

Thanksgiving scroll. 1957

מגילת ההודיות

ממגילות מדבר יהודה

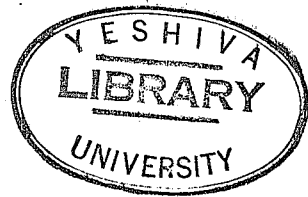
הוציאה לאור עם מבוא, פירוש ומילון

בצירוף קטעים מספר הרזים

ומפשר תהילים

Licht, J (ed.)

יעקב ליכט



58-51675

תשי"ז

מוסד ביאליק ירושלים



מגילת ההודיות, דף 3 שורות 18-32 (כתב-ידו של הסופר הראשון)

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 ההודיות 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 ההודיות 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 ההודיות מטבעות לשון מיוחדות — ואלה ואלה חוצצים בין הקורא לבין הדברים. במהדורותי 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 ההודיות 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 ההודיות 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 במהדורתי, 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 נקבעו 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. ובפירושי הסמוך לכתוב פירשתי את דברי ההודיה לפרטיהם. אף הבאתי בו מקבילות לנוסח מן הספרות הקרובה להודיות, וכן פסוקים מן המקרא שבעל המגילה מרמוז להם, או שיש בהם משום הסבר לדבריו הבאתי בפירושי. 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 ושנזדקקתי 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. מפייהם למדתי הרבה בקריאתה של המגילה. כן זכיתי לעידודו של הפרופ' א. זליגמן, שטרח עמי והדריכני במלאכת הפירושי, ולעצתו הנאמנה של ידידי הד"ר דוד פלוסר. מר מ. מדן שקד על סגנונו של הספר והעמידני על כמה

פרטים בביאור המגילה. ד"ר מ. שפיצר סייע עמי בפתרון הבעיות הכרוכות בהדפיסתם של המדורות הרבים שבספר, ומר ישראל ייבין בדק את ההעתק וטרח בהגאתו 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 הפירושי 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 גרונית—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 היחיד' ויחס
ההודיות אל תורתם של שאר ספרי היחיד'

22

בעל ההודיות

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

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. תווית 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

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

[יב]

תוכן העניינים

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

נספחים ומילון

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

[יג]

כתבי-עת

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 ניוק 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 לקרוא — ייקרא כתוב זה מטושטש. אם נשתמר הגוויל, אלא שאפשר להבחין רק בקושי באות שהיתה כתובה עליו, נכתב בהערה שלקבותיה 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.

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. הפיסקאות שבהעתק הן משל המהדיר, והן מותאמות ככל האפשר לפיסקאות שבכתב היד; פיסוק זה מתואר בהערות.

קיצורים

אור וחושך	מגילת מלחמת בני אור בבני חושך
סרך	מגילת סרך היחה, גוף המגילה (דפים 11—1), וגם "סרך העדה לאחרית הימים" (דפים 12, 13). עיין במבוא סעיף 1, הערה 4
ברכות הסרך	ברכות על קטעים ממגילת סרך היחה, עיין במבוא, כנ"ל
ספר הרזים	עיין נספח ב
פשר תהילים	עיין נספח ג
מזמורי שלמה	הספר החיצון היהודי, שנשתמר ביוונית ונכלל בתרגום השבעים, $\Psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota \Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\omega\nu\varsigma$
תהילות שלמה	הספר החיצון הנוצרי, שנשתמר בסורית, $\Omega\delta\alpha\iota \Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\omega\nu\varsigma$
	Rendell-Harris and Mingana, The Odes and Psalms of Solomon, 1916—20
Qumran Cave I	Discoveries in the Judean Desert, I: D. Barthélémy and J. T. Milik, Qumran Cave I, Oxford, 1955

דרכי ההבאה

מראי המקומות במגילות לפי דף ושורה, בספרות, כדלקמן:	
מגילת מלחמת בני אור בבני חושך דף שביעי, שורה ארבע-עשרה	14,7 אור וחושך
מגילת ההודיות, דף שמיני, שורה ששית	6,8 הודיות
מגילת ההודיות, דף שמיני, שורה שישית (סימון זה הוא הרגיל)	6,8
מגילת ההודיות, קטע חמישי, שורה שלישית	3,5 קטע
שורה ששית בדף הנידון	6 שורה
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.	

