

נגלות ונסתרות: התגלות נמשכת בתחומי החכמה והחוק

שני צורף (ברין)

אחד מן השימושים המרכזיים שעושות מגילות קומראן במונחים מקראיים הוא בצמד המילים נגלות ונסתרות, הלקוח מלשון דברים כט 28: "הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת". חוקרי מגילות קומראן סוברים שהמילים נגלות ונסתרות שימשו בכתבי הכת מונחים טכניים. מקובל להניח שאנשי היחד השתמשו במונחים הללו כדי להבחין בין חוקים המפורשים בתורה ובין חוקים סמויים שהיו ידועים רק לחברי הכת.¹ אולם רוב חוקרי קומראן לא נתנו את דעתם לעובדה שהמילים אינן חד-משמעיות בלשון הכיתית, שכן הן מופיעות בחיבורים מסוגים שונים במובנים שונים, כל פעם בהתאם לסוגה של אותו הטקסט. בשנים האחרונות העירו קימרון,² אנדרסון,³ שמש וורמן⁴ על המשמעויות של נגלות ונסתרות במגילות.

הקושי הבולט ביותר בדברים כט 28 נובע מהעובדה שנושאי המשפט הם שמות תואר מועצמים, ולכן אי-אפשר להכריע מה בדיוק "נסתר" או "נגלה".⁵ האם הכוונה לתחום המעשה, לחוקים שיש לשמור ולקיים או לפרטי חכמה המיועדים לאל או לבני אדם? הפרשנים ניסו לענות על שאלה זו על סמך ההקשר הרחב של הקטע,

* גרסה קודמת של המאמר הוצגה בכנס השנתי של ה-SBL בפילדלפיה ב-2005, ובסימפוזיון של החוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים ביוני 2006. המחקר מומן על ידי קרן יד הנדיב של משפחת רוטשילד ועל ידי אוניברסיטת סידיני. אני מודה לפרופ' מיכאל סטון, פרופ' חנן אשל, ד"ר מתיו גוף, נועם מזרחי ועידן דרשוביץ על הערותיהם המועילות בשלבי הכתיבה השונים.

1. ראה שיפמן 1995, עמ' 247, והספרות המצוטטת שם, ובמיוחד וידר 1962; שיפמן 1975, עמ' 22-32; הנ"ל 1993, עמ' 45-53. ראה גם ליכט תשכ"ה, עמ' 132; באומגרטן 1977, עמ' 30-35; דייוויס 1983, עמ' 80-87.

2. קימרון תש"ן.

3. אנדרסון 1995. ראה גם הנ"ל 1994; הנ"ל 1998.

4. שמש וורמן תשנ"ז; הנ"ל 1998.

5. ויינפלד (1992, עמ' 63-64 הערה 5) מציע לקרוא את המילים הנסתרת והנגלת ביחיד, ולא לפי ניקוד הרבות בנוסח המסורה. להופעת שמות עצם קיבוציים במין נקבה ראה זיאון-מוראוקה 2006, סעיף 136; בן אשר 1978.

שמסופר בו על הברית בין האל לישראל המניעה תהליך של חטא-גלות-שיבה.⁶ דברים כט 28 ממוקם בין קטע המאיים בפורענות העתידה ליפול על דור שיחטא (דברים כח טו-ס) ובין הבטחה לשיבת העם לארצו לאחר החורבן והגלות (דברים ל).

בפרשנות הקדומה לפסוק הנדון אפשר להבחין בשני זרמים עיקריים, שהם למעשה שלושה: פירוש תיאולוגי הקשור לחכמה ופירוש הלכתי הקשור לדיני עונשין, וביניהם נמצא הפירוש ה"כיתתי" שהוזכר בראשית דברינו.⁷ כלומר, יש פרשנים קדומים שהבינו שנושא הפסוק הוא הסוד ונגישותם המוגבלת של בני האדם אליו,⁸ ויש שראו בפסוק הגדרת תחומים של אחראיות משפטית של האל ושל בני האדם. בין הגישות הללו נמצאת ההבנה שהפסוק עוסק בהתגלות הלכתית.

לפני פרסום המאמרים שהוזכרו לעיל היה מקובל סיווג קצת שונה ביחס לפרשנות היהודית הקדומה של הפסוק. ההנחה המקובלת במחקר הייתה שחז"ל הגדירו את הנסתרות כחטאים שנעשו בסתר ואת הנגלות כחטאים שנעשו בגלוי,⁹ ואילו אנשי כת קומראן הבחינו בין ההלכות הנגלות שנודעו מאז ומעולם לכל ישראל ובין הנסתרות שנגלו רק להם בתהליך התגלות מדורג. תמונה זו השתנתה בעקבות המחקרים החדשים. מצד אחד, קימרון מראה שגם במגילות קומראן השתמשו במונחים נגלה ונסתר כדי להבחין בין שני סוגי חטאים (בטקסטים הכיתתיים ההבחנה היא בין חטאים "ביד רמה" ל"שגגה"). מצד אחר, שמש וורמן מראים שגם אצל חז"ל המונחים מציינים התגלות הלכתית נמשכת. יתרה מזו, דוד פלוסר טוען שהמגילות הכיתתיות אימצו הגדרה רחבה יותר של נסתרות, ובכללה פרטים אזוטריים ואידאולוגיים.¹⁰ כבר בספר בן סירא היה ידוע פירוש אזוטרי לפסוק (ג 20-23; ראה

6. הכינוי "חטא-גלות-שיבה" (S.E.R) הוא של דה יונגה (1953, עמ' 83-86). על כינוי זה בספר דברים ראה וולף 1975; פון ראד 1966א.

7. לסיכום מגוון הפירושים לפסוק הנדון בפרשנות היהודית מימי הביניים ובפירושים בני זמננו ראה טיגאי 1996.

8. יש שראו בפסוק אזהרה להימנע מחיפוש אחר סודות, ויש שראו בו הצהרה על האפשרות לזכות בהתגלות אלוהית, ובמיוחד כהודעה על תהליך של התגלות נמשכת. עניין זה יידון בהרחבה בהמשך.

9. ראה כבר דברי הרמב"ן בפירושו לפסוק: "הנסתרות לה' אלהינו – על דעת המפרשים, יאמר כי השם אלהינו לו לעשות משפט בעובדי עבודה זרה בסתר, כי כל התעלומות גלויות לפניו, והנגלות עלינו ועל בנינו לעשות להם את כל דברי התורה הזאת, להכות עובדי עבודה זרה כדין התורה. וגם כפי המדרש (סנהדרין מג ב) כן הוא". בהמשך הדברים יידון הפירוש שהציע הרמב"ן "בדרך הפשט".

10. פלוסר תשס"ב, עמ' 252-256. החוקרים הכירו כמובן את בן סירא, שפירש את הפסוק כמתייחס לחכמה אלוהית (כמפורש לקמן), אבל נתון זה לא השפיע על שיקוליהם בהערכת הפרשנות בכללה.

להלן), וכן הוא בדברי חז"ל (ראה להלן). יוצא אפוא שכל אחת מהנטייות הפרשניות שצינו החוקרים מתועדות במגילות קומראן ובספרות חז"ל כאחד. אף שברור שאין יסוד לנטייה הישנה לייחס מסורות פרשניות ספציפיות לפסוקנו לקבוצות מיוחדות, נראה שבתוך קורפוס המגילות עצמו אפשר למצוא התאמה בין הסוגה הספרותית של החיבור ובין הפירוש של המונחים נגלות ונסתרות המשתקף בו.

הגבלת הידע האנושי: סוד ורז בספרות החכמה

רוב חוקרי זמננו זיהו את הנסתרות בדברים כט 28 כחכמה אזוטריה הקשורה למהות הקוסמוס או לאירועי העתיד המתוארים בדברים ל. לפי השקפה זו, הפסוק מתכוון להגביל את תחומי המחקר והסקרנות האנושית ומבטא עדיפות לכניעה לפקודות האל מאשר להתבוננות מטפיזית. פירוש הומולטי זה מצוי אצל דרייבר,¹¹ פון ראד,¹² קרייגי,¹³ ורייט.¹⁴ מפרשים מספר גם הביעו את דעתם על טיבם של הסודות הללו. וגנר משער שיש מגוון רחב של עניינים הכלולים בנסתרות; הוא טוען שכל דבר שלא נאמר באופן מפורש בתורה שייך רק לאלוהים, ובכלל זה פרטים על גורלו של עמו המפוזר.¹⁵ רייט מציין שתי אפשרויות לתוכן הנסתרות: אם הפסוק קשור לפרשת הפורענות שלפניו, יש להבין את הנסתרות כמידע על העתיד שפרטיו ידועים רק לאלוהים;¹⁶ אם הוא קשור לפרשת התשובה שלאחריו, הוא משמש מעין הוכחה לעובדה שתורת האל ברורה וזמינה לכל אדם. גם אם יש דברים רבים שאינם ידועים לבני אדם (לפי רייט, זו טענה אופיינית בספרות החכמה), יש בידי בני האדם כל הנתונים הנחוצים כדי להכיר את האל ולשמור את דבריו.¹⁷ פירוש הומולטי מעין זה מובא כבר אצל בן סירא ג 20–23:

כי רבים רחמי אלהים ולענוים יגלה סודו
פלאות ממך אל תדרוש ומכוסה ממך אל תחקור

11. דרייבר 1925, עמ' 328.
12. פון ראד 1966ב, עמ' 180–181.
13. קרייגי 1976, עמ' 360–361.
14. רייט 1996, עמ' 293.
15. וגנר 2000, ערך סת"ר.
16. רייט 1996, עמ' 293. דרייבר (1925) טוען שהנסתרות מתכוונות לעתיד: רק האל יודע את העתיד, ועל בני אדם להיות מעוניינים רק בדברים שגילה להם האל, היינו החובה המעשית של שמירת חוקיו.
17. הניסוח האחרון קרוב לעמדה שר' בחיא מייחס לרמב"ם, שהנסתרות הן טעמי המצוות והנגלות הן המצוות עצמן, היינו שמירת המצוות. ראה מקלנבורג תר"ן, עמ' 82; טיגאי 1996, עמ' 283, 399 הערה 67. במשנה תורה, הלכות מלכים ד, יא דוחה הרמב"ם פירוש נוצרי המציג את הנסתרות כמשמעותיות האלגוריות של המצוות, אשר דחקו את המובן המילולי של הנגלות.

במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות

וביותר ממך אל תמר כי רב ממך הראית.¹⁸

סגל,¹⁹ קרנשו,²⁰ וגנר,²¹ פלוסר²² וקורלי²³ מציינים שקטע זה משתמש בלשונו של דברים כט 28 כדי להסתייג מלימוד אזוטרי.²⁴ אך ראוי לציין שבן סירא אמנם מודיע באופן מפורש ובוולט שיש להימנע מחקירת הנסתרות, בפסוק 20 הוא דווקא מזכיר את גילוי הנסתרות לקבוצה או ליחידים נבחרים (הענווים). השימוש בדברים כט 28 בבן סירא מעיד על ההתלבטות שלו בשאלה האם כדאי ללמוד תורה אזוטריה.²⁵ אפשר לזהות עמדה דומה גם בסוף ספר קהלת (יב 13–14):

סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם.

כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע.²⁶

18. ראה בינטייו 1997, עמ' 23 (על פי MS A).

19. סגל תשל"ב, עמ' יח, בפירושו במקום.

20. קרנשו 1998, עמ' 223.

21. וגנר 2000, עמ' 366.

22. פלוסר תשס"ב.

23. קורלי 2003.

24. פירוש זה לדברי בן סירא כבר מתועד בדברי חז"ל. הפסוקים מצוטטים בבבלי חגיגה יג ע"א כפירוש לדברים המובאים במשנה חגיגה ב, א: "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה מה לפניו ומה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם". שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 478 הערה 19), כמו סגל, מציינים כי הבבלי בחגיגה, וגם הירושלמי שם, ומדרש בראשית רבה, מעידים שחז"ל הבינו את בן סירא כמביע דעה שהנסתרות הן חכמה אזוטריה. הם לא דנו בקשר שבין המאמר בספר בן סירא לדברים כט 28. לשאלת ההבחנה בין ציטוטים מקראיים המובאים בספר בן סירא ובין השימוש במילים מקראיות ראה סניית' 1967.

25. סגל מצטט מקורות מקראיים נוספים (תהלים קיט 29; לט 6; איוב יא 8; דניאל יב 6) אשר גם הם השפיעו לדעתו על בן סירא בפסוקים אלה. הפסוקים שהוא מביא מבטאים רצון עז להשגת חכמה אלוהית ולדעת את האל ודרכיו, יחד עם ערנות למגבלות היכולת האנושית בתחומים אלה. בקטעי החכמה בתהלים ואיוב יש עיסוק בתיאודיציה פרטנית, ואילו הקטע בדניאל עוסק באסכטולוגיה לאומית. פלוסר (תשס"ב, עמ' 252) טוען שבן סירא פרג ג נסמך לא רק על דברים כט 28 אלא גם על תהלים יט 13, על פי נוסח שונה מהטקסט המנוקד בנוסח המסורה. לדבריו, בן סירא קרא את המילה שגיאאות, ולא שגיאאות כבנוסח המסורה, וכך הכוונה של "שגיאאות מי יבין מנסתרות נקני" היא לא לטעויות אלא לדברים רמים וגבוהים שמעל להשגת האדם. הוא גם העיר (פלוסר תשנ"ג, עמ' 402) שטור-סיני כבר הציע את הווריאנט הזה והוא מופיע בערך "שגיא" במילון הלשון העברית של בן-יהודה (תשי"ב, עמ' 6894 הערה 1). הוא אינו מעדיף את הנוסח החלופי בתהלים, אך טוען שכך קרא בן סירא את הפסוק. המגמות הניכרות בשני הנוסחים בתהלים יט 13 מקבילות לכיוונים שזיהינו בפרשנות לדברים כט 28, הקשורים להגבלת החכמה או לאחריות המשפטית.

