

תדפיס מתוך

היגיון ל' יונה

היבטים חדשים בחקר ספרות
המדרש, האגדה והפיוט

קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרגל
במלאות לו שבעים וחמש שנים

בעריכת

יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חן-דווקם

Higayon L' Yona

New Aspects in the Study of
Midrash, Aggadah and Piyut

In Honor of Professor Yona Fraenkel

Edited by

Joshua Levinson, Jacob Elbaum, Galit Hasan-Rokem

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

5085

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

8006

מבט חדש על ה'מדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל

סטיבן ד' פראד

הקדמה

גילוי מגילות ים המלח לפני כחמישים שנה חולל תמורה משמעותית ביכולתנו להציב את ספרות חז"ל ביחס לספרות ימי בית שני שקדמה לה. עד לאותה עת היו בידינו רק מעט מאוד כתבים יהודיים בחר-מקראיים וטרומ-חז"ליים בלשונם ובצורתם המקורית, מאחר שרוב הכתבים הללו נשמרו בצורה מתורגמת, ואף מעובדת בדרגה זו או אחרת, בידי קהילות נוצריות מאוחרות יותר. במיוחד חשוב לציין כי למעט פירושי האלגוריים של פילון האלכסנדרוני, רק מעט מאוד היה ידוע לנו על הדרכים והאופנים של פרשנות המקרא שהיו מקובלים בקרב קבוצות שייחכן ששורשיה של היהדות הרבנית נטועים בהן, ושאוּלי מהן שאבו חז"ל את המסורות והצורות העשירות של פרשנות מקראית המוכרות לנו כמדרשי חז"ל.

כל זה השתנה עם פרסומן הראשון של מגילות ים המלח, ומעל לכול – ה'פשוטים'. זהו קובץ של כתבים יהודיים בלשונם המקורית ובצורתם הטהורה, אשר לא רק היו רוויים במשכעוּת לשון וברמיזות תנ"כיות, אלא גם הכלו פרשנות מקראית גלויה, ובכלל זה פרשנות רציפה. נראה היה שנמצאה חוליה מקשרת, שהייתה חסרה במשך זמן רב מאוד, בין התנ"ך לבין מדרשי חז"ל – דבר שעורר תקוות (ואף הביא להשמעת הנחות) כי מעתה ניתן יהיה למצוא את רוב השיטות הפרשניות והתוצרים המדרשיים של חז"ל מאות שנים מוקדם יותר, בתקופה המקבילה לתקופת החימוּת ההדרגתית של הקנון המקראי או מיד לאחריה.¹ גילויים אלה הביאו בעקבותיהם

* מאמר זה הוא גרסה מתוקנת של הרצאה שנשאתי בכנס בנושא 'סדרי יום בחקר המדרש במאה העשרים ואחת' בקולג' ויליאם ומרי, ויליאמסברג, יורג'יניה, ב-4 במאי 1998. כמה מהמשתתפים תרמו הצעות מועילות, ובעיקר לואיס בארת, מרק בֶּרְגְמַן, דוד הלפרין ודוד ריכטר.

¹ במקרה שלפנינו לא יהיה זה מעשי להביא ביבליוגרפיה מקיפה. אציין כמה מהחוקרים החשובים ביותר: R. Bloch, 'Midrash', *Supplément au dictionnaire de la Bible* 5 (1957), pp. 1263–1280; idem, 'Écriture et tradition dans le judaïsme: Aperçus sur l'origine du Midrash', *Cahiers sioniens* 8 (1954), pp. 1–34; idem, 'Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique', *Recherches de science religieuse* 43 (1955), pp. 194–227; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, rev. ed., Leiden 1973; idem, 'Bible and Midrash:

שני שינויים הקשורים זה בזה: (א) המילה 'מדרש' – לאו דווקא במשמעות של סוג מסוים של פרשנות, אלא בעיקר כמובן של עמדה פרשנית ביחס לתנ"ך – אינה חייבת עוד להצמצם למדרש חז"ל בלבד; אדרבה, כעת היא יכולה להקיף מגוון רחב הרבה יותר של תופעות, שיש עליו עדויות מרובות מזמן הקודם בהרבה לכחבי חז"ל המוקדמים ביותר שביצעו (דהיינו המאה השלישית לסה"נ) ואשר שורשיה נוצצים בפרשנות התנ"ך מקראית עצמה. מעתה הפך המושג 'מדרש' למושג רחב מאוד, המתפרש על הספרות שמן המקרא ועד לספרות חז"ל (וכמובן גם מה שכא אחריה), ומגילות ים המלח תופסות מקום ביניים חשוב ביניהן (כצד פילון, יוסף בן מתתיהו, ספר היובלים, 'קדמוניות המקרא', גרסאות ותרגומים קדומים והברית החדשה);² (ב) כל מחקר שנערך על כל אחד מהנ"ל צריך היה מעתה להביא בחשבון את ההקשר הרחב יותר של הפרקסיס הפרשני ושל המסורת שמתוכו הוא ככל הנראה שאב, ומכאן נולדה התפיסה של 'מדרש השוואתי'.³

Early Old Testament Exegesis', P. R. Ackroyd and C. F. Evans (eds.), *Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970, pp. 199–231; M. P. Miller, 'Midrash', *Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville 1976, pp. 593–597; idem, 'Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament', *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971), pp. 29–82. לבין הפרשנות של חז"ל, ראה כי ניצן, פשר חכיוק, ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים תשמ"ז; י. פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א–ב, גבעתיים 1991, בעיקר פרק 14; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield 1985, esp. chap. 1; J. L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990; idem, *The Bible As It Was*, Cambridge, Mass. 1997; M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', 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. 102–111.

2 R. le Déaut, 'A propos d'une définition du midrash', *The Study Biblica* 50 (1969), pp. 395–413; G. Porton, 'Defining Midrash', J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, I, New York 1981, pp. 55–92; A. Wright, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island, N. Y. 1967, pp. 16–11.

3 כמנתח 'מדרש השוואתי' השתמשו בעיקר גיימס א. סנדס ותלמידיו. ראה במיוחד J. A. Sanders, 'From Isaiah 61 to Luke 4', J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, I, *New Testament*, Leiden 1975, pp. 75–106; idem, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; D. M. Carr, *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon*, Atlanta 1991; idem, 'Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible', R. D. Weis and D. M. Carr (eds.), *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*, Sheffield 1996, pp. 22–64; C. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6:9–10 in Early*

ואולם מהר מאוד החלו כמה מלומדים להעלות שאלות בנוגע להתפתחויות הללו. שתי סדרות של שאלות הקשורות זו בזו והמתייחסות, בהתאמה, לשתי ההתפתחויות שצוינו לעיל היו: (א) אם משמעות המושג 'מדרש' תורחב כל כך עד שהוא ייעשה מילה נרדפת למושג הכללי 'פרשנות' – מה נרדף מכך? זאת ועוד: מה ילך לאיבוד עקב טשטוש ההבדלים החשובים שבין עמדות ופרקסיס פרשניים של מחברים וקהילות יהודיים קדומים ספציפיים?⁴ (ב) בין מה למה לדייק אנו משווים ב'מדרש השוואתי'? האם אנו משווים בין שיטות, צורות ותוצרים פרשניים או בין עמדות פרשניות והשקפות ביחס לכתבי הקודש, ההתגלות והסמכות הפרשנית העומדות ביסודן?⁵

באופן כללי, העוסקים ב'מדרש ההשוואתי' התמקדו בעיקר במסורות הפרשניות, תוך שהם מבקשים להבין את האופן שבו מסורות כאלה התאימו את עצמן בדרך יצירתית לצרכים המודרניים של בני הקהילות של המסורות. כדי להבין תהליך זה של עיבוד והתאמה שנעשה בידי קהילות שונות יש לדעת איך הדהדו מסורות אלה באוזני קהל המאזינים בתוך ההקשר הרחב יותר של מסורות פרשניות שאמורות היו להיות מוכרות לו. ואולם העוסקים ב'מדרש השוואתי' קיבלו במהלך דרכם כמה הכרעות, במודע או שלא במודע: (א) הם התמקדו בעיקר במסורות פרשניות אגדיות, וכמעט שלא עסקו במסורות פרשניות הלכתיות – הגם שהמסורות ההלכתיות מילאו מקום מרכזי בעיבודו של התנ"ך בידי קבוצות שונות כימי בית שני, כפי שעולה כיום בכיורד ממגילות ים המלח,⁶ (ב) 'מדרש ההשוואתי' לא גילה עניין רב בהשוואה ובהנגדה של הכלים הפורמליים של פרשנות המקרא שהיו משותפים לקהילות השונות או של התפקידים הטוריים וטענות הסמכות הסמויות הגלומים באותם דפוסי פרשנות סקסטואלית; (ג) רוב העוסקים ב'מדרש השוואתי' הגיעו בסופו של דבר לעניין השימוש מחדש במקרא ('הברית הישנה') שנעשה בידי מחברי הכרית החדשה. הרכה פחות תשומת לב הוקדשה בעניין זה לקבצים הפרשניים המאוחרים יותר של ספרות חז"ל הקדומה ושל ראשוני אבות הכנסייה, הן כיחסם אלו לאלו הן

Jewish and Christian Interpretation, Sheffield 1989; M. Callaway, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Atlanta 1986.

4 ראה ד' מ' קר (לעיל הערה 3).

5 המבקר הראשי של ג'יטת 'המדרש ההשוואתי' הוא יעקב ניוזנר, הטוען שאה ההשוואה יש לערוך בין מסמכים מודרניים שלמים ולא בין מסורות מבודדות או מתמצנות. הוא מעלה נקודה זו בכמה הקשרים: *Genesis Rabbah: The Plan and Program of* J. Neusner, *Comparative Midrash: The Plan and Program of* J. Neusner, *Comparative Midrash*, Atlanta 1986; idem, *The Religious Study of Judaism: Description, Analysis, and Interpretation*, I. Lanham, Md. 1986; pp. 93–127; idem, 'Toward a Theory of Comparison: The Case of Comparative Midrash', *Religion* 16 (1986), pp. 269–303.

6 ואולם אפילו המחקרים על מגילות ים המלח כמעט לא עסקו עד כה בפרשנות ההלכתית. דבר זה החל להשתנות עם פרסום מגילת המקדש, קטעי ברית דמשק ממערה 4 ומקצת מעשי הוורדי. ראה י' זוסמן, 'חזק חולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת "קצת מעשי הוורדי"', *תרכין נט* (תשי"ז), עמ' 76–11 ובעיקר עמ' 11–12.