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, העתיקן 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: Discoveries in the Judean Desert, I: 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 1QSa I = 12; סרך 13 = 1QSa II; ברכות הסרך 1—5 = 1QSb I—V.

5. עיין 137 p. Qumran Cave, I, 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; ובפירוש 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 לידנו. מלבד זאת העלו החפירות, שמרכוזם 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. סקירה 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. Maillenbourg, 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 ושעוד יתפרסמו, תאפשר לערוך לוח-השוואה מפורט, שתהא בו תועלת מרובה לקביעת קדימתם ואיחורם של הכתובים זה ביחס לזה; (ב) על תוצאות הבדיקה הפיסיקאלית של הלב 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 אוירת 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 נשאר 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 אחד למדי, כפי שמעידות הקבלות ונקודות-מגע מרובות בלשונן ובתוכנו. 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 קאהיר.¹² ועל הצד השווה שבינו ובין המגילות כבר הצביע סוקניק בסקירתו הראשונה.¹³ גם הקטעים שנתגלו ושעודם 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 במוצק לדף, ובדפים אחדים הוא מגיע עד ארבעים שורות. בכל הדפים של שלוש היריעות נשתמר השליש העליון יפה והוא נוה 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. אמצעותם 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 ושאינו 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, באוצר 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 בהוראה הראשונה.

דפים אלה כתובים ברובם בידו של סופר מומחה, שכתבו דומה ביותר לכתב מגילת אור וחושך ופשר הבקוק. 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 שיורים 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 בממוצע כחצי שורה ברוחב וכחמש-עשרה שורות בגובה. שלושה מהם נשתמרו מדף אחד, ששוחזרו 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 לשת

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 שגוזמן 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 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 לאחרי 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 מימין לו — 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 שבידנו. 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 שמתארן ח' ילון¹. מרבית בו בוי"וים לציון חולם: כול, יחשובו (26,5), זלעופות (30,5), אוניה (22,6); אבל ממעטים ביו"דים לציון חיריק, כלומר: אין כותבים יו"ד לפני דגש חזק: נדה (22,1), דבה (11,2), מדה (21,5), זקים (37,5); היר"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 קונסוננטיות אינן מוכפלות בדרך כלל: שבעתים (16,5), מות (24,6), קו (28,1), אף-על-פי-כן קראתי 'עועיים' (5,7; 23,6) ולא 'עועוים', שכן סמכתי על שתי הוי"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. בדרך 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). 'בריתדה' (22,2), 'חמתדה' (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), 'נעו' תחת 'נעוה' (27,7), 'משקי' תחת 'משקה' (3,8). כיוצא בזה בסדר 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 בסדר נכתבת המלה בה"א ('מקוה'; 6,11).

את השמטת הגרוניות. רגילה ביותר השמטת האל"ף: 'שו' במקום 'שוא' (34,7), 'לשת' תחת 'לשאת' (10,25), 'הבנים' תחת 'האבניים' (קטע 2,8), ואולי גם 'יירבו' תחת 'יירברו' (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: 'שלבחה' תחת 'שלהבתה' (8,30); ופעם אחת נשמטה העי"ן: 'נשנת' תחת 'נשענת' (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 'ולחמליץ' (11,18), 'למיס' תחת 'להמיס' (6,2), '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' (9,8), 'לתוסר' (10,9), ובאור וחושך: 'לחזיק' תחת 'להחזיק' (6,10). יש שגרמה השמטת הגרוניות לטשטוש תחומים בין השורשים: 'ותוסף' תחת 'ותאסף' (14,5). טשטוש תחומים מסוים חל גם בין השורשים פלא — פלה — נפל: 'הפלתה באביון' (15,5) — 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 (29,9), אדעה (14,9), יחריקו (11,2); וגם בצורות שיש בהן משום חידוש: אדור — שכה (6,4), וישומעוני (24,4)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 14,3, ועוד; פשר חבקוק 1,9) 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 (26,2; 30,3) — גם 'שלהובת', אור וחושך (3,6), זלעופות (30,5), מעבור (35,6), עולול (21,7), עולום (27,11), הורותי (30,9), ואולי גם עוזי רוח (3,14). תופעה זו מצויה גם במגילת ישעיהו כתב-יד א: חוזיר (ישעיהו סו, יז), ועוד.

