

[2] הוו אומרים בבידרין של מעלה ונום וחבים לאודס לא רק על-פי מעשי אבותיהם ודבר זה כתוב בתורה ושנו בנבאים ומשולש בכתביהם. תפיסת זו משתקפת בכל הסוגים הספרותיים של המקרא: בסיפוריו, באזהרותיו, בהבטחותיו, בנבואותיו בתפיאותיו ובתגמינו.

בסיפורים המקראי מסופר תכופות ש"ה קובע את גורל האדם על-פי זמות אביו או על-פי חותמו. על חטא האב נונשימים הבנים, ולא דוזוק האקטנים⁶ אלא גם הגדרלים⁷, ולא רק במובן המוצבם של המשוג: יוצאי חלוץ, כי אם גם במובנו המורחיב ביותר: כל צאצאיו ולא בחמי האב החוטא בלבד⁸ אלא אפילו אחרי מותו.⁹ כך מתחזרת נסיפוריים דרכו של השבט וגם לחסד: בנות האב מתברך ורעוו,¹⁰ תפיסתו זו בדבר תחום תחולתו של הגמול מוצאת את ביטוייה גם בהקלים האחרמים של המקרא.¹¹

ברם הגמול האלוהי נתפס כמתבצע בחוגו של עושה הטוב או הרע לא רק בכו האנכי אלא גם בכו האופקי. ושוב לא החוג המשפחתי המוצבם בלבד הוא התהום של חחולת השכר והעונש¹² אלא גם החברת הדתבה¹³, ולאו דוזוק חברתו הקבועה של עושה המעשת, קיים העירון שבנים לא יונשו על עונו האבות. אין לראות אפוא את העירון בספר דבר' כד, טו. W. Eichrodt, *Theologie des ATs*, I^o, Stuttgart-Göttingen, 1957, p. 39, n. 19.

6. שם"ב יב י"ה—יח; מל"א י"ד, א"ה—י"ג. השווה י"י כה, כט; דבר' ח, גז; י"ח, ה, י;

7. השם"א כא י"ט. השווה י"י, י"א, כב; י"ח, כט; כא; כה, ג, ח.

8. השווא י"ו, י"ו; לט; דבר' ב'ת, לב, מא; אירוב' ה, ד; כה, ג.

9. שם"א א, ב, ל—לו; שם"ב ג, כט; כא, א"י; מל"א טה, ג—ה, לד; כא, כא—כט; מל"ב ט, כה;

ה, כט. השווה בר' ד, טו, כד; בם' יד, לו; י"ש, ד, כא; י"ר, כט, לב; לה, לא; מוה, י"ג; זכ' ח, יד; מה' קפט, ו—ז. על יהו ה' כו סבר שארה שנחוצה המוקורי היה ר'ק: "ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הוואת'", והמשפטים: "בבכלו יוסדנה ובצעיריו יציב דתיה", הם, לדעתו, הוספה העורף עלי' פיל"א טו, ל"ד (בפרושו למיל'א). לפ"ז נז' הפסוק כולל הוספה (בפרושו ליושע).

ואילו קוריפ'מן (בפרושו ליוחש) כותב: "אין ספק שהפסוק כללנו הוא העתיק".

10. אברהם מחבר בברכת דוד (בר' יג, טו; טה, ה; י"ח—ח; כא, יג; כה, ג—ה, כד; כח, יג—יד).

כן יחול שרורו של כלב גם על וועו (בם' יד, כד), הוא הרון במקלה של פינחס (בם' כה, ג), שבט לוי (דב' י, ח), דוד (שם' ב' ג, י"ב—יד; מל"א יא, י"ג—יג). יהוא (מל"ב י, ל), יונדב בן רכב (יר' לה, יט). — ביחסויסופדי המקראית נורם השוב לגמול האלוהי המתגלחה בתהומות ישראל הלא ברית אבות (עמ' ב, כד, י, ה; ווי' מה, מ"ב—כה; דבר' ה, ד; מל"ב ח, יט; יט, לד; כ, ו; י"ש, לג, לה; גת, ג; י"ד, יג; קה, קה; י"ה, מה; קיא, ה; י"ה, קה; קלב, י, דה"ב יג, ה; כא, ג.—השווה מה' לה, כה, יג; קיב, ב; משליכי, יא, כא, יד, כו; יג, כב; כ, ו; וועו).

11. עיין למלעת העורות 6–10.

12. בר' יב, יז; שם' כב, כג; י"ג, כ, ה; בם' טה, לב; דבר' יא, ו; יהו' ג, כד; שם' ב' יב, יט; י"ד, טט, כ; עמ' ג, ז; זכ' ה, ד; תה' ככח, ג; בר' ג, א; טט, טו. לפ"ז קויפמן (תולדות האמונה הישראלית,

מבויות "תורת הגמול" המקראית

מאת מאיר ויס

לזכר רבינו אלוף ומידע
הרבי ד"ר גרשום הירשLER הי"ד

א. הגמול האישני והגמול הקיבוצי
בכל המקרא אין אף כתוב אחד המשקף לפחות תפיסת המתנגדת לתפיסת המתבטאת בתפילה: "גשםה שנחת بي תורה"¹. אין במקרא ביטוי לא-'חטא הקדמון'² ולא לחטא תורשתי (ואפילו לא לניטייה טבעית מיחידת לחטא³). אבל יש ביטויים רבים לתפיסה שתוצאות חטא עכירות בירושה. התפיסה ש"האכל תקינה שניר" (יר' לא, בט), ש"הנפש החטא היא חמוץ" (יח' ית, ד) ו"שהמה לרברם ינצלו" (שם יד, טו) אינה, כמובן, התפיסה החויה על הגמול האלוהי המובעת במקרא (ואף לא בנבאות רימית וחזקאל⁴). הר' אפילי ספר דברים, המתנגד לנוגה משפטים מקובל, באמרו: "לא יומתו אבות על בניים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטא יומתו" (כח, טו), חזר על ההברה שבדיבור השני (שם' כ, ה—ו): "אנכי ה' אל תה אל קנא פקד עון אבת על בניים ועל שלשים ועל רביעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאחבי ולשמרי מצותי" (ה, ט—ו).⁵

1. הוא הנוטח במת' ברכות ס, ב, בסיורו רב ערמים, במחזור רומה ובסידורי הספרדים. כך גודס גם אבודרham, וכן הוא אצל ר מביס' (הלכות תפילה פ"ז ה"ז). תפילה "הא" הנמצאת בנוסח שבסידורי האשכנזים, היא הוספה מאוחרת. עיין בסדר עבודת ישראל' של ג' עבר.

2. על תללים נא, ז עיין בספרי "המקרא כdemotot", ירושלים תשנ"ב, עמ' 63–68.

3. הפרשנים, האחרוניים בראשונים, מוצאים ביטוי לתפיסה שהادات והאטאות כתוצאת מזואן, בדברי אירוב: "מי יתן פטור מכם לא אחור" (יד, ז). אך בדברים אלה אין כל הולכה להמצאות תפיסה זו במקרא, אפילו לא בתפיסה בודדת. הואיל והם נאמרים עלי' ידיים אדם בשעת עצרו המוחדר. לכל היותר ניתן לראות בדברים אלה ביטוי לתפיסה איבר ברגע דרבו אותן. דברים אלה סתוםים, כוונתם אינה ב佗חה כל-יעיר. עלי' פי' הקשרים אליו רשאים אנו לקבעו שמדובר בהם הרעיון כי האדם הוא "ילד אש" (עיין פסוק א), והוא אפוא יציר חלש, וכן הוא יכול להיראות בעיני אלהים כוכאי (השווה אירוב טה, יב—טו; כה, ד—ה; ה, יי—יח; תה' קmag, ב; קל, ג; מל"א, ח, מד; משליכי, ט). כמו כן אין לטעות בכר' ח, כא ביטוי לתפיסה שהادات נבראו או נולד עט נטיה בלוותה ואפילו לא ביטוי לתפיסת שמנוריו גוגבלת בחירותו החפשית של האדם בין טב לרע. אין כאן אלא ביטוי למסקנה האמפירית, שהכרעה בין הטוב ובין הרע דרכו של האדם להכריע לרעה (השווה דבר' לא, כא).

4. עיין להלן העורות 6, 62.

5. בಗל סתריה זו קובע עתה מי, שהכתוב בדבר' כד, טו הוא מידו של דיזטרונגומיטוס מאוחר. עיין: pp. 61. ואולם מפשוטו של שם' כא, לא — כפי שקבע עי' מילר H.G. May, *Individual Responsibility and Retribution*, HUCA 32 (1961); D.H. Mueller, *Die Gesetze* (1917–116). ואולם מפשוטו של שם' כא, לא — כמי' שקבע עי' מילר (Hammurabis, Wien 1903, pp. 165 ff

והנה עד התלונה שבפי המקנון: "אבותינו חטאנו ואננו אנתנו עונתיהם סבלנו" (איכה ח', ז), יעד הטגונה שטוענים בית ישראל: "לא יתכן דרך ח' (יח' יח, כה, ב', לג, יג, כ'), ועד המשל שימושים על ארמת ישראל: "אבות יאללו בסר ובני הבנים תקחנה" (שם יח, ב'; השווות יר' לא, כה) — רק מעתים הם הקולות המערעררים על צדקה אלוהים המשיא על החפיט-מפעש את תוצאות מעשה האשימים. אברם שואל: "האך חכפה צדיק עם רשע" (בר' יח, כר'), משה שואל: "האיש אחד יחתה ועל כל העדה תקצף" (bam' טז, כב)¹⁶ ודוד שואל: "הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתני ואלה הצען מה עשו" (שמ'ב כה, יז). אך במקורה האחרון הוא אופייני הוא המשך דברי דוד: "תהי נא ייך כי ובעית אב' י", כלומר, עניין דוד מוקשח שה' מעניש את העם על הטע מלכה אבל לא יקשה אם בית אביו ייענס יחד אותו (ייתכן אמן שדרבי דוד אינם אלא ביטוי אמו-צינאלי ועל כן אין לראות בהם ביטוי לתיאוריה של הגמול האלוהי).

וחדבדים עתקים. כבר חז"ל, שאצלם מופעים טימנים ברורים לסייעת-אציזה של התיאולוגיה בכלל ולציגות תיאודריאיה בפרט (ับטוייה ההארשוניים במקרא נמצאים בספר דברי הימים¹⁹) عمדיו על הטעירה שבין הצדק המוחלט ובין הגמול הקיבוצי, בither דיק: על הטעירה שבין הכתובים המביעים את התפיסה שהצדוק הוא הגמול האישី בלבד ובין הכתובים המתארים את גמול של אלהו הצדוק גם קיבוצי.

החוקרים הביקורתיים אינם בראשונם שחקשו על הכתוב: "פקד עוז אבא על נשים על שלשים ועל רביעים לעשנאי" וגורי (شم' ב', ה—) מן הכתוב: "לא יומת אבותה על נשים" וגורי (דב' כה, טז). וכשם שבמבחן המקראי יש אומרים שתפיסות שונות אלה מתנגדות זו לזו, סותרות זו את זו והשונייה באה לבטל את הרשותה²⁰, וכגdem יש אומרים שתפיסות שונות אלה אין מתנגדות זו

הפרשן. מצד אחד, הוא רוצה — אולי שלא במודע — למזוודה אספектה לאמונה הנוצרית במנות של כפרה. ומצד שני, הוא רוצה — אולי ביל' יודעך — לישב את הקושיה התיאולוגית על צדקה הנגагtro של אלוהים. — להארת תפיסת החרם המשתקפת בפרשנות עכן מכיא מקובלות מאדי א' מלמת ("החרום במארי ובמקא"). ספר היובל ליהוקול קויפמן, ירושלים, תשכ"א, עמ' קמ"ט-קמ"א).

18. כבר ר' יצחק עיראה הרוגיש שקשיטו זו של משה תפופה לא ריגליה בסיפור המקראי, בכתביו: "ומה תימה זו וזה לא בעגל לא חטאו כלם ונאמר 'שביטה לי ויחר אפי בהם ואבלם...' ובענן נאמר: 'הלא עכן וכו' מעל ברחים ועל כל עדת ישראל היה קצוף והוא איש אחד ולא גוע בעונו". ונאמר בו: "חטא ישראל וגום עברו בריתמי וגורו". וכך חיוב זה משקר הכללות היהו על יהה כללות אדם עם חלקיה, כי החוליה באחד מאבריו יאמר על כלו שהוא חוליה" (על מקום זה העמידני ד"ר ג. ליבוביץ).

19. השווות את השינויים והתיקונים/בסיפור מות אישיהם (דה"ב לג, יא—טז), או תשובות מנסה (שם, לג, יא—טז), או מעילתו של עזיווינו (שם, כה טז—כ), או מפקד דוד (זה"א כא, א), וכו'. עיין W. Eichrodt, *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT*, Otto Procksch-Festschrift, Leipzig 1934, p. 63; E. Würthwein, *Der Vergeltungsglauben im AT*, ThWNT, IV, p. 716.

H. Schmidt, *Mose und der Dekalog*, Eucharisterion, Gunkel-Fest- 20. אשווה, למשל:

שבה הוא מעוררת ושאלת הוא קשור לכל הפחות מבחינה גופנית, אלא אף חברה ארעית, מקרית, כחברת הנוטרים באנניה במקורה של יונה (א). הפרט נוטל חלק בגורלו של הכלל, המיעוט נהנה או סובל בוכותו או בחובתו של הרוב²¹, ולהיפך, יש ומעשה היחיד קובע את מנת חלקו של הציבור, בייחורם את היחיד הוא ראשון במעלה: מלכו של העם²² או אבי האומה²³, אבל גם אם הוא רק אחד-העם²⁴.