ביחסם לקודמיהם. להלן אציע אפשרויות אחדות לסגירת פערים אלה, מתוך הקדשת תשומת לב מיוחדת להשוואת פרשנות המקרא במגילות ים המלח ובמדרשי חז"ל הקדומים.⁷

מינוח משותף

את בחינת חשיבותן של מגילות ים המלח לחקר מדרשי חז"ל אפתח בבדיקת מונחים מקבילים בשניהם. בכמה מקרים יש במגילות ים המלח עדות למונחים פרשניים המצויים בספרות חז"ל אשר עד עתה לא נמצאה להם עדות בספרות של תקופת בית שני:

שם העצם העברי 'מדרש' – המצוי בתנ"ך פעמיים (דה"ב יג, כב; כז, כז) במשמעות שאיננה ברורה לחלוטין ופעם נוספת, שלא בודאות, בספר בן סירא (נא, כג) – מופיע במגילות ים המלח כעשר פעמים,⁸ ובחמש מזן כאה מיד אחרי המילה 'תורה',¹⁰ עם זאת, ברוב המקרים לא ברור אם המילה 'מדרש' משמשת שם בקונטקסט הספציפי של פרשנות מקראית או כמונח הרחב יותר של לימוד.¹¹ אותה אי-בהירות ישנה גם בשימוש בפועל 'דרש' במגילות ים המלח כשהוא בא בהקשר

- 7 R. Sarason, 'Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature', ראה J. Peuchowski and E. Fleischer (eds.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in idem*, 'Interpreting: Memory of Joseph Heinemann, Jerusalem 1981, pp. 53–73 Rabbinic Biblical Interpretation: The Problem of Midrash, Again', J. Magness and S. Gitlin (eds.), *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Atlanta 1998, pp. 133–154
- 8 'פנו אלי סכלים ולינו בבית מדרשי', ייתכן שהביטוי 'בית מדרשי' הוא שחזור של המונח 'מדרש', וככל הנראה הביטוי העברי המקורי היה 'בית מוסרי', בלא כינוי השייכות. ראה P. Skehan, 'The Acrostic Poem in Sirach 51:13–30', *Harvard Theological Review* 64 (1971), pp. 387–400, esp. pp. 390, 397
- 9 IQS 6:24; 8:15 (=4QS^d 6:7; 4QS^e 3:6); 8:26 (=4QS^d 7:1); 4QFlor 1–2 i 14; CD 20:6; 4QD^a 5 i 17; 11 20; 4QS^d 1:1 (=4QS^b 9:1); 4QD^e 7 ii 15; 4Q249 [verso] 5 i 17; 11 20; 4QD^e 7 ii 5 10
- 10 אחרי 'מדרש' בא 'ספר מושה'.
- 11 כי-24: IQS 6:24 'מדרש' משמש כמונח של חקירה, או חקירה חדישה משפטית, בעוד שב-26: IQS משמעותו אינה ברורה – לימוד קהילתי או משא ומתן הלכתי. כי-20: CD נראה שהמשמעות היא פירושה הנכון של התורה. רק כי-14: 4QFlor 1:14 המשמעות היא פרשנית מובהקת, ומיד אחרי המילה הזאת בא פסוק מקראי ופירושו ('פשר'), שעוד יידון להלן). ראה גם J. M. Baumgarten, 'The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period', *idem*, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 31–32 'לדרוש' יש בעיקר משמעות של לחפש או לחקור, ורק אינדוקציות בודדות למעבר אל המונח המדרשי של ביאור המקראות'.

של טקסט או מכלול של חוקים. הבה נחבונן בדוגמה אחת כזו של שימוש מעורפל במילה 'מדרש'.

כאשר קהילת קומראן מתארת את היפודוטה מכלל עם ישראל על מנת לחיות במדבר, היא מגדירה את הפעילות הקולקטיבית שלה כהתווית נתיב גאולה אלוהי באמצעות תהליך ההתגלות המתמשך של 'מדרש התורה', חקירת תורת משה (IQS 12: (8:12-16

ובהיות אלה ליחיד בישראל כתכונים האלה¹³ יבדלו מתוך מושב (ה) [א]נשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הוואה¹⁴ כאשר כתוב במדבר פנו דרך •••• ישירו בערבה מסלה לאלוהינו היאה מדרש התורה¹⁵ [א]שר צוה ביד מושה לעשות¹⁶ ככל הנגלה עת בעת¹⁷ וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו.¹⁸

הפעילות הלימודית של הקהילה היא ההקשר המתמיד שבתוכו הם מגדירים ומממשים את הרצון האלוהי, כפי שנמסר בתחילה בידי משה והמשיך להתגלות באמצעות דברי הנביאים שנאמרו ברוח הקודש. מושם כך יש לפעילות זו מקום מרכזי בתפיסה העצמית הדיסטורית-הדתית של הקהילה. ואולם גם כאן וגם בכמה קטעים דומים לא ברור מהו טיבה של פעילות לימודית שכזו, ובעיקר – אם היא דומה בצורתה למדרש חז"ל על הפרשנות הברורה והמפורשת של פסוקי מקרא שבו, כביאור או כהכאת אסמכתות.¹⁹

12 שינויי גרסאות מתוך קטעים של 4QS אינם משנים את המשמעות שינויי ניכר.

13 המילה 'יחד' (במובן של קהילה) והמילים 'כתכונים האלה' מופיעות כתוספות מעל לשורות שאינן מצויות ב-4Q^{de}. בשני המקרים נראה שתוספות אלה נכתבו בידי אותו סופר שכתב את הטקסט עצמו. כאשר לביטויים אלה השווה אל 1QS 8:10, הקודם לו: 'בהכין אלה כיסוד היחד שנתים ימים'.

14 כאשר לצורה זו לכתובת השם המפורש ראה J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, I, Tübingen 1994, p. 37 n. 210.

בציטוט מ'ש' מ', ג המובא מיד לאחר מכן מופיע השם המפורש בכתב היד כארבע נקודות.

15 מילים אלה מופיעות גם ב-CD 20:6. בנוגע לפועל 'דרש' 'בהתייחס לתורה ראה הביטוי 'דרש התורה/בתורה' ב-1QS 6:6-8; CD 6:7; 7:18; 4QCatena^a 1:5 (4Q177); 4QFlor 1:11; הצירוף של הפועל 'דרש' עם שם העצם 'תורה' מצוי כבר בעו'ן, וכן בבן סירא לה, טו. השווה יש' לך, טז, ששם הנושא הוא 'ספרי ה'.

16 אני מבין את מילת החובר 'אשר' כמתחייסת לתורה (ולא ללימוד) שצוותה לישראל מפי ה' באמצעות משה, כדי שיקימו אותה בהתאם להתגליות שבאו לאחר מכן.

17 כאשר לביטוי זה כמכונן לשלבי התגלות הבאים בה אחר זה, וכל אחד מהם מתאים לזמנו, ראה S. D. Fraade, 'Interpretive Authority in the Studying Community at the Qumran', *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), p. 52 n. 18.

18 להערות דיון נוספים ראה פראד (שם), עמ' 51-52. כאשר לקטע נוסף המאפיין בצורה דומה את ייסודם והתנהלותם של חיי הקהילה במונחים של לימוד כתבי הקודש ראה CD 6-11 (מדרש הבארי). הנידון שם, עמ' 58-63, וכן בספרו של פונקל (לעיל הערה 1), ב, עמ' 478-480. גם בפסקה זו נעשה שימוש בפועל 'דרש'.

19 כאשר לשאלה זו, בהתייחסות ספציפית לפרקטיס של מדרש הלכה בקומראן, ראה להלן, וכן את

עם זאת, משמעותית היא העובדה שמגילות ים המלח משתמשות במינוח דומה לזה של מדרשי חז"ל בציטוט פסוקי מקרא, ובעיקר בפועל 'אמר' ובצורת הבינוני הפעול 'כתוב' (כמו בקטע דלעיל).²⁰ ואולם יש לציין שתדירות השימוש במינוח כזה נמוכה בהרבה ממה שמצוי בספרות חז"ל הקדומה, ובעיקר במדרשים. מגילות ים המלח, כמו כתבים מתקופת בית שני בכלל, נוטות להציג את חוצאות הפרשנות שלהן כ'מקרא משוכתב', בלא להביא ציטוטים מפורשים והסברים של פסוקי המקרא.²¹ זאת ועוד: בכמה קטעים במגילות ים המלח נעשה שימוש במינוח ציטוטי מעין זה כהקדמה לא לציטוט של ממש אלא רק לאזכור או לרמז, לפירוש או לפסוק משוכתב.²² פרשנות מקראית גלויה והמינוח המתלווה אליה נדירים עוד יותר

הדין הנרחב יותר אצל 'Qumran' Legal Midrash at Qumran', S. D. Fraade, בתוך הקובץ בעריכת מ' טטון וא' חוון (לעיל הערה 1), עמ' 79-59. לפירוש שונה של פסוק ז', הגורס שהיא עוסקת בפירושים מדרשיים של התורה כמקור לחוקים הכינתחיים, ראה A. Shemesh and C. Werman, 'Hidden Things and Their Revelation', *Revue de Qumran* 28 (1998), pp. 420-421. באשר לדרכים שונות לטיפול בציטוטים מן המקראות במגילות ים המלח ראה ג' ביינ, 'ציטוט מפורש מן התורה ומן הכתובים במגילות', הנ"ל, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד; עמ' קלז-קמה; ד' דימנט, 'בין מקרא למגילות: ציטוטים מן התורה במגילת בריית דמשק; ע' לשמריהו טלמון, 'רוננה ליק, אינדיאנה חשניב', עמ' 113-122; J. Carmignac, 'Les citations de l'ancien testament dans la "guerre des fils de ténébres"', *Revue biblique* 63 (1965), pp. 234-260, 375-390; J. A. Fitzmyer, 'The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament', idem, *Essays in the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 3-58; M. H. Goshen-Gottstein, 'Bible Quotations in the Sectarian Dead Sea Scrolls', *Vetus Testamentum* 3 (1953), pp. 7-82; E. L. Greenstein, 'Misquotation of Scripture in the Dead Sea Scrolls', in B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, Haifa 1993, pp. 71-83; G. Vermes, 'Biblical Proof-Texts in Qumran Literature', *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), pp. 493-508; P. Wernberg-Møller, 'Some Reflections on the Biblical Materials in the Manual of Discipline', *Studia Theologica* 9 (1955), pp. 40-66.

21 באשר למונח 'מקרא משוכתב' ('Rewritten Bible') ראה ורמס (לעיל הערה 1), עמ' 67-126, P. S. Alexander, 'Retelling the Old Testament', D. A. Carson (ed.), *Essays in Honor and H. G. M. Williamson* (eds.), *It Is Written - Scripture Citing Scripture: Essays in Honor* and H. G. M. Williamson (eds.), *It Is Written - Scripture Citing Scripture: Essays in Honor* 1988, pp. 99-121. שכתובים רחבים של קטעים ספוריים, בעוד שאני נוטה לכלול בה גם שכתובים הלכותיים. דוגמאות לכך חן ספר היובלים, קדמוניות היהודים של יוסף בן מתתיהו, ומגילת האפוקליפסה (המגילה החיצונית לבראשית), קדמוניות המקרא, ומגילת המקדש. ואולם ההבדלים הצורניים והטוריים ביניהם הם משמעותיים דיים כדי להוציא מכלל אפשרות דבורים על מקרא משוכתב כסוגה ספרותית. לצורך דיון נוסף בנושא ראה S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 2.

22 באשר לפסוקי ציטוטים מעין אלה ראה פיצמאיי (לעיל הערה 20), עמ' 14-15; דימנט (לעיל הערה 20), עמ' 119; J. M. Baumgarten, 'A "Scriptural" Citation in 4Q Fragments of ;

בסקסטים ההלכתיים של קומראן, למרות הדגש הרב שהושם בחיי הקהילה הוועל מרכזיות הלימוד ואפילו למרות הדומים לכך שההלכות האזוטריות של הקהילה נשאבות, כמובן מסוים, מן התורה הנגלית.²³ עוד נקודת דמיון בולטת היא השימוש שעושות מגילות ים המלח כשם העצם 'פשר' כמות סכני שמשמעותו פיענוח פרשני של מילה או פסוק במקרא (למשל 'פשרו עלי', 'פשר הדבר'). מונח זה הוא תדיר כל כך בפירושים הרציפים של קומראן לספרי הנביאים ולהגלים עד שבמחקר המודרני מכונים פירושים אלה 'פשרים'.²⁴ אותו מונח עצמו, 'פשר', משמש בספר דניאל לפירוש חלומות או אותות (פרקים ב, ד, ה, ו), והמקבילה העברית שלו – 'פחור' – מתייחסת לפתרונות החלומות של יוסף (בראשית פרקים מ–מא).²⁵ דבר זה נתפס בעיני החוקרים כמצביע על אנלוגיות (וגם על קשרים) בין הדרכים לפתרון החלומות, הפשר והפרשנות המדרשית. באופן כללי ביותר כל הפרטים הסימבוליים (חזותיים, סקסטואליים או שניהם גם יחד) מופיעים (או 'מותורגמים') זה אחר זה, כלומר מייחסים להם משמעות קונקרטיה בחיי הפרט החולם או החברה אשר להם מיועדת אותה התגלות חזותית או סקסטואלית. זאת ועוד: טכניקות הרמנויטיות מסוימות זוהו כמשותפות לפירושות של חלומות (או

זו 95–98, *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 95–98. לדין בתופעה זו ב-QMMT, אשר אף אחת מאחת עשרה ההופעות שם של צורת הסביל 'כתוב' איננה מלווה בצייטוט של פסוק מן המקראות, ראה E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4* (1978), pp. 140–141. להשקפה מסויגת יותר ראה G. J. Brooke, 'Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Leiden 1997, pp. 67–88. מכונים לחוק כיתובי מונח זה ('אשר אמר') משמש אפילו (פעם אחת) הקדמה למה שנראה כציטוט מתוך גרסה מסוימת של ספר היצוני, 'צוראת לוי' (CD 4:15). באשר להפניות אפשריות לספר היובלים, אם גם בלא ציטוטים בלשונו, ראה CD 16:3; CD 228 ii2; 4Q 228 ii2; 4Q 384 92.

