממשוררי 'מגילת הוודיות', לאמור: האדם באשר הוא אדם חוטא מלידתו ומטבע ברייתו. בני הכת חיו כל העת בתודעה של חטא מתמיד ומצטבר המלווה את האדם כל ימי חייו.⁹⁹

2

נבחן את מקורות הסמכות של הלכות הכת הנוגעים לענייננו. המגילות מבחינות במפורש ובמשתמע בין שלוש קטגוריות של מצוות ואיסורים: (א) מצוות אוניברסליות: חובות ואיסורים המוטלים על האדם באשר הוא אדם; הם מוכרים וידועים לכול משחר ימיה של האנושות; (ב) 'הנסתרות': צווים המבוססים על העמקה ייחודית בדברי התורה והנביאים. הגישה להעמקה זו נסתרה במשך כל הדורות ועתה מסר אותה האל לבני הכת באמצעות מורה הצדק. היו אלה מעיקרם כלים ('מפתחות' או 'שיטות') שבאמצעותם חכמי הכת מסוגלים לדלות מן התורה הלכות מורכבות שאין אפשרות לרדת לעומקן בעיני בשר. לפי דעה אחרת: מורה הצדק מסר את הצווים המיוחדים האלה כמות שהם, ולא הסתפק ב'מפתחות' בלבד; (ג) 'הנגלות': דברי התורה הגלויים לעיני כל ישראל, על פי פשט הכתוב (כפי שהבינו אותו אנשי הכת). 'הנגלות' גלויות לעין ואין צורך במאמץ מיוחד כדי לראות אותן.¹⁰⁰

נחזור לשתי ההצעות לזיהוי החטא. ההצעה הראשונה ('הנסתרות') אינה עולה בקנה אחד עם סדר הזמנים ב'ברית דמשק'. הקטע הראשון על פשעי המייסדים ('ויצמח מישראל

98 קיסטר, שם, עמ' 10, הערה 43; הנ"ל, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התיאולוגי של עדת קומראן', מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, בעריכת מנחם קיסטר, ירושלים תשס"ט, ב, עמ' 514–515.

99 קיסטר, על הרע, שם, עמ' 520–515. הוא משלב את שני ההסברים ומציגם למעשה כמקשה אחת.

100 על ה'נגלות' וה'נסתרות' ראו: Joseph M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden: 1977, pp. 30–35; יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 45–55; כנה ורמן, 'ההרשאה לפיתוח ההלכה', בתוך: אהרן שמש וכנה ורמן, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 72–102; גולדמן (לעיל, הערה 91), עמ' 54–60. להבנת ה'נסתרות' עיינו לדוגמה במשל הבאר שב'ברית דמשק': 'ויחפורו את הבאר... הבאר היא התורה וחופריה המה שבי ישראל... אשר קרא אל את כולם שרים כי כולם דרשוהו... ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק להתהלך במה בכל קץ הרשיע' (4QD^b, קימרון, א, עמ' 12–13, שורות 138–145).

ומאחרון, שורות 35–38) ערוך על פי סדר זמנים ברור. לפי הכתוב, במשך עשרים השנים הראשונות להתקבצות החבורה: (א) אנשיה פשפשו במעשיהם הרעים ('ויבינו בעונם'); (ב) הכירו באשמתם ('וידעו כי אשמים המה'); (ג) 'חפשו' אחר (דבר) האל בכוונה שלמה ('בלב שלם דרשוהו'),¹⁰¹ כלומר חזרו בתשובה.¹⁰² ואז: (ד) האל התבונן בדרך התנהגותם החדשה ('ויבן אל אל מעשיהם'); (ה) והעמיד להם את מורה הצדק ('ויקם להם מורה צדק'), שתפקידו היה לבאר לחבורה את כל דרכי האל ('להדריכם בדרך לבו') ובהן את 'הנסתרות'.¹⁰³ בשלב כלשהו של התהליך מחל האל למייסדים על חטאיהם ('ואל... כפר בעד פשעם וישא לעונם').¹⁰⁴ לפיכך עולה השאלה: אם לפני בואו של מורה הצדק לא ידעו האנשים על קיומן של 'הנסתרות' וטרם הכירו אותן, כיצד זה ידעו כי 'אשמים המה'? זאת ועוד, אם כל עוונם של המייסדים נובע מאי-הכרת ה'נסתרות', מדוע המחבר מתקשה להסביר כיצד זה האל מחל לבני החבורה על מעשיהם? את השאלה המתבקשת הוא פותר במילים: 'ואל ברזי פלאו כפר בעד פשעם וישא לעונם', רוצה לומר: נכוונותו של האל לסלוח במקרה זה היא מ'רזי אל', סודות שאינם מסורים להבנתו של אדם וידועים רק לאל. נקל היה להסביר את הסליחה בכך שהאל הסתיר בעבר מן המייסדים את הפרשנות המיוחדת למצוות התורה.

יתר על כן, לשיטתו של המחבר, המייסדים לא אמורים היו להיענש על 'הנסתרות'. ניתן ללמוד על תפיסתו העקרונית בעניין אחריותו האישית של אדם לעבירות שביצע מדבריו על חטאיו של דוד המלך. הוא סבור שאי-ידיעת החוק, ב'גלות' או ב'נסתרות', פוטרת מעונש. דוד נשא 'שתי נשים בחייהם', מעשה המנוגד לחוקי התורה על פי פרשנות הכת והוא בגדר 'ונות' (לאור הכתוב: 'לא ירבה לו נשים' ו'זכר ונקבה ברא אותם, ובאי התורה שנים שנים באו אל התיבה'); מאחר שדוד 'לא קרא' בספר התורה שהיה 'חתום בארון' מספר דורות ('מיום מות אליעזר ויהושע והזקנים אשר עבדו את העשתורת ויטמן'), האל לא זקף מעשים כגון אלה לחובתו ('ויעזבם לו אל'). לעומת זאת, האל לא מחל לו לדוד על 'דם אוריה'.¹⁰⁵ בדומה לכך נמסר בספר 'היובלים', חיבור שכתב חבר הכת, או למצער כת קרובה ליחיד,¹⁰⁶ כי ראובן לא נענש על הבעילה של בלהה פילגש אביו כי 'עד אליו לא נגלה עד תום החוק והמשפט והמצוה לכול' (לג, טז),¹⁰⁷ כלומר: משום שהתורה טרם נמסרה. דוד וראובן יצאו אפוא פטורים מעונש מאחר שדברי התורה לא היו זמינים

101 השוו הושע יב, יב: 'עת לדרוש את ה' עד יבוא וירה צדק לכם'. בואו של מורה (יורה) הצדק נזכר בהמשך.

102 'שבי פשע' – CD^b, קימרון, א, עמ' 7, שורה 53; עמ' 21, שורות 218–219.

103 על פי הקטע השני: 'לגלות להם נסתרות אשר תעו במ בני ישראל' (שורות 82–83).

104 שם, שורה 85.

105 CD^a, קימרון, א, עמ' 11, שורות 112–117. לפירוש המילה 'ויעזבם', השוו לספר היובלים ל, י, שעניינו דומה: 'ואין לחוק הזה קץ ימים ואין עזיבה לו וכל מחילה' (על פי התרגום של ורמן [לעיל, הערה 11], עמ' 408, המשחזר את הנוסח העברי).

106 לעיל, הערה 12.

107 התרגום של ורמן, שם, עמ' 438.

או טרם נמסרו, בהתאמה. פרשת אוריה החיתי, לעומת זאת, הייתה עבירה אוניברסלית שעליה אין כפרה. בהתאם לכך, 'ברית דמשק' מזכירה רק עבירות אוניברסליות כשהיא מונה את החטאים של הדורות הקודמים – הנפילים, אנשי דור המבול ובני יעקב, וכן יוצאי מצרים שנדדו במדבר והמלכים והאנשים בימי הבית הראשון.¹⁰⁸

3

ההצעה השנייה מזהה את הפשעים של המייסדים עם 'החטא המולד'.¹⁰⁹ ההצעה מתבססת על ההנחה שכבר מייסדי הכת האמינו כי האדם חוטא מטבע ברייתו. תפיסה זו מוצאת את ביטוייה בעיקר ב'מגילת ההודיות', והיא עולה בין השאר מן המילים: 'והוא (=האדם) בעוון מרחם ועד שיבה באשמת מעל'.¹¹⁰ ראשוני הכת ראו אפוא את עצמם – לפי הצעה זו – חוטאים מלידה, כשאר האדם. כאשר הגיעו להכרה זו, עם התקבצותם במדבר, ביקשו סליחה ומחילה מן האל על כל עוונות העבר, עוונות שחזקה עליהם שצברו מאז לידתם. ברם, ההנחה כי ניתן לנקוט דרך סינכרונית וללמוד מ'מגילת ההודיות' על השקפותיהם של מייסדי הכת בעייתית למדי. וכבר עמדו דוד פלוסר ואחרים על כך שהעקרונות התאולוגיים של הכת לא נוצרו ביום אחד, ועברו דורות עד שהתגבשו ב'סרך היחד' ובמזמורי 'ההודיות'.¹¹¹ גם ספק רב אם את מקצת המזמורים כתב מורה הצדק כפי ששיערו בעבר.¹¹² מכל מקום, ההכרה בחטא קדמה להתגלות מורה הצדק. לענייננו קובעת העובדה שבספר 'ברית דמשק', העדות הקדומה ביותר על ייסוד הכת, אין ולו רמז ל'חטא מולד' המשותף לכל בני האדם. אף אין בחיבור עדות ממשית לאמונה בגורה הקדומה.¹¹³ כיוצא בזה בספר 'היובלים'.

108 CD^a, קימרון, א, עמ' 7–8.

109 מוטב להשתמש בצירוף 'חטא מולד' ולא 'חטא קדמון' המעורר קונוטציות זרות. יעקב ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 145, מציע 'פשע ראשון' (על פי מגילת ההודיות, קימרון, א, עמ' 84, שורה 13).

110 קימרון, א, עמ' 75, שורות 30–31; וכן: יו'אני איש] טמ[א ומרחם] הוריתי כי באשמת מעל [ומשדי אמ] בעולה ובחיק [אומנת] לרוב נדה ומנעורי בדמים ועד [שיבה בעוון בשר] (4Q428, קימרון, א, עמ' 81, שורות 39–40).

111 פלוסר, יהדות (לעיל, הערה 54), א, עמ' 5, 7: 'שירי ההודיות וסרך היחד משקפים עולם רעיוני מאוחר יותר. ההודיות הן שלב רעיוני מאוחר יותר מסרך היחד הואיל והן מכריזות על תורות דתיות חדשות שלא נמצאות בשאר חיבורי הכת'.

112 ראו לעניין זה: Michael Douglas, 'The Teacher Hymn Hypothesis Reconsidered', *Dead Sea Discoveries*, 6 (1999), pp. 239–266. הצעות רבות ברוח זו נשמעו במשך השנים.

113 בקטע היחיד ב'ברית דמשק' שפירשו כמכוון לגורה הקדומה, נאמר: 'כי לא חתר בהם אל מקדם עולם ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם ויתעב את דורות מעמדם ויסתר את פניו מן הארץ [] עד תומם. וידע את שני מעמדם ומספר [ימיהם] ופרשו קציהם לכל הוי עולמים ונהיית עד מה יבוא בקציהם לכל שני עולם. ובכולם הקים לו קריאי שם למען התיר פליטה לארץ ולמלא פני תבל מזרעם' (CD^a, קימרון, א, עמ' 7, שורות 55–60). ברם, האמונה ב'ידיעה' של האל עדיין אינה

יתרה מזאת, אין מקום ל'חטא מולד' בתורת שתי הרשויות כפי שהיא מופיעה ב'ברית דמשק': בידיו של האדם, כאשר הוא בר־דעה, עומדת כל העת אפשרות הבחירה בין טוב לרע. 'מלאך המשטמה' (= 'בליעל') מתאמץ מאוד לצוד נפשות באמצעות פיתויים ו'מחשבות יצר'. על האדם לגלות זהירות יתרה כדי להינצל מ'פחי בליעל' המוצבים בדרכו. כאשר האדם מקבל את דרך התורה, כשל כוחו של 'מלאך המשטמה' והוא מאבד את השפעתו.¹¹⁴ ספר 'היובלים' אף מצמצם מכוחו של 'שר המשטמה'. לשיטתו, אין לרוחות למיניהן כל השפעה על ישראל כי אם רק על הגויים (טו, לא–לב).¹¹⁵ תורת הגזרה הקדומה ותורת שתי הרשויות בנוסח היחד עדיין היו רחוקות מאוד מן הדעות הקיצוניות שמצאו את ביטוי בכתבים מאוחרים יותר של הכת. כדי להסיר טעות אוסיף כי משוררי 'ההודיות' השתמשו בלשונות שנשאבו מאזכורי החטא ב'ברית דמשק' (כדרך שהרבו לשאול מן המקרא),¹¹⁶ אבל אין בכך כדי להעיד על כוונת 'ברית דמשק'.

