

יעקב ליבט

מגילת ההודיות

ממגילות מדבר יהודה



מוסד ביאליק • ירושלים

מגילת ההודיות

שישים למוסד ביאליק



1996 - 1936

מגילות ההודיות

ממגילות מדבר יהודה

הוציאה לאור עם מבוא, פירוש ומילון

בצירוף קטעים מספר הרזים

ומפשר תהילים

יעקב ליכט



מוסד ביאליק.ירושלים

הדפסה שנייה, תשנ"ו



כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים תשכ"ה

נדפס בדפוס גרפית בע"מ, ירושלים

לזכר הורי

פתח-דבר

בתקופת החשמונאים קמה בישראל כת של יראי שמים שהפליגו באהבת ה' ובדברי קות בדרכיו. חלוקים היו אנשי הכת על כלל ישראל בעניינים של מצוות, והם פרשו מן הכלל כדי שיוכלו לעבוד את ה' לפי דרכם בכל נפשם ובטהרה. דרכיה של כת זו ותורתה נודעו לנו מן המגילות הגנוזות שנמצאו לפני זמן לא רב במדבר יהודה. מגילת היהודיות היא אחת ממגילותיה של הכת, וכולה דברי שיר של השתפכות הנפש. הקורא במגילה זו יראה כמה חזק היה הרגש הדתי שפעם בלבותיהם של אנשי הכת, שהביאם לידי ייסוד שיטה משל עצמם.

שירת היהודיות קרובה אל הקורא העברי מצד אחד ורחוקה ממנו מצד אחר. קרובה — לפי שהיא אמורה בדפוסים של מזמורי תהילים, שהיו לכל ישראל ביטוי מובהק לרגש הדתי; ורחוקה — לפי שדפוסים אלה נתמלאו כאן רעיונות המיוחדים לדרכי מחשבתה של כת מדבר יהודה, ולרעיונות הללו נטבעו במגילת היהודיות מטבעות לשון מיוחדות — ואלה ואלה חוצצים בין הקורא לבין הדברים. במהדורות זו השתדלתי להסיר את המחיצות ולהסביר לפני הקורא מה שלדעתי צריך הסבר, כדי שיוכל לעמוד על משמעותם של דברי המגילה וליהנות מן הקריאה בהם.

המהדורה הזאת מיוסדת על ההעתק של היהודיות שב'אוצר המגילות הגנוזות' לפרופ' א"ל סוקניק ז"ל. אבל צורת ההעתק כאן אינה כמו ב'אוצר'; שם ניתן הכתוב בצורה הדומה לכתב-היד, כגון שהדברים כתובים בהמשך אחד, והכתב ממלא את כל השורה של העמוד, כמו בגוף המגילה, וכאן ניתן הכתוב בצורה שתהא נוחה לקריאה. לפיכך חילקתי את הדברים לטורים טורים, כדי שיהא מראה השיר ניכר בצורתו. אף יש בחלוקה זו כדי לסייע עם הקורא שיעמוד בקלות על מקומות ההפסק. מכל מקום לא נתכוונתי בחלוקת הדברים לטורים להכריע בעניינים של קצב. ההשלמות למקומות שהכתב לקוי שם, וליקויים אלה מרובים הם, נעשו על פי מקומות המקבילים להם במגילת היהודיות עצמה, בשאר המגילות הגנוזות ועל פי המקרא, ובמקום שלא יכולתי להשלים בדרך זו השלמתי מסברה לפי עניות דעתי, כדי שלא ייפגע המשכם של הדברים. כל ההשלמות באה, כמקובל, בסוגריים מרובעים. מנעתי את עצמי מלסמוך את ביאורי על ההשלמות, ורק במקומות שלא היה בנוסח הלקוי כדי להסבירו מתוך עצמו סמכתי את ביאורי על ההשלמה והודעתי על כך במפורש.

גוף כתב-היד יש בו מחיקות ותיקונים שעשה בו הכותב. לא ציינתי אותם במהדורת, כדי שלא להסיח את דעתו של הקורא מעיקר הכתוב, אלא נתתי בהעתקי את הנוסח שנתכוון לו הסופר לאחר שתיקן בו. מאותו טעם אף לא קבעתי סימנים לאותיות פגומות ולאותיות שקריאתן מפוקפקת. דברים אלה נקבע להם מדור מיוחד, הן ההערות המודפסות באותיות קטנות הבאות מתחת לנוסח המגילה. אף הבאתי

במדור זה את קטעי הדברים ושיירי כתב ששרדו בגוף כתב־היד, בראשי העמודים ובתחתיתם. אותם לא הבאתי בנוסח כדי שלא להפסיק את רהיטות הקריאה. אבל פליטות הקולמוס המועטות שבכתב־היד שלא תיקנן הסופר, תיקנתי בהעתקי והתיי־קונים מסומנים בכוכב (*), והתיבות המשובשות הכתובות בכתב היד הובאו בהערות. וכן רשמתי במדור זה את מראי המקומות למקורות ששימשו יסוד להשלמות הנוסח. כיוון שכל הודיה הוא שיר בפני עצמו, הקדמתי מבוא בראשה של כל הודיה, והשתדלתי בו להעמיד את הקורא על תוכנה וכוונתה. ובפירוש הסמוך לכתוב פירש־תי את דברי ההודיה לפרטיהם. אף הבאתי בו מקבילות לנוסח מן הספרות הקרובה להודיות, וכן פסוקים מן המקרא שבעל המגילה מרמז להם, או שיש בהם משום הסבר לדבריו הבאתי בפירוש. אבל מראי מקומות למקראות שבאו במגילה כלשונם או קרוב ללשונם, אותם ציינתי בשולי העמוד בצדו של הנוסח. וממילא אינני בא להתימר שמצאתי את כל המקבילות למגילה, אלא שמצד אחר נמנעתי מלהביא מקומות מקבילים שאין בהזכרתם תועלת להבנת הכתוב.

במבוא הכולל הבא בראש הספר תיארתי בדרך של סיכום את האמונות והדעות שהיו יסוד לשירי ההודיות. הללו שקועות בהודיות במקומות הרבה ואין הן מסתברות אלא זו מתוך זו, על כן צירפתי אותן לתיאור אחד רצוף. וכן נידונו במבוא דרכי הלשון והסגנון המיוחדים למגילה, ושאר העניינים הצריכים הסבר מסכם. הלשונות והצירופים שבעל המגילה רגיל להשתמש בהם, וכן לשונות שאינם שכיחים הבאים במגילה, סדרתים במילון הבא בסוף הספר. מילון זה יש בו כדי לשמש גם מעין מפתח לכמה עניינים שנידונו במגילה, כגון למושגים 'צדק', 'רחמים' וכיוצא בהם. במילון נרשמו גם הלשונות הבאים בכמה קטעים של המגילה שלא ניתנו בגוף ההעתק, מחמת מיעוט הכתוב שבהם. הקטעים הללו עצמם הובאו בנספח א' שבסוף הספר. בנספחים ב' וג' הובאו קטעי מגילות אחרות שנמצאו בקומראן ושבזדקקתי להם בפירושי כמה פעמים. ראיתי להעתיקם כאן, לפי שאין הם מצויים בידי כל מי שירצה לעיין בהם.

תחילת עיסוקי במגילת ההודיות היתה במחיצתו של הפרופיסור א"ל סוקניק ז"ל, שזכיתי להיות עוזרו בשעה שהכין את העתקן הראשון של המגילות הגנוזות שקנה בשביל האוניברסיטה העברית. הוא אף פירש כמה הודיות והדפיסן בסקירותיו הראשונות שנקראו בשם מגילות גנוזות א' וב'. משנפטר הפרופ' סוקניק, נתמנתה ועדה מטעם האוניברסיטה העברית לטפל בכתביו של הפרופ' סוקניק שנשארו בעזבונו. בראשה של הוועדה עמד נשיא האוניברסיטה, פרופ' בנימין מזר, וחבריה היו ד"ר נ. אביגד, מר ש. גינוסר, ד"ר י. ידין, פרופ' א"ל מאיר, פרופ' מ. שובה ז"ל. הועדה החליטה להוציא את שלוש המגילות שברשות האוניברסיטה העברית בפק"סימילי ובצירוף העתקו של פרופ' סוקניק ז"ל. ועדה זו הרשתה לי להכין מהדורה מפורשת של מגילת ההודיות, וד"ר נ. אביגד וד"ר י. ידין חיזקו את ידי להתחיל במלאכה זו. מפיהם למדתי הרבה בקריאתה של המגילה. כן זכיתי לעידודו של הפרופ' א. זליגמן, שטרח עמי והדריכני במלאכת הפירוש, ולעצתו הנאמנה של ידידי הד"ר דוד פלוסר. מר מ. מדרן שקד על סגנונו של הספר והעמידני על כמה

פרטים בביאור המגילה. ד"ר מ. שפיצר סייע עמי בפתרון הבעיות הכרוכות בהדפסתם של המדורות הרבים שבספר, ומר ישראל ייבין בדק את ההעתק וטרח בהגהתו של הספר. לכולם אני מודה מקרב לבי. ועוד עלי להודות לגברות ח. גור, א. ליגום ול. יעקובוביץ על עזרתן עמי בהכנת כתב־היד ובבדיקתו.

מלאכת הפירוש נשלמה למעשה בקיץ תשט"ו, קודם שהגיעו לידי מחקריהם של אנשי המדע, שעסקו במגילה לאחר שיצאה לאור בהעתקו של הפרופ' א"ל סוקניק ז"ל. את עיקרי הדברים שבמחקרים שנודעו לי עד למסירתו של כתב־היד לדפוס בתחילת שנת תשי"ז שילבתי בתוך הספר, וכן עלה בידי להכניס לתוכו, בשעת סידור הספר בדפוס, את הרמזים הנחוצים לכתובים שנתגלו בקומראן ושנתפרסמו עד לחודש שבט תשי"ז.

תוכן העניינים

פתח דבר ז—ט

סימנים, קיצורים וציונים יד—טו

מבוא

המגילה ותוכנה

עמוד

3

גילוי המגילה ומצב השתמרותה

1. תגלית המגילות הגנוזות — 2. שלוש היריעות השלמות של מגילת
ההודיות — 3. הקטעים של מגילת ההודיות — 4. סדרה המקורי — 5. כמות
הכתוב שנשמרה במגילה והיקפה המקורי המשוער

8

הכתיב והלשון

6. כתיב — 7. כתיב פוניטי, השמטת גרזנית — 8. צורות מיוחדות של פעלים
ושמות — 9. חולם במקום קמץ — 10. השפעת הארמית — 11. היחס לשפת
המקרא

10

הסגנון והמבנה הספרותי

12. עושר הסגנון — 13. מליצות מקראיות — 14. אריכות לשון וקיצורי לשון —
15. המבנה השירי, הצלעות — 16. נוסחת הפתיחה הרגילה ומשמעותה —
17. נוסחות הפתיחה המצויות פחות — 18. מבנה ההודיות — 19. השפעת היראה
על סגנון המגילה

16

עריכת הספר (20)

17

תוכן המגילה

21. ההודיות הן שירי תודה — 22. השפעת המסורת המקראית — 23. ההודיות
הן ביטוי לחווית הפרט — 24. נושאי המגילה ודרך הבאתם בהודיות הבודדות —
25. שירת ההודיות מבוססת על מחשבה עיונית — 26. אמונת ה'יחד' ויחס
ההודיות אל תורתם של שאר ספרי ה'יחד'

22

בעל ההודיות

27. אחדות החבור וסימני אישיות מחברו — 28. טענת המנהיגות —

[יא]

תוכן העניינים

עמוד

29. ההשערה שבעל ההודיות הוא מורה־הצדק — 30. דחייתה של השערה זו

תורת ההודיות

27

הבורא והנבראים

31. הגזירה הקדומה — 32. שתי רשויות בבני־אדם — 33. שתי רשויות במל־אכים, מעמד הרשעה — 34. שכר ועונש — 35. רזי הבריאה — 36. צדק האל — 37. טעם הבריאה — 38. אחרית הימים — 39. השמדת הרשעה והבריאה החדשה

33

האדם ובחירתו

40. שפלות האדם — 41. בשר — 42. שעבוד לחטא — 43. האדם זקוק לחסד — 44. חווית הבחירה — 45. הרוח — 46. סגולות הבחיר — 47. החסידות והביט־חון — 48. קבלת הייסורים באהבה — 49. ההצלה מן הפורענות — 50. הטהרה מן החטא — 51. מתן הדעת, דעת רזי פלא — 52. תוכן הדעת — 53. השכל — 54. שבח — 55. טעם הבחירה

45

ה'יחד'

56. בעל ההודיות הוא חבר ה'יחד' — 57. הגדרת ה'יחד' — 58. שמות ה'יחד' — 59. שמירת ה'יחד' על תורתו — 60. שבח הבורא ב'יחד', שותפות ה'יחד' עם המלאכים — 61. מלאכים — 62. ציפיית הכת לעולם הבא — 63. המשיח

מגילת ההודיות

עמוד 55	פלאי הבריאה	הודיה א	דף 1
56	תפקידו של המנהיג	ב	2
69	הצלתי מאלהי	ג	
73	על נאמנותו לתורת אמת	ד	
76	חבלי משיח	ה	3
83	נהר די נור	ו	
89	אלי חומת עוזי	ז	
90	הפולמוס עם מטיפי הכוב	ח	4
99	מפי אריות	ט	5
103	על רעיו שבגדו בו	י	
109	שבח עצת ה'יחד'	יא	6
120	רעדה	יב	7
122	ביטחונו בחסדי האל	יג	
128	על מתן הדעת	יד	
130	על התרחקותו מעדת השוא	טו	
131	משל העצים	טז	8
141	אהבה	יז	9
150	מה אני	יח	10—9
154	הבוז להון חמס	יט	10

[יב]

תוכן העניינים

עמוד 160	על בחירתו	כ	דף 11
164	מיגון לשמחה	כא	
170	על תהילתו התמידית	כב	12
179	רזי תבל	כג	13
185	התאפקות אנשי ה'חד'	כד	14
187	מצוות ה'חד'	כה	
192	גדבה	כו	
194	שתי רשויות	כז	15
200	בקשה	כח	16
206	על הצלת הצדיק	כט	17
209	על השגתו את הטהרה	ל	
212	רוח הקודש	לא	
213	על היותו מורה לעדתו	לב	18
219			קטעים 1—5, 10

נספחים ומילון

237	נספח א: קטעים שלא הובאו בגוף הספר
242	נספח ב: קטע מספר הרזים
243	נספח ג: שרידי פשר תהלים
244	מילון

סימנים, קיצורים וציונים

סימנים

סוף שורה בכתב היד |
 השלמת חסרון [א]
 חסרון שלא הושלם בהעתק לפי טורים
 חסרון שלא הושלם בהעתק שורה כנגד שורה []
 תיקון המהדיר *
 מספרי השורות שבשולי ההעתק מכוונים לשורותיו של כתב היד.
 הפיסקות שבהעתק הן משל המהדיר, והן מותאמות ככל האפשר
 לפיסקות שבכתב היד; פיסוק זה מתואר בהערות.

קיצורים

אור וחושך
 סרך
 ברכות הסרך
 ספר הרזים
 פשר תהילים
 מזמורי שלמה
 תהילות שלמה
 Qumran Cave I
 דרכי ההבאה
 מראי־המקומות במגילות לפי דף ושורה, בספרות, כדלקמן:
 מגילת מלחמת בני אור בבני חושך 14,7
 מגילת ההודיות, דף שמיני, שורה ששית 6,8
 מגילת ההודיות, דף שמיני, שורה שישית (סימון זה הוא הרגיל) 6,8
 מגילת ההודיות, קטע חמישי, שורה שלישית 3,5
 שורה ששית בדף הנידון 6
 מראי המקומות למקרא, לספרים החיצוניים ולברית החדשה לפי
 פרק ופסוק באותיות עבריות. ספר בן־סירא מובא לפי מנין של
 הוצאת מ"צ סגל, ירושלים תשי"ג.

BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEJ	Israel Exploration Journal
JNES	Journal of Near Eastern Studies
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
RB	Revue Biblique
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

הציונים שבאו בהערות שבשולי ההעתק

אות תלויה או תיבה תלויה כתובות במגילה מעל לשורה, כיוון שהסופר שכחן והוסיפן בשעת ההגהה. את האותיות והתיבות המנוקדות בטל הסופר, וסימן נקודות מעליהן ומתחתן, ולעתים האותיות והתיבות שבוטלו הן גם מגורדות. אם ניזוק הגוויל ונהיה בו חור, ובשפתו של חור זה נשתמרה מקצתה של אות בלבד, הרי זו אות קטועה. אם החסיר החור את רובה הגדול של האות — נכתב בהערה, שרק שרידי האות נראים. אם נשתמר הגוויל, אלא שהכתוב שעליו קשה לקראו — ייקרא כתוב זה מטושטש. אם נשתמר הגוויל, אלא שאפשר להבחין רק בקושי באות שהיתה כתובה עליו, נכתב בהערה שעקבותיה של האות נראים. אם השלמתי מה שהשלמתי לפי מקום מקביל הדומה בהרבה למקום ההשלמה, יבוא על כך ציון בהערה שההשלמה נעשתה על-פי מקום פלוני. לשון השווה מקום פלוני, רוצה לומר, שההשלמה נעשתה לפי מקום מקביל הדומה רק במקצת למקום ההשלמה.

מבוא

המגילה ותוכנה

גילוי המגילה ומצב השתמרותה

1. מגילת ההודיות היא מן המגילות שנתגלו בקיץ שנת 1947 במערה בקרבת ים המלח, בסביבת ח'רבת קומראן. פרקים אחדים ממנה פרסם בסקירותיו המוקדמות פרופסור א"ל סוקניק ז"ל¹, החוקר הראשון שהכיר בעתיקותן של המגילות ובחשיבותן. הוא אף התחיל בהכנת הוצאתה השלמה (תצלום ותעתיק) בתוך 'אוצר המגילות הגנוזות'² שיצא לאור לאחר פטירתו בעריכת ד"ר נ' אביגד. הוצאה זו כוללת, מלבד קטעי טופס של ספר ישעיהו (מגילה ב'), גם את 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך', הנזכרת להלן לעתים תכופות למדי. את המגילות האחרות שנתגלו יחד עם מגילת ההודיות — מגילת ישעיהו א', מגילת סרך היחד (סרך) ומגילת פשר חבקוק — פרסמו בורואוס ועוזריו³.

בחפירות שנעשו במערה לאחר התגלית נמצאו קטעים רבים של גוויל⁴, וביניהם שני קטעים קטנים של מגילת ההודיות⁵. הכתוב בהם אינו מאלף כשלעצמו, אבל יש בו משום ראיה, שמגילת ההודיות היתה באמת טמונה במערה, כמו שטוענים מוצאיה הבדויים. בחפירות שנעשו בסביבת ח'רבת קומראן לאחר־מכן נמצאו מערות רבות,

1. א"ל סוקניק, מגילות גנוזות, סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח: סקירה שנייה, ירושלים תש"י.

2. אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, פענחן, העתיקו והוסיף עליהן מבואות אלעזר ליפא סוקניק, הוצאת מוסד ביאליק והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו. עיין גם י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים תשט"ו.

3. The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery, ed. M. Burrows et al., Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary, New Haven, 1950; Vol. II: The Manual of Discipline, 1951. סקירה כללית על מחקר המגילות ועל הדעות השונות שהושמעו עליהן ימצא הקורא בספרים: G. Vermès, Les Manuscrits du Desert Juda, Paris 1953; A. Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes, London 1954; M. Burrows, The Dead Sea Scrolls, New-York, 1955.

4. דו"ח ראשון: R. de Vaux, Revue Biblique, 1949, p. 597. עם פרסום מלא של כל הקטעים שנמצאו: D. Barthelémy and J. T. Milik, Qumran Cave I, Oxford 1955 (מצוטט להלן בקיצור Qumran Cave I). חשובים בספר זה לענייננו הם חלקים נוספים ממגילת סרך היחד, המובאים להלן כדלקמן: סרך I = 12; 1QSa II = 13; ברכות סרך היחד, המובאים להלן כדלקמן: עיין 137, Qumran Cave I, p. 137. פרסום מוקדם: The Illustrated London News, 10 Oct. 1949, p. 494. ועיין גם אוצר המגילות הגנוזות, עמ' 34. להלן נזכרו קטעים אלה בסעיף 19 של המבוא; ובפירושו לעמ' 3, 8, 12.

ובהן מספר רב של קטעי גוויל, ההולך ומתפרסם ככל שהחוקרים מספיקים לפענחו.⁶ במערה הרביעית של קומראן נמצאו בין השאר שרידים מחמישה כתבי־יד נוספים של מגילת ההודיות, שאחר פרסומם יהיה אפשר לנצלם להשלמת ליקוייה.⁷ כמו כן נמצאו שם קטעים של הודיות, שאינן במגילת ההודיות שהגיעה לידינו. מלבד זאת העלו החפירות, שמרכזם של בעלי המגילות היה בח'רבת קומראן הסמוכה, שכן נמצאו שם מתקנים ציבוריים (כגון ברכת טבילה, חדר אכילה, חדר כתיבה) ובית־קברות גדול.⁸ בח'רבת קומראן נמצאו גם מטבעות, שיש בהם עדות על זמן יישובה, וממילא אף על זמן כתיבתן של המגילות. המטבעות והממצא הארכיאולוגי מלמדים, שהיישוב חרב בשנות 68–70 לסה"נ בקירוב, במלחמה עם הרומאים, שהביאה לחורבן הבית. מכאן שכתבתן של המגילות קדמה לתאריך זה (בהרבה או במעט), וזוהי לפי שעה העדות המדויקת והבטוחה שבידנו לשם קביעת זמנן של המגילות, ושל מגילת ההודיות בכללן.⁹ את הגבול האחר של התקופה, שבה ייתכן חיבורן של המגילות, יש לחפש בתקופת מרד החשמונאים, שכן שתי המגילות המשקפות מציאות מדינית־היסטורית כלשהי — מגילת אור וחושך ומגילת פשר חבקוק — אינן מסתברות לפני זמנם של החשמונאים.¹⁰

6. דו"ח על החפירות במערות הסביבה: R. de Vaux, RB, 1953, p. 83 s., 540 s.; W. L. Read, BASOR 135, p. 8 s.; de Vaux, Milik, et alii, RB, 1956, pp. 49–67. טקירה טובה על החפירות והתגליות: F. M. Cross, BA, 1954, 2–21. פרסומים של קטעים בודדים: R. de Vaux, RB, 1949, p. 597 s.; J. T. Milik, RB, 1952, p. 412; Barthelémy, RB, 1953, p. 18; F. M. Cross, BASOR, 132; I. Muilenburg, BASOR, 135, p. 20 s.; P. W. Skehan, BASOR, 136, p. 12 s.; J. M. Allegro, PEQ, 1954, p. 69 s.; idem, JBL, 1956, 89–93, 174–187.

7. J. Strugnell, RB, 1956, p. 64.

8. R. de Vaux, RB, 1953, p. 83 s.

9. R. de Vaux, RB, 1953, p. 104–105. שיקולים אחרים לקביעת זמנן של המגילות מבוססים: (א) על הכתב, הדומה ביותר לכתב הגלוסקמות מימי בית שני והמצטיין בסמינים מובהקים אחדים של קדמות, כגון ה"א סתומה (עיין, למשל, על כתב ההודיות: S. A. Birnbaum, PEQ, 1952, p. 94 s.). לעניות דעתי, אמנם אין כמות הכתבים השונים שבידנו מספיקה לעת עתה לקביעת זמן מדויקת ובטוחה; אבל יש לקוות, שהש"וואתם העתידה של קטעי הכתב המרובים, שנמצאו במערה ובסביבתה ושהודו תאפשר לערוך לוח־השוואה מפורט, שתהא בו תועלת מרובה לקביעת קדימתם ואיחורם של הכתובים זה ביחס לזה; (ב) על תוצאות הבדיקה הפיסיקאלית של הבד שבו היו המגילות עטופות, שלפיה נקבעה התקופה בין 168 לפסה"נ ל־233 לסה"נ; עיין O. R. Sellers, Radiocarbon dating of the cloth from the Ain Feshkha Cave, BASOR, 123, p. 24 s.; (ג) על הערכתם של הרמזים למאורעות היסטוריים, המצויים במיוחד בפשר חבקוק, עיין בהערה הבאה.

10. אני סומך יותר על הערכה כללית של אווירת שני הספרים מאשר על ניתוח מפורט: שני הספרים משקפים את ההתמרמרות לנוכח התפשטות שלטונה של אומה חזקה ותוקפנית המכונה 'כיתיים'. אם אין אני רוצה להקדימם עד לאלכסנדר מוקדון, לא נשארו בידי אלא אנטיוכוס אפיפנס או הרומאים. לפי הערכה כללית זו מתקבלת תקופה של כ־250 שנה לחיבור המגילות בכללן. על הניסיונות לצמצום התקופה הזאת עיין בסקירות הכלליות שצוינו למעלה בהערה 3. רוב החוקרים נוטים לקבוע את זמן חיבור המגילות בחלקה המאוחר של התקופה שצוינה. עד עתה נזכר שמה של אישיות היסטורית רק

המסיבות שנמצאה בהן מגילת ההודיות ראויות לתשומת לבו של הקורא בה, לא רק משום שיש בהן עדות על זמן כתיבתה, אלא גם משום שיש מהן ראייה מבחוח לעובדה אחת, שאנו למדים מתוך המגילה, היינו: שנכתבה המגילה בתוך כת מת-בודדת.¹¹ ההודיות והמגילות שנמצאו עמהן הן שריד מספרותה העשירה למדי של כת זו, והריהן גוש ספרותי אחיד למדי, כפי שמעידות הקבלות ונקודות-מגע מרובות בלשונן ובתוכנן. פרטים רבים במגילת ההודיות מתפרשים מתוך השוואה של חומר עשיר זה, ולשם פירושה הכללי נדרשת ידיעה בתורתן של המגילות, העולה מכולן כאחת. מלבד המגילות שנמצאו במערה ידוע לנו מספרותה של הכת חיבור המכונה 'ברית דמשק' (או 'כתבים לבני צדוק'), שנמצא בהעתקה מאוחרת בגניזת קאהיר¹², ועל הצד השווה שבינו ובין המגילות כבר הצביע סוקניק בסקירתו הראשונה¹³. גם הקטעים שנתגלו ושיעודם עתידים להתגלות יש בהם חשיבות לפירושה של מגילת ההודיות, אף-על-פי שהם 'מקרא מועט'¹⁴.

2. מגילת ההודיות לא נמצאה גלולה כסדרה, אלא מקופלת בשני גושים נפרדים. בגוש האחד — שלוש יריעות בנות ארבעה דפים כל אחת, ובגוש השני — כמאה קטעים דחוסים ומקומטים. שלוש היריעות שבגוש הראשון נשתמרו שלמות לכל אורכן, כפי שמעידים התפרים שבשוליהן, אבל הן חסרות בגובהן, שכן גם במעלה הדפים וגם בתחתיתם חסרים השוליים ואף שורות אחדות של הכתוב (זולת שרידים דלים של השוליים התחתונים בדפים 4, 5, 8, 11). גובה המגילה גדול משל חברותיה והוא מגיע עד 32 ס"מ במצבה עכשיו; מספר השורות בכל דף היה יותר מארבעים במגילה השלמה; במגילה כפי שנשמרה הוא כ־37 שורות בממוצע לדף, ובדפים אחדים הוא מגיע עד ארבעים שורות. בכל הדפים של שלוש היריעות נשתמר השליש העליון יפה והוא נוח לקריאה; ואילו בתחתית הדפים מטושטש הכתוב במקומות רבים. שטחים גדולים של המגילה מכוסים בשכבת ריקבון, המונעת את קריאתם בעין בלתי-מזוינת, ואינם ניתנים לקריאה אלא בתצלום שנעשה על חומר רגיש לקרניים תת-אדומות. אמצעיתם של רוב הדפים לקויה בחורים גדולים במאונך, המחסירים

במגילת פשר נחום; שם זה רומז כנראה לימי מלכותו של אלכסנדר ינאי (עיין במאמר H. H. Rowley, JBL, 1956, וכן J. M. Allegro, JBL, 1956, pp. 89—93 (pp. 188—193).

11. עיין להלן, סעיפים 28, 56—63. השוואת סרך היחד עם תיאור האסיים אצל יוסף בן מתתיהו מלמדת, כי כת המגילות דומה מאוד, וכפי הנראה אף זהה, לאסיים, עיין בייחוד מ' גרינץ, סיני, תשי"ג, עמ' יא.

12. הוצאה ראשונה: S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries, Vol. I: Fragments of a Zadokite Work, Cambridge 1910. הוצאה הביקורתית החדשה ביותר: Ch. Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1954.

13. מגילות גנוזות א, כא—כד. עיין גם H. L. Ginsberg, BASOR, 112, p. 21. אחריהם עמדו על כך עוד רבים. השוואת מקבילות בולטות בין ברית דמשק ובין סרך היחד עי' M. Burrows, The Discipline Manual of the Judean Covenanters, in Old Testament Studies, VIII, 1950, p. 156.

14. שניים מן הקטעים שנתגלו עד כה ושאני נזקק להם בפירושי נדפסו כנספחים לספר זה. למען הקורא הם מכונים בחיבור זה 'קטע ספר הרזים' ו'פשר תהלים'.

לפחות שתיים-שלוש מלים בכל שורה, ופעמים אפילו את רובה של השורה. חורים אלה דומים בצורתם אבל שונים בגודלם: הגדול ביותר פגע בדף 12, והם הולכים ומצטמצמים משמאל לימין עד לדף החמישי, שליקוייו קטנים לעומת שאר הדפים הלקויים. הדפים 2, 3, 4 אינם לקויים בשיעור גדול. החורים שבדף הראשון גדולים למדי, אבל שונים בצורתם מן החורים שבשאר הדפים. ההסבר היחיד לדמיונם של החורים שפגעו במגילה הוא בריקבון שחדר בה שכבה אחר שכבה כשהיתה גלולה — ומשום-כך מעידים החורים על סדר גלילתה של המגילה במשך תקופה ארוכה¹⁵. בסדר זה הודפסו שלוש היריעות בהוצאה הראשונה, ב'אוצר המגילות הגנוזות', ולפי זה סומנו במספרים 1—12. באותם המספרים ובאותו הסדר הובאו דפי שלוש היריעות בהוצאה זו, וגם בכל שאר חלקי המגילה אני משתמש בסימון שנקבע בהורצאה הראשונה.

דפים אלה כתובים ברובם בידו של סופר מומחה, שכתבו דומה ביותר לכתב מגילת אור וחושך ופשר חבקוק. הדף האחרון (12) ומחצית הדף הקודם לו (11) נוספו מידי סופר שני, שכתבו מרושל וגס וקרוב לכתב הגלוסקמות יותר מכל הכתבים שבמגילות¹⁶. חילוף הכתב חל בשורה 22 של דף 11 באמצעיתה של הודיה, והסופר השני תלה את תחילת דבריו מעל לתיבות האחרונות של הסופר הראשון.

3. הקטעים שבגוש השני גודלם שונה: הגדולים שבהם מגיעים עד כדי רובו של דף, הקטנים שבהם מכילים רק אותיות אחדות. חלקם כתוב בידו של הסופר הראשון וחלקם בידו של הסופר השני. חמשת הקטעים הגדולים ביותר יש בהם ברוחבם שורות שלמות או כמעט שלמות ובגובהם עד כדי עשרים שורות, והם כתובים בידו של הסופר הראשון ודומים זה לזה בצורתם, במצב השתמרותם ובטיב הגוויל. שלושה מהם מצטרפים, יחד עם קטעים קטנים וזעירים אחדים, לשריד של יריעה, ובו שלושה דפים; שניים האחרים אמנם אינם נקשרים אל שריד רצוף זה, אבל נשתמרו בהם שרידי תפרים, באחד מימינו ובאחד משמאלו. מתוך שניתן לשער, שאלו שיוורים של יריעה אחת, צירפו אותם בעלי ההוצאה הראשונה אחד לימינו ואחד לשמאלו של שריד היריעה הרצוף. כך שוחזרה יריעה רביעית מקוטעת, בכתב ידו של הסופר הראשון, ובה 5 דפים, שסומנו במספרים 13—17.

בכתב ידו של הסופר השני נמצאו שנים-עשר קטעים בינוניים, המכילים במוצאם כחצי שורה ברוחב וכחמש-עשרה שורות בגובה. שלושה מהם נשתיירו מדף אחד, ששוחזר בהוצאה הראשונה וסומן כדף 18. בקטע המהווה את חלקו הימני העליון של דף זה נשתמרו גם שרידים מן הדף הקודם לו, והוא מכונה קטע מס' 1. אחריו סודרו שאר הקטעים הבינוניים שבכתבו של הסופר השני, שאינם מצטרפים עוד לדפים או ליריעות, וסומנו במספרים 2—9. הקטעים הקטנים והזעירים נחלקו לפי הכתב לשתי

15. לחורים שבדף 1 גרם, כפי הנראה, הריקבון שפגע במגילה הגלולה מבפנים.
16. היינו: לכתבו של אדם מן השוק (הכתובות על הגלוסקמות אינן מלאכת מחשבת, אלא כתיבה סתם), בניגוד לשאר הכתבים של המגילות שהם מעשי ידיהם של סופרים מאומנים. קטע בכתב זה היה הראשון שנודמן לידיו של סוקניק. דמיונו של הכתב בקטע זה לכתב הגלוסקמות היה לסוקניק סימן ראשון לעתיקותה של המציאה.

קבוצות, והם קטעים 10-44 מידי הסופר הראשון, קטעים 45-68 מידי הסופר השני. הקטעים נתפרסמו וסדרם ומספריהם נקבעו, לאחר שעלה בידי בעלי ההוצאה הראשונה לצרף אחדים מהם ליחידות גדולות יותר (בדפים 12, 14, 16, 18; בקטעים 2, 3, 4, 7, 15). רובם של הקטעים אינם משתלבים זה בזה, והניסיון לצרפם ליחידות גדולות יותר של הכתוב לא הצליח. לפיכך יישאר הכתוב שבקטעים סתום, שכן הוא מועט מדי משיהיה אפשר להבינו כראוי¹⁷. בהוצאה זו הבאתי רק את הקטעים שיש בכתוב שבהם כדי ניסיון לפירוש כלשהו. היינו קטעים 1-5, 10. במלים בודדות משאר הקטעים השתמשתי בשביל המילון, והקטעים שבאו בהם מלים אלו הובאו ללא הערות.

4. עלינו להניח, שלא נתחלפו הסופרים אלא פעם אחת (שהרי קשה להעלות על הדעת, שחזר הסופר הראשון והמשיך במלאכתו אחר שהחליפו השני). לפי הנחה זו מסתבר, שכל דבר הכתוב בידי של הסופר הראשון מקומו לפני מקום החילוף שבדף 11, וכל דבר שבכתב השני מקומו לאחריו בסדרם המקורי של הכתובים במגילה השלמה. ומכיוון שמקום החילוף חל בתוך הגוש הרצוף של שלוש היריעות הגדולות (רציפותו מוכחת מסדרת החורים שפגעו בו, כמבואר למעלה), הרי שיש לראות את כל הקטעים הכתובים ביד הסופר הראשון כשרידים של חלק המגילה, שקדם לשלוש היריעות. פירושו של דבר זה למעשה — שהיריעה הרביעית לפי סדר ההוצאה ראשונה היא לפי סדרה המקורי של המגילה לכל היריעות שנשתמרו; ושדף 13 ראשון הוא לכל הדפים שנשתמרו. דף 17 יהיה לפי זה סמוך לדף 1 מימינו — להנחה זו יש חיזוק מן הדמיון שבצורת החורים שפגעו בשני הדפים האלה. הקטעים הקטנים שמיד הסופר הראשון ייתכן שהם שרידים של חלקה העליון או התחתון של יריעה זו. אמנם אפשר גם להניח, שנשתמרו מיריעה נוספת שקדמה לזו, אבל כמותם אינה מצטרפת כדי לחייב הנחה זו. לפי כמות הקטעים, שנשתמרו בכתב ידו של הסופר השני, ניתן לשער כי נשתמרו מיריעה אחת בלבד של 5 דפים, כפי הנראה.

5. בדפים השלמים והמקוטעים 1-18 אנו מוצאים, לפי המניין המוצע בהוצאה זו, שלושים ושתיים הודיות ושרידי הודיות. אם נחשוב את הקטעים 1-5 לשרידים של 5 הודיות נוספות, הרי שנשתמרו לנו במגילה שבידינו 37 הודיות שלמות וחסרות. מספרם הכולל של הדפים השלמים, המקוטעים והמשוערים, הוא $5+4+4+4+5$. היינו: 22. בשנים-עשר הדפים של היריעות האמצעיות (שלעומת השאר יש לראותן כשלמות) באו עשרים ושתיים הודיות. על סמך מספרים אלה אפשר לשער, שבחמש היריעות היו כתובות כארבעים הודיות. כדי לשער את כמותו של הספר המקורי יעלה

17. כפי הנראה אבד חלק מן הקטעים שנשרו מן המגילה הגלולה, ושניים מהם נמצאו במערה בזמן החפירות (ואין הם מתחברים עם שאר החומר שנשתמר). ייתכן שהקטעים החסרים עשויים ליצור את החיבור הדרוש בין הקטעים שבידינו. השפה במקום הקרע בקטעים אחדים חדה היא וניכר בה שהקרע חדש, ומכאן שקטעים אלה נפרדו מחתיכות גוויל גדולות יותר לפני זמן לא רב.

הקורא במחשבתו ספר מקראי של ארבעים פרקים או ארבעים מזמורי תהלים. ספר כזה חשוב למדי בכמותו, ולפיכך אין צורך להניח, שהמגילה המקורית כללה חומר נוסף על חמש היריעות שנשתמרו ממנה כשהן שלמות או מקוטעות.

הכתיב והלשון

6. הכתיב של מגילת ההודיות הוא הכתיב הנוהג במגילות בכללן, כפי שמתארו ח' ילון¹. מרבים בו בוי"וים לציון חולם: כול, יחשובו (26,5), זלעופות (30,5), אוניה (22,6); אבל ממעטים בוי"דים לציון חיריק, כלומר: אין כותבים יו"ד לפני דגש חזק: נדה (22,1), דבה (11,2), מדה (21,5), זקים (37,5); היו"ד חסרה לעתים אפילו כשהיא שורשית: ותשמני = ותשימני (7,5), רבי (= הריב שלי; 7,23), בנים = בינים (13,6), אבל כנגד כל זאת: כאיב (28,5), גיזעו (8,8), יו"ד ווי"ו קונסונאנטיות אינן מוכפלות בדרך כלל: שבעתים (16,5), מות (24,6), קו (28,1). אף-על-פי-כן קראתי 'עועיים' (23,6; 5,7) ולא 'עועוים', שכן סמכתי על שתי היו"דים הברורות הבאות במלה זו במגילת ישעיהו כתב-יד א (ישעיה יט, יד). בכתיב ההודיות מתבלטות במיוחד הצורות המלאות האופייניות למגילות, כגון: כיא, לוא, כבודכה (30,1), לבכה (18,4), בראתה (13,1), עשיתה (9,16), אולם השימוש בצורות אלו אינו עקיב, ובצדן נמצא: כי (33,2), לא (12,5), לעמך (16,4), כלמודיך (10,7), ודנת (13,5). אולם צורות כגון 'אתמה', 'הבינותמה', המצויות במגילת ישעיהו א, לא באו בהודיות אלא פעם אחת: הכינותמה (10,13) — באור וחושך הן מיוחדות להבאות פסוקים מן המקרא, כגון 10,3—5).

חוסר העקיבות בענייני כתיב גרם תיקונים אחדים. בדף 4, שורות 30, 31 תמצא שלוש פעמים 'לוא', שנכתבה תחילה חסר, ולאחר מכן תלו בה את הוי"ו; כיוצא בזה 'כיא' באל"ף תלויה (5,4; 21,12; 7,15). 'בריתך' (22,2), 'חמתך' (29,7) — כתב הסופר תחילה בכ"ף סופית, ולאחר שבדק את הכתוב שהעתיק ממנו הוסיף ה"א. 'עוון' נכתבה בדרך כלל בשתי וי"וים, אולם בעמ' 14,1 מחק הסופר את הוי"ו השנייה לאחר שכתבה, ובעמ' 10,2 כתב 'עון' חסר (אלא שבמקום זה תיתכן גם הקריאה 'עין').

7. כתיבה פוניטית, המשקפת את המבטא וסוטה מן המקובל, הוא ציון הסגול בסוף המלה ביו"ד ולא בה"א: 'מחסי' תחת 'מחסה' (17,7), 'נעוי' תחת 'נעוה' (27,7), 'משקי' תחת 'משקה' (3,8). כיוצא בזה בסרך היחד: 'מעשי' (5,1); ובאור וחושך: 'עושי' תחת 'עושה' (3,19). 'מקוה' כלשון תקווה כתוב בהודיות תמיד בה"א, אבל 'מקוה' כלשון איסוף (כמו: 'מקוה המים', בראשית ג, י), הבא בביטויים אופייניים אחדים, כתוב ביו"ד (עיין במילון, וכן באור וחושך 13,10)²; ואיני יודע אם היתה או לא היתה כאן כוונה להבחין בין שתי המלים. ככתיבה פוניטית אפשר לראות גם

1. ילון, קרית ספר, כו, עמ' 241.

2. אבל בסרך נכתבת המלה בה"א ('מקוה') (6,11).

את השמטת הגרוניות. רגילה ביותר השמטת האל"ף: 'שו' במקום 'שוא' (7, 34), 'לשת' תחת 'לשאת' (10, 25), 'הבנים' תחת 'האבנים' (קטע 2, 8), ואולי גם 'וירבו' תחת 'ויארבו' (10, 5); השווה 'בהספם' (= בהאספם. סרך 13, 1). השמטת האל"ף מצויה אף במקרא: 'שלתך' (שמואל א. יז; עיין עוד שם טו. ה). פעם אחת נשמטה גם ה"א: 'שלבתה' תחת 'שלהבתה' (8, 30); ופעם אחת נשמטה העי"ן: 'נשנתי' תחת 'נשנתי' (11, 32). טשטוש או חילוף של הגרוניות מצאתי רק בכתיב של 'ואם' תחת 'והם' (9, 20).

בעל ההודיות נוהג להשמיט את הה"א בהפעיל³, אולם תופעה זו נוגעת במקצת בתחום תורת הצורות: 'לחיות' תחת 'להחיות' (אמנם אפשר לפרשו גם כפעיל; 8, 36), 'ולמליץ' תחת 'ולהמליץ' (18, 11), 'למיס' תחת 'להמיס' (2, 6), 'לשיב' תחת 'להשיב' (12, 20) — מקומות אלה מתפרשים גם בדרך אחרת, אבל הוראת ההפעיל נוחה יותר להמשך הדברים), 'לתם' תחת 'להתם' (17, 25). תופעות דומות אתה מוצא גם בסרך: 'לקריב' (8, 9), 'לתוסר' (9, 10), ובאור וחושך: 'ולחזיק' תחת 'ולהחזיק' (10, 6). יש שגרמה השמטת הגרוניות לטשטוש תחומים בין השורשים: 'ותוסף' תחת 'ותאסף' (5, 14). טשטוש תחומים מסוים חל גם בין השורשים פלא — פלה — נפל: 'הפלתה באביון' (5, 15) — עיין בפירושי למקום ובמילון בסוף הספר).

8. בעל ההודיות נוטה להשתמש בצורות מוארכות של פעלים, כפי הנראה כדי לשוות ללשונו גוון פיוטי, והוא משתמש גם בצורות הנוהגות במקרא כגון: אחסיה (9, 29), אדעה (9, 14), יחרוקו (2, 11); וגם בצורות שיש בהן משום חידוש: אדור — שכה (4, 6), וישומעוני (4, 24)⁴. ואשר לצורת שמות — הרי לפנינו תופעה מיוחדת במינה, והיא לשון הרבים של 'נגע', הבאה תמיד בהודיות ובשאר המגילות בצורת 'נגיעים' (עיין במילון, וגם סרך 3, 14, ועוד; פשר חבקוק 9, 1) על דרך פסל — פסילים, חרט — חריטים ודומיהם במקרא, נזק — נזיקין וכיוצא בו בלשון חכמים⁵.

9. על מבטא מיוחד של חולם במקום שאנו רגילים לבטא קמץ או פתח מעידה הוי"ו בתיבות כגון: להוב (2, 26; 3, 30) — גם 'שלהובת', אור וחושך (6, 3), זלעופות (5, 30), מעבור (6, 35), עולול (7, 21), עולום (11, 27), הורותי (9, 30), ואולי גם עוזי רוח (14, 3). תופעה זו מצויה גם במגילת ישעיהו כתב־יד א: חוויר (ישעיהו טו, יז), ועוד.

10. לא הרגשתי במיוחד בהשפעת הארמית על לשונה של מגילה זו אלא בפרטים מועטים בלבד: ננתנו (2, 37), השימוש במלה 'צבו' או 'צבות', שאינו ודאי, שכן בשני המקומות שיש בהם מלה זו (7, 29; 10, 18) קריאתה בספק; השימוש במלה 'כליל' במקום 'כתר' או 'עטרה' (9, 25)⁶.

3. ילון, קרית ספר, כו, עמ' 244. 4. ילון, קרית ספר, כו, עמ' 243.

5. עיין טור־סיני, הלשון והספר, א, עמ' 247; סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 91.

6. מ' ואלנשטיין מצא לשונות ארמיים נוספים במגילת ההודיות; עיין: M. Wallenstein, Bulletin of the John Ryland's Library, 1955, p. 251, 259.

11. לא הבאתי אלא את הבולטות ביותר שבתופעות הלשוניות במגילת ההודיות, ואין ספק, שניתוח לשוני מעמיק עשוי ללמדנו לא מעט. בכללו של דבר אפשר לומר, שלשון ההודיות שואפת לחקות ככל האפשר את לשון המקרא. הזיקה למקרא גדולה במגילה זו יותר משבחברותיה, הואיל וזו שירה, והיא שואפת יותר להידמות לדוגמה הנאה של לשון השירה הקלאסית. שאיפה זו מתנגשת לעתים עם הצורך להביע רעיונות, שלא טבע להם המקרא מטבע לשוני. בכגון אלה משתמש בעל ההודיות בניבים משלו או במונחים שנוצרו בספרותה של הכת, וכך מתגלה החיוני שבלשונו. ניבים מסוג זה הם: להכין, להגביר, יצר חמר, ואדעה כי יש מקוה (עיין ערכים אלה במילון, להלן). חירות לגבי הדוגמה המקראית מתגלה גם ביצירת שמות ממליצות מקראיות, כלומר בגיבוש מליצות: 'מתך חמה' (28,3) מן 'אתך חמתי' (ירמיה מב, יח), 'ערול שפה' (18,2) מן 'ערל שפתים' (שמות ו, יב), 'חומת בחן' (9,7); לפי ישעיה כה, טו). לעתים אפשר להבחין בשינוי קל במשמעות המלים או בשימושן: 'האירותה פני' (5,4) טעמו מתן הדעת, בעוד שבמקרא מצאנו הארת פני האל אל האדם, במשמעות של רחמים (עיין במדבר ו, כה, ולהלן בפירוש לעמ' 4, 5); 'התקומם' בא בהודיות במשמעות של זקיפת קומה ועמידה איתנה, ולא בהוראה המקראית של מרידה או התקפה (עיין קטע 6,1; תהלים נט, ב). שאיפתו של בעל ההודיות להידמות ללשון המקרא נכשלת לפעמים בפרטים קטנים, כגון: 'בפנות ערב' (5,12) תחת 'לפנות ערב', בצירוף 'ויתהלל לבי בחלחלה ומתני ברעדה' (33,10) נשמע צליל מקראי יפה, אבל במסורת המליצה המקראית אין חלחלה בלב ואין רעדה במותניים. הצורה המשוונה 'למשתוחחי בי תוכחת' (9,9) נראה שהיא מושג פעת מן 'תשתוחחי עלי נפשי' (תהלים מב, ו); 'היר'ד הועברה למקום שאין העברתה רצויה. על חוסר ביטחון לשוני מעידות צורות ההתפעל 'יתשגשגו' (9,8), 'תתזעזע' (27,6) ו'תדועזע' (9,7), שתוקנה ל'תזעזע' (השווה גם 'זוד עזרע' — סרך 4,11). בתיבת 'תשת שע' (8,9) השאיר הסופר מקום ריק בשביל העי"ן, כנראה מתוך חוסר ודאות.

הסגנון והמבנה הספרותי

12. הקורא בהודיות עשוי להתרשם במיוחד מעושר הביטוי השופע בהן. אמנם לטעמנו יש בשפע זה של קישוטי סגנון מן המופרז והמכביד, ואף-על-פי-כן אין לשלול ממנו הישג שבאמנות: הוא מקנה להודיות צליל אופייני משלהן. הגורמים העיקריים לעושר הביטוי הן השאלות נועזות, כגון: 'למזורות יבקעו אפעה ושוא' (27,2), 'ויהמו שחקים בקול המון' (13,3); דימויים שבהפרזה, כגון: 'ודמעתי כנחלי מים' (5,9), 'וירועו כול אושי מבניתי' (4,7); וגיבוב דברים בתיאור עניין אחד, כגון: 'ואני יצר החמר ומגבל המים סוד הערוה ומקור הנדה, כור העוון ומבנה החטאה, רוח התועה ונעוה בלא בינה ונבעתה במשפטי צדק' (21—23). בכל הדרכים האלה ממשיך בעל ההודיות בעיקרו של הדבר את מסורתם של מזמורי תהלים, אלא שמידת ההפרזה, הרגשנות ואהבת הגיבוב עולה כאן בהרבה על נטיות מעין אלו אצל משוררי המקרא.

13. תוספת עשירות ניתנה לסגנונו על-ידי שילוב מליצות מקראיות. מתוך השתדל לות להידמות אל הדוגמה המקראית מרבה בעל ההודיות להשתמש בפסוקים ובשברי פסוקים בכל פעם שהוא רואה מקום לכך. לעתים הוא גם מצרף מליצות ורעיונות ממקומות שונים במקרא למליצה אחת¹. למשל: 'וימס לבבי כדונג מפני אש וילכו ברכי כמים מוגרים במורד' (4, 33—34). עיקרה של המליצה ביחזקאל ז, יז: 'וכל ברכים תלכנה מים'; והמים גררו אחריהם את המליצה 'כדונג מפני האש כמים מוגרים במורד', האמורה לגבי ההרים במיכה א, ד. נוסף על כך נמשל כאן הלב לדונג נמס, כמו בתהלים כב, טו. צירוף קטעים מעין זה היא המליצה 'כחמת תנינים פורחת לקצים' (5, 27), המצרפת רמזים לדברים לב, לג והושע י, ד. עוד תופעות כיוצא בהן: 35,2; 8,3; 8,5; 6,20, ועוד. עיין גם אור וחושך 7, 10—11 (לפי שמות לט, כט וויקרא טז, ד).

14. תוצאתן של כל הנטיות שנמנו למעלה היא אריכות לשונו של בעל ההודיות. מעמסה נוספת על סגנונו היא דרכו להזכיר עניין אגב עניין אחר, כלומר: לדון בנושא אחד אגב רמיזות וסטיות לנושאים אחרים הקרובים לו מכל צד (עיין להלן, סעיף 24). משום כך נעשה מהלך המחשבה של ההודיות מסובך, ולעתים אף לא ברור. פעמים השרשרת הארוכה של העניינים הקשורים זה בזה נפסקת לפתע, כאילו לא יכול עוד המחבר להמשיך ולהסתבך בה, ואז אנו נפגשים במעברים מפתיעים אל נושא חדש. מעברים אלה נתגבשו לאמצעי סגנוני קבוע. לכן אתה מוצא לעתים קרובות פסקות חדשות, הפותחות במפתיע במלים: 'ואני' (כלומר: המשורר חוזר אל חוויתו), או 'כי אתה' (המשורר חוזר לסיפורו על גדולת האל; עיין להלן, סעיף 18).

אולם יחד עם כל הארכנות שבלשונו יש בסגנון ההודיות גם בחינת המועט המחזיק את המרובה. הנטייה הנזכרת למעלה לכלול עניינים רבים בדיון אחד מטבעה היא מצמצמת את המקום שנותר להבעת העניין העיקרי. כתוצאה מכך מלאות ההודיות ניסוחים קצרים של עקרונות דתיים ושאר עניינים חשובים. ניסוחים אלה, שלפעמים אינם אלא רמזים בלבד, היו ברורים כל צורכם לקוראיה הראשונים של המגילה, אף-על-פי שהקורא של ימינו עלול להתקשות בהם.

15. ההודיות הן שירה, המתבססת בתכונותיה היסודיות על שירת המקרא. פירוש הדבר למעשה הוא, שהן עשויות צלעות-צלעות. בדרך כלל, הצלעות דומות זו לזו באורכן ומקבילות בתוכנן. למשל: 'להתיצב במעמד עם צבא קדושים / ולבוא ביחד עם עדת בני שמים' (3, 21—22), או: 'והם רשת פרשו לי תלכוד רגלם / ופחים טמנו לנפשי נפלו בם' (2, 29). בדוגמות כגון אלו מאוחדות שתי הצלעות ליחידה אחת, כנהוג המקראי, שהרי בשירת המקרא ערוכות הצלעות על-פי הרוב זוגות-זוגות. מצד אחר מצוי הרבה בהודיות הנוהג להרבות בצלעות המקבילות עד שנוצרות שרשרות

1. שילובי-הבאות דומים ידועים מן 'הברית החדשה', עיין, למשל: מתי כא, ה, על-פי ישעיה סב, יא וזכריה ט, ט; לרומיים יא, ח, על-פי ישעיה כט, י ודברים כט, ד.

של צלעות. פעמים ההקבלה שבתוך השרשרת מכוונת ומדויקת מאוד, ואז נעשית השרשרת ליחידה שירית מוגדרת יפה, כגון: 'מה אזור בלוא חפצתה / ומה אחשב באין רצונכה / מה אתחזק בלא העמדתני / ואיכה אשכיל בלא יצרתה לי / ומה אדבר בלא פתחתה פי / ואיכה אשיב בלוא השכלתני' (10, 5—7). מצויות יותר פסקות שההקבלה בין צלעותיהן רופפת, כגון: 'בהפתח כל פחי שחת / ויפרשו כול מצודות רשעה / ומכמרת חלכאים על פני מים / בהתעופף כול חצי שחת' וכו' (3, 26—27); שרשרת זו נמשכת עד שורה 34. בדוגמה זו הולך הרעיון ומתפתח בפסיעות קטנות מצלע אל צלע, ואין הצלעות נערכות במפורש לזוגות. אין הצורה השירית עוצרת ואף לא מאטה את מהלך הרעיון. בדרך כלל ניתן לומר, שהצורה השירית של ההודיות חפשית מאוד ושיש תמיד שינויים גם במידת ההקבלה שבין הצלעות וגם באורכן של הצלעות ('המשקל חפשי'). היעדר כללים קבועים ניכר כאן יותר מאשר במקרא, אופיו השירי של הדיבור מתבטא יותר בנטייה הכללית ליצור צלעות ויחידות שיריות מאשר במבנים שיריים קבועים ונוקשים. לעתים אפילו מתבטלת הנטייה השירית לחלוטים, ובשרשרת הצלעות משתלבים קטעים קטנים של פרוזה, או של שירה שלא עלתה. דבר זה מתרחש במיוחד, כשהמחבר נתקל בקשיי ביטוי תחביריים, כגון: 'להמיר תורתכה אשר שננתה בלבבי בחלקות לעמכה' (4, 10).

מתוך כך אין ההפרדה בין הצלעות קלה וברורה תמיד, והמהדיר נאלץ להסיק מסקנותיו מן המבנה השירי של ההודיות. מצד אחד, ראה חובה לעצמו להדפיס בחלוקה לצלעות, כדי להבליט בכך את השירה שבהן ולהקל את הבנתן על הקורא. אולם, מצד אחר, במקום שהמבנה השירי רופף, לא היה קל עליו לבצע את החלוקה לצלעות והוכרח לבחור באפשרות אחת מרבות ולהציג כדבר קבוע דבר אשר למעשה אינו קבוע כל עיקר.

16. רובן הגדול של ההודיות שנשתמרו פותח בנוסחה 'אודכה אדוני'. בהודיות מועטות מוחלפת נוסחה זו בנוסחאות אחרות שוות לה במשמעותן, שעוד תובאנה להלן. לנוסחת הפתיחה מצטרף משפט הפתיחה באמצעות המלית 'כי': 'אודכה אדוני כי פדיתה נפשי משחת' (3, 19). מכאן ואילך נמשכת ההודיה באופן חפשי ללא זיקה לשום צורה קבועה. משפט הפתיחה מרמז לפעמים לתוכנה של ההודיה כולה, ואז ייתכן שהמעבר ממנו לגוף ההודיה בא לפתע. למשל: 'כיא האירותה פני לבריתכה... וכשחר נכון לאורתום הופעתה לי' (4, 5) מביע את הרעיון המרכזי של הודיה ח, היינו: את ההארה האלוהית המיוחדת שזכה לה בעל ההודיות. אבל הרעיון הפותח את הדיון בהודיה זו הוא התלונה על מתנגדיו, ותלונה זו מתחילה באופן פתאומי: 'המה עמכה [מתעים]' (4, 6). לעתים עולה בידי בעל ההודיות ליצור מעבר מודרג יותר בין הפתיחה לבין התחלת גופה של ההודיה, למשל בהודיה יג (7, 6), שגם הפתיחה וגם התחלת גוף ההודיה עוסקות בחיזוק עמידתו של המשורר.

נוסחת הפתיחה 'אודכה אדוני' מביעה את השבח כשלעצמו, את ההודאה הישירה והמוחלטת. משפט הפתיחה, המצטרף אליה באמצעות המלית 'כי', וכל דברי ההודיה הבאים אחריו הם מבחינת המבנה מעין דברי הסבר ונימוק להכרזת התודה שבנוסחת

הפתיחה. מבנה ההודיות מבוסס אפוא על שני יסודות: 'מבוא השבח' (היינו: נוסחת הפתיחה 'אודכה ה') ו'גוף השבח' (היינו: כל שאר ההודיה). מתכונת זו של המבנה באה להודיות מן הנוהג הספרותי הקבוע בשירי השבח במקרא². אולם בעוד שבמקרא באות נוסחאות פתיחה שונות, הרי בהודיות משמשת נוסחה אחידה, או כמעט אחידה, קבועה ושגרתית. תופעה זו קשורה אמנם באחידותן של ההודיות (שלא כמזמורי תהלים, שנכתבו בידי מחברים שונים ובזמנים שונים), אבל יש בה גם עדות לאבדן חיוניותה של המסורת מימי המקרא, שהלכה ונעשתה נוקשה ושגרתית.

הנוסחה 'אודך ה' באה במקרא כפתיחה לשירה רק בישעיה יב, א. ודומה לה 'אודך בכל לבי' שבתהלים קלח, א. נוסחה דומה לה משמשת כחתימה בתהלים יח, נ: 'אודך בגוים ה'. בגופי מזמורים אחדים מצויים לשונות דומים (עיין, למשל: תהלים פו, יב; קיח, כא. נוסחת פתיחה מעין זו באה גם בבן־סירא נא, א. בנוסח היווני).

17. בהודיה כ הוחלפה נוסחת הפתיחה 'אודכה אדוני' ב'אודכה אלי'. הודיה כא (בדף 11) פותחת 'אודכה אלי ארוממכה צורי', היינו בגיוונה של הנוסחה העיקרית, וגם גיוון זה הד הוא לנוהג המקראי (עיין, למשל, ישעיה כה, א). סטייה נוספת מן הנוסחה הרגילה היא השמטת 'כי' בהודיה ל: 'אודך] מרוחות'; אמנם פתיחה זו מקוטעת היא, ולפיכך מסופקת.

בהודיות י (דף 5) ויט (דף 10) באה פתיחה מצויה פחות: 'ברוך אתה אדוני', ואפילו בצורה מורחבת: 'ברוך אתה אדוני אל הרחמים [ורב ה] חסד כי הודעתני' וכו' (10, 14). נוסחה זו אינה מיוחדת לפתיחותיהן של הודיות, אלא באה גם בגופן, בראשי פסוקות: 27, 11; 29, 11; 32, 11 (קבוצת ברכות סמוך לסופה של הודיה); 8, 16; 15, 4. בשימושה כנוסחה שירית פותחת אין לנוסחה 'ברוך אתה אדוני' אחת מחוץ להודיות אלא במקום אחד: שבח שלושת הניצולים מכבשן האש שבתוס־פות החיצוניות לספר דניאל (פסוק כט של התוספת, הוא דניאל ג, נב בנוסח השב־עים). אולם הנוסחה 'ברוך אתה אדוני' כשלעצמה ונוסחאות דומות של ברכה רגילות במקרא ובחיצונים בשימושים דומים רבים³. בעיקרו של הדבר באה נוסחה זו בהוד־

2. על משמעותן של נוסחאות הפתיחה של השבח ועל מתכונת המבנה השירי הקשורה בהן עיין: H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, 1933, pp. 33, 42, 267. גונקל מבחין בין הסוגים של 'תהילה' ו'תודה' ומוצא בשניהם אותו המבנה: כנגדו הציע וסטרמאן (C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 1954) לכלול את מושגי ה'תהילה' וה'תודה' במושג משותף של 'שבח'. בניתוח הצורה מוטב לנוהג כהצעתו, על־כן רצוי לנו לתאר את ההודיות על־פי צורת השבח המסורתית: אולם בניתוח התוכן — או בניתוח מדויק יותר — חייבים אנו לציין, שההודיות הן שירי תודה מובהקים, כמבואר להלן, בסעיפים 21, 22.

3. הנוסחה 'ברוך אתה ה' משמשת במקרא כפתיחה בתפילת דוד (דה"א כט, י); ובאה עוד בתהלים קיט, יב, בתוך הפרק. בספרים החיצונים פותחת בה תפלת עזריה בתוספות לדניאל (פסוק ג של התוספת, שהוא דניאל ג, כו בנוסח השבעים). נוסחות ברכה אחרות באות בספר תהלים בגופם של מזמורים אחדים (כו, ח; סח, כ; קיג, ב; קכד, ו) ובראשו של מזמור קמד: 'ברוך ה' צורי'. חשובות במיוחד הן הברכות המסמנות את סיומי הספרים (כגון: שם מא, יד) וקבוצות המזמורים (כגון: שם קלד, ג. גם סח, לו היא ברכת חתימה לקבוצה הקטנה, ששמה מזמור סח). בפרוזה המקראית נפוצה מאוד נוסחת 'ברוך

יות בדומה לשימושה במקרא ובחיצונים, ולא כטופס ברכה שבפולחן, כמו הברכות שבסדר התפילה שלנו ('ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' וכו')⁴.