דרך שני / ספר שני, תל-אביב תש"ג, עמ' 597, הערכה (1): "אמנם, נח ולוט ניצלו עם בני ביתם, אבל אין באגדה רמז, שבין בני ביתם היו רשעים, שניצלו בזכותם. הנהנת האגדה דיא שצדקת האנושים האלה ממילא צדקה בתיהם ושבתייהם היו חטיבות מיתודות, שרשות הסביבה לא פגעה בהם". להחותו של קויפמן אין יסוד בכחוב. להיפך, לרשותה: "בְּאַתָּה וְכִלְבֵּת תְּךָ אֶל תְּהִנֵּה כִּי אֲתָּךְ רָאִיתִ צִדְקָתִי" (ג, א), ולולות נאמר: "קֹם קָה תְּאַת אֲשֶׁר וְאַת שְׂתִּי בְּנֵתִיךְ ... פָּנִים סְפָה בְּעֻזָּה עִירִי" (טט, טז). דרך אגב, בפסק זה אין כל רמז לכך שלות עצמו בזכותו ניצול, האם בפסוק כת לא נרמז שהצלת לוט בזכות אברהם באה?

13. במשחה הענגל השתחטו "בשלשת אלפי אש" (שם' לב, כח) וכל העם גנזרה וירוח הכלילוין (א). על מרד קורח ועוזתו צא' הקצף על כל העם (bam' טט, כב), עוז פעור רובץ עוד על תודור האב (יהו' כב, יז), על עזון עכן גענש כל העם (יהו' ג — עיין להלן, הערכה 17). על יושואי העצובות יצא' חרון אף הוא על כל העם (עו' י, יד). דין עיר הנידחת (רב' יג, גי—יד) מבוצע אמן בידי אם, אך הדין הוא דין ח'.

14. השווה בר' יח, מג—לג (עיין להלן).

15. "ההשכמה על שיטוף הגמול ובין העם היא מיסודות ההיסטוריה והוסיפה המקראית" (קויפמן, שם, עמ' 599). — עיין גם ב' כ, ט; שמ'ב כא, ב' ואילך; כת, יט; שמ'ב כא, א—יוז (לפי שם'ב כה, פלי' איא, יא; מל'ב כא, יב ואילך; כג, כו; דג, ג; דה"א כא, א—יוז (לפי שם'ב כה, א המפקד של דוד הוא אמצעי עונש על עזון דעתם; דה"ב כא, יד. ולהיפך מל'ב יט, לד, יט) לא לה וודע.

16. בר' ט, כת. • הזרמה הבולטת ביותר לתפיסת שגורל הכלל חורץ על-פי מעשה הפרט והיא מעשה עכן (יהו' ג): "הלווא עכן בן זרח מעל ברחים ועל כל עדת ישראל ... קצף והוא איש א' עכן גוע בעונו" (כב, כ. — לפि נזות המשטוף האחרון זה שאלת ריטורית: "לא גוע בעונו?"). א' חד לא גוע בעונו" (כב, כ. ואילך קויפמן בפרקו בפירושו לפוסק כותב שמשמעו הכתוב: אם אמן אין לגרוס במקומות "לא": האל. ואילך קויפמן בפרקו בפירושו עכן שהפטוק ביהו' כב הוא הוסיף מאוחרת. לכן, לדעתה, הפטוק מעד על כך שתפיסת זו בפרשנות עכן היא אמן עתיקה מאוד, אבל אינה פשרה של הפרשה. זה סבור שהוויז דמלה "ויקח" בפתחה הפרשה (ג, א) אינה משמשת בהוראה אפסקלוטטיבית. כאמור: עכן לך ותאר לא. אלא הוראת וו' זו היא אינקלוטטיבית, ודו"ל: "זימעלו בני יישאל ... [בוני טהרא]" ויה' עכן...". לדעתה, לא רק אדם אחד מעל, עבר את הברית, רק מה החרים אלא הרבה, הרוב של העם. זוחי הסנה שהנשואים בפסוקים א', יא מדברים בפעולותיהם של ربיהם מטרת הגמולו. לפני פירושה, לא היתה לקבוע מיהו האשם, אלא מי מין האשמים יהיה קרבן האשם. מותו של עכן איןנו אלא מוטה כפורה על פשעם של רב העם. B. J. Alfrink, *Die Akan-Erzählung, Miscellanea Biblica et Orientalia, R. P. A.*) (Miller oblatia, Rome 1951, pp. 114—129 העם כוונת פרשת עכן אין כל יסוד אובייקטיבי. דעתו אינה נובעת מפרשן הכתוב, אלא מההורי לבו של

בטעוף?). בקושי זה היריגש רב הוגה בקשר לפרשנות עכן. כמשמעות עלי-זרדי ריש גלותא בדבר המספר באהי ז, כד: "אם הוא חטא בגין ובונתו מה חטא", השיב לו: "וליטעניך אם הוא חטא כל ישראל מה חטא... אלא לדודון, כי נמי כדי לרוטן" (סנהדרין מס' א). לפי פרקי דברי אליעזר והומרו בגין ובונתו של עכו "על שידעו בדבר ולא הגידור" (פרק לה) ²⁴. ואילו לפי ר' מנוי בשעה שאמר לו הקב"ה לשאלת לד' והקית את עמלך, אמר... ואם אדם חטא בתמה מה חטא, נאה שיחיו הצדיקים לווין בעון אביהם. אמר לו הקב"ה, למדתני. חיך שאני מבטל דברי ומקרים דברין, שנא': לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבותם וכוכי" (במדבר רבא, ט, ל) ²⁵. ויש חיל' ואמרות: "לא יומתו אבות על בנים" להגדרה, לפ' שהוא אמר פקד עון אבות על בנים, שמע אני אף מהויבי מיתה בית דין נן, תל' לא יומתו אבות על בנים" (מדרש תנאים, דברים כד, ט).

בחוק הרטורי-הביבליות מוסכם הוא שבמקרא מצויותשתי תורות של הגמול האלוהי: התורה הקלקטיביסטית והتورה האינדיבידואליסטית. לפי בית-מודשו של ולה אוזן מופיעות שתי תורות אלה ונ-א-חר זו, בהתחאים לסתמה האבולוציונית בתולדות הדת ובסוציאליזם, המציגת את האסכולה הנטה. הוא רואה בתולדות האמונה המקראית התפתחות מן הקולקטיביזם המובהק בדת הירושלמית הקדומה עד האינדיבידואליזם הנשבג בידמות של ימי הבית השני. המעבר מן התורה הראשונה לשניה חל בהקופת המליכת המאורחת או בגולה. דבר' כד, טו, ווי לא, כח-כט, יה' יד, יב ואילך, יה', לא, א-כ' הם הציג שעלו סובבת הדתות והשרות. התהילה עומדים בית האב, המשפחה, השבט והעם בקביצות מול האלוהות. בתקופת המלוכה המאורחת – בהשפעת גבואה מצד אחד וכוחזאה של שיוני מבננה החברתי ושל ערעורו הקשרים השבטיים והמעבר לסדרים פוליטיים וסוציאליים מצע שני – נחשorder לאט-אלאך הלך-המבחן האינדיבידואליסטי קיבל את בטיוו המוגשים עלי-זרדי יומיה וחזקאל. אחר גלות בבל נעלמה התורה הקלקטיביסטית למגרוי. אמןם, אחדים מאנשי האסכולה הזאת מודים, שוגם בזמנו קדום היה לפטץ פקיד מיטים בחיים הדתיים, אבל אף הם טוענים שתותיות אינדיבידואליסטית לא היתה אז אלא מקרה יצא מ הכלל ²⁶.

על התפיסה האבולוציונית הזאת בתולדות תורת הגמול המקראית מערער כבר ז'לין, הקובלן שהחיפה וקולקטיביסטית (הוא מעדיף לכינויו: "סוטאלית") והתפיסה האינדיבידואליסטית מופיעות בכל התקופות המקרא זו על יד זו. אך גם הוא מפנה בזנותו ירימה וחזקאל (אם כי אף כאן לא נעלם הקולקטיביזמים להלוטין) המתבסא בעתקת נקודת-הITUDE לאינדיבידואליסטים ²⁷. דעתו של ז'לין על הימצאות האינדיבידואלים בצדו של הקולקטיביזמים בתורת הגמול המקראית מראשית תולדותיה, נתקבלה על דעת החוקרים, ואט גם נחלקו הדעות בפרטם – כמו בדבר התפיסה האינדיבידואליסטית בנביאות ירימה וחזקאל ²⁸ – בכללה היא ה兜ות הים במדע המקרא. אלא ש ז'לין – בהשפעת הילרכותו שבמי' – רואה את התפיסה האינדיבידואליסטית כחופה האידיאלית,

יד"ק (לפטוק טו) מביא גם פירוש שלפיו היו אלה לידיו "הקטנים שחם בכלל ממוני אצל העונש". וכן מפרש מקרה זה לרלב'ג (לפט' כד).

24.

Scharbert, *op. cit.*, pp. 2–3; J. Harvey, *Collectivism et individualismus* – *individualisme*, Sciences Ecclésiastiques, 10 (1958), pp. 167–202 (IZBG, 6 [1958/9], p. 153)

א. לודס, ישאל (תרגם העברי: מ. ולמש), מORTHOPEDIA, עמ' 343–342 (IZBG, 6 [1958/9], p. 153)

E. Sellin, *Das Subjekt der altisraelischen Religion*, Neue Kirchliche Zeitschrift 26, 4 (1893), pp. 441–479 (Scharbert, *op. cit.*, pp. 3 f)

27. עיין להלן הערות 53–58.

לו הויל והן מדברות בשני עניינים שונים ²⁸ – כך נחללו בעניין זה גם דעות חoil. יש מהם האמורים: "פקד עון אבות על בנים", וזה אחד מג'נדרים שאמרו משה לפני הקב"ה ואמר לו מדרתני... כאשרם לו הקב"ה פקד עון אבות על בנים אמר משה לרבי ע' כמה רשותם הולידו צדיקים צדיקים נוטלין מעונת אביהם; תורה עובד צלמים ואברהם בנו צדיק, וכן חקיה צדיק ואחיו אביו רשע... יヒו גוטlein הצדיקים לווין בעון אביהם. אמר לו הקב"ה, למדתני. חיך שאני מבטל דברי ומקרים נאה שיחיו הצדיקים לווין בעון אביהם. אמר לו הקב"ה, לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבותם וכוכי" (במדבר רבא, ט, ל) ²⁹. ויש חיל' ואמרות: "לא יומתו אבות על בנים" להגדרה, לפ' שהוא אמר פקד עון אבות על בנים, שמע אני אף מהויבי מיתה בית דין נן, תל' לא יומתו אבות על בנים" (מדרש תנאים, דברים כד, ט).

ואשר לדיבור השני: "פקד עון אבות על בנים" וגור לעומת דברי יחזקאל: "הנפש החוטאת היא תמות" (יח' ד) – מייסבים בדרך כלל בעלי האזהה את הסתיו' שבניהם עלי-זרדי פרושים אפולוגטים להיגד בדבריו השני ³⁰, אך ר' יוסי בר חנינה מלכים את הסתייה, וקובע שיחזקאל 'מבל' את דבריו משה: "משה אמר פקד עון אבות על בנים, בא יחזקאל וביטלה, 'הנפש החוטאת היא תמות'" (מכות כד א) ³¹.

את הסתייה שבין הסגורת בני שאול ליר' הנבעונים ובין האיסור בדבר' כה, טו מתירן ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן: "موظב שתקער אורות את מותה ולא יתחלש שם שמים בפרהסיא" (יבמות עט א). – האם בתירין זה הם מתחונים ליישב גם את מקושתת המתיולוגיות החומרת המתעוררת

schrift, I. Göttingen 1923, p. 86; A. Jirku, *Das weltliche Recht im AT*, Gütersloh 1927, p. 5. עיין גם מאמו של Mai למלטה, הערה 5.

21. S.R. Driver, *Deuteronomy*³, Edinburgh 1951, pp. 277 f.; J. Scharbert, : 21

22. Solidarität im Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt, I, Bonn 1958, p. 115

23. מלבד בעל המדרש (עין להלן בפניות המאמר) עמד על ההבדל שבין שני הכתובים ר' בא"ע בכתביו: "ותועי רוח שהלו אוך אמר המכוב לא יומתו אבות" ובמקרים אחר או מר' פקד עון אבות. ושאלתם תהו כי לא יומתו אבות על בנים, מצה על ישראל ר' פקד עון אבות על בנים והוא שופך וכבר פרישתו במרקומו". מה שמעיר עתה גרבנרג, שהפועל "יומת" מתכוון במרקאו לימות בתיידין ולא למיתה בידי שמים, המובעת בפעול "מות" (Law, ספר הילוביל יי', קויפמן, עמ' 21–22) – כבר קבע ר' בא"ע (שם' כא, נט): "ז'נוה היה זה א'ומת" לפ' דעתינו, כפו עין תחת עין שהוא ראי שiomת לא ניתן כופר נפשו, וכל זה בעבור ש הוא כתוב 'יומת' ולא 'ימות'". עין להלן הערה 23.

24. "כשהוחזין מעשה בבותיהם בידיהם" (ברכות ז א, סנהדרין כו ב), "רשע בן ישע" (מדרש תנאים דב, ה, ט). "בזומן שאינם סורגים" (മבילהא יתרו ה והזאת איש שלום, סח ע"ב). השות שבועות לט א: "או' שמעון, אם הוא חטא משפטו מה חטא, לומר לך, אין לך משפה שיש בה מוכס שאין כולם מוכסים... מפני שמחפחים עלי' (השות שבת נד ב). עין גם E.Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, Stuttgart-Berlin 1938, pp. 102 f, 113 f

25. לפי י. הינמן: "לאמתו של דבר לא רואו במובן את דברי אלהים חיים כבבילים; אבל הגבilo את הפט על יסוד אינדיבידואליות היוצאה מ הפטוקים שצירוף" (דררי האורה, ירושלים תש"ה, עמ' 89). ואילו י. מ. גוטמן סבור שהכוונה לביטול בהתחם להש肯定 חoil על אופיו של המצוות בחינת קיום המצוות, ברסלי תרצ"א, עמ' 45).