*

את העבירות של מייסדי הכת נראה שיש להבין כפשוטן: אין מדובר בחטאים ערטילאיים שליוו אותם מלידתם או כאלה שנבעו מפרשנות מוטעית לדברי תורה. היו אלה פשעים חמורים מסוימים שבגינם התייסרו החוטאים במשך עשרים שנה, עבירות שבין אדם לחברו או שבין אדם למקום ('פשע אנוש'), וגם עבירות שיש עימן טומאה ('דרכי נדה'). את הצירוף 'פשע אנוש' ניתן לפרש כפשע של בני אדם; ואולי יש לקרוא 'אָנוּשׁ'¹¹⁷ ולפרש: לא ניתן לריפוי ולתיקון,¹¹⁸ ובהרחבה – מסוכן, קטלני.¹¹⁹ בין כך ובין כך, ההתייחסות של המחבר ושל החוטאים למעשים מלמדת כי מדובר בפשעים חמורים במיוחד. על פשעים

גוררת עימה את האמונה בגזרה הקדומה. כך 'קורא הדורות מראש' (ישעיהו מא, ד) אינו גוזר מראש אם אדם יצדק או ירשע. זו הייתה סתירה לוגית שהקדמונים השכילו להשלים עימה.
 114 CD^a, קימרון, א, עמ' 7, שורה 64: 'ולא לתור במחשבות יצר אשמה'; שם, שורה 71: 'אברהם... לא בחר ברצון רוחו'; שם, שורה 80: 'ויתורו אחרי שרירות לבם לעשות איש את רצונו'; 4QD^e, שם, עמ' 23, שורה 31: '[ובפחי בליעל] אל תתפשו'; 4QD^b, שם, עמ' 51, שורה 32: 'להנצילים מכל מוקשי [ה]שחת'; ובעיקר, שם, עמ' 39, שורות 174–175: 'וביום אשר יקים האיש על נפשו לשוב אל תורת משה יסור מלאך המשטמה מאחוריו אם יקים את דבריו. על כן נמול אברהם ביום דעתו'.

115 'עמים רבים וגוי רב וכולם שלו, ועל כולם ישלטו הרוחות להתעותם מאחוריו, ועל ישראל לא המשיל כול מלאך ורוח כי הוא לבדו שופטם והוא ישמרם וידרשם מיד מלאכיו ומרוחותיו ומידי כול' (תרגום ורמן). וראו הדיון של ורמן (לעיל, הערה 11), עמ' 40–41, 296.

116 ראו למשל קימרון, א, עמ' 88, שורות 13–14: 'ולמען כבודך טהרתה אנוש מפשע להתקדש לכה מכול תועבות נדה ואשמת מעל'. וכן שם, עמ' 94, שורות 8–9: 'ואני איש פשע ומגולל [בנדה [...]] ובכל אשמת רשעה ואני בקצי חרון'.

117 כך הציע Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1926, p. 14.

118 השוו: 'לְמָה הָיָה כְּאִבִּי נִצַּח וּמִכְתִּי אֲנוּשָׁה מֵאַנְהָה הָרַפָּא' (ירמיהו טו, יח); 'כִּי כֹה אָמַר ה': אָנוּשׁ לְשִׁבְרִי, נִחְלָה מִכְתָּרִי, אֵין דָּן דִּינָךְ לְמִזֹּר, רַפְּאוֹת תַּעֲלֶה אֵין לָךְ' (שם ל, יב–יג, וראו גם שם, טו). בשפות השמיות אנ"ש הוא לשון חולשה ומחלה; ראו למשל: Francis Brown, Samuel R. Driver.

כאלה אין מחילה (כמעשה דוד באוריה החיתי). משום כך, המחבר מתקשה להסביר מדוע האל סלח למייסדים על המעשים האלה, ואומר על אותה סליחה שהיא מ'רזי אל', הנפלאים מבני האדם.

והדרא קושיא לדוכתא: מהו הפשע המסוים של המייסדים ומה טיבה של הטומאה שבה 'התגוללו'? ומדוע הספר מסתיר אותם?

ה. זיהוי מייסדי היחד ונסיבות הייסוד

1

בארבעת הפרקים הראשונים של המאמר התבררה שורה של נתונים שיש בהם כדי לסלול את הדרך לזיהוי מייסדיה של כת היחד ולהבהרת הנסיבות לייסודה:

(א) הקבוצה שממנה התהוותה הכת החלה להתגבש בין השנים 166–170 לפנה"ס. היו אלה ימי שלטונו של אנטיוכוס אפיפאנס, ימי המאבק הפנימי הקשה בירושלים על הכהונה הגדולה ועל דמותה התרבותית־הדתית־החברתית של הקהילה היהודית. באותם ימים השתלטו המתיוונים על העיר ונוסד הגימנסיון, ולאחר מכן הוטלו גזרות הדת ופרץ המרד בהנהגתו של יהודה המקבי.

(ב) מנהיגי הכת היו כוהנים מבית צדוק, המשפחה שבה עברה הכהונה הגדולה מדור לדור עד לימי אנטיוכוס אפיפאנס. ניתן לראות בהם את 'האבות המייסדים' של הכת.
(ג) מייסדי הכת יצאו ממקומם הקבוע בירושלים (או ביהודה). הם הגיעו – מלכתחילה או רק בשלב מאוחר יותר – למדבר יהודה.

(ד) במשך עשרים השנים הראשונות התהלכו אנשי החבורה כמוכי הלם, אובדי עצות, כשהם סובלים מייסורי מצפון ושרויים בהרגשה כבדה של חטא וטומאה. הם היו מודעים למעשיהם הרעים, התוודו עליהם ותרו נואשות אחר פתרון ומוצא. כעבור עשרים שנה 'התגלה' מורה הצדק והוא כיוון אותם לדרך חדשה, אמונית והלכתית, וגם קבע סדרים לניהול חיי היום־יום.

המסקנות האלה מצטרפות לשתי אבחנות שהועלו בדברי המבוא למאמר:
(1) סופרי הכת נמנעו במודע ובמתכוון מלמסור על האירועים הדרמטיים שהתרחשו

and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, p. 60. ערך 'אֶנֶשׁ' I.

119 השוו: 'אֶעֱשֶׂה מִסֵּפֶד כְּתָנִים וְאֶבֶל כְּבָנוֹת יַעֲנָה, כִּי אֲנוֹשָׁה מִכּוֹתֶיךָ' (מיכה א, ח–ט); 'ותהי לכאוב אנוש ונגע נמאר בתכמי (=באברי) עבדכה' (מגילת ההודיות, קימרון, א, עמ' 77, שורה 30). ייתכן שמכאן התפתח מובן מופשט וכללי אף יותר, 'חוק'; אמנם אין הוא מתועד בוודאות בעברית, אך אפשר שהוא עולה מייצוגיו של שם התואר 'אנוש' ביוונית של תרגום השבעים (אם כי אפשר לבארם גם בדרך אחרת). ראו: Jan Joosten, 'The Interplay between Hebrew and Greek in Biblical Lexicology: Language, Text, and Interpretation', *Biblical Lexicology – Hebrew and Greek: Semantics, Exegesis, Translation*, eds. Eberhard Bons et al., Berlin 2015, pp. 218–219.

בארץ ישראל בימי ייסוד הכת. אין הם אומרים דבר על המשבר הפנימי במשפחת הכהונה הגדולה, על ריב המפלגות בשאלה הדתית-התרבותית, על תנועת ההתייונות, על הרפורמה ההלניסטית וייסוד הגימנסיון, ואפילו לא על גזרות הדת ותופעת המרטירים. (2) כתבי הכת אינם מוחים על האזורפציה, נטילת הכהונה הגדולה שלא כדין בידי משפחת החשמונאים, למרות הביקורת הקשה והחוזרת שהם מטיחים בשליטים לבית חשמונאי על היבטים שונים במעשיהם. הם אפילו נמנעים מלהאשים באזורפציה את יונתן, הכהן הרשע שנוא נפשם. זיהוים של המייסדים עם הכהנים לבית צדוק מעצים מאוד את התמיהה הזאת.

מאחר שאנשי הקבוצה ביצעו בסמוך להתאגדותה עבירות חמורות כלפי אדם או כלפי שמיים, וכן בתחום הטהרה (הפולחנית או המינית), ניתן להבין מדוע הם פוסחים לחלוטין על קורותיהם ערב התהוות הקבוצה ועל האירועים הרי הגורל שהתרחשו באותם ימים. מסתבר שמשום כך הם גם אינם עומדים על זכותם (התאורטית לכל הפחות) לכהונה גדולה ואינם מאשימים את יריביהם באזורפציה. במילים אחרות, סופרי הכת מסתירים סוד אפל מעברה, סוד הנוגע לנסיבות המיוחדות שהובילו בסופו של התהליך לייסודה של הכת.

2

כדי לקבוע ביתר דיוק את זהותם של מייסדי הכת, מעבר למסקנה הכללית שהם נמנו עם בני צדוק, עלינו לאתר קבוצה של כהנים מבית צדוק אשר בפרק זמן כלשהו בשנים 166–170 לפנה"ס לערך עברו שינוי קיצוני. השינוי יכול להיות באורח חייהם, במקום מגוריהם (למשל שהם נמלטו או עקרו למדבר יהודה או למקום דומה) או בהתקבצותם יחד. לבני הקבוצה הללו הייתה סיבה של ממש להתהלך במשך עשרים השנים שלאחר מכן כ'עורים וכימגששים', כאנשים שאיבדו את דרכם לנוכח המציאות החדשה שבה היו נתונים, במצב ללא מוצא ובתחושה עמוקה של חטא וטומאה, ועם ייסורי מצפון, יחד עם חרטה כנה ורצון נחוש לכפר על עוונותיהם.

הניסיון לזהות את הקבוצה מחייב להכיר תחילה את האירועים שהתרחשו בירושלים בין השנים האמורות, ולהפנות את הזרקורים בעיקר לעבר מעשיהם של הכהנים בני צדוק. המידע שבידינו מבוסס בעיקרו על הדיווח המפורט והעקבי של ספר מקבים ב' על אותן שנים. בסקירה להלן ישולבו מסקנות ודברי פרשנות הידועים מחקר התקופה.¹²⁰ הכהנים בני צדוק עמדו במוקד המאבק על דמותה התרבותית-הדתית והחברתית של ירושלים בשנים 168–175 לפנה"ס. משפחת הכהונה הגדולה הייתה מפולגת לשתי קבוצות יריבות. האחת גילתה נאמנות לכוהן הגדול השמרן חוניו השלישי, ואילו האחרת

120 עיינו במיוחד: אביגדור צ'ריקובר, היהודים והיוונים בעולם ההלניסטי, תל אביב תרצ"א; הנ"ל, היהודים בעולם היווני והרומי, תל אביב תשכ"א; שטרן (לעיל, הערה 71); הנ"ל, 'מותו של חוניו השלישי', ציון, כה (תש"ך), עמ' 1–16; הנ"ל, 'ייסוד הגימנסיון, הפיכת ירושלים לפוליס ועליית מנלאוס', ציון, נו (תשנ"ב), עמ' 233–246. סיכום סביר ימצא הקורא בספרו של אוריאל רפפורט, בית חשמונאי: עם ישראל בארץ ישראל בימי החשמונאים, ירושלים תשע"ג, עמ' 91–101.

