

יט. חורת הגמול

סדר-עולם מוסרי

ככל הרמות העתיקות האמינה גם הדת היהודית בסדר-עולם מוסרי: גנול, שנומל האל לזריק ולרשע. אולם מן התפיסה הדתית-המוסרית תמיוחדת של האמונה היהודית נבעו גם דעתות ופובלים מיעודות לה. יסוד מוסד הוא באמונה היהודית (בחורה, בנכאים ראשונים, למשל, בחילים וכו'). שהצדק שולט בעולם, שהאלים פוקדים על הרע, שהם מרגשים אמונה רוחח היא בעולם האלילי, אבל יתרה על זו כדתו של אלهي ישוא: בו, ועוזרים לעני המשוע אליו. אולי דוקא משום שהאמונה הוא נוהג עולמו בזוק ומשלייט בו משפט. אולם דוקא משום שהאמונה היישודית העתקה אינה יודעת משפט נשות בשאול, נברשת בה גדיות שחדרין מחבצע עלי אדמות. שיש סדר-עולם מוסרי וגמול-אמת בחיי העולם הזה. ההתנגשות בין האמונה האידיאלית הזאת ובין המציאות מולדיה פלאיות ותמיות המטלות סערה בנפש האדם המקראי ומעוררות אותו לאמקacho למוצא את חידתן.

גמול אישי וגמול קבוצי

אמונת הגמול של התקופה העתיקה היא גם אישית וגם קבוצית. דעה רוחתתיה, שתותח-הגמול האישית היא מאוחרת בישראליות-שנהודהה על ידי יחזקאל, שכךלו הביא מהפכה בחרות-הגמול הילראלי. שבתקופה העתיקה היהתה קבוצית. דעה זו מושרשת באומה הדעת, שעמדנו עליה למעלת, שאמונה היהודית היהת קבוצית. יהוה קבוצית וחתheid לא וארכס בה בקוטר תורת הגמול האישית, מאוחרים הם. והם המשך התפתחות דעתינו של חזקאל. אבל אין כל זה אלא סבר עבה של טויות.

כבר ראיינו (למעלה: יחיד והחברה). שבאמונה היהודאית חסן גורל היחיד בכלל מקומות חשוב. בלבד זה לא הביא יחזקאל שם "מהפכה" בתורת הגמול. והטעם הוא פשוט: הנביא הזה עצמו אינו מחזיק בעקבות באומה הרעה, שהביע אוחה רק בשני מקומות בכפרו. מאין שחוות בಗובל ושל יחיד אחראי לעצמו. אין איפוא "מהפכה" אפילו בהשכפות יחזקאל עצמו. כל שכן שלא היה שם "מהפכה" בהשכפות דורו או הדורות שלאחיינו.

מקורות הראשון של החטא והעונש הוא תמיד הרצון האנושי (עיין קרך א', ע' 451-455). ברשות האדם לעשות את הטוב ולקיים את מצות האלים. ולפיכך האדם הוא האחראי לרע הנעשה תחת השם. פכאן הפتوש המוסרי העצום של המקרא. שאין דוגמא לו בעולם האלילי. המוסר האלילי הוא ביסודות חכמת-יתווולני. וזה גם מוכיח של מוסר החכמה המקראית: הוא מעיך ומודרך ומסביר את חווית המוסר. אולם בספרות התורה והנבואה, שבה נתגבש המוסר היישורי, פועמת הדרישת המוחלת והעצמה. גם הוא מאמין בעונש. אבל אין היא רימות באכזר פקח על העונש, כמו מוסר החכמה, אלא מבשרות אותו מתוך טערת הלב והנפש. גם הוא מובלע בפתום הדרישה מוסרית הזה אנו מוצאים באזהרוות ובתוכחות שבתורה. בספרדים על נתן (ש"ב י"ב, א-יב) ועל אליהו (מל"א כ"א, יז-כד). וbijoud בדברי הנבי אים-הסופרים. ובודאי לא דבר ריק הוא. שהפתום הזה כרוך ביחס דוקא בתחום הלאומי. לא המוסר האיש של ספרות החכמה, אלא המוסר הלאומי של ספרות התורה והנבואה הוא הספירלה של הפתום הנבואי הנשגב. דבר זה מוכיח בבירור. שלל-מעינו של המוסר הירושלמי המינוח היא האידיאה הדתית היהודית החדש וכל הכרוך בה: שחרור המוסר מסגרתו המתולוגית, תפיסת המוסר כרצון האל וכਮבע למדות האל, כברית עם החברה, כדרישה המכוננת כלפי הרצון החפשי.

ולא עוד אלא שהפתום הנשגב והמיוחד של המוסר הלאומי אף הוא משמש לנו מופת חותך לך, שאין לאומינו זו דרגה של מוסר פרימיטיבי, לפני-איש, אלא דרגה עליונה של מוסר עלי-איש. החדש של המוסר הזה הוא, שאין הוא מסתפק באחריות היחיד או היחיד ומשפחתו, אלא מטיל את האחריות על החברה כולה — על האומה. ולא מתפרק חוש חברותי ריאוני, אלא מתפרק דרישת מוסרית עילאית. המוסר אינו "ענין פרט", על החברה לנתק כל יחיד ולפקח על מעשיין. החברה נגענת על כל יחיד. ולא באשר יש פשעים מוסריים, שכח בהם להטיל זהמתה, "מיוזמה", ולהביא חמת-ארינויות על החברה. אלא באשר חובת "ברית" מוטלה על החברה: באשר חובה עלייה לבער הרעה מקרבה ולהשליט בקרבה צדק ומשפט. המומנט החברותי-הלאומי הזה נובע מן השאיפה העצומה לגשם המוסר, שהיא תעודת החברה, והוא למלחה מכחו של היחיד. וזה הרעיון החדש של מוסר זה, ביחס בחופיסתו הנבואית, לעומת מוסר החכמה העתיק. אין יודע אחריות חברותית-לאומית.

הדרעה, שאין שתוף גמול, לא השפיעה כלל ולא נתקבלה מעולם, גם אם לא מושלי ואובי אין כל יחס אליו (עיין להלן בנספח: ספרות החכמה). היחדות המאוחרת מאינה בגמול איש ובגמול קבוצי גם יחד. ואמונה זו היא גם אמונה התקופה העתיקה. ולא זו בלבד, שהאמונה בגמול איש לא נולדה בזמן מאוחר. אלא שיש להשוב אותה לחלק מן ההיסטוריה. שנהל ישראלי מן העולם התרבותי מיימי קדם. שהרי את האמונה בגמול איש ליד הגמול הקבוצי אנו מוצאים גם במצרים וגם בבבל. בהיותה המאוחרת והורחב חומר גמולו של היחיד בשעה שנתרשה בה האמונה בגמולם ובגמולם בעולם ההוא. אבל האמונה בגמול איש כטהria לעצמה עתיקה היא.

את הרעה, שהחידר עצמו מכך שכיר או גענש על מעשיינו אנו מוצאים גם במקורות המקראיים העתיקים ביותר. אלא שהחידר איןנו מודמה בכיריה נסדרת בפני עצמה. היחיד קשר שאר אמץ במשחתה בשפטו, בעמו בעירו, בארץו. ומכיון שתחומי חייו של היחיד רחבה ("רחהה בסועל") מתחום חייו גופו, גם תחומי-הגמול שלו רחבה יותר. מפני זה אין לשפוט לגמול איש כל גמולו, שהחידר איןנו משמש לו נושא בגופו. מכיריע הדבר למי הגמול מכוון. אם האל הבטיח לאבותו לעשות אותו "לגווי גדול", הרי הגמול הווה מתחשש, לכאהורה, בקבוק הישראל. אבל באמת הוא מודמה כשר איש לאבותו. והוא אין-טוט הוא לייחד בהכרה זו, שורעו יהה לנו גודל, שיקרא על שמו לעולם. אך האל פוקד עון אגנות על בניים, הריו זה לא גמול לבניים אלא לאבות. מיתח בני-חי אל, בונה ירחו, היא עונש ליהיאל ולא לבניים. מיתח בנה של בת - ש בע היא עונש איש לדוד. המפללה בגולבע ומיתח וחולול כבוד פילגשי דוד מתחסם בעונש איש לדוד. המפללה בגולבע ומיתח בני שאל הם עונש איש לשאול, נסוף על מיתחו שלו. וכן להן. ולענן זה נשחת מפלת ישראל בעי אחורי מעשה עכן עונש לעם ולא לענן עצמן. הרעב. שהיא בימי דוד בגלל המלח הגבוענים בימי שאול, נחשב עונש לעם ולדוד על שלא כפרו על מעשה שאול. וכן חורבן הבית בימי צדקיהו בغال מעשי מגש. וכך. וכן להן. יש איפוא גמול המחבצע ביחיד גמול המחבצע בשתוּך ומודמה בגמול קבוצי. אך הסוגים האלה אין לערבב. אם כי יש למפעמים שבמעשה-גמול אחד נכללות שתי אידיאות יחד.

גמול איש בפסורים ובחוקים

ההזכרה הראשונה של הגמול בפרק היא הזכרת גמול איש: באגדה העתיקה על חטא אדם וחות. כבר ראנון, שלפי האגדה בבר' ב'-ג' נבראו

האדם ואשתו מלכחה לא כ"א, כי"ט"ו אלא כייחדים. ובהתאם לזה אנו מוצאים, שהעונגש, שנקבע להם על אפשרות פרי עץ הרעם, הוא איש בהחלתו ואף נקבע לאדם עוד לפני ברירת הוחה: ביום אכלך מננו מות חמוץ (ב', טז-יז; ג', ג). וכן אנו מוצאים גם לו איש בהחלתו בהרבה ספורים. אישיהם הם שכרים וענסים של קין (לפקחות), לפחות נוסח הספورو-מקומו עכשו: בר' ד', ג-טז, חנוך (ה', כד). נח (ו', ח ואילך), לוט (יט', א ואילך)¹, אשות לוט (שם, כו). אבורם (כ'ד, א; כ'ה, ח), יצחק (כ'ז, יב-כט), יעקב (כ'ח, כ-כ). ית' לא, צו-לא, ית, מב: ליבר, ז, יא). עיר ואונון (ל'ח. ו-ו), אחוי יוסוף (מ'ב, כא-כב), המילדות (שם, לא, כא), נדב ואביהו (ויק', י, א-ג). מרידם (במ', יב, י), המרגלים, לבב, ירושע (שם, יד, כח-כח: דב', א, לה, לח), דור המדבר (במ', טז, לה), משה דב', א, לד; ב', יד-טז: יהושע ה', ו), מקריבי הקטורת (במ', טז, לה). משה ואחרון במיריביה (במ', כ, יב-כד: דב' לב', מט-נב; לד', ד). צלפחד (במ', כ'ז, ג). עובדי בעל פער (לפי דב', ד, ג-ד). אדני בזק (שופ', א, א). אבימלך ואנשי שכם (שם, ט, נו-נו). חונה (ש'א, א, יט-כ, כו; ב', כא). בני עלי (שם, ב', כה, לד; ד', יא). שאול (שם, טז, יז-כט; טז, יד). נбел (שם כ'ה, לח-להט). עוזה (ש'ב, ו, ז). דוד (לדעת שמעי: שם, טז, ח). ועוד ועוד². יש גם עונש. שבא על קבוץ שלם, אלא שבאות אינו אלא גמול איש, מהחר שלפני התגנזה כל איש הקבוץ שותפים בהטא. ואין שום העברת אחריות מאיש לאיש. דור המבול היה כולם נשחת. חוץ מנה. אנשי סdom היו כולם חטאיהם, חוץ מLOTS וביתו. גם חלק ניכר של החוקים שבתורה. אף-על-פי שבכללים גם נתונים בפסגרות לאותיות, אחו באמונת הגמול האישית (עיין מעלה, ע' 541-542). האזהרות לכהן וללווי בעניני שרוח בקדושים ומונגן התקדשות ואכילת קדשים כרכות באיזמי עונש אישי (שם, כ'ח, לה, מג; ל', כ-כא; ויק', ח, לה; י', ו-ז; טז, ב; במ', ד, טו, כ; י'ח, לב). ליד האיזומים בעונשים לאומותים אנו מוצאים בדבר, כ"ט. יז-כ אזהרה לכל איש או אשר או משפחתו או שבת. שייננסו במיחוז על הטאטם. כל פרשח האורורים בדבר, כ'ז, טז-כו מכוננת לגובל יהוד. — משל עתיק בוש', ג, י-יא מביע את האמונה בגמול איש לצדיק ולרשע.

