

ספר חכמת שלמה

מבוא

א. שם הספר.

הספר נקרא בכל כתבי-היד היווניים ובתרגום הלטיני העתיק בשם חכמת שלמה. אבל בתרגום הסורי שמו: חכמתא רבתי דשלמה. התואר רבתי בא, כנראה, משום שכבר בתקופה עתיקה נודעו אספרי-חכמה שונים שנתייחסו לשלמה המלך (ע' לקמן), וכדי להבחין בין ספר זה ובין שאר ספרים מסוג זה, שהיו קטנים בכמות או באיכות, כינהו בשם: חכמתא רבתי, — ספר החכמה הגדול.

מתחלה היה השם חכמת שלמה מקיף רק את החלק השני של הספר, ספר החכמה במובן המצומצם (פרקים א—י). ולאחר שנתאחד ספר זה עם החלק הראשון של הספר — הוא ספר החזון (פרקים א—ה') — קבל כל האוסף המרכב מחלקים שונים (כמו שנראה לקמן) שם אחד. אין מן הנמנע ג"כ, שמכאן נובע השם הסורי חכמתא רבתי דשלמה, כל' הספר המוגדל והמורחב המכיל חלקים שונים שאין להם קשר ישר אל ספר החכמה במובן המצומצם (הם חמשת הפרקים א—ה', או לדעת אחרים — רק ארבעת הפרקים א—ד).

ב. חלוקת הספר ותוכנו.

הספר חכמת שלמה מרכב משלשה חלקים שונים: א) פרק א—ה', ב) פרק ו—יא א, ג) פרק י"א ב—ט. החלק הראשון של הספר נקרא בצדק בשם ספר איסכטולוגי, כל' ספר החזון. נושא החלק הזה הוא הניגוד בין הצדיק והרשע, כעין הניגוד שבין הענונים והרשעים שבספר תהלים. הרשע לוחץ את הצדיק ולועג לאידו. השלטון הוא ביד הרשע, הוא שופט את הצדיק ומרשיע אותו בסלפו את היושר והצדק. שורש רשעת העריצים הוא חוסר אמונה בהשגחת אלהים, ובכך בגמול ועונש. הרשע כופר ביום הדין ובעולם הבא. לדעתו אין אחר המות כלום וסוף האדם — אפסות מוחלטת. ואם כך הדבר — טוען הרשע — אין טוב לאיש מאשר לנצל את החיים עד כמה שאפשר, להתענג וליתנוות עד בוא אחריתו.

כלפי הכופרים האלה פוסק הסופר שיש השגחת אלהים היא שולטת בעולם. הצלחת הרשע היא רק אושר מדומה, ומאיך גיטא יסורי הצדיקים אינם אלא נסיון לצרף את נשמותיהם. אמת, יש שהצדיקים מתים בדמי ימיהם כחשוכי בגים, והרשעים להפך מאריכים ימים ברוב בנים. אבל אריכות ימים זהקמת זרע אינן עיקר, כי נפש האדם גבראה לחיי נצח. התולדות האמתיות של האדם הם שכל ישר ומעשים טובים, והאושר האמתי הם חיי העולם הבא. אז ישבו הצדיקים ויתענגו על זיו השכינה, והרשעים יזכירו לאחר זמן את סכלותם, שהרי חיי העולם הזה הם כאין וכאפס לגבי השכר הצפון לצדיקים לעתיד לבוא. הנשפטים מלפנים יהיו אז השופטים, הם ישבו לדון את מי שהיו מעניהם ונוגשיהם בעולם הזה.

בחלק הזה, כל' החלק החזיוני, אין כל תפקיד מיוחד לחכמה השם ספר החכמה אינו הולם אותו כלל. ואע"פ שהמלה הזאת נזכרת פעמים אחדות בראשית הספר אינה שם עיקר, ויתכן שהמקומות האלה נכנסו אל החלק הזה מספר החכמה במובן המצומצם. אבל מה שהוא טפל, וכנראה שלא במקומו, בחלק הראשון הנהו דבר יסודי ועיקרי בחלק השני. הנושא של החלק השני הוא ערך החכמה. המושג של החכמה בתור יסוד פועל

ויצור בעולם ומלואו ידוע כבר מספרי המקרא (משלי ח—ט, איוב כ"ח), אלא שבמקרא החכמה היא פירצוף פיוטי גרידא, בעוד שבספר זה הולכת החכמה ומתקרבת אל המושג של עצם ממשי, העומד ברשות עצמו, ובכן יש לנו כעין העצמה (ὕψιστος) במקום פירצוף. החכמה בספר זה היא יסוד קוסמי כללי, כי היא הרוח החודר בכל ומחיה הכל, וכאחת היא גם יסוד מוסרי ושבלי. החכמה כיסוד שכלי היא השורש של כל מיני מדע. בתקופה ההלניסטית התגבש החנוך הכללי (παιδεία) בשורה של מקצועות מדע שונים, כגון ידיעת הטבע, דיאלקטיקה, קוסמולוגיה וכו'. בעל חכמת שלמה מיחס את יסודות ההשכלה ההיא לחכמה האלהית. ידיעת הנסתר והנגלות יסודה בחכמה שהיא אמנית הכל (ז' כ"א).

הסופר מתנה את שבח החכמה בסגנון נשגב מלא התפעלות. החכמה היא: נגה אור עולם וראי טהור לפעולת אלהים ודמות טובו (ז' כ"ו). החכמה כ"דמות טובו" של אלהים היא גם כן מקור המוסר. בפילוסופיה היוונית התפתח המושג של המוסר המרובע, כלומר: הרבע מדות טובות נתקבלו כאמות המוסר בכלל. לפי סופר זה גם המדות המוסריות האלה יסודן בחכמה האלהית: כי היא תלמד ענוה ובינה ישר וגבורה (ח' ז').

מתיאור תפקיד החכמה בכלל עובר הסופר לתיאור פעולת החכמה בקורות העולם, וביחוד בקורות עם ישראל, הנבחר באומות. בין החלק הכללי העוסק בחכמה האוניברסלית (הפרקים ו—ח) ובין החלק ההיסטורי הפרטי שעיקר ענינו הוא מהלל אבות האומה הישראלית (פרק י') מכניס הסופר את התפלה הזכה של המלך שלמה שבה הוא מבקש מאת ה' חכמה ותבונה (פרק ט'). כמו בספר בן-סירא (פרק מ"ד) עובר אס-כן גם הוא מתהלת החכמה כרוח השורר בכל אל התיאור ההיסטורי כדי להראות שגם במרוצת ההיסטוריה מופיעה החכמה כרשות עליונה החותכת את גורל האנשים לפי מעשיהם. אותה החכמה, שהיא "בוררת מעשי אלהים" ביצירה (ח' ד'), בוררת ג"כ ומבחינה בין טוב לרע ובין צדיק ורשע בהתפתחות ההיסטורית. בפרק י' מתאמץ הסופר גם כן ליתן הקבלה בין הצדיק הרשע במעשי האבות (אדם וקין, נח ודור המבול, אברהם ואנשי דור הפלגה, לוט ואנשי סדום, יעקב ועשו וכו'), ומכניס כעין פראגמאטיסמוס מוסרי בקורות המקרא מנקודת ההשקפה של שלטון החכמה.

בחלק השלישי בא דרוש הילניסטי-יהודי על יציאת מצרים או (לפי דברי קויפמן קהלר J.E. ערך Wisdom) אגדה של פסח הילניסטית. מתוך החלק הזה יש להוציא את הפרקים י"ג—ט"ו המדברים על עבודת אלילים. כאן מבאר הסופר את התהוותו של הפולחן האילי על פי שיטה שכלנית דומה לאותה של הסופר היווני Euhemeros. לפי שיטה זו אין האלים אלא אנשים שזכו להאלהה. מה היתה הסבה להאלהה זו? לפני שנים רבות היו אנשים שגמלו חסד לבני האדם, ולכן נתנו אחרי מותם כבוד גדול לזכרם. במשך הזמן נשתכח טעם ההערצה ההיא והתחילו לחשוב את אנשי החסד לאלים. כך ביאר אבהימירוס את מוצא האלים ופולחנם. ולפי סופר זה, שגם הוא נשען על תורת אבהימירוס, יסוד האלהת אנשים נעוץ בחיי משפחה. וכך, למשל, יש שמת לאדם בעל השפעה או שליט בנו החביב ועשה לו פסל של בנו המת, לבל ימוש ממנו כל ימי חייו. האלהת אנשים התפתחה לאחר זמן מן ההתחלות הקטנות האלה גם כן מתוך אי-הבנה כמו אצל אבהימירוס, ולבסוף הרחיבו את ההאלהה הזאת על שליטים ומלכים.

מה ענין האלהת השליטים למדרש על יציאת מצרים? — הדבר פשוט. מכיון שהסופר עוסק ביציאת מצרים, וביחוד במכות שאלהים הביא על המצרים, הכניס את הענין על הפולחן האילי ובקשר עמו את האלהת השליטים, שהרי דוקא במצרים היתה רוחת הערצת השליטים בתקופה ההלניסטית. דמיון לזה אפשר למצוא גם אצל בעלי המדרש בארץ-ישראל, שגם הם מרבים לדבר על פרעה שעשה עצמו אלה (שמ"ר ח'). לדידי אין ספק שהכוונה לפרעונים מן התקופה ההלניסטית הרומית, ובכן לבני דורם של אותם הדרשנים.

חוץ מזה, מדבר הסופר בגנות עבודת אלילים בכלל, ובקשר עם מכת ערוב — על פולחן החיות בפרט, שלפי דעתו היתה מכת ערוב העונש המתאים לעבירה זו. והרי במצרים נתקבל הפולחן המוזר הזה, ובכן גם בזה יש קשר בין עיקר הדרוש על יציאת מצרים ובין הענין על עבודה זרה. בכל זאת אין ענין זה חלק אורגני מן הדרוש.

לעצם הדרוש על יציאת מצרים לא הפנו החוקרים עדיין את תשומת לבם כראוי. בדרוש זה נראה ההפרש בין המדרש הארץ־ישראלי ובין המדרש ההילניסטי. במדרש שבא"י יש רק רעיונות בודדים שקבלו צורת דרשה באופן יותר חיצוני מאשר פנימי, הגיוני (השטה, למשל, את הפתיחה במדרש של א"י), בה בשעה שבמדרש ההילניסטי שורת השאיפה לפתח רעיונות מסוימים על פי תכנית קבועה מראש ולתת לדרוש שלמות פנימית מן הבחינה ההגיונית.