מסתבר שיחודה זה של התפיסה המקראית דורש מחקריה הסבר מיוחד. ואכן גם מזאה לה הסברות שונות.

בעיל הגעשית האבלוציונית מוצאים, כאמור, קולקטיביות את ביטויו של האל הפלרימיטיבי, שאין לו עזין חודעה אישית. לפי פרדרן מבוטאת ההשכמה הישדראלית של האחוריות הקיבוצית על ראיית בני האומה כחטיבה נשנית אחת בעלת יסודות רצואה אחת (psychic community).³² אחרים חושגים להסביר את הקולקטיביות המקראי על פי הפסיכיקה העברית, בראשו וראשונה על פי החשיבה של so pro pars. ההשכינה העברית אינה מופשטת אלא פלאסטית. בשבי הבהיר החשיבה והיחסות עומדים על תפיסת הטוטאליות, על כן הוא רואה גם בהבר הבודד של האיגוד החברתי את האיגוד כולם, בדור אחד את שרשרת הדורות כולה. באבי השבט את כל צאצאיו.³³ ויש חזקיכ לארמיטים הרוצחים לתופס את ההשכמה המקראית על ידי האושג של corporate

תושבי ייש גלעד (שו' כא, י-יא). בני ענן (יהו ז, כד-כה) ובני שאל (שם' ב' כא, ח-ט). אך כפי שגיננברג מציין בשני המקרים האחרוןים רק ה'ב' צ'ו ע' היה בידיו ארכ', חריצת המשפט היהת עליידי האלהים (השותה דין עיר הנידחת). בשאר המקרים שבמה מסופר על אוים במשמעותם נגיד כל המשפחה וכל השבט, או על ביצועם של מעשים כלפי אלה (שר' יח, כה ; שם' א' כב, י-ט ; כה, לג ; מל'ב ט, כו), האקרים הם בתלי חוקים, שדרותיהם. לאו ש'יך אויל גם מעשה שמעון וליי בשכם (בר' לד). — מן מסופר במיל'ב ד, א' ובנהמ' ה, ה ניתן להסביר שקיים היה נהוג מקובל, שבמקרה של אייפריעת חוב נלקחו לעבודות בני החיב. לפי פלק היה המעשה של פילגש בגבעה חוקי בחותם לנוהג המשפט בתקופה שלפני המלכות בישראל. וגם דברי יעקב לבן (בר' לא, לב) הם "בהתאם לפוצגי הזמן, והינו הוא דו את האשם לימות ומפייס את הנגע. לויל היה נוקט בעמדת זו, אפשר היה להשמיד את כל המשפט". לדעתו, "הפרודורה של עגלת ערופה (בר' כא) באיה להחילף את האחריות המשפטית של העיר באחריות מוסרית" (שם, עמ' 17). — שארכט מוצא זכר להנחת המשפט על עזון רשותה בחוק שנבד' כב, ה. בדומה לחוק שבקודקס ח'מורבי (230) ובספר החוקים של החתימים (1-4, 44) גוזר החוק הנזכר בד' — לדעתו של שארכט — שלעל בעלייה הרטש להמת את הדין בנסיבות אחד מבני ביתו למיתה (שם, עמ' 115). אך קשה למזרא את המבוקש עליידי שארכט באחרות הכרוב: "לא תחסם זרים בבחירותך". — נזכר אחר לנוהג של אחוריות המשפחה יש לראות, לפי שארכט, בדברי רואבן לייעקב (בר' מב, לו-לח). לדעתו מציע רואבן לאביה, שאם קරחה אסון את בניימין, יהיה דיןנו כדי אדם שרצה ילד. רוצח כוה ייענס לפי חוק ח'מורבי ברצוית בנו (שם). ברום כל מי שאינו מסתכל בכוכב בעיני שארכט. עיניו הראות שארכט מזעם את התרבות, הרי בבריתו להה אינו רוצה ואבן לא לשבען את אביו, במאכדי הרטיטוריה חזקה יתוחיר את אחיו בשלום. והוא הרין לגביה המסקנה שארכט מסיק משי' כ. יג. הוא טוען שיש כאן רמז לנוהג משפטי שלפיו היו הרגיטים את המשפחה כולה אם היא החביבה את עשרה ופצע (שם, עמ' 117). אך כל מי שקורא את הפרק ביל' הנחה מוקדמת, יקרא שהמודרך כאן במקרא הוציאנו מוקדם כל חוק וכל נהג.

J. Pedersen, *Israel*, I-II, London—Copenhagen 1954, p. 275. 33

A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1942, pp. 1—14; id., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, p. 7; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1959, pp. 56—57 (Scharbert, *op. cit.*, p. 11)

ועל כן הוא סבור, ואחרים מאנשי המחבר²⁸ מseinים עמו, שהאמונה בגלגול האינדייבידואלי נשתה השיטה במקרא אחר הגלות. הוויל ורק הגלול האישי ותפס גם גלגול הצעוק²⁹. אחרים מעדיפים את התפיסה הקולקטיביסטית — שוב בהשפטת הדרדרות שברור³⁰ — וכן הם סבורים על תודעת האחוריות הקולקטיבית, המציגת את הדתית והבראית. עביו אמן משבורים כתוצאות השינויים החמורים במצב המדיני והחברתי בחוות האומה בסוף ימי הבית הראשון ואחר האקטאטופרפה הלאומית. אבל כמובן זמנה נוצרה צורה חזרה של הולידיאריות בקומה העדר כעמ' ה' התהדר³¹.

התפיסה שפעולתה הגמלול של האל חלה לא רק על עשויה המעשה אלא גם על חוגה הונ בכו האופקי הן בcli האנכי, משתקפת גם בספרות של עמי המורה העתיק³². המוחדר לישראל היה הוא שוחה דרכו של אליהם בלבד: לאדם אסור ליטול רשות לעצמו לנוהג לפי זכות אלותיות זו.³³

H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, London 1956, pp. 99—123; G. E. Wright, 28

The Biblical Doctrine of Man, London 1954, p. 24

29. השווה, למשל, קויפמן: "אך על פי שבקרה קיימת אמונה בשתח'ה-הגמלול, קיימת בו גם הרגשה, שהגמלול החוזק ביזור הוא זה, שפוגע בחוטא בלבד. ובכל אופן במדה שחוק השתווי"

מצומצם יותר מתחאים הגמלול יותר למדת הడק" (כרך שני / ספר שני, עמ' 660 — החותמה במקורה).

30. לפי קויפמן יש לראות בתפקידו של המפלט, שהוא אחד ממחייבי הגישה הקולקטיביסטית (יעין בהעזה הבא) "גם אבן השפעת 'רוות הזמן' השולט בגרמניה של הום — הערצת הקבוץ הצעיר" (שם, עמ' 538 הערכה).

M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im AT*, Berlin 1906, pp. 1-35; J. Hempel, 31

Das Ethos des ATs, Berlin 1938, pp. 32—93; W. Eichrodt, *Theologie des ATs*, II—III,
Stuttgart—Göttingen, 1961, pp. 160—183

32. שארכט, שם, עמ' 48—49; איכרודט, שם, עמ' 158—160. — מלפט רואה במסופר בחפילות המגמה של מושיליש הקבלה לעמשה דוד עם בני שאל (עמ' ב' כא) ובطنנות התפלות הקובלות להיגד שבדיבורו השני (שם' ב' דב' ה. ט) ומשאל ביה' ית, ב', עיין:

A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel*, VT 5 (1955), pp. 1—12

על יסוד תעוזות אלה משער מלפט שהפראגטיקה ההיסטוריה שבקרא — האמיחסן את האסן הלאומי לעזון אבות — היא פרי השפעה חיתית. על השערתו זו של מלפט חולק שארכט בטנונו

שבhabkilot אלה אין כדי להוכיח את התלות המשוערת. על-שם החומר העומד לרשותנו אין לדבר על טענותיו של הדרדרות אל החווים. שלוש הטענות של מלפט ביביא, עינן שייכות לטפנות הדרדרות.

השיקולים של מושיליש אינם ניתנים להיחסם כhabkilot היסטוריות. הם מזורך מעשי לגלות את סבוחתו של אסן אקטואלי כדי לשלkon (עמ' 66). — מנגלי לרצות להבריע כאן בשאלת, האם הפראגטיקה ההיסטורית שבקרה היא מקורית או שאלות [עין להלן הערכה 48]. רצוני להעיר על טענותיו של שארכט שהן שלעצמן אין טנאות [שם] שהוכחו של מלפט אני הוכחה].

33. מהפלות מושיליש אפשר היה להסביר בדבר תפיסת היסטורית אף על פי שאין שייכות לטפנות ההיסטוריה. ואטילו לא נבעו שיקולים של מושיליש אלא אזכור מעשי שעשים הם להיות ביטוי להסתכלות ההיסטורית).

32. גיננברג, שם זמ' 27. השווה גם עמ' 23. — גיננברג קובע שככל המקרא מסופר על שלושה מקרים יוצאים מן הכלל שבהם הוטל עונש קולקטיבי עליידי אדם. והעונש ותפס כחוק: הענתת

ובכן הסברים שונים ניתנים לאופיה המיעוד של תורה הגמול הנקראית, להימצאותה של התפיסה הקולקטיביסטית. ברם עם כל המשוני שבנסיבות אלה יש כהן צד שווה. לפיכך תורת תורה זו היא ביטוי להפיסה (פסיכולוגיה או תאולוגיה או משפט) לכלית המציאות נולם מוקרי או לאיש המורה העתיק או בכלל לאדם הפרטיטיבי. כן מוסברת ביביכול לעבריו המקראי או לביטויו החיסר התודעה האינדיבידואלית או לתפיסת הכלל pars pro toto, או כ"כ corporate personality, או כביטוי לראייה של כליל, או כביטוי ביביטוי לתמונת-עולם מאגנית על קדר אורגאני בין מעשה והאדם ובין גמול, או כביטוי להשקפה משפטית על communal responsibility, ruler-punishment.

.D. Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947. 4.

.254 עמ' 4

43. מדעת ש קור מכתיב במידת מה גם פוזידרא, המכבל אותה בעירקה עיין על מה הערה (40). הוא כבירו: "נראה לי, שמאמרו החשי של קור טען שהלמה מאותה בחינה שנגערו בו חלהה של אלוויים בעונש. תרגמי החמתה הקובעים את המהילה מצד האפניי, עניינם לא בנווא זה" (שם, ע' 264, הערכה 175). איכירודט קבוע צורה סקנית: "זואלים אין בכל הגותוניות המובאים כדי להתLLL ספק באמונה בהעתרכותו בגומלה של אלוזים" (שם, ע' 295, הערכה 182). מבחינות שונות מערערדים על התהוו של קור: F. Horst, *Recht und Religion des ATs.*, Ev. Theol. 16 (1956), pp. 70—75, *Gottes Recht*, München, 1961, pp. 286—291; J. Scharbert, *Das Verbum PQD in der Theologie des ATs.*, BZ 4 (1960), pp. 209—226; H. Graf Reventlow, *Sein Blut komme über sein Haupt*, VT 10 (1960), pp. 311—327. אך מערערדים אלה אינם אלא מעדרים על פטחי דעתו של קור, ואינם מערערדים אח יסודותיה. אולם בדיקת היסודות של דעה זו על הוגרל איאינגןטי והאבטומאי במקרא תגרור אימאננטית וابتומאטית לא רק את תיקונה, אלא

הידוע מן המסורת המפעטית של האנגלים, האיזבו כולם, על כל חבריו בעבר, בהוה ובעתיד פועל כיחידה אחת, וכל אחד מחבריו אלה נוחש כ贊יגו, כך יכול האיזבו להיות נתפס כ'אני' היחיד, אך גם כל 'אני' יחיד יכול לדבר ולפלוול על דעת האיזבו.³³ "היחיד מוויה זיהוי מיסטי עט העכבר... אך היחיד שומר על שלמותו כאנדיבידואט".³⁴ ושוב יש חוקרים במאמר הולך וגוזל האומרים להסביר את מורת הגמול והקראי עליivi תרונות העולם המאגית התופסת את הטוב ואת הרע, את הברכה והאָהֶן הקלה תפיסת נזטוראליסטית במובן ידוע. בהשפעת ההסבר עניתן על ידיינו. גרוונברג למושג וישע (Heil) הגרמני גילו מוביינקל וסדרון את תМОונת הנזירים המאגית במקרא. אך מצא מוביינקל, שלפי התפיסה דערברית הרכבה החלה על האדם אינה אלא כוחותיים המתחבא באשר ובזמן זה ובהתפשטו החושר על כל הסביבה. והכללה אינה אלא מעין חומר מרעל החודר לנפשו של המקול, מרוקנה מכל טוב, משוחחת לנגרוי ונדרבק בכל מי שבא במנגע עם המקול.³⁵ בדומה לו מצא פדרון שלפני המקרא החטאינו אלו מעין רעל התפשט בנפש החוטא. החטא זהה עם האסון. ומאחר שהרעיל הזה מתפשט בדמותו של החוטא, הוא מבדיק גם את כל משפחתו, ואף אחורי מות החוטא עושה מהלך ממאריה זו עדין שמותם בדם זאציאו עד שתperfroz החוצה ותכליה את קרובנותה. אך מי שנושא ררכבה מלא כל כך כוחות טובים, שהרעו אינו יכול להדר בו, וזאת מהותו אבפני הרעל וינו גם על ידיינו.³⁶