18. בגופי ההודיות אין אתה מוצא נוסחאות שיריות ולא אמצעים אחרים, הנותנים צורה קבועה ומתוכננת לדברי השירה. ניכרות רק נטיות מסוימות בכיוון זה. מאלה כבר נזכר למעלה (סעיף 14) השימוש הקבוע במלים: 'כי אתה' (18,4; 11,5; 9,29), 'ואתה' (10,7; 16,8; 14,5), 'ואני' (25,2; 6,9; 18,9) בראשי פסקות. מלים אלו מסמנות לקורא המצוי בהודיות, שבמקום זה פותח עניין חדש, אבל אין בהן חלוקה מתוכננת של ההודיות לפסקות או לבתים. לעתים משתמש בעל ההודיות בביטויים חוזרים ונשנים, הבאים להבליט את הקשר שבין חלקי ההודיה. ביטויים חוזרים ממין זה הם 'ערל שפה', בתחילתה ובסופה של הודיה ב (2,7; 18,2), או 'להרים קרן' בהודיה יג (16,7; 22,7; 23,7), הבאים להדגיש, שבעל ההודיה אינו בוטח בכוחו שלו, אלא שהאל הוא הנותן לו כוח. אולם השימוש בביטויים החוזרים הוא מקרי, ואינו קבוע ואופייני להודיות. חשובה ממנו נטייתו של בעל ההודיות לערוך את דבריו לפי מתכונת מסוימת, בכל מקום שהוא מצליח להתגבר על ריבוי החומר שבידו, כלומר: בעיקר בהודיות הקצרות. שם נמצא, שעל-פי הרוב מכון סיומן של ההודיות כנגד התחלותיהן: בהודיה ג: 'רשת ופחים' (29,2) כנגד 'מוקשי שחת' (21,2); בהודיה יג—עניין העמידה האיתנה (7,7; 23,7); בהודיה יד—גילוי הרזים: 'רזי פלאכה' (27,7) כנגד 'מעשי פלאך' (32,7); בהודיה כ: 'הודות רנה' (11,4—5), כנגד 'רנה' שבחתימת ההודיה (11,14). ראוי לתשומת-לב, שבדרך זו מסמן בעל ההודיות לפעמים את נושאו העיקרי—הרי שנושא זה מובא דווקא בפתיחה ובחתימה, ואילו בגוף ההודיה באים דברים המשמשים הנמקה או הרחבה לנושא. המחשבה מפליגה מן הנושא והלאה במחציתה הראשונה של ההודיה וחוזרת אליו צעד-צעד במחציתה השנייה. כך, למשל, אפשר לציין את השתלשלות הרעיונות בהודיה יד: מתן הדעת, חסד האל לאדם שפל, גדולת האל, שפלות האדם, מתן הדעת. יש כאן אפוא לא רק שאיפה לחתום מעין הפתיחה, אלא גם נטייה לסדר את הרעיונות מסביב לרעיון מרכזי, המשמש כמקור, שממנו נובע העניין המובע והמפורש בהודיה. בדוגמה שהובאה למעלה הועמדה במרכז ההודיה הבחירה, לפי ההנחה:

ה' באמרות קצרות של ברכה (בראשית יד, יט; וכיוצא בו רבים). בדבריהימים ב ו, ד היא משמשת פתיחה לתפילתו האחרונה של שלמה בחנוכת הבית. אמרות הברכה בלשון 'ברוך ה' מצויות הרבה בחיצונים (טוביה ג, יא; ח, ה; ח, טו; יא, יג; יא, טז; יג, א; יהודית יג, יז; מקבים א ד, ל; מקבים ב א, יז; טו, לד; עזרא ג ד, מ; ד, ס; ח, כה; יובלות כה, יב). ומצויים שימושים דומים במגילת אור וחושך (2,13; 7,13; 4,14; 6,18). אחדים מלשונות 'ברוך ה' משמשים גם בחיצונים כפתיחות לדברי תפילה או שבח ארוכים (טוביה יג, א; מקבים א ד, ל). לשימושן של נוסחות הברכה בכלל עיין בספרו הנ"ל של גונקל, עמ' 40.

4. אף-על-פי שנוסח ברכות שבפולחן היה ידוע לכת, כפי שמסתבר מסרך 3,6—6. קובץ הברכות שהיה כלול במגילת הסרך, 'ברכות הסרך' (Qumran Cave I, pp. 120—129), אינו נוגע לענייננו, שכן אלו הן ברכות לבני-אדם ולא שבח לבורא. מאידך באה מלת 'ברוך' סמוך לסימו של פרק תפילה קטוע שנתפרסם בעמ' 153 של הספר הנ"ל.

האל נתן בי דעת למרות שפלותי, כיוון שבחר בי. מבנה דומה של שרשרת רעיונית אפשר לגלות בהודיה ג, העוסקת ברשעים, ובמרכזה נרמז, שרשעתם נגזרה עליהם מאת האל (24,2); וכן בהודיה כ, המהללת את הבורא ומזכירה במרכזה את שלטונו על הנבראים (10—7,11).

בהודיות אחדות נקט המחבר משפטים של סיום, כלומר: הוסיף דברים מיוחדים כדי לחתום את ההודיה בחתימה נאה. כך, למשל, בהודיה ט: 'ואתה אלי תשיב סערה לד' ממה' וכו' (18,5). צורת-סיום זו באה עוד בהודיות: ג (29,2); ה (18,3); יג (25,7). מצבה הלקוי של מגילת ההודיות מונע אותנו מלהגיע למסקנות בטוחות בעניין מבנה הספרותי. בבירור שאלות אלו נזקקים אנו לפתיחות ולחתימות וחייבים לסקור את ההודיות בשלמותן. רק מיעוטן של ההודיות נשתמר מתחילתן ועד סופן. גם פרקים ארוכים ומאלפים מאוד מפאת תוכנם חסרים לעתים קרובות פתיחה או חתימה או שתיהן (למשל: הודיות א, ח, טז). בפרקים כגון אלה אין אנו יכולים לדעת, אם חתמו מעין פתיחתם או לאו ואם היו בהם סימנים אחרים של נטייה לעיצוב צורה שירית קבועה ומתוכננת. על כורחנו עלינו להסתפק במסקנה, שאמנם מגילת ההודיות כפי שהיא בידנו מגלה נטייה כזאת, אבל סימניה קלושים: ההודיות בכללן מנוסחות ללא תשומת-לב לצורה השירית, אולם מבחינה חיצונית טובעות בהן הפתיחות הקבועות — כפי שהוסבר למעלה — מתכונת שירית אחידה.

19. השפעה מסוימת על סגנון ההודיות נובעת מן היראה, היינו מהימנעותו של בעל ההודיות מלהשתמש בשם המפורש של האלוהות, או בשם 'אלהים'. יראה זו נתנה אותותיה גם בשאר המגילות⁵, וסימניה הראשונים ידועים מן המקרא⁶. בעל ההודיות מצטמצם בשמות 'אדוני', 'אל', או 'אלי' בלבד. שתי פעמים בא בהודיות גם 'אל עליון' (31,4; 33,6). מידת קדושה מיוחדת נודעה לשם 'אל', ומפאת קדושתו נכתב ארבע פעמים באותיות עבריות עתיקות (1,26; 2,34; 15,25; ועוד בקטע קטן שנמצא במערה בשעת החפירה. עיין סעיף 1, הערה 6)⁷. היראה גרמה גם לשינויים

5. מגילת אור וחושך מרבה בכינוי 'אלי-ישראל'; סרך היחד, בהביאו פסוק אחד כלשונו (8,14—15), מסמן את השם בארבע נקודות. ועיין להלן, הערה 7.
6. היעדרו של השם בן ארבע האותיות מספרי אסתר וקהלת, מיעוט השימוש בו בדניאל ובעזרא ונחמיה. בעל דברי-הימים נוטה להחליף את השם המפורש של מקורו בשם 'אלהים' (אמנם לא תמיד!), כפי שמסתבר מבדיקת המקבילות שבדברי-הימים ובשמואל (למשל: דברי הימים א יג, ו—יד, לעומת שמואל ב ו, ב—יא). נטייה זו ניכרת בעריכתו של קובץ המזמורים תהלים מב—פג, המרבים ב'אלהים' וממעטים בשם הו"ה. העורך החליף את השמות לעתים באופן מיכני למדי, כפי שמסתבר מהשוואתם של המזמורים החוזרים תהלים יד—נג; מ (יד—יח) — ע; ועיין עוד במזמורים שנעדר בהם שם ה' לחלוטין (מד; נג—ג; ס—סב; ועוד). לסוג זה של התופעות שייך גם הנוהג שבידנו שלא לבטא את שם הו"ה אלא לומר 'אדני' תחתיו. על קדמותו של הנוהג הוא חוסר הביטחון של סופר מגילת ישעיהו א בהבחנה בין השמות 'אדוני' ו'ה', כפי שמסתבר מתיקוניו בדף 22, שורה 20; דף 24, שורה 25.

7. כיוצא בזה נוהג הסופר של פשר חבקוק לכתוב את השם המפורש באותיות עבריות עתיקות. עיין שם 10,7; 10,14; 11,10. כך נוהג גם סופר פשר תהלים. כיוצא בזה נוהגים כתב-יד

קלים בפסוקים אחדים המובאים מן המקרא: 'מי כמוכה באלים אדוני' (במקום שם הוי"ה; 28,7); 'אברכה שמכה' (2,30), ולא: 'אברכה שם ה' (כמו תהלים כו, יב); 'לכה אתה הצדקה' (9,16), במקום: 'לכה אדני הצדקה' (דניאל ט, ז).

עריכת הספר

20. מכיוון שמגילת ההודיות הגיעה לידינו לקויה, אין אנו יכולים לברר את דרך עריכתה בירור יסודי. לא נוכל לדעת, אם נרשמו ההודיות בספר בסדר מתוכנן וקבוע מראש או שסידורן מקרי בלבד. הקורא במגילה עשוי להתרשם מן העובדה, שרוב הרמזים לתקנותיה ומצוותיה של הכת מרוכזים דווקא ביריעה הרביעית (עיין בדברי הפתיחה להודיות כג—לא), שהיתה, כאמור למעלה (סעיף 4), כפי הנראה הראשונה במגילה במצבה המקורי. אולם דווקא ביריעה זו חסר הרבה מן הכתוב (כמחצית הדף) בין הפרקים הנראים לנו כסמוכים, ואין בידנו לברר, אם הדמיון בתוכן ההודיות מקרי הוא או ממש. בדמיון שבנושאים אנו נפגשים עוד בדף 2, שבו הודיות ג—ד מוקדשות לתיאור הרשעים; בדף 3, ששתי הודיותיו (ה, ו) עוסקות בחזון אחרית הימים; ובדף 11, המוקדש לדברי שבח (הודיות כ, כא). דמיונות אלה שבין הודיות סמוכות נראים יותר כתוצאה של סידור בדרך-סימוכים משל תכנית מחושבת. הסידור בדרך סימוכים פירושו: בכתיבת פרק מסוים נזכר הכותב בפרק אחר אגב מלה מסוימת, הבולטת בשני הפרקים, ומטעם זה כתב את הפרק שעלה בזיכרונו ליד הפרק שעסק בו. סידור זה, הידוע לנו מספר תהלים¹, יש בו אפוא יותר מן המקרי משיש בו מן המכוון. בהודיות אפשר להבחין בו במקר מות הבאים:

- הודיות א—ב: יצר סמוך (1,35; 2,9);
 הודיות ב—ג: המון מים רבים (2,16; 2,27);
 הודיות ה—ו: חצי שחת (3,16; 3,27);
 הודיות ח—ט: הגבירכה בי (4,8; 4,23; 5,15);
 הודיות ט—י: חמת תנינים (5,10; 5,27);
 הודיות יא—יב: באוניה בזעף ימים (6,22), כאוניה בזעף חרישית (7,14);
 הודיות טז—יז: נפשי עלי תשתוחח (8,32), תשוחח נפשי בנפלאותיכה (9,7), ולמשתוחחי (9,9);

עתיקים אחדים של תרגום השבעים שלא לתרגם את השם המפורש אלא להעתיקו באותיות עבריות (משובעות), עיין W. G. Waddel, *The Tetragrammaton in the LXX*, *Journal of Theological Studies*, 1944, p. 158.

1. דוגמה בולטת: הדמיון שבין סופו של מזמור לב ותחילתו של מזמור לג. השווה עוד: תהלים א, א. עם ב, יב; כח, ה. עם כט, יא; עט, יג. עם פ, ב; קט, לא. עם קי, א; קמח, יד. עם קמט, א. על התופעה עמד F. Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, Leipzig 1859 (engl. ed. Edinburgh 1876). הוא מברר את אפשרויות הסידור בדרך סימוכים לגבי כל מזמור ומזמור. עקרון עריכה דומה מוצא מובינקל בספר ישעיהו השני, עיין: S. Mowinckel, *ZAW*, 1931, p. 87 s., 242 s.

הודיות יט—כ: ואמתכה תשעשע נפשי (10, 31), וברוב טובכה תשתעשע נפשי (11, 7); שים לב גם לביטויים דומים בהודיה יז—8, 9; 13, 9; 32, 9;

הודיות כ—כא: ביחד רנה (11, 14), ישמיעו יחד בקול רנה (11, 25—26).

תוכן המגילה

21. מגילת ההודיות היא אוסף של שירים, המביאים את תודתו של האדם על החסדים שעשה אותו האל. עיקר תעודתן לבטא את רגשותיו של המחבר כלפי אלהיו ולתאר את חוויתו הדתית האישית, היינו: את שמחתו בקרבת אלהיו, את ייאשו מחמת החטא, את ביטחונו בעזרת האל, את התפעלותו מהדר האל, מכוחו ומטובו, וכיוצא באלה. אולם ההרגשה המרכזית והיסודית היא הכרת הטובה. בעל ההודיות חש בלבבו, שהרבה האל להיטיב עמו, ולפיכך מוקדשים דבריו ברובם למניית החסדים השונים שעשה עמו האל. הוא מוסיף למניין החסדים הרהורים שונים על טיבו של החסד האלהי ובירורים עיוניים בדרכיה של ההשגחה הפרטית; לעתים הוא גם סוטה במקצת מן הנושא המצומצם של חוויתו האישית ומספר את שבחה של עדתו הדתית, או מתאר את מאורעות אחרית-הימים. לנושאים עיוניים אלה נודעה אמנם חשיבות מרובה, כפי שעוד יבואר להלן, ואף-על-פי-כן עיקר תעודתו של החיבור הוא להביע את תודת המחבר לאלהיו, וכל הדברים האמורים בו משתלבים במסגרת הספרותית של הבעת התודה. על-כן מודה בעל ההודיות לאלהיו תמיד בתחילת דבריו הודאה ישירה ופשוטה על חסד מסוים, המתואר במלה אחת או בשתיים, ורק לאחר מכן הוא נכנס להרהוריו ולדיוניו המסובכים. פתיחה זו שבתודה קובעת את אופיו של השיר, את הנימה היסודית שבו, גם כשגופו סוטה מהבעת התודה הטהורה. גם צורתן של ההודיות הטבועה בהן בשל נוסחת פתיחתן האחידה ובשל המבנה האחיד הכרוך בה (עיין למעלה, סעיפים 16—18) היא צורת התודה, היינו צורת השבח¹, המשמש כאן לתודה דווקא. גם הרגשנות היתרה ועודף ההתלהבות, הנותנים את אותותיהם בסגנון המופרז של ההודיות, תוצאות הם מן היחס האישי הישיר בין האדם לאלהיו, האופייני לשיר התודה.

22. הבעת תודתו של האדם היחיד לאלהיו היא נושא מקובל בשירה המקראית. לשמה עוצב בספר תהלים סוג ספרותי מיוחד, הוא שיר התודה המקראי² (עיין סעיף 16).

1. עי' למעלה, הערה 2 לסעיף 16.

2. לצורך הגדרתן של ההודיות ולבירור המסורת הספרותית שבתוכה נוצרו — מוטב לנו שנאחז בהבחנתו של גונקל בין שיר התודה לשיר התהילה (במבואו לתהלים הנ"ל, עמ' 32 ואילך, 265 ואילך). וסטראמן מציע לכלול את שני הסוגים במושג אחד, הוא מושג השבח (כנ"ל בהערה 2 לסעיף 16); טענתו מתבססת בעיקרה על קביעתו, כי 'להודות' בלשון המקרא אין פירושו: לומר 'תודה', כמושגנו היום, היינו: להכיר בטובתו של מישהו, 'להודות' רלהלל' הם מושגים נרדפים כמעט, ושניהם לשון שבח. לפי זה אפשר לומר, שההודיות הן שבח הבורא, ולהסתפק בכך. אולם למעשה מבחין הנוהג הספרותי של

את מסורת השיר הזה ממשיכות ההודיות במידת־מה גם בתוכן ולא רק בצורה, כפי שהוסבר למעלה. ברם, בתודה שבמקרא מודה האדם לאלהיו על שהצילו מצרה מסוימת מוחשית וקרובה — כגון מחלה קשה או רדיפתם של רשעים — והסכנה מתוארת על־פירוב כסכנת־מוות³. ואילו בהודיות ההצלה מצרה אינה עוד הנושא היחיד או הנושא העיקרי של החיבור, אלא רק אחד הנושאים שנדונו בו. אם נרצה לקבוע את המשותף שבנושאים, את התוכן הכולל של ההודיות, יסתבר שאין זה אלא השבח על החסדים שעושה האל עם חסידו בכל צעד ושעל, בהעניקו לו את סגולותיו התרומיות ואת אורח־החיים המקרבו לאלהיו. אין כאן עוד הודיה על הצלה מצרה מסוימת וממשית, מסכנת־המוות אשר חלפה, אלא יש כאן — בעיקרו של הדבר — הודיה על הצלה מסכנה תמידית, שאינה חולפת לעולם ושלובשת את הצורה של סכנת השקיעה בעוון או של סכנת הפורענות באחרית־הימים או של סכנת המאבק על תורת האמת, וכיוצא באלה, כפי שעוד יבואר להלן.

ואף־על־פי שההצלה מצרה מוחשית אינה עוד הנושא המרכזי שבהודיות, עדיין נועד לה מקום נכבד למדי. על־כל־פנים, שתי הודיות הקדיש המשורר לתיאור הצלתו מרדיפת הרשעים (ג, ד); הודיה אחרת נוקטת משל של אריות טורפים כדי לתאר את הסכנה שניצל המשורר ממנה (ט). נוספו עליהן משפטים בודדים, הפזורים בהודיות שונות, כגון פתיחתה של הודיה ו: 'אודכה אדוני כי פדיתני נפשי משחת'. בכל אלה ממשיכות ההודיות את מסורת שיר־התודה המקראי. מסורת זו באה לידי ביטוי ברור ביותר בשילובם של דברי תלונה חריפים לתוך דברי התודה. שילוב זה נוהג בתודה המקראית לשם המחשתה של הסכנה הגדולה שניצל החסיד ממנה⁴. בעל ההודיות משלב אף הוא פסקות של תלונה חריפה ובכיינית לתוך דברי תודתו⁵, והוא מצייר אפילו את התמונה המסורתית והאופיינית של הירידה לשאול (28.8; 29) — נושאי התלונה וגם הבכי וההפרזה שבה המשך הם למסורת המקראית. אמנם אפשר לומר, שההפרזה עולה במקצת על המקובל במקרא, ושטעם הנושאים השתנה במקצת. בעל ההודיות מתאר את רעתם הרבה של הרשעים הרודפים אותו (הודיות ב, ג, י), את גודל הסכנה שעמד בה (הודיה ט) או את חולשת גופו ואת רעידת אבריו (הודיה

השירה המקראית בין התודה, שבה משבח היחיד את בוראו על הטובה שהוא בעצמו נהנה ממנה, ובין התהילה, שבה משבח האדם את בוראו על טובו והדרו המתגלה ביקום בכללו. התודה עמדתה אישית, עמדת התהילה כללית. התודה נוטה להתמוג עם שיר התלונה, שכן היא מעין צד שני של אותה החוויה, חווית האדם המצפה לעזרת אלהיו; התהילה נוטה להתעלות על מאורעות חייו של הפרט. בהבחנה זו מודה גם וסטרמן בעמ' 21, 18 של ספרו. אין ספק, שההודיות ראויות להיקרא שירי תודה. לפי הבחנה זו.

3. נוסח 'שועתי אליך ותרפאני' (תהלים ל, ג) וכמוהו רבים. עיין גונקל במבואו לתהלים הנ"ל, עמ' 283, 269 וגם C. Barth, Die Erettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, 1947; R. Tournay, L'eschatologie individuel dans les Psaumes, RB, 1949, p. 487.

4. למשל: תהלים ל, י; מא, ה—יא. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 282, 275, 269.

5. 13—11, 2; 17—16, 2; 29—25, 2; 8—6, 3; 8, 4; 33, 4; 37—27, 5; 24—22, 6; 7, 1—5; 36—26, 8; 7—4, 9.

6. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 187, 270 ואילך; טורני, כנ"ל, עמ' 481—482, 492.

יב ; 33,4 ואילך ; 26,8 ואילך). אולם הרשעים אינם עוד שונאיו האישיים, כמו בדוגמה המקראית⁷ שהיתה לפניו, אלא יריביו בענייני אמונות ודעות, כפי שמתברר יפה מהודיה ח (גם בהודיות ב, ג, י יש סימנים לכך). סכנת ההשמדה הנזכרת במשפט 'כי פדיתה נפשי משחת' (19,3) ותמונת האריות בהודיה ט אינה עוד סכנת מותו של החסיד, אלא הסכנה שיישמד בפירענות העתידה לבוא על העולם בכללו (ועיין להלן, סעיפים 42, 49) ; תיאורי חולשת הגוף אינם עוד תיאורי מחלה בעלמא, כמו בספר תהלים⁸, אלא סימני ייאושו הקודר, שהתגבר עליו משהכיר בשפלותו ובשעֵר בודו לחטא (עיין, למשל : 34,4). אמנם לעתים רבה ההפרזה בתלונות ובתיאורי החולשה עד שקשה לעמוד על טעמה ועל הקשר לסביבתה, כך, למשל : 26,8—36. בסיכומו של הדבר נמצאנו למדים, שהמסורת המקראית נתמלאה תוכן חדש גם באותם החלקים בהודיות, שבהם היא נשמרת בקפדנות.

23. נמצאנו למדים, שההודיות מביעות את חוויותו האישית של מחברן ושבעיקרו של הדבר אין בהן עמדה חדשה, אלא ממשיכות הן את מסורתו של ספר תהלים. אולם זיקתה האישית של הרגשת התודה גדולה בהודיות משהיא במקרא. את ההבדל בין שתי העמדות אולי ניתן להציג כלקמן : הפרט המביע את רגשותיו במזמורים שבמקרא אינו שונה מיחידים אחרים ; על־כל־פנים, אין הוא מעמיד פנים של אדם מיוחד במינו, אלא צדיק הוא בין שאר הצדיקים. שירתו אישית, שכן נובעת היא מחוויותיו של אדם בודד, אבל גם אנושית כללית, שכן רגשותיה הם רגשות המת־עוררים בלבותיהם של פרטים רבים⁹. ואילו בעל ההודיות מסתייג מן האנושות בכללה ; הסגולות המוענקות לו בחסדי האל מבדילות בינו ובין כל שאר בני־האדם. חוויותו אישית לחלוטין. ואף־על־פי שהיא דומה למעשה לחוויתם של חבריו בכת, הריהו מציגה כמיוחדת לו דווקא וכנובעת מיחס מיוחד של האל אליו, כלומר, מבחינתו האישית. בעל ההודיות חשוב אצל עצמו ; חוויותו הדתית כוללת לא רק רגשי תודה, הנאים לכל אדם, אלא גם שאיפות אישיות לקרבת האל, לעלייה בדרגות הסגולות העילאיות, להתבלטות בקדושתו מבין חבריו. גם המשוררים של מזמורי תהלים חשובים אצל עצמם. גם הם זכו לתשומת־לב של חבריהם בשל הצלתם בידי שמים. אבל חשיבותם העצמית אינה מוגדרת בדיוק כשל בעל ההודיות ; שאיפתם החברתית צנועה ביותר, והחוויה העזה של הבחירה, החודרת למעמקי נפש הנבחר, אינה מורגשת מדבריהם. מסורת הדתיות האישית, מסורת השירה הלירית המבטאת את היחס הישיר שבין האדם לאלהיו, הועברה להודיות מספר תהלים בתוספת הדגשה מובהקת.

7. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 270, 196 ואילך, והערה 6 בעמ' 196.

8. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 270, 190 ; בארת, כנ"ל, עמ' 115 ; טורני, כנ"ל, עמ' 486.

9. תלונות ותודות של היחיד במקרא הן, בעיקרו של הדבר, נוסחות תפילה, השוות לכל נפש : כל אדם שחש בצורך להסיח את צערו או את תודתו לפני אלהיו יכול להשתמש בהן. מכאן גם הקשר שביניהן ובין הפולחן, המתבלט במיוחד בתודת היחיד הכוללת רמזים לקרבן התודה ולשילום הנדרים. עיין, למשל, תהלים קטו, יד—יט ; ועיין גונקל, כנ"ל, עמ' 10—11, 260, 273.

24. צדדיה השונים של החוויה האישית של בעל המגילה באים לידי ביטוי בהודיותיו הבודדות. כל הודיה מוקדשת לנושא מסוים שלפעמים מתבלט הוא יפה (כגון: פול-מוסו עם יריביו בהודיות ת, י; משל האריות, בהודיה ט; משל העצים, בהודיה טז), ולפעמים הוא מובלע בין הנושאים הדומים לו, ואז אפשר לעמוד עליו לאחר ניתוח מדויק של כוונת ההודיה (כגון: אהבת הבורא, בהודיה ט; טיב הבחירה, בהודיה כ). חוסר ההבלטה של הנושא המרכזי נובע מריבוי הנושאים הצדדיים, היינו: מן הנטייה להזכיר עניין אגב עניין, כפי שאמרנו למעלה (סעיף 14). נטייה זו נגרמה גם על-ידי עצמאותן של ההודיות הבודדות: כל הודיה, אם היא יצירה בפני עצמה, הריהי חייבת לשקף חלק ניכר ושלם של החוויה הדתית של המשורר; לפיכך הוא נאלץ להזכיר, אגב תיאור הנושא המרכזי, גם את העניינים הסמוכים לו. עניינים אלה, שבאו לצורך תוספת ביאור בהודיה אחת, חוזרים שוב ונדונים בהודיות אחרות כנושאים מרכזיים¹⁰, או מובאים הם בהודיות אחרות כתוספות ביאור לנושאים אחרים¹¹. כך הוא מפרט ומסביר את חוויתו מצדדיה השונים, כשהוא מדגיש עניין מסוים בכל הודיה, אגב הזכרה דרך אגב של שאר העניינים. על-ידי כך חוזרים הדברים החשובים ללבו של בעל ההודיות ונאמרים פעמים רבות, ומגילת ההודיות בכללה עוסקת במספר מוגבל של נושאים קבועים. נושאים אלה נוגעים במיעוטם למאורעות מסוימים בחייו, היינו: לפעולתו כמנהיג בעדתו, וברובם לצד הפנימי של חוויתו הדתית, היינו: לפרטי אמונתו.

על פרשן ההודיות מוטל אפוא לאסוף ולהגדיר את הנושאים המובאים בהודיות. על-ידי כך יוכל להבין את עיקר כוונתו של בעל ההודיות, שהרי הניסוחים השונים של נושא אחד משלימים ומסבירים זה את זה. רמזיו וקיצוריו של בעל ההודיות, שכבר נזכרו למעלה, יתפרשו על-ידי כך פירוש מוסמך ומבוסס, והעיקר שבשירתו יעלה ויתבלט על הטפל.

25. דברים אלה אמורים גם לגבי הנושאים השיריים, היינו: לגבי נוהג המליצה והדימוי — וגם לגבי הנושאים העיוניים, היינו: לגבי דרכי המחשבה ועיקרי האמונה הכלולים בשירה זו. ודווקא נושאים אחרונים אלה הם הצריכים לימוד. חווית הרגש המתוארת בהודיות מבוססת על השקפתו הדתית של מחברן. דרכו של בעל ההודיות לסמוך להבעת רגשותיו את הטעמים ההגיוניים לרגשות אלה: לתודתו על חסדי האל הוא מוסיף הרהורים על טיבו של החסד האלהי; התפעלותו מגדולת האל ומהדרו קשורה בתפיסתו העיונית בחוק השליט בטבע; רגש קרבתו לאל כרוך בתורה מיוחדת על ההשגחה הפרטית; וייאשו בא לו מתוך הכרה עיונית בשפלות האדם. מגילת ההודיות משקפת אפוא לא רק את רגשותיו של בעל ההודיות, אלא גם את אמונותיו ודעותיו — כדרכו של כל חיבור דתי לבטא את אמונת מחברו, גם אם לא התכוון המח-

10. למשל: טענת המנהיגות היא עיקרה של הודיה ב, ובאה בהודיה יג כאחד מסימניה של הבחירה; מתנת הדעת היא עיקרה של הודיה יד, והובעה בהרחבה בהודיה כב ובמקומות נוספים רבים.

11. למשל: המתנה של יכולת השבח ('מענה לשון') מתוארת בהודיה א כתוצאת שליטתה של גזרת האל, ובהודיה כ כסימן עילאי של הבחירה.

בר לכך. ואמנם חייב אני לציין במפורש שאין בהודיות ביטוי לא־מודע של אמונה סתמית, שחוקר האמונות יכול לגלותה ולהגדירה (אם רצונו בכך), אלא ביסוס מכוון ומחושב של החוויה הדתית על אמונה קבועה ומנוסחת בתודעת המאמין עצמו. בעל ההודיות משלב בשירתו דברים, הבאים להביע במפורש את עיקרי אמונתו, את דרכי מחשבתו ואת מסקנות הרהוריו¹², ודברים אלה מחייבים את תשומת־לבו של הפרשן. הבנת עקרונותיו הדתיים העיוניים של בעל ההודיות היא אפוא לא רק רצויה לשם הערכה נכונה של המגילה אלא הכרחית לשם ביאור פשוטה.

יתר על כן: כוונתן העיקרית של רוב ההודיות הבודדות היא להביע חוויה מסוימת, המבוססת על אחד מעיקרי אמונתו של המחבר: כלומר: רוב הנושאים המרכזיים קשורים בעקרונות עיוניים מסוימים. לפיכך משמשת המחשבה העיונית מעין שלד לשירתן של ההודיות; וללא הבנתה של מחשבה זו ניטל טעמן, ושוב אין הן אלא מלל רב ומחוסר משמעות; כבניין זה שנתמוטט ונעשה גל־אבנים, משהוצא ממנו עמוד־התווך. לפיכך הניתוח העיוני תנאי מחייב הוא לפירושה של כל אחת ואחת מן ההודיות.

מהגדרתם של עיקרי אמונת בעל ההודיות מסתבר, שכולם קשורים ומשולבים זה בזה. סיכומם משקף תורה דתית עיונית שלמה. אמנם לא הובעה תורה זו בהודיות בדרך שיטתית, וגם ההודיות כל אחת לעצמה אינן דיונים שיטתיים בפרקיה של תורה זו. כוונת החיבור היא לבטא ראשית כול את החוויה המבוססת על התורה, ורק כאסמכתה לחוויה זו — את התורה כשלעצמה. בעל ההודיות לא נזקק לדיון שיטתי בתורתו, שכן זו היתה מקובלת על קוראיו, והם הבינו את רמזיו. אולם מי שבא לפרש את שירתו היום חייב לאסוף ולשחזר מתוך דבריו את עיקרי תורתו, ודבר זה ניסיתי לעשות להלן. ניסוח התורה והגדרתה השיטתית מאפשרים ממילא את הבנת דרכי מחשבתו של בעל ההודיות ומשמשים אגב כך בסיס לפירוש מפורט של דבריו הבודדים.

26. האמונה המובעת בהודיות היא אמונתה של הכת, שהמחבר נמנה עם חבריה ושספרותה כללה את המגילות שנמצאו במערות קומראן. כל המגילות הללו משקפות, בעיקרו של הדבר, אותה התורה. קרבה רעיונית זו שבין המגילות היא עזר רב לנו בפירושן של ההודיות, בין שהיא מתבטאת בשימוש מערכת מונחים אחידה ובין שהיא באה לידי ביטוי בניסוח שונה. תועלת רבה ביותר להבנתן של ההודיות יפיק הפרשן ממגילת סרך היחד, הקרובה במיוחד למגילת ההודיות בדרכי מחשבתה והמכילה דיונים שיטתיים ביסודי האמונה, שלא הובעו בהודיות אלא בניסוח קצר

12. למסקנה דומה הגיע ברדקי (H. Bardke, RB 1956, 220—236). הוא סבור כי מטרתן העיקרית של ההודיות הוא שינון עקרונותיה העיוניים של הכת. גם לגבי העניינים שנדונו בסעיף 22 ובסעיף 30 מגיע ברדקי למסקנות דומות למסקנותי. מאידך אין אני יכול להסכים למסקנתו הסופית, והיא, שההודיות נכתבו מלכתחילה כמעין 'תרגילים רוחניים', כדי שאנשי היחד יחזרו ויאמרו אותן תמיד על מנת שיתרגלו לדרכי מחשבתה של הכת. ההנחה שההודיות הן רישום פשוט של הרגשת איש היחד מספיקה להסברתן, ואין אני צריך לחפש בהן מכשיר לכפייה רוחנית.

וברמזים. בייחוד עשוי הדיון הארוך בתורת הגזרה הקדומה שבדפים 4,3 של סרך היחד לשמש מעין מבוא למחשבת ההודיות. כמובן, אין זהות הרעיונות שלמה, ואין לראות בהודיות רק ניסוח שירי ומעורפל של הדברים האמורים בסרך היחד בפרוזה וכסדרם. סרך היחד מקרב אותנו בדרך נוחה למחשבת ההודיות, אבל אינו פוטר אותנו מללמוד אותה מתוך ההודיות גופן.

ההבדלים שבין ההודיות ובין שאר המגילות נובעים בחלקם מתפקידיה של מגילת ההודיות. בעל ההודיות נוטה יותר לדבר על עניינים הגורמים לחוויתו האישית, בעוד ששאר המגילות עוסקות בצדדיה הציבוריים של תורת היחד: סרך היחד מתאר את סדריו הפנימיים של היחד; פשר חבקוק — את הפולמוס כלפי חוץ; אור וחושך — את תקוותה התוקפנית המיוחדת לעתיד לבוא. הבדלי התעניינות אלה מביאים מאליהם להבדלי גישה והבלטה במסירתו של חומר שהוא אחיד מטבעו. מלבד ההבדלים הנובעים מכך ייתכנו גם גוונים שונים בתפיסתה של התורה העיקרית כשלעצמה; ייתכן שקיימים הבדלי השקפה אמיתיים בין מגילת ההודיות ובין חברותיה¹³. במח"ק מעמיק יותר אולי יסתבר, שלהבדלים אלה נודעת חשיבות ללימוד תורתה של הכת, אף-על-פי שלדעתי אין הם נוגעים לעיקרי האמונה, ועל-כל-פנים אין הבלטתם נחוצה להבנת ההודיות. בשלב הנוכחי של לימוד המגילות ולצורך הפירוש הזה מוטב לראות את תורתן של המגילות כתורה אחת.

בעל ההודיות

אישיותו

27. ההודיות הן חיבור אחיד, הן בלשונן, הן בסגנון והן באחידות זו מורגשת בקריאתן הראשונה כחד-גוניות משעממת ודוחה את הקורא. גורמים אחדים נצטרפו ליצירת רושם זה, ואלו הם: ביטויים רבים שחוזרים ונשנים, שגרה שירית שאינה משתנה וכמות מצומצמת של נושאים, המהווים את עיקר תוכנו של הספר והנדונים בו פעמים רבות לאין ספור. רק עם קריאה שנייה או שלישית מתחיל להתבלט המיוחד שבכל אחת מן ההודיות, וניתן לקרוא לעמוד על הגוונים והצירופים השונים, על ההבדלים שבעיבוד ובהטעמה של הנושאים האחדים. אולם ביסודו של הדבר אין ההכרה המעמיקה סותרת את רושם האחידות שבספר. אדרבה, כפי שיתברר בהמשכו של מבוא זה, ככל שאנו מרבים בניתוח כוונת ההודיות, אנו מרבים לגלות את אחידותן היסודית.

אפשר להעלות על הדעת, שאחידות זו היא תוצאה של השפעת מסורת שירית נוקשה, שכפתה סגנון אחד ומחשבה אחת על מחברים רבים. אבל השערה כזו רחוקה למדי, ואם אנו באים לשפוט לפי הסימנים שלפנינו, חייבים אנו להגיע למסקנה, שאכן אדם אחד חיבר את מגילת ההודיות.

13. אפשר שהם נובעים מהבדלים בזמן חיבורן של כל אחת ואחת מן המגילות ומשקפים את התפתחות מחשבתה של הכת, ואפשר שהם סימן לוויכוח או לפילוג בתוכה.

אי־אפשר לקורא שלא להכיר אדם זה. הוא המדבר בעדו בכל ההודיות, בלשון 'אני', ואינו פוסק מלספר על עצמו: על רגשותיו, על חוויותיו ועל מאבקו, על יחסו לאלהים ולבני־אדם, על הרזים הידועים לו. אין שירתו מתארת את השקפתו ואת רגשותיו (כפי שיבואר בהמשך) בלבד, אלא גם את אישיותו — וזו מתגלה כאישיות חזקה ביותר, עצמאית ואפילו שלטנית ממש.

28. התבלטותו של בעל ההודיות מתמיהה במקצת מבחינה אחת: הוא מתאר חוויה דתית התלויה דווקא בחיי־הציבור, המתגבשת במסגרתו הקבועה ובמשמעתו החמורה של ה'יחד' (עיין להלן, סעיף 56). חברה כזאת, אין אנו מעלים על הדעת שיהא בה מקום להתפתחותה של אישיות חזקה ועצמאית, אלא דווקא לביטולו של הפרט לעומת חשיבותו העליונה והמכריעה של ציבור החברים. למעשה נוצר בהודיות מתח־מה בין השאיפה האישית של מחברן ובין משטרו של ה'יחד'. מתח זה בא לידי ביטוי בעמדתו כלפי חבריו בכת, שהוא דן בה לעתים קרובות למדי בחיבורו. בשתיים מן ההודיות (כה, כח) הוא מציג את עצמו כחבר פשוט של הכת, המוצא את סיפוק שאיפותיו האישיות בהשתייכותו ל'יחד' ובקיום מצוותיו. אולם במקומות אחרים, המרובים יותר והאופייניים יותר לרוח חיבורו, הוא מבליט דווקא את נטיותיו האינדיבידואליות. את נאמנותו לתורת האמת, למשל, הוא מציג כנאמנותו הישירה לאלהיו¹, ולא כנאמנות לכת ולתורתה. שאיפתו האישית מתבלטת במיוחד בטענתו שנועד לשמש כמנהיג לעדת הבחירים. הוא רואה את עצמו אחראי לשלום חבריו² ומודה לאל על שעשאו 'אב לבני חסד' (20, 7). בנועם תורתו הוא מנחם אותם מייאושם³, מחזקם באמונתם⁴, ומוכיחם על שגיאותיהם⁵. הוא משמש להם גם 'מליץ דעת ברזי פלא' (2, 13), כלומר: מורה בתורתה של הכת. לדבריו של בעל ההודיות ניתנה התורה לו כדי שימסרנה לחבריו ב'יחד'⁶, והם תלמידיו ועושי דברו. אף הוא מגן עליהם כלפי חוץ ונלחם את מלחמתה של הכת עם מתנגדיה⁷. הפולמוס הרעיוני בין הכת ובין בעלי השקפות מנוגדות להשקפותיה מוצג בהודיות כמלחמתו האישית של המחבר: מתנגדי הכת הם נביאי השקר, שדחו את 'חזון הדעת'⁸, שניתן לבעל ההודיות. מצד שני, אנשי היחד הם השומעים בקולו⁹; לא נאמר, שהוא מייצג אותם כלפי חוץ, אלא שהם מקבלים את תורתו ותומכים בו במאבקו על האמת. אנשי היחד שדחו את מנהיגותו בוגדים הם בעיניו¹⁰, בוגדים ברז האלהי שנמסר לו. תלונתו על הבגידה 'ויליוז עלי בשפת עול כול נצמדי סודי... וברז חבתה בי ילכו רכיל לבני

1. הודיות 2, 36; 7, 8.

2. הודיות 8, 16—26.

3. הודיות 1, 35; 2, 8—9; 7, 21—22.

4. הודיות 18, 14; 15, 11.

5. הודיות 18, 12; 2, 13—14.

6. הודיות 2, 10; 4, 24; 18, 10—15.

7. הודיות ב, ח.

8. הודיות 4, 6—18.

9. הודיות 4, 24.

10. הודיות 5, 22—28.

הוות' (24—25) — אמנם אינה מפורטת כל צורכה, וקשה להבינה כראוי מחמת מליצותיה; ואף־על־פי־כן אפשר ללמוד ממנה דבר אחד: שאמנם חל פילוג ביחד מחמת מנהיגותו של בעל ההודיות. עובדה זו כשלעצמה מוכיחה, שטענתו אינה טענת שווא; פעולתו הספיקה, לפחות, לעורר התנגדות.

מכל האמור למעלה נמצאנו למדים, שהיחד הוא לא רק תנאי לחייו הדתיים של בעל ההודיות ולא רק כלי להגשמת בחירתו, אלא גם שטח פעולתו האישית הערה והתקיפה.

טענת מנהיגותו ובעית זהותו

29. אם נקבל את טענתו של בעל ההודיות כלשונה וכחומרמה, לא נוכל להימלט מן המסקנה, שהכת היא, במידה גדולה או קטנה, יצירתו האישית. הוא טוען, שאנשי ה'יחד' הם תלמידיו וחסידי; הוא מצא בשבילם את הדרך הנכונה והוא מוליכם בה. הכת נוצרה ומתקיימת מסביב לאישיותו החזקה והבולטת, וההיסטוריון יראה בכת את פרי השפעתו האישית. והנה נודע לנו מאותו החלק בספרותה של הכת, המשקף את התפתחותה ההיסטורית, שאמנם פעל בה איש אחד, שעשאה ללא ספק לתנועתו שלו, לתנועת חסידיו עושי דברו. זהו מורה־הצדק, שעליו ועל פעולתו אנו קוראים בפשר חבקוק ובברית דמשק. אמנם ניסו רבים לזהותו עם אחד האישים הידועים לנו ממקורות היסטוריים שמחוץ למגילות ולא הצליחו, ואף־על־פי־כן אין כל ספק, שחייו ופעולתו ראויים להיחשב לעובדה היסטורית שאין לערערה. פעולתו היא מקבילה ממשית ומעשית לטענת מנהיגותו הנמצאת של בעל ההודיות. מכאן הסיק פרופ' סוקניק ז"ל¹¹, שמורה־הצדק הוא מחברן של ההודיות.

היפה שבהשערה זו הוא ההסבר הניתן בה לתכונה הבולטת ביותר של ההודיות — האווירה של האיש החזק, החודרת את כל דבריה. בעל ההודיות אינו טוען שהוא נביא, המעביר בפיו את הצו האלהי אל העם; אין הוא מראה תכונות של מיסטיקן השוקע כולו בהרהוריו והמתרכז בחוויותיו הנפשיות; הוא מתגלה דווקא כאיש שנועד מן השמים להיות מנהיג ומורה לעדתו ושמחשיב את עצמו, משום שהוא מאמין ובטוח בשליחותו. אנשים כאלה אינם מרובים, ואם הם מצליחים — הרי חותמם מוטבע על חברתם. לפיכך רשאים אנו לנסות ולחפש את זהותו של בעל ההודיות באישיות היחידה, שיש בה סימנים אלה ושפעלה בסביבה, שבה נתחברו ההודיות. שיקולים אלה נראים בעיני משכנעים יותר מן הפרט המפוקפק, שגלותו של מורה־הצדק — הנזכרת בדרך־אגב בפשר חבקוק — נרמזת בהודיות. המליצה המבודדת שבהודיה ח (9,4) אינה מספיקה כדי מסקנה של ממש, ואף מפשר חבקוק (6,11) אין מסתבר טיב גלותו של מורה־הצדק.

השערת הזיהוי של בעל המגילות עם מורה־הצדק ברכה רבה בה. היא נותנת לנו את האפשרות היחידה לנסות ולקבוע את מקומן של ההודיות בהשתלשלות התפתחותה של הכת: שכן אף־על־פי שרק מעט ידוע לנו על תולדותיה של הכת, הרי תמיד פעולת מורה־הצדק נקודה עיקרית בהן. נוסף על כך נפתח כאן פתח לניסיון

11. מגילות גנוזות, ב, עמ' לב.

של קביעת זמן מוחלטת. ואף-על-פי שעדיין לא עלה בידי החוקרים לקבוע את זמנה המדויק של פעולת מורה-הצדק, מכל מקום משקף פשר חבקוק מציאות היסטורית הניתנת להגדרה ולניתוח. אפשר לשער, למשל, שפשר חבקוק משקף את האווירה המדינית של ימי מלכי בית-חשמונאי האחרונים. מסקנה כזאת לגבי קביעת זמן של ההודיות, החסרות כל רמז אחר לזמן חיבורן, היא הישג גדול.

30. אולם דווקא הברכה שבהשערה זו היא סכנתה. היא מביאה אותנו ללא כל אפ-שרות של מעצור לידי מסקנות מרחיקות לכת, המבוססות על סברה קלושה. טענת המנהיגות מכאן והופעתו של מנהיג ממשי מכאן הן עובדות ראויות לתשומת-לב, אבל אין בהן כדי פתרון יחיד ומספיק לבעיה יסודית וקשה כשאלת זהות מחברן של ההודיות. עלינו להתחשב באפשרות, שמנהיגים אחדים קמו בעדתם של אנשי הייחוד; עלינו להביא בחשבון גם את נטייתו של בעל ההודיות להפריז בדבריו. אפשר שבאמת היה הוא מנהיג בעדתו, ואפילו מנהיג חשוב, ועם זאת ייתכן שמידת השפעתו היתה פחותה בהרבה מהשפעתו של מורה-הצדק. אמנם הוא רואה עצמו כמנהיג גדול, אבל מכאן עדיין אין לנו ראיה, שבאמת עמד בראשה של הכת; ועל אחת כמה וכמה שאין השקפתו העצמית מצדיקה את זיהויו כמנהיג ההיסטורי היחיד הידוע לנו מן המקורות.

לאמתו של הדבר אין אנו זקוקים כלל לתופעה החד-פעמית של מורה-הצדק להס-ברתה של טענת מנהיגותו של בעל ההודיות. בארגונו של הייחוד היתה קיימת משרה קבועה, שכפי הנראה נתחלפו בה אנשים רבים ושגם בה יש הקבלה מאלפת לתפקיד, שבעל ההודיות מקבל על עצמו. כוונתי להמבקר שב'ברית דמשק' (8,13). איש זה היה מצווה על הוראת תורתה של הכת לאנשי העדה, והרי תפקיד זה הוא חלק מתפקידו של בעל ההודיות, בייחוד כפי שהוא מתואר בהודיה לב. ועוד נאמר על המבקר 'וירחם עליהם כאב על בנים' (ברית דמשק, שם), כשם שבעל ההודיות אומר 'ותשימני אב לבני חסד' (20,7). המבקר זהה, כפי הנראה, להאישי הפקיד בראש הרבים של סרך הייחוד (6,14), אלא שבסרך לא נזכר תפקידו להורות את אנשי הייחוד ולחזקם באמונתם. תפקיד זה מטיל הסרך על ה'משכיל' (9,12—19), ואם כן תיאורו של המשכיל בסרך הוא המקבילה הקרובה ביותר, שיש בספר זה לאישיותו של בעל ההודיות. אמנם ה'משכיל' אינו כפי הנראה אלא כינוי לכל איש מאנשי הייחוד, שהגיע לדרגה גבוהה מסוימת: אין לו תפקיד ציבורי מוגדר¹² ואי-אפשר לראות בו מנהיג לכלל העדה. תפקידים המוצגים כסגולות המנהיגות של בעל ההוד-יות מפורשים בדף 9 של סרך הייחוד כמצוות הנובעות מן היחס ההדדי שבין חברי הכת.

12. כך מסתבר מגופה של מגילת סרך הייחוד. אולם 'ברכות הסרך' מטילות על ה'משכיל' תפקיד ציבורי של אמירת הברכות. ייתכן אפוא, שה'משכיל' הוא בכל זאת בכל מקום בסרך בעל משרה מסוימת. כמו כן ייתכן, שאין ה'משכיל' של קובץ הברכות זהה ל'משכיל' של גוף המגילה, שכן היחס בין הכתובים האלה עדיין לא הוברר די צורכו. ועוד ייתכן, שאין ה'משכיל' של הברכות נושא משרה קבועה ומוגדרת. ולעת עתה אני יכול להחליט בפרט זה; אבל ההחלטה בזה אינה דרושה לגופו של העניין הנדון למעלה.

שאיפתו של בעל ההודיות להתעלות על חבריו, שאיפה אנושית כללית, שאמנם מפותחת אצלו במידה בלתי־רגילה, יכלה לפי זה למצוא לה מוצא יפה ומתאים בסדריה של הכת. בכת היה מקום למנהיגים, הן בעצם השקפתה על הליכותיו של החבר המשכיל, היינו: המוכשר שבין חבריו, והן בארגונה הרשמי, שהטיל על אחד המשכילים תפקידים קבועים מסוימים. טענתו של בעל ההודיות, שהוא משמש מנהיג ומורה לעדתו, משתלבת אפוא בדמותו החברתית של ה'יחד' ומוצאת בדמות זו את הסברה המספיק.

תורת ההודיות

הבורא והנבראים

הבריאה והגזרה הקדומה

31. נקודת-מוצא נוחה לתיאורה של תורת ההודיות הוא מעשה הבריאה, ואפשר לומר שתורתן אינה אלא מסקנה עקיבה מהערכתו הנכונה של פועל אלהי זה. אמנם יש לציין, שלא הרבו אנשי הכת להרהר בפרטיו של אותו מאורע; על-כל-פנים לא מצאנו עד כאן בכתביהם כל תיאור של תהליך הבריאה, של 'מעשה-בראשית' או קוסמוגוניה. מבחינה זו פשוטה מחשבתן של מגילת ההודיות וחברותיה כמחשבת המקרא: די להן בקביעה, שהאל ברא את העולם ואת כל אשר בו, והן מתפעלות מגדולת מעשה זה. בעיני הכת חשוב להבין כראוי את משמעותה של הבריאה. המקרא רואה בבריאה את יסוד שלטונו של האל בתבל, וכן גם דעת ההודיות: האל ברא את עולמו והוא עושה בו כרצונו¹, ואין דבר נעשה בתבל שלא ברצונו של האל². תורת המגילות מתבססת על ההכרה הזאת והיא מסיקה ממנה: שלטון האל בנבראיו מוחלט הוא, לפיכך אין האל נזקק מדי פעם בפעם להחלטה חדשה בהנהלת עולמו, אלא החלטתו האחת הכוללת, שברא בה את היקום, היא שקבעה את כל הנעשה בו. זהו, במסגרת העיונית של ההודיות, טעמן של המלים 'ודברך לא ישוב אחור' (13), (18; 13, 19). בלשון אחרת: רצונו של האל לברוא את היקום קדם למעשי הנבראים, על כן שליט רצון האל במעשי הנבראים לא משעת מעשיהם, אלא מתחילת בריאתם. על כן נאמר בהודיות: 'ובטרם בראתם ידעתה מעשיהם'³. סימן וראיה לכך, שהעולם נוהג לפי חוק קבוע מבראשית, מוצא בעל ההודיות בטבע ובאיתניו⁴. מחזור השמש והירח ומהלך הכוכבים, חילופי יום ולילה ותקופות

1. הודיות 16, 8.

2. הודיות 1, 8; 1, 20; 5, 4; 10, 2.

3. הודיות 1, 7; חנוך ט, יא; ברית דמשק 2, 7—8. בתורת הגזרה הקדומה המפותחת אצל הוגי-הדת הנוצרים מבחינים בין הקביעה מראש, *praedestinatio*, ובין הידיעה מראש, *praescientia*. מי שירצה יוכל לראות במאמר הנ"ל סימן לתורת 'הידיעה מראש'. לדעתי אין לחפש הבחנה מופשטת כל-כך אצל בעל ההודיות. ידיעתו של האל את פעולת הנבראים משמשת אצלו כמל וסימן לקביעת מעשיהם שקדמה לבריאתם. מכאן אמנם אסור לנו להסיק שתורת המגילות מזהה את עצם מעשה הבריאה עם ידיעתו של האל את מעשי הנבראים, כאילו היתה מחשבת הבריאה כמוה כבריאה עצמה. מפני שגיאא מעין זו מזהיר בצדק F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, Bonn 1956, pp. 40—41.

4. הודיות 1, 10—20; 13, 8—10.

השנה⁵ — כולם נוהגים לפי חוק קבוע, שלא חל בו שינוי מיום היבראם. האל הנהיג את כל תנועותיהם של איתני-הטבע עם בריאתם, 'הכין'⁶ את מעשיהם — כלשון ההודיות. והוא הדין לכל שאר הנבראים: כולם — הברואים והעתידים להיברא עד סוף כל הדורות — פועלים לפי החלטה אלהית שקדמה לבריאתם וממלאים במעשיהם את התפקיד שנגזר עליהם: 'ולפני היותם הכין כול מחשבתם ובהיותם לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות' (סרך 3, 15)⁷.

שתי רשויות

32. חשיבותה של תורת הגזרה הקדומה אינה בהסברת תהליכי העולם בכללו, אלא במשמעותה לגבי האדם. לפיה אף האדם אינו חפשי במעשיו, אלא פועל לפי מה שנגזר עליו⁸ מראשית בריאתו. מכאן מסקנות מרחיקות-לכת לבעיית הצדק והרשעה. האומר שמעשהו של האדם נתון בידו יכול לומר, שהצדיק מקיים את מצוות האל והרשע מקלקל את מעשיו בניגוד לרצון הבורא. אבל האומר שהאדם אינו אלא מבצע את הגזרה שנגזרה עליו, מתחייב על-ידי כך לומר, שצדקתו ורשעתו של האדם תלויות בגזרת האל⁹. זהו טעמו של מאמר ההודיות: 'אתה בראתה צדיק ורשע' (4, 38). ומכיוון שבעיית הצדק והעוול תופסת מקום מרכזי בתורת המגילות (כמו במחשבתה של היהדות בכללה¹⁰), הרי שקביעת צדקתו ורשעתו של האדם משמשת בהן כחלקה המכריע של הגזרה הקדומה בכלל. בדרך זו יש לראות את קביעת האל לגבי מעשי הנבראים כ'גזרת אחת מן השתיים'¹¹ בלבד; היא מחלקת את הנבראים לשני מחנות: מחנה הטובים ומחנה הרעים¹². על כן נוקטות המגילות

5. הודיות 12, 6—11.

6. עיין במילון, ערך 'הכין' וגם ערך 'ברא'.

7. כיצא בזה הודיות 1, 17; 15, 22; עיין גם ספר 'עליית משה', יב, ד.

8. מעין ניצוצות של ההכרה בגזרה הקדומה תמצא במקרא, במיוחד במקומות אחדים, שבהם מסביר המקרא, שפעולה אנושית מסוימת נגרמה בגזרתו של האל, ששם בלבו של פלוני לפעול כפי שפעל (פרעה; אבשלום השומע בעצת אחיתופל [שמואל ב יז, יד]; לב המלך [משלי כא, א]; ודומיהם). אבל בכל אלה אין הרעיון המופשט, שהאל קבע מראש את כל מעשי הנבראים, אלא רק הרהורים בדרכיה המרובים של ההשגחה העליונה. מצד שני, מתפרשים פסוקים כגון 'ידעתי ה' כי לא לאדם דרכו וגו' (ירמיהו י, כג; עיין גם תהלים לו, כג; ועוד) כניסוחים ברורים למדי של עקרון הגזרה הקדומה, אולם רק כשהם מנותקים מסביבתם. בתוך המשכם של הכתובים מתפרשים גם פסוקים אלה כהכרה חד-פעמית בשליטתו העליונה של האל, שאין להסיק ממנה מסקנות עיוניות מרחיקות-לכת. עיקר כוונת הפסוק 'מה' מצעדי גבר כוננו' (תהלים לו, כג) הוא הסיפה: 'ודרכו יחפץ', היינו: שהאל שומר על צעדיו של חסידו, כיוון שהם יפים בעיניו. אמנם טמונה בפסוק המסקנה, שכל דרכיהם של כל בני-האדם קבועות בגזרת הבורא מראש, אבל בעל הפסוק לא התכוון לה (המגילות ממילא מסתמכות על פסוקים אלה, עיין הודיות 2, 23; 4, 31). על יסודות הגזרה הקדומה במקרא עיין W. Eichrodt: Theologie des AT, Vol. II, p. 92.

9. הודיות 15, 14—17.

10. אפשר לומר, שהמחשבה המקראית נוטה למעין דואליזם מוסרי, כשהיא מדגישה את הניגוד בין הצדיק והרשע, עיין אייכרודט, כנ"ל, חלק ג, עמ' 38.

11. *praedestinatio duplex*.

12. כפי שמבואר במפורש בסרך 3, 19—26. ועיין בדבריו של קון: G. K. Kuhn, ZThK,

לעתים לשון 'פלג'¹³, כשהן מדברות על קביעת מעשי הנבראים. כל תכונות בני-האדם נראות בעיני אנשי הכת כתכונות-משנה הנובעות מן הגזרה הראשונית. גם צדקתו של האדם וגם אהבתו את התורה ושאר תכונותיו הטובות וגם שכרו המגיע לו בשל צדקתו — כולם כאחד נובעים מן הגזרה שנגזרה עליו לטובה, והיפוכם באדם שנגזר עליו להיות רשע: 'כפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה וכירשתו בגורל עול ירשע בו וכן יתעב אמת' (סרך 4, 24)¹⁴.

היחס שבין שתי הרשויות מתואר במגילות כיחס של שנאה גמורה, והפרדתן מוחלטת היא וחריפה¹⁵. אין בעלי המגילות מעלים על דעתם את האפשרות, שיש גם אנשים בינוניים, שספק שייכים למחנה הטובים וספק לרעים¹⁶. כפילות זו שבהשקפה על העולם בכללו מתבלטת במיוחד בסרך ובמגילת אור וחושך. בהודיות, שעל-פי רוב אינן חורגות מתחום רגשותיו וענייניו של היחיד, אין הניגוד בין שתי הרשויות מורגש כל-כך, אף-על-פי שמצויה בהודיה כזו הבלטה גמורה וחמורה למדי של הניגוד בין הצדיקים ובין הרשעים.

33. חלוקת העולם לשתי רשויות אינה חלה — לדעתה של הכת — על בני-האדם לבדם, אלא גם הרוחות העל-אנושיים, המלאכים, מתחלקים ל'רוחי אמת' העוזרים לצדיקים, ול'רוחות רשעה' או 'עול' העוזרים לרשעים¹⁷. בראשם של שני מחנות אלה עומדים מלאכים בעלי-שררה, והם: 'שר אורים' או 'שר מאור' (הוא מיכאל) בראש הטובים, ו'מלאך חושך' או 'בליעל' בראש הרעים¹⁸. כך ניתן לרשעה מעמד של רשות עצמאית ועל-אנושית, הפועלת בעולם מטעם הגזרה האלהית. אולם כל העניין הזה רחוק במקצת מתחום עיסוקן של ההודיות, ואין הן מזכירות כלל את ראשי המחנות הנ"ל ואף לא את המחנות עצמם. רק תפיסת העוול כגורם בעולם, או כעיקרון מופשט, וההכרה בפעילות רוחותיו — אלו נזכרות בהודיות פעמים אחדות¹⁹ עם הציפייה להשמדתה של הרשעה (עיין להלן, סעיף 38).

1952, p. 313. לדעתו, מוצאה של תורת שתי הרשויות אצל הכת שלנו פרסי הוא. טענה זו, העולה על דעת רבים, אין להוכיחה ואין לסתור אותה, שכן ידיעותינו על הדת הפרסית הקדומה מועטות מדי. ההקבלות שהביא קון ממקורות פרסיים אין בהן הוכחה גמורה, והוא הדין לגבי טענתו של מישו: H. Michaud, VT, 1955, p. 137. ועיין בספרו של פרופ' גוטשר (המובא לעיל בהערה 3), עמ' 82.

13. 1, 16; ועיין במילון.
14. ועיין גם הודיות 14, 11. מכאן אפשר להסיק, שבעלי המגילות אינם סבורים, שתשובת הרשעים מתקבלת לפני האל. דבר זה אמנם לא נאמר במפורש במה שבידינו, אבל אפשר שהוא נרמז במאמר 'ולא תקח כופר לעלילות רשעה' (הודיות 15, 24), כמבואר בפירושי למקום.

15. הודיות 2, 8—19; 14, 10; 14, 14; אור וחושך 13, 4; סרך 4, 17.

16. עיין קון, שם, עמ' 203.

17. סרך 3, 19; אור וחושך 13, 10.

18. סרך 3, 20; אור וחושך 13, 10—11; ועוד.

19. הודיות קטע 3, 10; 3, 18; קטע 4, 5.

34. הדעה שמעשי האדם אינם ברשותו אינה מבטלת את האמונה בשכר ועונש בתורתם של אנשי הכת. אדרבה, שכרם של הצדיקים מובטח להם לא רק בשל מעשיהם, אלא דווקא ובעיקר מרצונו הקדום של האל²⁰; ופורענותם של הרשעים מאיימת עליהם במשנה חריפות²¹, כיוון שנגזרה עליהם מראשית בריאתם. עליהם נאמר: 'ומרחם הקדשתם ליום הרגה כי הלכו בדרך לא טוב' (15, 17—18), ואין בעל ההודיות חש כלל בסתירה שבעצם דבריו. השכר והעונש מצטרפים במחשבתה של הכת למערכת סימניה של הגזרה הקדומה²²; ברכתו של הצדיק ניתנת לו ביחד עם התכונות הטובות המזכות אותו בברכה, והוא הדין בקללתו של הרשע. לפיכך נאמרה, שגזרת האל היא 'לשלום ולשחת' (13, 5), או שהאל נתן לנבראים את 'פקודת שלומם עם כל נגיעיהם'²³.