23 ראה גם להלן. לדין מעמק יותר בהיעדר היחס של מדרשי הלכה ככתבי קומראן ראה מאמרי (לעיל הערה 20). לממצאים דומים, אך מנקודת ראות שונה, ראה קיסטר (לעיל הערה 21).

24 לדין נרחב יותר, בעיקר בנוגע להשוואה בין פשר למדרש, ראה ספרי (לעיל הערה 21). עמ' 1–23, ובעיקר עמ' 3–6. לדינים מעמיקים בפשרים ראה M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*, Washington D.C. 1979. לפרשנויות פשר בלתי רציפות או תמטיות (העושות שימוש במינוח של הפשרים) ראה CD 1:14–19, 4:12–21. חשוב שלא להגדיר את הפרשנויות של כתבי קומראן או את השימוש שהם עושים ככתבי הקודש בצורה כוללת על ידי צורת ה'פשר', מאחר שלמרות חזשיות הרבה שיש ל'פשר במחקר בן זמנו, הפשרים קיימים רק בעותקים בודדים, ורוב הפרשנות של קומראן היא מפורשת הרבה פחות בשימוש שהיא עושה ככתבי הקודש.

25 למחקר מאיר עיניים בעניין השימושים בפועל 'פשר/פחור' במדרש הקרוב כמשמעות של למוס, לפרק, ראה 'ראת in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book', Transactions of the American Philosophical Society, vol. 46, part 3, Philadelphia 1956, pp. 217–225.

נבואות) ושל כתיב הקודש, בעיקר מבחינת דרכי השימוש שלהן בלשון. ביסוד שיתוף זה עומדת תפיסת החלומות כסקסטים, דהיינו כשירים שהאל שולח אל החולם ואשר יש לתרגמם מן המשלב החושי למשלב הלשוני.²⁶ אך למרות קווי דמיון מכריזים אלה יש חנומים חשובים שבהם שונים הפשר ופתרון החלומות זה מזה, ומדושי חז"ל שונים משניהם. בראש ובראשונה: בעוד שהחלומות נתפסים כדרך כלל בזיקה מטרימה לגסיבות או למאורעות בחייו או בסביבתו של החולם, בעיקר במה שנוגע לעתידו הקרוב, אם לא המיד, הרי הפשרים מפענחים בעקיבות נבואות קדומות במטרה למקם את התמששותן ההיסטורית בחייה של קהילה פרשנית החיה בתקופה מאוחרת הרבה יותר. דוגמה מובהקת ביותר לכך היא הפשר שלפנינו (1QpHab 6:15):

[ו]יזמר כתוב חזון ובאך על הלוחות למינן ירוך [הקורא בו....] וידבר אל אל

26 לדיון מפורט יותר בדמיון ובשוני שבין הפשרים לבין פתרונות החלומות כפי שנעשר במזרח הקדום, בחנ"ך, בספרות חז"ל ובעולם ההלניסטי (שלפי שיטות מסוימות מצביע על כך ששיטותיהם של הפשרים ושל המדרש נובעות מאותם פתרונות חלומות), ראה K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, pp. 123, 154–157; A. Finkel, 'The Peshier of Dreams and Scriptures', *Revue de Qumran* 4 (1963), pp. 357–370; M. Fishbane, 'The Qumran Peshier and Traits of Ancient Hermeneutics', *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1977, pp. 97–114; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*²; הורוץ (לעיל הערה 24), New York 1962, pp. 47–82; L. H. Silberman, 'Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshier (1QpHab)', *Revue de Qumran* 3 (1961), pp. 323–364; J. Tigay, 'An Early Technique of Aggadic Exegesis', H. Tadmor and M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem 1983, pp. 169–189. ברור כי יש מניפולציות של פרטים לשוניים במילים המקראיות (כגון משחקי מילים או המרת מילים נרדפות), כמקובלות הן בפתרון חלומות הן בפיענוח נבואות ראה הורגן (שם), עמ' 247–244, ושם מובאות דוגמאות. לקשרים שבין פתרון חלומות לבין פירוש סקסטים בתקופה היוונית-רומית הקדומה בכלל, ובמיוחד בכתבים של ארטמידורוס ומקרוניוס, ראה P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994, pp. 74–105. לקווי דמיון בין פתרון חלומות לבין מדרש חז"ל ראה מחקרה העשוי ביותר של M. Niehoff, 'A Dream Which Is Not Interpreted Is Like a Letter Which Is Not Read', pp. 58–84. דוגמה הפיירוש של סיפור אברהם ושרה במצרים, תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 339–359. ואולם יש לציין את מחקרו החשוב של ליברמן, *Hebrew Union College Annual So-Called Aggadic "Measures" of Biblical Hermeneutics?*, Hebrew Union College Annual 58 (1987), pp. 157–225 של טכניקות פרשנות מקסוטאליות מסופוטמיות, שראשיתן בתקופת כותבי החנ"ך ואף לפני כן. לפיכך קווי הדמיון עם פירוש החלומות אינם מצביעים בהכרח על תלות ישירה ביניהם.

חבוקק לכתוב את הכאות (על הדוד האחרון ואת גמר הקץ לוא הודיעו (vacat) ואשר אמר למען ירוץ הקורן בו פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רזי דבוי עבדיו הנביאים.²⁷

בדרך זו מגלה ה'פשר' לקהילה הפרשנית שלו כי נבואות אלוהיות, שהתגשמותן הייתה עד כה סמויה מן העין, כבר התגשמו או עתידות להתגשם בקרוב – כפעם הראשונה והיחידה – בקהילה זו עצמה. במילים אחרות: הטקסט הנבואי הסתום לא היה מיועד להיות מוכן למי שקיבלוהו בראשונה (דהיינו לנביא ולקהל שומעיו) וגם לא לדורות שכאו אחרים, אלא אך ורק לקהילה נבחרת בתקופה מאוחרת יותר (בקץ הימים).

המונח הקומראני 'פשר' וצורתו דומים דמיון מובהק לצורה הפרשנית החז'לית המאוחרת יותר (וכן לשמה, שהוא מונח מקביל) – 'פתירה', צורה המצויה בעיקר בחיבורים מדרשיים אמוראיים.²⁸ ואולם כיון שני מונחים אלה יש כמה נקודות משמעותיות של שוני, הן בצורה הן בתפקיד שהם ממלאים. ב'פתירה' החז'לית לוקחים פסוק, או חלק של פסוק, שהוראתו איננה חד-משמעית – בדרך כלל מן הנביאים או הכתובים – ומפענחים אותו כמתיוחס בדרך אינטר-סקטואלית לדמות או לאירוע כלשהם מן המקרא, אך ברוב המקרים לא לאירועים, לקבוצות או ליחידים מן התקופה הבתר-מקראית (דהיינו לא לקהילה הפרשנית החז'לית, או לפחות לא ישירות אליה). נוסף על זאת, בדרך כלל ה'פתירה' מציגה סדרה של פיענוחים כאלה, שכל אחד מהם מתייחס לרפנט או לקבוצת רפנטים שונה. כך יוצא שבכעוד שה'פתירה' החז'לית (כמו מדרשי חז'ל בכלל) מביאה לא פעם אפשרויות רבות של פיענוח תוך-מקראי, ה'פשר' הקומראני מביא בדרך כלל פיענוח חוץ-מקראי אחד ויחיד.²⁹ ולבסוף, ה'פתירה', כמו מדרשי חז'ל בכלל, מגיעה לפירושים שהיא מציגה על ידי הצבתם הפרשנית של פסוקים מתוך ספרי מקרא שונים זה מול זה, ואילו

27 השוהה 10-2:8 QpHab: 'זמרון אשר נתן אל בן־לבו בינקה לפשויר את כול דבוי עבדיו הנביאים [אשר] בידם ספר אל כול הבאות על עמו וענל ערתו]'.
28 על הפתירה יחסה לפתרון החלומות ראה ניהוף, חלון (לעיל הערה 26).

29 לדיון בריבוי פירושים כפשוטים, עם דוגמאות, ראה ניצן (לעיל הערה 1), עמ' 46-51, 70-95-97, 166-167; *Revue de Qumran*; 167-166, pp. 389-406 (1988), 13. ואולם הדוגמאות המובאות שם הן כאלה שבהן פירוש יחיד של לְמָה עשוי להיות תלוי בריבוי משמעות (בדרך כלל כפל משמעות) או כפל בקריאה שיש לאחת המילים באותה לְמָה על כל חלקיה. אין ריבוי פירושים כמובן של פירושים חלופיים כמובנה בדומה לאלה המצויים רבות ב'פתירה' החז'לית, בתוך ספרי (לעיל הערה 21), עמ' 6. לאנלוגיה המשולש, היוצא דופן, שב-2:10-1:16 QpHab, בתוך ספרי (לעיל הערה 21), עמ' 6. לאנלוגיה חז'לית כיון ריבוי פירושים לחלומות ולפסוקי תורה ראה המדרש האוגנימי לקה' ה', ב המצוי במדרש הגדול לבראשית, הקדמה (מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ז, עמ' 39): 'ומה אם דבוי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דבוי תורה החממרים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים'. בדומה לכך גישות קדומות לפתרון חלומות כבדלות זו מזו ביחסן לשאלה אם לחמונה הבאה בחלום, כאשר היא מפוענחת כראוי, יש תרגום

ה'פשרים' הרציפים מתייחסים בכל פעם אך ורק לפסוק המסוים שאותו הם באים לפענח.³⁰

מדרש ההלכה

כפי שנאמר לעיל, מגילות קומראן מכילות כמות קטנה בהרבה של פרשנות מקראית גלויה מספרות חז"ל המוקדמת, ונטייה זו היא מובהקת עוד יותר בכתיבת ההלכתיים של קומראן. עובדה זו מפתיעה היא לנוכח הרגש הרב על לימוד קהילתי הן של 'תורה' הן של 'משפט' שהיה בקומראן.³¹ ולאור ההנחה שהחוקים האזוטריים של הקהילה נובעים מן התורה הנגלית.³² אבה"ד: אינני טוען שכלימוד הקהילתי או בהכשרת המנהיגים הקהילתיים בקומראן לא היה קיים דבר הדומה למדרש הלכה – דהיינו שאיבת חוקים מן המקראות או הצדקתם באמצעות המקראות – אלא רק שברך סידורם של החוקים ובהצגתם לצורך מסירתם המוכיב הזה איננו שכיח. על יסוד העובדה שיש בידנו דוגמאות אחדות לקיומו של מדרש הלכה שכזה בקומראן, כולן בתוך ברית דמשק, יכולים אנו לשער כי הקהילה הכירה שיש פרשני הלכה גלוי מעין זה וכי מורי הקהילה מסוגלים היו ליצור אותו. ואולם נראה שההלכות הקהילתיות נמסרו בעיקר בצורה של רשימות חוקים (4QMMT), מכלול הקטעים ההלכתיים של 1QM, IQS, CD או במקראות הלכתיים משותפתים (11QTp).³³

³⁰ טקסטואלי אחד יחיד, או אם, עקב טיבה הפוליסימי של תמונת החלום, יש מקום לתרגומים רבים זה בצד זה. ראה מילר (לעיל הערה 26), עמ' 74–75.