¹ אכמנ, נח ולוט ניצלו עם בני ביתם. אבל אין בגדרה רטו, שבין בני ביתם היו רשעים, שניצלו בគותם. הנחת האנדרה, היא, שזרקת האנשיט האלה היא מטילה צדקה בתיהם ושבתייהם היו חביבות מיוחדות, שרשעם הסביבה לא פגעה בהם. בנות לוט הנשואות ובעליהם לא ניצלו (בר' יט', יד).

² חשוה ל' הר, Sozialismus, ע' 18 ואילך.

(שם, י). בחתא ירבעם מת ילדו (מל"א י"ד, א—יח). בני איווב ובנותיו מתו בנסיוון איווב, ואחרו כך נתנו לו בנים ובנות אחרים (איוב א', יח—יט); מ"ב, יג). רימה מהפלל למות בני איויביו (יר' י"ח, כא—כב). זהה הוכחה לו (יר' א, כב) וכן להלן. עונש הטשפה נחשב לעונש איש ממש (שב' כ', יז). — וכן גם העונש הבא על האשעה בעוון בעלה. טמא פילגשי דוד תוא שבנו וبنותיו ימותו, אלא גם שאשתו "בעיר תוננה" (עמ' ז, יז). ועינן יש' י"ג, טו; זכ' י"ד, ב; איוב ל"א, יי'–יא.

אולם השפירה של הגמול המשוחף כולה לכלול גם קבוע גדול: עיר או מלכה. חטא אחד העם באשת איש יכול להביא רעה על הממלכה (בר' כ, ט; כ"ז, י). ביחס גורר חטא המלך עונש לכל המדרינה. מצרים לקחה בעוון פרעה (אף-על-פי שערעה מצרף בעוון גם את עמו: שם, ט', כז). וכן מתראות הצרות, שבאו על האמלכה הישראלית. בעונות הצללים. בחתא שאול נתנו ישראל ביד פלשתים (ש"א בח, יט). חטא דוד בכת-שבע היה גרם למרידות אבשלום. על הספירה, שספר את העם, היתה מנפה בעם (שב' כ"ד). בחתא שלמה נחלקה המלוכה (מל"א י"א, יא; י"ב, טו), ובזכות דוד לא קרה הדברimenti שלמה עצמו ולא ניטלה המלוכה כולה מבית דוד (שם י"א, י"ב—יג, לד—לו). ההשכה הזאת על שתוקף-הגמול בין המלך ובין העם היא מיסודות ההיסטוריה-וסופיה המקראית.

ספרה מיוחדות של שתוקף-אחריות-וגמול בבחינה דתית ומוסרית היא האומה הישראלית. חבר שבטי ישראל. יסוד השותוק הוה איןנו, לפאי האידיאיה, "טבעי", כשותוף המשפחה או השבט. אלא "מלאותה", מוסכם ראשיתם בברית, שכרת הארץ עם העם בימי יציאת מצרים. הברית ומוניה. זאת הוטלה חובה על העם לדורותיו, מפני זה יש שתוקף-גמול בין כל אישם לביןם לדורות, לחק-יעולם וכו'. מפני זה יסוד כל ההשכה ההיסטורית של העם ובין כל דורות העם. אידיאה זו היא יסוד כל ההשכה ההיסטורית של המקרא: של האגדה, של הספרות, של ההיסטוריה-וסופיה, של הנבואה. כל חטא דתי או מוסרי, שחתא חילק מן העם נזקף על חשבון "ישראל" ומשמעותו יכול לשפוך יותר זמן אחד. כבר עמדנו על כך, שישיטה אידיאלית-סטית זו מראה הפלמה הרטפית מסרו אנשי היבי לפטנאים את בני אפריגנוס, שהיה מן הנוטים אחריו פרט, ואחריו נצחן היונים ברה. אבל בלבנייאט פטר אותם ואחרו, שהבניהם אינם אשטים בנטיתם אבותיהם אחריו פרט. הרי שחי הפתוחות סותרות זו את זו בדור אחד.

⁴ "ובני קרת לא מות" (בר' כ"ז, יא) לא בא אלא להסביר את מעינות משפטת הקרים (עינן שם, נח; דה"א ט', יט, ועו). ובועל האנדה אטורי, שבני קרת נבלש גם הם, אלא ש"מקום נחכבר להם בניהנים וישם עליו" (סנהדרין קי, ע'א).

שתוֹף גָּמוֹל

אולם קיימת גם אמונה בשתוֹף גמול בלבד, ויש מעשים, שהגמול עליהם אף קיים לדורות.

כל הפטורים הרבה במקראי על ה"אבות" מניחים שתוקף גמול. יש שהגמול הטוב או הרע משיג גם את עונשה המשעה גם את זרעו אחריו. גבול אישיד-משוחף כזה אנו מוצאים בספרותים על אדם, והוא והנחש (בר' ג, י"ד—יט). דור הפלגה (יר' א, ח—ט). שבת לוי (שם, לי' ב, כת—כת; דב' י', ח), פנהח (במ' כ"ה, ז—יג), גחוי (מל"ב ה, כו), וכן בספרותים על בחירת דוד ושאר מלכים. ויש שהגמול האישיד-משוחף אינו עמיד להחגש אלא בזעם. מפני זה הוא גמול אבות ישראל ושאר אומות, שהובטח להם, שיהיו לנו גROL. וכן דבר נח על בניו (בר' ט, כה—כו), מארת בית עלי (ש"א ב/ לא—לט; ג, יג—יד) ובית יואב (ש"ב ג/ כט).

אמץ הוא ביחס חוגה-שוחף של המשפחה. לבני האב והבעל אישיות הבנים והאשה كانوا בטלה, והם נבלעים בספרית-הגמול שלו. גם המשפט העתיק ידע את עונש הבנים בעוון אבותיהם. עיין חוק חמורבי ר' ג', קט' ג, ר' ל. מנהג או חוק מעין זה היה קיים, כנראה, גם בישראל, עיין מל"ב ט, כו; ועינן יהושע ז, כד—כו; שופ' כ"א, י; ש"א כ"ב, יט; ש"ב כ"א, ו ואילך. השותה בר' מ"ב, לו. אולם במשפט האנושי בטל המנהג הזה בזמן מאוחר (עינן דב' כ"ה, טו; מל"ב י"ד, ז). ואילו במשפט ההשגה האלהית נשאר שתוקף-הגמול של המשפחה יסוד מוסד בכל הדורות. האל סוקד עון אבות על בניים ושומר חסד לאלף דור (ש"א כ, ה—ו; לד' ז, ה—ו; דב' ה, ט—ז, ט). לפि האנדה על קרת בעלה האדרת את קרת ועדתו וכל אשר להם (במ' ט"ז, כו—לו). בחתא שאול נספו בניו (ש"א כ"ח, יט). בחתא דוד מת ילדה בנת בחתא שבע (ש"ב י"ב, יד—יח) ונגורה גורה על אמנון, אבשלום ואדוניה

³ אימתי נוצר החוק בבד' כ"ד, טו, אין לרעת. אבל אין ספק, שבנהנים או חוקים שונים יכולים לשפוך יותר זמן אחד. אעיניו הוא פטור של קורדות (XX, 68): אחרי המלחמה הרטפית מסרו אנשי היבי לפטנאים את בני אפריגנוס, שהיה מן הנוטים אחריו פרט, ואחריו נצחן היונים ברה. אבל בלבנייאט פטר אותם ואחרו, שהבניהם אינם אשטים בנטיתם אבותיהם אחריו פרט.

⁴ "ובני קרת לא מות" (בר' כ"ז, יא) לא בא אלא להסביר את מעינות משפטת הקרים (עינן שם, נח; דה"א ט', יט, ועו). ובועל האנדה אטורי, שבני קרת נבלש גם הם, אלא ש"מקום נחכבר להם בניהנים וישם עליו" (סנהדרין קי, ע'א).

ב-טו) ובארך (שופ' ב', כב-ו', א). לפני ספור-המסגרת של ס' איווב נשתלו יסורים באיווב כדי לנסתו. מלבד זה האל מריריך אףו לרשעים ונחם על הרעה (שם' ל'יד, ג, ועוד; יונגה ד', ב). וכן הוא ממתנן עד שתתמלא סאת החטא (בר' ט'ו, טו). האדם המקראי מאמין בכל אופן בסור-יעולם מוסרי. ואם יש שהצדיק סובל והרבע מצלייה, הוא שופך נפשו בתפלת לאלהים ומתהנן להופעת מות הדין. בכמה מפרקי תהילים אנו מוצאים את הצפתה הזאת למשפט הרשעים.

צורך האלהים

אולם למרות האמונה המוצקה בגומלא-צדק אלהי הרגישה האמונה הישראלית תמיד במצוות הנגדו בין המצויאות ובין הדורישה הרוחית-המוסרית. אפשר לומר: המקרה הוא ספר הצדוק-האלוהים, ספר התפיאוד-צדקה. שאלת התיאודיזיה המקראית אינה מוכritis-בלבד אלא דתית-מוסרית. היא דנה לא רק על גורלו של הישר ופועלה-האון או על גורל העשוק והעושק אלא גם על גורל עובד האלים והמרמה בו, "צדיק" וה"רשע" הם מושגים מוסריים-ڌתיים במקרא בכללו. היוש התאכיה אכחית בין גורל הצדיק והרשע במצויאות ובין הדורשתן המוסרית-הדתיתן לסופרי המקרא אין זו שאלה פילוסופית קרה. הם שואלים אותה מתחך מזוקת-לב וחזרה-נפש. הם נצלים על גחליה. יותר משם שואלים הם משבים: הם משבים ומצדיקים תמיד את האלים; הם מרגינשים תמיד צורך ל"צדיק". אבל יש שהשאלה פורצת ממעםקי הלהב. והוא נשאלת מתחך שועה, תלונה ותפלת מרה וגנאשת.

שאלת התיאודיזיה, שאלת מקור הרע העולמי, נפלגת במקרא לששלש שאלות-יסוד. האחת היא שאלת הרע ובבעיה הקדמונית: המות, המחלות, הצער והعمل. שניתנו לכל מין האדם לנחליה. השנייה על שאלת הרע באנדרות-בראשית (עיין למללה, ע' ۴۳ ואלך). השלישי היא שאלת הרע הדרתי: מקור האלילות. בתוך שאלת זו קבוצה השאלת המכירה של הרע הדתי-הלאומי: מפני מה חלש הוא ישראל, עט' ה, מן הגויים ומפני מה הם משתדרים עליו ומעניהם אותו? שאלת הרע מוסרי. ומשני מפני הייחודית המאוחרת. השלישית היא שאלת הרע המוסרי. ושתי פנים לרע זהה: א' — הרע החברותי האנושי, שלטונו חזק על הכלל, שלטונו העושק והדכווא, נצחון הרשע על הצדיק. ב' — הרע המוכרוי האלהי-התב' עין היסטוריים הבאים על הצדיק מאות האלים על לא חמס בכפו. שאלת זו נדונה בספרות הנכואת. וביחסו בספרות החכמה ובס' תהילים, כיצד להסביר תופעות אלה מתחך האמונה בהשגחה אל עליון?