תמכה באחיו יאסון־ישוע, שעמד בראש סיעת המתיוונים המתונים. בשנת 175 שיחד יאסון את אנטיוכוס אפיפאנס וקנה לעצמו את משרת הכוהן הגדול. בה בעת גם קנה יאסון (באמצעות שוחד) את הזכות להכריז על העיר ירושלים כ'פוליס', על כל ההטבות הכלכליות הכרוכות בכך והשינויים המתחייבים ממעמד זה במוסדות השלטון, החינוך והתרבות. משרת הכוהן הגדול והמעמד החדש של העיר אפשרו לו ליאסון להשתלט על מוסדות ההנהגה ועל חיי הכלכלה והחברה בירושלים ובארץ יהודה. הוא פיזר את מוסדות השלטון המסורתיים ומסר את סמכויותיהם לידי מוסדות הפוליס, שאותם דאג לאייש בנאמניו, אנשי סיעת המתיוונים המתונים. את הגימנסיון, שהוקם כמרכז החינוכי־התרבותי של הפוליס, הפך למרכז העצבים והמשיכה של חיי העיר, והוא תפס למעשה את מקומו של המקדש (מקבים ב' ד, ו–כב).

הכוהנים תומכי יאסון נטלו חלק פעיל במיוחד בהווי שהתפתח בגימנסיון וגילו התלהבות יתרה כלפיו.¹²¹ הם היו להוטים במיוחד אחר תחרויות ההיאבקות (מקבים ב' ד, יב–יג) שנערכו, כמקובל בתרבות היוונית, בעירום מלא (בדומה לשאר הפעילויות בענפי תרבות הגוף שהתנהלו בגימנסיון). העירום הפומבי וה'ריאליה' של ספורט ההיאבקות הפכו את ההתגוששות לשלב מקדים של 'האהבה היוונית'. הגימנסיון הירושלמי לא היה שונה בהיבט זה מגימנסיונים אחרים בעולם היווני וההלניסטי (להבדיל ממרבית הגימנסיונים הרומאיים), והפך עד מהרה למרכז של פעילות הומוסקסואלית. בכך התחזקו מאוד כוח המשיכה והפופולריות של המוסד, לרבות בין הכוהנים אנשי יאסון, הן בשל החידוש שבדבר, היותו מרכיב חשוב באופנה הרווחת וההשתלבות במורשת התרבותית היוונית, הן משום שהכניס נופך חדש למציאות החיים האפרורית בחברה שמרנית חד־מינית. בעל מקבים ב' מכנה את הפעילות בגימנסיון בשם *anagneia* (מקבים ב' ד, יג), שבהקשר הנתון משמעו 'שומאה מינית'.

ההשתלטות של יאסון ואנשיו על חיי העיר והטיפוח של הפעילות בגימנסיון לא הושגו בדרכי נועם. התלוו אליהם מעשי רצח וביזה. יאסון נעזר במערכת החינוך של הגימנסיון כדי להקים מיליציות מזוינות של צעירים, שקיבלו בגימנסיון הכשרה קדם־צבאית. כדי להטיל אימה על מתנגדיהם נהגו המתיוונים לערוך בעיר מצעדי ראוות, שבהם הציגו לעיני כול את היערכותם הצבאית ואת כלי נשקם. יאסון הכוהן הגדול עמד בראש המיליציות האלה בכבודו ובעצמו, והיה צועד בראשן בתהלוכות בראש חוצות (מקבים ב' ד, יב).

השלטון של יאסון ושל המתיוונים המתונים הגיע לקיצו בשנת 170 וההגמוניה בעיר עברה לרשות המתיוונים הקיצונים. בראשם עמד מנלאוס מבני טוביה, משפחה עתירת נכסים של חוכרי מיסים ובעלי אחוזות. הקיצונים דגלו ברפורמה הלניסטית קיצונית ושאפו בעיקר להגביר את עוצמתם הכלכלית והשלטונית. מנלאוס, שכלל לא היה כוהן, קנה לעצמו את משרת הכהונה הגדולה מידי אנטיוכוס אפיפאנס, על כל המשתמע מכך

121 על הגימנסיון בירושלים ראו: בצלאל בר־כוכבא, 'גזירות הדת של אנטיוכוס אפיפאנס כמציאות היסטורית', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 304–310; שטרן, ייסוד הגימנסיון (לעיל, הערה 120).

(מקבים ב' ד, כג-נ). יאסון נאלץ להימלט לארץ בני עמון (מקבים ב' ד, כו), ושם מצא מקלט זמני אצל הורקנוס בן יוסף בן טוביה, אחיו הצעיר של מנלאוס ואיבו בנפש. משפחת בני טוביה הייתה אף היא מפוצלת ואכולת מריבות. הורקנוס תמך באנטרסים של בית תלמי בניגוד לאחיו שסייעו לבית סלאוקוס. באותה שעה עמד הורקנוס בראש נסיכות קטנה באזור רבת עמון, שהייתה מובלעת תלמית בתוך המרחב הסלאוקי. אך טבעי הוא שיאסון ינסה למצוא מקלט אצל הורקנוס.

חילופי השלטון בירושלים הביאו להעלאת מפלס האלימות בעיר. מצעדי הראווה הסתיימו לא אחת במהומות רחוב, שבהן השתמשו הצדדים הניצים ב'תחמושת' מכל הבא ליד. אנשי מנלאוס ניסו שוב ושוב לגייס לעזרתם את השלטונות באנטיוכיה. הלשונות, מעשי שוחד, ובמיוחד הטיות דין באמצעות הרשות השופטת באנטיוכיה הוסיפו שמן למדורה (מקבים ב' ד, לט-נ). הפרשה הבולטת ביותר הייתה הוצאתו להורג של חוניו השלישי באנטיוכיה ביוזמתו של מנלאוס (מקבים ב' ד, לד-לח), שאירעה עוד בסוף ימי שלטונו של יאסון. בעקבותיה נמלט בנו, חוניו הרביעי, יחד עם אנשיו למצרים. מעמדו המיוחד של חוניו הבן בקרב היהודים, האפשרות שישמש ראש גשר לחתרנות תלמית ביהודה, וגם הניסיון הטוב שהיה לתלמים בעבר עם חיילים יהודים בצבאם, הביאו את השלטונות במצרים להקצות אדמות לאנשיו של חוניו, לגייס אותם למשמר הגבול הדרומי ביחידה שעמדה תחת פיקוד יהודי, וגם לאפשר להם לבנות את מקדש חוניו, שהפך עבור יהודי מצרים תחליף למקדש אשר בירושלים (המלחמה היהודית א, 33; ז, 432-432); קדמוניות היהודים יב, 63-73).

בשנת 168, כאשר אנטיוכוס אפיפאנס שהה במצרים במסגרת מסעו השני, שבמהלכו ניסה להשתלט על המעצמה הדרומית, נפוצה בירושלים שמועת שווא שאנטיוכוס אפיפאנס נספה במצרים. השמועה שאבה השראה מן ההשפלה הגדולה שספג אנטיוכוס באותה שעה בפרבר קדמי של אלכסנדריה ('ימי אלאוסיס'): לאחר שאנטיוכוס השלים את כיבוש מצרים, כפה עליו פופיליוס לנאס, השליח הרומי המיוחד, להכריז בפומבי וללא שהיות על ויתור מוחלט וסופי על תביעותיו הטריטוריאליות מן המלכות התלמית ולהודיע על נסיגה מיידית. יאסון מצא את השעה כשרה לבצע בירושלים הפיכת נגד: הוא פרץ לעיר עם כוח של כאלף איש (דבר הנותן מושג מה – למרות המספר 'העגול' – על מניין התומכים במתייוונים המתונים) וסילק את מנלאוס ואנשיו ממוסדות השלטון. מנלאוס מצא מקלט בחקרה, אצל חיל המצב הסלאוקי, והמתין לעזרתו של אנטיוכוס אפיפאנס, שעדיין התעכב בדרכו ממצרים (מקבים ב' ה, א-ה).

מכאן ואילך יש ערפול מסוים וחוסר עקיבות בתיאור השוטף של ספר מקבים ב', ונראית הצעתו של אביגדור צ'ריקובר, המאור הגדול של חקר ימי הבית השני, שמחבר מקבים ב' העלים מידיעת הקורא, מטעמים דידקטיים, את דבר ההתקוממות של החוגים השמרניים נגד יאסון, שהביאה לסילוקו מן העיר (מקבים ב' ב, ו).¹²² את מהלך האירועים

122 אביגדור צ'ריקובר, 'גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן', אשכולות, א (תשי"ד), עמ' 96-109 (=הנ"ל, היהודים בעולם היווני והרומי [לעיל, הערה 120], עמ' 156-180).

יש לשחזר כדלקמן: בירושלים פרצה התקוממות עממית נגד יאסון. קנאי הדת השתלטו על העיר ויאסון ואנשיו נאלצו להימלט שוב. יאסון מצא תחילה מקלט בארץ בני עמון, כבפעם הקודמת, מן הסתם בתחומיה של נסיכות הורקנוס בן יוסף בן טוביה. כעבור זמן קצר, כאשר אנטיוכוס אפיפאנס הגביר את פעילותו באזור והטיל מצור על הנסיכות או החל להצר את צעדיה (קדמוניות היהודים יב, 236), נאלץ יאסון ליטול שוב את מקל הנדודים. תחילה הגיע לארץ הנבטים ולאחר מכן למצרים, אך גורש ממנה במהרה, מן הסתם בעקבות לחצו של בן אחיו, חוניו הרביעי, שכבר רכש לו מעמד בחצר, וניצל את ההזדמנות כדי להיפרע מן האיש האחראי להדחת אביו מן הכהונה הגדולה. תחנה נוספת בנדודיו של יאסון במרחב הים־תיכוני הייתה בספרטה (מקבים ב' ה, ו-י). אין להניח כי בכל הנדודים האלה נגררו עימו כל תומכיו, והדעת נותנת כי אלה 'נשרו' בתחנות שבדרך. מרוח הדיווח בספר מקבים ב' על בריחתו ניתן ללמוד כי אכן בסופו של דבר נטשוהו כל תומכיו (מקבים ב' ה, י).

השלטון של החוגים השמרניים בירושלים החזיק מעמד זמן קצר בלבד. אנטיוכוס אפיפאנס היה בדרכו צפונה לארצו, וכאשר שמע על המתרחש בעיר נטה אליה, כבש אותה בנקל מידי נאמני הדת וביצע בה הרג רב. את השלטון החוזר למנלאוס, ומעתה הוא נשען גם על כידוני החיילים הסלאוקים שישבו בחקרה (מקבים ב' ה, יא-כ). אעיר שהמסקנות להלן מן האירועים הנוגעים לסוגיות הנדונות במאמר כוחן יפה גם אם לא נקבל את השחזור שהציע צ'ריקובר, ונניח שיאסון המשיך לשלוט על העיר עד לכיבושה בידי אנטיוכוס אפיפאנס ורק אז נמלט לאזור רבת עמון.

למרד של השמרנים, קנאי הדת, הייתה השלכה מרחיקת לכת: התוודעות מקרוב של אנטיוכוס אפיפאנס לחלקם של החוגים השמרניים במהומות בירושלים, ובמיוחד תפקידם בהתקוממות האחרונה. זו נתפסה גם כמרד המכוון אישית נגד אנטיוכוס ולכן האיצה את ההקצנה הרבה שחלה במדיניותו כלפי היהודים. הקצנה זו הביאה, בעקבות מספר התפתחויות נוספות, ל'שבירת הכלים' ביחסים עם שומרי הדת ולהטלת הגזרות.