³¹ פשרים רציפים עשויים להתייחס, לכל היותר, ללִמָּה הקודמת, או להקדים את הלִמָּה הבאה. דוגמאות ראה אצל הוונגן (לעיל הערה 24), עמ' 245–246 הערה 70. ואולם פירושים אינטר-טקסטואליים מצויים בכמה פירושי פשו, או פירושים דמויי פשו, בלתי רציפים או תמטיים, בברית דמשק (למשל IQS 6:6–8; 7:9–8:2) וכן ב"4QFlorilegium".

³² ראה במיוחד IQS 6:6–8, ששם נאמר: 'והרבים ישקודו ביחד את שלישיית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד'. על תפקידו של לימוד התורה בקומראן ראה מאמדי (לעיל הערה 17), עמ' 46–69.

³³ ראה למשל IQS 5:9, ששם נשבע המצטרף החדש לחזור בכל לבבו לחרות משה ולמצוות האל לכול הנגלה ממנה לפני צדוק הכהנים שומרי הברית ודורשי רצוני'. והשווה IQS 8:1–2: 'לעיל הערה 17), עמ' 46–69.

³³ לדין שלם יותר ראה מאמדי (לעיל הערה 19), שממנו לקוחות הדוגמאות המובאות בה. הגם שמן הבחינה המורפולוגית יש מקום להשוות רשימות חוקים כאלה למשנה, הרי שמבחינת האסטרטגיות הרטוריות יש הבדלים ניכרים בין השתיים. דווקא התכונות היותר דיאלקטיות של השיח המשנאי – הצבת שאלות רטוריות, שימור חילוקי דעות ודעות מיעוט, ייחוס מימרות לחכמים ספציפיים ששמו מוכרי, מתן ביטוי לעקרונות על הקובעים מקיים מסוימים – נעדרות מכתבי קומראן. אך גם נראה בהלכות קומראן אנלוגיות למשנה, הרי שהמשנה קיימת בתוך הקשר החז"לי וקדום בצורתה חדה עם מדרש ההלכה, מה שבכתבי קומראן קיים אך מעט. במילים אחרות: היזוג הייאלקטי בין קובץ הלכות ('code') לבין פירושים הלכתיים

עם זאת, יש דוגמת מופת אחת (שהיא גם בגדר יוצא מן הכלל) המצביעה על אפשרות קיומו של מדרש הלכה גלוי בקומראן (CD 9:2-8):

ואשר אמר 'לא תקום ולא תטור את בני עמך' [וי' יט, יח] וכל איש מביאי הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים והביאו כחורן אפו או ספר לוקניו להבזותו נוקם הוא ונטור (vacat) ואין כתוב כי אם 'עוקם הוא [ה'] לצריו ונטור הוא לאיבינו (נח' א, ב)'.³⁴ אם החריש לו מיום ליום³⁵ ובחורן אפו בו דבר בו בדבר מות ענה בו יען אשר לא הקים את מצות אל אשר אמר לו 'הוכח תוכיח את רעך [נעמתך] ולא תשא עליו חטא' [וי' יט, יז].³⁶

עניין מיוחד לדיונו יש במרכיבים דלהלן, המאפיינים פסקה זו כמדרש הלכה: (א) היא פותחת בציטוט פסוק מן התורה (וי' יט, יח) אשר יוסבר בהמשך באופן הלכתי, ולא בהלכה אשר יביאו לה, כאסמכתה, פסוק או אזכור של פסוק מן התורה; (ב) בלבה של פרשנות זו עומד הקשר שבין שני פסוקים סמוכים – פסוקים זי-זח בפרק יט בויקרא ('הוכח תוכיח' ולא תקום ולא תטור), אשר הדרשן יוצר ביניהם כאן הפרדה סקסטואלית על מנת לחבר ביניהם שנית בחיבור פרשני כאמצעות סדרת צעדים רטוריים, המתחילים בפסוק השני ומגיעים לשיאם בפסוק הראשון; (ג) פסוקים

³⁴ ('commentary') שביהרות הרבנית הקדומה (ומה שבא אחריה) איננו קיים במסמכי קומראן שנשמרו בידינו.

³⁵ בנוסח המסורה מחזיל הציטוט בשם המפורש, אשר במקומו מובא כאן כימי הנגזר 'הוא' – אם כדי להימנע מן השימוש בשם המפורש ואם כדי להדגיש, כפי שיוסבר להלן, שרק ה' לבדו נוקם.

³⁶ נראה שהלשון 'אם חוריש לו מיום ליום' לקוחה מבמ' ל, טו, ששם נאמר שאם הבעל אינו מתנגד לנודי אשתו, ההנחה היא שהוא מסכים להם. ואלם ב-QD^b 9 i 1 (4Q267) כתוב 'מחודש לחודש'.

³⁷ להתייחסויות שליליות נוספות אל הנטייה וראה CD 7:2-3; 8:5; IQS 7:8-9. על החיוב להוכיח ראה גם 4Q477: CD 7:2-3; 9:18; 9:16-17; IQS 5:25 – 6:1; 9:16-17. בשום קטע מאלה אין ציטוט של פסוקים. על האזכורן ראה 'Journal of the Rebukers by the Overseer', *Journal of Jewish Studies* 45 (1995), pp. 111-122; C. Hempel, 'Who Rebukes in 4Q477?', *Revue de Qumran* 16 (1995), pp. 655-656; S. A. Reed, 'Genre, Setting and Title of 4Q477', *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 147-148. L. H. Schiffman, 'Reproof as Punishment in the Law of the Dead Sea Scrolls', B. S. Jackson (ed.), *Jewish Law Association Studies*, II: *The Jerusalem Conference Volume*, Atlanta 1986, pp. 59-74; idem, *Secular Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico, 1983, pp. 88-109. לדין עכשווי על CD 9:1-8 ביחס לרקע שלו כתוך ברית דמשק ולמקורותיו בפירוש המקראות ראה *Damascus Document and Their Parallels in Rabbinic Midrash*, in J. M. Baumgarten, E. G. Chazon, and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document – A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 4-8 February, 1998, Leiden 2000, pp. 161-175, esp. pp. 168-175.

אלה מן התורה מבוארים באמצעות התייחסות לפסוק מן הנביאים – דהיינו נקימה ונטירה לזולת אינן רק עברה על מצוות התורה, אלא הן אסורות גם מדברי נביאים.³⁷ ההלכה הנובעת מכך, כפי שהיא מתגלה והולכת בפירוש האינטר-סקסטואלי הזה של ר' יט, זי-ח, מחייבת כל אחד מבני הקהילה להוכיח את עמיתו בנוכחות עדים לפני שניתן יהיה להאשימו בעברה שדינה מוות, כדי שלאיש אחד לא יהיו רגשות שליליים כלפי זולתו; מי שאינו מוכיח את עמיתו באופן זה עובר הן על מצוות עשה (פסוק זי) הן על מצוות לא תעשה (פסוק יח) והוא ראוי לאותו עונש שעובר העברה ראוי לו (ולא תשא עליו חטא). הדרך המקובלת יותר במגילות ים המלח לניסוח ולמסירה של הלכה כזו היא שילוב פרפורי של פסוקים, המתיך את הפסוקים ואת הפרשנות להם לכדי ההלכה הכיתתית החדשה.³⁸

ואולם זוגמה זו, עם כל זה שהיא קרובה מאוד למדרשי חז"ל, היא בלתי אופיינית ביותר לשיח ההלכתי של קומראן בכללותו. למשל: באחד הסרכים הארוכים ביותר מלקטת ברית דמשק 26 חוקים הנוגעים למלאכות האסורות ביום השבת.³⁹ ואולם רק לשניים מכין החוקים הללו, הראשון והאחרון שבהם, מנבאת אסמכתה מן הכתוב, אולי כדי להכניס את שאר הרשימה – שבה אין כל צייטושים – לתוך מסגרת מבנית של מובאות מן התורה.⁴⁰ וכך פותחת רשימה זו (CD 10:14-17):

37 באשר לאפשרות ששואבים כאן מפסוק נוסף ראה לעיל הערה 35. ל"ה שיפמן (L. H. Schiffman).
 38 L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp. 222, 227.
 39 כחבי קומראן לכין מדרשי ההלכה של חז"ל לפי נמונתם של הראשונים למועד הלכות מדברי הנביאים. ואולם, כפי שאראה בהמשך, במדרשי חז"ל הקדומים יש עדויות לשמוש דומה בפסוקים מדברי הנביאים. השוהה L. H. Schiffman, *Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 185.
 40 מטרותו הפרשני של הציטוט מנח"א, ב אינו ברור. בדרך כלל רואים אותו כבא להודיש כי רק האל לבדו הוא 'נוקם ונוטר', ולא בני האדם; ראה האדם; ראה שיפמן (שם), עמ' 220. ואולם דימוס (לעיל הערה 22 עמ' 117) מבינה את הציטוט כבא לומר שמוות לאדם להיות נוקם ונוטר כלפי אויבו (מי שנמצא מחוץ לקהילה הכיתתית) אך לא כלפי רעו (דהיינו, מי שבתוך הכת), ועל כן היא רואה את החוק כמיועד ליישום בתוך הכת.

38 זה, למעשה, מה שאנו מוצאים בכל ההזכרות של תוכחה ונטירה במגילות ים המלח. ראה לעיל הערה 36.

39 CD 10:14-11:18. גינובוג (לעיל הערה 37), עמ' 108 מעריך שפסקה זו היא למעלה משליש מן החלק ההלכתי של ברית דמשק. כאשר לחוקי שבת נוספים בטקסטים אחרים מקומראן אשר פורסמו מאוחר יותר, או טרם פורסמו, ראה Qumran Sabbath, L. Doering, 'New Aspects of Qumran Sabbath', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden 1997, pp. 251-274.

40 ל"ה שיפמן (L. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975, p. 85) מתייחס לכך כאל 'מסגרת ספרותית'. השוהה דימוס (לעיל הערה 20), עמ' 121; א' גולדברג, 'המדרש הקודם והמדרש המאוחר', תרכ"ז נ (תשמ"א), עמ' 99 הערה 16. השוהה רשימה זו למספר היוזבלים ג, 1-3, שבו רשימה באורך דומה של איסורי שבת מתחילה בציטוט מן התורה (שמי"ב, ט - הגם שהציטוט אינו זהה לנוסח המסורה או לכל נוסח אחר של התורה). ואולם בספר היוזבלים אין הציטוט מוצג באמצעות מינוח של צייטו. השוהה גם עם CD 16:6-9, ששם מצוטט הפסוק מדב' כג, כד בחזילה של סדרת הלכות הנוגעות לשבועות ולנדבים, אשר מובאות ללא כל

על השנב[ת לשמרה כמשפטה (vacat) אל יעש איש ביום השישי מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלאו כי הוא אשר אמר 'שמור את יום השבת לקדשו' [דב' ה, יב].⁴¹

הגם שפסוק יב בפיק ה בדברים מצוטט כתימוכין לנאמר לפניו, אין פסקה זו מצינת את הקשר ההרמוניטי בין הדברים. האם הפסוק הזה מובא כתימוכין לחיוב הכללי 'לשמור' את יום השבת בקפידה רבה ('לקדשו') בהתאם לכללים המובאים בהמשך – או לחיוב הספציפי יותר, להתחיל בשמירה זו של השבת זמן קצר לפני שקיעת השמש? רוב החוקרים, בהסתמכם על פרשנויות חז"ליות קדומות, נוטים לדעה השנייה ומביאים פסקה זו כדוגמה למדרש הלכה קומראני הדומה למדרשי חז"ל; הם מוצאים במסמך שלנו הוכחה טרום-חז"לית לעיקרון החז"לי של 'תוספת שבת' או 'תוספת מלאכה', דהיינו תוספת זמן ליום השבת ולתחולת איסורי המלאכה שבו.⁴² ואולם ההשוואה אינה הדוקה עד כדי כך, שכן בפרשנויות החז"ליות המוקדמות ביותר שבידנו נתפס הפסוק בדב' ה, יב, בשילוב פרשני עם שמ' ב, ח, כתוספת שבת ביציאת השבת ולא כניסתה. זאת ועוד: הצורה שלובש מדרש הלכה זה בהקשר החז"לי הקדום שלו שונה במידה ניכרת ממה שאנו מוצאים בבית דמשק. כפי שניתן לראות במובאה הזאת מתוך מכללת דר' ישמעאל:

זכור את יום השבת לקדשו [שמ' ב, ח] – זכור ו'שמור' [דב' ה, יב] שניהם נאמרו בדבור אחד [...] זכור ושמור – זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקדש. (בחודש ז, מהדורת הורביץ רביק, עמ' 229.)⁴³

ציטוטים מן הכתובים (כולל CD 16:10-12, שם דווקא משתמשים בלשון של ציטוטים כדי להציג זכור לדב' ל, ט) – כפי שיכול היה להיות גם בקשר ל-CD 9:8-10, ששם מה שמצוטט אינו פסוק של ממש.