10. לא הרגשתי במיוחד בהשפעת הארמית על לשונה של מגילה זו אלא בפרטים מועטים בלבד: ננתנו (37,2), השימוש במלה 'צבו' או 'צבות', שאינו ודאי, שכן בשני המקומות שיש בהם מלה זו (29,7; 18,10) קריאתה בספק; השימוש במלה 'כליל' במקום 'כתר' או 'עטרה' (25,9)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 משבכברותיה, 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 'מתך חמתי' (ירמיה מב, יח), 'ערול שפה' (18,2) מן 'ערל שפתים' (שמות ו, יב), 'חומת בחן' (9,7); לפי ישעיה כה, טז). לעתים אפשר להבחין בשינוי קל במשמעות המלים או בשימוש: '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 'זיתהולל לבי בחלחלה ומתני ברעדה' (10,33) נשמע צליל מקראי יפה, אבל במסורת המליצה המקראית אין חלחלה בלב ואין רעדה במותניים. הצורה המשונה 'למשותחתי בי תוכחת' (9,9) נראה שהיא מושג פעת מן 'תשותחתי עלי נפשי' (תהלים מב, ו); 'הירד הועברה למקום שאין העברתה רצויה. על חוסר ביטחון לשוני מעידות צורות ההתפעל 'יתשגשו' (9,8), 'תתזעזע' (27,6) ו'תזעזע' (9,7), שתוקנה ל'תזעזע' (השווה גם 'יזד עזרע' — סרך 4,11). בתיבת 'תשת שע' (8,9) השאיר הסופר מקום ריק בשביל העיין, 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), 'זיהמו שחקים בקול המון' (13,3); דימויים שבהפרזה, כגון: 'זדמעתי כנחלי מים' (5,9), 'זירועו כול אושי מבנית' (4,7); וגיבוש דברים בתיאור עניין אחד, כגון: 'זאני יצר החמר ומגבל המים סוד הערוה ומקור הנדה, כור העוון ומבנה החטאה, רוח התועה ונעה בלא בינה ונבעתה במשפטי צדק' (21,1-23). בכל הדרכים האלה ממשיך בעל ההודיות בעיקרו של הדבר את מסורתם של מזמורי תהלים, אלא שמידת ההפרזה, הרגשות ואהבת הגיבוש 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 אחת. למשל: 'זימס לבבי כדונג מפני אש וילכו ברכי כמים מוגרים במורד' (4,33-34). עיקרה של המליצה ביהזקאל ה, יז: 'זכל 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; 20,6. ועוד. עיין גם אור וחושך 7,10-11 (לפי שמות לט, כט וייקרא 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: 'זאני' (כלומר: המשורר חוזר אל חויתו), 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 צורךם לקוראי 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: 'זהם רשת פרושו לי תלכוד רגלם / ופחים טמנו לנפשי נפלו בס' (29,2). בדוגמות כגון אלו מאוחדות שתי הצלעות ליחידה אחת, כנהוג במקרא, 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, ה, על-פי ישעיה כט, י ודברים כט, ד.