הדרוש של כאן מיוסד על רעיון כפול המשמש נקודת המוצא. (הוא: א) אלהים עוֹשֵׂה את הרשע מדה כנגד מדה. היינו העונש הוא ממין החטא. באופן שהעונש מגלה בבירור את הקשר הישר שבין עון הרשע והפורענות שבאה עליו. הרעיון הזה ידוע למדי מן הספרות התלמודית. חדש הוא רק הנימוק: מפני הדמיון שבין החטא והעונש מתעורר הרשע לעמוד על חטאו ולחזור בתשובה (י"ב ב'). אבל אל הרעיון של מדה כנגד מדה בעונש מצטרף עוד רעיון לואי שאין דוגמתו, עד כמה שידעוטי מגיעות, בספרות הארץ־ישראלית, (הוא: ב) ההקבלה המדויקה בין מדת השכר ובין מדת העונש, כלל שהצדיק נושע בו בדבר ששימש עונש לרשע. לפיתוח הרעיונות האלה מוקדש כל הדרוש על יציאת מצרים. במכות הבודדות שבאו על מצרים מוצא הדרשן ראיה לאמיתות רעיוניו. נקח, למשל, את המכה הראשונה, מכת דם. הכלל הראשון של מדה כנגד מדה: המצרים טיבעו את ילדי היהודים במים ולכן נפרע חי מהם במים בהפכו את המים לדם. הכלל השני של התאמת מדת השכר למדת העונש: בעוד שהמצרים נענשו במים נושעו בני ישראל במים בהיותם במדבר, כשניתנו להם מים מן הסלע (י"א ב', ועוד). כך דורש הסופר גם מכות אחרות. הדרוש הוא לפעמים דחוק ומלאכותי מאד, כי שני רעיונות הצטלבו, כאמור, בדרוש. ויש שקל היה לפתח רעיון אחד, אבל קשה היה לקשר אותו עם הרעיון השני. יש בדרוש הזה הרבה משיטת הפלפול. אך אם הגיון אין כאן הגיונות ודאי יש, כלל בכל מקום ניכרת השיטה ההגיונית השואפת ליתן לכל הדרוש אחדות פנימית בשילוב הרעיונות לפי תכנית מסוימה.

הדרשן משתמש גם בשיטת הביאור האליגורי. כך, למשל, מסמלים לפי דעתו בגדי הכהן הגדול את הקוסמוס (י"ח כ"ד), וחשך מצרים הוא סימן למרה השחורה שתקפה את המצרים, ובכן היה חשך מצרים סמל החשך הפנימי שבנפש (י"ז כ"א), ועוד כאלה.

בסוף הדרוש נותן הדרשן ביאור רציונאלי עמוק לענין הנסים. באמת אי אפשר לשנות את מהות היסודות שאינם סובלים כל שינוי עצמותי, אבל אלהים משנה בגבורתו את סדר היסודות ויוצר בריאה חדשה. וכך היה גם במצרים. ענין האותות והמופתים שאלהים עשה במצרים הוא כי היסודות את סדרם החליפו כאשר ישתנה קצב צלילי הנבל בהשתנות מיתריו אף כי קולם ישאר תמיד כלעומת שהיה (י"ט י"ח). — בסיום של „דברי נחומים" נגמר הדרוש המגלה את דרכי המחשבה של היהדות המאמינה שבגולה ההילניסטית.

ג. האופי המורכב של הספר.

מן האמור למעלה נראה ברור שאין לספר חכמת שלמה אופי אחדותי. בחלק הראשון יש חזון של אחרית הימים כעין החזון שבס' דניאל וספר חנוך. אמת, האמונה בתחית המתים אינה מובעת בפירושו בספר זה כמו בספר דניאל ובספר חנוך, אבל אפשר למצוא רמזים לאמונה זו גם כאן. יתר על כן, מן התיאור שבחלק הזה נראה, שהעיקר הוא משפט הרשעים לעתיד בעולם הזה, וכל עצמה של השארות הנפש בלי קשר עם הגוף („ונשמות הצדיקים

ביד אלהים, ג' א') היא מצב של מעבר ממיחת האדם עד יום הדין. בכלל, הדבר מוטל בספק אם הסופר מאמין בנצחיות הנפש, שהרי ממקומות שונים (כגון ד' א') נראה שאם הוא מדבר על אל-מות כונתו לזכרון טוב שהאדם משאיר אחריו בין אנשים עלי אדמות. השאלה הזאת, אם הוא מאמין בנצחיות הנפש ובאיוו מדה, היא מן הדברים שאין להם הכרע בספר. איך שיהיה, נתחלק החזיוני הוא חטיבה בפני עצמה.

אם בחלק הראשון חזון העתיד הוא הציר שעליו סובב כל התיאור, הרי תם ונשלם החזון בסוף החלק הזה ואין לו זכר בחלק השני. עם הנושא החדש, מושג החכמה לגילוייה השונים. מופיעה גם אישיות חדשה, הוא המלך שלמה המראה את עקבות החכמה גם בקוסמוס וגם בתודעה האנושית. שלובת-זרוע עם החכמה האלהית מופיעה כאן — חכמת ין. ואי אפשר לתלות במקרה את העובדה שבחלק החזיוני אנחנו מוצאים רק שרידים קלים של ההשכלה היוונית בה בשעה שבחלק החכמה יש מונחים ולשונות שלמים הלקוחים מן הפילוסופיה היוונית. החכמה מתוארת כאן במונחים השאובים מן הלוגוסופיה, כלומר תורת הלוגוס הסטואית. אותם הכינויים שחכמי הסטואה יחסו ללוגוס שלהם כלנשמת העולם ויסוד קיומו, נותן הסופר כאן למושג החכמה (ד' כ"ב). הרעיון של שניות גוף ונפש ("כי גוף בן חלוף יכבד על הנפש ומשכן חמר ידכא שכל רב-עשתונות", ט' ט"ו) מובע כאן במליצות דומות לאותן של אפלטון בפידון (C.81). בשני המקומות מתואר הגוף כמשכן חומר המכביד את אכפז על הנפש. במקום אחר (ח' כ') יש זכר לקיום עצמאי קדום של הנשמה לפני הכנסה לתוך הגוף (praexistentia) כמו שהורה גם אפלטון בספריו. ושוב במקום אחר (ח' ד') מונה הספר כאצילות החכמה את אדבע המדות הטובות הידועות ממשנת אפלטון האולפמה הסטואית: ענות, בינה, יושר וגבורה. המונחים הם אותם שבפילוסופיה היוונית. השפעת ההשכלה היוונית ניכרת בבירור גם בהקש המרכב משש חוליות שבעצם הן שלשלת הגיונית אחת בפרק ר' פסוק י"ז ואילך. שלשלות מחשבתיות כאלה אינן ידועות כלל בספרות היהודית העתיקה.

חץ מזה מכיל החלק החזיוני יסודות עממיים שונים שאין למצאם בחלק החכמתי, כגון האמונה בשטן ("בקנאת השטן בא המות לעולם", ב' כ"ד). אמונה זו רחוקה מאד מן העמדה הפילוסופית המשתקפת בחלק החכמתי. דרך כלל יש לספרות החזיונית או הגילויית (האפוקליפסית) אופי עממי או אפילו המוני, מה שאין כן בספרות החכמה. מזה אפשר להוציא את המסקנה, שהחלק החזיוני החלק החכמתי הם שני יסודות שונים שנתאחדו לאחר זמן לספר אחד.

בנוגע לחלק השלישי, הוא הדרוש ההילניסטי — להוציא את הענין על "סולחן האלילי" — הרי הוא מצטיין באפיו הדרשני המיוחד, ומראה שהוא לקוח מחוג אחר לגמרי. הניגו מחוג הרבנים. כמו הספרות המדרשית של ארץ-ישראל, מראה גם דרוש זה סימני חריפות פלפולית. רעיונות שאין ביניהם קשר הגיוני ישר משולבים אחד בחברו באופן מלאכותי. חוץ מזה מכריע בשני החלקים הראשונים היסוד המוסרי, ובחלק השלישי היסוד הלאומי. בחלקים הראשונים יש ניגוד בין צדיק לרשע, ואילו בחלק האחרון הניגוד הוא אותו שבין ישראל ואמות העולם. התופעה הזאת שכיחה מאד גם בספרות המדרשית הארץ-ישראלית.

לאידך גיסא מכיל הדרוש גם מושגים ומונחים פילוסופיים כמו החלק השני, אף כי במדה מעטה לעומת האחרון. בפרק הראשון של הדרוש נמצא כבר הלשון האפלטונית על יצירת העולם מתומר (הביטוי חומר היולי לקוח הוא מאריסטו) נעדר צורה ("א י"ז). השפעת ההשכלה היוונית נראית בבירור גם בסוף הדרוש, — שם מבאר הדרשן את ענין הנסים על ידי חלוף סדר היסודות. ידיעה עמוקה ומקיפה של היהדות המקורית והספרות המדרשית (מה שנבליט בפי') משתלבת בדרוש זה עם יסודות ההשכלה היוונית הכללית.

מכאן אנו באים לידי המסקנה ששלשת חלקי הספר שלשה סוגי ספרים הם: א) סוג איסכטולוגי או חזיוני עממי. ב) ספיקולטיבי מקראי, שכן מושג החכמה

יסודו בספרות החכמה של ספרי המקרא (משלי, איוב, קהלת ועוד). ג) ודרשני רבני. אמת, בין חלק לחלק יש תמיד פסוק המגשר גשרים ביניהם ומשמש מעבר מענין לענין, אבל חוק ההגיון דורש שלא ליחס את החלקים השונים והמשונים למקור אחד. ולפיכך אפשר כבר עכשיו להביע את הדעה שהספר בצורתו הנוכחית הוא אוסף של ספרים אחדים שנצטרפו יחד על ידי עורך אחד והוא שחבר את פסוקי המעבר מחלק לחלק. הספרים הם שלשה, או אפילו ארבעה, אם נחשוב את הענין על הפולחן האילולי למקור מיוחד. לאותה מסקנה נבוא גם כן אם נשים לנקודת המוצא את שפת הספר וסגנונו.

ד. על השפה המקורית של הספר.

כמה חוקרים עסקו בשאלה זו. ביניהם חקר זבדק מרגליות את השפה של הספר והגיע לידי מסקנה, שכל הספר, כמו שהוא לפנינו, אינו אלא תרגום מן השפה העברית. שפת המקור. נגדו יצא פרוידנטל והוכיח על יסוד יוניסמים שונים, שהשפה היוונית דוקא היא השפה המקורית. בידי פרוידנטל עלה בקלות לסתור את דעת מרגליות. לאחר שמרגליות לא הראה במחקרו חוש מיוחד לשפה העברית. הוא רצה, כביכול, להחזיר את המקור העברי על יסוד „שגיאות שונות“ של המתרגם. אם נמצא, למשל, איזה מקום קשה וזהבנה בפנים הספר, הרי לפי דעת מרגליות סבה היא שהמתרגם לא הבין כהוגן את המקור העברי וסלף את הרעיון המקורי. אבל הנוסח העברי ה„מוחזר“ על ידי מרגליות הוא כמעט תמיד רחוק מאד מרוח השפה העברית, ולרוב אי אפשר להבינו בלי ביאורו האנגלי שנתן בצדו, ולכן קל מאד היה לו לפרוידנטל להראות, שהשגיאות, כביכול, מכילות יותר הגיון מאשר הנוסח העברי ה„מתוקן“ שמרגליות היה מציע במקומו.