ד-ה), אבל החטא נתלה בבל ישראל (שם' ג-ד), והמנפה היהת בעם (שם' ח-ט), והחטא רבע על העדה עוד אחרי כבוש הארץ (יהושע כ'ב, יז). מעל עכן בחורם נזקף על חשבון ישראל, והקץ יצא על כל העם (יהושע ז', א-יב, עיין ביהוריא: כ'ב, כ). לטעתה פילגש בגבעה הרגיש את עצמו כל העם אחראי. סגירת יונתן בשבועת שואול עורה קץ על ישראל (שי' ייד, כד-ל, לו-מה). ובכלל: בתורה ובנבאיים מופיע ישראל כספרת-גמול אחדית.

הגמול הצדיק

אולם א-פְּעַלְעָזֵי שבזקרא קיימת אמונה בשתו-הנתול, קיימת בו גם הרוגשה, שהגמול הצדיק ביחסו הוא זה, שנוצע בחוטאו לברו. ובכלל אופן — במדה שהקיף ה-א-חוֹרֶף א-צָוָעֵץ יותר מזמנים ה-גָּמָל יותר לממדת-הצדיק. ולפיכך אנו שומעים תלנות על שתו-הנתול. מ' ש ה-תולון: האיש אחד יחתה ועל כל העדה תקצני (bam' ט'ו, כב). וכן דוד: הנה אנכי חטאתי... ואלה הצאן מה עשו? (шиб' כ'יד, יז). וכן אנו מוצאים במאמה סיפורים, שהעונש הקבוצי חללו האמתית לפניו בחוטא בלבד, וכשהחוטא נענש, כבר סופקה מdeath הדין. וזה האידיאה של הספרדים על עכן (יהושע ז'). יונתן (ש'א י'ד, כד-מה), בני ש-אול (шиб' כ'ב, א-יד), יונגה (יונגה א'). בספרדים על עכן ועל בני ש-אול וכן בכם' ט'ו, כב: ש'ב' כ'יד, יונגה (יונגה א'). יונגה המשפחתי נחשב צורק לעומת השתו-הלאומי. בספרדים על יונתן ועל יונגה הגמול האישני בחחלה נחשב צורך. ובכלל זאת קיימת גם בספרדים אלה האמונה, שלפי מדרת-הדין האלהית עלול א-זילו קבוץ מקרי כנוטע אנה את לסבול בעון איש אחד⁵.

סדר ההשגהה

על ידי קביעה הספרות השונות של הגמול נסה האדם המקראי לעמוד על סדר ההשגהה האלהית. האל גומל על הטוב ועל הרע. אבל גומל האדם אחו בגורל זולתו, וחוטט קורתינו או רוג ברג קורות רחוקות. על גורל האדם משפיעים מעשי אבותיו, קרוביו, בני ארצו, בני עמו, מלכו. מלבד זה היו הנחות-עור אחרות, כדי להבין את ררכוי ההשגהה. יש שאלת משליח יסורים בכני אדם, כדי לנסתותם. את ישראל נסה במדבר (שם' ט'ו, כה; דב' ח/

⁵ אם אצל הינו מטען אמונה זו בשתו-הנתול של גוטע אנה. השווה להר,

. 28. Sozialismus

תלונות על הרע העולמי וביחור על הרע המוסרי אנו מוצאים גם בעולם האלילי; במצרים ובבבל. השאלות עצמן לא נולדו בישראל. ל„איוב“ ול„קהלת“ יש דוגמאות בספרות מצרים ובסכל. אנו מוצאים בספרות זו תלונות על גורל האדם, על השחיתות המוסרית השלטת בעולם, על הצלחת הרשעים, על הטעונות הבאה על ירא-האלים ועל הצדיק. וגם כאן הנפש נקלעת בין אמונה בהשגה ובגמול טוב לצדק ובין איש וסק או אף כפירה בסדר עולם מוסרי, ובכל זאת אפשר לומר, ששאלת נשלה נולדה על קרקע האמונה היישראלית. כי רק כאן השלה נשלה מבהינה עקרונית כשלעצמה כבוד האלים. המקרא אינוورد בזמנים לגורל האדם, אלא — לתוכף האמונה בצדקה האלוהים. ולא עוד אלא שהשגה-השאלה עצמה שונתה הייתה בישראלabis מהצגת-השאלה בעולם האלילי. לאילוות לא היה רע כשהוא לעצמו פרובלה, מאחר שהיה מאמין בקדשו והקדמוני משום הא שמה טוב ויסוד אלהי רע. מפני זה אין ברע היטורי והקדמוני עצמו, והוא כלפי האלות הטובה. הרע הזה הוא גם גורלו של האל הטוב עצמו, והוא סובל ומתחנה ונלחם בו כאדם. ומלבך זה לא סלד האדם האלילי באמת גם מה לא שים את האלים ברע המוסרי. אמן, אם שופטים את האדם ווקדים על חטאינו, אבל הלא גם עם עצם חוטאים ונענישים. ולפיכך יכול הוא להניח, שהאלים מקנאים באדם ומביבאים עליו רעה, או שהם משחיתים אותו בזדון, או שאין להם גורל הזריק והרשע. (עיין למטה, ע' 405). האדם האלילי קיבל, מתلون, מתרמר ו מגדר או מקבל עליו את גזר הדין מתוך יוש פסימי. פנים אהרות לגדרי hei לשאה זו בישראל. מצד אחד לא הניחה אמונה-היחוד שורש אלהי לרע: הרע גם הוא מאות יהוה. ומצד שני לא סבלה כל הטלת פגום ואשמה באלהים. אבל הוא יכול טוב ורחום וצדיק. העולם הוא גליו חסדו וטובו, הצדוק והמשפט הם גליו רצונו ומצוותו. הוא משגיח על פולמוס מנהלו בדין וברחמים. ומפני שלא נתנה לרע טעם מיתוזולוגי, מוכrichtה היתה למצוא לו טעם מוסרי. אלols בשעה שהמציאות לא נינה להסגר במסגרת הדגישה הדתית-המוסרית, הסעריה אותה הרגשת פגום ומיוטה דמות. להאישים ולהתייחס לא יכלה, בחכמה פסימיסטי לא יכול להסתפק, ולפיכך חלונה ותמאונה ולא דלה לבקש מוצא. היא מתלבבת בהצדקת האלים, מפני שהיא בטוחה בטעון נאמן בצדקהו. מכאן כל האפות של התיאודיציה היישראלית, שאין דוגמא לו בעולם האלילי.

יסודה של התיאודיציה היישראלית היא אגדת החטא האנו-שי או המרי האנו-שי. בגין חטא אלהי יש בהכרח חטא אנושי, שהוא תמיד שורש כל רע. כיצד פתרה האמונה המקראית את שאלת הרע הקדמוני, ובכללה גם

את שאלת מקור האלויות, כבר רأינו. אולם שאלת הרע הדתית-הלאומי ושאלת הרע ההיסטורי הטריוו אותה ביחסו, ובהן התילבטה תמיד, בכל פעם שנטהלה בתופעותיהם החדרשות.

גורל ישראל בין העמים היה לאוניה הישראלית תמיד חידה קשה. בישראל בחל האל, בו נתגללה ובבטיח לו ארץ ושלוחה וברכתה. אבל המציאותות היסטוריות רוחקה היה בויומר מן האידיאה ווקפה תמיד הסבר וצורך אלהים. הפעם, שבאו על ישראל מים צאטו מארץ מצרים, וביחורם של לנו לפניו עמים אליליים, הביאו לדיימובכה ומעזוקת-נפש.chein כשלון עט-האלים כשלון לא-אונתוֹן המכובח הוזע עתיקה היא מادر בישראל. בטוי עמידחים ניתן לה בצלות מש ש בשם ליב, יא-יר; במ' יד, יג-יו; דבר, י, כח-capt: גורל ישראל הוא גורל כבוד ה', בעניין העמים. וכן גם יהושע ז, ט. השותה דבר ליב, כו-כו; מל"ב י"ח, כו-כ"ט, לד. בכמה מקרים תחילה, שכן אלו יוכולים לקבוע את זמנה בדוק, אלא שאין ספק, שנחקרו בימי מלחתה וobel בתקופת בית ואשון, הובעה הצעקה הדתית-הלאומית הזאת: האיבר מרכז את ישראל ומכה בו, ודבר זה הוא חלקו שם אליהם: המשוררים חרדים לבבב האל ומתחלים לישועה—למען שמו (תה' מ"ד, ט-ז; ע"ד, י, י"א; כב-כב; ע"ט, י-יב; פ"ג, יז-יט; כת' י, א-ב; השוה מ"ב, ד, י-יא; י"א-יב; פ"ט, י-יב; פ"ג, יז-יט; כת' י, א-ב; השוה מ"ב, ד, י-יא; מ"ג, ב). הצעקה הדתית הזאת עצמה היא שהולידה את אגדת החטא הלאומי מ"ג, ב). הצעקה הדתית הזאת עצמה היא שהולידה את אגדת החטא הלאומי של ישראל למחלת הצדקת האלים. וראי היה לאגדה זו גם יסוד כל שהוא במצוות. „חטא“ ישנו תמיד ובכל מקום. אלא שלמחשבת המקראית החטא הוא דרישתו יותר משחוא מציאות. ואם אין חטא ב„בניט“, אפשר תמיד למצוא „cosa“ בדורות האבות למען הבדיקה את קחות שני הבניים. הצדקה אלהים היא למחשבת המקראית הכרח ראשוני. ובכל דור ודור הביא ההכרח הנה לידי הסברת הרע הלאומי על ידי החטא.

גם בשטח החיים המוסריים לא יכולת המחשבה המקראית להתעלם מן הניגוד, שהיה בין המציאות ובין הרוריטה. בין היש ובין הרاوي להיות. הכלל הגדל היה, שיש גמול צורק בעולם. אבל אי אפשר היה גם להעליט עין לנמרי מן העוברות הטעורות כלל זה. בחכמים והמשוררים המצריים והככלים נך קובליטים גם חכמים. משוררים ונכאים בישראל עטם שלטון הרשות בעולם. אלא שגט לתלונה זו יש בישראל עטם דחי מיוחד: גם היא נובעת מן החדרה לכבוד אלהים. הרשע המציג אומר בלבבו: „אין אלהים“. הרשעים, מכיוון שאין ירד ההשגה האליה מוגעת בהם. כופרים בהשגה. ומטחיהם דבריהם בגאות ובו צלפי שמים. עיין מה' י, ג-ה, יא-יג; י"ב, ה: י"ד. א-ד (= נ"ג, ב-ה); ל"ג, ב; ע"ג, ד-יא; צ"ד, ז; איוב כ"א, יד-טו. ויש

איןנו נמשך לשפטנוו. כ"ג, ז—כג איןנו יכול להיות מדברי איווב, ושות תירוץ אינו מועיל. נראה איפוא, שב"ו, ה—יד הוא סיום דבריו בלבד. כ"ג, א—ד: כ"ג, ב—ה, יא—יב הם תשובה איווב או שרידיה. תשובה צופר: כ"ג, ז—כג, פרק כ"ח אין לו כאן כל השך אנטמי, וכנראה נשתרבב לכאן מקום אחר. מקומו הטבעי ביותר הוא אחרי ל"ז: הוא סיום דברי אליהו (עיין להלן). תשנותו האזרונה של איווב נתנה בכ"ט—ל"א. (בהתאם לזה יש לשנות את הכתובות). בל"ב—ל"ז מופיע דובר חדש: אליהו בן ברcale הבוי, מצעריו החמורים. כל השיחה נגעלת בדבריו האל מן הסערה לאיווב ובדברי הכניעה החמים. כל איווב (ל"ח, א—מ"ב, ז). בסיום הספרינו נאמר, שף אליהם חרתה ברע איווב על שלא דברו אליו «ונקונה» באיווב עברו, והאליהם נהרצת להם בקרבו ובתפלת איווב. לאיווב גמל גמול טוב וברך אהירתו מראשיתו.