41 הטקסט נמצא גם ב-3 v 1-10 QD^a. שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 85 מתייחס להלכה זו כאל 'אחת ההלכות המעטות במגילת ברית דמשק השאובות ישירות מתוך ציטוט של פסוק, ומן כאל 'מדרש הלכה'. בדומה לכן הוא מתייחס גם לציטוט הפסוק שבסוף סך השבת (CD 11:17-18) ואומר: 'זוהי דוגמה ברורה למדרש הלכה' (שם, עמ' 128).

42 גינזברג (לעיל הערה 37), עמ' 56-57, 108, 183, 199-200; שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 84-87. והשווה דימונט (לעיל הערה 20), עמ' 120, אשר, הגם שהיא מצביעה על קשרים דומים, מבינה את הניסוח של ברית דמשק כפולמוס נגד העמדה הפרושית המחמירה יותר בדרישה להפסיק לעבוד מוקדם יותר בערב שבתות. ואולם פרשנות זו הלוגיה באופן שבו מבינים את השער' המופיע בקטע זה. דימונט (שם, עמ' 119-120 הערה 38) נוטה לראות בו את השער המערבי הפיזי של ירושלים או של מחנה הכת, ולא את השער הסמלי של האופק, כפי שנוטים בדרך כלל לראות זאת. הפירוש הראשון ביא מן הסתם לסיים העבודה בשעה מוקדמת יותר. דבר זה עולה בקנה אחד עם ההבנה הכללית של דימונט את הלכות ברית דמשק שיש לזון מובאות מן הכתובים בהיגדים שנויים במחלוקת. לעומת הלכותיהן של קבוצות אחרות, ואולי מושפע מהבנה זו.

43 בחודש (תתו) ז. אותו פירוש עצמו, ביסודו, מצוי גם במכללת דרשב"י לשמות ב, ח (מהדורת

הטקסט החז"לי – שיש רגישות פרשנית לאפשרות של כפל לשון בניסוחיו השונים של הדיבר הרביעי שבבעשרת הדיברות בשתי הופעותיו השונות בחומש – קובע כי בשני הביטויים הללו, 'זכור' ו'שמור', יש לראות שני צדדים של מצוה אחת: המצווה להוסיף לקדושת השבת הן לפני כניסתה ('זכור') הן אחרי צאתה ('שמור'). אין כל דרך לדעת אם מדרש הלכה שכזה אכן מצוי ברקע הניסוח התמציתי מאוד של ברית רמשק; הטקסט הקומראני אינו מעוניין כלל להעסיק את קוראיו בפרטים הפרשניים ובדינמיקות של הפסוק המצוטט. האם מה שלפנינו הוא קצה הקרחון של מדרש הלכה מורכב יותר המצוי ברקע הדברים, ואשר את פרטיו יכולים אנו להשלים מתוך מדרשי חז"ל מאוחרים יותר – או שמא יש כאן אך ורק ציטוט של פסוק מן התורה, שמטרתו להדגיש את החשיבות של שמירת קדושת השבת בהקפדה יתרה?⁴⁴ אופייני יותר הוא האיטור על דיבור (ואף על מחשבה) על עבודה כיום השבת, אשר יש חוקרים שחשבו לקשר בינו לבין מקבילות חז"ליות קדומות. אך גם כאן ראוי לעמוד דווקא על נקודות השוני הפורמליות והרטוריות שבדרכי הביטוי של שני המקורות. ברית דמשק (ברומה למשנה)⁴⁵ פשוט מביאה את רשימת ההלכות, בלא כל הפניה לתורה (CD 10:17-21):

ומיום השבת אל ידבר איש דבר נבל ורק אל ישה רעהו כל אל ישפוט על הון ובצע אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים (vacat) אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת תפצון [ביום] השבת.⁴⁶

בניגוד לכך, בפירוש המכילתא לשם' כ, ט נאמר:

'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' – וכל איפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים, אלא שבות כאלו כל מלאכתך עשויה. דבר אחר שבות ממחשבת עבודה, ואומר 'אם תשיב משבת רגליך' וגו' ניש' נח, יג' ואומר 'אז תתענג על יי' וגו' [שם, יד]. (בחורש ו, מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 230)⁴⁷

גם אם ההלכה המובאת בברית דמשק מבוססת על פירוש משולב של שם' כ, ט

אפסטיין מלמד, עמ' 148) משמו של שמאי הזקן, וכן במדרש תנאים לדב' ה, יב (מהדורת הופמן, א, עמ' 21). בכל הנ"ל, נתפסת הימלה 'שמור' (הלקוחה מדב' ה, יב) כמתחייסת לחוספת שבת אחרי צאת השבת.

44 נראה שכך מבין פיצמאיר (לעיל הערה 20), עמ' 19 את ציטוט הפסוק מדב' ה, יב בברית דמשק. שכן הוא כולל פסקה זו בקטגוריה של המקרים שבהם 'המחבר מקומראן מצטט את הברית הישנה באותו מובן שבו היא שימשה בנוסח המקורי' (שם, עמ' 17-18).

45 אך ראה לעיל הערה 33, בקשר להבדלים בין שניהם.

46 ספר היובלים ג, ח מוגנה את 'אשר ידבר דבר לעשות בו ולצאת בו לדרך וכל משא ומתן'.

47 השווה מכילתא דרשב"י לשם' כ, ט (עמ' 149); מדרש תנאים לד' ה, יג (עמ' 22); ראה גם מכילתא דר' ישמעאל, שבתא א (עמ' 340), המצוטטת בהתייחסות דומה בידי באומגרטן (לעיל הערה 11), עמ' 17 הערה 15.

ויש' נח, יג. – דבר שקשה מאוד לקבוע אותו בוודאות⁴⁸ – אין לה כל עניין במסירת החוק בדרך פרשנית, ובוודאי שלא בדרך של רטוריקה דיאלוגית או של הבאת ריבוי פרשנויות, שכן דרכים אופייניות למדרש ההלכה החז"לי.

לבסוף, רשימת הלכות השבת שבברית דמשק מסתיימת בציטוט מפורש של פסוק מן התורה (18–11:17-CD):

אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת כי כן כתוב 'מלכד שבחוחיכס' [ו]י כג, לח].⁴⁹

הגם שאין הדבר נאמר במפורש, נראה שהלכה כיתחית זו אוסרת את הקרבת קרבן החג כאשר החג חל ביום השבת – דבר אשר לפי לוח השמש הכיתתי יכול לקרות אך ורק בשבתות חול המועד של פסח וסוכות. למילים המצוטטות מתוך ו'י כג, לח קודמת סדרת פסוקים, ובה מפורטים סוגים שונים של קרבות שיש להקריב י'כר יום ביומו' – כל אחד ביום החג המיועד לו. ברור שלפי ברית דמשק, פירוש המילה 'מלכד' הוא למעט, והיא רואה את המילים המצוטטות כאילו כאו לסייג מה שנאמר לפניו: כל קרבן של חג כל יום יש להקריב ביום המיועד לו – למעט בשבת(ות). ביום השבת יש להקריב אך ורק את קרבן השבת, ככל הנראה משום שהקרבת קרבן החג כרוכה בעשיית מלאכות האסורות ביום השבת.⁵⁰

הלכה כיתחית זו מנוגדת לחלוטין למדרש ההלכה החז"לי הקדום האומר שכאשר חל יום החג בשבת יש להקריב את קרבנות החג נוסף על קרבנות השבת, והמתבסס

48 ראה גינזברג (לעיל הערה 37), עמ' 58–59, 108–109; שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 87–91; הנ"ל (לעיל הערה 37), עמ' 221–222. שיפמן טוען להלות בישי' נח, יג, בהתבסס על חלקים של פסוק זה הארוגים בפסקה בברית דמשק. הוא מוסיף וטוען כי האיטור על בעל שדה להתהלך בתוך שדהו בשבת לצורך חשיבה על עסקיו מבוסס על המילים 'אם תשיב משבת רגלך'. למרבה התמיהה, שיפמן (שם, עמ' 222) עומד במיוחד על הניגוד שבין הלכות הפרשנית של ברית דמשק בפסוק מן הנביא לבין אירצונם של חז"ל לעשות כן; ואולם הפסוק הזה, ישי' נח, יג, מצוטט במכילתא דרזקא, ולא בברית דמשק. בחיבורו המוקדם יותר (לעיל הערה 40, עמ' 89) הוא מודגיש שיש' נח, יג עומד הן ביסוד הטקסט הקומראני הן ביסוד מדרש ההלכה של חז"ל בנושא זה. וראה לעיל הערה 37.

49 בנוסח המסורה כתוב 'מלכד שבחות ה', אך הזמשן הוא 'מלכד מתחוחיכס' – ואולי הוא אשר השפיע על הציטוט בברית דמשק. הביטוי 'מלכד שבחות' מופיע גם ב-Q513 4 בהקשר של קרבן העומר, ואולם שם ההקשר המדוי פגום מכדי שאפשר יהיה לעמוד על מלוא משמעותו של ביטוי זה.

50 על פירוש זה והסתעפויותיו ראה New Fragments from Halakic Polemics in Qumran Cave 4', *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on* 395–396, April 1984, Jerusalem. באומגרטן טוען, בניגוד לאחרים, כי ברית דמשק אינה מתכוונת להוציא מכלל זה את הקרבת קרבן התמיד ביום השבת, כפי שאכן הותר, ובהודגשה, בספר היובלים ג, יא. בהתאם לנאמר בכמ' כח, י, כאשר להבנת המילה 'שבתות' כי'מי השבת' ראה תרגום פסודיונותן לוי' כג, לח. כאשר להבנת המילה 'מלכד' כמובן של 'למעט' ראה בר' מו, כז.

אף הוא על המילה 'מלבד' – אך במשמעות הפוכה לחלוטין. בפירוש לוי כג, לח שואל הספרא:

מגין למוספי שבת שיקרבו עם אימורי הרגל? תלמוד לומר 'מלבד שבתות ה'.'
(אמור פרשה יב, י [מההדרות וייס, דף קב ע"ב])⁵¹

הספרא מפרש כאן אפוא את המילה 'מלבד' כמובנה הרגיל, דהיינו נוסף על, זאת המילה 'שבתות' כמתחייחת לא לימי השבת, כפי שנאמר בבית דמשק, אלא לקרבת שבת נוספים – מה שעולה בקנה אחד עם המשכו של הפסוק: 'מלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם אשר חתנו לה'.⁵²

בהציבנו זו מול זו את הפסקאות מתוך ברית דמשק ומתוך הספרא חשבו, כמובן, לעמוד על הפירושים הטקסטואליים ההפוכים שלהן, אבל לא פחות מכך חשוב להצביע על השוני הצורני-הטורי ביניהן. המדרש החז"לי, המצוי בתוך הקשר של פירוש רציף לתורה, מעמיד שאלה הלכתית ריטורית אשר התשובה עליה מצויה בפסוקים; ואילו ברית דמשק, בתוך הקשר של רשימת הלכות המסודרת לפי נושאים, מביאה את ההלכה ומצרפת אליה אסמכתה מן הכתובים. בעוד שאצל חז"ל ציטוט הפסוק הוא חלק אינטגרלי של מבנה השיעונים, בהלכה הכינתית הוא איננו חיוני. משום כך לא ברור מדוע דרושה להלכה זו שבברית דמשק אסמכתה מן הכתובים, בעוד שבהלכות הכאות אחריה כרשימה אין הדבר נחוץ.⁵³ עם זאת, הציטוט מוי' כג, לח מתאים ביותר לסיים הפסקה כולה, שבה מפורטות הלכות השבת ללא כל מובאות מן המקרא. כשם שהציטוט הפותח מבסס את השיבוטה של שמירת קדושת השבת ביחס ליום החול הקודם לה, כך הציטוט המסיים מצהיר על מעמדה הייחודי, הצליקן, של השבת ביחס לימות החגים.