רזי הבריא

35. תורת הגזרה הקדומה שתיארנו למעלה קשה היא וחמורה וגורמת תמיהות רבות בלב שומעיה. בעל ההודיות אינו מנסה כלל לתרץ תמיהות אלה, שהרי בעיניו חשובה ההכרה הברורה בשלטונו המוחלט של הבורא יותר מסיפוק סקרנותו של האדם. אין האל מחייב — חס וחלילה — להודיע לנבראים, כיצד הוא מנהל את עולמו. אפילו המלאכים אינם מסוגלים להבין את 'כל כבודו'²⁴, וכל שכן האדם. העולם מתנהל לפי החלטתו הנסתרת של הבורא, שאין האדם יכול להרהר אחריה. לפיכך קיבל המונח 'רו' במגילות לעתים את המשמעות המיוחדת של החלטה המנהגת את מאורעות העור' לם שאין להרהר אחריה²⁵. ומאחר שחלק העולם שבהווה נתון לשלטונה של הרשעה, הרי אפשר לדבר אפילו על 'רזי הפשע' (בהודיות 36, 5; במגילת אור וחושך 9, 14 באו 'רזי שטמתו' של בליעל)²⁶, היינו: על הדרכים הנסתרות שבהן פועלת הרשעה בעולם.

צדק האל

36. האדם נתון לשלטונם המוחלט של כוחות נעלמים ממנו. אין הוא יכול לטעון, שמעשיו מבטיחים לו שכר טוב, שהרי אין מעשיו בידו; לפיכך עליו להיכנע לגזרתו של האל. מסקנה עקרונית זו, הנובעת מתורת הגזרה הקדומה, מלווה בהודיות הרגשה, שכבר נאמרה בדברי קהלת (ז, כ): 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'²⁷. נוספה עליה הרגשת חוסר־האונים להטיח דברים כלפי מעלה, ואף זו

20. הודיות 13, 17—18; 15, 17—15.

21. הודיות 13, 16.

22. הודיות 14, 24; 15, 24.

23. הודיות 18, 1; עיין עוד הודיות 11, 8—9; סרך 3, 14—15.

24. הודיות 12, 29; קטע 1, 2—3; קטע 10, 3.

25. הודיות קטע 3, 7; אור וחושך 16, 11; פשר חבקוק 7, 14; סרך 4, 18; קטע מספר רזים, שורות 2, 3.

26. עיין עוד קטע מספר רזים, שורה 6; איגרת שנייה לתיסלוניקים ב, ז.

27. עיין עוד חנוך פא, ה; איגרת לרומיים ב, י—ג.

מקראית במוצאה²⁸ והיא באה לידי ביטוי בהודיות במלים כגון: 'כי לא יצדק כול במשפטכה'²⁹.

האל צודק בכל החלטותיו. צדקתו נובעת מעצם כוחו, משלטונו הייחודי והמוחלט בנבראים. בדבריהן על צדקת האל אין ההודיות מתכוונות לומר, שהאל הוא שופט צדק, המשלם לכל אדם כגמולו³⁰, אלא שיש בידו סמכות בלתי-מוגבלת לעשות בעולמו כבתוך שלו. 'לך אתה הצדקה כי אתה עשיתה את כל' [...] (9,16). 'גזרת אחת מן השתיים' צודקת ועל האדם לקבלה כצודקת, מפני שמעשי האל צודקים מעצם טיבם³¹, ומאחר שאי-אפשר להרהר אחרי מידותיו של הבורא. בדבריו על צדקת האל מצדיק בעל ההודיות את הדין על עצמו³² ועל שאר בני-האדם³³.

טעם הבריא

37. הכניעה לרצון הבורא היא המסקנה העיקרית מן ההכרה בשלטונו המוחלט. בעל ההודיות מעמיק את הרהוריו בכיוון זה והוא מגיע למסקנה נוספת: אין האל נזקק לנבראים בשום דרך ואופן, ואין להניח שקיומם משפיע במישרים או בעקיפים על הנעשה בתבל. מכאן אתה למד, שהאל לא ברא את עולמו למען קיומם של הנבראים, אלא למענו בלבד, שכן עלה במחשבה לפניו. כשהוא מבקש טעם כלשהו להחלטה האלהית שבבריא, טעם שאינו תלוי בנבראים, הריהו אומר שהאל יצר את העולם כדי להאדיר את כבודו. וכשהוא מדבר על מעשי גדולתו של האל חוזר הוא ומדגיש שוב, שכל פרט מפרטי הבריא לא נעשה אלא לכבודו של האל ולא להנאת הנבראים³⁴. גזרתו של אדם לטובה, שבעקבותיה מוענקות לו מעלות תרומיות, לא באה אלא למען פרסום טובו של האל (עיין להלן, סעיף 55). ומן הצד השני, נגזרה על הרשעים רשתם ופורענותם, כדי שיראה האל את כוחו ואת כבודו שהוא עתיד לעשות בהם³⁵.

אחרית-הימים

38. מן הדברים האמורים למעלה, ובייחוד מן הנאמר על מושג הצדק בהודיות, עשוי להתקבל רושם, שאין בתורתן מקום לשאלת צדקתו של האל במשמעותן המקובלת של מלים אלו. אם נדייק, עלינו לומר: השאלה 'רשע וטוב לו צדיק ורע לו?' אינה

28. ישעיהו מה, ט; איוב ט, יב; ועוד. עיין גם בפרשת 'צדיק אתה ה' כי אריב אליך' וגו' (ירמיהו יב, א), שטעמה: תצא צדיק בדין בהישפטך עמי (כפירוש רש"י; ועיין גם בדבריו של ארליך, בעל 'מקרא כפשוטו'). ועיין עוד תהלים נא, ו, ההופך את הרגשת חוסר-האונים להבעה מיוחדת-במינה של ביטחון החסיד באלהיו.

29. הודיות 15, 9; וכיוצא בזה הודיות 26, 1; 17, 7; 28, 7; 19, 12; 11, 16.

30. השקפה מרכזית במקרא, לדיון עליה עיין אייכרודט, כנ"ל, חלק ג, עמ' 141—147.

31. הודיות 1, 6; 11, 18; 12, 31; 14, 15; קטע 4, 10.

32. הודיות 9, 9.

33. הודיות 17, 20.

34. עיין ישעיהו מג, ז; הודיות 1, 10; 6, 10; 10, 12; 18, 21; קטע 2, 5; ועיין במילון, ערך 'כבוד'.

35. הודיות 2, 24; 15, 19; איגרת לרומיים ט, כב—כג; ועיין עוד בדברי הפתיחה להודיה ג.

ראויה שתישאל, וכמה טעמים לדבר: אין האדם יכול לטעון להצדקת עצמו, אין האדם יכול להרהר לאחר הגזרה, ואם צדיק הוא באמת—הרי צדקתו היא שכרו. אבל לאמתו של דבר לא נקטה תורתה של הכת בדרך זו. תביעת גילוי צדקו של האל—במשמעותה הרגילה ('המקראית') של המלה—פינה גדולה היא ביהדות בכללה וחשובה היא ביותר לתודעת המוסר האנושית, ואי־אפשר לדחותה בדקדוקי עניות שבעיון. יתר על כן, תורתן של המגילות נותנת תשובה מסתברת וגם נמרצת על שאלה זו. אין המגילות שוללות, שמצוי עוול בעולם—אדרבה, כבר הראינו למעלה, שלדעתן פעולת העוול נגזרה על הנבראים. העולם שבהווה נתון במידה מסוימת לשלטונה של הרשעה, ולפיכך הוא מכונה 'קץ הרשעה' או 'ממשלת בליעל'³⁶. אבל לעתיד לבוא—'כול עולה ורשע תשמיד לעד ונגלתה צדקתך לעיני כול מעשיך' (14, 15—16). הכוונה כאן לצדקה, פשוטה כמשמעה, לצדקה שבשכר ובעונש, ועליה נאמר, שעתידה היא להתגלות באחרית־הימים.

העולם שבהווה רע הוא, אבל על הצדיקים לסבול את ייסוריו³⁷, שאין זה אלא עולם עובר ובקרוב יבוא במקומו עולם אחר, עולם שכולו טוב. בציפייתה לאחרית־הימים אין הכת נבדלת משאר הזרמים שביהדות, הן בדורה והן בדורות שלפניה ושללאחריה. ציפייה זו כבר היתה מפותחת במקרא, ובימי בית שני היתה לאמונה מרכזית ביהדות. לריבוי הרעיונות והדימויים שבעניין זה מוסיפות המגילות נופך משלהן; בהודיות מוקדשות לו הודיות ה, ה טז, העוסקות בתיאור שירי של מאורעות אחרית־הימים.

מושג ה'קץ'³⁸, היינו: המועד הקבוע לישועה, ידוע לבעל ההודיות, אף אם אין הוא מרבה לדבר עליו. בעל ההודיות אינו רואה בקץ זה את זמן מתן שכרם של הצדיקים דווקא, על־כל־פנים אין לתקווה זו מקום חשוב בציפייתו. וטעם הדבר הוא—כפי שכבר אמרנו למעלה, סעיף 32—ששכר צדקה צדקה, לדעת בעל ההודיות, ושגאולתו של הבחיר גלויה וניכרת כבר עכשיו, כפי שיבואר להלן, סעיפים 43, 49—50. אולם הגוון הלאומני והמדיני של ציפיית אחרית־הימים מפותח יפה בתורתה של הכת, והדיו נשמעים גם בהודיות, ולהלן נדונו בסעיף 62. אף־על־פי־כן אי־אפשר לראות בתקוות המדיניות את עיקר תוחלתו של בעל ההודיות לאחרית־הימים. המאורע שהוא מצפה לו במיוחד הוא השמדת הרשעה דווקא, כלומר: מבטו מופנה במיוחד למשמעותה הכללית, הקוסמית, של הגאולה. לעתים הוא מדבר על היעלמה של הרשעה³⁹ כמושג מופשט; או של 'רוחותיה'⁴⁰ ו'יצריה'⁴¹ הפעילים בעולם, ולעתים הוא מדבר על השמדתם של בני־האדם הרשעים⁴².

36. פשר חבקוק 5, 7; ברית דמשק 6, 14; סרך 1, 18; ועוד.

37. פשר חבקוק 7, 12; סרך 1, 17; אור וחושך 17, 9.

38. הודיות 5, 12; קטע 5, 11; 9, 8.

39. הודיות 11, 22; 14, 16; אור וחושך 3, 9.

40. הודיות קטע 5, 4.

41. הודיות קטע 3, 10.

42. הודיות 3, 26—28; 6, 18; 6, 30; 17, 21; עיין חנוך פח, 1; קה, א—ג; מט, ב; י, טז.

39. הרשעים יושמדו בפורענות גדולה שתהיה מעין מהפכה כללית ביקום. היא מתוארת בדימויים שונים: מדובר על מלחמה איומה, שאלים ואנשים ישתתפו בה⁴³; על רעידת-אדמה, שתסתיים בכליאתם של 'רוחות אפעה'⁴⁴; ועל נהר של אש, שיש-רוף את היקום כולו⁴⁵. מהפכה זו אפשר לפרשה כאחד הסימנים לכך, שהעולם הנוכחי יחלוף כליל, ובמקומו ייברא עולם חדש, טוב ממנו. באמונה זו קרובות ההודיות לספרות האפוקליפטית בכללה⁴⁶. חשוב כאן שילובה וביסוסה של הציפייה להשגת מדת עולם הרשעה בהשקפתן העקרונית של ההודיות על טיבה של הבריאה בכללה. שהרי כל היקום הנברא הוא זמני וחולף; רק האל נצחי הוא, 'אל עולם'⁴⁷, ועליו נאמר: 'אתה תהיה לעולמי עד' (13, 12—13). הוא קדם ליקום שברא והוא גם יהיה אחריו. זמנו של כל דבר נקבע מראשית בריאתו, וגם זמנה של הבריאה בכללה קבוע ומוגבל. לכשיעבור זמנה הקצוב, תוחלף הבריאה הנוכחית בבריאה חדשה⁴⁸, שחוקיה יהיו שונים מחוקיה של בריאה זו. אפילו החוקים הנוקשים, ששלטונם בנבראים כעת מוחלט ובלתי-מעורער — אף הם אינם נצחיים ממש, חולפים הם⁴⁹ ושלטונם זמני. לפיכך תתבטל גם החלוקה לשתי רשויות, השלטת בעולם הנוכחי, היא החלוקה המוסרת את חלקו או את רובו של היקום לשלטון הרשעה. לכן נאמר בדיון השיטתי שבסרך היחד, ששליטת שתי הרשויות היא 'עד קץ אחרון': 'ואל ברזי שכלו ובחכמת כבודו נתן קץ להוות עולה ובמועד פקודה ישמידנה לעד' (סרך 16, 19—16, 4).

הציפייה לאחרית-הימים משפיעה גם על עיצוב דמותה של הכת בעלת המגילות, ועניין זה עוד יידון להלן (סעיף 62).

האדם ובחירתו

שפלות האדם

40. ההתפעלות מגדולתו של האל המתגלה בטבע מביאה לא רק להכרת החוק השליט בתבל ולמסקנות שתוארו למעלה. המהרהר בכוח האל ובהדרו אינו יכול שלא לראות כנגדם את קטנותו ואת אפסות כוחו של האדם. על כן תמצא במקרא ביטויים רבים להכרה במוצאו השפל של האדם, בקוצר ימיו הרעים ובאפסות כל מאמציו. ודיינו שנזכור את הפסימיות העמוקה שבמעשה גן-עדן, את הבלטת כוחו והדרו של הבורא בדברי הנביאים, לעומת שפלות האדם, את השפלת עצמם של משוררי תהלים,

43. מגילת אור וחושך בכללה; הודיות 3, 35; 6, 35; השווה עזרא דיג, ה—יא.

44. הודיות 3, 12—18.

45. הודיות 3, 29—33.

46. את המקומות העיקריים, שנזכרה בהם תורת הבריאה החדשה בספרות זו, הבאתי בפתיחה להודיה כג.

47. הודיות 7, 31.

48. הודיות 11, 13; 11—12.

49. סרך 4, 25; חנוך עב, א.

את הרהוריו הקודרים של איוב ואת ספקנותו של קהלת¹. ואף-על-פי-כן אין אתה יכול לומר, שהרגשת ההשפלה העצמית שלטת במקרא, שרוח המקרא קודרת בעיקרה ושהוא משליט השקפת-עולם פסימית בכל תחום השפעתו הרוחנית הנרחבת. אך דווקא בהודיות התגבשה ההכרה בחולשתו ובשפלותו של האדם להרגשה חזקה וחודרת ביותר, המשמשת מעין בסיס רגשי לרוב השקפותיו ודעותיו של מחברן². לפיכך חוזרים ונאמרים בה לעתים תכופות דברים, המדגישים את מוצאו של האדם מן האדמה ואת שפלותו³. הכינוי 'יצר חמר'⁴ הוא אחד ממטבעות הלשון הנפוצים ביותר במגילה. כינוי זה וכינויים כיוצא בו⁵ מצטרפים לשרשרות דברי-גנאי, המגבבים קלון על קלון על ראשו של האדם באשר הוא אדם: 'ואני יצר החמר ומגבל המים סוד הערוה ומקור הנדה כור העוון ומבנה החטאה רוח התועה ונעוה בלא בינה'⁶. בדברים אלה ובכיוצא בהם הפכה ההכרה בחולשת האדם לרגש חזק ונמרץ יותר — לבוז גמור, ואפילו לגועל ושאט-נפש. ראייה לכך הביטויים 'ערוה' ו'נדה' המובאים למעלה (והחוזרים ונשנים בהודיות), המביעים בבירור את הגועל העמוק, החולני כמעט, המתעורר בנפשו של בעל ההודיות, כשהוא מסתכל במין האנושי.

41. ביטוי אחר של גנאי, המשמש בהודיות, הוא הכינוי 'בשר'. מונח זה יסודו בשימוש לשון המקרא, שה'בשר' מציין בה את האדם כיצור חומרי חולף וחלש⁷. מושג זה התגבש אצל חז"ל בביטוי 'בשר ודם'. אולם בהודיות אין ההדגשה חלה על החולשה או על התמותה, אלא על השפלות דווקא; 'בשר' בא בהן תמיד לציון הצד הנקלה והבוזי שבאדם או של האנושות בביוונה. אין זאת אומרת, שהתפתח כאן ניגוד של 'בשר' ו'רוח'⁸, היינו: של צדו הגשמי וצדו ה'רוחני' והנעלה של האדם.

1. עיין למשל: ישעיה ב, יא; ג, כד; כט, טז; מ, ו; ירמיה ה, כב; יח, ו; עמוס ה, ח—ט; תהלים מט, יג; נא, ז; עג, כב; צ, י; איוב ל, ח; טו, יד—טז.

2. אפשר לראות בה את יסודה הרגשי של תורת הגזרה הקדומה: Denn diese Praedestinationsidee ist nichts anderes als der Selbstausspruch jenes 'Kreaturgefühls', jenes Versinkens und 'Zunichtwerdens' mit eigener Kraft, eigenem Anspruch und Geltung gegenüber der überweltlichen Maestas. Das Numen, das Übermächtige, Erlebte wird Alles in Allem. Das Geschöpf wird zunichte mit seinem Wesen, seinem Tun, seinem Rennen und Laufen (Paulus, Röm. c. 9), seinem Planen und Entschliessen, seinem Sein und Gelten. Der Ausdruck... ist das Bekenntnis von Ohnmacht hier und Allmacht dort, von Vergeblichkeit eigenen Wählens hier und Allverfügen dort (R. OTTO, *Das Heilige*, München 1947, p. 104).

3. הודיות 1, 21—23; וכיוצא בזה הודיות 3, 24—26; 13, 14; 17, 19; 18, 25.

4. עיין במילון; עיין גם ערך 'עפר'.

5. הודיות 7, 32; 10, 3; 11, 11.

6. הודיות 1, 21—23; וכיוצא בזה הודיות 3, 24—26; 13, 14; 17, 19; 18, 25.

7. בראשית ו, ג, יב; ירמיה כה, לא; תהלים נו, ה; עז, לט; איוב י, ד.

8. אמנם יש מוצאים ניגוד כזה במקרא, שנאמר: 'וסוסייהם בשר ולא רוח' (ישעיהו לא, ג); אבל זו טעות. אין פסוק זה מבדיל בין הבזוי ובין הנעלה, אלא בין הבשר שהוא חומרי

אין הבשר מוריד את האדם ל'מטה', ואין הרוח מעלה אותו ל'מעלה'. לא הרוחניות מנוגדת ל'בשר' בתורתן של ההודיות, אלא התכונות הנעלות המוענקות לאדם בחסדי האל. אולם אם רוחו של האדם שפלה, אם תכונותיה רעות, הרי גם היא אינה אלא בשר. מכאן הצירוף 'רוח בשר'⁹.

ש ע ב ו ד ל ח ט א

42. בין כינויי הגנאי שהובאו למעלה בא גם 'כור העוון ומבנה החטאה' (1, 22). לדעתן של ההודיות משועבד האדם לחטא¹⁰ מחמת שפלותו, כיוון ש'לא לאנוש צדקה ולא לבן אדם תום דרך' (4, 30). רק הענקת הצדקה מאת האל עשויה לשחררו משעבד זה ולטהרו מאשמתו התמידית. '[כי ליצר חמר] אין צדקות להנצל מפ[ניך בל]וא סליחה' (7, 17—18) — אפילו האדם משתדל להשיג את הצדקה, הרי ידיו ריקות והוא זקוק לרחמי האל. כל עוד לא הוענקה לו הצדקה, נגזר עליו להיות חוטא — מתוך היעדר החסד האלהי, שיוכל לשחררו מן החטא. בעל ההודיות יודע זאת, והוא מסיק מכאן, שהנטייה לחטא היא חלק בלתי־נפרד של מוצאו האנושי הבזוי. מטעם זה רובץ עליו כמועקה כבדה 'הפשע הראשון'¹¹, והוא קרוב לייאוש, 'כי זכרתי אשמותי עם מעל אבותי' (4, 34). יראת החטא ויראת הפורענות מכבידות עליו תמיד¹² למרות ביטחונו בישועה, שעוד יתואר להלן.

ה ח ס ד

43. לא יראת הפורענות לבדה מביאה את בעל ההודיות לידי יאוש — הוא מדוכא מהכרת שפלותו הכללית על גילוייה השונים. רוב דברי הגנאי לאדם, האמורים כאן,

ויוס־יומי וניתן לפגיעה, ובין הרוח שבמקום זה היא ספק הרוח המנשבת — היינו כוח עצום שבטבע — וספק שד המבהיל את האדם.

הניגוד בין הבשר ובין הרוח, המסמל את הניגוד בין הנקלה והנעלה, חשוב ב'ברית החדשה', עיין למשל יוחנן ג.ו. המונח 'בשר' בא ב'ברית החדשה' במשמעות דומה למגילות, אולם ל'רוח' ניתנת שם משמעות אחרת. עיין G. K. Kuhn, ZThK, 1952, p. 209, 212. ומאלפים בעניין זה בירוריו של דוד: C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, p. 224, 49, 26. עמ' 224, 49, 26. בהסתמכות על ספר זה, עמ' 224, 49, 26. הוא אוכל להוסיף, שהניגוד בין הבשר והרוח (σὰρξ — πνεῦμα) ב'ברית החדשה', הוא פרי המחשבה היוונית הדתית המאוחרת ('האלילות הרמה'). אמנם, מקורותיה שהובאו בספר הנ"ל משתמשים במונחים ὑλὴ σῶμα — vous, logos, ודווקא מונחי ה'ברית החדשה', σαρξ — πνεῦμα, לא באו במקורות אלה. מכאן מסיק דוד, שמוצאם של ביטויים אלה הוא מקראי, והוא מסתמך בעיקר על ישעיה לא, ג; אולם ראיותיו אינן משכנעות. לפיכך ניתן לומר, שאולי המונחים הנדונים ב'ברית החדשה' הם פרי מחשבתה של הנצרות, ששאלה אותם מתחום מחשבה המקביל לחוג המגילות, תרגמה אותם ליוונית ומילאה אותם תוכן יווני דווקא. ועיין עוד בדברי דוד פלוסר, ציון, תשי"ד, עמ' 101. גם בספר 'צוואות בני יעקב' אין ניגוד בין החומר והרוח, כפי שהראה ר' אפל: R. Eppel, Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches, Paris, 1930, p. 125.

9. הודיות 13, 17 : 25.

10. הודיות 1, 27 : 4, 29. על נטיית האדם לחטא. כפי שרואה אותה המקרא מבחינות שונות, עיין אייכרודט, כנ"ל, חלק ב, עמ' 87, 92.

11. הודיות 9, 13. 12. הודיות 6, 16 : 17, 19.

הוא מייחס לעצמו, להראות שידוע לו מוצאו השפל. עם זאת הוא מתנחם בייאוש, 'רוחו מתחזקת לפני נגע'¹³, מאחר שנוכת, שהאל נתן בחסדו תקווה לאדם להינצל מעומס שפלותו. 'ואדעה כי יש מקוה'¹⁴ — נוסחה חוזרת היא, המביעה גילוי זה. התקווה מבוססת על ההשקפה, שהאל בחסדו מסיר את קלונו של האדם הנבחר ומעניק לו את הצדקה ואת שכרה. אין האדם ניצול משפלותו בכוחות עצמו, אלא האל הוא המרחם עליו ומשחררו. 'ברית דמשק' מביאה ודורשת בעניין זה כתוב מספר דברים: 'לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את הגויים האלה כי מאהבתו את אבותיך וכו''¹⁵. בעל ההודיות מזכיר בכל מקום את 'חסדו', 'המון רחמיו', 'רוב סליחותיו' ו'טובו' של האל (עיין במילון). לעתים הוא מונה את כש־רונות עצמו¹⁶ אגב הדגשה, שאינם משלו, אלא ניתנו לו בחסדי האל. לא כל אדם זוכה בחסדי שמים, ורבים נידונו להישאר בשפלותם¹⁷. החלטת האל לחון את פלוני ולא לחון את חברו אך ורק ברצונו של האל היא תלויה¹⁸. פעולת החסד האלהי היא אפוא חלק מפעולתה של הגזרה הקדומה: האל בחסדו גזר על קצת בני־אדם שיהיו טובים וינצלו מן הטומאה ומן הפורענות; אחרים, שנעדר מהם החסד, נידונו להישאר בשפלותם — 'להתגולל באשמה'¹⁹ — והם הרשעים. עם ניסוח זה חל שינוי־מה בראיית הגזרה הקדומה. במקום התמונה של שני המחנות השקולים זה כנגד זה באה תמונה של המון האדם השפל והנאלח, ומעליו מתנשאת ועולה קבוצה קטנה של בחירי האל המשוחררים מן הטומאה והמשיגים עמדה מוסרית נעלה, כיוון שזכו בחסד האל.

44. אין אדם זוכה בבחירה בשל השתייכותו לקבוצת הבחירים²⁰, כגון לעם ישראל הנבחר מן הגויים (תהלים קו, ד—ה). החסד ניתן מן האל במישרים לבחירו הבודד; הבחירה אישית היא בכל פרט ופרט. חווית הבחירה האישית, הרגשתו של בעל

13. הודיות 1, 32; 4, 36.

14. הודיות 3, 20; 6, 6; 9, 14; קטע 1, 7.

15. ברית דמשק 8, 14—18 — צירוף הפסוקים של דברים ז, ח; ט, ה, בשינויים אחדים ולא כלשונם. טעם הדרוש הוא, שברית דמשק תובעת לטובתה של הכת את זכות האבות ואת זכות הראשונים, המובטחות לעם ישראל בכללו, אגב הדגשה חזקה של מושג הבחירה מרצונו של האל, הכלולה בטענה של זכות האבות ושל בחירת ישראל מבראשונה. אולם בהודיות לא נזכר עניין זכות האבות, עכן בעל ההודיות רואה את עצמו נתון לחסדו הישיר והייחודי של האל. המשותף לשני הספרים היא שלילת זכות האדם עצמו והדגשת החסד האלהי. על־ידי כניסתן לתחום הבחירה הפרטית מתרחקות ההודיות צעד נוסף (ביחס לברית דמשק) מן המושגים המקובלים ביהדות בכללה. ואולי יש להזכיר כאן, שפאולוס, אגב הדגשת חופש בחירתו של האל, מתפלמס עם טענת זכות האבות (לרומיים ט, ח; עיין גם מתי ג, ט—י).

16. הודיות 10, 5—7; 12, 32—35.

17. הודיות קטע 9, 9.

18. הודיות 16, 4; עיין חנוך לט, ט.

19. הודיות 6, 22; ברית דמשק 8, 5.

20. עיין למעלה, בהערה 15.

המגילה, שבחר בו האל²¹ וצירפו לחבורת בחיריו והעניק לו את חסדיו המרובים — זוהי החוויה הדתית המרכזית שבספר. כרוב געלו את מוצאו השפל, כגודל ייאושו מפחד החטא והפירענות, כן גדולה שמחתו ועמוקה תודתו לאלהיו, שחננו והושיעו מכל אלה²². על כן נתגבשה שירתו הדתית מסביב לרגש התודה דווקא, וספרו היה לאוסף של 'הודיות' (ואין בו תפילה של ממש); שכן עיקר חובתו לאלהיו היא להודות לאל על החסד רב־הפלא וגדול־התוצאות שבבחירה. הוא מדגיש את מוצאו השפל כדי להבליט את הנס שבבחירתו, ואין הוא נלאה מלמנות את החסדים המפור־רטים שזכה להם על־ידי בחירתו.

הרוח

45. חסדים אלה הם הסגולות הטובות המושפעות על הבחיר והמקנות לו את כושרו להיוושע. הכלי שבו מועברות סגולות אלו היא הרוח הטובה הניתנת לאדם עם בחירתו. המלה 'רוח' באה בהודיות בשימושים רבים. היא מציינת לעתים את הרוחות הנבדלות מן האדם, את המלאכים ואת השדים, אבל רוחות אלה אינן מענייננו כעת. גם כשמדובר על הרוח שניתנה לאדם, ייתכנו שימושים שונים של המלה. בעיקרו של הדבר ניתן להיאמר, שההודיות משתמשות במלה זו כדי לציין צד זה באישיותו של אדם, שממנו תכונותיו²³. לפיכך אפשר לו למשפט כגון 'ורוח נעוה טהרתה מפשע רב' (21, 3), וטעמו: את רוחי, אשר היתה שקועה בעוון, טיהרת וכו' — היינו: טיהרת אותי, את נפשי, את יסוד אישיותי. כשהוא אומר: 'לרוח אדם אשר יצרת בתבלי' (15, 1), רצונו לומר: לאדם אשר יצרת — את המלה 'רוח' הוסיף כדי לציין, שכוונתו לא לגופו של אדם אלא לרוחו, לאותו חלק של אישיותו שממנו תכונותיו וקורותיו וגזרתו. ואם נגזר על האדם בראשית ברייתו שיצדק, הרי ניתן להיאמר שהרוח שניתנה בו 'רוח אמת' היא. אם כן נעשית הרוח מעין כלי, המעביר לאדם את הצדקה, הטובע את חותם הצדקה באישיותו. לפיכך אין הרוח כשלעצמה תכונה רצויה, ואין המגילות מלמדות שאדם בעל רוח עדיף מאדם שאין בו רוח²⁴.

21. את הרגשת הבחירה אפשר להגדיר כהרגשתו של האדם, שאכן זכה בחסד האלהי. Die Idee der Erwählung, nämlich von Gott erwählt zu sein zum Heil, ergibt sich unmittelbar als reiner Ausdruck des religiösen Gnadenerlebnisses (ר' אוטו, כנ"ל, עמ' 107).

22. הודיות 15, 16.

23. שימוש מקראי ביסודו. במקרא אתה מוצא 'רוח' במשמעות אופי ואפילו בבחינת כלי הנושא את תכונותיו של האדם, שנתן לו האלהים, כגון: 'רוח חכמה' (שמות כח, ג), 'רוח נכון' (תהלים נא, יב), 'רוח זנונים' (הושע ד, יב), ועוד. בהודיות חלה החרפה של אותה המשמעות, הואיל ומדובר בהן על התכונות היסודיות, הטבועות באדם מחמת גזרתו. מצד שני, הרוח הנושאת את ההשראה החולפת (במדבר יא, יז; כד, ב; שמואל א יט, כ; טז, יד; שופטים ג, י), שהיא בעיקרה רוח הנבואה, לא הגיעה מן המקרא אל המגילות (אולי משום שפסקה הנבואה מישראל? עיין ד' פלוסר, IEJ, 1953, p. 39—40). על שימושיה השונים של המלה 'רוח' במקרא, ב'ברית החדשה' ובדברי חז"ל, ועל ההבדלים העדינים והחשובים בשימושים אלה עיין Heinemann, MGWJ, 1922, p. 173 s.

ובספרות המובאת שם.

24. עיין הערה 8.

לדעתן ניתנה רוח לכל אדם, אלא שיש להבדיל בין מיני הרוחות, שניתנו לכל אחד ואחד בבני-האדם.

אפשר לומר, שהרוחות שתיים הן במספרן. כך על-כל-פנים הן מוצגות בדין השיטתי בתורתה של הכת בדף 3 של סרך היחד, שבו מתבצעת בעקיבות חלוקת הנבראים לשתי רשויות. שם נאמר: 'והוא ברא אנוש לממשלת תבל וישם לו שתי רוחות... הנה רוחות האמת והעול' (סרך 3, 17—18). על הרוחות נאמר: 'ועליהן יסד כול מעשה [ועל דרכי] הן כול עבודה' (שם, 25—26). זאת אומרת: כל דבר שנעשה בעולם נעשה באמצעותן של שתי הרוחות, והן למעשה המבצעות את חלוקת העולם לשניים לפי 'גזרת אחת מן השתיים'.

מן הדברים האלה מסתבר, שהרוח משמשת מעין כלי הטובע באישיות את אופיו הנגזר של האדם. תפקיד זה נועד לרוח לעתים קרובות גם בהודיות, אבל דווקא שתי הרוחות הכלליות, רוח האמת ורוח העול, אינן נזכרות במגילה זו²⁵. במקומן באו רוחות רבות המביאות תכונות שונות²⁶, למשל: רוח הדעת²⁷. מבין רוחות אלו ראויה לתשומת-לב מיוחדת רוח-הקודש (הנזכרת גם בסרך היחד), המעניקה לאדם את הקדושה ואת הטהרה²⁸. מבחינה עקרונית אולי ניתן לטעון, שכל הרוחות הטובות אינן אלא גילוייה של רוח האמת, וכיוצא בזה הרוחות הרעות הן גילוייה של רוח העול (מובן שאפשר לראות ב'רוח הקודש' את ה'רוח הטובה הכוללת'). אולם אם נאמר כך, הרינו מתעלמים ממנהגו של בעל ההודיות לדבר על רוחות שונות, בשעה שהוא מתכוון לסגולות המיוחדות הניתנות לאדם בגזרת האל.

סגולות הבחיר

46. רבות הסגולות המושפעות על האדם ברוח שחונן בה, וכולן חשובות בעיני בעל ההודיות. הוא מונה כל מתנה ומתנה שניתנה לו ואינו נלאה מלחזור ולהתפאר בה. שהרי כל סגולה מסגולותיו היא בעיניו גילוי מיוחד ונפלא של החסד האלהי, והוא חייב להודות על כל מתנה ומתנה לחוד. למנות את סגולותיו ולהודות עליהן — זה תפקיד חיבורי, ובזה הוא ממלא למעשה את רוב פרקי הספר. עלייתו של בעל ההודיות במעלות הבחירה, השגתו סגולות עילאיות יותר ויותר — זוהי ההרפתקה הנפשית המסופרת בספרו; והשגת הקדושה והטהרה השלמה — שאף הן ניתנות בחסדי האל — זהו האידיאל הנשגב, שאליו נכספת נפשו.

הבא למנות את סגולותיו של הבחיר יכול להיעזר ברשימה המגדירה את תכונותיהם של הבחירים בדף 4 של סרך היחד (שורות 2—8). אמנם קיים הבדל יסודי

25. אולי יש להוציא מכלל זה את המקום הקטוע 14, 11. אמנם לא נזכרו בו שתי רוחות במפורש, אבל ייתכן שהמאמר השלם נתכוון לחלוקת הנבראים 'לפי רוחותם' לשני מחנות.

26. הודיות 1, 28; 4, 31; 16, 9—11; 17, 17.

27. הודיות 14, 15; ועוד.

28. הודיות 7, 6; 16, 12; 7, 16; 12, 12; 17, 26; סרך 4, 21; 9, 3; ברכות הסרך 2, 24. אין לפרש את 'רוח הקודש' של ההודיות כרוח של השראה ונבואה. טעם זה ניתן לה בדברי חז"ל דווקא, כפי שהראה היינמן במאמרו הנ"ל, עמ' 177. טעם רוח הקודש במגילות דומה לטעמה בתהלים נא, יג; אבל שונה הוא מטעמה בישעיהו סג, י.

בין גישתו של סרך היחד, הבא להגדיר את כל סגולותיהם של חברי ה'יחד' ולהוסיף על הסגולות הטובות את שכרן, ובין גישתה של מגילת ההודיות, המצביעה על כל סגולה וסגולה לחוד ומביעה תודה עליהן. עם כל זה מתכוונים שני החיבורים, בעיקרו של הדבר, לעניין אחד: ואפשר לומר, שבעל ההודיות מתאר במפורט, כיצד השיג הוא בעצמו את השלמות הנפלאה, המתוארת ברשימה ההיא כדמות דיוקנם של חברי ה'יחד'. ליקויה של הגדרה זו היא ההתעלמות מגישתו האינדיבידואליסטית של בעל ההודיות, אולם ליקוי זה אין בו כדי להפריע לנו בדיוננו.

החסידות והביטחון

47. הסגולה המיוחדת הראשונה הנזכרת ברשימה הנ"ל היא 'לישר לפניו כול דרכי צדק' (סרך 4, 2). עצם התנהגותו של הצדיק או 'התהלכו' (כלשון המגילות) היא מתנת האל²⁹. לכן הוא מבקש, שיסיר האל מפניו כל מכשול לקיום חוקיו³⁰, כלומר: שיינתן לו לקיים את מצוותיה של תורת משה במילואן וגם את מצוותיה המיוחדות של הכת, כפי שעוד יבואר להלן. הוא הולך 'בדרך לבו' של האל³¹, דרכו תמה וישרה תמיד, ועל כך הוא מודה לאלהיו, שהרי 'דרך אנוש לא תכון כי אם ברוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם' (4, 31). בזכות הסגולות שניתנו לו עובד בעל ההודיות את האל בלב שלם ובנפש חפצה — 'בנדבה' היינו: מרצונו וממעמקי נפשו ולא בכפייה³². בשפכו את לבו לפני הבורא ובבקשו חסדים נוספים הוא מעז לעתים להצביע על נטייתו לצדקה, כאילו ניתנה לו עם מתנה ראשונית זו מעין הבטחה, שאכן יעלה במדרגות הסגולות העילאיות³³. היא מוצא עונג רב בתורת האל ובעבור דתו ואומר: 'שש לבי בבריתכה ואמתכה תשעשע נפשי' (10, 30), ודברים כיוצא באלה³⁴. שמחה זו שבעבודת האל מאפשרת לו לוותר בחפץ לב על תענוגות העולם הגשמי³⁵. בשעה שייאשו מתגבר עליו — הן מתוך ידיעת שפלותו והן מחמת רדיפות אויביו — הוא מוצא עידוד ותנחומים ברחמי האל, 'נשען עליהם' או 'תומך בהם'³⁶. לפיכך הוא נוקט דברי המשל המקראי ואומר: 'אודכה אדוני כיא הייתה לי לחומת

29. עיין במילון, והשווה את שימושה של המלה במקרא: עיין גם חנוך צא, ד; צב, ג; ועוד.
30. הודיות 16, 15; קטע 2, 5. בקשות דומות: תהלים כה, ה—ז; נא, יב—יד; מזמורי שלמה טז, ט—טו. אשר לעומק ההרגשה ולחריפותה, עולות בקשות אלו על בקשתן של ההודיות, אבל אינן נובעות ממושג הבחירה כמו בהודיות.

31. הודיות 4, 24; 7, 13; 17, 21; 13, 16.

32. הודיות 14, 26; 16, 7. לכאורה כאן סתירה לעיקר תורת הכת, השוללת מן האדם את כוח ההחלטה לעשות צדקה או עוול, כלומר, את הרצון החפשי. אך סתירה מדומה היא, שהרי בתורת המגילות לא הועלתה בעית הרצון החפשי. לפי תורה זו חייב האדם לשעבד את רצונו לרצון בוראו, וזוהי התנדבותו: 'וכל הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו' (א) יחפץ' (סרך 9, 24).

33. הודיות 7, 16; 9, 12; 16, 8; 10, 16. השווה מצד אחר את ביטחונו של בעל מזמור כו בחסידותו: הוא תובע את שכרו על זכות עצמו. כיוצא בזה בטוחים חסידי מזמורי שלמה (ט, ג—ה) בשכרם על מעשיהם כיוון שבחרו בדרך הטובה.

34. כגון הודיות 8, 9.

35. הודיות 10, 21—26.

36. הודיות 2, 7; 2, 21; 5, 13; 7, 20; 6, 20; 10, 17; 11, 30.

עוז' (37, 3), או '[אתה אלי] מנוסי משגבי סלע עוזי ומצודתי' וכו' (28, 9), וכיוצא באלה.³⁷ לעתים הוא מדבר על כך שהאל 'הסתירו' ³⁸, רוצה לומר: שהאל עשאו קטן ועניו ונחבא משאנו של העולם, ושבדרך זו שומר האל על שלום בחירו וגם על טהרת התורה שנמסרה ללב הבחיר.

עקב ביטחונו בעזרת האל עומד בעל ההודיות איתן ³⁹ מול התקפותיהם של הרשעים ומול שאר צרותיו. דרכו להפריז בתיאור הצרות כדי להבליט את הפלא שבהצלה האלהית. לכן הוא פורץ לפעמים בבכי מר ⁴⁰, עד שמגדול התלונה קשה לעמוד על סיבת התמרמרותו המופרזת. תלונות אלו (על ההפרזה שבהן) והבעת הביטחון בעזרת האלהית, הן המשך ישיר ונאמן למסורת תלונות החסיד בספר תהלים (כמבואר לעיל, סעיף 22). במסגרת תורת ההודיות מתמלאות אמנם התלונות תוכן חדש: כאביו של בעל המגילה אינם תיאורי מחלה, אלא סימני הייאוש הקודר הנובע מהכרת שפלותו; הרשעים אינם עוד רשעים בעלמא, אלא מתנגדיו בענייני אמונות ודעות — מתנגדי הכת (בהודיות ד, ח) או אנשי כתו אשר בגדו בו (בהודיה י). אולם ביטחונו בעזרת האל במאבק עם הרשעים נובע לא רק מהרגשת קרבתו לאל, כביטחונו של הצדיק המקראי, אלא גם מידיעה עיונית: הוא יודע, שהאל יעזור לו נגד הרשעים כיוון שעונשם של הרשעים נגזר עליהם עם רשעתם בראשית בריאתם, כפי שהוסבר לעיל (בסופו של סעיף 37).

48. ביטחונו של בעל ההודיות באלהיו מגיע עד לדרגה העליונה: לקבלת הייסורים באהבה. הוא יודע שהאל מוכיחו ומנסה אותו ⁴¹ מתוך תשומת-הלב המיוחדת הראויה לבחיר, ועל כן לעתים הוא מכריז, שביזונו וייסוריו מידי הרשעים אינם גורמים לו צער, אלא, אדרבה, הוא מתגאה בהם ⁴².

ההצלה מן הפורענות

49. בעל ההודיות בוטח ביטחון גמור באלהיו, אבל ביטחונו אינו מניח לו להתבונן בשלוות-נפש בפורענות המאיימת על הרשעים, שהרי גם הוא אדם שפל במוצאו ככל שאר בני המין האנושי, והסכנה המאיימת על האנושות מאיימת גם עליו עד לרגע האחרון ממש. אין הוא חושש מן העונש האישי, מן הגמול שכל אדם עתיד לקבל על מעשיו, אלא דווקא מן הפורענות הכללית העתידה להשמיד את היקום. הוא חש שקרוב מאורע זה, שהרי הכת בכללה חיה באווירת אחרית-הימים הממש-משים ובאים. על כן הוא אומר: 'כיא התיצבתי בגבול רשעה ועם חלכאים בגורל' (24, 3), כלומר: עומד אני במקומם של הרשעים, והפורענות המאיימת עליהם תפגע

37. כגון הודיות 8, 7—9.

38. הודיות 2, 21; 5, 11; 8, 14.

39. הודיות 7, 7.

40. 2, 12—16; 3, 6—8; 4, 33; 2, 25—39; 4, 8; 5, 27—37; 6, 22—24; 7, 1—5; 8, 8.

41. 9, 36—7.

42. הודיות 5, 16; 17, 22.

42. הודיות 9, 24—26; ועיין בדברי הפתיחה להודיה יז.

בווראי גם בי אם לא שיצילני האל. לפיכך הוא אומר: 'ואני פחדתי ממשפטכה' (קטע 9,4). פחד זה מפני הפורענות נמנה במפורש בסרך היחד (2,4) כאחד מסגור לותיו של הבחיר: 'ולפחד לבבו במשפטי אל'. בהודיות מתוארת סכנת הפורענות כדי להבליט את גודל הנס שבהצלה האלהית, שהרי עם כל יראתו מפני האסון המתרחש ובא בוטח בעל ההודיות, שהאל יצילהו מכל צרה, שכן בחירתו — עובדה בלתי־מעוררת היא בעיניו, והוא נמשל (בהודיה ט) כמי שהושלך לגוב־האריות ויצא משם בדרך־נס. מרוב ביטחונו בעזרת האל אין הוא אומר שחושש הוא מפני הניסיון ומקווה שיינצל ממנו, אלא הוא מודה לאלהיו על הצלתו⁴³, כאילו כבר עמד בסכנה וניצל ממנה. הסכנה וההצלה מוחשיות בעיניו כל־כך, עד שהוא רואה את עצמו כמי שניצל מן הפורענות.

טהרה מן החטא

50. ביטחונו בהצלה העתידה לבוא נובע מביטחון עמוק יותר, היינו: מידיעתו, שנקי הוא מגורם הפורענות, מן החטא. כמבואר למעלה (סעיף 43), אין הוא רואה בכך את זכותו (שאף הוא משועבד לחטא מבתחילה — סעיף 42 — מחמת שפלותו ככל שאר בני־האדם). אלא זו מתנתו של האל, שברחמיו 'סולח לשבי פשע' (14,24) ומכפר על עוונותיהם⁴⁴, משום שרצה בהם. אמנם, בעיקרו של הדבר אין בעל ההודיות חושש לעברותיו ואינו מנסה להשתחרר מן האחריות על מעשיו, אלא רק להיפטר מן החלאה הקדומה הכללית, שכל אדם בהיותו אדם מנוגע בה. לפיכך הוא מודה לאל על הטהרה מן העוון⁴⁵ דווקא, שכן טהרה זו היא עיקר בעיניו, ועל סליחת העוונות הבודדים אין הוא מרבה לדבר. טהרה זו היא המבדילה בינו ובין שאר בני־האדם השקועים בחלאתם; על־ידיה 'הרים האל מבשר כבודו' (15,16—17). הטהרה נמנית לעתים כראשונה שבסגולות⁴⁶, הואיל ואפשר לראות בה את המדרגה הראשונה, הנותנת לאדם לזכות גם בסגולות נעלות ממנה, כפי שיתואר להלן. על הטהרה נאמר במפורש בהודיות, שהיא ניתנת על־ידי רוח־הקודש⁴⁷. בסרך (4,21) נמשלה רוח־הקודש ל'מי נדה', למים המטהרים, שכן הטהרה מן העוון — שהיא טהרה מוסרית ונפשית — משולה לטהרה הגשמית שבפולחן, שגם היא חשובה מאוד בעיני הכת⁴⁸. אפשר שאנשי הכת ראו בשתי הטהרות פעולת טהרה אחת; על־כל־פנים, סרך היחד דורש את הטהרה הנפשית כתנאי הכרחי לייעילותה של הטהרה שבפולחן⁴⁹. בהודיות אין הטהרה שבפולחן נזכרת כלל, אבל הדמיון אליה מורגש

43. הודיות 2,20; 3,19.

44. הודיות 4,37; 15,17; קטע 2,13.

45. הודיות 1,32; 3,21; 10,30; 17,11; 4,37; קטע 2,13.

46. הודיות 6,8.

47. הודיות 16,12.

48. סרך 6,16; ועוד: אור וחושך 7,4—7,7. שרידים של כת־ביד הדן בהלכות טהרה נמצאו

במערה הרביעית בקומראן; עיין: J. Strugnell, RB, 1956, p. 65.

49. סרך 3,5—9; 4,20; 5,13—14. אי־אפשר שלא להזכיר כאן את דברי יוחנן המטביל: 'אני מטהרکم במים... אבל הוא יטהר אתכם ברוח הקודש' (מתי ג, יא—יב). הטהרה שברוח־הקודש עדיפה מן הטהרה במים.

בביטוי 'ורוח קודשכה הניפותה' (7, 7; קטע 2, 13), שמשמעו — הזית, כשם שמזים את מי־הטהרה.

דעת

51. נאמר למעלה (סעיף 35), שאין האל מגלה לנבראיו, כיצד הוא מנהל את עולמו. חוקי שלטונו מכונים 'רוזים' (עיין במילון), והם נסתרים מרוב בני־האדם. אולם לבחיריו מגלה האל את מקצת רזיו; למשל, חנוך מספר בספרו (פרקים מא; מג; עב—פב), כיצד ניתן לו לחזות את הרוזים הקובעים את מהלך המאורות ואת פעולתם של איתני־הטבע. בעל ההודיות מאמין שגם הוא נמנה על בחירי האל שזכו לדעת את רזיו, וההסתכלות בהם ממלאה אותו התפעלות עילאית. כך הוא אומר, למשל, עם תום תיאור החוקים המסדירים את פעולתם של איתני־הטבע: 'אלה ידעתי מבינתכה כיא גליתה אוזני לרוי פלא' (1, 21). מאמר זה אופייני הוא, וחלקיו חוזרים ונשנים בהודיות פעמים רבות בניסוחים שונים (עיין במילון), לפיכך כדאי לנתחו ולהתבונן בו. חוקי פעולתה של הגזרה מכונים 'רוי פלא', מכיוון שהם, כאמור, נסתרים מרוב בני־האדם ומכיוון ששלטונו הנפלא של האל מתגשם בהם; לפעמים מדובר גם על 'סוד פלא' או 'סוד אמת', או בפשטות על 'נפלאותיו' של האל (עיין במילון). האל הוא המגלה את רזיו לבחירו, ואין הם נלמדים מפי בשר ודם; על כן נאמר במאמר זה ובמקומות אחרים 'כי גליתה אוזני' (עיין במילון; מליצה אחרת המתכוונת לאותו העניין היא: 'כיא האירותה פני לבריתכה' [4, 5]), היינו: נתת לי ליהנות מאור תורתך). גילוי הרוזים מתגשם בדרך של מתן הדעת או הבינה האלהית, המכשירה את האדם לתפיסת הרוז האלהי, וזהו טעם הרישה: 'אלה ידעתי מבינתכה'.

52. הדעת הניתנת לבחיר אינה נוגעת לחוקיהם של איתני־הטבע בלבד, היא נזכרת בהודיות גם כשמדובר על שליטתו המוחלטת של האל בנבראים⁵⁰; על 'הגזרה לאחת מן השתיים'⁵¹; על שפלותו של האדם⁵²; על הבחירה⁵³, על השמדתם של הרשעים⁵⁴, ועוד, אגב עניינים רבים ושונים. אפילו ל'מוסר מוכיחי צדק', היינו למשמעתה הפנימית של הכת, 'גלה האל את אוזנו' של בעל ההודיות⁵⁵. כל ידיעותיו של הבחיר וכל כושרו ללמוד ולהבין ניתנו לו מן השמים, לפיכך רבו המקומות, שבהם הוא מודה לאלהיו על מתן הדעת בכללותה, בלא שהתכוון לפרט מסוים שבידיעתו⁵⁶. הדעת, שעליה מדובר בהודיות, זהה אפוא למעשה לתורה הנרמזת

50. הודיות 13, 19; 12, 11—13.

51. הודיות 15, 12.

52. הודיות 4, 30; 7, 26.

53. הודיות 14, 12—13.

54. הודיות קטע 3, 14.

55. הודיות 6, 4.

56. הודיות 1, 31; 4, 27; 10, 4; 11, 28. החשיבות שבמתן הדעת גורמת לדמיון שטחי בין ההודיות לבין זרמי המחשבה ה'גנוסטיים' השונים. ומאחר ש'γνῶσις' פירושה דעת, ממילא אפשר לכנות בשם זה כל שיטה המתבססת על גילוי של דעת עילאית. אולם אין כל דמיון של ממש בין השיטות המיוחדות הידועות במסורת ובמחקר בשם gnosis

בהן, היא תורתה של הכת. תורה זו, אף-על-פי שהיא נלמדת בציבורם של אנשי הייחוד, אינה מוצגת ברוב ההודיות כנכס הכת. מדרכו של בעל ההודיות לטעון, שקיבל את הדעת במישרים מן האל⁵⁷, שהאל 'פתח את לבו לבינתו' (קטע 12,4), או 'נתן בלבבו בינה' (8,14), או העניק לו את הדעת על-ידי הרוח שתיארנו למעלה⁵⁸. תורת ההודיות היא אפוא תורת התגלות הניתנת מן השמים, תורת סתר שידעתה מוגבלת בבחירים, תורה שאינה נלמדת בציבור, אלא מושפעת במישרים ממוצאה האלהי. קבלת הדעת היא חוויה נפלאה⁵⁹, הממלאה את לבו של הבחיר עונג עילאי. בה מתבהרים לעיניו דרכי שלטונו של האל בתבל, בתבונתו, בצדקתו וברחמנותו, ונפשו אינה נבהלת עוד משאונו ומרשעתו של העולם שמסביב לו. קבלת הדעת היא אפוא אחת מתוצאותיה ומסימניה העיקריים של הבחירה⁶⁰, ודווקא צד זה שבמתן הדעת מובלט בהודיות.

53. ידיעותיו של הבחיר מוצגות על-פי-רוב כאילו הן כשלעצמן ניתנו לו במישרים מאת האל⁶¹. תיאור זה יש בו מן ההפרזה הפיוטית. לעתים מדייק בעל ההודיות יותר ומדבר על הבינה שניתנה לו ושבאמצעותה הוא מסוגל לקלוט את התורה האל-הית⁶². מונח אפייני לתפיסה זו במיוחד היא המלה 'שכל'. ממקומות אחדים מסתבר, שהשכל הניתן לבחירים אינו שווה, היינו: כושר הבנתם את רזי התורה מודרג הוא⁶³. עליהם נאמר: 'וידעוה לפי שכלם' (31,1); כלומר: ידעוך במידה שהם מסוגלים לדעתר הודות לטיב השכל שהוענק להם.

ש ב ח

54. על-ידי הדעת שניתנה לו זכה בעל ההודיות לחזות נפלאות האל, להבין מקצת דרכיו ולהתפעל מגודלו, טובו והדרו של יוצר בראשית. לבו מתמלא הערצה, ופיו פורץ בשבח ושיר. הוא מודה לאל על החסדים שקיבל ומהללו על התפארת המתגלה

ובין תורת המגילות, ואין מושג הדעת של המגילות דומה למושג הדעת הגנוסטי. אולם אפשר להצביע על דמיון מסוים בין מושגי ה'דעת' של המגילות ושל ה'ברית החדשה'. וכבר הבהירו את העניין דיוויס וקון: W. D. Davies, *Harvard Theological Review*, XLVI, 1953, p. 113 f.; G. K. Kuhn, *ZThK*, 1952, pp. 312, 315 ועיין גם F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, 1956, pp. 15—19.

57. הודיות 5, 11.

58. הודיות 12, 11—12; 13, 19; קטע 3, 14.

59. הודיות 10, 29.

60. הודיות 4, 11. השווה חנוך לו, ד: 'עד ליום הזה לא ניתנה בינה כזאת מיד אלהי הרוחות כבינה אשר ניתנה לי לפי שכלי ועל פי רצונו של אדון הרוחות אשר מידו ניתן לי הגורל של חיי הנצח'. מתן הדעת קשור במפורש בבחירה מתוך הרצון הייחודי של האל, והפסוק מלא מונחים מופרים לנו מן המגילות. צד זה שבמתן הדעת אינו מודגש די-צורכו בספרו של פרופ' נוסטר, המובא לעיל בהערה 56.

61. הודיות 4, 27; 5, 9; 11, 25; 11, 4; 18, 27; קטע 4, 12.

62. הודיות 11, 28; 12, 13.

63. הודיות 10, 27—28; 12, 22—23; קטע 10, 4; סרך 4, 16.

בעולמו⁶⁴. הוא גם 'מספר את נפלאותיו' ו'מודיע את כבודו' של האל לשאר בני-אדם ומפרסם את הדרו ברבים⁶⁵.

עיסוקו בשבח הבורא הוא מקור של שמחה ועונג לבעל ההודיות. הוא גם אחד מסימני בחירתו, או — אם תרצה לומר — אחת מתוצאותיה הנשגבות של הבחירה: שכן אמירת השבח בפני הבורא היא עיסוק נשגב ונעלה, ועל-ידיו נעשה הבחיר שותף למלאכים, כפי שעוד יבואר להלן. כשאר מתנות הבחירה אף הסגולה לומר שירה ניתנת במישרים מן השמים⁶⁶. בעל ההודיות אומר, שהאל שם את דברי השבח בפיו⁶⁷, והוא נוקט מליצות שונות להביע זאת, כגון: שהאל ברא לו 'רוח שפתים' (28,1) או נתן לו 'מענה לשון' (עיין במילון). אמירת השבח היא אפוא ייעודו ותפקידו, והוא משמיע את תהילת הבורא המיד⁶⁸. האל נתן לבחירו את כושר השירה, כדי שיגיד את כבודו לכל בני-האדם⁶⁹. בדרך זו רואה בעל ההודיות את טעם בחירתו: כבר למדנו, שאין האדם נבחר למען עצמו אלא למען כבוד האל; על-ידי שעשה אחדים מבני-האדם ראויים ומסוגלים לספר גדולתו, מאדיר בורא העולם את כבודו בעולמו.

טעם הבחירה

55. טעם זה יאה לא רק לכושר השירה בלבד, אלא לכל הפלא שבבחירה. כל הסגולות הנעלות שניתנו לבחירים וכל השכר הטוב שזכו בו אינם אלא סימן לגדולת האל. כשם שלא נבראו הרשעים אלא כדי שייראה כוח האל בהשמדתם. כך לא נבראו הבחירים אלא כדי שייראו כוחו וטובו במעשיהם ובמעלותיהם ובשכרם. האל ייתן לבחירו לנצח את מתנגדיו, 'להבדיל בו בין צדיק לרשע' (12,7). המונח האופייני שנוצר בהודיות להבעת רעיון זה הוא הפועל 'להגביר' (עיין במילון). כגון: 'ולמען הגבירכה בי לנגד בני אדם הפלטה באביון' וכו' (15,5); כלומר: למען הראות את גבורתך בחרת בי, באביון, ועשית עמדי להפליא. רעיון זה, המהווה את יסוד-היסודות של החוויה הדתית בהודיות, חוזר ונאמר בהן לעתים קרובות למדי⁷⁰.

64. הודיות 10, 21; השווה חנוך לט, ט.

65. הודיות 1, 30; 3, 23; 6, 10; ועוד. גם בזאת הוא ממשיך את המסורת המקראית, שהרי הביטויים עצמם לקוחים מספר תהלים (ט, ב; קמה, ה; קמה, יב; ועוד). אמנם גם כאן חל שינוי בעמדה הרעיונית. במקום המקביל בתהלים ט, ב נאמר: 'אספרה כל נפלאותיך... (שם, ה) כי עשית משפטי ודיני' וגר'. אולם בעל ההודיות אינו משבח את האל על טובה מסוימת שעשה עמו, אלא להפך: השמעת השבח היא כשלעצמה חסד אלהי בעיניו (עיין 4, 11—6). וזאת למרות עמדתו הכללית, שמעיקרה היא תודה, כמבואר למעלה, סעיף 21. לפיכך אפשר לומר, שבנקודה זו קרובות ההודיות יותר ל'תהילה', שהיא השבח הסתמי (עיין בהערה 2 לסעיף 22). קביעה זו, אף שיש בה מן הנכון, מתעלמת מחשיבותו המיוחדת של מושג השבח בהודיות.

66. הודיות 3, 5—11, 9; 7, 10; 4, 11.

67. הודיות 9, 10—18.

68. הודיות 4, 12—8; קטע 4, 17.

69. הודיות 1, 30; 3, 23; 6, 11; 11, 13; 18, 23.

70. הודיות 1, 34; 4, 8; 4, 32; 5, 15—16; 15, 20.

ה'יחד'

בעל ההודיות הוא חבר ה'יחד'

56. עד כאן עסקנו בחוויתו האישית של בעל המגילה ללא כל זיקה לחברה שחי בה. אמנם, חוויה אישית זו היא העיקר בהודיות, אבל אין היא נוצרת בחלל הריק, כי אם במסגרת חברתית מסוימת. בעל ההודיות הוא חבר בכת דתית, המכנה את עצמה 'יחד' (ועוד בכינויים אחדים), והוא יודע שמעלותיו וגבורותיו לא ניתנו לו לבדו, אלא שכל חבריו זכו בהן; ושמעלות אלו מציינות את ציבור אנשי היחד, כשם שהן מציינות אותו, את החבר הבודד. אדרבה, רק בציבור זה הוא יכול לפתח את סגור לותיו שניתנו לו מן השמים, ולהגשים את שאיפותיו. הציבור בכללותו זוכה גם במתנות אלהיות נשגבות ונעלות ביותר, שלא תיתכננה כלל כמתנות היחד; אולם בעל ההודיות נהנה מהן ומתפאר בהן, מאחר שחלקו בהן מובטח לו מכוח היותו חבר ב'יחד' — כלומר: בזכות הציבור. אפילו הבחירה עצמה קשורה קשר הדוק עם החברות ב'יחד'. הבחירה מעצם טיבה אישית וציבורית היא כאחת. אישית — שכן כל בחיר ובחיר נבחר כיחיד, בחדסי האל המושפעים עליו במישרים; ציבורית — שכן אין היא מתגשמת אלא בציבור, ומחוצה לו לא ייתכנו חיים שבבחירה, כפי שעוד יתברר בהמשך הדברים. לפיכך אפשר, מתוך הדגשת הצד הציבורי של הבחירה, להגיע לידי מסקנה שצד זה הוא העיקר, ושכל חוויתו הפרטית של בעל ההודיות אינה אלא חלק מן החוויה הציבורית. כפרט, אמנם הוא מתרשם מאוד מחוויתו, אבל למעשה משקף הוא רק את הדעות ואת ההרגשות של עדתו. העיקר שבחוויתו הוא אפוא היותו חבר ב'יחד'.

אולם מסקנה זו מתנגשת עם תוכנו ורוחן של ההודיות. כל האמור למעלה אינו מבטל את הנימה האישית המובהקת של ההודיות ואת ריכוז מחשבות מחברן בו בעצמו. ספרו דן בבחירתו האישית, והכת נזכרת בו רק כשהיא דרושה להגשמת בחירתו האישית. מבחינת השקפתו מהווה ה'יחד' את הרקע להרפתקה הגדולה של חוויתו הנפשית, או מעין אמצעי, שאמנם אי-אפשר בלעדיו, אבל מכל מקום אין הוא אלא אמצעי בלבד, ואינו נעשה עיקר. נוסף על כך טוען בעל ההודיות, שהוא מנהיג ה'יחד' (סעיף 28) ומתאר את מלחמותיו למען ה'יחד' עם בוגדי הכת ועם מתנגדיה. ה'יחד' הוא אפוא לא רק תנאי לחייו הדתיים אלא גם שטח פעולתו האישית הערה והתקיפה.