אבל גם פרוידנטל טעה טעות יסודית: הוא ברר מתוך הספר לשונות בודדים שחזתם השפה היוונית הקלאסית טרבע עליהם ושאינו להם מלים מתאימות בשפה העברית העתיקה וחשב כי בזה הצליח להוכיח, שהשפה היוונית היא שפת המקור. החוקר הזה העלים עין מן המעשה שבעל הספר אינו נותן תרגום מדויק אלא פראפראסה גם במקומות שהם בלי ספק מתורגמים מן התורה (ע', למשל, ט"ו ט"ז). ואם הדבר כך, שוב אין הגריציסמים הבודדים מזכיתים כלום, הלשונות הללו יכולים להחשב לתוספת הסופר. מי שמכיר את התרגומים הארמיים לתורה לא יתמה על החופש הזה שלקחו להם המתרגמים או, יותר גכון, הפראפראסטים. אמת, בהשערותו שהשפה היוונית היא שפת המקור נשען פרוידנטל גם על רעיונות ומונחים הלקוחים מן הפילוסופיה היוונית. הנימוק הזה הוא כבר יותר רציני, משום שבכגון זה אי אפשר לתלות את הדבר בפראפראסה, ביחוד אם כל הרעיון הוא זר לגמרי לרוח הספרות היהודית העתיקה, עד שלא נוכל לקלוף אפילו גרעין עברי מקורי מן המאמר הפילוסופי היווני. אבל פרוידנטל לא שם לב שהמשפטים המכילים רעיונות ומונחים כאלה נמצאים בין משפטים אחרים שריח היהדות המסורתית נודף מהם. חוץ מזה בנויים המשפטים האלה בדרך תקבולת של כפל לשון, ממש כמו בספרי המקרא. יוצא מזה, שפרוידנטל אף הוא חד-צדדי היה במחקרו כמו מרגליות. הלז הדגיש רק את הצד העברי הלה רק את הצד היווני.

חוץ מזה טעו שניהם כאחד במה שחשבו כל הספר לחטיבה אחת, ואין הדבר כך, כמו שראינו לעיל. אפשר לקבל שפות מקוריות שונות בשביל החלקים הבודדים, כי הנימוקים המסתמכים על חלק אחד אין להם ערך לגבי חלק אחר.

בעקבות החוקרים הנזכרים הלכו אחרים (שפייר, פוקקה), אבל מחוסר חוש השפה, ביחוד בעברית, לא באו לידי מסקנות מבוססות כהוגן. אפייני הוא הדבר, שחכמים האלה הנשענים גם הם על „שגיאות“ המתרגם, עושים אך ורק ריקונסטרוקציה, כביכול, של מלים בודדות, ובכך הם משתדלים להחזיר את המלה העברית המקורית במקום המלה היוונית שאינה מתאימה

לפי דעתם אל כוונת הסופר העברי. אבל אין אצלם נסמך לעשות ריקנות וסרוקציה של משפטים שלמים, ואם הם עושים כזאת באופן יוצא מן הכלל (כגון שפיזור) יוצא פסוק עברי שאינו ראוי לשם זה, יען כי אינו מתאים לחוקי השפה העברית, ואין אפשרות להבינו בלי התרגום הלועזי שנכתב בצדו.

לדעתי, השאלה נפתרת מתוך הערכת החלקים הבודדים מפאת השפה, הסגנון ומבנה המשפטים. החלק החזיוני מצטיין במספר עצום של עבראיסמים ובהקבלת הצלעות. כמעט כל המאמרים בנויים לפי חוק התקבלת ההוא. מי שקורא את החלק החזיוני במקור בלי שום פניה, יש לו הרגשה ברורה שתרגום מן השפה העברית לפניו. הלשונות היווניים המושגים שאין דוגמתם בשפה העברית המקורית (כגון: נצחיות, השגחה וכדומה) הם מועטים מאד ומורגשים כעצם זר אפילו בתרגום היווני עצמו. ללבוש הסגנוני המקראי מתאים גם התוכן העברי. המסקנה פשוטה היא: החלק החזיוני הוא תרגום ממקור עברי.

החלק החכמתי דומה בהרבה לחלק הראשון. רוב הפסוקים מראים סימני המקור העברי כמו בחלק הראשון. מאידך גיסא, יש הרבה מונחים יווניים. ובכן עבראיסמים, תוכן עברי, הקבלת הצלעות ברוב הפסוקים מצד אחד, ויוניסמים, תוכן יווני ומבנה הפשי מצד שני. לפי השערת ייש כאן מקרה של תרגום ושל עבוד מקור עברי כאחד. הסופר השתמש בספר עברי על החכמה כעין ספר בן-סירא. את הספר הזה תרגם באופן קצת פראפראסטי, כמו בחלק הראשון. חוץ מזה הוסיף משפטים שלמים משלו. בתוספות כאלה השתמש כבר באופן חפשי במונחים יווניים. לתוספות ממין זה אני חושב משפטים כמו ז' כ"ב ואילך. שם מתוארת החכמה האלהית בכינויים לקוחים מתורת הלוגוס של חכמי הסטואה. גם מאמרים אחרים, כמו ענין המוסר המרובע (ח' ז'), יש לחשוב לתוספות. בחלק הזה יש משפטים שהם בלי ספק עבריים במקורם, ויש מהם שמקורם היווני הוא בבחינת דאות גמורה. אמת, יש גם משפטים שמקורם מוטל בספק, כי המחבר היה, כאמור, גם מתרגם גם מעבד, והתרגום העיבד משמשים אצלו בערבוביה. מכאן הקושי לעשות נתוח מפורט של החלק החכמתי לכל בטויו ומאמריו הבודדים. אולם בדרך כלל רשאים אנו להחליט, כי החלק החכמתי מרכב מתרגום מקור עברי, מעיבודו של המקור הזה ומתוספות יווניות מקוריות.

אבל החלק האחרון של הספר — הדרוש ההילניסטי, אין בו כמעט שום סימני תרגום. השפה היוונית היא כאן עשירה מאד ומוצאת לה ביטוי בתיאורים יפים, מלאים כוח דמיון עז וכביר (ע', למשל, את התיאור היפה של בהלת המצרים, י"ז ב' ואילך). זרם המליצות ושטף הרעיונות הולכים ומתגברים באופן טבעי וחפשי במדה שהדרשן מתקרב אל סיוע הדרוש. גלי המליצות הדברניות מפכים בעוז ואינם סובלים את התחומים הצרים של המשפט המקראי הפשוט, וכבר בראשית הדרוש יפרצו את המסגרת של תקבלת הצלעות. רק זעיר שם יש בסגנון ובמבנה המשפטים כעין זכר לחלקים הראשונים של הספר, עד כמה שהם עצמם נובעים ממקור עברי. ובכן, אפשר לומר בכלל, שהשפה היוונית היא שפת המקור בדרוש ההילניסטי, לרבות את הפרשה על הפולחן האילי. אין כאן לא תרגום ולא עיבד, אלא דרוש מקורי של דרשן רבני שהיה אחד מאותם שהכניסו את יפיו של יפת לתוך אהלי שם.

ה. על בעל הספר, מקומו וזמנו.

אין ספק שהספר יצא מתחת ידי עורך אחד. על זה מעידים סימנים לשוניים שונים, כגון החומר הלכסיקוגרפי, וביחוד הניאולוגיסמים, השגיאות הלשוניות של המחבר הסגולות הסגנוניות המיוחדות לספר. מצד אחד יש הפרשים לשוניים וסגנוניים בין חלקי הספר השונים, ומצד שני יש קורבה גדולה ביניהם. ענין זה אפשר לבאר על ידי האופי השונה של החלקים

האלה. במקום שהעורך היה רק מתרגם על כרחו היה מסתגל במדה מרובה או מועטה אל המקור העברי. לא כן במקומות שהכניס תוספות לתוך התרגום. חוץ מזה המצב הוא אחר לגמרי בחלק השלישי, שאינו בכלל תרגום אלא הוא דרשה בשפה יוונית מקורית. במקרים כאלה היה העורך מוכרח להשתמש בתכסיס ובשיטה שונה. מכאן הדמיון השינוי בשפה, כשם שיש הבדל גדול ויחד עם זה גם דמיון גדול בין השפה של המבוא היווני המקורי שכתב נכד בן-סירא לתרגום ספרו ובין עצם תרגומו של הספר הזה שתרגם מעברית ליוונית.

בנוגע לסגולות סגנוניות כדאי להראות על הצורות השונות של לשון נופל על לשון. צלולי מלים, האנטיתיסות המרובות וכדומה. דבר זה אפשר עוד להכיר מן התרגום העברי הניתן בזה. אמת, בתרגום משפה לשפה קשה למצוא תמיד בשפת התרגום צלולי-מלים דומה לשפת המקור, אבל לעומת זה נשמרות האנטיתיסות תמיד גם בתרגום. על יסוד האנטיתיסות וגם על יסוד משחקי המלים הזרות-מוס — המשתמרים במדה מרובה בכל תרגום מדעי, התרגום הנוכחי בכלל — יוכל הקורא העברי לחרוץ משפט על האופי האחדותי שיש לכל הספר מבחינת השפה והסגנון. מכל זה אפשר להסיק: בעל הספר תרגם את החלק החזונוי וגם את הגרעין העברי של החלק החכמתי ואף עיבד במקצת את החלק החכמתי. חוץ מזה הוסיף גם נופך משלו, היינו את הצד הפילוסופי שבדבר, ולסוף עיבד וסגנון את הדרוש ההילניסטי. כדי לשלב גם באופן חיצוני את החלקים השונים, הכניס ביניהם פסוקים המשמשים מעבר וגשר. היוצא מזה: הספר חכמת שלמה בצורתו הנכחית הוא פרי עבודת התרגום, העיבוד והעריכה של עורך אחד.

