

## רעיון המוות בספרות החכמה המקראית - מהותו וחשיבותו

### פתיחה

המקרא משיב על השאלה מדוע כל אדם צפוי למות בכך שאלוקים עשה את האדם עפר מן האדמה ועל כן סופו לשוב אל האדמה (בר' ג ט). מוצאו של האדם מן העפר מונע ממנו כל אפשרות של המשכיות. מעגל חייו של האדם חייב להיסגר ע"י שובו אל העפר. "עפריותו". של האדם קובעת את כורח המוות; חיי חומריותו של האדם הם חד פעמיים ומסתיימים עם מותו. לפי המקרא, מחוץ לעולם החיים, לאחר המוות, אין קיום לאישיותו של האדם או לחלק ממנו (איוב ז כא).

תחומה של אמונת ה' העתיקה היא תחום החיים (תה' קטו יז). האמונה הישראלית העתיקה הבאה לידי ביטוי בספרי המקרא אינה עוסקת במשפט הנשמות בשאול ולא בגורלם בעולם הבא, אלא דין החוטא מתקיים עלי אדמות, והגמול שאדם ראוי לו מתקיים בחיי העולם הזה (בר' ד יא-יג). מול תפיסת גמול בסיסית זו עומדת המציאות שאין היא מאשרת תמיד את הציפייה למידה כנגד מידה, לגמול מתאים לצדיק מכאן ולרשע מכאן. פעמים "דרך רשעים צלחה", ואילו כוגדי כגד חיים בשלווה (יר' יב א). דמויות שונות במקרא מגלות את בעיית הגמול האלוהי. הבעיה באה לידי ביטוי במקומות שונים במקרא. כמאמר זה נתמקד בבעיה כפי שבאה לידי ביטוי בארבעה מספרי הכתובים: תהלים, משלי, איוב וקהלת. בספרי חכמה אלו באות לידי ביטוי דעות כעניין הקשר שבין תפיסת הגמול לבין מציאות המוות.

### הקשר בין תפיסת רעיון המוות לבין תורת הגמול בספר איוב

איוב הוא הספר שבמרכזו עומדת בעיית הגמול האישי והמוות.<sup>1</sup> איוב מביע בהודמנויות שונות את דעתו; אין הוא מכיר בפתרון של "חכה לו כי בא יבא לא יאחר" (חב' ב ג), כי אין תועלת בדחיית קיום הגמול הצודק אל מעבר לתחום הנודע של האדם המת. רק בחיים רואה האדם בטוב.<sup>2</sup>

לכן כה נואשה היא זעקתו של איוב כלפי אלוהים. אין איוב קובל על שאלוקים הסיר את השגחתו מעל האדם, אלא על שהוא משגיח עליו, ושלא לטובה.

<sup>1</sup> בספר איוב שני רכיבים שונים זה מזה כתוכנם ובעיצובם הספרותי ובמסרם. האחד כולל בעיקר את סיפור המסגרת (פרקים א-ב). במרכזו של רכיב זה עומד איוב כדמות של סבלן, תם וישר, המקבל בשלוות נפש את אסונו הנורא (ב י). איוב האיש אינו מעז להרהר אחר מידותיה של ההשגחה העליונה (א כא). במרכז ספר איוב אנו פוגשים דמות הנראית שונה מהדמות שבסיפור המסגרת, ואיוב הוא קצר רוח שאינו מקבל בשלווה את מר גורלו. על המתח שבין שתי הדמויות שבאיוב ראה: H.L. Ginsberg, "The Book of Job the Patient and the Book of Job the Impatient", VT 17 (1968) pp. 88-111. וראה י' הופמן, שלמות פגומה, מוסד ביאליק, ירושלים, 1995, עמ' 23, המתנגד לגינוברג ומציע פתרונות שונים לחספוסים הרבים לכאורה שיש בספר.

<sup>2</sup> "לראות בטוב" בא גם בהוראה "לראות חיים" (ראה איוב ט כה).

“עיניך בי” אומר הוא לאלוקיו, “ואינני” (איוב ז ה). זו עין עוינת שאין כוונתה להוביל את האדם בדרכו כדי שיצליח בה, אלא לשמור צעדיו לכל יימלט מידי (איוב ז יב).<sup>3</sup> אלוקים נוצר את האדם לפי דבריו שלא לטובתו (איוב ז כ).<sup>4</sup>

מה טעם נתן ה' חיים לאדם, שואל איוב, אם סופו כיליון.<sup>5</sup> למה עיצבו ידי הקל את האדם? האמנם כדי לבלעו, כדי להשיבו אל העפר (איוב י ט), אל ארץ חושך וצלמוות,<sup>6</sup> ומשם לא ישוב עוד לביתו? המת לא יעלה עוד אל האדמה לחיות שנית בעולם הזה. “כלה ענך וילך, כן יורד שאול לא יעלה”. זה איוב המחריב מוסכמות לאחר שנחרב עולמו.

אחרי המוות הכול שווים, בין אלה שחיו חיים שלווים וטובים ובין אלה שחוו ייסורים. “יחד על עפר ישכבו ורמה תכסה עליהם” (איוב כא כו; והשווה כה ו). בשאול הכול שווים, בהיותם משוללי כול. בשאול אין רכוש ושלטון, אין רוגז, אין מאומה. אף לאחד אין שם שליטה על המתים. שם אין ערך לעליונות הגדולים. הרשע שוכב ונח בשאול בדיוק כמו צדיק (איוב ג יז-ט).

איוב טוען שאחרי מותם לא יקבלו האנשים גמולם, שלא קיבלוהו בחייהם. הוא כבר הרחיק לכת בטיעוניו על עיוות הגמול בהנהגת העולם, כי גם בעולם הזה הכול שווים (איוב ט כב).

לא מטרידו עוד הגמול שנשתבש, אלא גורל האדם כאשר הוא אדם. לא “צדיק רוע לו”, אלא “אדם רוע לו” (איוב יד א-ב).<sup>7</sup>

תהא תבונת אלוקים ככל שתהא, וכן כוחות כפי שהם מתבטאים בטבע,<sup>8</sup> במצבו הנחות של האדם אין כל צדק. אלוקים אינו נוטה לו חסד אלא מציק לו ומענהו ללא סיבה; ולא יוכל האדם למצוא מנוח אלא במוות, אותו מוות שהוא השער לאפלה ולדומייה הנצחית אשר בשאול.