מכאן, שבמערכת הרעיונות של ההודיות נועד ל'יחד' מקום חשוב למדי, ודברים לא-מעטים הוקדשו במגילתו לשבחו¹. את הדמות האידיאלית המצטיירת בדברים אלה עלינו לתאר במפורט; לשם כך עלינו להרחיב את הדיון, לא להצטמצם בגישתו האינדיבידואליסטית של בעל ההודיות, אלא לחזות במיוחד גם בצד הציבורי של הבחירה, כפי שהוא משתקף בהודיות ובשאר כתביו של ה'יחד'.

1. הודיות 5, 21—22; 6, 5—14; 14, 2—7; 15, 23—24; קטע 10. ככל הנראה זהה ה'יחד' עם כת האסיים, עיין לעיל סעיף 1. הערה 11.

הגדרת ה'יחד'

57. נאמר לעיל, שהאל בוחר לו מתוך המון בני־האדם אנשים אחדים ומעניק להם את חסדו. בחיריים אלה אינם נשארים מפוררים בתוך ההמון, אלא 'נועדים ליחד'.² הם מתבדלים מן ההמון, כדי שיוכלו לקיים כראוי את מצוות האל: '...יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא... היאה מדרש התורה [כאשר] צוה ביד מושה לעשות' וכו' (סרך 13.8); 'לעשות כפרוש התורה לקץ הרשעה להבדל מבני שחת' (ברית דמשק 14.6; לעניין קץ הרשעה עיין למעלה, סעיף 38). אדם שלא 'נבדל מאנשי העוול' ולא נצטרף ל'יחד'—הריהו כרשע לכל דבר; ורק מי שנכנס ל'יחד' וקיבל עליו את מצוותיו, נחשב כאחד הבחירים.³ אם נרצה לדייק, עלינו לומר, שאמנם בחירתו נקבעה בששת ימי בראשית, אבל רק עם כניסתו ל'יחד' יצאה מן הכוח אל הפועל. הצירוף לכת הוא סימן לבחירה, או חסד ראשון, שעשה האל עם בחיריו.⁴ משנגזר על האדם שיצדק, ממילא נגזר עליו שיימנה עם ה'יחד'. ה'יחד' הוא אפוא בעצם מהותו חבורת הבחירים,⁵ והוא זהה—מנקודת ראותה של תורת 'גזרת אחת מן השתיים'—עם 'גורל האל', עם אותו חלק האנושות שזכה בחסד הבורא (סעיף 32).

לפיכך בעל ההודיות מודה לאלהיו על שנתקבל לכת⁶ והוא אומר שהאל 'העמידו בבריתו'⁷ או שהאל 'הגישו'.⁸ ראוייה לתשומת־לב העובדה, שבמונח זה מציינים גם את יחסם של אנשי הכת אל המצטרפים לעדתם, וגם את מעשה החסד האלהי.⁹ שבו נהפך הבחיר הבודד לחבר ה'יחד'. מעשה אלהי זה מתואר אפוא כזהה לכניסה הממשית הפורמאלית ליחד. הבחיר מצדו מקבל על עצמו 'לשוב אל תורת מושה ככול אשר צוה' (סרך 8.5); היינו: אל מצוותיה של הכת ואל משמעתה. גם בעל ההודיות מתחייב להיות חבר נאמן ב'יחד', והודיה כה היא הביטוי הברור ביותר לכך. בה תמצא, בין השאר, רמז לשבועה שבעל סרך היחד דורש מכל ה'נוסף' על עדתו.¹⁰

שמות ה'יחד'

58. לציון הכת משתמש בעל ההודיות, מלבד המונח 'יחד', בכינויים שונים הרומזים לתכונותיה השונות של חבורה זו. מהם חשוב לגבינו במיוחד הכינוי 'בחירים'¹¹ ('בחירי אל', 'בחירי צדק'), שלאחר האמור למעלה אין עוד צורך להסבירו.

2. הודיות 24.4; קטע 6.10.

3. סרך 16.5—17.

4. הודיות 6.10.

5. הודיות 15.23.

6. הודיות 5.6; 14.18; 7.34.

7. הודיות 9.7.

8. סרך 13.11; הודיות 13.14, 18.12, 16.

9. הודיות 14.19; סרך 9.16.

10. הודיות 17.14; השוה סרך 5.7—10; 6.13—14; ועיין בפתיחה להודיה כה.

11. הודיות 13.2; 14.15; סרך 6.8; פשר חבקוק 4.5; 10.13; ועוד. פשר תהלים 5.1.

כמקורבי האל מכנים אנשי ה'יחד' את עצמם גם 'בני אמתו'¹², כלומר: אנשים שזכו בחסדו של האל. בזכות רצונם 'לשוב לתורת משה' ולקיימה בקפדנות לפי הלכותיהם¹³ סיגלו אנשי היחד לעצמם את התואר המקראי 'שבי פשע'¹⁴. האל מקבל את תשובתם ו'סולח לשבי פשע' (14, 24) ומטהרם מפשעיהם¹⁵. אנשי הכת מכנים את עצמם גם בכינויים המקראיים 'ענוים' (או 'עניים') ו'אביונים'¹⁶. כבר המקרא משתמש במלים אלו לעתים לציון חברות החסידים, ולא דווקא למחוסרי רכוש בעלמא; אולם השימוש המקראי מרובה-משמעויות הוא ורחוק מלהיות נוקשה. היחד נוטל לעצמו כינויים אלה והופכם למונחים מדויקים. האביונים והענוים של המגילות הם חברי היחד דווקא, אין הם עוד עניים של ממש, ואפשר 'לגזול את

ועוד; חנוך א.א.; ועוד; ב'ברית החדשה' לרומיים ח, לג; שנייה לטימותיאוס ב, י; ועוד. עיין עוד בדברי פלוטר, IEJ, 1953, p. 35, ובפירושים לספר חנוך. ראויים לתשומת-לב דבריו המועטים והחריפים של Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, II, p. 402

12. הודיות 29, 7; ועוד. עיין במילון; ועיין חנוך קה, ב.

13. הודיות 16, 17.

14. ישעיה נט, כ; הודיות 9, 2; 6, 6; סרך 20, 10; ברית דמשק 5, 2.

15. הודיות 30, 7; 8, 6.

16. ישעיה מט, יג; תהלים כב, כז; הודיות 14, 3; 18, 14; אור וחושך 7, 14; תהלים סט, לד; הודיות 22, 5; עיין במילון; פשר חבקוק 3, 12; אור וחושך 9, 11; ועוד; ועיין בפשר תהלים. לבידור השימוש המקראי רצוי להבחין בין שלוש המשמעויות, שכולן קשורות זו בזו: (א) העניים והאביונים של ממש, שכבה חברתית המשמשת נושא לתביעת הצדק החברתי. הם העשוקים (עמוס ב, ז; תהלים י, ב; משלי ל, יד, ועוד), ועל הצדיק לעזור להם, משום שהאל נותן להם את חסותו המיוחדת (דברים כד, יד; ירמיהו כב, טז; תהלים יב, ו; לה, י; עב, יג, ועוד); (ב) מצד אחר אומר המתפלל בספר תהלים: 'ענני כי עני ואביון אני' (תהלים פו, א; וכיוצא בזה שם מ, יח; סט, ל, ועוד); ואפשר שאין הוא מחוסר רכוש בכלל — כוונתו להצביע על תלותו בחסדי האל: הוא מכנה את עצמו 'אביון', משום שהוא מבקש משהו, כעני בפתח; (ג) אולם כשמדובר בתפילות על האביונים הרבים, או על העני בדרך כלל, קשה לדעת אם הכוונה לדלותם או לענוותם. כאן מהווים האביונים והענוים את הרקע החברתי של המתפלל. כמוהו הם מצפים לישועת האל ושמחים בשמחתו, כשהאל עונה לו (תהלים כב, כז; לד, ג; לו, יא; סט, לד). הם גם מעין הרחבת אישיותו של המתפלל הבודד וגם קיבוץ אנשים, הזקוקים במיוחד לחסותו של האל. לפיכך אפשר לראות בהם מעין חבורה ההולכת ומתגבשת, היא חבורת הדבקים באל והמייחלים לחסדו. אפשר שמוצאם מדלת העם ואפשר שאינו כן; בהופעתם לא דלותם העיקר, אלא קרבתם לאל (אפשר להבחין בנטייה קלה להרבות בשימוש זה בצורת 'ענוים'; הצורות 'עניים' ו'ענוים' מתחלפות זו בזו בקרי ובכתיב).

עלי לציון עוד, שבעל ההודיות כיחיד מכנה את עצמו 'עני' (14, 5) ו'אביון' (3, 25; 5, 18). בזאת הוא אחוז בנחוגו של ספר תהלים, שהוזכר למעלה כשימוש (ב), ואין בנחוג זה כשלעצמו כל ראיה, ש'אביון' הוא כינוי לחבר הכת. דבר זה מסתבר מן הצירופים שהובאו למעלה ומשימוש כינויים אלה בפשר חבקוק ופשר תהלים. על הנושא נכתבה ספרות עשירה מאוד. עיין בעיקר: י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תש"ה, כרך ב, עמ' 681—684; P. Humbert, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1952, p. 6; W. Eichrodt, *op. cit.*, III, 70; O. Procksch, *Theologie des A. T.*, 1950, p. 698; H. Gunkel, *op. cit.*, p. 208

הונם' (פשר חבקוק 12, 10). רק רמז מסוים לדלותם, לוותרנותם החברתית או לענ"ו ותנותם נשאר דבוק לכינויים אלה, כמשמעות-משנה. ראייה לכך, שהביטויים נתרקנו מתוכם החברתי והמוסרי הראשוני, הם הצירופים 'אביוני חסד' ו'ענוי רוח' (22, 5; 14, 3; אור וחושך 14, 7), וכיוצא בהם. צירופים אלה משקפים את הצורך למלאותם בתוכן מוסרי חדש ונוסף, כמבואר בפירוש לדף 23, 5.¹⁷

טעמם העיקרי של הכינויים 'אביונים' ו'ענוים', הדבוק להם עוד משימוש המקראי, היא הרגשתם של חברי היחד, שהם הנרדפים והמעונים בעולם הרשעה שבהווה, ולכן זקוקים הם לעידוד ונחמה. לפיכך סיגלו לעצמם גם את הכינוי המקראי 'נמהרים לב' או 'נמהרים', שיש בו מעין רמז לפסוק הנחמה (ישעיה לה, ד) שממנו נלקח.¹⁸ בהודיות באו עוד כינויים נוספים אחדים — כגון 'פתיים'¹⁹, המורה על אמונתם התמימה — שלא הבאתים כאן, מאחר שאינם אופייניים ביותר.

מעלות ה'יחד'

59. ציבור ה'יחד' שומר בתוכו את הדעת שניתנה לחבריו.²⁰ על אנשי ה'יחד' נאמר, שזכו לחזות נפלאות שנסתרו משאר בני-האדם.²¹ הידיעה בנפלאות — שהיא חוויה גדולה לגבי היחיד — כנראה היא גם תורה הנשמרת בציבור הבחירים, היינו: תורתה של הכת. אנשיה לומדים אותה 'לפי שכלם' (1, 31), כלומר: איש איש כפי מנת ההבנה שניתנה לו. לפי ברית דמשק 8, 13, מוטלת חובת ההוראה על 'המבקר', שהוא בעל משרה מסוימת; לפי סרך היחד (9, 12—19; 3, 13), חייב 'המשכיל' היינו: חבר היחד המצטיין בידיעותיו, ללמד את ציבור חבריו (עיין למעלה, סעיף 30). בעל ההודיות מקבל על עצמו את התפקיד הזה: הוא רואה את הדעת האלהית כמתנה שניתנה לו, כדי שימסרנה לחבריו (עיין סעיף 28). לא פחות מן ההבנה בהשקפותיה העיוניות של הכת חשובה בעיני ציבור הבחירים ידיעת ההלכה למעשה, שלפיה נוהגים חבריו בחייהם היומיומיים. הלכה זו היא 'מדרש התורה' (סרך 8, 15) או 'פירוש התורה' (ברית דמשק 6, 14), שכבר נזכרו למעלה כטעם העיקרי להתבד"לותם של אנשי ה'יחד'. מתנגדי הכת אינם מקיימים את תורת משה כראוי; במקום אחד בהודיות (4, 7—12) נאשמים הם בהפצה זדונית של תורת השקר בקרב העם.

17. שימושם של ביטויים אלה ראוי לתשומת-לב, מכיוון שכינויים דומים משמשים ב'ברית החדשה': עיין מתי ה, ג; יא, ה; לוקס ד, יח; אל הגלטיים ב, י; אל הרומיים טו, כו; איגרת יעקב ב, ה; אבל טעמם ומשמעותם שנויים במחלוקת. עיין א. מייאר, כנ"ל, ג, עמ' 264; K. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, p. 39. הכינוי 'אביונים' הופך לבסוף לשמה של הכת היהודית-הנוצרית במאות השנייה והשלישית לסה"נ. עיין א. מייאר, כנ"ל, ג, עמ' 595; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, 1949, p. 352.

18. הודיות 1, 35; 2, 9; 5, 21. אין לדעת מה היתה דרך הדרוש המדויקת, שעשתה את הביטוי 'נמהרים' לכינוי הכת. המלה נדרשת בויקרא רבה יט, ה: 'מפגרי לבא', או: 'כגון אלה הדוחקים את הקץ'.

19. הודיות 2, 9; פשר חבקוק 12, 4.

20. הודיות 5, 9; 11, 9.

21. הודיות 13, 11.

טעם כפירתם כפול: ראשית, הם מסרבים להכיר בנכונותה של מסורת מדרש ההלכה, אף-על-פי שמסורת זו אולי ידועה להם²². הם דורשים את התורה כדעתם שלהם ומחליפים את המסורת בהלכה בלתי-מוסמכת, או, כלשון ההודיות, 'עם שרירות לבם יתורו' (15, 4). שנית, הם שוגים במצוות המיוחדות, ששמירתן נמסרה לאנשי ה' יחד' בלבד. 'כיא לוא בקשו ולא דרשהו בחוקיהו לדעת הנסתרות אשר תעו בם לאשמה והנגלות עשו ביד רמה' (סרך 5, 11). בעל ההודיות מצדו מודה לאל על כי לא ניתן לו לעבור על 'הנסתרות'²³; אמנם, דבר זה נמצא במקום אחד בלבד, המקוטע מאוד. אנשי הכת חייבים לשמור בסודיות את תורתם המיוחדת; עליהם 'לסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול' (סרך 9, 17). בעל ההודיות מתלונן פעם אחת על חבריו, שבגדו בו ו'הלכו רכיל'²⁴ ברז אשר נמסר לשמירתם.

60. תפקיד קיבוצי נוסף שנמסר לציבור ה' יחד' הוא שבח הבורא²⁵, שכבר נתבאר למעלה (סעיף 54) כמתנה שהוענקה לבחיר. לשבח זה, שמביעים אנשי היחד, אפשר שמתכוון בעל ההודיות, כשהוא אומר, שהבחירים 'ישרתו את האל לעד' (15, 24; 12, 23); אותם גם 'הנחיל האל בכול כבוד אדם' (15, 17) — היינו: העלה אותם לדרגה הגבוהה ביותר שאדם יכול להגיע אליה. אדרבה, בשבח התמידי, שהם משמיעים לבורא, דומים הם למלאכים העומדים ליד כיסא הכבוד²⁶, שהרי התהילה היא תפ-קידם העיקרי של מלאכים אלה²⁷. לפיכך רואים אנשי הכת את עצמם כשותפים למלאכי-עליון, הם והמלאכים 'באו ביחד אחד'²⁸. בזכותה של שותפות זו מעז בעל ההודיות לומר, שהוא וחבריו ב'יחד' התייצבו כביכול בתוך עדתם של המלאכים לנגד כיסא הכבוד²⁹.

מלאכים

61. אפשר לשער, שהיתה לכת תורה מפותחת למדי על המלאכים ועל תפקידיהם³⁰; בהודיות תמצא רק רמזים מפוררים בעניין זה, ורוב הדברים הנוגעים למלאכים נאמרו בקשר לשבחה של הכת, כמבואר למעלה. נוסף על כך נאמרו על המלאכים עוד דברים מועטים: מידת הבנתם ברזי האל מוגבלת, כשם שמוגבלת הבנתם של בחירי בני-האדם (עניין זה מסתבר משני מקומות מקוטעים: 12, 29; קטע 1, 1—2); יש מלאכים שנמסר להם השלטון על איתני-הטבע³¹, לפי תורתו של ספר חנוך;

22. הודיות 2, 18—19; 4, 10—16.

23. הודיות 17, 9; 24, 5.

25. הודיות 4, 24—25; 6, 11—12; 13, 11; קטע 10.

26. הודיות 3, 23.

27. חנוך מ. ג; צוואת לוי ג.

28. הודיות 6, 13; 3, 22; קטע 5, 3.

29. הודיות 11, 13; 3, 22; קטע 2, 10; קטע 7, 10, 18 (23, 16).

30. על סמך דמיונם לאסיים, שעליהם אומר יוסף בן מתתיהו (מלחמות ב, 142): 'הם מתחיי-בים... לשמור... על שמות המלאכים'. ועיין במבוא של ידן לפירושו לאור וחושך, עמ' 209—221.

31. הודיות 1, 11.

המלאכים משרתים את האל³², שומרים על עץ־הדעת³³, עתידים להשתתף במלחמת השמדת הרשעה של אחרית־הימים³⁴. בהודיות בא גם רמז לריב האל עם המלאכים³⁵, שאמנם אינו מובן לי די צורכו. בהודיות באו כינויים שונים למלאכים, כגון: מלאכי פנים (6, 13), רוחות קודש, רוחות דעת, צבא קדושים, בני שמים (3, 22; חנוך ה, ב; ועוד); בני אלים (קטע 2, 3); גבורי כוח (8, 11; 10, 34); גבורי פלא (5, 21) וגבורי שמים (3, 35).

ציפיית הכת לעולם הבא

62. על־ידי חברותו ב'יחד' זוכה בעל ההודיות בחלקו בחיי־הנצח. אין בהודיות רמז לתחיית־המתים³⁶, ולא לאמונה אחרת, המבטיחה את חיי העולם הבא לבחיר הבודד. כנגד זה מובטחת ל'יחד' בכללו ישועתו של האל באחרית־הימים. כמבואר למעלה, עתידה הרשעה להישמד, והבחירים יינצלו מן הפורענות המתרגשת ובאה על העולם³⁷ ויזכו לעונג העולם הבא. בהודיות באו גם רמזים אחדים להשקפה, שאנשי ה'יחד' ייקחו חלק פעיל בהשמדתה של הרשעה בעתיד³⁸. הכת מתכוננת, לאמתו של דבר, לצאת למלחמה מתוכננת ומאורגנת עם הרשעים ולהכניעם בעזרת האל, כפי שמסופר בהרחבה במגילת מלחמת בני אור בבני חושך ומרומז בפשר חבקוק (5, 4). תקווה זו באה לידי ביטוי גם בסרך היחד, אמנם רק ברמזים מועטים ומעורפלים בחלקה העיקרי של המגילה³⁹, המכוון להווה, אבל כנגד זאת בפה מלא ב'סרך העדה לאחרית הימים'⁴⁰ (כלומר בסופה של המגילה, שנתגלה אחר מציאת עיקר המגילה). במגילת ההודיות שבידנו לא נועד מקום חשוב למלחמה העתידה, אולם ייתכן שגם במגילה זו היה פרק תוקפני במיוחד, שלא הגיע לידנו. אף־על־פי־כן אפשר לומר, שהתקווה למלחמה העתידה אינה עיקר הציפייה של ההודיות לאחרית־הימים. ציפייה זו מיוסדת על עיקרי תורת הבחירה; כלומר: כיוון שה'יחד' מזהה את עצמו עם קהל הבחירים, הרי מצפים אנשי ה'יחד', כחבורה, לטובו של האל בעתיד⁴¹. הם ה'שארית'⁴², שעליה ניבאו נביאי המקרא, ושעתידה להתקיים לאחר שייספה שאר העם בפורענות⁴³. לפיכך מכונה חבורתם 'סוד עולם' (3, 21), היינו: חבורה העתידה להתקיים לעולם⁴⁴. בצירוף לאמונת הבריאה החדשה אפשר לנסח את

32. הודיות 5, 21. 33. הודיות 8, 11.

34. הודיות 3, 35; השווה גם צוואת לוי ג.

35. הודיות 10, 34.

36. פרופ' נוטשר מוצא סימנים קלושים לאמונה בתחיית המתים בהודיות 6, 34 (עיין להלן, בפירוש למקום); אבל גם הוא מודה שאין לאמונה זו חשיבות בדבריהם.

37. חנוך א, א; ג, א; ועוד בחיצונים.

38. הודיות 4, 26; 6, 17; 30, 14; 4.

39. סרך 9, 23; 10, 19.

40. סרך 12, 13—13, 33; ברכות הסרך 5, 26—29.

41. הודיות 12, 21—22; קטע 18, 5.

42. הודיות 6, 8.

43. הודיות 17, 11.

44. הודיות 4, 21; 17, 21; 15, 24; פשר תהלים 2, 2—1.

הציפייה לאחרית-הימים כלקמן: אנשי ה'יחד' יודעים, שבשעת חידוש הבריאה תחודש גם חבורתם, ולהם ניתן אפוא 'להתחדש עם כול נהיה' (11, 14). רעיונות אלה באו לידי ביטוי מגובש בסמל ה'מטע' (בצורות שונות: מטע עולם, מטע צדק, מטע אמת, שורש מטע) ⁴⁴. סמל זה, הלקוח מישעיהו ס, כא, מכוון לומר, שהכת נמשלת לשתיל קטן ורך, העתיד ליהפך לאילן גדול. האל יסד לו את חבורת הבחירים כבר עכשיו, בקץ הרשעה, אבל עיקר כוונתו לעתיד לבוא, שעה שיהפך ה'יחד' לכוח השליט בעולם. משל ה'מטע' מסופר בהרחבה בהודיה טו ונדון במפורט בדברי ההסבר הקודמים לאותה הודיה.

63. מאחר שה'יחד' הוא חבורה נצחית, שמובטחים לה חיי העולם הבא, הרי שיכולים חבריו לראות את עצמם, כאילו כבר זכו בחיי-נצח. ה'יחד' חי אפוא, מבחינה מסוימת, בעתיד ובהווה כאחד; הוא מהווה לגבי חבריו את תחילתה ואת עיקרה של הגאולה, את הציפייה המתגשמת ⁴⁵.

חשיבותה של הכת בכללה, כגוף חברתי לגבי הגאולה העתידה, גורעת ממילא מחשיבותו של הגואל היחיד, היינו: של המשיח. מכיוון שלמשיח נועד תפקיד מרכזי בנבואותיו של ספר חנוך ⁴⁶, הרינו רשאים לשער, שקיבלה הכת את האמונה בביאת המשיח כחלק ממסורתה היהודית הכללית; אולם הרמזים לאמונה זו מועטים בכתביה — סימן שלא הרבו מחברי הכת להרהר בעניין זה. רמז חשוב לביאת המשיח הוא בהודיה ה, העוסקת בחבלי לידתו. בהודיה זו אין הוא מכונה 'משיח', אלא 'גבר' (10, 3), וזהותו מסומנת בכינוי 'פלא יועץ עם גבורתו', שהוא רמז לכינויו המקראי (ישעיהו ט, ה). אולם, אף-על-פי שלידתו של המשיח היא הנושא העיקרי של אותה הודיה, אין הקורא למד ממנה דבר על עצם אישיותו או תפקידו. לידתו אינה אלא סמל למהפכה העתידה, ותיאורה של מהפכה זו — ללא קשר ממשי לאישיותו של המשיח — היא הכוונה האמיתית של ההודיה. תופעה זו של דחיקת המשיח לקרן זווית בפרק, שנראה כאילו הוקדש לבואו, מאלפת ביותר. בהודיה זו אין הגואל העתיד מכונה בתוארו הרגיל 'משיח'. תואר זה אנו מוצאים בכתביה האחרים של הכת, פעמיים בסרך היחד ופעמים אחדות בברית דמשק, אך ללא הזכרה מפורשת של תפקידו כגואל ⁴⁷. חשובה ביותר קביעת סדר ישיבתה של העדה לפני המשיח לעתיד לבוא, ב'סרך עדת כל ישראל לאחרית הימים' (סרך 11, 13 ואילך). וזהו,

44. הודיות 6, 15; 8, 10; סרך 4, 8—5; חנוך י, טז; ועוד. ברית דמשק 1, 7.

45. רעיון דומה בעזרא הרביעי ז, צה; שם שם, צט; ועיין קוק, כנ"ל, עמ' 219.

46. פרק מו: לט, ה—ז; ועוד.

47. המונח 'משיח' או 'משוח' כשלעצמו טעמו המלך (או הכהן) המשוח בשמן המשחה, היינו: המלך (או הכהן) הלגיטימי. מאחר שבימי בית שני לא משחו עוד בשמן המשחה, הרי החזרת המשיחה כמוה כסימן לגאולה. אולם מכאן עדיין אין אנו למדים, שהמונח 'משיח' מתפרש בכל מקום על הגואל היחיד. לגבי המאמרים הנ"ל שבכתבי הכת מסקנה זו מוטלת בספק. דעה דומה שמעתי מפיהם של גרינק, ידן, פלוכר וליוור. מצד אחר, נמצאו בין כתביה של הכת דברים, המעידים על אמונתה בחידוש מלכות בית דוד. עיין J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL, 1956, pp. 179—187.

על-כל-פנים, עדות מפורשת לאמונתה של הכת בביאת המשיח ובתפקיד מסוים שימלא בעתיד. אולם עיקר כוונת הדברים היא להבטיח לכוהן את הזכות לברך ראשון על הלחם גם לעתיד לבוא (זכות זו שייכת לו בהווה, סרך 4,6—6), ואין אנו למדים מכאן דבר על טיב תפקידו של המשיח. הוא הדין לגבי המאמר האחר בסרך, המזכיר את המשיח (ביתר דיוק — את המשיחים)⁴⁷, ומתכוון לומר, שמשפטי ה'יחד' ארעיים הם ועתידיים ליבטל עם חידוש הנבואה באחרית-הימים. המשיחים שנזכרו סימן הם למהפכה העתידה, ואין המאמר מלמדנו דבר על עצם תפקידם. בברית דמשק (12,13—24,13; 1,20) באות הזכרות המשיח (או המשיחים) באופן דומה לזה. בסיכומי של הדבר מסתבר, שידיעותינו על תפקידו העתיד של המשיח לפי אמונתה של הכת כמעט מבוטלות הן.

47. סרך 11,9. הכוונה לשני משיחים, מאהרון ומישראל. עיין י"מ גרינץ, סיני, לב (תשי"ג), עמ' ל—לג; ובספרות שהוא מביא: ד' פלוסר, ציון, יט (תשט"ו), עמ' 25; L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, MGWJ, 1914, p. 159—160, 396—403; A. J. B. Higgins, VT, 1953, p. 326—333; M. Burrows, The Messiahs of Aaron and Israel in Essays in Honour of Fleming James, Angl. Theol. Review, 1955, p. 193; L. H. Silberman, VT, 1955, p. 77 s.; Bar-thélémy et Milik, Qumran Cave, I, p. 110—111. לדעת ברתלימי ומיליק משתקפת תורת שני המשיחים בברכות הסרך. אמנם, אפשר שצדקו בפירושם, אבל המשיחים (או המשיח) לא נזכרו שם במפורש.

מגילת ההודיות

פלאי הבריאה

הדף הראשון שאנו קוראים במגילת ההודיות (אין זה הדף הראשון בסדר כתיבתה המקורי של המגילה, עיין מבוא, סעיף 4), מוקדש ברובו למעשה הבריאה. כאן נמנו הנבראים, ובראש וראשונה הגדולים והנפלאים שבהם — המאורות, הרוחות, השמים ועוד — כדי שתיראה בהם גבורת בוראם. גם בספר תהלים (בפרק ח, למשל) משמשת ההסתכלות בפלאי הטבע דרך לחזות מקצת גבורת הבורא. שם היא מביאה להתפעלות, לביטוי פיוטי של תדהמת האדם נוכח הטבע הנפלא והנורא ונוכח גדולת האל המשתקפת בו*. כאן נדחית ההתפעלות התמימה מפי הרצון להבין את פלאי הטבע וללמוד מהם מסקנות על טיב הבריאה. בעל ההודיה חוזר ומדגיש בתיאורו שתי נקודות: (א) שהאל ברא את כוחות הטבע ושהוא עושה בהם כרצונו; (ב) שהם פועלים לפי חוק שנקבע להם מראשית בריאתם. החוק השליט בטבע הוא העניין החשוב בעיני בעל המגילה, שהרי ממנו הוא למד כלל גדול בתורתו: אין לך דבר שנעשה בתבל בלי רצונו של האל, וכל מה שנעשה היה צפוי וקבוע מראש. לשון אחרת: חוק הטבע מלמד, שהגזרה הקדומה שלטת שליטה מוחלטת בבריאה כולה — וממילא גם באדם. כלל זה, החוזר ומודגש פעמים אחדות בהודיות (והידוע גם בשאר המגילות), קיבל כאן את ביסוסו הרעיוני הרחב.

ההסתכלות בטבע ובכוחותיו וההרהור בטיבם — זהו הקו האופייני המשותף להודיה זו ולחלקים גדולים של ספר חנוך. בפירושו להודיה יצוינו נקודות אחדות של התאמה זו בפרטיה. אך חשובה ממנה הגישה ההסתכלותית כשלעצמה, היינו: השאיפה לדעת ולהבין את רזי הטבע ולהגיע מהם אל מסקנות עיוניות. ספר חנוך מדגיש גם הוא את החוק השולט בטבע המשמש אף לו ראייה חשובה ביותר לגדולת הבורא. אמנם אין ספר חנוך מגיע אל המסקנה המיוחדת של הודיתנו — הגזרה הקדומה לגבי האדם, אבל אפילו מסקנה זו אין כיוונה זר לרוח ספר חנוך, והשווה חנוך מא, ה—ט. עניין שלטונו של האל בטבע נזכר בהודיות גם בדף 13, אמנם רק בקיצור. קטע מקביל להודיה זו נמצא גם במגילת אור וחושך, בתחתיתו של דף 10, אך שם קצר הוא מאוד וגם לקוי בחסר.

ההודיה חסרה בתחילתה ובסופה. אפשר להניח, שפתיחתה היתה כתובה בראש הדף. הדברים הראשונים שנשתמרו בדף זה אמורים באופן כללי ברחמי האל ובגדור לתו. הדיון בנושא העיקרי פותח בשורה 7 בהכרזה של עקרון הגזרה הקדומה; הוא

* והוא הדין לגבי בן־סירא פרק מב.

ממשיך בפירוט הנבראים משורה 9 ואילך ומסתיים בהכרזה מחודשת של העיקרון בשורה 20, הפעם בהדגשה מיוחדת של שליטת הגזרה באדם.

עם גמר התיאור הכולל של שלטון האל בנבראים עובר בעל ההודיה לחוויתו שלו. תחילה הוא מודה לאלהיו על שזכה להבין את רזי הבריאה (21) למרות אפסותו ושפלותו הטבועות בו (22—23; עיין במבוא, סעיף 40). דברים אלה הם מעין הקדמה למסקנה המיוחדת, הנלמדת כאן מתורת הגזרה הקדומה שתוארה בחלקה הראשון של ההודיה. המסקנה היא: האל קבע מראש את מעשיו ואת רעיוניו של האדם, וכל פעולותיו והרהוריו של האדם גלויים וידועים לפני הבורא; אם כן, אין לאדם מה לומר: הן תחנוניו והן תהילתו בטלים מעיקרם (23—25) ואף וידויו בטל; תוכחת עצמו ופירוט עוונותיו לא יצדיקו את האדם במשפטו לפני הבורא, שכן האל לבדו צדיק, ועל האדם נגזרו 'עבודת העוון ומעשי הרמיה' (26—27). רעיון זה, שהוא אחד החשובים בתורת ההודיות (עיין במבוא, סעיפים 36, 42), מובא כאן דרך אגב בתוך שרשרת ההוכחה שדברי האדם בטלים מעיקרם, ואף-על-פי-כן ניתן לו ניסוח מלא וחרیف. מכאן חוזרת ההודיה אל מחשבתה המרכזית: אין טעם לדברים שהאדם משמיע על דעת עצמו לפני האל, ועם כל זאת ניתנה לו האפשרות להלל את בוראו ולומר שירה לכבודו, הואיל והאל בעצמו רצה שיגידו את גבורתו ואת גדלותו לנבראים ולשם כך ברא לאדם 'רוח שפתים' (שורה 28), היינו את כושר הדיבור הנאה, את השירה הקצובה לפי מידתה. אם כן, גם דברי השבח שהאדם משמיע הם מתנתו הישירה של האל, ותוכנם וצורתם נקבעו מראש. ממש כשאר כל הבריאה. את מתנת השירה נתן האל לאדם, ולשם כך חיוקו וטיהרו מעוון (שורה 32; עיין במבוא, סעיפים 50, 54), כדי שיפורסם כבודו בין הבריות. בעל ההודיה רואה את עצמו כנושא תפקיד זה, ולפיכך הוא פונה בקריאה אל בני-האדם הטובים ואומר להם דברי עידוד, שישאבו תנחומים מצדקתו של האל ומרחמיו. בדברים אלה מסתיים הדף במצבו הנוכחי, ואפשר לשער, שיש בדברים אלה מעין מעבר אל החתימה, שהיתה כתובה בתחתיתו החסרה של הדף.

בעל המגילה רצה אפוא — בסופו של הדבר — להסביר בהודיה זו את המוצא האלהי של שירתו, ולבסס את טענתו על התורה הכללית של הגזרה הקדומה. הרעיון שיכולת השירה היא מתנת האל נרמז בהודיות פעמים אחדות על-ידי המונח 'מענה לשון' החוזר בהן (עיין במילון). מצד אחר, הפנייה הישירה לבני-האדם היא תופעה בודדת, ואין לה הקבלה במגילת ההודיות, כפי שנשתמרה; אמנם מקובלת היא למדי בספר תהלים, עיין למשל כב, כג.

- 5 ומעין הגב[ורה]
 רב העלילה ו[גדול העצה
 [ולרחמיכה] אין מספר
 6 וקנאתכ[ה עוברת] | לפני חנ[ות]
 מה [יקר חסדך אלי]
 וארוך אפים במשפ[ט]
 כיא [צדקתה בכל מעשיכה |
 7 ובחכמתכ[ה] ה[כינותה דורות] עולם
 8 ובטרם בראתם ידעתה מעשיהם | לעולמי עד
 [ומבלעדיכה לוא] יעשה כול

קרע מאונך עובר מן השורה החמישית עד השורה השמינית של דף זה, מפצל את התיבה השנייה או השלישית בכל השורות האלה ומקשה מאוד על הקריאה, שכן בהסתכלות ראשונה אין לראות כיצד מתחברים חלקי התיבות שמשני עבריו. הבדיקה מלמדת, שיש לחבר את מה שלפני הקרע עם מה שלאחריו. על-פי רוב אין להניח, שחסר משהו מחמת הקרע, אף-על-פי שבתצלום נראה רווח ברור בין שפתו השמאלית של הקרע ובין תחילת הכתב שאחריו. זהו כנראה שטח שנוצר משנסדק הגוויל באלכסון: לפיכך חלק הוא מפנימו של הגוויל. אין עוד במגילה זו קושי קריאה דומה לזה.

2.1 רק עקבות אותיות בראשי השורות, אין אפשרות של קריאה. 3 — בראש השורה עולם א], באמצע עקבות אחדות ומ"ם סופית. 4 — בס ומש [ים כיא] ומקה המ [6 — 5] [רב העלילה ו[גדול : עלי-פי ירמיהו וכו'. — [עוברת]: עקבות תלויות מעל ל'קנאתכ[ה]'. 6 — חנ[ות]: גו"ן בספק, השווה תהלים ע"י, — מה [יקר חסדך אלי]: השווה תהלים לו"ח. 7 — ובחכמתכ[ה] ה[כינותה]: כך לפי 'אוצר המגילות'; ואולי צריך להשלים: [ובחכמתכ[ה] ה[כינותה]. — ה[כינותה דורות]: עלי-פי שורות 17; 19. — ידעתה מעשיהם: כתב 'כול מעשיהם' וניקד על 'כול'. 8 — [ומבלעדיכה לוא] יעשה: עלי-פי שורה 20.

- 5 ומעין הגב[ורה]: אחד השבחים המקובלים לאל, השווה סרך 12, 10; 11, 6. וקנאתכ[ה] וכו': טעמו, לפי ההשלמה המוצעת, שמידת הרחמים מרובה ממידת הדין. 'קנאה' בשימוש דומה: 9, 3; 12, 14; סרך 2, 15.
 6 וארוך אפים: משמש כאן כשם, כאילו אמר 'ארוך אפים', וכך גם 17, 17. והשווה 'רחוב', 9, 27; 'רחוב נפש', סרך 4, 9; 'קצור אפים', סרך 4, 10; אבל 'ארוך אפים', סרך 4, 3. ילון, קרית ספר, כת, עמ' 66, דן בחילוף זה של המשקלים 'פועל' ו'פעול' במגילות. [כיא] צדקתה וכו': עיין במבוא, סעיף 36.
 7 ובטרם בראתם וכו': האל צופה מראש את פעולת הנבראים. זהו ניסוח חריף ואופייני של תורת הגזרה הקדומה, ואולי יש בלשונו השפעה של איוב לו, ז. ניסוח זה חוזר בשינויים קלים: 13, 8; ברית דמשק 7, 2; חנוך ט, יא; לט, יא; תהילות שלמה ז, ט (בסורית): והו דברני עד לא אהוא ידע מדם דעבד הוית כד אהוא. והשווה גם בספר ברוך הסורי כא, ה. בבן-סירא כג, לד נאמרו דברים דומים מתוך כוונה אחרת.
 8 [ומבלעדיכה] ... ולא יודע בלוא רצונכה: הדברים חוזרים ונשנים ב-10, 9. פירוט ודיוק בתורת הגזרה הקדומה. כיוון שהכול נעשה ברצון האל, ממילא אף ידיעתו של האדם (את סדרי הטבע וכו') מותנית ברצונו של האל. הרעיון מובא כאן וב-10, 9 כמאמר מוסגר בין שאר שבחיו של האל. בלוא רצונכה: חוזר ונשנה ב-10, 2; הצורה התחבירית 'בלוא' גם בשורה 23; 10, 5—9; ועיין בנאמר ל-10, 2.

ולא יודע בלוא רצונכה
 9 אתה יצרתה | כול רוח ופעו[לתה הכינותה]
 ומשפט לכול מעשיהם

10 ואתה נטיתה שמים | לכבודכה
 [ו]כול [אשר במ תכנ]תה לרצונכה
 ורוחות עוז לחוקיהם
 11 בטרם | היותם למלאכי ק[ודש ידעתם
 והיו] לרוחות עולם בממשלותם
 מאורות לרזיהם |
 12 כוכבים לנתיבות[ם]
 וכול רוחות סערה] למשאם
 זקים וברקים לעבודתם

(9) ופעו[לתה הכינותה]: על-פי 22,15. (10) [ו]כול: שריד הוי"ו נראה מימין הקרע. — [ו]כול [אשר במ]: על-פי שורה 18. — עוז לחוקיהם: מטושטש. — (11) ק[ודש]: קו"ף קטועה. — (12) [וכול רוחות...]: למשאם: על-פי אוריחושך 12,10. ועיין פירוש; עקבות הה"א של [סערה] נראות, והשווה קטע 6,8.

9 אתה יצרתה כול רוח: כיוצא בזה בא גם בהודיות 22,15; 'אתה יצרתה רוח ופעולתה הכינותה'; והשווה עוד 4,31. לפי הקבלות אלו יש להבין, ש'רוח' היא הנפש הפועלת בנבראים וגורמת למעשיהם; האל נותן לאדם רוח טובה או רעה וקובע את טיב מעשיו. לפיכך דומה משמעות מלת 'רוח' כאן למשמעותה בסרך היחד 3,18. ואפשר שהכוונה כאן לרוחות הפועלים בטבע, המתוארים בהמשך (שורות 10–11), ועיין שם. עיין גם במילון ובמבוא, סעיף 54. ומשפט לכול מעשיהם: גם את החוק הקובע את מעשיהם הכינות. דומה לו 'ובידכה משפט כולם', 4,5. נטיתה שמים: השווה ישעיה מד, כד; מה, יב; נא, יג; איוב ט, ח; ועוד.

10 לכבודכה: ולא לצורך אחר, עיין מבוא, סעיף 37.
 11–10 ורוחות עוז לחוקיהם בטרם היותם למלאכי וכו': האל ידע את המלאכים עוד לפני שהיו למלאכים ונתן להם את חוקי התנהגותם. אז ניתן להם השלטון ברוחות הטבע השונים וזה טעם 'לרוחות עולם בממשלותם'. הקבלה לתורה זו לא מצאתי, ואפשר שיש כאן דרוש על 'עושה מלאכיו רוחות', תהלים קד, ד. רוחות עוז, רוחות עולם: כינויים דומים למלאכים השליטים בטבע: חנוך ס, יב–כב; יובלות ב, ב; בחנוך כ נמנו שמותיהם של מלאכים אלה.

11 בממשלותם: השווה 'ממשלת קדושים', אוריחושך 12,10; ועיין במילון. מאורות וכו': כאן מתחיל מניין כוחות הטבע, היינו פירוט ממשלתם של 'רוחות העולם'. לכל הפסקה השווה חנוך מא, ג–ה; ס, יא; בן-סירא מב, כא–מג, לח. מאורות לרזיהם: הכוונה לחוקי התנועה של המאורות, הידועים לבחיריו של האל והמתוארים במפורט בחנוך עב ובהמשך.

12 כוכבים לנתיבות[ם]: השווה שופטים ה, כ. [רוחות סערה] למשאם: ההשלמה מתכוונת לרוחות הממשיים, הנושבים, שנדונו בחנוך יח, א–ה; מא, ג; עו, א–יד. למשאם: משא הרוח רק כאן ובאוריחושך 12,10; במקרא מדובר על הרוח הנושאת משהו (ארבה, קש, בן-אדם; השווה שמות י, יג; ישעיה מ, כד; יחזקאל ג, יד; ועוד). זקים:

13 ואוצרות | מחשבת לחפציה[ם] ומפרש עבים] לרזיהם

אתה בראתה ארץ בכוחה |

14 ימים ותהומות עם [היבשה

וכול יוש] ביהם הכינותה בחוכמתה

15 וכול אשר במ | תכנתה לרצונך]ה

ותתנם לממשלה] לרוח אדם אשר יצרת בתבל

16 לכול ימי עולם | ודורות נצח

למ[לא פעולותיהמה] בקציהם

פלגתה עבודתם בכול דוריהם

(11) [ומפרש עבים]: עיין פירוש, והשווה איוב לו, כט. — לרזיהם: אחרי רוח של תיבה. — בכוחה: כתוב על מלה מחוקה. אולי 'בכונתה' 8, שעדיין אפשר להבחין ממנה בבי"ת לפני הבי"ת של 'בכוחה' ובתי"ו שהיתה כתובה במקומה של החי"ת של עכשיו (עשה את התי"ו לחי"ת עליידי הוספת תגים מלמעלה). — (14) עם: מטושטש. — [יוש] ביהם: השווה 13,8. — וכול אשר: וי"ו שנייה חלופה. — (15) [ותתנם לממשלה]: השווה 17,13; סרך 17,3; 29,9. — לכול: וי"ו חלופה. — (16) למ[לא פעולותיהמה]: השווה סרך 16,3.

נזכרו ביחד עם הברקים בבן-סירא מג, טו; משנה ברכות ט, ב; באורי-חושיך 3,6 הם משמשים בתקבולת ל'ברקת'. עיקר הוראת 'זיק' — ניצוץ (ישעיה ג, יא); הזיקים שבשמים אפשר שהם ביטוי סתם נרדף לברקים, או מטיאורים, והתלמוד פירשם 'כוכבא דשביט' (= קומט, ברכות נח, ב). לעבודתם: בשירותם, עיין במילון. ואוצרות: אוצרות הרוח, הגשם, השלג, וכד', השווה ירמיה י, יג; איוב לח, כב; תהלים קלה, ז; בן-סירא מג, טז; חנוך יז, ג; יח, א; אורי-חושיך 10, 12.

13 אוצרות מחשבת: האוצרות הנסתרים; בדומה לזאת: 'מחשבי תהום' (32,3) — המקומות המוסתרים שבתהום. לחפציה[ם]: השווה תהלים קיא, ב; בן-סירא מג, ח; סרך 3, 17. [ומפרש עבים]: כך השלמתי, הואיל והעבים הם תופעת הטבע היחידה מבין התופעות שבשמים שלא נזכרה עד כאן. גם לפי הסדר שהוא נהג (מלמעלה למטה) מקומם כאן. והשווה גם 'מפרש שחקים', אורי-חושיך 10, 12. אתה בראתה: כנגד 'אתה נטית' (שורה 9), 'אתה יצרתה' (שורה 8). אתה בראתה ארץ וכו': מכאן והלאה מונה את הנבראים התחתונים.

14 הכינותה: בראת וקבעת מראש את מעשיהם. הפועל 'הכין' חוזר כמונח קבוע במשמעות זאת בהודיה זו ובשאר ההודיות, עיין במילון. וכול אשר במ: צמחים, חיות, דגים וכד'. לפי תהלים צו, יב.

15 תכנתה: גם הוא מונח בתורת הגזרה הקדומה; הוראתו כלשון מדידה וקביעה של מידתו או מקומו של דבר מצאנו כבר במקרא, השווה ישעיה מ, יב; והשווה עוד בן-סירא מב, ל; ועיין במילון. 'תכון' בהוראת 'סדר קבוע' הוא אחד המונחים החשובים שבסרך (השווה סרך 5, 7, ועוד). לרוח אדם: היינו לאדם, לנפשו השולטת בו, כמבואר לעיל בשורה 9. ימי עולם: מקביל ל'דורות נצח', ועיין בנאמר לשורה 18.

16 בקציהם פלגתה עבודתם וכו': הקצבת לכל נברא את עבודתו וקבעת את זמנה של כל פעולה (= בקציהם) לכל הדורות מראש (= לכול דוריהם). בקציהם: עיין במילון. פלגתה: חלקת, הקצבת. חוזר בהוראה זו בשורה 18; 13, 13; והשווה 'מפלג' (12, 23).

17 ומש[פ]ט | במועדיה לממשל[תם תכנתה
 ודר]כיהם הכינותה לדור ודור
 18 ופקודת שלומם | עם* כול נגיעיהם [לקציהם תכנת]ה
 ותפלגה לכול צאצאיהם
 למספר דורות עולם |
 19 ולכול שני נצח
 ו[מעשיהם ידעת]ה
 20 ובחכמת דעתה הכ[י]נותה תעודתם בטרם | היותם
 ועל פי ד[ברכה נה]יה כול
 ומבלעדיך לא יעשה |

21 אלה ידעתי מבינתה

(17) [ודר]כיהם: השווה סרך 26,3. — הכינותה: פגום, הקריאה מסופקת. — (18) עם: כתוב 'עם עם'. —
 [לקציהם]: עליפי סרך 15,8. — ותפלגה: ה"א תלויה. — (19) ו[מעשיהם ידעת]ה: עליפי שורה 7. —
 תעודתם: תעודתם כתיב, החסיר את הוי"ו והשאיר רווח בשבילה. — (20) יעשה: שאר השורה חלק.

עבודתם: השווה סרך 26,3: '[ועל דרכי]הן כול עבודה'. ומש[פ]ט: חוק התנהגות,
 כטעמו לעיל שורה 9.
 17 במועדיה: של העבודה.
 17—18 ופקודת שלומם עם כול נגיעיהם: כיוצא בזה סרך 14,3: 'ולפקודת נגיעיהם עם
 קצי שלומם'; וטעמו שהאל קבע את הטוב ואת הרע אשר יקרה את הנבראים. ופקודת:
 הדבר שהאל פוקד בו את האדם היא פקודתו, השווה סרך 6,4: 19,4, ועוד בסרך.
 נגיעיהם: צרותיהם, מונח נפוץ בהודיות ובמגילות, עיין במילון. במגילות בכל מקום לשון
 רבים של 'נגע' היא 'נגיעים', עיין במבוא, סעיף 8.
 18 צאצאיהם: עיין במילון.
 18—19 למספר דורות עולם ולכול שני נצח: עיקר כוונת הדברים: 'לתמיד', 'לעולם ועד';
 אולם כיוון שהכול ידוע מראש, מסתבר שאף זמנם של 'דורות עולם' ושל 'שני נצח' נקבע
 מראש ושמור בסוד אצל הבורא. רמז לכך תמצא בקטע 11,5: ועיין בפשר חבקוק 13,7:
 הנאמר כאן דומה לאמור בשורות 15: 24 ובברית דמשק 10,2. ועיין במבוא, סעיף 39.
 19 הכ[י]נותה תעודתם בטרם היותם: קבעת מראש את תפקידם המיועד להם. השווה
 שורה 7 ושורה 14 לעיל והנאמר שם ובסרך 15—16: 'ולפני היותם הכין כול מחשבתם
 ובהיותם לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם' וכו'. תעודתם: המונח 'תעודה'
 משמש במגילות בהוראות שונות. כאן 9,12 ובסרך 16,3 ראוי ביותר לפרשו כפעולת
 הנברא שנגזרה עליו, תפקידו. הוראה דומה כלולה ב'תעודות המלחמה' שבאורי'וחושך
 8,2; סרך 26,12. ההוראה המשותפת האחת המתאימה כמעט בכל השימושים היא 'דבר
 הנועד להתקיים', ועיין במילון.
 19—20 הכ[י]נותה... לא יעשה: לא זו בלבד שהאל קבע את מעשי הנבראים 'בטרם
 היותם', אלא רצון האל קובע גם את הפעולות הבודדות בשעה שהן נעשות ('השגחה
 עליונה'). כך מסתבר מן החלק השני של הגניסוח המקביל בסרך 16,3: 'ובהיותם... ימלאו
 פעולתם ואין להשנות' וכו', והשווה שורות 7—8 לעיל.
 21 אלה: רזי הבריאה שתוארו קודם. אלה ידעתי מבינתה: חוזר ב"12,14; 12,15; אור-

כיא גליתה אוזני לרזי פלא
 ואני יצר החמר ומגבל המים |
 22 סוד הערוה ומקור הנדה
 כור העוון ומבנה החטאה
 23 רוח התועה ונעוה בלא | בינה

ישעיה נח, ב; ועוד

ונבעתה במשפטי צדק

מה אדבר בלא נודע

ואשמיעה בלא סופר

24 הכול | חקוק לפניכה בחרת זכרון לכול קצי נצח
 ותקופות מספר שני עולם בכול מועדיהם |
 25 ולוא נסתרו ולא נעדרו מלפניכה
 ומה יספר אנוש חטאתו

(22) רוח התועה : פגום.

וחושך 10, 16. טעמו : נודע לי בזכות הבינה שנתת בי, ועיין במבוא, סעיפים 51, 53. גליתה אוזני : הגדת לי את סודך. ביטוי מקראי (שמואל א ט, טו, ועוד), החוזר בהודיות כשימושו כאן. עיין במילון והשווה 'מגולי אוזן' (כינאי לישראל), אור-חושך 10, 11. רזי פלא : עיין במילון. ואני יצר וכי' : שורה של ביטויים המצביעים על מוצאו השפל והטמא של האדם ; יש בהם מן הגוומה ומן הגועל והם שגרה בהודיות (עיין במילון על הביטויים הבודדים ובמבוא, סעיף 40) והם חוזרים גם בסרך 11, 20–22. יצר החמר : מי שנוצר מחומר, מונח בהודיות, ועיין במילון ; השווה ישעיה כט, טז ; ז ; איוב י, ט ; ועוד. מגבל המים : מעורב ונלוש במים. הפועל ידוע מלשון חכמים (ויקרא רבה כט, א). 22 סוד הערוה : מי שיסודו, היינו מוצאו, מן הערוה. 'סוד' בהוראת 'סוד' חוזר בהודיות, ועיין במילון. מקור הנדה : מי שמקורו בנדה. 'נדה' באה במגילות בהוראה מורחבת של טומאה סתם, עיין במילון, וזה גם טעם 'ערוה' כאן. ומבנה החטאה : החטא טבוע בגופו של האדם ; 'מבנה', כינוי לגוף, עיין במילון. כור העוון : מי שמוצאו, 'מכורתו', מן העוון. 'כור' אינו בא עוד בשימוש זה, אבל השווה 'כור הריה' (3, 8–12). רוח התועה ונעוה בלא בינה : רוחי (כל עוד לא תחוננה בחסדי האל) תועה ללא דרך טובה, חוטאת ומחוסרת בינה. 'רוח נעוה' חוזר ונשנה בהודיות (עיין במילון). 23 ונבעתה במשפטי צדק : רוחי נבהלת ממשפט הפורענות הצודק. 'נבעתה' משמש כאן כהוראתו המקראית, השווה שמואל א טז, יד ; איוב ט, לד ; דניאל ח, יז. מה אדבר וכי' : פסקה דומה באה ב'12, 32. מה אדבר : הרגשה דומה בתהלים קלט, ד. 24 חקוק וכי' : התמונה אינה מקראית ; השווה : 'וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים' אור-חושך 12, 3 ; סרך 10, 11. אולי יש כאן דמיון כלשהו ל'לוחות השמים' של ספר היובלות (ו, לא ; ועוד). חקוק : השווה פשר חבקוק 13, 7. חרת : בתי"ו, כמו 'חרות' (שמות לב, טז) ; השם מופיע במקרא בתי"ת, חרט (שמות לב, ד ; ישעיה ח, א ; אמנם ייתכן כי 'חרט' במקרא אינו מכשיר כתיבה, עיין ברש"י וברשב"ם לשמות לב, ד, וגם טור-סיני, הלשון והספר, כרך א, עמ' 388 ואילך). 25 ולוא נסתרו ולא נעדרו מלפניכה : מעשי הנבראים. כיצא בזה חנוך ט, ה ; פד, ג. גם 'לא יפלא ממך דבר' (ירמיה לב, יז) הובן : 'לא יסתר' בתרגום השבעים ובתרגום יונתן (ובעקבותיו ברש"י וברד"ק). מעניינת גם ההקבלה של וידוי יום-הכיפורים 'אין (כל) דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך'. ומה יספר וכי' : אין אדם מודיע בוודיו לאלהים

ומה יוכיח על עוונותיו |

26 ומה ישיב על כול משפט הצדק

27 לכה אתה אל הדעות כול מעשי הצדקה | וסוד האמת

ולבני האדם עבודת העוון ומעשי הרמיה

28 אתה בראתה | רוח בלשון ותדע דבריה

ותכן פרי שפתים בטרם היותם

ותשם דברים על קו |

29 ומבע רוח שפתים במדה

ותוצא קוים לרזיהם

ומבעי רוחות לחשבונם

(26) ישיב על: כך צריך להיות כנראה; כתוב 'עול', בוי"ו תלויה; עיין פירוש. — אל: באותיות עבריות עתיקות. (27 — הרמיה: אחריו רווח של תיבה. — 28) ומבעי רוחות: מטושטש, הבי"ת סדוקה.

דבר שלא היה ידוע לו. לוידיו של אדם ולתוכחת עצמו (כמו לתהילה ולתפילה) אין ערך כשלעצמם.

26 ומה ישיב וכו': אין לאדם טענה, כשהוא נשפט לפניך, כלומר, אינו יכול לומר 'צדיק אני'. ולכן בא ההמשך לכה אתה אל הדעות כול מעשי הצדקה, וכיוצא בזה בקיצור: 'אין צדיק עמכה' (19,12). עיין עוד 16,19; 17,20; ומבוא, סעיף 36. ומה ישיב: חוזר ב"27,12. על: קריאה זו נותנת את המשך הדברים הנוה ביותר, ומוטב להניח שהסופר אשר הוסיף ותלה וי"ו בין עי"ן ללמ"ד טעה. הקריאה 'עול' עשויה להתפרש: (א) כל תשובתו של אנוש תהיה עוול, דברים בטלים. (ב) בהקבלה ל'אנוש', היינו: 'עויל' (כמו איוב יט, יח), או: עול (בוי"ו קמוצה; איוב כז, ז). אבל אם כן, תחסר מלת היתס ויהיה צורך להוסיף 'על' שנייה (מתוך הנחה של האפולוגראפיה) ולקרא 'ומה יוסיף עול על כול' וכו'. אל הדעות: חוזר ונשנה ב"12,10; קטע 4,15. מקורו בשמואל א ב, ג: 'כי אל דעות ה' ולו (קרי) נתכנו עלילות', ואם כן יש לראות כאן רמז לדרשת הפסוק לעניין תורת הגזרה הקדומה.

27 עבודת העוון: אולי טעמה פולחן העוון, היינו שעבוד לחטא, שכן 'עבודה' באה בהודיות בהוראת 'פולחן, שירות' (עיין 2,33 ובמילון). בפירוש זה נתקבל ניסוח חריף מן הרגיל של תורת השעבוד לחטא, עיין במבוא, סעיף 42. ויתכן ש'עבודה' מקבילה כאן ל'מעשה', וכמו בסרך 3,25—26, וטעם 'עבודת העוון' — עשייתו או ביצועו. ומעשי הרמיה: חוזר ונשנה בקטע 3,10. ל'רמיה' עיין במילון, והשווה עוד סרך 4,9. אתה בראתה רוח בלשון: נתת ללשון את כושר ההבעה. הרעיון מופיע בחנוך פד, א.

28 ותדע דבריה: מראש. ותכן פרי וכו': האל יוצר את דברי השבח והתפילה עוד לפני שהם מתהווים על שפת המשורר. פרי שפתים: הביטוי בא מהושע יד, ג לפי קריאת השבעים (תחת 'פריים שפתינו' — 'פרי שפתינו' [καρπος χειλέων]). ביטוי זה חוזר ב'ברית החדשה', איגרת לעברים יג, טו; ובמזמורי שלמה טו, ג. ביטויים דומים במקרא: 'פרי פי איש' (משלי יב, יד, ועוד); 'ניב שפתים' (ישעיה נז, יט); ובסרך: 'תרומת שפתים' (6,10); והשווה שם 10,14; 8,10.

29—28 על קו... במדה... קוים לרזיהם... לחשבונם: הכוונה למידתם הנאה של הדב־רים, שמשמע אדם לכבוד הבורא, דברים שיש בהם 'רזים' משלהם, ואפשר שהכוונה למשקל השירה. על קו: השווה סרך 10,9; 'קו' בהוראת מידה נמצא עוד בהודיות 6,26; 8,21.

30 להודיע | כבודכה

ולספר נפלאותיכה בכול מעשי אמתכה

ו[פעולות צ] דקכה

31 ולהלל שמכה | בפה כול

וידעוכה לפי שכלם

וברכוכה לעולמי [עד]

32 ואתה ברחמיכה | וגדול חסדיכה

חזקתה רוח אנוש לפני נגע

ו[רוח נעוה] טה[רתה] מרוב עוון |

33 לספר נפלאותיכה לנגד כול מעשיכה

ו[אגידה בקהל פ] תיים משפטי נגיעי |

34 ולבני אנוש כול נפלאותיכה

אשר הגברתה [בי לנגד ב] ני אדם

35 שמעו | חכמים ושחו דעת

איוב לד, ב

30 ו[פעולות צ] דקכה: נראות עקבות מעטות. — 31 [עד]: אינו ממלא את מקום הקרע. יש לשער ששאר החלל היה חלק. שהרי גם לאחר הקרע יש כאן רוח של שתי תיבות. — 32 ו[רוח נעוה]: על פי 21,3. — טה[רתה]: נראות עקבות של סוף התיבה. — 33 נפלאותיכה: מטושטש קצת. — ו[אגידה וכו']: עיין פירוש. — 34 [בי לנגד ב] ני: מן הביט הראשונה שרידים; מן הנר' שרידים. על פי 24,2 והשווה במילון. — אדם: מטושטש; אחריו רוח. — 35 ושחו דעת וגמרהים: מטושטש, קריאתו בטוחה.

30 להודיע כבודכה וכו': האל נתן את יכולת השירה לבחיריו שבין בני־האדם כדי שייוודע שבחו בין הבריות. רעיון נפוץ בהודיות, עיין במבוא, סעיפים 54—55.

31 וידעוכה לפי שכלם: במידה שהם מסוגלים להכיר. כך מסתבר מן סרך 15,9; ועיין במילון, ערך 'שכל'.

32 חזקתה רוח אנוש לפני נגע: נתת לו את כושר־העמידה לפני האסון. כיוצא בזה: 'רוחי החזיקה במעמד לפני נגע' (36,4). ועיין 'חזק', 'החזיק' במילון. טה[רתה] מרוב עוון: עיין במבוא, סעיף 50, והשווה 3, 21. טעמו כאן, שהטהרה היא תנאי ליכולת השירה.

33 ו[אגידה וכו']: אם ההשלמות נכונות, הרי טעמם של הדברים שאין בעל ההודיות נוהג במידה שווה כלפי חוץ וכלפי פנים. לחבריו בכת הוא מספר את הצרות שהאל פוקדו בהן, שהרי אלה מסוגלים להעריך כראוי את הניסיון, שהאל מנסה בו את הצדיקים. לשאר בני־האדם הוא משמיע רק דברי שבח על טובו של הבורא. [פ] תיים: כינוי לכת, השווה 9,2 ובנאמר שם. משפטי נגיעי: צירוף חוזר ונשנה בהודיות. עיין 8,11; קטע 3,16.

34 הגברתה: עשית עמי גבורה ופלא. עיין בנאמר ל'2,24 ובמילון.

35 חכמים: כינוי בלתי־רגיל בהודיות, כנראה בהשפעת הפסוק. ושחו דעת: השמיעו דברי דעת; כנראה כוונת הכתיב כאן: 'ושחר', חסר יו"ד, ועל־ידי כך נוצרת הקבלה שלמה לצלעות הבאות והמשך נאה. אמנם הכתיב החסר 'ושחר' מוזר הוא, אבל אין הכרח לראות בו טעות בעלמא (ולתקנו). שהרי סופר המגילה נוטה להחסיר יו"דים (עיין במבוא, סעיף 6). אפשר גם לקרוא 'ושחי' בסי'ן קמוצה, ואז יהיה כאן כינוי נוסף על 'חכמים'.