של צלעות. פעמים ההקבלה שבתוך השרשרת מכוננת ומדויקת מאוד, ואז נעשית השרשרת ליחידה שירית מוגדרת יפה, כגון: 'מה אזום 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 / ומכמתר 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 בערכות 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. אפיו השירי של הדיבור מתבטא יותר בנטייה הכללית ליצור צלעות ויחידות שיריות מאשר במבנים שיריים קבועים ונוקשים. לעתים אפילו מתבטלת הנטייה השירית לחלוטין, 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 המליה '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 ההודיה, והיינו: את ההארה האלוהית המיוחדת שזכה לה בעל ההודיות. אבל הרעיון הפותח את הדיון בהודיה זו הוא התלונה על מתנגדיה ותלונה זו מתחילה באופן פתאומי: 'והמה 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 המליה 'כי', וכל דברי ההודיה הבאים אחריו הם מבחינת המבנה מעין דברי הסבר ונימוק להכרות התודה שבנוסחת

הפתיחה. מבנה ההודיות מבוסס אפוא על שני יסודות: 'מבוא השבח' (היינו: נוסחת הפתיחה 'אודכה ה') / וגוף השבח' (היינו: כל שאר ההודיה). מתפנת 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 בגויים ה'. בגופי מזמורים אחדים מצויים לשונות דומים (עיי, למשל: תהלים פה, יב; קיה, 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 בגיונה של הנוסחה העיקרית, וגם גיוון זה הד הוא לנוהג המקראי (עיי, 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 פסקות: 11,27; 11,29; 11,32 (קבוצת ברכות סמוך לסופה של הודיה); 16,8; 4,15. בשימושה כנוסחה שירית פותחת אין לנוסחה 'ברוך אתה אדוני' אחות מחוץ להודיות אלא במקום אחד: שבה שלושת הניצולים מכבשן האש שבתוס' פותח החיצוניות לספר דניאל (פסוק כט של התוספת, הוא דניאל ג, נב בנוסח השב"עיים). 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 עיי: 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 (1954, C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen) לכלול את מושגי 'תהילה' ו'תודה' במושג משותף של 'שבח'. בניתוח הצורה מוטב לנהוג כהצעתו, על-כן רצוי לנו לתאר את ההודיות על-פי צורת השבח המסורתית; אולם בניתוח התוכן — או בניתוח מדויק יותר — הייבים 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 טופס ברכה שבפולחן, כמו הברכות שבסדר התפילה שלנו ('ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' וכו')⁴.

18. בגופי ההודיות אין אתה מוצא נוסחאות שרירות 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), 'אתה' (10,7; 16,8; 14,5), 'יאני' (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 (7,2; 18,2), או 'להרים קרן' בהודיה יג (7,16; 7,22; 7,23), 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 מכוון סיומן של ההודיות כנגד התחליתיהן: בהודיה ג: 'רשת ופחים' (2,29) כנגד 'מוקשי שחת' (2,21); בהודיה יג—עניין העמידה האיתנה (7,7; 7,23); בהודיה יד—גילוי הרוזים: 'רוזי פלאכה' (7,27) כנגד 'מעשי פלאך' (7,32); 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). בדברי-הימים ב ו, ד היא משמשת פתיחה לתפילתו האחרונה של שלמה בחנוכת הבית. אמרות הברכה בלשון 'ברוך ה' מצויות הרבה בחיצונים (טוביה ג, יא; ה, ה; ה, 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; ה, כה; יובלות כה, יב). ומצויים שימושים דומים במגילת אור והושך (2,13; 7,13; 4,14; 6,18). אחדים מלשונות 'ברוך ה' משמשים גם בחיצונים כפתיחות לדברי תפילה או שבה 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 שבה לבורא. מאידך באה מלת 'ברוך' סמוך לסיומו 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 (2,24); וכן בהודיה כ, המהללת את הבורא ומזכירה במרכזה את שלטונו על הנבראים (11,10—7).