3

נפנה עתה לזיהויים הספציפי של המייסדים. בני צדוק אשר ייסדו את כת היחד נמנו עם אנשי חוניו או אנשי יאסון או קבוצה שלישית בלתי ידועה. האפשרות הראשונה יורדת מעל הפרק, שכן אנשי חוניו ירדו למצרים וקיבלו בה כאמור תנאים מפליגים מן השלטון התלמי. אין סיבה להניח שקבוצה מסוימת מתוכם העדיפה להישאר בארץ ישראל ולנדוד במדבריותיה, כשהיא נתונה כל העת בין הפטיש לסדן, בין השלטונות הסלאוקים והמתיוונים הקיצונים שתפסו את השלטון מצד אחד, לאויביהם המרים ביותר, אנשי יאסון, מצד שני. יתרה מזאת, הרגשת החטא והחרטה של המייסדים נותרת בלתי מובנת לחלוטין אם נניח שמדובר באנשי סיעתו של חוניו. הם היו אמורים לחוש הרבה גאווה על מעשיהם בעבר (גם לפי מי שסבור כי התחרטו על ה'נסתרות' או על 'החטא המולד'). מחבר ספר מקבים ב' מהלל את חוניו השלישי כדמות מופת ומזכיר שוב ושוב

את צדקתו (מקבים ב' ג, א; ד, ב-ה, לו). בסיפור הרצוף על המאבק הצבאי של יהודה המקבי, חוניו השלישי מתגלה אל גיבור הספר בחלומו, מעודד אותו ומתפלל בעבורו (מקבים ב' טו, יב-יד). לאנשי חוניו לא היה על מה להתחרט, ובוודאי שלא הייתה להם סיבה להתייסר כל העת בתחושה של חטא וטומאה.

לאנשי יאסון, לעומתם, היה גם היה על מה להתחרט וליחל לכפרת עוונות. אך טבעי הוא לזהות את 'דרכי הנדה' עם 'הטומאה המינית' של הגימנסיון שהתרחבה ביוזמתם, בניהולם ובהשתתפותם הנמרצת של אנשי יאסון. 'הפשע האנושי', שרדף כצל את אנשי הכת, מכונן לרפורמה הדתית שהנהיגו ולמעשי האלימות שנקטו כדי לכפות אותה. היו אלה עבירות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו. ואפשר שאנשי יאסון ראו את עצמם, ובדין, אחראים להטלת גזרות הדת, האירוע הקשה ביותר שפקד את הקהילה היהודית בארץ ישראל מאז חורבן הבית הראשון. בכל אלה יש כדי להסביר את החרטה העמוקה של מייסדי הכת ואת המאמצים הרבים שהשקיעו במשך עשרים שנה כדי למרק את פשעיהם ולטהר את עצמם מן הטומאה. הניסוח של 'ברית דמשק' מעיד על מצבם הנפשי הקשה.

מצב זה נבע לא רק מעצם החרטה, כי אם גם מן התסכול העמוק שחשו כתוצאה מן השינוי הקיצוני שחל במעמדם: ירידתם מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. תחילה הם היו במעמד של 'אדוני הארץ', בעלי בריתם של המלך ושל הפקידות הבכירה, עתירי נכסים, המנצלים את שלטונם להגברת עושרם, ונהנתנים היודעים להשתלב יפה בתרבות השפוע של החברה הגבוהה ההלניסטית. והנה, הם נקלעו למעמד של פליטים מנוודים ומצאו עצמם נרדפים הן מצד השלטונות והן מצד כל הגורמים היריבים בקהילה היהודית, כל זאת בתנאי החיים הקשים במדבר. ארץ היישוב הייתה סגורה בפניהם גם כאשר השתנה השלטון בירושלים, בוודאי בפרקי הזמן שבהם שלט יהודה המקבי בהרי יהודה, וגם בימי שלטונו של אלקימוס, הכוהן הגדול המתיוון שמינה דמטריוס הראשון (159-161/162).

האם ניתן להעלות על הדעת שמייסדי הכת, 'הכהנים בני צדוק', נמנו עם קבוצה שמרנית כלשהי של בני צדוק שאין אנו יודעים עליה דבר, ולא עם אנשי יאסון? אפשרות זו דינה להידחות, לנוכח הפשעים והטומאה שעליהם התייסרה חבורת המייסדים במשך עשרים שנה. ואם ראשיתה של החבורה בשנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס, תישאר בעינה התמיהה מדוע סופרי הכת גזרו על עצמם שתיקה מוחלטת ביחס לאירועים שהתרחשו באותו הזמן ומדוע נמנעו מלהזכיר את פועלם לשמירת התורה והמצוות באותם ימים.

לא נותר אלא לזהות את מייסדי הכת עם אנשי יאסון. כיצד ניתן לשחזר את ההתפתחויות שהביאו אנשים מתומכיו של יאסון להתקבץ יחדיו במדבר? בנסיבות שנוצרו, לאנשי יאסון לא נותרו הרבה ברירות. בניגוד ליריבו חוניו הרביעי, יאסון נכשל שוב ושוב בניסיונותיו לקבל מקלט בחוג ההשפעה התלמית. בעבר הלא רחוק מצאו אנשי יאסון מקלט בארץ בני עמון, כנראה גם בפעם השנייה, וכשיאסון נמלט לארץ עמון באו עימו תומכיו הנותרים. כאשר נאלץ להימלט משם העדיפו מקצתם להישאר בסביבה. באזור

המדברי והמדבריי־למחצה שבקרבת הנסיכות נמצאו להם כמה אזורי מקלט אפשריים. הקביעה של 'ברית דמשק' שבני הכת יצאו 'מארץ יהודה' ל'ארץ דמשק' מצביעה על כך שלכל הפחות בשלב מאוחר יותר, אם לא כבר בתחילה, מצאו המייסדים מקלט במדבר יהודה, שאינו רחוק מן הנסיכות.

מניינם של בני צדוק שייסדו את הכת אינו יוצא מגדר השערה. ניתן להעריך אותו בין מספר חד־ספרתי לכמה עשרות. כעבור שניים–שלושה דורות, בימי קומראן, עמד מספר אנשי הכת על 120–150 איש לערך.¹²³ על פי 'סרך היחד', שעריכתו מאוחרת לדור המייסדים, רבע או חמישית מחברי ההנהגה הם כוהנים ומכאן ניתן אולי להסיק שמספר הכוהנים ב'עצת היחד' הגיע לחמישית או רבע מכלל חברי העדה.¹²⁴ בנתונים אלה יש כדי לתת מושג־מה על סדרי הגודל האפשריים.

4

המגילות אינן אומרות בשום מקום שמייסדי הכת נמנו עם אנשי יאסון, וספר מקבים ב' אינו מוסר לאן נעלמו אנשיו של יאסון כאשר זה נדד ממקום למקום וביקש מקלט בכל רחבי העולם ההלניסטי. השתיקה של המגילות בדבר זהותם של המייסדים ובנוגע לנסיבות הייסוד של הכת מובנת ואינה דורשת הסבר. גרסתו של בעל 'ברית דמשק' על ראשיתה של הכת נאמנה גם היא לקשר השתיקה: בפרטים הכלליים והמעורפלים על הפשעים, שנועדו להעביר מסר תאולוגי ונכתבו כיוכל שנים לאחר האירועים, ועבור אנשי הכת בלבד, לא היה כדי לחשוף את זהותם של המייסדים ואת טבעם המדויק של הפשעים. ומדוע לא התייחס ספר מקבים ב' לגורלם של אנשי יאסון? כדרכו של המספר העתיק, הוא התמקד בדמויות הראשיות, שגם ייצגו את הנוהים אחריהן. גורלם של תומכי יאסון אינו מעניין אותו, כשם שאין לו עניין בתומכים של מנלאוס, אף שהוא מספר בפירוט רב על הנסיבות המיוחדות שהיו כרוכות במותו (מקבים ב' יג, ג–ה; והשוו למותו של אלקימוס, הכוהן הגדול – מקבים א' ט, נד–נו; גם תומכיו אינם נזכרים).

האם בצד קשר השתיקה שבכתבי הכת הצליחו אנשיה לשמור על חומת השתיקה סביב עברם של המייסדים גם בשיח היום־יומי? מאחר שמספר המייסדים בני צדוק היה מזערי, קל היה לדחוק את הזיכרון המעיק של העבר, להיפטר ממנו או לעמעם אותו. מלכתחילה לא הייתה זו משימה מסובכת מדי. אפילו בתנאי התקשורת של דורנו ניתן להשכיח (או לסלף) את הרקע האמיתי לצמיחתן של כתות, קל וחומר בעת העתיקה. אכן, מדובר בכת קטנה ומסוגרת, ששמרה בקפדנות על סודיות בענייניה (והענישה קשות על כל הפרה), ישבה במקומות רחוקים ומבודדים יחסית, ובשלב מסוים התנתקה לחלוטין

123 ראו ההערכות המספריות של מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 96; דה וו (לעיל, הערה 45), עמ' 86; מגן ברושי, 'אורחות חיים בקומראן', מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, בעריכת מנחם קיסטר, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 26.

124 'בעצת היחד שנים עשר איש וכוהנים שלושה תמימים בכול הנגלה מכול התורה', קימרון, א, עמ' 224, שורות 1–2.

מכלל ישראל ולא נטלה חלק במאורעות הזמן. בסופו של דבר אין אנו יודעים מאומה אפילו על הנסיבות שהביאו לייסוד העדה הפרושית, וספק רב אם בני התקופה ידעו זאת, אף שהייתה זו העדה הגדולה ביותר, בעלת תפוצה רחבה, וגם מעורבת כל העת בענייני המדינה ומשפיעה עליהם, ולא הייתה לה סיבה להסתיר את הרקע לייסודה.

*

המסקנה המוצעת, שמייסדי הכת נמנו עם אנשי יאסון, אינה קלה לעיכול. אני מניח כי היא תעורר רתיעה או תחושה של אי-נוחות גם בקרב חוקרים שאינם שותפים לאידאליזציה של הכת. ואולם, אין לדיין אלא מה שעניו ראות. וראוי להדגיש: אין במגילות עצמן מידע של ממש על זהותם של המייסדים או על הרקע והסיבות למעשה הייסוד.¹²⁵ משום כך אין בהצעת הזיהוי דלעיל משום דחייה של זיהוי או של הסבר להתהוות הכת המבוססים על נתונים טקסטואליים.

וכמה מילים של מתודולוגיה: הראיות שהובאו לעיל לתארוך הייסוד, לזיהוי 'בני צדוק' ולטיבם של הפשעים הן מסוג ההוכחות הישירות. יסודן בקריאת הכתוב כפשוטו: הכוהן הרשע הוא דמות היסטורית, דמשק היא דמשק, עשרים שנה הן עשרים שנה, בני צדוק הם בני צדוק, והפשעים של המייסדים הם פשעים אמיתיים. לעומת זאת, המסקנה בדבר זיהוי המייסדים נשענת על ראיות נסיבתיות. כאשר קיים קשר של שתיקה לא נותר אלא להסתמך על צבר של ראיות נסיבתיות. המסקנה הסופית מתקבלת אפוא על דרך

125 ניתן לכאורה למצוא מידע לסיבות שהביאו לייסוד הכת במגילת 'מקצת מעשי התורה': '[ו]אתם יודעים ש]פרשנו מרוב הע]ם ומכל טמאתם [ו]מהתערב בדברים האלה ומלכוא ע[מ]הם] לגב אלה' (קימרון, ב, עמ' 210, שורות 7-8). הפרישה מ'רוב העם' מכוונת להתקבצות החבורה או לשלב מאוחר יותר, שבו הכת התנתקה מכלל ישראל עם החרפת היחסים בין העדות. על הסף נראה להעדיף את האפשרות השנייה: ניתן לצפות שמייסדים וראשונים שמקימים כת יצטרפו זה אל זה וקודם שהם מתנתקים לחלוטין מסביבתם הקודמת. ועוד, מאחר שהמגילה מונה כסיבה לפרישה סדרה של חילוקים בדקויות של הלכות טומאה וטהרה, מקדש וקודשים, הרי שההפרדות הייתה בהכרח לאחר גיבוש תורתה של הכת. דבר זה התרחש רק לאחר התגלות מורה הצדק, לאמור, עשרים שנה לאחר התקבצות החבורה. ולבסוף, אם נניח כי הכוונה לשלב הייסוד, יקשה מאוד לקבל את הגרסה האמורה כאמינה מבחינה היסטורית. היא אינה עולה בקנה אחד עם הנתונים שהועלו לעיל, שראשיתה של החבורה בין השנים 166-170 לפנה"ס לערך, נתונים המיוסדים על מידע משורה של מקורות שאין סיבה להטיל ספק באמינותם, הם אינם תלויים זה בזה והם מגבים זה את זה. והנה, בשנים האמורות שלטו במקדש המתיוונים, תחילה המתיוונים המתונים, לאחריהם המתיוונים הקיצונים; לבסוף חולל המקדש בידי הגייסות הסלאוקים ונשאר בשממונו עד טיהורו בסוף שנת 164. האם כת היחד נוסדה באותן שנים בגלל מחלוקת – שבאותה שעה הייתה תאורטית בלבד – בשאלת טהרת הכהנים עובדי המקדש וישראל הבאים בפתחו? והאם בשל כך החליטו מייסדי הכת כבר באותן שנים להיבדל לחלוטין מכלל ישראל? אציין ש'ברית דמשק' מייחסת את ההתנתקות לתקופה שלאחר הברית ('להבדל מבני השחת' – CD^a, קימרון, א, עמ' 13, שורות 149-150), והסיבות מקיפות יותר מאלה שב'מקצת מעשי התורה' (בעיקר בתחום המוסרי). כך גם ב'סרך היחד': 'להבדל מעדת אנשי העול להיות ביחד בתורה ובהון' (קימרון, א, עמ' 218, שורות 1-2).