ישעיה כו, ג

ונמהרים והיו ליצר סמוך
[וכול פתיים] הוסיפו ערמה |

צדיקים השביתו עולה 36

תהלים קיט, א

וכול תמימי דרך החזיקו] מעמד

37 [וכול נדכ] א עני האריכו | אפים

ואל תמאסו בכ] ול משפט הצדק

כי אמת כול מעשי אל

38 [ואו] ילי לב לא יבינו | אלה

ובחסד אמ] תכה הודעתם לאנשי עצתכה

39 [ער] יצים יחרוקו [שנים]

[פתיים]: על-פי 9,2; משלי א.ד. — 36) החזיקו] מעמד]: על-פי 36,4; והשווה מילון. — 37) [משפט הצדק]: השווה שורה 26 לעיל. — [ואו] י לי לב: השווה משלי י, כא. — 39) יחרוקו [שנים]: על-פי 11,2.

וטעמו: המסיחים דברי דעת, או בשי"ן ימנית: מי שדעתם שפלה, ענווים (מן 'שחה' המקראי, ישעיה נא, כג, ועוד). ונמהרים: כינוי קבוע לאנשי הכת (עיין במילון). וטעמו: אנשים שהיו קרובים לייאוש. כינוי זה מוצאו מישעיה לה, ד: 'אמרו לנמהרי לב חזקו אל תיראו', והשווה עוד ישעיה לב, ד. לכל שורת הכינויים כאן השווה 9,2. ליצר סמוך: מונח חוזר ונשנה בהודיות ובסרך, עיין במילון. טעמו: רוח סומכת ובוטחת באלהים, ומקורו בישעיה כו, ג: 'יצר סמוך תצור שלום שלום כי כך בטוח', והוא משמש מעין קיצור לפסוק. 'יצר' משמש בצירוף זה (בהודיות) בהוראת 'נטייה, תכונה' (כהוראתו בביטוי 'יצר הרע'), והוראה זו מצויה בהודיות גם בצירופים אחרים, עיין במילון. טעם 'היו ליצר סמוך' — היו לבעלי יצר סמוך. ערמה: חזרת ונשנית ב' 9,2; ועיין בנאמר שם. 36 השביתו: הפסיקו, עיין במילון. תמימי דרך: ביטוי מקראי המשמש ככינוי לכת גם בסרך 22,4. השווה: 'תום דרך' (4,30). בסרך נפוץ מאוד 'תמים דרך', אבל שם הוא מושג, ולא כינוי לאדם; ואולי מוטב לקרוא שם 'תמום דרך', למשל: 'וללכת בתמום דרך' (סרך 9,9), וכמוהו רבים. האריכו אפים: הוּ סבלנים. השווה סרך 3,4. 37 ואל תמאסו: ל'מאס' חשיבות מיוחדת בלשון המגילות, השווה הודיות 15,18; סרך 2,25; ברית דמשק 15,2. לא יבינו אלה: לפי תהלים כח, ה; פב, ה; משלי כח, ה; דניאל יב, י. כאן הכוונה, כנראה, למתנגדי הכת: השווה סרך 11,5—12; ברית-דמשק 14,3.

הוֹדִיָּה ב

תפקידו של המנהיג

פתיחתה של הודיה זו היתה כנראה כתובה בשורות החסרות שבראש הדף, ואין לראות בה המשך לדברים שבדף הקודם, שכן דברים אלה ארוכים מאוד כשלעצמם ודנים בנושא שונה לגמרי מן הנושא הנדון בהודיה זו. השורות הראשונות שבדף 2, שאפשר לעמוד על משמעותן, מתארות את הצרות ואת הסכנות שניצול מהן בעל ההודיה בעזרת האל (שורות 5–7). ניתן אפוא לשער, שההודיה פתחה בדברים של תודה על הצלה מצרות אלו, כנהוג בפתיחתן של הודיות אחרות (השווה 19,3; 20,5).

ההודיה עוברת לדון בנושא המיוחד שלה בשורה 7. המחבר מודה לאלהים על כוח הדיבור והתפילה שנתן לו, על 'מענה לשון'. מיכולת זו הוא עובר לשאר העניינים הכרוכים בסגולה המיוחדת שחנן אותו האל, היא סגולת המנהיגות הרוחנית. הוא מדבר על מלחמתו במתנגדי הכת, על עמדתו בתוך הכת, על הבנתו ברזי האל וכשרון הוראתו בהם. על המנהיגות הרוחנית מדובר במגילה זו פעמים אחדות, ותמיד היא נזכרת כתפקידו האישי של בעל ההודיות (עיין במבוא, סעיף 28). אולם ההודיה שלפנינו היא היחידה, שהוקדשה במיוחד לנושא זה ושדנה בו בהרחבה.

למנהיגות, כפי שהיא מתוארת כאן, שתי פנים — חיזוק אמונתם והשכלתם של אנשי הכת מזה, ומלחמה חריפה עם מתנגדיה מזה. כדי להגדיר את עמדתו, הוא מראה את הניגוד שבין שני החוגים האלה, ולכן הוקדש חלק ניכר מדברי ההודיה לתיאורם של אנשי הכת ושל מתנגדיה ושל יחס המנהיג אל שני החוגים. שני התיאורים באים חליפות, וכך מובלט בחריפות הניגוד שבין שתי העדות. הדגשה נוספת לניגוד זה הושגה על-ידי ביטויים חוזרים ונשנים: בעל ההודיה הוא 'מליץ דעת' (שורה 13), ומתנגדיו הם 'מליצי תעות' (שורה 14). כנגד 'ערול שפה' שמטבע ברייתו של בעל ההודיה לפני מתן יכולת הדיבור (שורה 7), אתה מוצא 'ערול שפה' שבזדון אצל שונאיו, העושים את 'ערול השפה' לתורתם (שורה 18). ביטוי זה מופיע דווקא בתחילתה ובסופה של ההודיה, ותופעה זו מעידה, שנתכוון המחבר לתת לפרק זה מעין שלמות של צורה.

...ומשמיעי שמחה לאבל יג[ון]

6 ומתהול[לים לכול הוות שמוע]ה

ומשברים] חזקים למיס לבבי

7 ומאמצי [כוחי] | לפני [נג]ע

משלי טז, א

ותתן מענה לשון לע[רול] שפתי

נחום ב, ב

8 ותסמוך נפשי בחזק מותנים | ואמוץ כוח

מלאכי א, ד

ותעמד פעמי בגבול רשעה

ואהיה פח לפושעים

ישעיה נט, כ

9 ומרפא לכול | שבי פשע

משלי א, ד ; ח, ה

ערמה לפתיים

ישעיה לב, ד ; לה, ד

ויצר סמוך לכול נמהרי לב

ירמיה כ, ח

10 ותשימני חרפה | וקלס לבוגדים

משורות 1—4 רק שרידים : 1] דו[סמוך לסוף השורה. — 2] עזי[ועוד עקבות. — 3] כול מעשי עול[ה. — 4] שם[בתחילת השורה, ומאפה :]חי צדק בכל ח[, 'צדק' תלוי מעל ל'אמת' מנוקד. — 5] בתחילתה של השורה נשתמר [מחץ מ]. — יג[ון] : על-פי 20,11. — 6] [ומשברים] : עיין במילון. — [כוחי] : על-פי איוב לו, יט ; ואפשר שהסאיר את סוף השורה חלק. — 7] [נג]ע : על-פי 32,1 ; 36,4. —

5 ומשמיעי שמחה לאבל יג[ון] : הרשעים שמחים ביגונו של בעל ההודיה. היגון מתואר במפורט ב-20,11. גם שם מלווה היגון בכאב גופני.

6 הווה : פגע רע, אסון, עיין במילון. שמוע[ה] : שמועה רעה, אסון, כמו בישעיה כח, יט ; ירמיה, י, כב ; יחזקאל ז, כו ; כא, יב. [ומשברים] : כאבים, עיין במילון. למיס : הפעיל בהבלעת הה"א. עיין במבוא, סעיף 7. למיס לבבי : העלולים להמס את לבבי, לגרום לייאוש, השווה 33,4. ומאמצי [כוחי] : עיין הערות קריאה. המלה 'מאמץ' באה במקרא רק בצירוף 'מאמצי כוח' (איוב לו, יט), ויש לשער, שנקט בעל ההודיה את המליצה המקראית בשלמותה. מכל מקום הביק 'מאמצים' כתכונה, בהקבלה ל'כוח', ולא ראה במלה כינוי לאנשים חזקים, כדרך התרגומים העתיקים.

7 לפני [נג]ע : מיוחד הפגיעה ; נוסחה מקובלת, עיין במילון. ותתן וכו' : נתת לי את יכולת הדיבור, אף-על-פי שמטבע בריית הייתי ערל שפתיים. מענה לשון : עיין במילון. לע[רול] שפתי : שם-עצם מופשט על-פי הפסוק שמות ו, יב. בחזק מותנים ואמוץ כוח : כיוצא בו : 'חזק מעמד ואמוץ מתנים' (אור-חושיך 14, 6—7).

8 ותעמד... רשעה : כיוצא בזה 24,3 ; עניין דומה ב-7,5. תפקידו או גורלו של המנהיג הרוחני הוא להיות מעורב בעולם הרשעים, כנראה כדי שיוכל להילחם בהם, כפי שאנו למדים מן ההמשך. אמנם מצב זה כרוך בסכנות, המתוארות במקום המקביל 24,3.

9 שבי פשע... נמהרי לב : כינויים מקובלים לבני הכת, עיין במבוא, סעיף 58. ערמה לפתיים : ללמד את הפתיים בינה. 'ערמה' בהוראה חיובית באה עוד ב-1,35 ; סרך 4,6 ; ברית דמשק 4,2. פתיים : גם זה כינוי לכת, המופיע עוד בפשר-חבקוק 12,4. הכתיב 'פתיים' מקראי הוא (תהלים קיט, קל), בהודיות יש גם 'פותאים' (קטע 15,4). על שינויי הכתיב במקרא עיין מסורה גדולה לתהלים קיט, קל.

סוד אמת ובינה לישרי דרך
ואהיה על עון רשעים |
11 דבה בשפת עריצים
לצים יחרוקו שנים

ואני הייתי נגינה לפושעים | איכה ג, יד; איוב ל, ט; תהלים סט, ג
12 ועלי קהלת רשעים תתרגש
ויהמו כנחשולי ימים
13 בהרגש גליהם רפש | וטיט יגרישו ישעיה נז, כ
ותשימני נס לבחירי צדק
ומליץ דעת ברזי פלא
14 לבחון | [דורשי] אמת
ולנסות אוהבי מוסר

ואהיה איש ריב למליצי תעות שופטים יב, ב; ירמיה טו, י

לע[רול]: על-פי שורה 18. — 10) דרך: אחריו רווח קטן. — 11) שנים: אחריו רווח קטן. — 14) מוסר:

10 סוד אמת ובינה: בעל הסוד העילאי, או מלמד הסוד לישרי הדרך. אפשר גם לפרש 'סוד' כמו 'סוד' (כמו ב'6, 26 ועוד), ועיין במילון. ואהיה על עון רשעים: התגריתי בהם, נלחמתי עמם, וכן במקרא: 'ונהיה עליהם עד פתח השער', שמואל ב יא, כג, השווה ירמיה ד, יז. אפשר גם לקרוא: 'על עין רשעים', וטעמו — שנתנו בי את עינם לרעה (הצעת י' ידן).

11 דבה וכו': שימוש חפשי במליצות מקראיות. יחרוקו שנים: יחרקו עליי את שיניהם. אפשר גם לקרוא: 'חרוקי שנים', כמו חורקי שיניים, כינוי נוסף לרשעים. השם 'חרוק' יהיה על משקל פעול (בחולם), הבא ארבע פעמים במקרא ומציין את עושה הפעולה: חמוץ (ישעיה א, יז); בחון (ירמיה ו, כז); עשוק (שם כב, ג); בגודה (שם ג, ז, י); השווה בדקדוקם של Bauer-Leander, עמ' 470. המשקל בא גם בלשון חכמים: טחון, כרוז, ועוד, עיין סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 57. בביטוי 'חרוקי שיניים' אפשר לראות מעין גיבוש המליצה המקראית (עיין במבוא, סעיף 13), הבאה תמיד כמשפט שלם 'הרשע חורק את שיניו' (תהלים לו, יב; לה, טז; איוב טז, ט; איכה ב, טז).

12 תתרגש: ההתפעל מפועל זה אינו במקרא, והוא מצוי עוד במגילה זו, עיין במילון. הקל משמש בהוראה דומה במקרא, תהלים ב, א. ההתפעל בא בלשון חכמים בהוראה שונה במקצת. והשווה 'ויתגרשו' (ישעיה נז, כ, בנוסח המגילה כתב-יד א). נחשולי: המלה ידועה מלשון חכמים, עיין יומא לח, א, ועוד.

13 רפש וטיט יגרישו: המליצה חוזרת ונשנית ב'32, 8; 15. 'יגרישו' בהפעיל רק כאן. לבחירי צדק: כינוי לאנשי הכת. עיין במבוא, סעיף 58. מליץ דעת: מטיף ומלמד לדעה האמיתית, בנגוד ל'מליצי תעות' (שורה 14), ועיין 'מליץ' במילון. ברזי פלא: בתורתה הנסתרת והנפלאה של הכת. עיין במילון ובמבוא, סעיף 51.

14 לבחון... מוסר: רמז לתפקידים מיוחדים הדומים לתפקידיו של ה'פקיד' בסרך (6, 14) ושל ה'מבקר' בברית-דמשק (7, 13), עיין הודיות 12, 18 ובמבוא, סעיף 28.

- 15 [ובעל | של] וּם לכול חוּזי נכוחות
ואהיה לרוח קנאה לנגד כל דורשי חל[קות] |
- 16 [וכל] אנשי רמיה עלי יהמו
כקול המון מים רבים ישעיה יג, ד; דניאל י, ו; ירמיה י, יג; נא, טז
- 17 ומזמות בליעל [כול | מחש] בותם
ויהפוכו לשוחה חיי גבר
אשר הכינותה בפיו * ותלמדו בינה |
- 18 שמתה בלבבו לפתוח מקור דעת לכול מבינים
וימירום בערול שפה |
- 19 ולשון אחרת לעם לא בינות
להלבט במשגתם
- אחריו רוח קטן. — [ובעל]: עקבות. 15 — חל[קות]: על-פי שורה 32 — 16) אנשי: לקוי. —
17) [מחש] בותם: שריד השי"ן נראה. — בפיו: כך צריך להיות, כתב 'בפי', עיין בפירוש. — ותלמדו:
כתב ותלמדני, ניקר על הנ"ן ומחקה. — 18) במשגתם: שאר השורה חלקה.
- 15 [ובעל של] וּם: כמו 'איש שלום' (תהלים לו, לו); כיוצא בזה במקרא 'בעל ריב'
(איוב לא, לה) כנגד 'איש ריב' (שופטים יב, ב; ירמיה טו, י). חוּזי נכוחות: לפי ישעיה
ל, י, וכנגד 'דורשי חל[קות]', הרומז לאותו פסוק. לרוח קנאה: הקנאה מציינת את
השנאה שבין בעל ההודיות ליריביו גם בשורה 31 לקמן; 23, 5. בהוראה דומה בא הפועל
'קנא' ב-14, 14. דורשי חל[קות]: הדורשים את האל בתורה של שקר, חוזר ונשנה
בשורה 32 (ועיין בנאמר שם); 10, 4; 14, 4.
- 16 אנשי רמיה: חוזר ונשנה ב-14, 14. יהמו... רבים: התמונה הנשנית בשורה 27, ועוד
בהודיות, היא צרוף מליצות מקראיות. מזימות בליעל: השווה 13, 4.
- 17 ויהפוכו לשוחה חיי גבר: ממררים את חייו, עושים אותם לתופת עלי אדמות. לא
מצאתי תקבולת לתמונה נועזת זו, אבל דומה לה במקצת: 'חיי לשאול הגיעו' (תהלים
פח, ד). אשר... בלבבו: המחבר מדבר על עצמו בלשון נסתר, משום הקשר התחבירי
'גבר אשר'. דבר זה הטעה את המעתיק שסבר תחילה, שהדברים נאמרים בלשון מדבר
בעדו וכתב 'בפי' ו'ותלמדני', ולאחר-כך עמד על טעותו ותיקן 'ותלמדני' ל'ותלמדו', אבל
שכח להוסיף וי"ו לתיבת 'בפי'. אשר הכינותה בפיו וכו': אשר יצרת בפיו את
היכולת להשמיע דברי בינה. 'הכין' פירושו בהודיות יצר מראש, קבע את עתידו של
דבר, עיין במילון. למתנת ההבנה ברזים עילאיים משמש המונח גם ב-13, 7.
- 18 שמתה בלבבו: את היכולת לפתוח וכו'. לפתוח מקור דעת: תמונה רוחת בהודיות,
עיין במילון, ערך 'מקור'. וימירום וכו': מתנגדי הכת משתדלים להחליף את תורת
האמת בתורה עילגת משלהם. הכינוי ב'וימירום' רומז לדברי התורה הכלולים במושגי
'בינה' ו'דעת' במשפט הקודם. כאן לפנינו ניסוח מקוצר של דברים הבאים במילואם בהודיה
ח (7, 4; 16, 4). שם גם חוזרים הרמזים למקרא המופיעים כאן, ובמיוחד מובא שם ישעיה
כה, יא בצורה שלמה יותר, שכן בהודיה שלפנינו הוחלף 'לועג שפה' של הפסוק ב'ערול
שפה', לשם ההקבלה לשורה 7 לעיל.
- 19 לעם לא בינות להלבט: כיוצא בו ב-7, 4: 'וילבטו בלא בינה'; המליצה לפי הושע
ד, יד ולפי 'לא עם בינות הוא' (ישעיה כז, יא), שהובא בברית-דמשק 16, 5. להלבט
במשגתם: העם ההולך אחרי מטיפי הכזב טועה, ועלול להיענש על שגיאותיו. 'משגה'
בא במקרא (בראשית מג, יב) בלשון זכר, אבל ייתכן שאנשי הכת קראו במקרא זה לשון
נקבה. השווה גם 'משוגתם' (ברית-דמשק 5, 3).

הַצְלָתִי מֵאֵלֵּי

הוֹדִיָּה זוֹ קְרוּבָה יוֹתֵר מִחִבְרוֹתֶיהָ לְמִזְמוּרֵי תְהִלִּים. הִיא מְצַטְמֶצֶת בְּנוֹשֵׂא מְקוּבָל בְּסֵפֶר תְּהִלִּים: הַצְלָתוֹ שֶׁל הַצְדִּיק מִרְדִּיפַת הָרָשָׁעִים. גַּם מֵרַבָּה הִיא בְּמִלִּצוֹת מִקְרָאוֹת. אוֹיֶרֶת הַכֶּת הָאוֹפִיִּינִית לַהֲדוּתֵי אֵינָה מֵתְבַלֵּט בְּמִיּוּחַד בַּהֲדוּיָה זוֹ, הַמִּתְאָרֵת אֶת מֵאֲבָקוֹ שֶׁל הַמִּתְפַּלֵּל כְּמֵאֲבָק אִישִׁי, אֶף־עַל־פִּי שֶׁהָרָשָׁעִים מוֹפִיעִים כִּסּוּד שׁוֹא וְעֵדֶת בְּלִיעַל' מְלוֹכְדָת. תְּכוֹנָה קְלָאֲסִית נּוֹסֶפֶת הוּא הַמְבִנָּה הַבְּרוּר וְהַמְחוּשֵׁב יוֹתֵר מִן הַנְּהוּג בְּרֹב הַהֲדוּתֵי: בִּיטְחוֹנוֹ שֶׁל הַצְדִּיק נִדּוֹן בַּפְתִּיחָה וּבַחֲתִימָה וְרָשָׁעֵתָם שֶׁל הָרָשָׁעִים מִתּוֹאֲרֵת בְּגוֹפָה שֶׁל הַהֲדוּיָה (הַהֲדוּת אַחֲרוֹת בַּעֲלוֹת מְבִנָּה דּוֹמָה נִמְנוּ בְּמִבּוֹא, סַעִיף 18).

אֶף־עַל־פִּי־כֵן אֵין הַהֲדוּיָה חוֹזֶרֶת עַל יְצִירָתָם שֶׁל בְּעֵלֵי מִזְמוּרֵי תְהִלִּים. הִיא מְבִיעָה בְּקִיצוֹר וּבְרִמִּיזָה רַעִיוֹנוֹת אוֹפִיִּינִים לְכַת, שׁוֹכֵז לְנִיסוּחַ רַחֲב יוֹתֵר בַּהֲדוּתֵי אַחֲרוֹת, וְהֵם: בִּיטְחוֹנוֹ הַמוֹחֲלָט שֶׁל הַצְדִּיק בְּאֵלֵּהֵיוּ וְגַם יִיאֻשׁוֹ הַקּוֹדֵם לַחֲזוֹרָת בִּיטְחוֹנוֹ (מִבּוֹא, סַעִיף 47); תּוֹרַת הַגּוֹזֵרָה הַקְּדוּמָה (מִבּוֹא, סַעִיף 31) וְהַהֲשָׁקָפָה, שֶׁהָאֵל עוֹשֶׂה אֶת אֲשֶׁר הוּא עוֹשֶׂה אֶךְ וְרַק לְמַעַן שְׁמוֹ, כְּדֵי לְהַגְדִּיל אֶת כְּבוֹדוֹ (עֵיִן מִבּוֹא, סַעִיף 37). הַעִיֶּקְרוֹן שֶׁהוֹזָכַר בְּסוֹף מִשְׁמַשׁ לַפְתְּרוֹנָה שֶׁל קוֹשִׁיָּה יְסוּדִית בִּיּוֹתֵר, וְהִיא: מֵהַ טַעְמָה שֶׁל הָרָשָׁעָה בְּעוֹלָם, לִשְׁם מֵהַ נִבְרָאוּ הָרָשָׁעִים? מֵהַהֲדוּתָנוּ אֶתָּה לְמַד, שֶׁהָאֵל עוֹשֶׂה אֶף אֶת הָרָשָׁעִים לְמַעַן כְּבוֹדוֹ. הוּא מְסִית אֶת הָרָשָׁעִים בַּצְדִּיק — כְּבִיכּוֹל — כְּדֵי לְהַעֲנִישֵׁם, כְּדֵי שֶׁהַעוֹנֵשׁ יִרְאֶה אֶת גְּדוּלָּתוֹ לְעוֹלָם. טַעְנָה זוֹ נִאֲמָרָה בַּהֲדוּתֵי עוֹד פֶּעַם נּוֹסֶפֶת (15, 19) וְשֶׁם זְכָתָה לְנִיסוּחַ רַחֲב יוֹתֵר בְּמִקְצָת. כֵּאֵן נְצַטְמֶצֶם הָרַעִיוֹן בְּאִמְרֵי קֶצֶר וְחִרְיָפָה: 'בְּעִבּוֹר הַכְּבֹדָה בְּמִשְׁפַּט רָשָׁעִים'. מִלַּת 'הַכְּבֹדָה' הִיא רִמּוֹז לְפִסּוֹק: 'וְחִזְקֵתִי אֶת לֵב פֶּרַעַה וְרִדְף אַחֲרֵיהֶם וְאִכְבְּדָה בְּפֶרַעַה וּבְכָל חִילוֹ וְיִדְעוּ מִצָּרִים כִּי אֲנִי ה' (שְׁמוֹת י"ד, ד). הַסִּיפּוֹר הַמִּקְרָאִי עַל פֶּרַעַה שׁוֹלֵב אֶפְרַיִם בַּתּוֹרָה הַכְּלָלִית שֶׁל הַגּוֹזֵרָה הַקְּדוּמָה וְהוּא מִשְׁמַשׁ אֲסִמְכָתָה לְהַשְׁקֶפֶת הַכֶּת בַּעֲנִיֵּן הָרָשָׁעִים. אוֹתָהּ הַשְׁקֶפָה מִמֶּשׁ מִתְבַּסֶּסֶת עַל אוֹתוֹ הַסִּיפּוֹר הַמִּקְרָאִי בְּדִרְשָׁתוֹ שֶׁל פְּאוּלוֹס (אִיגְרָת לְרֹמָאִים ט, יז—כב), אוֹלָם פְּאוּלוֹס מִסְתַּמֵּךְ עַל פִּסּוֹק אַחֵר שֶׁם, עַל שְׁמוֹת ט, טז. מִצַּד שֵׁנִי, מִשְׁתַּדֵּלֶת הַיְּהוּדוֹת הַפְּרוּשִׁית לְתַרְץ אֶת הַטַּעְנָה הַמִּשְׁתַּמֶּעֶת מִסִּיפּוֹר עֶשֶׂר הַמִּכּוֹת, שֶׁעַל־פִּיו אֵין פֶּרַעַה אַחֲרָאִי לְחִטָּאוֹ, שֶׁהִרִי קֶשֶׁה ה' אֶת לְבוֹ: 'כִּי אֲנִי הַכְּבֹדֵתִי אֶת לְבוֹ, אֶרְיֹחֵנוּ, מִכָּאֵן פֶּתַח חוֹן פֶּה לְמִינִין לֹמֵר: לֹא הִיתָה מִמֶּנּוּ שִׁיעֶשֶׂה תְּשׁוּבָה, שְׁנֹאמַר: כִּי אֲנִי הַכְּבֹדֵתִי אֶת לְבוֹ. אֶל־ר"ש בֵּן לִקְיָשׁ, יִסְתֵּם פִּיהֶם שֶׁל מִינִים, אֲלֵא אִם לְלָצִים הוּא יִלְיָק, שֶׁהַקֶּב"ה מִתְּרָה בּוֹ בְּאֵדָם פֶּעַם רִאשׁוֹנָה שְׁנִיָּה וְשְׁלִישִׁית וְאֵינוֹ חוֹזֵר בּוֹ, וְהוּא נֹעֵל לְבוֹ מִן הַתְּשׁוּבָה כְּדֵי לְפָרוֹעַ מִמֶּנּוּ מֵהַ שְׁחָטָה,

אף כך פרעה הרשע כיון ששיגר הקב"ה ה' פעמים ולא השגיח על דבריו, אמר לו הקב"ה: אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך' (שמות רבה יג, סימן ד).

2 דף

20 אודכה אדוני

שמואל א כה, כט

כי שמתה נפשי בצרור החיים |

איוב א, י

21 ותשוך בעדי מכול מוקשי שחת

22 [כי] עריצים בקשו נפשי בתומכי | בבריתכה תה' נד, ה

והמה סוד שוא ועדת בליעל

לא ידעו כיא מאתכה מעמדי |

23 ובחסדיכה תושיע נפשי

כיא מאתכה מצעדי

24 והמה מאתכה גרו | על נפשי

בעבור הכבדכה במשפט רשעים

25 והגבירכה בי נגד בני | אדם

כיא בחסדיכה עמדי

(20) אודכה: החליל באמצע השורה, — אדוני: התיבה פגומה. — (22) בבריתכה: בבריתך כתוב; כך גם ב-29, 7. — (23) מאתכה גרו: הסופר כתב רק את המי"ם והשאיר רווח; אחר (המגיה 8) הוסיף 'אתכה'. —

20 בצרור החיים: הכוונה לציין מקום מוסתר ובטוח.

21 מוקשי שחת: בא גם בברית-דמשק 14, 2; כמו 'מוקשי מות' בשמואל ב כב, ו.

21—22 בתומכי בבריתכה: כאשר תמכתי בבריתך. המחבר מצביע על עמדתו בניגוד לעמדת

הרשעים. סוד שוא ועדת בליעל: כיוצא בזה 6, 5. מתנגדי הכת נראים כעדה מאורגנת.

לא ידעו כיא מאתכה מעמדי: התקיפוני, כי לא ידעו שאוכל לעמוד בהתקפתם בחסדך.

השווה שורה 33. מעמד: עמידה איתנה, התאוששות, עיין במילון.

23 ובחסדיכה... מצעדי: בטוח אני ביצועתך, משום שידוע לי שקבעת לי את הדרך הטובה

שאלך בה. כיא מאתכה מצעדי: לפי 'מה' מצעדי גבר כוננר' (תהלים לו, כג). הפסוק

הובן כניסוח תורת הגזרה הקדומה; השווה את שימוש הכתוב מירמיה י, כג ב-12, 13—15;

יש לציין, שבפסוק תהלים 2, 14 הובן הפסוק בדרך אחרת. והמה מאתכה וכו': אף

התקפתם באה מאתך, אתה גרמת לה. מסקנה מתורת הגזרה הקדומה.

24 גרו על נפשי: התקיפוני. נקט לשון זו גם ב-7, 12; קטע 3, 5. השווה ישעיה נד, טו:

דברים ב, כד; וגם: 'יגודו על נפש צדיק', תהלים צד, כא (המובא בברית-דמשק 1, 20),

שהוצעה בו הקריאה 'יגורו'. בעבור הכבדכה וכו': גרמת לרשתם כדי להגדיל את

כבודך על-ידי העונש שאתה עתיד להענישם; עיין בפתיחה להודיה זו. והגבירכה בי וכו':

בהצלתי תראה את גבורתך, ולכן בחרת בי לעשות עמדי חסד. 'להגביר' הפך מונח למושג

זה, ועיין במילון.

ואני אמרתי חנו עלי גבורים
26 סבבוני * בכל | כלי מלחמותם

ויפרו חצים לאין מרפא
ולהוב חנית כאש * אוכלת עצים |
27 וכהמון מים רבים שאון קולם ישע' יו, יב—יג; ירמ' י, יג; נא, טו
נפץ זרם להשחית רבים
28 למזורות יבקעו | אפעה ושוא בהתרומם גליהם

ואני במוס לבי כמים
ותחזק נפשי בבריתך |
29 והם רשת פרשו לי תלכוד רגלם
ופחים טמנו לנפשי נפלו במ
ורגלי עמדה במישור |

תהלים ט, טז; לה, ח
ירמיה יח, כב

(26) סבבוני: כך צריך להיות, 'סבבום' כתוב (הצירוף 'ני' דומה למי"ם סופית!). — (26) כאש: 'באש', כתוב, — (29) במ: אחריו רווח בשיעור חיבת. — עמדה במישור: נוסף בשוליים ביד שנייה.

24—25 נגד בני אדם: בעיני הבריות. עונש הרשעים ושכר הצדיקים לא באו אלא לפרסום גדולתו של האל, כמבואר בפתיחה.

25 בחסדכה עמדי: בחדש שעשית עמדי. אפשר גם להבין לשון עמידה, כאילו כתב 'עומדי' חסר, אבל הדרך הראשונה עדיפה בעיניי. ואני אמרתי: נוסחת מעבר מקובלת, עיין במבוא, סעיפים 14, 18.

26 ויפרו: ויתעופפו, חוזר ב' 27, 3, ושם מקביל אל 'בהתעופף'. אין לו אח חוץ להודיות, אבל השווה 'ויפררני' (איוב טו, יב) ו'לפרפר' בלשון חכמים. בכתבי אוגרית בא 'פר' בהוראת: עפו (Aqht, 1, 120). לאין מרפא: לאין מרפה, ללא הפסק. ולהוב חנית כאש: נוסף על חציהם שילחו בי גם חניתות, ולהב החנית דומה לאש בהברקתה ובכוח ההרס שבה. אם אנו מקיימים את הקריאה 'באש', יהיה טעמו: כי סבבוני בחניתות כאילו סבבוני באש וכו', וזה קשה. על-כל-פנים, בעל ההדויה משתמש כאן במשמעות הכפולה של 'להב'. הניסוח מושפע מישעיה ל, ל: 'ולהב אש אוכלה', והסיפה של פסוק זה הובאה בשורה הבאה. להוב: בחולם, נשנה ב' 30, 3; השווה 'להוב' באור וחושך 7, 5 ועוד, ובמבוא, סעיף 9.

27—28 למזורות יבקעו אפעה ושוא בהתרומם גליהם: מקודם נמשלו הרשעים למים גועשים, על-פי המסורת המקראית ואגב שימוש במליצות מקראיות. עכשיו הם נראים כים נגרש, שגליו מתרוממים עד שהם מגיעים לשמים, וכך בוקעת ועולה רשתתם (אפעה ושוא) לכוכבים. בניסוח הדברים יש זכר לישעיה נט, ה: 'והזורה תבקע אפעה', אבל משמעותם אינה מתפרשת לפי פסוק זה (על-כל-פנים, לא לפי פשוטו).

29 אפעה ושוא: כינויים לרשעה. 'שוא' בא בהקבלה ל'בליעל' לעיל בשורה 22. 'אפעה' מציין את הרשע גם ב' 12, 3; 17, 3; 18, 3; כפי הנראה נתאחדו בו לצורך זה שתי משמעויות ראשוניות: (א) הנחש כסמל הרשעה; (ב) אפע = לא כלום, שוא, לפי: 'הן אתם מאין ופעלכם מאפע' (ישעיה מא, כד), והשנייה כנראה עיקר. במוס לבי וכו': כשנתיאשתי כמעט מרוב פחד, נזכרתי בבריתך ונתחזקתי באמונתי, ולרשעים לא היתה עוד שליטה בי. כאן הובע בקיצור הרעיון של 29, 4—36; 7, 8—6.

30 מקהלים אברכה שמכה

(30) שמכה : שאר השורה חלק.

30 מקהלים אברכה שמכה : נוסח הפסוק במסורה : 'במקהלים אברך ה' ; בשבעים : 'אברך ה''. גרס 'אברכה שמכה' כדי להימנע מהזכרת השם המפורש (עיין במבוא, סעיף 19). מקהלים : טעמו — מתוך קהלים ; תיבה זו באה במקום 'במקהלים' שבפסוק, ואולי יש בזה שינוי גרסה של ממש.

על נאמנותו לתורת אמת

בעל המגילה מודה לאלהיו גם כאן, כמו בהודיה הקודמת, על הצלתו מרדיפות הרשעים. אבל הפעם הוא מבליט דווקא את הרקע הפולמוסי של הרדיפה. רודפיו אינם מופיעים הפעם כרשעים בעלמא; הם דובריה של תורת השקר, וכוונתם הזדונית להביא את המתלונן לעזיבת תורתו, תורת האמת. לכן משלים תיאור הרדיפה שלפנינו את התיאור המפורט של הפולמוס בין הכת ובין מתנגדיה הבא בהודיה ח (דף 4). התיאור ההוא מלמדנו דבר־מה על תוכנו של הפולמוס, ושני הצדדים נראים בו שווים — או כמעט שווים — בכוחותיהם. ואילו כאן הודגשה במיוחד חריפותו של הפולמוס, הלוּבש צורת רדיפה דתית, והכת מופיעה כאן כגוף חלש ונרדף. גאוותו של בעל ההודיה היא דווקא על עמידתו ברדיפת מתנגדיו, גם כשהם באים להרגו על אמונתו. אין אנו יודעים, אם באמת ניסו להעביר את אנשי הכת על אמונתם באונס ובעינויים, אבל ראוי לציין, שבהלכות החברות של הכת, האמורות בסרך היחד (17,1—18) אנו מוצאים את האמרה: 'ולוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה ומצרף נהיים (נסוים?) בממשלת בליעל'. אף יוסף בן מתתיהו מספר, שנשבעו האסיים שלא לגלות את סודות תורתם גם בעינויים (מלחמות ב, 141), ושהצטיינו בגבורה בעמידתם בעינויי הרומאים שניסו להכריחם 'לנאץ את שם מחוקקם או לאכול מאכל אסור' (שם שם, 152).

ייתכן שבהודיה זו טמון המפתח, שיאפשר בעוד שנים אחדות את זיהויה המדויק של העדה שבעל ההודיות נלחם בה. הכינוי 'דורשי חלקות' הבא כאן בהבלטה (שורה 32) והנזכר במגילה זו ובחברותיה עוד פעמים אחדות ברמז או במפורש, משמש בפשר נחום ציון ברור למדי לעדה פעילה בשטח המדיני, ככל הנראה לפרוֹשִׁים (עיין בפירוש לשורה 32, להלן).

ההודיה נכתבה בתחתית הדף ונשתמרו ממנה רק שמונה שורות. מכיוון שבדף הבא נדון עניין חדש, יש לשער, שנסתיימה בסופו של דף זה. מה שנשאר בידנו בסוף הדף מדבר בשבחה של הכת ללא זיקה מיוחדת לרדיפות, ונראה, שההודיה חתמה — כקודמתה — בביטחון הפנימי של מחברה ובניצחונה, הנובעים מאמונתו האיתנה.

דף 2

31 אודכה אדוני

כיא עינכה ע [] על נפשי

ותצילני מקנאת מליצי כזב |

32 ומעדת דורשי חלקות

ירמיה כ, יג

פדית [ה] נפש אביון

אשר חשבו להתם דמו |

33 לשפוך על עבודתכה

אפס כי [לוא יד] עו כי מאתך מצעדי

34 וישימוני לבז | וחרפה בפי כל דורשי רמיה

ותהא אלי עזרתה נפש עני ורש | תהלים פב, ג

תהלים לה, י : ירמיה לא, יא

35 מיד חזק ממנו

ותפד נפשי מיד אדירים

ישעיה נא, ז

ובגדפותם לא החתיתני |

(81 עינכה ע [] : עיין בפירושו. — 84) רמיה : אחריו רוח בשיעור תיבה. — אלי : בכתב עברי עתיק.

31 כיא עינכה ע [] על נפשי. החסר הוא פועל מלשון הצלה או כיוצא בה, ולא מצאתי השלמה מתאימה. מקנאת : משנאתם ורדיפתם, עיין לעיל שורה 13, ובנאמר שם. מליצי כזב : חוזר ונשנה ב' 9—10, ושיעורו כמו 'מליצי תעות' (ועיין שורה 12). יהשוה את הכינוי 'מטיף הכזב', המציין את ראש מתנגדי הכת בפשר חבקוק 9, 10 : בשרידי פשר מיכה (RB, 1952, עמ' 412—418) ובברית־דמשק 13, 8 ; 14, 1.

32 דורשי חלקות : לפי ישעיה ל, י ; חוזר ונשנה ב' 2, 13 ; השווה גם 10, 4 : 14, 4 ; ברית־דמשק 18, 1. בשורה 2 של מגילת פשר נחום (JBL, 1956, עמ' 89—93) נזכר '[דמ]טריס מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים בעצת דורשי החלקות'. ככל הנראה, רומזות מלים אלו למאורע המסופר בקדמוניות (ב, 376) ליוסף בן מתתיהו ; ומכאן שדורשי החלקות של פשר נחום הם הפרושים. פדית [ה] וכו' : השווה 2, 34 ; 19, 3. אביון : כינוי לחבר הכת, עיין במבוא, סעיף 58 ובמילון. אביון אשר חשבו להתם דמו לשפוך : חשבו להתם את דמו של האביון ולשפוך את דמו ; או : חשבו להתם את האביון ולשפוך את דמו. הפירוש הראשון עדיף מבחינת סדר המלים, השני עדיף מבחינת התוכן, שאין טעם בהשמדת הדם שעדיין לא נשפך ; השמדת הדם ושפיכתו הריהן תמונות סותרות. להתם : להשמיד, כמו יחזקאל כד, י ; דניאל ט, כד ; סרך 20, 4 ; וגמצא עוד בהודיות, עיין במילון.

33 על עבודתכה : קיומן של מצוות הכת מכונה 'עבודת האל'. הביטוי נשנה בשורה 36 ; 19, 6. אפס כי : כמו במדבר יג, כח ; ועוד במקרא. מאתך מצעדי : ביטוי מקוצר מן האמור בשורה 23 לעיל.

34 רמיה : עיין במילון.

35 אדירים : גיבורים, כמו נחום ב, ו. חוזר ובא במשמעות 'גבורים רשעים' ב' 5, 7. ובגד־פותם : השווה ברית־דמשק 12, 5. לא החתיתני לעזוב וכו' : לא נתת לי להיות נחת מגדפותם ולעזוב עלידי כך את עבודתך. החתיתני : הפעיל מן 'חתת', רומז לישעיה נא, ז ; נשנה ב' 7, 8 בלי הכינוי : 'החתתה'. 'חתת' בהפעיל בא במקרא בירמיה מט, לו בהוראה דומה. הצורה כאן כאילו נגזרה מן 'יתה'. במקרא אין קביעות לצורות ההפעיל של 'חתת'.

36 לעזוב עבודתכה מפחד הוות רשעים

ולהמיר בהולל יצר סמוך

ישעיה כו, ג

37 אשר | נת[תה לכל בני אמתך

ותלמד] מו חוקים

38 ובתעודות ננתנו לאזנים | [אשר גליתה]

[ולא תראה] שחת לכול צאצאי[הם]

..... 39

(37) נת[תה] : 'נת' מטוסטס, ב'אוצר המגילות הגנוזות' : 'ה' — ננתנו לאזנים : פגום, אבל הקריאה בטוחה —
(38) [אשר גליתה] : השווה 21,1 — [ולא תראה] שחת : השווה תהלים טז, מן 'ש' של 'שחת' נראים
שרידים בלבד. — צאצאי[הם] : עקבות מ"ם סופית נראות, — 19) מסופה של שורה אחרונה זו נשתמר :
[בלמודיכה ות].

36 מפחד : השווה סרך 1, 17. הוות רשעים : עיין במילון. להמיר בהולל יצר סמוך :
להחליף בדברים של הבל את ביטחוננו בתורת האמת. 'הולל', לשון הוללות. השווה 12, 4 :
20, 4. 'יצר סמוך', השווה 35, 1, והנאמר שם, ובמילון.
37 [בני אמתך וכו'] : ההשלמה מבוססת על שרידי האותיות 'מו' שבסוף הליקוי, שלדעתי
יש לראות בהם כינוי של רבים. החוקים נמסרו למקיימיהם בדברי נבואה, שאין ספק
בסמכותם. תעודות : כאן ובאור-יחושך 8, 11 : 8, 13, מתפרש המונח 'תעודות' בדרך
הנחה ביותר כ'דברי נבואה, תורה', אולי לפי 'לתורה ולתעודה' (ישעיה ח, כ). ננתנו :
ללא הבלעת הנ"ן, כנהוג בארמית המקראית ובארמית של כתבי יב. כיוצא בזה 'להנצילם'
(ברית דמשק 2, 14).

38 צאצאי[הם] : השווה 14, 17.

הוֹדִיָּה ה

חבלי משיח

פרק זה הוא ללא ספק המזור והקשה במגילה. הוא נבדל משאר הפרקים גם בעמדתו, שבו נדחו רגשותיו האישיים של המחבר מפני עניין העומד ברומו של עולם, היינו: מפני חזון קץ הימים. חזון זה מנוסח ברמזים ובסמלים, שכפי הנראה היו מובנים לקוראיה הראשונים של ההודיה, אבל סתומים הם — או כמעט סתומים — בעינינו. נבואה כללית דומה על רמזיה וסמליה אנו מוצאים בדף 8, בהודיה טז. אולם הסמלים ההם חוזרים במקומות אחדים בהודיות ובספרות הקרובה ומתפרשים לפי הקבלות תיהם. כאן אנו תלויים לחלוטים ביכולתנו להתעמק במשמעות הדברים כשלעצמם.

מה שנמצא בידנו הוא, לדעתי, רובו ועיקרו של הפרק. נוסחת הפתיחה נכתבה, כנראה, בשורות החסרות שבראש הדף. אמנם לא זו בלבד שחסרים אנו גם נוסחת הפתיחה, אלא שאין לנו כל סימן, היכן מסתיימת ההודיה הקודמת. אפשר שהדברים שלפנינו אינם אלא המשכה של הודיה ד. אבל אין זו אלא אפשרות רחוקה, שהרי בעל ההודיות נוהג להקדיש כל פרק מפרקיו לנושא עיקרי מסוים (עיין במבוא, סעיף 24), ואין ספק שהנושא הנדון כאן מכובד הוא כל כך, עד שראוי להקדיש הודיה שלמה לדיון בו.

אין לשער, שההודיה פתחה בעניין המיוחד לה. המלים המעטות ששרדו משורותיה הראשונות מעידות, שנדונו בהן נושאים שגורתיים. בשורה הראשונה הניתנת לקריאה שוטפת (שורה 6) אנו מוצאים את בעל ההודיה, כשהוא מתלונן שרשעים רודפים אותו, כדרכו בהודיות רבות (עיין במבוא, סעיפים 22, 47). בתיאור צרותיו הוא משתמש בדימויים ותמונות שונים וגם במשל המקראי של צירי היולדת. ודווקא משל זה מפותח כאן יפה, והדיבור בו נמשך בצלעות אחדות, ההולכות ומפליגות בתיאור חבלי הלידה. הלידה, שלא נזכרה תחילה אלא לשם משל, נעשית לבסוף עיקר התיאור, לפיכך נשכחו בשורה 9 צרותיו של בעל ההודיה, והלידה היתה ללידה ממש, שיש בה גם יולדת וגם נולד. אין ההודיה עוסקת בדמותה של היולדת, שהרי חשיבותה בטלה כנגד חשיבותו של הנולד. גם עליו לא מדובר באריכות, אבל הרמז הקצר לישעיה ט, ה, הניתן בשורה 10, דיו ללמדנו, שמדובר כאן בלידתו של המשיח. ואמנם כדאי לדייק: לא על אישיותו, דמותו או תפקידו של המשיח מדובר כאן, אלא על עצם המאורע של לידתו. דברי ההודיה מרוכזים בתיאורים של חבלי לידתו האיומים והנוראים שאין כדוגמתם. ומיד עם הודעת הלידה ('ויפלט גבר ממשברים', שורה 10) עוברת ההודיה לתיאור של חבלים אחרים, איומים אף הם ('בהריתו החישו כול משברים', שורה 10); חבלים אלה הם כאבים, שכל העולם חש אותם.

בלידה זו, המקבילה ללידתו של המשיח, תיוולד הרשעה — זהו טעם הדברים 'והרית אפעה לחבל נמרץ' (שורה 12).

המשך הדברים מתאר במפורט את לידת הרשעה. האדמה רועדת ביסודותיה, תבל מזדעזעת, הים רותח בהמון גליו, הרעש מגיע לתחתיתה של התהום ולסוף נפרצים שערי שאול. 'חצי השחת' ו'מעשי האפעה' — התגשמיות של הרשעה הרבה העצורה בשאול — פורצים החוצה וממלאים את חללו של העולם. ההודיה אינה מאריכה את הדיבור בתיאור פעולתה של הרשעה בהתפרצותה האחרונה. תיאור פני תבל, שמאות מזיקים מתנפלים עליה להוסיף בה הרס על הרס, הונח לדמיונו של הקורא. ההודיה מסתפקת בהודעה, שבסופו של דבר ייסגרו שוב 'דלתי שחת בעד הרית עול' (18), כלומר: תיכלא הרשעה. כוונת הדברים כפי הנראה לכליאתה הסופית והמוחלטת של הרשעה, היינו, לסילוקה מן העולם.

זה סיכום נבואתה של ההודיה: באחרית הימים תתחולל בעולם מהפכה איומה, שתביא להתפרצות גדולה ואחרונה של הרשעה, אולם לסוף תיכלא הרשעה ותיעלם לחלוטין מן העולם. בקווים כלליים אלה מתאימה נבואה זו להשקפת היסודית בעניין אחרית-הימים, המשותפת לספרות האפוקאליפטית, כלומר, לחלקה הגדול של ספרות הבית השני. הציפייה להיעלמה של הרשעה דווקא (ולא של הרשעים) אופיינית להודיות, כמבואר במבוא (סעיף 38), אולם בפרטיה של הנבואה לא מצאתי כתוב, המקביל להודיה זו בשלמותה, ושיהא בו משום סיוע של ממש לפירושה. המושג המרכזי של חבלי משיח ידוע מדברי חז"ל, אבל בדבריהם אין זה אלא מונח מושאל, המציין צרות שאין בהן משום הפיכת סדרי בראשית או ייסורים של ממש, בעוד שבהודיה אשר לפנינו מפותח המשל במילואו ומדובר בה על לידה ממשית ועל מהפכה יסודית ביותר (אולי ניתן להעלות על הדעת שדברי חז"ל, בסנהדרין צו, א, מכוונים נגד תפיסה 'אפוקאליפטית' מדי?). משל היולדת מפותח במיוחד בפרק יב של חזון יוחנן ב'ברית החדשה', אולם משמעותו שם שונה מן המשמעות שניתנה לו כאן. אמנם גם אצל יוחנן מתחילה הרשעה לפעול במרץ דווקא בעת הריונה של אם המשיח, ולידתו מביאה לידי מלחמת הטוב והרע. על התפרצותה של הרשעה מן השאול מסופר בחזון יוחנן פרק ט; 'רוחי אפעה' לובשים אצל יוחנן צורת ארבה עצום. מאלפת במיוחד לגבי הפירוש של הודיתנו היא הנבואה של חזון יוחנן פרק כ (א—ג), שהשטן עתיד להיאסר לתקופה של אלף שנים ואחר-כך ישוחרר 'לזמן מועט'. כל הסמלים האלה, הנוגעים במקצת לסמליה של הודיה זו, קשורים מצדם לסמלים רבים אחרים המצויים בספרות האפוקאליפטית, אולם בירור הקשרים האלה, המאלף כשלעצמו, מסובך הוא למדי ואינו מוסיף דבר לפירושה של הודיתנו. ההקבלה הקרובה ביותר לפרק זה הוא רמז קצר בשורה 4 של הקטע מספר הרוזים 'ויהי בהסגר מולדי עולה'. מאמר זה מראה, שכליאתה של הרשעה היתה משל מקובל על אנשי הכת, ואולי גם שהמלה 'מולדים', הבאה בהודיתנו, שימשה כמונח נבואי קבוע לכך. ראוי לציין במיוחד, שהמשיח נזכר כאן זו הפעם היחידה בהודיות, והוא נזכר רק פעמים מועטות בכל הספרות הידועה לנו של הכת. הודיה זו למעשה היא הפרק היחיד במגילות, העוסק במפורש בבואו של המשיח, ואף-על-פי-כן כמעט שלא נאמר כאן דבר על אישיותו, הנרמזת רק בכינוי סמלי; עיקר תוכנה של ההודיה הם

מאורעות אחרית-הימים, והמשיח אינו אלא סמל התגשמותם בלבד. מכאן אנו יכולים להסיק, שהאמונה במשיח היתה חלק רופף, לא-ברור ואולי גם לא-חשוב באמונתן של ההודיות, ופרטיה של המסקנה הזאת נדונו במבוא, סעיף 63.

פרק זה זכה לפירוש מפורט במאמר John V. Chamberlain, Another Qumran Thanksgiving Psalm, JNES, 1955, p. 32. רשתי. מלת המפתח בהודיה זו, 'הריה', מתפרשת, לדעת צ'מברליין: 'אשה הרה יולדת', לפי 'הריותיו יבקעו' (הושע יד, א). להלן פירשתיה כלשון היריון, 'הַרְיָה' על משקל 'עֲשִׂיָּה'. פירוש זה של צ'מברליין ראוי לתשומת-לב, שכן הוא מסתמך על מקרא מפורש, והוא מביא גורם ברור ומוחשי לרוב המשפטים, שבאה בהם מלת 'הריה'. אולם לגבי 'בהריתו' (שורה 10) נכשל צ'מברליין בפירושו, שהרי המשמעות 'בתוך היולדת שלו' קשייה מרובים, הן בתחביר והן בעניין. לפיכך העדפתי את הפירוש המוצע להלן. לדעת צ'מברליין מדובר כאן על שתי יולדות: 'הרית גבר', שהיא אם-המשיח, ו'הרית אפעה', שהיא אם-מתנגדו, הוא האנטי-כריסטוס בלע"ז. אם-המשיח היא סמל הכת, ואם-מתנגדו סמל ליריביה של הכת. החיסרון העיקרי שבתפיסה זו של ההודיה כולה הוא, שהיא מתעלמת לחלוטין מתיאור חבלי תבל בחלקה השני של ההודיה, בעוד שתיאור זה מודגש הוא ומהווה את נקודת-הכובד דווקא. אין טעם שתחוש תבל בהולדתו של מתנגד המשיח, בעוד שלידת המשיח עצמו תורגש ברחם אמו בלבד; אלא, כמבואר לעיל, מדובר כאן על התפרצות הרשעה בתבל בשעת לידתו של המשיח ועל חבלי המשיח, שיחוש בהם העולם בעקבותיה.

דף 3

5 [להתהלך כרו] ח פיכה

ותצו לנו מ[צותיכה]

6 ומ[הוות רשעים | הוש] עתה נפש [עבדכה

כי לוא] יחשיבוני

וישימו נפש[י] באוניה ב[מ] צולות ים |

(1) שרידים מועטים מן האמצע, אותיות ובי ניתנות לקריאה. — (2) שרידים מן האמצע, רק 'לך' ברור. — (3) מן האמצע נשתמר [לי האירותה פני]. 'פני' תלוי. ועוד עקבות. — (4) [לכה בכבוד עולם עם כול], באמצע. — (5) [להתהלך]: השווה במילן. — [כרו] ח פיכה: השווה תהלים לג, א; איוב טו, ל. — ומ[הוות רשעים]: על-פי 36,2, יעיין פירוש. — (6) [כי לוא] יחשיבוני: על-פי 23,8. — ב[מ] צולות: 'צו' לקיחה. —

3—5 בשורות אלו דובר על ההארה המיוחדת שניתנה לבעל ההודיה (מבוא, סעיף 51), על סגולתו לומר דברי-שבח לבורא (שם, סעיף 54) ועל מעלתו של מצוות הכת (השווה הודיה כה) — כל אלה נושאים מקובלים. ומ[הוות רשעים]: הציגה השני של שורה 6 מדבר על רדיפות, שאין להן זכר בשורות 3—5. המעבר לנושא הרדיפות בא אפוא בחסר שבסוף שורה 5 ובראש שורה 6, ולפי זה השלמתי. 6 באוניה ב[מ] צולות: תמונה לסכנה ולצער, חזרת במשמעות זו עוד ב-7, 4. לקמן, בשורה 13, חזר משל האנייה בשימוש אחר במקצת.

7 וכעיר מבצר מלפנ'י אויב

ו] אהיה בצוקה כמו אשת לדה מבכירה* ירמיה יג, כא; ד, לא

כיא נהפכו ציר [יה] | שמואל א ד, יט; דניאל י, טז

8 וחבל נמרץ על משבריה מיכה ב, י

להחיל בכור הריה

כיא באו בנים עד משברי מות | ישעיה לו, ג; שמואל ב כב, ה

9 והרית גבר הצרה בחבליה

כיא במשברי מות תמליט זכר ישעיה סו, ז

10 ובחבלי שאול יגיא | מכור הריה שמואל ב כב, ו

ים: ספק; היורד מנורה והמייים לקויה, ואפשר שהוא סימן בצורת סגול, כמו בשולי דף 9, ליד שורה 31.—
(7 מבכירה: כך צריך להיות; "מבכירה" כתוב. — ציר [יה]: עקבות 'יה' נראים.

7 וכעיר מבצר: כאן תמונה לסכנה, ורגילה היא בהודיות כתמונת ביטחון מפני התקפת האויבים, עיין 3, 37; 6, 25.

8 וחבל... הריה: כאב גדול יבוא עליה בשעת לידתה, לגרום לצירי הלידה ברחמה. חבל נמרץ: גקט לשון הפסוק, כאילו טעם הפסוק חבלי לידה, אבל אין ראייה מכאן שפירשו את הפסוק בדרך זו. נמרץ: שורש 'מרץ' במקרא טעמו מחלה וכאב; כך פירשו החדשים על-פי שימושם בלשונות השמיות. ולפי מסורת הפרשנות העברית טעמו כוח וחוזק. שימושם כאן מתפרש בשתי הדרכים: כאבים המחלישים את הגוף, או כאבים חזקים. משבריה: חוזר לקמן ומשמעותו כפולה: לידה וכאב. להחיל: לגרום שתחול, הפעיל מן 'חול', לשון 'חלה גם ילדה' (ישעיה סו, ח). ההפעיל בא במקרא (תהלים כט, ח) בהוראה שונה. בכור הריה: ברחמה, כך מסתבר מן ההמשך. הביטוי חוזר בשורה 12. 'לכור' ככינוי לרחם השווה 'מכורה' (יחזקאל טז, ג, ועוד ביחזקאל). אפשר שגם ב'כור העוון' (22, 1) הכוונה לרחם. והשווה עוד בארמית של חז"ל 'כורא', כינוי (או לשון נקיה) לערוה (שבת קמ, ב). הריה: הביטוי חוזר פעמים אחדות בהודיה זו וטעמו הידיון. לדעתי הוא שם הפעולה של שורש 'הרה', כמו 'שתיה' (אסתר א, ח) מן 'שתה' (משקל זה רוח במיוחד בלשון חכמים). צורת הנסמך, 'הרית גבר', באה להלן שורה 9. גם אפשר להניח, שהה"א שבסוף תיבה זו היא כינוי לנסתרת, ומשקל השם 'הרי', כמו 'פרי', וטעם 'הריה' — ההידיון שלה; אבל אם כן, נצטרך לקרוא בשורה 9: 'והרות גבר' ובשורה 10: 'בהרות', ויהיו לפנינו שני שמות חדשים משורש 'הרה': 'הרי' ו'הרות'. ועיין עוד בדברי הפתיחה להודיה זו. כיא באו בנים עד משברי מות: צירוף של שני פסוקים: (א) 'כי באו בנים עד משבר' (ישעיה לו, ג). (ב) 'אפפוני משברי מות' (שמואל ב כב, ה). מן הפסוק הראשון מסתברת ההוראה 'לידה' (לאו דווקא 'פתח הרחם', כפי שמפרשים את הפסוק הזה ואת חברו, הושע יג, יג). מן הפסוק השני מסתברת ההוראה 'כאבים', שכן הובן הביטוי כמקביל ל'חבלי שאול' (שמואל ב כב, ו), שגם הוא משמש בהוראת 'כאבים חזקים' בשורה 9. 'משברים' בהוראת 'כאבים' מצוי בהודיות, עיין במילון. בהודיה זו יש להם משמעות כפולה של 'כאבים' ושל 'לידה', או שכפילות המשמעות היא משחק-מלים מכוון.

9 והרית גבר הצרה בחבליה: האשה הרגישה בשעת לידתה, שהיא יולדת בן זכר. רמז ראשון לחשיבותו של הנולד. הרית גבר: לפי איוב ג, ג. הצרה: חשה צירים, כמו ירמיה מז, מא, או כמו ירמיה ד, לא. ובחבלי שאול: עיין בנאמר לעיל על 'משברי מות'. יגיא: יפרץ ויצא. 'גוח' לעניין לידה כמו איוב לח, ח; מיכה ד, י; תהלים כב, י.

ישעיה ט, ה

פלא יועץ עם גבורתו
 ויפלט גבר ממשברים
 11 בהריתו החישו כול | משברים
 וחבלי מרץ במולדיהם
 ופלצות להורותם
 12 ובמולדיו יהפכו כול צירים | בכור הריה
 והרית אפעה לחבל נמרץ
 ומשברי שחת לכול מעשי פלצות

10 פלא יועץ עם גבורתו: חלקה הראשון של נוסחה זו כלשונה במקרא, חלקה השני רמז לדברי אותו הפסוק 'אל גבור'; אפשר שנקט לשון זו כדי להימנע מאמירת 'אל' על בשר ודם. עם גבורתו: עם בחיריק, וטעמו: יחד עם העצה יש לו גם גבורה. אפשר לנקד גם 'עם' בפתח ולפרש: היועץ המפליא של עם גבורת ה'. הפירוש הראשון עדיף, לדעתי. ויפלט גבר ממשברים: סופה וסיכומה של הלידה ומעבר לעניין חדש. ויפלט: לשון לידה כמו מיכה ו, יד; איוב כא, י, ולדעת טור-סיני גם שם לט, ג (קרא: 'תפלטנה' תחת 'תפלהנה'). בהריתו וכו': בזמן שאמו של המשיח הרה (או מתחילה ללדת) מתחילים הכאבים של העולם להיות מורגשים. החישו: הפעיל משורש 'חוש', שעניינו בלשון חכמים להרגיש כאב; ייתכן שהוא בא גם במקרא בהוראה זו (קהלת ב, כה; איוב כ, ב), אבל עיין בדברי טור-סיני, הלשון והספר, א, עמ' 380. להפעיל לא מצאתי חבר, וטעמו: הכאבים גרמו שירגישו בהם. ואפשר לפרשו גם 'התחילו', שכן זהו טעם המלה ב"ב, 29, ואוריחושך 12, 1. משני הפירושים המוצעים הראשון פשוט יותר, אבל בשני יש אחדות יותר בשימושן הלשוני של המגילות.

11 וחבלי מרץ במולדיהם: וכאבים איומים יורגשו במקומות הלידה שלהם. חבלי מרץ: מעין צורת-משנה ל'חבל נמרץ' המקראי שהובא לעיל. מרץ: לא מצאנו שם זה לא במקרא ולא בלשון-חכמים, והוא ידוע לנו מלשון הפיוט בלבד. אבל אין שימוש כאן עצמאי, אלא רק כחלק של מליצה מקראית ששינתה את צורתה, ואין ללמוד ממנו הרבה. במולדיהם: במקומות הלידה שלהם, כמו 'מולדי עולה' של הקטע מספר-רזים. מסתבר שיש מקום מוצא לכאבים, כנראה בשאול. אפשר שכאביו של העולם הם גם ליווי ללידת העוולה וגם דבר הנולד בה. ואפשר לפרש 'במולדיהם' — בשעת לידתם, כטעם 'במולדיו' להלן. והשווה: 'כיון שמגיע זמן מולדיהם הולכות ויולדות תחת התפוח' (סוטה יא, ב). ופלצות להורותם: אף הוא תלוי ב'החישו' שלעיל, וטעמו כמו 'חבלי מרץ במולדיהם'. פלצות: בהוראת 'כאב'. כך תרגמוהו השבעים באיוב כא, ו (אבל לא בשאר המקומות במקרא. שנוכרה בהם 'פלצות'). להורותם: לעת הורותם, בשעת הורותם; וכיוצא בזה 'הורה' בלשון חכמים: 'גר שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה' (ירושלמי, יבמות יא, ה, דף יא, ד). ואפשר לפרשו גם כלשון גזק וחבלה, כפי שפירש ילון 'להורותם' בפשר חבקוק 11, 10 (קריית ספר, כו, עמ' 175). ובמולדיו: בשעת לידתו של המשיח. כנגד 'בהריתו' בשורה 10. ובמולדיו יהפכו כול צירים: השלב השני של לידת האפעה. קודם היה מדובר בכאבים אשר 'החישו' בהריונו, היינו: בתחילת לידתו, עכשיו נאמר שבשעת לידתו ממש הם 'נהפכים', כלומר: מורגשים בחזקה.