26. קרנשו (1998, עמ' 223) מצטט את הפסוקים המסיימים של קהלת בקשר לדברים כט 28, יחד

אף פסוקים אלה הם ככל הנראה פרפרזה לדברים כט 28:

קהלת יב 13–14	דברים כט 28
על כל נעלם <אם טוב ואם רע>	הנסתרת
האלהים <יבא במשפט>	לה' אלהינו
הכל נשמע	והנגלת
כי זה כל האדם	לנו ולבנינו עד עולם
את האלהים ירא ואת מצותיו שמור	לעשות את כל דברי התורה הזאת

בדומה לפוקס ואחרים איני רואה את הפסוקים הללו כנסיגה ממגמות הספקנות בספר, אלא כהצהרה שהספקנות הבולטת הבאה לידי ביטוי בפרקים הקודמים מוצדקת ואפילו נחוצה אך אינה סוף הסיפור. המחבר טוען כי הניסיון להבין את העולם, החיפוש אחר האמת, אינו חסר משמעות, גם אם אין ודאות שהניסיון יצליח.²⁷

בדיונם על הפרשנות ההלכתית לדברים כט 28, שמש וורמן מציעים שהמפרשים הקדומים סמכו על "קריאה כפולה" של הפסוק, המעוגנת בחילופי הנוסח של הפסוק, כדי להבין את המונח נסתרות כמכוון להתגלות הלכתית.²⁸ ייתכן שמסורות נוסח שונות השפיעו באופן דומה על העמדה המורכבת שראינו בפרשנות העוסקת בחכמה, בהתגלות או בהבנת האזוטריקה. הנסתרות שייכות לאל, ולא לבני האדם. ועם זאת, עתיד האל לגלות את הנסתרות לבני אדם נבחרים או לקהילה נבחרת.²⁹

עם בן סירא ג 17, 23. אם אמנם יש פרשנות לדברים כט 28 בפסוקים האלה, הקשר בין ידיעת הכול של האל ובין משפט צדק, הניכר בטבלה, הוא ביטוי קדום של הפרשנות ה"משפטית" שתידון להלן.

27. לדיון על המסר המורכב, המסובך אך העקיב של קהלת ראה פוקס 1999.
28. לדברי שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 472) "הפסוק הנדון הוא אחד מעשרה מקומות בתורה שהכתיב נקד עליי. נקודות אלה, שבמקורן הן סימני מחיקה שנעשו בידי הסופרים הקדומים, חז"ל הבינום כמציינים ספק באשר לקריאה הנכונה, ושימשו מקור לדרשת הפסוק ומציאת משמעויות נוספות [...] כבר עמדו ראשונים על כך שמספר האותיות המנוקדות הוא אחד-עשר, כמספר האותיות ב'ה' אלוהינו, והן המלים הראויות להימחק [...] חז"ל הבינו שמאחר שלא נמחקו האותיות ממש, יש אפשרות לדרוש את הפסוק ולקרוא אותו קריאה כפולה, בצירוף הנקוד ובלעדיו. [...] קריאה כפולה של הפסוק מובילה להבנה, כי במהלך ההיסטוריה חל שינוי במעמדן של 'הנסתרות' שמתחילה היו 'לה' אלוהינו' ואחר-כך הפכו להיות 'לנו ולבנינו'. שמש וורמן מציעים שאנשי הכת, כמו חז"ל, "קראו את הפסוק קריאה כפולה", כמשקף תהליך היסטורי. ראה המקורות שהם מביאים שם על הניקוד מעל האותיות בתורה, ומדרש חז"ל במקרים האלה. ראה במיוחד בוטין 1969.

29. על השקפת היחד ראה שמש וורמן 1998, עמ' 413–414. הצעתנו על ההתלבטות בעניין השגת החכמה מהווה סטייה מן העמדות הנפוצות במחקר, הרגילות להסביר את המגמות השונות

עד כאן, ניסינו להראות שטקסטים השייכים לספרות החכמה הקלסית, ספר בן סירא וקהלת, השתמשו בדברים כט 28 כדי להדגיש את אי-נגישותה של החכמה האלוהית לבני אדם, גם אם מצאנו מעט הסתייגות ממגמה זו. עתה נפנה לטקסטים המשתמשים בלשון הסתר וגילוי כדי להביע מסר הפוך, כלומר להדגיש את התגלות הסודות האלוהיים לבני אדם נבחרים.

התגלות לנבחרים: תשבחות אסכולוגיות בספרות האפוקליפטית

השפעת דברים כט 28 ניכרת בתפילתו של דניאל בפרק ב, ובכמה טקסטים מקומראן, במיוחד בטקסטים דוקסולוגיים המשבחים את האל על התגלות אסכולוגית לנבחרים. בדניאל ב 19–22, הנסתרות (מסתרתא) מזוהות באופן מפורש עם רז וקשורות להוויות עתידיות השייכות לאחרית הימים³⁰ (דניאל ב 28):

אדין לדניאל בחזוא די ליליא רזה גלי אדין דניאל ברך לאלה שמיא... הוא

כעדות להתפתחות היסטורית רצופה. פון ראד (1972, עמ' 57–58) משווה, על סמך תהלים יט 13, את המגמה הכוללת של ספר משלי, שנועדה להדגיש את האפשרות של כל אדם נאמן וחרוץ להשיג את החכמה, לעומת הנטייה בטקסטים מאוחרים יותר להגביל את ההתגלות האזוטרית רק לנבחרים מסוימים. באופן דומה שטרנברג (1985, עמ' 48–49) משווה בין דברים ל 11–14 ("לא נפלאה היא ממך... לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא") ובין מרקוס ד 10–14, שם ישו פונה לקבוצה מתלמידיו ("insiders"): "ייהי בהיותו לבדו וישאלוהו האנשים אשר סביביו עם שנים העשר על המשל. ויאמר אליהם לכם נתן לדעת סוד מלכות האלהים ואשר בחוץ להם הכל במשלים. למען יראו ראו ולא ידעו ושמעו שמעו ולא יבינו פן ישובו ונסלח לחטאתם. ויאמר להם לא ידעתם את המשל הזה ואיך תבינו את המשלים כלם. הורע הוא זרע את הדבר" (בתרגום דליטש). בניגוד לפון ראד, סטון (1976, עמ' 421–422) רואה את הגבלת החכמה בכך שירא כשלב קדום בספרות החכמה, בהשוואה לחכמת שלמה ז 17–21, למשל. הוא מתאר את הקטע בחכמת שלמה כהיפוך של הנטייה בספרות החכמה הקדומה לשלול את האפשרות לדעת סודות. אין זה המקום לדון באופן ממצה בגישות היהודיות הקדומות לחכמה הנסתרת בכלל, אלא רק להצביע על הפרשנות הקדומה לדברים כט 28. אולם ראוי לציין כי חקירה רחבה יותר צריכה להתמודד עם שאלת קהל היעד של המקורות הללו. לדוגמה, הצענו לעיל שכן סירא רומז לאפשרות להשיג חכמה אזוטרת ובה בעת מזהיר שלא להסתקרן על אודותיה. בפרקים לח–לט הוא משבח את הסופר, ובפרק א, 9–10 אף מציין שיש לחכם סיכוי להצליח בחיפוש אחר ההתגלות (ראה גם בן סירא לט 3, 7). קטעים אלה אינם מגלים מהם סוגי הסודות שאפשר ללמוד, וכל שכן שאינם מגלים את הסוד גופו. החיבור לא נכתב להדרכת החכם אלא על אודותיו. השווה למאמר חז"ל במשנה חגיגה ב, א, המגביל את לימוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה, אבל אינו אוסר אותו לחלוטין. התוספתא לחגיגה ב, א מבררת את הרושן העולה מתוך האיסור: "אין דורשין בעריות בשלשה אבל דורשין בשנים ולא כמעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד". כאשר בן סירא מזהיר את הקורא להתבונן רק "במה שהורשית", ייתכן שאין הוא מביע התנגדות לחקירה אזוטרת כלשהי אלא מנסה לשכנע את קוראיו להיות שבעי רצון עם דרגות הלימוד שכל אחד יכול להשיג.

30. על המונח "אחרית הימים" בקומראן ראה שטוידל 1993.

גלא עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהירא [כתיב; קרי: ונהורא] עמה שרא.

דניאל משתמש בכינוי "אלה שמיא" (פסוק 19)³¹ כדי לציין את האל שממנו השיג את המידע המיוחד שחיפש. הוא מתאר את האל כמגלה עמוקות ("גלא עמיקתא").³²

בדניאל ב 10 נאמר כי הכשדאים סירבו לבקשת המלך להודיע לו את החלום אשר חלם יחד עם פתרונו, בטענה ש"לא איתי אנש על יבשתא" המסוגל לבצע את המבוקש, ובפסוק 11 ש"לא איתי די יחונה קדם מלכא להן אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי".

בדניאל ב המחבר משווה בין חכמה/דעת "שמימית" לחכמה/דעת אנושית. אך מוקד הפרשה הוא שהאל יכול לבחור אנשים מסוימים כדי למסור להם מידע הסתום בפני יתר בני האדם, במיוחד פרטים הקשורים לעתידות, למשפט ולצדק האלוהי. הטקסט עוסק בגבול שבין ידיעה אנושית לידיעה אלוהית, אך עניינו לא רק בחלוקה עצמה אלא דווקא בהתגברות על גבול זה. תוכן הנסתרות בדניאל ב הוא מידע אסכטולוגי. הנסתרות קשורות לצדק האלוהי והן מוגדרות כרו. ייתכן שגם בן סירא התכוון לעניינים אלה בהגבילו את החקירה האזוטרי, אם כי האופי האפוקליפטי והאסכטולוגי של התוכן בדניאל בולט יותר.³³ בחיבורים מספר מקומראן, המילים נסתרה ונסתרות מזהות כ"רו נהיה", במיוחד בטקסטים דוקסולוגיים הדומים לתפילת דניאל, בכך שיש בהם ביטויי הודיה לאלוהים על שמסר את סודותיו האפוקליפטיים לאנשי היחד, כלומר לבחיריו.³⁴

דוגמה אחת של מזמור הודיה המזכיר גילוי נסתרות נמצאת במגילת ההודיות כו (4Q427 7 i-ii). שולר מציינת שמחבר המזמור מרחיב את התיאור של השותפות עם מלאכים יותר ממה שמתועד במזמורים אחרים במגילת ההודיות, ומצהיר כי האל

31. על הביטוי "אלה בשמיא" ראה אנדרו 1964.

32. רז וגלא חוזרים גם בפסוקים 27-30, 47. על המונח רז ראה גוף 2003; קיסטר 2004.

33. על המונחים אפוקליפטיקה ואפוקליפסה הנדונים רבות בספרות המחקר, ראה קולנס 1998, עמ' 1-11; סטון 1984.

34. הטקסטים המובאים להלן שייכים ברובם לספרות החכמה, אבל אינם מוגדרים כחלק מהסוגה הספרותית ספרות החכמה. ניתן להגדירם כצירוף של חכמה ואפוקליפטיקה, הכוללים עצות פרקטיות לחיי יום-יום יחד עם פרטים אסכטולוגיים. המונח esoteric sotericism שטבע וולפסון (2004) מביע את התכליתיות של החכמה בחיבורים מספר מקומראן, שבהם התנהגותו של האדם והישגיו האינטלקטואליים מכוונים למטרת ישועה. לדיונים על סוגות החכמה והאפוקליפטיקה ראה רייט ווילס 2005; ובמיוחד במאמרים בחלקו הראשון של הספר "חכמה ואפוקליפטיציזם" בעריכת גרסיה מרטינו (2003).

הביא אותו לדרגת המלאכים. ברצף של תיאורי תכונות האל מופיע הצירוף "לחתום רזים ולגלות נסתרות" (שורות 14–15).³⁵

זאת ועוד. במזמור המסיים של סרך היחד, המחבר מודה לאל על שזכה להתגלות אלוהית: "אור בלבבי מרזי פלאו, בהויא עולם הביטה עיני, תושיה אשר נסתרה מאנוש, דעה ומזמת ערמה מבני אדם" (יא 5–6). בתיאור זה מופיע "הויא עולם" יחד עם "רז נהיה" (שורות 3–4) ולאחר מכן מופיע קשר בין בני האדם שזכו לגילוי נסתרות ובין הקדושים ובני השמים (שורות 7–9). תיאור זה מזכיר את התפיסה שראינו במגילת ההודיות.

בחיבור המכונה "מוסר למבין" (1 i 11–13 [Instruction^c] 4Q417³⁶) ובשירות עולות השבת (7 ii 14 4Q401)³⁷ המונחים רז ונסתרות מופיעים יחד. סביר שתוכן הנסתרות גם בחיבורים אלה הוא אסכולוגי, אולם המצב הקטוע של הפסקאות הרלוונטיות מונע לקבוע זאת בוודאות.

במקור האחרון שנביא לפירושים אסכולוגיים של נסתרות בכתבי קומראן מופיעה המילה נהיות בלי רז, אך הרעיון דומה למדי. בהקדמה הנוספת לספר ברית דמשק, המתועדת ב-4QD^{a-c} (= 4Q266–4Q268), המחבר משבח את האל על שגילה מסודותיו לאנשים נבחרים. הטור הראשון של 4Q266 קטוע, אבל בשורות 6–8 השתמרו המילים פלאו, עמקת וחתם. באומגרטן שחזר, על פי סרך היחד יא 6 (המצוטט לעיל): "...אשר נסתרו" מאנוש".

נסיים ב-4Q268 1 5–8 (= 4Q266 2 i 3–6):

- 5 וְהוּא חֲקַק קְצִי חֲרוֹן לַעַם לֹא יִדְעֵהוּ
- 6 וְהוּא הִכִּיף [מוֹעֵדִי] רִצּוֹן לְדוֹרֵשֵׁי מִצְוֹתָיו וְלִהְיוֹלָכִים בְּתַמִּים
- 7 דֶּרֶךְ יוֹגֵל עַל[יְנִיה]מָה בְּנִסְתָּרוֹת וְאוֹזְנָמָה פֶּתַח וְיִשְׁמְעוּ עֲמוֹקוֹת
- 8 וַיְבִינּוּ בְּכֹל נְהִיּוֹת עַד מָה יָבוֹא בָמָה³⁸

בעקבות ואכהולדר אני מזהה את הנסתרות בחיבור זה כאזוטריקה המתארת את צדקת האל ומאורעות אסכולוגיים.³⁹ למרות אזכור המצוות בקטע זה, לא נראה

35. הטקסט מצוטט כאן בשילוב הנוסחאות שבשני כתבי היד אצל שולר 1999, עמ' 100–101, 104. גם כאן התגלות הסוד לנבחר קשורה עם הסתרתו ממי שלא נבחרו.