איוב אינו מאמין בהישארות הנפש ובצפוי שב“עולם הבא”. ולא רק איוב, אלא גם שלושת רעיו לא ידעו ולא הכירו עדיין את האמונה ב“תחיית המתים”; שהרי אילו ידעו על כך הייתה אמונה זו בוודאי תופסת מקום כמחשבתם של אותם הדרודות, והם, רעי איוב, באי כוח המחשבה המקובלת, לא היו נמנעים מלהכניסה לתוך נאומיהם לשם חיזוק ראיותיהם והוכחותיהם. אין הם נוגעים אפילו ברמז בשאלת שכר ועונש בעולם הבא. הם מציגים את התפיסה הדתית השמרנית בדבר שכר ועונש בהנהגת העולם הזה, כי כל טענותיהם נגד איוב

<sup>3</sup> ה"ם" וה"תנין" שייכים לאוצר המילים של מיתוס הים הכנעני. ראה מ"ד קאסוטו, ספרות עברית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב, עמ' 70-85.

<sup>4</sup> זו דעה מנוגדת להשקפה המקובלת, שבהסחר פנים אובד האדם. השווה למשל בר' יד: קין חושש מכל מוצאו שיהרגו, אם ה' יסתיר פניו ממנו. ראה גם תה' ל ח; קד כט; קמג ז. אדם הנמצא בצרה יתפלל לישועה בלשון “אל תסתר פניך ממני”. השווה תה' ד' ז; יג ב; כה יח; כז ח-ט; לא יז.

<sup>5</sup> בתלונה שהכיליון הוא תכלית חייו של האדם פתח איוב וקילל את יומו (ג-ה).

<sup>6</sup> השמות “ארץ חשך וצלמוות” נמנים עם אוצר המילים של המושג “מוות”.

<sup>7</sup> על רוב בני אדם, טוען איוב, שאינם זוכים ומצליחים, להגיע לשביעות ימים, וכנגד זה הם שבעי רוגז. סמיכות “שבע רגז” לאחר “קצר ימים” מרמזת כמה רב הוא הרוגז שהאדם מספיק לשבוע אף שימיו קצרים.

<sup>8</sup> חייו וגורלו של האדם נתונים בידי כוח אדיר (לפי איוב) בלתי נתפס בשכל האנושי. הכוח הזה הוא ה' המופיע בסיפור המסגרת של הספר ובסיומו.

מעידות שלפי סברתם עיקר הגמול לצדיק והעונש לרשע הוא בעולם הזה.<sup>9</sup> כל מה שנדרש בעניין זה וכל הרמזים ששילבו בתוך הנאומים בטעות יסודם.<sup>10</sup> לו היה איוב יודע ומאמין שיש חיים אחר המוות, לא היה מאבד תקוותו בעולם הזה ולא היה שואל בצער "וגבר ימות ויחלש, ויגיע אדם ואיר?" (איוב יד י').

העץ מותר הוא מן האדם בהתחדשות החיים (איוב יד ז-ט), אבל שאיש יקום לתחייה? עוד לא קרה כדבר הזה ואף לא יקרה. מן האדם נשללה אפשרות התחייה (איוב יד יב, יד).<sup>11</sup> היוודע שאלה לא יעלה עוד לחיות שנית באותו גוף בעולם הזה. אין תקווה לכך (איוב יד יט).<sup>12</sup>

### מוטיב השאול בספר איוב

איוב רואה בשאול את יערם ואת מקומם של כל המתים. איוב מתאר את השאול כמקום של שלווה מוחלטת. בשאול משוחרר האדם מכבלי החומר והייסורים ומשולל תשוקות ומאווים. לגבי איוב השאול הוא מקלט ופתרון למצוקת חייו. איוב, כידוע, יקל לו למות, ומעדיף את המוות על פני חיי סבל וצער שהיו מנת חלקו בעולם הזה. תיאור השאול בא להדגיש את מרי נפשו הוא על פני חלדו, ואין לראות בשאול מקום חיובי כשלעצמו. מן המענה הראשון (פרק ג) ועד למענה החמישי (יז יג) נתון מוטיב השאול בהתפתחות מתמדת לקראת הזכרת המילה שאול.

בסוף קללת יום הולדתו וליל התעברותה של אמו מתאר איוב את השאול כמקום של שלווה ושנה. זוהי תקוותם של אנשים סובלים ומעונים בייסורים. כי רק בשאול ימצאו מנוחה ולא בחיים. השאול עצמו אינו נזכר במענה הפותח. אולם הוא נרמז במילה "שם" (איוב ג יז, יט).

<sup>9</sup> אין ספק, שבעל ספר איוב אפיין מדעת ובכוונה תחילה את כל אחד מהרעים בקו מיוחד משלו (קרי: להשיב לקריטריונים של הספרות החכמתית). בזה הוא החיה את השיחות מבחינה אומנותית, העמיקן מבחינה רעיונית, ומנע שעמוס מן החזרה המשולשת על אותה השקפה. שלושתם הם טיפוסים חכמים. ניסיונותיהם בחיים אינם פרי התבוננות חפשית, אלא מיוסדת על הקבלה וחכמת ראשונים. הם מכירים רק שני סוגים של אנשים: צדיקים ורשעים; חכמים ואווילים. אסורים הם בכבלי הדוגמה האומרת "אשרי לצדיק כי טוב, אוי לרשע כי רע". זה נשמש להם קנה מידה למוד ולהעריך כל איש וערכו המוסרי.

<sup>10</sup> ראה נ"ה טור סיני, אנציקלופדיה מקראית, כרך א, עמ' 251. ספר איוב אינו מצביע על פתרון של שכר ועונש בעולם הבא. גם לפי סיפור המסגרת קיבל איוב שכר על סבלו בעולם הזה (מב ז-י). מסתבר שגם סיפור המסגרת לא מצביע עדיין על האמונה בעולם הבא. תופעה דומה מאתרים בשירת איוב. רכיבים אלו משקפים את המתח ההולך וגובר באישיותו של גיבור הספר.

<sup>11</sup> אין "אם ימות גבר" שאלה אמיתית אלא שאלה ריטורית בלבד; שאלה מקבילה ל"ויגיע אדם ואיר", שפירושה איננו.