ובנוגע למקום כתיבת הספר, יש להבחין שוב בין החלקים הבודדים ובין הספר בשלמותו. מקום עריכתו האחרונה של כל הספר ודאי אחת מארצות הגולה ההילניסטית היתה. קרוב לדאי שאותו מקום הוא אלכסנדריה של מצרים. הרי כאן נוצרה כל הספרות ההילניסטית-יהודית במובן המצומצם. וזאת זה עוסק העורך הרבה בענין מצרים. הוא מרבה לדבר על פולחן החיות הנבזה שהיה נהוג במצרים, גם הערצת השליטים שהמחבר מדבר בגנותה היתה ביחוד במצרים. נושא הדרוש בחלק האחרון של הספר כולל ענין יציאת מצרים. גם רמזים שונים על רדיפות היהודים וקיסוח זכויותיהם שנמצא במקומות שונים בספר מתאימים ליחסים ששלטו בארץ זו. בכוח נימוקים אלו נעשית ההשערה על דבר עריכת הספר במצרים כמעט ודאית.

לא כן כשאנו באים לדון על מוצאם של החלקים העבריים, כלי אותם החלקים ששפתם המקורית היתה, לפי הנחתנו, השפה העברית. עובדה היא שאין לנו אפילו ספר אחד בכל הספרות ההילניסטית-יהודית מחוץ לארץ-ישראל שנכתב עברית במקורו, ולהפך הספרים החיצונים שבאו מארץ-ישראל, כגון בן-סירא, מכבים א', תהלות שלמה ועוד, שפתם המקורית עברית היתה, ולכן אין מקום לפקפק שהחלקים העבריים של הספר חכמת שלמה מוצאם מארץ-ישראל. התהוות הספר נוכל לתאר לנו באופן דומה לתרגום ספר בן-סירא: הספר חכמת בן-סירא נכתב, כידוע, עברית בא"י, ונכדו שעבר מא"י לאלכסנדריה תרגם את ספרו של זקנו יוונית והוסיף עליו מבוא יווני. אלא שבנידון זה יש עוד עיבוד המקור ותוספות בגוף הספר.

ובכן, כתיבת הספר כך היתה: העורך השתמש בשני ספרים עבריים, ספר החזון וספר החכמה, בזמנים שונים, כנראה. מתחלה, היינו בחלק החזון, נהג עוד הזירות ידועה במקור ונתן כמעט תרגום המקור. אבל בחלק השני לקח לו חופש יותר ולא הסתפק בתרגום לבד, אלא גם עיבד את המקור במדה מרובה, וחוץ מזה הוסיף קטעים שונים משלו. לסוף סיפח את הדרוש ההילניסטי בניסוח מתאים ועריכת הספר תמה ושלמה.

ובנוגע לזמנו של הספר דעתי היא שהרשעים האפיקורסים והליצינים

שבחלק החזון הם ההילניסטים, היהודים המתבוללים מתקופת אנטיוכוס אפיפנס. הספר החזוני נכתב בזמנו של ספר דניאל, שהוא קרוב אליו ברוח ובתוכן. הרשעים הם מרשיעי הברית — הנזכרים בס' דניאל ובספר מכבים א'. לזה מתאימים פרטים שונים בתיאור הרשעים האלה (ע' בפ'). ומה שאין המחבר מזכיר עוד את גאולת הצדיקים כמאורע ממשי, אלא כתקפה לעתיד, כמו בספר דניאל, אפשר להסיק, שזמן חבורו הן השנים האחרונות של השמד הרדיפות, בערך רל"ח שנים לפני החורבן.

גם הגרעין העברי של חלק החכמה הוא מזמן קדום בערך, כי הוא שייך אל הסוג הספרותי של החכמה שבספרי המקרא ובספר בן-סירא. יתכן אפילו שהרעיון לתנות את „שבח אבות העולם“ בקשר עם מושג החכמה (פרק י') לקוח מספר בן-סירא (פרק מ"ד). איך שהוא. החל מתקופת החשמונאים אין אנו מוצאים עוד ספרות חדשה ממין זה. במקום החכמה באה התורה והערצתה.

ביהדות ההילניסטית התחילה להתפתח התיאולוגיה הלוגוסופית, כל' שילוב המושג של החכמה המקראית עם הלוגוס הלכות מן הפילוסופיה היוונית של הירקליטס וחכמי הסטואה. זמן רב לפני פילון חדר כבר הלוגוס לתוך התיאולוגיה ההילניסטית-יהודית (ע' ספרי על הביאור האליגורי ע' 30). הסופר היהודי שהשתמש בחלק החכמה ראה איפוא צורך להכניס לתוך תיאור החכמה יסודות פילוסופיים חדשים, ביחוד מן הפילוסופיה הסטואית. ולכן הוא מיחס לחכמה אתם הכינויים שחכמי הסטואה תארו בהם את הלוגוס כנפש העולם. מצד שני התפתח בתקופה זו הדרוש ההילניסטי עם המסקנות והאגוניות המיוחדות ליהדות ההילניסטית. דרשות כאלה נמצא גם במכבים ספר ד' ובספרי פילון. למרות הדיגיסיטיות המרובות בדרשותיו של פילון אפשר תמיד למצוא בהן איזה רעיון מרכזי המשלב את חלקי הדרוש. כמו בדרוש שלנו גם אצל פילון נגמר הדרוש בסיום המסכם את מהלך הרעיונות של כל הדרשה. את כל אלה הכניס עורך הספר לתוך החומר שמצא לפניו ועיבד את מקורותיו העבריים ומזגם יחד עם החלקים החדשים, ולא דוקא לחטיבה אחת.

מתי חי העורך הזה? — התשובה על שאלה זו תלויה בביאור הרמזים הנמצאים בספר לרדיפות היהודים במצרים ההילניסטית. דעתו של גריץ, שהכוונה היא לרדיפות מימי קאיוס קאליגולה קיסר, אינה מתקבלת על הלב, כי המחבר לא היה נמנע מרמזו על אופן האלהתו של קאיוס שמצאה ביטוי גם בהעמדת פסילי הקיסר המשוגע בבתי הכנסיות שבאלכסנדריה, כידוע מספרי פילון „נגד פלאקוס“ והמלאכות אל קאיוס“. גם אין כל רמז לפקודה המזעזעת של הקיסר שצוה להעמיד פסל בהיכל בירושלים, ולולא מיתתו החטופה היה הדבר מביא לחילול בית המקדש ולשפיכת דמים.

אמור מאן, שהנגישות הנרמזות בספר זה הן הרדיפות על היהודים בימי תלמי השמיני לתירוס. ובכן, כמאה ושבעים שנה לפני החורבן. זכר שנות השמד מימי אנטיוכוס הסורי היה עדיין ער וחי. בתקופה זו כתב יסוניהושע איש קיריני את הספר ההיסטורי הגדול על התקומדת מות החשמונאים. וקרוב לודאי שדוקא סופר יהודי שחי בעת הרדיפות תחת התלמיים במצרים מצא ענין בספר החזון מימי נגישות הסורים וזרנגם אותו. על כל פנים אין לאחור יותר מדי את חייו של העורך מזמן כתיבת החלק הראשון של הספר. ולפיכך אני נוטה אפילו למצוא ברמזים הנזכרים הן המאורעות שהתרחשו בימי תלמי השביעי פיסקון יתיר מאשר בימי מלכות תלמי השמיני לתירוס, כי במקרה הראשון אפשר שהעורך שלנו היה בן דורו הצעיר של אנטיוכוס אפיפנס (164—175) באופן שבנערותו חל השמד הנורא בא"י ובקנותו היה עד ראייה לרדיפות היהודים במצרים מטעם תלמי השביעי (130—145). עורך הספר חי איפוא בתקופת שלטונו של המלך האכזר תלמי השביעי פיסקון.

תלמי פיסקון היה המלך הראשון לנגוש את יהודי אלכסנדריה, כפי שמספר יוספוס

בספרו נגד אפיון, בעוד שתחת שלטון התלמיים שמלכו קודם לכן חיו שם היהודים חיי שלמה ושקט. הרדיפות הראשונות הביאו ליהודים אכזבה איומה. ברצונתו לעודד את לב אחיו השקועים ביאוש מר חיפוש העורך ספר מזמן הרדיפות הסוריות כדי לנחם אותם ולהראות שגם בעבר הקרוב הושיע אלהים לעמו כשנמצאו בצרה דומה לזו. בקש ומצא את הספר החזיוני. בהתאם לשאיפתו תרגם ועיבד עוד ספר חכמה אחד, שכן החכמה היא גם השגחת אלהים, כמו שהסופר מדגיש במקומות אחדים. פעולת החכמה בהשגחה אלהית ניכרת בקורות העם (פרק י'). המלך שלמה המדומה פונה אל התלמיים בדברי מוסר ודורש מהם צדק וישר, ויחד עם זה מדבר הסופר אל אחיו המדוכאים במצרים ומטיף להם דברי תנחומים.

ומכיון שהדברים מתרחשים במצרים אין דבר מתאים מן הדרוש על מכות מצרים ויציאת מצרים. הדרוש מכיל — כמו שראינו — שני רעיונות ראשיים: עונש המצרים מדה כנגד מדה וגמול טוב לישראל, מדה טובה כנגד מדת פורענות. כלום יש נחמה גדולה מזו? אמת, היהודים סובלים רדיפות באותו זמן, אבל היסורים אינם אלא נסיון מאת ה' (הרעיון הזה מוטעם פעמים אחדות), ולאחרונה תופיע מדת הדין ותראה את גודל עוזה. היא תפרע מן הרשעים הנוגשים, ותתן שכר טוב לצדיקים הסובלים חנם מחמת המציק. אין לך דבר שאין לו זמן ושאין לו מקום. הזמן המתאים ביותר לעריכת ספר כזה הן הרדיפות הראשונות תחת תלמי פיסקון, המקום — היא אלכסנדריה של מצרים, בה התרחשו המאורעות הללו.

ו. ספר חכמת שלמה בתרגומו הלוועזים והעבריים והתרגום הנוכחי.

הספר חכמת שלמה נשתמר בביבליה היוונית מיסודו של תרגום הע' ובתרגום הרומי של הוולגאטה, אעפ"י שהירונימוס בעל הוולגאטה אומר בפירושו שלא תרגם לא את ספר בן־סירא ולא את ספר חכמת שלמה. היה איפוא תרגום לטיני עתיק אחר של הספר שנכנס לתוך הוולגאטה. יש שהתרגום הלטיני מכיל משפט שלם שאינו במקור היווני. לזה הושם, כמובן, לב בתרגום הנוכחי.

התרגום הסורי הנקרא פשיטא (יש עוד תרגום סורי אחר הנקרא בשם Syrus hexa-plaris שחשיבותו קטנה מאד) מלא שגיאות ותוספות שנכנסו משולי הגליון לתוך הפנים. ערכו קל בערך לענין קביעת הצורה של הנוסח היווני. יש עוד שורה של תרגומים קדמונים אחרים: חבשי, ארמיני וערבי.