36. סטרנגל והרינגטון 1999, עמ' 151.

37. "השמייעו נסתרות... רזין" נפלאות". ראה ניוסם 1997, עמ' 208–209. ב-4Q401 17 4 משוחזר: "יודעי בבית נס[תרות...]" (שם, עמ' 211).

38. הטקסט מצוטט כאן בשילוב הנוסחאות המופיעות בשני כתבי היד. ראה באומגרטן 1996, עמ' 34–120, 36–119.

39. ואכהולדר (1988, עמ' 45) מתרגם את המילה נסתרות ב-4Q266 2 i 5 "mysteries that have been concealed", אבל אין הוא מרחיב בתיאור הבנתו את הדברים. עיקר מאמרו הוא שחזור הטקסט ותרגומו. בתקציר הוא כותב שמהדורתו שונה מקודמותיה בכך שתרגומו

שהנסתרות הן הלכתיות.⁴⁰ ההדגשה הקיימת בקטע על זמנים מיועדים ופירוט נושא ההתגלות האלוהית כנהיות מצביעים על תוכן תיאולוגי, קוסמולוגי ואסכטולוגי, ובמיוחד תוכן הקשור לטרמיניזם דואליסטי. שמירת תורת האל היא בהחלט רעיון חשוב בקטע, שהרי הזוכים להתגלות האלוהית הם הדורשים את מצוותיו וההולכים בדרכיו. אולם נושאי ההתגלות הם תיאולוגיים, כלומר קשורים לאופן שאלוהים מנהל את עולמו, אשר בעזרתם יוכלו האנשים הנבחרים להגיע להבנת העבר והעתיד.⁴¹

לנו נראה שחשיבות הזמן בקטע משקפת את תוכן ההתגלות, אך לדעת פלוסר מדובר פה על תהליך ההתגלות. הוא מבין את הנסתרות המוזכרות בהקדמה זו ככוללות מידע מגוון רחב המציג התפתחות ושינויים במחשבת הכת, לפי המודל הכיתתי של התגלות נמשכת למנהיג הכת – הלוא הוא המשכיל.⁴² בתיאור הנטייה

משנה את "החיבור הקלסי" מחיבור היסטורי לחיבור אסכטולוגי הנוגע לאחרית הימים (שם, עמ' 31).

40. לדעה אחרת ראה באומגרטן ודייוויס 1994, עמ' 60. התיאור הקצר של 4Q266 אצלם כולל את ההערכה הבאה: "The second call to hearken, found at the beginning of the hidden Genizah text, follows in column 2 after the mention of the interpretations of the Law" (1996). באומגרטן (1996) מזהה את הנסתרות כתכונות סמויות ("hidden aspects") של החוק. אבל אין זה הפירוש האפשרי היחיד לקטע הנדון. שמש וורמן (תשנ"ז) טוענים שגם ספרי במדבר, פסוק סט, השתמש בדברים כט 28 באופן דומה, במיוחד בקשר להתגלות הלכתית נמשכת. עם זאת הם מעירים שאחרים הבינו את הספרי כמתייחס להתגלות נמשכת בתחומים של חכמה וקוסמולוגיה, ומעשה מרכבה, הנוכרים במקורות שהבאנו לעיל, ובלשון המדרש: "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם (דברים כט כח) נקוד עליו אמר להם עשייתם הגלים אף אני אודיע לכם את הנסתרים" (מהדורת הורוביץ, עמ' 65). שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 476) מדגישים שהמילה ועשייתם בספרי, הלקוחה מן הפסוק המקראי, מלמדת שהכוונה היא להתגלות הלכתית. אבל המילה לעשות בדברים כט 28 ובספרי קשורה לנגלות. סביר, אם כי אין זה הכרחי, שכוונת הספרי היא שעשיית המצוות הגלויות תזכה את העם להתגלות של החכמה הנסתרת.

41. בפירושו ב-DJD, באומגרטן (1996, עמ' 120) אינו דן בשאלת תוכן הנסתרות כאן, אבל בקשר לנהיות ב-4Q266 i 8 הוא מזכיר את דברי יוסף בן מתתיהו על האיסיים כחוזי עתידות (מלחמת היהודים ב 159. ראה גם שם א 72-80; קדמוניות יג 311-313; טו 317-319).

42. פלוסר (תשס"ב, עמ' 255) כולל בתחומים שבני הכת היו רוצים לשמור על סודיות את הפירושים הנבואיים המתועדים בפשרים ואת המדיניות שלהם המחייבת את שנאת הזולת, בניגוד להעמדת הפנים שלהם כלפי חוץ, הבאה לידי ביטוי ב"תיאור האידילי של האיסיים כעין טולסטויאנים פציפיסטים ביוספוס ופילון" (שם, עמ' 253). לדעתו, יש חובה לזהות סודות נוספים במחשבת הכת, ולא רק את המושגים שהצגנו כעיקרי סודותיהם (דואליזם וגזרה הקדומה), משום שרעיונות אלה היו ידועים לציבור בימי הבית השני. אם יוסף בן מתתיהו ופילון, למשל, דיוחו על אמונות האיסיים בתחומים אלה, עלינו לחפש רעיונות אחרים שאנשי הכת שמרו לעצמם. האוטוריית הייתה רעיון מרכזי בהבנת הכת את עצמה ואת מטרותיה, בפילוסופיה שלה ובגישתה כלפי חוץ. פלוסר מצביע על סרך היחיד ח 11-12 ועל ברית דמשק

הכיתתית לייחס שינויים ברעיונותיהם להתגלות אלוהית, פלוסר מצייר תמונה של התפתחות גמישה יותר מאשר בדגם של באומגרטן, שהוא קו רצוף של התגלות נמשכת.⁴³ אמנם נכון ש"מועד" רצוף הם זמנים המיועדים להתגלות, אך תוכן ההתגלות הוא עניינים המתוארים כ"נהיות" ו"עמוקות",⁴⁴ והם שייכים לסדר הקוסמי הנגזר מראש, בדומה לדוגמות שהבאנו מסרך היחד וממגילת ההודיות. קטע זה, המקדים את הפתיחה המוכרת של ברית דמשק, משתמש במונח נסתרות לתאר את הדעה והחכמה האלוהית באופן המצוי בטקסטים המשבחים את האל על התגלותו ועל שמסר פרטים אלה לבני אדם נבחרים. לסיכום, בחיבורים הקרובים לחכמה ולאפוקליפטיקה מקומראן, נסתרות מופיעות כהתגלויות לכת המלמדות על האל ועל הנהגתו את העולם.⁴⁵

התגלות לנבחרים: חוק אזוטרי בכתבי קומראן ובספרות חז"ל

עד כאן הובאו קטעים המתארים התגלות נמשכת לבחירי האל, קטעים שניכר בהם תהליך היסטורי המתאים להקשר של דברים כט 28.⁴⁶ באופן כללי, חוקרים שהבחינו

טו 13–15 המחייבים את בני הכת לגלות את תוצאות החקירה ואוסרים עליהם להסתיר אותן, ומטילים על דורש התורה את החובה לגלות לאנשי הכת "כול דבר הנסתר מישראל". פלוסר טוען שגם סרך היחד ח 13–16 עוסק בגילוי עתידות. אף על פי שמדובר שם במפורש על התגלות הלכתית, לדעתו אזכור הנביאים מצביע על גילוי עתידות. הוא מזכיר בהקשר זה את דבריו של בן מתתיהו על האיסים, שהוזכרו בהערה הקודמת. פלוסר קובע שגם הפשרים היו בגדר "נסתרות". אמנם נכון שפשר חבקוק ה 7 – 14 מזהה את הפשר עם "דו", אולם אין קשר ישיר בין המונח נסתר בדברים כט 28 ובין הפרשנות הכיתתית המתועדת בפשרים. פלוסר מעיר על נקודה מעניינת: אם דניאל עסק בגילוי נסתרות, אנשי כת קומראן הפכו את הנגלות המקראיות לנסתרות שיתגלו רק בהתגלות שנייה, אמתית, לדורש התורה או למורה הצדק.

43. באומגרטן (1996, עמ' 16) כותב: *the process is thus one of a progressive unfolding* in the true meaning of the law according to the divinely ordained periods". נדמה שהוא משער שחברי היחד האמינו בתורה אלוהית אחת, אחידה ותקינה, שפרטיה הולכים ומתגלים לאנשים נבחרים במשך כל הדורות. לעומת זאת פלוסר מתאר תהליך המבוסס על שינוי, אשר לפיו חברי הכת הבינו את כל אחד מרעיונותיהם, פירושיהם, וערכיהם המשתנים כביטוי להתגלות אמתית השייכת במיוחד לזמנם. בשני ההגמים נמצא את התפיסה שהתגלות גוררת שמירה נכונה על המצוות, הגוררת התגלות נוספת וכן הלאה.

44. ראה דניאל כ 22; איוב יב 22; 4Q463 Narrative D 1 4.

45. בהקשר זה יש לשער שאולי יש קשר בין המילה היוונית *μυστήριον* ובין התפתחות השורש השמי סת"ר בתקופת ההלניסטית. לפי לידל וסקוט, המילה מופיעה בדרך כלל בנקבה רבות, *τὰ μυστήρια*, והכוונה היא לסוד דתי. בספרות הנוצרית הקדומה היא הצביעה על *"a secret revealed by God"*. סמית (1990, עמ' 478) דוחה את הניסיון של קאסובון להבחין במקור עברי למילה היוונית, אבל מוכן לקבל את ההצעה של בלנטין שמסתרין בעברית מאוחרת מקורה ביוונית. אני מודה לד"ר מתיו גוף על הפניה זו.

46. כפי שהערנו למעלה (בהערה 6), בדברים ל מתוארת תשובה ושיבה לאחר תקופה של גלות.

בשימוש קומראני במונח נסתרות בקשר לתהליך של התגלות כיתתית, התעניינו בהתגלות הלכתית יותר מאשר בחכמה או באפוקליפטיקה.⁴⁷ הטקסטים הרלוונטיים נמנים עם הכתבים היסודיים של הכת וצוטטו פעמים רבות בספרות המחקר. נסתפק כאן בציטוט של שניים מן המקורות הללו.⁴⁸

...כיא לוא החשבו בבריתו כיא לוא בקשו ולוא דרשהו בחוקהי לדעת הנסתרות אשר תעו במ לאש(ש)מה והנגלות עשו ביד רמה (סרך היחד ה 11-12).

...ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו במ כל ישראל (ברית דמשק ג 12-14).

שמש וורמן מראים שהפירוש הכיתתי הזה לדברים כט 28 מתועד גם בספרות חז"ל. הפרשנות המסורתית המקובלת למונחים נסתרות ונגלות מבינה אותם כמציניים חטאים נסתרים או חטאים גלויים, כפי שנראה להלן. אבל שמש וורמן מביאים שתי דוגמות מכתבי חז"ל המבינות את המילים נגלות ונסתרות כמציניות ידיעה הלכתית אזוטריה.⁴⁹ מדרש משלי כו קושר באופן מפורש בין דברים כט 28 ובין מצוות גלויות וסמויות:

"הנסתרות לה' אלהינו" (דברים כט כח) מלמד שאמרו ישראל לפני הב"ה רבונו של עולם על מה שבגלוי מצוים, ואין מצוים על מה שבסתור, אמר להן הב"ה, אף על שבגלוי אין אתם יכולין לעמוד.⁵⁰

שמש וורמן טוענים שאותו פירוש לפסוק מתועד גם בספרי במדבר, פסקה סט, אך אפשר להבין את המונח הנסתרים הנזכר במאמר בספרי ככינוי לידע קוסמוגוני, ולא דווקא הלכתי.⁵¹

משפטם של החוטאים בסתור בידי שמים והחוטאים בגלוי בידי בני אדם בכתבי חז"ל

הפרשנות הקלסית של דברים כט 28 בדברי חז"ל לא הסבירה את הפסוק כעוסק

סביר שבמודל של חטא-גלות-שיבה, השבים יסמכו על חכמה חדשה או מחודשת שתאפשר את תשובתם. ראה שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 472-473.

47. ראה למשל שמש וורמן שם, עמ' 472.

48. ראה גם סרך היחד ח 11-13; ברית דמשק ה 1-5, ט 13-14. למחקרים על טקסטים אלה ראה המקורות שצוינו לעיל בהערה 2.

49. שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 474-478.

50. מדרש משלי, עמ' 171.

51. וכן נמצאת הדעה הזאת בספרות המחקר, כפי שהם מעירים. ראה לעיל הערה 40.

בהתגלות אלוהית, אלא כתיאור חלוקת האחריות בהענשת החוטאים.⁵² חז"ל ראו את המונחים נסתרות ונגלות כמבחינים בין חטאים שנעשו בסתר לאלה שנעשו בגלוי. הענשת החוטאים בסתר היא באחריותו של האל, והענשתם של החוטאים בגלוי באחריותו של עם ישראל. בבבלי סנהדרין מג, ע"ב הנושא נדון בהקשר של המפלה של ישראל בקרב העי. מפלה זו הייתה עונש קיבוצי על החטא הפרטי והנסתר של עכן שמעל בחרם.⁵³ שמש וורמן מעירים שהנסתרות והנגלות אמנם הובנו כאן כמכוונים לחטאים נסתרים או גלויים ולא להלכות סמויות או ידועות, בכל זאת יש כאן נקודה משותפת עם המקורות הקדומים שהובאו לעיל, משום שמדובר בתהליך היסטורי. אפשר להבחין בשורשים מקראיים לפירוש זה, בדברים כט 17-18, על החוטא שנאמר עליו "והתברך בלבבו";⁵⁴ ובדברים פרק כז, במיוחד בחזרה על המילה סתר בנוסח הקללות בפסוק 16.⁵⁵ גם במכילתא דרבי ישמעאל

52. האמונה באל יודע כול היא כמובן רעיון יסודי בתנ"ך, הקשור לעונשים בידי האל כבר במספר טקסטים מסוגת החכמה הקדומה. ראה למשל הפסוק המסיים של קהלת, שנדון לעיל: "כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע". וראה גם תהלים י 11: "אמר בלבו שכח אל הסתיר פניו בל ראה לנצח". הרעיון של הסתר פני האל במזמור שונה מרוב השימושים בביטוי זה. בדרך כלל, הסתר פני האל הוא תיאור של הסתר השגחה אלוהית שאפשרה פורענות בעם. כאן מחשבה מוטעית של האדם הביאה אותו לשער שהסתר פני האל יאפשר לו לחטוא. הרעיון דומה ל"שרירות לבו" בדברים כט 19. המושג, ללא שימוש בשורש סת"ר, מתועד גם בתהלים סט 5: "אלהים, אתה ידעת לאולתי ואשמתי ממך לא נכחדו". ראה גם חכמת שלמה יז 3: "הם דמו להסתתר במצפוני עוונותיהם, להכסות באפלה במעטה שכחה חשוך והנה נבחרו בדרך אימה ויחרדו בחזיונות" (הרטום תשכ"ב, עמ' 212-213).

