

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 בנבראים 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; 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 נהג לפי חוק קבוע מבראשית, מוצא בעל ההודיות בטבע ובאיתניו⁴. מחזור השמש והירח ומהלך הכוכבים, חילופי יום ולילה ותקופות

1. הודיות 8, 16.

2. הודיות 8, 1; 20, 1; 4, 5; 2, 10.

3. הודיות 7, 1; חנוך ט, יא; ברית דמשק 7, 2—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 כליכך אצל בעל ההודיות. ידיעתו של האל את פעולת הנבראים משמשת אצלו סמל 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 שגיאה מעין זו מוזכר 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 עלי־די כך לומר, שצדקתו ורשעתו של האדם תלויות בגזרת האל⁹. זהו טעמו של מאמר ההודיות: 'אתה בראתה צדיק ורשע' (38, 4). 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 כגזרת אחת מן השתיים¹¹ בלבד; היא מחלקת את הנבראים לשני מחנות: מחנה הטובים ומחנה הרעים¹². על כן נוקטות המגילות

5. הודיות 6, 11—12.
6. עיין במילון, ערך 'הכין' וגם ערך 'ברא'.
7. כיוצא 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 חדר־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 הסידי, 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 14, 15—17.
10. אפשר לומר, שהמושבה 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 'פלא'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 וחרیפה¹⁵. 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 כו 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 בעל־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).

313, p. 1952. 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' נוטשר (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 המקום.
15. הודיות 2, 8—19; 14, 10, 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' (17, 15—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 נאמר, שגזרת האל היא 'לשלום ולשחת' (5, 13), 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 אלו, שהרי בעיניו חשובה ההכרה הברורה בשלטונו המוחלט של הבורא יותר מסיפוק סקרנותו של האדם. אין האל מחייב — חס וחלילה — להודיע לנבראיו, 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 'רזי' במגילות לעתים את המשמעות המיוחדת של החלטה המנהגת את מאורעות העור' לם שאין להרהר אחריה²⁵. ומאחר שחלק העולם שבווה 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 1, 18; עיין עוד הודיות 11, 8—9; סרך 3, 14—15.
24. הודיות 12, 29; קטע 1, 3—2; 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 לתיסלוניםקים 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, שכך 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 רשעתם 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 9, 15; וכיוצא בזה הודיות 1, 26; 7, 17; 7, 28; 12, 19; 16, 11.
30. השקפה מרכזית במקרא, לדין 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 ייסוריו,³⁷ שאין זה אלא עולם עובר ובקרוב יבוא במקומו עולם אחר, עולם שכולו טוב. בציפייתם לאחרית-הימים אין הכת נבדלת משאר הזרמים שביהדות, הן בדורה והן בדורות שלפניה ושלאחריה. ציפייה זו כבר היתה מפותחת במקרא, ובימי בית שני היתה לאמונה מרכזית ביהדות. לריבוי הרעיונות והדימויים שבעניין זה מסיפות המגילות נופך משלהן; בהודיות מוקדשות לו הודיות ה, ו, 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 הרשעים.⁴²

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 הנוך פה, ו; קה, א—ג; מט, ב; י, טו.

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, שישיר רוף את היקום כולו⁴⁵. מהפכה זו אפשר לפרשה כאחד הסימנים לכך, שהעולם הנוכחי חי יחלוף כליל, ובמקומו ייברא עולם חדש, טוב ממנו. באמונה זו קרובות ההודיות לספרות האפוקאליפטית בכללה⁴⁶. חשוב כאן שילובה וביסוסה של הציפייה להשיג 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, תחלף הבריאה הנוכחית בבריאה חדשה⁴⁸, שחוקיה יהיו שונים מחוקיה של בריאה זו. אפילו החוקים הנוקשים, ששלטנם 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).

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. המתהרר 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 שנוכח 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 ד, ג—ה—יא.

44. הודיות 3, 12—18.

45. הודיות 3, 29—33.

46. את המקומות העיקריים, שנוכרה בהם תורת הבריאה החדשה בספרות זו, הבאתי בפתחה להודיה כג.

47. הודיות 7, 31.