לעומת זה אין כל זכר לידיעת הספר בספרות היהודית העתיקה בתקופת התנאים, האמוראים והגאונים. הרמב"ן במבואו לפירוש ספר בראשית מביא פסוקים אחדים מן הספר בתרגום ארמי. הוא כותב: וראיתי הספר המתורגם הנקרא חוכמתא רבתא דשלמה וכתוב בו ולא ממקום הות תולדתא חדידתא למלך זכר' (ז' ה'—ח'). והוא ממשיך: ונאמר שם והוא דהיב אדיעתא וזכר' (ז' י"ז—כ"א). בזמן מאוחר שם לב לספר זה ר' עזריה מן האדומים (1513—1578), שהתענין בכלל בספרות ההיליניסטי־יהודית (בתרגום הע', פילון שקרא לו בשם ידידיה זכר'). הוא הכיר תרגום ארמי של ספר חכמת שלמה וחשב ששלמה המלך חבר את הספר ארמית, לשלחו אל איזה מלך אשר בקצה המזרח" (מאור עינים, ימי עולם פרק נ"ז).

את הערך הגדול של הספר הכירו בפרוס תקופת ההשכלה. הספר הראשון העומד על סף הספרות העברית החדשה מן התקופה הנזכרה הוא תרגום הספר חכמת שלמה מאת נפתלי הירץ וויזל (שנת תקס"ם). סבור היה וויזל שבעל הספר הוא שלמה המלך בכבודו ובעצמו שכתב את הספר עברית, ובמשך הזמן אבד המקור ונשארו רק תרגומים יווניים ורומיים. לפיכך חשב שתרגום הספר לעברית יש בו מעין גאולתו מידי זרים. אבל וויזל עצמו לא ידע יוונית, השתמש בתרגומים אשכנזיים

וצרפתיים, כנראה מן ה"הקדמה הראשונה" לספר. בכלל, התרגום הוא מוצלח. מצד אחד ניכרת השאיפה למסור את התוכן לכל פרטיו, ומצד שני מתאמץ המתרגם להשאר במסגרת המליצה המקראית. ולפיכך מורגש דוחק גדול בהרבה מקומות. לעומת זה יש מקומות מעטים שהמתרגם לא הבין כהוגן את המקור הלועזי. וגם במקומות אלה אפשר שהשגיאות היו כבר בתרגום הגרמני או הצרפתי.

וויזל הוסיף על התרגום פירוש רב הכמות בשם "רוח חן". הספר מכיל ר"ס עמודים בתבנית גדולה. הוא דורש כל קוץ וקוץ וכל ביטוי וביטוי ומתאמץ להכניס כל מיני חכמות שבעולם וכל הפילוסופיה לתוך הטיכסט. מובן מאליו, שערך הפירוש הזה אינו גדול, ובפרט אם נשים לב שוויזל לא השתמש במקור היווני, שהרבה מדרשותיו פורחות באויר כשמשווים אותן אל המקור. אבל זכות גדולה היא לוויזל שבאמת גלל את החרפה מעל עמו בהתייורו את הספר חכמת שלמה, שהוא רב הענין והתוכן, לספרות העברית.

נסיגה לאחור בפינה זו הוא התרגום של זקיל פרינקל (תקצ"ה—תקצ"ה) שבקובץ "כתובים אחרונים". התרגום הוא חפשי במובן הגרוע של המלה, ובאמת אינו ראוי לשם תרגום. העיקר היא לו המליצה ולשם המליצה הוא מקריב את הרעיון. הקבלת הצלעות נשמרת תמיד, אף במקום שאין זכר לזה לא במקור ולא בתרגומים החדשים. העבודה היא שטחית מאד, ויש שהמתרגם לא שם לב להבין את הטיכסט הגרמני שהיה לפניו. אולם אין לכתור שאל פרינקל אפשר למצוא הרבה מליצות מוצלחות, ובפרט בתרגום המקומות שמקורם היתה השפה העברית, מה שפרינקל הרגיש בודאי. את אלה לא נמנעתי להכניס לתוך התרגום במקומות בודדים.

התרגום הניתן כאן הוא התרגום העברי הראשון שנעשה ישר מן המקור היווני. לפני המתרגם היו קשיים בלתי מצויים בתרגומים לועזיים: החלקים העבריים עם המשקל המקראי שלהם מצד אחד והחלקים היווניים המלאים מונחים פילוסופיים ומושגים שאין דוגמתם בספרי המקרא מצד שני. כדי לתת תרגום מדויק הייתי מוכרח להשתמש במין סגנון מנומר שהיה בודאי צורם את אוזן הקורא העברי. ולפיכך השתדלתי עד כמה שאפשר לשמור על אחדות הסגנון ולבאר בהערות את הסטיות הקלות מן המקור, בפרט בחלקים העבריים המכילים תוספות יווניות. רק במקום שהיתה נחיצות גדולה (ביטויים כגון השגחה, חומר נעדר צורה, וכדומה) מסרתי את המושג היווני בעזרת מונח עברי מאוחר. לעומת זה יותר מדויק הוא החלק האחרון של הספר, הדרוש ההילניסטי. בכל הספר שמרתי על הקבלת הצלעות במקום שישנן במקור.

קצת ביבליוגראפיה.

- Swete, The Old Testament in Greek, Cambridge 1900.
 Loeh, Biblia Sacra vulgatae editionis, Ratisbonae 1872.
 Lagarde, Libri apocryphi Vet. Test. Syriace, Lipsiae 1861.
 Ceriani, Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus, Mediolani 1874.
 Grimm, Kommentar z. Buche d. Weisheit, Lpz. 1860.
 Siegfried, Die Weisheit Salomos (Kautsch, Apokr. u. Pseudep. I, 476—507), Tübingen 1900.
 Holmes, Wisdom of Solomon (Charles Apocr. and Pseudep. I 518—568), Oxford 1913.

הַכַּמַת שְׁלֵמָה

<p>אָהָבוּ אֶדְרָק</p> <p>וְדַרְשׁוּהוּ בְּתֵם-לֵבָב:</p> <p>וְנִרְאָה לֹלֵא כְּמִשׁוּ בּוֹ:</p>	<p>שִׁשְׁמֵי הָאָרֶץ</p> <p>חֲשְׁבוּ עַל-אֱלֹהִים בְּיֹשֶׁר</p> <p>כִּי יִמְצֵא לֹלֵא נְפוּהוּ</p> <p>כִּי מִמְּשֻׁבוֹת עֶקְלָקְלוֹת מְרַחֲקוֹת</p>
<p>מֵאֱלֹהִים וְאֹוִילִים מְנַסִּים נְבוֹרְתוֹ יִשְׁפְּטוּ:</p> <p>וְלֹא תִשְׁכַּח בְּגוֹף מִתְמַכֵּר לַחֲמָא</p> <p>כִּי רוּחַ מוֹסֵר קְדוֹשׁ יִרְחַק מִמְרַמָּה</p> <p>וְיִסּוֹר בְּקֶרֶב הַרְשָׁע:</p> <p>כִּי הַחֲמָה רוּחַ אוֹהֶבֶת אֲנָשִׁים</p>	<p>הֵן בְּנִשְׁשׁ עֶקְשֵׁת לֹא תִבֵּא חֲמָה</p> <p>וְנִשׁ מִמְּחֻשְׁבוֹת נְקָלִים</p>

א. ספר החזון (א-ה).

א-ה. תוכחת מוסר לרווני ארץ לדרוש את אלהים באמת.

שׁוֹפְטֵי אֶרֶץ. יש חושבים, שהכוונה לשופטים הרעים שבפרק ב' (ביחוד בפסוק ב') המטים את משפט הצדיק. אבל אין זה לפי הענין. ועוד, שכאן הוא פונה אל השופטים במלים רכות ושם בתוכחה נמרצה. ונראה שהשופטים כאן הם מלכי הארץ שאותם מוכיח המלך שלמה מפרק ו' ואילך. ולא זו בלבד, אלא לפי השערת שייך רוב הפסוקים של הפרק הראשון לחלק השני של הספר הוא ספר החכמה (ע' מבוא). על זה מראה תכן הפסוקים וביחוד זכר החכמה שבפסוקים ד'-ו'. - לעצם הפניה אל שופטי ארץ השה תהל' ב' ו'. - ב' שר... בתם-לבב. השה מלא ט' ד': בתם לבב ובישר. - חשבו על-אלהים ב' שר. כונתו להכיר באחזותו ולא לשתף עמו אלים זרים (ע' לקמן י"ד ל'). הנגוד לזה מפורש בפסוק: ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלהיהם (מל"ב י"ז ט'), וע' גם תהל' נ' כ"א. - כי ימצא ללא נסוהו. דב' ו' ט"ו. רק עושי רעה בוחנים את אלהים (מלאכי ג' ט"ו). - מרחיקות מאלהים. ישע' נ"ט ב'. - החלק הראשון של פסוק ד' מתאים לחלק הראשון של הפסוק הקודם, ואלהים וחכמה היינו הך. - כי רוח מוסר קדוש. בפסוקים הבאים עובר הסופר מ"חכמה" ל"רוח". גם במקומות אחרים נמצאים הביטויים חכמה ורוח משמשים בערבוביה בלי כל הפרש. הפירצוף ואפילו ההעצמה (*ὑπόστασις*) של החכמה עברה גם אל המושג רוח (על העצמת הרוח בתנ"ך ובספרים חיצוניים ע' Bousset-Gressmann, Relig. d. Judent. im Späthellenist. Zeitalter, 348 sqq). - ויסור בקרב הרשע. בפנים: ἔλεγχθη=ינסר, ואין לו כל שחר. הנני משער, שבמקור העברי היה: יסור, והמתרגם קרא בשגיאה ינסר, בחלוף מקום האותיות. הפעל סור בלי מ' השמוש אחריו נמצא פעמים הרבה במקרא במשמעות הלוך, התרחק, כגון ירמ' ה' כ"ג, איכה ד' ט"ו, ועוד. -

ו-יא. אין נסתר מפני ה'.