12 בכור הריה: הרהם (= כור הריה) נזכר באופן סתמי. עלינו להסיק, שלא מדובר ברחמה של האם, אלא ברחם סתם, היינו: ברחמה של תבל, ואם תרצה לומר: בשאול. והרית אפעה וכו': וזו תהיה לידתה של הרשעה אשר תגרום לכאב הגדול ולהרס המוחלט. והרית אפעה: כנגד 'הרית גבר' בשורה 9 לעיל. גם כאן משמש הביטוי רמז ראשון לטיבו של הנולד. אפעה: רשעה. השווה 28, 2 ובנאמר שם. לחבל נמרץ: אפשר שמלבד

13 וירועו | אושי קיר כאוניה על פני מים

ויהמו שחקים בקול המון

14 ויושבי עפר | כיורדי ימים

נבעתים מהמון מים

וחכמיה כולמו כמלחים במצולות

15 כי תתבלע | כול חכמתם

תהלים קו, כז

בהמות ימים

ישעיה יז, יב

ברתוח תהומות על נבוכי מים

[ויתרג] שו לרום גלים |

16 ומשברי מים בהמון קולם

ובהתרגשם יפתחו ש[או] ל [ואבדון]

17 וכו] ל חצי שחת | עם מצעדם

14 כולמו : 'כו' תלויות. — 15 [ויתרג] שו : שרידים. — 16 [ואבדון] : שריד הוי"ו נראה ; השווה שורה 19 להלן. — ש[או] ל [ואבדון וכו] ל : אפשר גם : 'ש[ערי] כנדות עו'ל. — [וכו] ל : שריר הוי"ו נראה.

הוראת 'כאב גדול', כמו לעיל (שורה 8) הכוונה כאן גם להוראת 'הרס מוחלט', כמו במקרא. ומשברי שחת : אף הוא במשמעות כפולה : (א) לשון לידה, היינו : לידתה של השאול, שבה ייוולדו 'מעשי פלצות' ; (ב) כאבים חזקים, כמו 'משברי מות' לעיל. מעשי פלצות : כאן מתפרש יותר כלשון רעדה והרס, כמו 'ועמודיה יתפלצון' (איוב ט.ו) ; לשון נופל על לשון 'פלצות להורות', לעיל. וירועו וכו' : מכאן והלאה תיאור רעד התבל בשעת לידת הרשעה.

13 אושי קיר : יסודות הארץ, כמו 'אושי חמר' (להלן שורה 30). כיוון שלא נזכר כאן שום קיר יש לשער, שהביטוי 'אושי קיר' הוא מליצה קבועה, שהועברה ממקור ספרותי שאינו בידנו. אושי : צורת זכר, כמו 'אושיא' בארמית (עזרא ד, יב) ; בעברית המקראית אתה מוצא צורת נקבה : 'אשיות' (ירמיה ג, טו ; לפי הקרי). ויהמו שחקים : השווה 'קול נתנו שחקים' (תהלים עז, יח). מהמון מים : משאון קולם.

14 וחכמיה : של הארץ. המושג 'ארץ' משתמע מתוך 'יושבי עפר' בשורה הקודמת. 15 ברתוח תהומות : לפי 'ירתיה כסיד מצולה' (איוב מא, כג). על נבוכי מים : מעל למקומות העמוקים שבמים. לפי 'נבכי ים' (איוב לח, טז). כנראה קראו 'נבוכי' בחולם, על פי צורת 'נבוכ' (אסתר ג, טו ; והשווה שמות יד, ג). גם התרגום פירש את הפסוק באיוב לשון 'נבוכ' ותרגמו 'מערביל, סגור ימא', כדרכו לתרגם 'נבוכ' — 'מערבלא' בכל מקום. והשווה דברי טור-סיני בפירושו לאיוב, למקום. [ויתרג] שו לרום גלים : כיוצא בזה 'בהרגש גליהם' (2, 12, ועיין בנאמר שם).

16 ובהתרגשם : של הגלים, כלומר : בשעת הסערה המרעישה את מעמקי הים. ש[או] ל [ואבדון] : ההשלמה מסתברת מן ההמשך, שמדובר בו על 'חצי שחת'. אפשר להשלים גם ש[ערי] ל[דות עו]ל, מתוך הנחה, שכאן חוזרת תמונת הלידה שתוארה בחלקה הראשון של ההודיה.

16–17 חצי שחת עם מצעדם : החצים המתעופפים בשאול פורצים לחללו של עולם ומלווים ברעשם את מהומות הגלים. והשווה תמונות וביטויים דומים בהודיה הבאה (3, 26–27). עם מצעדם : עיין במילון. ויפתחו וכו' : הליקוי מונע אותנו מלדעת בוודאות מה הם השערים הנפתחים, אולם בהמשך שלפנינו קשה לומר שאין אלו שערי

לתהום ישמיעו קולם
 ויפתחו שערי [שאול לכול] מעשי אפעה |
 18 ויסגרו דלתי שחת בעד הרית עול
 ובריחי עולם בעד כול רוחי אפעה

שאול. זהו, לפי הפירוש המוצע, סופו וסיכומו של התהליך המתואר: 'מעשי אפעה', פעולות הרשעה השונות, פורצים לחללו של עולם.

18 ויסגרו וכו': ההדגשה שבאמירת מלים אלו מרמזת, שהשערים נסגרים על מנת שלא להיפתח עוד. הסגירה נאמרת מיד אחר הפתיחה. האם מתכוונת ההודיה לומר, שהסגירה תחול מיד לאחר הפתיחה? אם אנו אומרים כך, הרי טעמה של הסגירה, כדי ש'רוחי אפעה' יישארו בחוץ, משיצאו עם פתיחת השערים לחללה של תבל. לפי פירוש זה מגמתה של ההודיה פסימיסטית מעיקרה ונוגדת את האמונה הכללית של ההודיות (ושל הספרים הקרובים להן ברוחם), שסופה של הרשעה שתכלה מן העולם. על כורחנו אנו מניחים, שבסגירה האמורה כאן תיכלה הרשעה על מנת שלא תצא עוד. ואם כן טעמן של שתי הצלעות המסכמות: לאחר שתצא הרשעה לחללה של תבל ותעשה שם מה שתעשה, עתידה היא לחזור לשאול ולהיסגר בה, והפעם תהיה כליאתה מוחלטת. הרית עול: לידת עול, ומקביל ל'רוחי אפעה' להלן, וטעמו: הרשעה הנולדת בשאול לא תפרוץ עוד החוצה. ובריחי עולם: הבריחים הנצחיים.

הוֹדִיָּה ו

נֶהַר דִּי־נֹר

בהודיה זו מודה בעל המגילה לאלהיו על שהצילו מן הפורענות העתידה לבוא על הרשעים (עיי' במבוא, סעיף 49). תחילה מתוארות ההצלה (שורות 19—20) ותור־צאותיה (שורה 20), ומדובר על האושר שזכה בו המחבר להיות חבר לכת, שהיא שותפת למלאכי עליון בטהרה ובחיי העולם הבא (שורות 21—22) ולומר שירה לכבוד הבורא בחבורתם (שורה 23). הטהרה באה לבעל ההודיה רק בגלל חסדו של האל. הרי מטבעו שפל הוא ובזוי כשאר בני־האדם (שורות 23—24) ומקומו בחיים בין הרשעים (שורה 24), והיה עלול על־ידי כך להיגרר בפורענות המאיימת על הרשעים (שורה 25), ורק חסדו של האל הצילו. הפורענות מתוארת תחילה בתמונות של מוקשים וחצים, ומודגש במיוחד שהיא עתידה להעניש את הרשעים (שורות 26—29). מתוך תיאור מודרג של אוירת ההרס עוברת ההודיה לתאר את מבול האש, שסופו להשמיד את תבל כולה (שורות 30—36). תיאורו של מבול האש הוא עיקר תוכנה של ההודיה. גם בהודיה הקודמת מצאנו סיפור רב־רושם על ההרס העולמי המוחלט, אף־על־פי ששם מתוארת רעידת־אדמה, ולא מבול האש, כמו לפנינו כאן. אבל בהודיה ההיא אין תיאור ההרס אלא ליווי למאורעות החשובים ממנו הרבה, ואילו בהודיה זו תמונת ההשמדה האפוקליפטית היא עיקר שדוּחה מפניו כל דיון נוסף. ההרס הולך ומתרבה לעיני הקורא בתיאור מודרג ודראמתי, עד אשר האש ממסה את מעמקי השאול וגורמת התמוטטות כל היקום (שורות 33—34). ברעש ההרס נשמע רעמם של האל ושל מלאכיו (שורות 34—35), ואז פורצת המלחמה האחרונה של השמדת העולם הנוכחי, ובהזכרתה חותמת ההודיה. נראה שעם הגיעו לשיא ההרס אין עוד דברים נוספים בפי המשורר. בסיומה הפתאומי מוותרת ההודיה על חזרה לעניין ההצלה שפתחה בו, ונמצאת חסרה כל חתימה שקולה והגיוינת. נשתכח אפילו הצורך התחבירי ליצור מעין סיפה למשפט הארוך, המתחיל במלת 'בהפתח' (שורה 26). גמר פתאומי זה מקשה על הבנתה של ההודיה, וגם משנתפרש טעמו אין דרישותיו של ההיגיון באות על סיפוקן. מצד אחר יוצר הסיום המפתיע מתיחות, המוציאה את הקורא משאננותו ומוסיפה הרבה על הרושם הפיוטי והחזק של הרס מוחלט וסופי, המתעורר עם קריאת ההודיה.

דף 3

19 אודכה אדוני

איוב לג, כח

כי פדיתה נפשי משחת

20 ומשאול אבדון | העליתני לרום עולם

ואתהלכה במישור לאין חקר

21 ואדעה כיא יש מקוה לאשר | יצרתה מעפר לסוד עולם

תהלים יט, יד

ורוח נעוה טהרתה מפשע רב

22 להתיצב במעמד עם | צבא קדושים

ולבוא ביחד עם עדת בני שמים

23 ותפל לאיש גורל עולם עם רוחות | דעת

להלל שמכה ביחד ר[נ]ה

(19) אודכה: התחיל בשליש השורה.

19 כי פדיתה וכ': ההצלה מן השחת היא ביטי ציורי להצלה ממצבו הנואש של אדם, שלא זכה בחסדי האל. ומשאול אבדון: צירוף זה אינו במקרא. וטעמו: מעמקי שאול.

20 רום עולם, מישור: סמלים לישועה, ואין לראות בהם מקומות של ממש ואף לא מקומות שמחוץ לעולם הזה, כדוגמת גן-עדן. רום עולם: חוזר בברכות הסרך 5, 23, וטעמו: הגובה הנצחי, ואין לפרשו: המקום הגבוה שבעולם. בספר ברוך הסורי (כא, י) נאמר שהצדיקים יגורו ברומו של עולם הבא. והשווה בתהלות שלמה לו, ב (סורית): 'ואקימתני על רגלי ברומה דמריא', אך הקבלה זו היא רק במליצה ולא בעניין. 'רום' חוזר בהודיות בשימושים שונים (עיין במילון). מישור: לפי תהלים כו, יב שהובא בהודיות 2, 29. לאין חקר: שאין לו גבול. גיב מקראי (ישעיה מ, כח; תהלים קמה, ג; איוב ט, י; ועוד). חוזר ונשנה ב-6, 3. ועיין במילון. ואדעה כיא יש מקוה וכ': מליצה נשנית (עיין במילון, ערך 'מקוה'), וטעמה: נודע לי בהצלתי, שעם היות האדם שפל ובזוי, יש לו תקוה שייושע בחסד האל. ועיין במבוא, סעיפים 43—44.

21 לסוד עולם: לחבורה הנצחית. תקוותו של האדם השפל היא שיוכל להצטרף לחבורתם של אנשי הכת (ושל המלאכים, כמבואר להלן), הקיימת לעולם (עיין במבוא, סעיף 62). סוד: במשמעות חבורה (שימוש מקראי) בא בהודיות, עיין במילון. לצדו יש למצוא בהן גם 'סוד' בהוראת 'רד' וגם בהוראת 'סוד', עיין במילון; כאן ניתן להתפרש גם בהוראות אלה, אבל הפירוש הראשון עדיף. ורוח נעוה טהרתה וכ': עיין במבוא, סעיף 50. רוח נעוה: רוח חוטאת, ביטוי חוזר ונשנה בהודיות, עיין במילון. השווה 'נעוה לב' (משלי יב, ח), הבא בהודיות 7, 27; והשווה גם 'ונעוה ל[בי]' (17, 19). להתיצב במעמד: הכוונה לעמידה מסביב לכיסא הכבוד, כאמור בספר חנוך ס, ב; 'עתיק יומין ישב על כיסא כבודו והמלאכים והצדיקים ניצבים עליו'. להתיצב: עיין במילון.

22 ולבוא ביחד עם עדת בני שמים: כיצא בזה: 'ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד' (סרך 11, 8). הכת נחשבת כשותפת למלאכי עליון (שורה 22), ואנו למדים, ששותפותם היא דווקא באמירת שבח ותהילה לפני האל. בני שמים: הכינוי חוזר בקטע 2, 10, ומצוי הרבה בספר חנוך (עיין חנוך ה, ב; שאר המקומות נרשמו בהערותו של צ'ארלס למקום, בהוצאתו הגדולה של הספרים החיצונים). ותפל לאיש גורל עולם: חילקת לו נחלה של נצח, נתת לו מתנה שייחנה ממנה תמיד. וכיצא בזה: 'אשר הפיל לי גורל של חיי נצח' (חנוך לו, ד). גורל: בא כאן בהוראה של מתן חלקו של אדם, כמו 'נחלה'. הוראה דומה במקצת באה בתהלים טז, ה. 'גורל' משמש בהוראות שונות בהודיה זו. עם רוחות דעת: הגורל משותף ל'איש' ולמלאכים. לא מצאתי אח לכינוי 'רוחות דעת'.

ולספר נפלאותיכה לנגד כול מעשיכה

24 ואני יצר | החמר מה אני

מגבל במים ולמי נחשבתי

ומה כוח לי

מלאכי א.ד | כיא התיצבתי בגבול רשעה

25 ועם חלכאים בגורל

ותגור נפש אביון עם מהומות רבה

והוות מדהבה עם מצעדי |

26 בהפתח כל פחי שחת

ויפרשו כול מצודות רשעה

ומכמרת חלכאים על פני מים |

27 בהתעופף כול חצי שחת לאין השב

23 ולספר נפלאותיכה: מושג חוזר בהודיות, עיין במבוא, סעיף 54.
23–24 ואני יצר החמר וכו': ביטויים חוזרים ונשנים בהודיות, עיין 1, 21 ובנאמר שם, ובמבוא, סעיף 40. ועיין במילון לביטויים הבודדים. מה אני... ולמי נחשבתי, ומה כוח לי: הריני חסר-חשיבות וחלש. למי נחשבתי: חוזר בהודיות, עיין במילון. כיא התיצבתי וכו': למרות כוחי הדל הריני עומד בתחומם של הרשעים, ופורענותם מאיימת גם עלי. השווה 8, 2 ובנאמר שם.

25 חלכאים: בא במקרא (תהלים י, י, כתיב) בהוראת 'עני ומסכן'; מכאן התפתחה ההוראה 'עלוב, בזוי' וגם 'רשע', המצויה בהודיות. חוזר ונשנה בשורה 26; 4, 25. התפתחות משמעות דומה אתה מוצא במלים 'נעזבים' ו'נעלמים' (שורה 28 להלן). בגורל: בחבורה אחת. הוראה זו של 'גורל' אופיינית למגילות (במיוחד למגילת אור וחושך), עיין במילון. ותגור וכו': כמעט ונגררה נפשי בזרם השוטף של הפורענות. ותגור: השווה משלי כא, ז. אביון: עיין במילון. מהומות רבה: הצירוף מקראי (זכריה יד, ג; עמוס ג, ט; יחזקאל כב, ה; דברי הימים ב טו, ה). מהומות: צורת רבות לציון החשיבות, עיין בדקדוק של Gesenius-Kautzsch, סעיף 142e, והשווה: 'בהמות' (איוב מ, טו), 'חכמות' (משלי ט, א). והוות מדהבה עם מצעדי: ואסון איום מלווה אותי בכל צעדי. והוות: עיין במילון. מדהבה: לקוח מישעיה יד, ד וחוזר ב' 12, 18; משמש כאן במשמעות כללית של 'אסון'. עם מצעדי: עיין במילון.

26 בהפתח וכו': מכאן והלאה תיאור 'הוות המדהבה', היינו המהפכה. וכל תיאור המהפכה סמוך אל 'בהפתח' זה, כאילו אמר: בשעה שהפחים נפתחים, שהמצודות נפרשות, וכך עד סוף הפרק. אבל מה קורה בשעה זו לבעל ההודיה — לא נאמר, וכן חסרה, מבחינת התחביר, הסיפה למשפט הארוך המתחיל ב'בהפתח'. וטעם התופעה נתפרש בפתחה להודיה זו. פחי שחת: בהקבלה ל'מצודות רשעה', כלי פורענותה של שאל. והשווה ברית דמשק 14, 4: 'פחד ופחת ופח... פשרו שלושת מצודות בליעל' וכו'. ויפרשו... ומכמרת חלכאים וכו': לפי 'פורשי מכמורת על פני מים' (ישעיה יט, ח). פסוק זה משמש עוד ב' 8, 5 להביע רעיון דומה. מכמרת חלכאים: המכמורת הצדה את החלכאים, כפי שמסתבר מן ההמשך.

27 בהתעופף כול חצי שחת: השווה לעיל, שורה 16 ובנאמר שם. לאין השב: עד אשר אי אפשר להשיבם. כיוצא בזה 'לאין פלט' — עד אשר אי אפשר להיפלט מהם (להלן שורה

ויפרו לאין תקוה
בנפול קו על משפט
וגורל אף | על נעזבים
ומתך חמה על נעלמים
וקץ חרון לכול בליעל

תהלים יח, ז

| וחבלי מות אפפו לאין פלט

תהלים שם

29 וילכו נחלי בליעל על כול אגפי רום

(27) ויפרו : פ"א לקויה ; הקריאה ודאיה, השווה 28,2 — 28) על נעלמים : לפני 'על' שריד של אות מחוקה. — 29) על כול : "על" תלויה.

28). ויפרו : חוזר ונשנה ב"2, 26, ועיין בנאמר שם. לאין תקוה : לאין גמר. הוראה דומה בלשון חכמים : 'הנותן תקוה לנזירותו' (ירושלמי נזיר א, דף נא, ג). והשווה 'תקוה' במשמעות קרובה ל'סוף' — משלי יא, כג ; איוב יא, כ ; בן-סירא ז, יז (= אבות ד, ד). אבל אפשר גם לפרשו מלשון תוחלת בהקבלה ל'לאין פלט' (שורה 28). בנפול קו על משפט וגורל אף על נעזבים : שתי צלעות המשלמות זו את זו, וטעמן שיחול המשפט ברשעים. קו, וגורל : זהים במשמעותם, ולכן משמש הפועל 'נפל' עם שניהם, כי 'נפל' משמש עם 'גורל' במקרא. היתה במשמעות חל לפי התקבולת בישיעה לד, יז : 'והוא הפיל להן גורל וידו חלקתה להם בקר'. הוראת 'קו' ו'גורל' כאן 'החלטה', 'גזר דין', דומה לאחת מהוראותיו המיוחדות של 'גורל' בסרך (למשל : 'ואם יצא לו הגורל לקרב' [סרך 6, 22]), וייתכן שהוראה זו כרוכה בשימוש של *λογος* (גורל) ביוונית במשמעות פסק-דין (עיין Liddel-Scott בערכו, אמנם התרגום הרגיל ל'גורל' הוא *λογος*). משפט : במשמעות 'שפטים', משפט של פורענות, השווה פשר חבקוק 13,10. וגורל אף : גורל זה שייפול יהיה פסק-דין של כעס. במלה משתמעת גם משמעות-משנה, היא המשמעות של 'חלק', כמו ב'גורל עולם' (שורה 22 לעיל).

28 נעזבים : מאלהים, השווה דברים לא, יז, ופסוקים דומים. ומתך חמה : לפי 'מתך חמתי' (ירמיה מב, יח ; מד, ו ; דברי-הימים ב לד, כה ; וכיוצא בהם נחום א, ו ; ועוד). נעלמים : כינוי לרשעים ; מקורו מתהלים כו, ד ; חוזר שוב ב"7, 34 ובקטע ההודיות שנמצא במערה (עיין מבוא, סעיף 1). טעמו, כנראה : המוסתרים מן האל, כמו 'נעזבים' המקביל לו. ועיין בדברי ילון, קרית ספר, כו, עמ' 244 ; גורדיס, JNES, 1950, עמ' 44. וקץ חרון : מועד פעולת החרון. חוזר בקטע 5,1 ; ברית דמשק 5,1. לכול בליעל : לכל רשעה. 'בליעל' משמש בהודיות ככינוי כללי הן לדבר בליעל והן לאיש בליעל, ואינו כינוי לשר הרשעה, כמו באור וחושך. ועיין במילון. לאין פלט : פלט, בהוראת הצלה, כמו בתהלים לב, ז, חוזר בהודיות, עיין במילון ; והשווה לעיל, 'לאין השב'. חבלי מות, נחלי בליעל : הדימוי לנחלי מים, לנהרות, הוא מעין הרחבה שירית של המושג 'נחלי בליעל' שבפסוק. טעם 'נחלי בליעל' כאן — נחלים רעים, נחלים הורסים. אפשר לפרשו : נחלי הרשעה, וכיוצא בזה תרגמו השבעים : *χειμαροι ανομιας*, אבל אין לראות ב'בליעל' כאן כינוי לשר הרשעה ; ועיין במילון. מהמשך הדברים מסתבר, שנחלי בליעל הם למעשה פלגיו של נהר די-נור. בנקודה זו עברנו מתיאור הפורענות הסתמית לתיאור הפורענות המיוחדת.

29 וילכו נחלי בליעל על כול אגפי רום : טעמו, כנראה : נהר די-נור עובר על גדותיו ומציף את התבל. האש של נחלי געש תפרוץ למימי הארץ המיושבת. וילכו : עברו על גדותיהם, כמו בישיעה ח, ז—ח. אגפי : גדות הנהר, וכן בלשון חכמים (בבא בתרא צט, ב ועוד). רום : כאן העולם העליון, אשר מעל לתהום, וכן בא 'רום' בניגוד ל'שאל' בפתיחתה

אש אוכלת בכול שנאביהם

30 להתם כול עץ לח | ויבש מפלגיהם יחזקאל כא, ג

ותשוט בשביבי להוב עד אפס כול שיתיהם

באושי חמר תאוכל |

31 וברקוע יבשה

יסודי הרים לשרפה

ושורשי חלמיש לנחלי זפת

32 ותאוכל עד תהום | רבה עמוס ז, ד

ויבקעו לאבדון נחלי בליעל

ויהמו מחשבי תהום בהמון גורשי רפש

33 וארץ | תצרר על ההווה הנהיה בתבל

וכול מחשביה ירועו

ויתהוללו כול אשר עליה |

אש : לפניו בי־ת מחוקה או מטושטשת, ואולי יש לקרוא : 'באש'. (32 — רפש : פ־א תלויה.

של הודיה זו. ועיין ילון, קרית ספר, כו, עמ' 245. 'רום' חוזר בהודיות ואין שימוש אחד. שנאביהם, פלגיהם, שיתיהם : שלושה ביטויים מקבילים המציינים נחלים או תעלות ; הכוונה לזרמי המים של 'אגפי רום', היינו : של הארץ המיושבת. כך פירש ילון, קרית־ספר, כו, עמ' 245. שנאביהם : משמעותו ברורה מן התקבולת ולא מצאתי לו חבר, ואיני יודע כיצד נגזר ; אבל עיין דברי ילון, שם. להתם : להשמיד, השווה 2, 32 ובנאמר שם. כול עץ לח ויבש : את כל העצים שבעולם. המליצה חוזרת ב־8, 19.

30 מפלגיהם : מתעלות השקאתם של 'אגפי הרום'. ותשוט וכו' : האש מתפשטת ומתפזרת בניצוצות הניתזים משלהבתה. להוב : השווה 2, 26 והנאמר שם. עד אפס כול שיתיהם : עד אשר יכלו וישרפו התעלות עצמן. שיתיהם : 'שית' בלשון חכמים פירושה תעלת ניקוז, כדברי ילון, שם, ועיין במילוננו של לוי (כל המקורות המובאים אצלו דנים בתעלות הניקוז של בית־המקדש, ואף־על־פי כן פירשו 'יסוד'). באושי חמר : ביסודות האדמה. האש שהשחיתה את הנחלים מתחילה לחדור לתוך האדמה. באושי : עיין לעיל, שורה 13 ובנאמר שם ובמילון.

31 וברקוע יבשה : לפי 'רוקע הארץ על המים' (תהלים קלו, ו), ופסוקים דומים. ושורשי חלמיש : השורשים של ההרים העשויים חלמיש נמסים והופכים לנחלי זפת, והשווה ישעיה לד, ט. ותאוכל עד תהום וכו' : התהום היא למטה משורשי ההרים. כדאי להזכיר כאן את נהר דיי־נור של חנוך כא, ז, שגם הוא בוקע לתהום, אבל בחנוך מדובר על מקום הענשתם של המלאכים המורדים, ולא על פורענות המתפשטת בעולם.

32 ויהמו וכו' : פלגי נהר האש בוקעים לתהום וגורמים למהפכה כללית. מחשבי תהום : חוזר להלן שורה 33, וטעמו : מקומותיה העמוקים והנסתרים, כמחשבה בלבן של אדם. בהמון גורשי רפש : ברעש של חלקי הרפש הנזרקים, לפי ישעיה נז, כ, והשווה 2, 13 והנאמר שם. וארץ תצרר וכו' : מגודל האסון תפרוץ הארץ עצמה בצעקה. רעת האדמה תגרום לכיליון תושביה.

33 הווה : עיין במילון. הנהיה בתבל : חוזר בקטע 28, 2 ; ללא המשך לפניו או לאחריו. הנהיה : הנעשית. 'נהיה' כאן פועל, ואין להחליפו בשם 'נהיה', הבא ב־11, 14 ועוד. עיין במילון.

34 ויתמוגגו בהווה ג[דו] לה

כיא ירעם אל בהמון כוחו

35 ויהם זבול קודשו באמת | כבודו

וצבא השמים יתנו בקולם

[ו] ויתמוגגו וירעדו אושי עולם

36 ומלחמת גבורי | שמים תשוט בתבל

ולא תשוב עד כלה ונחרצה לעד דנ' ט, כז; יש' י, כג; כח, כב

ואפס כמוה

(35) בקולם: בי"ת תלויה. — 36) כמוה: סוף השורה חלק.

34 ויהם זבול קודשו: הד הרעם יישמע ממושבו של האל. זבול קודשו: לפי ישעיה סג, טו. באמת כבודו: ביראה מפני כבודו וכוחו. 'באמת' נכתב חסר יו"ד וכך במקרא 'אמתו', 'אמתך' (איוב ט, לד; יג, כא), ובפשר חבקוק 4, 7: 'אמה'. חסרון היו"ד ייתכן בהודיות, כמבואר במבוא, סעיף 6, והשווה 'בנים' = 'בינים' (6, 13). אפשר לפרש גם 'באמת כבודו' — בגילוי כבודו האמיתי, אבל הפירוש הראשון עדיף.

35 וצבא השמים יתנו בקולם: לפי חז"ל, עז, יח; איוב לח, ז. ומלחמת וכו': אז תפרוץ המלחמה האחרונה ברשעה, וגם מלאכי השמים ישתתפו בה. רמזים למלחמה זו חוזרים בהודיות, ועיין במבוא, סעיפים 38, 62. מלחמה זו היא עיקר תורתה של מגילת אור־וחושך; כאן נזכר רק ההרס האיום שבה.

36 עד כלה ונחרצה: עד ההרס הגמור; היינו: עד שיתקיים המאורע המכונה בפי הנביא 'כלה ונחרצה'. וכיוצא בזה: 'קץ נחרצה ועשות חדשה' (סרך 4, 25). כלה: עיין במילון. ואפס כמוה: ואין כמוה להרס. המהפכה תהיה מוחלטת.

הוֹדִיָּה ז

אלי חומת עוזי

בתחתיתו של דף 3 ובראשו של דף 4 היתה רשומה הודיה קצרה, וממנה נשתיירו לנו ההתחלה והסוף. כמעט כל הדברים שנשתמרו מדברים בעניין ביטחון בעל ההודיות באלהיו, והתמונות שבאו לבטא רעיון זה הן המקובלות בהודיות.

דף 3 37 אודכה אדוני

כיא הייתה לי לחומת עוז |

38 [ותצילני מכו] ל משחיתים וכול [שטן

כי] תסתירני מהוות מהומה א |

39 ל

בל יבוא [גדוד

.

(חסרות שורות אחדות)

.

דף 4 3 [ותקם] על סלע רגלי

|

4 [להתהלך ב] דרך עולם

ובנתיבות אשר בחרתה

מ |

דף 3, שורה 37) אודכה: התחיל באמצע השורה. — (88) [שטן]: עליפי קטע 6,4 — [כי]: עקבות. — מהומה: מטושטש. — א: אחריו עוד עקבות. — (39) [גדוד]: עקבות, עליפי 28,6. — דף 4, שורות 1—2) שרידים לא ברורים של אמצעי השורות. — (1) [ותקם]: על-פי תהלים מ,ג. — רגלי: אחריו עקבות מטושטשות. — (4) ובנתיבות: בי"ת חלופה.

37 לחומת עוז: תמונת החומה רווחת בהודיות. השווה 25,6; 8,7; ובנאמר שם.
38 משחיתים: מונח זה חוזר עוד בקטע 6,4; גם שם מקומו מקוטע, ואין אנו יכולים לעמוד על משמעותו.

3 [ותקם] על סלע רגלי: השווה 8,7—9, ובנאמר שם.
4 [ב] דרך עולם וכו': השווה משלי ג, יז; וכן: 'לישר פעמי לנתיבות צדקה' (14,7); 'לדרך לבכה' (18,4); 'להתם דרך' (32,4), ובנאמר שם.

הפולמוס עם מטיפי הכוזב

בעל ההודיות טוען לעתים קרובות, שהאל העניק לו דעת ברוי הבריא, שהוא וחבריו־לכת זכו במתנת תורת האמת (עיין במבוא, סעיפים 51, 59). מהשקפה זאת משתמעת מסקנה פולמוסית: האמת היא בידי הכת; לפיכך התורה שבידי מתנגדיה היא שקר זדוני. הודיה זו היא עדות נאמנה, שאכן קיים פולמוס חריף בענייני אמונות ודעות בין הכת ובין מתנגדיה, וכאן משתקף פולמוס זה בכל חריפותו. זוהי ההודיה היחידה המראה את מצבה החברתי של הכת בתוך כלל ישראל. שני מחנות מוצגים כאן לעיני הקורא: מצד אחד האנשים הנאמנים לבעל ההודיות, המופיע כמנהיג הכת, ומצד שני חבורה של 'נביאי שקר', המתעים את העם בתעמולתם הזדונית.

ההודיה פותחת בנושא העיקרי, היינו: בהארה המיוחדת שזכה בה המחבר ושעל־ידיה העניק לו האל מתורתו. תכף לאחר הפתיחה הוא מתחיל להתלונן על הרשעים הרודפים אותו, אולם מיד עם תחילת הדיון ברור, שרשעתם אינה רשעה סתמית, אלא שכוונתה להתעות את העם — היינו: הטפה של תורת שקר (שורות 11—12; 16; 20). בין השאר מכריז בעל ההודיה, שמתנגדיו בדו את תורתם מלבם, ומכאן אנו למדים, שהכת מסתמכת על המסורת דווקא: היא טוענת, שפירושה של תורת משה, הנמצא בידה, הוא הפירוש המוסמך — ומתנגדיה מקיימים את הכתוב שלא כהלכה, אלא לפי 'שרירות לבם'. טענה זו נשמעת גם בסרך היחד (5; 11—12).

בתיאורם של הרשעים כרוכה קללתם. בעל ההודיה מכריז, שהאל ישלם להם כגמולם (שורות 12—13; 17—20). כנגד הרשעים, הבזים לבעל ההודיה ולתורתו, מוצגים לפנינו אנשי הכת השומעים לדבריו והמקיימים את מצוות האל האמיתית (23—25). בעל ההודיה מברך אותם בברכה שיש בה משום הצלחה מדינית: 'ותתן מוראם על עמכה' וכו' (שורות 26—27). כך חוזרת ההודיה לנקודת מוצאה, היינו: למנהיגותו של מחברה ולהארה האלהית המיוחדת, שעשתה אותו למנהיג רוחני (שורות 27—28). מן הדיון בעניין החברתי אנו עוברים לעניין חדש, עמוק ויסודי יותר — להרהורים במהותה של מתנת ההארה האלהית. הרי כשלעצמה היא דבר נפלא ביותר, ואין בשר־ודם זוכה בה אלא לעתים רחוקות (שורה 29). האדם כשלעצמו הוא יצור שפל ביותר והוא משועבד לחטא, ואינו יכול להשיג צדקה בכוחות עצמו, אלא רק בחסדי האל (30—33). רגש זה של חוסר־אונים גרם לייאוש של המהרהר, וכמעט שניטל ממנו הכוח לעמוד בהתקפת הרשעים (שורות 33—35). רק משנזכר בחסדי האל התעודד, וביטחונו חזר אליו. ביטחון זה מבוסס על ידיעתו,

שחסדי האל מובטחים לו מראש— כלומר: על תורת הגזרה הקדומה. השורות האחרונות של הדף חוזרות אפוא על עקרונותיה של תורה זו בניסוח חיובי, כנגד ניסוחה השלילי בשורות 30—32. אנו למדים, שאדם זוכה בטהרה מפשעיו, אם בחר בו האל להושיעו. הדיון בתורת הגזרה הקדומה מסתיים בהכרזה, שאין האל עושה חסד אלא למען כבודו שלו, של האל, בלבד. חתימתה של ההודיה כתובה, לדעתי, בראשו של דף 5, ונשתמרו לנו ממנה שרידים מעטים. מהם מסתבר, שההודיה חותמת בהבעת ביטחון המחודש של המהרהר. ראייתו נעשית רחבה יותר ואופטימית יותר, והוא מודה לאל על חסדיו המובטחים לכל הנבראים (5, 3—4).

כל העקרונות האמורים בחלקה השני של הודיה זו הם עיקרי אמונה של ההודיות והם חוזרים ונשנים פעמים רבות (עיין במבוא, סעיפים 32, 36, 43, 45, 50, 55). דווקא במקום זה כונסו כל העקרונות לדיון שיטתי אחד, המראה, כיצד תורת הגזרה הקדומה ותורת הבחירה האישית המשתמעת ממנה מעניקות לחבר הכת את ביטחונו הפנימי, היינו את הרגשתו ש'יש מקוה לאדם' להימלט משעבוד החטא (עיין במבוא, סעיף 50).

דף 4 5 אודכה אדוני

כיא האירותה פני לבריתכה

6 ומ[עת ערב עד | בוקר] אדורשכה

וכשחר נכון לאו[רתו]ם הופעתה לי

הושע ו, ג

(6) אודכה: התחיל בשליש השורה. — כיא: א תלויה. — ומ[עת ערב עד בוקר]: עיין פירוש. אפשר גם 'ומ[צאתיך כיא בכול לבי]' כהצעת (Sonne, HUCA XXIII (1951), p. 287. — 6) לאו[רתו]ם:

5 האירותה פני לבריתכה: עשית את פניי מאירות בדעת תורתך, וכך קירבתני לבריתך. האירותה פני: חוזר להלן בשורה 27. דומה ללשון קהלת ה, א: 'חכמת אדם תאיר פניו'; אולם בעיקרו של הדבר יש כאן שימוש מנוגד לנוהג המקרא, כי בלשון המקרא האל מאיר את פניו לאדם, היינו: מראה לו פנים שוחקות, מושיעו (תהלים פ, ד; ועוד). הביטוי שלפנינו מסביר את הדרוש שבסרך 3, 2 'ויאר לבכה בשכל חיים', המוציא את הפסוק של ברכת כוהנים (במדבר ו, כה) מידי פשוטו. הברמן השווה ביטוי זה ללשון ברכת 'אהבה רבה': 'והאר עינינו בתורתך' (סיני, לב, עמ' קג), ועיין עוד, Sonne, HUCA 1951, p. 207. ומ[עת ערב עד בוקר]: ההשלמה מסתמכת על רעיון דומה ב' 4, 12—7, ומנסה להתאים לתמונה הכלולה בהמשך ('וכשחר' וכו'), וטעם הדברים: חיפשתך כל הלילה והנה בבוקר מצאתיך.

6 אדורשכה: לצורה עיין בדברי ילון, קרית ספר, כו, עמ' 241, ובמבוא כאן, סעיף 8. וכשחר נכון.. הופעתה לי: הופעתך לי היתה נפלאה כהופעתך לרודפך האמורה בהושע ו, ג: 'ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצא'. לאו[רתו]ם: לאור של תום; באור תמים ומושלם, באור נפלא. ואפשר שיסודו בדרוש 'אורים ותומים', בדומה לדרושם של חז"ל: 'אורים' — שמאירים את דבריהם, תומים — שמשלימים את דבריהם' (ספרי, פרכת פינחס, כו, כא; בבלי יומא עג, ב). ביטוי זה חוזר שוב להלן שורה 23 ועוד ב' 18, 29, ותמיד הוא מוסב על הארה עילאית. אמנם הסביבה של 18, 29 מקוטעת ואינה מסייעת לחבנת המונח.

- 7 והמה עמכה [יתעו | כיא אמ] רים החליקו למו
ומליצי רמיה [התעו]ם
וילבטו בלא בינה
8 כיא | בהולל מעשיהם
כי נמאסתי * למו
ולא יחשבוני בהגבירכה בי
9 כיא ידיחני מארצי | כצפור מקנה
וכול רעי ומודעי נדחו ממני
והמה מליצי | כזב וחוזי רמיה
זממו עלי בליעל
11 להמיר תורתכה אשר שננתה בלבבי בחלקות | לעמכה
ויעצורו משקה דעת מצמאים
ולצמאם ישקום חומץ
12 למען * הבט אל | תעותם
להתהולל במועדיהם להתפש במצודותם

על-פי שורה 23. — (7) [כיא אמ] רים החליקו: שרידי 'כיא' נראים; על-פי משלי ב,טו. — [התעו]ם: שרידים. — (8) נמאסתי: כך צריך להיות. נמאסו [נמאסי?] כתיב. — כיא ידיחני: א' תלויה. — (10) בליעל: התחיל לכתוב 'בני בליעל, ומחק 'בנ'. — למען: 'למע' כתיב. — (12) במועדיהם: מ פתוחה בסוף

- 7 החליקו: השווה 'חלקות' (להלן שורה 10). ומליצי רמיה: השווה שורה 9; 2, 14 ובנאמר שם. וילבטו בלא בינה: לפי הושע ד, יד, והשווה 2, 19 ובנאמר שם.
8 בהולל: בשקר. כך מסתבר מחזרתו בשורה 17, והשווה הוראות דומות (אבל לא זהות) בישעיה מד, כה; תהלים עה, ה; ועוד. ולא יחשבוני בהגבירכה בי: אינם מחשיבים אותי, כפי שיאה לי לאחר שאתה הראית את גבורתך בחסד שעשית עמדי. בהגבירכה: השווה 2, 24 ובנאמר שם; ועיין במילון. כיא ידיחני מארצי וכו': אולי רמז לגלותו של המתלונן, אבל אין רמז זה מספיק ללמדנו על פרטי חייו, ועיין במבוא, סעיפים 29—30. גם בעל מזמורי שלמה השתמש במליצה מקראית זו (יז, טו).
9 ידיחני, וכול רעי וכו': על-פי תהלים פח, ט, יט; ועוד. נדחו ממני: כנגד 'ידיחני', לשון נופל על לשון.
10 וחוזי רמיה: כנגד 'חזון דעת', להלן שורה 18. בליעל: דבר בליעל (עיין במילון); ובסמוך הוא מפרש מה הוא: להמיר וכו': מזימתם היתה ללמד את עמך דברים של שקר, 'חלקות' במקום תורתך האמיתית, שאתה שמת בלבבי. כיוצא בזה 2, 16—17. שננתה בלבבי: רמז ל'שמע' (דברים ו, ז), כנגד הרמזים הדומים החלים על תורת הרשעים בשורות 14—15. חלקות: מלה זו, עם הניב 'בלב ולב' של שורה 14 להלן, היא רמז לתהלים יב, ג. 'חלקות' נזכרות עוד ב-23, ועיין בפירוש שם, ובמילון.
11 למען הבט... במועדיהם: אולי רמז לחבקוק ב, טו, המובא בפרש חבקוק 11, 3 בלשון: 'למען הבט אל מועדיהם' והגדרש שם על פלוגתת הלוח, כטעם הדברים כאן, עיין להלן (נוסח המסורה: 'מעוריהם'; פשר חבקוק גורס 'מועדיהם', על-פי דרשתו). למען הבט אל תעותם: כוונת הרשעים היא להסתכל וליהנות מהעם התועה בדרכיו.

13 כי אתה אל תנאץ כל מחשבת | בליעל

משלי יט, כא

ועצתכה היא תקום

ומחשבת לבכה תכון לנצח

14 והמה נעלמים זמות בליעל | יחשובו

תהלים יב, ג

וידרשוכה בלב ולב

ולא נכונו באמתכה

שורש פורה ריש ולענה במחשבותם |

דברים כט, יז

15 ועם שרירות לבם יתורו

וידרשוכה בגלולים

יחזקאל יד, ג—ד

ומכשול עוונם שמו לנגד פניהם

שם, שם

16 ויבאו | לדורשכה מפי נביאי כזב מפותי תעות

התיבה, והיא תלויה. — 13 (זמות : 16) מפותי : קריאות זולאי, ואין בהן ספק.

12 להתהולל במועדיהם : תוצאת התעות שהעם יחוג את מועדי הרשעים, וכך ייתפש במצודתם. מכאן מסתבר, שהפולגתה היתה גם בענייני הלוח. רמזים נוספים לכך תמצא בסרך 1, 14 ובפסוק חבקוק 7, 11 ; וכבר העירו על זאת סלמון (Biblica, 1951, p. 549), ברתלמי (RB, 1952, p. 201–203) וגרינץ (סיני, תשי"ב, עמ' 37 ואילך). מברית־דמשק 16, 2–4 מסתבר, שנהגה הכת לפי הלוח של ספר היובלות (ו, כח—לח), המיוסד על חישובים של ספר חנוך (עב). והוא לוח החמה של 364 יום. השווה גם אור־חושך 1, 2 (חמישים ושניים מעמדות מסתברים רק כנגד 52 השבועות שבשנה לפי לוח ספר היובלות, ועיין דברי ידין במבוא לפירוש אור־חושך, עמ' 187, ובספרות המובאת שם). כי אתה אל : נוסחת מעבר, עיין במבוא, סעיף 18.

12–13 תנאץ וכר' : אף־על־פי כן אני בטוח, שמוזמתם לא תקום, משום שהיא שנואה עליך. 13 נעלמים : חוזר ונשנה ב"ב, 28, ועיין שם.

14 ולא נכונו : אינם כנים וישרים בדרשם את תורת האמת שלך ; או אינם מחזיקים בה בהתמדה וביציבות. כנגד זאת נאמר על אנשי הכת : 'כיא נכונו באמתכה' (קטע 2, 15). על המשמעות המדויקת של הביטוי קשה לעמוד מחמת ריבוי ההוראות של 'כוך' במקרא ובהודיות (עיין במילון). בהודיה זו חוזר הפועל 'כוך' אולי מתוך כוונה מיוחדת (שורות 6 : 13 ; 18). שורש וכר' : כך מכנה התורה את האומר 'שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' (דברים כט, יח), ומשום כך ממשיכה ההודיה : 'ועם שרירות' וכר'. מתנגדי הכת הם הבוגדים בלבבם, שהזהירה התורה מפניהם. גם סרך 2, 13 מתבסס על פסוק זה.

15 ועם שרירות לבם יתורו : רמז לכתוב אחר (בקריאת שמע) : 'לא תתורו אחרי עיניכם ואחרי לבבכם' וגו' (במדבר טו, לט), וטעמו כי המתנגדים הם העוברים על מצווה זו בדחותם את מסורת ההלכה האמיתית, ובפרשם את דברי התורה כנראה בעיניהם. להדגשת דרוש זה נוספה כאן מלת 'שרירות'. השימוש בפסוק זה מקובל על הכת (השווה יובלות ב, כט ; יב, כא ; סרך 1, 6 ; 5, 4–5 ; ברית־דמשק 2, 16), ותוספת הדרוש 'שרירות' חוזרת בהבאותיו. גם אונקלוס (הנזהר על־פי רוב מלהוסיף דבר על לשונה של התורה) הלך בדרך זו ותרגם 'לבבכם' בבמדבר טו, לט : 'הרהור לבכון', ואין 'הרהור' אלא תרגומה הקבוע של 'שרירות' בכל מקום שמלה זו באה במקרא. וידרשוכה בגלולים וגו' : בפסוק זה משתמש גם סרך 2, 11.

16 מפותי תעות : לפי יחזקאל יד, ח. מפרק זה שביחזקאל לקוחה גם הצלע הקודמת.

- והם [ב]ל[וע] ג שפה ולשון אחרת ידברו לעמך | ישע' כח, יא
 17 להולל ברמיה כול מעשיהם
 כי לא [שמעו בקול] כה
 ולא האזינו לדברכה
 18 כי אמרו | לחזון דעת לא נכון
 ולדרך לבכה לא היאה
 19 כי אתה אל תענה להם לשופטם | בגבורתכה
 [כ] גלוליהם וכרוב פשעיהם
 למען יתפשו במחשבותם
 אשר נזורו מבריתכה |
 20 ותכרת במ[שפ] ט כול אנשי מרמה
 וחוזי תעות לא ימצאו עוד
 כי אין הולל בכול מעשיך |
 21 ולא רמיה [ב] מזמת לבכה
 ואשר כנפשכה יעמודו לפניכה לעד
 22 והולכי בדרך לבכה | יכוננו לנצח

יחזקאל יד, ה

שם, שם

תהלים קמה, ו

- [וא] ני בתומכי בכה
 אתעודדה ואקומה על מנאצי
 וידי על כול בוזי
 23 כיא | לא יחשבוני [י ע] ד הגבירכה בי
 ותופע לי בכוחכה לאורתום
 24 ולא טחתה בבושת פני | כול הנדרש[ים] לי
 הנועדים יחד לבריתכה וישומעוני
 ההולכים בדרך לבכה

[ב]ל[וע]ג: שרידה של ע' נראה; 'בלועג' ולא 'בלעג'. בגלל המרחק בין ל ובין ע; ועיין במבוא, סעיף 9. —
 (18) ולורך: 'רך' כתובות על מחיקה. — (23) בבושת: ש' כתובה על מחיקה. — (24) הנדרש[ים]: ש'
 פגומה. — יחד: תלוי.

- 18 לא נכון: אינו מתקיים, או אינו החזון האמיתי; וכיוצא בזה לא היאה, היינו: לא זו
 הדרך. כיוצא בזה: 'פתחו פה על חוקי ברית אל לאמר לא נכונ' (ברית־דמשק 5, 12), ועיין
 לעיל, שורה 14, וגם דברים יג, טו. דרך לבכה: חוזר בשורה 24 ולעיל בשורה 4 ועוד
 בהודיות, עיין במילון השווה ברית־דמשק 1, 11.
 19 [כ] גלוליהם וכרוב פשעיהם: רמז ליחזקאל יד, שהובא לעיל בשורה 15, וגם בהמשך
 כאן.
 22 בתומכי בכה: עיין במילון. מנאצי: חוזר ב־7, 22.

- 25 ויערוכו לכה | בסוד קדושים
ותוצא לנצח משפטם
ולמישרים אמת
- 26 ולא תתעם ביד חלכאים | כוזמם למו
ותתן מוראם על עמכה
ומפץ לכול עמי הארצות
- 27 להכרית במשפט כול | עוברי פיכה
ובי האירותה פני רבים
ותגבר עד לאין מספר
- 28 כי הודעתני ברזי | פלאכה
ובסוד פלאכה הגברתה עמדי
והפלא לנגד רבים בעבור כבודכה
- 29 ולהודיע | לכול החיים גבורתיכה
- מי בשר כזאת
ומה יצר חמר להגדיל פלאות
- 30 והוא בעוון | מרחם ועד שבה באשמת מעל

- 24 ויערוכו לכה: לפי תהלים ה, ד; השווה סרך 10, 14.
- 25 בסוד קדושים: כאן, כנראה, כינוי לכת. ותוצא לנצח משפטם: תיתן למשפטם, למשפט האמת והצדק, לנצח. כנגד 'ולא יצא לנצח משפט' (חבקוק א, ד). ולמישרים אמת: מקביל לקודם ומשלימו.
- 26 ותתן מוראם על עמכה: מכאן אתה למד, שהתכוונה הכת להשתלט בכוח על ישראל. עניין זה שייך כנראה לשאיפותיה התוקפניות של הכת, המקווה להשתתף השתתפות פעילה בהשמדתה העתידה של הרשעה, כמבואר באור-חושיך, ועיין במבוא, סעיף 62. ומפץ לכול עמי הארצות: תיתן להם לנצח על הגויים הרשעים. מפץ: השווה ירמיה נא, כ; יחזקאל ט, ב; משלי כה, יח. עמי הארצות: שימושו כאן כמו בעזרא ט, יא.
- 27 ובי האירותה פני רבים: כיוצא בזה בברכות הסרך 4, 27. ותגבר עד לאין מספר: כך הראית את גבורתך הרבה. השווה הנאמר לשורה 8 ובמבוא, סעיף 55. כי הודעתני וכר: עיין במבוא, סעיף 51.
- 28 והפלא וכר: עשית עמדי להפליא לנגד רבים. משפט מקוצר בעזרת השורש, ואולי מסתמך הקיצור על ישעיה כט, יד. 'הפלא' חוזר בשימוש זה, אבל קשה לעמוד על הוראתו, מאחר שרוב המקומות קטועים. עיין במילון והשווה שורש 'פלה' ב-5, 15 ובנאמר שם. בעבור כבודכה: עשית זאת, כדי שיגדל כבודך אצל הבריות. הרעיון מורחב בהמשך.
- 28—29 ולהודיע... גבורתיכה: השווה תהלים קמה, יב. ולהודיע וכר: עיין במבוא, סעיף 54.
- 29 מי בשר כזאת: ומי עוד מבני-האדם שהם בשר-ודם זכה בחסד כזה. נוסחה מקוצרת, והשווה: 'ומה אף הוא בשר כי ישכיל' (15, 21); והשווה עוד קטע 3, 18; 23 וערך 'בשר' במילון. יצר חמר: ביטוי חוזר ונשנה, עיין במילון. והוא בעוון וכר: ניסוח חריף ביותר של ההרגשה, שהאדם משועבד לחטאו; עיין במבוא, סעיף 42, והשווה שורה 34 להלן.
- 30 ועד שבה: חוזר ונשנה ב-9, 34. לוא לאנוש צדקה: בכוחות עצמו או בזכותו.

ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה

31 ולוא לבן אדם תום | דרך

לאל עליון כול מעשי צדקה

ודרך אנוש לוא תכון

כי אם ברוח יצר אל לו |

32 להתם דרך לבני אדם

למען ידעו כול מעשיו בכוח גבורתו

33 ורוב רחמיו על כול בני | רצונו

ואני רעד ורתת אחזוני

וכל גרמי ירועו

וימס לבבי כדונג מפני אש

34 וילכו ברכי | כמים מוגרים במורד

כי זכרתי אשמותי עם מעל אבותי

בקום רשעים על בריתך |

יחז' ז, יו; מיכה א, ד

(30) לוא... ולוא: (31) לוא: וי"וים תלויות. — (32) רעד ורתת: מטושטש ומסופק. — גרמי: תלוי. — ירועו: כתוב על מחיקה. — מפני: כתב 'מלפני' ומחק י'. — (33) במורד: ב' מטושטשת.

31 לאל עליון: כינוי זה מקורו בבראשית יד, יח. בהודיות הוא בא גם ב'6, 33. בספר צוואות בני יעקב הוא רגיל למדי, עיין צוואת שמעון ב, ה; צוואת לוי ג, י; יהודה כד, ד; ועוד. ועיין עוד בספר עליית משה ו, יא, ובקדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו, טז, 153. לאל... צדקה: רק מעשיו צודקים באמת (מבוא, סעיף 36) והוא שמעניק את מעשי הצדקה לבריותיו. לכן: ודרך אנוש... יצר אל לו: אין דרכו של אדם יכולה להיות ישרה אלא בזכותה של הרוח, שיצר האל ונתן לאדם כדי 'להתם דרך לבני אדם' (32). ברוח: זוהי הרוח הטובה, 'רוח אמת' של סרך 3, 18—19; אמנם הניגוד בינה ובין 'רוח העול' אינו נזכר כאן ואינו מתבלט בהודיות. ועיין במבוא, סעיף 45 וערך 'רוח' במילון. ניסוחה של כל הפרשה הושפע מירמיה י, כג; פסוק זה משמש להבעת רעיון הגזרה הקדומה ב'15, 12—13; סרך 10, 11; ועיין שם ובמבוא, סעיף 31.

32 להתם דרך: לעשות את דרכו תמימה, והשווה איוב כב, ג ואת המונח 'תמום דרך' החוזר בסרך (8, 21; ועוד). 'להתם' אינו בא עוד בהוראה זאת, אבל הוא חוזר ובא כלשון השמדה, עיין במילון. למען ידעו וכו': חוזר על האמור לעיל בשורה 28, הפעם מתוך ביסוס רעיוני עמוק יותר. הרעיון חוזר פעם נוספת בשורה 38. ורוב רחמיו וכו': מתן 'רוח אמת' היא עיקר החסד שהאל עושה עם בחיריו. בני רצונו: עיין 'רצון' במילון.

33 ואני רעד ורתת אחזוני וכו': הידיעה שאני חוטא מטבעי גרמה לייאוש. תיאורים של רעד הגוף רווחים בהודיות, עיין במבוא, סעיף 47. ורתת: במקרא רק בהושע יג, א, אבל מצוי הוא בלשון חכמים. והשווה עוד את שימושו של 'רטט' בירמיה מט, כד. וימס לבבי כדונג: לפי תהלים כב, טו. וילכו ברכי כמים וכו': צירוף מליצות מקראיות, שגורות בפי בעל ההודיות, השווה 32, 8 ועוד.

34 עם מעל אבותי: לא רק אשמת האדם, אלא גם חטאי אבותיו מעיקים עליו, עיין במבוא, סעיף 42. בקום רשעים על בריתך: בשעת הסכנה, בפולמוס החריף המתואר לעיל, פחדתי שמא לא אוכל להחזיק מעמד במאבק.

35 וחלכאים על כ[ד] ברכה

ואני אמרתי בפשעי נעזבתי מבריתכה

ובזוכרי כוח ידכה

36 עם | המון רחמיכה

התעודדתי ואקומה

ורוחי החזיקה במעמד לפני נגע

37 כי נשענ[תי] | בחסדיכה והמון רחמיכה

כי תכפר עוון

ולט[הר אנו] ש מאשמה בצדקתכה |

38 ולא לאדם [לכבוד] כה עשיתה

כי אתה בראתה צדיק ורשע

39 |

[ואני] אתחזקה בבריתכה עד [מועד פקודתכה

40 ואיחל | לטובכה ולחסד] יכה

כי אמת אתה וצדק כול [מעשיכה

(35) כ[ד] ברכה: נראה רק שריד של ד', מעל למקומה תלויה כ'. ואולי צריך להיות: 'דברכה'. — (36) רחמיכה: סופה מטושטש. — (37) ולט[הר אנו] ש: שרידים, השלמה על-פי 10,11. — (38) [לכבוד] כה: על-פי 11,10. — (39) [מועד פקודתכה]: השווה סרך 19,8. — [ואיחל לטובכה ולחסד] יכה: השווה 31,11. — (40) [מעשיכה]: על-פי 6,1, ועוד, שריד המ"ם נראה.

35 על כ[ד] ברכה: על הנוהגים כדברך. אמנם הקריאה בספק, ומוטב לגרוס 'דברכה' בפשטות. ואני אמרתי בפשעי: על-פי 'אני אמרתי בחפזי' (תהלים לא, כג); והשווה עוד ישעיה לח, יא ופסוקים דומים. מוטב לפרשו — ואני אמרתי: בפשעי נעזבתי, כלומר, בגלל פשעי נעזבתי; ואפשר גם לפרשו — ואני אמרתי בפשעי, כלומר, בשעת פשעי אמרתי: נעזבתי וכו'; אבל הפירוש השני לא יתאים לדעתו של בעל ההודיות על החטא, כמבואר במבוא, סעיף 42. נעזבתי מבריתכה: וחסדך לא יגן עליי. כוח ידכה: יכולתך להושיע את אשר תרצה.

36 המון רחמיכה: ביטוי חוזר ונשנה (עיין במילון) על-פי: 'המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו' (ישעיה סג, טו) ובא גם במוסף לרגלים: 'שובה אלינו בהמון רחמיך'. במעמד: עיין במילון. לפני נגע: עיין במילון. כי נשענ[תי]: חוזר ב' 17, 10; 32, 11; השווה סרך 10, 16; ישעיה י, כ; דברי-הימים ב יג, יח.

37 כי תכפר עוון וכו': זוהי הנקודה החשובה בהרהורי הודיה זו, כי האל מכפר על עוון בחירו ומשחררו משעבוד החטא, שגרם לייאושו של המהרהר (שורות 30, 34, 35), ועיין במבוא, סעיף 50.

38 ולא לאדם וכו': עיין הנאמר לשורה 28 לעיל ובמבוא, סעיף 31. כי אתה בראתה צדיק ורשע: בכוחך לעשותני צדיק או רשע, כרצונך. חזרה על עקרון הגזרה הקדומה לביסוס הרעיונות שהובאו. עיין במבוא, סעיף 32.

39 אתחזקה בבריתכה עד [מועד פקודתכה]: אם ההשלמה נכונה, הרי שמדובר כאן על נאמנותו של הצדיק לברית האל בזמן הקשה של 'קץ הרשעה' וציפייתו לניצחון הסופי של הצדק. השווה 9, 14; 9, 21—24; 10, 20; ועיין במבוא, סעיף 38.

40 כי אמת אתה: עיין במבוא, סעיף 36.

.....

(חסרות שורות אחדות)

.....

- דף 5 2 [ובזוכרי רוב] | סליחותיכה והמון [רחמיכה התעודדתי
ובהביטי בנפלאותיכה תשתעשע נפש] י |
3 ובדעתי אלה נחמ[תני
כי אתה אלי תכלכל את כול מעשיכה
4 ותכינם] | על פי רצונכה
ובי[ד]כה משפט כולם

דף 5, שורה 1) נשתמר ממנה 'ליום עם חד' בתחילתה. — 2) [ובזוכרי] : על-פי 35,4. — [רוב] סליחותיכה
והמון [רחמיכה] : נוסחה מצוייה, ועיין במילין. — [ובהביטי] : השווה 20,10. — [תשתעשע נפש] :
על-פי 8,9. — 3) נחמ[תני] : על-פי 13,9. — [כי אתה אלי] : נוסחה חזרת ונשנית (להלן, שורה 11). —
[תכלכל את כול מעשיכה] : על-פי 34,9. — 4) [ותכינם] על פי רצונכה : על-פי 14,1—16. — כולם :
שאר השורה היה כנראה חלק.

4 ובי[ד]כה משפט כולם : כיוצא בזה : 'בידו משפטי כול' (סרך 16,3—17).

הוֹדִיָּה ט

מפי אריות

בעל ההודיות נתון בסכנה, ובתיאור סכנתו הוא נוקט מטבע ספרותי מספר תהלים ומדבר על האריות הסובבים אותו לטרפו. אולם טעמה של התמונה שונה: בתהלים משמשים האריות סמל לרשעים — ואילו האריות שבהודיה זו מיועדים לרשעים, הם סמל לפורענות המאיימת על בני העוולה. בעל ההודיה נמצא בחברתם של הרשעים, ולכן מאיימת עליו הפורענות שנגזרה עליהם. אבל האל בחסדיו מצילו מסכנה זו. נמצאנו למדים שההודיה רוצה לומר: הפורענות מאיימת על כל בני-האדם, אבל איש הכת, שזכה בחסדי האל, ניצול ממנה. דבר זה נאמר גם בהודיה ו, אלא ששם משמש כסמל לסכנה 'נהר די נור', ותיאורה האפוקליפטי של תופעה איומה זו, הגוררת אחריה הרס עולמי, מאפיל על עניין הצלתו של הצדיק. כאן מתוארת הפורענות כמאיימת על הפרט בלבד; עם כל הפחד והגזמה שבה אין היא לובשת חשיבות עולמית. ההודיה מצטמצמת בעניין הפשוט של הצלת הצדיק; ותיאורו של עניין זה מרוכז בתמונה עיקרית אחת — היא תמונת האריות. דווקא הפשטות הרעיונית עם הריכוז השירי בתמונה עיקרית אחת מעניקים להודיה זו את חנה. בעל ההודיה לקח את משל האריות, הנפוץ בספר תהלים כדימוי אחד בין רבים, ועשאו לנושא עיקרי של שירתו. אף שם על האריות תפקיד חדש: אין הם עוד סמל לרשעים, אלא סמל למלאכי-חבלה המיועדים לרשעים. אולם כוחן של המליצות המועברות מספר תהלים ושל המסורת הכרוכה בהן גורם שחידוש זה נשכח מדי פעם בפעם, ולקורא נדמה, שהוא קורא אחת התלונות המסורתיות של הצדיק הנרדף (עיין במבוא, סעיף 22). הודיה זו זכתה בעיבודם של JBL, Baumgarten & Mansour, 1955, עמ' 280.

דף 5 אודכה אדוני

כי לא עזבתני בגורי בעם [כבד עוון וחטא]

(5) בעם [כבד עוון]: על-פי ישעיה א, ד; שירי 'כבד' נראים.