53. "שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן. כתנאי (דברים כט) 'הנסתרות לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם'. למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד? למלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה. אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות – כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן". נושא הפסקה הוא מחלוקת על טיב השינוי במצב המשפטי של העם, כתנאי התחייבותם לעונשים קבוצתיים, לאחר שעברו את הירדן ונכנסו לארץ. לפי שתי הדעות, חל שינוי כלשהו, שהיה קשור לדברים כט 28, ולחטאים בסתר. לעניין זה ראה גם ירושלמי סוטה פרק ז (כב ע"א).

54. ליתר דיוק, נראה שהקשר הבעייתי בין עונש אלוהי קיבוצי לחטא פרטי נסתר של יחיד מבוסס על סמיכות פרשיות. בדברים כט הפסקה הדנה ב"איש או אשה או משפחה או שבט" אשר כתוב עליו (עליהם) "והתברך בלבבו לאמר כי בשררות לבי אלך" עוסק בעונשו הפרטי בפסוקים 19-20, ופסוקים אלה נסמכו לפורענות הכללית המתוארת בפסוקים 21-27. יש גם מסורת פרשנית שהבינה את הביטוי הסמוי "למען ספות הרוה את הצמאה" בפסוק 18 כעונש קיבוצי. ראה טיגאי 1996, עמ' 280, 399 הערות 46-48.

55. גם החטאים בפסוקים 17-25 הם מעשים רגילים שנהוג לעשותם בסתר. ראה שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 474 הערה 12. להלן נדון בשאלה אם המסורת הפרשנית הזאת נמצאת גם בכתיב קומראן.

יתרו, בחודש ה',⁵⁶ מתוארים היסוסיהם של ישראל להסכים לאחריותם הקבוצתית לחטאים הנעשים בסתר בקשר לברית שנכרתה בהר סיני.

חטאים "ביודעים ובלא יודעים" במגילות קומראן

בדומה לפירוש הנפוץ בכתבי חז"ל, גם בקומראן שימשו המילים נסתר ונגלה מונחים משפטיים, לצד השימוש הנפוץ יותר במונחים הללו לציין את ההתגלות הכיתתית הנמשכת, שעסקנו בו לעיל. בראונלי היה הראשון להציע שהמונחים נסתרות ונגלות בקומראן מציינים חטאים שבוצעו בזדון או בשגגה.⁵⁷ ורנברג-מולר דחה את ההצעה הזאת⁵⁸ והיא כמעט נעלמה מספרות המחקר, עד שקימרון חידשה והרחיבה.⁵⁹ הבסיס המקראי לשימוש במילים הללו באופן זה הוא תהלים יט 13, "שגיאות מי יבין מנסתרות נִקְנִי", המקור המקראי היחיד שמופיעה בו המילה נסתרות בנקבה רבות, חוץ מדברים כט 28.⁶⁰ המילה נסתרות בפסוק 13 מקבילה לשגיאות באותו פסוק, ושתייהן מנוגדות לזדים בפסוק 14: "גם מזדים חשך עבדך". הרמב"ן מצטט את פסוק 13 בדחתו את הפירוש הרבני המקובל של דברים כט 28, שנדרן לעיל, ובו מזוהות הנסתרות כחטאים שנעשו בסתר.⁶¹ הרמב"ן טוען שהפסוק עוסק בכוונת החוטא ולא בהבחנה בין חטאים שנעשו בגלוי ובין חטאים

56. מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 219.

57. בראונלי 1951, עמ' 20–21, על סמך תהלים יט 13.

58. ורנברג-מולר 1975, עמ' 95 הערה 45. שיפמן מסכים עם ורנברג-מולר שהפירוש של בראונלי, היינו שהכוונה לחטאים "במודע ושלא במודע", הוא בלתי סביר משום שאין הוא מסביר איך ייענשו "אנשי העוולה" על חטאיהם אם כלל לא הבחינו בחטאים אלה. זו שאלה טובה, ואכן היא עומדת במרכז התיאולוגיה של הכת, אבל אין היא מפריכה את הצעת בראונלי אלא מחדדת את חשיבותם של דבריו. במסגרת דטרמיניסטית יש מקום לדרוש שבני אדם ייענשו גם על חטאים שלא התכוונו לעשותם. ראה שיפמן 1975, עמ' 23.

59. קימרון תש"ן, עמ' 108 הערה 20.

60. ראה גם הדין של פלוסר (תשנ"ג) על שגיאה ומשגה, שם הוא מעיר שמשגה מציין טעות דתית בקומראן (הודיות ב 18–19; ברית דמשק ג 5). הוא הדין בשירי דוד ג, 18 מהגניזה בקהיר (פלוסר וספראי תשמ"ב, עמ' 92). לקריאה חלופית של הפסוק לפי ההצעות שלו ושל טור-סיני ראה לעיל בהערה 25.

61. לדברי הרמב"ן: "יודעתי בדרך הפשט, כי ה'נסתרות' הם החטאים הנסתרים מן העושים אותם, כמו 'שגיאות מי יבין מנסתרות נקני' (תהלים יט ג), יאמר הנסתרות לשם לכדו הם אין לנו בהן עון אשר חטא, אבל הנגלות שהם הזדונויות, לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת חוקת עולם, שכן קבלנו על אשר ישנו פה ועל אשר איננו פה לדורות עולם. ולפי שהביא באלה לעשות כל המצווה, הוציא מן החרם העושה בשגגה שלא יתקלל באלה הזאת. ודברי אונקלוס מטין כן, שאמר דמטמרין קדם ה' אלהנא, ואם כדברי המפרשים ראוי לו לומר דמטמרין לה' אלהנא" (הרמב"ן לדברים כט 28). ראה גם קימרון תש"ן, עמ' 108; אנדרסון 1995, עמ' 56.

שנעשו בסתר. לדעתו, הפסוק מבטא את העובדה שבני אדם אינם חייבים בעונשים על מעשיהם, אלא אם כן הם מכירים בכך שחטאו. קימרון מביא את דברי הרמב"ן כתמיכה לקשר שמצא בין רעיונות הסתר והכוונה בסקירתו הלכסיקלית במגילות.

הקשר הזה נמצא גם בנוסח הווידי ליום הכיפורים במחזור לימים הנוראים, שמופיע בו פירוש לדברים כט 28 הקשור לכוונת החוטא:

על חטא שחטאנו... את הגלויים לנו ואת שאינם גלויים לנו. את הגלויים לנו כבר אמרנום לפניך והודינו לך עליהם. ואת שאינם גלויים לנו לפניך גלויים וידועים, כדבר שנאמר "הנסתרת לה" אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת".⁶²

ההקשר כאן הוא כמובן כפרה. המתוודה על חטאיו מסוגל לדייק ולפרט בפיו רק את החטאים הידועים לו; הוא מתוודה באופן מפורש על החטאים הגלויים וחייב להניח בידי האל את החטאים שהוא חטא ללא כוונה, זאת אומרת, שאינם ידועים לו אלא רק לאלוהים.

בדיון העוסק בחטאים שנעשו בכוונה וללא כוונה בכתבי קומראן, אנדרסון מתנגד לזיהוי המלא שהציע קימרון בין המונחים נסתר ונגלה ובין חטאים בכוונה וללא כוונה. הוא טוען בצדק שתפיסת הרמב"ן של מונחים אלה כתיאורי חטאים אינה מתאימה לכתבי קומראן, שכן בכתבי הכת המילים מציינות ה ל כ ו ת שהיו ידועות או סמויות ולא מעשים שהאדם מודע להם או שהם נעלמו ממנו.⁶³ אולם נציין שגם בקומראן נמצאה עדות לזיהוי זה תוך שימוש בדברים כט 28, ודווקא בתפילה יום כיפורים, כפי שמעירה בלהה ניצן בדיון על קטע מתפילה ליום הכיפורים. בתפילה זו המשורר קובע שהאל יודע את הנסתר והנגלות באופן דומה מאוד לקטע שראינו בווידי המסורתי של יום הכיפורים:

3 [ותקִימִם⁶⁴ עלינו מועד תענית חוק עוֹלָם]

4 [וְאַתָּה יָדַעְתָּ הַנְּסֻתוֹת וְהַנְּגָלוֹת]

5 [יִדְעַת יִצְרָנוּ מִן]

6 קומנן וְשׁוֹכְכֵנוּ תַתְּ] ii (4Q508(Festival Prayers))⁶⁴

62. גולדשמידט תש"ל, עמ' 51.

63. אנדרסון 1995, עמ' 56.

64. ראה ניצן תשנ"ז, עמ' 71 והערה 39. בכתב יד מקביל, 1Q34, שרדה הכותרת: "תפלה ליום כפורים זכור[...]". בתפילה הקומראנית, הנגלות והנסתרות כרוכות יחד כדעה אלוהית, בניגוד להבחנה ביניהם במקור המקראי. הערנו לעיל (הערה 28) כי מי שראו עדות בפסוק להתגלות נמשכת נאלצו להבין שהנגלות וגם הנסתרות הן "לנו ולבנינו". כאן, שתיהן "לה" אלוהינו". אכן עזרא התנגד לפירוש הזה בפירושו לפסוק.

מכאן שיש יסוד לטענה שאנשי היחד ראו את הנסתרות והנגלות כחטאים שנעשו בכוונה וללא כוונה, ביוזמים ובלא יודעים. יתר על כן, גם עם זהירותו של אנדרסון, הטוען שיש להבחין בין חוקים ידועים ולא ידועים ובין חטאים במזיד ובשגגה, הוא מקבל את המסקנה שיש קשר טבעי בין המושגים.⁶⁵ ברור שאי-ידיעה של ההלכה או הבנה חלקית בלבד שלה יביאו את האדם בהכרח לידי חטא. לפיכך מסתבר שרעיון ההתגלות הנמשכת של ההלכה ורעיון ההבחנה בין חטאים בכוונה וללא כוונה מצטרפים ומתאחדים במשוואה הכפולה:

עברה על הנגלות = עברה "ביד רמה" על חוק המפורש בתורה;
עברה על הנסתרות = "תעה" או "שגג" בעניין הלכה שהתגלתה רק לאחרונה.

קימרון עמד על השימוש הטכני במונחים המשפטיים שגג ותעה בקומראן שבאו לציין חטאים שנעשו שלא בכוונה לעומת השימוש בביטוי ביד רמה לציין חטאים שנעשו בכוונה.⁶⁶ המקורות שהוא מביא הם דווקא מקורות המראים את אמונת הכת בהתגלות הלכתית נמשכת, ובמיוחד בסרך היחד ה-11-12: "...כיא לוא החשבו בבריתו כיא לוא בקשו ולוא דרשהו בחוקיה לדעת הנסתרות אשר תעו במ לאש(ש)מה והנגלות עשו ביד רמה". קטע זה מבוסס על במדבר טו 29-30 על מנת לבטא את הניגוד בין חוטא העובר על הנסתרות בשגגה ובין חוטא העובר על הנגלות במזיד.⁶⁷ אנדרסון גם הוא מראה שבסרך היחד ח 21-24 יש הבחנה בין שני סוגים של עונשים הבאים על שני סוגים של חטאים: חטאים בשגגה שה"תועים" בהם נענשו בהרחקה זמנית מהיחד, וחטאים במזיד שנענשו בגירוש או במוות.⁶⁸ לסיכום דיוננו בחיבורים הכיתתיים מקומראן המציגים את עקרונות הכת, נאמר שהטקסטים מעידים על הבנה מורכבת של המונחים נסתרות ונגלות שהייתה במרכז התפיסה הכיתתית. דומה שהבנתם בעניין זה לא הייתה שגרתית לגמרי וניתן להבחין

65. אנדרסון 1995, עמ' 51.

66. קימרון (תש"ן, עמ' 110) מציג את החטאים שנחשבו לשגגה וכדומה כמעשים שנעשו ב"חוסר דעת" או ב"חוסר ידיעה". כלומר, הקבוצה הלכסיקלית מתארת חטאים שנעשו משום אי-ידיעת החוק וגם אלה שנעשו משום אי-הכרת האדם במעשיו. ראה גם סיגל 2005, עמ' 225-226.

67. אנדרסון (1995, עמ' 52-54) עומד על מרכזיותו של הפסוק במערכת המשפטית הכיתתית. אך לדעתו אין לזהות שגגות עם נסתרות. בכל זאת ברור ממאמרו המצוטט שאכן יש קשר בין הנסתרות שהעובר עליהן חוטא בשגגה ובין הנגלות שהעובר עליהן חוטא אולי במזיד. ראה גם ברית דמשק ג 9-20: "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה". ראה גם אבות ד, ב: "רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל המחלל שם שמיים בסתר נפרעין ממנו בגלוי; אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם". ראה גם משנה כריתות א, ב, המצוטטת בהערה 75.

68. אנדרסון, שם, עמ' 51, 59.

בשיטה משולבת, שחוברים בה האלמנטים ההלכתיים והתיאולוגיים שלכל הפירושים של דברים כט 28 שראינו: הנגלות הן חוקים ידועים שעם ישראל חייב לשמור עליהם ואסור לו לעבור עליהם בזדון; הנסתרות הן חוקים שלא נודעו בימים הראשונים אך התגלו במשך השנים לבני אדם נבחרים, במיוחד לאנשי הכת. העוברים על החוקים האלה נענשים בידי האל, אבל משום שחטאים אלה נעשים בשגגה על ידי אנשים שאינם שייכים לכת, יש מקום לאנשים אלה לשוב אל הדרך הנכונה. מכאן, שמצד אחד יש אפשרות שתועים מקרב עם ישראל יצטרפו לכת וילמדו את הנסתרות, ואז ההלכות האלה ייפכו להם לנגלות;⁶⁹ מצד שני יש אפשרות שחבר הכת שחטא בטעות כלשהי ישוב למעמד מלא בכת לאחר שירצה את העונש הזמני שהוטל עליו. העונשים החמורים הבלתי הפיכים מיועדים לחוטאים במזיד, היינו לעוברים "ביד רמה" על מצוות גלויות.