בהודיות אחדות נקט המחבר משפטים של סיום, כלומר: הוסיף דברים מיוחדים כדי לתת את ההודיה בחתימה נאה. כך, למשל, בהודיה ט: 'ואתה אלי תשיב סערה לך-ממה' וכו' (5,18). צורת-סיום זו באה עוד בהודיות: ג (2,29); ה (3,18); יג (7,25). 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 נשותר מתחילתן ועד סופן. גם פרקים ארוכים ומאלפים מאוד מפאת תוכנם חסרים לעתים קרובות פתיחה או חתימה או שתיהן (למשל: הודיות א, ה, 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' (4,31; 6,33). 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 והושך 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—י, 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—ס; ס—טב; ועוד). לסוג זה של התופעות שייך גם הנוהג שבידנו שלא לבטא את שם הו"ה אלא לומר 'אדני' תחתיו. על קדמותו של נוהג זה מעיד התרגום המקובל בשבעים לשם ה'—*αυτος*. ועוד עדות לקדמותו של הנוהג הוא חוסר הביטחון של סופר מגילת ישעיהו א בהבחנה בין השמות 'אדוני' ו'ה', כפי שמסתבר מתקניו 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; 10,10; 11,10. כך נוהג גם סופר פשר תהלים. כיוצא בזה נוהגים כתבי-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 ססידורן 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 בידינו לברר, אם הדמיון בתוכן ההודיות מקרי הוא או ממשי. בדמיון שבנושאים אנו נפגשים עוד בדף 2, שבו הודיות ג—ד מוקדשות לתיאור הרשעים; בדף 3, ששתי הודיות (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 במקור 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 כי (4,8; 4,23; 5,15);
 הודיות ט—י: חמת תנינים (5,10; 5,27);
 הודיות יא—יב: באוניה בועף ימים (6,22), כאוניה בועף חרישית (7,14);
 הודיות טז—יז: נפשי עלי תשתחה (8,32), תשוחח נפשי בנפלאותיכה (9,7), ולמשתוחיחי (9,9);

עתיקים אחדים של תרגום השבעים שלא לתרגם את השם המפורש אלא להעתיקו באותיות עבריות (מרבועות), עיין, W. G. Waddell, *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 (7,11); שים לב גם לביטויים דומים בהודיה יז—9,8; 9,13; 9,32;
 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 אתו האל. עיקר תעודתן לבטא את רגשותיו של המחבר כלפי אלהיו ולתאר את חוויתו הדתית האישית, היינו: את שמחתו בקרבת אלהיו, את ייאושו מחמת החטא, את ביטחונו בעזרת האל, את התפעלותו מהדר האל, מכותו ומטובו, וכיוצא באלה. אולם ההרגשה המרכזית והיסודית היא הכרת הטובה. בעל ההודיות חש בלבו, 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 וביירוים 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 הרגשות היתרה ועודף ההתלהבות, הנתונים 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 שנאחו בהבחנתו של גונקל בין שיר התודה לשיר התהילה (במבואו לתהלים הנ"ל, עמ' 32 ואילך, 265 ואילך). וסטראמאן 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 מישאו, 'להודות' ו'להלל' 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־מוות⁸. 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 ושלוּבשת 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 (24, 6; 28, 8—29)⁶. 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 וסטרמאן בעמ' 18, 21 של ספרו. אין ספק, שההודיות ראיות להיקרא שירי תודה, לפי הבחנה זו.

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

4. למשל: תהלים ל, י; מא, ה—יא. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 269, 282.
5. 13—11, 2; 17—16, 2; 29—25, 2; 8—6, 3; 33, 4; 37—27, 5; 24—22, 6; 7, 7—4, 9; 36—26, 8; 5—1.