בפסוקים ו'-י"א מזהיר הסופר במבטאים שונים מפני חומר החטא של גידוף שם שמים. לפי השערת, התכוון הסופר לאנטיוכס אפיפנס שהטיח דברים כלפי מעלה (דניאל י"א ל"ו). הסופר מוכיח איפוא למלכי הארץ, שלא ילכו בדרך חברם לכסא המלוכה. העריץ הסורי, לבל יהיה טופם כסופו המר. - כי החכמה רוח אוהבת אנשים. לשון זה אין לו המשך

ז' ולא תנקה את-המקדש בששקטיו ויטיב לראות ללבו
 ח' כי רוח יי מלא תכל לבן לא יסתר ממנו כל-דובר תהפכות
 ט' כי מעללי דשע יבחנו וקול דקריו יבא לפני אלהים
 י' להעיד על-תעבותיו: כי און קנאה תשמע הכל
 יא' לבן השמרו מתלנה בל-תועיל כי דבר-סתר לא ישוב ריקם
 יב' אד-תבקשו מנות בעקשות חניכם כי אלהים לא עשה את-המנות
 יג' הן ברא ארץ ומלואה למען תקום וסם מנות אין כמו
 יד' כי הצדק יעמד לעד ויהרשעה תרדף מנות]:

ו' וְלַחַשׁ תְּלוֹנוֹת לֹא יִסְתֵּר: וְתִצְרוּ לְשׁוֹנְכֵם מִדְּבַר רָעָה
 יא' וְסִי-כֹזֵב יָמִית נָפֶשׁ: וְאֶל-תִּשְׁמְרוּ אֲבֵרוֹן בַּפֶּעַל פְּסִיכֵם:
 יב' וְלֹא יִשִׁישׁ עַל-בְּלִיּוֹן הַחַיִּים: וְיִצְרִי הָעוֹלָם שְׁלָמִים הַמָּה
 יג' וְשִׂאוֹל אֵין עַל-עֶסֶר מִמְּשָׁלָה: וְהִרְשָׁעָה תִרְדֹּף מְנוֹת]:
 יד' וְהִרְשָׁעִים בְּמַעַלְלֵיהֶם וּבְדַבְרֵיהֶם יִקְרְאוּהוּ
 טו' בְּחֶשְׁבָם אוֹתוֹ לְרַע כִּי תֵה וְלֹא נִפְשָם וּבִקְרַתוֹ אוֹתוֹ בְּרִית
 טז' כִּי לָהֶם יֵאָתֶה הַיּוֹת תִּכָּל נִחְלָתוֹ:

ז' לא לשלפניו ולא לשלאחריו, לכן העבירו Bois (ע' 379) לטוף פסוק י"ג. גם זיגפריד קבע מאמר זה בסוף פ"ג, ושם הוא משמש מעבר לפסוק י"ד. אבל שם הוא מפסיק את הקשר הטבעי וההגיוני בין פ"ג וי"ד. ונראה שפסוק זה נכנס מתיאור החכמה ז' כ"ג (ע"ש). - בוחן כליותיו. בנקור: יעד כליותיו. - מלא תבל. ישע' ו' ג' וירמ' כ"ג כ"ד. - והכולל הכל יחד. המאמר (לוגוס) בכל חלקי היצירה ומשור אותם, כביכול, לבל יתפרקו. הכח הזה של חיבור חלקי העולם נקרא בשם εἶς. כאן מיוחס אותו כח לרוח ה', הוא החכמה והוא גם המאמר האלהי. - ולא ימלס... בדיוק: ולא תדלוג עליו מדת הדין המענישה. משפט זה מכיל פירצוף של המשפט (Δίκην=משפט וגם אלת הצדק). בתרגום השתדלתי לשמור על הפירצוף ההוא. - און קנא ה=און ה' המקנא. לשם הרחקת הגשמיות משתמש הסופר בביטוי מופשט במקום להזכיר את שם ה'. -

י' כי-טו. ה' לא יחפוץ במות הרשע.
 יג' אלהים לא עשה את-המות. השוה ב' כ"ד: בקנאת השטן בא המות לעולם. לפי דעת פילון לא ברא אלהים בכלל את הרע אלא „הרוחות המתווכים“. השוה גם ספרא בחקותי ד': אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר מפי עליון לא תצא הרעות, אלא הטוב. - ברא ארץ ומלואה למען תקום. ישע' מ"ה י"ח: לא תהו בראה לשבת יצרה. - ושאויל... במקור: ואין מלכות הַדָּס על הארץ. הסופר מוזהר, כנראה, את הדיס-פלוטון, אליל השאול, עם השטן (ע' Bois, 296). - סוף פט"ו השלם על יסוד התרגום הלטיני: iniustitia autem mortis adquisitio est. - לדעת מפרשים אחדים מקומו של פט"ו הוא בין פכ"ב ופכ"ג של הפרק השני. - במעלליהם. בדיוק: בידיהם. - יקראוהו. את המות. -

ב כּי יאמרו בְּלָבָם בְּהַשְׁכֵּם לֹא כֵן
 וְאִין מְרַפָּא בְּבוֹא קֶץ הָאָדָם
 הֵן בְּמִקְרָה נוֹלְדֵנוּ
 כּי עָשָׂן הִנְשָׁמָה בְּאִפְנוּ
 בְּקִבּוּתוֹ הַגּוֹף לְאֶסֶר יְהִיָּה
 וְזָכְרֵנוּ יִשְׁכַּח בְּשִׁשְׁבָּר הַיָּמִים הַבָּאִים
 סִינֵינוּ נִחְלָפוּ בְּעִקְבוֹת עָנָן
 וְיִדְעֵכּוּ בְּהִנְדָּף אֶרְסָל מִסְּנֵי קַרְנֵי הַשָּׁמַיִם
 וְיִתְמַוְּנַנּוּ מִחֲמַתּוֹ:
 הֵן סִינֵינוּ בְּצַל עוֹבֵר
 וְהַשְּׁנוֹת קָצְנוּ אֵין
 כּי חֲתוּם הוּא וְאִין לִשְׁבּ:
 ב

ויכוח נגד האנשים הכופרים בהשגחת אלהים ורודפים חיי הענינות.
 בפרק זה מתוארים אנשים המשתעבדים לתענוגי הגוף ולתאות בשרים לפי האמרה
 אכול ושתי כי מחר נמות (ישע' כ"ב י"ג). ויש שמוצאים בתיאור זה פולמוס נגד תורת
 אפיקורוס הפילוסוף היווני שלפיו החמדה היא מטרת המוסר. דעה זו נדחת, כי אין בתיאור
 זה שום סימנים מובהקים לשיטה הפילוסופית של אפיקורוס. לעומת זה יש דעה אחרת
 המוצאת בפרק זה רמזים לס' קהלת. הדבר מתקבל על הלב. אמת, תיאור כזה נמצא גם
 במקום אחר בספרים החיצונים (חנוך א' ק"ב ו'-ח'), אבל בספר זה יש אפילו לשונות
 שמקבילים לאותם שבס' קהלת, כמו שנבליט בפי' הפסוקים הבוודיים. —

א-ה. אפסות חיי האדם.

יאמרו בלבם. קהל' ב' א': אמרתי אני בלבי וגו'. — מעטים (ימי) חיינו...
 שם ו' י"ב: מספר ימי חיי הבלו (ע"ש). גם שם ה' י"ז ואיוב י"ד א'. — בבוא קץ האדם.
 בדיוק: בקץ האדם. — מתיר = ἀναλύω (כדעת שפיזור [JQR XIV [1914], 472]. — למשמעות
 ἀναλύω (=מתיר) שבפסוק זה והמקביל ἀναστρέφω (=שב) שבפסוק ה' השווה ט"ז י"ד. —
 במקרה נולדנו. גם בקהלת נזכר פעמים אחדות כח המקרה, רק בקשר עם המות. —
 והרוח ניצוץ. הרוח (פה: לוגוס) הפרטי נאצל מן הרוח הכללי הקוסמי, לפי משנת
 הסטואה. כמו הרוח הקוסמי כן נפש האדם הפרטית אינה אלא חומר של אש עדין מאד. כבר
 הורה זנון מיסד האולפנה הסטואית שהרוח האנושי הוא אש (ע' ציצירון [Tusc. I, 19]). —
 בנוע לבנו. בדיוק: בתנועת לבנו. הלב הוא מרכז המחשבה לפי השקפת עמי קדם,
 ולא המוח. — הדעה המובעה בפסוק ג' היא אותה שבקהלת ג' כ' ואילך, אלא ששם הדבר
 עדיין בחזקת ספק ("מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה" וגו'). — וזכרנו ישכח...
 שם ב' ט"ז: כי אין זכרון... בשכבר הימים הבאים הכל נשכח, ושם ט' ה': והמתים... נשכח
 זכרם. בתרגום הובלטה גם בסגנון קרבת הרעיונות שבשני הספרים (התרגום המדויק: וזכרנו
 ישכח בומן). — ויתמוגג. בדיוק: ויכבד (וישקע מרוב כבודות). — חיינו כצל עובר.
 דה"א כ"ט ט"ו: כצל ימינו על הארץ. — והשנות קצנו אין. שגור הוא הרעיון בספרות
 העתיקה שרק פעם אחת אפשר למות (ע', למשל, הורציוס שירים 16, et calcanda semel via leti).
 אבל הלשון היווני קשה קצת. שפיזור משער שבמקור העברי היה: ואין לשנות, בשי"ן
 פתוחה, והמתרגם קרא ואין לשנות בשי"ן שואית. גם כן הרעיון המקורי היה שאין לשנות,
 כלו' אין לדחות קץ האדם. —

- ו קָהָה נְתַעְלָסָה בְּקַל־הַטּוֹב אֲשֶׁר לָנוּ עִתָּהּ
- ז וּנְשַׁקֵּד לְהִתְעַנֵּג עַל הוֹנְנוּ
- ח נִרְרֵנָּה יַיִן נִבְחָר וְשִׁמֶן הַמֶּר
- ט נַעֲטִירָה רְאִישֵׁינוּ בְּצִיּוֹי פְּרָחִים
- י וּבְקַל־כֶּר תַּעֲבֵר מְשׁוֹבְתָנוּ:
- יא אִישׁ מִמֶּנּוּ לֹא יַעֲדֵר בְּהוֹלְלוֹתָנוּ
- יב כִּי זֶה חִלְקֵנוּ וְגוֹרְלָנוּ:
- יג נַעֲשֶׂקָה דֵל וְצָדִיק
- יד וְאֶל־נִשְׁע לְשִׁיבַת זָקֵן שָׁבַע יָמִים:
- יז כִּי הַחֶלֶשׁ לֹלֵא יוֹעִיל וְחֶשֶׁב:
- יח נֶאֱרָב־נָא לְצָדִיק כִּי לֹא טוֹב לָנוּ
- יט וְעַל־עֲוֹנֵנוּ תוֹרָה יוֹכִיחֵנוּ
- כ וְדַעַת אֱלֹהִים יִתְהַלֵּל

ו-כ. הכופרים בדרםם הענוגי החיים נוגשים את הצדיק המתקומם להליכותיהם.