<sup>12</sup> אולי בא כאן הכינוי "אנוש" לרמוז לחולשתו (לשון מחלה אנושה) של האדם, לעומת הרברים החזקים שמנה לפני כן. על כל פנים נמנו כאן ארבעה אובייקטים תקיפים מהדומם בסדר יורד מן החזק אל החלש ממנו: הר, צור, אבנים, עפר-ארץ (יד יח-יט). והזכיר אתריהם אנוש, שהוא החלש מכולם, לומר לך שאם החזקים שבברואים עתידים לעבור מן העולם, אנוש לא כל שכן. בעניין זה נזכרו כאן ארבעה שמות של האדם: גבר, אדם, איש, אנוש (פסוקים י, יב, יט). וסיים ב"תקוות אנוש האברת", לעומת מה שפתח "כי יש לעץ תקווה" (ז).

במענה השני (פרקים ו, ז) מבקש איוב מהאל, שיישא פשעיו, כי בסופו של דבר ישכון הוא בשאול, ולא ישוב לראות טוב, כלומר לחיות (איוב ז ט). במענה השלישי (פרקים ט, י) מוטיב השאול ברור ומודגש יותר, ודבריו על השאול מנוגדים לאלו שבמענה הראשון, שבו צייר תמונה אידיאלית של השאול. כנגד השוויון והסדר המופתי השורר לדבריו בשאול, כאן השאול הוא ארץ ללא סדרים (איוב י כא-כב). במענה הרביעי (פרקים יב, יד) מודגש הייאוש הגמור וכיליונו המוחלט של האדם. היינו נסתיימו בשבילו לחלוטין במותו, ואין כל מה שמתרחש אחרי מותו יכול לשמש גמול או עונש לעצמו (איוב יד י-כב).

במענה החמישי (פרקים טז, יז) אין לפניו אלא מוות וקברים, ואם ישכב בשאול היכן תיקונו? (איוב יז יג-טו).

במענה הששי (יט) אין המילה שאול נזכרת. אפסה תקוותו להינצל, והוא משווה עצמו לעץ שנעקר מן האדמה עם שורשיו.<sup>13</sup>

במענה השביעי (כא) חוזר מוטיב השאול, אך מנקודת ראות שונה. הרשע שוכב בשאול ונח לו שם בדיוק כמו הצדיק; ההבדל אינו במיתה, אלא כמה שקדם לה (איוב כ כג-כו).

במענה השמיני (פרקים כג, כד) טוען איוב, שאין אתו תחבולה נגד חושך השאול הצפוי לו שם. בשאול נשכחים ומחקים חטאי החוטא (איוב כג טז-יז; כד יט-כ).

נמצא אפוא ששאלת ייסורי הצדיק צמודה אל שאלת שלוות הרשעים.

המסקנה: פרט לשני פרקים (יט, כו) חותמים מעני איוב בשאול. דבר זה הוא ברוח המזרח הקדמון. הייתה נטייה להציג את שיא הדברים דווקא בסוף.<sup>14</sup>

### רעיון המוות ומהותו בספר קהלת

תודעת גורלו של האדם שהוא המוות מתפשטת על כל היקף מחשבותיו של קהלת. הדעת מראה לאדם, שעם המוות אין הבדל בגורל האדם והבהמה, "כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל" (קה' ג יט).<sup>15</sup> גורל אחד יקרה ליצור בעל החכמה והדעת וליצור הנעדר לחלוטין חכמה ודעת והכרת העולם. מעלת האדם על הבהמה מבחינה זו אין. "מותו האדם מן הבהמה אין" לא בחיים אלא במוות. כי הכול, האדם והבהמה, הבל בני חלוף הם, כי רוח החיים של שניהם היא מאותו מקור, והיא הולכת לאותו מקום. שניהם, האדם והבהמה, ישוּבו אל העפר (קה' ג כ),<sup>16</sup> ואין איש יודע מה יהיה אחרי המוות.

המוות הוא המכנה המשותף לאדם ולבהמה, לצדיק ולרשע, לחכם ולכסיל, למתחולל ולמסתגף. קהלת שוקל את ניגודה של החכמה מן הסכלות ומעיין בהן מבחינת ערכן הממשי. הוא מודה, כי לחכמה יש באופן עקרוני יתרון על הסכלות, מכיוון שהסכל תמיד

<sup>13</sup> לא אמר "זיכרות כעץ תקוותי", משום שלעץ יש תקווה אם ייכרת (איוב יד ז), אלא אמר "ויסע כעץ תקוותי" (יט ז). אבדן התקווה לעץ מסמל לאדם כיליון ודאי.

<sup>14</sup> ראה "ליכט, בעיות נבחרות בספר איוב, אוניברסיטת ת"א תשכ"ד, עמ' 52-53.

<sup>15</sup> "רוח אחד", לשון זכר, ואילו בפס' כא בא "רוח" בלשון נקבה. ואפשר שבא כאן "אחד" להתאם עם "מקרה אחד" שלפניו. "רוח" נרדף עם נפש, נשמה (איוב כו ג; לד יד; כר' ב ז). וראה ד' זילבר, בשיטין, סוגיות במקרא ובלשונו, תל אביב תשל"ז, עמ' 11-23, "יש זהות במשמעות שלש מטבעות אלה".

<sup>16</sup> גם על הבהמה נאמר "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השרה" (בר' ב יט) וכן "ואל עפרם ישוּבו" (תה' קר כט).

סובל, בעוד שלחכם, באותם מצבים, הכול נהיר וברור. אך מאידך גיסא אין בזה רבותא, שהרי זהו יתרון זמני. המוות, אשר תוקף חכמים וכסילים גם יחד אינו מבדיל ביניהם. בבוא המוות ולנוכח המוות אין הבדל בגורלם של החכם והכסיל. יתרונה של החכמה הוא זמני: כל עוד האדם בחיים היא חיותו, אך עם כלות החיים היא סיימה תפקידיה. המוות מוחק כל הישגיה. המוות פותר בעיות המעמדות, כי לאחר המוות קיים שוויון בין המעמדות, ולעומת השוויון במוות בטלים כל ההבדלים הערכיים, העולים מדרכי החיים שונות של בני אדם שונים. כך מסלק המוות את ערכיותם של כל הערכים. יעשה האדם בחיים אשר יעשה, "ואחרי אל המתים". המתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר כי נשכח זכרם (קהלת ה).<sup>17</sup>