48. הודיות 11, 13; 13, 11—12.

49. סרך 4, 25; הנוך 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 מחרן². 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 טוד הערוה ומקור הנדה כור העוון ומבנה החטאה רוח התועה ונעה בלא בינה'⁶. בדברים אלה ובכיוצא בהם הפכה ההכרה בחולשת האדם לרגש חזק ונמרץ יותר — לבזו גמור, ואפילו לגועל ושאי-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 והבזוי שבאדם או של האנושות בביזיונה. 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 'Zunichtswerdens' mit eigener Kraft, eigenem Anspruch und Geltung gegenüber der überweltlichen Maiestas. 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 10, 3-4; 12, 31; קטע 2, 4.

4. עיין במילון; עיין גם ערך 'עפר'.

5. הודיות 7, 32; 10, 3; 11, 11.

6. הודיות 1, 21-23; וכיוצא בזה הודיות 3, 23-24; 12, 24-26; 13, 14; 17, 19; 18, 25.

7. בראשית 1, 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' (22, 1).. לדעתן של ההודיות משועבד האדם לחטא¹⁰ מחמת שפלותו, כיוון ש'לא לאנוש צדקה ולא לבן אדם תום דרך' (30, 4). רק הענקת הצדקה מאת האל עשויה לשחררו משעבוד זה ולטהרו מאשמתו התמידית. '[כי ליצר חמר] אין צדקות להנצל מפ[ניך בל] וא סליחה' (17, 7-18) — 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 לחטוא 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' (34, 4). 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,

ויס-ימי 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 יוהנן 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' 26, 49, 224. אוכל להוסיף, שהניגוד בין הבשר והרוח (σὰρξ-πνεύμα) ב'ברית החדשה', הוא פרי המחשבה היוונית הדתית המאוחרת ('האלילות הרמה'). אמנם, מקורותיה שהובאו בספר הנ"ל משתמשים במונחים νοῦς, λόγος — ἡλὲν, ודווקא מונחי ה'ברית החדשה', σαρξ-πνεύμα, 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, 17.

10. הודיות 1, 27; 4, 29. על נטיית האדם לחטוא. כפי שרואה אותה המקרא מבחינות שונות.

11. עיין אייכרודט, כנ"ל, חלק ב, עמ' 87, 92.

12. הודיות 9, 13. 12. הודיות 16, 6; 17, 19.

הוא מייחס לעצמו, להראות שידוע לו מוצאו השפל. עם זאת הוא מתנחם בייאוש, 'רוחו מתחזקת לפני נגע'¹³, מאחר שנוכח, שהאל נתן בחסדו תקווה לאדם להינצל מעומס שפלותו. 'אדעה כי יש מקוה'¹⁴ — נוסחה חוזרת היא המביעה גילוי זה. התקווה מבוססת על ההשקפה, שהאל בחסדו מסיר את קלוגו 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 רחמי, 'רוב סליחותיו וטובו' של האל (עיין במילון). לעתים הוא מונה את כשר 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 ויניצלו מן הטומאה ומן הפורענות; אחרים, שנעדר מהם החסד, נידונו להישאר בשפלותם — 'להתגולל באשמה'¹⁹ — והם הרשעים. עם ניסוח זה הל שינוי-מה בראיית הגזרה הקדומה. במקום התמונה של שני המחנות השקולים זה כנגד זה באה תמונה של המון האדם השפל והנאלה, ומעליו מתנשאת ועולה קבוצה קטנה של בחירי האל המשותחרים מן הטומאה והמשיגים עמדה מוסרית געלה, 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 לבחירי הבודד; הבחירה אישית היא בכל פרט ופרט. חווית הבחירה האישית, הרגשתו של בעל

13. הודיות 32, 1; 36, 4.

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

15. ברית דמשק 14, 8—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 4, 16; עיין הנוך לט, ט.

19. הודיות 22, 6; ברית דמשק 5, 8.