השלילה. זו דרך לגיטימית במחקר, ולא רק בחקר ההיסטוריה. הצטברות של ראיות נסיבתיות מכריעה את הכף במשפטים אזרחיים, וגם במשפטים פליליים היא עוברת לא אחת את סף ההוכחה הנדרש.

1. שחזור האירועים ההיסטוריים בדור המייסדים

כדי 'לקשור את הקצוות' אסקור באופן רצוף את המידע ההיסטורי ששוחזר בפרקי המאמר. לסקירת העובדות ייתוספו דברי פרשנות והסבר לפי הצורך.

מנהיגי המייסדים היו כוהנים מבני צדוק, תומכיו של יאסון. הם ברחו עם יאסון מירושלים בשנת 168 לפנה"ס, בעקבות הפיכת הנגד של החוגים השמרניים (או לחילופין: בעקבות מסע העונשין של אנטיוכוס אפיפאנס לירושלים באותה שנה), ומצאו מקלט בנסיכות של הורקנוס בן יוסף בן טוביה שלייד רבת עמון. כעבור זמן קצר, כאשר אנטיוכוס אפיפאנס פנה לכיבוש הנסיכות, נאלץ יאסון להימלט ממנה ולבקש מקלט אצל הנבטים, במצרים ולאחר מכן בספרטה. אנשי יאסון נטשו אותו בשלב זה, וייתכן מאוד שקצתם נפוצו לכל עבר כבר קודם לכן. קבוצה זעירה מתוכם, שנמנתה עם כוהני בית צדוק, התקבצה יחדיו באחד מן המדבריות הסמוכים – מלכתחילה או רק לאחר נדודים בסביבת רבת עמון – במדבר יהודה. אל המייסדים הצטרפו אנשים אשר ייתכן שמקצתם, אם לא כולם, היו גם הם מאנשי יאסון.

לפעילותה של הקבוצה הכת בדור הראשון היו שני פרקים: (א) שלבי ההתארגנות הראשוניים (168–148 לערך) – הנדודים, המבוכה והתהייה במשך עשרים שנה, ובסופם 'התגלות' מורה הצדק; (ב) ימי דמשק (148–143 לערך) – הפיצול בכת; ההתכתשות עם מייסדי התנועה הפרושית, 'מורה הכזב' ו'דורשי החלקות'; האיומים והרדיפות של יונתן, 'הכוהן הרשע'; ההימלטות לארץ דמשק; ההתמודדות עם יונתן ליד דמשק; ולבסוף – טקס הברית בדמשק.

בפרק הראשון נדדו אנשי החבורה במדבר יהודה או במדבריות האזור במשך עשרים שנה כשהם מוכי הלם ודיכאון מחמת השינוי הדרמטי שחל במצבם. הם כאבו את מר גורלם, היו אחוזי חרטה והתייסרו על 'הפשעים' – ההלניזציה, ההפיכה השלטונית ומעשי הרצח והביזה שביצעו בירושלים בזמן שלטונו של יאסון (וסלילת הדרך לרפורמה הקיצונית ולהטלת גזרות הדת), וכן על תפקידם המרכזי בפעילות ההומוסקסואלית בגימנסיון. במשך השנים האלה חזרו האנשים בתשובה ותרנו אחר דרך חדשה, שיהיה בה כדי להסביר את העבר ולאפשר להינחם עליו ולתת תקווה לעתיד.

כעבור עשרים שנה 'התגלה' בקרבם 'מורה הצדק'. אין מידע על מוצאו ועברו, מלבד זאת שהיה כוהן. התחושה היא כי הוא לא בא מבחוץ אלא נמנה עם המייסדים. כמותם התייסר שנים רבות, וכפי שאירע למנהיגי כתות ודתות אחרות בהיסטוריה שהתבודדו במדבר, הדרך החדשה נבטה בקרבו אט אט, בהשראת האווירה המיוחדת במדבר, נופיו ולילותיו, עד 'ההתגלות' שהביאה להתפרצות הגדולה ולגיבוש הסופי של רעיונותיו החדשים. אוראזו התייצב מורה הצדק בפני עמיתיו והציג בפניהם את הדרך החדשה:

שיטה מקורית להבנה ולפירוש של חוקי התורה ('הנסתרות') ועימה משנה תאולוגית מהפכנית יחד עם מערכת של חוקים וסדרים לחיי היום-יום של החבורה. מאותה שעה הפכה הקבוצה ל'כת'.

הפרק השני החל סביב שנת 148. הפיצולים הפנימיים בכת היחד והשסע בין העדות הביאו לעימותים, שהיו ככל הנראה גם אלימים – בין העדות, הכתות והקבוצות השונות. מורה הצדק ניסה להטות לצד הכת את יונתן, הכוהן הגדול שזה מקרוב קיבל מהסלאוקים גם את משרת ההנהגה החילונית, וכך את הסמכות להכריע את הכף במאבקים הפנימיים. יונתן, שבאותה שעה כבר היה נתון תחת השפעתם של הפרושים ('מטיף הכזב' ו'דורשי החלקות'), ראה בתורה החדשה (בעיקר בשימוש בלוח השמשי ובנחישות להקפיד עליו) ובעובדה שמאחוריה עומדים אנשים מבני צדוק, הזכאים לכהונה הגדולה (גם אם לא תבעו אותה בפועל), סכנה לאחדות העם, לכהונתו ולשלטונו, והגיב על הפנייה בחריפות יתרה. אנשי הכת נמלטו ממקלטם במדבר יהודה ל'ארץ דמשק', לאזור מדברי סמוך לדמשק שהיה בטוח יותר עבורם מאשר מדבר יהודה. יונתן, שהחל לפעול כעבור זמן קצר גם בגליל ובדרום סוריה בשירותם של טריפון ואנטיוכוס השישי, ניצל את מסעו לסביבת דמשק כדי לנסות לפגוע בבני הכת, ללכוד אותם ולהעמידם למשפט, ובעיקר להמית את מורה הצדק. מועד הפשיטה נקבע במתכוון ליום הכיפורים שעל פי לוח הכת, כדי להפתיע את אנשי הכת בעיצומו של היום הקדוש ולהפיק את מלוא היתרונות מחוסר העירנות של הצמים ומן הספקות באשר לרשות להתגונן ביום הכיפורים (וגם לכפות בכך בפומבי ובאופן הפגנתי את הסמכות של הכוהן הגדול כקובע הלוח, המועדים והזמנים). הניסיון לחיסול הכת ומנהיגה נחל כישלון חרוץ. המגילות אינן נכנסות לפרטים. הן מסתפקות במילים: 'אל יפדם מידם', 'אל לוא יעזבם בידם', ובדומה על מורה הצדק – 'ואל לא יעזבנו בידו'. זו הייתה הזדמנות לספר על תשועות האל ועל החסות המיוחדת שהוא מעניק לנבחריו. ניתן להתרשם מן הקריאה שהמחברים עוצרים בעדם ויש להם סיבה שלא להכביר מילים. 'פשר חבקוק' אומר כי הכוהן הרשע רצה 'לכשילם' ביום המקודש עליהם.¹²⁶ התיבה 'לכשילם' אין פירושה 'להכות אותם', אלא כנראה לבחון את דבקותם של אנשי היחד בלוח המיוחד על ידי כפיית המערכה ביום המקודש עליהם דווקא. בכך יש אולי כדי לרמוז גם למתח ולמחלוקת שהתעוררו בקרב הנמלטים: האם מותר לבצע פעולות מסוימות המתחייבות מן המצב אבל יש בהן כדי לפגוע בקדושת היום? התלבטות מעין זו ביחס לשבת ידועה מספר מקבים א' (ב, כט–לז). בין כך ובין כך, ספק אם נוצר מגע אלים בין הצדדים. אנשי הכת נמלטו בדרך זו או אחרת ומצאו מסתור. יונתן, שלגביו זו הייתה משימה שולית, לא התמיד בחיפושיו.

להשלמת התמונה ההיסטורית אוסיף כי בשנת 143 התפתה טריפון להאמין כי צבר כוח די הצורך, ופנה לממש את תוכניתו ליטול לעצמו את כס השלטון מידי בן חסותו, הנער אנטיוכוס השישי. מסתבר שהוא ציפה להמשך הסיוע של יונתן בשטחים הדרומיים של הממלכה. יונתן מצידו העריך כי המתיישבים הצבאיים, שהעדיפו יציבות שלטונית

ושמירת המסגרת החוקית של השושלת, יפנו עורף לטריפון ובכך יאבד בסיס הכוח העיקרי שלו. טריפון ניסה לנהל משא ומתן עם יונתן על המשך שיתוף הפעולה ביניהם, וכשזה לא צלח, פנה לשימוש בכוח. הוא לכד את יונתן בעורמה בעכו, וניסה לנצל את מצב השבי של יונתן כדי לכפות את רצונותיו על החצר החשמונאית. כשכל אלה לא צלחו, הוציא את יונתן להורג. נסיבות האירוע אינן מתוארות. ייתכן שהיה זה צעד בלתי מתוכנן שנבע מהתפתחויות בלתי צפויות במסע לילי ארוך בסערת שלגים נדירה עד לאזור הגלעד (מקבים א' יג, כב–כג).

