

אוניברסיטת בר-אילן

הפקולטה למדעי היהדות

המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה

## תפיסת הגוף בכת קומראן

אביה בן לולו

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך  
במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה ע"ש מרטין (זוס)

של אוניברסיטת בר-אילן

אייר תשע"ב

רמת גן

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' איל רגב**

**מהמחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה של אוניברסיטת בר-אילן.**

## תודות

שמחה להודות לכל מי שעזר וסייע לי בתהליך כתיבת העבודה:

תודה מיוחדת לפרופ' איל רגב, על ההנחיה המקצועית שלוותה בהרבה אורך רוח ונעימות. על הדרישות

הגבוהות שהציב בפניי ובסבלנות רבה קידם אותי לעברן.

לטלי שלוסברג ותמר מגן, מהמחלקה ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת בר-אילן, שעזרו וטיפלו בכל

עניין במסירות ובחפץ לב.

לד"ר יצחק מגן וצוות העובדים ביחידת הפרסום של קמ"ט ארכיאולוגיה ברשות העתיקות, שהאירו את

עיניי ויעצו לטובה.

להורי היקרים, שמהם אהבת הלימוד.

לאחיי היקרים, על הדאגה, ההתעניינות והעזרה בכל שלב בעבודה.

ולכל החברים והאנשים הטובים שעברו בדרכי ועזרו לאורך הדרך, ובהם תודה מיוחדת לדבורה, ניצן,

תומר ויונתן.

## תוכן העניינים:

1	1. מבוא
1	א. הגוף בקומראן
2	ב. טקסטים מקומראן
4	ג. טומאה וטהרה בקומראן
5	ד. תפיסות דתיות בקומראן
6	ה. תפיסת הגוף–גישות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות
8	ו. הגוף בהיסטוריה
10	2. פרק א: תפיסת הגוף במגילות: דיונים טקסטואליים
10	א. מבוא: הגוף במגילות קומראן
10	ב. יסודו השפל של האדם באשר הוא
17	ג. יסודו הפיזי של בן הכת כמקור לשפלותו ולתחושת היותו בר חלוף
23	ד. תחושת חטא בבן הכת הנובעת מהכרה בבשריותו הפיזית
27	ה. התרוממות חברי הכת מעל הגוף
33	ו. סיכום
36	3. פרק ב: הרוח כהיפוכו של הגוף: דיונים טקסטואליים
36	א. מבוא: הרוח במגילות קומראן
37	ב. הרוח כמנוגדת לגוף
41	ג. הרוח כמטהרת את הגוף

43	ד. סיכום
46	4. פרק ג: היחס לגוף בדיני טומאה וטהרה: דיונים טקסטואליים
46	א. מבוא: טומאה וטהרה במגילות
47	ב. הטומאה הפיזית כסמל מאיים
52	ג. הטהרה הפיזית והמוסרית כמלכדות בין רוחו וגופו של אדם
55	ד. טהרה פיזית כמטאפורה לטהרה מוסרית
57	ה. סיכום
60	5. מסקנות: היחס לגוף בקומראן לאור מודלים סוציולוגיים ואנתרופולוגיים
60	א. חשיבותו החברתית והתרבותית של הגוף בשיח הסוציו-אנתרופולוגי
65	ב. סיכום הגישות השונות לגוף בקומראן והיחס ביניהן
	ג. היבטים אנתרופולוגיים ביחס למקומו של הגוף בכת קומראן: בין סולידריות
68	לאינדיבידואליזם
73	6. ביבליוגרפיה

## תקציר

העבודה בודקת את תפיסתה של כת קומראן ביחס לגוף על פי ניתוח הכתבים הכיתתיים שנמצאו בקומראן ולאור המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי העוסק בגוף.

בפרק א מוצגות התייחסויות מתוך כתבי הכת העוסקות ביחס לגופו של האדם ולאופן בו משפיע גוף זה והבשר הכרוך בו על כלל אישיותו של האדם. מרבית כתבי הכת בפרק זה מבטאים את עמדתם החריפה של חברי הכת ביחס לשפלותם הפיזית של בני האדם ובכללם חברי הכת. הנושאים העיקריים הנידונים בקטעים אלו מתארים לרוב את יצירתו של אדם מעפר או חומר וחזרתו לעפר, מוצאו השפל, החטאים הכרוכים בגופו והרוח השוכנת בו כנושאת תכונות אופי המשפיעות על אישיותו. סגנונם של התיאורים דומה אף הוא וברוב המקרים בחר המחבר להשתמש בביטויים מקראיים שליליים.

אחד הכינויים החוזרים בקטעים אלו הוא 'בשר' שמופיע פעם ככינוי לרוח השורה על האדם ופעם ככינוי לאדם העשוי מבשר. הבשר נתפס כחומר שניתן ליצוק לו תכונות אופי, בעיקר שליליות, ובכך הפך לסמל שקיומו ונוכחותו שליליים. על פי תפיסתם של אנשי כת קומראן, החטאים והתאוות הקיימים באדם מקורם בבשר והם אימננטיים לו. לתפיסה זו השלכה על אישיותו הכוללת של האדם, שכן מרבית גופו של האדם עשוי מבשר ומצב זה משעבד את האדם לחטא וליצרים בלא יכולת להינתק מהם. הדרך היחידה בעיניהם להתרומם ממצב זה היא על ידי הענקת רוח שמקורה מהאל והיא אינה קשורה בבשר.

בפרק ב נדונים קטעים המציגים תלות או דיכוטומיה בין הגוף והרוח. הקטעים בפרק זה נלקחו מההודיות ומסרך היחד וכל אחד מחיבורים אלה מציג תפיסה שונה ביחס לקשר בין שניהם. הקטעים מן ההודיות מציגים דואליות בין הבשר המייצג את מצבו הטבעי והשפל של האדם ובין הרוח המרוממת את האדם ממצבו הבשרי-טבעי ומטהרת אותו. הרוח נתפסת בעיניו כגורם חיצוני המוענק לו בחסד האל ומרגע שהיא שוכנת בגופו היא מרוממת אותו מבחינה פיזית ורוחנית. הניגוד בין 'רוח בשר' הטבועה בו, ובין 'רוח הקודש' שבה זכה הבחיר בחסד האל, מדגיש את הדואליות ביחס לשני הכוחות הקיימים בו כאשר מתואר מאבק המתנהל בין שניהם. במאבק זה נוטלים חלק כל בני האדם, אלא שלזכותו של בן הכת עומדת עובדת היותו בחיר המבטיחה לו כי בסופו של דבר תגבר הרוח על הבשר. השראתה של רוח הקודש על הבחיר מתוארת בפעלים הז"י ('ויז עליו רוח אמת') ונו"פ ('ורוח קודשכה הניפותה') הלקוחים

במקורם מהקשר פולחני. השאלה זו מלמדת על תפקידה של הרוח בחיי הכת ועל הערך שייחסו לה כמטהרת.

הקטעים מסרך היחד מציגים תפיסה שונה: הרוח אינה מנוגדת לגוף הפיזי אלא שניהם, הגוף והרוח, תלויים זה בזה. הגוף הוא מקום משכנה של הרוח ולכן כאשר רוח שוכנת בגוף היא אינה מכניעה אותו. תפיסה מאחדת זו מכירה בחשיבותו של כל אחד מן הכוחות הללו ובהכרחיותו של כל אחד לצורך קיומו של השני. בעל סרך היחד אינו שולל מעמדו הפיזי, בשונה מבעל ההודיות, אלא שואף לטהרת כלל אישיותו- הפיזית והמוסרית. שאיפה זו באה לידי ביטוי בהליך הטהרה המפורט בחיבור וכולל חזרה בתשובה, כניעה לחוקי הכת, לאחר מכן הטהרות ברוח הקודש ובסופו של דבר גם טהרת הגוף. כל השלבים הללו הכרחיים לשם השגת טהרה שלמה שבעקבותיה תושג גם כפרה.

פרק ג עוסק בטומאה וטהרה ביחס לגוף, ומחדד את ההבדלים בין סרך היחד להודיות. הדיון בפרק זה כולל אמנם חיבורים נוספים אך למרות זאת בולט השוני בין ההודיות ובין יתר החיבורים, וביניהם גם סרך היחד, ביחס לטומאה ואופן השפעתה על הגוף. בפרק זה הובאו קטעים מברית דמשק, מגילת המלחמה, סרך העדה, מקצת מעשי התורה, המציגים כולם התייחסות שונה לטומאה מזו המוכרת מהמקרא. בקטעים אלה מוצאת הטומאה מתחום רשותו של הגוף ומוצגת כסמל מאיים שיש להרחיקו.

החיבורים השונים, למעט ההודיות, מבטאים את הקשר בין הטהרה הפיזית והמוסרית ואת הכרחיותן של שתי טהרות אלה על מנת להשיג שלימות פיזית ורוחנית. עד כדי כך הדרישה זהה עד שבליטורגיות הטהרה (4Q414, 4Q512) הנכללות בין חיבורים אלה, בולטת האחידות הטרמינולוגית בין שתי הטהרות. אחידות זו מלמדת על הקשר ההדוק בין שתי הטהרות ועל היותן תלויות זו בזו. בסרך היחד בולט גם תפקידם החברתי של טקסי הטהרה שבנוסף להיבט הדתי הביעו גם משמעות ארגונית-חברתית שנועדה ליצור אמצעי מלכד ומאחד בין חברי הכת. כאמור, התייחסות הפוכה מזו עולה מההודיות, הנעדרת כל דרישה ואף התייחסות כלשהי לטהרה הפיזית ועיקר הדגש בה הוא על טהרה מוסרית לבדה.

התפיסות השונות העולות מתוך החיבורים נידונות בפרק המסקנות לאור המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי העוסק בגוף. חוקרים שונים הדגישו את מרכזיותו של הגוף בשיח החברתי ואת ההסמלה של הגוף בקרב תרבויות שונות לאורך ההיסטוריה. מקובל לראות בגוף אובייקט המגלם בתוכו משמעויות חברתיות

ותרבותיות וככלי המשדר אותם דרך פעולותיו. אנתרופולוגים אשר הבינו שהגוף אינו עוד אובייקט נטול השפעה ניסו ללמוד ממנו אודות מבנים חברתיים בחברות מסוימות ויחסי ההיררכיה בתוכן.

בין המובילים בתחום מחקר זה היו אמיל דרקהיים, מייסד האסכולה ה-L'Année soicologique, ומרסל מוס שבמחקריו עקב אחר צורות הפעולה השונות הקשורות בגוף והמשמעויות החברתיות והתרבותיות המגולמות בהן. ממשיכת דרכם היא מרי דאגלס שחקרה את החברה דרך מערכות סיווג וסמלים. אחת מטענותיה המרכזיות היא כי תכונותיו של הסדר החברתי הם בבואה של מבנה הגוף ולכן גבולות הגוף מסייעים בשמירת המסגרת החברתית. מסגרת זו נחוצה כיון שהיא מקיימת את הגוף הפיזי של היחיד שאינו יכול לבוא לידי ביטוי שלם בלעדיה.

אחד המרכיבים העיקריים המסייעים בהגדרת היסודות החברתיים והצגתם בפומבי הוא הטקסים הנערכים על ידי הקבוצה ובהם מבטאת הקבוצה את השקפתה החברתית והדתית ואת יחסה לסביבתה. הגדרות אלה נקבעות לרוב דרך הסימבוליקה הגדושה המלווה את הטקסים ומדגישה ערכים שעליהם מושתתת הקבוצה. הדגשתם של הערכים מסייעת בהגדרתה של החברה את עצמה ותורמת ליצירת מסגרת ארגונית לקבוצה שהיא ביסודה אנרכית.

על רקע מחקרים אלה ניתן לנתח את המסקנות העולות משלושת הפרקים הדנים בתפיסת הגוף מתוך כתיבה של כת קומראן. שני החיבורים העיקריים, סרך היחוד ומגילת ההודיות, משקפים תפיסות שונות אך יחד עם זאת בשניהם בולטת מרכזיותו של הגוף בשיח הקומראני, בין אם בנוכחותו ומרכזיותו בחוקים ובטקסים ובין אם בהיעדרותו המודגשת. את ההבדלים בין שני החיבורים ניתן לראות כגישות משלימות זו לזו או כפי שנראה במבט ראשון כסותרות זו לזו.

סרך היחוד, שהוא למעשה תקנון הכת שנכתב לשם השגת סדר ושליטה בחברה, מתייחס לענייני הגוף כסמל למצבה של הכת. החוקים המובאים בו נוגעים בתחומים שונים באורחות חייה של הכת וביניהם גם בגוף. חוקים אלה מכתיבים קוד התנהגות אחיד ביחס לגוף בין חברי הכת וקובעים מצב ראוי אחד שעל פיו יש לחיות ואליו יש לשאוף. ההתייחסות אל חריגות מן המסגרת החוקתית היא נוקשה ומלווה במערכת ענישה המגבירה את אכיפת החוקים. הקפדה ראויה על החוקים ושמירתם יוצרת סולידריות בין חברי הכת ומגבירה השיוויון וההומוגניות בין החברים. מצב שבו אין יוצאי דופן או חריגה מן הסדר מחזקת את המסגרת החברתית של הכת ושומרת על יציבותה. גישה הפוכה מזו עולה מתוך מגילת ההודיות שהיא



חיבור אישי-דתי המחזיק בגישה אינדיבידואלית המתמקדת בבן הכת, בחוויותיו ושאיפותיו הרוחניות להשגת מעלה רוחנית. ההודיות מתייחסות ופונות אל בן הכת כאינדיבידואל ובכך מעמידות אותו במרכז. לעומת זאת, סרך היחד, ליטורגיות הטהרה וחיבורים הלכתיים אחרים שהם במהותם חיבורים חברתיים המתייחסים אל חבר הכת כאל אובייקט בעל השפעה חברתית שעליו מוטל לקבל וליישם את דפוס ההתנהגות המחייבים את כל החברים. כלומר, בחיבורים אלו, ובסרך היחד במיוחד, היחס לגוף וההיטהרות נועדו ליצור סולידריות חברתית ומסגרת חברתית נוקשה. הדרישות בחיבורים אחרונים אלה אמנם נוגעות לפרט עצמו אך הן נובעות מתוך הבנה כי למצבו של היחיד ישנה השפעה על החברה ועל האופן בו היא מנוהלת, ולהיפך, החברה מכתובה ליחיד את התנהגותו ובאה אליו בדרישות מרחיקות לכת, אף שהן מנוסחות בצורה של דאגה לרווחתו הדתית האישית, ולא דווקא תוך איום מפורש בסנקציות. הבנה זו לגבי משמעותו החברתית של היחס לגוף בסרך היחד וליטורגיות הטהרה שופכת אור חדש על מקומן החברתי של ההודיות.

מאידך, ניתן לראות הבדלים אלה כנובעים מתפיסות עולמם השונות של המחברים, בין אם הנושא הנדון הוא אידיאה דתית או פרקטיקה. ההודיות הן חיבור דתי המחזיק בתפיסה קיצונית המאיינת את הגוף הפיזי וכל התלוי בו ומתמקד אך ורק בחוויותו הדתית של הפרט. לעומתו, סרך היחד, ליטורגיות הטהרה וחיבורים נוספים אינם מאמצים את ההיררכיה הנוקשה בין גוף-רוח ומציגים אותם כמתקיימים זה לצד זה וכתלויים זה בזה. בנוסף, חיבורים אלה מדגישים את חשיבותה של הטהרה הפיזית המרוממת את החבר ומסייעת לו להשיג מעלה רוחנית גבוהה יותר מזו שהיה משיג בלעדיה. בכך מציגים את הגוף כבעל חשיבות ומשמעות ולא כנטל כפי שעולה מן ההודיות.

כתבי הכת העוסקים בגוף מלמדים על הנכחה של הגוף בשיח החברתי של הכת ועל תפקידו בעיצוב זהותם של הפרט והחברה. כת קומראן ייחסה משמעות רבה לגוף, פקדה אותו שוב ושוב במערכת חוקיה, וייחדה לו טקסים שהיו בעלי חשיבות עבורה. בכך מאפשרים חיבורים אלה להתחקות אחר אורחות חייה והשקפותיה של כת קומראן ושופכים אור חדש על קבוצה זו שהמקורות היהודיים האחרים האפילו עליה.

## 1. מבוא

### א. הגוף בקומראן

כמה מן החיבורים המרכזיים שנמצאו בקומראן וחברו על ידי כת קומראן מתייחסים לגוף מהיבטים שונים ומציגים תפיסות שונות ביחס אליו. ייחודה של כת קומראן בשאלה זו אינו בעצם הדיון בגוף אלא בריבוי ההתייחסויות והטקסטים הדנים בזאת ומשקפים את מורכבות הסוגיה בעיני המחברים וההשלכות של הנושא על תחומים שונים. התפיסות המוצגות בטקסטים אינן אחידות ומושפעות על פי רוב מזמנו של החיבור, תוכנו ומגמתו.

כתבי הכת העיקריים הדנים בתפיסת הגוף הם סרך היחד, מגילת ההודיות וברית דמשק. התייחסויות נוספות מופיעות במגילת המקדש, מגילת המלחמה, מקצת מעשי התורה, סרך העדה וליטורגיות טהרה. בחיבורים אלה הרבו המחברים להשתמש במטאפורות הנוגעות לגוף לתיאור מוצאו השפל של האדם ולצידם נזכרים ביטויים הקשורים ב'רוח הקודש'. השימוש בביטויים אלה יצר הפרדה בין גוף לנפש התואמת את מחשבתם של המחברים ומדגישה את ההבדלים בין הכת ובין יתר האנושות כפי שהם ראו זאת (ליכט תשכ"ה: 8–17).

השימוש החוזר במונחים המנוגדים 'בשר-רוח', הבולט בסרך היחד ובמגילת ההודיות, מביע את השקפתה של הכת בדבר קיומם של שני כוחות באדם: הבשר שהוא היסוד השפל באדם, ולעומתו הרוח המעניקה לאדם חכמה ומעלה אותו מטבעו הבשרי. דואליזם זה מחלק את האנושות לשני מחנות נפרדים של בני אור ובני חושך כאשר בני האור הם חברי הכת שזכו ברוח הקודש ואילו עם בני החושך נמנים רוב בני האדם שבהם שולטת 'רוח בשר'. לפי אמונתם של חברי הכת, האל הרבה להיטיב עמם והעניק להם רוח קודש שטהרה אותם מכל חטאת הגוף והעלתה אותם מדרגת בשר שפלה של בן חושך לדרגת בחיר. מעבר להיותם בחירי האל, מעניקה להם רוח הקודש את היכולת להשיג דעת אמיתית אך עם זאת, היא איננה מובטחת לבן האור ועל כן לא פוטרת אותו מאחריות למעשיו אלא להיפך, כל העת מוטלת עליו החובה להישמר מפני 'עוון בשר' (פלוסר תשס"ב: 244–251).

מלבד הכתבים הדתיים המביעים את השקפתה של הכת, ידוע על חיבורים נוספים המשלבים בין אסטרולוגיה ופיזיוגנומיה. חיבורים אלה קושרים בין מבנה גופו של אדם וגורלו, ובין גורמים שמימיים המשפיעים על כך (פופוביץ 2007: 117–118). במערה 4 נמצאו שלושה חיבורים בכתב סתרים הכתובים משמאל לימין ובאותיות שונות ודנים בשאלת שיוכו של אדם לקבוצת אור או חושך על פי מבנה גופו (ליכט תשכ"ו: 20–25).

אמונת הכת חייבה לנהוג על פי אורח חיים שונה שעליו למדים מן החיבורים השונים. בסרך היחד למשל בולטות תקנות הכת המציגות בין השאר משמעת קבוצתית גבוהה ושותפות ברכוש (באומגרטן תשס"ב: 47–56). במגילת המקדש, שיתכן שקדמה לכת היחד, מוצגת גישה ייחודית ביחס לגוף המתבטאת בפירוט תקנות הנוגעות בעשיית צרכים בשבת וההגבלות הכרוכות בכך (באומגרטן 1996: 9–20). יש הסוברים כי אורח חייה הייחודי של הכת משך גם כאלה שאינם מן הכת וחלק ניכר מתורתה של הכת אומץ מאוחר יותר על ידי הנצרות ושימש יסוד לדת בראשית התהוותה (קוהן 1992: 102–105).

## ב. טקסטים מקומראן

בין הכתבים הכיתתיים מקומראן נמנים כאמור שלושה חיבורים עיקריים שמהם עולות מספר התייחסויות הנוגעות לגוף. החיבור הראשון הוא סרך היחד המפרט את תקנות הכת בעניינים שונים וביניהם פירוט החובות המוטלות על החברים ונוגעות בטהרה, שותפות ברכוש והיחס לרכוש בכלל, התנהגות בשעת הארוחות ותקנות נוספות הנוגעות לאורח חייהם של החברים. עיקר הקטעים ממגילה זו נמצאו בשתי מערות בקומראן - במערה 1 (1QS) ומספר קטעים קצרים יותר במערה 4 (4QS). בין קטעי המגילות ישנם שינויי תוכן ונוסח המעידים על שינויים שחלו בהשקפותיה של הכת ועל פרק זמן ארוך בו שוכתב החיבור שוב ושוב עד לנוסחו הסופי. בין שינויי התוכן בולט חסרונם של זמני הברכות המופיע בכל הקטעים למעט 4QS<sup>e</sup> וכן, ההדגשה על בני צדוק כמנהיגי העדה, כפי שעולה מהנוסח ממערה 1 אך לא מן המקבילות ממערה 4 (קימרון 2010: 209–210). מבחינת הנוסח, החיבור ממערה 1 הוא ארוך ורווי שגיאות כתיב ותיקונים ואילו החיבורים ממערה 4 קצרים יותר. מטסו ראתה בהבדלים אלו עדות לכך שעריכתו של חיבור זה התפרשה על פני כמאה שנה וכתבי היד השונים שנמצאו תוארכו על

ידה בפרק זמן זה כאשר הקטעים ממערה 4 מייצגים נוסחים קדומים יחסית של החיבור ואילו החיבור ממערה 1 מציג את הגרסה המאוחרת יותר (מטסו 1997: 151–156).

החיבור השני הוא מגילת ברית דמשק שהוא קובץ הכולל הלכות והטפות. חלקו ההלכתי כולל חוקים חדשים שתוקנו על ידי הכת ומיועדים לכת כקבוצה לצד חוקים המעוגנים במסורות מקראיות (המפל 1998: 25–72). החלק ההטפתי, ששלבי התפתחותו שנויים במחלוקת, כולל תיאור ההיסטוריה של הכת, מספר חוקים כגון איסור על פוליגמיה ונישואין לאחר גירושין, אזהרות לחברי הכת ומעין ברית שהיא למעשה הרחבה של האזהרות. התיאור ההיסטורי מפרט את תהליך ייסודה של הכת, יחסה לגלות, נקודות המחלוקת שלה עם קבוצות יהודיות אחרות, מסורת ואידיאולוגיה דתית והלכתית (דיוויס 1983: 202–203, 55). חיבור זה נמצא בשלוש מערות בקומראן (4, 5, 6) ועותק נוסף שלו, הכולל את הנוסח המלא של החלק ההטפתי וחלק מן החוקים, נתגלה בגניזת קהיר ותוארך למאה העשירית. העותק מהגניזה חופף בחלקו עם הקטעים שנתגלו בקומראן ואף חולק עמם טרמינולוגיות דומות ובשל כך ברור כי מקורו של עותק זה הוא המגילה מקומראן (המפל 2000: 20–21).

חיבור נוסף הוא מגילת ההודיות ( $1QH^a$ ), המכיל קובץ מזמורי הודיה השואפים להדמות למזמורי תהילים בסגנונם ובתוכנם. מגילה זו היא מן החיבורים הכתתיים המרשימים שנמצאו בקומראן. זוהי יצירה פיוטית עשירה במרכיבים ספרותיים כגון חריזה, מקצב, היגדים כיאסטיים וזיקה ללשון המקרא. המזמורים מבטאים את רחשי ליבו של המחבר ומציירים את החוויה הדתית בה הוא שרוי. מלבד זאת, הם כלי בידי המחבר להצגת תורתה והגותה התיאולוגית של הכת והוראתה בקרב חבריה (ניצן תשנ"ז: 241–265). בדומה למזמורי תהילים, ניסו גם בחיבור זה לפענח את 'המושב בחיים' של המזמורים השונים ולדעת הולם נילסן, ניתן לדעת מן המזמור מהו הטקס הדתי שבו הוא נאמר (הולם נילסן 1960: 332–346).

מקובל לחלק את מזמורי ההודיות בין מזמורי היחיד ומזמורי העדה. חלוקה זו נקבעה על סמך הבדלי סגנון בין חלקיו השונים של החיבור. יש הרואים בריבוי הסגנונות ושינויי הנוסח בין המזמורים הוכחה לכמה מחברים שכתבו בפרקי זמן שונים (הולם נילסן 1960: 301–331), ולעומתם יש הטוענים למרות זאת, למחבר אחד (ליכט תשי"ז: 21–22). קטעי הודיות מקבילים נמצאו גם במערה 4 בקומראן ושונים אך במעט מאלו של מערה 1 (אשל ואחרים 1998; חזון ואחרים 1999; שטגמן 2009).

## ג. טומאה וטהרה בקומראן

במקרא מפורטים איסורי טומאה וטהרה שטעמם אינו מפורש אך עיון בהם מלמד כי סיבת ההגבלה קשורה במשמעות הסמלית שאותו מבטאת כל אחת מן הטומאות. טומאת מת, נידה, מצורע ויתר הטומאות הנזכרות מסמלות על פי המקרא היעדר חיים ועל כן יש להטהר מהן (מילגרום 1991: 267). בימי בית שני חלה הקפדה יתרה בנושא הטומאה וטהרה ובקרב הכתות השונות נוצרו מחלוקות על רקע זה. חלק מן המחלוקות הללו באו לידי ביטוי בזיהוי גורמי הטומאה ובדרכי ההיטהרות, ואף במשמעויות השונות שהוענקו לטומאה ולטהרה. בעוד שבקרב רוב העם שנהג על פי ההלכה הפרושית התמקדו טקסי הטהרה בטומאות גופניות, הרי שבקומראן נהגה גם טהרה מפני טומאות מוסריות שנגרמו כתוצאה מאי ציות לכל חוק שהוא. על פי השקפתה של כת קומראן כל חטא שנעשה מטמא את האדם ואת הארץ וחמור מזה את המקדש (קלוואנס 2000: 68–90).

עמדה זו גובשה בהדרגה ועדות לה ניתן לראות בכתבי הכת השונים שנכתבו בפרק זמן ממושך. במגילת מקצת מעשי תורה, שנחשבת לאחד החיבורים המוקדמים של הכת, בולטת ההקפדה על טומאות פולחניות הקשורות בעיקר במקדש ובעבודה הכרוכה בו ואילו בחיבורים המאוחרים, ביניהם סרך היחד, הפשרים וברית דמשק, מוצגת תפיסה קיצונית שהרחיבה את מושג הטומאה מעבר לגבולותיו המוכרים והחלה לדון גם בטומאות מוסריות כטומאות שיש להיטהר מהן (רגב 2003: 277–278).

במערה 4 בקומראן נמצאו קטעי ליטורגיות טהרה המלמדים על החיבור שנהג בקרב הכת בין הטהרה הפיזית לטהרה מוסרית-נפשית. החיבור 4Q512 (*4QpapRitPur B*) מפרט הוראות לאדם העומד לפני תהליך טהרה ולזב בתחילת שבעת ימי טהרתו. טקסי הטהרה כללו הזית מי פרה אדומה ומלמדים על כך כי בקומראן שימש אפר הפרה גם מפני טומאות גוף ולא רק טומאות מת. ב 4Q414 (*4QpapRitPur A*) חוזרות הנחיות הקשורות בטקס הטהרה ומופיע נוסח הברכות הנאמרות אחריו. קטעים נוספים כוללים קטעי תפילות שנאמרו תוך כדי הטקס (4Q274) ונוהגי טבילות הקשורות במועדים ושבחות (4Q284) (באומגרטן 1992: 205–209).

חברי הכת נקטו בפרשנות מחמירה לחוקי התורה בענייני טומאה וטהרה. נוסף על כך, הם התאימו את דיני הטהרה לצרכי הקהילה הכיתתית שלהם ובמקרים מסוימים כאמצעי להבדילם מקבוצות אחרות. החמרה הלכתית זו קיימת כבר במגילת המקדש שהיא מגילה אוטופית, ככל הנראה קדם-

קומראנית (וורט 2007: 105–107, 295–298). בחיבורים אלה וכן בקטעי הליטורגיות ממערה 4 בולט ייעודם של חוקי הטהרה וההקפדה עליהם כחלק מארגון המבנה החברתי של הכת ובולט הממד הדתי המובע בהם ומלמד על החשיבות שהוענקה לטהרה ולטקסים הנלווים לה (באומגרטן 1999: 200).

#### ד. תפיסות דתיות בקומראן

בקרב יהודי בית שני התפתחו תפיסות אמוניות ורעיוניות שיש הרואים בהם תוצאות השפעתם של הלכי מחשבה הלניסטיים או פרסיים שחלחלו ליהדות תוך לבישת צורה אמונית-דתית אותנטית (הנגל 1974: 103–106; ליכט תשכ"ה: 81). בכתבים מדובר בעיקר בתפיסה הדואלית בדבר כוחות הטוב-הרע, צדק-עוול, המוכרת מחיבורים יהודיים נוספים ויש המזהים את המקור לה בדת זרתוסטרא הפרסית. רעיון זה בולט במיוחד ב'תורת שתי הרוחות' בסרך היחד ג 13–ד 24 המציגה שלושה סוגי דואליזם עיקריים: דואליזם קוסמי השולט בשמים ונתון לכוחות עליונים של שר אור ומלאך חושך, דואליזם מוסרי הפועל בקרב בני האדם, ודואליזם פסיכולוגי המציין שני כוחות פנימיים באדם עצמו (פריי 1997: 282–285).

תפיסות ייחודיות נוספות של כת קומראן נוגעות לכפרה וטהרה כתנאי להשגת קדושה. בשונה מתפיסת חז"ל, המעמידה את הקדושה כמותנית בקיומן של התשובה והטהרה, הדגישו אנשי כת קומראן שעל מנת להשיג כפרה יש קודם כל להקפיד על היטהרות מן הטומאה הפיזית (פלוסר תשכ"א: 212–216). בקטע 'קללת סרי הדרך' המופיע בטקס המעבר בברית בסרך היחד נזכרים ביטויים הקושרים בין טומאה והעדר כפרה. מהקטע נלמד כי הכפרה בכת היחד מושגת על ידי שילוב התנהגות מוסרית, ציות למשפטי הכת ותורתה והיטהרות פיזית (רגב 2007: 75–76).

הויכוח בין כת קומראן ובין הפרושים בדבר גבולות הקדושה והטהרה חרג מדיון הלכתי הקשור במקדש בלבד והפך לבעל משמעות בכל תחומי החיים של הכת. עם הזמן העמיקו המחלוקות בין שתי הקבוצות כפי שניתן לראות ממגילת מקצת מעשי תורה, המציגה את עמדתה הקיצונית של הכת ביחס לזו של הפרושים (הרינגטון 1997: 126–128).

## ה. תפיסת הגוף – גישות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות

מזה כמה עשורים מתפתח חקר הגוף המדגיש את ייחודיותו של הגוף כשדה למחקר חברתי. חוקרים רואים בגוף אובייקט בעל משמעות חברתית ותרבותית המשפיע על מהלכים ומושפע מהם ולכן משקף מעבר למה שלכאורה קיים בו (קסורדס 1994א: 5–24). בשיח האנתרופולוגי הגוף כבר איננו נתפס כישות חומרית וכעובדה חיתית-יצרית בלבד אלא החל להיות מזוהה כמושא למידה בהקשר חברתי ותרבותי שבו הוא מתקיים (דאגלס 2004: 27–31).

שינויי החשיבה ביחס לגוף הינם תוצאה של רוח הזמן והתהליכים החברתיים שהיא נושאת עמה. כיום, החברה המערבית מזוהה כחברה גופנית יותר מחברות שהתקיימו לפניה. חברה זו שמה יותר דגש על הגוף ומדגישה את מקומו של הגוף במרחב החברתי (טרנר 1984). יש הרואים את הגורמים לשינויים אלו בתרבות הצריכה הגוברת וריבוי הדימויים והגירוים בעולמנו (קסורדס 1994ב: 1–12).