ואולם בין ברית דמשק לבין הספרא יש עוד הבדל חשוב. הגם שהספרא בפירושו לוי' כג, לח מביא פירוש והלכה הפוכים מאלה של ברית דמשק, הרי ממש סמוך לכך הוא משמר מסורת העולה בקנה אחד עם הנאמר בברית דמשק. במילים אחרות: הספרא, במבנהו האנתולוגי וכאידיאולוגיה ההתגלות הרב קולית שבו, מכיל מסורות שאינן מתייבשות זו עם זו. למשל, בפירושו לוי' כג, לט כותב הספרא:

51 השווה ירושלמי, ראש השנה א, א (נו ע"ב). הבנה זו של 'מלבד' כנוסף על עולה בקנה אחד עם השימוש במילה זו במקומות אחרים, כגון בהמשך וי' כג, לח; שם ט, יז; במ, ה, ח; כח, כג; כח, לא; כט, ו, יא. בדצוני להודות לשלמה נאה על עזרתו בהבנת פסקה זו מן הספרא וההקשר הרחב שלה.

52 קצת לפני כן בספרא (שם) מיוחס לוי' עקבא פירוש האומר שהמילה 'שבתות' מתייחסת לחגים – בהתבסס על השימוש במילה 'שבתות' לציון היום הראשון והיום השמיני של חג הסוכות בפסוק שלאחרי מכן (וי' כג, לט). גרסה שונה של דעת ר' עקיבא, ללא הזכרת המילה 'שבתות' שבי' כג, לח, מופיעה בתלמוד הבבלי, חגיגה יח ע"א, ובכ"י אוקספורד של הספרא.

53 דימונט (לעיל הערה 20), עמ' 120–121 טוענת שמאחר שניתן להניח כי דעת הפרושים של ימי בית שני הייתה כדעת החכמים המאוחרים יותר, הרי שהחוק המופיע בברית דמשק כתגובה פלמטית לדעת זו זקוק לטקסט שיוכיח אותו ויתמוך בו. ואולם גם אם דעתה השנויה במחלוקת היא כעלת חוקי, אין זה ברור שהציטוט מהכתובים אכן נכלל כאן למטרה זו.

בית שמאי אומר יכול יחוג אדם כיום טוב תלמוד לומר 'אך' במועד אתה חוגג ואין אתה חוגג כיום טוב.⁵⁴ בית הילל אומר יכול יחוג אדם כשבת תלמוד לומר 'אך' כיום טוב אתה חוגג ואין אתה חוגג כשבת. (אמור, פרק טו, ה' נקב צ"ג).⁵⁵

דברי בית הלל שכאן מתאימים לכתוב בבבית דמשק (דהיינו שאין להקריב קרבנות חגים בשבת) וסותרים את דברי התנא קמא בספרא (לפיהם בחג החל בשבת יש להקריב את קרבנות השבת וקרבנות החג). ואולם את דברי בית שמאי וכית הלל מצבי הספרא בתוך מסגרת של שאלה רטורית ותשובה פרשנית, שהן חלק מן הרטוריקה ההלכתית שלו אך אינן חלק מן הרטוריקה של בבית דמשק.

מכל הנאמר עולה כי אל לנו לאפיין את פרשנות המקראות הקומראנית – בעיקר לא לצורך השוואה אל מדרשי חז"ל הקדומים – במונחים של ה'פשרים', חשובים ככל שיהיו.⁵⁶ העובדה ש'תורה' ר'משפט' היו מרכיבים מרכזיים בתפריט הלימוד

54 השווה משנה בצה ב, ד; חגיגה ב, ג; דעת בית שמאי שם היא שהשלמים מוקדמים ביום החג. אך לא העולות. כפי הנראה הספרא מתכוון לכך שבית שמאי אוסר להקריב את העולות ביום החג.

55 השווה למשנה בצה ב, ד וחגיגה ב, ג; שם דעת בית הלל היא שהן השלמים הן העולות קריבים ביום החג. נראה שכונת הספרא היא שבית הלל אוסר להקריב ביום השבת לפחות את העולות. ואולי את שניהם. ראה גם בבבלי, בצה יט ע"א. יש לשים לב שבכ"י לונדון מיוחסת דעת בית הלל לבית שמאי וההפך, ואולם אין לכך חימוכין בשום מקור אחר. לדין נוסף בקטעים אלה ואחרים מדברי חז"ל בהשוואה ל-CD 11:17 ראה C. Weizman, 'CD XI:17: Apart from Your Sabbath', J. M. Baumgarten, E. G. Chazon, and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document – A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 4–8 February, 1998, Jerusalem 1999, pp. 201–212.

56 יש לציין כי הפשרים הם צורה של פרשנות קומראנית שהיא ספציפית לפירושים הדורשים את הנבואות המקראיות כמתחזקות להוה. נוסף על הפשרים הרציפים לספרי הנביאים (ולתהלים) ניתן למצוא פרשנויות מבודדות יותר, עם טרמינולוגיית הפשר או בלעגיה, ככתבים אחרים (אך בעיקר בבית דמשק), שבהם הפסוק העיקרי שעליו יש פירושו הוא בעל אופי נבואי, או נתפס בחור שכוה. כאשר לטיבה הרטורי ולרעקה האידיאולוגי של פרשנות הפשר בהשוואה לפרשנות מדרשי חז"ל. הקדומים ראה בספרי (לעיל הערה 21), עמ' 1–23 ובעיקר 3–6. מכיוון שהפשרים היו בין מגילות ים המלח הראשונות שנתגלו ופורסמו, ומפני שהם מרמזים לאירועים ולאישים בחולדות הכת, וכן בגלל חשיבותם לתולדות פרשנות המקרא ובשל העניין שיש בהם לחוקרי הבית החרשה בהצגם פרשנות אקטואלית של נבואות – בשל כל אלה הם זכו ליחור חשיבות, והדבר גרם לכמה אנשים לראות בהם כתבים המגדירים את פרשנות המקרא הקומראנית ככללותה. ואולם מאחר שהם קיימים בעותקים יחידים בלבד, ויש בהם סוג ספציפי של פרשנות עכשווית-אקטואלית של נבואות, היתה זו טעות להפריז בחשיבותם או להניח שהם מאפיינים את כל מגוון פרשנות המקרא כתבני קומראן. להשוואה בין פרשנות הפשר לבין מכתבי פאולוס ראה *The Pauline Commentaries and the Qumran Commentaries* and the *Holy Scripture*. T. H. Lim, Oxford 1997

של קהילת קומראן ובתפיסה העצמית האליטיסטית אינה מחייבת אותנו בהכרח להגדיר את היחס שבין שניהם כמנוחים מדרשיים-חז"ליים. דהיינו: יתא אשר יתא האופן שבו הם ראו את ההלכות שלהם ביחס לתורה, הרי שלא כמו חז"ל, בדרך כלל לא היה להם כל עניין להזיכיר או למסור את מכלול הקשרים הפרשניים שלהן. הגם שמנקודת המבט של הפ'שרים, הקומראניים ומן ההסתכלות לאחור של מדרשי ההלכה החז"ליים ניתן היה להניח שלימוד ההלכה הכיתובי נעשה בדרך של פרשנות מקראית גלויה, אין בטקסטים הקומראניים כל עדות לקשר שכזה בין ההלכות הכיתוביות לבין פרשנות המקרא כדרך בסיסית של לימוד הלכה. במילים אחרות: מעולם לא נטען שפירוש התורה המקובל שהקהילה לימדה וקיימה הוא אכן תוצר פרשני של החוויה הקהילתית של 'מדרש התורה' שלה.⁵⁷ למעט כמה יוצאים מן הכלל, הטקסטים ההלכתיים של קומראן מלמדים את ההלכות עצמן, ולא את החליכי המשא ומתן הפרשניים שבאמצעותם יצרו או כיססו את ההלכות הללו. אך בטרם אנסה להסביר הבדל יסודי זה, הבה נפנה לעוד כמה השוואות והנגודות.

מאפיינים מדרשיים משותפים ונבדלים

מן הנאמר לעיל ברור שהשוואה בין דרכי הפרשנות המקראית של חז"ל ובין אלה של מגילות קומראן צריכה להתייחס הן לקווי דמיון הן לקווי שוני. ראשית, הפרשנות המקראית בשתי הקהילות מצויה בחוץ, או במורחה הכיניים שב'תפריט' לימודי בעל שני מרכיבים: תורה ומשפט בקומראן, מקרא ומשנה בקרב ראשוני חז"ל.⁵⁸ ואולם יש הבדלים משמעותיים בין שני הזוגות הללו. בטקסטים הקומראניים גם מבחינתם בין 'נגלה' ר'נסתר', דהיינו בין מה שנתגלה לכלל עם ישראל לבין מה שהוסתר ממנו אך נתגלה במשך הזמן לקהילה זו בלבד; ואילו אצל חז"ל מוצאים אנו את ההבחנה החשובה וחסרת התקדים בין מודוס שבכתב למודוס שבעל פה כפני הרכיבים.⁵⁹ בעוד ששני קובצי הטקסטים משתמשים בביאור מקראי רציף וגלוי, הרי קהילת קומראן משתמשת בו רק ביחס לספרי הנביאים (ולספר תהלים), ואילו ספרות חז"ל הקדומה משתמשת בו רק ביחס לחומש (למעט ספר בראשית). אם מדרשי חז"ל הקדומים

57 באשר לביטוי 'פירוש התורה' ראה 13:6; CD 4:8; 6:14; 14:18; 20; CD 6:18; 20. באשר לביטוי 'מדרש התורה' ראה 15, 4Q270 7 ii, 20; 4Q266 11 20; IQS 8:15; ובמוך 7:18; CD 6:7.

IQS 6:6; 4QFlor 1:11.

58 באשר לזוג הראשון ראה בעיקר IQS 6:6-8 ודיון שלי בטקסט זה, בצירוף דוגמאות נוספות, במאמרי (לעיל הערה 17), עמ' 56-58. באשר לזוג השני, עם מקבילות מסוגים אחרים של יחידות קדומה, ראה, 'Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim', S. D. Fraade, *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 33-51.

59 לדוגמאות דיונים ראה מאמרי שצוינו בהערה הקודמת, וכן את מאמרי שצוין בהערה 19. למקבילות כספרות חז"ל לאכתונה הקומראנית בין נגלה לנסתר ראה שמש ורמן (לעיל הערה 19), עמ' 409-427.