- ו לפסוק ו' ואילך השוה קהלת ט' ז' ואילך, י"א ט'. - כאשר בימי ילדותנו.
- ז רמז לפסוק שם י"א ט': שמח בחור בילדותך וגו'. מכיון שהכופרים המתוארים כאן הם כבר אנשים באים בימים, שהרי הגיעו למעלת שופטים, לכן נאמר: כאשר בימי ילדותנו (*ὡς νεότητι*, וכן בתרגום הלטיני), ואין מקום לתיקונים. - נרו-נא... מקרא קצר ושיעורו: נרוה יין ונמשח בשרנו בשמן המור. - לשתי יין השוה קהלת ב' א', ג'-יג ח' ט"ו, וביחוד ט' ז': שתה בלב טוב יינך. - למשיחת הברשר בשמן השוה שם ט' ח': שמן על ראשך אל יחסר. - העטרת הראש בפרחים למסכות וחגיגות מנהג ידוע הוא ביחוד מחיי היוונים. - ובכל-כר... נוסף על פי התרגום הלטיני: *nallum sit pratum quod non pertranseat luxuria nostra*. - כי זה חלקנו. קהלת ב' ו': לא מנעתי את לבי מכל שמחה... וזה היה חלקי וגו'. שם ג' כ"ב: כי הוא חלקי. - נעשקה דל וצדיק. האפיקורסים כופרים בהשגחת אלהים, ומאחר שהעולם הפקר, לית דין ולית דיין, אין כל מעצור לגזול ולחמוס. על עושק דלים ע' שם ד' א'. - כחנו תורת צדק יהיה. וזה המוסר של ה"חיה הצהובה", כידוע. ראשית התורה הזאת על "האדם העילאי", שכח הזרוע הוא לו לקו ולמשקולת, נעוצה בדעת קאליקלס בספר גורגיאס לאפלטון, ושם יש נימוק מפורט לדעה "מוסרית" זו. - נארב-נא לצדיק כי לא טוב לנו. נראה ברור שהסופר רוצה למסור כאן בקירוב את הפסוק ישע' ג' י' לפי הע': נאסור צדיק כי לא טוב לנו (במקום "אמרו צדיק כי טוב"). ויש חושבים להפך, שמן המקום הזה נכנסה הגירסה לתרגום הע', וזה רחוק. מכאן ראה, שהסופר השתמש בתרגום הע'. - התיאור בפסוק זה ובפסוקים הבאים מתאים לפי דעת זיגפריד לתיאור היהודים הפושעים מרשיעי הברית מימי רדיפות אנטיוכס אפיפנס (מכבים א' א' נ"ב ואילך), ע' בפס' א' י"א. - בדעת אלהים יתהלל. ירמ' ט' כ"ג: כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. - ובן-ה' יקרא לו. בכינוי הזה נקרא גם כל העב, כוון בנים אתם לה' אלהיכם (דב' י"ד א'), וגם צדיקים יחידים, כגון מלאכי ג' י"ז: והמלתי גליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו. הכינוי הזה נפוץ הרבה

י	הִנֵּה לָנוּ לְמוֹכִיחַ עַל־מַחְשְׁבוֹתֵינוּ	רְאוֹת סָנְיוֹ לְמַשָּׂא לָנוּ:
טו	כִּי בְחַיָּיו לֹא־יָדְקָה לְאַחֲרֵים	וְשׁוֹנוֹת הַלִּיכּוֹתָיו:
טז	כְּסִיגֵי כֶסֶף נִחְשְׁבָנוּ לוֹ	מֵאַרְחוֹמֵינוּ יִדְחַק כְּמוֹ מִטְּמֵאָה
	אַחֲרֵית צַדִּיק וְאַשֶׁר	וַתִּגָּאֵה בְּנֵי אָבִיו:
יז	נִרְאָה אִם־פְּנִים דְּבָרָיו	לְתַבְּלִיתוֹ נִחְקְרָה:
יח	אִם אָמְנָם בְּזִלְזוּלֵהֵם הַצַּדִּיק	וְיִפְלְטָהוּ וַיִּצְלָהוּ מִכַּף מִתְקוֹמָמָיו:
יט	בְּלַעַג וּבְלַחֵץ נִבְחָנָהוּ	לְמַעַן נִבְרַר יִשְׂרָאֵל וַיִּנְקֹשׂה עֲנֻתוֹ:
כ	בְּמוֹת נָבֵל נִרְשִׁיעָהוּ	וַתִּצְמַח לוֹ יְשׁוּעָה בְּדַבְּרָיו:
כא	כְּאֵלֶּה דְּבָרָיו וַיִּשְׁגּוּ	כִּי רִשְׁעָתָם עֲוֹרָתָם:
כב	וְלֹא יִפְרֹו אֶת־סוֹד אֱלֹהֵי	וְלֹא יִחַפּוּ לְגִמּוּל קִדְשָׁה
	וְלֹא יִשְׁכִּילוּ	כִּי־יִשׂ שָׁכַר לְנִקְשׁוֹת תְּמִימוֹת:
כג	הִנֵּה אֱלֹהִים קָרָא אֶת־הָאָדָם לְחַיָּיו נָצַח	יַעַשׂ אוֹתוֹ בְּדַמוֹת עֲצָם עֲצֻמוֹתוֹ:
כד	אָמְנָם בְּקִנְיַת הַשָּׁטָן קָא הַמָּוֶת לְעוֹלָם	וַיִּדְעוּהוּ אֲנָשִׁי חֲבָלוֹ:

בספרות החיצונית (למשל בן־סירא ד' י': ואל יקראך בן) ובספרות התלמודית (אבינו שבשמים). וע' גם לקמן בפס"ז ואילך ה' ה', ה', ט' ז', י"ב י"ט וכ"א, ט"ז י' וכ"ו, י"ח ד' ודתייהם שונות מכל עם) ואילך מלאה כל הספרות המאוחרת תוכחה זו שעם ישראל משונה בדרכי חייו מכל יתר העמים. (השוה, למשל, מכבים ג' ג' ד' ונגד אפיון א' רל"ט). — כסיגי כסף נחשבו לו. יש מתרגמים: כשעטנו נחשבנו, מפני שבמלה αἰβηλος נמסר בע' שעטנו. ונדחה הוא, כי לא שמו לב למקרא בירמ' ו' כ"ט: לשוא צרף צרוף ורעים (=הסיגים) לא נתקו כסף נמאס קראו להם. אין ספק שלשון זה — כסיגי כסף נחשבנו לו — מקביל ללשון כסף נמאס קראו להם שבירמיה. — אם אמנם בן־אלהים הצדיק... אותו נימוק נמצא במדרש לגבי ישו הנוצרי: טפס לבם של שקרנין שהם אומרים יש לו בן להקב"ה... ואילו היה לו בן היה מניחו ולא היה הופך את העולם ועושה אותו ובהו (אגדת בראשית פרק ל"א)? אין מן הנמנע שבפסוקים י"ח ואילך יש לפנינו באמת עיבוד נוצרי מאוחר (השוה בפ"י י"ד ז'). — יפלוטו ויצילו... דומה הוא ללעג הרשעים לענוים בתהל' כ"ה ט': יפלוטו ויצילו כי חפץ בו. — יתכן שמפסוק י"ט ואילך נרמזות הרדיפות האיומות שסבלו החסידים הנאמנים לעמם ולתורתם בימי אנטיכוכס. —

ב כא—ג ט. רב טוב הצפין לצדיקים לעתיד לבוא.

סוד אלוה. המסתורין של אלהים (μυστήρια θεού) היא האמונה בהשגחת אלהים ובגמול לעולם הבא הכרוך באמונה זו. — הדמיון שבין אלהים ואדם שנברא בצלם אלהים הוא אִם־כֵּן רק ברוח. נצחיות הנפש (ἀφθαρσία) באיזו צורה שהיא אינה אלא התוצאה הישירה של הַבְּרָאוֹת האדם בצלם אלהים. באופן דומה לזה מבאר ג"כ פילון (על בריאת העולם ס"ט) את יצירת האדם בדמות אלהים (ע' ברכות י' א' ומדרש שוחר טוב ק"ג ד'). — בְּקִנְיַת הַשָּׁטָן... לפי הספר „חיי אדם" י"ב ואילך צוה אלהים לכל המלאכים לתת כבוד לאדם הראשון כלדמות אלהים. השטן לא שעה לפקודת אלהים ולכן נענש והורחק מחוג שמים. מכאן קנאת השטן לאדם (ע' גם חנוך ב' ל"א ג'). והשוה בפ"י א' י"ג). — מן הפסוק הזה יוצא, שהסופר דרש את ענין הנחש בגן עדן

ג	ונשמות הצדיקים בנד אלהים	ונצרה בל-תגע ביהן:
ב	בעיני קסילים פמתים היו	וצאתם [מן-העולם] לצרה נחשבה:
ג	ולקתם ממנו - בקליון	והמה בשלום:
ד	ואם-למראה [עיניו] אנשים יעגשו	תקנתם אל-מות מלאה:
ה	ואחרי הוקרם מעט	רב טוב ינקלו
ו	כי-אלהים נסה אותם	וימצאם ראויים לו:
ז	פנהב בכור בחרם	ובקרפן עולה ירצם:
ח	ולעת שקדתם ונהירו	ובניציצות בקש ומוסו:
ט	ישפטו גוים וימשלו בעמים	ובעליהם ימלך וי לעולם ועד:
י	הבוטחים בו יבינו אמת	והנאמנים ירדקו בו באהבה:
יא	כי חסד ורחמים לבחיריו:	
	והרשעים יקבלו גמולם כפי מחשבותיהם	כי הניחו את-הצדיק ובני קרדו:
	[כי אמלל האיש אשר-יכוז תבמה ומוסר]	
	ותקנתם הכל ומאמצייהם תהו	ומעלליהם אין חסן בם:

לפי שיטת הסמל. הנחש הוא סמל לשטן. אצל פילון הנחש הוא סמל לתאוה (דרושי החקים ב' ע"ד). בביר י"ט א': הנחש אפיקורוס היה (על הקשר שבין פילון והמדרש ע' ספרי על פילון והמדרש).