בשלב כלשהו, לאחר שניצלו מידי 'הכוהן הרשע', ערכו אנשי הכת בעיר דמשק טקס שבו נכרתה 'ברית חדשה' בינם לבין האל, ברית שנועדה להתווסף על ברית סיני. הטקס מציין למעשה את השלב האחרון והסופי של הפיכת החבורה לכת. הוא נערך בדמשק לא רק משום שאנשי הכת שהו באזור באותה שעה, כי אם גם בשל מעמדה המיוחד של העיר במסורות מן התקופה ההלניסטית על ראשיתו של עם ישראל.¹²⁷ בפרק זמן כלשהו, מן הסתם בימי שמעון החשמונאי, כאשר החצר החשמונאית חדלה לזמן מה מן המדיניות האגרסיבית נגד הכתות החריגות, חזרו בני הכת למדבר יהודה.¹²⁸ בראשית ימי שלטונו של אלכסנדר ינאי, סביב שנת 100 לפנה"ס, לאחר שינאי השתחרר מאימתו של תלמי לתורוס, חלה הפשרה ביחסים שבין החצר החשמונאית לכת, בין השאר בעקבות התמיכה של אנשי היחד במלך הצעיר בימי הפלישה הטראומטית של תלמי לתורוס בשנת 103. אנשי הכת מצאו את השעה כשרה וייסדו את ה'מנזר' אשר בקומראן.¹²⁹

ז. סוף דבר

מטרתו של המאמר לברר בעיקר שתי שאלות מרכזיות בתולדות כת מדבר יהודה: מתי התקבצה לראשונה החבורה שהפכה לכת היחד ומי היו מנהיגי המייסדים. בדיון לעיל הוצע כי הייסוד היה סמוך לאחר שנת 168 לפנה"ס, ומנהיגי המייסדים היו מבני צדוק, שנמנו עם מקורביו של יאסון, הכוהן הגדול המתיוון, שברחו מירושלים בשנת 168. זיהוי מייסדי הכת וקביעת הרקע לייסודה עשויים לסייע להבנת אימוצם, היווצרותם והתפתחותם של הלכות ואורחות חיים שמילאו תפקיד מרכזי בהווי היום־יומי של אנשי היחד, ויש בהם כדי להסביר לא מעט תהיות ותמיהות. את הבירור של ההשלכות האלה ראוי להפקיד בידי המומחים לדבר, תאולוגים וחוקרי הלכה, וגם אנתרופולוגים ופסיכולוגים. משום כך אסתפק בחצי תריסר דוגמאות ובראשי פרקים בלבד. יובאו רק דוגמאות לעקרונות ולמעשים שהכת כנראה אימצה כבר בדור הראשון לקיומה. המגילות עצמן אינן נותנות טעם לשיטה ההלכתית של הכת ולמנהגיה ואינן מסבירות

127 ראו להלן, עמ' 478–479.

128 אפשר שהמהלך נתן השראה לחזון של 'מגילת המלחמה': 'בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים' (קימרון, א, עמ' 111, שורה 3).

129 ראו: בר־כוכבא (לעיל, הערה 10), עמ' 34–35.

את מקורם. מדרכן של כתות רבות שאין הן משאירות לדורות הבאים הסברים על הדרך שאיוו להן, וגם אם הן עושות זאת, ניתן להטיל ספק באמינות ההסברים. די אם נזכר לעניין זה בפיתגוראים, שאותם השווה יוספוס לאיסיים. הלכך אנו נשארים פעמים רבות בערפל בניסיון להבין את המניעים והסיבות ההיסטוריות. עם זאת, המוזרות והקיצוניות היתרה של רבות מן ההלכות של כת היחד מצביעות על כיוון אפשרי.

התופעה הבולטת ביותר באורח חייה של הכת היא ההחמרה בהלכה. כבר הוכח שההלכה של הכת זהה למעשה להלכה הצדוקית. חוקרים לא מעטים הסבירו את הגישה המחמירה בזיקת המוצא שבין המייסדים, 'בני צדוק', לצדוקים. עדת הצדוקים – האצולה הכוהנית של משפחות הכהונה הגדולה והמשפחות העשירות והמשפיעות האחרות – דחתה כל ניסיון לפרש את דברי התורה לקולא, כדרכן של אליטות כוהניות. אלה נוטות לדבוק בחוק הכתוב ועומדות על קיומו ככתבו וכלשונו, בין השאר כאמצעי להבטחת מעמדן והישרדותן. ספק אם הסברים מעין אלה וכיוצא בהם, שניתנו בעבר, מספקים מענה יחיד, מוחלט ומשביע רצון לחומרות של כת היחד, שכן בסופו של דבר החמירו אנשי היחד יותר מן הצדוקים.

אמנם, בכל סוגיה שיש לנו עליה מידע, ההלכה של היחד זהה להלכה הצדוקית (מלבד לוח השנה), אבל קשה להעלות על הדעת שכל החומרות המוזרות של הכת בענייני טומאה וטהרה (כגון דיני יציאה ושמנים) ובדיני שבת (כגון ההימנעות מהצלת הנפל לבור מים) היו מקובלות גם על הצדוקים. יתרה מזאת, הקהילה של כת היחד שישבה במדבר הייתה היפוכה הגמור של אצולת הממון שדבקה במנהגי העבר. מהפכת הלוח ממחישה בצורה הבולטת ביותר את ההינתקות מן העבר.¹³⁰ בכל מקרה, המניע הנפשי רלוונטי לא פחות מעצם הדבקות השגרתית במסורת שמרנית.

לפי ההצעה לזיהוי המייסדים, הם היו 'בעלי תשובה' שהגיעו לתורתם החדשה לא רק מחמת 'ריק' פנימי אלא גם, ובראש וראשונה, לאחר שעברו טראומה קשה בעקבות התנהגותם בעבר. בעלי תשובה נוהגים חומרה בעצמם (פעמים רבות לאחר הוללות מינית בלתי מרוסנת), אם מתוך מאמץ לכפר בכל מחיר על מעשיהם, אם כדי להימנע מכל טעות בעתיד, ואם שלא להתקרב לאפשרות של חטא. כפי שקורה לא אחת בכתות של

130 יש לדחות מכול וכול את הדעה שלוח השמש היה מקובל במקדש עד לימי אנטיוכוס אפיפאנס (ראו למשל: James C. Vanderkam, 'The Origin, Character and Early History of the 364 Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis', *Catholic Biblical Quarterly*, 4 [1979], pp. 390–411. דעה זו, המתגלגלת במחקר כבר שנים רבות, הזינה לא מעט תאוריות. להפרכתה המוחלטת עיינו: Philip R. Davies, 'Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of Vanderkam's Theory', *Catholic Biblical Quarterly*, 45 (1983), pp. 80–89; קיסטר (לעיל, הערה 19), עמ' 363–360; Sacha Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE – Tenth Century CE*, Oxford 2001, ch. 4. וראו בעדות החד משמעית של בן סירא, יג, ו-1. והשוו: ספר היובלים א, יד; ו, לח. גישה סקפטית לגבי חשיבותה המעשית של 'מהפכת הלוח' ראו: Sacha Stern, *Calendar of Qumran, Sects and Sectarianism in Jewish History*, ed. Sacha Stern, Leiden 2011, pp. 39–62.

בעלי תשובה, הנטייה להחמיר, ואף 'תחרות סמויה' במידת ההחמרה בין קהילות וכתות, גוברים על הכול ופוגעים לא אחת בערכים אנושיים אוניברסליים. כך ניתן לפרש כמה מחוקי השבת של הכת, שאין להם כל סימוכין בחוקי התורה, וניתן למצוא כיוצא בהם עוד כהנה וכהנה חוקים בדיני אישות וטומאה וטהרה של אנשי היחד.

לא רק 'בעלי תשובה' בימינו פונים למסלול של קנאות וקיצוניות יתרה. זו תכונה אנושית הניכרת גם אצל בני העת העתיקה. אם להתייחס לתקופת הבית השני, אזכיר את נחמיה, שבתפקידו כשר המשקים בחצרו הנהנתנית של מלך פרס חווה לבטח דבר אחד או שניים מתענוגות העולם הזה.¹³¹ בשלב מסוים שינה לגמרי את אורח חייו, ובמקביל ביקש להתמנות פחה ביהודה כדי לכפות את חוקי התורה ולסגור את הפרצות שניבעו בזהותה ובדמותה הדתית. אחריו אמנה את יאסון איש קיריני, מי שספג את התרבות ההלניסטית עד תומה, ובשלב מסוים נתפס לקיצוניות יתרה באמונתו הדתית (כגון האמונה בתחיית המתים לגופות) ובאימוץ (או המצאת) איסורים דמיוניים הנוגעים לשבת (לרבות מצבים של סכנה מיידית, כגון בעיצומו של מרדף אחר האויב).

מן הגישה ההלכתית העקרונית נפנה למנהגים ולהלכות שאולי הושפעו מעברם של המייסדים. יש מקום לחשוב שכמה מן המוזרויות של הכת היו בבחינת ראקציה להווי של הגימנסיון הירושלמי, שבו הכוהנים בני צדוק, אנשיו של יאסון, נטלו חלק בחדווה ובלהיטות יתרה. לדוגמה, מנהגי הטהרה והטבילה התכופים, הנושאים אופי אובססיבי (וכן מספרם, גודלם וצפיפותם של המקוואות בקומראן), אינם רק פועל יוצא של הנטייה להחמרה במצוות. לנוכח הקושי העצום בשמירה על מנהגים אלה במדבר הצחיח, הם נראים בייסודם תגובה לתחושה מתמדת של זוהמה שאפפה את אנשי הכת, זכר לתקופה של 'הטומאה המינית' בגימנסיון.¹³² הרושם הוא שאנשי הכת עשו הכול כדי להתמרק מ'טומאה' חמורה שדבקה בהם בעבר, טומאה שקשה להסיר ויש להיטהר ממנה שוב ושוב (גם לאחר מעשי הדיטהרות התכופים מן המקובל, מסיבות ריטואליות ספציפיות אלה ואחרות).

הזיקה לעבר המוצע של המייסדים בולטת בהלכות הצניעות הקיצוניות של הכת. המטרה המיידית הייתה לשים סכר לפיתויים למשכב זכר. יחד עם זאת, ההקפדה החולנית כמעט על מניעת חשיפה של הגוף, ולו אך טפח ממנו, לרבות ביציאות ובטבילות, שקשה להלום אותה בחברה אקסקלוסיבית של גברים ובתנאי המדבר, מסתברת ביסודה כתגובת יתר לעירום הפומבי ול'אהבה היוונית' מימי הגימנסיון. את הנורמות החדשות העבירו המייסדים לבני הדורות הבאים. ברם, ההלכה הכתובה של הכת אינה מדגישה את 'אהבה

131 על החצר הפרסית ואורותיה ראו: Lloyd Llewellyn-Johnes, 'The Pleasures and Perils of Court Life', *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edinburgh 2013, pp. 123–151. על שירותו של נחמיה בחצר הפרסית ראו: Klaas A.D. Smelik, 'Nehemiah as a Court Jew', *New Perspectives on Ezra-Nehemiah History and Historiography: Text, Literature and Interpretation*, ed. Izak Kalimi, Winona Lake 2012, pp. 61–72.

132 על הטומאה המינית בגימנסיון בירושלים ובגימנסיון בכלל ראו: בר־כוכבא (לעיל, הערה 121), עמ' 311–304.

היוונית' ואך מונה אותה בקצרה עם שאר איסורי העריות.¹³³ נראה כי למייסדים, אשר עיצבו את הלכות הכת בראשיתה, הייתה רתיעה נפשית מלהתייחס ישירות ובפירוט ל'דרכי הנדה' שחוו בעבר. תופעה דומה מוכרת מהתנהגותם של בעלי תשובה. מכאן לעמדתה של הכת כלפי השימוש בשמן.¹³⁴ הסוגיה מורכבת ומסובכת, ובמסגרת ראשי פרקים ראשוניים ניתן להציע הערכות כלליות בלבד. יוספוס מעיד כי האיסיים נמנעו משמן משום 'שהוא מטמא את הגוף', ולכן הודרו לייבש את גופם אם נגאלו באקראי. הוא גם מוסיף כי האיסיים הקפידו על יובש העור (המלחמה היהודית ב, 123). האם הנימוקים משקפים את הנוהג של כת היחד או של כת איסיית אחרת? ושאלה אין הם אלא הערכה של יוספוס עצמו? במגילות עצמן שרדה רק התייחסות בעייתית ל'גאולי שמן',¹³⁵ אם כי בין המועדים החדשים של הכת נזכר מועד השמן ('ביכורי היצהר' – כ"ב באלול), והשמן בכללותו נתפס בעיניה לא כמקור טומאה כי אם כנשא ('ולד טומאה' בלשון חכמים). לכאורה, ניתן ללמוד מכאן כי בני הכת לא ראו בחומרה את השימוש בשמן. ואולם, מניסוח האזכור של 'גאולי שמן' בשתי מגילות מסתבר שהלכות מפורטות על טומאה הכרוכה בשמן נמסרו בקטעים הרבים שלא שרדו מן המגילות או במגילות שלא הגיעו לידינו. בין כך ובין כך עצימותו של השמן לעניין טומאה במציאות הייתה גדולה לאין שיעור משאר משקין. וכבר העיר יוסף באומגרטן, כי מניחות מכלול דיני הטומאה והטהרה של הכת עולה, שכמעט לא יכול היה להיווצר מצב שבו שמן נחשב טהור. בכך יש כדי להציב את דברי יוספוס במסגרת הלכתית אפשרית, למרות חוסר הדיוק בהנמקות.