מוטב על כן לחיות חיים כלשהם ובלבד שיחיה האדם, כי מחוץ לחיים אין מאומה. בעוד האדם חי, "מתוק האור לעינים". מעבר להם מחכים לאדם רק "ימי החשך", ימי השאול שאין אור המתוק מגיע אליהם, ואין שם שמחה. כל שבא אחר החיים "הבל" (קה' יא ז-ח).<sup>18</sup>

הבעיה של עיוות הצדק איננה ממלאה בספר קהלת תפקיד רחב כל כך כמו אצל איוב. אבל גם קהלת רגיש לעושה ולרשע השוררים בחברה (קה' ג טז; ד א). קהלת אינו מדבר בועם על חמס חברתי ומשפטי, אלא מעיר עליהם באנחה בלבד, כי אין לו תקווה לשינוי, אף על פי שהכיר את ההנחה כי "יהיה טוב ליראי האלהים, וטוב לא יהיה לרשע" (קה' ח יב-ג). אבל הנחה זו אינה מתיישבת עם המציאות.

לא די שצדקתו של הצדיק איננה מגן לו, אלא היא מביאה עליו את אבדנו. ולא די שרשעת הרשע אינה עוקרת אותו מן העולם, אלא היא עוד נותנת לו כוח עמידה ולא רק עמידה ארעית<sup>19</sup> אלא עמידה מושרשת, שכן "הרשע מאריך ברעתו" (קה' ז טו). זוהי לא רק פירכה על תורת הגמול, לא רק הכחשתה של תורה זו, שגרסה כי יש גמול מוחלט המתבצע כהליך טבעי על כל מעשי האדם (מש' י ל); אלא הפיכתה על פיה. הנהגת העולם מעדיפה רשע וכו' יכון אדם.

איוב זועק על הסבל האנושי, כי חיים וסבל הם סתירה משוועת. אם נתנו חיים לאדם, סבל בצדם למה? ואם סבל למה חיים? (איוב ג כ). וקהלת תוהה עצם החיים למה. אם למעוות אין תיקון, מי הוא שעיוות אותם ללא תקנה אם לא בורא העולם, ולפיכך גם אין תקנה להם, ואל מי יפנה ואלוקים רחוק (קה' ה א).

אין קהלת שואל למה ואיך, אלא חורץ כי אין שחר לסבלו של האדם עלי אדמות, ואין משמעות לחייו, כי אין האל גומל לאדם על פי התנהגותו המוסרית (קה' ג יז).

<sup>17</sup> הדעת נותנת שמה שאין למתים הוא מה שיש לחיים. אם לחיים יש ביטחון הרי למתים אין "שכר". השווה תה' קיט קטז; קמו ו. הפועל "שכר" בבניין קל עניינו "החבונן" (נחמ' ב יג, טו) וקרוך ל"חכה" (רות א יג) ו"קה" (יש' לח יח; תה' קד כו; קיט קטז; אס' ט א). לדעת ח"א גינזברג, קהלת, ת"א ירושלים תשכ"א, עמ' 114, יש לקרוא "שכר" (ש' שמאלית).

<sup>18</sup> המשל על יתרון האור מן החושך אינו מקרי: האור הוא סמל החיים, והחושך סמל המוות, והלוא בעיית החיים והמוות היא מן הבעיות המרכזיות של הספר.

<sup>19</sup> דעת בעל המזמור "ועוד מעט ואין רשע" (תה' לו ז).

איוב מתדיין עם אלוקים, דורש משפט, אך דרישה זו אינה ניתוק, כי אם המשך הדיאלוג בין אלוקים ואדם. איוב חש בנוכחותו של אלוקים ובעינו הצופייה (איוב לא ד). זעקתו היא זעקה שבשאלה, ומשאלתו היא שהמוקשה לו יתורץ. ומותר לומר, שאיוב "מערער על אלוקים לפני אלוקים".<sup>20</sup> ואילו אצל קהלת נפסק אותו דיאלוג, ונשאר רק מונולוג של אדם בינו לבין נפשו. קהלת יכול לדבר על אלוקים ולא אל אלוקים. קהלת, שלא כאיוב, מסיק את מסקנותיו מן החיים בכלל ולא מאסון חיים פרטי.

דעתו של קהלת היא שלהתנהגותו המוסרית של האדם אין כל השפעה על קורותיו. גורלו נקבע על ידי גזרה קדומה. העולם מתנהל במחזוריות; הכול קבוע מראש; לכל מאורע בחיי אדם יש עת מיועדת (קה' ג א-ח), ושום בן תמותה לא עמד עדיין על טיבה ותכליתה, ואף לא יהיה בידי אדם להשיגה (קה' ח יז, יא; יא ה, יד).

בשכר, בעונש ובחיי העולם הבא לא האמין קהלת. את האמונה בהישארות הנפש, שכבר הייתה מתפשטת והולכת במעמדות הגמוכים, בחוגים עממיים, לא אימץ לו.<sup>21</sup> והוא מביע ספק אם יש הישארות לרוח האדם (קה' ג כא).<sup>22</sup> היתרון היחיד שיש לאדם מן הבהמה הוא השכל, שניתן לאדם בניגוד לחי חסר התבונה, מורה לו את הכיליון והחידלון. כנראה, מושפע קהלת בעניין זה מן הרוח הדיאלקטית, היוונית, שכפרה במציאות חיים בעלי הכרה בעולם הבא ובהישארות הנפש.<sup>23</sup>

אחר המוות אין עוד ולא כלום. מות האדם היא סיום מציאותו. שם, בשאול, לא "תמצא ירך לעשות מאומה", "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול" (קהלת ט י).<sup>24</sup> אין שיבה מן המוות, ואין אדם נצפן בשאול לזמן קצוב. כל יורדיה - לא לגור שם הם יורדים, אלא "להשתקע", ואין "משלחת" שילוח, שחרור, משם.<sup>25</sup>

### תפיסת המוות ותורת הגמול בתהלים

אי אפשר ללמוד במישרין מן המציאות את דרכיה של ההנהגה האלוקית. יש ללמוד את המציאות, יש להתאמץ כדי להבינה, כי לעתים קרובות המוקשה שבה מרובה על המיושב. הצדיק בספר תהלים זועק ומשווע אל האלוקים, מגלה לבטיו, תוהה על חייו ועל גורלו כאדם נוכח מציאות של סבל, המסכנת את השקפתו בצדקת ההשגחה העליונה על תורת הגמול.