(יושם לב וכלה, שכח הסבר זה אינו מתכוון להשתמש. שימוש מיטאפורי בלבד שנותן שאלות מביאולוגיים מודרנית לתמיהו של מהלכים נפשיים, רוחניים, אריאציאנואלאים. שאין לסתפס במושגים היגוניים אלא על דרך אנלוגניה. הסבר זה מתחכום לחיות הScalar מודיק של תחילה קונקרטי. לדעת מוביין ולפדרון הוכיחו חזרה המקרה את מה שקרה ברכה/ קללה, "טמא וטהור")

לאור הארות אלה נתגתלה ל寇³⁹ הכהלה, שנתקבלה גם עליידי פון-רדר אד⁴⁰, שבמרקרא בכלל אין אמונה בגמול, אלא רק הפטיסיה של מעשה טוב או מעשה רע לקובע גורל. האדם בפערותיו הוטבויות או הרעות) יוצר סביבו ספירה ממשית-חוורמיות המקיפה אותו והוא נחלתו. בטפירה זו יישאמו גורמי טבותיו ורעותיו, היא הרת אושרו ואסרו. היא מוקיטה לא רק את נשווה המעשה כי אם את כל סביבתו את כל התברחה שלהיליה והוא שיך. אין במרקרא אפוא שך וועונש הגקבע עלייפוי מעשה האדם. אלא העשה גורר את גמולו; הדעת והגמול מואחדים קשר הדומה לקשר הסיבתי שבחוויות הלבע. פשחת בהזיכרות גורלו של האדם אונגה לפני ספרות החקמה ולפי הנבואה אל-כפעולתו של מיידי או כפעולתו של catalyst קטליזטור כימי, ואילו בספר תהילים משתקפת

תפיסת התוליה את התרבות היהודית באלו היותם ובcludו אין הוא יכול לצאת לפועל. לפיקד או באה משקפתה בתפישת הגמול שבקרא ובספרות של המורה והקדום הבחנה בין communal responsibility (אחוריות ציבורית) ו בין נחשב כמכותם לעליידי חטא של אחד מהמנרי וכאתרי responsibility (pirusha השציגו כולם כולם כוונתם לעליידי חטא של אחד מהמנרי וכאתרי H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, Berlin 1936, .35 pp. 49—62; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, pp. 118—120; S. H. Hooke, *The Theory and Practice of Substitution*, VT 2 (1952), pp. 2—17 (Saharbarat loc. cit.).

. May, loc. cit., p. 108 .36

. S. Mowinckel, *Psalmen-Studien*, V, Kristiana, 1924, pp. 5, 61, 63 .37

. o.p. cit., pp. 432 f., 420, 442 .38

. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*, ZThk 52 (1955), pp. 1—42 .39

. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1957, p. 264 .40

התודעה האינדיבידואלית או הראייה של pars pro toto, של corporate personality, של

כפי שהוא פירושו אוטם. נוכל למצאו ביטויים לתפיסה המאגנית הזאת. פסוקים כמו, למשל, "בפתוח שחת בה יפל וגולן אלין לאלו תשוב" (משל כה, ב), או "לשון שקר ישנא אדוני" (שם כח – לפני הגירסה שנתקבלה גם עליידי קור), או "תמת ישירים תנחם" (שם יא, ג), או "כרי רוח יזרען וטופחה יקצרו" (הר' ח, ז), או "לפקד על יעקב כדרכיו מעלהו שיב ל" (שם יב, ג – כמובן ר' ק לפדי הירוש המיחס עליידי קון לפעלים "פקד" ו"השב") – פסוקים אלה או דומים להם עוד ניתנים להתרפרש במשמעותם להשכלה על הגורל האימאננטי. אבל איך אפשר לשמעו עדות על תפיסה זו מפסוקים. שאף הם מופיעים בין "הוכחותיו" של קון, כמו למשל, "שנא בצע יאריך ימים" (משל כי, ט) ? מהו הקשר הפנימי בין שנתה בצע לאורך ימים ? ככל אין אריכות והימים דבר ורק מהותו של שנא בצע, ומיליאו ונינתן לו מבחן ? מהו הקשר הטעני בין "מאזני מרמה" ל"תועבת ה" (שם יא, א). או בין "גביה לב" ל"תועבת ה" (שם ט, ח). בין "ענויה ריאת ה" ל"ישער וכבוד וחיקם" (שם כב, ד) או בין "בית גאים" ל"יסח ה" (שם טו, כה) ? האם כל ר' ק בע' הווא "חוונן דל" הווא "מלואה ה" (שם טט, יז) ? ואם זו תוצאה הכלריאית, כדרחתיותה של תוצאה ארגאנטי, ש"אמ רעב שנאך האכילתו לאח... והו ישלט לך" (שם כה, כא, כב) ? ובמתקoon לא אוכיד פסוקים שקוון לא הוכרים, כגון "אם תחקתי תלכו... וננתני גשכיכם בעתך" (ויי, כה – ג). רובם של וכתובים ואותו המבחר המנוגנים והשורותינו שעלו בונה רק את הבניין של התפיסה המקראית בגומל האלוהי באים וזוחלים נגדי.

ובכלל, עליימך מה קובל קוך שלפי התפיסה המקראית יוצר האדם במשחו ספרה הרת גורל המקייפה אורו ואתו חוגנו, שלא ניתן לו לאצת מתכוון, שאינה מרפה ממנה והוא חלק אינטגראלי של מהותו של "בזום מקום במקרא" – רוחב קוך – לא מובעת בצוותה כל ר' ק ברורה התפיסה שהאדם כולם בחזאות מעשי ונתולותיהם. כמו בנבאות השעש"ע (עמ' 11), למשל פסוקים: "לא יתנו מליליהם לשוב אל להזאתם" (ה, ד). "כרכפי ליישואן ונגהה עון אפרים... עתה כבבום מעלייהם" (ו, א–ב). מן הפסוק: "מה עשה לך אפרים... והסלכם כען בקר וכטול משפטך ה'ך" (ד) מסקן קוון שכונת הנביא למורה, שמעשו הובטים של מהוועדים הם וכלה מנימיטים עיאן בירוא של ה' להפעיל את תוצאותיהם. במקומות אחד (עמ' 16) כתוב קוון, שאין לך במקרא ספר המניה באפונו כה חרישמעי את השקפה שמשמעותה האדם הוא המכירiat את גורלו, כמו ספר קינותו החיה וחוזיות אפרט. למשל, "ולו הlein כל' מוות חזיו לדלקים פועל הגה ייחבל און והרה عمل וילד שקר בר' נדה ויחחרחו ויפל בשחתם פועל ישוב עמל' בראשו על קדרקו ומסו' ר'ך" (ג – ד–י). או: "כני עונתי עברו ראשין כנד' יכבדו מגני" (לה, ה). או: "וילבש קלה כמדון ותבא נים בקרבו וכשמנ בעצמותיו תהיו לו כבוגד יעתה ולמזה תמייד יתגרה". ילבש שוטני לכלמה ויעטו כמעיל בשסתם" (קמ' ח–יט, לט).

האם בכונה היא המסקונה שמסיק קוון מפסוקים אלה ומודומים להם של ספר חזע ושל ספר תחויים, שמשמעותם הנטה הרטת הנגול' ? יש למודות שמסקנה זו היא נוכנה, אם הדרך שבה הוסקה היא נוכנה. השאלה עתה איפוא אילנה עוד שאלת נוכנותה של המסקונה, של קביעה העובדת, כמו שוויתה עד כה בדבר שני נימוקי של קוון. אז עתה השאלה היא שאלת נוכנותה של המיתודה (וכיידיע שאלת המיתודה היא השאלה העיקרית בחקור המדעי). ועל המיתודה של קוון יש לקבוע שאין היא נוכנה לחולוין.

לתפיסה כללית מסוימת. אם כך, איך יתכן שתפיסה כללית זו מוצאת את ביטוייה אך ורק לגבי דרכי שיפוטו של אלוחים, ולא לגבי סדרי שיפוטו של האדם ? איך יתכן שחוור

גם את הריסתה. על שני יסודות מושחתת דעה מהפכנית זו אמשנה לנמרית עולמו של המקראי: (א) המושג בכלל, טוון קוון, נתפס בדרך כלל במובן משפטני, שלפניו מוכנות מידת הגמול למידת המשעה, ואילו במקרא אין מידות, אין דרגות, תופיו מוכנות בשר ועונש ; (ב) גם אם גומת, כותב קוון, על קטיגוריות משפטיות במושג הגמול, מיטינוי ומהותיהם של גמולו הוא שפה פעולה, המושג מבחן ולא מותכו. תמורה מעשונו יובא לעילו מבחן ושבך או עונש, ואילו במקרא, בהתאם להשכלה על ספרה הרת גורל והמקיפה את האדם, מה שבא על האדם יבואר עליו מפוקים: מהותתו של האדם עצמו היא הגורמת לו מה שייגרם. ביתר דיוק, היא הגורמת את הקורות אותו (עמ' 32).

כלומר קביעה העובדות, שמנה מסיק קוון את מסקנותיה, בכלל נוכנה היא? ככלום נוכן הווא (א) שבמקרא איי הדרינה בשוכר ובונש ? האם, למשל, בעשר המכות, בתוכחה (וויי, כה – יג– מג), בסקרים פעולות העונשנש של ר' איז אלע עmons (ד – יי) ו/or, ו/or – אין הדרינה ? אם יתקיאל מאיים בכילוין טוטאלי על צור (כה, יד), ולפי יש' (כג), טו עונשנה מוגבל לשבעיטים טנה, ואילו פצרדים תוליה בגולה ארבעים שנה או תקופה "מלילה שלחה שלחה" (יח' כט, גי–יד), או אם על מלך נזר תקופה זאת זכר עמלק מתחת דשים ? (דב' כה, יט). על עמוני ומואבי נאמר: "לא יבא בקהל זה עד עולם" (שם כב, ד–ה), ואילו על אדומי ועל מצרים כהוב "לא תחעב" (שם ח) או אם נשווה את עונשו של דוד בפיו של נתן (שם' ב' יב, יג–יד) לעונש שנאמר על ירבעם בן נבט מפני איה (מל' א, יד, ח–יב) – ככלום נכחיש שיש דרגות שונות של גמול ? ועוד יותר יוכיחו שהמקרא מカリ הדרינה בעונשיהם המקיים שבתם מסופר על הקטנת העונש עקב הפליה או עקב חרולה בתשובה, כמו שם' לב' ג, לד' : בבי' ד, ב', לב–לב : מל' א' כא, כא, טע' עודו עודו. ול��וף: איז מיתכתנה מליצות כמו "כי לחה מד' ה' כפליים בכל חטאתייה" (יש' מ, ב), או "ושלמתי ראנונה משנה עונש וחתאתם" (יר' ט), או "ויספתי ליסורה אהכם ש בע על חטאיכם", ויספתי עלייכם מכח ש בע חטאיכם" (וויי כו, ית, כא) – איך מיתכתנה מליצות כאלה אם אין קיימת התפיסה שיש קוריאציה מסוימת בין העונשה ובין גמולו ?

מקומות אלה ורבם אחרים כמותם, הטופחים על פניו של קוון ודעתו שבמקרא אין מידת הגמול האלוהי מכוונת למידת מעשה האדם. אין נזכרים במאמרו. רק בדונו בביעות הגמול במקרא איןנו מນמק, מדוע לא הביא אלא אוטם הפסרים שהביא, ומאותם הפסרים מודיע הביא רק ר' ק את הפסוקים שהביא. קוון בוודאי יודע על מקומות אלה והודים להם, ואם הוא מעלים עין מהם אין כי אם שבאייה. קוון בוודאי יודע על מקומות אלה והודים להם, ואם הוא מעלים עין מהם אין כי אם שהשתתל עליו הקובננטווקציינאליות, הרץון למצויא נסוכה כוללת לבעיטה הגמול' במקרא, המגמה לבנות מהה שנאמר בעניין זה במקרא קוננטווקצייה אחתה. רצון זה, להbias בטיטוים שוניים ומשוניים, זרים וחוגיות, מגוננים ומונגים למקרה מסו��, הוא אמן והכו הדוחף לכל פעולה מדעית. אך גם הכו המושך לכל מאינטראקטיבית אונטימודית. הלא בהיחדוף החזקן למצויא את הקו המשועה. הכלל, בעלי יודעים ובלי מתחווין הוא נמשך להעתלם מכל פרט שאינו נכנס או איןנו ניתן להיות מוכנס לחוץ הקוננטווקצייה אומנה עלייזו.