יש מי שמפרש את ההחמרה היתרה בטומאת שמנים כביטוי נוסף להינזרותה של הכת ממוותרות,¹³⁶ ויש מי שמסביר אותה במרקם הצמיגי של השמן.¹³⁷ הסברים אלה כבודם במקומם מונח, וסביר שבדרך זו או אחרת הם אכן מצאו מקום גם בחשיבה של מורי היחד. ואולם, ספק אם הם היו הגורם הראשוני להתייחסות השלילית לשמן. מדובר בחומרה מכבידה שקיבלו על עצמם אנשים שנזקקו לשמן בעיקר מחמת היובש במדבר. הם גם היו מודעים היטב לממד הקדושה של המשיחה בשמן הנזכר במקרא ולמסורת הממושכת של השימוש בשמן לצרכים שונים ומגוונים, ללא הסתייגות ומגבלות (ומכאן הרקע למועד השמן); בחוקי התורה עצמם אין כל שורש להחמרה ביחס לשמן לעניין טומאה. משום כל אלה אפשר שההימנעות משמן נבעה בראש ובראשונה מן ההתמודדות של המייסדים וממשיכי דרכם עם עברם בגימנסיון שבירושלים, בדומה לריבוי הטבילות

133 4QD^e, קימרון, א, עמ' 23, שורה 27.

134 על הסוגיה הסבוכה של טומאת שמנים כתבו בפירוט יוסף באומגרטן וורד נעם: Joseph Baumgarten, 'The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity', *Revue de Qumran*, 6 (1967), pp. 183–193; ורד נעם, מקומראן למהפכה התנאית, ירושלים תש"ע, עמ' 116–112.

135 ברית דמשק: CD^b, קימרון, א, עמ' 47, שורה 271; מגילת המקדש: קימרון, א, עמ' 188, שורה 12.

136 דרייבר (לעיל, הערה 1), עמ' 103.

137 נעם (לעיל, הערה 134), עמ' 115.

ולהקפדה על כיסוי הגוף. לא בכדי השמן נזכר באופן בולט בקטע הקצר בספר מקבים ב' על הרפורמה ההלניסטית של יאסון הכוהן הגדול, ועל הפעילות היום־יומית של הכוהנים בגימנסיון אשר בירושלים. התיאור הציורי, מלא הפתוס, מדבר בעד עצמו:¹³⁸

(יב) שכן הוא (=יאסון) בנה בחדוה גימנסיון דווקא מתחת לאקרופוליס, ולאחר שערך את החזקים ביותר מקרב האפבים (במסדר) מתחת לפטסוס (=כובע השמש), [הוא] הצעיד אותם בסך. (יג) והיה שיא כזה של הלניסמוס והתפרצות כזו של אֶלופיליסמוס (=נוכריות, מעשי הגויים) מחמת הטומאה [המינית] (anagneia) חסרת הגבולות של החוטא יאסון, לא־כהן־גדול. (יד) עד כדי כך שהכוהנים לא היו עוד נלהבים [כמקודם] לעבודת הקודש במקדש, וכשהם מזלזלים במקדש ומזניחים את הקורבנות, מיהרו [מייד] עם זימון הדיסקוס (=צלצול הגונג) אל הפְּלִיֶּסְטֶרָה (=זירת ההיאבקות) כדי ליטול את חלקם בהקצבה [של השמן – *khoregia*] המנוגדת לחוק (או: המנוגדת למוסר, לנוהג; הנפשעת – *paranoma*).

'ההקצבה' שבה מדובר (פסוק יד) היא מנת השמן למשיחת הגוף שחולקה למתאבקים בבקבוקים ובקנקנים (חינם אין כסף). מנת השמן הייתה כרטיס ההשתתפות היומי. צלצול הגונג היה מכריז על ראשית החלוקה, שנערכה באולם הגדול לאגירת שמן שהיה צמוד ל'פליסטרה'. הכוהנים חשו לתפוס מקום בתור לחלוקה. המחבר מדגיש את להיטותם היתרה להשיג את 'כרטיס ההשתתפות' מדי יום ביומו. מסתבר שהיה לו ביקוש גדול בירושלים. הכוהנים לא רצו להחמיץ שום הזדמנות להשתתף ב'משחק' ההיאבקות (וכמסתבר גם להיפגש בזירה עם חושק/חשוק חדש או ותיק). התיאור אינו מותיר הרבה מקום לדמיון, וניתן להניח כי יש בו מעט הגזמה. גם קורא חילוני ליברלי בעולם בן ימינו מסוגל להעריך אל נכון את עוצמת הזעזוע של שומרי הדת בירושלים, ובהתאם לכך את עוצמת החרטה של אנשי יאסון, יוזמי ההתייוונות.

אין זה מן הנמנע כי ההסתפקות במועט ואורח החיים האסקטי של כת היחד היו גם הם, מעיקרם, תגובה קיצונית וניסיון לחזרה מאורח החיים הנהנתני הקודם של המייסדים. לכך ניתן להוסיף אף את הענישה בהרחקה (מוגבלת בזמן) על 'שחוק' (ואין מדובר בהכרח רק ב'מושב הרבים'¹³⁹). בכל שיגיון יש גם היגיון (היסטורי).

*

האמור לעיל נשמע כהסבר פשטני למדי לגבי שיטה דתית שאמורה לכאורה להיות מורכבת ביותר. ברם, כתות רבות בהיסטוריה נוצרו כתוצאה מתגובות אנושיות פשוטות ולא מתוחכמות במיוחד למצבים אקטואליים; כיוצא בזה כמה מעיקרי תורתן ומנהגיהן. מאחר שאנו עוסקים בכת מדבר יהודה, אזכיר את ההסבר 'הפשטני' שנתן אדוארד מאייר

138 מקבים ב' ד, יב-יד. ראו הקטע במלואו: בר־כוכבא (לעיל, הערה 121), עמ' 305-306, ובעמ' 305-310 פירוש והערכה כללית.

139 'השחוק' בסכלות להשמיע ק[ו]לו וה[ו]יבדל] שלושים יום ונענש חמשת ימים' (4QD^{a,c,d}, קימרון, א, עמ' 55, שורות 19-20).

לאימוץ תורת הגזרה הקדומה במשנתם של האיסיים, 'עדת הגג' של היחד: המטרה הייתה ליצור מחיצה בלתי עבירה ובלתי ניתנת לגישור בינם לבין שאר ישראל (או, אם להשתמש במונח של כת היחד, בין בני אור לבני חושך). והנה, ההסבר הזה, שהעלה מאייר בהרצאה שנשא בשנת 1924,¹⁴⁰ יושם לאחר מכן במחקר כת היחד, ועד היום טרם נמצא טוב ממנו.

דעת לנבון נקל כי לא כל החוקים והמנהגים שהתוו את חיי הכת נוצרו כתגובה לעברם של המייסדים. היו בהם שהמשיכו מסורת קיימת ואחרים שנבעו מסיבות מורכבות שקשה לרדת לשורשן. לדוגמה, אימוץ לוח השמש, שהפך עיקרון בל יעבור כבר בדור המייסדים. ספק רב אם ניתן לקבל את ההסבר הרווח הרואה בכך רק פועל יוצא של האמונה בגזרה הקדומה, שהרי אמונה זו טרם הייתה מקובלת על דור המייסדים.

מייסדי הכת לא היו 'בעלי תשובה' בורים ועמי ארצות, שאך יצרו 'תמונת תשליל' של עברם. 'ברית דמשק' וספר 'היובלים', המשקפים את החשיבה ואת הידע של המייסדים (אמנם באמצעות 'תיווך' ותוספות של 'מתנדבים' בני הדור השני של הכת), מצביעים על השכלה רחבה, 'פנימית' ו'חיצונית', ועל יכולת חשיבה בלתי מבוטלת. ראשי האצולה הכהנית היו בני בית באוהלי שם וגם חוכמתו של יפת לא נסתרה מהם. מן המקורות המעטים ששרדו ניתן ללמוד על משפחת הכהנים בני הקוץ שבניה נשלחו כשגרירים לארצות חוץ לניהול משאים ומתנים וכדי לקשור קשרי ידידות, ואחד מהם – אופולמוס בן יוחנן בן הקוץ – אף כתב ספרים בלשון היוונית. יש סימנים לכך שזו לא הייתה המשפחה היחידה מסוגה. קשה להניח כי משפחת הכהונה הגדולה, 'בני צדוק הכהנים', לא התברכה בכל אלה. אם נכונה התאוריה של ביקרמן והנגל על דמותם של ראשי המתיוונים, המייחסת להם השכלה יוונית מקיפה וראויה לשמה,¹⁴¹ נוכל להסביר ביתר תוקף את שורשי החשיבה ואת מקורות הידע של מייסדי הכת. רוחב האופקים ניכר גם בכתבים המאוחרים של הכת. הם נכתבו מתוך נאמנות בסיסית של 'המתנדבים' לרוח המייסדים (למרות החידושים הרבים); המצטרפים לכת הביאו עימם מבחוח ידע רב ויכולת אינטלקטואלית, יחד עם מטען כבד של לבטים בשאלות אישיות וקיומיות.

נספח: הברית החדשה בדמשק

האירוע החשוב השני בתקופת הגלות בארץ דמשק היה טקס שבו נכרתה 'הברית החדשה' של בני הכת. הטקס נערך לאחר שהכת ומורה הצדק נחלצו מידי של יונתן, אולי לאחר מות יונתן, כאשר אנשי הכת כבר לא חששו ממנו. אין מדובר בהתגבשות של עקרונות תאולוגיים ושל מערכת חוקים בהכוונת מורה הצדק (אלה קדמו במספר שנים) כי אם

Eduard Meyer, 'Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damascus: Eine Jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit', *Abhandlungen der [königlich] preussischen Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-historische Klasse*, 9, Berlin 1919

141 ראו במיוחד: Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973². הספר רובו ככולו מציב את המסד לתאוריה על דמותם של המתיוונים.

במעמד פורמלי. כמקובל במקרים כאלה, אנשי הכת ערכו טקס מיוחד לציון כריתת הברית ('בברית ואמנה אשר קימו בארץ דמשק והוא ברית החדשה').¹⁴² בדומה לכך קיימו אנשי הכת גם לאחר מכן טקסים לעיתים מזומנות, לרבות טקס שבו התקבלו 'המתנדבים' החדשים ('ועברו בברית').¹⁴³

ריכוז ספרי הנביאים וספרי התורה, ואזכור ה'קהל' בסמוך במסגרת פשר רלוונטי המיוסד על פסוק מספר עמוס,¹⁴⁴ מאפשרים לשחזר את מהלך הטקס: באספה כללית של בני הכת הוצגו לעיני כול ספרי התורה וספרי הנביאים, והוקראו פרקים מתאימים מתוכם. אין לנו אלא להיזכר בטקס כריתת האמנה בספר נחמיה (ט, א – י, מ), במעמד המיוחד שקיים יהודה המקבי ערב קרב אמאוס (שנת 165; מקבים א' ג, מו–נו), ובאמנת הברית בין שמעון החשמונאי לעם היהודי בשנת 142 לפנה"ס (מקבים א' יד, כז–מט), על אף כל ההבדלים ברקע, במטרה ובתכנים.