מאבק זה איננו רק להצלת הגוף והנפש, אלא גם להצלת ההשקפה המסורתית על תורת הגמול. אולם ישנם לבטים גם אצל הצדיק והמאמין השלם, ויש תיאורים על הרע בעולם. לפיכך מזהיר בעל המזמור "אל תתחר במרעים, ועל תקנא בעושי עולה" (תה' לו א).

<sup>20</sup> ראה מ' בוכר, תורת הנביאים. ירושלים 1975, עמ' 177-178.

<sup>21</sup> ראה ר' גורדיס, "ספרות החכמה", ספר השנה ליהודי אמריקה, כרך שישי, ניו יורק תש"ב, עמ' 148-177.

<sup>22</sup> "העלה - הורדת", הה"א מכל מקום היא ה"א השאלה. ואין להקשות על ניקוד הה"א בקמץ, שהרי מצאנו ניקוד ה' השאלה גם בקמץ, כשהיא לפני אות גרונית (במ' טו כב; בר' יט ט) וכן ה"א פתוחה לפני יו"ד (וי"י יט).

<sup>23</sup> גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 23-25.

<sup>24</sup> השם "חשבון" משמעו כאן ערמה ותחבולה, והוא כמו ברה"ב כו טו; והוא ניגוד לישר.

<sup>25</sup> ראה הערה 5.

ומתוך האזהרה "אל תקנא" משמע ברור, כי הרשע שפר עולמו עליו, ועלול הוא לעורר קנאה; מתוך הלאו אתה שומע הן.

מזמור הפתיחה מוקדש למהותם וגורלם של הצדיק והרשע.<sup>26</sup> העובדה שעניין זה חוזר ונשנה במזמורים רבים מעיד, שבעיית הגמול המסורס אמנם ניסרה אצל המשוררים והחכמים. במזמור עג מתוודה המשורר, כי כמעט נתערער עליו עולמו מתוך שטפח עליו אושרם של הרשעים. לבעל המזמור לא הציקה רק שאלה אובייקטיבית, שאלת צופה ומסתכל בחזיונות החיים, "מדוע ו"למה", אלא הרכה יותר מזה. הוא עצמו נעשה צד בדבר "כי קנאתי בהוללים, שלום רשעים אראה" (תה' עג ג).

אין הוא מקבל את העצה "אל תקנא". הוא מודה ומתוודה שבגלל קנאה זו כמעט נטו רגליו לנפול; כמעט נכשל באמונתו וכפר בצדק האלוקי בהנהגת העולם.

בגילוי לב מפתיע הוא מתוודה שאינו בטוח בצדקת השגחתו של האל, ובעיית הצלחתם של הרשעים קשה יותר מבעיית סבל הצדיק אשר טעה בשוגג. ואילו רשעותם של החוטאים בולטת לעין כול, וכך גם הצלחתם.

המשורר מוכן להודות כי הגורם שהביאו לידי הרהורי בגידה הוא הקנאה. הקנאה בהוללים נובעת ממצבם בחיים, משלוותם, משלמותם, מביטחונם ומהצלחתם. הם הגורמים להרהורי הקנאה. כעוד הוא עצמו היה ידוע פגעים ונגעים, ולא עבר עליו יום אחד ללא ייסורים (תה' עג יד).

במזמור זה מקופלת דרמה "איוכית" בזעיר אנפין. במקצת אף הרחיק המשורר לכת מאיוב. לא מצאנו אצל איוב, אפילו בגבור עליו מרירותו ומריו, שהתחרט על חייו הישירים והטהורים, ואילו אצל בעל המזמור התגנבה מחשבה "אך ריק זכיתי לכבי" (תה' עג יג). מכאן שהוא לא חיפש את עשית הטוב כערך פנימי מוחלט אלא קשר אותה לקבלת תגמול; הוא העושה את הטוב תמיד "נגוע" ונענש.

ניסיונו האישי מר, אך מרה יותר הסתכלותו. הוא רואה שהרשעים חוגגים את הווייתם ואף מקשרים אותה להשקפת עולם שלמה. אנשים אלה גאים ברעתם והם מתקוממים בגלוי כנגד השקפת החיים המקובלת הדוגלת בהשגחה העליונה. כמעמקי לבו הוא מהרהר, שאולי צודקים הם. בתוך נפשו נאבקה בלי הרף האמונה עם הכפירה. המשורר פותר את ההשגות על תורת הגמול כאשר הוא חש כגמול אחר, הגמול שבקרכת האלוקים. לא על שינוי במציאות מספר בעל המזמור, אלא על שינוי בראייתו, בתפיסתו.

הוא הבין ברוח ספר תהלים, כי אושרם של הרשעים איננו כי אם מקסם שוא, פניהם לאכדון. ולגבי עצמו התגלה לו הטוב העליון בקרכת האלוקים. "ואני קרבת אלהים לי טוב" (תה' עג כח).<sup>27</sup>

השאלה מעתה איננה מה מקבל האדם, אלא כיצד חי האדם. המודד החדש איננו מידת ההצלחה, אלא בגידה והתרחקות מה' מחד והרגשת הקרבה לה' מאידך. המתרחקים מה'

<sup>26</sup> ההשקפה על גורלם של צדיק ורשע ברורה ובטוחה בעצמה, ללא לבטים וללא טענות כלפי המציאות. יש לשער שהודות לביטחון הרב ולהרגשת השלמות של התיאולוגים המחברים עם הנהגת ה' את העולם הוצב מזמור זה כפרולוג לכל הספר, כדי להדגים כביכול את ההשקפה הכללית של המסדרים, העורכים.

<sup>27</sup> התוויה הרתית אינה חווייה סביב פולחן שבמרכזו האל, אלא שני מרכיביה של החווייה הרתית - היראה והאהבה - משפיעים על התנהגות האדם ומקשרים את האדם לאמונה.