איוב הצדיק ואיווב החכם. איוב הוא איש צדיק לא-ישראל מגברי האגדה העממית. הוא נזכר עם נח ודן אל ביחס י"ד, יג—כ. אין ספק שהאגדה על נסינוו של איוב בעטיו של השטן עתיקה היה. ספור זה הוא מן הספרות הספרו-המוסרית היישראלית העתיקה כסיפור על המבול, הפיכת סדרם, ס' יונה (עיין למעלה, ברוך זה ע' 282—283). האגדה בא לפתח שאלת שאלות הגמול האלמי, והיא משיבה על שאלת זו את תשובה. מחבר ס' איוב השתמש בספר קדום זה לתכליתו. מפני זה עלו בספר שני יסודות שונים זה מזה: אגדתי וחכמתו.

איוב של האגדה היה צדיק ולא חכם. האגדה אינה מונה בו את מריה החכמתה. (יחו' כ"ח, ג' מזכיר מה להשלה רק את דנא אל החכם). הספרובלמה של האגדה היא: אם יעדוד הצדיק בנסיוון. עם זאת היא קובעת, שיש יסורי נסיוון. אין היא עוסקת בשאלת היע' האמוסרי בכללו. אבל היא בא להאריך ברכו בבניים וועשר. בוגל קטרוגו של השטן נסה אותו האלים בנסיוון קשה: בנויה מתח, הוננו אבד, והוא הוכה בשחין רע. אבל איוב עמד בנסיוון. הוא לא נתן «מפללה» לאלהים ולא «ברך» אותו אל פניו כדי הרבה השטן וכעצת אשתו. שלשת רע איוב. אליפו החימני, בילד השוחץ צופר הנעטמי, באו לנוד לו ולנחמו. שבעה ימים ישבו אותו לארץ, ואין דובר דבר. ואחרי כןפתח איוב את פיו ויקלל את יומו. בזוה נפתח מחוזר-השיות הפיטוי. מחוזר-השיות מרכיב של שלוש סדרות. לאיוב משבים על הסדר אליפז, בילד וצופר, ואיווב אף הוא מшиб על דבריו כל אחד מהם (איוב-אליפז, איוב-בלדר, איוב-צופר).

איוב הוא גם הדובר האחרון בשיחת הרעים. בסדרה האחרונית חסרה תשובה צופר. יש סבורים, שהוא מתאים לחכנית המוכר: בקצור השובתו של בילד (כ"ח) ובשתייק צופר הוא מבטא את כלולונם של שלושת הרעים. אבל דעה זו היא מלוכומית. באמת נכר מטור מפרקם כ"ה—כ"ז, שנשתבררו ונשתרבבו זה לתוך זה ושבחם יש לחפש את תשובה צופר או את שרידיה.⁶ כ"ג, ה—יד של התאנות טכניות רגילות. ועיין להלן, הערגה 11.

שאף את הזריק-הכאמין עצמו מביאה שלות הרשעים במובאה. יש שבלבו מתעורר רגש של קנהה «בחוללים», והוא מפקפק. אם יש טעם בכך וบทום (חה' ע"ג, ב ואילך). המשורר מחהפל למשפט-אלחים למען כבוד אלהים, למען ידעו בני האדם, כי יש אליהם סופטים בערך (חה' ט', יז—כא; י, א—יח; ג"ח, יא—יב; נ"ט, יג—יד; ס"ד, ח—י). החרדה והצפיה אין בהם כדי לעירר את האמונה בצדוק האלמי. גם הנביא מדבר «משפטים» עם האלים על שלות הרשעים. אבל יודע הוא. כי «צדיק» הוא (יר' י"ב, א—ב). לאיש המקרה אין מפלט אלא באמונה (חה' ע"ג, ג'—כב; ל"ז, א ואילך; השווה ח' א/ ב-/ ב'/ ד).

שאלת צודק-האלחים נחגשה ביחס בס' איוב — מן היצירות הנשגבות ביחס של התקופה העתיקה. הדן בעיקר בשאלת הרע המוסרי האליה-הטבעי.

ס' איוב

הרבב הספר. בס' איוב אנו מבחינים שני יסודות. שנתחדדו ליצירה אחת: את ספרו-המסגרת הפרוזאי (א—ב'; מ"ב, ז—ז') ואת מחוזר-השיות הפטוי (ג'—מ"ב, ו); בפרקם אלה פרוזאיות הן רק הכוורות שבראש השיות והפתיחה לדברי אליהו: ל"ב, א—ה). ספרו-המסגרת הוא עבוזו של סיפור עמייל על נסינוו של איוב. איוב. מארך עוז (אדום). היה איש חם וישר, שהאל ברכו בבניים וועשר. בוגל קטרוגו של השטן נסה אותו האלים בנסיוון קשה: בנויה מתח, הוננו אבד, והוא הוכה בשחין רע. אבל איוב עמד בנסיוון. הוא לא נתן «מפללה» לאלהים ולא «ברך» אותו אל פניו כדי הרבה השטן וכעצת אשתו. שלשת רע איוב. אליפו החימני, בילד השוחץ צופר הנעטמי, באו לנוד לו ולנחמו. שבעה ימים ישבו אותו לארץ, ואין דובר דבר. ואחרי כןפתח איוב את פיו ויקלל את יומו. בזוה נפתח מחוזר-השיות הפיטוי. מחוזר-השיות מרכיב של שלוש סדרות. לאיוב משבים על הסדר אליפז, בילד וצופר, ואיווב אף הוא מшиб על דבריו כל אחד מהם (איוב-אליפז, איוב-בלדר, איוב-צופר). ואיווב הוא גם הדובר האחרון בשיחת הרעים. בסדרה האחרונית חסרה תשובה צופר. יש סבורים, שהוא מתאים לחכנית המוכר: בקצור השובתו של בילד (כ"ח) ובשתייק צופר הוא מבטא את כלולונם של שלושת הרעים. אבל דעה זו היא מלוכומית. באמת נכר מטור מפרקם כ"ה—כ"ז, שנשתבררו ונשתרבבו זה לתוך זה ושבחם יש לחפש את תשובה צופר או את שרידיה.⁶ כ"ג, ה—יד

⁶ אין הנחה זו אופרת, שהנאותים «נחלבלו על ידי עורך», שכלל את «חובבו

הידעת ז"י... הוא מיצג את העולם כהגשמה החכמת האלוהית. ותשובה איווב היא: "הגדתי ולא אבין".... הפרופולמה של הספר החכמתי היה לא השאלה הפיסיולוגית של התנהגות איווב אלא השאלת העיונית: כיצד להעריך את גורל איווב מתוך הבחינה החכמתית של תורת הגמולו השאלת היה לא, אם יש צדיק סובל, אלא היה רחבה הרבה יותר: אם יש סדר עולם מוסרי בכלל. איווב מגיע בהמשך השיחה לדי שלילת סדר-עולם מוסרי. יש מוצאים כאן סתריה יסודית בין האגדה ובין השיחה: באגדה איווב עומד בנסיין ואינו חוטא בשפטו, ואילו בשיחה הוא נרשע את האלים. ובהתחאם לו מהתקשים בדברי ב, טז; לג, ח; שופ, ב/; כב; ג/; א, ד/.

חכמתית קובעה בתוך ספרה אגדתית. באגדה נשאלת שאלת אטיו של איווב (לא שאלת השקתו על סדר העולם): השפן טוען, שהוא, "ברוך" את יהוה, יהפוך לאויב ובוות האלים גם אויל וכטיל. המשוחחים מתנצלים בפניו ובעוניה של החכמתה. הרשות והנשיות הם. הם מתחדרים זה בפניהם והרוויחים. גם אלה פותח את דבריו בנאות על החכמתה. תכליתו לאלה חכמה את איווב ולהוכיח לו, שהוא לא דעתך דברך". יש כאן גם פרק מיוחד על החכמתה (כ"ח). ואף האל מופיע כאן כדי ללמד חכמה. ופתח דבריו הוא: "מי זה מחשיך עזה במלין בלי דעתך... אשלאך והודיעני... הנגד, אם ידעת בינה". דבריו הם שורה של שאלות

7 אגדת איווב היא עממית מארם-סיטוני (כתיאור האל, השטן וכו'), ובזה רוחה היא לאנדוז-בראשית. אבל טעות הוא לטער, שמשמעותה מה מראה, "אליל טיהולוני קטן", שהשפן טסיית אותו להביא יסורים על אדם לשם "נסיין" — טעם, שאנו "נתה לאלהים", כמו שאמר בובר, חורת הנבאים, 174–175. מופיע כאן עצמות, שקבעה האמונה היישראלית ברשות האל אף שנבשה אותה המיתוס: חירות הרצון הטובי של האדם. השטן וקברונו הם דמיונים עפמיים חטיפיים, אבל הרוי הם מוצאים גם ביחסות הפהוארה, ואף הנבאים משתמשים בהם (כ' נ.). ואשר לנסיון עטפו, הרי הוא, כאמור, דמיון רוחות במקרא ונום ביהדות האסורת ובסיניות. הנסיון אינו מכוון דווקא לנולוה את הגנדר מעינייהם או ל"חוכית" משהו לשטן. אין האגדה מסורת באמות על "החרבوبة" בין האל ובין השטן. הנסיון מנהה מה שפוף באדם, הוא מוציא כח נפשי אל הפועל. אגדת איווב מאמין בנטול. אבל בה מופיעה הדרישה של עדקה ללא שכר, והוא יכול להחטאש רק על ידי סבל. — בספריה העקרה המתקראי אין השתן מופיע. אבל האגדה ההלמודית הטליתה כאן פשלה (סנהדרין פט, ע"ט). ולא עוד אלא שטחה בפי אגרה וheetן שיחה מפסוקי ס' איווב (שם).

8 היטה: סג', כפר איווב, תרכז, תש"ב, י' 89.

את השאלה מצד מסוים אחד. יש לבדוק הסובל יסורים ללא חטא, לשם נסיין בלבד. בזאת נתנת תשובה מסוימת לשאלת צדיק ורע לו. ספרה-המסגרת של ס' איווב (וכן ס' איווב כלו ביסודה) אינו דין בשאלת הרע המוסרי החברותי (הרעה), שהרשע עושה לצדיק) אלא בשאלת הרע הבא מאת האלוהים. הגישה לשאלת היא פיסיולוגית: היעמוד איווב האיש בנסיין או ינחיל נצחון לשטן? איווב עומד בנסיין. דבר זה מעמידה האגדה כמופת ודוגמה לכל אדם. אחרים במקרא: בספר העקדה (ברא' כ"ב) וכן בשם ט"ז, ד; כ/כ; דב' ח/ב, טז; לג, ח; שופ, ב/; כב; ג/; א, ד/.

עם העبور לשיחה הפיוטית אנו עוברים מן הספרה של האגדה הספרה של החכמתה. הספר הפיוטי הוא מסורת החכמת המקראית. איווב הוא כאן חכם המדבר במשל ומליצה, וכן רעיון, וכן אליהו. השיחה מתנהלת בלשון ספרות החכמתה וברוחה. המוסר נחפות כאן בעוניה של החכמתה. הרשות הוא גם אויל וכטיל. המשוחחים מתנצלים בפניו ובעוניה של החכמתה: מסורת זקנים ומנסיגנים הם. הם מתחדרים זה בפניהם והרוויחים. גם אלה פותח את דבריו בנאות על החכמתה. תכליתו לאלה חכמה את איווב ולהוכיח לו, שהוא לא דעתך דברך". יש כאן גם פרק מיוחד על החכמתה (כ"ח). ואף האל מופיע כאן כדי ללמד חכמה. ופתח דבריו הוא: "מי זה מחשיך עזה במלין בלי דעתך... אשלאך והודיעני... הנגד, אם ידעת בינה". דבריו הם שורה של שאלות

משמעותי, ושדי חמר נפשי, כי כל עוד נשתי אלוה באבי, אם תדברנה שפתית עוללה, ולשוני אם מהגה רמיה; חלילה לי, אם אצדיק אתכם, עד אנגע לא אסיר תחתך מנגני, בצדקיי החזקי ולא ארפה!... (כ"ג, ב—ו) הוא אינו מסכים עם חבריו, מפני שהוא מתחע על צדquitoו. ורבבו האחרון (ל"א) היה האלה הגדולה, שבה הוא נשבע על צדquitoו. אחריו שבד לו אויאו כל עולמו הוא נלחם בכל כחות נפשו על הערכאהוד, שנשאר לו — על צדקהה, שנעשתה ערך עצמי ללא כל שבר. כך מעלה אותו המשורר לשיא הקודר של צדקה ללא תקופה בעולם ללא צדק אלהי.