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 והפורענות, 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 המפורטים 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 'רוח נעוה טהרתה מפשע רב' (21, 3), וטעמו: את רוחי, אשר היתה שקועה בעוון, טיהרת וכו' — היינו: טיהרת אותי, את נפשי, את יסוד אישיותי. כיוצא בזה, כשהוא אומר: 'לרוח אדם אשר יצרת בתבל' (1, 15), 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 וגורתו. 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 כה, ג), 'רוח נכון' (תהלים נא, יב), 'רוח זנונים' (חושע ד, יב), ועוד. בהודיות חלה החרפה של אותה המשמעות, והאיל ומדובר בהן על התכונות היסודיות, הטבועות באדם מחמת גזרתו. מצד שני, הרוח הנושאת את ההשראה התולפת (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' פלוטר, (IEJ), 1953, p. 39—40). על שימושיה השונים של המלה 'רוח' במקרא, ב'ברית החדשה' ובדברי חז"ל, ועל ההבדלים העדינים והחשובים שבשימושים 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 בדיון השיטתי בתורתה של הכת בדרך 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 השמיים'.

מן הדברים האלה מסתבר, שהרוח משמשת מעין כלי טובע 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 (מזבן שאפשר לראות ב'רוח הקודש' את הרוח 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 חיבורו, 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 בתסדי האל — זהו האידיאל הנשגב, שאליו נכספת נפשו.

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

25. אולי יש להוציא מכלל זה את המקום הקטע 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; 9-11, 17, 17.

27. הודיות 14, 15; ועוד.

28. הודיות 7, 6; 16, 12; 16, 7; 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 היימן במאמרו הנ"ל, עמ' 177. טעם רוח הקודש במגילות דומה לטעמה בתהלים נא, יג; אבל שונה הוא מטעמה בישיעהו 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 2, 4). עצם התנהגותו של הצדיק או 'המהלכו' (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 תמוה וישרה תמימה, 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 גטייתו לצדקה, כאילו ניתנה לו עם מתנה ראשונה זו מעין הבטחה, שאכן יעלה במדרגות הסגולות העילאיות³³. הוא 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 שייאושו 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-טז. אשר לעומק ההרגשה ולהריפותה, 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 עול, 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; וכול הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו (א) יחפץ' (סרך 9, 24).

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

34. כגון הודיות 9, 8.

35. הודיות 10, 21-22.

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

עו' (3, 37), או [אתה אלי] מנוסי משגבי סלע עוזי ומצודתי' וכי' (9, 28), וכיוצא באלה³⁷. לעתים הוא מדבר על כך שהאל 'הסתירו'³⁸, רוצה לומר: שהאל עשאו קטן ועניו ונחבא משאונו של העולם, ושבררך זו שומר האל על שלום בחירו וגם על טהרת התורה שנמסרה ללב הבחיר.

עקב ביטחוננו בעזרת האל עומד בעל ההודיות איתן³⁹ מול התקפותיהם של הרשעים ומול שאר צרותיו. דרכו להפריזו בתיאור הצרות כדי להבליט את הפלא שבהצלה האלהית. לכן הוא פורץ לפעמים בבכי מר⁴⁰, עד שמגודל 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 כתתו אשר בגדו בו (בהודיה י). אולם ביטחוננו בעזרת האל במאבק עם הרשעים נובע לא רק מהרגשת קרבתו לאל, כביטחוננו 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. ביטחוננו של בעל ההודיות באלהיו מגיע עד לדרגה העליונה: לקבלת הייסורים באהבה. הוא יודע שהאל מוכיחו ומנסה אותו⁴¹ מתוך תשומת-הלב המיוחדת הראויה לבחיר, ועל כן לעתים הוא מכריז, שבזיונו וייסוריו מידי הרשעים אינם גורמים לו צער, אלא, אדרבה, הוא מתגאה בהם⁴².

ההצלה מן הפורענות

49. בעל ההודיות בוטח ביטחון גמור באלהיו, אבל ביטחוננו 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 הממשר משים ובאים. על כן הוא אומר: 'כיא התיצבתי בגבול רשעה ועם חלכאים בגורלי' (24, 3), כלומר: עומד אני במקומם של הרשעים, והפורענות המאיימת עליהם תפגע

37. כגון הודיות 8, 7—9.