ולכלום נוכן הווא (ב) שבמקרא משתקפת השקפה על ספרה הרת גורל, ולפי השקפה זו גורלו של האדם אינו משוער זר למהותו ומובא עליו מבחן, אלא משוער אימאננטי למஹתו של האדם הוא שיצר אותו במשחו לעצמו ? אם נכח מדרשת 'הוכחותיו' של קוון פסוקים מסוימים ונפרש

[14] אם בסיכום לעיונים בדעתות חז"ל על היחסות, נקבע: "דבר אחד לא מצאנו: העלאה עיקרין אחד לכל שיטה עכפית, הכהפה עצמה על הכל, והמנגה לישיב בדריך ספקולטיבית את העובדות הסותרות זו את זו"⁴⁷, יש לקבוע עלי"ם עיון בתפקידו הגמול שבמקרה שלא זו בלבד שבסקרה אין מורה שיטית, אין עיקרין אחד כלל, אלא שאין בו אפילו ריבוי של תורות, של עקרונות מנוגדים, מופרשים.⁴⁸ במרקרא יש סיפוריים, שירטם, גנאומים, נבאות, פתגמים, היודים שביהם נשמעו או נזרמו ביטויים לתפקידו הגמול האלוהי. וביטויים אלה אינם באים ללמד על הגמול בזיקרין, כתיאוריה, כתורה מופשטת. אלא כהוראה קונה קריטית, בהדרכה מעשית (בתפקידו כהשתפות נפשית אקטואלית). עניינם של ביטויים אלה לא גilio דרכיו ה' אלא לימוד דרכי האדים בעבודת ה'. לא "מציאות פרtron עינוי חילך בן ירושה", מיצוגם עלי"ם משה והקב"ם, ברית עם ה'. אם ברית זו נזורה, יבא ה' עונש על העם וארכו. וכך צידח תישمر האומה כולה בפני העונש אסר יטיל ה' עליה בגלל מעשה היחיד? נזדרו סדרי משפט. וכל מי שהחר את הברית הוזע מוחה בהברה בשפה אחרת בשם אלוהים. ובזה הוכחה שהחברה אינה מזדהה עם מפְרַב הברית ועליזה זה ניצלה היא, ההברה מן העונש הקולקטיבי. מכאן שהענש התקבע עלי"ם האדים הוא אינדיידואלי, והענש התקבע עלי"ם אלוהים הוא קולקטיבי.⁴⁹

הדרתיות הבלתי-אמצעית אומרת: כל האקורות – אלוהים הוא הקורא איתן, לרבות הנראות כמקרים. גם כshedobor במקורה (שם"א ו. ט; רת' ב. ג) אין הכוונה אלא לומר, שבהתהוו המאורע לא פועלו גורמים מכלונם מצד בני-אדם, ורק ידו המכוננת של ה' מונחת כפועלתו בו (השווה שם' כי, כי). גם כל אסון וככל צרה – גורם החידר ואלהותם. הלווא קנאת ה' ושלטונו המוחלט אינם נוגנים כל מקום לפעולה עצמאית של כוחות זולתו, של דימוניות הממלאים חפקיד כל כך גדול וחשוב בדרות של העמים השכנים. אלוהים הוא הסיבת הראשונה, סיבת כל הנסיבות. ואפלו מעשי פליה ומיסטרין כולם סיבתם בו וכוכ בלאם (עמ' ג, ו; יט' מה, ז; נד. טו ועוד), ולא יפלול הפסק כל בכח שאין גובל לפערות השגותו.⁵⁰ זאת וזו. הוואיל והמשכל הרាជון בתפקידו המקראי הוא לא רק ש' בורא העולם הוא מנהיג העולם, אלא גם שהוא מנהיג את העולם במשפט צדק, לעילן לא י' בלבד שהוא וואה ברע הטבעי וההיסטוריה את ביטויו ההתהגה האלוהית, אלא אף מצדיקה אותו.⁵¹

א. א. ארבר, *ס' היגול ל.* קויפמן, עמ' קמ"ח.

47. היקפה של תחולתו הגמול מוגדר אמן בנוסחה של עיקרין בשם' כ, ה-ו (דב' ה, ח-י); לה, ו-ז; ברי' לא, כת, ביה' יה, טז, ית, כ; יה, ד, כ – אך הפסוקים ביר' וביה' אינם עיקרין (עיין להלן בפניהם ומאמר), ואשר להיגד בשם' (בדב'). עיון בחלק ב'.

48. הפראנטומטיקה והיסטוריות שבמרקרא נמוכה אפוא קקרענברתולה של ופייטה אבטולנטונית זו, ואני שתיל אגדת החרותים. כפי שמלטש מגניה (עיין למלعلا הערכה 32).

49. האם לא בתפקידו יוציאנו ונתקבב העובדה שנקבעה עלי"ם החקיר סימאנטי שה'צד' W. Eichrodt, *The- iustitia salutifera* אלא כ-*iustitia distributiva*? (*ologie des ATs*, I, pp. 155–162

הפרט אלא גם את הכלל שהוא חלק ממנו – משתקפת בתפקיד המשפט בניתהין של מעלה בלבד, ואין לה כל רושם בתפקיד מעשה בניתהין של מטה? איך יתכן ש-*suzerainty*-ruler punishment, communal responsibility, ruler-punishment, נתקבב כשם מתגליים בהנ-הגתו של שופט כל הארץ, בשעה ש-*communal responsibility*, communal responsibility, נתקבב כיעיות משפט כשם מתbeltאים בגור דין של שופט בשער דם?

לפי מדנהה אל נובנת סתייה בעין בריתו-אלאים (suzerainty-reaty) המכורת לנו בו יותר מכך תעודות נתפס כברית שהיה בעין בריתו-אלאים (suzerainty-reaty) המכורת לנו בו יותר מכך תעודות התייחסות. מלך בלתי-עצמאי מתחייב לשומר את כל חנאי החחה שבhem חיוו אוטו אדגרי, 'המלך הגדול', ואם יפר את הברית, יבוא מלך הגדול ויטיל עונש על כל עמו וארכו של המלך הוואסאלן. כן באו ירושה, מיצוגם עלי"ם משה והקב"ם, ברית עם ה'. אם ברית זו נזורה, יבא ה' עונש על העם וארכו. וכך צידח תישمر האומה כולה בפני העונש אסר יטיל ה' עליה בגלל מעשה היחיד? נזדרו סדרי משפט. וכל מי שהחר את הברית הוזע מוחה מוחה בהברה בשפה אחרת בשם אלוהים הילו. ובזה הוכחה שהחברה אינה מזדהה עם מפְרַב הברית ועליזה זה ניצלה היא, ההברה מן העונש הקולקטיבי. מכאן שהענש התקבע עלי"ם האדים הוא אינדיידואלי, והענש התקבע עלי"ם אלוהים הוא קולקטיבי.⁵²

אולם גם אם דעטו של מדנהה אל על תפיכת הברית בז' ה' ובין ישראל במרקרא היא נconaה בכללה, איך יתכן שבגדס של ביטויים לגמול הקולקטיבי בנתנה האלוהית מצוים במרקרא מאן ומקדמת גם ביטויים לגמול האינדיידואלי? הן כבר בחוקים האקודמים ביחס דרישות לדין את האתאיה היחיד. וכל חידר ויחיד בטוח שכילול הוא לנול את רימ' על ה' ולהשליך עליו אה' יהבו (בר' טז, ה; כ, ד-ה; לא, ה; ג; שמ' כב, כב, כו; שמ' כה, יב-טו; כה; לט; שמ' כ"ב ית לא; טז, יב ועוד). בין איש ובין אשה, בין אורח ובין גוי, הכל יודעים שעורה האלוהות פחותים לפניהן והכל פוליט אל אלוהים בצרותם (בר' כת, כא; ל; כד; לב, י-יג; טו; טז, ח; טז, כה; שמ' א-יא, י-יא, ז; כת, לט; שמ' ב; ג, לט; טז, ח; לא; יב, טז ועוד). בדבר זה שהשגת ה' עשויה להיגלו ליחיד בדריכת נפלוות, כשהכל משותב ומתחפה מעצמו להביא לידי הצלחתו, יודע להתנים איפלו עבד אברחים (בר' כד, יב).⁵³

אללא עולם אין להבין את התפקידו השינוי בתפקידו הגמול האלוהי, המוצאות את ביטויו בכתובי המקרא השונים, כי אם בשיטה של 'האנתרופרטאטיצה הפולית'⁵⁴, יכולם בגישה המתדייבת מותוך עצם מהותם, בהתחשבות באופיים הספרותי, בשיטתם לב למגמות של הכתובים.

שתי שגיאות-יסוד שינה קוץ מבחינה מיתודולוגית שכל אחד ואחת כשלעצמה פוסלת את התיאוריה שלו: 1. אין הוא מתחשב באופים האלטוביים. שהם מגמתיים, דידקטיים, ביטויים לכוננות סובייקטיביות או למצבים אומזינוגנאלים – ועל כן אין פשותם כמשמעותם; 2. אין הוא מתחשב באופיה של לשון הכתובים, שהיא ציורית ומיטאפורית, ועל כן פשותה לא כמשמעותה.

G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and Ancient Near East*, Pittsburg, 44.

1955 (Schaibert, *op. cit.*, p. 22)

Eichrodt, *Vorsehungsglaube u. Theodizee*, p. 47. 45

46. עיין בספרי.

את האדם בישותו כמושרש בכל נמי הוויתו בעולם, על כן משתקפת בהן התפיסה הקולקטיבית של הגמול.

ואשר להיפסת הגמול בברורי הנבואה, גם בהם אין היא ביתוי לשום טסתיימה אלא גיולה של הכרה דתית ישירה שאופה נקבע לפי חכלתו של הנביה. גם ירמיה ויחזקאל אינם יוצאים מן הכלל. ואף הנבואות שבספר ירמיה לא, כי-כט ובספר יחזקאל יד, יב-כ⁵³, יח : לג, א-כ (השווה גם ג, ג-כא), הנחותם בהסתיגיות מסוימות על ידי הפרשנים וחוקריהם בעלות התפיסה האינדיבידואליסטית, אין בהן כדי להכחיש את הכלל הזה.

על הנבואות הבנ"ל חולקו הדעווה ביחס לדבר כוונתן⁵⁴. יש אומרים שרימה מביטה את הכלול האישי לעתיד לבוא⁵⁵, ויש אומרים שרימה כמו יחזקאל מגדים שהגמול האישי הוא ורק ה' מאנו ומועלם, וגם בהוויה. בעצם גם מהות 'האינדיבידואליות' בברורי ירמיה ויחזקאל שנויות בחלוקת: בהכרזם על האחירות האינדיבידואלית ונוקטים לשון 'אבות' ו'בניים', האם כוונתם לאבות / 'בניים' — כמשמעותם או במובן המושאל, במובן דורות⁵⁶, ואם כוונתם לאבות ובנים ממש, האם ווחיט הם את התפיסה על העברת האחירות רק בקשר لأنשייהם שם בנירוגונים (ולא בקשר לנשים ולктנינים)⁵⁷ או בקשר לכל אדם

(גם בקשר לנשים ולктנינים)?⁵⁸

53. עיין להלן בנספח (עמ' 261).

54. אחרים מן החוקרים מטילים ספק בדבר שגנותם אלה הן מאותו הנביא בספריו נשתרו. את הנבואה בספר יר' לא, כי-כט שול וזרויף מירמיות בראותו בה "צמצום החשנה" של "ההבטחה הביבריה" שבנביות ירמיה על "הרירית החדשה" (ל-ל). בדומה לו סבור גם אייכרולד (שם עמ' 304) וגם פורדר (בפרישו לספר יחזקאל עמ' 99) מסכים לדמותו של רודולף, וייר חולק עלייה וטוען נגד טענה מיזודולוגית. — על ארבע הנבואות בעולות התפיסה של הכלול האישי בספר יחזקאל קובע אלי שאין מנבאותיו של יחזקאל. "הדיוקים הפלוטופיים שלן עם המסור הבלתי ריאלי והאטומיסטי מתאימים יותר לתיאולוג מלומד או למשפטן הוגני מאשר לבני הארץ המדבר מתחוץ המשבר של דשנים האחראות הבלתיות הורודה". לדעתו קטעים אלה הם מן התקופה שלאחר גלות בבל (שם, עמ' 110–112). עיין גם בפירושו לספר יחזקאל ב-*Interpreter's Bible* (Interpreters Bible).

55. פורדר רואה גלומות דואק באמצעות התבוננות בספר יחזקאל שבת התפיסה היא קולקטיביטות (חו"ץ מכא, ח : כה, י-ד).

56. לבי קויפמן: "הדעיה שרימיה זהה את תורתה – הגמול היא ישות ינית ולא דעה בטללה. התבונת איש בענו ימיה היא הבטחה שיש לה ירמיה, להבטחת הנריטה החדש והליך התהדים ועוד" (שם, כרך שליש/ספר שני, תלאבב תש"ח, עמ' 441). החתומה במקורה. ההשכה, שנבואה מדברת על شيء בדריכי הגמל, מצאה כבר אצל רד"ק. מן התהדים סכורים כך וגינברג (שם, עמ' 22). וייר, רודולף, פורדר, מאיר ועוד.

57. לאחרונה שאברט, *Solidarität im Segen und Fluch*, שם, עמ' 219–221.

58. גוזי דעתו של מי עיל ר' לא, כי-כט (שם, עמ' 109, 115–114). לפי קויפמן: "יחזקאל אינו שול ... גמל הבהיר בכלל, אלא מיטעים שאין שוף גמול בין הדורות" (שם, עמ' 554). החתומה במקורה.

59. יחזקאל מתנגד לכל אחירות קיבוצית ומכריז על גמול אישי מוחלט. לפי פורדר. כן גם:

"השפט כל הארץ לא יעשה מ-פ-ט" (כח)⁵² – היא משימה גדולה זו של בקשת גמול אישי. הלווא גורלו של קיבוץ אנשים מונח בכף המשפט האלוהי. השאל אפוא: ומה היה גורל הצדיקים עצם אם מספר לא יכול שלא כהלה מבחינה מיתודולוגית, הואיל ושאל שאל שבטיפור אין תשובה עלייה, כי שתיקת הסיפור אינה תשובה. אם מתחבאת בתפקידו של המשפט הkowskiktיבית במשפט הצדיק של אליהם, הי' זה מפני שהסיפור אינו עטק בדיון של יהודים אלא בדיון על ציבור ובהתאם לנוון מתנהל המאבק על דעתו, על הציבור. אילו היה הטכט שלפנינו תעודה משפטית היינו ראשית להסיק ממנה מסקנות בדבר התפיסה המשפטית של תקופתו, או לפחות של מחברו, וללמוד מכלל זה – לאו. אך לפניו ביתי ל-תיתות היה, לתפקיד אדם בטיסואציה מסוימת ובונתונם מסוימים, חד-פעמיים. ה' גוזר על ציבור, אבוחם טוען למען ציבור. אין להסיק משיפור זה מסקנה בדבר התפיסה האינדיבידואלית בגמול האלוהי – לא לחוב ולא לשיללה.