נוטים לעסוק בעיקר (אך לא רק) בחלקים ההלכתיים של התורה ופחות מכך בחלקיה הסיפוריים, הרי בקומראן נוטים להשתמש בפרשנות מקראית גלויה בעיקר לצורך פירוש אסכולוגי של ספרי הנביאים, ורק במידה מועטה ביותר לצורך פרשנות הלכתית.⁶⁰

עוד כמה מאפיינים של מדרשי חז"ל, שאנו נוטים לקבלם כמוכנים מאליהם, כמעט אינם מצויים כלל בקומראן: (א) מדרשים קדומים נוטים לעתים קרובות לייחס מסורות מדרשיות ספציפיות למגוון של חכמים הנוכרים בשמותיהם, גם אם ייחוסים אלה אינם בהכרח עקיבים או אמנים מבחינה היסטורית. לעומת זאת אצל מורה הצדק, הגם שנאמר שנתגלו לו המשמעותיות האוטוריטאית-האקטואליות של נבואות המקרא (7:5 – 6:15 1QpHab)⁶¹ כמו גם 'המשפטים הראשונים' של הקהילה (CD 33–20:31),⁶² שום פירוש ספציפי אינו מיוחס לו או לכל אישיות או בעל תפקיד אחרים בקומראן; (ב) מדרשי חז"ל הקדומים מצביעים על המידות הפרשניות שהם משתמשים בהן ואף גותנים להן שמות (כגון: 'קל וחומר', 'גזרה שווה'), וכן הם משתמשים בעוד מונחים מזוהים שונים. הגם שאיזו מי שניסו למצוא מידות פרשניות דומות ברקע של הפרשנות הקומראנית, ניסיונות אלה היו לא פעם מאלצים, וכמידה רבה לא עלו יפה; ומכל מקום, עליהם לשחזר דברים שבמדרשי חז"ל לא פעם נאמרים במפורש;⁶³ (ג) מאפיין מובהק נוסף של מדרשי חז"ל הוא מתן פירוש לפסוק מסוים באמצעות שימוש יצירתי בפסוק (או פסוקים) ממקום אחר במקרא. במגילות ים המלח משתמשים בשיטה זו רק לעתים נדירות (הדוגמאות הבולטות ביותר הן 4QFlor 11:2–6; 8:2–7; 9:1), וכפשוים הרצופים – אף לא פעם אחת.⁶⁴ אחרון ואומר: גם אם פרשנות אינטר-טקסטואלית שכזו עשויה להימצא ברקע של פרשנות קומראן, וגם אם במקרים מסוימים ניתן לשחזר אותה מתוכה, הרי היא דומיננטית הרבה פחות שם מאשר במדרשי חז"ל הקדומים ביותר; (ד) השיח המדרשי הרבני משתמש הרבה מאוד ברטוריקה דיאלוגית של שאלה ותשובה (תכונה המשתפת לו ולפירושי האלגוריים של פילון) וכן בהצגת חלופות רטוריות – דבר שאינו

60 לדין נוסף ראה מראי המקום המוכאים לעיל בהערה 24. בקובצי מדרש אמוראים הדגש הוא הפוך: מדרש האגדה תופס את מקומו של מדרש ההלכה כמורוס הדומיננטי, מאחר שמדרש ההלכה כבר נכלל בפירוש הגמרא למשניות.

61 השוה 10–7:2-7 1QpHab, ששם 'זכוה' הוא, אולי, 'מורה הצדק'.

62 ואלם בחזרות אחרות של 'משפטים ראשונים' אלה לא נזכר 'מורה הצדק' כלל: 4:8 IQS; 9:10–11 (4QS^a 319).

63 ראה ההפניות במאמרי (לעיל הערה 19), הערות 7, 61. לאלה יש להוסיף את, E. Slonovic, 'Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls', *Revue de Qumran* 7 (1969), pp. 3–15 המלח ראה J. 145–166, M. J. Bernstein, 'Midrash Halakhah at Qumran?', *Gesher* 7 (1979), pp. 145–166; J. Baumgarten, 'Halivni's Midrash, Mishnah and Gemara', *Jewish Quarterly Review* 77 (1986), p. 62.

64 ראה לעיל הערה 30. אני מבחין בין פירוש אינטר-טקסטואלי מובהק לבין הצירוף הפשוט, בשרשו, של פסוקי מקרא, כמו ב'4QCatenae' של קומראן.

מצוי כלל במגילות קומראן;⁶⁵ (ד) לבסוף, מאפיין מפורסם ביותר של מדרשי חז"ל הקדומים – ריבוי ביאורים על מילה אחת, ניב אחד או פסוק אחד – אינו קיים בכתבי קומראן כלל.⁶⁶

הסברים לדמיון ולשוני

כיצד ניתן להסביר הן את הדמיון הן את השוני שבין הפרקסיס הטקסטואלי של פרשנות המקרא במגילות ים המלח ובין זה של מדרשי חז"ל הקדומים? בשל אופיו הפרוגרמטי של מאמר זה אציע כמה אפיקי חשיבה על שאלה זו, במקום תשובות מכריעות. אך אקדים לכך שלוש אוהרות: (א) בבואנו להדגיש את נקודות החיבור שבין שני קבצים פרשניים אלה חשוב מאוד שלא להתעלם מן המפריד ביניהם – ולהפך, שכן דווקא קווי הדמיון בין השניים הם שמבליטים את השוני שביניהם; (ב) אין לראות את פרשנות התורה, שהיא היבט אחד של הפרקסיס התרבותי של שתי הקהילות, כמנותק מן המבנים הרחבים יותר, הנסיבות הסוציו-היסטוריות והתשתיות האידיאולוגיות שלהן; (ג) מאחר שהן כתבי קומראן הן מדרשי חז"ל אינם עקיבים בכל הטקסטים, ואף אינם נשארים סטטיים במהלך הזמן, צריך תמיד לסייג כל הכללה ובכל השוואה להצביע על הדקויות השונות.

ראשית, לשתי הקהילות היו דברים משותפים רבים שיש בהם כדי להסביר את קווי הדמיון שבין העמדות הפרשניות והפרקסיס הפרשני שלהן. שתייהן היו קהילות טקסטואליות, או קהילות לומדות, שהתעסקות המתמדת במילות המקרא והעברת המסורות המלוות התעסקות זו נתפסו אצלן כעשייה דתית מרכזית בעלת כוח גואל משל עצמה, והן תפסו מקום מרכזי בתפיסה העצמית ההיסטורית והדתית של שתי הקבוצות.⁶⁷ בשתי הקבוצות הללו הייתה ההתעסקות הטקסטואלית חזו אחד ממגדירי ההשתייכות לקבוצה, והיא הייתה נחוצה לצורך עלייה בסולם הנמשכת וחינונית למעמד המנהיגותי. בתוך הקבוצות ראו בהתגלות האלוהית התגלות הנמשכת גם בזמן הן ובקרובן, בתוך ההקשר של לימוד התורה וקיום המצוות שלה. במילים אחרות: שתי הקבוצות תפסו את עצמן כנושאות ההתגלות האלוהית, כממשיכות דרכם של משה והנביאים.

קשה הרבה יותר להסביר את ההבדלים שעליהם עמדתי לעיל. גישה אחת,

65 על אופיו דיאלוגי של מדרש חז"ל ראה בנייקר פרק א בספרי (לעיל הערה 21, עמ' 1-23).

66 על שאלת הפירושים הכפולים במגילות ים המלח ראה לעיל הערה 29. לדיון בתופעת הפירושים הכפולים כמדרשי חז"ל ראה 15 *Critical Inquiry*, 'Midrash and Indeterminacy', D. Stern, 132-161 (1988), pp. 132-161, וכן את הפרק הרביעי בספרי (לעיל הערה 21, עמ' 123-162), שבו דוגמה נרחבת.

67 על המונח 'קהילות טקסטואליות' ראה B. Stock, *The Implications of Literacy*, Princeton 1983, p. 522. idem, *Listening for the Text*, Baltimore 1990, p. 23 ולמדות' ראה מאמרי (לעיל הערה 17).

שכבר הציגו אחרים, היא לפרש הכללים אלה כמונחים של מהלך כרונולוגי או התפתחותי.⁶⁸ למשל: מאחר שקובצי ספרות חז"ל המוקדמים ביותר שבידנו, לרבות המדרשים, מאוחרים בכמהותם שנה למגילות ים המלח, ייתכן שהם משקפים שלב מאוחר ומפותח יותר של הפרקסיס הפרשני. במיוחד יש לציין כי בנקודת זמן כלשהי בין מגילות ים המלח האחרונות לבין הטקסטים הרבניים המוקדמים ביותר שבידנו נחתם התנ"ך באופן סופי, ועובדה זו עשויה הייתה לעודד גישה 'בתר-מקראית' לטקסט התנ"כי ולסמכותו. כל הוראה הודרכה חדשה, הלכתית או אגדית, צריכה כעת להיות מעוגנת במילותיו של טקסט תנ"כי קבוע וחתום, במקום להיות מוצגת בדרך של הוראות כמרתנ"כיות הבאות מדמות תנ"כית (או פסידר-אפוגרפית) או עכשווית (כריזמטית) הטוענת לסמכות נבואית. כמו כן כישלון המרידות היהודית בשנים 70 ו-135 לסה"ג היה בו כדי להרתיע מפני פרשנויות אסקטולוגיות עכשוויות ברות ה'פשרים' של קומראן ולהוביל לכיוון של פרשנות על-זמנית יותר עם אסקטולוגיה מרשהית – כפי שאנו אכן מוצאים במדרשי חז"ל. מאורעות אלה אף עשויים היו להרתיע מפני הסתמכות מוחלטת על דמויות משיחיות כבעלות סמכויות פרשניות בלעדיות ולדחוף לכיוון של חיפוש יסודות קולקטיביים יותר לסמכות הפרשנית. ואחרון: בעקבות הכיחניות שאפיינה את תקופת בית שני, ואשר חז"ל ראו בה את הסיבה לחורבן הבית, ייתכן שחז"ל הבינו עד כמה נחוץ לעבור מהתכתשיות בין-כיחניות לדרישה בין חכמים, ומיהדות מורכת צודת – אשר כל אחת מהן טענה שהיא, ורק היא, מבינה את כתבי הקודש נכונה – לפרשנות רבת אנפין של התנ"ך בתוך קהילה פרשנית אחת.⁶⁹

הסברים התפתחותיים כאלה אמנם אינם מבארים את כל נקודות השוני שנידונו לעיל, אך יתרונם הוא שהם מאזינים בין המשכיות לשינוי ביחס שבין הפרקסיס הפרשני של מגילות קומראן לזה של ספרות חז"ל המוקדמת. ואולם הסברים אלה נשענים על כמה הנחות יסוד עיקריות. כדי שהסבר קווי כזה יוכל להיות בעל תוקף עלינו להניח כי פרשנות המקרא הפרושית (עד לפני שנת 70 לסה"ג) הייתה דומה בצורה לפרשנות של מגילות ים המלח (דהיינו יותר פסוקי מקרא משוכתבים ופחות פרשנות דיאלוגית), וכי מי ששרדו מקהילת ים המלח אחרי שנת 70 לסה"ג שינו את דרך הפרשנות המקראית שלהם בכיוון של דרכי המדרש החז"ליות, כתגובה לנסיבות החיים החדשות ביהודה ובגליל אחרי החורבן.⁷⁰ מאחר שאף אחת מן הקבוצות הללו

68 ראה במיוחד קיסטר (לעיל הערה 1). לחזרה על עמדתו של קיסטר, בניגוד לעמדה שלי, ראה שמש (לעיל הערה 36), עמ' 162–163. לניסיון שנעשה לאחרונה להדיגש את קווי הדמיון, ולא

את קווי השוני, בין מדרשי חז"ל לבין פירושי קומראן ראה P. Mandel, 'Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), pp. 149–168.

69 ראה במיוחד of End of the Pharisces, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual* 55 (1984), pp. 27–53.

70 ההנחה (ההגיונית) כאן היא שהפרושים היו 'אבותיהם' הקרובים ביותר של חז"ל, ושדהיה ממפר גדול של בני כותח שהודרו עם קהילת קומראן (למשל האיסיים דיירי הערים, שיוסף בן מתתיהו מוכיז בכתביו) אשר שרדו אחרי שהורמאים הרסו את המתנה המרכזי בקומראן.