העונשים החמורים מבוססים על המונח כרת במדבר טו 30, בתהליך פרשני המשקף התחשבות בנושאים המרכזיים הקשורים לנסתרות ונגלות, היינו כוונה וביצוע עונשים בידי האל או האדם.⁷⁰ ספרות המחקר בעניין טיבו של הכרת היא עצומה ומסובכת, ולא כאן המקום להיכנס לנושא זה לעומקו. למטרותינו די שנסמוך על דיונו של מילגרום בפרשנות העיקרית למונח זה.⁷¹

גם אם יש חילוקי דעות בפרטי העניין, ברור שחז"ל ראו את הכרת כעונש בידי שמים. האל הוא האחראי על ביצוע עונשים מסוימים על חטאים בסתר ועל חטאים ספורים בגלוי. עונש הכרת ניתן באופן ישיר על ידי האל. אופן ביצועו של העונש לא גלוי תמיד לעין – החוטא מת בטרם עת או מפסיד את חלקו בעולם הבא או נמנע מלהשאיר זרע בעולם הזה. מילגרום טוען שהכוונה של מחה בדברים כט 19 ("לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבעה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה' את שמו מתחת השמים") היא לעונש הזהה עם הכרת.⁷² הוא מבחין בפסוק זה בשילוב בין מספר נושאים שהראינו כאן בקשר לפירושים לדברים כט 28: עונש קיבוצי, חטאים בסתר, ועונש בידי שמים. לא אדון כאן בכוונת הפסוק, אבל ברור שזו הייתה הבנתו של מחבר ברית דמשק.⁷³ שמש, בדומה לאנדרסון, מראה שיש קשר בכתבי קומראן בין עונש כרת ובין

69. וכן סביר – בניגוד לדברי ליכט (תשכ"ה, על אתר), שיפמן (1975, עמ' 22–23) ואנדרסון (1995, עמ' 54; ה"ל 1994, עמ' 25 הערה 13) – שגם בסרך היחד ה 12: "הנגלות עשו ביד רמה", המילה נגלות מובנה כמונח טכני: הנסתרות שנגלו לכת ועכשיו הן מעין נגלות או אולי ניתן לכנותן בשם נתגלות.

70. שמש (2002) מרחיב ומעמיק את הדיון בנושא זה.

71. מילגרום 2000, עמ' 457–460.

72. שם, עמ' 459.

73. בפרפרזה של דברים כט 18–20, בברית דמשק ב 12–16 החליף המחבר את המילה המקראית מחה בכרת. לתרשים הסינופטי של מקראות אלה ראה אנדרסון 1994, עמ' 12.

חטאים שנעשו ביד רמה, בהתאם לבמדבר טו 30 ולאור דברים כט. שמש גם מצביע על ההשפעה של דברים כז בכל הקשור לעונשם של החוטאים ביד רמה. הוא מזהה בעיה בניסוח הברכה האמורה בטקס הגירוש (14–9 11 4Q266): "ברוך אתה... אתה ארוה את עובריהם ואנו הקימונו", ומציע שניסוח זה מכונן להדגיש שבגירושם את החוטא הוציאו בני הכת אל הפועל קללה אלוהית, וטוען שהסיומת במילה הקימונו מכוננת לקללת האל.⁷⁴ הצעתו של שמש שקללה זו מקורה בקללות המתועדות בדברים כז סבירה ביותר. (כבר הערנו לעיל על חשיבות ה"סתר" בניסוח החטאים המפורטים ברשימת הקללות בדברים כז.) ביצוע הכרת באמצעות גירוש מקרב העדה משקף מודעות לקטגוריות של חטאים בסתר ובגלוי וחטאים שנעשו בשגגה ובכוונה, יחד עם הרעיון של עמדת בני אדם מסוימים כנבחרים.

מילגרום סבור שתפיסתם של אנשי כת קומראן שהמושג כרת פירושו עונש הניתן בידיהם, מבטאת חוסר הבנה של הנקודה העיקרית של הכרת, והיא מקורו האלוהי. אולם אפשר להבין את מגמתם כנובעת מאמונתם בדטרמיניזם דואליסטי. סביר הוא שהמגרשים את החוטא החייב בכרת לא ראו את עצמם כמענישים בלבד אלא כנוטלים חלק בתהליך אלוהי, בהתאם לדברים כט 28, לשיטתם. משום שבני האדם הם האחראיים לנגלות, הם חייבים לסלק מן הכת כל חוטא שעבר בגלוי ובכוונה על אחת מההלכות הנגלות.⁷⁵ בעונש הגירוש מן העדה הם הכריזו למעשה שמעיקרו היה אותו איש חוטא – כלומר אחד מבני חושך – שנועד על פי גורלו להיות מחוץ לכת, והוא פסול מלזכות באריכות הימים ובישועה המובטחת לבני אור. רק בני אור אמתיים ראויים להיות חלק מן הציבור שזכה בהתגלות ההלכתית, והם גם מי שזכו בהתגלות הסודות האפוקליפטיים. הנסתרות שייכות לאל, אבל הן הולכות ומתגלות לבני הכת. אם אחד הנבחרים תעה, ניתנת לו הזדמנות להיענש ולחזור למקומו הראוי ביחד. גם אם טעה באחת ההלכות הכיתיות, שהיו פעם נסתרות, הוא חייב בכל זאת בעונש בידי אדם, מפני שהלכה זו כבר התגלתה לבני הכת ואין היא עוד בגדר נסתרת.

74. שמש 2002, עמ' 47.

75. בדומה לנגלה, נראה שגם הביטוי יד רמה מסמן עברות במזיד ובגלוי. קימרון עומד על המובן של זדון בהראותו כי הביטוי "(עשה ב)יד רמה" בכתבי קומראן, ובמיוחד בסרך היחיד ובברית דמשק, מציין עברות שנעשו בידיעה ובכוונה. הוא מראה שבמדבר טו 30 הביטוי מתכוון לחוטא במזיד. אף אונקלוס תרגם "בריש גלי" = בפרהסיא. ראה קימרון תש"ן, עמ' 106–107. קימרון מעיר כי השורשים שג"ג, שג"י, "על"ם וסת"ר" כולם עניין אי ידיעה" וייתכן כי היפוכם, השורשים גל"י, יד"ע, והביטוי יד רמה קשורים גם לעשייה בפרהסיה וגם במזיד (שם, עמ' 108–109). ראה משנה כריתות א, ב: "על אלו [36] הכריתות במשנה א, א] חייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת ועל לא הודע שלהן אשם תלוי חוץ מן המטמא מקדש וקדשי מפני שהוא בעולה ויורד דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אף המגדף שנאמר (במדבר ט"ו) תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה יצא מגדף שאינו עושה מעשה".

לסיכום, אנשי כת היחד וחז"ל כאחד פירשו את דברים כט 28 כמתייחס לשלושה נושאים: (א) התגלות חכמה תיאולוגית אוטורית; (ב) התגלות הלכתית הדרגתית; (ג) עונשים על חטאים מסוגים שונים (בשגגה/במזיד או בגלוי/בסתר). במקורות חז"ל יש קשר בין הרעיונות של התגלות הדרגתית ובין התפתחות בהאשמת העם בסוגים שונים של חטאים. שילוב הרעיונות האלה בכתבי קומראן הוא שגרתי יותר יחסית לחז"ל. לעומת חז"ל, אשר התמקדו בעיקר בהתגלות היסטורית (מתן תורה בסיני; הכניסה לארץ), אנשי הכת התעניינו בהתגלות ובהתפתחות גם בענייני הלכה וחכמה בהווה ובעתיד.⁷⁶ בחיבורים האפוקליפטיים מקומראן, המונח נסתרות מתכוון לסודות ולפרטים על מהות האל, על עולמו ועל דרכו בניהול העולם בעבר ובעתיד. פירוש זה מתועד גם בחיבורים המתארים את מבנה הכת ואת יסודות אמונתה, כלומר בסרך היחד ובברית דמשק, אבל התוכן של הנסתרות בחיבורים הללו הוא הדעה ההלכתית. ההבחנה בחיבורים הללו בין הלכות נסתרות להלכות נגלות מתבטאת גם בעונשים המתוארים בהם. העוברים בזדון על המצוות הנגלות לכל עם ישראל מגורשים מהיחד בלי אפשרות לחזור. לעומתם, העוברים על הנגלות שלא ככוונה, כמו גם העוברים על הלכות הכת (הנחשבות לנסתרות שנגלו לאנשי הכת בלבד), נענשים ואחר כך יכולים לחזור אל הכת.⁷⁷

ספר היובלים

ספר היובלים משקף שילוב דומה של הקווים שזיהינו במסורות הפרשנות הקדומה לדברים כט 28. לאחר הערה כללית על הרעיונות של נגלה ונסתר בספר היובלים, נדון בשלוש דוגמאות ספציפיות המעידות על ניסיונו של המחבר להתמודד עם הבעיות של חטאים במזיד ובשגגה, חטאים בסתר ובגלוי, ובנושאים הקשורים לעונשים בידי שמים ולהתגלות הידע השמימי לבני האדם. נדון בקצרה בבעיה של תיאור החטאים המיניים של בני יעקב, בחטאו ובעונשו של קין, וב"אפוקליפסה הקטנה" בפרק כג.

76. לתיאור של יחס דומה בין הפתירה במדרשי חז"ל לפשר במגילות קומראן ראה ברין 2005, עמ' 110-113.

77. ראה אנדרסון 1994, עמ' 14. ביצוע עונש לאומי בידי האל, בהתאם לתכנית העונשים הכיתית, ניכר גם בברית דמשק ג 4-5. אנדרסון מציין כי לפי הקטע הנדון בני יעקב נענשו בעונש זמני על חטאותיהם בשגגה, לעומת בניהם אשר עברו במזיד על החוק הנגלה האוסר אכילת דם, ועל כך נכרתו כל הזכרים בהם, כלומר נגזר עליהם שייכרת כל זכר (שמות א 15). אנדרסון טוען שהעונש הזמני של בני יעקב איננו מפורש בקטע הנדון או במקרא, אולם סביר שהשהייה במצרים עצמה היא העונש שמדובר בו. מפני חטאיהם בשגגה נבדלו בני יעקב מן האוכל, כלומר סבלו רעב בארץ כנען. הרעב גרם ליציאתם מן הארץ, כלומר לגירושם ממנה לתקופה מסוימת, שהייתה קצובה מראש בברית בין התתרים (בראשית טו 9-14).

ג'ון אנדרס מזהה ארבעה נושאים עיקריים בספר היובלים: (א) ברית; (ב) משפט נקמה ("retributive justice"); (ג) מקומות ואנשים קדושים; (ד) זמנים קדושים.⁷⁸ להבעת רעיונותיו בנושאים האלה סמך מחבר הספר על מסגרת של התגלות, נוסף על ברית סיני, ובאמצעותה תיאר באופן שגורתי את התמודדותן של דמויות קדומות עם חובותיהן בתחומים של קדושת המקום, הזמן והאדם, וגמול על מעשיהן. נראה שדברים כט 28 עומד ביסודו של ספר היובלים. אפשר להבחין בפסוקים אחרים שלכאורה השפיעו על התפיסה הרחבה של מחבר ספר היובלים. למשל, הרעיון האנכרוניסטי של שמירת המצוות בתקופת האבות, שהוא רעיון יסודי בספר, נבע מבראשית יח 19, כו 5, שם אברהם מתואר כשומר על חוקי האל ומוסר אותם לבניו.⁷⁹ כמו כן ברעיון שחוקים כוהניים חלים על הקהל הרחב ניכרת ההשפעה של שמות יט 6: "ממלכת כהנים וגוי קדוש".⁸⁰ באופן דומה, החשיבות של דברים כט 28 ניכרת במסגרת של התגלות המידע השמימי למשה ובתוכן ההתגלות בספר היובלים א 1. מלאך הפנים מגלה למשה נסתרות כדי שזה יכתוב אותן כהוראות נצחיות לבני אדם נבחרים העתידים לקום בישראל. מחבר ספר היובלים מציג את ספרו כהתגלות של סיפור על הצלחות וכשלונות של בני אדם מסוימים למלא את התפקיד האנושי של שמירת המצוות, ועונשם ושכרם על כך מאת האל.⁸¹ במיוחד, הפרטים שיוחסו ללוחות השמים הכוללים פרטי הלכה ונתונים המאפשרים למקם בני אדם מסוימים בתכנית האלוהית.

ראובן ויהודה ולוחות השמים

נראה שהדוגמות הבולטות ביותר בספר היובלים לשילוב הרעיונות של התגלות

78. אנדרס 1987, עמ' 226. השווה את המערכת של אנדרס לאלה של ונדרקאם וסיגל, שגם הם מזהים ארבעה מאפיינים עיקריים בספר. הרשימה של ונדרקאם כוללת: (א) מערכת כרונולוגית לפי יובלים ולוח שמש; (ב) התורה והברית; (ג) הבדלת שושלת הטהורים מהגויים הטמאים; (ד) הכהונה (1977, עמ' 16–19). סיגל מציע: (א) תפיסת המצוות, הברית, ובחירת בני ישראל; (ב) שיטה כרונולוגית המבוססת על המספר שבע; (ג) האמונה במלאכים; (ד) תפיסה כוהנית (תשס"ח, עמ' 95).

79. ראה קיסטר 1994, עמ' 245–248. למברט (2004) עומד על חשיבותה של ההוראה בפסוקים אלה וגורס שיש לראות בהם גם את המקור לעצם ההשערה של שמירת מצוות על ידי האבות. ראה אלבק 1930, עמ' 66, כפי שמזכיר ונדרקאם (1977, עמ' 11 הערה 32).

80. ראה הימלפרב 1997. אולם דניאל שורץ (1992) דוחה את הטענה שהביטוי "ממלכת כהנים" תפקד כעין סיסמה בחוגי הפרושים בתקופת הבית השני.