ובגלל הנסיבות הזאת אין פלא, שתדרעות על איוב היו חלוקות. להכרה העממית איוב הוא צדיק, כפי שהוא מופיע בסוגרת הסטورية. אבל דמות אייב-החכם עוררת תהיה. בין חכמי ישראל היו מי שאמרו על איוב, שהיה "מחך ומגדך" וشنתרד מן העולם הבא וכו' (נמרה בא בתרא ט"ז—ט"ז). אבל מתווך הרגשה דקה דרש ר' יהושע בן הורקנוס, שאיוב עבד את הקב"ה מאהבה, והביא ראייה מאיוב י"ג, טו כ"ג, וקידשו חכמים (משנה סוטה ה/ה). ואין ספק, שהמBOR בקש לאבע בו דמות זו של צדיק-מאבתה. איוב שולל, מפני שהוא חושב לו לוחכה מוסרית לומר את האמת לפני האלים. ואילו הרעים הולכים בדרך הקלה בזורה, מזכירים במשל-חכמה עוברים ולסוחר, פוטרים עצם בדרכי שפטים. במובן זה אומר אלהים לאילו יגיב וכ"ג, ורעו לא דברו אליו, "נכונה". גינוי זה קשור בדברי איוב ב"ג, ג'יב וכ"ג, ב—ו. וזה מראה על הקשר האורגני, שקשר המשורר בין השיחה ובין הספר.

מן התלונה האישית ערך שלילת ה翔גהה. לא בבח אחת מניע איוב לשליית סדר-עלום מוסרי. דרגה-דרגה הוא מגיע לטענה נואה זה. ההבול היסורי בינו ובין רעיו הוא בות, שהוא דין בשאלת מתוך הכרה אישית ראשונית-מצויה, שאין שום דבר יכול להיזוז: הוא יודע ידיעה בלתי-אמצעית, שהוא "צדיק". זהה ה"נקודה הארכימידית" שלו. הוא צדיק, מפני שהוא ירא אלהים ואוחב את הטוב. הוא שף לטוב כל ימי חייו, וגם עתה הוא שואף לטוב. אין הוא אומר, שכן בו חטא. אדרבה, הוא מדבר בפיו על חטאינו. "חטאינו מה אפעל לך, נצער האדים?... ומה לא תשא פשעי?..." (ז, כ—כא). הוא מדבר על עוננות נועריו (י"ג, כו). וכן הרבתה. אבל — ככלות יכול אדם, ילוד אשת להיות נקי מחטא? חטאינו של איוב הם ככלונות, חולשות, והוא מריגש. שאין כלונות אלה יש בהם כדי להצדיק את גורלו אין הוא יכול להאמין, שחטאים נעלמים אלה יש בהם כדי להצדיק את גורלו הנורא. הוא טוען וחוזר וטען, שאין זו מדת הצדק, שהאל הנשגב והנעלה

יפקד על יזרע עלב וחולף כארט את כסלוניותיו ויעניש אותו עליהם בעונש איום כל כך. והוא רובד-הכלע של טענותיו. הוא פותח בתלונה על גורלו האיש. הוא מקלל את יומו ושאל את נשולמות. מתיק דבריו נשאצת בתיקלה של תלונה על האלהים ומדותיו בתנהגת הארץ. רעי איוב מшибיט לו בשם תורת-הגםול הדוגמתית. הם טוענים, שאם גענש, סיון הוא. שיש בו חטא, והם דורשים מנגנו. שיחזור בתשובה. דבריהם מרעישים אותו עד הימור. מעת מעתה תלונה האישית לקטגוריה כללית. בתשובה הראשונה לבילד הוא מביע כבר את ההכללה: חם ורשות הוא מלחה (ט, כב). שאלת הרע הבא מאת האלים הוא עובד לשאלת הרע הבא מאת האדם. באותה התשובה הוא כבר אמר דרך (כ"א) ארץ נתנה ביד רשות (טט, כד). ואחריו כן, בתשובה השנייה לצופר (כ"א) ובתשובה השלישית לאילפו (כ"ד) הוא מרחיב את הדיבור על גענש זה. לא זה בלבד שהרע האלקי אינו מבחין בין צדיק לרשות, אלא שאין גמול מוסרי לאדם על מעשיו בלבד. ב"א הוא טוען, שהרשע מצליח ואני גענש. ב"כ הוא מוסיף ואומר: הרעתו. שברוב הצrik עם הרשות, הצדיק מנצח. אינה כוננה. הרשע מಡכא את הצדיק ומושל בו. הוא חומס ורוצח. ואין מצליל כך מגיע איוב לשיא השטייה. הרע, שטגע בו, כאילו פקח את עיניו לראות מה שלא ראה קודם. אין השגחת מוסרית בעולם — זהה המסקנה המועוצה, שהוא מגיע אליה.

רعي איוב חווורים כולם על טענתה אתחת. החכמה הבודקת והמנוסה אומרת, שיש גמול. מכאן נובעת מסקנה ברורה: איוב חטא. ואם הוא אינו יודע מה חטא, האילודע את החטא בחכמתו. הם אינם אמורים. שגורל איוב הוא סוד אלהים. לחורחות אין מתחזרין. הכל בורור: איוב גענש, משמע שהוא רשע. התהות מודרגת של השיחה מטענה לטענה יש רק בתשובות איוב.

טענות אלהו. עם חום השיטה בין איוב ובין רעיו מופיע על הבמה דובר חדש: אליהו. הרבה חוקרים חישבים את פרקי אליהו לייצור משורר מאוחר יותר, שהושrif על ספר איוב בדברים מסוים, לאחר שהוא נמצא במסגרה הספרותית כלל. מלבד הッלה הנידונה. והריאיה: אליהו לא נזכר במסגרה הספרותית כלל. וזה יש סבורות, שפרקיו נוטלים בערכם הפיטוי משאר הפרקים. אבל באמת יש להראות את פרקי אליהו כחלק אורגני של הספר. הם מעבר טבעי מסיום תלונות איוב להופעת יהו. אליהו נזכר בספר, ממש שאינו מגברי האגדה העתיקה. הוא דמות נוספת. והוא, כאמור, דיקון המשורר עצמו.

באמת פותח אלהו במקומות שונים איוב: בבירור שלילת החשגה החוסרית. אלהו משתרל לבסס את דבריו על טענות, שבם איוב מודה בהן. אלהו נבדל משלשות הרעים קודם כל בזות, שאין הוא טוען, שהיסורים באו על איוב, מפני שהיא רשות. ובכלל הוא מעמיד במרכו טענותיו לא את השאלה האישית של איוב אלא את שאלת ההשגהה, שהשicha הנעה אליה בטומת ובסתייה. ואף-על-כן שהרבידים די מערפלים, אפsher למזוא בהם כוון מסויים. ואף ערכוכים הם בתנויות טכניות. אלהו מביא ראיות שניים סוגים: ראיות מקרים העולמיים, מקורות גוי ואדם. וראיות מקבץ העולם, ממדת הבלתי-הקבוצה של הכריאת החדרוש שבדביו כולל ביחסו בראשות מן הסוג השני, הוא טוען, שהכריאת כולה מצידה, שיזורה הוא אלהי הטוב והחדר. היא מצעים ארבעה דברים. שבתמה מתגללה החסדר האלקי הנשבג. ולעומת חזרות אלה אין יתכן לומר, שהאל אינו משגיח על עולמו ואינו טוקר על הרע המוסרי שלש ראיות הוא מביא מן הסוג הראשון ושליש מן הסוג השני. וקובעות הן אלו בחרך ALSO לסייעין.

ל"ב. וכט הם שתיחה כללית. אחר כך באה בל"ג. א-יג הפתיחה לראיה הראשונה. פצוק יג מנסה את עיקרת של כל השאלה: „מדווע אליו ריבות. כי כל דבריו לא יענה ז?“ (כלומר – שאין האל שם לב לאדם ולדביו ולעניןיו). בל"ג. יד – לג הוא מציע את הראייה הראשונה ממקרי העולמים: יש שאל מעיר אוננו של אדם על מעשי הרעים בחולום נבואי או על-ידי מהלה קאה ומזרעו לחזור בתשובה. ואם האדם שב ומתחטא, הוא ניצל. בלבד – ב-יב הוא פותח את הראייה הראשונה מקבץ העולמים בפתחה זו הוא מטעים לאיוב את כל סוגה הרע של שליחתו: שלילה זו גופה משפטת אותו עם כל פעולין און ואנשי רישע (ז-ט). אלהו מביע את הדעתה שלשלת בספרות החכמה, שהרע המוסרי רשסו בשליחת הגמול. המשגה הזזה. שנאחו בו איוב, והוא איפוא יסוד כל עולם הרע. ונגדו הוא מנסה בשלשה משפטיים מקרים (יג – טו) את ראיתו הראשונה מקבץ העולמים: כל הייש כלו קיים ברצון האל. תחנן לו אמר, שהאל המקיים ומכלכל את העולם בכל רגע בחסדו אינו אלhim ובורמות חזרה. כל הכריאת כולה היא גלויה של ממדת הטוב והחסדר של העונה ואינו משגיח על עולמו? הלא כל הייש כלו וכל נשימה של כל חי הוא בענה אליהם, הבריאת – וזה החסדר האלקי הראשון, המוכיח את בנולח של שלילת איוב.

ז'ירה, שבנו אדם, אסורים בוקים, ילבדו בחבלי עני, תרי זה עונש על פצלם וכו'. ויונתן תרגם: ואין אסירין רשייא וכו'.

בספרי אלהו יש הרבה המסתומים (כמו גם במאמר פרקי הספר). ואין פלא, שנפלגו הדעות בהסבירו של הדברים. בודה נטה להוכחה, שההו מהיבע את הרעיון הכללי של הספר: חטא של איוב הוא הטעתו. הטעתו היסורים באו עליו, כדי להביא את החטא הזה לידי גלויה. וכך אפנס נংגלה החטא. והחטא צהරך, מאחר שאיוב נהם על דבריו ונכנע לאלהים. העלו אותו איפוא לדרגה גבוהה יותר. וזהו סוד יסורי דזוקיך.¹⁰ למורת כל הנוי, שיש בתפיכיה זו, הרי היא נכל זאת לא נכונה. לפי מושגנו המקרא לא חטא איוב ב„גואה“. הגואה הפרקראית היא מרדות האדם באליהם דבראת מתוך בטחון בכחו או בחכמתו. אולם איוב אינו מרד ואינו בוטח בעצמו. אדרבתה, הוא מטעים בלי דרכ, שהאדם הוא אין ואכם. אל עובר, עלה נדף, קש יבש. ודוקא הכרת אפסותו של האדם היא יסוד מרוי שיחו. את שלילת הגמול הוא מביע לא מחוק „גואה“. אלא מחוק חובה מופרחת לדבר דברי אמת לפניו אליהם. ואף אמנים לא נחשבו לו דבריו להכא: הוא דבר „נכונה“, ולפי תפיסתו של המשורר, החומותות אמונותו בגמול היא בפצעם לא דטא אלא פורענונו נספת. שאך היא לא העבריה אותו על צדקתו. ואשר לו אלהו – הרי הוא מזכיר את ה„גואה“ באמת רק במקום אחד, ולכל היורד – בשני מקומות (בל"ג. יז; ל"ז. ט). לפניו כבר הזכיר את הגואה אלפו (כ"ב, כת). ולא עוד אלא שאין אלהו מזכיר את גאותם של צדיקים דזוקא. וכל העני הזה הוא בדבריו עניין צרכי לגמרי¹¹.