האיומים וההבטחות, התוכחות והנהמות, הקלילות והברכות – לפי עצם טبعן – רואות

52. השווה בובר, שם, עמ' 236–235. — לפי שמידות דושיה זה וכן אותו שני הפסלים האחרים בטיפור המקרה הימש על צדקת הממלך האלוהי (במ' ט, כב; שמ' ב, יג). — עיין למליה עמ' 239 (23) אינם שייכים לנמת האקורי של האספוריים שבדם נמצאים. אלא הם הוספות מאוחרות מכאו והוא מסק את המסקנה: "אופיינו הוא ששהלה זו [השהלה לצד האלוהי בהעינויו רבים על חטאיהם יהידיים] מופיעה רק בהנטות ובהערות-ישולים שהעורו ונוטפו לכתובים קדומים עליידי קוראים מתבוננים. בפרט בהתקרב גroleה של מלכת יהודא ... מתרבות הערוות כאלה" (H. Schmidt), p. 15 (Gett und das Leid im AT, Gießen, 1926, p. 15). בקבוע שמידות שכותבים אלה ~~ה~~ חטאיהם הםiali נגרר יותר אחריו התפיסה המקדמת הידועה על חולות הממלכה במקורה ממש. — "die späte Ansetzung dieses Stücks übersicht, daß es sich hier nicht um die individuelle Vergeltung der nachexilischen Zeit handelt, sondern um die Kollektivhaftung der alten Anschauning, nur daß die gewöhnliche Rechnung umgedreht wird und an der Stelle der die Gesamtheit verantwortlich machenden Sünde die für die Gesamtheit heilbringende Gerechtigkeit der wenigen eintritt". — op. cit., II–III, p. 299, 212 (מ'). על תפילה זווד (שמ' ב, שם) מוסכם שוויוס הוספה או אינה במקומה. על הקטעה שלנו (בר' שם כב–ל) כבר קבוע ולהואון שהוא אינו מקורי. דעה זו נתקבלה על רוב החוקרים, בזיהיהם על גונקל (לפי איסקספלט ית–יט, כח חטיבה אחת השיכת למקור שהוא גילה אותו וסימן אבות ל). — עיין לאחרונה של גונקל הלקוחות מולחאון מטיבו בנו יעקב בפירושו (עמ' 979–980). לא יותר משכנתה היא הטענה שגונקל טוען על דעת עצמו: "תפילת אברהם למען סודם קשה להבינה כתפילה ישראלי קדום. קדום היה לא המלייך אברהם זל קרובה. לוט. אבל מה עניינו של ישראלי הסיד בתפילה לממן עם פושע שאין לו כל דבר אותו – בודאי לא היה מוכן לשיראלי קדום". — מכל מקוםapaeanomazia של המלה 'משפט', שעלה מצע בוכר, מראה שהמשאנומטן בין אנרגיהם ובין ה' הוא חלק אורגאני של הספרור בפרק ית.

גמולו של אלוהים אחריו, יותר צודק מאשר עתה. הרי מאמצי הריטוריים של ירמיה הוא שאות שינוי המצב הוא מביע בחשמיעו שינוי בדרכיו האדים, במקום לומר מה היה ומה לא יהיה הוא מוסר מה יאמרו ומה לא יאמרו עוד.⁶⁰ למשל, הנבואה בפרק טו, יד—טו (כג, ז—ח) שmbנה מקביל ביותר למבנה נבואתנו:

בימים ההם	הנה ימים באים
נאם כי	נאם כי
לא יאמרו עוד	ולא יאמרו עוד
אבותأكلו בסר וגוו'	חי ה' אשר העלה וגוו'
כי אם	כי אם
איש בעונו ימות וגוו'	חי ה' אשר העלה וגוו'

בנבואה זו (טו) המודבר לא ספק לא בשינוי סובייקטיבי אלא בשינוי אובייקטיבי. מכאן שבטענה החתבירית עדין לא הוכח שהשינוי "בימים ההם" המובטח על ידי ירמיה (לא) לא יהיה אלא שינוי סובייקטיבי. על כוונת נבואהו 'הסתומה' הזאת של ירמיה (לא) ניתן לעמוד על יסוד השוואתה לנבואה המקבילה לה בספר יחזקאל יח, ב—ד, שהוא מפורשת: (עיין להלן).

בימים ההם	מה לכם אתם משלים את המשל הזה על ארdem
ישראל	אבותأكلו בסר ושני הבמים תקינה
לא אמר	לא יאמרו עוד
חייב איכלו יאכלי בסר וגוו'	חי אני נאמן אדרני ח'
אם יהיה לך עוד משל המשפט זה בישראל	הן כל הנפשות לי הנה
נפש האב וכנפשת הבן לי הנה	איש בעונו ימות
הנפש החתמת היא תמות	כל האדם זאכל הבסר תקינה שניין

השווות המכנית של שתי נבאות אלה זה לזה מראה שההבדלים הבולטים ביותר ביניהם הם: א) יחזקאל אינו חור על הזרוע המתוונת של הנוסח הפסול, כמו ירמיה; ב) העיקרון על האתירות האישית מופיע בתיזה בפתח חלק החובי של הנבואה אצל ירמיה. ואילו אצל יחזקאל העיקרונות הוא מס' קנה בסיסים הקטוע. אצל ירמיה הוא מובע במס' שפט חיוני, אצל יחזקאל הוא מובא בסילוגיזם. מן הסטרוקטוריה השונה יש למדוד שהענין הוא שונה. בשעה שענינו של נבואה יחזקאל בערך רון כשלעצמו, עניינה של נבואה ירמיה בኖוח העיקרונו שבפיו. יחזקאל בא להעמיד את ה"מטלים" בימיו על

60. עיין ג, טו : ג, לב ; לא, כב ; לב, לו.

עיוון דק בנבאות עצמן יכريع בדבר, עלה את פשטן של הנבאות ויעמידנו על ממשמעות המדויקת, על יחסן הנכון אל נבאותיהם האחרות של שני נבאים אלה ובכלל על מקומו האמתי בחולדות בצעית הגמול במקורה.

ובכן, בהיבוא ירמיה: "בימים ההם לא יאמרו עוד אבות איכלו בסר ושני הבמים תקינה כי אם איש בעונו ימות כל האצל והבר תקינה שניין"⁶¹ (לא, כח—כט)—על איזה שינוי ניבא שיחיה בימים ההם: האם (א) על שינוי בגמול האלוהי, או (ב) על שינוי בחורת האדם?

בعلיל דעה (א) טענים: 1. על יסוד לשונה והקשרה של נבואה זו ; 2. על יסוד נבאותיו האחרות של ירמיה המבטאות את התפיסה הקולקטיביסטית בגמול לגבי ההוו.

בعلיל דעה (ב) טענים: 1. על יסוד לשונה והקשרה של נבואה זו ; 2. על יסוד נבאותיו האחרות של ירמיה המבטאות אף הן את התפיסה האידיוביודאLISTית בגמול לגבי ההוו, ובכך טענות אלהות לדעתות שנותן.⁶²

אשר לטענה של הקשר לנבואה זו ושל תפיסת הנבאות האחרות, אין היא מוכיחה ולא כולמת. מבחינה מיתודולוגית היא פגומה, האיל ואינה מתחשבת באופיים של דברי הנבואה (עיין להלן).

אשר לטענה של לשון הנבואה — בעיליל דעה (א) טענים: "בימים ההם לא יאמרו עוד : ... כי אם איש בעונו ימות" כתוב, בעיליל דעה (ב) טענים: "בימים ההם לא יאמרו עוד : ... כי אם איש בעונו ימות" כתוב, והzierof "כ'יראמ" פותח משפט אנטיחיסטי לקודמה;

ולכן יש לראות את המלה "יאמרו" כנשכח גם לסייע טל הפסוק, כתיל כתוב:

"לא יאמרו עוד אבות איכלו בסר וגוו'
כי אם [יאמרו] איש בעונו ימות" ועוד.

אמנם הטענה החבירית הזאת שבפי בעיליל דעה (ב) היא נכון, אבל היא ככלעצתה עדין אינה מוכיחה שדעה (ב) היא נכון. אם כי ברור שבנויות המשפט היא: "כי אם אמרו" וגוו', אך עדין לא הוברר מדוע "לא יאמרו בימים ההם" מה שאומרים בימים אלה: האם מפני שאין תהיה הכרתו של האדם אחרת, יותר נכון מאשר עתה, או מפני שאין יהיה

G. von Rad, *Theol. d. ATs*, I, p. 392, II, München 1960, pp. 244, 276, 278

* בדבר כוונתה של המלה "בسر" חולkey Harvey על הפרוש המקובל. לדעתו הכוונה לא לענבים חמוץים, אלא להיפן לביכורים לפני זמנה, לענבים המתוונת במיחודה. יש כאן רמז ל'פירוט אסורים ימתקו' (עינו למלחה הערכה 25). ואילו טורטני חולק על פרירושו המקובל של הפטול "תקינה". לדעתו, הכוונה לא להרגשת הטעם המכובץ מה ושינויים. אלא לאי-aiccolות לאכול מנקיון שינויים. "מי שאכל את פרי כרמו כשהוא בוטר, הרי לא ישר לו כלום בעית הבציר, ואו תקינה שנייה, ככלומר לא יגרמו שינוי חזיל ולא היה לו מה تحت להן לנזוז" (הלשון והספר, א. ירושלים, תש"ה, עמ' 260).

.59. עיקר הטענות של בעיליל התפיסות השונות אצל שרברט, שם עמ' 219—221.

יסיטית בוגROL לא פחות מיחזקאל שנכואתו הוא. גודלה מזו. נכואתו של ירמיה סותרת נכואותיו והארחות שבין מובלעתה תפיסת הגמול הוקולקטיביסטי⁶¹, כמו שסבירוותיו

הסתירה הפנימית הזאת אינה ניתנת לישוב לא אצל ירמיה ולא אצל יחזקאל בהסביר שנהבאות המדברות בגמיל אישׁ אין מתחכונות לנשים ולктנים, והגבאות המדוברות בגמל הקולקטיבי איןן מתחכונות אלא לנשים ולктנים (ש א' רב ר' ט). ההתנגדות המוחלטת לתפיסה הקולקטיביטית שנבאות אלה ("אי יש בעוננו ימותה", כל האדם האכל "ברבר" וכו'), והן כל הנפשות לי הנח'ו, והnbsp;חטא היא תמותה) מתנגדת להלוטין הסביר זה, ואין ליישב את הסתירה ביןhbאות יחזקאל בהסביר ש"יחזקאל אינו שול... גמול כברותיו בכלל, אלא מטעים, שאין שוחף גםל בין הדורות) (קוריפון). דברי הנביא נל הכותנים עיננס מבני צדוק (מד. ט-יג) ללא ספק מתנגדים להסביר זה. ואין ליישב סתירה זו ובנהוה שהhbאות המשקפות את התפיסה האינדיידואליסטית הן מתkopתו השנית של יחזקאל.⁶³ ואין ליישב את הסתירה בשלילת הנבואות בעלות תפיסת קולקטיביטית ייחזקאל (טורר).

בראש וראשונה יש לזכור עקרונית, שהסתירה הפנימית הזאת אינה ניתן לישיב. וכל מי שבא ליעבה, בא בסתירה לאופיה של הנבואה. אילו הובאו לפני ירמיה ויחזקאל בובאותיהם המכחישות זו את זו, לא היו מכריעים בינהן, אלא היו אונרים עליהם: אילו רצאללו וברכי אלתמים חיים.

⁶⁴ ואת אינו דיבע בערבי גראינובירג בעבאן על גבונאותה יסת של רירמייה ייחזקאל בא לא.

⁶¹ יורי לא, נב' יג, ייד, פז ; ייד, טז ; דר, טז ; טו : טו, ד, טז, ג-ד ; יה, כא ; מט, ח-ג. (על ב, ט עין ספרין, עמ' 74-77 ; אל לבי יה עזינו להלן בחילק ב').

⁶² גז' ב. י"א. נ' כ"ג. ח"ב. כ"ב. מ"נ. נ"ה. כ"א. כ"ב. ח"ב. מ"ה. י"ג.

J. Morgenstern, *The Book of the*) 63 הורובן סיבת לסתות הוועה להסביר הנגיא תגונת הנבואות הן.

(Covenant, Part III, HUCA 8-9 [1931-32], p.

⁶⁴ בפינבוישו למחר ירמייהו עמ' 293 (*הטאגמה שלוי*).

[21]

מְאֵרָה וַיָּסֶג (ב-2) 250
הַעֲזִיקָרָוֹן הַנְּכֹזֹעַ, יְרֵמִיה בָּא לְהַבְּתִיחַ שׁ' בְּגִימִים הַהֵם יְהִי בַּפִּי הַעַם הַגּוֹסֶד הַמְתוּקָן,
אָנוּכָוּן. עַל-כֵן יְחֻקָּאֵל מַוְכִּיחַ אֶת דְּבָרָיו, יְרֵמִיה מַבְטִיחַ אֶת דְּבָרָיו. בְּדָבָר הַעֲזִיקָרָוֹן
אָנוּכָוּן אֲנִי בְּדָל בְּגִינְתַּה.