5 בגורי בעם וכו': כאשר גרתי בין הרשעים והייתי נתון בסכנה, שפורענותם תפגע בי. זהו עיקר תוכן ההודיה, והוא נרמז כאן, בפתיחתה, בקיצור. כאשמתי שפסתני: לו היית שופט אותי במידת הדין, בוודאי היה דיני יוצא לכף חובת, שהרי כל אדם משועבד לחטא, ורק חסדי האל מצילים אותו. השווה מבוא, סעיפים 36, 42—43; הודיות 4, 30.

6 ולוא כפשעי ו[כאשמתי | שפטתני

ולא עזבתני בזמות יצרי

יונה ב, ז

ותעזור משחת חיי

ותתן [את עבדכה לפליט

7 בתוך | לביאים מועדים לבני אשמה

אריות שוברי עצם אדירים

ושותי ד[ם] גבורים

8 ותשמני | במגור עם דיגים רבים

ישעיה יט, ח

פורשי מכמרת על פני מים

וצידים לבני עולה

חבקוק א, יב

9 ושם למשפט | יסדתני

וסוד אמת אמצתה בלבבי

ומיה ברית לדורשיה

דניאל ו, כג

ותסגור פי כפירים

(6) ותתן : פגום. — 9) ומיה : עיין פירוש.

6 בזמות יצרי : הרע. יצר בא כאן (ועוד בהודיות, עיין במילון) כשימושו בבראשית ח, כא.

בתוך לביאים : השווה תהלים נז, ה.

7 מועדים לבני אשמה : מיועדים להזיק לרשעים. שימוש הפועל כאן הוא כשימושו בלשון חכמים, שכן 'מועד' בלשון חכמים הוא המיועד להזיק (אף-על-פי שהמשנה מסבירה את המונח כלשון עדות, עיין בבא קמא ב, ד). בני אשמה : חוזר ונשנה ב"ב, 30 ; 7, 11. שוברי עצם : כמעשה האריות של דניאל ו, כה. אדירים : מקביל ל'גבורים', כמו בשופטים ה, יג ; והשווה 2, 35. ותשמני במגור : גזרת עלי שאמצא במקומם של הרשעים. כך גם 2, 24, 3 ; 8.

8 במגור : מתפרש לפנים אחדות : (א) לשון מגורים, וטעמו שהיה אתם במקום אחד ; (ב) משורש גרר, היינו : במקום שהם גוררים את רשתם. (ג) במשמעות פחד (ירמיה ו, כה, ועוד), וטעמו : במקום שהסכנה מאיימת. דיגים רבים, וצידים : הם מלאכי-חבלה. וכך אפשר להבינם גם בפסוק שממנו נלקחו (ירמיה טז, טז). ושם למשפט יסדתני : כנראה הכוונה למשפט ברשעים ; האל שולח אפוא את הצדיק לתחומם של הרשעים, ותפקידו קשור במשפטם, אלא שאין אנו יודעים מה התפקיד. הפסוק הנרמז כאן נדרש בפשר חבקוק 1, 5—4 : 'וביד בחירו יתן אל את משפט כל הגוים ובתוכחתם יאשמו כל רשעי עמך' — אם כן, לפי פשר חבקוק תפקיד הבחירים היה לבצע את המשפט ; אבל עדיין אין מכאן ראיה, שגם בעל ההודיה סבר כך. השווה עוד 2, 7, ובנאמר שם.

9 וסוד אמת אמצתה בלבבי : הצדיק הנתון בין הרשעים שומר על תורת האמת. עיין מבוא, סעיף 52. ומיה ברית לדורשיה : בדוחק אפשר לפרשו : אימצת בלבבי גם את הברית אשר נתן יה לדורשיה של הברית. אבל קשה להניח שייזכר השם 'יה' בהודיות, שאינן משתמשות אלא בשמות 'אל' ו'אדוני' ונוהגות בהם ביראה. כנראה יש לקרוא 'ומי הברית', היינו, שהצדיק שומר בלבו את הברית, את התורה, שנמשלה למים, כדי שיוכל להשמיעה לדורשיה, כמבואר בהודיה ח. ואלנשטיין (Vetus Testamentum, 1955, 280) מציע לקרוא : 'מי-ברות', כלומר : מי-בארות, ומסביר את הה"א היתרה ככתיב מזור בהשפעת הארמית.

10 אשר | כחרב שניהם

ומתלעותם כחנית חדה

דברים לב, לג

חמת תנינים כול מזמותם לחתוף

תהלים כב, יד

11 וירבו ולא | פצו עלי פיהם

כי אתה אלי סתרתני נגד בני אדם

ותורתכה חבתה ב[י]

12 [ע] ד קץ | הגלות ישעיה לי

כי בצרת נפשי לא עזבתני

תהלים מ, ב

| ושוועתי שמעתה במרורי נפשי

13 ודנת יגוני הכרתה באנחתי

נחום ב, יב

ותצל נפש עני במעון אריות

תהלים סד, ד

אשר שננו כחרב לשונם |

14 ואתה אלי סגרתה בעד שניהם

תהלים ז, ג; פב, ג

פן יטרפו נפש עני ורש

(10) לחתוף: ר' שחוקה; ואולי מחקה הסופר. — (12) הגלות: סגום. — (13) נפש עני: אחר ש' נקודה; כנראה התחיל לכתוב יו"ד ('נפשי') והפסיק. — (14) סגרתה: תחילתו כתובה על מחיקה. — שניהם:

10 ומתלעותם: צורה זו של המלה היא הרגילה במקרא (איוב כט, יו; יואל א, ו; משלי ל, יד). 'מלתעות' בא בתהלים נח, ז. חמת תנינים כול מזמותם לחתוף: כל מזימתם נמשלה לחמת תנינים וכל מזימתם אינה אלא לחטוף, — משפט מסורס (anakoluth). לחתוף: כמו לחטוף, השווה תהלים י, ט. שורש 'חתף' בתי"ו בא באיוב ט, יב; בן־סירא טו, יד. תיתכן גם הקריאה 'לקחף' (עיין הערות קריאה), ואז לפנינו שם־פעולה, ולא פועל, אבל משמעות הדברים לא תשתנה. 'חתף' בא במשמעות שוד או שודד במשלי כג, כח; בן־סירא ג, ה. לדעת בלשנים אחדים שונות הוראות 'חטף' ו'חתף' מעיקרן (עיין במילוננו של בן־יהודה), אבל כאן משמש 'חתף' בהוראה זהה ל'חטף'. וירבו: היו רבים וחזקים נגדי. ואפשר לפרשו: 'יארבו' בהבלעת האל"ף (הצעת ידיו), כמו: 'ירב בנחל' (שמואל א טו, ה), שהוא לשון מארב לפי השבעים, לפי רד"ק ולפי הפרשנים החדשים, וטעמו — שארבו לי לטרוף אותי.

11 סתרתני נגד בני אדם: איש הכת רואה את עצמו מוגן ביד האל; הוא גם רואה את עצמו מוסתר בכת הנוהגת בענווה ובהיבדלות, השווה 11, 8; סרך 22, 9. חבתה ב[י]: הסתרת בתוכי. איש הכת מוסתר, כיוון שהוא שומר על רזי תורת האמת, כפי שמסתבר מחזרתו של הביטוי 'חבא' להלן שורה 25; עיין גם 24, 9; סרך 6, 4; לעניין השווה סרך 17, 9 ובמבוא, סעיף 47. חבתה בי: מן 'חבא'; הצורה נגזרה כאילו מן 'חוב' וחזרת בשורה 25.

12 [ע] ד קץ הגלות ישעיה לי: לפי ישעיה נח, א. אנשי הכת לבדם שומרים עתה, בזמן שלטון הרשעה, את תורת האמת, אבל בישועה העתידה יתגלה החסד, שהאל עושה עם בחירי, וגם תורת האמת המוסתרת תהיה לנחלת הכול.

13 ודנת יגוני: השווה בראשית ל, ו; תהלים קלה, יד. עד למועד הישועה הנפלאה מעניק האל לחסידו הצלה אישית מרודפיו, או, ביתר דיוק, משעבודו לחטא. לכן מדובר על 'יגוני' ו'אנחתי' דווקא, היינו: על הייאוש הבא מתודעת החטא. והשווה 33, 4 ובנאמר שם ובמבוא סעיפים 47, 50. ותצל נפש עני: לפי ידמיה כ, יג.

15 ותוסף לשונם | כחרב אל תערה
בלו[א כר]תה נפש עבדכה
ולמען הגבירכה כי לנגד בני אדם
16 הפלתה | באביון

ותביאהו במצר[ף כז]הב במעשי אש
וככסף מזוקק בכור נופחים לטהר שבעתים |
17 וימהרו עלי רשעי עזים במצוקותם
וכול היום ידכאו נפשי |

18 ואתה אלי תשיב סערה לדממה
ונפש אביון פלטתה כצ[דקתכה
19 ותצל נ]טרף מבר | אריות

כתב תחילה 'לשונם' ותיקן במחיקות. — נפש עני : כתב 'נפשי' ומחק י'. (15 — בי : תלוי. — 17) עזים : פגום, מסופק. — נפשי : שאר השורה חלק. (18 — תשיב סערה : כתב 'תשיב נפש סערה' וניקד על 'נפש'. — כצ[דקתכה] : צ' פגומה. — [נ]טרף : שריד נ' נראה. — מבר : בספק. האות האחרונה היתה תחילה ח' ומחציתה השנייה מחוקה. אני מציע 'מבר' (= מבור), לפי דברי-הימים א יא, כב (הכתיב החסר ייתכן בהודיות, עיין במבוא, סעיף 6). אפשר גם שהכתוב לפנינו הוא 'מכח' (כך ב'אוצר המגילות הגנוזות') ושיש לקרוא 'מפח', לפי 25,18 ; וטעמו : מפורענותם של אריות.

14 ותוסף : ותאסוף, לצורה השווה פשר חבקוק 6, 1 ; לשימוש הפועל השווה ירמיה מז, ו.
15 ולמען הגבירכה וכר' : עיין במילון ובמבוא, סעיף 55. הפלתה באביון : הבדלתו משאר בני-האדם לטובתו, כמו : 'הפלה ה' חסיד לר' (תהלים ד, ד). בהודיות ניטשטשו במקצת הגבולות בין 'פלא', 'פלה' ו'נפל' (האחרון בהוראת להפיל גורל, השווה 34,7) — לכן 'הפלתה' במקום 'הפלייתה'. השווה 3, 11 ; אור-וחושך 9, 14 ובמילון. 'הפלתה באביון' משמש עם ב', ואולי טעמו : 'עשית בו פלא'. באביון : השווה 22, 5 והנאמר שם ועיין במילון.

16 ותביאהו במצר[ף] : 'מצרף' (היינו : כור לכסף, משלי יז, ג) הוא סמל מקובל במגילות לסבל ולניסיון, שהצדיקים מתנסים בהם ב'קץ הרשעה' כדי להיות טהורים באמונתם. עיין במילון והשווה את השימוש המקראי, במיוחד דניאל יא, לה ; יב, י. נופחים : השווה ישעיה נד, טז. 'נופח' כאן ציון לבעל-מלאכה, כמו 'נפח' בלשון חכמים.

17 וימהרו עלי : הזדרו להתקיפני, התנפלו עליי בחיפזון, ואין לשימוש זה חבר, אבל 'למהר שלל' (ישעיה ח, א) ר'המר והנמהר' (חבקוק א, ו) דומים לו במקצת, ולנפעל של 'מהר' נודע גוון של מרידות בכל מקום.

18 ואתה אלי תשיב וכר' : חתימה מיוחדת, המסכמת את עיקר ההודיה.

על רעיו שבגדו בו

ריב נתגלע בתוך הכת. חבריו ואוהביו של בעל ההודיות, אנשים שהיו תמימי דעות עמו, נעשו פתאום שונאיו ורודפיו; והרי הוא משמיע תלונה מרה על בגידתם. בניסוחה של התלונה הוא נעזר הרבה בספר תהלים, ולכאורה אין כאן אלא חיקוי שגרתי. רק משפט אחד, אשר בוודאי אינו לקוח מספר תהלים, מגלה לקורא שיש כאן עניין של ממש, והוא: 'וברז חבתה בי ילכו רכיל לבני הוות' (שורה 25), היינו: הוא מאשים את מתנגדיו בגילוי סודותיה של הכת. בעל ההודיה רואה את תורת האמת כמתנה מיוחדת שנתן לו האל, בהיותו מנהיג הכת (עיין במבוא, סעיף 28), כסוד שהסתיר האל בתוכו, וזהו טעם הדברים 'וברז חבתה בי': רזי האל המתגלים לו מיועדים לאנשי היחוד הנאמנים, ולא לאנשים הרעים שבעולם החיצון. לפיכך הוא מתלונן: 'ילכו רכיל לבני הוות'. כיוצא בזה נאמר בסרך (17,9): 'ולסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול' (על הסודיות בכלל עיין במבוא, סעיף 59). ההאשמה הנשמעת כאן מתאימה אפוא לאווירתה הכללית של הכת, עד כמה שאווירה זו ידועה לנו. אבל אין בידינו לבדוק את אמיתותה של ההאשמה, וממילא אין אנו יודעים, מה היה טיבו המוחשי של הסכסוך, וכיצד התפתח. רק אחת ניתן לנו לשער: היה כאן סכסוך של ממש. בדרך ניוחש נוכל להוסיף ולומר, שההאשמה הנאמרת כאן תיתכן, אם סיעה אחת בתוך הכת נוטה יותר מחברותיה למעשי תעמולה, לעשיית נפשות, ואגב כך היא מפיצה את עקרונותיה של 'תורת האמת' ברבים.

בתחילתה של ההודיה אנו מוצאים שבח קצר ומרומם של חבורת אנשי היחוד (שורות 21—22). שבח זה משמש מעין רקע לסכסוך המתואר בהמשך. גוף ההודיה מוקדש לתיאור רשעת מתנגדיו של המתלונן (שורות 23—32). השורות האחרונות (33—37) הן בכי מר על הצרות האישיות שתקפו אותו, כנראה כתוצאה של הרדיפות. חלק זה שגרתי ביותר; החתימה חסרה, ואפשר לשער שהיתה כתובה בתחתיתו של הדף ושדובר בה על הצלתו של הצדיק הנרדף.

את ההודיה הזאת ואת שתי ההודיות שלאחריה העתיק ופירש מאיר ואלנשטיין בתוך Bulletin of John Ryland's Library 1955, pp. 241—285. לדעתו מהות שלושותן פרק ארוך אחד. השלמותיו והערותיו של ואלנשטיין ראויות לתשומת-לב, ורק ההכרח לקצר מנע אותי מלהביאן בכל מקום.

דף 5

20 ברוך אתה אדוני

כי לא עזבתה יתום

ולא בזיתה רש

כי גבורתכה [לאין מספר]

21 וכבודכה | לאין מדה

וגבורי פלא משרתיכה

ועם ענוים בטאטאיי רגלי[הם רצונכה]

22 עם נמהרי | צדק

להעלות משאון יחד כול אביוני חסד

ואני הייתי על ע[וון מת] דני

20 ברוך אתה: תלוי מעל ל'אורכה' הנוקד. — 21 משרתיכה: כתב 'משרתיכה' (מלא) ומחק את הויד. ואולי נתקלפה הויד וצריך להיות: 'משרתיכה'. — 22 כול אביוני: אחר 'כול' 'נמה' מנוקד ומחוק. — על ע[וון]: עליפי 10,2. — [מת] דני: עיין פירוש. ואלנשטיין מציע: 'על ע[וון] אדני'. —

20 ברוך אתה: פתיחה זו אנו מוצאים עוד ב'10, 14; ועיין במבוא, סעיף 17. כי לא עזבתה יתום: השווה תהלים י, יד. וכבודכה לאין מדה: השווה 10, 10.

21 וגבורי פלא וכו': המלאכים עובדים אותך ואומרים שירה לפניך, ואין אתה זקוק לטובתם העלובה של בני-האדם, ואף-על-פי כן בחרת לך ב'עניים' 'להעלותם משאון' (שורה 22). הכת רואה את עצמה שותפת למלאכי מרום, עיין במבוא, סעיפים 60—61. וגבורי פלא משרתיכה: לפי תהלים קג, כ—כא. שם נאמר 'גבורי כח'; וגם כינוי זה מופיע בהודיות, עיין במילון. משרתיכה: אפשר לקרוא גם: 'משרתיכה', מלא דמלא, אם נניח שהויד הראשונה רק מטושטשת, ולא שנמחקה בידי הסופר. ענוים: או 'עניים', כינוי לכת, חוזר ב'18, 14; וכיוצא בזה 'ענוי רוח' (14, 3), ועיין בנאמר שם ובנאמר על 'אביוני חסד' להלן. בטאטאיי רגלי[הם]: מן ההמשך ברור, שיש כאן עניין של שפלות או של חולשה; של רגליים כושלות. במקום היחיד שבא השורש 'טאטא' במקרא (ישעיה יד, כג) הבינוהו השבעים (וגם סומכוס ותיאודוטיון) כלשון שקיעה בבוץ (טיט היוון !?), ואף כאן תיתכן כוונה כזאת, היינו: כאשר רגליהם שקועות בבוץ (והשווה 7, 2). והשווה עוד בן-סירא י, יז: 'עקבות גוים טאטא אלהים ושורשיהם עד ארץ קעקע' ('טאטא' היא קריאה שנרשמה שם בשולי הגיליון, ואילו בגוף כתב-היד כתוב 'טמטם'), ועיין בפירושו של סגל למקום. [רצונכה]: ההשלמה באה מתוך ההנחה, שהתיבה החסרה חייבת לשמש נושא לשני המשפטים הסמוכים לה משני עבריה, היינו: 'רצונך עם עניים ורצונך עם נמהרי צדק'; בדומה לזה משמשת המלה 'דמו' (2, 32). אפשר גם להשלים: 'הקימותני', לפי הפסוק הנרמז בהמשך (להעלות וכו'): 'ויעלני... ויקם' (תהלים מ, ג).

21—22 נמהרי צדק: השווה 1, 35 ובנאמר שם. נמהרי צדק, אביוני חסד: 'נמהרים' ו'אביונים' הם כינויים חוזרים ונשנים לכת, עיין במילון. טעם הצירופים הוא: נמהרים שזכו בצדק האל, אביונים שזכו בחסדו, וכיוצא בהם 'ענוי רוח' (או 'ענוי רוח') ב'14, 3, ועיין בנאמר שם.

22 להעלות משאון: לפי תהלים מ, ג. אביוני חסד: צירוף זה כשלעצמו הוא ראייה, שהמונח 'אביון' מציין במגילות את חבר הכת, ושאין בו עוד המשמעות של 'סתם אדם עני', שאם לא כן — יהיה הצירוף 'אביוני חסד' מחוסר טעם. עיין במבוא, סעיף 58. [מת] דני:

23 לריב | ומדנים לרעי

קנאה ואף לבאי בריתי

ורגן ותלונה לכול נועדי

24 ו[כול או] כלי לחמי | עלי הגדילו עקב

תהלים מא, י

ויליזו עלי בשפת עול כול נצמדי סודי

25 ואנשי [בי] תי סוררים | ומלינים סביב

וברז חבתה בי ילכו רכיל לבני הוות

26 ובעבור הגב[ירכה] בי ולמען | אשמתם

סתרת מעין בינה וסוד אמת

והמה הוות לבם יחשובו

27 [בזמות ב] ליעל פתחו | לשון שקר

דברים לב, לג

כחמת תנינים פורחת לקצים

דברים לב, כד

וכזוחלי עפר יורו לחמ[תם]

(28) ובעבור הגב[ירכה] בי: פגום, נוסחה חזרת ונשנית, עיין במילון: ב'אוצר המגילות הגנוזות:

ההמשך מחייב כאן שם או בינוני פועל, ולפי זה השלמתי, אמנם ללא אסמכתה, ומתוך פקפוק, ואפשר לגרוס גם: 'על ע[בודתך א]דני', אלא שהמקום דחוק. והשווה הצעת ואלנשטיין, בהערות קריאה. לריב ומדנים: לפי חבקוק א, ג; ירמיה טו, י.
 23 קנאה: השווה 2, 13 ובנאמר שם. קנאה ואף: לצירוף השווה סרך 2, 15. לבאי בריתי: היינו לחברי ברית הכת, השווה: 'באי הברית' (סרך 2, 18), 'וכל באי בריתו' (ברית דמשק 1, 8). ורגן: שם שנגזר מפועל מקראי, השווה דברים א, כז; תהלים קו, כה — ואולי רומז הוא לפסוקים אלה; על כל פנים מובא דברים א, כז בברית דמשק 3, 8.
 24 ויליזו עלי: ידוע מלשון חכמים (למשל ויקרא רבה ו, ב), ובמקרא השווה 'לזות שפתים' (משלי ד, כד). נצמדי סודי: חוזר ונשנה ב-19, 6: 'נצמדי תעודתי'; בשני המקומות זהו ציון לחברים הבלתי-נאמנים של הכת. במקרא מיוחד פועל זה למעשה בעל פעור (במדבר כה, ג; תהלים קו, כח).

25 ומלינים: השווה שמות טז, ח. וברז חבתה בי: עיין בפתיחה להודיה זו ולעיל שורה 11. ובעבור הגב[ירכה] בי: אם הקריאה המוצעת נכונה, הרי זה הצד האחד של המטבע, והצד השני הוא 'ולמען אשמתם' הסמוך לו. האל מתכוון במעשיו להראות את חסדו לבחירו ולהגדיל את עונשם של הרשעים. השווה הודיה ג ובנאמר בפתיחתה ובמבוא, סעיף 37.
 26 סתרת מעין בינה וסוד אמת: האל הסתיר את התורה האמיתית וגילה אותה רק לבחיריו, ובדרך זו הוא מראה את גדולתו, כמבואר לעיל. השווה עוד שורה 11 לעיל וגם 8, 10 ומבוא, סעיף 52. והמה הוות לבם יחשובו: את השקר שבדו מלבם. לעניין השווה 4, 13—14, לנוסח השווה תהלים נב, ד. 'הוות' בא כאן בהוראת 'שקר ודוני', כמו בפסוק הנ"ל ועוד בתהלים. בהודיות רגיל הוא יותר בהוראת 'אסון', עיין במילון.

27 כחמת תנינים פורחת לקצים: תחילתה של המליצה באה מדברים לב, לג: 'כחמת תנינים יינם וראש פתנים אכזר'. מלת 'ראש' שבפסוק (השווה את סופה של השורה) הזכירה למחבר פסוק נוסף: 'ופרח כראש משפט' (הושע י, ד), ועליפי הוסיף: 'פורחת'. טעם 'לקצים' — מדי פעם בפעם, לעתים מזומנות, והשווה 8, 31. טעם המליצה בכללה: רשעתם של המתנגדים מתפרצת מדי פעם בפעם; ואולי רצונו לומר, שהיא מתפרצת בזמנים קבועים, שנועדו לכך בגזרה עליונה. יורו לחמ[תם]: מתזים את הרעל של דבריהם. ואפשר

- 28 [ורואש] פתנים | לאין חבר
ותהי לכאיב אנוש ונגע נמאר בתכמי עבדכה
29 להכש[יל רוח] ולהתם | כוח
לבלתי החזק מעמד
וישיגוני במצרים לאין מנוס
ולא בהב[] פחות
30 ויהמו | בכנור ריבי
ובנגינות יחד תלונתם
עם שאה ומשואה זלעופות [אחזוני]
31 וחבלים כצירי | יולדה
ויהם עלי לבי קדרות לבשתי
ולשוני לחך תדבק
כ[יא] נב[הלתי מהוות] לבם
32 ויצרם | הופיע לי למרורים

'הגד[] י. — 28) [ורואש] פתנים : על-פי דברים לב.ג. — 29) להכש[יל רוח] : על-פי שורה 36. — ולא בהב[] : לא מצאתי קריאה. — 30) בכנור : כתוב על גבי מחיקה. — [אחזוני] : השווה תהלים קיט, נג. — 31) כ[יא] נב[הלתי] : שרידים. — [מהוות] לבם : על-פי שורה 26 ; השווה 5, 7. —

להסביר, שיש כאן ערבוב תמונת החץ ותמונת הרעל, ששתיהן מקובלות כסמל לדברי שקר ; השווה תהלים נח, ה ; סד, ד ; ותמונת הפגיעה בחץ מורעל, איוב ו, ד.
28 לאין חבר : על-פי תהלים נח, ה—ו. ותהי לכאיב... עבדכה : רעל הפתנים ('חמתם') פוגע בבשרו של המתלונן וגורם לפצעים ולכאבים. ציור מוחשי של נזק הנגרם על-ידי דיבה רעה. ונגע נמאר : כמו : 'צרעת ממארת הנגע' (ויקרא יג, נא) או : 'סלון ממאיר' (יחזקאל כח, כד) ; ואין הנפעל בא במקרא. בתכמי ('ב'אוצר המגילות' נדפס בטעות : 'תמכי') : 'תכמים' חוזר בהודיות (עיין במילון ובסרך 4, 20) ; טעמה של מלה זו מתפרש בכל מקום כחלק מגופו של האדם (מעין בשר או עצמות או קרביים או עור וכד'). אפשר גם לפרשה לשון פצע או נגע ולראותה כנגזרת משורש 'כתם' בסירוס אותיות, אבל פירוש זה יהלום פחות את שימושה בכתובים, וגם האטימולוגיה הכרוכה בו אינה מתקבלת ביותר. מוטב להודות, שאיני יודע כיצד נגזרה המלה. ועיין Qumran Cave I, 139 ודברי ידין, JBL, 1955, p. 41, n. 11. להכש[יל רוח] ולהתם כוח : הצרות שהרשעים גורמים להן מחלישות את רוחו ; כיוצא בזה בשורה 36 ; 8, 31. להתם : עיין במילון.
29 לבלתי החזק מעמד : מליצה חוזרת בהודיות, עיין במילון. ולא בהב[] פחות : לא מצאתי קריאה או פירוש. ואלנשטיין קורא : '[ב]פחות', ומפרשו לשון פח או פחת.
30 ויהמו בכנור ריבי : הרשעים מוציאים עלי דיבה בשיריהם. וייתכן שאין זו אלא מליצה. ובנגינות וכו' : השווה תהלים סט, יג ; איכה ג, סג, ופסוקים דומים. שאה ומשואה : מליצה מקראית, החוזרת ב'6, 9. זלעופות : זלעפות. חולם במקום קמץ, עיין במבוא, סעיף 9. המלה באה במקרא בתהלים יא, ו ; קיט, נג ; איכה ה, י. בעל ההודיות הבינה כלשון רעדה והתעלפות, וכן פירשה ר' אברהם אבן עזרא. רוב התרגומים העתיקים ורוב הפרשנים (עתיקים וחדשים) הבינוה כלשון סערה.
31 ויהם עלי לבי : לפי ירמיה ד, יט ; מח, לו. קדרות לבשתי : לפי ישעיה ג, ג.
32 ויצרם הופיע לי למרורים : כיוצא בזה : 'עם הופע יצר היותם' (3, 7). הופעה לרעה

ויחשך מאור פני לאפלה

והודי נהפך למשחית

דניאל י, ח

33 ואת אלי | מרחב פתחתה בלבבי

ויוספיה לצוקה

וישוכו בעדי בצלמות

ואוכלה בלחם אנחה |

34 ושקוי בדמעות אין כלה

כי עששו מכעס עיני

תהלים ו, ח

ונפשי במרורי יום

35 [א]נחו[ת] ויגון | יסובבני ובושת על פנים

ויהפך לי ל[חמי ל]ריב

ושקוי לבעל מדנים

ויבוא בעצ[מי] |

(32) והודי: ד' פגומה. — למשחית: סופו פגום. הקריאה על-פי דניאל י, ח; 'אוצר המגילות הגנוזות' גורס: 'למשחור' וכך גם ואלנשטיין. אחריו רווח בשיעור תיבה. (33—) ויוספיה: עיין פירוש. — בלחם: אפשר שהביט מנוקד; ס פגומה. — 14) [א]נחו[ת]: שרידים. (35 —) ל[חמי ל]ריב: שרידים ועקבות. —

גם בפשר-חבוקק 7, 11. ויצרם: הרע, עיין במילון. למרורים: עיין במילון. למשחית: בא עוד בהודיות בהוראה דומה ל'שטן' (עיין במילון).

33 ואת אלי מרחב... בצלמות: מחמת רדיפות הרשעים הייתי בצרה גדולה ובצלמות. אבל הביטחון הפנימי שניתן לי בחסדי האל (= מרחב, יוספיה) הגן עלי (= וישוכו בעדי). זהו מעין מאמר מוסגר על ישועה, המסביר את כוח עמידתו, שכן בהמשך הוא חוזר מיד אל תיאור צרותיו. ויוספיה: מן ההמשך מסתבר, שהוא מקביל ל'מרחב'. האל פתח, או נתן, גם את ה'יוספיה' במקום הצוקה. צורת השם מזכירה את 'מרחביה' (תהלים קיח, ה). אולי מוצאו מנוסח ברכה קבוע, מעין הברכה: 'יוסף ה' עליכם' (תהלים קטו, יד). אפשר לקרוא: 'ויוספיה' ולפרשו: ויאספו אותה (כמו: 'ונוסף', לעיל שורה 14), היינו: הרשעים אוספים את הברכה (הכלולה בתוך המושג 'מרחב') והופכים אותה לצוקה. אבל אז יתפרש 'וישוכו בעדי בצלמות' לרעה ולא לטובה, בניגוד לפשוטו של הכתוב (ובניגוד ל-2, 21). ואוכלה בלחם אנחה: לפי תהלים פ, ו; איוב ג, כד.

34 ושקוי בדמעות: לפי תהלים קב, י. ושקוי: הכתיב כמו תהלים קב, י, וקריאתו בוי"ו פתוחה, כנגד: שקוי (וי"ו שרוקה) בהושע ב, ז; ואולי כאן שקוי בלשון יחיד ובלי כינוי. גם להלן שורה 35 כתוב 'שקוי'. ונפשי במרורי יום: הפועל החסר ('תבעת', 'תתעלה'?) כלול ב'עששו'. אמנם ייתכן שהתיבה הניזוקה, שקראתיה '[א]נחו[ת]' היא הפועל של צלע זאת ('תחר[ב]'), אבל הצעת פתרון זו — מלבד קושי הקריאה שבה — יש בה סתירה ללשון הרבים של 'יסובבני' בצלע הבאה (אין לקרוא: 'יסובבני', שכן זה בניגוד לכתיב ההודיות הרגיל). במרורי יום: כנראה לפי איוב ג, ה. מסתבר שהבינו 'כמרירי יום' לשון מרורים; וכך תרגמו התרגום ועקילס והוולגאטה. 'מרורים' חוזר ונשנה בהודיות, עיין במילון.

35 ובושת על פנים: אפשר שנשמט כאן 'כסתני' (השווה תהלים מד, טז), אבל אין הכרח להניח זאת. ויבוא בעצ[מי]: הריב והמדנים, היינו: הצרות שהרשעים גורמים לו מחלישות את גופו; וכך מסתבר מן ההמשך.

36 להכשיל רוח ולכלות כוח ברזי • פשע

משנים מעשי אל באשמתם

37 כי נאסרתי בעבותים | לאין נתק

וזקים ללוא ישוברו

וחומת ע[וז] בל תזוע

ו[בריחי ברזל ודלתו]ת נחושת בל ישברו |

38 כל[אי עם תהום נחשב לאין [מנוס]

.....

39 [ונחלי ב]ליעל אפפו נפשי ל[אין פלט

.....

38) ברזי : כך צריך להיות, 'כרזי' כתוב. — נאסרתי בעבותים : מטושטש, — 37) לאין : פגום. —
ע[וז] בל תזוע : על-פי 37,8; השווה 9,7. — [ו]בריחי : שריד ר' נראה. — ודלתו[ת נחושת בל ישברו] :
עיין ישעיה מה,ב. — 39) [ונחלי ב]ליעל : י' של 'ליעל' שחוקה ; ההשלמה על-פי 28,8—29. — ל[אין
פלט] : על-פי 28,8—29.

36 ברזי פשע : בכוח השליטה המסתורי שניתן להם. הרזים שעל-ידיהם שולט בליעל נזכרים
באור-וחושך 9,14 ; 9,17. המונח 'רזי פשע' חוזר בקטע 5,50 ; ויש כנראה להשלימו
בקטע מספר רזים, שורה 7 (ולא 'פלא', כפי שהוצע בספר Qumran Cave I, p. 103).
הוא בא ב'ברית החדשה' (איגרת לתיסאלוניקאים ב, ב, ז) במשמעות דומה לזו. לשימוש
התחבירי כאן, 'להכשיל... ברזי פשע', השווה : 'לנפול ברזי אל' (אור-וחושך 11,16).
אם נקיים קריאת 'כרזי פשע' (בכ"ף), נצטרך לפרש : כדרכם תמיד. משנים מעשי אל
באשמתם : כוחם של 'רזי הפשע' מגיע עד כדי כך, שברשעתם יכולים הם לשנות את
סדרי העולם. בניגוד לכך נאמר במקום אחר בהודיות (14,15) : 'ואיכה יוכל כול להשנות
את דבריקה', ועיין גם בסרך 16,3. אפשר שכוונת הדברים כאן לרשות שניתנה להזיק
ולהפריע לצדיקים 'למלא פעולתם', כפי שמסתבר מתוך הדיון בסרך 15,3—24 ; אבל אין
העניין מובן לי די צורכו. כי נאסרתי וכו' : השווה 34,8.
37 וחומת ע[וז] : תמונת החומה באה כאן לרעה, לסמן את חוסר-יכולתו של המתלונן לנוע.
בהודיות באה תמונה זו על-פי רוב כדי לסמן את ביטחונו באלהיו (למשל : 27,6 ; 8,7).

שִׁבַּח עֲצַת הַיָּחִיד

בעל ההודיות הוא קודם־כול חבר ה'יחד'. אמנם הוא מביע בשירתו את רגשותיו שלו ואת מחשבותיו האישיות הפרטיות, אבל גם רגשותיו וגם מחשבותיו לא ייתכנו אלא על רקע החוויה החברתית של הכת בכללה. לפיכך אין אנו חסרים במגילה זו רמזים קטנים לחייה של הכת. אולם מאחר שאין הכת אלא רקע לחוויות האישיות, הרי הדברים שהוקדשו במפורש ובהרחבה לציבור אנשי היחד נדירים בהודיות (עיין במבוא, סעיף 56). הפרק שלפנינו כולל את התיאור המלא ביותר של הכת שנשתמר במגילה זו (נושאים דומים לזה באים בחלק המקוטע של המגילה, דף 14, קטע 10). המחבר מודה לאלהיו במיוחד על שעשה אותו לחבר ה'יחד' והוא מפרש את משמעותה של חברות זו: הוא מונה את מעלותיהם הרוחניות של אנשי היחד ומצביע על ייעודם הדתי. הדברים נמלצים, ואין ללמוד מהם על ארגונה המוחשי או על התפתחותה ההיסטורית של הכת; אבל יש בהם אספקלריה נאמנה של הכת, כפי שנראתה בעיני אחד מחבריה; ואולי צריך לדייק ולומר: כפי שרצה לראותה. שהרי התיאור הוא למעשה תיאורו של האידיאל החברתי של אנשי היחד.

אידיאל חברתי זה מופר לנו יפה מסרך היחד — אבל עיקר תיאורו שם שונה מתיאורו כאן, הואיל והסרך עוסק בציבור בכללו ואינו רואה את הפרט אלא במידה שהפרט ממלא את תפקידו בתוך הכלל. ואילו כאן מופיע הציבור כפי שהוא נראה בעיניו של היחיד, הכלל ממלא כאן תפקיד מסוים בחייו של הפרט. לתוך סרך היחד נשתלבה הודיה אחת, והיא מעין דוגמה לחוויותיו של היחיד (דפים 10—11); במגילת ההודיות שוב נשתלבה פסקה זו, והיא מעין דוגמה לדברים שסרך היחד הוקדש להם. לא כל הפרק שלפנינו מוקדש לשבחה של הכת. הפרק תופס את כל הדף השישי, אבל גם פתיחתו וגם חתימתו אבדו. הדברים הראשונים הניתנים לקריאה הם רמז לסכנה שניצל ממנה בעל ההודיה (שורה 3); מיד אחרי זה מתחיל הדיון בנושא הציבורי: המתפלל מודה על הצלתו, הלו בשת כאן את הצורה של הצטרפותו לכת (שורה 4). בשורה 8 הופכת התודה האישית לתיאור כללי של ציבור היחד. תיאור זה נאמר תחילה בלשון גלויה, אבל משורה 15 והלאה הוא מנוסח בלשון סמלית ומדובר בו על העץ, על המעיין ועל נהר האש — כל אלה הם סמלים המוכרים לנו מהודיות אחרות (הודיה טז, הודיה ו). נהר האש הנזכר באחרונה מיועד להענשתם של הרשעים, ואולי טעמם של הדברים הוא — שהכת עתידה לעשות בהם שפטים (השווה פשר־חבקוק 5, 5). בינתיים שכח כנראה את הכת כנושא העיקרי של המשל, שכן בהמשך הדברים (שורות 18—22) הוא מתאר את הרשעים ברשעתם, ולתיאור

זה נסמכה תלונה על צרותיו של בעל ההודיה — אולי הן הצרות, שבאו עליו על-ידי הרשעים (שורות 22—24). האל הצילו ממצוקתו ועשאו 'כבא בעיר מצור ונעזו בחומה נשגבה'. שורות 25—28 מאריכות במשל זה של החומה והמבצר, המסמלים את ביטחונו של הצדיק באמונתו. לסוף מקבלת החומה טעם נוסף — היא משמשת מחסה בפני 'מלחמות הרשעה', היינו: מפני התקפותיהם של הרשעים השליטים בעולם. אבל בסופו של דבר תתעורר מלחמה גדולה ועולמית, היא מלחמתו של האל ברשעים, העתידה להסתיים בהשמדתה הגמורה של העוולה. תיאורה של מלחמה זו נמשך עד לסופו של הדף (שורות 29—36), וייתכן שההודיה כולה נסתיימה בו. בחתימה שנכתבה כפי הנראה בתחתיתו החסרה של הדף, הנבואה על מלחמה זו היא יסודה של מגילת מלחמת בני אור בבני חושך; ומסימו של פרק זה אנו למדים, שגם בעל ההודיות הכיר את הנבואה על מלחמת אחרית-הימים והאמין בה (עיין במבוא, סעיף 62).

קשה לדעת כיצד התאחדו הנושאים שנמנו למעלה למסכת אחידה זו של ההודיה. הדברים מקוטעים מאוד; לא רק ראשם וסופם חסר, אלא יש בהם גם ליקויים במקומות רבים באמצעיתם, וקריאתם ופירושם קשים. בדרך של ניסיון אפשר לומר, שהרשעים שנוכרו בשורות 19—22 של דף זה הם בוגדי הכת, היינו: הסיעה שמרדה בבעל ההודיות — כך מסתבר מתוך השוואה עם ההודיה הקודמת ומרמזים אחרים שבתיאור כאן. לפי הנחה זו ההודיה בכללה עוסקת מכל מקום בענייניו של ציבור הכת. ראשונה מדובר בה על תפקידו של ציבור זה; שנית, על בגידתו של חלק הציבור; שלישית, על נאמנותו האיתנה של חלק הציבור, שנמשל למגדל עז, לתורת האמת; ורביעית, על ניצחונה הסופי של סיעה נאמנה זו על כוחות הרשע שבעולם. עיקר כוונת הדברים זהה אפוא עם כוונתו של משל העצים (הודיה טז): הכת היא גוף קטן ומבודד, השומר בתוכו את תורת האמת, העתידה לנצח באחרית-הימים (עיין במבוא, סעיף 62).

על מחקרו של מ' ואלנשטיין עיין בדברי הפתיחה להודיה הקודמת.

.....

דף 6 3 והווה לאין חקר

כלה לאין [מספר

ואתה אלי פדיתה נפש עבדך בחסדיכה

4 [כיא] | גליתה אוזני [למו] סר מוכיחי צדק

(1) עקבות קלושות נשתמרו מתחילתה. — (2) בתחילתה: 'לבי בנאצי' ועוד שרידים מועטים. — (3) [מספר]: השווה 37,9; תהלים קמז, ועוד במקרא. — [ואתה אלי פדיתה נפש וכו']: השווה 19,3. — (4) [למו] סר:

3 לאין חקר: חוזר ב' 3, 20.

4 גליתה אוזני: השווה 1, 21 ובנאמר שם, ועיין במבוא, סעיף 51. [למו] סר מוכיחי צדק: גלית אוזני ולימדתי את משמעות מוסרם ואת תוכחתם של אנשי הכת. [למו] סר:

עם [חזון מליצי דעת

5 ותצילני] | מעדת [שו] א ומסוד חמס

ותביאני בעצת [בני אמתכה

ותזקקני מעוון ותטהרני] מאשמה |

6 ואדעה כי יש מקוה לשבי פשע

ועוזבי חטאה בה [מון רחמיכה

7 ותוחלה לאביון כי] התהלך | בדרך לבכה לאין עול

ואנחמה על המון עם ועל שאון מ[מל]כות בהאספם

8 [כי יד] עתי אשר | תרים למצער מחיה בעמכה

ושארית בנחלתכה

עיין פירוש. — [סר מוכיחי צדק: מטושטש. — [חזון]: השווה 18,4. — [מליצי דעת]: על-פי 13,2; קטע 6,2. — 6 [שו] א: עקבות: השווה 34,7. — [בני אמתכה]: עיין במילון. — [ותזקקני וכו']: על-פי שורה 8. — 6 [מון רחמיכה]: נוסחה נפוצה, עיין במילון. — [ותוחלה]: על-פי 14,8 (בתקבולת ל'מקוה'). — 7 [מל]כות: על-פי ישעיה יג,ד.

השווה 'יסורי דעת' (סרך 3,1), 'התיסר' (סרך 3,6; 9,10). מוכיחי צדק: השווה 'ואין מוכיח בצדק' (ברית-דמשק 17,20), 'מוכיחי אמת' (קטע 6,2; ועוד 12,28). לעניין השווה סרך 24,5.

5 מעדת [שו] א ומסוד חמס: כיוצא בזה: 'סוד שוא ועדת בליעל' (22,2). 'עדת שו' חוזר ב-34,7. כאן מכונים כך כל בני-האדם שמחוץ לכת, בדומה ל'אנשי העול' (סרך 8,13). בעצת [] : כאן ולהלן (שורות 10; 11; 13) מופיע מונח זה לציון חבורתה של הכת, כשימושו בסרך, השווה למשל סרך 5,7; 6,12; 8,11. [ותזקקני וכו']: אם ההשלמה נכונה, הרי נאמר כאן שהשגת הטהרה מן העוון היא הדבר הראשון והעיקרי שחבר הכת זוכה בו בהיכנסו לחבורתה. להלן שורה 8 הוא חוזר על עניין זה לגבי אנשי היחד בכללם, ועיין שם ובמבוא, סעיפים 50,57.

6 ואדעה כי יש מקוה: נוסחה חוזרת, עיין 'מקוה' במילון. ואדעה... חטאה: נודע לי שיש תקווה להינצל מן החטא ומפורענותו לאיש שהצטרף לחבורתם של העוסקים בתשובה. לשבי פשע: כינוי לכת, עיין במילון. [כי] התהלך בדרך לבכה: השווה 21,4 ובנאמר שם ובמילון.

7 ואנחמה על המון וכו': צירוף של שני פסוקים: 'ואנחמה על המון' (לפי יחזקאל לב, לא), והשאר מישעיה יג,ד. לפי ההמשך מסתבר שכוונת הדברים: ויתרתי על החיים הרועשים של רוב בני-האדם. ההצטרפות לכת כרוכה בהתבדלות וב'הליכה למדבר', כמבואר בסרך 13,8. אמנם אין הסבר זה מדויק לגבי משמעותן הרגילה של המלים, אבל ייתכן שבעל ההודיה לא דייק כאן בלשונו משום תפארת המליצה, שהרי צירף כאן שני פסוקים, כמבואר לעיל. הקושי העיקרי הוא ב'ואנחמה': לא מצאתי עוד 'נחמה' בהוראה של ויתור; אבל 'נחם' רגיל במקרא במשמעות חרטה, וחרטה יכולה להתפרש כוויתור (למשל בירמיה ד, כח), כמו כן אפשר לפרש בישעיה נז,ו: 'אנחם' — אוותר על הענשת הרשעים.

8 תרים... בנחלתכה: תבחר לך חלק קטן בעמך ותיתן לו חיים ותקיים שארית בנחלתך, וכיוצא בזה: 'לעזר שארית ומחיה לבריתכה' (אורי-והושך 8,13). הכת טוענת, שהיא ה'שארית' שעליה ניבאו הנביאים (למשל ישעיה לז, לב; עמוס ה, טו; מיכה ב, יב; וכמוהם רבים), והטענה מפורשת בברית-דמשק 1,4—10. ועיין במבוא, סעיף 62. ניסוח הדברים כאן הושפע מבראשית מה, ה—ז; עזרא ט, ח—ט. תרים למצער מחיה: תבחר

ותזקקם להטהר מאשמה

9 כיא כול | מעשיהם באמתכה

ובחסדיך תשפטם בהמון רחמים ורוב סליחה

10 וכפיכה להורותם | וכיישור אמתכה להכינם בעצתכה

לכבודכה ולמענכה עשי[תה]

ל[גד] ל תורה ו[אמת]

11 ולסתר את | אנשי עצתכה בתוך בני אדם

לספר לדורות עולם נפלאותיכה

12 ובגבורות[יכה יש] ו[חחו] | לאין השבת

וידעו כול גוים אמתכה

וכול לאומים כבודכה

(9 רחמים : כתב תחילה : 'רחמיכה' ותיקן ל'רחמים'. — וכפיכה : פגום. — 10) וכיישור : י' שנייה תלויה. — בעצתכה : כתב 'לעצתכה' ותיקן. — עשי[תה] וכו' : ואלנשטיין מציע : 'עשיתנה' [לבעל] תורה ו[אאנ]ל[פה]. — ל[גד]ל : שרידים ; השווה ישעיה מב.כא. — [ולסתר] : ל' גראית ; על-פי 11.5 — 11) עולם : מ' כחובה על-גבי מחיקה. — 12) ובגבורות[יכה יש] ו[חחו] : על-פי 5.11. — [חחו] : בהוצאה ראשונה : 'ההו', כי החייתים דומות לה'אים, אבל 'ההו' חסר משמעות.

את המצער של המחיה (= שמובטחת לו מחיה) ; או את המחיה הקטנה (כנגד 'מחיה מעט' בעזרא ט.ח). תרים : כמו 'הרימותי בחור מעם' (תהלים פט.כ). ואפשר עוד לפרשו : תיתן מחיה למצער ; אלא שאז ישמש 'תרים' בהוראה שאין לה חבר. מצער : כהוראתו במקרא. ותזקקם להטהר מאשמה : טעם בחירת השארית (היינו : טעם קיום הכת) היא הטהרה מן האשמה, היינו : הטהרה שיש בה משמעות מוסרית, ולא פולחנית בלבד. השווה : 'ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר וזקק לו מבני איש' וכו' (סרך 4, 20), ועוד סרך 3, 6—9. להטהר : שים לב לנפעל (או התפעל ?). טעמו : תזקקם כדי שיוכלו לטהר את עצמם.

9 וכפיכה להורותם : לשון קצרה, וטעמה : רצית ללמדם את התורה המתאימה לדברי פיך. פי האל נזכר עוד ב'14, 14. לעניין ההוראה עיין סרך 9, 13 ; 9, 17 ; ברית-דמשק 8, 13. להורותם, להכינם : משפטים מקוצרים בעזרת המקור (infinitiv), ללא זיקה לפועל מפורש (verbum finitum), תופעה תחבירית, החוזרת בדף הראשון של הסרך. 10 וכיישור : שם על משקל 'תירוש', 'קיטור', וטעמו : יושר ? אולי חסרה כאן הכרעה בין 'יושר' ו'ישור' (כתיב חסר), הבא בסרך 2, 11 ; ועיין בדברי ילון, קרית ספר, כח. עמ' 66. על חילוף המשקלות 'פועל-פעול'. להכינם בעצתכה : מקביל ל'להורותם', וטעמו : להדריכם בקיום המצוות ; כך מתפרש מ'ותכן לבי [בלי] מודיכה' (13, 7). ולפי ההוראה הרגילה של 'הכין' בהודיות (עיין במילון) יהיה פירושו : לקבוע להם מקום בכת מראשית בריאתם ; והפירוש הראשון עיקר. ידיו (בפירושו לאור וחושך, עמ' 283) מציע לקרוא : 'להבינם', אבל אין צורך בכך. לכבודכה ולמענכה עשי[תה] וכו' : לא בגלל צדקתם, אלא כדי שיפורסם שבחה של תורת האמת ברבים, וזהו טעם ההמשך 'ובגבורות[יכה יש] ו[חחו]', 'לספר לדורות עולם'. ובגבורות[יכה יש] ו[חחו] : מליצה מקראית, החוזרת בהודיות ; עיין במילון ובנאמר ל'9, 7. כאן טעמו : ששבחה הבורא הוא תפקידם העיקרי של אנשי הכת, כמבואר במבוא, סעיף 60. בזאת הם ממשיכים את מסורת קהל החסידים של ספר תהלים.

11 לאין השבת : ללא הפסק, עיין במילון.

13 כי הביאותה [את כ] בודכה | לכול אנשי עצתה
ובגורל יחד עם מלאכי פנים
ואין מליץ בנים לק[דושיכה]
14 ... שיב | פריו כי .. ל... תד... במ
והם ישיבו בפי כבודכה

(19) פריו : בספק ; הפיא דומה לכ"ף, עיין פירוש. — כי.....בם : עיין פירוש.

11—12 כי הביאותה [את כ] בודכה לכול אנשי עצתה : אם ההשלמה נכונה, הרי נאמר כאן במפורש : (א) שחלק האל מכבודו לאנשי הכת ; (ב) שהכת בכללה זוכה בכבוד זה. והשווה : 'ולהנהילם בכול כבוד אדם' (15, 17), ועיין גם ברית-דמשק 3, 20.
13 ובגורל יחד עם מלאכי פנים : אנשי עצתך הם בחבורה אחת עם המלאכים המתייצבים לפני כיסא-הכבוד. כיצא בזה בברכות הסרך 4, 26 : 'ומפיל גורל עם מלאכי פנים'. והשווה 3, 23 ומבוא, סעיף 60. רעיון שותפות אנשי היחד עם המלאכים בא כאן כהמשך להודעה על כבודם בשורה הקודמת. ובגורל : עיין במילון. יחד : משמש כאן כתואר-הפועל (כהוראתו המקראית), ולא כשם, כהוראתו המיוחדת שבמגילות. מלאכי פנים : החשובים שבמלאכים הניצבים לפני כיסא-הכבוד. עד כאן לא נזכרו במגילות אלא כאן ובברכות הסרך 4, 25—26, כנ"ל, ובקטע קטן שנמצא בסביבות קומראן (RB, 1954, p. 556). בספר חנוך פרק מ נמנו : מיכאל, גבריאל, רפאל, פנואל, ונזכרים הם בצוואת לוי ג' וביובלות לא, יד (בני לוי משרתים את האל כמלאכי הפנים). על מלאך פנים בודד מדובר ביובלות א, כז ; 'סוריא' שר הפנים' נזכר בתלמוד בבלי ברכות נא, א. מלאך הפנים של היכלות רבתי (ילינק, בית המדרש, כרך ג, עמ' 85—90) שונה כנראה במהותו ממלאכי הפנים של הספרים החיצונים ושל המגילות. הביטוי נמצא במקרא בישעיה סג, ט : 'ומלאך פניו הושיעם', אבל הקשיים הכרוכים בפירושו של הפסוק (נוסחתו שונה בשבעים) אינם מניחים לנו לומר בוודאות, שהביטוי מקורו בפסוק זה. — הזכרת שמות ארבעת המלאכים החשובים ביותר (לעתים הם שישה או שבעה), ללא הזכרת הכינוי 'מלאכי פנים', מצויה יותר. מיכאל, גבריאל ורפאל נזכרים כמעט תמיד, ולגבי המלאך הרביעי אין אחדות (חנוך ט, א ; כ, א—ז ; ועוד : אור-יחושוך 9, 15 ; במדבר רבה ב, י, ועוד). ואין מליץ בנים לק[דושיכה] : אנשי הכת אינם נזקקים למתווך ביחסם לאל. המתווך מכונה 'מליץ בינים' ; הכתיב 'בנים=בינים' מצוי באור-יחושוך (6, 12, ועוד, ועיין במבוא, סעיף 6). הכינוי 'קדושים' לאנשי הכת בא ב' 25, 11 ; 12, 11 ובאור-יחושוך 6, 6 (אמנם 'קדושים' בא בהודיות על-פי רוב ככינוי למלאכים, עיין במילון). הפירוש המוצע מבוסס על ההנחה, שטענת מגע ישיר עם האל היא מסקנה הגיונית מן השוויון למלאכים ומן האמור לעיל. הדברים ניתנים להתפרש גם כטענה, שאנשי הכת אינם זקוקים למתווך אל המלאכים, אבל טענה כזו אינה אלא חזרה מיותרת על טענת השוויון עם המלאכים. מליץ בנים : ייתכן שהביטוי מקורו בכתוב 'המליץ בינותם' (בראשית מב, כג). אולי ניתן לנו לשער את ה'פשר' הדורש פסוק זה לצורכי הכת בזו הלשון : 'והם לא ידעו כי שומע יוסף כי המליץ בינותם' — פשרו על הבוגדים אשר לא ידעו את רז... והוא אשר אמר המליץ בינותם. ובחירו שומע את כל רזי אל והוא אשר אמר כי שומע יוסף'.
14 ... פריו : אם קריאה זו נכונה, מדובר כאן על פריו של עץ-הדעת, היינו, על ה'מטעת' הנדונה בשורה הבאה. אלא שהקריאה בספק, וקשה לשער את המשכם של הדברים. כי [.....] בם : מכיוון שסביבתו של הליקוי סתומה, ומכיוון שעל-כל-פנים חל כאן שינוי בנושא, אין טעם לנסות את השלמתו. ואלנשטיין מציע : 'כי [קה] ל [עצת] [כה] הם', אבל אין קריאה זו מתאימה די הצורך לשרידי הכתוב. והם ישיבו בפי כבודכה : ונראה אפשר לקרוא 'שובו' ולפרשו לשון תשובה, היינו, שיעשו תשובה כמצוות האל. ונראה

ויהיו שריכה בגור] ל עולם
 15 וירבו] | פרח כצי[ץ השדה ע] ד עולם
 לגדל נצר לעיפי מטעת עולם
 ויצל צל על כול תבל
 16 וענפי] ו | עד שחקי[ם ו] שרשיו עד תהום
 וכול נהרות עדן [ישקו את ד] ל[י] ותיו
 17 והיה לי[ובל לאין] | חקר
 [ולנהר יזרום] על תבל לאין אפס
 ועד שאול [יבקעו פלגיו]

בגור[ל עולם]: על-פי 22,8. — 15) כצי[ץ השדה]: על-פי תהלים קג,טו. — לגדל: כתוב על-גבי מחיקה. ד' תלויה. — לעיפי: בספק, כתוב על מחיקה; העיין היתה מי"ם תחילה. — 16) לי[ובל]: על-פי 10,8. — [לאין] חקר: על-פי שורה 8. — 17) [ולנהר יזרום]: שרידים. — [יבקעו פלגיו]:

לי יותר, שהפועל 'שוב' משמש כאן כמו בסרך 2,5: 'ומשיבים על פי בני צדוק', ובסרך 15,5: 'ואשר לוא ישיב איש מאנשי היחד על פיהם'; וטעמו, כנראה: החלטה מוסמכת בשאלות דתיות, אף-על-פי שההוראה המדויקת סתומה. כך סבר פרופ' סוקניק (עיין מגילות גנוזות, ב, עמ' ל). 'השיב' בא בהודיות 8,9; 7,10, בהוראה של מתן תשובה למתווכחים, אבל פירוש זה רק בקושי יהלום את ההמשך כאן. ויהיו שריכה בגור[ל]: מפליג בכבודם, שיהיו שרים ומכובדים בחבורת הבחירים; ועיין 'גורל' במילון.
 15 פרח כצי[ץ] וכו': שימוש מקוצר של משל ה'מטעת', הנדונה במילואה בדף 8, ועיין בפתיחה להודיה טז. לגדל נצר... מטעת עולם: כיוצא בזה: 'והיו להפריח נצר למטעת עולם' (6,8); ועיין בנאמר שם. לעיפי: הקריאה בספק, משום שהמלה כתובה על המחוק ופירושה קשה. לפי ההמשך מסתבר כאן שם של חלק הצמח, ולפיכך אפשר אולי לקרוא: 'לענפי'. בדומה לכך קורא ואלנשטיין 'לעופי', ומפרשו לשון עפאים (עלים) — תהלים קד, יב). מצד שני, יכול לבוא כאן ציון הכת, כאילו אמר: 'לגדל נצר לאנשי מטעת עולם' מתוך כוונה לרמוז לתוכן הביטוי הסמלי. הקריאה המוצעת מיוסדת על הנחה זו. 'עיפי' (= עייפי) הוא אפוא נסמך של 'עיפים' וכינוי לכת, הדומה לכינויים כגון 'נמהרים' ו'אביונים' (עיין במילון ובמבוא, סעיף 58). כינוי זה בא ב"ב 36,8 בצורת 'עאף'; אבל ברור, שהכוונה שם למלת 'עיף' שבפסוק המקביל מן המקרא. ואולי גם 'לעפים' (10,7) הוא סירוס של 'לעיפים'. ויצל צל וכו': השתיל הרך (ה'ציץ' של תחילת השורה) עתיד לגדול וליהפך ל'עץ התבל' — רמז להתפשטותה העתידה של הכת. גם זהו חלק של משל המטעת הנדון בהרחבה בהודיה טז, ועיין שם. ויצל: ההפעל מקראי, יחזקאל לא, ג (גם יונה ד, ג, לפי פירוש השבעים).

16 וכול נהרות עדן: ארבעת הנהרות האמורים בבראשית ב, י—יד. 'עץ התבל' משול גם לעץ החיים שבגן-העדן, השווה הודיה טז. והיה לי[ובל] וכו': ההשלמה מניחה, שכאן עובר משל העץ למשל הנהר המשקה אותו, רמז לתורת האמת המשולה למי השקאה, וכך גם בהודיה טז. בסוף השורה הבאה אנו מוצאים את המעיין, כשהוא הופך לסמל נוסף, ל'מעין אור'.

17 לאין אפס: ללא הפסקה, ודומה לו: 'לאין הסר' להלן. 'ואין אפס' בא ב"ב 12, 10 במשמעות שונה. מעין אור למקור עולם: תורת האמת משולה למעיין הזורם לעולם (= מקור עולם), ומעיין זה מפיץ את אור הדעת, לכן הוא 'מעין אור'. ביחד עם זאת הוא מעיין האש ('אור' בוי"ו שרוקה, אש), היינו: נהר-די-גור, המעניש את הרשעים, וטעם המשל —

- 18 ו]היה מעין אור למקור | עולם לאין הסר
בשביבי נוגהו יבערו כול בנ[י עולה
19 והיה] לאש בוערת בכול אנשי | אשמה עד כלה
והמה נצמדי תעודתי פותו במח[שבתם
לא להתאזר] בעבודת צדק |
20 ואתה אל צויתם להועיל מדרכיהם
בדרך קו[דש אשר ילכו] בה
21 וערל וטמא ופריץ | כל יעוברנה
ויתמוטטו מדרך לבכה

(השווה 32,8 — 19) [לא להתאזר]: עיין סירוש, שרידים של 'אזר' נראים. — 20) קונדש אשר ילכו

שהכת תעשה שפטים בשונאיה, עיין שורה 30 ובנאמר שם. המשמעות האחרונה של 'מעין אור' מפורשת ומוכחת בהמשך. מקור עולם: חזור ב'8,8; 10,31.
18 לאין הסר: מקביל ל'לאין אפס', וכיוצא בו 'לאין השבת' (עיין במילון); ואין לו חבר. בשביבי נוגהו יבערו וכו': מעיין הברכה הופך למעיין קללה לרשעים גם ב'17,8—19. תיאור מלא של נהרדינור בא בהודיה ו. לעניין השמדת הרשעה עיין במבוא, סעיף 38. בשביבי נוגהו: השווה 'שביבי להוב' (3,30).
19 עד כלה: כיוצא בזה בסוף תיאור נהרדינור (3,36), ועיין במילון. והמה: הרשעים. נצמדי תעודתי: כמו 'נצמדי סודי' (5,24); היינו: אנשי חבורתי, או, ביתר דיוק: אנשים שנגזר עליהם תפקיד כתפקידי. מכאן אנו למדים, שהרשעים היו חברי הכת. שימוש דומה של המונח 'תעודה' בא באור'וחושך 5,4: 'תשעת אנשי תעודתו'. ועיין בנאמר ל'19, ובמילון, ובדברי ידן במבוא לפירוש אור'וחושך, עמ' 78. בסרך 12, 25—26 (Qumran Cave I, p. 110) פירש ברתלמי 'תעודה' כלשון כינוס הציבור, ואף-על-פי שפירושו יאה למדי למקום ההוא, אין לקבלו ואין להעבירו ל'נצמדי תעודתי' שבכאן ('תעודה' היא מונח אחד, ועלינו לחפש את המשותף שבשימושי השונים). פותו... [לא להתאזר]: נתפתו לרעה, כמו 'מפותי תעות' (4,16). פירוש זה מתאים להמשך הדברים, ולפיו השלמתי. אמנם 'פותו' כשלעצמו יתפרש גם לטובה, היינו: נתפתו לקבל על עצמם את תורת האמת (כך סבור ואלנשטיין), אבל הפירוש השני יקשה על ההמשך. 'פותו' חוזר בקטע 8,4, וגם שם קשה לפרשו. בעבודת צדק: השווה: 'אשר לא הרפו ידיהם מעבודת האמת' (פשר חבקוק 11,7), ועיין 'עבודה' במילון.
20 ואתה אל צויתם וכו': אף-על-פי שאתה הראית להם את הדרך הטובה, לא הלכו בה. להועיל מדרכיהם: לפי ישעיה מח, יז בנוסח מגילת ישעיה כתב-יד ב: 'אני ה' אלהיך' מ[ל]מדך להועיל מדרכיך בדרך תלך' (כנגד 'מדרכיך' של המסורה). בדרך קו[דש אשר ילכו] בה: לפי הסיפה של אותו הפסוק בנוסח מגילת ישעיהו כתב-יד א: 'בדרך אשר תלך בה'. בעל המגילה מביא אפוא נוסח, המצרף את נוסחי המגילות המנוגדים לנוסח המסורה (נוסח השבעים שונה משלושתם); אמנם ייתכן גם ש'אשר' רבה' נוספו בהרחבת הלשון בהודיות ללא זיקה למגילת ישעיהו כתב-יד א. קו[דש]: בהשפעת ישעיה לה, ח, המובא בהמשך. וערל וטמא ופריץ כל יעוברנה: צירוף הפסוקים: 'ודרך הקדש יקרא לה לא יעברנו טמא... ופריץ חיות כל יעלנה וגו'' (ישעיה לה, ח—ט); 'לא יוסיף יבוא בך ערל וטמא' (ישעיה נב, א); 'לא יוסיף עוד לעבור בך בליעל כלה נכרת' (נחום ב, א).
21 ויתמוטטו: סרו מן הדרך, שימוש לא-מקראי. מדרך לבכה: עיין במילון. ובהווה [] יכמוא: מתפרש מתוך ההמשך: שקעו ברעתם, או כיוצא בזה. הווה: אסון או רשעה,

ובהווה [גדולה] יכמוא
22 ויעץ בליעל | עם לבבם
[לזו]ם מחשבת רשעה יתגוללו באשמה

23 [ואני היי]תי כמלח באוניה בזעף | ימים
גליהם וכול משבריהם עלי המו
רוח עועיים [לאין] דממה להשיב נפש
24 ואין | נתיבות • לישר דרך על פני מים
ויהם תהום לאנחתי

והלים קו, יח
ונ[פשי תגיע] עד שערי מות
25 ואהיה | כבא בעיר מצור
ונעזו בחומה נשגבה עד פלט

בה : עיין פירוש. (21 — ויעץ : או 'יועץ', ועיין פירוש. — 22) יתגוללו : כנראה צריך להיות 'ויתגוללו'. —
(24) נתיבות : כך צריך להיות ; 'נתיבת' כתוב, והוא חיקון מן 'נתיבה'. — (25) נשגבה : ש' תלויה מעל

עיין במילון. יכמוא : חייב להיות פועל, אם כן נגזר מן 'כמה' כמו 'יבנו' מן 'בנה', והאל"ף נוספה, כמו האל"ף של 'כיא', וכיוצא בזה 'יאמינאו' (פשר חבקוק 2, 6) ; עיין גם ישעיה כח, יב. ואולי הוא לשון 'כמה לך בשרי' (תהלים סג, ב), ואז יתפרש : התגעגעו לדעה (השווה אוריוחושך 12, 13). ויעץ בליעל עם לבבם : עצה רעה בלבבם, וכיוצא בו : 'ובליעל לוא אשמור בלבבי' (סרך 10, 21) ; ועיין 'בליעל' במילון. לשם 'יעץ' לא מצאתי חבר, אבל אין בו קושי בגזרתו ; אפשר לקרוא : 'יועץ', אבל אז ייפגם במקצת המשך הדברים, שכן בסביבה זו נוהגת וי"ו החיבור בראשי הצלעות. וחמורה מזו : מן הקריאה 'יועץ' נצטרך להסיק, שבעל ההודיות מספר על שד או על דיבוק שבלבות הרשעים. אמנם רעיון זה יש לו הקבלה בעלית ישעיה' ג, יא (עיין פלוסר, IEJ, 1953, עמ' 33), והוא קרוב לרוח צוואת השבטים (למשל צוואת ראובן, פרק ב), אבל בהודיות הוא מוזר ; אף אם דומה לו קצת : 'ורוח נעוה משלה בר' (13, 15).