10 Budde, Das Buch Hiob, 1918 (הוצאת נובק), ע' XLIX-XCI.

11 ל"ג. ז הו די מערפל. ובכל אופן מזכיר כאן על „אנשיות“ סחם ולא על צדיקים. בבל"ג, פ (ואם אסורים בוקים... ונגיד להם פעלם ופשעיהם כי יהגרו) מפרש בודה (וכן טורט שינגר, ביארו לאיוב), שהחטא ל„תינכברו“ הוא לא, (פשיעיהם) אל האסורים בוקים, „ויהנברו“ עניינו: יתagnar. והראיה: התקבלה בט"ז, כה. אבל אף אם גנית, שכן הוא, הרי בט"ז, כה מדבר על הר ש' הבוטח בכחו ונברחו וגונמה „אל אל ידו“. וכן מוכיחה הקבלה תחת ק"ז, יאליך, שה„אסורים“ האלה הם חותמים הנעננים על חטאיהם ולא צדיקים, שאין בהם חטא זולח ה„גאות“. הפסוקים – באיוב ל"ז אוינס קשורין בפסוקים ח ואילך (כמו שטבנארים בודה, מרטשינר ואחרים), וה„אסורים“ עניין ה„עניין“. ו – הם מן הפלצות הנוללות של ספרות החכמה והשיר, והקבלות להם אנו מוצאים בש"א ב', ח ובחה' ק"ג, ז-ח. עניינים: הריב שבין הצדיקים ונין הרשעים. בריב זה ינihil נצחון לעניינים (הזוויקום-הענינים). בטובן ה משפטש המשורר בפליה „עניין“ נס בכ"ד, ד, ט, יד; כ"ט, יב, ושותש זה טעוי בספרות החכמה. ואילו באיוב ל"ז, ח ואילך מדבר לא על העני היטבל טיד ורשע אלא על האדרב, שבאו עליינו עוני מיד אליהם. ושיעור הכתוב: ואם

ס' איוב הוא ספר חכמתו, ובודאי לא בקש יוציאו לשלול את ערכו החכמתה האנושית. ובאמת מדבר פרק כ"ח על חכמתו הרבה של האדם. קץ שם האדם לחושך, "ולכל תכלית הוא חוקר". הוא חדר לבטן האדמה, "בחלמיש שלח ידו, הסק משרש הרם", כסוף וותב ואבני טבונת הוציא ממסתריהם, "וכל יקר ראתה עינו". אולם את החכמה לא מצא – את החכמת האלהית, הקוסמית. החכמה היא סוד אליהם לבדו. ולאדם אמר אליהם: חן ריאת אדני היא החכמה. ושור מרע בינה (כח). זאת אומרת: החכמה האנושית היא החכמתו של אליהם עם האדם. בבריאת וככברת המוסרית מוכחת גם השלישי, שעשה אליהם עם האדם, שהאל חונן את האדם ושם עינו עליו. אולם רק חכמת אנוש נתן לו החכמתו, שהאל חונן את האדם ושם עינו עליו. גם ריק חכמתו את מסתרי העולם הטבעי, אל יוציא האל. ואם האדם אינו תופס בחכמו את מסתרי העולם הטבעי, אל יוציאו השפט על אלהי החסד. כי אם שהאל מנע מעת האדם חכמה אלהית, הרי עשת עמו עוד חסד ומיחודה: הוא נתן לו במקומתו את יראת אלהים. גם זה הוסיף עליון, החסד הרביעי, וגם זה מוסת. שהאל חונן את האדם והשיגנו עליו. כך מביאה אותנו החכמת האנושית למסקנה האחרון: וזה היא המכירה בחסדי אלהים עם האדם. והיא המכירה גם באפסותה מול חכמת האלהים, ולפיכך היא משליטה על עצמה לעולם את יראת האלהים ואת בטוחה – את החוק המוסרי בתכלית כל חכמה וכל בינה. החכמת ויראת האלים הם חסדי האלים העליונים המוכחים את בטולתה של שילית איוב.¹²

¹² על פרק כ"ח הדעות הלווקות. יש מושבים אותו להסביר. ויש מושאים בו את עיקר עניינו של הספר. לדעה אחרונה זו עיין: כה נא, ביאורו לאיוב, פריחה לכ"ח; טורטשינגר, ביאורו לפרק זה, ושם, ע' 533. אבל שניות מונרכיס אותו לדבריו זה. ואין ציירוף זה טול יפה. ס' נל, ספר איוב, רבבי, ח"ב, ע' 83–85, משות להונית, שנ"ז – כ"ח דם מדברי איוב, כסדרה וכונסתה של הספרות: אלה הם "גאומוי הפעדרות" של איוב, שבתם הוא קובע את אמונו האהוב. כי איוב מאמין בכך, שיש שכר לצדיק ועונש לרשע, ואין הבדל בין ובין והוא לא בשאלת סכת יסוריו. מה שאמר איוב ננד אמונה ההשנה לא אמר אלא, "בשעה של חריגות". אבל הסבר זה אינו מתקבל על הדעת. הוא מטעטש את קפרונו של איוב. אם כ"ז, זכג הם דבריו איוב, ואם איוב טענים סוף סוף עם רועי, הרי הוכחה כובב על שאלה אישית בלתי חשובה. ואחריו מודאה ביבעיר זו מטה הוא המעביר לפרך-חכמתה כ"ח, שאף הוא חותם בדברו מעין זה על היראה ועל החכמתה.

בל"ה,טו – לו כלולה הראיה השנייה מקורי העולם. יש שתקופי עולם המושלים באדם רב נשברים ונוטלים מתחומו. האין זה אצבע אלהים? מי מכירע את האבירים האלה, אם לא האל, ועל מה הוא מכירעם. אם לא על עיריותם? (יט–כח), אם איוב יוסיף להעתלם מכל זה וויסוף לרבר באנשי און, הרי מן הרואו יהיה לחשוב אותו לא רק לאיש המדבר, "לא בדעתך" אלא גם לפושע (לו–לו). בפרק ל"ה מנסה אליו את הראיה השנייה מקבע העולם, והיינו: מן הכהריה הפוסריה, שם האל בלב האדים. שהריו הטוב והרע המוסרי של האדם אין בהם לא תועלת ולא נזק לאלהים. וכשם שברירת העולם החמרי היא חסד, כך גם ברירת העולם המוסרי האידיאלי אינה אלא חסד. לטובות האדם שם האל בו הכרה מוסרית. הרע הנעשה בכל חי הוא "טבעי"¹³. ואילו האוד מבחן ברע הבחנה מוסרית. זהו חסד האלים השני אחורי חסד הברירות. ואם כן, ככלום אפשר, שהאל, שנטע את הבחנה המוסרית בנפש האדם, אייננו בגוף איפוא היא גופה. שאין הדין עמו. ה הכרה המוסרית של איוב מוכיחה איפוא היא גופה. שאין הדין עמו. ה הכרה המוסרית – זהו החסד האלמי השני המוכיחה את בטולתה של שילית איוב. בל"ה, ב – כא מביא אליו את הראיה השלישית מקורי העולם. ראייה זו אינה אלא המשכה של הראיה הראשונה. לא רק במחלה אלא גם ביסורים אחרים ("בחבלי עני") מעורר האל את האדם במרקם ריבים על חטאיו. ואם האדם שב מדרךו, הוא ניצל מן הרע. הדברים האלה רצויים מליצות כוללות של סדרות החכמתה על הגמול. ל"ז, כב–ל"ז, כד יש לראות כתיחה לראיתו של שלישית מקבע העולם הכלולה בפרק כ"ח, שתוא סיום דברי אלהו, כאמור למלعلاה. עניינו של פרק כ"ח הוא: סוד החכמת והיראה. ולפרק זה הקדים המשורר כתיחה על סתרי החכמתה הכלולים בעולמו של האל. אלהו נפעט ונסער למראהו "גפלאות אל" המתරחשות בעולם חדר. העולם הוא סוד אלהי. היכול אדם לתהום את הסוד הזה, "התדע ז"..., שואל אלהו את איוב כמה סעמים. מעין שאלה אלהית מן הסערה. ומפני שהאל נשבג כל כך ומפני שעולמו נטלא כל כך, האדם ירא אותו, ומפני זה גם חכמת האדם כאין גדרה. בטוגם על היראה ועל החכמת אלהו מסיים דבריו בפרק ל"ז, ודברו זה הוא המעביר לפרך-חכמתה כ"ח, שאף הוא חותם בדברו מעין זה על היראה ועל החכמתה.

¹² בל"ה, יב צ"ל, כנראה, "הכ" בטקום "ש". כל חיי יצעק מפני נאון רעים, אבל האל אינו פוקד. פוקד הוא רק על האדם, מפני שהוא נטע הираיה מוסרית.

שניטל ממנה קודם לכך, אחרי זה הכל משיב לו גם את קניינו החמורים, שאבדו לו בראשונה.

תשובה ס' איוב היא איטוא דתית עד עמקי-עבקה. הספר דין בשאלת המוסרית על בסיס החכמתה. אבל בשיא תשובתו הוא נשען על הנבואה, על התחגלות. וזה המטבח הישראלי של הספר. מפני מה יש סדר-עלים מוסרי למרות הכל? מפני שיש אליהם. מלחמת-איתנים פרצה בין איוב-הצדיק ובין איוב-החכם. איוב-הצדיק מאמין באמונה מוחלטת במצוות אליהם, ובאמונה זו אין גם החכם נלחם. אבל החכם רוצה להפריד בין האלים ובין האידיאות המוסריות: יש אלהים. אולם שלטונו אינו שלטון מוסרי. ואת התפיסה הזאת דוחה הספר. באידיאה של האלים כלולה האידיאות המוסרית. החכם היהודי מדבר "משפטים" אל אלהים. אבל גם הוא — "באמונתו ייחיה".

מקומו ההיסטורי של ס' איוב. דעה רוחות היא, שמקומו ההיסטורי של ס' איוב הוא אחרי ס' יחזקאל. יש סבורים, ספרר זה של הסבל האנושינחהה מתוך נסיוון היסטוריים של עט ישר אל בתוקפת חורבונו גלווחו הראשונה. שאלת הגמול נعشתה או שאלה מצקה ואorbit. יש צדק בתרחשׂ ובעומד להתרחשׂ? מה היה גורל הצדיקים והרשעים שבעם כשבאו השואה? ואחרי שנתקן העם ורבו הסובלמים התחללה להצק ביחס תוקף שאלת הטעם המוסרי של היסורים. הנגיאים נבאו ישועה לשארית ישראל, הם הצדיקים. בימי ירמיה ויהזקאל הטרידיה שאלת הגמול את העם (יר' ל'א, כה: יחו' י'ח. ב ואילך). הפעעה הרעה באמת ברשעים? כלום לא הוטל הסבל על הצדיקים? ס' איוב קשור בפרובלטיקה זאת. בת קול של יסורי העם כאילו מהנהמת מתוכו, ויש מנחים אסילו, שאוב מסמל את ישראלי הסובל. כמו כן יש טענים, שאוב תוקף את חורח'-הgamol האישית. שיהזקאל נסח אותה "גסוח קלטי" והשלמת בס' משלו יוס' תhalim וכו'. ודבר זה קובע את מקומו אחרי ס' יהזקאל.