חיים חזן הצביע על שלושה גורמים אפשריים בהפיכתה של חברה ל"סומטית" יותר: הגורם הראשון הוא תהליכי גלובליזציה מוגברים המאפיינים את החברה המודרנית. העולם כולו הפך להיות יותר גלובלי ונגיש, גברה המודעות למרכיבים אנושיים משותפים, וכך התאפשרה טרנספורמציה בין בני אדם ובין חברה לחברה. כחלק מתהליך זה הלכה והתחזקה השפעת התקשורת שהעמידה סמלים גופניים בראש סדר היום והגבירה גם את העניין בגוף ודרכי ייצוגו. כל אלה חיזקו את המודעות לתנועות הגוף וחיזקו את משמעות "נראות" ו"שקיפות" במובן זה שמי שנראה – הוא הקיים. השינויים הכרוכים בגלובליזציה הביאו לשינוי בדפוסי התחברות שהחלו להתבסס על קהילות מדומיינות ולא בהכרח על יחסים בין-אישיים. בנוסף, הם הגבירו את הזיקה בין האנושי ללא-אנושי ואת הכמיהה לסולידריות שבטית. גבולותיו של הסובייקט הושפעו מהמגע עם האחר וכך גם זהותו והפרקטיקות הקשורות לכינונו של הסובייקט.

הגורם השני נעוץ בהתפתחותה של החשיבה הסוציולוגית שהתמקדה בסממנים ובסיבות הגורמים לאי וודאות וסכנה. חשיבה זו הביאה להכרה כי במקרים רבים האדם בשכלו ובמעשי ידיו הפך להיות המקור המאיים על האדם. כך התפתח פרדוקס השליטה הבלתי נשלטת כשהגוף למעשה הוא הסובייקט המייצר סיכונים ובה בעת גם האובייקט הנפגע מהם. הגורם השלישי הוא הנהייה אחר "האחר" שהוא דמות שהאדם בדה אך היא הכרחית כיוון שבאמצעותה מצליח האדם להגדיר את גבולות עצמיותו ואישיותו (חזן 2003: 219–220).

התפתחות המחקר בתחום זה הראתה כי לגוף יש משמעות אינהרנטית וכי הוא טעון במשמעויות חברתיות, תרבותיות, כלכליות ופוליטיות. הוא נתפס כאובייקט הנמצא בכל מקום, מגלם כל העת את המטריאלי ואת הסימבולי, משמש בסיס הכרחי לכל אינטראקציה וקשור בחוויות האישיות ביותר המזוהות עם עצמיות הגוף. הוא זה שנמצא במרכז זהותו של הפרט ומשקף את האינדיבידואליזציה של הפרט ולכן נתפס כסמל העיקרי של "העצמי" וכגורם המכריע בעיצובו של "העצמי" (גולדין וחזן 2004: 5).

בין מגוון הנושאים שנחקרו בתחום זה, הושם דגש רב על ההיבטים החברתיים-סוציולוגיים של הגוף ותרומתו של המחקר הייתה בעיקר בפענוח וקריאה מחודשת של תופעות שונות המגולמות בגוף. הגוף האנושי נתפס כמדיום שדרכו בני אדם חווים את העולם וככלי מרכזי באינטראקציה חברתית. שינויים תפיסתיים אלה הביאו לכך שמעתה ואילך החלו להתייחס אליו כאל דגם מטפורי שאינו נבדל מסביבתו החברתית אלא מוטמע ומגולם בה. התגלמות של חוויות ופעולות בגוף כונתה במחקר embodiment ומתייחסת בין השאר לחוויה החושית של השתתפות בטקסים דתיים או חקר שפת הגוף והתנועה. הסובייקט זוהה עם הגוף ועם החברה כשילוש קדוש וחקר רכיבי ההסמלה הגופית הפך לאחד היעדים במחקר הסוציו-אנתרופולוגי שממנו ניתן ללמוד על ההקשר החברתי המיוצג על ידו (ג'ונסון 1987).

אחד המרכיבים העיקריים המסייעים בהגדרת היסודות החברתיים והצגתם בפומבי הוא הטקסים הנערכים על ידי הקבוצה ובהם מבטאת הקבוצה את השקפתה החברתית והדתית ואת יחסה לסביבתה (בל 1992: 95-98). הגדרות אלה נקבעות לרוב דרך הסימבוליקה הגדושה המלווה את הטקסים ומדגישה ערכים שעליהם מושתתת הקבוצה. הדגשתם של הערכים מסייעת בהגדרתה של החברה את עצמה ותורמת ליצירת מסגרת ארגונית לקבוצה שהיא ביסודה אנרכית (טרנר תשס"ד: 20-36). למסגרת החברתית ולסביבה כולה ישנה השפעה על הגוף במסרים שאותם הוא קולט ומשדר משום שהגוף נתפס כאמצעי מגשר בין היחיד והחברה וכמסייע בהבניית הזהות העצמית והחברתית של האדם (שילינג 1993: 70-75).

עם הזמן חוקרים החלו להבין שהגוף אינו רק אובייקט פיזי אלא הוא התגלמות של תפקודים, חושים, מיומנויות, חשיבה וסמליות. התפיסה הרווחת היום רואה בגוף כיותר מסכום חלקיו וכרב מימדי,



כגון ההבחנה בין ההיבט החברתי וההיבט הפיזי שהם למעשה הבחנה בין הנפש (mind) לגוף (body). תפיסה זו ערערה את גבולותיו של הגוף ועמעמה את הגבול בין הפיזי ללא-פיזי, בין גוף ונפש ובין האובייקט לסובייקט (דאגלס 2004: 15–19).

## 1. הגוף בהיסטוריה

התיאוריות מתחום מדעי החברה שהוצגו לעיל רלוונטיות במידה רבה גם כאשר מתמקדים ביחס לגוף ביהדות העתיקה. עיסוקם של כתבים יהודיים קדומים בגוף מוכתב על ידי הצווים המקראיים המביעים רעיונות דתיים, במטרה להגדיר את זהותם של היהודים כפרטים וכקבוצה. צווים אלו נוגעים לכל תחומי החיים ולכל שכבות העם אך בעיקר לשני היסודות הרוחניים של העם: המקדש והכהונה (איילברג-שוורץ 1990: 206–211). מטרתם של אותם צווים היא להפוך את הגוף לאובייקט המבטא רעיונות כלליים

בעזרת סמלים דתיים הקשורים בגוף ובמיוחד בטהרת הגוף (איילברג-שוורץ 1992: 1–3)

ההקפדה על טהרת הגוף, שעד התקופה החשמונאית הייתה ככל הנראה מזוהה עם הכוהנים והבאים למקדש, התרחבה והחלה נוהגת גם בקרב יתר שכבות העם. נוהגי הטהרה הלא-כוהנית שהתפתחו בתקופה על רקע מאבקייהם של הפרושים והצדוקים הדגישו את מקומו של הגוף ושל הפרט בחברה היהודית (רגב 2000). ההקפדה על טהרת הגוף ומצוות אחרות הקשורות בגוף מלמדת כי בדת היהודית הורחבו משמעויותיו של הגוף, עד שלאחרונה החלו לעסוק בו גם מהיבט סוציולוגי ולא רק כאובייקט פיזי-חומרי (למשל באומגרטן 1998: 125–147). דוגמא לכך היא כי בספרות חז"ל ובהלכות שתוקנו על ידם מצויה גישה מחמירה מזו המתוארת בתורה. ההקפדה בדיני טומאה וטהרה, ההבדלה החיצונית בין ישראל לגויים ומצוות נוספות המייחדות את ישראל וקשורות בגוף משקפות את ערכו של הגוף בעיני חכמים ואת מרכזיותו של הגוף בשיח ההלכתי (שטרן 1994: 51–71).

יחס הפוך מצוי בנצרות הקדומה השוללת את הגוף בשל היותו חומר נטול רוח בעל נטייה לחטוא. לצורך תיקון מצב זה נועדה הטבילה שתפקידה לשנות את הסטטוס ולהעלות את האדם לדרגת בחיר המצליח להכניע את יצריו (מיקס 1983: 150–157). החל משלהי העת העתיקה החלו לצמוח מתוך הנצרות זרמים קתוליים שראו באדם הראשון כאב טיפוס לחברה האנושית כולה, וכמוהו גם היא נמשכת אחר פיתויים ותענוגות המנמיכים את רוחה. בעקבות כך הופיעה באותה תקופה תנועת הנזירות שהרעיון

המרכזי בה היה הכנעת היצר תוך חינוך לסגפנות חומרית ופרישות מהחברה (בראון 1988: 428–434). פרישות זו היא אחד המאפיינים של חברה הדוגלת בדואליות של נשמה-גוף ורוח-חומר, ומבטאת באמצעות הפרישות מן העולם את הניכור מהנורמות של החברה הציבורית (רובין תשמ"ט: 57–61). אמונות מסוג זה עוררו בחברות אלה עניין ברוח ובחיים שלאחר המוות וכן את האמונה בתחיית המתים בממד הפיזי והרוחני שלהן (גייגר 1982: 360–364).

כאמור, בעבודה זו ייבחנו ההתייחסויות לגוף במגילות הכיתתיות מקומראן על מנת לחשוף באמצעותם את עקרונות היסוד והדינאמיקה החברתית של חברי הכת. נשוב לדון במודלים הסוציולוגיים-ואנתרופולוגיים בפרק המסקנות, כדי להאיר באמצעותם את תוצאות הניתוח הטקסטואלי שנערוך בפרקים הבאים.

## 2. פרק א: תפיסת הגוף במגילות: דיונים טקסטואליים

### א. מבוא: הגוף במגילות קומראן

הכתבים הכיתתיים מציגים מספר רב של התייחסויות הנוגעות לגופו הפיזי של האדם ויוצקות משמעויות שונות לגוף זה. ההתייחסויות מופיעות רובן בהודיות ובסרך היחד ומיעוטן בכתבי הכת האחרים והן משלבות בתיאורן דימויים ופסוקים מקראיים המבטאים בדרך כלל השקפות דומות. חזרתם התכופה מעידה כי השקפות אלה היו לאבני יסוד באידיאולוגיה של הכת ויש להניח כי היו לכך השלכות מעשיות בניהולה וארגונה החברתי והדתי של הכת.

בפרק זה יוצגו ארבעה היבטים שונים המתייחסים לגוף והשפעתו על האדם ובן הכת: א. יסודו השפל של כל אדם באשר הוא. ב. יסודו השפל של בן הכת. ג. תחושת חטא בבן הכת הנובעת מהכרה בבשריותו הפיזית. ד. התרוממות חברי הכת מעל הגוף. ארבעת ההיבטים, על אף היותם שונים זה מזה בדגשים בהם דנים בגוף, יונקים מבסיס רעיוני משותף המצטרפים לכדי תפיסה כוללת ורחבה.

### ב. יסודו השפל של האדם באשר הוא

עיקר הדיון בהיבט הפיזי במגילות מתייחס לחברי הכת ורק מעט מן ההתייחסויות הן כלליות. בתת פרק זה יידונו התייחסויות המופנות אל כל בני האדם, גם כאשר הקטע בכללותו מתמקד בחברי הכת ובקשר בינם ובין האל.<sup>1</sup>

#### הודיות (1QH<sup>a</sup>) ה 30-33 [יג 13-16]:<sup>2</sup>

מהודיה זו נשמר החלק האמצעי בלבד ולכן קשה לזהות את נושאה של ההודיה כולה. חלקה האמצעי דן ברעיון הבריאה החדשה הצפויה לאחרית הימים ומתוארת התקווה שנרקמה בקרב חברי הכת להתחדשותם עם הבריאה כולה (ליכט תשי"ז: 179-180). לאחר תיאור הבריאה החדשה עבר המחבר

<sup>1</sup> כדוגמת הודיות יז [ט]; ז [טו] וסרך היחד יא.

<sup>2</sup> ההפניות בסוגריים המרובעים הן לפי הסידור הישן שנקבע על ידי א.ל. סוקניק.

לדון ברעיון הגזירה הקדומה השכיח כל כך בהודיות ועומד בבסיס אמונתה של הכת.<sup>3</sup> בסופו של הקטע שנשמר המחבר חוזר שוב על רעיון הגזירה ובין שתי חזרות אלו תיאר שפלותו של האדם ושעבודו לחטא באופן נרחב הכולל כמה היבטים: '[מה ה]יא רוח בשר להבין בכול אלה ולהשכיל בסן ] גדול ומה ילוד אשה בכול [ג]ד[ו]ל[י]ך הנוראים והוא מבנה עפר ומגבל מים א[שמה וחט]אה סודו ערות קלון ומ[קור הנ]דה ורוח נעוה משלה בו' (שטגמן 2009: 76).<sup>4</sup>

הקטע פותח בשתי שאלות דומות במשמעותן שתפקידן לחדד את הרעיון המובע.<sup>5</sup> לשאלה הראשונה נסמך הביטוי 'רוח בשר' ככינוי המתאר את נושא המשפט. לביטוי זה אין מקבילות מקראיות וגם בכתבי הכת הוא נדיר. ב 4Q418 (4QInstruction<sup>d</sup>) פא 2 נזכר ביטוי זה בהקשרו הברור ביותר: '[הבדילכה מכול רוח בשר ואתה הבדל מכול אשר שנא', וכוונתו לתאר סוג של רוח רעה הקשורה בבשר וממנה הובדל בן הכת.<sup>6</sup> 'רוח בשר' הוא ביטוי לתפיסה הדואלית שבה החזיקה הכת ועל פיה קיימות בעולם רוחות טובות ורעות שהוענקו לבני האדם על פי גורלם בגורל אור או חושך. ביטוי זה מתייחס לאחת מן הרוחות הרעות הקיימות בבני האדם שלא הצליחו להתעלות ממצבם הבשרי-טבעי ובהודיה זו המחבר מונה עצמו עם כלל האנושות שרוח בשר היא נחלתה. בהמשך הדברים המחבר שב והציג דבריו בשאלה שבה כינה עצמו 'ילוד אשה' שהוא ביטוי המוכר מן המקרא<sup>7</sup> ומכתבי הכת האחרים.<sup>8</sup>

הסיבה לעמדתו השלילית של המחבר מנומקת בהרחבה אגב כמה ביטויים המתארים יסודו ומוצאו הפיזי השפל של האדם והרוח החוטאת השורה עליו: 'מבנה עפר' ו'מגבל מים'. בביטוי הראשון

<sup>3</sup> נזכר בהודיות ט [א]; יג [ה]; יז [ט]; יח [י] ובעוד, וכן בתורת שתי הרוחות בסרך היחד ג.

<sup>4</sup> כל ההפניות ממגילת ההודיות שיובאו להלן הן מתוך מהדורה זו.

<sup>5</sup> צורת השאלה בפתיחתם של קטעים מסוג זה מוכרת עוד בהודיות, למשל: יב 30 [ד 29]: 'מי בשר כזאת ומה יצר חמר להגדיל פלאות'; כא 7–8 [יה 21–22]: 'ומה בשר ] ה להפליא'. השתמרות חלקית לנוסחת שאלה מסוג זה הנושאת כינויים בעלי משמעות דומה מופיעה במגילה 4Q301 (4QMyst<sup>?</sup>), 4–5: 'ומה אפר ] מה בשר כיא ]'.

<sup>6</sup> המקורות האחרים המזכירים ביטוי זה הם: הודיות ד 37 [ז 25]: '[מ]שלחם בתכמו כי רוח בשר עבדך'; הודיות ה 15 [ללא מקבילה אצל ליכט]: '[ ] ר רוח בשר בבן ] בכוח גבורתך'; 4Q416 (4QInstruction<sup>b</sup>) א 12: 'מים ותהום פחדו ויתערערו כל רוח בשר'; 4Q417 (4QInstruction<sup>c</sup>) א 17: 'ועיד לוא נתן הגוי לרוח בשר כי לא ידע בין [טו]ב לרע' (סטרוגנל 1999).

<sup>7</sup> מופיע שלוש פעמים במקרא וכולן בספר איוב: יד 1: 'אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז'; טו 14: 'וכי יצדק ילוד אשה'; כה 4: 'ומה יזכה ילוד אשה'.

<sup>8</sup> למשל סרך היחד יא 21: 'וילוד אשה מה ישב לפניכה'.

מתאר המונח 'מבנה' את גופו של האדם העשוי מעפר.<sup>9</sup> שימוש נוסף במונח זה לתיאור גופו של אדם מופיע בהודיות ט 24 [א 22] בביטוי 'מבנה החטאה' המתאר את החטאים השרויים בגוף (ליכט תשי"ז: 61). התפיסה הרואה בגוף כעשוי מעפר חוזרת רבות בהודיות<sup>10</sup> ומושגת על התפיסה המקראית הנזכרת לראשונה בבראשית ב 7: 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה', ובמובן נרחב יותר בבראשית ג 19: 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' המבטא אף את היבט החזרה לעפר. תפיסת האדם כעפר חוזרת פעמים אחדות במקרא ובמיוחד בספר איוב, הנאחז בדימוי זה לחיזוק טענותיו.<sup>11</sup> הביטוי השני המתאר יסודו של האדם הוא 'מגבל המים' שהשראתו אינה מקראית אלא מאוחרת יותר והוא מופיע בויקרא רבה כט, בקטע המתאר תהליך בריאת האדם: 'בשעה ראשונה עלה במחשבה בשנייה נתייעץ עם מלאכי השרת בשלישי כנס עפרו ברביעי גבלו'.<sup>12</sup> ממדרש זה ומדרשי חז"ל אחרים המזכירים ביטוי זה למדים שמשמעות הפועל היא ערבוב עפר ומים והדימוי שהתקבל הוא ביטוי לאותה תפיסה הרואה בעפר את יסודו של האדם. במגילות חוזר מונח זה כמה פעמים ותמיד בהקשר של תיאור שפלות פיזית באדם ובכך הכת בפרט.<sup>13</sup>

כאמור, הרעיון השני המוצג בהודיה מתייחס למוצאו השפל של האדם והשימוש הוא בביטויים 'ערות קלון' ו'מקור נדה' הנתפסים לרוב בהקשרם השלילי ומשקפים עמדה נחותה. תפיסה שלילית זו נשענת במידה רבה על אזכורם של הביטויים 'ערוה' ו'נדה' במקרא, המובאים לרוב אגב ענייני טומאה ומלווים באיסורים שנועדו להבדיל ולהרחיק ממנה. הביטויים 'ערות קלון' ו'מקור נדה' אינם באים בצורתם זו במקרא אך נראה כי קיימת השראה מקראית בצירוף הניבים המרכיבים את הביטויים וניתן לנסות לזהות את הפסוקים הקרובים מבחינת הלשון והרעיון שהם מביעים.

הביטוי 'ערוה' החוזר במקרא מתייחס ברוב המקרים לחלקי הגוף המוצנעים<sup>14</sup> ובמקרים בודדים לחולשה או קלון.<sup>15</sup> בכתבי הכת משמש מונח זה מעבר למשמעותו הפיזית גם ביטוי לדבר רע שיש להבדל

<sup>9</sup> ביטוי קרוב נזכר ב 4Q299 (4QMyst<sup>a</sup>) I, 13: [ ] 'כי מעפר מבניתם [ ]'. הקטע קטוע אך נראה כי הוא בעל משמעות דומה לביטוי 'מבנה עפר' הנזכר כאן.

<sup>10</sup> הודיות יח 6–5; [י 4–3]; כ 27–30 [יב 24–27]; כא 10–13 [יח 24–27]; כג 13 [יח 12] ועוד.

<sup>11</sup> כגון איוב ד 19: 'שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם'; ז 5: 'לבש בשרי רמה וגוש עפר'.

<sup>12</sup> ויקרא רבה, אמר פרק כט, א, עמ' שג.

<sup>13</sup> בהודיות ט 23 [א 21]; יא 25 [ג 24]; כ 28 [יב 25]; ובסרך היחד יא 21.

<sup>14</sup> כגון בראשית ט 23: 'ויכסו את ערות אביהם'.

<sup>15</sup> כגון בראשית מב 9: 'מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם', או דברים כג 15: 'והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר'.

ממנו.<sup>16</sup> הביטוי 'ערות קלון', החוזר גם בהודיות כ 28 [יב 25], הוא ביטוי שיצר המחבר ונועד לבטא חרפה ובוז כלפי חלקים בגופו הקשורים במוצאו.

השימוש במילה 'נדה' חוזר בכתבי הכת בהתייחסות לטומאה פיזית או כשם כולל לטומאות<sup>17</sup> וכן לתיאור דרך רעה,<sup>18</sup> בדומה לביטוי 'ערוה'. הביטוי 'מקור נדה' המופיע בהודיה זו ובעוד שתי הודיות נוספות<sup>19</sup> פירושו אדם שמקורו בטומאה (ליכט תשי"ז: 61). צירוף המילים 'מקור' ו'נדה' חוזר במקרא בפסוק המתאר מקור טהרה ופעם נוספת בפסוקים המתארים מקור טומאה. הרעיון הראשון נזכר בזכריה יג 1, בפסוק הפותח את נבואת הנחמה המתארת טהרת יושבי ירושלים וביטול עבודת האלילים מקרבם: 'ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דויד ולישבי ירושלים לחטאת ולנדה'. המקור הנזכר הוא מעין מוצא מים שיטהר את יושבי ירושלים מכל טומאה שהיא ומזכיר את 'מי הנדה' שתפקידם לטהר.

פסוק השם דגש על הטומאה שבמקור מופיע למשל בויקרא כ 18: 'ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקרה הערה והוא גלתה את מקור דמיה'. הביטוי 'מקור דמיה' מתייחס לרחם האשה כמקור הטומאה ועל כן יש לטהרו. פסוק זה קרוב לסגנונו של מחבר ההודיות לאור ההתייחסות לערוה החוזר גם בהודיות לצד ביטוי הקשור בנדה. בליטורגית הטהרה 4Q512 צורפו שני ביטויים אלה למונח אחד המלמד על משמעותם הזוה: 'ותטהרני מערות נדה' (כט-לב 9). סמיכותם של הביטויים מלמדת כי כוונתם לבטא מוצאו השפל של האדם וכך מורה גם הביטוי 'מקור נדה' המופיע בהודיה זו ומדגיש היבט זה.

העמודה מסתיימת באמירה נוספת על הרוח השורה על האדם ובכך חותמת באמירה דומה לזו שפתחה בה. לסיכום ניתן לומר כי הקטע כולו בוחן כמה מימדים באדם: יסודו, מוצאו ותכונות המיוחסות לרוח השורה עליו. אלה נמדדים בצורה שלילית ונחותה ומשקפים תפיסה קיצונית על כלל אישיותו של

<sup>16</sup> למשל מגילת המלחמה (IQM) י 1: 'ולהשמר מכול ערות דבר', או מגילת המקדש (11Q19) נג 17: 'ונשמרו מכול דבר טמאה ומכול ערוות ומכול עוון ואשמה'.

<sup>17</sup> ראה קלוואנס 2000: 70. דוגמא לכך ניתן לראות למשל בברית דמשק (4QD<sup>f</sup>) 5 א, 17-18: 'לטמא את עיר המקדש בנדתם'.

<sup>18</sup> למשל ברית דמשק (CD) וראה המקבילה ב'4QD<sup>a</sup> ב 1: 'ומעשיהם לנדה לפניו'; סרך היחד (1QS) ה 19: 'וכל מעשיהם לנדה לפניו'.

<sup>19</sup> הודיות ט 24 [א 22]: 'סוד הערוה ומקור הנדה'; הודיות כ 28 [יב 25]: 'למקור נדה וערות קלון'.

האדם-הפיזית והרוחנית. בנוסף מדגישים כי גופו הפיזי ומוצאו, כמו גם תכונותיו, טבועים באדם והוא משועבד להם מכוח הגזירה הקדומה.

### סרך היחד (1QS) יא 20–22:

התייחסות נוספת המתארת שפלות גופם של כל בני האדם באשר הם מופיעה בעמודה יא בסרך היחד, בפרק תפילה שעניינו שבח הבורא הדומה להודיות בסגנונו וברעיונות המוצגים בו כגון רעיון הגזירה הקדומה, הענקת הדעת לבן הכת ורוי הבריאה הנסתרים מאדם. רעיונות אלה, השכיחים בהודיות, יוצאים דופן בסרך היחד בבהירותם (ליכט תשכ"ה: 234). קטע זה הוא האחרון בסרך היחד ובשורותיו האחרונות נכתב: **'ומה אף הואה בן האדם במעשי פלאכה וילוד אשה מה ישב לפניכה והוא מעפר מגבלו ולחם רמה מדורו והואה מצירוק חמר קוריץ ולעפר תשוקתו מה ישיב חמר ויוצר יד ולעצת מה יבין'.**

גם כאן מנוסחים הדברים בשאלות פותחות שתפקידן להדגיש עמדתו השלילית של המחבר ביחס לאדם, נעשה שימוש בביטויים דומים ומוצג הנימוק לעמדתו השלילית. נוסחת השאלה הפותחת קטע זה: **'ומה אף הוא',** ומוכרת מהודיות אחרות בצורתה הקרובה: **'ומה אפהו',** באה להדגיש שפלותו של האדם וערכו האפסי לעומת האל וכך הדבר בכל המקרים בהם חוזרות שאלות אלו בסרך היחד ובהודיות (ליכט תשי"ז: 151). הנימוק המוצג בסופם של הדברים משקף שתי תפיסות קרובות: האחת רואה באדם יצור שנוצר מעפר וישוב לעפר, והשנייה רואה באדם כמי שנוצר מחומר. התפיסה הראשונה מתארת יצירתו של אדם מעפר בפועל גב"ל, כפי שמופיע בויקרא רבה פכ"ט (ראה לעיל), וחזרתו לעפר בתיאור: **'ולעפר תשוקתו'** שמקורו בתפיסה מקראית הנזכרת בבראשית ג 19: **'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'** והושפע כנראה בלשונו מבראשית ג 16: **'ואל אישך תשוקתך'.**

התפיסה השנייה מתארת דרך יצירתו של האדם מחומר על ידי שימוש בפועל קר"ץ שפירושו נחצב או נחתך. חיבור דומה בין השם לפועל, לצורך הבעת תפיסה דומה מופיע בספר איוב לג 6: **'מחמר קרצתי גם אני',** כדברי הכנעה שכוונתם להדגיש את הרעיון שכל בני האדם נוצרו מחמר ועל כן אל להם להרגיש יתרון.

שתי התפיסות המוצגות בסרך היחד מציגות את האדם כעשוי מחומר וכמי שישוב לעפר ושתייהן חוזרות רבות בהודיות, לעיתים בניסוח דומה לזה המופיע כאן, והשראתן מקראית, כדוגמת הפסוק מאיוב י

9: 'זכר נא כי כחמר עשיתני ואל עפר תשיבני'. משמעותו של פסוק זה דומה לזו המוצגת בסרך היחד ובהודיות ומתייחסת לאדם כחומר שישוּב לעפר ובכך מבטאת את ערכו האפסי של האדם גם בימי חייו.

הודיות ז 25–26, 34 [טו 12–13, 21]:

שתי התייחסויות נוספות דומות ברעיונותיהן מופיעות בהודיות ז [טו]. ההודיה בנויה בתקבולת בין חלקיה: בתחילתה ובסופה מספר המחבר בשבחה של הכת ובמעלותיהם של חבריה. לאחר הפתיחה ולפני הסיום נידון רעיון הגזרה הקדומה ובליבה של ההודיה תואר גורל הצדיק ולעומתו גורל הרשעים והפורענות העתידה לבוא עליהם.

שני האזכורים של הגוף בהודיה זו משולבים ברעיון הגזירה הקדומה ומוציגים בשני המקרים בדרך השלילית: לא על ידי תיאור כוחו של האל אלא באמצעות תיאורים המציגים את האדם כחסר יכולת להבין ולפעול. תיאורים אלה מבטאים את כוחו של האל בעיני המחבר ומעניקים תוקף ומשמעות לרעיון הגזירה הקדומה המהווה אחת מעיקרי אמונותיה של הכת.

ההתייחסות הראשונה מופיעה בשורות 25–26 [12–13]: **'ואני ידעתי בבינתך כיא לא ביד**

**בשר [ ] אדם דרכו ולא יוכל אנוש להכין צעדו'**, והשנייה בסוף הדיון, בשורה 34 [21]: **'ומה אף הוא**

**בשר כי ישכיל [ ] יצר עפר איך יוכל להכין צעדו'**. שני המשפטים מבוססים על הפסוק מירמיהו י 23:

'ידעתי ה' כי לא לאדם דרכו לא לאיש הולך והכין את צעדו'. בהתייחסות הראשונה נעשה השימוש בפסוק על ידי הוספת צלע שלישית שסופה אינו נשמר אך תחילתה: 'כיא לא ביד בשר'. מתקבל אם כך תיאור הכולל שלושה כינויים לאדם: בשר, אדם ואנוש, כאשר שני האחרונים שבהם מקורם מהפסוק בירמיהו ואילו 'בשר' הוא כינוי שנוסף על ידי מחבר המגילה בשני התיאורים בהודיה זו.

השימוש בשם העצם 'בשר' ככינוי לבני אדם הוא תופעה מוכרת בכתבי הכת ומקובלת בלשון

המקרא. בחלק מן המקרים ניתן לומר כי השימוש בשם זה הוא באופן מסוים ריאלי ואינו משקף עמדה

כלשהי. כך במקרא, למשל תהילים קמה 21: 'ויברך כל בשר', וכך בכתבי הכת, בסרך הברכות ג 28:

'[ע]צת כל בשר בידך יברך'. מאידך, בחלק גדול מן האזכורים ניכרים משמעותו והקשרו השליליים של

כינוי זה והבחירה הספציפית בו במקרים בהם הדברים הנאמרים הם חריפים ומתריסים, כדוגמת הפסוקים

המתארים את סיבת המבול בבראשית ו 12–13: 'כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ...קץ כל בשר בא



לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם', ובכתבי הכת, למשל בברית דמשק ב 20, המתאר את אלה שסרו מן הדרך הטובה: 'כי נפלו כל בשר אשר היה בחרבה כי גוע ויהיו כלא היו'.

לא ניתן לקבוע איזו מבין שתי המשמעויות משרת השימוש בשם 'בשר' בהתייחסות הראשונה בהודיה (שורות 25–26 [12–13]): האם כינוי סתמי לבן אדם, כמקבילה ל'אדם' ו'איש' המופיעים בהמשך, או ככינוי גנאי המציג את ה'אדם' ו'האיש' כיצורים בשריים. הדברים ברורים יותר בהתייחסות השנייה (שורה 34 [21]) שלמרות שחלק חשוב ממנה לא נשמר, אפשר לנסות ולעמוד על כוונתה. הדברים האמורים בחלק זה נוסחו כשאלה: 'ומה אף הוא', שהיא צורה מוכרת בהודיות ותפקידה להדגיש את הרעיון המובע (ליכט תשי"ז: 151). לאחר פתיחה זו המשיך המחבר את דבריו על ידי חזרה לפסוק מירמיהו אך החליף את הכינויים המקוריים ב'בשר' ו' [ ] עפר', שכנראה יש להשלימו ל'יצר עפר' החוזר עוד פעמיים בהודיות.

בניגוד לכינוי בשר שהופעתו יכולה להתפרש בהיבטים שונים, הכינוי 'עפר' הוא בעל משמעות שלילית ויסודו בתפיסה הרואה את האדם כמי שנוצר מעפר וישוב לעפר. צירוף השמות 'בשר' ו'יצר' עפר' בהודיה מדגיש כי השימוש בכינוי בשר אינו מקרי ונבחר במכוון מתוך עמדה שלילית. ייתכן שזה גם המקרה במשפט הראשון אלא שכאן הדבר ברור יותר לאור הצירוף.

#### הודיות יז 15–16 [ט 15–16]:

שימוש בכינויים דומים חוזר בהודיות יז [ט]. ההודיה מתארת את הקרבה שחש המחבר לאל ואת החסדים שעשה האל עם המחבר ועם בחיריו. שורות 15–16 הן מעין מאמר מוסגר לנושא המרכזי - גדולתו של האל - ובהן הציג המחבר תיאור מדורג של ניצחון יחסי של אדם אחד על אדם אחר: '**אנוש מאנוש יצדק וגבר מרעהו ישכיל ובשר מיצר** [ ] **יכבד ורוח מרוח תגבר**'. תיאור זה מדגיש את אפסותו של האדם ומוביל למסקנה המפורשת החותמת את הקטע: 'וכגבורותיכה אין בכוח' (ליכט תשי"ז: 145). שורות אלו קטועות ועל כן קשה להבין את המשמעויות בביטויים 'בשר' ו'יצר' [ ] אך נראה כי כוונתם דומה לזו שבהודיות ז [טו].