לא השאירה אחריה כל כתבים שהם, הרי שאין כל דרך שאין או להפריך השערות אלה. ומכל מקום, אני סבור שהגישה ההתפתחותית-הכרונולוגית אין די בה להסביר את כל ההבדלים בין העמדות והפרקסיס הפרשניים של קומראן ושל חז"ל.

אפשרות חלופית היא לחפש הסבר לא רק על דרך ההתפתחות הקנינית, אלא גם לאור הבדלים מורפולוגיים ואידאולוגיים משמעותיים בין שתי הקהילות, אשר עם הזתם מותנים בגורמים היסטוריים אינם ניתנים לרדוקציה מבחינה היסטורית. את ההבדלים הללו אפשר לתמצת כך: (א) קהילת קומראן מאמינה שרק חבריה הנבחרים ראויים לזכות להמשך ההתגלות האוטורית, שראשיתה בהופעתו של 'מורה הצדק' בזמנים שאחרי גלות בבל. ראשוני חז"ל, לעומת זאת, סבורים שהתורה שבעל פה ראשיתה בהתגלות ביהו סיני לעם ישראל כולו, באמצעות משה רבנו ודקני ישראל; (ב) קהילת קומראן רואה את עצמה, ואת עצמה בלבד, כקהילה הנבחרת של מי שמקבלים ומוסרים הלאה את ההתגלות המתמדת, וההוראות והכרעות הדין של התגלות זו נתונות בידי אליטת הכוהנים שלהם – שחזשהתייכות אליה עוברת בירושה. בניגוד לכך היהדות הרבנית רואה את כלל עם ישראל כמקבליה ומוסריה של ההתגלות האלהית המתמדת ואת ההוראות ופסקי ההלכה של התגלות זו כחחום הפעולה של מעמד החכמים, המומחים בחחום החוק והפרשנות; אולם מעמד זה נקנה הודות ללימוד ולא הודות לתורשה, ועל כן הוא פתוח (כאופן אידאלי) בפני כל יהודי (זכר); ⁷¹ (ג) ראשוני חז"ל תופסים את הקשר שבין שני חלקי התורה הכפולה שלהם (זו שבכתב וזו שבעל פה) כקשר פרשני מראשיתו, ודהיינו, מאז ההתגלות על הר סיני, והם מודגשים את ההבדל שבין שני אופני הביצוע של מסיירתה: זה שבכתב וזה שבעל פה. ⁷² בניגוד לכך תכנית הלימודים בקומראן אמנם מורכבת מן התורה הנגלית ומהלכות אוטוריות, אך היא איננה מודגשת באופן פורמלי את התלות

71 ואולם במציאות קרה לעתים קרובות שעמדות של סמכות רבנית הועברו מאבות לבנים. בעיקר בארץ ישראל. בניגון המבחן היה בתוך היהדות הרבנית השווה ספרי דברים קט"ב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 212-213) אל ספרי דברים ש"ה (עמ' 324). על עמדות וממכת של רבנות שהועברו בירושה ראה ג' אלון, 'בניהם של חכמים', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל כימי באגרת חז"ל, בר"אילן יג (תשל"ט), עמ' 149-157; י" גפני, 'שבת ומחוקק: על דפוסי מנהיגות חדשים בתקופת התלמוד בארץ ישראל ובבבל', י" גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלכות: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 79-91; א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל', הנ"ל, מעולמם של חכמים: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 306-329. על המחח שבין אליטה מורשת לבין לימוד ידעני במגילות ים המלח ובמדרשי חז"ל הקדומים ראה: S. D. Fraade, 'Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *Dead Sea Discoveries* 6 (1999), pp. 109-125. A. Wallace-Hadrill, על תמורה דומה בתוך התורה הרומית ראה, *Mutatio morum: The Idea of a Cultural Revolution*, T. Habinek and A. Schiesaro (eds.), Cambridge 1997, p. 3-22. תורה לזייד קונסטן על שהביא הפניה אחרונה זו לזיידעתי.

72 ראה עוד במאמרי (לעיל הערה 58).

ההודית הפרשנית שביניהן או את הדיפרנציאציה הביצועית באופן המסויד;⁷³ (ד) בקומראן אנשים שהצטרפו לקהילה זה מקרוב הצטרפו לקהילה בכללותה והתקדמו בסולם החברתי שלה תוך כדי לימוד הטקסטים שלה וקיום ההלכות שלה בהדרגתם הקולקטיבית של מודי הכת, הכותנים והלויים שלה, אך אין כל עדות לקיום קבוצות אישיות או יחסי מורה-תלמיד אישיים – שהם יחידת היסוד של התרבות והחברה החז"ליות. לסיכום, המבנה והסמכות הריכוזיים הפחות של החברה החז"לית הולידו פדגוגיה ריכוזית פחות, שמתאימה לה דרך לימוד דיאלוגית יותר, רב קולית ודיבורית/שמיעתית, וכתוצאה מזה – פרשנות מקראית שבה מובאים הלומדים בעיקר בסוד תהליך המשא ומתן הלימודי, לא פחות מאשר משהם מעורבים בתוצאה הסופית.⁷⁴

בסופו של דבר אין אנו חייכים לבחור בחירה חד־משמעית בין ההשוואה ההתפתחותית לזו המודרנולוגית, שכן השתיים תלויות זו בזו. הן המבנים הן הפרקסיס של דרכי הפרשנות של קומראן ושל חז"ל אינם סטטיים לאורך זמן, אלא עוברים התפתחויות פנימיות שיש לראותן, לפחות חלקית, כקשורות לשינויים רחבים יותר בנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות. עם זאת אי־אפשר להסביר את דרכי פרקסיס השיח השונות מאוד, שבאמצעותן הגיבה כל אחת מן הקהילות את תגובתה הפרשנית לאותן נסיבות משתנות, אך ורק כתגובות היסטוריות, אלא יש לראותן כקשורות גם למבנה החברתי ולאידאולוגיה הדתית של כל אחת מהקהילות – דהיינו לאופן שבו כל אחת מהן מארגנת ותופסת את עצמה, לא פעם בניגוד לקבוצות אחרות (כין שהן נזכרות בשמן ובין שאינן נזכרות בשמן), ולעולם מתוך התייחסות להיסטוריה המקודשת של עם ישראל, הן כעבר הן כעתיד. דרוקא משום ששתי מערכות אלה של קשרים הדדיים כה ארוגות זו בזו הרי לפעמים קשה, אם לא בלתי אפשרי, לבודדן זו מזו. למשל: עד כמה משקפת העדפתם של חז"ל את הפרשנות הדיאלוגית, בניגוד לצורה הסמכותית יותר של פרשנות המקרא הקומראנית, את המבנים הפחות ריכוזיים של מעגלי הלימוד מורה-תלמיד אצל חז"ל, את האסכטולוגיה המושהית של היהדות הרבנית בתקופה שאחרי חורבן בית שני וכישלון מודי בר כוכבא, או את עלייתה של פרשנות התנ"ך כדרך של הגדרה עצמית או הצדקה עצמית בנצרות המקדמת? האם באמת אנו חייכים ובזמן נתונים בהיסטוריה של כל אחת מן התנועות הללו בוודאי ועוד: גם במקום ובזמן נתונים בהיסטוריה של כל אחת מן התנועות הללו בוודאי התקיימו אסטרטגיות פרשניות וצורות רטוריות שונות זו בצד זו בתוך הקשר של תזומים פדגוגיים שונים. למשל: הפרקסיס הטקסטואלי שנדרש כדי ללמד חברים חדשים בכל אחת מהקהילות בוודאי היה שונה מזה שנדרש כדי להכשיר מנהיגים

73 כאן אני חולק בהערכתו על שמש ורמון (לעיל הערה 19). הסברים שקיבלת קומראן, כמו חז"ל, הדיגישה את הפקטו הפרשנית של הידע האוטורי שלה מתוך כתבי הקודש.

74 על אופיו האורלי של הפרקסיס הטקסטואלי של חז"ל כפונקציה של יחסי מורה-תלמיד ראה Greco-Roman Talmud Yerushalmi: M. S. Jaffee, 'The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah', in P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Berlin 1998, pp. 27-61

ובעלי תפקידים דתיים בקהילה. השימוש שעשתה כל קהילה בכתבי הקודש בהקשר הפולחני בוודאי היה שונה מן השימוש בהם בהקשר הלימודי, גם כאשר תחומים אלה נפגשו. המודלים הקוייים של ההתפתחות ההדרגתית והפרדיגמות המצמצמות של תפיסה תרבותית-היסטורית דטרמיניסטית, עם כל זה שהם אטרקטיביים בשל פשטותם, אינם עושים צדק עם המורכבות של התוצר שלפנינו, אשר רבים מחלקיו עודם חסרים.

הגיגים אלה הם אמנם ראשוניים וטנטטיביים, ואולם הם משמשים ראייה לטענה המרכזית שלי: על המדרש ההשוואתי לעבור מהשוואות בין מסורות מגותקות לכיוון של השוואות בין אסטרטגיות רטוריות ופריקסיסים טקסטואליים ממשיים. שבאמצעותם השתמשו קהילות יהודיות קדומות בכתבי הקודש ובמסורת בשעה שיצרו עולמות של סיפורי אגדה ודברי הלכה הלכתי שחיו שונים אלו מאלו, אך גם נפגשו אלו עם אלו.⁷⁵

75 עד כה ערכתי שני מחקרים השוואתיים כאלה, המתמקדים בטקסטים, ויש עוד כמה מחקרים כאלה בדרך: לעיל הערה 71; Deut. 17:14-20) in the Temple; "The Torah of the King"; Scroll and Early Rabbinic Law", J. R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, Leiden 2003, pp. 25-60

תוכן העניינים

7	פתח דבר
1	יהושע לוינסון מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון הקטגורית תרכותית
35	האגדה — ספרות והיסטוריה
49	עפרה מאיר (ז"ל) פינתס מגדל על 'פתח' ועל הפתיחה: עיון חדש דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית, פרק בחקר האגדה התלמודית
83	שמא יהודה פרידמן משה דוד הר
131	מקומות התהוות, סיבות צמיחה ומני עניכה
	יחסים בין תרבותיים
151	דניאל כזיארין מי שאמר והיה העולם: על הלוגוס ודחיתו פרק בהיווצרות הדת של חז"ל
165	מנחם הירשמן פסקתא דרב כהנא ופיידאה
179	משה הלברטל ושלמה גאה המינים מעייני הישועה: קטירה פרשנית ותשובת
199	גלית חזן דוקס האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?
231	מנחם קיסטר אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל
261	מבט חדש על 'המדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל

סוגיות בעריכה

287	שערי תשובה לעולם פתוחים: עיון במחזור הפתיחות של פרשת שוכה בפסיקתא דרב כהנא	יעקב אלבוים
309	איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא	אברהם וולפיש
333	על כמה מעקבותיה העריכה של ויקרא רבה	בורך וויסאצקי
347	שש משור: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה	מנחם כהנא
377	מעשיות קטועות: שחזור של סיפור קטוע כשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות ונוסחו הקדום בבבלי	מירון ביאליק לדנר
405	הפואטיקה של הסיפור 'אחת דיבר אלהים שמים זו שמעתי': קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני	יהושע לוינסון
433	על גברים שהתפתחו אך חטאם לא עלה בידם: חמישה סיפורי חד"ל על חוטאים כושלים	חננאל מאק
457	סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי	יעקב (גיפרי) רוזנינשטיין
481	התפילה כשיח ופנומולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה	אורי ארליך
499	לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים	שולמית אליצור
529	מגילה קדומה לתפילת יום חול כמנהג ארץ ישראל	עזרא פליישר (ז"ל)
551	תשלום מערכת היוצר 'אפיק רגן ושירים' לר' משולם בר קלונימוס	אברהם פונקל
569	מפתחות	רשימת הסיפורים שנדונו בכתבי יונה פרנקל
581		ביבליוגרפיה של כתבי יונה פרנקל
585		המשתתפים בקובץ