אובדים (תה' עג כז). הרע אין לר קיום מפני שאין לו הוויה בעצמיותו. אלוקים אינו גומל לרע, אבל שכחת אלוקים דומה כחידלון,<sup>28</sup> ועתה, מלבד שאין שחר ואין טעם לקנא ברשעים כי אושרם הוא פרודור לאבדנם, כך הצלחת הרשעים היא חיצונית וחומרית, ולכן היא הצלחה מדומה. ההצלחה האמיתית היא נפשית, רוחנית, ורק הצדיק יכול לזכות בה. כך הגיע המשורר לאותה הוויה, שאין עמה מקום לשום חפץ עוד זולתה לא בשמים ולא בארץ. כך פוקעת כבועה כל אותה בעיה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". לא העתיד יתקן את ההווה הפגום, שנטל את הטוב המגיע לצדיק ונתנו לרשע, כי אם כבר עתה, בעצם ההווה הזה נודע הטוב האמיתי לצדיק השרי בקרבת האלוקים. ובאשר טוב אין רע (תה' כג ד). והעצה המנחה של האל (תה' עג כד) אינה אלא הנוכחות האלוקית המורגשת בלבו של המשורר. מי שחש בנוכחות זו נוהג במצבי חייו החולפים בדרך, שאינה נתונה למי שאינו חש בה.

משפט רב משמעות הוא "ואחר כבוד תקחני", ואחרי כן, כלומר אחרי מותי, "תקחני בכבוד". אמונה מפותחת באלמוות אישי אינה מובעת כאן, כשם שאינה מובעת בפסוק קרוב לזה (תה' מט טז).

כנראה, מדובר כאן על אלוקים ה"לוקח" את האיש במוותו. סוד זה שבמוות קיים היה בישראל רק בסיפורי מתיים.<sup>29</sup>

הפועל "תקחני" אינו מכוון למה שקריו בשם הישארות הנפש.<sup>30</sup> בן דורו של בעל המזמור ודאי לא שמע בו כוונה כזו. גם המילה "כבוד" אינה רומזת על כוונה כזו. הכבוד

<sup>28</sup> ראה מ"מ בובר, תורת הנביאים, ירושלים תל אביב 1975, עמ' 184.

<sup>29</sup> הראשון שמייחסים לו גורל כזה הוא תנוך (בר ה כד), אבל לפועל "לקח" יש משמעויות שונות. הוא מופיע גם בהקשר של מוות רגיל (תה' לא יד; יונה ד ג), בהקשר להצלה ממוות ראה: C. Barth, Die Errettung vom Tode in den Individuellen Klage und Dankliedern des A.T., Basel 1947, pp. 132-133. הכתוב עצמו אינו מפרש את הסתלקותו של תנוך מן העולם, וגם לא מסופר שעלה לשמים.

גם תיאור מותו של משה אפוף מסתורין, וזאת עקב הסודיות המעלימה את מקום הקבורה. סיפור החורה בא להוציא מלב העם את האמונה, שמשעה עלה לשמים, ראה ש"א ליונשטם, אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, עמ' 494. במקרא מסופר על איש אחד שעלה לשמים, והוא אליהו (מל"ב ב א-יא). בסיפור עצמו אין רמז שאליהו זכה לאלמוות, וגם לא נאמר מהו מעמדו בשמים. ראה לעומת זאת את התיאור הנרחב של אותנפשתים, אשר עלה אל עולם האלים (עלילת גילגמש ראה: J.B. Pritchard, ANET, Princeton 1969, pp. 88-96; כ"ה גורדון, לפני היות התנ"ך, תל אביב 1966, עמ' 65. רק בספר מלאכי בוטאה המחשבה שאליהו מיועד לקראת ימים יבואו. ראה י' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תש"י, עמ' 268. הסיפור על אליהו יוצא דופן במקרא כולו. סיפור זה הושמט מפני שהיה מושרש יתר על המידה בעם. ראה ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 234-235. המקרא נמנע מלהזכיר מה אירע לחנוך ולאליהו לאחר "הילקחם". בוודאי שאין לטעון כי הם מהווים הוכחה לקיום אמונה בהישארות הנפש במקרא. מסיפור עליית אליהו אנו למדים על השקפת המקרא. הגוף והנפש הסתלקו כאחד מעל פני הארץ; זולת ארצו לא נותר דבר מאליהו עלי אדמות. העיקר, שאותו אנו מתפשים, גורלו של אליהו אחר עלייתו לשמים, אינו נמצא בסיפור. ואין לראותה סיפור עלייתו של אליהו לשמים תשובת המקרא למוות. על פי הכתוב במקרא אין בכלל להעלות על הדעת אפשרות שמישהו יחפוץ להידמות לאליהו, כמו שגילגמש רצה להידמות לאותנפשתים. ראה לעיל ANET.

<sup>30</sup> היינמן, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, "השארות הנפש", עמ' 857-858, משתדל להוכיח כי ניתן למצוא במקרא רמזים להישארות הנפש. הוא מסתמך על ביטויים כגון "נאסף אל עמיו" (בר כה ח), "שכב עם אבותיו" (בר מז ל; מל"א ב י; מל"ב טז כ) ו"הלך עם אבותיו" (דה"א יז יא). אך ביטויים אלה פירושם "נפטר מן העולם", וזו לשון כבוד למיתה (במ' כז יג; דב' לא כז). היינמן טוען, שהעלאת שמואל באוב



אינו יורד עם המת שאולה.<sup>31</sup> גם המזמורים, שרעיונותיהם מסוכים על גורל האדם או על הרע החברתי ומידת הדין, שולטת בהם האמונה בסדר עולם מסורי ובהתממשותו של חוק הגמול עלי אדמות, ואין בהם כל רמז לשכר ועונש אחר המוות (תה' פרקים לט, מט, ט, י, יב, כו, לז, צד, קמו)<sup>32</sup> או מציל ממוות (תה' יח ו-י),<sup>33</sup> אבל במקומות אלה מתכוונים להחייאתם ולהצלתם של החשובים כמתים, מפני שצרה גדולה הביאה אותם אל התחום הרחב של המוות, ואין המליצות האלה כוללות את האמונה המאוחרת בתחיית המתים לעתיד לבוא.

החולה הסובל והנרדף משווה עצמו עם "יורדי בור" (תה' כח א; קמו ז), צועד לאלוקים מ"מחשכים" (תה' פח ז; קמג ג) והצלתו מסכנת הנפשות מתוארת כהעלאתו משאול (תה' ל ד).

את העם המדוכא מכסה צלמוות. הוא הולך בחושך ויושב בארץ צלמוות (תה' מד כ; יש' ט א), ואילו היקיצה מן המוות מתוארת כבלתי אפשרית (איוב ז י-טו).<sup>34</sup> וזה מקור תלונתו וייאושו של האדם. המוות מאפס את הכל, גם את הדינמיות של רוחק מזה וקרבה אליו.