פעם נוספת נזכר הביטוי בשר בחיבור דברי המאורות במגילה 4Q504 (ביה 1982: 162): '[ ] בשר הוא ולעפר ה' ]' וגם במקרה זה חסר חלק ניכר המקשה על הבנת משמעות הביטוי. המילה 'ולעפר' היא כנראה ביטוי לאותה תפיסה שהועלתה בסרך היחד יא ובהודיות ז [טו], ורואה באדם כיצור שישוּב לעפר. נראה שמשמעות דומה נושא גם הביטוי 'בשר' שהקשרו חסר. בכך מצטרפת הודיה זו לגישה הכללית המוצגת בתת פרק זה וקושרת בין גופו הגשמי של אדם ואישיותו השפלה.

### ג. יסודו הפיזי של בן הכת כמקור לשפלותו ולתחושת היותו בר חלוף

במגילת ההודיות ישנן מספר קטעים המתארים שפלותו הפיזית של בן הכת. חלקם מציגים עמדה שלילית אך מתונה יחסית וכוללים התייחסויות הנוגעות בשפלות הפיזית בלבד ואילו חלקם האחר חריף יותר וכולל התייחסויות לשפלות פיזית לצד שפלות מוסרית. בכל הקטעים מודגשת תפיסה זו על ידי השוואה בין חבר הכת לאל המבטאת שפלותו של בן הכת בעיני עצמו.

### הודיות יא 24–25 [ג 23–24]:

ההתייחסות הקצרה ביותר לשפלותו הפיזית של בן הכת מופיעה בעמודה זו, שבה מתואר בן הכת לעומת הרשעים תוך דגש על בחירת האל בו. הידיעה שזכה במה שאין אחרים זכו בו עוררה בקרבו תחושת הודיה שאותה הפנה בדברי הלל לבורא. אך דברי הלל אלו נקטעו בעיצומם והמחבר עבר לדבר בגנותו של הבחיר מצד שפלותו הפיזית בלבד: 'ואני יצר החמר מה אני מגבל במים'. התיאורים בהם בחר לתאר עצמו הם 'יצר חמר' ו'מגבל המים' אשר ברוב המקרים בהם הם נזכרים בהודיות כאים כצמד ומתייחסים ליצירת מבנהו הפיזי של האדם. הביטוי 'יצר חמר' הוא ביטוי שכיח בהודיות המשמש את המחבר בתיאור יצירת האדם מחומר. ביטוי זה אינו מוכר כלשונו ממקורות אחרים אך הרעיון שבבסיסו מוכר מן המקרא ונראה שמשם שאב המחבר את רעיונו ושיבצו בהודיות תוך הקצנת המשמעות המקורית.<sup>20</sup> בישעיהו סד 7 למשל, נכתב: 'ועתה ה' אבינו אתה אנחנו החמר ואתה יצרנו ומעשה ידך כלנו'. בפסוק זה מדומה האדם לחמר ביד היוצר על רקע בקשת רחמים מה' שירחם על עמו שהוא יוצרם. הקשרו

<sup>20</sup> כפי שמופיע בהודיות יב 30 [ד 29]; יט 6 [יא 3]; כג 13 [יה 12] ובמקומות נוספים.

של הביטוי בהודיות הוא שונה: המחבר לא הקדים דימוי זה לבקשת רחמים או תחינה אלא שאל את המשמעות המקראית של הדימוי והקצין אותה ובכך ביטא את אפסות האדם ואזלת ידו לעומת האל. כלומר, הביטוי 'יצר חמר' הוא אינו ביטוי מקראי מובהק אלא פרי יצירתו של המחבר שאותו ביסס על הדימוי המקראי ועל התפיסה המקראית.

הדימוי השני הנזכר בהודיה הוא 'מגבל המים' ובשונה מהביטוי 'יצר חמר' מקורו של דימוי זה אינו מן המקרא אלא מוכר מלשון חכמים. במקורו אין השימוש בפועל זה נועד לבטא שפלות באדם אלא לתאר דרך יצירת האדם. שני הביטויים הללו מתארים את יסודו של בן הכת מחמר ומים וצירופם יחד בהקשר שלילי של ההודיה יוצר רושם שלילי, בניגוד לשימוש של דימויים אלה במקורם.

#### הודיות יח 5–14 [י 3–12]:

התייחסות אחרת לשפלותו של בן הכת מתוארת בהודיות יח [י]: 'ומה אפהו אדם ואדמה הוא ח[מר] קורץ ולעפר תשובתו כי תשכילנו בנפלאות כאלה ובסוד אמ[תכה] תודיענו ואני עפר ואפר מה אזום בלוא חפצתה ומה אתחשב באין רצונכה... ומה אפהו שב לעפרו'. ההודיה בעיקרה מספרת בשבחה של הבריאה ובשבחו של האל המנהיג את ברואיו ומציגה את הדברים בשתי פסקאות עיקריות המנוגדות זו לזו, שהראשונה מתארת שפלותו של האדם והשנייה את גדולת האל. ההודיה פותחת וחותמת בשאלה דומה: 'ומה אפהו' המבררת כוחו של אדם כיצור שנוצר מאדמה וסופו לעפר. שאלתו מתחזקת יותר לאור המשך דבריו הקושרים את האדם עם האדמה ושוב מזכירים יצירתו של האדם מחמר אלא שהפעם נוסף גם היבט של חזרה לעפר. ניסוחם של הרעיונות כאן דומה לאלה המופיעים בסרך היחד יא 20–22, והדימוי 'לעפר תשובתו' קרוב יותר למקור המקראי מאשר נוסח 'תשוקתו' המופיע בסרך היחד.

חלקה הראשון של ההודיה נחתם באמירה 'ואני עפר ואפר' המבטא את ערכו השפל של המחבר בעיני עצמו. במקרא חוזר ביטוי זה שלוש פעמים ובשלושתם הוא ביטוי המצביע על שפלותו של האדם מול האל.<sup>21</sup> נראה שגם בהודיות ההקשר והמשמעות של ביטוי זה זהים למקור המקראי. ביטויים אלו מצטרפים לתפיסה הכללית של ההודיה המציגה את חייו של אדם כרצף שתחילתו מהאדמה וסופו בעפר ושוללת בכך כל משמעות ביחס לחייו. דעה שונה מזו הוצגה על ידי ניוסום שטענה כי דווקא השוואה זו

<sup>21</sup> בבראשית יח 27: 'הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר'; באיוב ל 19: 'הרני לחמר ואתמשל כעפר ואפר'; ובאיוב מב 6: 'על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר'.

יש בה כדי לחדד את אמונת הכת השונה השואפת לשלימות בקרב חברה וזו נמדדת ונבנית ביחס לשלימות האל. לדעת ניוסום, אמונה זו ייחודית משום שבקרב רוב בני האדם ישנה נטייה טבעית להתרחק כאשר המודל העומד מולם נתפס כבלתי מושג, אך לא כך הדבר בקרב כת קומראן. ההשוואות בין האדם לאל לא נועדו לצמצם את האדם אלא להיפך, להראות מהו היעד שאליו יש לשאוף (ניוסום 2004: 230–231).

### הודיות (4QH<sup>b</sup>+4QH<sup>a</sup>+1QH<sup>a</sup>) כא 25–26 [קטע 3, 5–6]:

הביטויים 'עפר' ו'אפר' חוזרים מספר פעמים בכתבי הכת כתיאורים עצמיים או כלליים ומלמדים עד כמה תפיסה זו הייתה מושרשת בתודעתה של הכת. בהודיות כא [קטע 3], מופיעים ביטויים אלה כמתייחסים ליסודו של בן הכת: '[אשמר ביצר עפר מהתפרר ומת(ו)ך דונג בה]מס לפני אש [ ומקוי אפר איכה אעמוד לפני רוח סוער]ת'. רובה של ההודיה לא נשמר וממעט השורות הקיימות אפשר לזהות שנושאה העיקרי היה הרשעה. נראה שגם שורות אלה הן חלק מתיאור מצבו של המחבר ביחס לרשעה המאיימת עליו ולא בהשוואה לאל כמקובל (ליכט תשי"ז: 224–225). בשורות אלו תיאר המחבר שפלותו וחולשתו על ידי כך שדימה עצמו לגוף העשוי מעפר ('יצר עפר') היכול להתפורר. המשכו של התיאור חסר אך מהנותר אפשר להניח שתיאר כיצד גופו עלול להמס כדונג, דימוי המוכר מתהילים כב 15: 'היה ליבי כדונג נמס בתוך מעי' וחוזר עוד פעמים אחדות בהודיות.<sup>22</sup>

בהמשך מדמה עצמו ל'מקוי אפר' שפירושו ערמת אפר. צורת הכתיב 'מקוי' במקום 'מקוה' היא כתיבה אופיינית בכת במקרים בהם הוחלפה יו"ד בה"א כאשר מילה מסתיימת בתנועת סגול (ליכט תשי"ז: 8). הן במקרא והן בכתבי הכת נושאת מילה זו שלוש משמעויות שונות: תקווה,<sup>23</sup> ערמה<sup>24</sup> ומאגר מים.<sup>25</sup> פירוש הביטוי 'מקוי אפר' כאן תואם יותר את הפירוש השני שמשמעותו ערמת אפר, ובא לתאר כיצד הרוח הסוערת, שבמקרה זה משולה לרשעה, מאיימת להפיץ ערימה זו לכל עבר. לדעת ליכט, הדימויים של התפוררות גופו והפצתו ברוח יכולים להתפרש כביטויים לשפלותו אך כאן אין הם מוצגים בניגוד לאל

<sup>22</sup> למשל הודיות יב 34 [ד 33]: 'ואני רעד ורתת אחזוני וכול ירעו וימס לבבי כדונג מ{ל}פני אש'; הודיות טז 32–34 [ח

33–31]: 'להתם כוח לקצים ובלות בשר עד מועדים...וינגר כמים לבי וימס כדונג בשרי'.

<sup>23</sup> עזרא י 2: 'יש מקוה לישראל על זאת', ובהודיות יא 20: 'ואדעה כיא יש מקוה לאשר יצרתה מעפר'.

<sup>24</sup> מלכים א י 28: 'יקחו מקוה במחיר', ובסרך היחד יא 6: 'מקור צדקה ומקוה גבורה'.

<sup>25</sup> בראשית א 10: 'ולמקוה המים קרא ימים', ובמגילת המלחמה י 13: 'חוג ימים ומקוה נהרות'.

אלא בניגוד לרשעה המאיימת על חברי הכת ולכן נראה נכון יותר לפרשם כביטויים המצביעים על חולשתם של חברי הכת (ליכט תשי"ז: 225). על כל פנים, דבריו החריפים של המחבר משקפים את תחושתו השפלה ביחס לעצמו ולגופו. השימוש בביטויים עפר ואפר בכדי לבטא את היסודות המרכיבים אותו אינם רק לצורך המליצה אלא מבטאים ייאוש ביחס למצבו משום שעל פי תפיסתו יש לכך השפעה מעבר לגוף עצמו. הדימויים על גופו הנמס כדונג או המופץ ברוח הם ביטוי לידיעה כי הוא בר חלוף ולכן כוחו ויכולותיו מוגבלים.

#### הודיות (4QH<sup>a</sup>+1QH<sup>a</sup>) כ 27–35 [יב 24–32]:

בשלוש ההודיות שנדונו לעיל מתוארת תפיסתו השלילית של המחבר בדבר יסודו השפל של בן הכת תוך שימוש בביטויים דומים. בהודיות כ [יב] מוצגת תפיסה נוספת המתייחסת למוצאו החוטא של בן הכת וזו נידונה לצד התפיסה על יסודו השפל. עיקרה של ההודיה הוא תהילת הבורא השגורה בפיו של המחבר ונובעת מהתבוננות בסדרי הטבע ונצחיותם ומהידיעה שהוא הובדל מיתר בני האדם על ידי הדעת שהוענקה לו. בין הנושאים שדן בהם הזכיר כמה עניינים שנועדו להגדיל שבחו של האל וביניהם תיאור השמדת הרשעה, רעיון הגזירה הקדומה ופירוט החסדים שזכו להם הוא וחבורתו (ליכט תשי"ז: 170–172). המשך הדברים מבהיר כי ידיעה זו אינה הטיבה עם המחבר אלא להיפך, הגבירה בקרבו את תחושת שפלותו ונראה כי זו הסיבה לכך שדווקא בחלק זה פסקו דברי השבח ועברו לתיאור שפלותו של המחבר בדרך המפורטת ביותר מבין כל ההודיות האחרות.

עיקר דברי הלעג שבהם תיאר עצמו מופיעים בשורות 27–35 [24–32]: 'ואני מעפר לקח[תי ומחמר ק]ורצתי למקור נדה וערות קלון מקוי עפר ומגבל [ ] ה ומדור חושך ותשובת עפר ליצר חמר בקצ אפ[כה י]שוב עפר אל אשר לקח משם ומה ישיב עפר ואפר [ ] ה יבין [במ]עשיו ומה יתיצב לפני מוכיח בו ו [ ] קודש [ ] עולם ומקוי כבוד ומקור דעת וגבורת[פל]א והמה לוא [יוכ]לו לספר כול כבודכה ול"תיצב לפני אפכה ואין להשיב דבר על תוכחתכה כיא צדקתה ואין לנגדכה ומה אפהו שב אל עפרו ואני נאלמתי ומה אדבר על זות כדעתי דברתי מצורוק יצר חמר'.

ניתן להבחין בשני עניינים עיקריים העולים משורות אלו: האחד, הוא תיאור יסודו השפל של המחבר והשני, הוא התייחסות למוצאו. אלה נידונו בהודיות הקודמות, אולם ישנם כמה ביטויים ודימויים

שלא הוזכרו כלשונם, אם כי הרעיון המובע בהם דומה. השימוש בביטויים 'יצר חמר' ו'מגבל [המים]' המופיעים גם בהודיות יא [ג], ומבטאים שפלותו של בן כת העשוי מחמר ומים. כמו כן חוזרים דימויים ורעיונות דומים לאלו שנזכרו בהודיות יח [י]: הכינוי העצמי 'עפר ואפר', תיאור תהליך יצירת האדם מחמר בצירוף השורש קר"ץ וכן נוסח השאלה 'ומה אפהו של אל עפרו' המופיע בשינוי קל. מלבד אלה נזכרו שני תיאורים שלא הופיעו באחת משתי הודיות אלה אך מוכרות מהודיות אחרות. התיאור הראשון הוא המשפט הפותח את הדברים 'ואני מעפר לקח[תי..]' המוסיף על הרעיון של יצירת האדם מחומר החוזר בעמודה זו ובעמודה יח [י] ('מחמר קורצתי'), ומדגיש את יסודו של אדם מעפר הנחשב ליסוד החומרי הנמוך ביותר ולכן בזוי אף יותר מחומר. הביטוי השני הוא 'מקוי עפר' שככל הנראה הוא בעל משמעות דומה לזו של הביטוי 'מקוי אפר' הנזכר בהודיות ה [יג] ומדגיש את העפר כיסוד העיקרי המרכיב את גופם הפיזי של בני האדם (ליכט תשי"ז: 176).

שיבוצם של שני דימויים אלו בהודיה מציגים תפיסה חריפה של בעל ההודיה השולל לא רק את גופו הפיזי שלו עצמו אלא אף את מוצאו השפל. השקפה זו הופכת אותו ליצור הכבול לחטא משעת יצירתו, ללא תקווה לתיקון או שינוי במצבו.

#### הודיות ט 23–24 [א 21–22]:

שתי התפיסות השליליות על יסודו ומוצאו של בן הכת חוזרות בהודיות ט [א], אך ישנה תוספת הנוגעת לרוח החוטאת השורה על בן הכת ואף רמז לטומאה מוסרית בו. ההודיה דנה ברעיון הגזירה הקדומה ותוך כדי הצגת הרעיון התייחס המחבר לנבראים והתמקד בבן הכת שזכה לחסדי האל מתוקף אותה גזירה ועל היותו בחירו של האל. כאן משתנה נימת הדברים ובמקום דברי השבח באים תיאורים חריפים על שפלותו של בן הכת המוטמעת בו בעצם טבעו כיצור בשרי: 'ואני יצר החמר ומגבל המים סוד הערוה ומקור הנדה כור העוון ומבנה החטאה רוח התועה ונעוה בלא בינה'. בהמשך הדברים חזר לרעיון בו פתח אודות הגזירה הקדומה והזכיר שוב את בחירתו על ידי האל וכן את שפלותו אך בצורה מתונה יותר, הכוללת התייחסות רק לרוח שבו שטוהרה מעוונה וללא התייחסות נוספת להיבט הפיזי. מהצגת הדברים עולה כי תפיסתו של המחבר היא שבעצם היותו יצור אנושי, קיימת בו חולשה המוטמעת בו ואין ביכולתו

לגבור עליה לבדו. מהמשך ההודיה נראה כי תפיסה זו מרפה את רוחו כיוון שמערערת את אמונתו באשר ליכולתו לחזור בתשובה (ניצן תשנ"ז: 252–253).

התיאורים בהודיה זו מורכבים מצמדים כשכל צמד מבטא תפיסה ביחס לרעיון אחר וכולם יחד יוצרים תיאור שלם המשקף את עמדתו של המחבר ביחס לעצמו ולבני כתתו. זוג הביטויים הראשון הוא 'יצר חמר' ו'מגבל המים' המתייחסים ליסוד הפיזי השפל שממנו נוצר בן הכת. בזוג הביטויים הבא עבר לתאר מוצאו הפיזי של בן הכת בביטויים 'סוד הערוה' ו'מקור הנדה'. פירוש המילה סוד בביטוי הראשון היא יסוד ומשמעות הביטוי היא לתאר אדם שיסודו ממקום בזוי וטמא (ליכט תשי"ז: 61) ביטוי זה במשמעותו זו אינו מופיע במקרא אך חוזר פעמים בודדות בכתבי הכת.<sup>26</sup> שני ביטויים אלו, שלפי השקפתו של המחבר לעולם קשורים בטומאה ושפלות, מתייחסים למוצאו של בן הכת ומטביעים עליו חותמם משעת יצירתו. בצמד הביטויים הבא, 'כור העוון' ו'מבנה החטאה' עבר המחבר מתיאור של שפלות פיזית להתייחסות לטומאה המוסרית הטבועה בו בשל היותו יצור גשמי שיסודו שפל ומוצאו חוטא. שני ביטויים אלה ייחודיים גם הם לכת ונעדרים מקבילות מקראיות.

המונח 'כור' מופיע במגילות במשמעות כבשן,<sup>27</sup> כור היתוך<sup>28</sup> או רחם.<sup>29</sup> הביטוי 'כור העוון' הוא יחידאי במגילות ומשמעותו כפירוש האחרון התואם בכך את חלק המשפט הקודם המתייחס למוצאו של האדם בביטויים 'סוד הערוה' ו'מקור הנדה'. הביטוי 'מבנה החטאה' מתייחס לחטא הטבוע במבנה האדם, היינו בגופו (ליכט תשי"ז: 61). ביטוי זה דומה לביטוי 'מבנה עפר' הנזכר בהודיות ה 32 [ג 15] ומתייחס לעפר כמרכיב את גופו של האדם. למעשה, מלכדים ביטויים אלה בתוכם את עיקרי רעיונותיה של ההודיה. המונח 'כור' מתייחס למוצאו של המחבר וחברי כתתו ואילו המונח 'מבנה' ליסודם השפל. צירופם של מונחים אלה לביטויים הקשורים בטומאה (עוון, חטאה) קושרים שני היבטים אלה עם טומאה הכרוכה בהם כחלק בלתי נפרד מישותם. בסופו של התיאור מופיעים ביטויים הקשורים לרוח בבן הכת: 'רוח תועה ונעוה בלא בינה' ומבטא בכך שגם רוחו חוטאת מעצם כך ששוכנת בגוף הפיזי. סדר התיאורים מדגיש את

<sup>26</sup> למשל סרך היחד יא 7: 'מעין כבוד מסוד בשר', או ב 4Q511 (4QShir<sup>b</sup>) 28–29, 3: '[ש]מתה דעת בסוד עפרי'.

<sup>27</sup> ברית דמשק (CD<sup>b</sup>) ב 3: 'הוא האיש הנתך בתוך כור'.

<sup>28</sup> מגילת המלחמה ה 11: 'הכידונים ברזל ברור טהור בכור'.

<sup>29</sup> הודיות יא 10–11 [ג 10]: 'ובחבלי שאול יגיח מכור הריה'.

עמדתו הקיצונית שלפיה הוא אדם חוטא שהחטא טבוע בו מעצם היותו בשר ודם ואינו פוסח גם על הרוח שבו.

הודיות כג 24–29 [קטע 2, 4–13]:

הודיה נוספת המתארת שפלותו הפיזית של בן הכת לצד הרוח השורה עליו מובאת בעמודה כג [קטע 2], אלא שבהודיה זו ההתייחסות לרוח היא חיובית והידיעה על רוח הקודש השורה עליו מרוממת את בן הכת מהשפלות הפיזית שחש ביחס לגופו. חלקה הגדול של ההודיה לא נשמר אך ממה שנותר עולה כי עיקרה הוא דברי שבח לאל על החסד שהעניק לבן הכת ועל כך שחנן אותו במעלות מיוחדות. מקטעי הדברים אפשר להבחין בתיאור הבא, הכולל התייחסויות לרעיונות שהועלו בהודיות לעיל ושימוש במונחים דומים: 'ואני מה כיא מעפר לקחתי וא[תה אלי] לכבודכה עשיתה כול אלה כרוב חסדיכה תן משמר צדקכה [ ] ה תמיד עד פלט ומליצי דעת עם כול צעודי ומוכיחי אמת [ ] פעמי ומה עפר בכפיהם [ ] ומ[עשה אפר בידם לוא הנה ואתה [ ] יצר[ר] החמר ומצורוק [ ] לרצונכה ועל הבנים תבחנני [ ] כגודלכה [ ] שב א[ל] עפרו ועל עפר הניפותה רוח [ ]'. קטעי שורות אלו מציגים עמדה דומה בנוגע ליסודו של בן הכת מעפר ולגבי התחושה המלווה אותו על היותו עשוי מעפר ואפר.

ד. תחושת חטא בבן הכת הנובעת מהכרה בבשריותו הפיזית

בתת הפרק הקודם הוצגו התייחסויות המתארות שפלותו הפיזית של בן הכת ותפיסות הנוגעות ליסודו של האדם. תת פרק זה יעסוק בהשלכות של אותן תפיסות ויוצגו בו ארבע התייחסויות לשפלות מוסרית שחש בן הכת ונובעות בהכרח מהיותו יצור בשרי.

הודיות כב 8–12 [קטע 1, 4–8]:

התייחסות רחבה מופיעה בהודיות כב [קטע 1] המתארת בחירתו של בן הכת, ייאושו שבא כתוצאה מהכרה בשפלותו וההתעודדות שבאה בעקבות הידיעה כי בכוחו של האל לרומם את הבחירים משפלותם. התיאור הוא באמצעות ביטויים קרובים המבטאים פעם ייאושו של המחבר ופעם תקוותו (ליכט תשי"ז):

(219).



באמצע דברי השבח לאל ותיאור גדולתו, תיאר המחבר שפלותו: '[ש] ב אל עפרו ואני איש פשע ומגולל... [לה] תקומם לפני נגע ולהשמר מ[ ] תוד[יעני אלי כיא יש מקוה לאיש ] מעל ואני יצר החמר'. בתיאור זה הזכיר עמדתו ביחס לחזרתו לעפר, כמתואר בהודיות פעמים נוספות, ובהמשך הביע תחושתו ביחס לחטאיו. תחושת החטא המצויה בו כרוכה בהכרה בשפלותו הפיזית שאחד מביטוייה הוא חזרתו לעפר כפי שציין בראשית דבריו. חלקם הראשון של הדברים יסודם בתפיסות מקראיות ואילו בחלקם השני של הדברים אין המקרא מאיר על האמור ובמקרה זה הבנת הדברים מסתייעת לאור מקבילות מכתבי הכת המופיעות בברית דמשק<sup>30</sup> ובהודיות.<sup>31</sup> בשתי המקבילות מתוארת תחושת החטא המלווה את המחבר ונעשה שימוש דומה בפועל גל"ל המתפרש בשתיהן, כמו גם בהודיה זו, באופן שלילי. כאמור בתת הפרק הקודם, רוב הפעמים בהם מופיע הביטוי נדה בכתבי הכת הוא שם כולל לטומאות וסמיכותו לפועל גל"ל בשתי המקבילות מתאר אדם המתפלש בחטאיו ובטומאותיו. הקשרם של הדברים והביטויים הדומים מלמדים כי זו גם כוונת הדברים בהודיה זו ועל כן יש להשלים את סופה של ההודיה בביטוי הקשור בנדה (ליכט תשי"ז: 220; קימרון 2010: 94).

#### 4Q511 (4QShir<sup>b</sup>) כח-כט 3-4:

תפיסה דומה מופיעה בחיבור 4Q511 שהוא שירת חכמה המתאר גם הוא יסודו הפיזי של האדם ודרך יצירתו לפי התפיסה המקובלת בכת, ומוסיף התייחסות לחטאים המוטמעים בבשרו: '[ש]מתה דעת בסוד עפרי לה[ללכה] ואני מצירוק יצר [ ] קורצתי ומחושך מגב[לי] ה ועולה בתכמי בשרי' (ביה 1982: 234–235). בקטע זה מתאר המחבר בחירתו ומודה על הדעת שהוענקה לו על אף שפלותו. בדבריו, הזכיר יצירתו מעפר ותיאורו משולב בביטויים דומים לאלה שהופיעו בתת הפרק השני (סוד, קורצתי). בחלקו האחרון של המשפט תיאר את העולה השוכנת בגופו בביטוי 'תכמי בשרי' המופיע גם בהודיות ד 37 [יז 25]: '[מ]שלתם בתכמו כי רוח בשר עבדך [ ]' ובסרך היחד ד 21: 'להתם כול רוח עולה מתכמי בשרי', וכוונתו לתאר חלק בגופו של אדם. ביטוי זה חוזר בהמשך המגילה ושוב בהקשר של טומאה הנמצאת בבשר: 'מזרים להכניע [כול חו]טי טמאה כיא בתכמי בשרי יסוד' (קטע מט-נא 3–4). שני

<sup>30</sup> בברית דמשק ג 17 מתוארת התייחסות דומה לפשע ולתיאור מצבם של החוטאים: 'והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה'.

<sup>31</sup> הודיות ד 31 [יז 19]: 'כי בנדה התגוללתי ומסוד רמ[י] צאתי'.

קטעים אלה, כמו גם הודיות כב [קטע 1], מדגישים את החטא לצד התייחסות לבשר שממנו בנוי האדם ומציגים את הראשון כנגזר מן השני.

### סרך היחד יא 9-12:

תחושת החטא הקשורה דווקא בהיותו של אדם עשוי מבשר וההדגשה על יסוד זה מופיעה גם בסרך היחד יא, שהוא פרק תפילה הדומה בסגנונו להודיות. הפרק פותח בתיאור המבטא בטחונו של המחבר באל, ממשיך בתיאור שפלותו הפיזית בדרך אופיינית להודיות, ואחר כך שב ומפרט חסדי האל לבן הכת. תיאור שפלותו הפיזית מלווה בהתייחסויות גם לחטאיו הטבועים בו: **'ואני לאדם רשעה ולסוד בשר עול עוונותי פשעי חטאתי עם נעוית לבבי... ואם אכשל בעוון בשר'**. בשורות אלה מזכיר יסודו הבשרי ('סוד בשר') שממנו נוצר והוא המרכיב העיקרי בגופו. יסוד זה מלווה בתחושה של חטאים שלהם הוא מודע ונשמר לא להיכשל בהם.

### הודיות (4QH<sup>b</sup>+1QH<sup>a</sup>) כד 6-29 [קטע 9+ קטע 6]:

הודיה נוספת הקושרת בין הבשר ותחושת החטא מופיעה בעמודה כד [קטע 9+קטע 6] שעל אף שרובה לא נשמר וקשה להבין האם הדברים כלליים או שמתייחסים לחברי הכת בלבד, הובאה בחלק זה בשל התפיסה הדומה המוצגת בה והתוספת המעניינת העולה ממנה בהתייחסות לבשר. בהודיה זו ניתן לזהות ארבע קטעי משפטים שבהם מופיעה המילה בשר, ואותם ניתן לנתח במידת מה בפני עצמם, ללא הבנה מלאה של הקשרם: **' [ יצר בשר עד קצ ] מי יועדכה במשפטי [ ה למלאכי עד במשפ[ט ] ורזי פשע להשנות בשר בא ] ... [ רמות כוח ורוב בשר להרשיע בקצ ] ... [ ל ] בים בבסר כי כול רוחות ממזרים להרשיע בבשר... [ ] אני לבשר ידעתי'**. הביטוי 'יצר בשר' אינו נזכר במקרא אך מופיע בהודיות יח 25 [י 23]: **'ולא נתתה משעני על בצע ובהון [ ל ] בי ויצר בשר לא שמתה לי'**. בהודיות כד מודה המחבר לאל על שהצילו מתענוגות בשר ודם והעניק לו חיי רוח. קטע זה הוא חלק קצר מההודאה ובו התייחסות לכסף וליצר שמהם הובדל בן הכת. מהקטע עולה כי 'יצר בשר' פועל בלבו של מי שאינו מן הכת ומנתב דרכו של אדם בשרי אחר תענוגות גשמיים שלהם בז בן הכת.

ההקשר הקטוע של עמודה כד [קטע 9+קטע 6] לא מאפשר לזהות למי הופנה הביטוי 'יצר בשר' והאם כוונתו כאן זהה לזו שבעמודה יח 25 [י 23], אולם היעדרו של נושא ההודיה אינו כה משמעותי משום שתפיסה זו נכונה לפי המחבר לכל בני האדם וכוללת גם את חברי הכת מעצם היותם עשויים גם כן מבשר. מכל מקום, נראה שהדרך האופיינית בהודיות להבעת תפיסות דומות על ידי שימוש בביטויים דומים תקפה גם כאן ואם כך הרי ש'יצר בשר' כאן פירושו שלילי. למעשה, די בפירוק הביטויים המרכיבים והבנת שימושם בהודיות ובכתבי הכת האחרים בכדי להבין משמעותו השלילית של 'יצר בשר'. הביטוי 'יצר' חוזר פעמים רבות בכתבי הכת ולרוב כביטוי לתאוות הקיימות באדם, למשל בברית דמשק ב 16, בתיאור מחשבתם הרעה של הרשעים: 'מחשבות יצר אשמה ועני זנות'. לדעת מ. קיסטר, 'יצר' ו'לב' הם ביטויים נרדפים בכתבי קומראן ואף במקורות חז"ל, והביטוי 'אשמה' הנזכר בסמיכות ל'יצר' פירושו הוא רע. נראה אם כן כי הביטוי 'יצר' מכיל יסוד שלילי ויסוד זה משמש במרבית הופעותיו של ביטוי זה בכתבי הכת (קיסטר תש"ע: 251). השם 'בשר' ושימושו בהודיות נידון בתת הפרק הראשון והוצגו בו תיאורים שונים של האדם בצירוף הביטוי בשר. תיאורים אלו מציגים את האדם כיצור בשרי, ללא רוח המרוממת אותו מגשמיותו ומעלה אותו משפלותו הבשרית. צירוף ביטויים אלה יחדיו מציג את האדם כחומרי ובעל יצרים וקושר בין מצבו הפיזי של האדם ובין התנהגותו המוסרית.

תפיסה דומה לזו מוצגת ב 4Q491 שהוא חיבור של הלל עצמי שבו משבח עצמו בעל המגילה ומתארו כאדם המורם מעם כשאחד הסימנים לכך הוא שאין בו התאוות הקיימות בבן הבשר הרגיל, וכפי שהעיד על עצמו: 'לא כבשר תאו[תי]' (י I, 14). תפיסה זו כורכת בין הבשר ובין התאוות והיצרים הקיימים באדם. קשר נוסף בין יצר ובשר אפשר לזהות ב 4Q417 (4QInstruction<sup>6</sup>) ב II, 14+12: 'אל תפתכה מחשבת יצר רע [ ] ... בלוא <sup>צ"ח</sup> נבונות בשר תשגכ[ה]'. בקטע זה בולט הקשר בין הבשר והיצר הרע והאזהרה לבן הכת לבל יחטא למרות שמועד לכך.