22 יתגוללו באשמה : התגעגעו, נטמאו. המונח 'התגולל' חוזר ונשנה ב-17, 19 ; סרך 4, 19 ; ברית-דמשק 3, 17 ; 8, 5. כמלח באוניה : תמונה חוזרת בהודיות 3, 6 ; 3, 14 ; 7, 4. בזעף ימים : על-פי יונה א, טו.

23 רוח עועיים : ישעיה יט, יד ; חוזר ב-7, 5 ; בהודיות מתפרש בשני המקומות כ'רוח סערה' של הים. עועיים : הקריאה בשתי יו"דים על-פי מגילת ישעיהו כתב-יד א הגורסת כך. יש סמך מן הדקדוק גם לקריאה 'עועיים' (עיין במבוא, סעיף 6 ובמילון של גזניוס-בול 'עועיים').

24 נתיבות לישר דרך על פני מים : על-פי ישעיה מג, טז. ויהם תהום לאנחתי : השווה : 'ויהמו מחשבי תהום' (32, 3) ; ואין התהום חומה במקרא. השווה גם 10, 33—34.

25 ואהיה כבא בעיר מצור וכו' : מצאתי לי מקלט מן הסכנה המאיימת עליי. תמונה חוזרת ב-3, 7 ; 3, 37 ; 9, 7. המקלט למעשה כפול הוא : ביטחונו של בעל ההודיה בחסדי האל וביטחונו בכת כארגון איתן ומבטח ישועה לחבריו. כאן מסתבר מן ההמשך, שעיקר כוונתו לכת דווקא ('וכל באיה בל ימוטר') ; הכת מתוארת כמבצר של צדקה בעולם העוין. המבצר הוא סמל לכת גם בסרך, ועיין במאמר לשורה הבאה. ונעזו : נפעל מן 'עוז—עוזו' ; ואין הנפעל משמש במקרא, אבל השווה צורות דומות בישעיה ל, ב ; תהלים נב, ט. חומה נשגבה : חוזר ב-7, 8. עד פלט : עיין במילון.

ואש[מחה ב]אמתכה אלי

26 כי אתה | תשים סוד על סלע

וכפיס על קו משפט ומשקלת א[מת

לנט]ות אבני בחן

27 לבנו[ת חומת] | עוז ללוא תתועזע

וכל באיה בל ימוטו

כי לא יבוא זר [בדלת]יה

28 דלתי מגן לאין | מבוא

ובריחי עוז ללוא ישוברו

בל יבוא גדוד בכלי מלחמתו

29 עם תום כול ח[צי] | מלחמות רשעה

ואז תחיש חרב אל בקץ משפט

לסמ"ך מחוקה. המלה תוקנה גם ב-8,7. — [ב]אמתכה: עקבות ב' נראים. — אלי: קרע עובר בתיבה. — (28) [לנט]ות: שרידי הלמ"ד והטי"ת נראים; השווה ישעיה לז,יא. — [חומת] עוז: על-פי 37,3. — (27) לאין: נ' לקויה.

25—26 כי אתה תשים סוד וכו': אתה בעצמך בנית את המבצר, יסדתו על הסלע ובניתו לפי מידות נכונות.

26 סוד: יסוד, עיין במילון. קו, ומשקלת: חוזרים כמכשירי מדידה, המשמשים סמל לדיוק ולתכנון הטוב ב"8,22 (בתיאור הגן). על קו משפט, ומשקלת [] , אבני בחן: על-פי ישעיה כח, טז—יז: 'הגני יסד בציון אבן אבן בחן וגו' ושמתי משפט לקו וצדקה למשקלת וגו'. אבני בחן לבנו[ת חומת] עוז ללא תתועזע: השווה 9,7; ובייחוד סרך 7,8: 'היאה חומת הבחן פנת יקר בל יודעו יסודותיהו ובל יחישו ממקומם'. דברים אלה של הסרך מיוסדים גם הם על ישעיה כח, טז.

27 תתועזע: במקום תודעזע, ניכר חוסר ביטחון בגזרת הצורה, וכיוצא בזה: 'תדועזע' אשר תוקן ל'תודעזע' (9,7); ו'יוד עזרע' של סרך 4,11, שגם הוא כנראה שיבוש מן 'יודעזע'; והשווה עוד: 'תשת שע' (8,9). אין פועל זה בא בהתפעל במקרא; ובלשון חכמים: 'נודעזעה החומה', ירושלמי ברכות ד (דף ז, ב) ועוד. וכול באיה בל ימוטו: מכאן, שהחומה היא סמל לכת; המצטרפים לכת משולים לגמלטים בחומה. אפשר לומר, שיש כאן דרוש חפשי לסיפה של ישעיה כח, טז (הגרמו לעיל): 'המאמין לא יחיש'. כי לא יבוא זר: האויב לא יחדור למבצר. יש כאן גם רמז להסתגרותה של הכת כלפי חוץ. 28 בל יבוא גדוד: 'בא גדוד' (במשמעות 'יחידת אויב פרצה או פשטה') הוא לשון מקראי; השווה מלכים ב, כג; איוב יט, יב. עם תום וכו': האויב לא יחדור למבצר בשלב הסופי והקשה של מלחמת הרשעה, היינו של התקפות הרשעים. ואפשר לפרשו כתחילתו של משפט חדש, כאילו אמר: והיה עם תום מלחמות הרשעה אז תחיש וכו'; וביותר נוח לגרוס: 'עד תום', כמצוי במקרא (אמנם בכתב-היד כתוב עם, ס' סופית ברורה) ולפרש: אנשי הכת יישארו במבצרם עד אשר תסתיימנה מלחמות הרשעה, היינו: עד אשר תיפסקנה התקפותיהם של הרשעים וישלם הזמן המיועד לשלטונם. וייתכן שכוונת הדברים היא כפירוש האחרון, אף-על-פי שכתוב 'עם תום'. מלחמות רשעה: חוזר וגשנה ב"7,7.

29 ואז תחיש חרב אל בקץ משפט: האל יתחיל לעשות שפטים ברשעים; תתחיל המלחמה העתידה להשמיד את הרשעה. תחיש: תתחיל בפעולתה. כיוצא בזה: 'מחושה עד תומה'

30 וכול בני א[מ] תו יעורו ל[הכניע] | רשעה
 וכול בני אשמה לא יהיו עוד
 וידרוך גבור קשתו
 31 ויפתח מצור [עולם] | למרחב אין קץ
 ושערי עולם להוציא כלי מלחמות
 ויעצו[מ]ו מקצה עד [קצה]
 32 וחבלי | מרץ לאין פ[ל]ט ליצר אשמה
 לכלה ירמוסו ואין שא[רית]
 ותהי לדל[ל] תקוה ברוב [חסדיכה] |

(30) ל[הכניע]: שרידים. — ויפתח: לקוי. — 31) למרחב: מטושטש. — [וחבלי מרץ]: על-פי 11,8. —
 (32) [מרץ לאין פ]לט: עקבות. — תקוה ברוב: מטושטש.

(=) מתחילתה ועד סופה: אור-וחושך 12,1; השווה עוד שם 11,8; הודיות 3,10. ובמקרא
 השווה: 'בעתה אחישנה' (ישעיה ס, כב), הניתן להתפרש בדרך זו, כלומר: אביאנה,
 אתחיל בפעולתה; השווה גם: 'חשים' (במדבר לב, יז). וראוי לציין, שכאן ובאור-וחושך
 12,1 הכוונה לימות המשיח, ואם כן אפשר שהשימוש בפועל 'חוש' הוא רמז לישעיה
 ס, כב, המדבר בעניין הגאולה.

29—30 חרב אל; וכול בני א[מ] תו; וידרוך גבור קשתו: רמזים לזכריה ט, יג: 'כי
 דרכתי לי יהודה קשת מלאתי אפרים ועוררתי בניך ציון על בניך יוון
 ושמתיך כחרב גבור'. טעם הדברים, שאנשי הכת עתידים לצאת למלחמה ברשעה
 ולעשות שפטים ברשעים; וכך גם נרמז בשורה 18 לעיל. והשווה לעניין זה סרך 23,9:
 'ועתוד ליום נקם' (קרא 'עתוד' תחת 'עתו', על-פי אור-וחושך 7,5); סרך 19,10: פשר-
 חבקוק 4,5—5. בני א[מ] תו: 'בני אמתך', ככינוי לכת, חזון ונשנה בהודיות. עי'
 במילון, ערך 'אמת'.

30 וכול בני אשמה וכו': עיין במבוא, סעיף 38. בני אשמה: כנגד 'בני א[מ] תו'. לא
 יהיו עוד: השווה קטע מספר רזים, שורה 6. ויפתח מצור... למרחב: צרתם של אנשי
 הכת תיהפך לרווחה, ודומה לזה 33,5; ואפשר שהכוונה לומר, שאנשי הכת יצאו ממבצרם,
 כלומר מבידודותם.

31 ושערי עולם להוציא כלי מלחמות: מוסב אל 'יפתח' שבצלע הקודמת; האל יפתח
 גם את השערים. דברים אלה והבאים אחריהם עד לסופו של הדף מתפרשים בשתי דרכים:
 (א) ייפתחו שערי המבצר, שבו נמשלה הכת, והלוחמים יצאו להשמיד את הרשעים, כטעם
 'וכל בני א[מ] תו יעורו' דלעיל. לפי פירוש זה עיקר כוונת הפיסקה לחלקם של בני-האדם
 במלחמה הסופית; (ב) ייפתחו שערי המקום, שבו שמורים כוחותיה ה'על-אנושיים' של
 המלחמה האחרונה, הם 'גבורי שמים' (36,3); ועיקר כוונת הפיסקה, שבני הכת יישארו
 במבצרם, והוא יגן עליהם גם בפורענות אחרונה זו, ולכן נאמר בסופה של הפיסקה
 (שורה 35): 'ומעבור שוט שוטף כל יבוא במבצר'. ושערי עולם: לפי הפירוש הראשון
 הם מכונים כך, כיוון שהכת קיימת לנצח (עיין במבוא, סעיף 62); לפי הפירוש השני
 הם דומים ל'בריחי עולם' ב-18,3 (= בריחי השאול). והשווה: 'פתחי עולם' (תהלים
 כד, ז). ויעצו[מ]ו מקצה עד [] : המלחמה תתפשט ותהיה חזקה בתבל כולה.

32 [וחבלי מרץ]: ההשלמה מתאימה יותר לפירוש השני, עיין בנאמר ל-11,3. [לאין פ]לט
 ליצר אשמה: היסוד והגורם של הרשעה יושמד, עיין במבוא, סעיף 38. יצר אשמה:
 דומה ל'יצר עולה' (קטע 10,3) ול'ירוח עולה' (סרך 20,4). לכלה: עיין במילון.

33 ולכול גבורי מלחמות אין מנוס
 כי לאל עליון ה[כוח והגבורה
 להעביר את קמיו מלפניו |
 34 ושוכבי עפר הרימו תרן
 ותולעת מתים נשאו נס לתו[חלת עולם
 35 ונ[כרתו [אויבים] | במלחמות זדים
 ומעבור שוט שוטף בל יבוא במבצר

 | 36
 ל[אבן ב]ל תפל וככפס לא [יזדעזע

(33) ולכול גבורי מלחמות : מטושטש. — מלחמות : ו' תלויה. — מנוס : אחריו רווח בשיעור תיבה. —
 (34) ושוכבי עפר : מטושטש. — ונ[כרתו [אויבים] : עקבות קלושות. — (35) זדים : מטושטש. —
 (36) ל[אבן ב]ל תפל : עיין פירוש.

33 ולכול גבורי מלחמות אין מנוס : השווה : 'וגבור לא ימלט נפשו' (עמוס ב, יד) ופסוקים
 דומים. לאל עליון : חוזר ב-4, 31.
 34 ושוכבי עפר וכו' : אנשי הכת שהיו שפלים יתרוממו על אויביהם. ואין לפרשו על
 תחיית המתים, כדעת נוטשר (F. Nötscher, Zur Terminologie der Qumran-Texte, 1956, p. 151).
 'שוכבי עפר' : לפי איוב כ, יא וכיוצא בו ; השווה 'כורעי עפר' (אור וחושך 11, 13).
 'עפר' כאן סימן לעוני ושפלות כמו בתהלים קיג, ז. תרן... נס : מקבילים זה לזה
 גם במקרא ; עיין ישעיה ל, יז ; לג, כג. ותולעת מתים : חוזר ונשנה ב-11, 12 על-פי
 'תולעת יעקב מתי ישראל' (ישעיה מא, יד). וטעמו : השפלים שבין בני-האדם. וזה טעם
 'מתים' במקרא בכל מקום, כפי שביאר ארליך ב-Randglossen לבראשית לד, ל ; איוב
 כד, יב, ועוד.
 35 ומעבור שוט וכו' : עיין בנאמר לשורה 31, לעיל. ומעבור : מעבר ; עיין במבוא, סעיף 9.
 36 ל[אבן ב]ל תפל וככפס וכו' : ההשלמה על סמך ההנחה, שהמלה 'כפס' משמשת כאן,
 כמו בשורה 26 לעיל, סימן לחזק של בניין. לפיכך יש לשער, ש'תפל' הוא לשון נפילה,
 וקריאתו 'תפול', חסר ו'.

הוֹדִיָּה יב

רעדה

בחמש השורות הראשונות של דף 7 מונה בעל ההודיה את אברי גופו ומתאונן על הפגיעות שחלו בהם. המלים המסיימות 'מהוות פשעם', מלמדות אותנו שהצרות תקפוהו מחמת רדיפת הרשעים. תלונה שגרתית זו (עיין במבוא, סעיפים 22, 47) היא כנראה גופה וסיומה של הודיה קצרה, שפתיחתה נרשמה בראשיתו החסרה של הדף. אמנם אפשר לטעון, שאין כאן הודיה עצמאית, הואיל והדברים קצרים ושגרתיים מדי. אבל טענה זו תכריח אותנו להניח, שאין כאן אלא סיומו של הפרק הארוך שבדף 6, ומכאן ייתוספו קשיים אחרים; שהרי התלונה שלפנינו אינה מתאימה לחתימתו של הפרק הקודם, שכולו שבח הכת.

דף 7

1

אני נאלמתי מ[הוות רשעים

ולא אחפוץ] אלה [כי גדפוני |

2 והיתה ידי כזרו] ע נשברת מקנייה

ותטבע בבבץ רגלי

3 שעו עיני מראות | רע

אוזני משמוע דמים

(1) מ[הוות רשעים]: עליפי 36,2; שורה ו להלן. — [ולא אחפוץ] אלה [כי גדפוני]: שרידי אותיות. — [ולא אחפוץ] אלה: השווה סרך 21,9 — [כי גדפוני]: השווה 35,2 — (2) [והיתה ידי כזרו] ע: עלי-

1 נאלמתי: מרוב צרות; השווה 36,8; 32,12; תהלים לט, ג. [ולא אחפוץ] אלה: איני רוצה לעשות כדרך הרשעים.

2 [ידי]: הכרח להשלים בדרך זו; שכן ההקבלה דורשת שם של אבר עם סופית של כינוי הגוף הראשון, וכינוי זה אינו בתיבת '[כזרו] ע'. בבבץ: כנראה טעה וכתב שלוש בי"תים במקום שתיים. אף-על-פי כן אין אנו פטורים לגמרי מלחפש הסבר לשוני ל'בבץ' בשני בי"תים; כיוון ש'בץ' בא במקרא רק פעם אחת (ירמיהו לח, כב), ייתכן שגרס בעל ההודיה 'בבבץ' בנוסח המקרא שלפניו. אמנם לא מצאתי הסבר לשוני מניח את הדעת ל'בבץ'. שעו עיני: לפי ישעיה ו, י; לב, ג.

השם לבבי ממחשבת רוע

4 כי בליעל עם הופע יצר | היותם

וירועו כול אושי מבניתי

ועצמי יתפרדו ותכמי עלו

5 כאוניה בזעף | חרישית

ויהם לבי לכלה

ורוח עועיים תבלעני מהוות פשעם

תהלים כב, טו

פי 38,8 ; איוב לא, כא ; ועיין בפירוש. — 5) פשעם : שאר השורה חלק.

- 3 השם לבבי ממחשבת רוע : טעם 3 הצלעות המקבילות : נבהלתי מאוד בראותי את גילויי הרשע, ובהמשך ('כי בליעל' וכו') הוא מגלה, שרשעה זו מופיעה כטבועה ביצרם של הרשעים. השם לבבי : חוזר ב-18, 20 ; השווה : 'בתוכי ישחומם לבי' (תהלים קמג, ד). כי בליעל עם הופע יצר היותם : מחשבת בליעל מתגלה כטבועה ביצרם ובעצם טיבם של הרשעים ; בשעה שיצרם מופיע ומתגלה, מתגלה יחד אתו מחשבת בליעל. בליעל : משמש בהודיות כ'דבר בליעל', מחשבת בליעל, עיין במילון. עם הופע יצר : כיוצא בזה : 'יצרם הופיע לי למרורים' (5, 32, ועיין בנאמר שם). יצר היותם : היצר של קיומם הטבוע בעצם ישותם. 'היותם' הוא השורש של הפועל 'היה' והוא משמש כאן כשימושו בסרך 10, 8 : 'ובכול היותי חוק חרות' ; השווה גם קטע 4, 17. אפשר גם לקרוא : 'יצר היותם', 'הויה' הוא שם המצין את ה'יש', את הקיים, עיין 12, 9 ובנאמר שם. פירוש שני זה שווה בטעמו לפירוש הראשון ; ואני מעדיף את הראשון, שהרי 'הויה' מציינת, כפי הנראה, את היש בכללו, ולא את קיומו של הפרט. דרך שלישית היא לקרוא 'הוותם' ולפרשו כלשון רשעה (עיין במילון), אבל אז לא יהיה ב'הוותם' חידוש לגבי 'בליעל'.
- 4 וירועו וכו' : מכאן ועד סוף ההודיה הוא מתאר בשלוש תמונות את הרעדה שאחזה בו : (א) כבניין מתמוטט ; (ב) בתיאור ישיר של חלקי הגוף ; (ג) של אנייה בים סוער. צירוף התמונות גורע במקצת מבהירות הדברים. אושי : יסודות, עיין במילון. מבניתי : בנייני, המלה חוזרת בשורה 9 ועוד בהודיות, עיין במילון. ותכמי עלו : התכמים הם חלק מגופו ; 'התכמים עולים' בהקבלה ל'עצמות המתפרדות', הכוונה היא להתנפחות הבשר או לתופעה דומה, ועיין בנאמר ל-5, 28 ובמילון. ואפשר גם לקרוא : 'ותכמו עלי' ולראות במלה הזרה פועל ; כאילו אמר : 'עצמי טפחו על גופי' או כיוצא בזה. אבל אז נצטרך להניח, שמלבד השם 'תכם' היה בשפה גם פועל משורש זה ; וגם משמעותו של המשפט בכללו תקשה יותר. כאוניה בזעף חרישית : השווה : 'באוניה בזעף ימים' (6, 23, והנאמר שם).
- 5 חרישית : רוח סערה ; המלה לקוחה מיונה ד, ה, ואף חז"ל הבינוה כ'רוח סערה' (גיטין לא, ב). השבעים תרגמו : 'לוהטת', התרגום פירש : 'שתיקא', ומכאן כנראה הפירוש 'שקטה', שנתקבל בשפתנו היום, והוא נפוץ כבר בימי הביניים (עיין במילון של בן-יהודה). ורוח עועיים : נמצא גם ב-6, 23 ; עיין בנאמר שם. תבלעני : שימושו כאן כמו ב-3, 14 ; והשווה תהלים קז, כז ; ישעיה כח, ז ופסוקים דומים. מהוות פשעם : בגלל רעתם של רודפיי ; עיין 'הוה' במילון.

ביטחוננו בחסדי האל

הודיה זו היא מעין סקירה כוללת של תורתו של בעל המגילה בעניינים שבין אדם למקום. בעל ההודיה מונה כאן את החסדים הרבים שעשה אתו האל ושוזר את כולם למחרוזת אחת. לפיכך תמצא כאן בניסוח קצר וממצה את רובם של הנושאים החוזרים ונדונים בהודיות שונות. והכול הוכנס למסגרת אחת, והיא אמונתו של בעל ההודיות, שהאל מיטיב עמו, מצליח את דרכו ושומר אותו מכל אויביו. ההודיה בכללה תדורה הרגשה של שלווה נפשית. אפילו הזכרת השונאים — שגוררת אחריה לעתים תלונות מרירות — אינה מערערת את שלווה.

העיקר שבהודיה — היינו: הביטחון המוחלט בעזרת האל — אמור בנוסחת הפתיחה: 'כי סמכתי בעזכה'. להלן מסתבר, שביטחון זה כרוך בהכרת חולשתו העצמית של בעל ההודיות. הפסקה הראשונה (שורות 7—12) ממשיכה בעניין הביטחון. המחבר רואה את עצמו משול למבצר הבנוי על סלע, והוא מרחיב קצת את הדיבור בדימוי זה, המופיע בדף השישי. מתוך ביטחוננו הוא שמח בתורת אלהיו (שורה 10) ומקווה שהאל יגן עליו מפני שונאיו (שורות 11—12). אכן — כך מוסיפה הערה צדדית רבת-משמעות — בחסד שהאל עושה עם בחירו הוא מראה את ההבדל שבין הצדיק לרשע.

חלקה הבא של ההודיה מנמק את אמונת מחברה: האל, שידע וקבע מראש את יצרו של כל נברא, נתן לבעל ההודיות את הלב החפץ בתורת אמת והולילו בדרך הישרה (שורות 13—15). ועוד: הוא ראוי לישועה, כיוון שאין בו ביטחון-השוא בכוח העצמי, שמרחיק את בני-האדם מדרך האמת (שורות 16—17), ומתוך ידיעת חולשתו המוסרית של האדם הוא סומך על חסדי האל בלבד. הוא מקווה, שהאל יצליח את דרכו העתידה וייתן לו 'לגדל נצר' (שורה 19), כביטוי הסמלי. ההצלחה המוסרית האמיתית קשורה — לפי תורת ההודיות — בחברות ב'יחד'. לפיכך מיד לתקוות ההצלחה נסמכה התודה על 'העמדתו בברית אל' (שורה 19). ועוד למדנו מהודיות אחרות (עיין במבוא, סעיף 28), שלא די לו לבעל המגילה להיות חבר פשוט בכת; הוא משמש כמנהיג לחבריו ב'יחד'. מנהיגותו מודגשת גם בהודיה שלפנינו: 'ותשימני אב לבני חסד וכאומן לאנשי מופת' (שורה 21). כך תתגלה לעיני כול ההארה האלהית שזכה לה, והוא ייהנה מניצחון סופי ומזהיר על מתנגדיו. ההודיה חותמת בחזרה קצרה על עניין ההארה האלהית ובהכרזה מחודשת (כנגד הפתיחה) על ביטחוננו הכללי בעזרת האל.

השאיפה לאחד עניינים רבים לדיון מוסגר אחד נתנה את אותותיה במבנה ההודיה.

הנושא הכללי — הביטחון משמש פתיחה וחתימה. היסוד לאמונתו של המשורר — היינו: תורת הגזרה הקדומה — הועמד במרכזה של ההודיה. תיאור האידיאלים שהמשורר רוצה להגשים בחייו ניתן בשתי פסקות. האחת, העוסקת בחייו הפרטיים, קודמת למרכזה של ההודיה; השנייה, העוסקת בחייו הציבוריים, באה לאחר המרכז. שתי הפסקות האלה מסתיימות בתקווה לניצחון על המתנגדים. חזרה מכוונת על ביטויים מסוימים ('להרים קרן', שורות 16, 22, 23; 'להעז בכוח', שורות 17, 19) משמשת קשר בין חלקיה השונים של ההודיה.

דף 7 6 אודכה אדוני

כי סמכתני בעוזכה

7 ורוח | קודשכה הניפותה בי בל אמוט

ותחזקני לפני מלחמות רשעה

8 ובכל הוותם | ל[א] החתתה מבריתכה

ותשימני כמגדל עוז

משלי יח, י—יא; תהלים סא, ד

כחומה נשגבה

ישעיה ל, יג

9 ותכן על סלע | מבנית

ואושי עולם לסודי

(8 אודכה: פתח באמצע השורה. — 8) ל[א] החתתה: מטושטש לרגל קרע העובר את התיבה, ואף-על-פי כן הקריאה בטוחה. — כחומה: כ' פגומה מחמת קמט בגוויל. — נשגבה: כתב 'נסגבה' ותיקן ל'נשגבה'.

6 כי סמכתני: כשימוש המקראי, השווה תהלים ג, ו; קמה, יד; ועוד.

7 ורוח קודשכה וכ': דומה לזה, אך מקוטע, ב-17, 26. רוח קודשכה: עיין במבוא, סעיף 45. הניפותה בי: התזת עליי, כמו: 'גשם נדבות תניף אלהים' (תהלים סח, י); והשווה שיר השירים ז, יז; בן-סירא מג, כ. הביטוי חוזר עוד בקטע 2, 9; קטע 2, 13; דף 17, 26. נמצאנו למדים, שרוח-הקודש נזרקת על האדם כדרך שנזרקים עליו מי הטהרה, וכך נאמר בסרך 4, 21: 'ויוז עליו רוח אמת כמי נדה', אלא ששם מדובר על רוח-הקודש שלעתיד לבוא. תחזקני לפני מלחמות רשעה: מן ההמשך וממקומות מקבילים (כגון 4, 36) מסתבר, שהכוונה להתקפת הפושעים ולרדיפתם, כנגד זאת מופיעות 'מלחמות רשעה' (6, 29) במשמעות אפוקאליפטית.

8 ל[א] החתתה מבריתכה: לא נתת לי שאחת מפני הוותם ואעזוב את בריתך. כיוצא בזה 2, 35, והשווה בנאמר שם. החתתה: הפעיל מן 'חתת' והשווה 'והחתת' (ירמיה מט, לו) והנאמר על צורה זו בספרי הדקדוק של גיזניוס-קאוטש, סעיף 52k; באוור-ליאנדר, עמ' 437. ותשימני כמגדל עוז כחומה נשגבה: בלשון זו נתברך גם נשיא העדה בברכות הסרך 5, 23. סמל החומה חוזר בהודיות: השווה 3, 7; 6, 26, ובנאמר שם. ותכן על סלע מבנית: השווה את חשיבותו של הכינוי 'כיפא' ב'ברית החדשה' (מתי טז, יח) והנאמר ב'תהילות שלמה' (בסורית) יא, ה: 'ואשתררת על שיעא דשררא (= סלע האמת) איכא דהו אתקנני'. לח, טז: 'ואתתסים שתאסי (= יסודי) על אידה דמריא מטל דהו נצבני'. 9 מבנית: עיין במילון. ואושי עולם: יסודות נצחיים, חוזר עוד ב-3, 35, ועיין במילון. סודי: יסודי, עיין במילון. לחומת בחן ללוא תודעזע: כיוצא בזה: 'היאה חומת הבחן

- וכול קירותי לחומת בחן ללוא תודעו |
 10 [ו] אתה אלי נתתו לעפים לעצת קודש
 ות[כן לבי ב] בריתכה ולשוני כלמודיך |
 11 ואין פה לרוח הוות
 ולא מענה לשון לכול [ב]ני אשמה
 12 כי תאלמנה שפתי • | שקר
 כי כול גרי למשפט תרשיע
 [ל] הבדיל בי בין צדיק לרשע |

תהלים לא, יט

- 13 כי אתה ידעתה כול יצר מעשה
 וכול מענה לשון הכרתה
 14 ותכן לבי | [בל] מודיכה

במשיכת קולמוס. — 9) לחומת: הקמט מכתיר את רוב החי"ת. — תודעו: כתב 'תודעו' ותקן ל'תודעו'. —
 10) נתתו לעפים: כנראה טעות סופר, עיין פירוש. — ות[כן לבי]: על-פי שורה 13. — [ב]בריתכה:
 שריד הבי"ת הראשונה נראה. — 11) ואין פה לרוח: מטושטש. — [ב]ני: קטוע. — שפתי: חזר בטעות
 על התיבה בתחילת שורה 12. — 12) [ל]הבדיל: רוב הלמ"ד ומחצית הה"א מוסתרות בקמט הגוויל. —

- פנת יקר בל יודעו יסודותיהו' וכו' (סרך 8, 7). ניסוח דומה לזה ב"6, 26—27. משני
 המקומות המקבילים מסתבר, שיש כאן רמז לישעיה כח, טו.
 10 נתתו לעפים לעצת קודש: קשה. נתתו: מתפרש בקושי: נתת אותו, אבל אין לדעת
 מה הוא הדבר שנתן האל. אני מציע לקרוא 'נתתני', שכן בהודיה כולה מדבר המחבר על
 עצמו. טעם הדברים: עשיתני מנהיג לכת. לעפים: אני יודע לפרשו. אולי יש לקרוא:
 'לעיפים' או: 'לענים' (= לעניים), ולפרשו ככינוי לכת (נוסף על 'עצת קודש'), ועיין
 בנאמר על 'לעיפי' (6, 15). נתתו לעפים: אפשר גם לתקן: 'נתת זלעפים' (השווה 5, 30),
 וטעמו — שהאל העמיד את הכת בניסיון; אולם אין רעיון זה משתלב יפה בהמשך. גם
 צורת הריבוי, 'זלעפים', במקום: 'זלעפות' — קשה. לעצת קודש: כינוי לכת. חזר עוד
 בסרך 8, 21; אוריזחושך 3, 4. ולשוני כלמודיך: לפי 'לשון למודים' (ישעיה נ, ד), ואולי
 צריך להיות: בלמודיך.
 11 ואין פה: אין פתחון-פה, השווה תהלים עג, ט; שופטים ט, לח. כנגד סגולת הדיבור
 שניתנה לצדיק יצטרכו הרשעים לשתוק. לרוח הוות: מקביל ל'בני אשמה'. הכוונה לרוח
 הגורמת לרעתם של הרשעים. השווה 'רוח עולה' (סרך 4, 9), שגם היא משמשת כינוי
 לציבור הרשעים; והשווה סרך 3, 19. מענה לשון: עיין במילון.
 12 כי כול גרי למשפט תרשיע: לפי 'מי גר אתך עליך יפול... וכל לשון תקום אתך למשפט
 תרשיע' (ישעיה נד, טז—יז). השינוי העיקרי הוא בלשון המליצית 'גרי', שהועברה
 מתחילתה של הפסקה המקראית לסופה (המובא כאן) והמשמשת במקומה של 'תקום'
 הפשוטה יותר. בעל ההודיות השתמש בלשון 'גר על' גם ב"2, 23—24; קטע 3, 15. תרשיע:
 האל ירשיע בדין את מתנגדי הצדיק. המלה באה בשימושים אחרים ב"9, 9; קטע 9, 9; סרך
 5, 7. עיין במילון. [ל]הבדיל בי בין צדיק לרשע: האל ייתן לי לנצח את מתנגדי כדי
 שיראה העולם בדוגמתי את ההבדל, שהוא עושה בין הצדיקים והרשעים. זה מעיקרי תורת
 ההודיות. עיין במבוא, סעיפים 37, 55.
 13 כול יצר מעשה: את כל נטיותיהם של הנבראים. יצר: עיין במילון. מענה לשון
 הכרתה: אתה יודע מה שיאמרו לפניך; נושא זה נדון בהרחבה ב"1, 27 ואילך.

ובאמתכה לישר פעמי לנתיבות צדקה
 15 להתהלך לפניך בגבול | [חיי]ם
 לשבילי כבוד ושלום לאין ה[סר]
 ולוא | להשבת לנצח |

16 ואתה ידעתה יצר עבדכה
 כי לא [על הון ובצע נש]ענתי
 17 להרים ל[מעלה קרני | ו]להעיו בכוח
 ומחסי בשר אין לי
 [כיא ליצר חמר] אין צדקות
 18 להנצל מפ[ניך | בל]וא סליחה
 ואני נשענתי ברו[ב רחמיכה]
 ולגדול [חסדכה אוחיל]
 19 להציץ | [בי]שע ולגדל נצר

15 [חיי]ם: השווה תהלים קטז, ט; התיבה 'וחיים' שנמחקה באמצע השורה אפשר שהיתה חזרה שבטעות על התיבה החסרה. — לשבילי: י' שנייה תלויה. — כבוד: אחריו 'וחיים' מנוקד ומחוק. — ה[סר]: על-פי 18.6. — לנצח: שאר השורה חלק. — 16 [על הון ובצע]: על-פי 28,10; פסר-חבקוק 5,9; שריר העי"ן נראה. — ל[מעלה קרני]: על-פי שורות 23—24. 'קרני' היה כנראה מוסף בסוף הגיליון. — 17 [ו]להעיו: שריר הוי"ו נראה. — [ליצר חמר]: השווה במילון. — 18 [ברו]ב רחמיכה: עיין

14 ובאמתכה לישר פעמי וכו': ובאמתך, היינו: בחסדך, רצית ליישר את פעמי וכו'; ואפשר לפרשו: ותכן לבי באמתך כדי שאיישר את פעמי ('אמתכה' = תורתך). שימושה של 'אמת' רחב בהודיות, עיין במילון. טעם הדברים: האל קובע את דרכו הישרה של הצדיק; עיין במבוא, סעיף 47. לנתיבות צדקה: השווה 4,4; ברית-דמשק 1,16. להתהלך לפניך בגבול [חיי]ם: לפי תהלים קטז, ט: 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'; 'התהלך' הוא מונח בהודיות, עיין במילון. גבול: עיין במילון.
 15 כבוד ושלום: השווה סדר 4,6—8. [ולוא] להשבת: בלי הפסקה, עיין במילון; היינו: אתהלך תמיד בשבילי כבוד.

16 ידעתה יצר עבדכה: ידעת כי יצרי טוב.
 17 [ו]להעיו בכוח: לסמוך על כוחי, להתגאות בכוחי; שימוש זה אינו מקראי. ומחסי בשר אין לי: איני סומך על כוח גופי; או: איני סומך על מה שבני-אדם, שהם בשר-ודם, נוהגים לסמוך. השווה: 'יצר בשר לא שמתה לי מעוז וכו' (23,10); ועיין 'בשר' במילון. מחסי: מחסה, עיין במבוא, סעיף 6.

17—18 אין צדקות להנצל מפ[ניך בל]וא סליחה: אין האדם יכול לסמוך על צדקתו להינצל במשפטו של האל, אלא אם יזכה בסליחתו וברחמיו של האל. זה כלל גדול בתורת ההודיות; ועיין במבוא סעיף 43.

18 סליחה: מונח בהודיות, ומשמעותו רחמים בכלל, עיין במילון. ואני נשענתי: כנגד: 'לא [נש]ענתי' (שורה 16); השווה עוד 36,4 ובנאמר שם.

18—19 להציץ [בי]שע ולגדל נצר: הצדיק בישועתו נמשל לעץ רענן, המצמיח פרחים וענפים חדשים. תמונה מקראית, הבאה בשימושה הסתמי עוד ב'6,15. כאן יש רק רמז קל לסמל המיוחד והחשוב של הכת המשולה ל'מפריח נצר' (8,15—5). להציץ: לפי במדבר

להעִיז בכוח ול[הפריח פרח
20 כיא ב] צדקתך העמדתני | לבריתכה
ואתמוכה באמתכה ואת[יסר בחוקיכה]

ותשימני אב לבני חסד |

21 וכאומן לאנשי מופת זכריה ג, ח

ויפצו פה כיון[קים]

22 וישמח[ו כשעשע עולול בחיק | אומניו
ותרם קרני על כול מנאצי

ויתפ[וררו כפו] ארות אנשי מלחמתי ישעיה מא, י—יב

23 ובעלי | רבי כמוץ לפני רוח תהלים לה, ה

וממשלתי על בני [עול

כי אתה א] לי עזרתה נפשי

24 ותרם קרני | למעלה

במילון. 19 — 10) [בי]שע: עקבות. — ול[הפריח פרח]: השווה 15,6. — 20) באמתכה: הבי"ת לקויה. —
ואת[יסר בחוקיכה]: השווה סרך 10,9. — 21) כיון[קים]: בהקבלה ל'עולול'; השווה שמואל א טו,ג
ופסוקים דומים. — כיון[קים וישמח]ו כשעשע: אפשר גם להשלים 'כיון[קי שדים] וכשעשע', שכן
הוי"ו נראית כצמורה לתיבה שלאחריה, אבל אז יחסר פועל למשפט. אין מקום להשלים 'וישעשעו' במקום
'וישמחו'. — בחיק: י' תלויה. — 22) ויתפ[וררו כפו] ארות: עיין פירוש. — 23) בני [עול]: שריד
העי"ן וראה. — [כי אתה א]לי: נוסחה שגרתית.

יז, כג; ישעיה כז, ו; תהלים עב, טז, ופסוקים דומים. להעִיז בכוח: כנגד 'להעִיז בכוח'
(שורה 17); עכשיו, כשאני נשען על חסדי האל, אני יכול להתפאר בכוחותי שלי.
19–20 [ב] צדקתכה העמדתני לבריתכה: עשיתי לחבר הכת בגזרתך הצודקת (עיין
במבוא, סעיפים 36, 44, 57), ואפשר ש'בצדקתכה' בא כאן במשמעות הכללית של 'ברחמיך'.
20 ואתמוכה באמתכה: סומך אני על חסדך, עיין במילון ל'תמך'. ותשימני וכו': עיין
בפתיחה להודיה זו, ובמבוא, סעיף 28. לבני חסד: השווה: 'אביוני חסד' (22, 5), ובנאמר
שם).

21 וכאומן: התמונה לקוחה במדבר יא, יב; ותמונה דומה בהודיות 9, 36. ויפצו פה:
טעמו: יפתחו את פיהם לאכול ממזוני הרוחני כילדים שהאומן מאכיל אותם. 'פצה' בא
בשימוש דומה ביהזקאל ב, ח. ויפצו פה כיון[קים]... עולול: אולי לפי: 'מפי עוללים
ויונקים וגו' (תהלים ח, ג). יש כאן מעין הרחבת המשל של 'אב... וכאומן' מן השורה
הקודמת. כשעשע עולול: אולי לפי ישעיה יא, ח. 'להשתעשע' רגיל בהודיות, עיין במילון.
עולול: עולל, חולם במקום קמץ, עיין במבוא, סעיף 9.

22 מנאצי: בא בשימוש זה גם ב' 22, 4. ויתפ[וררו כפו] ארות: ההשלמה מוצעת על-פי
ההקבלה ל'כמוץ לפני רוח'. נעזרתי באות פ' שנשמרה מן הפועל, מתוך הנחה שבעל
ההודיה נקט לשון נופל על לשון במקום שנזדמן לו הדבר. לפיכך אני מניח, שהשתמש
כאן במלת 'פוארות' במשמעות: ענף דק ויבש, וכך אפשר להבין 'פארה' גם בישעיה י,
לג (השווה דברים כד, כ). ואפשר שהשתמש במלה במשמעות: מוץ, סובין (בהקבלה
מדויקת להמשך), שהרי זהו מובנו של 'פארי' בארמית של חז"ל (עיין במילונים ובהערות
של גולדשמידט למילון התלמודי של לוי כרך ד, עמ' 682).

והופעתי בא[ור] שבעתים
ב[אור אשר הכי]נותה לכבודכה |

25 כי אתה לי למאור [עו]לם
ותכן רגלי במ[ישור נצח]

24 בא[ור]: שריר האלף נראה. — לכבודכה: סוף השורה חלק. — 25 במ[ישור נצח]: עליפי 20,2; הקבלה ל'עו]לם'. אפשר גם 'במ[שפטיכה]'. סוף השורה חלק.

24 והופעתי בא[ור] שבעתים וכו': האל מעניק מזוהר כבודו לבחירו; שיא התפארת שמקווה בעל ההודיה לזכות בה. השווה 26,9 ובמילון. מחוץ להודיות מצויים סמלים דומים הרבה: השווה סרך 8,4; תהלים צז,יא; ישעיה ל,כו; חנוך קד,ב; קח, יב—יג; ובמדרשים על זוהר הצדיקים לעתיד לבוא, למשל ויקרא רבה ל,ב; ועיין גם: S. Aalen, Die Begriffe Licht und Finsterniss, Oslo 1951, pp. 199, 320; F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte, Bonn 1956, pp. 102, 110—111, 129—133. והופעתי: עיין במילון. [אשר הכי]נותה לכבודכה: שמא הכוונה לאור שבעת הימים הגנוז? השווה בראשית רבה ג,ו ומדרשים דומים.

25 למאור [עו]לם: השווה ישעיה ס,יט. כאן אפשר שהכוונה היא, נוסף על האמור לעיל, להארת הדעת, כמו ב"ד 5,4; ועיין בנאמר שם. כי אתה לי למאור וכו': חתימה מיוחדת, המובלטת בכתב־היד עלידי מה שהיא כתובה בשורה בפני עצמה.

הוֹדִיָּה יָד

עַל מַתָּן הַדַּעַת

הוֹדִיָּה זוֹ הִיא נִיסוּחַ קֶצֶר וּמְגוּבֵשׁ שֶׁל אֶחָד הָעֲקֻרוֹנוֹת הַחוֹזְרִים בַּתּוֹרָתָן שֶׁל הַהוֹדִיּוֹת, וְהוּא: הָאָדָם בְּשִׁפְלוּתוֹ אֵינּוּ רְאוּי לַדַּעַת אֶת רוּי הָאֵל הַנִּפְלְאִים, וְאִף־עַל־פִּי כֵן גִּילָה הָאֵל אֶת סוּדוֹ לְבַחֲרִיו אֲשֶׁר רָצָה בָּהֶם (עֵינַן מְבֹאָה, סְעִיף 51). כַּדְרָכּוֹ בַּהוֹדִיּוֹת רַבּוֹת, מוֹדָה כָּאֵן אַפּוֹא בְּעַל הַהוֹדִיּוֹת לֹאֵל עַל שְׁנֵתָן לוֹ לְהַתְּבוֹנֵן בְּמַעֲשֵׂי פִּלְאוֹ, אֲלֵא שֶׁכָּאֵן יִיחָד לְתוֹדָתוֹ עַל מַתָּן הַדַּעַת הוֹדִיָּה בְּפָנֶי עֲצֻמָּה. הַנּוֹשֵׂא הָעֵיקָרִי — הֵיִינוּ: הַתּוֹדָה עַל מַתָּן הַדַּעַת — בֹּא בַּפְתִּיחָתָהּ וּבַחֲתִימָתָהּ שֶׁל הוֹדִיָּה זוֹ. בֵּין הַפְּתִיחָה לַחֲתִימָה נִדְוְגוּ הַדְּבָרִים הַמְּסַבְּרִים אֶת הַפִּלְאָ וְאֶת הַחֶסֶד שֶׁבְּמַתָּן הַדַּעַת, הֵיִינוּ: גְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הָאֵל וְחוֹלְשָׁתוֹ שֶׁל הָאָדָם וּבַחֲרִיתָם שֶׁל אֲנָשֵׁי הַכֶּת. רֹב הַמְּקוֹם הוֹקֵדֵשׁ לְתִיאּוֹר שִׁפְלוּתוֹ שֶׁל הָאָדָם, הַמְּכֻנָּה 'אִישׁ תְּהוֹ'. אֵין הָאָדָם כְּשֶׁלְּעֲצָמוֹ יָכוֹל לַעֲמֹד בְּפָנֶי חֲמָתוֹ שֶׁל הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא, אֲבָל הָאֵל בַּחֲסָדִיו מֵרַחֵם עַל 'בְּנֵי אֲמָתוֹ' וּמִטְהַרֵם מִפְּשָׁעֵיהֶם. לְפִיכָךְ זָכָה בְּעַל הַהוֹדִיּוֹת — וְדוּקָה בְּגִלָּל גְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הָאֵל — 'לְהַתְּבוֹנֵן בְּמַעֲשֵׂי פִּלְאוֹ' שֶׁל בּוֹרְאוֹ.

דף 7

26 א[ודכה אדוני]

כי השכלתני באמתכה |

27 וברזי פל[אכה] הודעתני

ובחסדיכה לאיש [תהו]

ו[ברוב רחמיכה לנעוי לב |

משלי יב, ח

28 [מי] כמוכה באלים אדוני ומי כאמתכה שמות טו, יא

26 א[ודכה]: מתחיל באמצע השורה, שרידי אותיות. — פל[אכה]: סופו מטושטש. — 27 לאיש [תהו]: על־פי שורה 32 להלן. — 28 [מי]: עקבות. — 29 כול רוח: ר' פגומה; מעל לרווח כתובות שלוש

26, 27 השכלתני... הודעתני: נוסחה מצויה בהודיות, עיין במילון (לכל המלים). ובחסדיכה... לנעוי לב: עשית זאת (כלומר: הודעתני את רזיך) מתוך חסדיך וכו'. המשפט חסר פועל, המסתבר מתוך ההמשך. ניתן אמנם לחשוב, שהיה הפועל כתוב במקום הלכוי אחרי 'לאיש'; אבל נראה לי יותר להשלים '[תהו]', שכן 'איש' כשלעצמו חסר משמעות. 28 [מי] כמוכה וכו': הפסוק הובא כאן כדי להביע את גדולת האל. מן הגדולה הסתמית הוא עובר לתיאור כוחו של האל לשפוט את האדם. אדוני: במקום שם הוי"ה שבפסוק;

ומי יצ[ד] ק לפניכה בהשפטו
 29 ואין | להשיב על תוכחתה כול רוח
 ולא יוכל כול להתיצב לפני חמתה
 30 וכול בני | אמתה תביא בסליחות לפניכה
 [לטהר]ם מפשעיהם ברוב טובה
 31 ובהמון רחמיכה | להעמידם לפניכה לעולמי עד

כי אל עולם אתה
 32 וכול דרכיכה יכנונו לנצח | נצחים
 ואין זולתה
 ומה הוא איש תהו ובעל הבל
 33 להתבונן במעשי פלאך | [הגדולים]
 איוב לו, יד

אותיות ביד אחרת, כנראה 'צבו'. — חמתה: 'חמתה' כתוב. בין הי"ת למי"ם אות גרודה. — 30) תביא: תלוי. — [לטהר]ם: שרידי 'הר' נראים. — רחמיכה: ח' נתקלפה. — 31) עד: אחריו רוחו בשיעור תיבה. — 32) נצחים: 'צח' ברורות, השאר מטושטש. — 33) [הגדולים]: עקבות למ"ד ומ"ם ברורות.

עיין במבוא, סעיף 19. ומי כאמתה: ומי רחום כמוך. ומי יצ[ד] ק לפניכה בהשפטו: אין אדם יכול לצאת זכאי בדין, עיין במבוא, סעיף 36. והשווה תהלים קמג, ב.
 29 ואין להשיב על תוכחתה: חזור ב"12, 30—31. כול רוח: כנראה נושא למשפט הקודם, היינו: אין כל רוח יכול להשיב וכו'. 'רוח' טעמו כאן, כנראה: כל מי שרוח בו, כל אדם; והשווה שימוש דומה ב"15, 15; 13, 15. הבנת המלה קשה גם מחמת סדר המלים הבלתי-רגיל. אני חושב שהמלה 'צבו', הרשומה מעל ל'רוח' ביד שנייה, היא ניסיון לתקן את הקושי. 'צבו' טעמה דבר בארמית; המתקן התכוון לומר: 'ואין להשיב על תוכחתה כל דבר', כמו 'להשיב דבר' (12, 20). 'צבו' בא שוב בצורה העברית 'צבות' ב"10, 18 (במקום מקוטע). להתיצב: עיין במילון.
 30 וכול בני אמתה וכו': למרות חומרתה של מידת־הדין זכו אנשי הכת, בחירי האל, במידת הרחמים ובכפרת העוונות. בני אמתה: חזור ונשנה בהודיות, עיין במילון. כינוי דומה לזה בא בחנוך קה, ב.
 31 להעמידם... לעולמי עד: הניסוח דומה לדברי־הימים א יז, יד. וכול דרכיכה וכו': כיוון שאתה קיים לנצח (אל עולם), אף הדרכים שקבעת בנוהג עולמך יתקיימו לנצח. וכול דרכיכה יכנונו: הפסוק נאמר במקרא על בשר־רום, וכאן הוצא ממשוטו; אבל השווה יחזקאל יח, כה.
 32 ואין זולתה: חזור ב"10, 9. ומה הוא... להתבונן: מה הוא, כדי שיהיה ראוי להתבונן; משפטים במבנה דומה לזה רגילים בהודיות; השווה 4, 29; 10, 3; 13, 14, ועוד. איש תהו ובעל הבל: כינויים אלה אינם חוזרים שוב בהודיות אף־על־פי שהעניין — אפסותו של האדם — נאמר בהן פעמים רבות (עיין במבוא, סעיף 40). ובעל הבל: השווה תהלים לט, ו—ז; סב, י; סרך 5, 19.

על התרחקותו מעדת שוא

על קיומה של הודיה קצרה זו מעידים פתיחתה (שבתחתית דף 7) וסופה בראש דף 8. גופה לא נשתמר, ומשום כך אין לדעת מה היה תוכנה. אף־על־פי שנוסחת הפתיחה נשתמרה ללא המשך, מכל מקום אינה מחוסרת־עניין: היא מביעה בבהירות יתרה את השקפתו של בעל ההודיות, שהעולם מתחלק לצדיקים ולרשעים, המהווים מעין שני מחנות מנוגדים. האל מפיל לאדם גורל וקובע לו, עם איזה משני המחנות יימנה, והוא מעניק מחסדו ומסליחתו רק למי שנמנה עם גורל הצדיקים. השקפה זו אופיינית היא למגילות בכללן, והיא גם חלק מתורתן המיוחדת של ההודיות, עיין במבוא, סעיף 32. אבל דווקא בשורה מבודדת זו מצאנו את ניסוחה החריף והברור שבמגילת ההודיות.

דף 7

34 [אודכ] ה אדוני

כי לוא הפלתה גורלי בעדת שו

ובסוד נעלמים לא שמתה חוקי |

35 [ותבי] אני לחסדיכה ולסליח [ותיכה אקוה]

ובהמון רחמיכה לכול משפטי | ...

..... 36

(חסרות שורות אחדות)

דף 8

..... 2

... [צדק] תכה תכון לעד

3 כי לא | תה

דף 7, שורה 34) הפלתה : תלוי. — גורלי : מטושטש. — בעדת : ע' תלויה. — 35) [אקוה] : על־פי 22,10. — ובהמון : קטוע. — 36) משורה זו נשתמרו שרידי ש' סמוך לתחילתה : ו'עולה ובחיק' בסופה. דף 8 שורה 1) רק שרידים בלתי־ברורים בשליש האחרון. — 3) השליש הראשון של השורה חסר חוץ משתי האותיות שהיו בסופה : '...תה'. שאר השורה חלק.

34 הפלתה גורלי : השווה : 'כמו שלא נפל גורלו בתוך למודי אל' (ברית־דמשק 4,20) ; ועיין 'גורל' במילון. בעדת שו ובסוד נעלמים : כיוצא בזה : 'סוד שוא ועדת בליעל' (22,2), ועיין בנאמר שם). שו : שוא. על תופעות דומות עיין במבוא, סעיף 7. נעלמים : עיין במילון וגם 3,28 ובנאמר שם.

משל העצים

פרק זה הוא עיבוד שירי של משל, שרווח כפי הנראה בספרותה של הכת. למשל משמעויות אחדות, והוא מתרחב על-ידי תמונות וסמלים שונים עד שהוא נעשה מעין סבך של רמזים וסמלים, הנראה בקריאה ראשונה מחוסר משמעות. אף-על-פי כן אפשר להגיע אל עיקר כוונתם של הדברים, ומשהובן העיקר מתפרשים גם שאר העניינים יפה.

שתי פנים חשובות מראה בעל ההודיות במשלו: צד כללי וצד פרטי. הצד הכללי מתאר את מהותו של היחד ונדון בחלקה הראשון של ההודיה; חלקה השני מוקדש לצד הפרטי, העוסק בבעיותיו של בעל המגילה. סופר המגילה הפריד בין שני החלקים על-ידי רווח כחצי שורה ביניהם (שורה 15).

זה סיפור המשל, כשהוא מופשט ממליצותיו וסיבוכיו: האל נטע גן רווה ונחמד, ובגן זה שני מיני עצים — 'עצי חיים' ו'עצי מים'. עצי החיים הם שתילים רכים, אבל לעת עתה מסתירים אותם עצי המים הרמים והנישאים. לעתיד לבוא ייבלו עצי המים, ועצי החיים יגדלו ויפרחו וייתנו את צלם לתבל כולה, שכן רק עצי החיים נהנים מהשקאתו הבטוחה של מעיין לא-אכזב הנמצא בגן.

משעלה בידנו לעמוד על פשוטו של המשל, אין עוד ספק בפתרונו: השתילים הרכים והמוסתרים עכשיו משל הם לכת, העצים הגדולים המסתירים אותם הם מתנגדיה. המעיין המשקה את עצי החיים משל הוא לתורת האמת, והמשל בכללו מבטא את תקוותיה של הכת לעתיד לבוא.

משל זה הוא הרחבה של סמל נפוץ בספר חנוך ובספרות הקשורה בו. סמל זה בא לידי ביטוי במונח 'מטעת עולם' ובמונח 'נצר', הבאים בהודיה זו בשורה 6 ובשורה 10. מונחים אלה מקורם בפסוק: 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר' (ישעיה ס, כא). כנראה נתפרשו דברי הפסוק כהשוואת צדיקי ישראל לנצר, לשתיל אשר נטע האל; עכשיו השתיל קטן, רך ועלוב, אבל לעתיד לבוא יתפאר האל בו ודווקא בו, שכן הצדיקים דווקא עתידים לרשת את הארץ לעולם. מתוך כך נוצר המונח 'מטעת' בצירופיו השונים, המציין תמיד את הציבור הקיים כבר בהווה, והעומד להתקיים ולגדול בעתיד; את הציבור העלוב והנרדף הטומן בחובו את תפארתו של האל לעתיד לבוא; או, אם תרצה — אותו חלק העם, שיזכה להתקיים גם לאחר הפורענות. הצירוף 'מטעת עולם' שבהודיתנו (שורה 6) בא בספר חנוך פד, ו. נפוץ יותר בספר חנוך הצירוף 'מטעת צדק', הנזכר שם ראשונה בפסוק י, טז (שאר המקומות רשומים בהוצאת צ'ארלס

הגדולה של הספרים החיצונים בהערה למקום זה). השווה במיוחד חנוך צג, ה—י, שבו הובלט יפה רעיון הקיום מן ההווה לעתיד, המובע בסמל זה. ועוד השווה יובלות א, טז; כא, כד; ברוך הסורי פרק לו; צוואת יהודה כד, ה; עזרא הרביעי ט, כא—כב; תהילות שלמה לח, יז. סמל מאלף ודומה בתוכנו הוא משל הנורע באיונגליון של מארקוס, ד, ל—לב.

לגבי הודיה זו מאלף במיוחד הפסוק ממזמורי שלמה: 'צדיקי אדני הם עצי החיים, מטעתם שורשה לעד' (יז, ג—ד). בדברים אלה מפותח הסמל למליצה רחבה, הקרובה מאוד בצורתה למשל שלפנינו. אך מבחינת המשמעות של הסמל חשובות ומאלפות במיוחד הבאותיו בספרותה של הכת עצמה. הכת הרי טענה, שהכיני 'מטעת עולם' מוסב דווקא עליה — ה'יחד' הוא מטעת העולם האמיתית; כלומר, ה'יחד' הוא אותו חלק של כלל ישראל, שבחובו טמונה תפארתו העתידה של האל. המלים 'והיו להפריח נצר למטעת עולם' שבהודיתנו (שורה 6) מקבילות אפוא במשמעותן המלאה למה שנאמר בסרך היחד: 'בהיות אלה בישראל נכונה עצת היחד באמת למטעת עולם' וכו' (סרך 4.8—5); וכיוצא בזה בברית־דמשק 1, 7 (ושם רמז מיוחד לישעיה ס, כא). עיקר כוונת המשל היא אפוא הטענה, שהכת היא ה'מטעת' האמיתית. הרחבתו השירית של המשל גוררת אחריה תוספת עשירה של תמונות וסמלים, שכולם קשורים בתמונה העיקרית של הגן והעצים. מן המשל נשמע הד הדימוי המקראי של הצדיק לעץ רענן (תהלים א, ג), ושל צמיחתם הבטוחה של הצדיקים בניגוד לשגשוגם הזמני והחולף של הרשעים (שם צב, ח, יג ואילך). הגן הוא גם משל לכת, שהרי היא נבדלת מן העולם החיצון כמו גן גדור שבתוך השדה; מצד אחר משמש הגן תמונה של העולם בכללו, שגדלים בו גם 'עצי מים' וגם 'עצי חיים'. על אנשי הכת מדובר כאן בלשון רבים, שכן משולים הם לעצים הרבים שבגן מטעיו של האל; אך, מצד שני, מדובר עליהם גם בלשון יחיד, שכן הם ה'מטעת' היחידה. גדולתה העתידה של ה'מטעת' משולה לעץ רם ונישא, ולכן הושפע תיאורה ממשל העץ המשמש מחסה לכל עוף ולכל חיה של יחזקאל, פרק יז ופרק לא, ושל פרק ד בדניאל. מבחינה אחרת דומה המטעת לעץ החיים שבגן־העדן, שכן מוסתרת היא במצוות האל, כמו עץ החיים הסגור והמסוגר בגן־העדן. אם כן הכת בכללה, הטומנת בחובה את תורת האמת, משולה לגן־העדן, שעץ החיים נתון בתוכו; והבדלתה של הכת דומה לשמירה המעולה של גן־העדן. תורת הכת משולה גם לעץ החיים וגם למעיין הנובע מים חיים, ששניהם נתונים בתוך הגן. כל הסבך הזה של תמונות ומשלים מתגבש לנושא שירי מרכזי אחד, והוא, בפשטותו הפיוטית — דימוי הכת לגן.

עם הצגתה של תמונה זו בבהירות הדרושה עובר בעל ההודיה לבעיה המיוחדת לו, והיא: מה תפקידו שלו בגן זה? אמנם בדברי הפתיחה להודיה (הבאים לפני המשל המתואר לעיל) נראה, שמשול הוא לאחד העצים שבגן. אבל בחלקה השני של ההודיה הוא מספר בהרחבה, שהוא הגנן הממונה על השקאת הגן. כל זמן שמי תורת האמת זורמים מפיו המשול למעיין, הגן משגשג ופורח. בו ברגע שייפסק מעיין זה, ייבש הגן וייהפך לשממה. בלשון אחרת: בעל ההודיה מציג את עצמו כמנהיג רוחני של עדתו (עיין במבוא, סעיף 28). ממשל הגן הוא לומד לקח נוסף, הוא לקח אחריותו האישית לשלומה של הכת. אחריות זו ממלאת אותו חרדה וצער,