וגורלם המיוחד של חנוך ואלהו מוכיחים, כי המקרא הניח את קיומה של הישארות הנפש. רוחו של שמואל לא עלתה מן השאול. המקרא מתייחס בשלילה אל המוסד של האובות והידעונים (וי' יט כו, לא; כו, כז; דב' יח י-יב; מל"ב כא ו; כג כד). ואף לועג להם (יש' ח יט; יט ג; סה ד-ה; יח' יג יז-כג). ולגבי חנוך ואלהו אין המקרא מזכיר ולא כלום על מה שאירע להם לאחר הילקחם. ואין לטעון שהם מהווים הוכחה לקיום אמונה בהישארות הנפש. ועוד טוען היינמן, כי תקוות איוב "מבשרי אחזה אלוה" (יט כו) אפשר שהיא רומזת על כישרונה של הנפש, שיעלה לאחר מותו של האדם על מה שזכה בו האדם בחייו. פסוק זה, שעליו מסתמך היינמן, סתום ביותר, ואין כל יסוד לראות בו אמונה בתחיית המתים. פירוש אחר ראה נ"ה טור-סיני, איוב, ירושלים תשל"ב, עמ' 184-185. והרי ספר איוב חוזר ומדגיש שאין כל המשכיות לאחר החיים, ראה: ט-י; כא; יד י-יב, יד, יט-כא; יז יג-טז.

<sup>31</sup> "כל מלכי גויים כלם שכבו בכבוד איש בביתו" (יש' יד יח). גופותיהם נקברו בכבוד בקברים שהכינו לעצמם, וממלך בכל נמנעה קבורת הכבוד.

<sup>32</sup> תשובותיו של בעל מזמור צד על הסתירות שבמציאות תורת הגמול הן: קריאה לנקמה ברשעים, הוקעתם כבוערים וכסילים, צידוק הדין, אמונה איחנה במשפטו הצודק (והגומל) של ה' ובהענשת הרשעים שבוא תבוא. אפילו את הכופרים בהשגחת האל הוא מלמד את תורת הגמול.

<sup>33</sup> גם על Marduk נאמר שהוא מחיה מתים ורופא חולים למי שנתון בצרה גדולה. ראה ש"א ליונשטם, אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמ' 761.

<sup>34</sup> תחיית יחידים במקרא מוכרת: אצל אליהו (במל"א יז יז-כד); אצל אלישע (מל"ב ד ח-לו); איש מת שהושלך בחיפזון לקברו של אלישע קם על רגליו וחי (מל"ב יג כ-כב). אולם אלה הם סיפורי נסים הבאים להאדיר את איש האלוקים, ואין כוונתם לומר, שטבע האדם הוא לקום לתחייה. מסיפורים אלו אי אפשר להסיק כי תחיית המתים היא תשובת המקרא למוות. במליצה זו השתמשו גם במשמעות לאומית (דב' לב לט; איכה ג נד-נה). מליצה זו נסמכה לרברי הקינה על האומה (איכה ג מב-מח), וכל הפרק נקבע כקינה לאומית. גם בישעיה (כו יט) מרומה התקומה הלאומית של עם ישראל לתחיית המתים. גם כתוב זה נמצא בתוך הקשר אליגורי (יג-יד, יז-יח), וכאליגוריה יש להכין את התחייה המתוארת בו. ראה ש"א ליונשטם, אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמ' 761-762. תחיית המתים והרפאים אינה תחייה לגופות, אלא מליצה לישועת העם, הנתון במצוקה והשח לעפר. ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ג, ירושלים ת"א תשכ"ד, עמ' 191-192. יש המייחסים נבואה זו לימי גלות בבל או לימי הכית השני. ראה מ"צ סגל, אנציקלופדיה מקראית, כרך ג, עמ' 291. גם החזרת עם ישראל המתנוון בגלותו לארץ מולדתו מתוארת כנבואת יחזקאל כתמונה של תחיית העצמות היבשות (יח' לו א-ד), ומלשון הכתוב נראה, שהוא לשון משל בעלמא. ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, שם.

האדם מסוגל להתקרב ולהודות לה' כל עוד הוא בחיים. עם מותו ויציאתו מארץ החיים יחדל האדם להלל את ה' (תה' קטו יז; ו ו; פח יא-יב; ל י). אמונה בהישארות הנפש אינה מובעת כאן, כפי שאינה מובעת במזמורים רבים אחרים. נפלאות מראה ה' נראים לחיים ולא למתים (תה' עז יב; עז יא; איוב ה ט; תה' קד לג). את המתים אין ה' פוקד עוד, לא לטובה ולא לרעה.

זוהי התפיסה המקראית העתיקה. היחס בין האדם לבין האלוקים קיים רק בימי חייו של האדם עלי אדמות. המוות הוא קץ היחס הזה. המוות הוא רשות הטומאה, והבא בשער המוות ניתק לנצח מן הקדושה האלוקית.<sup>35</sup>

תפיסה זו הולידה רוח קודרת, אף על פי שהאמונה הישראלית היא אופטימית מיסודה. מכאן האימה הגדולה של שוועת איוב על גורל האדם, של מרי שיחו על ליקוי ההשגחה האלוקית (תה' איוב י יח-כב; ט כב; יד א-ב, יט). התפיסה הזאת הביאה את מחבר ספר קהלת לידי שלילת ערכי חיים עליונים ואמיתיים, לביטול כל הערכים ולערעור על תורת הגמול (קהלת ט יא-יב; ד א-ג; ג טז). המוות כאילו שם חוק וגבול לצדק האלוקי, הוא מבטל ומעביר את האדם מתחום הגבול האלוקי לתחום שם לא יוכל לקבל גמול על מעשיו. חרף הספקות והפקפוקים, חרף הלקח ועדויות היום יום, השתלטה התורה בדבר שכר ועונש אישי עלי אדמות בקרב היהדות, אף הוסק ממנה, כמו במקרה של איוב, כי האדם הסובל הוא האשם בחטאים, שחטא ביודעין או שלא ביודעין, ועליהם הוא נותן את הדין בעולם הזה.<sup>36</sup>

העובדה שסופרי ספרות החכמה המקראית לא קיבלו את האמונה בעולם הבא, למרות שהייתה נפוצה במזרח הקדמון ובמצרים באותה עת,<sup>37</sup> גלויה לעין כול. לפי ראות עיני סופרים מקראיים אלה, היה שכר ועונש נוהג בעולם הזה בלבד.<sup>38</sup>

### רעיון המוות ותורת שכר ועונש בספר משלי

גם בספר משלי אין זכר לחיי העולם הבא, אולי משום שחלק רב מן החומר שבו עתיק, ומוצאו לפני צמיחת אמונה זו בישראל.<sup>39</sup> מעל כל ספר משלי מרחפת ההשקפה היסודית על

<sup>35</sup> ראה י' קויפמן, מכבשונו של היצירה המקראית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 133.