בהתייחסות הבאה בהמשך ההודיה בולט החיבור בין 'רזי פשע' ו'בשר' הקושר שוב בין חטא כלשהו ובין הבשר ומעמיד אותם כתלויים זה בזה. כך גם ביחס לשני קטעי המשפט האחרונים בהם מופיע הפועל 'להרשיע' שפירושו להחטיא. זו משמעותו של פועל זה בחלק גדול מן המקרים בהם נזכר במקרא, למשל דבהי"ב כב 3, המתאר את הגורם לדרכו הרעה של אחזיהו מלך יהודה: 'כי אמו היתה יועצתו להרשיע'.

ההבחנה בהודיה בין חטא ובין יצר מייחסת משמעות שונה לכל אחד מהם. חטא אמור בדרך כלל על עבירות מעשיות ויצר לעומת זאת, מכוון למחשבות ורצונות הקשורות בנפשו של האדם. היותם של שני גורמים אלה מושפעים מן הבשר מבטאים את תפיסתו של מחבר ההודיה הרואה בבשר כמשפיע באופן שלילי על כלל אישיותו של אדם, ממחשבותיו ועד מעשיו בפועל. כתבי הכת האחרים שהוצגו משקפים עמדה דומה הרואה בבשר כמקור לחטאים ולתאוות הקיימות באדם.

### ה. התרוממות חברי הכת מעל הגוף

עד כה הוצגו התייחסויות הנוגעות במישורים שונים בהיבט של גופו הפיזי של בן הכת וכולן בעלות אספקט שלילי. תת פרק זה נשען במידה מסוימת על התפיסות הקודמות אך מציג זווית שונה בחשיבתה של הכת ובתפיסתה את עצמה. ההתייחסויות בתת פרק זה מזכירות שפלותו הבשרית של בן הכת, יסודו השפל והחטאים שהוא שרוי בהם אך בד בבד גם מביעים את אמונתם של חברי הכת בבחירתם ואת יכולתם להתעלות משפלותם הפיזית מכוח בחירתם של האל בהם. ההתייחסויות לקוחות מן ההודיות, למעט אחת מסרך היחד, והאמונה העומדת ביסודן מהווה מקור לשבח והודיה של בן הכת לאל בהודיות כולן.

### הודיות ז 30 [טו 17]; טו 20 [ז 17]:

שתי התייחסויות קצרות וסתומות יחסית חוזרות בהודיות ז [טו] ו-טו [ז] הדנות בנושאים דומים. מהודיות ז [טו] נשמר החלק האמצעי המספר בשבחה של הכת וכנראה שזה היה נושא ההודיה כולה. בנוסף מציגה ההודיה בהרחבה את רעיון הגזירה הקדומה ותקפותו על הבריאה כולה ומפרטת בתיאור גורלו של הצדיק וגורל הרשעים שנקבעו כתוצאה מאותה גזירה. הקטע המתאר את גורלו של הצדיק ומעלותיו הרוחניות מסתיים באמירה של המחבר: '**ותרם מבשר כבודו**', המבטאת את אמונתו כי בן הכת מכובד מיתר בני האדם ומורם מהם. קשה לפרש האם הביטוי 'בשר' כאן מתייחס לרשעים המוצגים בהמשך הדברים ומבטא בכך עליונותו של בן הכת מהם או שמא זהו ביטוי המתאר שפלותו הבשרית של בן הכת. בין כך ובין כך הביטוי 'בשר' משתמע כשלילי שכן שבחו של המחבר הוא על כך שזכה להתרומם ממעמד זה.

מסקנה דומה עולה מהודיות טו [ז], בהודיה העוסקת בעיקרה בתיאור החסדים של האל לבני הכת. המסגרת של ההודיה מתארת ביטחונו של המחבר באל ובאמצעה מוצג רעיון הגזרה הקדומה כשלפניו ואחריו תיאורים המבטאים משאלות לב של המחבר ונוגעים לחייו הפרטיים ולחייו הציבוריים כמנהיג העדה. חלקי ההודיה מתוארים בביטויים דומים הקושרים בין חלקיה (ליכט תשי"ז: 122–123). גם בהודיה זו מלווה הצגת רעיון הגזרה בתיאור בחירתו של בן הכת ובהשתייכותו לעדת הבחירים שזכו לדעת ולהשגחתו של האל. בנוסף, מתוארת עליונותו של בן הכת לעומת בני האדם האחרים והצדקת בחירתו בו על ידי שימוש בתיאורים שונים המבדילים אותו מהם. בין תיאורים אלה קביעתו ביחס לגופו הפיזי: 'ומחסי בשר אין לי [ ]'. המילה 'מחסי' פירושה מחסה והיא כתובה בצורה אופיינית למגילות במילים המסתיימות בסגול ובהן הוחלפה ה"א ביו"ד (ליכט תשי"ז: 8). פירוש המילה 'בשר' אינו בהיר ומעמיד שוב אותה שאלה שהועלתה בהודיה הקודמת ביחס לנושא המשפט. שתי האפשרויות מבדילות את המחבר מן הבשר ושוללות ממנו כל תכונה בשרית.

שתי התייחסויות אלה מתארות התרוממותו של בן הכת משפלותו הבשרית ושבוהו על החסד שהוענק לו. ההודיות הבאות והקטע מסרך היחד מבהירים את הסיבה לרגשות ההודאה והעליונות שחש המחבר ומושתתים על האמונה כי בן הכת נבחר על ידי האל ובחירה זו היא שרוממה אותו וגרמה לתחושת היותו מורם מיתר בני האדם. מעבר לאמונה כי בן הכת הוא בחיר האל שהועלה משפלותו, מציגות ההודיות גם השלכותיה של אותה בחירה מרוממת כיוון שלפי השקפתם, בחירה זו מחייבת ולה משמעות מעשית. באותן התייחסויות מובעים הדברים בביטויים ודימויים זהים.

הודיות (1QH<sup>a</sup>) יט 6, 15 [יא 3, 12]; (4QH<sup>b</sup>+4QH<sup>a</sup>+1QH<sup>a</sup>) כא 7–23 [יה 21–33 + קטע

3, 3]; (4QH<sup>b</sup>+1QH<sup>a</sup>) כג 5–15 [יה 4–13]:

שלוש הודיות אלה מתמקדות במחבר ובתפקידו כמנהיג הכת. ההודיות מתארות כיצד זכה בדעת ובהארה אלוהית וכיצד מלבד אלה העניקה לו הבחירה גם את היכולת לשבח את בוראו ולחלוק מחכמתו לבני הכת (ליכט תשי"ז: 160, 213). בכל פעם משולבות התייחסויות מספר פעמים לאורך ההודיה, בקטעים שונים שלה.

עמודה יט [יא] פותחת בהודיה לאל על שהבדילו: 'אודכה אלי כי הפלטה עם עפר וביצר חמר הגברתה'. 'עפר' ו'יצר חמר' הם כינויים מוכרים שבהם מכנה עצמו ומשמעותם אדם שנוצר מעפר וחומר. תיאור הבדלתו מתואר בשני פעלים החוזרים בהודיות פעמים נוספות ומבטאים רעיון דומה: הראשון הוא 'הפלתה', המופיע ביואל ב 26: 'אשר עשה עמכם להפליא', ופירושו הבדלה לתפארת, והשני הוא 'הגברתה', מלשון גבורה ובא להביע גבורתו של האל (ליכט תשי"ז: 161). שני פעלים אלה הם חיוביים ובאים כניגוד לעפר וליצר החמר. החסד מודגש מהניגוד שבין ההבדלה ובין המוצא הראשוני שהוא עפר וחומר. השימוש המנוגד בביטויים ובפעלים מדגיש את הרעיון שלמרות שהוא מעפר וחומר האל בחר בו והבדיל אותו לטובה.

בסופה של ההודיה שוב הזכיר שפלותו הפיזית ודימה עצמו לתולעת כדי לבטא שפלותו בהווה מול גדולתו העתידית: 'להרים מעפר תולעת מתים לסוד א' [ ]' (שורה 15 [12]). הבחירה בתולעת בהשראת הפסוקים מישעיהו מא 14: 'אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל', או תהילים כב 7: 'ואנכי תלעת ולא איש', ובשניהם דימה הנביא או המחבר את אנשי ישראל או את עצמו לתולעת בכדי לבטא חולשה ושפלות. ההרכבה החדשה בביטוי 'תולעת מתים' מביע רעיון דומה בנוגע לאנשים השפלים והחלשים שבבני האדם. המסגרת הרעיונית של ההודיה מבהירה עמדתו האמביוולנטית של המחבר כשמצד אחד מודה על החסדים שהוענקו לו מאת האל, ומצד שני מכיר בשפלותו ומאמין כי החסדים שניתנו לו אינם ראויים לאישיותו וטבעו.

בעמודה כא [יה+קטע 3] שוב מלווים דברי השבח בתיאורי גנאי עצמיים המשובצים לאורכה של ההודיה: 'ומה בשר [ ] ה להפליא ובמחשבתכה להגביר ולהכין כול לכבודכה [ ] בצבא דעת לספר לבשר גבורות וחוקי נכונות לילוד [אשה] הביאותה בברית עמכה ותגלה לב עפר להשמר [ ] מפחי משפט לעומת רחמיכה ואני יצר [ ] ולב האבן למי נחשבתי עד זות כיא [ ] ת קנתה באוזן עפר ונהיות עולם חקותה בלב [ ]... [ ] ואני יצר העפר [ ]... [ ] בנתיבות שלום ועם בשר להפליא [ ]'. גם כאן מבטא המחבר את החסד שבהבדלתו על ידי שימוש בביטויים 'להפליא' ו'גבורות' שהופיעו בהודיה הקודמת ומבטאים הבדלתו לטובה של המחבר שזכה לחזות ולהבין רזים. התיאורים בהודיה זו מדמים אותו לחומר ממש, כולל אבריו השונים הקשורים לקבלה ושמיעה של הדעת האלהית. תיאוריו העצמיים הם בשר, ילוד

אשה ויצר עפר, ואיבריו הם 'לב עפר' ו'אוזן עפר', שלמרות שפלותם מהווים מקור להעברת הדעת לבן הכת.

ההודיה בעמודה כג [יה] דנה באותו נושא ומשלבת גם היא בדבריה אותם דברי לעג תוך שימוש בביטויים דומים המופיעים לאורך ההודיה: 'ותגל אוזן עפר...[.ר.]...[לה]שמיע ליצר מבינתו ולמליץ באלה לעפר כמוני ותפתח מק[ור] להוכיח ליצר חמר דרכו ואשמות ילוד אשה כמעשיו ולפתח מ[קו]ר אמתכה ליצר אשר סמכתה בעוזכה ל[הרי]ם כאמתכה מבשר [ולספ]ר טובכה לבשר ענוים'. בקטע זה חוזרים אותם כינויים ודימויים שנזכרו בהודיה לעיל ומבטאים גם כן את שפלותו הפיזית של המחבר שזכה לשמוע ולהיפתח אל מקור הדעת. המילה 'יצר' לבדה החוזרת פעמיים בשורות אלו היא כינוי לבני אדם ולא בעלת משמעות מעבר לכך (ליכט תשי"ז: 215).

בעמודה כה 12 [קטע 5, 10] חוזר הדימוי 'אוזן בשר גליתה' המופיע בשלוש העמודות הנ"ל בצורות דומות. חלקי העמודה שנשמרו מלמדים כי ככל הנראה דנה ההודיה בעיקרה בהשמדת הרשעה אך קטע זה שייך לנושא חדש שהמשכו לא נשמר ונראה כי עסק בעניין בחירתם של חברי הכת (ליכט תשי"ז: 230-232).

#### סרך היחד יא 7:

התייחסות נוספת שיש בה רמז לאותה אמונה מופיעה בסרך היחד יא, שהוא כאמור פרק הדומה להודיות בסגנונו ורעיונותיו ולכן אין זה מפליא שנזכר בו גם עניין זה. הפרק כולו ארוך ודן בכמה נושאים אך הקטע המסוים בו נזכרת התייחסות לבחירה מתאר כיצד טוהר המחבר מחטאיו בחסדו של האל. בשורות 6-8 נכתב: 'מקור צדקה ומקוה גבורה עם מעין כבוד מסוד בשר לאשר בחר אל נתנם לאוחזת עולם וינחילם בגורל קדושים'. בתחילה תיאר מקור הדעת והשתמש בשמות 'גבורה' ו'כבוד' הבאים בהודיות כפעלים המבטאים הבדלה חיובית. מקורות הדעת שאליהם התכוון ידועים רק לאלה המשתייכים ל'אוחזת עולם וגורל קדושים' ונסתרת מכלל האנושות, המכונה כאן בכינוי 'סוד בשר'. הביטוי 'סוד' נזכר בשני ביטויים נוספים: 'סוד עולם' ו'סוד אמתכה' ומתפרש כחבורה,<sup>32</sup> בדומה למשמעות המקראית של הביטוי.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> כפי שמופיע בהודיות יא 22 [ג 21]; יט 7, 12, 15, 19, [יא 4, 9, 12, 16], המכנות את כת היחד בכינוי 'סוד עולם או 'סוד אמתכה'.

<sup>33</sup> תהילים קיא 1: 'אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה'.

פירוש אחר למילה סוד הוא מלשון יסוד, דוגמת 'סוד הערוה' שכוונתו ליסוד הבשרי שבאדם (ליכט תשכ"ה: 229). המחבר הבהיר כי בשל בחירתו בו הוא אינו נמנה עם בני הבשר, המכונים כך בין אם בשל שפלותם הפיזית ובין אם בשל מוצאם, אלא משתייך לחבורה שתתקיים לעד.

#### הודיות יא 22–21 [ג 20–21]; יב 28–30 [ד 27–29]:

בשתי הודיות אלה נוסף לדברי השבח מימד נוסף ומתואר כיצד בחירתו של האל בו רוממה אותו משפלותו הפיזית והמוסרית גם יחד. תיאורים אלה הם ביטוי לאותה תפיסה במחשבתה של הכת הקושרת בין הגוף לחטא, כפי שהוצגה בחלקים הקודמים.

בהודיות יא [ג] מתוארת בחירתו של בן הכת ומעלותיו לעומת הרשעים. בתוך דברי השבח על בחירתו הושחלו תיאורים שליליים המספרים בגנותו של הבחיר מן ההיבט הפיזי והמוסרי. הניגוד שבין מצבו השפל של הבחיר ובין בחירתו מחזקים שבחו והודאתו על החסד שנעשה עמו למרות שפלותו הפיזית והמוסרית הקיימת בו מיסודו. בדברי הפתיחה מביע המחבר את אמונתו כי הוא וחבורתו ייושעו למרות שפלותם: **'ואדעה כי יש מקוה לאשר יצרתה מעפר לסוד עולם ורוח נעוה טהרתה מפשע רב'**. בשורות אלה תיאר המחבר השתייכותו של בן הכת לכת היחד המכונה 'סוד עולם'. 'סוד' מוכר במקרא במשמעות חבורה או עדה, והניב הנוסף מבטא את אמונתם של חברי הכת על קיומה הנצחי של חבורתם (ליכט תשי"ז: 84). אחד הביטויים להשתייכותו של חבר לכת הוא טהרתה של רוחו מחטאיה, אך מן ההיבט הפיזי הוא נותר כמי שנוצר מעפר. שפלותם הפיזית של החברים והתפיסה כי יסודם מעפר אינה מונעת מהם להאמין בבחירתם ובקיומם הנצחי.

בהודיה השנייה, עמודה יב [ד], מוצג פולמוס אמוני בין הכת ובין מתנגדיה ומתוארת בחירתם של חברי הכת על פני הרשעים (ליכט תשי"ז: 90). באמצע ההודיה תיאר המחבר בפירוט את ההארה האלוהית שזכה בה והעניקה לו בנוסף למעלה רוחנית ושכלית, גם מעמד מדיני רם. קטע זה מסתיים בדברים הסותרים את קודמיהם ומנוסחים כשאלה השוללת את האמור לעיל: **'מי בשר כזאת ומה יצר חמר להגדיל פלאות והוא בעוון מרחם'**. תיאור בחירתו מתואר במילה 'פלאות' המופיעה כמוטיב חוזר בקטע המקדים: **'כי הודעתני ברזי פלאכה ובסוד פלאכה הגברתה עמדי והפלא לנגד רבים'** (שורות 28–29 [27–28]). האדם בהודיה זו מתואר כעשוי מבשר וכ'יצר חמר' ולכך נוספת האמירה בסופה של



השורה המייחסת לאדם חטאים הקבועים בו עוד טרם לידתו ומבטאת שפלותו המוסרית נוסף על זו הפיזית. נראה כי הביטוי 'להגדיל פלאות' בא לתאר נפלאות או חסדים שנעשו לכן הכת שזכה להתרומם מן המצב השפל שבו שרויים רוב בני האדם.

### הודיות יד 37 [ו 34]:

התייחסות נוספת שונה במעט מופיעה בהודיות יד [ו], בהודיה המתארת שבחה של הכת, מעלותיהם של חבריה, ארגונה החברתי וניצחונה על הרשעה באחרית הימים. ניצחון זה מתואר כמלחמה גדולה שתיערך באחרית הימים ובה תושמד הרשעה ויונהג סדר חדש שבו יורם מעמדם של אנשי הכת שעד אז נרדפו. שינויים אלה נכתבו לקראת סופו של הקטע שנשמר מתוך ההודיה השלמה וייתכן שהיה גם סופה של ההודיה כולה (ליכט תשי"ז: 109–110). חלק קצר ממנו מתייחס לחברי הכת באחרית הימים: **'ושוכבי עפר הרימו תרן ותולעת מתים נשאו נס'**. הכינויים 'שוכבי עפר' ו'תולעת מתים' מתארים את חברי הכת בהווה ומשקפים את תפיסתו של המחבר והכת כולה ביחס למצבם הנוכחי, טרם אחרית הימים. חלקי המשפט המשלימים כינויים אלה מורים על כך שתפיסה זו משקפת מציאות זמנית בעיניהם ובאחרית הימים יוצגו כנושאי נס ותרון שהם ביטוי לעליונות וכוח. נס ותרון הם ביטויים נרדפים שגם במקרא מופיעים זה לצד זה, למשל בישעיהו ל 17: 'עד אם נותרתם כתרן על ראש ההר וכנס על הגבעה'. פסוק זה הוא חלק מנבואה כללית על מצרים ובו תיאור של העם הנרדף והפליטים הבודדים שיישארו ומדומים בפסוק לתרון ונס הניצבים בודדים על גבעה.

הביטוי 'שוכבי עפר' אינו נזכר בצורתו זו אך מופיעים דימויים קרובים המשקפים תפיסות דומות. למשל באיוב כ 11: 'עצמותיו מלאו עלמו ועמו על עפר תשכב'. הקבלתו לביטוי 'תולעת מתים', הנזכר בהודיות יט 15 [יא 12], מעיד כי הוא בעל משמעות דומה. בשורות אלה ניתן להבחין בין התיאור הנוכחי המבטא חולשתו וערכו הדל של בן הכת ובין התיאור העתידי הנשגב. במצבו הנוכחי בן הכת הוא אדם שנוצר מעפר ובעל רוח חוטאת אך אמונתם היא כי באחרית הימים ישתנה מעמדו הודות להארה האלהית לה זכה.

## 1. סיכום

מרבית כתבי הכת שהובאו בפרק זה מבטאים עמדתם החריפה של חברי הכת ביחס לשפלותם הפיזית של בני האדם ובכללם חברי הכת. ההכרה של חברי הכת בשפלותם תקפה גם לאור תפיסות מנוגדות המתוארות בכתביהם ומציגות את חברי הכת כבחירי האל, שטוהרו מחטאיהם על ידי רוח הקודש שהוענקה להם. אולם, אין תפיסות אלו משנות את עמדתם השלילית ביחס לשפלותם הפיזית הטבועה בהם, כמו ביתר בני האדם, בעצם טבעם כיצורים בשריים.

למרות ההבדלים בגישתם של הקטעים, שילובם בכתבים השונים הוא בהקשרים דומים ובתיאורים ודימויים זהים כמעט לחלוטין. ברוב הקטעים משולבות ההתייחסויות לגוף בתוך דברי שבח לאל ומשובצות בתוך מסגרתה האמונית של הגזירה הקדומה המעניקה תוקף לדברים ומסירה כל ערעור בתקפותם. בהודיות בולט במיוחד הקשרם ושילובם הדומה של הקטעים בהודיה הכללית: תחילה פותח המחבר ברעיון כללי ורחב כגון רעיון הגזירה הקדומה, סילוק הרשעה או תיאור הבריאה, המלווה ברוב המקרים בשבח הבורא, ובהמשך הדברים נראה כסוטה מהעניין שהתחיל בו ופונה לדבר על הכת וחבריה. בכל המקרים בהם ישנה התייחסות לחברי הכת, משתנה הנימה מנימת שבח והודיה לבורא, לנימה מבזה המרבה להשתמש בביטויים חריפים המתארים את חברי הכת מצד גופם הפיזי. עיון בהודיות מראה כי מבנה זה הוא שיטתי ומכוון ומופיע באחד משני מקרים: באמצעם של דברי שבח לאל או באמצעו של תיאור מעלותיו וסגולותיו של בן הכת. לדעת ניוסום מבנה זה מחדד יותר את ההבדל והפער בין האל ובין חברי הכת ואינו נובע מהרגשת שפלות שחשים חברי הכת ביחס לאל אלא מביע את שאיפתם להדמות לאל ואת הדרגה שאליה יש לשאוף בעיניהם (ניוסום 2004: 230–231).

גם הנושאים העיקריים הנידונים בקטעים אלו דומים ומתארים לרוב יצירתו של אדם מעפר או חומר וחזרתו לעפר, מוצאו השפל, החטאים הכרוכים בגופו והרוח השוכנת בו כנושאת תכונות אופי המשפיעות על אישיותו של אדם. סגנונם של התיאורים דומה אף הוא וברוב המקרים בחר המחבר להשתמש בביטויים מקראיים המוכרים בהקשרם השלילי.

אחד הכינויים החוזרים בקטעים אלו הוא 'בשר' שמופיע פעם ככינוי לרוח השורה על האדם ופעם ככינוי לאדם העשוי מבשר. מכתביה של הכת עולה כי תפיסתם של חברי הכת את הבשר התרחבה הרבה מעבר לתפיסה המקראית שממנה צמחה. ברוב המקראות ההתייחסות היא לדבר עצמו ללא נקיטת

עמדה ובמעט המקראות האחרים נעשה שימוש בביטוי 'בשר' כדי לתאר חולשתו של אדם העשוי מבשר, בעיקר ביחס לאל. הכת לעומת זאת ראתה בבשר לא רק אובייקט פיזי אלא חומר שניתן ליצוק לו תכונות, בעיקר שליליות, ובכך הפכו אותו לסמל שקיומו ונוכחותו שליליים. על פי תפיסתם, החטאים והתאוות הקיימים באדם מקורם בבשר והם אימננטיים לו. לתפיסה זו השלכה על אישיותו הכוללת של האדם, שכן מרבית גופו של האדם עשוי מבשר ומצב זה משעבד את האדם לחטא וליצרים בלא יכולת להינתק מהם. הדרך היחידה בעיניהם להתרומם ממצב זה היא על ידי הענקת רוח שמקורה מהאל והיא אינה קשורה בבשר.

השימוש החוזר בקטעים אלו בביטוי 'בשר' מבטא מציאות שלילית יותר מאשר השימוש בביטויים אחרים החוזרים הרבה, כמו 'חומר' או 'עפר' ומבטאים בעיקר שפלות פיזית. **בשר הוא ביטוי לשפלות פיזית ומוסרית כיוון שהוא קשור בחטאים ותאוות.** בתת הפרק העוסק ביסודו של בן הכת נזכרו ביטויים שונים בהם השתמש מחבר ההודיות כדי לתאר גופו הפיזי אך הביטוי בשר לא נזכר באף אחד מן התיאורים למרות שלכאורה הוא המרכיב העיקרי בגופו של אדם. הכינויים החוזרים באותו תת פרק הם 'יצר חמר' או 'יצר עפר' ולא 'יצר בשר' שנשמע בעל משמעות דומה. בפעמים בהן נזכר הביטוי 'יצר בשר' בהודיות בהקשר ברור, נזכר יצר זה כדבר שאין לבן הכת ועל כך שבחו של המחבר. נראה אפוא כי המשמעות שהעניקו לביטוי בשר במגילות חרגה מעבר למשמעות הקונקרטית של הביטוי והפכה לשמש סמל להתנהגויות ותכונות רעות שהם חלקם של כל מי שהוא בשר ודם. בניגוד לעפר והחומר שהם יסודות ארציים שלא קשורים לאדם בלבד, הבשר ייחודי לבעלי החיים ואין לו קיום אחר מחוץ לגופו של בעל החיים. השימוש בביטוי זה משרת את מטרתם של המחברים ומחזד את תפיסתם בדבר שפלותו הפיזית והמוסרית של האדם.

אולם, גם בשימושו של ביטוי זה ניתן להבחין ברמות שונות של התייחסות. הקטעים המשקפים עמדה מתונה יחסית נכללו בפרק זה בשל כינויים או שמות הנזכרים בהם<sup>34</sup> ונתפסים כשליליים לאור הקשרם או שימושם ככאלה במקומות אחרים. בקטעים המציגים עמדה קיצונית יותר נכללו התייחסויות נרחבות העוסקות ביסודו של האדם, מוצאו והרוח השורה עליו המושפעת מגופו ומשפיעה על אישיותו. כל אלה מציגים את האדם וגופו באור שלילי ומעניקים נופך נוסף גם להתייחסויות המתונות יותר.

<sup>34</sup> לדוגמא בהודיות יז [ט], ז [טו] וסרך היחד יא.

לעיתים נראות ההתייחסויות בפרק זה כסותרות זו את זו, במיוחד לאור הקשרן בטקסט כולו, או כמשקפות מתח אמוני בין אידיאות שעליהן נשענה הכת ובין המציאות המעכבת קיומן של אידיאות אלו. אך העקביות בהצגת הדברים מלמדת על תפיסה רעיונית אחידה ומלוכדת שנוצרה מהיתוך היבטים שהם לכאורה מנוגדים. כך למשל עולה מתוך ההתייחסויות בתת הפרק הרביעי המשקפות את הקונפליקט שהתחבט בו בן הכת, כשמצד אחד היה מודע כל העת להיותו בשר ודם ככל אדם אחר, שקורץ מאותם חומרים הגורמים לנמיכות רוח ולתחושת שפלות פיזית ורוחנית, ומצד שני האמין שנבחר על ידי האל ובחירה זו רוממה אותו והעלתה אותו משפלותו הבשרית. תפיסות אלה אינן מנוגדות בעיני המחבר משום שלפי תפיסתו, יכול האדם, למרות שפלותו, להיות בחיר האל הזוכה להבין רזים. שילובם של התפיסות המנוגדות מציג תפיסה הרואה בגוף כלי לקבלת ההארה האלהית ובכך הוסבה מהותו ממכשול לכלי. יחד עם זאת, ההדגשה היא על כך שהרוח אינה משנה טבעו של הגוף הבשרי אלא מותירה אותו בשפלותו וכחסר ערך בפני עצמו.

הקטעים מציגים היררכיה בין האל ובני האדם כאשר חברי הכת נמצאים בתווך והדבר המפריד בינם ובין האל הוא גופם הגשמי בעוד בינם ובין שאר בני האדם מפריד הפוטנציאל המובטח להם מהיותם בחירים. על פי אמונתם, בחירתם מזכה אותם להתעלות ממצבם הבשרי המאפיין את רוב בני האדם ולהגיע לדרגות טהרה וקדושה שאין המשתייכים לגורל החושך זכאים להן.

על אף שהדיון בחלק זה הוא פיזי בעיקרו הוא אינו נעדר רוח, ובהודיות שהוצגו בולטת ההתייחסות לרוח לצד התייחסות לגוף הפיזי. כמובן שההתייחסויות לשני התחומים הן שונות ובמקרים בהם נשללת הסתכלות ערכית על הגוף היא מועברת לרוח אשר אליה מופנים רגשי ההודאה. הפער הרעיוני בין שני הנושאים מדגיש עוד יותר את האמור בהודיות בדבר ערכה של הרוח וערכו האפסי של הגוף.

### 3. פרק ב: הרוח כהיפוכו של הגוף: דיונים טקסטואליים

#### א. מבוא: הרוח במגילות קומראן

רוח היא כוח שמיימי הפועל בעולם ובאדם באופן מופשט. במקרא חוזר המושג רוח בכמה משמעויות שונות: תנועת האויר,<sup>35</sup> נשימת כל חי,<sup>36</sup> נפש,<sup>37</sup> השראה,<sup>38</sup> הבל,<sup>39</sup> וצד.<sup>40</sup> אם כן, משמעותו המקראית של המונח רוח דומה למשמעותו היום, והוא מציין אחת משתי משמעויות: האחת קונקרטיית ומתארת את תנועה של אוויר, והשנייה מציינת תנועה רגשית או נפשית בחייו של אדם. בכל ההתייחסויות במקרא המזכירות רוח, מתוארת הרוח במושגים מוחשיים, כרוח נושבת היוצאת מאת האל, גם כאשר הרוח המתוארת היא רוח השראה כמו רוח נבואה.

בכתבי הכת חוזר המושג רוח פעמים רבות בכל סוגי הכתבים, כשעיקר ההתייחסויות הן אל הרוח כמקור למצבים ותכונות בנפש האדם.<sup>41</sup> ביתר המקרים משמש המושג רוח לציון משב רוח ורוח חיים באדם,<sup>42</sup> רוחות שמימיות,<sup>43</sup> כמילה נרדפת למעמדו של אדם<sup>44</sup> ופעם נוספת כגורם שבכוחו לרפא.<sup>45</sup> בהתייחסויות אלה וכן בהתייחסויות הקושרות בין הרוח ונפשו של אדם, מודגש המקור האלהי של הרוח. כתבי הכת מזכירים כמה סוגי רוחות ואת תפקידן ומבדילים בין הרוחות הטובות המזכות את חברי הכת בטהרה וכפרה ובין אלה הרעות המשפיעות על מעשיו של אדם ודרכיו. התפיסה הרואה ברוח כקובעת את גורלו של אדם מוצגת בבחירות בפרק תורת שתי הרוחות בסרך היחד, שבו מתוארת תפיסתה הדטרמיניסטית של הכת בדבר חלוקת האנושות בין רוחות טובות ורעות המכונות 'רוחי אמת ועול' והן אלה הקובעות את תכונותיו, מעשיו וגורלו של האדם.

<sup>35</sup> מלכים ב ג 17: 'לא תראו רוח ולא תראו גשם'.

<sup>36</sup> בראשית ז 15: 'הבשר אשר בו רוח חיים'.

<sup>37</sup> במדבר יד 24: 'עקב היתה רוח אחרת עמו'.

<sup>38</sup> שמואל א יח 10: 'ותצלה רוח אלהים רעה אל שאול'.

<sup>39</sup> ישעיהו מא 29: 'רוח ותהו נסכיהם'.

<sup>40</sup> ירמיה מט 32: 'וזרתים לכל רוח'.

<sup>41</sup> הודיות ט 24 [א 22]: 'רוח תועה ונעוה'; טז 37 [ה 36]: 'לחיות רוח כושלים'.

<sup>42</sup> הודיה טו 26 [ז 23]: 'כמוץ לפני רוח'; 4Q416 (4QInstruction<sup>b</sup>) ב II, 2: '[אם] יקפוץ ידו [ונאספ] הרוח כל בשר'.

<sup>43</sup> 4Q405 (4QShirShabb<sup>f</sup>) ו 7: 'מקדש[י] פלא רוחות אלהים'.

<sup>44</sup> 4Q279 (4QFour Lots) ה 5: 'איש לפי רוחו'.

<sup>45</sup> בדיני הצרעת בברית דמשק. עניין זה יידון בפרק הבא.