81. אולי יש לראות התייחסות לפסוק בעצם התפיסה הדואליסטית-דטרמיניסטית היסודית של הספר, שבה כל מעשי אדם ידועים ונכתבים מראש לפי תקופותיהם, למשל היובלים ה 13. באופן דומה במגילת היהודיות ט 23–27 המשוור משווה בין הדעת האלוהית המושלמת שלא הוסתרה כלל ובין מעשי אדם השפלים: "הכול חקוק לפניך בחרת זכרון לכול קצי נצח ותקופות מספר שני העולם ככול מועדיהם ולוא נסתר ולא נעדרו מלפניך... לכה אתה אל הדעות כול מעשי הצדקה וסוד האמת ולבני האדם העוון ומעשי רמיה".

הלכתית הדרגתית לנבחרים, כוונה וחוסר כוונה בחטאים, והבחנה בין חטאים בסתר ובגלוי, הן בניסוחים המפליאים של החטאים המיניים של ראובן ויהודה. קוגל, סיגל ואנדרסון הציגו הסברים שונים לסתירות ולכפל הדברים בתיאורי המעשים האלה בספר היובלים.

לפי שיטת קוגל, ריבוי התירוצים להצדקת הדמויות הללו הוא תוצאה של אמצעי ספרותי שהוא מכנה "overkill". לדעתו, המחבר שאב מסורות ממספר מקורות: הוא לא הסתפק בפירוש אחד לכל בעיה פרשנית אלא כלל בספרו מספר פתרונות. קוגל עמד על השימוש של צוואת ראובן במסורות פרשניות שונות וטען שהמקור של מקצתן הוא בספר היובלים.⁸²

סיגל, לשיטתו, מבליט את הסתירות בספר היובלים עצמו.⁸³ לדברי קוגל, כפל הפרטים מעיד על מסורת פרשנית עשירה, ואילו סיגל רואה בתופעה זו עדות לשכבות שונות בחיבור הספר. בדגם של קוגל, ספר היובלים הוא תוצר של מחבר יצירתי ששאב ממסורות שונות באופן די חופשי, ואילו בדגם של סיגל העורך של ספר היובלים סמך על מקורות ספציפיים ששיקפו דעות שונות והוא חתך והדביק אותם יחד לא באופן מושלם, מאחר שנותרו ראיות למעשה ההדבקה. בדגם של קוגל, קשה להבחין במגמות תאולוגיות בשכבות הפרשניות, לעומתו סיגל טוען שיש להבחין בנטיית שונות בין שכבת הסיפורת לשכבת החוק.

אנדרסון דן בבעיות הספרותיות והתיאולוגיות ומנסה לברר את העמדה האחידה של ספר היובלים בעניין "מעמד התורה לפני מעמד הר סיני".⁸⁴

אנדרסון וסיגל מציעים פתרונות שונים למדי לבעיות הקשורות לסיפורים על חטאי ראובן ויהודה בספר היובלים. אין זה המקום להתמודד עם כל הפרטים שכבר נדונו במחקרים של שניהם. נחדד רק את השאלה המרכזית ונציע לה תשובה חדשה, השואבת מדברי שני החוקרים. השאלה העיקרית שהם דנו בה היא איך מתרץ המחבר של ספר היובלים את העובדה שראובן, יהודה, בלהה ותמר לא נענשו בהתאם לעונשים המקראיים על גילוי עריות. אנדרסון טוען שראובן לא נענש עונש מוות משום שהחוק הקשור להתנהגותו לא התגלה בדקדוקיו בימיו. ואילו בפרשת יהודה ותמר מדובר על מעשה שמשפטו היה ידוע בימים ההם, ולכן יהודה היה חייב להיענש על מעשיו והוא ניצל רק בזכות התשובה.

סיגל טוען שמחבר החלק הסיפורי לא הציע פתרון לבעיית העונש של ראובן והתירוצ הופיע רק בתיאור החוקי לשיטתו. ראובן לא נענש משום שלא ידע את

82. קוגל 1995. כפי שמוכן מכותרת המאמר (Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben), עיקר הדיון של קוגל הוא בצוואת ראובן, אבל הוא עוסק גם במעשה ראובן ובלהה בספר היובלים. ראה גם קוגל 1990, עמ' 38, 134, 146, 256–257; הנ"ל 1997, עמ' 272–273.

83. סיגל 2005; סיגל תשס"ח, עמ' 47–68.

84. אנדרסון 1994; אנדרסון 1995, עמ' 59–61.

החוק במלואו, כי החוק התגלה רק לאנשים נבחרים. לדבריו, "התיאור הסיפורי" מתרץ את מעשה יהודה בזה שהוא קיים את מצוות הייבום,⁸⁵ ואילו "הפרשה החוקית" מסבירה שיהודה אמנם חטא אך ניצל מאחר שעשה תשובה. בניסוח השאלה בקשר למעשה ראובן סיגל כותב: "החוק בויקרא כ 11 [...] גוזר מיתה על שתי הנפשות המעורבות בפרשה, האיש והאשה. מלבד חוק זה הנוקב בעונש מפורש, יש בתורה איסורים כלליים נוספים באותו עניין (ויקרא יח 8, דברים כג 1, ודברים כז 20)."⁸⁶

אולם הבעיה העיקרית בספר היובלים היא לא החובה להוציא להורג את ראובן ובלהה; בעיה זו יכלה להיפתר בקלות בכך שהמעשה קרה בסתר.⁸⁷ ויקרא כ 11 אינו מעמיד בעיה קשה למחבר, אבל הוא חייב להסביר את ויקרא יח 18 ואת דברים כז 20, אשר לדעתי מציינים עונש, בידי שמים דווקא. איך ייתכן שראובן עבר על מצוות לא תעשה שעונשה כרת,⁸⁸ העברה הגורמת לגלות לאומית⁸⁹ וכל העובר עליה

85. אין בטקסט סימנים ברורים שיהודה מילא תפקיד הלכתי של יבם. סיגל מביא ראיה מן הדמיון הלשוני בין יובלים מא 27 לדברים כה 5-6, אבל זה רק תיאור של תוצאת מעשיו בדיעבד. אין סיבה להבין מהניסוח הזה את המציאות שנוצרה כתוצאה בלתי צפויה מהמעשה שנעשה בלא כוונת יהודה. לפיכך דומה שהקשר הלשוני אינו מהווה עדות להיתר המעשה, אפילו למפרע. כפי שמעיר סיגל, הסיפור מציין שתמר הייתה בתולה והיא נשארה אסורה ליהודה לאחר המעשה. השערת סיגל נראית מסובכת למדי: הוא טוען שמחבר ספר היובלים חשב שמותר לאב לייבם את אשת בנו באופן חד-פעמי במקרה שהיא נשארה בתולה, וזה היה כה ברור למחבר ספר היובלים שהוא לא טרח לקבוע זאת באופן ישיר מפורש. סביר יותר להניח שלפי הסיפור, יהודה לא התחייב בנפשו על מעשיו משום שהוא לא ידע עם מי הוא שכב, ומשום שתמר הייתה בתולה. סביר שכפל התירוצים הוא מיותר אבל כל תירוץ נועד לפתור בעיה נפרדת: הבעיה הראשונה היא כוונתו של יהודה, והבעיה השנייה היא הטומאה העלולה להיגרם ממעשהו (בדומה לסכנה של טומאה ביחס ליעקב ובלהה). ראה גם רוטשטיין 2004, עמ' 366. אני מודה לפרופ' יוסף תבורי על הפניה זו.

86. סיגל תשס"ח, עמ' 59. ושוב: "רק מקור אחד מבין הארבעה, ויקרא כ 11, מזכיר עונש" (שם, עמ' 64).

87. בלהה אמנם מדווחת על המעשה ליעקב, אבל כפי שמעיר סיגל (שם, עמ' 62), הדיווח הזה אינו קשור לעונש אלא לטהרת יעקב והוא בא לפרש את המילים "וישמע ישראל". בצוואת ראובן, יעקב שומע על המעשה מן המלאכים. במסורת האחרונה, עשיית המעשה בסתר בולטת עוד יותר מאשר בספר היובלים, אבל העובדה ברורה בשני המקורות. בכלל, כפי שמתארים קוגל (1995), הלפרן-אמארו (1999) ורוזן צבי (2006) ספר היובלים מצדיק את בלהה במידה יתרה מצוואת ראובן, וזה בהתאם לגישתו לנשים בכלל.

88. כך בסוף רשימת החטאים בויקרא יח 29: "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם".

89. ויקרא יח 28: "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". ראה היובלים לג 10-11: "כי זמה עשו בארץ. ולא יהיה כל טמא לפני האלהים בעם אשר בחר בו לנחלה".

אנא בדקי שוב
האם כל הפרטים
נכונים כאן
וברשימה הביב'
השינויים בשנים
בקיצורים לא היו
ברורים.

ארור,⁹⁰ אך נשאר בחיים מבלי שמעמדו נפגע בעם ישראל העתיד לרשת את הארץ (להוציא את התיאור בדברי הימים א ה 1)?

גם בקשר למעשה יהודה, הבעיה היא לאו דווקא שהוא לא הובא למשפט, כי המעשה נעשה בסתר, והחטא אף נסתר מעיני יהודה עצמו. אבל בעיני המחבר, יהודה היה חייב על מעשיו גם אם נעשו "בלא יודעים". כלומר, יהודה היה חייב בעונש אלוהי.⁹¹ מכאן שהשאלה היא איך מתרץ מחבר ספר היובלים את העובדה שראובן ויהודה לא נענשו בכרת ולמה הוא מתרץ כל מעשה באופן שונה?⁹² גם חטאו של ראובן היה בסתר, ועל כן לא היה חייב מיתה בידי אדם. המעשה שעשה יכול היה לחייב אותו בעונש כרת, אולם נאמר שהוא לא ידע את החוק. מאחר שהחוק טרם פורש על כל דקדוקיו, הוא נחשב לעובר על "נסתר". ובכל זאת, ראובן תואר כמי שנכרת במקצת מהשושלת הלגיטימית. עונש זה בא לידי ביטוי בספר היובלים בכך שהוא לא זכה להתגלות המלאה של החוק,⁹³ וגם בעובדה שהספר אינו מציין את בכורתו.⁹⁴ ייתכן שהמחבר גם חשב שראובן חזר בתשובה, אבל אין זה ברור כמעשה יהודה.⁹⁵

לפי ספר היובלים, בלהה לא השתתפה במעשה כלל.⁹⁶ היא ישנה, וכאשר

90. דברים כז 23: "ארור שכב עם אשת אביו כי גלה כנף אביו ואמר כל העם אמן". ראה היובלים לג 12: "ועוד כתוב: ארור שוכב עם אשת אביו כי גלה ערות אביו ויאמרו כל קדושי ה' אמן אמן". יובלים "קדושי ה'" מחליף את "כל העם" במקור המקראי. ראה קיסטר תשס"א, עמ' 289 הערה 3. ספרי דברים, פסקה שמו, קושר בין חטא ראובן לקללה בדברים כז 20.

91. ראה לעיל הערה 58.

92. אני משתמשת במונח "המחבר" לשם פשטות. דבריי כאן אינם תלויים בהנחת מחבר אחד אלא מניחים מגמה תיאולוגית אחידה.

93. טיעון זה נראה מעגלי במקצת, אבל זו התכונה של הרעיון הדוטרונומיסטי: האל בוחר בנבחרים ומגלה להם את הסודות המאפשרים להם התנהגות נכונה המזכה אותם בהתגלות נוספת.

94. הלפרן-אמארו (1999, עמ' 111–112) מדגישה שסיפור ראובן ובלהה בספר היובלים מנוסח כתקבולת ניגודית לסיפור יוסף. במקרא, ניסוחו של סיפור יוסף ואשת פוטיפר מנוגד לסיפור יהודה ותמר, אבל לא כך בספר היובלים, הרואה את שתי הדמויות כדמויות נבחרות (גם אם הן לא הגיעו לדרגת לוי). יהודה, כמו יוסף, ידע את ההלכות הקשורות ליחסי מין. ביובלים לט 6 נאמר כי יוסף ידע את ההלכה שכן הוא זכר את הדברים שקרא אביו יעקב בכתבי אברהם, כלומר הוא היה בשושלת של מי שזכו למסורת התגלות הלכתית. לעניין נישול ראובן מן הבכורה במקרא, ראה בראשית מט 4, וציטוטו הפרשני בדברי הימים ה 1, הקובע שבכורתו של ראובן הועברה ליוסף. ראה סיגל תשס"ח, עמ' 62. דומה שהלשון "ראשית אנו" בדברים כא 17–16, במקביל לכינוי "ראשית אנו" בברכת יעקב, רומז להעברת הבכורה מראובן ליוסף. על התופעה של התנהגות אלוהית הסוטה מדרישת החוק ראה שורץ תשנ"ט, עמ' 116, והמקורות המצוטטים שם בהערה 70.

95. ייתכן שיש לכך רמז ביובלים לג 10: "ואל יאמרו לראובן היו חיים וכפרה בשכבו עם פילגש אביו".

96. סיגל 2005, עמ' 225–226. בלשון חז"ל, חטאה היא בהגדרה אונס.

התעוררה היא התנגדה לראובן. היא גם לא ידעה את החוק, כלומר היא עברה על חוק נסתר בלי כוונה ובסתר.⁹⁷ היא הייתה אסורה ליעקב משום שנטמאה, אבל היא לא נתחייבה בעונש: לא מיתה בידי אדם, לא כרת, ולא קללה. סיגל מעיר שהניגוד בין תמימותה של בלהה ובין אשמתו של ראובן מתועד במפורש בפירושו של אפרם הסורי לבראשית מט 4: "עלית משכבי אביך" גם מלמד כי בזמן שבלהה ישנה [ראובן] בא עליה, ולכן היא לא קוללה [יחד] אתו".⁹⁸

סיגל מדגיש את כינוי הגוף: היא לא קוללה, לעומת ראובן, אבל אין הוא מבליט את העובדה שאפרם עמד בדיוק על עניין הקללה שראובן התחייב בה לפי דברים כז 20, שחלה עליו בפועל בדברי אביו, ב"ברכתו" בבראשית מט, ושנוכח בדברי הימים א ה 1.⁹⁹ סיגל ממשיך ומצטט: "פחו כמים אל תותר", היינו בחשבון השבטים, ומציין שאפרם הבין את ברכת משה לשבט ראובן כתיקון לעונש זה (בדברים לג 6: "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר"). במימרה זו אפרם עומד על הבעיה של חיוב הכרת שחל על ראובן לפי ויקרא פרק יח. לדעת אפרם, העונש בוטל אבל לא ברור אם ברכת משה גרמה לביטול העונש או שמא היא רק ביטאה את ביטולה. סביר שפרשנות דומה לדברים לג 6 הייתה מתועדת במסורת שמחבר ספר היובלים הסתמך עליה באזהרתו שאין לטעון כי "חי ראובן..." (יובלים טו 33).