<sup>36</sup> ברכיב השני של ספר איוב המוצג כ"קצר-רוח", אין פתרון לבעיית צדיק ורע לו. הוא אינו מסביר את הסבל של הצדיק. בכל זאת, על דרך האיפכא מסתברא אפשר להסיק ממנו מוסר השכל ברור, היינו שיש ייסורים שאינם עונשין, ולכן יהיה זה בלתי צודק לשקול אשמתו של אדם על פי הסבל שפגע בו.

<sup>37</sup> ראה: פרנקפורט - וילסון ויעקובסון, לפני היות הפילוסופיה, תל אביב 1967, עמ' 94-119; G. Allen, The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental, Chicago 1960; ANET, ff. 101, 103, 114; L.W. King, Babylonian Religion and mythology, London 1903.

<sup>38</sup> שום תלאות חיים ורשע חברתי אינם מעוררים את משוררי תהלים לתהות על דרכי האל. אמונתם נלהבת עד כדי כך שלמראה הרע עלי אדמות (ויש מזמורים, הרומזים לרע זה; ראה למשל יג, כב, מ, עג, פח, צד, מט) הם נושאים עיניהם לשמים או הטבע סביב וטענותיהם מסתמכות. סדרי היקום והדר הטבע, שהם כלילי השלמות בעיני האדם, הם ערובה וביטחון להנהגה מושלמת בעולם. ניסיון החיים מאשר ומוכיח, לפי סברתם, את תורת הגמול בעולם הזה: "כי זרועות רשעים תשברנה, וסומך צדיקים ה'" (לו יז).

<sup>39</sup> בימי בן סירא כבר לא היה אפשר להתעלם מדעה זו, שהלכה וכבשה את לבות העם. על כן מתקיף בן סירא בפירושו את האמונה בעולם הבא. "במות אדם ינחל רימה ותולעה כניים ורמש" (פרק י 11). ובמקום אחר: "מאוד מאד השפל גאוה, כי תקות אנוש לרימה" (פרק ז 17). כששים שנה אחרי זמן חיבור

גורל האדם. השכר והעונש שמורים לאדם בחייו. הכול תלוי במעשיו. יהיה חכם וצדיק וחרוץ וירא ה' ושומר רכושו ונפשו, או טוב לו. יהיה האדם כסיל ורשע ועצלן וזולל ומבזבז ורכוש, אז רע לו (מש' ג לג; יא ח; יב ג; יד יא).

מובן מאליו, שהמציאות החברתית איננה כפי שהיא מתוארת במימרותיהם האופטימיות של חכמי ספר משלי על מצבו הטוב של הצדיק ומצבו הרע של הרשע. ההשקפה המובעת תכופות בספר משלי, כי "צדיק וטוב לו", יש בה בלא ספק הרבה מן המגמה החינוכית הדוגמטית, המתארת את הרצוי כמצוי. השקפת עולם כזאת, שהיא אופטימיסטית כיסודה, מבטאת את מצבם של בעלי מעמד מצליח בחיים בעלי עושר ובעלי עמדה חברתית.

דיבורים כמו "צדיק לעולם כל ימוט" (מש' י ל) אינם תיאור המציאות הכללית, אלא זהו מצבו של המעמד המצליח. את הצלחתם הם רואים כסימן ואות מאת האל לצדקתם. למרות ביטחונם הרב בתגמול לצדיק ולמרות האופטימיות הרבה (מש' ב כא; ג לג), הם רואים כי במציאות לא תמיד כך, ותשובתם היא, שה' מייסר את הצדיק האהוב עליו (מש' ג יב).<sup>40</sup> הקריאות הרבות בספר משלי לשמוע מוסר, תוכחה ועצה של חכמים וחורים אינן אלא קריאות לשמור על הדעות והמנהגים המקובלים, לשמור על המסורת, כפי שהחכמה מבינה אותה.

באזהרות מפני אישה זרה האינדיבידואל הם באבדן החיים, כערעור המעמד החברתי, היינו בהידרדרות ואבדון וסוף מר (מש' ב יט). אם המוות הוא מוות לא טבעי, סימן שהוא בא כעונש על מעשים רעים (מש' ב יח; ה ה; ו לב; ז כב-כג; ט יח). בספר משלי אין כל רמז לאמונה בשכר ועונש לאחר המוות.

### סיכום

בעלי ספרות החכמה, בעלי המבט החודר וההיגיון הישר, שדרכם לשאול ולהטיל ספק, לא יכלו להשלים עם תורת הגמול, שהיא שלמה מבחינה עיונית, אבל אינה מתאימה למציאות כהווייתה.

הם לא יכלו להעלים עין משלוות הרשעים ומייסורי הצדיקים, והם מתלבטים בשאלה החמורה הזו, כדברי קהלת "יש צדיק אוכד בצדקו, ויש רשע מאריך ברעתו". אף על פי כן אפייני שאין הם מקבלים את הפתרון החדש, האמונה בשכר ובעונש לאחר המוות.

ספרו (על זמנו של בן סירא ראה מ"צ סגל, בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט, עמ' 3-6) תרגם נכדו את הספר ליוונית (132 לפה"ס). בינתיים חדרה האמונה על שכר ועונש בעולם הבא גם לאלכסנדריה של מצרים, והמתרגם לא הביא את הפסוק בצורתו המקורית "מאד מאד השפל נפשך, כי עונש הרשעים אש ורימה". ראה ר' גורדיס, ספר השנה ליהודי אמריקה, עמ' 143.

<sup>40</sup> זהו המקום היחיד בספר משלי שיש בו רמז להרהור כי "צדיק ורע לו". אך באופן ברור לא נאמר הרעיון בשום מקום בספר זה.