הרוח העיקרית הנזכרת בכתבי הכת כרוח בעלת הדרגה הגבוהה ביותר היא רוח הקודש שעל פי אמונתם של חברי הכת מוענקת לנבחרים מרצונו של האל והיא מטיבה עם הזוכים בה כיוון שבכוחה לטהרם פיזית ומוסרית ואף לזכות אותם בכפרה (ראה: סקי 1989; ניצן 2007). תפיסה זו מובאת בהודיות ו 23–24 [יד 12–13]: 'ואני ידעתי מבינתך כי ברצונכה בא[י]ש הרב[יתה נחלתו] ברוח קודש', ובהודיות טו 9–10 [ז 6–7], בקטע המדגיש את ההבדלה בין הבחיר שזכה ברוח ובין הרשעים ומתאר את התקווה שתולה המחבר ברוח ובכוחה: 'ורוח קודשכה הניפותה בי בל אמוט ותחזקני לפני מלחמות רשעה'. תפיסה זו ביחס לרוח דומה לתפיסה המקראית הרואה ברוח כמשב השורה על האדם ומקורו מהאל.

משמעות מופשטת יותר לרוח הקודש עולה משני חיבורים כיתתיים אחרים המזכירים רוח זו בהקשר של כוחות שמימיים ולא כרוח השוכנת באדם. למרות הקשר המופשט מלמדים חיבורים אלה על חשיבותה העליונה של רוח הקודש ועל התפיסה הכללית שלה כמיוחסת לאל.<sup>46</sup>

מעניין כי דווקא רוח זו, שמתוך כתבי הכת עולה כי הוענקה לה חשיבות עליונה מיתר הרוחות, נזכרת במקרא פעמים בודדות בלבד. פעמיים נזכרת רוח הקודש בישיעיהו סג 10–11, כרוח שמימית שאינה שורה על בני האדם: 'והמה מרו ועצבו את רוח קדשו... איה השם בקרבו את רוח קדשו', ופעם נוספת נזכרת בתהילים נא 13: 'ורוח קודשך אל תקח ממני' כרוח המוענקת על ידי האל שהשראתה היא בחסדו של האל, בדומה לתפיסה המוצגת בכתבי הכת. בברית החדשה לעומת זאת, מונח זה שכיח מאוד ונושא משמעויות שונות ביניהן ציון של תכונה מסוימת, רוח השורה באדם, רוח רעה, רוחו של ישו ורוב ההתייחסויות הן אל רוח האל (דיוויס 1992: 178–179).

בפרק זה נכללות התייחסויות הקושרות בין הרוח והבשר ומוסיפות על תפיסתה של הכת את הגוף לא מתוך שלילת הגוף, כמובא בפרק א, אלא מערכה של הרוח.

## ב. הרוח כמנוגדת לגוף

מספר קטעים בהודיות דנים בשני נושאים האופייניים למגילה: האחד הוא הזכרת שפלותו של בן הכת בתיאורי הגנאי המוכרים, והשני התייחסות לרוח המוענקת לבחיר על ידי האל. עניינם המיוחד של

<sup>46</sup> 4Q287 (4QBer<sup>b</sup>) ב 5: [ז] הר רוקמת רוחי קודש קוד[ש]ים'; 4Q405 ו 5: 'רוחי קוד[ש] קודשים אלוהים חיים'.

הקטעים בתת פרק זה הוא הקשרם המשותף של הבשר והרוח בדיון אחד והצגתם של השניים כמנוגדים זה לזה.

#### הודיות כג 29–30 [קטע 2, 7–9]:

ההודיה מתארת את הסגולות שזכו בהן חברי הכת כבודדים וכקבוצה ומזכירה רעיונות נוספים כמו רעיון הגזירה הקדומה, שפלותו של בן הכת וכפרה ברוח הקודש (ליכט תשי"ז: 221). באמצע ההודיה ישנן כמה שורות חסרות ולאחריהן קטע העוסק בבחירתו של בן הכת. הקטע פותח בתיאור שפלותו הבשרית של בן הכת על ידי שימוש בביטויים החוזרים: 'עפר', 'אפר', '[יצ]ר חמר', ממשיך בתיאור בחירתו על ידי האל מכוח הגזרה הקדומה ובסופו שוב רמז לשפלותו הבשרית והתייחסות לרוח שזכה בה: '[שב א]ל עפרו ועל עפר הניפותה רוח [ ]'. בשורות אלה מוצגים הבשר והרוח כשני אובייקטים נפרדים ומנוגדים כאשר הראשון מתאר את מצבו הטבעי של המחבר כפי שהוא ראה אותו, ואילו הרוח היא זו שביכולתה לשנות את מעמדו הבשרי ולרומם אותו. תוארה של הרוח חסר אך פעולת ההנפה הנזכרת בסמיכות לה מלמדת כי ככל הנראה מדובר ברוח הקודש שהיא הרוח היחידה הנזכרת בכתבי הכת בסמיכות לפעולה זו.<sup>47</sup> הפועל נו"פ נזכר במקרא כסמל להקדשה ופירושו על פי התרגומים ועל פי חז"ל הוא מלשון הרמה.<sup>48</sup> עיקר שימושו של פועל זה במקרא הוא בהקשרים פולחניים ואף לא פעם אחת בהקשר לרוח כלשהי. השאלה דומה לזו נעשתה עם הפועל הז"י המשמש במקרא בתיאור פעולתה של הזיית מי הנדה ובקרב הכת הוסב שימושו לתיאור הזאתה של רוח שתפקידה לטהר, בדומה לתפקידם של מי הנדה, כפי שמובא במפורש בסרך היחד ד 21: 'ויז עליו רוח אמת כמי נדה' (ליכט תשכ"ה: 103).<sup>49</sup>

נראה אם כן כי שני פעלים אלה הושאלו על ידי המחברים בהקשרים המתארים השראתה של רוח, ולא במקרה. העדר הפולחן בכת אילץ אותם למצוא פתרון אחר לטהרה המושגת בפולחן ופתרון זה הסב את עיקר אמונתם של חברי הכת מתפיסה הלכתית-פרגמטית שאחד מביטוייה הוא פולחן במקדש כמקובל, לתפיסה אמונית-תודעתית התולה את הטהרה והכפרה ברוח, שבה זוכים רק

<sup>47</sup> למשל הודיות טו 9–10 [ז 6–7]: 'ורוח קודשכה הניפותה בי בל אמוט'; 38 [יז 26]: 'הניפותה רוח קודשך על עבדך'.

<sup>48</sup> ויקרא כג 11: 'ההניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן; במדבר ה 25: 'ההניף את המנחה לפני ה' והקריב אותה אל המזבח'.

<sup>49</sup> פעם נוספת נזכר פועל זה בהקשר לטהרה פיזית ב 4Q512 א-ו 6: 'ואח[א] ה[ו]ותו את מימ[י] הזיה'.

**המעטים המשתייכים לגורל האור.** שני ביטויים מושאלים אלה מלמדים על חשיבותה של הרוח בחייה של הכת ומלמדים על המשמעות שהוענקה לה כמטהרת.

תיאור טבעו השפל של האדם ותיאורה של רוח הקודש כגורם חיצוני שזוכה בו הבחיר חוזר בהודיות ח שבין שורותיה החסרות של ההודיה אפשר להבחין בחלקי מילים וביטויים המלמדים על קשר ניגודי דומה בין השניים: '[ור]וח נעוה משל[ה] ביצר עפר... [ ] יך מעפ[ר]ר [ ]...ברוח קו[ד]שך] אשר נת[ה]ה בי [ ]' (שורות 18–20). השורות מתארות שתי רוחות מנוגדות: רוח נעוה ורוח קודש, ומתייחסות ליסודו של אדם בביטויים יצר עפר ועפר.

בשתי ההודיות הללו מבטא המחבר את ייאושו ממעמדו הבשרי שאותו חווה כטבעי לו ובשתייהן דועך ייאושו לאור הידיעה כי בשל גורלו הוא זכאי לרוח הקודש שביכולתה לרומם אותו משפלותו הפיזית. שתי ההודיות מדגישות כי רוח הקודש הונפה עליו כיצור העשוי מעפר ולא עליו כאדם. הדגשה זו מלמדת כי טבעו של אדם אינו מונע קבלת רוח קודש וכאשר רוח זו שורה על האדם ביכולתה לשנות טבעו הבשרי ואז שוב אין הוא עוד יצור בשרי אלא מי שרוח בו.

#### הודיות ד 37–38 [יז 25–26]:

ההודיה מתארת מעלתו הרוחנית הגבוהה של בן הכת שהוענקה לו הודות לטהרה המוסרית לה זכה (ליכט תשי"ז: 209). בחלקה האחרון של ההודיה מתמקד המחבר בחטאים שלהם הוא משועבד כמי שבו 'רוח בשר', ומאידיך זכה להישמר מפניהם ולהיטהר מהם על ידי 'רוח קודש' השורה עליו. הניגוד בין שתי הרוחות הקיימות בו מופיע לקראת סופה של ההודיה שנשתמרה: '[ממ]שלתם בתכמו כי רוח בשר עבדך [ ] הניפותה רוח קודשך על עבדך [ות]טהר מ[ ] ת לבו'. סיום אופטימי זה להודיה מראה כיצד הכניעה רוח הקודש השורה על בן הכת את רוח הבשר המייצגת תכונותיו השליליות וטבעו הבשרי וכיצד היא מטהרת אותו. בביטוי 'רוח בשר' מבטא בעל ההודיות באופן ברור את עמדתו הדואלית ביחס לשני הכוחות הקיימים באדם ונאבקים זה בזה כשהאחד אינו מאפשר קיומו של השני. השאיפה של בעל ההודיות להכניעתו של הגוף הפיזי, המסמל בעיניו את הבשריות ואת הכוחות השליליים, תיתכן רק כאשר רוח קודש תשרה על האדם, תשנה טבעו, ותהפוך את גופו לחסר ערך. בניגוד לרוח הבשר הטבועה באדם משעת לידתו, מקורה של רוח הקודש הוא מהאל והנפתה של הרוח מתוארת כפעולה שרק בודדים זוכים



לה. בידולם של כלל האנשים מטקס ההנפה המצטייר כאן כנלווה לרוח הקודש בולט בכל ההתייחסויות המתארות טקס מעין זה והענקתה של רוח זו.<sup>50</sup> הביטוי 'רוח בשר' וכן משמעות המילה 'תכמו' נידונו בפרק א, שכן הם בעלי משמעות פיזית ולמרות הרוח הנזכרת בביטוי הראשון כוונת הדברים היא ליסוד הבשרי באדם, שהוא למעשה היסוד נטול הרוח.

#### הודיות יח 24–25 [י 22–23]:

ההודיה פותחת בשבח האל ומזכירה רעיון הגזירה הקדומה. בהמשך עוברת לנושא המרכזי של ההודיה שבו מתאר המחבר את הבזו שרוחש לכסף ולהון ומבדיל בכך בין חברי הכת המנהלים אורח חיים רוחני ובין מתנגדיהם שלהם 'יצר בשר' וליבם נמשך אחר תאוות גשמיות (ליכט תשי"ז: 154–155). את ההבחנה בין שתי הקבוצות מביא בעל ההודיה בראשית דבריו תוך שימוש בניגוד בין הרוח והיצר: **'כי אתה יצרתה רוח עבדכה וכרצ]ונכה הכינותני ולא נתתה משעני על בצע ובהון [חמס לא ל]בי ויצר בשר לא שמתה לי'**. בעל ההודיה מודה על הרוח שהאל יצר והשרה בקרבו ועל כך שאין בו 'יצר בשר' הקיים בקרב רוב בני האדם וגורם להם לתאוות שאין בן הכת שותף להן הודות לרוח השורה בו ומניאה אותו מכך.

הביטוי 'יצר בשר' חוזר עוד פעמיים בכתבי הכת ועל אף ההקשר הקטוע של שני הקטעים נראה כי הכוונה היא לגופו הפיזי של האדם, בדומה לביטויים 'יצר חמר' ו'יצר עפר'. אולם, חזרתו הדלה של ביטוי זה לעומת שני האחרים והקשרו החריף יותר מלמד כי ככל הנראה מתאר ביטוי זה מלבד את גופו הפיזי של האדם, גם את אישיותו הטבועה בגופו ומושפעת מבשריותו. בין אם זהו תיאור פיזי ובין אם לא, הרי שהמחבר מוציא עצמו מאותם אלה שלהם יצר בשר וכולל עצמו בין האנשים שזכו ברוח שנוצרה והוענקה להם על ידי האל. רוח זו היא הסיבה לכך שלא שולט בו יצר בשר ולמעשה אין הוא ככל האדם אלא מי שהצליח להתעלות ממצבו הבשרי על ידי הרוח שהוענקה לו.

על אף שהדברים בהודיה זו אינם קשורים זה בזה באופן ישיר, בשונה משתי ההודיות שהוצגו לעיל, מהקשר הדברים עולה מסקנה זהה ולפיה הצליחה הרוח לרומם את הבחיר ממצבו הבשרי שבו

---

<sup>50</sup> למשל בהודיות טו 9–10 [ז 6–7]: 'אודכה אלי כי סמכתי בעווכה ורוח קודשכה הניפותה בי בל אמוט ותחזקני לפני מלחמות רשעה'.

שרויים רוב בני האדם שהכוח המניע אותם הוא הבשר. לעומת אלה, הצליח בן הכת להתעלות מכך על ידי הרוח שהואצלה עליו ושנתה את מעמדו.

### ג. הרוח כמטהרת את הגוף

הרוח הניתנת לחבר הכת אינה רק מרוממת אותו משפלותו הבשרית ומהתאוות הגשמיות הכרוכות במצבו הבשרי-טבעי אלא בכוחה גם לטהר את בן הכת ואף לכפר עליו. הקטעים בתת פרק זה קושרים כולם בין טהרת הרוח וטהרת הבשר ומציגים את הראשון כתנאי לשני. שני הקטעים מופיעים בסרך היחד בפרקי טקס המעבר בברית ובפרק תורת שתי הרוחות.

#### סרך היחד ג 6–8:

קטע זה חותם את טקס המעבר בברית ובו תיאור טקסי הטהרה שנהגו בכת וזיכו את חבריה בקדושה. השגת הקדושה והגאולה מן החטא חייבו כניעה לחוקי האל והכת, הטהרות מוסרית ברוח הקודש ורחיצה של הגוף במים לשם הסרת החטאים שנתפסו כטומאה פיזית (רגב 2007: 125–126). באמצעו של הקטע מתואר הליך הטהרה הכתוב בתקבולת של ארבע צלעות דומות בסגנון וזה לשונן: **'כיא ברוח עצת אמת אל דרכי איש יכופרו כול עוונותו להביט באור החיים וברוח קדושה ליחד באמתו יטהר מכול עוונותו וברוח יושר וענוה תכופר חטתו ובענות נפשו לכול חוקי אל יטהר בשרו'**. שלוש הצלעות הראשונות מתארות כל אחת רוח אחרת השורה בכת ומזכה את הכת וחבריה בכפרה על עוונותיהם. הצלע הרביעית מתייחסת אל טהרת הבשר שהתנאי להשגתה הוא תשובה וכניעה לחוקי האל. תפיסת הרוח כמטהרת ומכפרת נזכרת גם מפי בעל ההודיות שייחס את הכפרה לרוח הקודש: **'רוח ק[ודש] ודשכה הניפותה לכפ[ר] אשמה' (הודיות כג 33 [קטע 2, 13])**. ייתכן שיש להבדיל בין 'רוח הקודש' הנזכרת בהודיות, ובין 'רוח קדושה' הנזכרת כאן ומצטיירת יותר כתכונה אישית בדומה לרוחות יושר וענוה ורוח אמת הנזכרות באותן שורות.

הליך הטהרה המתואר בקטע זה כולל שלושה שלבים: תחילה, מחויב החבר לשוב מדרכו הרעה ולהיכנע למשמעתה של הכת, לאחר מכן יכופרו עוונותיו על ידי הטהרות ברוח הקודש ולבסוף יטהר בשרו על ידי הזיית מים ורחיצה במים טהורים. הקטע משקף את תפיסתו הייחודית של בעל סרך היחד,

השונה מזו של בעל ההודיות, ומעניקה ערך רב לגוף וטהרתו ולא שוללת קיומו גם לאחר קבלת הרוח. תפיסה זו מחייבת התייחסות אחרת לגוף ולכן בא התיאור המפורט של טקס הטהרה הנעדר לגמרי מן ההודיות.

בסופו של קטע זה מצטיירת תמונה כוללת על אורח חייה של הכת הדוגלת בטהרה מוסרית ופיזית וקושרת בין שתיהן ובין הכפרה. הרוח מטהרת את האדם מחטאיו ועל ידי כך גורמת לכפרתו ומביאה בסופו של דבר גם לטהרת בשרו. הרוח המתוארת אינה מנוגדת לבשר, כמו שעולה מן ההודיות, אלא משפיעה ותלויה בו. בן הכת זקוק לרוח כמו גם לגופו. הוא אינו מיואש ממעמדו הפיזי בדומה לבעל ההודיות כיוון שהוא מאמין שהרוח ובחירתו בדרכה של הכת יטיבו עימו. כאן הגוף אינו נתפס כחולשה או גורם מפריע כשלעצמו וכל חסרונו הוא בחטאים הרובצים בו אך אלה יכולים להיטהר על ידי בחירתו של החבר בכניעה ליחד וברוח הנאצלת עליו ומכפרת על חטאיו.

#### סרך היחד ד 20–22:

פרק תורת שתי הרוחות בסרך היחד הוא אחד מפרקי היסוד הפורסים את תורתה של הכת בעניין שלטונם של הרוחות בעולם וחלוקת האנושות בין שתי רוחות אלו. בפרק מוקדש חלק ניכר למה שעתידי להתרחש באחרית הימים ולפי זה חלק האנושות שהשתייך לגורל הרשעה יושמד וחלק האנושות שיוותר ישוחרר מן הפורענות (ליכט תשכ"ה: 99). בהקשר לדברים אלה מתואר המשפט שייעשה עם הנותרים באחרית הימים: **'ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר וזקק לו מבני איש להתם כול רוח עולה מתכמי בשרו ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה ויז עליו רוח אמת כמי נדה מכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה'**. שורות אלה מתארות את הליך הטהרה בכת באחרית הימים וייתכן כי בשל כך הוא שונה מזה המתואר בסרך היחד ג שנדון לעיל. לפי הכתוב, תחילה יישפט האדם על מעשיו, לאחר מכן גופו ורוחו יטוהרו ובסופו תשרה עליו רוח אמת.

טהרת גופו מתוארת בביטויים 'זקק' ו'להתם' שמקורם מקראי. הראשון נזכר במקרא בהקשר לניקיון הכסף מסיגיו<sup>51</sup> ולעיתים כמטאפורה לטהרה פיזית ורוחנית בעם<sup>52</sup> ומופיע בשני שימושים אלה גם

<sup>51</sup> דברי הימים א כט 4: 'ושבעת אלפים ככר כסף מזקק'.

<sup>52</sup> מלאכי ג 3: 'וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אתם כזהב וככסף'.

בכתבי הכת.<sup>53</sup> השני מופיע במקרא<sup>54</sup> ובכתבי הכת<sup>55</sup> במשמעות דומה של הסרה וכליה של טומאה או רשע. רוח העולה הנזכרת בקטע תוסר מ'תכמי בשרו'<sup>56</sup> כחלק מתהליך הטהרה ובמקומה יישרו על הבחיר רוח הקודש ורוח האמת שלהן מיוחס תפקיד הטהרה. תיאור הגאולה של בן הכת כפי שמתואר על ידי בעל סרך היחד דומה לזה העולה מן ההודיות אלא שבניגוד להודיות הוא אינו מתואר כחלק מהווייתו הנוכחית של בן הכת אלא כתהליך שיתרחש באחרית הימים (קיסטר תש"ע: 270).

על אף ששורות אלה הן חלק מתיאור שיקרה באחרית הימים, יש בהן בכדי לשקף תפיסתה של הכת ביחס לרוח ולקשר בין טהרת הגוף והרוח השורה על הבחיר. בנוסף, ישנו דמיון בשלבי הטהרה והזיכוכ ובתפקיד המכריע של הטהרה המיוחס לרוח הקודש.

## ד. סיכום

בפרק זה ניתן להבחין בשתי הוראותיו של המושג רוח כששתי ההוראות מופיעות במגילת ההודיות ובסרך היחד ואינן מאפיינות מגילה מסוימת. האחת, רואה ברוח כגורם הטבוע באדם ומטביע בו את תכונותיו וקובע את גורלו, והשנייה מתייחסת אל הרוח כתנועה ממש, השורה על האדם ומשפיעה עליו מאותו רגע ואילך על פי טיבה. האצלתה של רוח זו מתוארת בפעלים קונקרטיים הממחישים את ממשיותה אך מותירים אותה כעל טבעית במהותה. על פי ההוראה הראשונה, הרוח, המוענקת לכל אדם מכוח הגזירה הקדומה, טבועה באדם משעת לידתו ולכן הדואליות בין הבשר והרוח טבועה גם היא באדם ואינה ניתנת להפרה. רוח זו כוללת את גורלם של כל בני האדם ומלמדת כי על פי תפיסתם של מחברי הכתבים כל בני האדם זכו ברוח. אלא שכאן באה ההוראה השנייה ומבדילה את חברי הכת מיתר בני האדם בכך שמייחסת להם רוח נוספת שבה זוכה האדם, שהוא למעשה הבחיר, בהתאם למעשיו ובחירתו ומרגע שהיא שורה על הבחיר היא משנה את מעמדו ואף את הרוח הטבועה באישיותו. רוח זו מכניעה את היסוד הבשרי הקיים בבחיר מעצם טבעו ובכך פוסק המאבק בין שני כוחות מנוגדים אלה.

<sup>53</sup> הודיות 14 [יד 3]: 'אן]הבי רחמים וענוי רוח מזוקקי עוני וברורי מצרף'; הודיות יג 18 [ה 16]: 'ותביאהו במצר]ף] כזהב במעשי אש וככסף מזוקק בכור נופחים לטהר שבעתים'.

<sup>54</sup> יחזקאל כב 15: 'והתמתי טמאתך ממך'.

<sup>55</sup> הודיות יא 30-31 [ג 29-30]: 'באש אוכלת בכל שנאביהם להתם כול עץ לח ויבש מפלגיהם'.

<sup>56</sup> ביטוי זה, שנידון בפרק א, חוזר עוד בהודיות יג 30 [ה 28]; טו 7 [ז 4].

בשלושת הקטעים מן ההודיות, הנכללים בתת הפרק הראשון, מוצגת הרוח כניגוד לבשר וכמרוממת אותו. בעיני בעל ההודיות, הבשר אינו רק אובייקט פיזי שלילי אלא כוח בעל השפעה שלילית שבכדי להכניעו יש צורך בכוח קוטבי לו- הרוח. הרוח נתפסת בעיניו כגורם חייוני המוענק לו בחסד האל ומרגע שהיא שוכנת בגופו היא מרוממת אותו מבחינה רוחנית ואין הוא עוד יצור בשרי לא רק בגופו אלא בכלל אישיותו. הניגוד בין 'רוח בשר' הטבועה בו, ובין 'רוח הקודש' שבה זכה הבחיר בחסד האל, מציג את תפיסתו הדואלית ביחס לשני הכוחות הקיימים בו כאשר מתואר מאבק המתנהל בין שני כוחות אלה. במאבק זה נוטלים חלק כל בני האדם אלא שלזכותו של בן הכת עומדת עובדת היותו בחיר המזכה אותו בכך שבסופו של דבר תגבר הרוח על הבשר.

התפיסה בהודיות היא כי בין אם הרוח היא רוח קודש המתוארת באופן מוחשי כרוח המונפת על בן הכת, ובין אם היא רוח הטבועה בנפשו של הבחיר ומטביעה בו את תכונותיה, הרי היא מנוגדת לבשר ולכן מרגע שהרוח שורה בגוף היא למעשה מכניעה את הגוף הפיזי והופכת אותו לחסר ערך בפני עצמו. בסרך היחד משתקפת תפיסה שונה. הרוח אינה מוצגת כניגוד לגוף אלא כיסוד השוכן בגוף, גורם לטהרתו ובכך מתקבל גוף טהור המשמש כלי לרוח. לכן מדגיש בעל סרך היחד כי בגוף אחד יכולה לשרות רוח עולה אך גם רוח קודש ורוח אמת וכאשר הרוח היא רוח טובה הגוף מטהר וכן הכת מצוי בדרגה פיזית ומוסרית גבוהה יותר.<sup>57</sup>

בהודיות ניתן להבחין בדואליזם בשר-רוח: כאשר האחד מצוי השני איננו, ולהיפך. תפיסה זו דומה לתפיסה הדואלית באיגרות פאולוס ומקור שתיהן הוא באמונה כי רוח הקודש המוענקת בחסד האל מרוממת טבעו הבשרי של הבחיר (פלוסר 2002: 164).<sup>58</sup> בסרך היחד לעומת זאת, לא קיימת דואליות זו והתפיסה העולה מחיבור זה היא כי קבלת הרוח איננה מבטלת הגוף הפיזי ותכונותיו אלא גורמת לטהרתו. כפועל יוצא מכך ההתייחסות לגוף בסרך היחד שלילית פחות מזו של ההודיות ועיקר השלילה הוא על הגוף הטמא אך לא על זה הטהור. לפיכך, אין הכרח שעל הבחיר תשרה רוח טובה אך אמונת הכת היא כי בסופו של תהליך טהרה וכניעה ליחד תוסר הרוח הרעה ובמקומה תשרה רוח טובה.

<sup>57</sup> כפי שמתואר למשל בסרך היחד ד 20–22.

<sup>58</sup> תפיסה דואלית זו משתקפת בברית החדשה בכמה מקומות, ביניהם שני קטעים אלו: 'ואשר המה בבשר לא יוכלו להיות רצויים לאלהים. ואתם אינכם בבשר כי אם ברוח אם אמנם רוח האלהים שוכן בקרבכם כי מי שאין בו רוח המשיח איננו שלו' (אל הרומיים ה, ח-ט); 'התהלכו ברוח ולא תמלאו את תאוות הבשר כי הבשר מתאוה הפך מן הרוח והרוח הפך מן הבשר' (אל הגלטים ה, טז-יז).

בנוסף להבדלים אלה משקפים הקטעים מן ההודיות גישה דטרמיניסטית קיצונית יותר מזו המוצגת בסרך היחד. על פי ההודיות, קבלת הרוח קבועה על ידי האל ואין לאדם השפעה עליה. לכן כל אדם שמצטרף לכת הוא אדם שעל פי הגזירה הקדומה נבחר כזה שעליו תשרה רוח טובה. בסרך היחד לעומת זאת, קבלת הרוח תלויה בכניעה לחוקי הכת ולחוקי האל ומגיעה לאחריהן, בעוד בהודיות אין הדגשה על מרכזיותם של החוקים בסדר החברתי והדתי של הכת.

הבדלים אלה משקפים שתי גישות שונות ביחס לגוף ולרוח ולקשר בין שניהם. בעוד בהודיות מוצג הגוף כנטל וכחסר ערך בפני עצמו, בסרך היחד נתפס הגוף כאובייקט טמא שניתן לטהרו באמצעות הרוח, ולמעשה הוא אף הכרחי לקיומה של הרוח השוכנת בו. שני חיבורים אלה - מגילת ההודיות, כולל המזמור האחרון בסרך היחד, וסרך היחד - מוכרים כשני חיבורים שונים באופיים. יש שתלו הבדלים אלה בהשפעות חיצוניות שחדרו לכת והשפיעו עליה (דיוויס 1992: 157-182) ולעומתם כאלה שטענו להתפתחות פנימית בכת (פלוסר 2002: 159). נראה כי אחד מן הגורמים הללו או שילובם, יצרו תפיסות שונות בכת שהתבטאו בחיבורים שונים המשקפים עמדות ורעיונות סותרים כמו במקרה זה של היחס בין הגוף והרוח.

#### 4. פרק ג: היחס לגוף בדיני טומאה וטהרה: דיונים טקסטואליים

##### א. מבוא: טומאה וטהרה במגילות

מערכת החוקים ההלכתית בענייני טומאה וטהרה צמחה מתוך המערכת המקראית המסועפת המרוכזת בעיקרה בויקרא יא-טו ובבמדבר יט. בפרקים אלה מוצגות הטומאות השונות, מקורן והליך טהרתן. התורה מציגה שלושה סוגי טומאות: טומאות מת, ובהן שרצים ונבלות, טומאות היוצאות מן הגוף וטומאות נגעים. בתוך סוגי הטומאה הללו ישנה הבחנה בין טומאות קלות, בהן האדם לבדו נטמא, ובין טומאות חמורות שבהן אדם טמא מטמא אדם אחר והליך הטהרה שלהן נמשך זמן רב יותר ולעיתים כולל גם קורבן. מקורן של הטומאות על פי רוב הוא טבעי והטומאה בכללותה נתפסת כמצב זמני התלוי בהשתנות הגורם המטמא ובפרק הזמן הדרוש לטהרה (נעם 2010: 26–27).

יחד עם זאת, טעמה של מערכת הטומאה והטהרה במקרא אינו מפורש, מה שהביא לריבוי פרשנויות ותפיסות שנוצקו לתוך מערכת זו. יש שהעניקו לטומאה והטהרה משמעויות מטאפוריות של הנגדה בין חיים ומוות (מילגרם 1991: 1000–1004; דאגלס 1993: 24); גוף ונפש (פילון האלכסנדרוני, על החוקים א, 286–288); קודש וחול (קויפמן תש"ך: 304–308; נעם 2010: 27); יהדות ופגאניות (קויפמן תש"ך: 403–408; ניוזנר 1973: 24; דאגלס 1993: 21, 25–26, 61, 153–159) ומשמעויות נוספות העולות ומתחדשות מעת לעת.

אחת ההבחנות הקדומות, שאף נמצא לה הד במחקר המודרני, מוצגת בכתבים הכתתיים מקומראן וכורכת בין טומאה ריטואלית המוכרת מן המקרא ובין טומאה מוסרית הנגרמת כתוצאה מהפרה של חוקי האל או כל פגם מוסרי באדם. בכוחה של טומאה זו לטמא את האדם ועליו להטהר ממנה כשם שנטהר מן הטומאות הפיזיות (קלוואנס 2000: 21–42). תפיסה זו הביאה לשינוי חוקי הטהרה המקראיים בקרב הכת על ידי הוספת מרכיב הוידוי והחרטה שהיווה מרכיב מרכזי בהליך הטהרה הכיתתית לצד קיומו של ההליך הריטואלי ההלכתי (הרינגטון 2000: 724; 2009: 102). ריבוי הכתובים בענייני טומאה וטהרה בקומראן מלמד על הדרישה הגבוהה לטהרה ועל ההקפדה בעניין זה. עוד מלמדים הכתבים על הרחבת תחום הטומאה מעבר לגבולות המקראיים והצגת הטומאה כדמונית ולעומתה הטהרה כבעלת ערך עליון (הרינגטון 2009: 106).

בפרק זה יוצגו קטעים העוסקים בנושאי טומאה וטהרה הקשורים בגוף שמעבר לדיון ההלכתי בהם, משקפים תפיסותיה של הכת ביחס לגוף ומלמדים על המשמעויות שיצקו לגוף הטמא והטהור. כמו כן, יכללו קטעים העושים שימוש מטפורי בנושא הטומאה וטהרה ומביעים באמצעותו תפיסות ייחודיות לכת. בכל הקטעים בולטים היסודות המקראיים העומדים בבסיסם של חוקי הכת בענייני טומאה וטהרה ועם זאת בולטת הסטייה מן הפשט אל המופשט.

## ב. הטומאה הפיזית כסמל מאיים

בשונה מהמקרא המציג את הטומאה כפגם פיזי חולף, מציגים חלק מכתבי הכת את הטומאה כמטאפיזית. הפקעת הטומאה מהשדה הטבעי שלה הצריכה מתן משמעות לתופעה שאינה בגדר הטבע בלבד. משמעות זו על פי רוב שלילית ומאיימת ולכן יש דרישה חוזרת למגר את הטומאה ולהרחיקה. יחד עם זאת, ברור הוא כי הטומאה מטבעה קשורה בגוף ורק בו, ולכן על אף הניסיונות להעניק לטומאה וטהרה משמעות רוחנית ומטאפיזית, הגוף הוא האובייקט שסביבו נסב הדיון בתחום זה. השקפותיה ואמונותיה של הכת בדבר משמעויותיהן של הטומאה וטהרה עוברות דרך הגוף שאותו ניתן להגדיר ובתוכו ניתן לצקת אותם רעיונות מופשטים הקשורים בגוף. הקטעים בתת פרק זה ובבא מציגים משמעויות אלו דרך חיבורים שהקשרם חוקתי.