38. הודיות 2, 11, 5; 21, 14, 8.

39. הודיות 7, 7.

40. 2, 12—16, 17; 3, 6—8; 4, 33; 2, 25—39; 4, 8; 5, 24—22, 37; 6, 22—24; 7, 1—5; 8, 7—4, 9; 36—26.

41. הודיות 5, 16; 17, 22.

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

בוודאי 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 לגובה-האריות ויצא משם בדרך-נס. מרוב ביטחוננו 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. ביטחוננו 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' (24, 14) 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 ליכות גם בסגולות נעלות ממנה, כפי שיתואר להלן.

על הטהרה נאמר במפורש בהודיות, שהיא ניתנת על-ידי רוח-הקודש⁴⁷. בסרך (21, 4) 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 ליעילותה של הטהרה שבפולחן⁴⁹. בהודיות אין הטהרה שבפולחן נזכרת כלל, אבל הדמיון אליה מורגש

43. הודיות 2, 20; 3, 19.

44. הודיות 4, 37; 17, 15; קטע 2, 13.

45. הודיות 1, 32; 3, 21; 11, 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. שרידים של כתבי-יד הן 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 מטהרכם במים... אבל הוא יטהר אתכם ברוח הקודש' (מתי ג, יא—יב). הטהרה שברוח-הקודש עדיפה מן הטהרה במים.

בביטוי 'רוח קודשכה הניפותה' (7, 7; קטע 2, 13), שמשמעו — הזית, כשם שמזים את מייהטהרה.

ד ע ת

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, הנוך 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 לרוזי 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 'רוזי 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 לבחיריו, 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' [5, 4], היינו: נתת לי ליהנות מאור תורתך). גילוי הרוזים מתגשם בדרך של מתן הדעת או הבינה האלהית, המכשירה את האדם לתפיסת הרז 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 'מוסר מוכיחי צדק', היינו למשמעתה הפנימית של הכת, 'גלה האל את אוזני' 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; 11, 13—12.
51. הודיות 12, 15.
52. הודיות 4, 30; 7, 26.
53. הודיות 12, 14—13.
54. הודיות קטע 3, 14.
55. הודיות 6, 4.
56. הודיות 1, 31; 4, 27; 10, 4; 11, 28, 4, 28. החשיבות שבמתן הדעת גורמת לדמיון שטחי בין ההודיות לבין זרמי המחשבה הגנוסטיים השונים. ומאחר ש- *γνωσις* 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 היחד, אינה מוצגת ברוב ההודיות כנכס הכת. מדרכו של בעל ההודיות לטעון, שקיבל את הדעת במישרים מן האל⁵⁷, שהאל 'פתח את לבו לבינתו' (קטע 4, 12), 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 שידיעתה 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, בתבונתם, בצדקתם וברחמנותם, 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-פירוב 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 אופייני לתפיסה זו במיוחד היא המלה 'שכל', ממקומות אחדים מסתבר, שהשכל הניתן לבחירים אינו שווה, היינו: כושר הבנתם את רזי התורה מודרג הוא⁶³. עליהם נאמר: 'יידעוכה לפי שכלם' (1, 31); 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, להצין מקצת דרכיו ולהתפעל מגודלו, טובו והדרו של יוצר בראשית. לבו מתמלא הערצה, ופיו פורץ בשבח ושייר. 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 פרופ' גוטשר, המובא לעיל בהערה 56. F. Nötcher, 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 הנוך לו, ד: 'עד ליום הזה לא ניתנה בינה כזאת מיד אלהי הרוחות כבינה אשר ניתנה לי לפי שכלי ועל פי רצונו של ארון הרוחות אשר מידו ניתן לי הגורל של חיי הנצח'. מתן הדעת קשור במפורש בבחירה מתוך הרצון הייחודי של האל, והפסוק מלא מונחים מוכרים לנו מן המגילות. צד זה שבמתן הדעת אינו מודגש די-יצורכו בספרו של פרופ' גוטשר, המובא לעיל בהערה 56.
61. הודיות 4, 27; 5, 9, 25; 11, 4; 18, 27; קטע 4, 12.
62. הודיות 11, 28; 12, 13.
63. הודיות 10, 27—28; 12, 22—23; קטע 4, 10; 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, ועלידינו נעשה הבחיר שותף ל'מלאכים, 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 שפתיים' (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; עלידי 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 הפלחה 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 21, 10; השווה חנוך לט, ט.