דבר זה שהמובהט לעתידי המשיחי על-ידי רדימה הוא לא شيئا' במעשה ה' אלא شيئا' בהכרת העם נתן אولي למוד גם מהקשר נבאותו זו. אמנם, אין להכריע בשאלת האם הפסוליםכו – לג' מוחות חתיבה ספרותית אחת¹⁸, אבל אין כל כוחה לדעה שהפסוליםכו – כן, כח – כת היו פעם ייחידות עצמאיות אשר חוברו יחד רק כדי עורך (ויז'ן).

להיפר, מן הקטע שבפוסקים – לא, שהוא בודאי חתיבה אחת המתחולקת לשתי יחידות ראשיות גם על-ידי שני צינוי הזמן ("הנה ימים באים" – פס' ל, "אחרי הימים הם" – פס' לב), אנו רשות אولي להסביר שגם שני הڪטעים האלה המסוננים על-ידי שני צינוי זמן ("הנה ימים באים" – פס' כו, "בימים הם" – פס' כח), הם חלקים אורגניים של בואה אהת.

כו הנט ימים באם נאם הא וורטמי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם וודע בהמה כו ויהי אשר שקדתי עליהם לנוש ולבתו וגו	לו הנט ימים באם נאם הא וכדרמי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגוי לב כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל ארבו בירוחם והמם
--	---

ג' נאם ה' ג' נתני את תורתך בקרובם וגוי
לא יאמרו עוד גוי ו' ולא ימדו עול איש את דרכו וגוי
כי אם איש בעוגנו ימות וגוי
כי כולם ידעו את אותיך וגוי

כשם שבנבוואה שבסוטוקים ל—לו מותואר ראשונה מעשה אלוהים (ל—לו) ואחריו כתויצאתו: מעשה האדם (לו): זה לא יתיה עוז, כי זה יהיה —ך גם נבואה של (**כו**—**כט**) וראשונה מותואר מעשה אלוהים (כו—**כו**) ואחרירך כתוגה לו: מעשה האדם (ל—לו)

(כח): זה ל' אימרו עוזי", ב', אט' ז', א' ב' ז'.
 והוא אומר: השיזואת הפטראקטורה של נבואה ירמיה על האחוריות האישית לסתורקטורה
 של נבואה יחזקאל על אותו הנושא והשווואת נבואה ירמיה שבmobuta ההנטחה הנדונה
 לבבאותו הבהיר של ירמיה הדומה לה במבנה שלה — שתי ההשוואות האלה
 לאוთה מסקנות, והיא: לפ' הנבוואה על "בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אילו בסר".

³⁶ קורן, מילון וואן גוליאום רהטומוגרפים כב—לג חטיבה אחת (שם, עמ' 115, הערכה).

[24] עצם⁶⁸. ובכאן שיב ו"סתירה" זו נמצאת לא רק בין נבואה אחת לשניתה, אלא אף בין נבואה מניה וביתה. את הנבואה על הצלחה מן השפטים (יחזקאל יד, יב-כג) שבה מודגשת הגביא ארבע פעמים את ה"עיקרונות" של הגמול האישני המוחלט: "זהם לבדם ינצלו" (יח. יד, טז, ב), הוא מסיים: "אף כי ארבעת שפטיו הרעים... שלוחתי אל ירושלים להחרית ממנה אדם ובמהמתה, והנה בתרה בה פטלה" וגו' (כא-כב) — למדך.⁶⁹

עד כמה אין ב"تورה" על הגמול האישני המוחלט אלא האמת הפידagogית בלבד.⁷⁰ בשם שחווכר כבר לא-פוזם, דעה רוחות היא בחקר המקרא שבעית "צדיק ורע לו רשות וטוב לו" לא צופיעה בישראל אלא צם התעוורות והתרעה האינדייבידואליסטית בפירוש הקאטאטיסטרופת הלאומית של יהדות שגרה משבר בדרכות. אך על דעה זו יש לקבוע ראשונה שאין היא ניתנת להוכיח. בغالל אופי של המקרא, ומושני טעמים: (א) אין להוכיח שכל היצירות הפסטוריות של אותה תקופה נשתרמו במקרא (נהפוך הוא!). אין יתרון אפילו שהמבחן נשתרם ממקרא משקה לנאמנה את כל היצירה של אותה תקופה. להוכיח כאמור, שהיו יצירות מפרק יותר קדום של התקופה שעסוקו בעיטה "צדיק ורע לו" יתכן כאמור, שעשו עד זמן ערךת המקרא או לא נתקבלו בשעת ערךת המקרא; (ב) אין להוכיח בכלל היצירות נשתרמו במקרא ועוכקות בעיטה זו שזמנם דיבורן הוא מפרק מאוחר של החוקפה. יש שזמנו המאוחר של חיבור כתובים מוכח אך ורק על-שם עיטוקם בעיטה זו, הנחשב כסימן מובהק ליחסור מאוחר.⁷¹ ושנית, יש לקבוע על בעיטה

[68] השווה צימרלי בפרוטו לספר יחזקאל: "יח' ייח אינו מפתח 'תורה על גמול צדק', אלא בכלל היפתחה ללימודיה הקאואיסטי שלו הוא מתכוון להשמע לאבורדים את הקיראה הנבואה החמה לתשובה" (עמ' 415). עיין גם איכירודס: "יחזקאל אינו שול את הקשר בין אשמת האבות ובין גורל הבנים". הרוי הוא היה ברור למדי במכתבו של הגולם, בשם שם הנביא במקומו תחירים מדבר בili כל היסוס על הגמול הקולקטיבי הפגע בכל חבריו הגם. הוא רק מכחיש שבחך אמר אלוחים את המלה אהרוןתו שלנו, ושהקובלנה שברך לך פסק הייא צדקה" (61). *Vorsehungsglaube und Theodizee*, p. 19–17.

[70] עוד: "השתה צימרלי בפרוטו לספר יחזקאל: 'יח' ייח אינו מפתח 'תורה על גמול צדק', אלא בכלל היפתחה ללימודיה הקאואיסטי שלו הוא מתכוון להשמע לאבורדים את הקיראה הנבואה החמה לתשובה'" (עמ' 482). גמ' שיתחו הולך לפוי שיטחו סבור שנבואה שבפטוקים יג–כ נארמה עלי-ידי יחזקאל בהיותו עד בירושלים, ואילו בדבריו שבפטוקים כא–כג הוא פונה כבר אל הגולים בבבל. אך לגבי הדעת על פעולתו הנבואה של יחזקאל בירושלים נקבע לא-פשטן שאנו לה כל יסוד אובייקטיבי (עיין למשל, קויפמן, שם, כירך שליש'י/ספר שני, עמ' 27) גם על הדעה שהובעה גם על-ידי שפיגל (עיין להלן בנספח), שבפטוקים כא–כג בא הנביא להאמן את הנבואה שבפטוקים יג–כ לא-רציוניות ההיסטוריה, יוצאים מערעריהם מן החקרים החדשניים (פורר, צימרלי, איכירודס ועוד). *"Die überraschende Wendung von 21–23, die den Ansatz von 13–20 so gar nicht formalistisch gleichlautend, sondern ganz unlogisch auf jerusalem hin wendet, ist für den nicht zu verstehen, der in 13–20 eine 'Lehre von der gerechten Vergeltung' gefunden hat, die nun auch auf Jerusalem anzuwenden wäre"*

[71] השווה, למשל, דברי שמידט וגונקל למלعلا, העיה 52. כדיוע' ישנה בספרות השומרית שירה

ששתהיהם "רווחת הגמול" המקראית.⁷² רצונות לחתת תוקף בשטח תיאולוגי לאבטונומיה האינדייבידואלית, שבה הבהיר היקום מאות שנים לפני כן בשטח פלילי (דברים כד, טז). אין דיק בדברי כל מי שבא לקבוע מסמותה החסכון של הנבואה הנזונה (ויש כל הנבאות במקרא בכלל) בלי להתחשב בעניינה העיקרי של הנבואה הישראלית ובעצם מהותה. עניינה של הנבואה לא באמת המגידאות, אף לא באמת תיאולוגית, אלא באמת העובדיות, גם לא באמת המגידאות, איןו בדרכי ה'.⁷³ אלא באמת הקוראה אל האדם בשעה זו, עניינה העקרק של הנבואה איןו בדרכי ה' בדרכי האדם, ובדרבה דרכי ה', אין היא מתכוונת למד להכיר את ה', אלא להדריך את האדם. גilio דרכי ה', בנבואה איןו התקלטת אלא אמצע. נדייק אפוא, אם נקבע, כפי שקבענו, שבתפיסת הגמול הקולקטיבי והאינדייבידואלי ריאת סתרה התיאולוגן או הפייר לוסוף. איש הדתות הבלתי-амצעית איןו רווח בשתי תפיסות מנוגדות אלה אלא אנשי טינומיה. כך נראה איתן גם כל אלה שדבריהם נשתרמו במקרא, בראש למספר המקראי) נוthon הסוגולה שחשו בקשר ישיר עם אלה הנבאים, הנביא (בdomma למספר המקראי) נוthon ביטוי לשתי האmittות של הגמול שהן את אותה האמת שהשעה צריכה לה. בשעה שהפרט מקל וראשו בנגד ענייני הכלל, הנביא יעדתו את קהלו על האמת שקיים קשר בל יinctek בין הפרט ונין הכלל, בין הדור ההור ובין הדור הבא, שכן לא ידבר על גמול אינדייבידואלי כי אט על גמול קולקטיבי. בשעה שהפרט נועד את חזונו מן האחריות האישית מתוד ריזיגנאציה או ליתאorigia (שהמצב הכללי גורם) או מתוך אינו סיבת אחרת, לא ישמש הנביא לאזוני מאזוני את האמת שהחידר כובל בכבלי מסורת אבותיו ולבוד ברשות גורל סביבתו, עירו ועמו, אלא ישותה בנגד עני עידתו את האמת, שהחידר אמן בקיורו הוא וגורלו בידו, שכן לא ידבר על גמול קולקטיבי כי אם על גמול אינדייבידואלי. התפיסה האינדייבידואליסטית, כאמור, אינה פרי של התפתחות דתית, מוסרית. וגם לא שנויים בחיקם הפליטים והחברתיים הלידי השקפת דתות חדשות (כפי שסבירים היום, כאמור, את הופעת תפיטה זו בנבאות ירמייה ויחזקאל). אלא מציאות פוליטיות חברתיות משתנית דורשת כדי פעם הגדשת אספקטים שונים של האמת האחת והיחידה.⁷⁴ מכאן שירותה ויחזקאל "סותרים" לא רק דברי מקרא אחרים אלא גם דברי

65. שם, עמ' 27 (זהטעמה שלי).

66. לפyi מאין הנבאות בעלות תפיסה אינדייבידואלית בספר יחזקאל (עיין למטה בהערה 66).

67. השווו מי בבור, תורה הנבאים,² תל-אביב תש"ז, עמ' 107–108).

(53) עוסקת בבעיתת התיאודיזיה (שם, עמ' 163): "לא זה הדבר, אם הנבאים יושעה או אסון, אלא אם הנבואה. תהא זו אשר תאה, מתאימה לדרישת האלהית אשר במאובט היסטורי מסויים. לימים של נתחת שקר נאה אמרת האסון המרעישה ומעוררת, נאה האצבע השוויה, המורה על החורבן ממשמש ובא בהסתורתי. נאה הדריפה הקשה על הלכבות הקשים; ואילו לתמני המזקה הגדולה, שמתוכה עלול להתרחש עוד או להתרחש שוב השוויה, לומני החרטה והתשובה נאה אמרת הייע, המעודדת ומתחודה".

ספח (לעמ' 253 הערכה)

בניגוד לדעה המקובלת, הנכואה שבחזקאל יד, יב – ב' איננה משפטת את חטאיהם של הגමולים שפיגל (לפי ספרי) – אולם דעתו של שפיגל – עד כמה שידוע לי – היא עתה יחיד: אך שיטתה פרטנית, שבה הוא נוטה, היא הרווחת ממחקרים המקרה שבינו, על כן רצוני מהתייחס אליהם טעמים מיתודולוגיים.

שפיגל סבור שഫוסוקים כב-כב הגם תוכחת שנקבבה לאחרי שנת 587, כשיזוקל גוכח לראות כי ובזרות ההיסטוריה הכהישו את התרבותו ואת התיאולוגיה שיזוגה בהן. על כן מתקבל על דעתו מהלך זה של הנבואה נאמר לפניו האקאסטורופה השופטת. ביתר דיוק, אחרי שנת 590, שמרוד דקילתו כבר היה גלו, ככלות, בשלא היה עוד מקום להזיח שאפשר לחדר את חנינות של זדקו'ו והעיבר על ידי כך את רוע גוזרה. שפיגל אומר למצבוא את ההזמנות שעוררה את ייזוקל לבנוותוו, ומתראר את הסיטואציה הבאה: הורים שהו אותו בבבל ובניהם נותרו בירושלים הנצורה פנו לregnbia שניבא על אבדונו במפורש (בד, כא). הוואיל ולדעת שפיגל עמידה בתפילה להעברת וען הגירה נשבה כחפקידי הראשוני של נביא (בר' ב, ז, שמ"א יב, כג; ר"ג, י"ד, י"א). אין ייזוקל אלה לעשהו ואת עוד: השען כבר מארחות. אבל בדורמה לירימה (ג, טז; י"א, י"א; י"ד, י"א). אין ייזוקל כל לעשות את האמונה באלהוי הצעק והקדוש. כל היותר יינצלו הצדיקים, ואין איש, כי או וזה הוא להציג את האמונה באלהוי הגויה. כל היותר לשועות עוד בשעה שתפקידו תיכל להעיבר את רוע הגויה. לא היה יכול להציג אלא את דגון לא היה יכול לפזר את אקחת, וגם צדקו'ו של איוב לא היה מועלם לבני. אם מצמ'ם, מליצי יושר באלה לא היו מצליחים, על אהת כמה וכמה לא יוכל להציגו ייזוקל בן בוני. הצדיקים.