נראה להציע, כי לעריכת הטקס בדמשק או בסביבתה הקרובה, באותה הזדמנות דווקא, התלו סיבות (ומשמעויות) אידאולוגיות ונוסטלגיות. ניתן למצוא סימנים למסורת על ראשיתו של העם היהודי בדמשק. מסורת מעין זו מהדהדת בספרות ההלניסטית, ומסתבר כי מקורה הראשוני בספרות היהודית ההלניסטית, ואולי עוד לפניו. משום כך דומה שמייסדי הכת, ההלניזטורים המתונים בעבר, היו מודעים לה. אפולוניוס מולון, גדול הנואמים ומורי הרטוריקה בתקופה ההלניסטית (המאה הראשונה לפנה"ס), מוסר כי אברהם החל בפעילותו 'בחבל ההררי של סוריה ומלך על בני המקום'.¹⁴⁵ יש סימוכין לשימוש במקור יהודי־הלניסטי שהכיר את סיפורי התורה במקורם: ניקולאוס איש דמשק, איש החצר של הורדוס. כבן למשפחה דמשקאית ראשונה במעלה הוא הכיר היטב מסורות סוריות מקומיות (בצד מסורות יהודיות כלליות), והוא מדווח כי אברהם מלך בדמשק (קדמוניות היהודים א, 159–160), וכן שליד דמשק נמצא מקום בשם 'כפר אברהם' (שם, 160). נראה כי השם נשען על מסורת יהודית מקומית או על מדרש יהודי קדום (אולי על השם 'דמשק אליעזר', על המרדף של אברהם אחר ארבעת המלכים 'עד חובה אשר משמאל לדמשק' או על הפסוק 'ארמי אבד אבי').¹⁴⁶

המקור המפורט ביותר הוא האקסקורסוס האתנוגרפי היהודי של פומפיוס טרוגוס, היסטוריון גאלי־רומי בן המאה הראשונה לפנה"ס, שכתב היסטוריה אוניברסלית בלשון הלטינית. טרוגוס מספר כי מוצא היהודים מדמשק. כבר אברהם וישראל מלכו בדמשק, שם נולדו לישראל עשרה בנים, וישראל מסר לשלטונם 'עם' וחילק אותו ל'עשר ממלכות'.

142 CD^b, קימרון, א, עמ' 20, שורה 213. וראו עוד: CD^a, שם, עמ' 19, שורות 33–34: 'כל האנשים אשר באו בברית החדשה בארץ דמשק'.

143 סרך היחד, קימרון, א, עמ' 213, שורה 18; עמ' 214, שורה 19 ואילך, ועוד.

144 לעיל, עמ' 445. 4QD^a, קימרון, א, עמ' 14–16, שורות 171–175.

145 נשתמר אצל אוסביוס, הכנה לבשורה, ט, 1.19. Menahem Stern, *Greek and Latin Authors* 3–1.19. וראו: בצלאל בר־כוכבא, 'החיבור האנטי־יהודי של אפולוניוס מולון', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 23.

146 ראו: בר־כוכבא, שם, עמ' 23–25.

בהמשך הגרסה המיוחדת הזאת אף נאמר, כי כאשר היהודים יצאו ממצרים התכוון משה להביאם לדמשק, מולדת אבותיהם.¹⁴⁷ את האקסקורסוס האתנוגרפי בכללותו נטל פומפיוס טרוגוס מטימגנס איש אלכסנדריה, רטוריקן-היסטוריון בעל מוניטין, שכתב את מרבית חיבוריו ברומא (בלשון היוונית). כבנו של בנקאי החצר של המלכים התלמיים, היה לו לטימגנס מידע רב על הנעשה בחצרות של התלמיים והסלאוקיים גם יחד, ועל היהודים שמילאו תפקידים בכירים במנהל ובצבא התלמי.¹⁴⁸

במאמר על האתנוגרפיה היהודית של פומפיוס טרוגוס הצעתי כי מקורה הראשוני של הגרסה המיוחדת הזאת על ראשיתו של עם ישראל בספרות התעמולה השומרונית, שהתפתחה במצרים בעקבות הוויכוחים שניהלו ביניהם אנשי רוח ומעשה שומרונים ויהודים בחצר התלמית בסוף המאה השנייה לפנה"ס. מטרתה של גרסה זו הייתה להוכיח לשלטונות התלמיים את בעלותם של השומרונים על ארץ ישראל ואת זכויותיהם ההיסטוריות. בהתאם לכך הוסיף הסיפור השומרוני כי יהודה מת בלי בנים ולכן ישראל חילק את ממלכתו בין האחים האחרים, וכן שמשה היה בנו של יוסף.¹⁴⁹

יחד עם זאת, נראה כי התפיסה שראשיתו של העם בדמשק קדמה לסיפור התעמולה השומרוני והזינה אותו. זו הייתה מסורת יהודית, שקיבלה עיצוב שומרוני-הלניסטי. כפי שניתן ללמוד מגרסתו של אפולוניוס מולון, ועוד יותר מגרסתו של ניקולאוס איש דמשק, היא התגלגלה בצורות שונות בקרב יהודים, מן הסתם בעיקר בקרב יהודי דמשק וסביבתה. ונזכור כי שברי מסורות על מקום התגלותו הראשונה של האל לעמו נמצאים כבר במקרא (כגון: 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו' – דברים לג, ב).

לסיכום, אין זה מן הנמנע כי המסורת על ראשיתו של עם ישראל בדמשק, שניסרה בחלל האוויר בעולם היהודי-הלניסטי ובקרב יהודי דמשק, נתנה למייסדי הכת, שהיו מעורים היטב בתרבות היהודית-הלניסטית, את ההשראה לערוך את טקס כריתת הברית החדשה, התוספת לברית סיני, בעיר דמשק דווקא.

147 פומפיוס טרוגוס, אצל יוסיטנוס, היסטוריות פיליפיות, לו, 3.2–14 (שטרן [לעיל, הערה 145], מס' 137); וראו: בצלאל בר-כוכבא, 'אתנוגרפיה יהודית יוצאת דופן של היסטוריון גאלי-רומי מימי אוגוסטוס', תרביץ, פג (תשע"ד), עמ' 337–400 (הטקסט של פומפיוס טרוגוס: שם, עמ' 354–359).

148 ראו עליו: בר-כוכבא, שם, עמ' 347–351.

149 בר-כוכבא, שם, עמ' 361–364.

the religious decrees of Antiochus Epiphanes. Section two addresses the genealogical attribution of the sect's founders by analyzing the mentions of the Sons of Zadok in the DSS. The author agrees with those who suggest that this was not simply a symbolic use of the name but rather represents the actual origin of the leadership echelon of the sect from the Sons of Zadok family, which had for generations served in the high priesthood until Antiochus' day. Section three treats the scattered references in the Damascus Document to the severe sin of the founders. The author rejects the theological explanations offered for this misconduct (such as 'innate sin') and argues that these were actual, concrete misdeeds either in the realm of human interaction or the human-divine relationship, or sins that involve ritual or sexual impurity. Based on the data presented in the first sections, the final part of the article is devoted to an attempt to identify the sect's founders, focusing on events that occurred in Jerusalem between 170 and 166 BCE. Through a process of elimination, the author concludes that the founders of the sect were a tiny group of priests from the Sons of Zadok family who belonged to the moderate Hellenizing faction and fled Jerusalem in 168 BCE after Jason was deposed. They found refuge in the desert, where the members of the group underwent a lengthy process of repentance through wandering and deliberation that led them to a path of extreme halakhic stringency. The afterword is devoted to a brief discussion of the implications of the suggested identification for understanding the halakhot and customs of the sect, in particular its overall halakhic rigidity and the ascetic aspects of its praxis.

MIDRASH *VA-YISSA'U*: MILITARY CAMPAIGNS IN SOUTH SAMARIA
AND THE HEBRON HILLS IN THE EARLY HASMONEAN ERA?

by Dvir Raviv (pp. 399–423)

Midrash Va-Yissa'u is an ancient source that describes, among other things, wars allegedly waged by the sons of Jacob against the Amorites in south Samaria and against the sons of Esau in the Hebron Hills. Although scholars associate this Midrash with a group of Midrashim from the Middle Ages, it contains descriptions that resemble those in two apocryphal books from the Second Temple period: *The Testament of the Twelve Patriarchs* and *The Book of Jubilees*. Given these similarities, many scholars who have studied the Midrashic descriptions and their parallels see them as sources of historiographical value and have ventured various suggestions about their historical background. The descriptions of territorial struggles between Jacob's sons and their neighbors, in geographical areas that extend north and south of Judea within its pre-Hasmonean boundaries, has brought most scholars to view them as echoes of the Hasmonean conquests. However, there are considerable difficulties in adapting the geographical framework presented in the Midrash to that known from the classical sources that describe the Hasmonean conquests.

In this article, I re-examine both the literary and historical-geographical contents of the Midrash and the Apocrypha in light of the latest archaeological data from the sites and the areas in question. This inquiry supports the proposal that the earliest description is that given in *Midrash Va-Yissa'u* or a similar source from which the Apocrypha are cited. Therefore, this source must have been originally written in the early Hasmonean period and should mainly reflect historical events that occurred during the reigns of Jonathan and Simon.

THE BEGINNINGS OF THE QUMRAN SECT: A PROPOSED IDENTIFICATION
OF ITS FOUNDERS AND THE CIRCUMSTANCES OF ITS FORMATION

by Bezalel Bar-Kochva (pp. 425–479)

This article treats the long-debated question of who founded the sect and what circumstances prompted its formation. Based on comparison of data from the Dead Sea Scrolls, 1 Maccabees, and Josephus, section one of the article attempts to determine when the sect was formed. The author proposes that this took place between 170 and 166 BCE, namely, during the period of Hellenization, more specifically the period of

CONTENTS

- 329 Introduction
- 331 Hanan Birenboim: One Nation on Earth: On Jews and Gentiles in the Persian and Hellenistic Periods
- 355 Yael Escojido and Emmanuel Friedheim: Translation of the Torah into Greek in Return for the Liberation of Jewish Slaves: A New Look at the Historical Background of the Prologue to the *Letter of Aristeas*
- 399 Dvir Raviv: Midrash *Va-Yissa'u*: Military Campaigns in Southern Samaria and the Hebron Hills in the Early Hasmonean Era?
- 425 Bezalel Bar-Kochva: The Beginnings of the Qumran Sect: A Proposed Identification of Its Founders and the Circumstances of Its Formation

Books and Reviews

- 481 Eyal Regev: The Motives of the Hasmonean Conquests (Katell Berthelot, *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*)
- 486 Adiel Schremer: Social History of the Jews of the Mishnah and Talmud Period (Nissan Rubin, *Dynamics of Change in Rabbinic Literature*)
- 492 Yael Wilfand: Captivity in the Rabbinic Literature (Sagit Mor, *'Captivity Is Harder Than All': Captives, Captivity and the Discourse of Captivity in the Rabbinic Literature*)

498 Research

XXI Summaries

Editorial Board: Prof. Yosef Kaplan – Chair; Prof. Albert Baumgarten, Prof. Isaiah Gafni, Prof. Avraham Grossman, Prof. Nadav Na'aman, Prof. Moshe Rosman, Prof. Yosef Salmon, Prof. Shulamit Shahar, Prof. Anita Shapira, Prof. Kenneth R. Stow, Prof. Israel J. Yuval.

Director of Publication – The Zalman Shazar Center: HAYA PAZ COHEN

Book Review Coordinator: DR. ODED COHEN

Executive Secretary, The Historical Society of Israel: MICHAL SAGIE

Published with the assistance of the Ministry of Culture and Sport; the Hebrew University of Jerusalem – Joseph J. and Dora Schwartz Fund and the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann Family, Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies; Tel Aviv University; Bar-Ilan University – Faculty of Jewish Studies; The Open University of Israel

ZION, Jerusalem, P.O. Box 10477, Israel 9110401

Tel: 9722-5650444; Fax: 9722-6712388

E-Mail: history@history.org.il; Website: www.historical.org.il

ISSN 0044-4758 • Printed in Israel

© All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Typesetting: Irit Nachum • Offset Natan Shlomo, Ltd., Jerusalem

ZION

Editors:

SHMUEL FEINER, MIRIAM FRENKEL, JONATHAN J. PRICE

Editorial Secretary:

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXXVI • 3 • 2021

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM
PUBLISHED BY THE ZALMAN SHAZAR CENTER