### ברית דמשק (4QD<sup>a</sup>), I 1, 3-13:

בקטעי ברית דמשק ממערה 4 מובאים דיני הצרעת בתחילתו של החלק ההטפתי: 'וכמשפט הזה [יהיה לכול נגע צרעת] וראה הכוהן ביום השביעי והנא נוסף מן החי אל [המת טמא הוא צרעת ממארת היא ומשפט נתק הרוש והזקן] וראה הכוהן והנא באה הרוח ברוש או ובזקן באוחזה בגיד ובב[שר]... וראה אם יוסף מן החי אל המת בשבעת הימים טמא הוא ואם לו ליוסף מן החי [יות] על המיתות והגיד נמלא [ד]ם ור[ו]ח החיים עולה ויורדת בו [נרפא] הנגע זה משפט [תורת הצרעת לבני אהרון להבדיל]. נראה כי מבחינה מעשית נהג הליך הטהרה של מצורע בקומראן כפי זה המתואר במקרא בויקרא יד 2-8: 'זאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו והוא אל הכהן ויצא הכהן אל מחוץ למחנה וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות



טהרות...והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו...וכבס המטהר את בגדיו וגלה את כל שערו ורחץ במים וטהר ואחר יבוא אל המחנה'. השוני הבולט הוא הזכרתה של הרוח כביטוי לכוח שמיימי המעורב בהליך הטומאה והטהרה והשימוש במטאפורות של חיים ומוות לתיאור הליך הטהרה.

בקטע מברית דמשק מתוארת הרוח באופן מוחשי וכזו שבה תלויות טומאתו ורפואתו של המצורע. ישנה 'רוח' שעל פי מגעה ייטמא האדם, ולעומתה 'רוח חיים' שהפחתה בנגע מרפאת את האדם. מגע הרוח הופך את הצרעת למחלה שאינה תלויה במשתנים פיזיים-טבעיים כמקובל, אלא כנקבעת על ידי כוח שמיימי המשפיע על הגוף הפיזי ביכולתו לטמאו או לטהרו. גם ביטוי פיזי מובהק של נגעים בעור ייקבע על ידי הרוח ורפואתו אינה תלויה בזמן או בכוח הריפוי של הגוף אלא בהפחתה של הרוח שמשפיעה על הגוף ועל פיה נקבע מצבו. בכך למעשה הוציאו את הטומאה והטהרה מרשותו של הגוף וקבעו מצבים אלה כתלויים ברוח.

ההבדל השני הוא אופן תיאור הליך ההירפאות באמצעות מטאפורה של חיים ומוות. בקטע נזכרים ביטויים המדמים את זמן הטומאה כמוות ואת שלב ההחלמה מן הנגע וההיטהרות כסמל לחיים: החלק הנגוע נקרא '[העור] המת' ולאחר ההחלמה הופך ל'בשר החי' ו'עור החי'. כמו כן, על הכהן לבדוק אם נוסף 'מן החי אל המת' כלומר, אם התפשט הנגע או נרפא. ההתייחסות לטומאה כאל סמל למוות אינה עולה מכתבי הכת האחרים ואף במקרא אין לכך מקבילה בפשט הכתובים. אמנם, מקובלת התיזה הטוענת כי הטומאות במקרא קשורות בהליך הכרוך בסוג מסוים של מוות, אך על כל פנים זהו הגורם היוצר טומאה ולא עצם הטומאה (מילגרם 1991: 1000–1004). מוטיב החיים והמוות החוזר בקטע מלמד על תפיסת הטומאה של הכת לפחות בעניין טומאת הצרעת. נגע בעור אינו נתפס כמחלה או זיהום חולף, כפי שעולה מן הפסוקים החוקתיים בתורה, אלא כמוות.<sup>59</sup> הגוף הנגוע הוא גוף טמא וטומאה זו שואבת את כוחות החיים שלו. הרוח, שבזמן ההירפאות מתוארת כרוח חיים, היא המעניקה חיות מחודשת לגוף.

---

<sup>59</sup> ראוי להבדיל את הפסוקים החוקתיים המתארים את הצרעת כפגם פיזי-טבעי מסיפורי המקרא העוסקים במצורעים ובהם ההתייחסות לצרעת בחלק מן המקרים היא כאל עונש, כמו בסיפורי צרעת מרים (במדבר יב 1–13) וצרעת עזיהו (דבה"י ב כו 19–21). ייתכן שקורבן האשם שמצווה המצורע להביא לאחר הירפאותו הוא רמז נוסף הכרוך בין טומאת הצרעת וחטאים. חז"ל חיזקו תפיסה זו והדגישו אף יותר את הקשר שבין הצרעת ובין חטאים מוסריים.

התייחסות דומה ויחידאית במקרא המזכירה שני עניינים אלה מופיעה בנבואה ביחזקאל לז 5-6, המתארת הפחת חיים על ידי הרוח בעצם הנחשב כמת: 'הנה אני מביא בכם רוח וחיותם ונתתי עליכם גידים והעלתי עליכם בשר וקרמתי עליכם עור ונתתי בכם רוח וחיותם'.

מגילת המלחמה ז 3-7; סרך העדה ב 5-11; מקצת מעשי התורה (4Q396) א 5:

במגילת המלחמה ובסרך העדה מתוארת המלחמה העתידה להתרחש באחרית הימים ונמנים האנשים המנועים מלהשתתף במלחמה בשל טומאה ופגם פיזי בהם: 'וכל נער זעטוט ואשה לוא יבואו למחנותם בצאתם מירושלים ללכת למלחמה עד שובם וכול פסח או עור או חגר או איש אשר מום עולם בבשרו או איש מנוגע בטמאת בשרו כל אלה לוא ילכו אתם למלחמה כולם יהיו אנשי נדבת מלחמה ותמימי רוח ובשר ועתודים ליום נקם וכול איש אשר לוא יהיה טהור ממקורו ביום המלחמה לוא ירד אתם כיא מלאכי קודש עם צבאותם יחד ורוח יהיה בין כול מחניהמה למקום היד כאלפים באמה וכול ערות דבר רע לא יראה כול מחניהם'. המלחמה המתוכננת באחרית הימים נתפסה על ידי הכת כמלחמת קודש. בשל כך, כל הנוטל בה חלק צריך להיות ראוי לכך מבחינה פיזית ורוחנית ונראה שזו גם כוונת הביטוי 'תמימי רוח ובשר' המופיע במגילת המלחמה ומציין שלימות ומיזוג בין שני כוחות אלו. האנשים הנזכרים הם בעלי פגם פיזי או טמאי גוף שאלו ואלו נתפרשו על ידי הכת כטומאה.

בפירושו למגילת המלחמה טען ידין כי הפעולות השונות האסורות על בעלי המומים והטמאים מלמדות על מדרג בחומרת האיסורים. לדעתו, האיסור החמור ביותר חל על נשים ונערים האסורים ליטול כל חלק שהוא עם הלוחמים והקל ביותר חל על טמאים בעלי טומאה חולפת שעליהם נאסרה היציאה לקרב אך הותר להם לשהות בתוך מחנה הלוחמים. פגם פיזי או כל גוף שאינו נקבע על ידי הכת כגוף טהור, נתפס כגורם מטמא ומחליש והרחקתם של אלה נועדה למנוע כל אפשרות לקרבה בינם ובין מחנה הלוחמים מחשש לפגיעה בקדושתו וטהרתו של המחנה כולו (ידין 1957: 65-68).

נוסח דומה לזה מופיע בסרך העדה, בקטע המתאר התכנסות דתית של הכת באחרית הימים: 'וכל איש מנוגע ב[אלה לבלתי] החזיק מעמד בתוך העדה וכול מנוגע בבשרו נכא[ה רגלים] או ידים[פס]ח או [עו]ר או חרש או אלם או מום מנוגע [בבשרו] לראות עינים או איש ז[קן] כושל לבל[תי] התחזק בתוך העדה אל יב[ואו] אלה להתיצב [בתוך] עדת [אנ]שי השם כיא מלאכי קודש

**[בעצ'תם]**. קטע זה שונה ממגילת המלחמה במעמד המתואר בו ובאי הזכרתם של נשים ונערים בין האסורים לבוא בקהל. מאידך, מתארים שני החיבורים התכנסות של הכת באחרית הימים ולדעת ליכט משלימים זה את זה בהיות הראשון מתאר את המלחמה וצבא העדה והשני את העדה שבעורף. כך למרות הבדלי המעמד המתואר, ניתן להבחין בהם באוטופיה חברתית ודתית דומה (ליכט תשכ"ה: 248–249).

הרחקת בעלי המומים מן הקודש מופיעה במקרא בויקרא כא 18: 'כי כל איש אשר בו מום לא יקרב איש עור או פסה או חרם או שרוע'. איסור זה מתייחס לכהנים המשרתים במקדש ובדומה לתפיסה במגילות נראה כי הרחקתם של אלה מן הקודש נועדה לשמור עליו לבל יתחלל, כפי שמנומק בהמשך הפסוקים: 'ולא יחלל את מקדשי כי אני ה' מקדשם' (פסוק 23). מחברי מגילת המלחמה וסרך העדה אימצו את הציווי המקראי המופנה לכהנים והחלו אותו על כל הכת. שימוש בציוויים מסוג זה תואם את רוח חברי הכת שראו עצמם כבני צדוק הכהן ואימצו אליהם חוקים הקשורים בכהונה מתוך אמונה כי הכהונה ופולחן המקדש המתקיים בירושלים כבר אינם רלוונטיים.

אזכור נוסף הנוגע בהרחקתם של בעלי מומים מופיע במקרא פעם נוספת במקרה שהפרשנויות עליו שנויות במחלוקת והוא ציווי הרחקתם של הפסחים והעוורים בזמן כיבוש דוד את יבוס (שמ"ב, ה). ידין פירש הרחקה זו כחלק מטקס מאגי שערכו היבוסים בצבאם ובאמצעותו הטילו אימה על צבאו של דוד. את פירושו זה ביסס ידין על תעודה חתית שהתגלתה בבוועזכוי שממנה עולה נוהג דומה של העמדת העוורים והפסחים על חומות העיר ונערך טקס השבעה שבו קולל האויב במכת עיוורון ופיסחות (ידין 1963: 236–237). מלבד ידין, ישנם חוקרים נוספים הרואים ציווי זה כנובע מתפיסה מאגית ביחס לבעלי המומים וחשש כי בחולשתם הפיזית יחלישו את המחנה ויפגעו בו (קלימי, בתוך אברמסקי וגרסיאל 1993: 43–44).

רשימה נוספת המפרטת הרחקה של אנשים מן המחנה מופיעה בחיבור מקצת מעשי תורה שהוא חיבור הלכתי שאחת ההלכות בו מונה את האנשים האסורים חיתון: **'[ועל העמוני והמואבי והממזר ופצוע הדכה וכו']ת השפכת שהם באים [בקהל]**!'. שלושת הראשונים נאסרו על פי המקרא מטעמים היסטוריים ומוסריים ואילו שני האחרונים נוספו על ידי הכת וטעם הרחקתם הוא הטומאה שהם מצויים בה. צירופם של כל הטיפוסים יחד מלמד על שינוי ההגדרות המקראיות בענייני טומאה וטהרה ועל הרחבת תחום הטומאה. צירופם של אנשים שעל פי חוקי המקרא אינם בגדר טמאים, מעלה תפיסה דתית

קיצונית של כת השואפת לטהרה על ידי שינוי גדרות ההלכה לתחומים מצומצמים מאוד המכילים קובץ מועט של בחירים שקדושתם אינה מאויימת על ידי ההמון.

הכללתם של אנשים אלה כאנשים טמאים נבעה מחשש שבשל פגמיהם הפיזיים או המוסריים, יטמאו בקלות יתר ובכך יפגעו בקהל (וורט 2007: 207). ייתכן כי הסיבה לכך אינה רק מטעמים הלכתיים אלא מחשש מאגי ביחס לטומאה ולהשלכותיה ולמשמעות הרוחנית שיצקו לטומאה והטהרה. תפיסה מעין זו מובאת בדברי פילון בהסברו את סיבת איסור התורה על הקרבת בהמה בעלת מום על ידי כהן בעל מום: 'התורה רוצה ללמד דרך סמלים שכאשר יבואו למקדש להקריב זבחי נדר או תודה, לא יביאו שום חולשה, מחלה או נגע בנפשם, אלא ישתדלו להקדישה כל כולה בלא רבב כדי שהאל, כשיראה אותה, לא יסתיר פניו' (פילון האלכסנדרוני, על החוקים א, 167).

הצעה דומה בניסיון להבין את מהותה של מערכת חוקים זו שאותה האדם מטפח ומשמר, ניתנה על ידי דאגלס שטענה כי החשש מן הטומאה נובע מההסמלה של הטומאה כמערערת את האיזון והסדר החברתי. האנרכיה החברתית הנוצרת בעקבות הטומאה, מאיימת על החברה השואפת ליציבות וארגון בתוכה (דאגלס 1966: 143–160). נראה כי את טענתה של דאגלס ניתן להחיל על ארבעת החיבורים שנידונו בתת פרק זה, ברית דמשק, מגילת המלחמה, סרך העדה ומקצת מעשי תורה, שבהם באים לידי ביטוי רעיונות חברתיים ודתיים שאותם הביעה וקבעה הכת באמצעות הגוף ומצבים הקשורים בו.

חוקי הכת השונים הנזכרים בחיבורים אלה משתלבים עם הרעיונות העולים מן הפרקים הקודמים והופכים אותם מרעיונות אידאיים-נשגבים לפרקטיקה המתקיימת בחיי היום-יום. דיני המצורע מדגישים את מקומה של הרוח והשפעתה על הגוף ומציגים תפיסה דומה לזו העולה ממגילת ההודיות, כפי שהוצגה בפרק הקודם. תפיסה זו מייחסת חשיבות לרוח כקובעת גורלו ומצבו של האדם והופכת את הגוף לחסר יכולת להשפיע או לשנות טבעו. הרוח השוכנת בגוף מכוח גזירה קדומה מטביעה באדם את תכונותיה ובתיאור דיני המצורע היא הקובעת טומאתו וטהרתו מן הנגעים. החיבורים העוסקים בטומאת בעלי המומים מדגישים חשיבותו של הגוף הבריא והטהור ורואים בו ביטוי לשלמות רוחנית. דרך האיסורים המפורטים בחיבורים אלה ניתן ללמוד על השאיפה הגבוהה של הכת לשלמות פיזית ורוחנית בקרב חבריה ועל השפעתו של הגוף הטמא או הפגום על הרוח. תפיסה זו דומה לתפיסה העולה מסרך היחד, המעניקה חשיבות לכל אחד משני כוחות אלו ורואה את האדם כמתקיים משניהם.

### ג. הטהרה הפיזית והמוסרית כמלכדות בין רוחו וגופו של אדם

קולה הייחודי של הכת הוא בדרישה לטהרה פיזית לצד טהרה מוסרית. בתת פרק זה יוצגו התייחסויות שבהן ישנו קשר הדוק בין שני סוגי הטומאות והטהרות הללו ובקריאה השווה לאדם להיטהר משתיהן כיוון שרק על ידי השגת שתיהן יוכל האדם להשיג שלימות רוחנית. דרישה מאחדת זו מוטמעת מאוד בתפיסתה של הכת עד שניתן להבחין בשימוש חוזר במונחים מושאלים מתחום טהרה אחד למשנהו.

#### ברית דמשק (4QD<sup>a</sup>) ו I, 14-15; (4QD<sup>b</sup>) א II, 5-7:

'[ומ]שפט הזב את זובו כול איש א[שר ז]ב יז[וב]מבשר[ו כ]י ה[וא] יעלה [ב]ל[בו] מחשבת [ז]מה או אשר [ו]מגעו כמגע ה[ ] וכבס בג[ד]יו [ ] בו הנוגע בו יר[חץ]'. קטע זה מופיע גם הוא בחלק ההטפתי של ברית דמשק והוא ייחודי בגורם המטמא הנזכר בו. אם עד כה נחשבו החטאים כמטמאים מוסרית, בחיבור זה מוצגת תפיסה חדשה, שאינה נזכרת בכתבי הכת האחרים ואף לא במקרא ואצל חז"ל, ולפיה גם בכוחה של מחשבה לטמא (באומגרטן 1994: 273-275). לפי תפיסה זו, הגוף נשלט על ידי המחשבה ושלמותו הפיזית והרוחנית תלויות בטיבה של המחשבה. בניגוד לקטע הקודם העוסק בצרעת, במקרה זה האדם הוא הקובע את שלמותו הפיזית דרך מעשיו ומחשבותיו המשפיעים עליו. לפיכך, אין זו תפיסה התולה את הטומאה בכוחות שמיימים, בדומה לקטעים שנידונו בתת הפרק הקודם, אלא תפיסה הרואה בטומאה כתוצר הנשלט ונגרם על ידי האדם. הקטע מציג הרמוניה בין נפשו של אדם ובין גופו, וכאשר האחד נפגם, הדבר פוגם בשלמות השני. המחשבות, שהן החלק הרוחני יותר בנפשו של האדם, משפיעות על הגוף הפיזי. נראה כי הכת ששאפה לשלמות רוחנית הרחיבה את תחום האיסורים וניצלה את היראה והרתיעה מן הטומאה לתועלת הדברים שלהם הטיפה ובהם האמינה.

קטע זה יוצא דופן ביחס לקטעים הבאים בתת פרק זה בכך שאין בו ביטוי מובהק לטומאה מוסרית אך בכל זאת יש לראותו כחוליה מקשרת בין תת הפרק הקודם, שעיקר עניינו בגוף, ובין תת-פרק זה שבו מובעת דרישה כפולה לטהרה. גם אם אין לפרש את טומאת הזב כאן כעונש הבא בעקבות המחשבה, הרי שעדיין המחשבה והכוונה גורמים לטומאה למרות שאינם בגדר התחום הפיזי.

בסרך היחד מופיעות שלוש התייחסויות לטהרה שעליה צריכים להקפיד חברי הכת. שתיים מתוכן הובאו בפרק ב בהקשר לרוח הכרוכה בתהליך הטהרה. בפרק זה הן רלוונטיות מבחינת ההתייחסות לטהרה המוסרית המוצגת בהם לצד הטהרה הפיזית. קטעים אלה עוסקים בטהרה כאמצעי ליצירת מסגרת ארגונית-חברתית לכת ומשום כך יש חשיבות פחותה לאופן הטהרה המוצג בקטעים אלו ועניינם הוא במרכיבים הכלולים בהם ומשקפים את היחס של הכת לטהרה (ליכט תשכ"ה: 13-14).

ההתייחסות הראשונה מופיעה בסיום טקס המעבר בברית, בקטע המתאר את הליך הטהרה של המצטרף לכת ואת התנאים להשגת הטהרה: 'לא יזכה בכיפורים ולא יטהר במי נדה ולא יתקדש בימים ונהרות ולא יטהר בכל מי רחץ טמא טמא יהיה כול יומי מואסו במשפטי אל לבלתי התיסר ביחד עצתו היא ברוח עצת אמת אל דרכי איש יכופרו כל עוונותו להביט באור החיים וברוח קדושה ליחד באמתו יטהר מכול עוונותו וברוח יושר וענוה תכופר חטתו ובענות נפשו לכל חוקי אל יטהר בשרו להזות במי נדה ולהתקדש במי דוכו'. האדם הרוצה להצטרף לכת מחויב תחילה לתקן דרכיו ולהיכנע למשמעתה של הכת. רק כך יוכל להבטיח כפרה על עוונותיו והטהרות ברוח קודש. לאחר שהשיג טהרה מוסרית ורוחנית, יטהר פיזית את גופו על ידי טבילה והזיה במים טהורים.

ההתייחסות השנייה מופיעה בפרק תורת שתי הרוחות בסרך היחד ד: 'ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר וזקק לו מבני איש להתם כל רוח עולה מתכמי בשרו ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה ויז עליו רוח אמת כמי נדה מכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה'. שורות אלה הן חלק מתיאור השמדת הרשעה באחרית הימים ושחרור חלק מן האנושות מכבליה. חלק האנושות שיוותר, יטוהר מרוחות העוול על ידי הענקת רוח הקודש שתטהר את האדם מכוחות הרשעה השולטות בגופו וברוחו. בולטת כאן הטמעתם של מונחים מתחום הטהרה הפיזית בהקשר של טהרה מוסרית עד כדי טשטוש תחומי הטהרה הרצויה.

ההתייחסות נוספת מופיעה בעמודה ה בחוקת הכת. כאן נזכרת תקנה החלה על החבר המצטרף לכת: 'אל יבוא במים לגעת בטהרת אנשי הקודש כיא לוא יטהרו כי אם שבו מרעתם כיא טמא בכול עוברי דברו'. החבר החדש צריך לשוב מדרכיו ורק לאחר מכן יוכל להיטהר. כל עוד אינו טהור, הוא מצווה להתרחק מטהרת אנשי הקודש פן יטמא אותם בקרבתו (ליכט תשכ"ה: 128-129).

מקטעים אלה אנו למדים כי לפי חוקי הכת, תחילה על החבר להשיג טהרה מוסרית על ידי כניעה לחוקי האל ולחוקי הכת ותשובה על מעשיו ורק לאחר מכן תתאפשר טהרת הבשר על ידי טבילה והזיה במים. באופן זה קושרים בין שתי הטהרות והופכים אותם להכרחיות לשם השגת טהרה שלמה. תפיסה זו מדגישה את מקומו של הגוף ומציגה אותו כאובייקט שקיומו הכרחי.

ליטורגיות הטהרה 4Q512 (4QpapRitPur B), 4Q414 (4QpapRitPur A):

ליטורגיות טהרה אלה מתארות את הליך הטהרה של טמאי גוף. ליטורגיה 4Q512 מתארת הליך טהרה של זב וטמא נוסף שהקטעים החסרים בטקסט מקשים על הבנת סוג הטומאה (ביה 1982: 262–286). ליטורגיה 4Q414 מתארת הליך טהרה של טמא מת (אשל 1999: 135–154). בכל המקרים ההליך כולל טבילה, הזיה וברכות הנאמרות בשלביו השונים של הטקס. נוסח הברכה הנאמרת במהלך הטהרה כולל שלושה מרכיבים: וידוי, סליחה והודאה (אשל 1999: 137). מרכיב הוידוי המופיע בברכות וכן כמה ביטויים הנזכרים בנוסח הברכה מלמדים כי ההליך כלל הטהרות מפני טומאות פיזיות ומוסריות גם יחד.

בנוסח הברכות בליטורגיה 4Q512 נזכרים שלושה ביטויים עם מוטיבים דומים לאלה הנזכרים בהודיות: ערות בשרנו (לו-לח III, 17), נגע נדה (לד V, 17) וערות נדה (כט-לב VII, 9). בהודיות, נושאים דימויים אלה משמעות של שפלות פיזית הגורמת לשפלות מוסרית ומרמזים גם בחיבור זה על הקשר בין שתי טומאות אלה. הקשרו המלא של הביטוי האחרון נשמר והוא מציג בצורה מפורשת כיצד מודה המטהר על שהשיג טהרה וכפרה על ידי הסרת החטאים שדבקו בו: '**הצלאתני מכוּן פשעי ותטהרני מערות נדה ותכפר לבוא** [ ]' (כט-לב VII, 9). קלוואנס טען כי הביטוי 'נדה' החוזר בשני הביטויים האחרונים ועוד פעמים רבות בכתבי הכת, הוא ביטוי שמקורו מתחום הטהרה הפיזית והושאל בכתבי הכת כביטוי לכלל הטומאות המוסריות (קלוואנס 2000: 70).

בליטורגיה 4Q414 מובאים נוסחי הברכות הנאמרות בטקס בגרסה דומה לזו המוצגת במגילה 4Q512 ודבר זה מלמד על מקור משותף לשני החיבורים (אשל 1999: 136). בין הביטויים המשותפים נזכרת ההבדלה 'בין הטמא לטהור' (4Q414 כז-כח 2–3; 4Q512 מ-מא XIII, 3–4), התייחסות לכפרה בביטוי 'כפור' [י] רצונכה' (4Q414 ח 4; 4Q512 א-ו XII, 14) ו'טהרת צדק' (4Q414 יג 4; 4Q512 מ-מא XIII, 5) המרמז בשני החיבורים על טהרה מוסרית (אשל 1999: 137). השימוש בביטוי 'צדק'

בהקשר לטהרה הוא ייחודי וייתכן כי התפתח משילובן של שתי משמעויות המקראיות העיקריות של מושג זה. מרבית המקראות של ביטוי זה הם בהקשר משפטי- מוסרי ומשמעותם יושר ואמת בין בני אדם<sup>60</sup> ואילו מקראות אחרים מזכירים צדק במשמעות של ישועה והצלה מאת האל.<sup>61</sup> זו גם משמעותו של ביטוי זה בכתבי הכת אלא שבניגוד למקרא, במגילות מודגש ביותר מקורו הבלעדי של הצדק כמוענק מאת האל (צארלסוורת' 2000: 781–782). נראה כי בביטוי 'טהרת צדק' ביטאו המחברים שאיפתם לטהרה מוסרית אשר תוענק להם מאת האל ותזכה אותם בישועה.<sup>62</sup>

משתי ליטורגיות אלה ומהקטעים מסרך היחד שהוצגו בתת פרק זה למדים על תפיסת הטהרה הרחבה של הכת שלצד הדרישה לטהרה פיזית על כל דקדוקיה, הקפידה לא פחות על טהרה מוסרית בקרב חבריה. האחידות הטרימינולוגית בין הטהרה המוסרית והפולחנית מלמדת עד כמה הטהרות השונות תלויות זו בזו. התפיסה שאין טהרה אחת בלא השנייה מעניקה חשיבות לשתי הטהרות גם יחד. בכך השוותה הכת בין הדרישה למעמד רוחני רם, הבא לידי ביטוי בטהרה מוסרית, ובין הדרישה לשלימות הגוף והקפדה על טהרתו. הדרישה הכפולה לטהרה פיזית ורוחנית שהכת מציגה בכתביה היא חדשנית ואף קיצונית במיוחד לאור התפיסה הפרושית ותפיסת חז"ל שבאה בעקבותיה, שאמנם טיפחה את שתיהן, אך בהחלט לא קשרה ביניהן ואף לא תפסה אותן כשוות ערך זו לזו (קלוואנס 2000: 92–117).

#### ד. טהרה פיזית כמטאפורה לטהרה מוסרית

מגילת ההודיות שונה באופן ניכר מיתר החיבורים בדגש שניתן בה על שאיפה לטהרה מוסרית לבדה. בשונה מהחיבורים האחרים, בחיבור זה אין כלל סינתיזה בין שתי הטהרות וגם כאשר נזכרים מונחים מתחום הטהרה הפיזית הם רק כמטאפורה להצגת הטהרה המוסרית. הטהרה הפיזית היא כלי עזר בהצגת הטהרה המוסרית ובולט היעדר הדרישה לטהרה פיזית החוזר ונשנה בחיבורים האחרים.

<sup>60</sup> דברים א 16: 'ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו'.

<sup>61</sup> ישעיהו נו 1: 'קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות'.

<sup>62</sup> צדק בסמיכות לטהרה מוסרית חוזר מספר פעמים בכתבי הכת, למשל: סרך היחד יא 14–15: 'ברוב טובו יכפר בעד כול

עוונותי וצדקתו יטהרני מנדת אנוש'.



ההודיה מתארת פולמוס בין חברי הכת ומתנגדיה ודנה באריכות בהארה האלהית לה זכו חברי הכת. תוך כדי הדיון בכך עובר המחבר לתאר את שפלותו הפיזית ואת שעבודו לחטא אך תחושת הייאוש שליוותה את דבריו מתחלפת כאשר מזכיר את רעיון הגזירה הקדומה המבטיח לו כי האל שבחר בו יטהר אותו מפשעיו ויכפר עליו (ליכט תשי"ז: 90–91). לפי בעל ההודיות, האדם ובן הכת בפרט הם 'בעוון מרחם' (שורה 30 [29]) ולכן רק טהרה מאת האל יכולה לרומם אותם מטומאותיהם המוסריות. אולם, רק חברי הכת זכו להיות מן הבחירים ולכן רק הם יכולים להיטהר מחטאיהם: '**כי תכפר עוון ולט[הר אנו]ש מאשמה בצדקתכה**'. בדבריו השתמש המחבר בביטויים כפרה וטהרה החוזרים זה לצד זה בכתבי הכת בכל הקשור לטהרה פיזית ומוסרית, כדוגמת שלושת החיבורים שנידונו לעיל- 4Q414, 4Q512 וסרך היחד ג. שימוש נוסף בביטויים אלה בהקשר קרוב אף יותר לזה הנזכר בהודיה זו מופיע בסרך היחד יא: 'ברוב טובו יכפר בעד כול עוונותי ובצדקתו יטהרני מגדת אנוש וחטאת בני אדם (שורות 14–15). שני החיבורים מדגישים שהאל הוא המכפר והמטהר את בן הכת ושניהם מזכירים כפרה על העוונות וטהרת צדק ('צדקתכה', 'צדקתו') על אשמה או חטאים.

הכפרה הנזכרת במקרא עניינה טיהור מטומאה<sup>63</sup> ומחילת עוון או חטא.<sup>64</sup> הטיהור מלווה באקט פולחני שלרוב מעורב בו הכהן והוא כולל קורבן או הזייה. במקרה של חטאת היחיד נוסף לקורבן גם מרכיב הוידוי (מילגרום תשל"א: 2). מושג הטהרה נושא אף הוא משמעות כפולה ומתאר הסרה של זיהום פיזי,<sup>65</sup> וכן זיכוך מחטא מסוים.<sup>66</sup> מחברי מגילת ההודיות וסרך היחד יא השתמשו במושגים המקראיים כפרה וטהרה במשמעותם השנייה- מחילה וזיכוך מחטא- ושילבו אותם בחיבוריהם כביטוי להשקפותיהם.

<sup>63</sup> ויקרא יד 19: 'ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטמאתו'; במדבר ח 21: 'ויתחטאו הלויים ויכבסו בגדיהם וינף אהרן אתם תנופה לפני ה' ויכפר עליהם אהרן לטהרם'

<sup>64</sup> שמואל א ג 14: 'אם יתכפר עון בית עלי'; ישעיהו כז 9: 'לכן בזאת יכפר עון יעקב'; תהילים עט 9: 'וכפר על חטאתינו למען שמך'.

<sup>65</sup> ויקרא יב 4: 'ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה'; ויקרא יג 17: 'וטהר הכהן את הנגע טהור הוא'.

<sup>66</sup> למשל ירמיה לג 8: 'וטהרתים מכל עונם אשר חטאו לי וסלחתי לכל עונותיהם אשר חטאו לי ואשר פשעו בי'; תהילים נא 4: הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני'

השורות הראשונות שנשתמרו מן ההודיה השלימה מתארות את שפלותו הפיזית של בן הכת ומצד שני, מיד לאחריו מודה על החסד שזכה לו בכך שהובדל מיתר בני האדם בשל בחירתו של האל בו. הידיעה בבחירתו מיטיבה עימו ובגוף ההודיה הוא מונה את החסדים שהם תוצאה של בחירה זו וביניהם היכולת לשבח את האל, להבין רזי בריאה ולהיטהר משפלותו (ליכט תשי"ז: 160). ההודיה על טהרתו מובאת בתחילת העמודה ולשונה: 'ולמען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש לכה מכול תועבות גדה ואשמת מעל'. המחבר משתמש בשני פעלים מקבילים, 'טהרתה' ו'להתקדש',<sup>67</sup> לתיאור הסרה של חטאים מקרבו ומונה את החטאים שמהם טוהר. בהמשך ההודיה ישנה התייחסות נוספת לטהרת הצדק שנזכרה בחיבורים לעיל ומלמדת על טהרה מוסרית: 'וטהרני בצדקתכה' (שורות 33–34 [30–31]) (אשל 1999: 137).<sup>68</sup>

משתי הודיות אלה נראה כי היחס לטהרה בהודיות שונה מזה המוצג בכתבי הכת שנידונו עד כה. בעל ההודיות הקדיש את עיקר עניינו לטהרה מן החטא בעוד הטהרה הפיזית איננה נזכרת כלל. אמנם, ניכרת זיקה אליה בביטויים השאולים מתחום הטהרה הפולחנית אך אין לפרשם כפשוטם ועיקר עניינו הוא הצגת הטהרה המוסרית (ליכט תשי"ז: 41).