דומה שראובן נחשב לדמות "בינונית". לו ולזרעו היה חלק בעם ישראל, אבל הבכורה נלקחה ממנו והוא נעשה "נבחר פחות". חוקי לוחות השמים היו ידועים לראובן רק באופן חלקי, ובכללם החוקים שהיו ברורים ליוסף וליהודה, שהיו "נבחרים יותר". קללת ראובן מפי יעקב וברכת שבט ראובן מפי משה אינן מובאות בפירוש בספר היובלים. אבל ספר היובלים השתמש בדברים כז 23, שם האיש השוכב עם אשת אביו קולל. דומה שמחבר ספר היובלים התחמק מקללת ראובן, אולי מפני שלא רצה לתאר חוליה בשלשלת הלאומית כמקוללת.

לעומת ראובן, יהודה אכן הכיר את החוק שעליו עבר. חטאו גם נעשה בסתר, ולכן אין כאן שאלה של דיני נפשות בידי אדם. מעניין שלגבי תמר, אותו מעשה בסתר נהפך לחטא גלוי בהיותה בהיריון. יהודה ידע את העונש שהיה מגיע לה אילו

97. לדיון על איסור יחסי מין בין יעקב לבלהה ראה רוטשטיין 2004, עמ' 371–379.

98. תורגם לעברית בידי סיגל (תשס"ח, עמ' 62) לפי מתיוס ואמאר 1994.

99. סיגל (2005) כותב: "According to Ephrem, Reuben's punishment was not personal, but rather affected his future offspring" (עמ' 209–210 הערה 25). וגם: "שני הכתובים [בראשית מט 4; דברי הימים א ה 1] דנים את ראובן לכף חובה, אך אין הם מזכירים עונש שהוטל על ראובן עצמו אלא על שבטו בלבד. עונש זה אינו דומה לעונשים הנזכרים בתורה בכלל, או לעונש המוטל על החטא הנדון בפרט" (סיגל תשס"ח, עמ' 59). אולם אין לדחות את משמעות העונש שחל על בניו של ראובן, אלא להכיר בכך שעונש זה נבע מעברה שנעשתה בסתר.

זנתה.¹⁰⁰ אולם העונש בוטל כאשר הבחין יהודה שהוא עצמו האב. הצדקת יהודה את תמר: "צדקה ממני, על כן לא נתתיה" (בראשית לח 26) היא סמויה הן בטקסט המקראי הן בספר היובלים.¹⁰¹ נראה בכל זאת שעיקר עניינו של מחבר ספר היובלים היה ביהודה. יהודה הכיר את החוק אבל לא ידע שה"קדשה" היא תמר. חטאו היה בגדר נסתר מאחר שהוא נעשה בשגגה. בכל זאת, בהיותו אחד מהנבחרים יודעי התורה, יהודה היה חייב בעונש או בתהליך של תשובה שיאפשרו לו לחזור לעמדתו. נוסף על כך, המלאכים הודיעו לו שתמר הייתה בתולה ומכאן שמעשיו לא גרמו לטמאה.

לסיכום, ראובן השיג דרגה נמוכה של התגלות. לכן, אף על פי שחטאו היה במזיד, הוא לא נחשב לחטא "ביד רמה" אלא למעשה חמור פחות, ולפיכך הוא לא נענש בכרת. סביר שהמחבר/העורך של ספר היובלים ראה במאמר יעקב בבראשית מט את הקללה המגיעה לראובן, וראה את ביטול הקללה בדברי משה בדברים לג. ראובן היה פטור מעונש בידי בני אדם משום שחטאו היה בסתר, והרחקת בלהה מיעקב מנעה טומאה מהארץ. גם מעשה יהודה קרה בסתר, וגם הוא נעשה בשגגה.¹⁰² יהודה זכה להתגלות יתרה ולכן באופן עקרוני הוא היה חייב כרת, ואולי אפילו "מיתה בידי בית דין" לאחר שהכיר במעשיו על פי עדות החותמת, הפתילים והמטה (בראשית לח 25). במקביל למגמה שראינו בכתבי קומראן, יש אפשרות לחוטא בשגגה לחזור בתשובה, וכך אכן עשה יהודה. הארץ לא נטמאה, שכן תמר הייתה בתולה.¹⁰³

רצח הבל ועונשו של קין

עוד סיפור בספר היובלים, שמצוטטים בו לוחות השמים בהקשר של עונשה של דמות קדומה על מעשה בסתר, הוא רצח הבל, שבעבורו נענש קין בתחילה בגלות ולבסוף במוות. לאחר פרפרזה של סיפור הרצח (היובלים ד 2-4), ספר היובלים מוסיף: "על כן כתוב בלוחות השמים ארור הורג את רעהו בסתר וכל הרואה והשומע יאמר אמן וכל איש אשר יראה זאת ולא יגיד ארור יהיה כמוהו. על כן באנו

100. בעיה נוספת בפסקה זו היא גזרת עונש שרפה, שלא בהתאם לעונש המקראי. ראה סיגל תשס"ח, עמ' 53-54.

101. לפירוש המילים ולהצדקת תמר ראה זקוביץ ושנאן תשנ"ב, עמ' 27-28; אנדרסון 1994, עמ' 27-29. סיגל מעיר שהקטע החוקי לא דן בגורלה של תמר. לטענתו, דומה שגם היא עברה תהליך של תשובה במקביל ליהודה (תשס"ח, עמ' 54 הערה 27). אולי פשוט יותר לשער שהיא לא ידעה את החוק של איסור יחסי מין עם אביו של בעלה המת. אמנם יסוד הסיפור מחייב שתמר ידעה שהוא לא יסכים להקים לה זרע, אבל ייתכן שהיא חשדה שהימנעותו נובעת מפחד אחרי מות בניו ולא ממניעה חוקית.

102. ראה סיגל 2005, עמ' 213.

103. ראה גם אנדרסון 1994, עמ' 22-23; סיגל, שם, הערה 34.

להגיד לפני ה' אלהינו את כל העוונות הנעשים בשמים ובארץ ובכל מקום" (פסוקים 5-6). המילים המיוחסות ללוחות השמים מצוטטות בחלקן מדברים כז 24: "ארור מכה רעהו בסתר". בכך מדגיש המחבר שעונשו של קין, כפי שהוא מתואר בבראשית ד 11, בא בהתאם לעונשים המתועדים בדברים כז לרוצח בסתר, והם קללה וסוג של כרת המתבטא בגירוש, כפי שראינו בכתבי קומראן.¹⁰⁴ הטקסט ממשיך בציטוט של ויקרא ה 1, הבא להראות שהמלאכים פועלים כעדים בשליחות האל ומאפשרים לו להעניש את החוטאים בסתר. במעשי ראובן ויהודה, עשיית החטא בסתר השתמעה מהסיפור, אבל באופן לא בולט במיוחד. בסיפור קין והבל, המחבר מבליט את העובדה שמדובר בעונש אלוהי על חטא שבוצע בסתר, בהתאם לפירוש הידוע של חז"ל לדברים כט 28: "הנסתרות לה' אלוהינו".¹⁰⁵

היובלים פרק כג

בדוגמה האחרונה שאביא כדי להראות את שילוב המסורות הפרשניות לדברים כט 28 בספר היובלים, אני מסתמכת על הפירוש של קוגל ליובלים כג ולתהלים צ,¹⁰⁶ וקושרת את שניהם לברית דמשק ג 1. בהראותו את התלות הספרותית של פרק כג, "האפוקליפסה שבספר היובלים", בפרק צ בתהלים, קוגל מעיר כי לפי ספר היובלים כג, עונשם של בני דור המבול היה כפול: קיצור תקופת החיים (פסוקים 9-10),¹⁰⁷ והפסד דעה (פסוק 11). קוגל מציין שצירוף העונשים האלה מתועד גם בספר ברית

104. על המשוואה בין גירוש וכרת ראה שמש 2002. קין מתאר את עונשו במילים אלה: "גדול עוני מנושא. הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד בארץ והיה כל מצאי יהרגני" (בראשית ד 13-14). הבאתי את העברית של היובלים כאן בהתאם להערתו של צ'רלס (1902, עמ' 31). צ'רלס טוען שהאתיופית כאן משקפת מצע יווני של δόλω, שהוא כנראה תרגום של המילה העברית בסתר. הרטום תרגם "בזדון", וכן רוב התרגומים האנגליים: "treacherously", "maliciously", בהתאם לשימוש במילה δόλω בתרגום לבערמה בשמות כא 14. אם אכן העברית המקורית שיקפה רעיון של זדון או ערמה, אזי הציטוט הפרשני יהיה עוד יותר מתוחכם ומתאים לדברינו. בשמות כא 14 נאמר: "וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות". אם מחבר ספר היובלים יצר את ציטוטו בשילוב של שני הפסוקים הללו, נראה שהוא התכוון להדגיש שקין פעל הן במזיד הן בסתר. לדיון נוסף בפסקה זו ראה ון ריטן 2000, עמ' 143-150. ביובלים ד 31-32 קין נענש שוב על רצח אחיו – כאן באופן חמור יותר – כאשר נופלות עליו אבני ביתו. כך נוצר עונש שהוא מידה כנגד מידה, שהרי על פי ספר היובלים, קין רצח את הבל בעזרת אבן. אין קשר ישיר בין העניין הזה לעניין הנסתרות והנגלות.

105. ראה דברי האישה החכמה מתקוע ליואב בשמואל ב יד 20: "אדני חכם כחכמת האלהים לדעת את כל אשר בארץ". להקשרים דומים בעניין זה ראה רופא 2004, עמ' 9; שטרנברג 1985, עמ' 93.

106. קוגל 1994.

107. "יחתכו" ב-Q252, כפי שמעיר קוגל שם, עמ' 330 הערה 10. למקורות נוספים ראה שם, עמ' 326 הערה 5.

דמשק י 7-10.¹⁰⁸ דומה שיש להבין גם את ברית דמשק ג 1 לאור הפירוש הזה. בנוסח "בה תעי בני נח ומשפחותיהם בה הם נכרתים", השורש תע"ה מציין עברה על הנסתרות, שהיא תוצאה של חוסר דעה. צורת הבינוני של המילה נכרתים, במקום צורת הקטל נכרתו, מצביעה על מצב מתמשך שנמצאו בו כל בני נח, כלומר כל בני האדם.¹⁰⁹ המחבר טוען שהאנושות בכללה נמצאה במצב של דלות דעה וקוצר חיים, ומצב זה מהווה גורם ותוצאה גם יחד לעברה על הנסתרות.

שמש מתנגד לטענת קימרון שבמגילות השורש תע"ה מציין חטא בשגגה. לדבריו, אין זה סביר שבני נח נענשו בכרת על השגגות שלהם.¹¹⁰ שמש מבין את הכרת כאבדון. לעומת זאת אנדרסון מבין את הכרת של בני נח כמין גירוש או גלות, וזאת בהתאם לשימוש במונח זה בברית דמשק, שם הוא מציין גירוש מן הכת משום חטא בכוונה, "ביד רמה".¹¹¹ לדעתי, הכרת שנענשו בו בני נח אינו גירוש ממקומם וגם לא השמדה, אלא הפסקת ההתייחסות לבני אנוש כאל בעלי מעמד של נבחרים.¹¹² הכרת בא לידי ביטוי בחוסר דעה ובקיצור החיים כמתואר ביובלים כג, לאור פירושו של קוגל.¹¹³

פרק כג בספר היובלים מתאר את תיקון המצב: העולם ישוב למצבו הקודם כאשר העם ילמד תורה וידרוש את מצוות האל (פסוק 26).¹¹⁴ בהקשר זה, יש להוסיף עוד

108. קוגל (שם) טוען שהמילה חרון בפסקה שאולה מהאזכורים אף, חמה וכדומה במזמור צ. דבריו סבירים אבל יש להוסיף את חשיבות המונח "קץ החרון" בחיבור, הוזהה לתקופת ממשלת בלעל בכתבי קומראן, כלומר לתקופה שהם חיו בה, לדעתם.

109. קיסטר (תשס"א, עמ' 291) כבר העיר כי הביטוי "הנכרתים מן הארץ" ביובלים ל 22 מזכיר את כריתות בני נח ונכדי יעקב בברית דמשק ג 1, 9-10. הוא גם דן בדמויות הקודמות אשר נכרתו ואבדו כי "תעו".

110. שמש (2002) מתנגד באופן כללי להצעה שיש הבחנה בין העונשים לנגלות ולנסתרות במערכת העונשים של כת קומראן.

111. ראה אנדרסון 1994, עמ' 14-15; אנדרסון 1995, עמ' 62. אנדרסון כותב בהירות כי נראה שהמונח תעה מציין לעתים קרובות חטאים בשגגה. קימרון צודק בטענתו כי ההקשר בפשר תהלים 15 iv 4Q171 קטוע (תש"ן, עמ' 107). אולם יש להעיר כי הפשר על הפסוק הבא, שהמילה נכרתה מופיעה בו (משוחרר לפי נוסח המסורה), כולל את הצירוף: "ויבדו ונכרתו מתוך עדת היחד" (שורות 18-19).

112. השוו מצבם של אברהם, יצחק ויעקב בספר ברית דמשק ג 2-4; "ויכתבו אוהבים לאל ובעלי ברית עולם", לאור יובלים ל 20 שם מובטח שישאל "ויכתבו לאוהבים בלוחות השמים אם ישמרו את תנאי הברית, אבל אם יפירו אותו, יכתבו לשונאים, ובמקום להיות נרשמים בספר החיים, ירשמו ב"ספר האובדים והנכרתים מן הארץ".