6. עיין גונקל, כנ"ל, עמ' 270, 187 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 פדיתני נפשי משחת' (19, 3) ותמונת האריות בהודיה ט אינה עוד סכנת מותו של החסיד, אלא הסכנה שיישמד בפורענות 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 ובשע־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 חוויתו האישית של מחברן ושבעיקרו של הדבר אין בהן עמדה חדשה, אלא ממשיכות הן את מסורתן 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 אנשית 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. חוויתו 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; חוויתו 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 קטז, 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, שהיא 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; וייאושו בא לו מתוך הכרה עיונית בשפלות האדם. מגילת ההודיות משקפת אפוא לא רק את רגשותיו של בעל ההודיות, אלא גם את אמונתו 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 טעמו, 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 משקף פות, 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 יתורו 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; ארר וחושך — את תקוותה התקופנית המיוחדת לעתיד לבוא. הבדלי התעניינות אלה מביאים מאליהם גם להבדלי גישה והבלטה במסירתו של חומר שהוא אחד מטבעו. מלבד ההבדלים הנובעים מכך ייתכנו גם גוונים שונים בתפיסתה של התורה העיקרית כשלעצמה; ייתכן שקיימים הבדלי השקפה אמיתיים בין מגילת ההודיות ובין חברותיה¹⁸. במחד קר מעמיק יותר אולי יסתבר, שלאבדלים אלה נודעת חשיבות ללימוד תורתה של הכת, אף על-פי שלדעתנו אין הם נוגעים לעיקרי האמונה, ועל-כך-לפנים 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 בסגנונן והן בתוכנן. אחדות 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 לקורא לעמוד על הגוונים והצירופים השונים, על ההבדלים שבעיבוד ובהטעמה של הנושאים האחדים. אולם ביסודו של הדבר אין ההכרה המעמיקה סותרת את רושם האחדות שבספר. אדרבה, כפי שיתברר בהמשכו של מבוא זה, ככל שאנו מרבים בניתוח כוונת ההודיות, אנו מרבים לגלות את אחי-דותן היסודית.

אפשר להעלות על הדעת, שאחדות 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 היחד (עיי' 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 מתחרמה בין השאיפה האישית של מחברן ובין משטרו של היחד. 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 ליחד ובקיום מצוותיו. אולם במקומות אחרים, המרובים יותר והאופייניים יותר לרוח חיבורו, הוא מבלטי 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' (7, 20). 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 ביחד⁶, 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 ברו אלהי שנמסר לו. תלונתו על הבגידה זילזולו 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, 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 וכחומר, לא נוכל להימלט מן המסקנה, שהכת היא, במידה גדולה או קטנה, יצירתו האישית. הוא טוען, שאנשי היחד הם תלמידיו וחסידיו; 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 הנמלצת 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 ושמהשיב 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 זוהי של בעל המגילות עם מורה-הצדק ברכה רבה בה. היא נותנת לנו את האפשרות היחידה לנסות ולקבוע את מקומן של ההודיות בהשתלשלות התפתח חותה 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

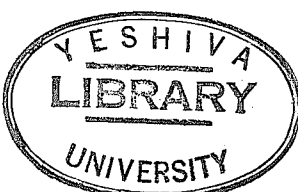
11. מגילות גנוזות, ב, עמ' לב.

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-השמונאי 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 אפי 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 היחד; 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 היחד היתה קיימת משרה קבועה, שכפי הנראה נתחלפו בה אנשים רבים ושגם בה יש הקבלה מאלפת לתפקיד, שבעל ההודיות מקבל על עצמו. כוונתי ל'המבקר' 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, ל'האיש הפקיד בראש הרבים' של סרך היחד (6, 14), אלא שבסרך לא נזכר תפקידו להורות את אנשי היחד 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 היחד, 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 היחד כמצוות הנובעות מן היחס ההדדי שבין חברי הכת.

12. כך מסתבר מגופה של מגילת סרך היחד. 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 איני 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

הכורא והנבראים

הבריאה והגזרה הקדומה

31. נקודת־מוצא גוחה 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 ובאינתגו⁴. מחזור השמש והירח ומהלך הכוכבים, חילופי יום ולילה ותקופות

1. הודיות 8, 16.

2. הודיות 1, 8; 1, 20; 4, 5; 2, 10.

3. הודיות 7, 1; 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 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 מזהיר בצדק F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, Bonn 1956, pp. 40—41.

4. הודיות 1, 10—20; 8, 13—10.