## ה. סיכום

מכתבי הכת העוסקים בטהרה תוך דגש ייחודי על הגוף ניתן לראות כי בקרב הכת היו קיימות גישות שונות ביחס לטהרה, ליחס בין טהרה פיזית ומוסרית ולמקום שתפס הגוף בדרישה הכללית לטהרה. החיבורים בתת הפרק הראשון התמקדו בטומאה פיזית ונשאו אופי של חיבור הלכתי. במרכזם של חיבורים אלה ניצב הגוף כאובייקט הבלעדי הקובע טהרתו של אדם לפי סימנים מוחשיים של טומאה

<sup>67</sup> במקרא ובכתבי הכת משמש הפועל להתקדש גם במשמעות נרדפת לטהרה, למשל במקרא, במדבר יא 18: 'התקדשו למחר ואכלתם בשר', ובכתבי הכת, בסרך היחד ג 4: 'ולא יתקדש בימים ונהרות'.

<sup>68</sup> התייחסויות נוספות דומות לאלו המתוארות במגילת ההודיות וסרך היחד יא, מופיעות בחיבורים נוספים: הודיות טו 33 [ז] 30: 'לטהרם מפשעיהם'; 4Q370 ב 2–3: 'ויטהרם מעונם'; 4Q381 מה 1–2: 'ואטהר מתעבות הכרתי'; 4Q504 א-ב VI, 2: 'ות[ט]הרנו מחטתנו'; 11QPs<sup>a</sup> יט 13: 'וטהרני מעוני'.

המופיעים עליו. אלא שמבעד לדיון ההלכתי ניתן להבחין ברובד נוסף של הסמלה שאיננו עולה מן המקרא.

בקטע מברית דמשק העוסק במצורע ישנו שימוש בביטויים המדמים את הצרעת והטהרה ממנה כמטאפורה לחיים ומוות. במקרא ובעיקר בספרות חז"ל מסמל הפגם הפיזי ליקוי מוסרי ואילו בברית דמשק לא מוצגת הצרעת כעונש על חטא מוסרי אלא נגרמת כתוצאה מרוח השורה על האדם ומטמאת אותו. החיבורים האחרים הדנים בהרחקת בעלי מומים וטומאות גוף מן המחנה עוסקים בהגדרות הטומאה ודינם של המוגדרים כטמאים לפי תורת הכת. חיבורים אלה מרחיבים את מושג הטומאה וכוללים בתחום זה גם אנשים שלפי ההלכה אינם נחשבים כטמאים. דינם של אנשים בעלי מום פיזי זהה לפי הכת לדינם של אלה שלהם טומאה חולפת וקרבתם של אנשים אלה היוותה איום על הכת ולכן התביעה להרחיקם.

חיבורים אלה מלמדים כי בעיני הכת היוותה הטומאה אנטייתזה לחיים שאליהם שאפה הכת ולפיהם חיה והתנהלה. לצד חיי הרוח והשאיפות לקבלת רוח קודש, נאלצו להתמודד עם המציאות הגשמית של הטומאה שבשל היותה טבעית פגמה גם בהם. המתח בין חיי הקודש שאליהם שאפו ובין הטומאה, המבטאת את הצד הגשמי ביותר, הצריכו מתן משמעות לתופעה ומשמעות זו היא כמובן שלילית. הם לא קיבלו את טבעיותה של הטומאה ולכן במקרה אחד תלו זאת ברוח המטמאת ובמקרה שני תבעו להרחיקה ככל האפשר. גבולות מוגדרים אלה הגנו על הכת ושמרו על יציבותה החברתית שנתערעה מנוכחותה של הטומאה בקרבה ומה שזו מסמלת.

התמודדות שונה עם הטומאה לסוגיה משתקפת בקטעים אחרים מברית דמשק, סרך היחד ובעיקר בליטורגיות הטהרה. הללו מתארים הליך טהרה מפני טומאות פיזיות אך עם ערך נלווה של טהרה מוסרית. שתי הטומאות משקפות לפי הכת את מעלתו הרוחנית של החבר ולכן יש צורך להיטהר פיזית ומוסרית גם יחד ורק לאחר מכן תתאפשר גם כפרה. הקטעים הלקוחים מסרך היחד מציגים בנוסף להליך הטהרה הנדרש גם את ייעודם של טקסים אלה ואת התפקיד שמילאו בחייה של הכת. קטעים אלה מראים כיצד הפך בעל החיבור את הטהרה מאקט דתי לאקט בעל משמעות ארגונית-חברתית וכאמצעי המלכד את חברי היחד, קובע את מסגרת החברים השותפים בה ומגדיר את הסטטוס של אלה המשתייכים אליה.

מרכזיותו של הגוף בשאלת הטהרה הכללית מתעמעמת מאוד במגילת ההודיות שקטעים ממנה נידונו בתת הפרק השלישי. ההתייחסויות מחיבור זה אינם מזכירים ולו ברמז, דרישה לטהרה פיזית וכל

הדימויים מתחום הטהרה הפיזית הם רק כמטאפורה להבעת הדרישה לטהרה מוסרית. תפיסה זו תואמת את אופי החיבור המציג גישה שונה מיתר החיבורים כפי שהוצג בשני הפרקים הקודמים.

כתבי הכת השונים מציגים ספקטרום רחב של תפיסות ביחס לטומאה ולמשמעותה. במידה מסוימת משקפים הקטעים מסרך היחד את האיזון בין ההתמקדות בטומאה הפיזית לבדה, כפי שעולה מתת הפרק הראשון, ובין השאיפה הבלעדית לטהרה מוסרית, כפי שעולה מההודיות שהובאו בתת הפרק השלישי. תפיסה זו תואמת את התפיסה העולה מהחיבורים סרך היחד ומגילת ההודיות כפי שהוצגה בפרקים הקודמים. הדיון בחיבורים אלה מלמד כי מחבר מגילת ההודיות החזיק בגישה קיצונית השוללת את הגוף עד כדי התעלמות מקיומו, כפי שבולט ביותר בפרק זה. במגילה אין כל דרישה לטהרה פיזית על אף שהדיון בחיבורים האחרים מדגיש עד כמה הייתה הטהרה חשובה לכת ועל השאיפה הגבוהה להשיגה. סרך היחד מעלה גם כאן תפיסה שונה מן ההודיות וזהה לתפיסות האחרות מסרך היחד שהוצגו בפרקים הקודמים. חיבור זה ויתר החיבורים שנזכרו בפרק זה מציגים גישה אחדותית הקושרת בין הגוף והרוח ומדגישים מקומו של כל אחד מהם לצורך קיומו של השני. חיבורים אלה משקפים מתח בין שני הכוחות אך גם את נקודות ההשקה ביניהם ואת השאיפה לאיחוד בין הגוף והרוח.

## 5. מסקנות: היחס לגוף בקומראן לאור מודלים סוציולוגיים

### ואנתרופולוגיים

מן הדיון הטקסטואלי עולות התייחסויות שונות לגוף ולמשמעויות שגוף זה נושא בקרבו. משמעותם של התפיסות השונות והעומד בבסיסן מתבהרות על רקע המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי המרחיב את הדיון בתחום זה. מדע זה אמנם ניזון מחברות מודרניות ותפיסות מודרניות אך מסקנותיו מאירות גם חברות שכבר אינן קיימות, כמו כת קומראן, ובכך מוסיף נדבך חשוב להבנת הכתבים שהשאירה הכת. המחקר האנתרופולוגי מאפשר לרדת לעומקם של הכתבים ולהתחקות באמצעותם אחר תפיסותיה של כת קומראן.

א. חשיבותו החברתית והתרבותית של הגוף בשיח הסוציו-אנתרופולוגי

#### הגוף החברתי

מזה כמה עשורים מתפתח חקר הגוף הרואה את ייחודיותו של הגוף כשדה למחקר חברתי. המחקר ביחס למקומו של הגוף בתרבות האנושית מלמד כי הגוף לא רק שלא נעדר מהשיח אלא הוצג כאובייקט מרכזי המשפיע על מהלכים ומושפע מהם ולכן משקף מעבר למה שלכאורה קיים בו. הוא כבר איננו נתפס כישות חומרית וכעובדה חייתית-יצרית בלבד אלא החל להיות מזוהה כמושא למידה בהקשר חברתי ותרבותי שבו הוא מתקיים.

בחברה המערבית מייצג הגוף את האינדיבידואל המתחם בתוך גבולות חברתיים מוגדרים. הגוף המתורבת הוא גוף בעל יכולת חשיבה, שליטה רגשית, פיקוח והשגחה על פעולותיו שלו ושל החברה, ולו יכולת ביצירת גבולות יציבים של חוקים היוצרים התנהגות ראויה במצבים שונים (שילינג 1993: 157). לעומת זאת, בראשית התפתחותו גולם הגוף כתוצר של תהליכים חברתיים וביולוגיים שמעורבים באבולוציה ההתפתחותית שלו. גוף זה מכונה במחקר 'טבעי', 'פרימיטיבי' או 'פראי' ונתפס ככפוי על ידי נורמות התנהגותיות שהוכתבו על ידי דחפים פיזיים ורגשיים בלתי מרוסנים. תהליך התרבות ההדרגתי שינה הרגלים ונורמות הקשורות לפרט ולחברה כיוון שבחברה הכללית הגוף הוא זה המכתיב את הכללים, והשינויים שעבר הגוף הביאו לשינוי פניה של החברה (שילינג 1993: 150–151).

החברות הפרימיטיביות התאפיינו בחוסר שליטה והיררכיה ובלט בהן החשש מפני התקפות ואלימות ואילו החברה המודרנית נתפסת כמוססת יותר. בחברה זו הוסר האיום מפני התקפה והוחלף בחשש מפני אשמה ומבוכה. שינויים אלה מלמדים על אופיין של החברות בעוד בחברות הפרימיטיביות השאיפה היא לשליטה על האחר בכל אמצעי שהוא, בחברות המודרניות הניסיון המרכזי הוא השגת שליטה עצמית (אליאס 1987).

תהליך זה החל להתפתח למעשה בתקופת הרנסנס כאשר החברה הפכה מחברה לוחמנית לחברה מרוסנת שבה לאדם ערך מרכזי. כחלק מכך הושם יתר דגש על צורת ההתנהגות, הדיבור וההופעה ושינוי זה הביא לריסון הכוחות האלימים שאפיינו את החברה בימי הביניים שפעלה לפי דחפים ומה שנראה בימינו אנו כדפוסים אלימים. אליאס טען כי הגורם העיקרי לשינוי שחל בגוף ובתפקידו הוא החיפוש של הפרט אחר ייחודיות והבדלה. הצורך באינדיבידואליות השפיע על ניהול הגוף ותרם ביצירת קודים התנהגותיים שדרשו מן האדם להיות ער לפעולותיו, לדיבורו ולאופן שבו הוא מוצג. הוא נאלץ להיות כפוף לקודים החברתיים שאליהם בחר להשתייך וזה נעשה באמצעות הגוף. הדרישה לאינדיבידואליות היא תהליך שהתרחש בעיקר בחברות הגבוהות שבהן התחרות והצורך בשליטה הביא ליצירת נורמות חברתיות חדשות שהכפילו על כלל החברה (אליאס 1987, וראה שילינג 1993: 153–158).

לדעת שילינג, התפתחותו של הגוף המתורבת קשורה בשלושה משתנים עיקריים: סוציאליזציה, רציונליזציה ואינדיבידואליזציה. הסוציאליזציה הטביעה בתוך התפקודים הטבעיים של הגוף קודים התנהגותיים שנקבעו על ידי החברה. הגוף נתפס כיותר מנוהל חברתית ורוב הממדים והתפקודים שלו הוגדרו בניגוד לתחומי החיים הביולוגיים או הטבעיים. ככל שתהליכי התרבות של הגוף הפכו את הגוף לחברתי יותר, כך הפך הגוף לאמצעי המביע קודים התנהגותיים שלא ניתן להתעלם מהם.

הרציונליזציה מעמידה זה מול זה את המודע ואת הדחפים ומדגישה את הגבולות ביניהם. השליטה העצמית, המוסר והחשיבה ההגיונית התחדדו והקנו יותר שליטה על הדחפים ויכולת דחיית הסיפוקים. תהליכי התרבות שלא פסחו על הגוף, דרשו מהאדם שליטה בגופו. לעיתים לוותה דרישה זו בהגברת איסורים הקשורים בגוף. היכולת לשלוט בדחפים אמנם רסנה את האלימות והמעשיטה המאבקים בין בני האדם אך אותם דחפים לא ממומשים הגבירו במידה מסוימת את המאבק של הפרט בינו לבין עצמו.

המשתנה השלישי הקשור בתרבות של הגוף הוא האינדיבידואליזציה של הגוף ושל העצמי. בכל חברה שהיא, ובחברה המערבית באופן מיוחד, אנשים נוטים להמשיג את עצמם כנפרדים מאחרים וזאת באמצעות הגוף המשמש ככלי (שילינג 1993: 163–167). לדעת אליאס, זהו ביטוי לצורך בשליטה עצמית המאפיין את החברה המודרנית. האינדיבידואליות של הגוף היא בעלת משמעות כיוון שמביאה להבדלתו של הפרט מהאחר. בתהליכי התרבות הפרט משתנה על ידי כך שהופך להיות יותר מודע לעצמו ולאחרים כישות נפרדת ולוקח יותר אחריות על גופו. חווית ההבדלות והצורך בכך היא תוצאה של תהליכים תרבותיים מתמשכים (אליאס 1991: 31–32, 93–96).

הגוף זוהה כאובייקט ביולוגי וחברתי המושפע ומשתנה בהתאם לשינויים החלים בשני אספקטים אלה. פעולות פיזיות-ביולוגיות הנעשות על ידי הגוף נושאות עימן בנוסף גם מערכת סמלים חברתית. מערכת זו שוכללה והועברה מדור לדור עד שהחברה הטמיעה אותה והורגלה בפיענוחה. התפתחות זו חייבה את האדם לפקח על מעשיו ולכך הייתה משמעות מרכזית בהפיכתו של האדם מיצור פרא ליצור מתורבת (מוס 1973: 71–75; אליאס 1991).

כחלק ממחקר זה התפתחה האסכולה *L'Année soicologique* שייסד אמיל זרקיהיים יחד עם אחיינו, הסוציולוג מרסל מוס. אסכולה זו חקרה מבנים חברתיים מתוך מטרה להבין באמצעותם את החברה. לשיטתם, יש לראות בחברה יחידה כוללת הפועלת בזמן מסוים ושהמנהגים והמוסדות הקיימים בה ממלאים צרכים חברתיים או משקפים תנאים המשפיעים על המבנה החברתי בכלל. אסכולה זו מדגישה את חשיבותם של רעיונות קיבוציים כפי שהם באים לידי ביטוי במנהגים ואת חשיבותו של התפקיד שהם ממלאים בקיום הסולידריות החברתית. מחקר מפורסם בהקשר זה נעשה על ידי זרקיהיים על הטוטומיזם באוסטרליה, בו נדרש לעמוד על משמעותם של מנהגים ומוסדות ותפקידם בקיומה של החברה כחטיבה אחת. מחקרו התמקד בהשפעתה של החברה על הפרט כפי שבא לידי ביטוי בהתנהגות ובשימור הסדר החברתי. במחקרו נדרש למנגנונים כמו מוסר, גבולות חברתיים, כללים ונורמות השומרים על לכידותם של הפרטים בתוך הקהילה (זרקיהיים 1965 [1912]).

מוס במחקרו התמקד בסימבוליקה הכרוכה בפעולות הפיזיות והיה מהראשונים שעמדו על הקשר בין פעולות אלו ובין המשמעות שהן נושאות. במחקרו הראה כי צורות הפעולה השונות הקשורות בגוף הן בחלקן טבעיות לאדם ואילו חלקן האחר הושג על ידי אימון וחינוך עד שהוטמעו באדם, והחברה

הורגלה בהן ובקריאתן. צורות פעולה אלו משקפות במידה רבה את התרבות הנוהגת בכל חברה וחברה ועם השנים השתנו בהתאם לשינויים החברתיים והתרבותיים שחלו בכל חברה (מוס 1973: 70–75).

אחת מממשיכות הדרך הבולטות של אסכולה זו היא מרי דאגלס שחקרה את החברה דרך מערכות סיווג וסמלים. שאלתה המרכזית היא מדוע דתות מייחסות לדברים מסוימים חשיבות מרובה עד כדי קדושה, בה בשעה שדברים אחרים נחשבים כה מזוהמים עד כדי כך שמוטל עליהם טאבו של נגיעה, שימוש או התבוננות. דאגלס טענה כי לכלוך או זיהום הוא בבחינת דבר מה שאינו במקומו והטומאה אינה אלא חריגה מגבולות הסדר, יציאה מגבולות הארגון החברתי-תרבותי. החריגה מן הסדר יוצרת מצבים של סכנה, וקטגוריות תרבותיות שונות, המצויות על הגבול שבין מצבים מובחנים, נחשבות כנושאות כוחות ומגלמות סכנה עבור החברה. התחושה הפיסית כשעצם כלשהו הוא מלוכלך היא תולדה של קביעה חברתית ייחודית (דאגלס 2004: 61–65).

כך לדוגמה היא מנתחת את חוקי הכשרות ביהדות. טענתה היא כי חוקי הכשרות אינם צורה פרימיטיבית לתקנות בריאות אלא הם חלק ממערכת ההבחנות והסמלים שהחברה היהודית יצרה כדי להבחין בין קטגוריות העומדות בבסיסה כמו טהרה-טומאה, טוב-רע. גם חוקי הטהרה הקשורים במיניות נוטלים חלק במערכת זו והאיסורים השונים הכרוכים בהם נועדו להגדיר את גבולות הגוף שבאמצעותו מוגדרים גבולות החברה (שם, 33–53). אחת הדוגמאות הבולטות לקשר בין גבולות הגוף וגבולות הקהילה הן הקאסטות הנהוגות בהודו שמציגות היררכיה חברתית המושתת על מונחים של טומאה וטהרה. הקאסטות מן המעמד הגבוה נחשבות כטהורות ביותר ובני הקאסטות הנמוכות מבצעים עבורם פעולות המונעות מהם להיטמא גופנית. גם בקרב תרבות זו ישנה התייחסות למיניות כגורם מטמא העלול לפגום ולערער את מעמדו של בן הקאסטה (שם, 140–147). מחקריה של דאגלס מלמדים על המשמעויות שהוענקו לגוף ועל הסמליות שראו בו ובגבולותיו. המערכות הסמליות המתפתחות בכל תרבות, בין אם פרימיטיבית או מודרנית, מבוססת על דימויי הגוף ובאמצעותם מוגדר הסדר החברתי.

### טקסים וסמלים

גישה נוספת שהתפתחה בהמשך לזו של דירקהיים ומוס היא הגישה הסימבולית-פרשנית. גישה זו מבקשת ללמוד כיצד בני אדם מבינים ומפרשים את הסובב אותם. לשיטתם, לכל תרבות יש מערכת משמעות



המתווכת על ידי סמלים וטקסים. מערכת סמלים משותפת של בני החברה מאפשרת להם לחלוק, לשתף ולחיות יחד באותה מסגרת של משמעות. הנחת המוצא של הגישה הפרשנית היא שהאדם הוא יצור המעניק משמעות למציאות שבה הוא חי. יש הסבורים, כמו ויקטור טרנר, שפעולה זו של הענקת משמעות מאפשרת יצירת סדר וזה תפקידה של הפעולה. טרנר חקר את המורכבות והעושר של הטקסים והסימבוליקה הטקסית וטען כי מעבר להיותם אמונות ופרקטיקות דתיות, הם משקפים במידה רבה את יחסיה של חברה למצבים חברתיים, פוליטיים וכלכליים המתרחשים בה. הוא טען למשל כי ישנו קשר בין ריבוי הטקסים הנערכים בחברה מסוימת ובין מצבה החברתי. ככל שמצבי העימות גוברים, כך גדלה תדירות הטקסים. הוא התייחס אל הטקסים כאל מיצג חברתי המבטא דרמה חברתית וגדוש בסמלים שחלק גדול מהם קשור בגוף. לטענתו, סמל יכול להיות פשוט בתכלית ועם זאת להכיל משמעויות רבות ועמוקות. לא ניתן לייחס משמעות אחת לסמל משום שאנשים שונים בחברה אחת יוצקים משמעויות שונות לסמלים (טרנר תשס"ד: 20–35).

טרנר עסק בטקסים הלימינאליים המציינים נקודות מפנה של הפרט או של החברה. טקסים אלה מאופיינים ביצירת שינוי בזהות החברתית ומבטאים על פי רוב העלאת סטאטוס. השלב הלימינלי הכרוך בהפרדה ומעבר הוא מסוכן ורגיש ולכן דווקא אז נחליץ לעזרתו הטקס המנתק את האדם ממצבו הקודם ומכריז על כניסתו למצב החדש. בטקס מתרחש תהליך טרנספורמטיבי באמצעותו מתקיים ארגון מחודש המכונה "מצב". דווקא אי הסדר הזמני שנוצר על ידי הטקס מבליט את הסדירות וההיררכיה החברתית (טרנר 1996: 146–153).

דאגלס גם היא התייחסה אל מקומם של הטקסים והסמלים בחברה וטעמה. לטענתה, החברה רואה בגוף מערכת סמלית שמטרתה להסדיר את הסדר החברתי על מנת ליצור ולתחזק תרבות מסוימת. באמצעות הטקסים ניתן לעשות מניפולציות על הגוף ולגלם באמצעותם את היחסים בחברה. בנוסף, קיומם הפומבי של הטקסים מאפשר לאנשים להכיר את החברה שבה הם חיים ומערכת החוקים בה. את תשומת הלב היא ממקדת בסוגיות הקשורות בסיווג שמעניקים לסמלים תרבותיים את משמעותם. סטייה, לכולן וכיוצא באלה הם אלו שלדעתה חושפים את הסיבות למערכות החוקים והמיונים של חברה נתונה. עקרונות היסוד שבבסיס המיונים התרבותיים, כמו גם הסדר והארגון בחיים החברתיים מגולמים בסמלים שמסמנים את הגבולות וקווי הפרדה של המערכות המיוניות (דאגלס 2004: 48–135).

מחקריהם של דאגלס ואחרים מלמדים על הדרך הארוכה שעבר חקר הגוף מאז החל להתפתח ממחצית המאה שעברה. הבנה כי הגוף אינו רק אובייקט פיזי אלא גוף המגלם בתוכו משמעויות, שניתן להעביר באמצעותו מסרים ולסמל על ידו רעיונות, עוררו עניין בגוף ובניסיונות פענוחו. תחום מחקר זה מציג את הדינאמיות במעמדו של הגוף ומלמד על תחומים רבים המשפיעים ומושפעים מן הגוף.

## ב. סיכום הגישות השונות לגוף בקומראן והיחס ביניהן

הנחת היסוד המלווה את המחקר המודרני בדבר חשיבותו וערכו של הגוף לתרבות ולחברה הייתה ידועה אף בקרב תרבויות קדומות יותר, גם אם באופן בלתי מפורש. בכתביה של כת קומראן ישנן התייחסויות רבות ובהקשרים שונים לגוף הפיזי ולסמלים הקשורים בו. התייחסויות אלה מלמדות על חשיבות בשמירתו של הגוף והערכה אליו כאל יותר מאובייקט פיזי ויש בהן בכדי ללמד על תפיסות שונות שהכת החזיקה בהן. שני החיבורים העיקריים שבהם מספר התייחסויות הרב ביותר הם מגילת ההודיות וסרך היחד, השונים בסגנונם וכן גם בגישותיהם כלפי הגוף.

מגילת ההודיות מציגה את מערכת היחסים בין האל ובין האדם כישות שפלה השואפת להדמות לאל. מה שמבדיל את המחבר מן האל הוא היותו יצור בשרי שיצירתו מעפר ומחטא: 'ואני יצר החמר ומגבל המים סוד הערוה ומקור הנדה כור העוון ומבנה החטאה רוח התועה ונעוה בלא בינה' (ט 23–24). בגופו הבשרי נקשרים חטאים ויצרים הכרוכים בבשר המרכיב אותו והם אימננטיים לו. תקוותו של המחבר נובעת מן האמונה כי חברי הכת זכו מכוח הגזירה הקדומה להיות בחיריו של האל ובחירה זו מזכה אותם ברוח קודש הנאצלת על הבחיר ומשנה טבעו הבשרי.

הקטעים מן ההודיות העוסקים בגוף וברוח מציגים דיכוטומיה ברורה בין השניים. התייחסות אל הגוף היא כאל אובייקט בשרי ובזוי שיסודו ואחריתו בעפר. יצירתו של הגוף מעפר מדגישה את היותו של האדם הבשרי יצור בר חלוף וממילא חסר ערך ומשמעות. הבשר הקשור בגוף הוא מקור התאוות והחטאים ואלה כרוכים באדם משעת יצירתו ותלויים במוצאו של האדם הנתפס בעיני בעל ההודיות כטמא ושפל. יסודו השפל ומוצאו החוטא לא מותירים הרבה תקווה לבשר הנוצר מהם וכמוהם גם הוא נתפס כבזוי וכרוך בחטא. תפיסה זו הכורכת בין הבשר לחטא כבר משעת לידתו של האדם שוללת ממנו למעשה כל אפשרות של תיקון או חזרה בתשובה.

גוף זה 'נגאל' לפי מחבר ההודיות, רק בשעה שרוח הקודש המוענקת לבחירי האל שורה על הבחיר ומאותו רגע היא מכניעה את היסוד הבשרי הקיים באדם ופוסק המתח בין שני כוחות קוטביים אלו. הרוח, בניגוד לגוף הבשרי-המתכלה, היא גורם חיצוני ונצחי המוענק לבחיר בחסד האל ומרגע שהיא שוכנת בגופו היא מרוממת אותו מבחינה רוחנית ואין הוא עוד יצור בשרי. מחבר ההודיות מציג דואליות ביחס לשני הכוחות הקיימים בו ומדגיש את ההבדל בין 'רוח בשר' הטבועה בו, ובין 'רוח הקודש' שבה זכה בחסד האל. הרוח השוללת את הגוף הפיזי, שוללת גם את החטאים הכרוכים בו ועל כן כל מי שהרוח שורה עליו מטוהר מוסרית ונמצא במעלה שאין רוב בני האדם זכאים לה. בכך למעשה יוצרת השראתה של הרוח קרבה רוחנית בין האל לאדם וידיעה זו מעניקה תקווה ומשמעות לבחיר שזו עיקר שאיפתו (ניוסום 2004: 219).

סרך היחד מציג תפיסה שונה התולה את קיומם של הגוף והרוח זה בזה. מחבריו רואים את הגוף כמקום משכנה של הרוח ולכן כאשר רוח שוכנת בגוף היא אינה מכניעה אותו אלא מטהרת אותו והופכת אותו לכלי הראוי להשראת הרוח. בנוסף, היכולת לזכות ברוח נתונה לכל אדם המקבל עליו את חוקי האל וחוקי הכת ואינה מובטחת רק לקומץ אנשים.<sup>69</sup> הבדלים אלה משקפים גישות שונות ביחס לגוף ולרוח ולקשר בין שניהם. בעוד בהודיות מוצג הגוף כנטל וכחסר ערך בפני עצמו, בסרך היחד הגוף הוא אכן אובייקט טמא אך עם זאת, ביכולתו להיטהר על ידי הרוח ומעבר לכך, הוא אף הכרחי לקיומה של הרוח השוכנת בו.

הבדלים נוספים בין שני החיבורים משתקפים מתוך היחס לטהרה ולטקסים הנלווים לה. נושא זה נידון בחיבורים הלכתיים של הכת המחזיקים בתפיסה שונה מזו הן משל סרך היחד והן מזו של מגילת ההודיות. יחסם של החיבורים ההלכתיים לנושא טומאה וטהרה מחדד את תפיסותיהם הייחודית של מחברי ההודיות וסרך היחד, כל אחד בנפרד. ברית דמשק, מגילת המלחמה, סרך העדה, מקצת מעשי התורה, מציגים כולם התייחסות שונה לטומאה מזו המוכרת מהמקרא. חיבורים אלה עוסקים בהרחקתם מן המחנה של אנשים טמאים ובעלי מומים מחשש שאלה ואלה יחללו אותו. הטומאה מוצגת בהם כסכנה מוחשית וכהיפך הקדושה ולכן ישנה דרישה חוזרת להרחיקה ולהימנע ממנה ובכך להגן על הקדושה לבל תתחלל. חשש מפני חילול הקדושה מציג את הקדושה ככוח דינאמי שנוכחותו התמידית אינה מובטחת ועלולה

<sup>69</sup> סרך היחד ג 6-8; ד 20-22.

להתערער כתוצאה מגורמי טומאה פיזיים או חטאים מוסריים. בחברה כזו מסמלת הקדושה סדר רוחני וחברתי ומהווה סמל ליחס השורר בין האדם לאל. אי הסדר בעולם הטבעי משקף עבור החבר אי סדר רוחני וחברתי ולכן הניסיונות הרבים למדר את הגורמים המאיימים להפר את הסדר (רגב 2004: 66–70).

יחס שונה לטהרה עולה מתוך סרך היחזד וליטורגיות הטהרה (4Q512, 4Q414) שבהם מפורטים טקסי הטהרה שנהגו בכת ונראה כי תפסו חלק נכבד בסדר היום של חברי הכת. בסרך היחזד מתואר הליך טהרה המבטא שאיפתו של המחבר לטהרת כלל אישיותו- הפיזית והמוסרית. הליך הטהרה כולל חזרה בתשובה, כניעה לחוקי הכת, לאחר מכן הטהרות ברוח הקודש ובסופו של דבר גם טהרת הגוף. כל אלו הכרחיים לשם השגת טהרה שלמה שבעקבותיה תושג גם כפרה.<sup>70</sup> קיומו של הליך הטהרה מלמד על התמודדות עם הגוף הטמא. גוף זה אינו נתפס כמסכן את החברה, כפי שהוצג בחיבורים ההלכתיים, אלא ככלי שיש להכשירו על ידי טהרה ובכך להפכו לכלי שקיומו הכרחי לקבלתה של הרוח. שתי טהרות אלה עולות גם מתוך הברכות המובאות בליטורגיות ונאמרות בזמן טבילה במים או לאחריה וכוללת התייחסות לטהרה מוסרית וכפרה.<sup>71</sup> הליך הטהרה המתואר בסרך היחזד ובליטורגיות הטהרה מציג גישה אחדותית של גוף-רוח התולה את השגת המעלה הרוחנית העליונה בשני כוחות אלו.

ואולם, במגילת ההודיות היחס לטהרת הגוף שונה לחלוטין. הדגש העיקרי בהודיות הוא על טהרה מוסרית לבדה ואין כלל דרישה ואף התייחסות כלשהי לטהרה הפיזית. אמנם ישנם ביטויים המושאלים מתחום הטהרה הפיזית אך הם מובאים כמטאפורה להשגת טהרה מוסרית.<sup>72</sup> עיקר שאיפתו של מחבר ההודיות היא לזכות ברוח קודש שתשרה עליו מכוח הגזירה הקדומה (השווה: רגב 2004: 70).

<sup>70</sup> סרך היחזד ג 6–8: 'כיא ברוח עצת אמת אל דרכי איש יכופרו כול עוונותו להביט באור החיים וברוח קדושה ליחזד באמתו יטהר מכול עוונותו וברוח יושר וענוה תכופר חטתו ובענות נפשו לכול חוקי אל יטהר בשרו'.

<sup>71</sup> למשל 4Q414 יג 4 ו- 4Q512 מ-מא XIII, 5: 'טהרת צדק'; 4Q512 כט-לב VII, 9: 'ותטהרני מערות נדה ותכפר לבוא ]

.[

<sup>72</sup> הודיות יב 38 [ד 37]: 'כי תכפר עוון ולט[הר אנו]ש מאשמה בצדקתכה'; יט 13–14 [יא 10–11]: 'למען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש לכה מכול תועבות נדה ואשמת מעל'.

ג. היבטים אנתרופולוגיים ביחס למקומו של הגוף בכת קומראן: בין סולידריות

### לאינדיבידואליזם

החיבורים השונים מציגים תפיסות מורכבות ושונות ביחס לגוף, לרוח ולטומאה וטהרה. כיצד אם כן ניתן לפרש הבדלים אלה: האם כגישות משלימות שההבדלים ביניהן נובעים מהזווית השונה שבחר כל אחד מן המחברים להאיר אך למעשה בבסיסן תפיסה זהה או כגישות סותרות ומנוגדות זו לזו.