65. הודיות 30, 1; 23, 3; 10, 6; ועוד. גם בנאות 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' וגו'. 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 החנוך, מתעלמת מחשיבותו המיוחדת של מושג השבח בהודיות.

66. הודיות 3, 3—5; 11, 9; 7, 10; 4, 11.

67. הודיות 9, 10—10.

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.

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 אחרים), 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 תיתכנה 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, בהסדי 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 חוויות 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 הנזמה 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 במגילתנו לשבח¹. 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 היחד'.

1. הודיות 5, 21—22; 6, 5—14; 14, 2—7; 15, 23—24; קטע 10. ככל הנראה זהה היחד' 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. בחיירים אלה אינם נשארים מפורזים בתוך ההמון, אלא 'נועדים ליחד'². הם מתבדלים מן ההמון, כדי שיוכלו לקיים כראוי את מצוות האל: '...יבדלו מתוך מושב הגשמי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא... היאה מדרש התורה [כאשר] צוה ביד מושה לעשות' וכו' (סרך 8, 13); 'לעשות כפרוש התורה לקץ הרשעה להבדל מבני שחת' (ברית דמשק 6, 14; לענין 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 הבחירים³. 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 בחיריו⁴. משנגזר על האדם שיצדק, ממילא נגזר עליו שיימנה עם ה'יחד'. ה'יחד' הוא אפוא בעצם מהותו חבורת הבחירים⁵, 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 בבירתו'⁷ או שהאל 'הגישו'⁸. ראויה לתשומת-לב העובדה, שבמונח זה מציינים גם את יחסם של אנשי הכת אל המצטרפים לעדתם, וגם את מעשה החסד האלהי⁹, 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 5, 8); 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 עדתו¹⁰.

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 4, 24; קטע 10, 6.
3. סרך 16, 5—17.
4. הודיות 6, 10.
5. הודיות 15, 23.
6. הודיות 6, 5; 14, 18; 7, 34.
7. הודיות 7, 9.
8. סרך 11, 13; הודיות 13, 14, 18; 12, 16.
9. הודיות 14, 19; סרך 9, 16.
10. הודיות 14, 17; השווה סרך 5, 7—10; 6, 13—14; ועיין בפתיחה להודיה כה.
11. הודיות 2, 13; 14, 15; סרך 8, 6; פשר חבקוק 5, 4; 10, 13; ועוד. פשר תהלים 5, 1.

כמקורבי האל מכנים אנשי ה'יחד' את עצמם גם 'בני אמת'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 ויסולח 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 חבורת החסידים, ולא דווקא למחוסרי רכוש בעלמא; אולם השימוש המקראי מרובה-משמעויות הוא ורחוק מלהיות נוקשה. היחד נוטל לעצמו כינויים אלה והופכם למונחים מדויקים. האביונים והענווים של המגילות הם חברי היחד דווקא, אין הם עוד עניים של ממש, ואפשר 'לגזול את

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

12. הודיות 7, 29; ועוד. עיין במילון; ועיין הנוך קה, ב.
13. הודיות 16, 17.
14. ישעיה נט, כ; הודיות 9, 2; 6, 6; סרך 10, 20; ברית דמשק 5, 2.
15. הודיות 7, 30; 6, 8.
16. ישעיה מט, יג; תהלים כב, כז; הודיות 14, 3; 18, 14; אור וחושך 14, 7; תהלים סט, לד; הודיות 5, 22; עיין במילון; פשר חבקוק 12, 3; אור וחושך 11, 9; ועוד; ועיין בפשר תהלים. לבירור 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 והענווים 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 אוחז בנוהגו של ספר תהלים, שהוזכר למעלה כשימוש (ב), ואין בנוהג זה כשלעצמו כל ראייה, 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"ו, כרך ב, עמ' 681—684; P. Humbert, Revue, 684—681; A. Kuschke, ZAW, 1939, p. 44—57; W. Eichrodt, op. cit., d'histoire et de philosophie religieuses, 1952, p. 6; O. Procksch, Theologie des A. T., 1950, p. 698; H. Gunkel, op. cit., III, 70; p. 208.