שתי פעולות מאפייניות את השיטה, הפלשנית שבנה נקט שפיגל (שהיא כאמור גם הנוגה בהקל מוקרא): א. קניית הרקע של הנבואה, זמנה ומשמעותה; ב. לימוד על פי א analogיות מכתביו אחרים; כלומר, כשם של פְּרִי כָּז, ש"מ"א יב, כג: ר' כו, ייח, וגם כא ב: הל, ג נבי מתבקש והחכלל, כך היה גם הפעם: החווים ביחסו מיזוקאל שיתפקיד להצלת ביזום שבירישלים; וכמס טירומיה אנו יכולים לומר להחרבר בתפילה. כך עתה אם יחוואל, שתי פעולות אלה נפרשות סדרותית מן מסוכנות, מכיוון שעולות לגורום לכך שפרשון ייחוס לטכסט הנדוז דבר שאיןנו מוצא בו. לכן העולות אלה הן פסולות מבחינה מיתודולוגית. בנובואה שלנו אין שות רם לזמנה ולמשמעות (צימרלי, 1969), אבל המשל, סבור שഫוסקים בכ-כב שיכבים להטבה המהילה עם פס' יב עיין בעליה הערתה [בבר הגיאו בבלה]. אולם אטילו היהת מכך של ירושלים, אולי לאחד שוגן דושלים משנת 587 לס' קובע את זמן הנבואה אחר מפלת הנחתו של שפיגל על זמן הנבואה. מניין שדווקה ממשיבת המשוערת על ידי התהה טיבת הנבואה: פניה החווים אל יחוואל? הרי מספר האפשרויות שהמצב הפלויי המשוער (לא מוכה כילעקר) עשר היה להולייד, אין לו עיור! לפי שפיגל סלטיות האנגלויזות הנוצרות להגיה דוואך אפרות זו, כאמור, כשם שבמקומות הנ"ל אנו שומעים לול בנייה אל הנבואה, וכשם שבמקומות הנ"ל אנו שומעים שהגביא אינו יכול להתפלל עוז, וכמס שבמקומות אחר נוכרים יישים קדומים שתפקידם בשעה נתקבלת, והפעם אף הם לא יכול לעוזר — בד הינה אריך להיות גם במקורה של נבו, ואטילו גניהם שהכיר יחוואל את דברי ירמיה,

בנוסף לארון עליון במטבח מודרני, ניתן להזמין רברט גאנץ, מומחה למטבח ולבישת ילדים, שיעזור בבחירה והרכבת ארון המטבח המתאים.

הקלוקטיבי, אך זה משליט בלבנו על האנושות. אולם לא אחת הוחגש אמונם במחקר המקרא החדשיים, שתהא זו איראהנה גמורה במחות הדתיות המקראית אם נקבע שעד המאה השביעית אין היא יודעת על ייחס האישី אל ה/, על הביטחון האישី של הייחיד בה. קיימת אפוא במחקר המקרא חיים הכהרת, שלפי עודתו של המקרא הרגיש ויזחיד בכל דור ודור כי אחוריות לפני ה' היא אחריות אישית והאמני כי השגתו של ה' עליו היא השגחה פרטית. ועל אף הכרה זו מורה מודיע המקרא, שרק בסוף המאה השביעית התהוו השינויי הרadicאלית בתולדות האמונה בגמולו, שرك או גולדה או נתעבה התפיסה של הגמול האינדיידיאלי ונוגברה על התפיסה של הגמול הקלוקטיבי, ובכך: מצד אחד קיימת במדוע הכהרת הנכונה, מצד שני רוחה ביהותה המוטעית. מופעה זאת במלחמות המדע אומרים: פרשוני. נדמה לי, שאין תפעה זו מותפרשת אלא מתוך קר-

ש דרכָ המחבר שבה מגיִע המודע למסקנותיו לתורתו, אינה הדרך הנכונה. שיטה נכונה, שיטה שעיקרה התחשבות בכתוב, בדמונו ובאופןיו, תעלת שההתקיפה הקולקטיביסטית והאנדריבידואליסטית של הגמול במקרא אינה עניין של שינויים באמנות ודעות, אלא של שינוי ביצירויות חינוכיות: הן הדוגשות שונות של אנטינומיה כפי שהיא השעה צריכה להן, וכן תעללה שיטה נכונה שאין ביד מחקר פילולוג-ביבורי לעמוד לא על תורה המקראית, וכל שכן על תלותותיה וונגולותיה של תורה כזאת, הוואיל וספריו המקרא לפני כל אופנים אייב "פרקם באמנות ודעות של ישראל הקדום", ובוודאי לא ספרי לימוד

ח'יאולוגיה סיסטמאית. ואך הצביעו כבר על הפרובלימיות "בדבר ערכם של חלקיים מסוימים של התנ"ך להבנת תולדות האמונה בישראל", על הקושי הענייני נמעבר מספרות להיסטוריה, מליבורו כוננותו של מה שכחוב לנוילוי ההליכים "כמוות שהי"ר" — נמצאנו עתה למדים, שיש ואין אפשרות להסיק מכך, מנבואה, מפטגם, מתפילה לנבי תורה אמונה מעונדת הייתה לאוthon מספר, נביא, חכם, משורר.

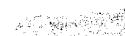
העוסקת בבעית ייטרוי של הצדיק מן המאה ה-17 ר' ים (VT, Suppl. 3 [1955], pp. 170—182; היסטוריה מתילה בשומר [תרגום עברי: ג. בונדי], מרחביה ותרבות מאותו פרק הום ובספרות האקדמית והמצרית שהודם [1960], עמ' 171—176). וכן יש עדויות מאוחרות יותר מ-1760 על סבל "ביהי מצדך". אבל בספרות מקראית לא עיסוק בבעית "צדיק רוע לו" מלכתחילה והיו התייחסו מרבב לטענה אותה רם.

642-640 תז' יי' טב' טב' טב' טב' טב' טב'

ר. י. צבי ורבולובסקי, תרבית כ"ה (תש"ט), עמ' 412.

האנשים האלה נאה להגדים גםם אם פורענות כלית תבו על הארץ "כי תהשא", "והיו שלשת האנשים האלה בתוכה... מה בקדמתך יונצלו את נפשך" (יד). בפעם הראשונה, בפעם השנייה, לא נאמר כי את הצד החיוובי בפעולת הגמול; האם, למעשה, למעט אחרים, כי זה עקיר הנכואה. לכן השוואה שלעצמה עזינה איננה אינית הבנה, עלולות להבלית את המיקומות המכילים יתרעל-המידה, ועלולות להשוויה לשווות יסודות היסטוריוגנומיים ולהציג על ידי כך לתפיסה מוטעית. לכן יש לזכור מידי A. Boeckh, *Encyclopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, p. 129 את ערכיה המשני, הטפל של השוואה בשבי הזרימונוטיקה (Methodologie der philologischen Wissenschaften). עד מה עוללה אסוציאציה ספרותית ומתחוררת בקורס ליחסים בו, לא להזכיר מנגה להויליך אותו מן הפסלים, שבו הוא קורא, לרמה רק, ולហקית, ולהביאו אותו לפירושים רוחניים וורים (השווה: I. A. Richards, *Practical Criticism*, Harvest Books, New York, pp. 13 f, 226 מלכיה עד כמה יפה כזו של העקרון המיתולוגיגי, המודגש בណז הספרות הכלילית, גם לנבי מדי הספרות המקראית: רק מי שירפרש בעלי להביס ימינה ושמליה, ביחסו בלבד להעדרם ב'מהלפנוי', מה-לה-הו', של היצירה. רק הוא ייצה חותם היצירה". על הפרשן להעתינו רק בדבורי המשורר, ואל יעסוק אלא במא שtagging בלשון היציר"ה" E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1956, pp. 10, 9 יי' זיאלך בשאלת "מהלפנוי". מהילאחו" של הנבואה, בדצון לשוחר רוחו האיסטיורי של הנבואה כדי לפניו עלי' שחוורו זה כשהוא נזע במקומות ובראים כאנגולות, אלא נוגש בשאלת מה התגשם בלשונה; אילו פירש לא כל פרט ופרט שבה; ביחסו ימינה ושמליה הנבואה כולה, ואת הנבואה עלי' כל פרט ופרט שבה; ביחסו ימינה ושמליה הבנת כל היסודות הזרוגניות השותפות בעיצוב דמותה האחדית של הנבואה בפהלומת, בפעולות המשותפת — בודאי לא היה מסיק שדנאל בשעתו השיג בתפלתו לבנו שונצח כס לחחיה, ובדומה לו אויב, בטיפור שהיה ידוע ליהוקאל וכח לאין-איין, השיג בתפלתו بعد רעהו ש' בהשיבו את שבות החיה את בניו ואת בנותיו שמו, וגם לא היה מסיק שנבואה תנודת אינה משתקפת התפיסה של הגמול האשטי.

(המשך יבוא)



מנין שלא שינה אף דברים שקיבל לפני רוחו (כשת שצימרלי אומר להוכיה בעמ', 318, 320)? שפינל הסיח דעתו (ובדבר זה אין הוא היחיד בחקר המקרה) מן האזהרה, בה הוחיר כבר בק אח הפסלים, שהשוואה שלעצמה עזינה אינית הבנה, עלולות להבלית את המיקומות המכילים יתרעל-המידה, ועלולות להשוויה לשווות יסודות היסטוריוגנומיים ולהציג על ידי כך לתפיסה מוטעית. לכן יש לזכור מידי A. Boeckh, *Encyclopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, p. 129 את ערכיה המשני, הטפל של השוואה בשבי הזרימונוטיקה (Methodologie der philologischen Wissenschaften). עד מה עוללה אסוציאציה ספרותית ומתחוררת בקורס ליחסים בו, לא להזכיר מנגה להויליך אותו מן הפסלים, שבו הוא קורא, לרמה רק, ולহקית, ולהביאו אותו לפירושים רוחניים וורים (השווה: I. A. Richards, *Practical Criticism*, Harvest Books, New York, pp. 13 f, 226 מלכיה עד כמה יפה כזו של העקרון המיתולוגיגי, המודגש בណז הספרות הכלילית, גם לנבי מדי הספרות המקראית: רק מי שירפרש בעלי להביס ימינה ושמליה, ביחסו בלבד להעדרם ב'מהלפנוי', מה-לה-הו', של היצירה. רק הוא ייצה חותם היצירה". על הפרשן להעתינו רק בדבורי המשורר, ואל יעסוק אלא במא שtagging בלשון היציר"ה" E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1956, pp. 10, 9 יי' זיאלך בשאלת "מהלפנוי". מהילאחו" של הנבואה, בדצון לשוחר רוחו האיסטיורי של הנבואה כדי לפניו עלי' שחוורו זה כשהוא נזע במקומות ובראים כאנגולות, אלא נוגש בשאלת מה התגשם בלשונה; אילו פירש לא כל פרט ופרט שבה; ביחסו ימינה ושמליה הנבואה כולה, ואת הנבואה עלי' כל פרט ופרט שבה; ביחסו ימינה ושמליה הבנת כל היסודות הזרוגניות השותפות בעיצוב דמותה האחדית של הנבואה בפהלומת, בפעולות המשותפת — בודאי לא היה מסיק שדנאל בשעתו השיג בתפלתו לבנו שונצח כס לחחיה, ובדומה לו אויב, בטיפור שהיה ידוע ליהוקאל וכח לאין-איין, השיג בתפלתו بعد רעהו ש' בהשיבו את שבות החיה את בניו ואת בנותיו שמו, וגם לא היה מסיק שנבואה תנודת אינה משתקפת התפיסה של הגמול האשטי.

בלטיטים שנשתמרו משיר העלילה האוגריתי, כידוע, אין מוספר שקהתם כת לתחייה. את הפה "זהו משוחר שפינל על סך ההגהה: There is reason to expect that in the end Danel is not given back to him" שיר העלילה צדק שפינל: "יתכן שההשלמה מתחייבת מרענן השיר, אך לפחות הדעת עצמה של שפינל: first suggested the resurrection of Aqhat, mainly on the basis of Ez 14:14" (שם הערכה 13) — ובמסקנה זו בוחאי לא צדק שפינל, מסקנה זו אינה מתחוללות נזיה טבאה מלפני חוקר גדול כמו שפינל, כבר צימרלי קובע: "אם שפינל מסקין מיה' יד מסורת שלפה גם דנאל ואויב בצדתם פדו את בנייהם מן הכלילון, עוזה הוא זאת בסכימאטואציגה יתרעל-המידה של המסורת" (עמ' 321). לדעתי, שיואתו העיקרית של שפינל היא לא הילינו בעקבות סכימה וונחה מראש, אלא הימנענות מקריאת מדיקת בטפטט בכללו ובטפטט לפרטיו. בראש וראשונה שלשים לב על כך: יהוקאל מוניכר את שלושת האנשים ה הם ארבע פעמים (יד, ט, יח, כ). פעמיים הוא מתיחס אל צדק הם (יד, כ), אל תפילהם אין כל זכר בדבריו. וזה ועוד. כל המסתכל בראבנית הפסלים אלה לא בפוגן עצם אלא בתורת חלקים אורגניים של הנבואה כולה: כל המסתכל בנבואה, בלשונה, בטטרוקטורה שלה, בעל כורחו יודה שהוכחרכם המרובה של שלושת האנשים האלה אין שום רמז לרענן, שהאנשים האלה פעם אמן הצלו את בנייהם ואת בנותיהם. אך הפעם, "במקרה הטוב" ("at best") לא היו מצליחים אלא את עצם. חוכמת שלושת