אולם באמת אין שום קשר בין הפרובלמה הלאומית-המוסרית של גורל ישראל וסבלו ובין ס' איוב. ס' איוב הוא לא-היסטוריה ולא-לאומי, ואין בו שום רמז לישראל. מקום גבורו הספר וקורותיהם ושיחותם היא "ארון עז". אבל כל המתרחש וכל המדבר נאן והוא מחוץ למסגרת של קורות-עם. כל שכן שאין כאן רמז-גבוריו אינם ישראלים כלל. ולפיכך אין מילא גם שום קשר בין ס' איוב ובין הפרובלטיקה של הנבויים. הפרובלטיקה הנבואה יש לה לעולם רקע חברותי. ויא

את יסורי איוב אין אליהו מבкар. הוא רק חותר להשיב את תשובתו על השאלה הנוללת, אם יש השגהה.

הופעת האל. אחרי הגואם הזה המברר את גליוי חסר האלים עם האדם מביא המשורר עוד את המסת האחרון: את דבר ה' מן הסערת. מהי התשובה הננתנה בספרים האחרוניים האלה? גם בזה נפלגו הדעות. יש אומרים, שהתשובה היא: בעולםו הנגדול והנסגב של האל אין ערך לנורלו של האדם. אבל רעיון זה ודאי אינו מתאים לרווח ימי קדם בכלל ולרווח העולם המקראי בפרט. יש אומרים, שהתשובה היא: הדבקות באלים היא הצעוי לצדיק והסובל. רעיון מעין זה הובע באמת בתה' ע"ג, כה-כח: איך נ. כ. ב. אבל לא בתשובה ה' ולא בסיוון ס' איוב לא הובע הרעיון. איוב אינו מנהם בקרבתו אליהם. אלא דבר אלהים מוכיח לו את משוגתו, מלמד אותו

"עזה" ורעתו. והשאלה היא: מה טיבה של ההוכחה? דברי ה' מצד חכמים מפתחים במערכת צירום נשגים את הרעיון, שכבר הובע בספר קודם לכך וسئلיהו הטעימו ביחס: איך יתגשא האדם לשפט את האלים. אם העולם, מעשה ידי האלים, מלא חעלומות, אין הוא משיגנו על גורל איוב עצמו אין כאן מלאה. על קרנוג השטן ועל הנסיוון אין מלאה. השאלה הדרלה זה כבר מהליהו שאלת איוב. היא עתה שאלת האלים: שאלת ההשגהה. והאם זוהי כל התשובה. שיש כאן תעלומה? אמן, רעיון זה כלול בתשובה. אבל בזוזאי בקש המשורר לחות בספרים אלה יותר. יש לשים לב בכך, בספרים אלה נשבחה הספרה החכמתית ביחס הספרה הגדולה. דברי ה' הם דברי חכמה ולמוד עזה. אבל מסגרת תם היא אגדית: הם נאמרו בהופעת אלהים לאור היום. אין הופעה זו והגשומות הגדית של אמר החכמה: "ויאמר לאדם: הן ראה אידי ויאחכמה" וגוי' האל הופיע להגיד דברו לאדם. עם הופעת האלים ורוח אורה של החסד העליון: חסד התחgalות. וזה החסד החמיישי. לאוב לא הדברים אלא ההתגלות עצמה היא המופת המכريع הכל. "לשמע און שמעתיך, וuchah עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" — זה דברי האחרון של איוב (מ"ב ח-ו). אם האל הנשגב מכל נשבג מופיע לילוד אש להמדוי חכמה. מה מקום יש עוד לטענה, שאין הוא משגיח על עולמו?

הופעת האל היא ראשית שבתו של איוב. היא מהירה לו את ערכו העליון. שאבדו לו לאחרונה: את האמונה בהשגהה האלית. דברי האל לא-ליסטן, שלו ולרעדיו יקלח רק בחפתלה איוב, מתחזירים לו את כבודו חמושרי,

היסודי של הספר. כאן שאלת הגמול נחקרה על בסיס החכמה. ברורו, שספר זה נוצר בספריה אחרת לגמרי באשר הספריה הנבואהית. ואשר לתורת הגמול האישית המדוקדק של יחזקאל – כבר אמרנו, שתורה זו לא נעהתה מעולם ל תורה שלמה. וגם לא היא הנחקרה ב' איוב. איוב טולל את ההשגחה, ועמה – כל נמול מוכרי. אין שם זכר כאן לריב בין תורות גמול שונות, ובדרך אין לומר זה עם השאלה של ימי ירמיה ויחזקאל. לס' איוב אין לקבוע מקום בשורת ההפוחותן של האידיאות הנבואיות. (לבן זה השותה להלן בנספח: ספרות החכמה).

ס' איוב וחכמת המזורה העתיקה. הפרובלמה של היסורים לא הטא לא נחודה בישראל מחוץ נסיוון החיים הלאומיים. השאלה עתיקה היא, וכבר הتلבעו בה חכמי המזורה הקדמוניים. ס' איוב הוא יצירה ישראלית מקורית. אבל ראשי הפרובלמה של ספר זה נוצאים בחכמת מצרים ובסבב. בספרות החכמה המצרית והבבלית אנו מוצאים גם את האמונה בגמול אישי המוגדרת כהתלבשות בשאלת הגמול ואת הערוור על חורוח-הגמול שלטה. וגם לס' איוב בפרט אנו מוצאים כמה הקבלות בספרותABEL ומצרים. לספור המוגדרת של ס' איוב מקביל בבחינה ידועה השיר הבבלי, "אהלה את און החכמה". אمنם, אין כאן מגע בזרונה הספרותית. אבל יש מגע אידיאוני: הצדיק סובל יסורים מירוי האלהות, מחלונן מריה על גורלו. אבל לבסוף האלות שומעת תלונתו ומצילה אותו. הקבלות לשיחת הפיטוח-הפלוסופית שב' הטבעי". איוב אינו מוצאים ב"שיחת האדון עם עבדו" וב"תלונת החכם על רעת העולם". איוב אינו מוצאים ב"שיחת האדון עם עבדו" וב"תלונת החכם על רעת העולם". בשתי יצרות אלה, שנם הן כחות בצורת שיחה, נחקרה תורה הגמול המקובלת. בשתייהן אנו מוצאים תלונות על רעת האדם ועל הגורל הרע, שנמו לו האלים. בשתייהן נשלה התשגה ומובעה הדעה, שנורא אחד לצדוק ולרשע. כמו כן יש מגע מסוים בין ס' איוב ובין הספר המצרי "שיחת העף עם נפשו"¹⁴. לס' איוב אין דוגמא ממש בספרות הלועזית העתיקה. אבל יצירה זו עצמאית ויא גם ביחס בספרות הלועזית וגם ביחס לנבואה היהודית.

¹⁴ השותה על זה ביהود הייטבר, Recherches, ע' ד' ואילך. היטבר מראה על הרונה במיפוי ומליציות בס' איוב השאלות, לדענו, בן הספרות המצרית, והוא משער, שהמחבר תוי במטרים. אבל הייטבר טפריו. באחת, יש מגע בפרטם ובעניניהם חקלים (כנון תלונות על הרע המצרי או בפרקיה תחולות אלהים), אבל אין יצירה מצרית, שיש בכללה דמיון לעניין הראוי של ס' איוב, כוה, שאנו מועאים בכפרות הבבלית.

מבקשת לעמוד על סוד התגשמותה של מדת הרון בקורות ישראל ובקורות העמים. וגם בשעה שהנביים דנים בפאלת היחידים – בגורל הצדיקים והרשעים – הם דנים בה ערךן שאלת הפורענות הכללית והישועה הכללית. עמוס, ישעיהו, צאניה, חבקוק, ירמיהו, יחזקאל – כולם דנים בשאליה זו על רקע ההתראות היכטורית, היראלית או אידיאלית. אולם איוב הוא "יחיד", יש לו משפחה, רעיה, ילדים, שכנים; הוא יושב בשער עירו בין שרים וגנידים. אבל גורלו, שהוא המשם נושא לאגדה ולשלחה, הוא גורל "יחיד": אין שם חוסם המקשר אותו עם גורל עם. שבט. עיר או הברה בכלל. הוא לא נספה עם רשעים. הרעה נועדה רק לו. אסני הדריך, יחזקאל מזכיר אותו בין הצדיקים הרואים להנzel מטווענות, שחובאו על ארץ חוטאה (יחז' יג-יג). אבל בס' איוב אין רקע כזה כלל.

מלבד זה פועלה הפרובלמטיקה הנבואהית כולה ברע החברותי: בנגוד שבין הצדיקים ובין הרשעים בחברה האנושית, בשלטון הנשע בחברה האנושית ובמשפט האלוהים, שעתיד לשים קץ לשולטן זה. במדעה שהנביים תוחים על המעשה הנעשה בעולם. הם תוחים על הסבל, שסובל הצדיק מיד מהרשות: סבל העני-העני מיד העשיר-העריץ. סבל העמים המדוכאים מיד גווים ערייצים. סבל ישראל מיד מדכאיו ומשעבדיו. זהה טענת חב' א-ב' ויר' ייב', א-ב'. וזה גם טענת מסוררי ס' תhalbום. ואילו דרכובלה היסודות של ס' איוב הוא, כמו שאמרנו למפעלה. דרע הבא מאת האלים. הרע המוסרי הטבעי. איוב לא סבל מידי רשעם. ואין הוא מן העניים והמדוכאים החובבים עלボגס מיד העשירים והמודוכאים. הוא היה צדיק עשיר ומזליח. הרעה באח עליו מיד האלוהים. הוא נפצע באש מן השמים. ברוח מן המדבר, בשחין רע מאת השטן וגם החרב פגעה בו בדרכו אלוהים. והרע האל-הטבעי הזה הוא נושא החלונה היסודית. ראיינו כבר, שرك בהמשך השיחה כולל איוב בט', כב' ובכ' א' וב' ג' גם את הרע החברותי בחלונו. זה הוא משלים את שלילת ההשגהה המוסרית. אבל אין זה משנה את מסכת היסוד של הספר. כמו כן יש לשים לב לך, שפוגנה המיחוד של הנבואה הוא סגנון תוחוכה המכונת כלפי חברה האנו-שית, וביחדו – כלפי החברה הירושאלית, על החברה האנושית היא מאימית בנמל-אלוהים. תלונות כלפי מעלה על עכוב מדות-הדין אנו מוצאים רק בח' א' – ב' וביר' ייב' – א-ב'. השאלה הזאת היא איפוא בתחום הנבואה רק שלאה צדדיה. פקסוק בגמול לא הובע בספרות זאת. וסקפוק כזה גם לא יתרכן בה. החיהה על מדת הדין הובעה כאן כחפה יותר מאשר בתרעומת. (וכן בס' תhalbום). ואילו בס' איוב אין שם חוכחה כלפי החברה. התלונה על האלים היא המוטיב

גוטה לגולל שאלות מוסריות ולדון בהן על רקע לא-ישראל, וביחור – על רקע אמונה-היחור האגדית הקדומה. על רקע זה בקשו יוזרי אגדות-בראשית וס' איוב לעזור את הפהובלות העזקות ביתר של האמונה היהודית, והרבגלוות העולמיות, שהנביאים לא נסתלו עמהן, לעומת של אגדות-בראשית הוא המיתום. עולמו של ס' איוב היא החכמה.