לפי הגישה הראשונה, את ההבדלים בין החיבורים יש תחילה להבין על רקע אופיים השונה: סרך היחד שהוא למעשה תקנון הכת שנכתב לשם השגת סדר ושליטה בחברה מתייחס לענייני הגוף כסמל למצבה של הכת. החוקים המובאים בו נוגעים בתחומים שונים באורחות חייה של הכת וביניהם גם בגוף. חוקים אלה מכתבים קוד התנהגות אחיד ביחס לגוף בין חברי הכת וקובעים מצב ראוי אחד שעל פיו יש לחיות ואליו יש לשאוף. ההתייחסות אל חריגות מן המסגרת החוקתית היא נוקשה ומלווה במערכת ענישה המגבירה את אכיפת החוקים.<sup>73</sup>

הקפדה ראויה על החוקים ושמירתם יוצרת סולידריות בין חברי הכת ומגבירה השיוויון וההומוגניות בין החברים. מצב שבו אין יוצאי דופן או חריגה מן הסדר מחזקת את המסגרת החברתית של הכת ושומרת על יציבותה. גישה הפוכה מזו עולה מתוך מגילת ההודיות שהיא חיבור אישי-דתי המחזיק בגישה אינדיבידואלית המתמקדת בבן הכת, בחוויותיו ושאיפותיו הרוחניות. בחיבור זה ישנה שלילה של מהות הגוף והדגשתו כמכשול להתקרבות לאל והשגת קדושה. בכך הגוף מסמן עבור הפרט את גבולות עצמיותו ומשמש כמפתח עבורו בהגדרת זהותו.

במובן זה מגילת ההודיות פונה אל בן הכת כאינדיבידואל ובכך מעמידה אותו במרכז לעומת סרך היחד, ליטורגיות הטהרה וחיבורים הלכתיים אחרים שהם במהותם חיבורים חברתיים המתייחסים אל חבר הכת כאל אובייקט בעל השפעה חברתית בתוך הקולקטיב החברתי שעליו מוטל לקבל וליישם את דפוסי ההתנהגות המחייבים את כל החברים. כלומר, בחיבורים אלו, ובסרך היחד במיוחד, היחס לגוף וההיטהרות נועדו ליצור סולידריות חברתית ומסגרת חברתית נוקשה. הדרישות בחיבורים אחרונים אלה אמנם נוגעות לפרט עצמו אך הן נובעות מתוך הבנה כי למצבו של היחיד ישנה השפעה על החברה ועל

<sup>73</sup> על מערכת חוקים זו, ראה: שיפמן 1993: 240–267.

האופן בו היא מנוהלת, ולהיפך, החברה מכתובה ליחיד את התנהגותו ובאה אליו בדרישות מרחיקות לכת, אף שהן מנוסחות בצורה של דאגה לרווחתו הדתית האישית, ולא דווקא תוך איום מפורש בסנקציות.

הבנה זו לגבי משמעותו החברתית של היחס לגוף בסרך היחד וליטורגיות הטהרה שופכת אור חדש על מקומן החברתי של ההודיות. דומה שהדרישה הגבוהה למוסר האישי וטהרה מוסרית העולה מן ההודיות, נובעת מהבנה כי הפרט באופן התנהגותו משפיע על הכת כולה ובכך תורם להשגת סולידריות חברתית שבהם עוסקים יתר החיבורים. מעבר לסולידריות שיוצרת המסגרת החברתית ישנה אמונה ממשית ששמירת החוקים תסייע בהשגת קדושה שאליה כה שאפו. אמונה זו באה לידי יישום בחוקי העונשין של הכת וזו מטרתם העיקרית (רגב 2003: 274). מכאן שמחברי ההודיות ומחברי סרך היחד וליטורגיות הטהרה גם יחד החזיקו בעמדות דומות אלא שאופיים השונה של החיבורים האיר צד אחר באופן ההתייחסות לנושאים הנידונים ובדגש שהוענק להם.

הגישה השנייה, הטוענת לסתירה בין החיבורים, תראה הבדלים בין תפיסות עולמם של המחברים הבאים לידי ביטוי בין השאר גם ביחס לגוף. השוואה בין רעיונות הנזכרים בשני החיבורים מעלה תפיסות דתיות וחברתיות שונות זו מזו. אחד הרעיונות שחוזרים בהודיות קושר בין הבשר ובין החטא ותולה את חטאיו ויצריו של האדם בבשר.<sup>74</sup> לעומת זאת, בסרך היחד וביתר החיבורים הקשר בין שני עניינים אלה אינו כה מוחלט ובחלקם הגדול של החיבורים כלל אינו נזכר.<sup>75</sup> הבדלים נוספים עולים גם מן היחס של החיבורים לטהרות השונות. בעוד מחבר ההודיות מעניק משקל רב לטהרה המוסרית ורק לה, בסרך היחד ובליטורגיות הטהרה ישנה קריאה שווה לטהרה פיזית ומוסרית המוצגות כשוות ערך זו לזו.<sup>76</sup> השמטה זו תמוהה משום שמעבר לפרקטיקה הכרוכה בטהרה הפיזית, ישנו גם מימד דתי-רוחני הקשור בה, כפי שמציגים זאת מחברי הכתבים העוסקים בטהרה.<sup>77</sup> עניין נוסף הקשור בטהרה לפי מחבר סרך היחד הוא הכפרה המושגת לאחר הטהרות פיזית ומוסרית ומוצגת כתכלית הנעלה ביותר שיכול האדם להשיג.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> הודיות כב 8–12, כד 6–29.

<sup>75</sup> רעיון זה מופיע בסרך היחד יא 9–12 ובחיבור 4Q511 כח-כט 3–4.

<sup>76</sup> סרך היחד ג 4–9, ד 20–22, ה 13–14; 4Q512 כט-לב VII, 9; מ-מא XIII, 5; 4Q414 יג 4.

<sup>77</sup> למשל מגילת המלחמה ז 3–7, מקצת מעשי התורה א 5.

<sup>78</sup> סרך היחד ג 4–9.

בהודיות לעומת זאת, נזכרת הכפרה בהקשר לטהרה מוסרית לבדה ואין כל התייחסות אליה בהקשר לטהרה פיזית.<sup>79</sup>

לאור זאת, קשה לתלות ההבדלים ביחס להדגשת ההיבט הפיזי הירוד של הגוף בהודיות וביחס לחשיבות הטהרה הפולחנית-פיזית בסרך היחד ובליתורגיות הטהרה, אך ורק באופיים השונה של החיבורים. נראה שהם נובעים מתפיסות עולמם השונות של המחברים, בין אם הנושא הנדון הוא אידיאה דתית או פרקטיקה. לפי גישה זו ההודיות הן חיבור דתי המחזיק בתפיסה קיצונית המאיינת את הגוף הפיזי וכל התלוי בו ומתמקד אך ורק בחוויתו הדתית של הפרט. לעומתו, ישנם סרך היחד, ליתורגיות הטהרה וחיבורים נוספים השוללים את ההיררכיה הנוקשה בין גוף-רוח ומציגים אותם כמתקיימים זה לצד זה וכתלויים זה בזה. בנוסף, מדגישים את חשיבותה של הטהרה הפיזית המרוממת את החבר ומסייעת לו להשיג מעלה רוחנית גבוהה יותר מזו שהיה משיג בלעדיה. בכך מציגים את הגוף כבעל חשיבות ומשמעות ולא כנטל כפי שעולה מן ההודיות.

לצד המורכבות ביחס לגוף ודרכי התמודדות עמו מלמדים החיבורים על המימד הסמלי שהוענק לגוף בקרב כת קומראן. החיבורים כולם מציגים את הגוף כסמל וכוללים אותו בשיח הדתי והחברתי של הכת, גם באופן השלילי. ביטוי לשיח זה ניתן למצוא במערכת החוקים המסועפת שיצרה הכת ונשאה בקרבה קודים התנהגותיים שאותם ביטאה בחוקים הקשורים בתיפקודיו הפיזיים של הגוף. בכך הפכה את הגוף לאובייקט ביולוגי וחברתי המקיים מערכת סמלים חברתית על ידי ביצוען של פעולות פיזיות. כל פעולה פיזית-ביולוגית שביצע הגוף נשאה משמעות ולכן יוחסה חשיבות לפעולות אלה.<sup>80</sup>

תפיסה זו באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר בדיני טומאה וטהרה שלצד ההקפדה ההלכתית עליהם ניכרת המשמעות החברתית הגלומה בהם. החיבורים מלמדים על הדרישה הגבוהה לטהרה בקרב הכת ומפרטים את הדרכים להימנע מן הטומאה ואת אמצעי הטהרה. בעקבות המודל של דאגלס על הגוף או הטומאה כמסמלים גבולות חברתיים, נראה כי הטומאות השונות הבאות בעיקרן משולי הגוף נתפסות כמצב אנומאלי המסמל עבור הכת גם את שוליה החברתיים וכל אי סדר מאיים גם על גבולותיה החברתיים והסדר השורר בה. מההתייחסויות השונות, ובייחוד אלה המופיעות בחיבורים ההלכתיים, עולה

<sup>79</sup> למשל הודיות ד 12 [יז 12]: 'ולכפר בעד [פש] ע ומעל'.

<sup>80</sup> באופן זה אף ניתן לפרש את חוקי העונשין הקשורים בגוף כפי שמופיעים בסרך היחד ז 12-15; ובברית דמשק (4QD<sup>a</sup>)

10 ב, 14-10; 7 (4QD<sup>c</sup>), א, 2-6.

כי באמצעות הטומאה והטהרה הגדירה הכת את גבולותיה החברתיים ועל ידי ההקפדה על הטהרה חזקה הכת את גבולותיה החברתיים שהבטיחו את המשך קיומה.

עוד בעקבות דאלגס, ניתן לומר כי הטקס הנלווה לטהרה הוא מרכיב חשוב ביצירת הסדר החברתי. טקסים אלה מגלמים בתוכם סדר, ארגון והיררכיה חברתית. דאגלס וטרנר ראו בטקסים מסוג זה ביטוי להתמודדות של חברה עם מצבים חברתיים-פוליטיים-כלכליים וקשרו בין תדירות הטקסים ואופן ביצועם ובין המצב החברתי השורר בחברה נתונה (דאגלס 1966; טרנר 1996). טקסים אלו מלווים בסמלים חברתיים שנקבעו על ידי הכת, על פי אמונתה והשקפתה הדתית והחברתית והם קיימים כל הזמן בכל שלב בהליך הטהרה ובאמצעותם מעבירה הכת רעיונות ומסרים שאותם רוצה להנחיל לחבריה. הסדר הנוצר על ידי הטקס חשוב עבור הכת כקהילה עצמאית אך גם מהווה הגנה ממתח ששרויה בו ביחס לסביבה החיצונית המאיימת עליה.<sup>81</sup> האיום האמיתי או המדומה גורם לצורך בייצוב גבולות חברתיים והטלת משמעת וסולידריות באמצעות טקסים הנוגעים בעיקר לגוף ומדגישים את ההפרדה וההיבדלות בין הכת והחברה שמחוץ לה. מקומו המרכזי של הגוף בטקסים אלה נובע מהיותו האובייקט הראשוני והטבעי ביותר הקיים וכלי שאינו נתון לשינויים ועל כן ניתן להטביע בו ולשדר באמצעותו טכניקות שונות (השווה: מוס 1973: 57).

באופן זה יצרה ההקפדה על הסדר החברתי סולידריות בין חברי הכת ובכך ייחדה אותם מאלו שאינם בכת. ייתכן כי זו הסיבה לכך שהדרישה הראשונה מן החבר החדש היא טבילה במים שעל ידה מסומן החבר החדש כמי ששיך לכת ומובדל מן היתר. מעבר למשמעות הפיזית של שינוי הסטטוס מטמא לטהור, הטבילה במשמעויות שהיא נושאת, הבדילה את החבר החדש מן החברה שממנה הגיע ואפשרה את הצטרפותו לכת כשהוא טהור. לפיכך נראה כי פעולת הטבילה וההקפדה על טהרה בכלל, לא נתפסה כפעולה טכנית בלבד אלא כאמצעי נוסף המעצב גבולותיה החברתיים של הכת ותורם ביצירת סולידריות בקרב חבריה.

החשיבות הרבה שהוענקה לגוף כמעצב גבולות חברתיים מלמדת על משמעות שהוענקה לגוף זה בעיצוב זהותו של הפרט. כשם שהגוף תרם ביצירת קודים חברתיים ובשמירת סדר חברתי, כך גם שימש כאמצעי המשדר ומעביר מסרים הדדיים בין הפרט והחברה ועל כן נטל תפקיד מרכזי בעיצוב

<sup>81</sup> חשש זה בא לידי ביטוי גם בפשר חבקוק ובכמה מקומות בברית דמשק, למשל: פשר חבקוק (1QpHab) ב 1-10, וברית דמשק ח 20.



האינדבידואל. התרכזות בגוף כחיפוש אחר משמעות יכולה לנבוע מהבלטת ייחודו של האדם, אך גם כתוצאה מאיבוד סמכותו האוטונומית של הפרט, כשהחברה מטביעה את חותמה על גופו. כאשר אין לחברה סמכות עליונה על הפרט או ריטואליים המקנים לה כוח חברתי, היא נאלצת לחפש אחר דרכים אחרות להגדיר באמצעותם את זהותה. במצבים כאלה יתמלא החסר על ידי הדגשת מקומו של האינדבידואל והגוף (רגב 2000: 190–192, וראה: שילינג 1993: 1–5, 86–88). כלומר, הטקסים הגופניים בקומראן ממלאים חלל חברתי-פוליטי של היעדר מסגרות בלתי-וולנטריות בכת, הקיימות במשפחה ובמדינה.

כתבי הכת העוסקים בגוף מלמדים על הנכחה של הגוף בשיח החברתי של הכת ועל תפקידו בעיצוב זהותם של הפרט והחברה. כת קומראן ייחסה משמעות רבה לגוף, פקדה אותו שוב ושוב במערכת חוקיה, וייחדה לו טקסים שהיו בעלי חשיבות עבודה. בכך מאפשרים חיבורים אלה להתחקות אחר אורחות חייה והשקפותיה של כת קומראן ושופכים אור חדש על קבוצה זו שהמקורות האחרים האפילו עליה.

## ביבליוגרפיה:

אברמסקי וגרסיאל 1993:

אברמסקי ש. וגרסיאל מ. (עורכים), שמואל ב, עולם התנ"ך, תל אביב.

איילברג-שוורץ 1990:

Eilberg- Schawrtz H. *The Savage in Judaism*, Bloomington.

איילברג-שוורץ 1992:

Eilberg- Schawrtz H (ed.), *People of the Body*, Albany.

אליאס 1987:

Elias N. 'On Human beings and Their Emotions: a Process Sociological Essay',  
*Theory, Culture and Society* 4, pp. 287–316.

אליאס 1991:

Elias N. *The Symbol Theory*, London.

אשל 1999:

Eshel E. '414. 4QRitual of Purification A', in J. Baumgarten et al. (eds.), *Qumrân Cave 4 XXV: Halakhic Texts, DJD 35*, Oxford, pp. 135–154.

אשל ואחרים 1998:

Eshel E. et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VI. Poetical and Liturgical Texts, part 1, DJD 11*, Oxford.

באומגרטן 1996:

Baumgarten A. I. 'The Temple Scroll, Toilet Practice and the Essences', *Jewish History* 10, pp. 9–20.

באומגרטן 1998:

Baumgarten A.I. et al. (eds.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, SHR 78, Leiden: Brill, pp. 125-147.

באומגרטן תשס"ב:

באומגרטן א. הכתמות בימי הבית השני: מסה היסטורית- חברתית- דתית, תל אביב.

באומגרטן 1992:

Baumgarten J. 'The Purification Rituals in DJD 7', in D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research*, Leiden: Magnes & Yad Izhak Ben Zvi, pp.199–209.

באומגרטן 1996:

Baumgarten J. 'Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law', *JJS* 45, pp. 273–277.

באומגרטן 1999:

Baumgarten J. 'The Purification Liturgies', in P.W. Flint and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years II*, Leiden: Brill, pp. 200–212.

בייה 1982:

Baillet M. *Qumrân Grotte 4 III. (4Q482–4Q520)*, DJD 7, Oxford.

בל 1992:

Bell C. *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York.

בראון 1988:

Brown P. *The Body and Society: Men, Woman and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York.

גולדין וחזן 2004:

גולדין ס. וחזן ח. 'בין הגוף הארוטי לגוף הפורה', *תיאוריה וביקורת* 25, עמ' 5–12.

גיג'ר 1982:

Gager J.G. 'Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity', *Religion* 12, pp. 345–364.

דאגלס 1966:

Douglas M. *Purity and Danger*, London.

דאגלס 1973:

Douglas M. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London & New York.

דאגלס 1993:

Douglas M. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield.

דאגלס 2004:

דאגלס מ. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבן, תל אביב.

דיוויס 1983:

Davies, P.R. *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"*, Sheffield.

דיוויס 1992:

Davies W.D. 'Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit', in K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York, pp. 157–182.

דירקהיים 1965:

Durkheim É. *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York.

הולם גילסן 1960:

Holm-Nielsen S. *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus.

המפל 1998:

Hempel C. *The Laws of the Damascus Document*, Leiden: Brill

המפל 2000:

Hempel C. *The Damascus Texts*, Sheffield.

הנגל 1974:

Hengel M. *Judaism and Hellenism I*, Philadelphia.

הרינגטון 1997:

Harrington H.K. 'Holiness in the Laws of 4QMMT', in M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden: Brill, pp. 109–128.

הרינגטון 2000:

Harrington H.K. 'Purity', in L.H Schiffman et al. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, pp. 724–728.

הרינגטון 2009:

Harrington H.K. 'What is the Semantic Field of the Lexemes טהר and טמא in the Dead Sea Scrolls?', *Revue de Qumran* 24, pp. 97–114.

וורט 2007:

Werrett I.C. *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, Leiden.

ונדרקם ופלינט 2002:

VanderKam J.C. and Flint P. *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York.

חזון ואחרים 1999:

Chazon E. et al. *Qumran Cave 4 XX. Poetical and Liturgical Texts, part 2, DJD 29*, Oxford.

חזן 2003:

חזן ח. 'לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף', *סוציולוגיה ישראלית* ה' 1, עמ' 219–230.

טרנר תשס"ד:

טרנר ו. *התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה*, תל אביב.

טרנר 1996:

Turner B. *The Body in Society*, London.

ידין 1957:

ידין י. *מגילת מלחמת בני אור בבני חושך*, ירושלים.

ידין 1963:

ידין י. *תורת המלחמה בארצות המקרא לאור הממצאים הארכיאולוגיים*, רמת גן.

ליכט תשי"ז:

ליכט י. מגילת ההודיות, ירושלים.

ליכט תשכ"ה:

ליכט י. מגילת הסרכים, ירושלים.

ליכט תשכ"ו:

ליכט י. 'שוקיים סימן לגבורה', תרביץ לה, עמ' 18–26.

מטסו 1997:

Metso S. *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden: Brill.

מילגרום תשל"א:

מילגרום י. 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ (א), עמ' 1–8.

מילגרום 1991:

Milgrom J. *Leviticus 1–16*, New York.

מיקס 1983:

Meeks W.A. *The First Urban Christians*, New Haven and London.

ניזנר 1973:

Neusner J. *The Idea of Purity in Ancient Judaism 1*, Leiden.

ניוסום 2004:

Newsom C. *The Self as Symbolic Space*, Leiden: Brill.

ניצן תשנ"ז:

ניצן ב. תפילת קומראן ושירתה, ירושלים.

ניצן 2007:

Nitzan B. 'Traditional and Atypical Motifs in Penitential Prayers from Qumran', in

M.J. Boda, D.K. Falk and R.A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God II*, Atlanta,

pp. 187–208.

נעם 2010:

נעם ו. מקומראן למהפכה התנאית, ירושלים.

סטרגגל 1999:

Strugnell J. *Qumrân Cave 4, XXIV: Sapiential texts 2, DJD 34*, Oxford.

סקי 1989:

Sekki A.E. *The Meaning of Ruah at Qumran*, Atlanta.

פופוביץ 2007:

Popovic M. *Reading the Human Body*, Leiden: Brill.

פילון האלכסנדרוני:

פילון האלכסנדרוני, כתבים. בעריכת ס. דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א.

פלוסר תשס"ב:

פלוסר ד. *יהדות בית שני קומראן ואפוקליפטיקה*, ירושלים.

פלוסר 1979:

פלוסר ד. *יהדות ומקורות הנצרות*, תל אביב.

פלוסר תשכ"א:

פלוסר ד. 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', בתוך: י. ידן ות. רבין (עורכים), *מחקרים במגילות הגנוזות*, ירושלים, עמ' 209–239.

פריי 1997:

Frey J. 'Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflection on their Background and History', in M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden: Brill, pp. 275–335.

צארלסוורת' 2000:

Charlesworth J.H. 'Righteousness', in H. Schiffman and J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls II*, pp. 781–783.

קוהן 1992:

Kuhn K.G. 'New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament', in K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York, pp. 94–113.

קויפמן תש"ד:

קויפמן י. תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני א, ירושלים ותל אביב.

קימרון 2010:

קימרון א. מגילות מדבר יהודה. החיבורים העבריים א, ירושלים.

קיסטר תש"ע:

קיסטר מ. "יצר לב האדם", הגוף והטיהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם בספרות בית שני ובקומראן וזיקתם לספרות חז"ל ולתפילות מאוחרות, מגילות ח-ט, עמ' 243–284.

קלוואנס 2000:

Klawans J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford.

קסורדס 1994 א:

Csordas T.J. *The Sacred Self*, Berkeley

קסורדס 1994 ב:

Csordas T.J. (ed.), *Embodiment and Experience*, Cambridge.

רגב 2000:

Regev E. 'Pure Individualism: The Idea of Non- Priestly Purity in Ancient Judaism', *JSJ* 31, pp. 186–202.

רגב 2003:

Regev E. 'Abominated Temple and A Holy Community: The Formation of the Concepts of Purity and Impurity in Qumran', *DSD* 10.2, pp. 243–278.

רגב 2004:

רגב א. 'קדושה דינמית או קדושה סטטית? לאפיון הקדושה ברבדים הכוהניים ובספר דברים בעקבות שיטת משה ויינפלד', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד, עמ' 51–74.

רגב 2007:



Regev E. *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, Berlin.

ריינהרט 1990:

Reinhart A.K. 'Impurity/ No Danger', *History of Religions* 30, pp. 1–24.

שטגמן 2009:

Stegemann H. *1QHODAYOT<sup>a</sup>. With Incorporation of 1QHODAYOT<sup>b</sup> and 4QHODAYOT<sup>a-f</sup>*, DJD 40, Oxford.

שטרן 1994:

Stern S. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden.

שילינג 1993:

Shilling C. *The Body and Social Theory*, London.

שיפמן 1993:

שיפמן י. הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים.

שיפמן 1994:

Schiffman. L.H. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia.

**Bar-Ilan University**  
**Faculty of Jewish Studies**  
**Land of Israel Studies and Archaeology**

# **The Perception of the Body in Qumran**

**Avia Ben-Lulu**

**Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's  
Degree in the Department of Land of Israel Studies and Archaeology,  
Bar-Ilan University**

**Ramat Gan, Israel**

**May 2012**

**This work was carried out under the supervision of Prof. Eyal Regev  
Department of Land of Israel Studies and Archaeology, Bar-Ilan  
University .**

## **Abstract**

This dissertation examines the conception of the body in the sectarian writings found at Qumran, in light of sociological-anthropological research.

Chapter 1 presents Qumran sectarian texts relating to the human body and the way in which it, and the flesh in which it is bound, influence human nature. Most of the texts in this chapter express the sect's extreme position regarding the physical lowliness of human beings, including the sectarians themselves. The main topics dealt with in these passages concern the creation of humankind from dust or physical matter and the return of the body to dust upon death; the lowly origins of humanity; the sinfulness inherent in the human body; and the spirit that dwells within the body as bearing characteristics that influence human nature. These descriptions share a common style, and in most cases, the author has chosen to use negative biblical idioms. One of the recurring expressions in these passages is flesh (בשר) which at times is used to denote the characterization of spirit that was bestowed upon the person and at times is used to denote the human being, who is made of flesh. The flesh is viewed as a substance that can be molded into attributes of personality, mostly negative, and as such it came to symbolize that human existence and presence are negative. According to the view of the Qumran sectarians, the sins and desires that exist in humans originate in the flesh, and are inherent to it. This view has implications for human nature, since most of the human body is made of flesh, and this state enslaves human beings to sin and to lust, leaving humans without any ability to separate from them. The only way to rise above this state, in the view of the Qumran sectarians, is through bestowal of the spirit, which is of divine origin and not bound to the flesh.

Chapter 2 examines passages that present either interdependence or dichotomy between the body and the spirit. The texts in this chapter were taken from *Hodayot* (1QH<sup>a</sup>) and the *Community Rule* (1QS) and each of these compositions reflects a different perspective on the relationship between the two. The excerpts from *Hodayot* present a dualism between the flesh—which represents the natural and lowly state of the human being, and the spirit—which raises the human being from his natural-fleshly state and purifies him. The author of the *Hodayot* views the spirit as an external force, bestowed upon humans by the grace of God, such that from the moment that the spirit dwells in the body, it uplifts the person physically and spiritually.

The division between the “spirit and flesh” that are embedded in a person, and the “holy spirit” that the Elect has been privileged to receive through divine grace, is expressed in a manner that emphasizes the duality of these two co-existing internal forces, in the description of the battle conducted between them. This conflict takes place within all human beings, but a member of the community has the advantage in the fact that he is being Elected, which assures him that in the end of the day, the spirit will triumph over the flesh. The inspiration of the Elect with the divine spirit is described using the verbs *הז"י* ('ויז עליו רוח אמת') and *נו"פ* ('ורוח קודשכה הניפותה'), taken from a source that was originally located in the cultic context of the sacrificial rite. This borrowing teaches about the role of the spirit in the lives of the sect and of the purificatory value they attributed to it.

The passages from the *Community Rule* present a different perspective: the spirit is not opposed to the physical body, but rather both of them—the body and the spirit—are dependent upon one another. The body is the dwelling-place of the spirit and so, when the spirit dwells within the body it does not conquer it. This unifying

view recognizes the importance of each of these forces and the necessity of each for the existence of the other. The author of the *Community Rule* does not renounce his physical nature, in contrast to the author of the *Hodayot*, but desires an overall purification of his person—physically and morally. This desire is expressed in the purification process described in detail in the composition and includes repentance; submission to the rules of the sect, followed by the purifications of the holy spirit; and finally, also purification of the body. All of these stages are necessary in order to achieve full purification and thereby, atonement.

Chapter 3 deals with the purity and impurity of the body, and sharpens the differences between the *Community Rule* and *Hodayot*. The discussion in chapter 3 addresses other compositions as well, but the most prominent point is the difference between the *Hodayot* and the other compositions, including the *Community Rule*, with respect to impurity and its effect upon the body. This chapter contains passages from the *Damascus Document*, the *War Scroll*, the *Rule of the Congregation*, and *Miqsat Ma'ase haTorah*, all of which present a different perspective on impurity than that found in the Hebrew Bible. In these passages, purity is removed from the sphere of the body, and presented as a threatening entity that needs to be kept at a distance. The other compositions, besides the *Hodayot*, describe a connection between physical and moral purity and the need for both of these types of purity in order to achieve physical and spiritual completeness. This relationship is so strong that in the *Rituals of Purification* (4Q414, 4Q512), included among these compositions, there is a striking terminological uniformity for the two types of purity. This uniformity illustrates the close ties between the two types of purity, and their dependence upon one another. In the *Community Rule*, the social role of the purification rituals is prominent, for in addition to the religious aspect, they also express the organizational-social

significance, intended to create a cohesive unifying mechanism among the members of the sect. As noted above, an opposite perspective to this is found in the *Hodayot*, which does not contain any reference to physical purification at all, and where the emphasis is solely upon moral purification.

The different perspectives found in the different compositions are discussed in light of sociological-anthropological studies on the body. Various scholars have emphasized the centrality of the body in social discourse, and the symbolism of the body in diverse cultures throughout history. It is generally accepted to see the body as an object that encompasses social and cultural meanings, and as a vehicle for transmitting these meanings through its actions. Anthropologists who have understood that the body has a special cultural and social meaning have tried to learn from it about social structures in particular societies, and about the hierarchical relationships within them. Among the leaders in this field are Émile Durkheim, the founder of the *'Année soicologique* school, and Marcel Mauss, who studied the various forms of action associated with the body, and the social and cultural meanings embodied in them. Their successor was Mary Douglas, who studied society through systems of classification and symbolism. One of her central claims was that characteristics of the social order are a reflection of the structure of the body, and so the limits of the body help maintain a social framework. This framework is necessary as it maintains the physical body, which could not reach expression without it.

One of the central components in the definition of the foundations of society and their public presentation is the ritual arranged by the group, through which the group expresses its social and religious outlook and its attitude to its environment. These definitions are generally established through the abundant symbolism that accompanies the rituals and which emphasizes the values upon which the group is

founded. The emphasis upon these values helps in the society's self-definition and contributes to the creation of an organic framework for the group which is fundamentally anarchic. With these studies as the backdrop, it is possible to analyze the conclusions that emerge from the three chapters that discuss the understanding of the body in the sectarian Qumran writings. The two main compositions, the *Community Rule* and the *Hodayot*, reflect different worldviews, but at the same time, the centrality of the body in Qumranic discourse is evident in both works, whether in its key place in the rules and rituals, or in its conspicuous absence. The differences between the two compositions may be viewed as complementary approaches or, as appears at first glance, as mutually contradictory.

The *Community Rule*, which is basically the *yahad's* sectarian handbook, written in order to achieve order and control within the community, treats matters of the body as symbols for the condition of the sect. The laws in this composition pertain to various spheres within the way of life of the sect, including the body. These rules dictate a unified code of conduct for the members of the sect, with respect to the body, and establish a single state in which it is appropriate to live and towards which one ought to aim. The attitude towards deviations from the regulatory framework is harsh and is laid out in a system of punishments that strengthens the enforcement of the rules. Appropriately strict adherence to the laws and compliance with them creates solidarity among the members of the community and strengthens the equality and homogeneity of the sectarians. The *Community Rule* regulates a state in which there are no exceptions or deviations from the norm strengthens the social framework of the sect and safeguards its stability.

An opposite approach is found in the *Hodayot*, which is a personal-religious composition that upholds an individualist approach focused upon the member of the



sect, his experiences and his aspirations to attain spiritual elevation. The *Hodayot* attend to the member of the sect as an individual, and address him as such, thereby placing him at the center. In contrast, the *Community Rule*, the purification liturgies, and other halakhic compositions that are essentially social regulations, relate to the member of the sect as an object with a capacity to influence society, upon whom it is incumbent to accept and implement the behavioral norms that are obligatory for all of the sectarians. In other words, in these compositions, and especially in the *Community Rule*, the attitudes to the body and to purification are intended to create social solidarity and a solid social framework.

To be sure, the requirements in these latter compositions apply to the individual himself, but they stem from the understanding that the condition of the individual wields influence upon society and upon the way in which it is managed. Conversely, society dictates the conduct of the individual, and confronts him with far-reaching demands, even if they are cast in the form of concern for his personal religious benefit, and not necessarily through explicit threat of sanctions. This understanding of the social significance of the attitude towards the body in the *Community Rule* and the liturgies of purification sheds light on the social location of the *Hodayot*. On the other hand, these differences may be seen as stemming from the different worldviews of the authors, whether the topic at hand is religious ideals or practice.

The *Hodayot* is a religious composition that reflects a radical position, diminishing the physical body and all that relates to it, and focusing only upon the religious experiences of the individual. In contrast, the *Community Rule*, the purification liturgies, and other compositions do not adopt the rigid dichotomy between body and spirit, and represent them as co-existing and interdependent.

Moreover, these compositions emphasize the importance of physical purification, which elevates the sectarian and helps him to achieve a higher spiritual level than he would achieve without it. Thus, they represent the body as significant and meaningful and not as a burden, as is the case in *Hodayot*.

The writings of the sect that discuss the body teach about the realization of the body and its embodiment in the social discourse of the sect and its role in the shaping of the identity of the individual and the society. The Qumran Community attributed great meaning to the body. They return to the body again and again in their legal system, and devoted ceremonies to the body, which were of great significance to them. Therefore, these compositions enable us to trace the way of life and the views of the Qumran Community, and they shed light on this group, which has been overshadowed in other Jewish writings.