הונם' (פשר חבקוק 12, 10). רק רמז מסוים לדלותם, לוותרנותם החברתית או לענ-
וותרנותם נשאר דבוק לכינויים אלה, כמשמעות-משנה. ראייה לכך, שהביטויים נחרקו
מתוכנם החברתי והמוסרי הראשוני, הם הצירופים 'אביוני חסד' ו'ענוי רוח' (22, 5);
3, 14; אור וחושך 7, 14), 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 משימושם
המקראי, היא הרגשתם של חברי היחד, שהם הנרדפים והמעונים בעולם הרשעה
שבהווה, ולכן זקוקים הם לעידוד ונחמה. לפיכך סיגלו לעצמם גם את הכינוי המקראי
'נמהרי לב' או 'נמהרים', שיש בו מעין רמז לפסוק הנחמה (ישעיהו 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 היחד — 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—13; 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
Judenchristentums, 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 4, 12.

20. הודיות 5, 9; 11, 9.

21. הודיות 1, 11.

טעם כפירתם כפול: ראשית, הם מסרבים להכיר בנכונותה של מסורת מדרש ההלכה,
אף-על-פי שמסורת זו אולי ידועה להם.²² הם דורשים את התורה כדעתם שלהם
ומחליפים את המסורת בהלכה בלתי-מוסמכת, או, כלשון ההודיות, 'עם שרירות לבם
יתורו' (4, 15). שנית, הם שוגים במצוות המיוחדות, ששמירתן נמסרה לאנשי ה'יחד'
בלבד. 'כי לא לוא בקשו ולא דרשהו בחוקיהו לדעת הנסתרות אשר תעו במ 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 'לסתור את עצת
התורה בתוך אנשי העול' (סרך 9, 17). בעל ההודיות מתלונן פעם אחת על חבריו,
שבגדו בו ו'הלכו רכילי'.²⁴ ברז אשר נמסר לשמירתם.

60. תפקיד קיבוצי נוסף שנמסר לציבור ה'יחד' הוא שבה הבורא.²⁵ 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 הכבוד,²⁶ שהרי התהילה היא תפ-
קידם העיקרי של מלאכים אלה.²⁷ 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 הכבוד.²⁹

מלאכים

61. אפשר לשער, שהיתה לכת תורה מפותחת למדי על המלאכים ועל תפקידיהם;³⁰
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-הטבע,³¹ לפי תורתו של ספר חנוך;

22. הודיות 2, 18—19; 4, 10—16.

23. הודיות 9, 17.

24. הודיות 24, 5, 25.

25. הודיות 4, 25—6, 11—12; 11, 13; 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; 7, 10; 13, 16; 18, 23.

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 רמו לריב האל עם המלאכים³⁵, שאמנם אינו מוכן לי די צורכו. בהודיות באו כינויים שונים למלאכים, כגון: מלאכי פנים (6, 13), רוחות קודש, רוחות דעה, צבא קדושים, בני שמים (22, 3; חנוך ו, ב; ועוד); בני אלים (קטע 2, 3); גבורי כוח (8, 11; 10, 34); גבורי פלא (21, 5) וגבורי שמים (3, 35).