נצח החכמה האלילית. האמונה היהודית היא שלילתו של המיתם, באשר הוא משענד את האלהות לכח ההוויה העיל-אללית ובאשר הוא מזיך בכך את הרע. ואילו בחכמה היא חשת אלילות עד כמה שהיא מזנשת להיות „אלתית“, מדה משותפת לאל ולאדם. עד כמה שהיא יובב מלך אדרום, שבלק, לפי בר' ל"ז, לב-לגן, לפני בעבור, שהוא הוא בלים בן בעור. הסיפור הקדום על איוב הוא אחד מספורי התורה, שנשער פרוחה היסטורי. לפי נוכחותה היפה קדום מהצערית והבבלית היא, גונכה יובב-יאיר, הטלך האידיק, ביכורים וחזר מכסה מלכחות, ומלכחו נהנה לבעל הרשות, ואחריו כן שב אלהים את שבותון, והוא נהגין. טורטשינר ממעים את הרטון שבפני פרשת ב' זם ובין ס' איוב, ניחוד הוא מזען, שבשת היצירות „אין האדם יודע את השם יהוה ובבנה את אלהו, אל, אל שדי, עליון“ (צ' 29). את ס' איוב הוא חומס בספר התנויות. איוב רעוינו אינס טשחטים בשם יהוה, שלפי שט' 1/1, ב-ג לא היה יודע בימי קדם. רק בדברי האל, והוא „טרגנייר“. בזה הביע הטעור, שכרב את הטער ארדייה בפה השיטה לפכח' ג', דרישת הדנייה לחיים (ע' 38). – אולם כל הדברים האלה אינם מתקבלים על הדעת. בין פרשת בלעם בין ס' איוב יש נקודות-כגנען. זה רומו על רודום-צירה משותף עתיק. אבל ההבדל בסוג הספרותי ברור בכל מקרה. שירת כלם היא כשירת-התושלים היסטורית-המדינית (עין למלعلا, ברק ז', ע' 141–147), ואילו ס' איוב הוא מצירתה ה-ח' בת הבלתי-histozיות. בפרש בלעם ישראל חומס קוקס מרבי. בס' איוב אין אבר ורמזו לישראל. ואילו היה הספר הקדום נספער על מלך אדרום, שנולה על ישראל, אין להבין למה לא נפער בנוסחה הספר שלנו שום זכר לנין. מלבד זה יש להעיר, שנם בלעם ונום בלק מכתשים בשם יהה, בשיר וככפור (ומה טורטשינר אומר בהערה לע' 43 אינו כנעה בענין זה כלום, ואני מעדיק את דבריו בע' 20), לא כן איוב ורעי. בשלשת המקומות, שבהם ניזח, לפי גנות הטעורה, השם יהוה בפי הדברים בכל הספר הנגיד הזה, הובאו, כנראה, פהנכים כנובשים (א', כא; י"ב, ח; כ"ה, כה). אבל ההנחה היא, שאין הדברים יודיעו אה השם. ואילו בלעם משתמש בו לעומת קרובות. שם איוב אין לו בהחלה טום שיוכות להנויות, ברור כיום: העניין לא נזכר ולא רמז. אין „הנויות“ באין ישראל. חלופי שכות האלים כשם לעצם דנור אין להם עם התנויות. וזה ברור קודם כל מן האמור בשט' 1/1, ב-ואילך: האבות לא ידועו את השם הטעורה, אבל הם ניחסים למיניהם אמתיים. את האחד יידעו, רק שמו המיחדר לא גודע להם. בשום ספר על „הנויות“ (רות, געטן) אין חלופי השמות והכינויים חופפים מוקם. בלעם

ההיסטוריה שבינו ובין ישראל. נראה, שהচומר האגדה ואולי גם משחו מדברי החכמה שבספר יש להם איזה קשר עם אדם וחכמתו. אבל בשביב המשורר הישראלי גבורי הספר חיים לא בארץ עוז ההיסטוריה אלא בספרה האגדית של המיחדים הקדמוניים¹⁶. כבר הזכרנו (פרק זה, ע' 282–283). שהמקרה

ז, י' ו' י' ח' כ' ב'). עיין טורטשינר, ביאוו לאיוב, ח"א, ע' 14–15. על ההשערה, שם איוב הוא מפקור אדומי, עיין להלן בנטפח: ספרות החכמה.

¹⁶ טורטשינר, ביאוו לאיוב, ח"א, ע' 16–47; ח"ב, 30–48; ח"ב, 534–542, סbor, שבstorybook על איוב יש נרעין היסטורי מכוון ישאוב ורעני הם אישים היסטוריים. איוב היה יובב מלך אדרום, שבלק, לפי בר' ל"ז, לב-לגן, לפני בעבור, שהוא הוא בלים בן בעור. הסיפור הקדום על איוב הוא אחד מספורי התורה, שנשער פרוחה היפה קדום מהצערית והבבלית היא, גונכה יובב-יאיר, הטלך האידיק, ביכורים וחזר מכסה מלכחות, ומלכחו נהנה לבעל הרשות, ואחריו כן שב אלהים את שבותון, והוא נהגין. טורטשינר ממעים את הרטון שבפני פרשת ב' זם ובין ס' איוב, ניחוד הוא מזען, שבשת היצירות „אין האדם יודע את השם יהוה ובבנה את אלהו, אל, אל שדי, עליון“ (צ' 29). את ס' איוב הוא חומס בספר התנויות. איוב רעוינו אינס טשחטים בשם יהוה, שלפי שט' 1/1, ב-ג לא היה יודע בימי קדם. רק בדברי האל, והוא „טרגנייר“. בזה הביע הטעור, שכרב את הטער ארדייה בפה השיטה לפכח' ג', דרישת הדנייה לחיים (ע' 38). – אולם כל הדברים האלה אינם מתקבלים על הדעת. בין פרשת בלעם בין ס' איוב יש נקודות-כגנען. זה רומו על רודום-צירה משותף עתיק. אבל ההבדל בסוג הספרותי ברור בכל מקרה. שירת כלם היא כשירת-התושלים היסטורית-המדינית (עין למלعلا, ברק ז', ע' 141–147), ואילו ס' איוב הוא מצירתה ה-ח' בת הבלתי-histozיות. בפרש בלעם ישראל חומס קוקס מרבי. בס' איוב אין אבר ורמזו לישראל. ואילו היה הספר הקדום נספער על מלך אדרום, שנולה על ישראל, אין להבין למה לא נפער בנוסחה הספר שלנו שום זכר לנין. מלבד זה יש להעיר, שנם בלעם ונום בלק מכתשים בשם יהה, בשיר וככפור (מה טורטשינר אומר בהערה לע' 43 אינו כנעה בענין זה כלום, ואני מעדיק את דבריו בע' 20), לא כן איוב ורעי. בשלשת המקומות, שבהם ניזח, לפי גנות הטעורה, השם יהוה בפי הדברים בכל הספר הנגיד הזה, הובאו, כנראה, פהנכים כנובשים (א', כא; י"ב, ח; כ"ה, כה). אבל ההנחה היא, שאין הדברים יודיעו אה השם. ואילו בלעם משתמש בו לעומת קרובות. שם איוב אין לו בהחלה טום שיוכות להנויות, ברור כיום: העניין לא נזכר ולא רמז. אין „הנויות“ באין ישראל. חלופי שכות האלים כשם לעצם דנור אין להם עם התנויות. וזה ברור קודם כל מן האמור בשט' 1/1, ב-ואילך: האבות לא ידועו את השם הטעורה, אבל הם ניחסים למיניהם אמתיים. את האחד יידעו, רק שמו המיחדר לא גודע להם. בשום ספר על „הנויות“ (רות, געטן) אין חלופי השמות והכינויים חופפים מוקם. בלעם

ידעו את השם, אבל הוא קוסט ואובי. בכלל היהת ההנויות בימי קדם קשורה בהסתהות על ישראל ובוישגה בארץין. לחילופי השמות של האל אין כל שיוכות להנויות זו. כל שכן, שבתאה השתייה היה כל עניין זה ארכיאלוגני, ואך יכלו הגויים להבין „רטו“ געלם כזה באורה חיקותה? על זה יש עוד להזכיר, שבברבי האל בסוף ס' איוב לפי גוסת הספרות אין השם יהוה סופיע אף פעם אחת (שלא בדברי טורטשינר בע' 636). השטוש היה בכנווי האלים הוא סגנון פוטי עתיק, ואין לו ערך אידיאולוגי כזה, שתולה בו טורטשינר.

הארמית, הערבית מתחבאי באופן הטבעי ביותר מתחך כן, שהמשורר השתמש ב冂יב ספרותי עברי עתיק. נשחתר בו שרג לשוני קדום, והוא המכוביד עליינו את הבנת הספר. ואולי גם הכר את ספרות החכמה של בני-קדם וקבל ממנה השפעה לשונית. הספר נוגר בכל אופן בתקופת-הזהב של היצירה הישראלית — בימי בית ראשון.

אולם נפלל תוא. באנדרטה-בריאשית, באידיאות-היסודות של האלילים. איוב מעז גם הוא לחץ לתוכה מהות שאלת הנמל. אבל שלילתו של איוב אינה המלאה האחורה של הצעיר. סער איוב איננו סותר את שאלת הנמל כלל, והוא מסתירים ברבורי אלהים "מן הערלה" על נפלאות הבריאה ועל המן רוחה המעדירות על נשגבות האל, והוא האקורד האתרון. בדברים אלה ובפרק כ"ח על החכמה המשבש אבבו להעcobעה האידיאיה היסודית: שלילת גאות-ההכחגה האלילית. החכמה האלילית שואלת וכוטרת: היא מעזה לפטור את השאלה: היא מוציאה משאך שילוי על האלחות. החכמה היישראלית שואלת, אבל אינה סותרת. היא חושבת את הבארה הצעיםיסטית להעוז אלילית, להתנשות האדם לתהות "באליהם" ולשנות את האלים. החכם היישראלי שואל וחוקר, אבל יודע הוא. שהוא "עקר ואוצר". בין האיבוות האלילית ובין האיבוות הישראלית מפסיקה — האידיאיה היישראלית.

זמן חבור הספר. הצעירה האדומה של ס' איוב רוממת היא גופה על כן, שרשוי היצירה הזאת נועזה בחכמתה-הזרחה העטיקה. אבל הספר אינוכחתם אדום וגום איננו חבמת בנישש בכללו¹⁷ אלא חכת ישראלי. היצירה הזאת ניוננה כולה מצעקן האידיאת היישראלית. ס' איוב הוא גבושה המפואר ביותר של חבמת הטורה לבושה היישראלי. ומפניו שרשו עתיקים, לפניהם ישראליים, הם, אין שום דבר. שימנע אותו מלהשוו אותו על היצירות הקדומות ביותר של התקופה העתיקה. אף-על-פי שאין אלו יכולים לזמן את זמנו בגול אפיו האידיאטורי. המתגרת הטעורית עתיקה היא בלי ספק. דמייה-האלים שבת חמימים ביותר, וגם זה צד-שה הוא בין ספר זה ובין אגדות-בראשית. הכהדים הם כאן עדין שבט מדברי נודר. אבל גם הדמי על הופעת אליהם לאיוב מן הסערה לאור הרים, שהוא מגוף הספר הפטוי, הוא דמי עתיק. על התגלות אליהם מעין זו מסופר במקרא בפעם האחרונה במל"א י"ט. לשון השירת. בחקיקת המובנים לנו בלי קושי, היא עברית ונשגבת, מיטבב השירה המקראית. לא תחנן כלל לתפוס לשון זו כ"תרגום", שנעשה בזמן מן הזמנים¹⁸. ואילו המגע, שיט בלשון הספר עם האוגריתית,

17. עיין: 1800, Renan, *Le livre de Job*, ע' 7XX ואילך. השות להלן בנספח:

ספרות ההכתבה.

18. השורה כו כבר שיער הראב"ע (עיין ביאווע לאיוב ב', יא). מתועם בוז ביחס טורטשיגר הבקש להוכיח, שמליים יכטויים ארמיים אף נשאו בתוך המקסט שלנו, טני שהחרגנם לא חשב לנחות לחרגנם או לא ידע איך לחרגנם (ע' 500 ואילך). אבל איך

אפשר להניח, שמשורר נפלא ב"חרגנם" ס' איוב (או שפוגר בעל טעם בכלל) יציא מתחת ידו עירוב-לשונית חפל מפוג זה? איוה מתרגם בעל טעם יחקע לחוץ תרגומו פלמים ובטויים בן המקור, שכן הוא יודע מה טיבם או שאין הוא יודע איך לחרגנם?