113. ניקלסברג וסטון (1991) מציעים: "withdrawal of wisdom [in 1 Enoch 42] could also be related to the sharp dualism of the apocalypses which regard the present world or age as bereft of divine guidance" (עמ' 225, והערה 10 בעמ' 231).

114. לשימוש הטכני בשורש דר"ש ראה באומגרטן 1972; שיפמן 1975, עמ' 54-60; קוגל 1994, עמ' 333 הערה 13.

דוגמה לתלות של פרק כג במזמור צ. בתהלים צ 2 המשוור מבקש: "למנות ימינו כן הודע ונבא לבב חכמה". קוגל עומד על ההדגשה הקיימת בספר היובלים על החטא הנורא של שיבוש לוח השנה,¹¹⁵ וסביר שהייתה מסורת ביובלים כג 26 שעיון בהלכות לוח השנה יעמוד במרכז דרישת המצוות. פרק כג משקף את הרעיונות העיקריים שראינו בפרשנות הקדומה לדברים כט 28: לימוד התורה מוביל את הנבחרים לדעה, לחכמה קוסמית ולחכמה הלכתית.¹¹⁶ ההתגלות ההלכתית מאפשרת שמירת מצוות אותנטית, המביאה לשיקום לאומי לפי התיאור המשנה תורתית ולהשבת המצב האנושי על כנו. בפרק כג בספר היובלים מתואר תהליך שבו שמירת מצוות ולימוד תורה מובילים להתגלות הלכתית המאפשרת שמירת מצוות ולימוד ומביאה להתגלות פרטי הגאולה, ולבסוף לגאולה עצמה.

ספר היובלים הוא חיבור מורכב מבחינה ספרותית: משולבים בו סיפורת, הלכה ואפוקליפטיקה, שכתוב המקרא, פרשנות וחומר מקורי. בהתאם לטיבו של הספר, הגישות לנסתרות המתועדות בו משקפות את מגוון הפירושים לדברים כט 28 שראינו בסוגות שונות בספרות תקופת הבית השני.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אלבק 1930 Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, Berlin = 1930
- אנדרו 1964 D. K. Andrews, "Yahweh the God of the Heavens", in W. = 1964 S. McCulough (ed.), *The Seed of Wisdom*, Toronto 1964, pp. 45–57
- אנדרס 1987 J. C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* = 1987 (CBQMS 18), Washington, DC 1987
- אנדרסון 1992 G. A. Anderson, "The Interpretation of the Purification) = 1992 Offering (חטאת) in the Temple Scroll and Rabbinic Literature", *JBL* 111,1 (1992), pp. 17–35
- אנדרסון 1994 G. A. Anderson, "The Status of the Torah Before Sinai: = 1994 The Retelling of the Bible in the Damascus Covenant and the Book of Jubilees", *DSD* 1,1 (1994), pp. 1–29
- אנדרסון 1995 G. A. Anderson, "Intentional and Unintentional Sin in = 1995 the Dead Sea Scrolls", in D. P. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz

115. קוגל, שם, עמ' 330–331.

116. שתי הסוגות משולבות בעניין הלוח והעתים. חכמה זו היא "שמימית" מאחר שהיא כוללת הבנה באסטרונומיה, כגון מסילות הכוכבים, המאפשרת שמירת המועדים בעתם, והבנה בתכנית האלוהית, המתגשמת לפי תקופות מיועדות של יובלים, האמורה להסתיים בתקופה של ישועה, באחרית הימים.

- et. al. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Ind. 1995, pp. 49–64
- G. A. Anderson, “The Status of the Torah in the Pre- = 1998 אנדרסון
Sinaitic Period: St. Paul’s Epistle to the Romans”, in M. E. Stone and
E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and
Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 May, 1996*, Leiden 1998, pp. 1–23
- J. M. Baumgarten, “The Unwritten Law in the Pre- = 1972 באומגרטן
Rabbinic Period”, *JSJ* 3 (1972), pp. 7–29
- J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law (SJLA 24)*, = 1977 באומגרטן
Leiden 1977
- J. M. Baumgarten (ed.), *Qumran Cave 4. XIII: The = 1996 באומגרטן
Damascus Document (4Q266–273) (DJD 18)*, Oxford 1996
- J. M. Baumgarten with M. T. Davis, “Cave IV, = 1994 באומגרטן ודייוויס
V, VI Fragments”, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts With English Translation, 2: The Damascus Document, The War Scroll, and Related Documents (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project)*, Tübingen 1994, pp. 59–79
- R. Butin, *The Ten Nekudoth of the Torah*, New York = 1969 בוטין
1969
- P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Leiden = 1997 בינטייז
1997
- M. Ben Asher, “The Gender of Hebrew Nouns in BH”, = 1978 בן אשר
Semitics 6 (1978), pp. 1–14
- בן-יהודה תשי״ב = א' בן יהודה, מילון הלשון העברית, 14, ירושלים תשי״ב
- H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline* = 1951 בראונלי
(*BASORSup. Studies* 10–12), New Haven 1951
- S. L. Berrin, “Qumran Pesharim”, in M. Henze (ed.) *Biblical = 2005 ברין
Interpretation at Qumran*, Michigan 2005, pp. 110–113
- גולדשמידט תש״ל = ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, ב: יום כפור, ירושלים
תש״ל
- M. J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of = 2003 גוף
4QInstruction (STDJ 50)*, Leiden 2003

- F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168), Leuven 2003
- דה יונגה, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of Their Text, Composition, and Origin*, Assen 1953
- דיוויס, P. R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (JSOTSup 25), Sheffield 1983
- דרייבר, S. R. Driver, *ICC: A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh 1925
- הימלפרב, M. Himmelfarb, "A Kingdom of Priests: The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1,6 (1997), pp. 89–104
- הלפרן-אמארו, B. Halpern-Amaru, "Bilhah and Naphtali in Jubilees: anote on 4QTNaphtali", *Dead Sea Discoveries* 6, 1 (1999), pp. 1–10
- הלפרן-אמארו, B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden 1999
- הרטום תשכ"ב = א"ש הרטום, הספרים החיצונים, ב, תל אביב תשכ"ב
- ואכהולדר, B. Z. Wacholder, "The Preamble to the Damascus Document: A Composite Edition of 4Q266–268", *HUCA* 69 (1988), pp. 31–47
- וגנר, S. Wagner, "סת"ר", *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck et al., Michigan 2000, pp. 362–372
- וולף, H. W. Wolff, "The Kerygma of the Deuteronomical Historical Work", in W. Brueggemann and H. W. Wolff, *The Vitality of the Old Testament Traditions*, Atlanta 1975, pp. 83–100
- וולפסון, E. R. Wolfson, "Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered", in H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden 2004, pp. 117–213
- וידר, N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962
- ויינפלד, M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Ind. 1992
- ונדרקאם, J. C. VanderKam, "The Origins and Purposes of the

- Book of Jubilees", in M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1977, pp. 3–24
- J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*, Leiden 2000
- P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, = 1957 Leiden, 1957
- P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* = 2006 ז'ואון-מורואוקה (Subsidia biblica 27), transl. and rev. by T. Muraoka, Rome 2006
- זקוביץ ושנאן תשנ"ב = "זקוביץ וא' שנאן, מעשה יהודה ותמר (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות טו), ירושלים תשנ"ב
- J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation and Commentary*, Philadelphia 1996
- ליכט תשכ"ה = "ליכט, מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה
- D. Lambert, "Last Testaments in the Book of Jubilees", = 2004 *DSD* 11,1 (2004), pp. 82–107
- מדרש משלי = מדרש משלי, מהדורת ב' וויסאצקי, ניו יורק תש"ן
- J. Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary (AB)*, New York 2000
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין = ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, מכילתא דרבי ישמעאל, עם חלופי גרסאות והערות, ירושלים תשנ"ח
- מקלנבורג תר"ן = י"ז מקלנבורג, הכתב והקבלה: באור על חמשה חמשי תורה, פרנקפורט תר"ן
- E. G. Matthews and J. P. Amar, "Commentary on Genesis," in *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works* (The Fathers of the Church 91), Washington, DC 1994
- C. Newsom, "4Q401 4QShirot 'Olat HaShabbat", in E. = 1997 Eshel et al. (eds.) *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (*DJD* 11), Oxford 1997, pp. 197–220
- ניצן תשנ"ז = ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה (ספריית האנציקלופדיה המקראית 14), ירושלים תשנ"ז
- B. Nitzan, "Work Containing Prayers", *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2, in E. Chazon et al., Oxford 1999, pp. 9–22
- G. W. E. Nickelsburg and M. E. Stone (eds.), *Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents*, Philadelphia 1983

סגל תשל"ב = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, מהדורה שנייה מתוקנת ומושלמת, ירושלים תשל"ב

M. E. Stone, "Lists of Revealed Things in the Apocalyptic = 1976 סטון Literature", in F. M. Cross, W. E. Lemke and P. D. Miller Jr. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, New York 1976, pp. 415–422

M. E. Stone, "Apocalyptic Literature", in idem (ed.), *Jewish = 1984 סטון Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (CRINT)*, Assen and Philadelphia 1984, pp. 383–442

J. Strugnell and D. Harrington (eds.) *Qumran = 1999 סטרנגל והרינגטון Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2 (DJD 36)*, Oxford 1999

M. Segal, "The Relationship Between the Legal and = 2005 סיגל Narrative Passages in Jubilees", in E. G. Chazon, D. Dimant and R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January 2002 (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 203–228

סיגל תשס"ח = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח (= *The Book of Jubilees: Rewritten Bible*) (Redaction, Ideology, and Theology [JSJSup 117], Leiden 2007

J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early = 1990 סמית Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990

J. Snaith, "Biblical Quotations in the Hebrew of = 1967 סניית Ecclesiasticus", *JTS NS* 18 (1967), pp. 1–12

ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ = ח"ש האראוויטץ, ספרי דבי רב: ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא עם חלופי גרסאות והערות, ירושלים תשנ"ב

G. von Rad, "The Deuteronomic Theology of History in = 1966 פון ראד I and II Kings", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York and Edinburgh 1966, pp. 205–221

G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, trans. D. = 1966 פון ראד Barton, London 1966

G. von Rad, *Wisdom in Israel*, trans. J. D. Martin, = 1972 פון ראד London 1972

- M. V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*, Michigan 1999
- פלוסר תשנ"ג = ד' פלוסר, "שגיאות מי יבין (תהלים יט: יג): על כמה נוסחאות מקראיות בימי בית שני", בתוך מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 401–410
- פלוסר תשס"ב = ד' פלוסר, "הנסתרות לה' אלהינו (דברים כט: 28), בן סירא והאסיים", בתוך ס' רוזר (עורך), יהדות בית שני, קומראן, ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 252–256
- פלוסר וספראי תשמ"ב = ד' פלוסר וס' ספראי, "שירי דוד' החיצוניים", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), עיונים במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ, תל אביב תשמ"ב, עמ' 83–105
- R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, = 1902 צ'רלס
Trans. from the Editor's Ethiopic Text, and Edited with Introduction,
Notes, and Indices, London 1902
- J. L. Kugel, *In Potiphar's House*, San Francisco 1990 = 1990 קוגל
- J. L. Kugel, "The Jubilees Apocalypse", *DSD* 1, 3 (1994), pp. 322–337 = 1994 קוגל
- J. L. Kugel, "Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben", in D. P. Wright, et al. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 525–554 = 1995 קוגל
- J. L. Kugel, *The Bible As It Was*, Cambridge, Mass. 1997 = 1997 קוגל
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Michigan 1998 = 1998 קולינס
- J. Corley, "Wisdom Versus Apocalyptic and Science in Sirach", in F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition (BETL 163)*, Louven 2003, pp. 269–285 = 2003 קורלי
- קימרון תש"ן = א' קימרון, "על שגגות וזדונות במגילות מדבר יהודה: עיון במונחים המשמשים לציונם", הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות א (תש"ן), עמ' 110–103
- M. Kister, "Commentary to 4Q298", *Jewish Quarterly Review* 84, 1–2 (1994), pp. 237–249 = 1994 קיסטר
- קימרון תשס"א = מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", תרביץ ע, ב (תשס"א), עמ' 289–300

- M. Kister, "Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries", in J. J. Collins, G. E. Sterling and R. A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, Leiden 2004, pp. 13–47
- קרייגי P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy in English: New International Commentary on the Old Testament (NICOT)*, Michigan 1976
- J. Crenshaw, "Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry", in A. Schoors (ed.), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, Louven 1998, pp. 205–224
- רוזן-צבי I. Rosen-Zvi, "Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and the Birth of Sexuality", *JQR* 96, 1 (2006), pp. 65–94
- רוטשטיין D. Rothstein, "Sexual Union and Sexual Offences in Jubilees", *Journal for the Study of Judaism* 35, 4 (2004), pp. 363–384
- רופא A. Rofé, "Revealed Wisdom from the Bible to Qumran", in J. J. Collins, G. E. Sterling and R. A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, Leiden 2004, pp. 1–11
- רייט C. J. H. Wright, *Deuteronomy: New International Biblical Commentary (Old Testament Series 4)*, Peabody, Mass. 1996
- רייט ווילס B. G. Wright and L. M. Wills (eds.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta and Leiden 2005
- שולר E. Schuller, "4Q27", *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2, in E. Chazon et al., Oxford 1999, pp. 69–254
- שורץ תשנ"ט = ב' שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט
- שורץ D. R. Schwartz, "'Kingdom of Priests': A Pharisaic Slogan?", *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 57–80
- שטוידל A. Steudel, "'אחרית הימים' in the Texts from Qumran", *RevQum* 16, 2 (1993), pp. 225–246

- M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana 1985
- L. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran (SJLA 16)*, = שיפמן 1975
Leiden 1975
- שיפמן 1993 = 'י שיפמן, הלכה, הליכה, ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993
- L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, New York 1995 = שיפמן 1995
- A. Shemesh, "Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document", *DSD* 9, 1 (2002), pp. 44–74
- שמש וורמן תשנ"ז = 'א שמש וכ' ורמן, "הנסתרות והגלויים", תרביץ סו, ד (תשנ"ז), עמ' 471–482
- Shemesh, A. and C. Werman, "Hidden Things and Their Revelation", *RevQ* 18, 3 (1998), pp. 409–427 = שמש וורמן 1998