ציפיית הכת לעולם הבא

62. עליידי חברותו ב'יחד' זוכה בעל ההודיות בחלקו בחיי-הנצח. אין בהודיות רמו לתחיית-המתים³⁶, ולא לאמונה אחרת, המבטיחה את חיי העולם הבא לבחיר הבודד. כנגד זה מובטחת ל'יחד' בכלל יצועתו של האל באחרית-הימים. כמבואר למעלה, עתידה הרשעה להישמד, והבחירים יינצלו מן הפורענות המתרגשת ובאה על העולם³⁶ ויזכו לעונג העולם הבא. בהודיות באו גם רמוזים אחדים להשקפה, שאנשי 'יחד' ייקחו חלק פעיל בהשמדתה של הרשעה בעתיד³⁷. הכת מתכוננת, לאמתו של דבר, לצאת למלחמה מתוכננת ומאורגנת עם הרשעים ולהכניעם בעזרת האל, כפי שמסופר בהרחבה במגילת מלחמת בני אור בבני חושך ומרמוזו בפשר חבקוק (4, 5). תקווה זו באה לידי ביטוי גם בסרך היחד, אמנם רק ברמוזים מועטים ומעורפלים בחלקה העיקרי של המגילה³⁸, המכוון להווה, אבל כנגד זאת בפה מלא ב'סרך העדה לאחרית הימים'³⁹ (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 'יחד', כחבורה, לטובו של האל בעתיד⁴⁰. הם ה'שארית'⁴¹, שעליה ניבאו נביאי המקרא, ושעתידה להתקיים לאחר שייספה שאר העם בפורענות⁴². לפיכך מכוונה חבורתם 'סוד עולם' (3, 21), היינו: חבורה העתידה להתקיים לעולם⁴³. 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' גוטשר מוצא סימנים קלושים לאמונה בתחיית המתים בהודיות 6, 34 (עיין להלן, בפירושו 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.
39. סרך 9, 23; 10, 19.
40. סרך 12, 13-13; 33; ברכות הסרך 5, 26-29.
41. הודיות 12, 21-21; קטע 18, 5.
42. הודיות 6, 8.
43. הודיות 4, 21; 17, 21; 15, 24; פשר תהלים 2, 1-2.

הציפייה לאחרית-הימים כלקמן: אנשי '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 '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. 'יחד' חי אפוא, מבחינה מסוימת, בעתיד ובהווה כאחד; הוא מהווה לגבי חבריו את תחילתה ואת עיקרה של הגאולה, את הציפייה המתגשמת⁴⁵.

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 חנוך⁴⁵, הרינו רשאים לשער, שקיבלה הכת את האמונה בביאת המשיח כחלק ממסורתה היהודית הכללית; אולם הרמוזים לאמונה זו מועטים בכתביה — סימן שלא הרבו מחברי הכת להרהר בעניין זה. רמוז חשוב לביאת המשיח הוא בהודיה ה, העוסקת בחבלי לידתו. בהודיה זו אין הוא מכוונה 'משיח' אלא 'גבר' (10, 3), וזהותו מסומנת בכינוי 'פלא יועץ עם גבורתו', שהוא רמוז לכינוי 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 זוית בפרק, שנראה כאילו הוקדש לבואו, מאלפת ביותר. בהודיה זו אין הגואל העתיד מכוונה בתוארו הרגיל 'משיח', תואר זה אנו מוצאים בכתביה האחרים של הכת, פעמיים בסרך היחד ופעמים אחדות בברית דמשק, אך ללא הזכרה מפורשת של תפקידו כגואל⁴⁶. חשובה ביותר קביעת סדר ישיבתה של העדה לפני המשיח לעתיד לבוא, ב'סרך עדת כל ישראל לאחרית הימים' (סרך 13, 11 ואילך). וזהו,

44. הודיות 6, 15; 8, 6, 10; סרך 4, 8-5; חנוך י, טו; ועוד. בליח 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 'משיח' כשלעצמו טעמו המלך (או הכהן) המשותף 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 גרינץ, ידן, פלוסר וליור. 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.

מגילת ההודיות

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 6, 4—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 שנוכרו סימן הם למהפכה העתידה, ואין המאמר מלמדנו דבר על עצם תפקידם. בברית דמשק (12, 24—13, 1; 20, 1) באות הזכרות המשיח (או המשיחים) באופן דומה לזה. בסיכומו של הדבר מסתבר, שידעותינו 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 unbekante 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.; Barthelemy et Milik, Qumran Cave, I, p. 110—111. לדעת ברחלימי ומיליק משתקפת תורה שני המשיחים בברכות הסרך. אמנם, אפשר שצדקו בפירושם, אבל המשיחים (או המשיח) לא נזכרו שם במפורש.