בפסוקים א'-ג' מתבטאת האמונה החזקה בגמול ועונש וביום הדין. לאמונה העתיקה בשאל אין כל זכר. אל הביטויים הבודדים של הפסוק הראשון השהו תהל' ל-יא ו', צ"א י"א. - בעיני כסילים. יתכן שנרמז כאן פולמוס נגד קהלת ג' י"ט: כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה מקרה אחד להם וגו', ט' ב': מקרה אחד לצדיק ולרשע. - והמה בשלום. השהו ישע' נ"ז ב': יבא שלום ינחו על משכבותם הולך נכחו. - תקותם אל-מות מלאה. גם הקדושים שעונו ונהרגו בתקופת השמד של אנטיוכס אפיפנס מביעים את תקותם העזה בחיי נצח (מכבים ב' ז' ט' ועוד). - אלהים נסה אותם... אותו הרעיון עצמו, שהיסורים אינם אלא נסיון, מובע גם כן במכבים ב' ז' ל"ג וליז בקשר עם ענויי האשה ושבעת בניה. - כזהב בכור. תמונה רגילה בכתבי הקדש (כגון משלי י"ז ג'). - יזהירו. דנ' י"ב ג' - וכניצוצות בקש. עובד' א' י"ח. - יטושו. אפשר שבמקור העברי היה: יבערו, בהתאם לעובד' א' י"ח: ודלקו בהם, והסופר קרא בשגיאה: יעברו (=διδραμοῦσιν יטושו). שגיאה דומה לזו לעיל א' ה' (יסור - ינסר). - ישפטו גוים. דנ' ז' כ"ב. - יבינו אמת. בלי הכרה וידיעה נכונה אין אמונה צרופה ואין צדקה. הכרה זו היא תנאי מוקדם לנצחיות (לקמן ט"ז ג'). - חסד ורחמים לבחיריו. ע' חנוך א' א' ח': אור חסד ושלום לבחיריו. -

ג י-ד ו. הרשע יסבול עונש וורעו יכרת. נצחון הצדיק סופו לבא.
 כפי מחשבותיהם. Bois (ע' 304) מוצא כבר כאן את הרעיון של מדה כנגד מדה המפותח בפרקים האחרונים של הספר. לפי זה יתפרש: הרשעים שחטאו במה שכפרו בקיום הנפש אחר המות יהיו באמת לאין ואפס במותם, וזה ענשם. ואין פירוש זה מוכרח. - כי אמלל האיש... חלק זה של הפסוק שהוא במספר יחיד בניגוד לשאר הפסוקים שהם בריבוי

יב לְשִׁיחָם פְּתִיחַת בְּנֵיהֶם מִשְׁחִיתִים
 ג כִּי־אֲשַׁרִי הֶעֱקְרָה בַל־נִשְׁמָאָה
 וְנָרְעָם אָרוּר׃
 אֲשַׁר לֹא־יִדְרָעָה מִשְׁבַּב עֵז
 יד תִּשָּׂא פְרִי לִשְׁקֵדַת הַנְּקֻשׁוֹת׃
 טו וְגַם הַפְּרִים אֲשֶׁר לֹא־עָשָׂה עוֹל בְּכַפּוֹ
 טז יִנְתְּנוּ־לוֹ חֶסֶד רַב בְּעִבּוֹר אֲמוֹנָתוֹ
 זז וְכִי מִנְּאֻסִים לֹא יִגְדְּלוּ
 ח וְאִם יֵאָרִיכוּ יָמִים לְאֶסֶם יִחְשְׁבוּ
 ט וְאִם מִהֲרָה יָמוּתוּ
 יט לֹא תִהְיֶה לָהֶם תִּקְוָה
 כ כִּי־דוֹר רָשָׁע מְרָה אַחֲרֵיתוֹ׃
 ד טוֹב מְזָה שְׂכַל בַּעֲדָקָה
 ג כִּי וְדָרָה לְנֶצַח
 וְגַם לְאֱלֹהִים וְגַם לְאֲנָשִׁים תִּדְרָע׃
 וּבְלִבְתָּהּ וּבְקִשּׁוּיָּהּ
 וְקִלְעוּלָם תִּדְרֹךְ בְּתַהֲלוּכַת נַצְחוֹן
 וּבְלִיל בְּרֵאשִׁיָּהּ
 אַחֲרֵי נַצְחָהּ בְּמִלְחַמַת הַתְּתֻרוֹת
 בְּקַרְבּוֹת אֵין רִפּוּי׃

יב הוא, כנראה, תוספת מאוחרת על יסוד משלי א' ז': חכמה ומוסר אוילים בזו. - נשיהם
 ג פתיות. מרגליות משער שבמקור העברי היה כתוב שוטות. המתרגם קרא בשי"ן ימינת
 במקום בשי"ן שמאלית, ושעיקרו: נשיהם שוטות, כלו' בוגדות בבעליהן. - א שרי העקר...
 יד ש רואים בזה השפעת תורת האיסיים, וביחוד התירפיבתים המתוארים בספרו של פילון על
 טו חיי ההתבוננות. בספר זה מסופר על בתולות שבאו בקשר נשואין קדוש עם אלהים
 זז (ἐργὸς νόμος) כי לא מצאו חפץ בהקמת זרע אדם. ואולם העקרה כאן אינה לא בתולה
 ח וְגַם הַפְּרִים רצה רק לומר שחוסר בנים אינו ראייה לרשעת האיש, כשם שמאידך
 טז גיטא עושר בנים אינו מעיד על צדקתו, ושטוב לא להוליד בנים כלל מאשר להולידם בטומאה
 זז (ע' ד' ו'). איך שיהיה, מן הפסוק הזה ושלאחריו, וגם מפסוק ד' א', נראה עד כמה התרחקה
 ח היהדות ההילניסטית מן ההשקפה העברית המקראית, שלפיה הברכה הגדולה היא: בניך
 יט כשתילי זיתים סביב לשלחנך, וכתוב אחריו: הנה כי כן יבורך גבר וגו' (תהל' ככ"ח ג'). -
 כ גם הסריס... ע' ישע' נ"ו ג'. - וזבד נחמד במקדש ה'. שם נ"ז ה'. - וזרע משכב
 ד חטא. השוה פסוק י"ג ולקמן ד' ו'. - ואם יאריכו ימים. אפשר שגם המלים האלה
 ט מכוונות כלפי קהלת ז' ט"ו: ויש רשע מאריך ברעתו. -
 יט כי זכרה לנצח. בדיוק: כי אלמות בזכרה. ואם נקרא כך יצא מזה הרעיון
 כ שהנצחיות מותנית בזכרון האנשים ובאין זכר אין נצחיות. - Bois (ע' 386) גורס: אלמות
 זז וזכר יש בה. וזה מתאים להמשך הפסוק: וגם לאלהים (=אלמות) וגם לאדם (=זכר) תדע. -
 ג לטיוס הפסוק השוה משלי ג' י"ד. - ולעולם תדרך... כל התיאור נטול מחיי היוונים,

חכמת שלמה ד ג-יד

ג	והמון רשעים כי ירבו ונעצמו לא יצליחו ונקטעי זנונים לא ינעמיקו הכות שרש	ויסוד איתן כל-יבוננו:
ד	ואם לרנע ושלחו ענפיהם כי בסופה יסקרו	לא לקטח ויגדלו וברעש רוחות ושרשו:
ה	בדיהם ישקרו בלא עת פטר יהיו מאכל	וסרנים לא יצלה ולא יועילו לקל-דבר:
ו	כי הקנים הנולדים ממשכב עון וצדיק כי זמות בלא עת	על-רעת אבותיהם יעידו לעת הקמתם: בשלום ינוח:
ז	כי לא זקנה רבת ימים תהדר בינה היא שיבה לבני אדם	ולא במקסר שנים תמנה: ויגיל זקנה חני אין דמי:
ח	במצאו חן בעיני יי נאהב לקח לבל-תשנה הרעה את-דעתו	ובחיותו בין פושעים העקר (אליו): ולא תצור מרמה נפשו:
ט	כי קסם הרשעה וחסדך את-לבה הנאנה עד מהרה הנה לתמים	ומשובת תאנה תהפך לב תמים: וזמנים רבים מלא
י	כי נפשו ישרה בעיני אלהים וקצמים יראו ולא יבינו	וימהר לקחתה מקרב הרשעה: ולא ישימו לב לזאת:

כאשר ירגיש כל קורא. חוץ מזה מראה גם הסגנון שהמאמר הזה מן ולעולם תדרוך עד סוף הפסוק נכתב במקורו יוונית ואינו תרגום מעברית. במאמר הזה יש גם בטויים אחדים שאינם נמצאים כלל בתרגום הע' (στυφανοφοροῦσα, ἀθλα ἀμίαντα). תמונה זו של הצדיק בתור אתליט המנצח בקרב ההתחרות עם היצר הרע שכיחה מאד בספרות ההילניסטית-יהודית (פילון) והנוצרית. - אל הרעיון שהמעשים הטובים נהפכים לכליל תפארת בראש הצדיק השווה צוואת אברהם ט"ז. ע' גם משלי א' ט': כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך, ושם ד' ט'. - והמון רשעים כי ירבו. הניגוד לזה: שכול בצדקה בפסוק א' (ע' בפס' ג' י"ג). - ישלחו ענפיהם... התמונה מזכירה תהל' צ"ב ח': בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און וגו' (רע"ש בפס"ג). השוואה דומה (אילן שנהפך בעת הסערה) יש באבות ג' כ"ב. -

ז-יט. זכר צדיק לעולם ושם רשעים ישכח.

בינה היא שיבה לבני אדם... השווה המאמר אין זקן אלא מי שקנה חכמה (קדושין ל"ב ב'). וע' פילון על חיי ההתבוננות ט"ז. הרעיון הזה נמצא גם אצל הסופרים היוונים והרומים (ע' פי' של גרייס). - הפסוקים י' - י"א נותנים טעם למיתתו הקדומה של הצדיק (פסוק ז'): הצדיק מת בלא עת, כדי שלא ילמד ממעשי הרשעים. - פסוקים אלו מכילים רמז ברור למעשה חנוך שבבראשית ה' כ"ד: ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים. אותו הנימוק ללקיחת חנוך שלכאן נמצא גם במדרש: אמר הקב"ה עד שהוא (חנוך) בצדקו אסלקנו (ב"ר כ"ה א'). וע' פילון, על אברהם מ"ז. - הנאנה. ללשון τὰ καλά יש מובן כפול: טוב ויפה. גם כאן יש למלה זו משמעות מוסרית, על דרך טוב אשר יפה (קהלת ה' י"ז), ובמובן הכפול הזה נאמר שה' הוא יוצר היופי (י"ג ג'). -

10	כי חסד ורחמים לבחיריו	ושיניו על-חסידיו:
11	והצדיק המת גרשע את-הפושעים	בחסידים ונערות תמימה בלא עתה את-
		וקנת הרשע רבת השנים:
12	כי יראו אחרית חכם ולא יבינו	מה-ישען עליו וקמה שקרו ו:
13	המה יראו וילעגו	וני ישחק למו:
14	ואסרי כן יהיו לנפל נתעב	לבושה במתים לעולם
	כי נשילם על-קדקדם	ואין הנה בסיחם
	ונשליכם ממוקדוטיהם	וילנצח וחרבו
	ויהיו קצרה	ואבד זכרם:
15	ובויום חשבון עונותיהם יצאו מבהלים	וששעיהם בסניהם יעידו:
16	אז יעמד הצדיק הכן וקוממיות	בסני צובריו ובוני מעשיו:
17	בראותם וזאת יבפו מלב שחד	ויקהלו מפני תשועתו הנסלאה:
18	הם ינחמו וינאנחו מקצר רוח	ויאמרו בלבם
	זה הוא האיש אשר הנה לנו לשנים	לשחוק למשל ולקלס:
19		הוי אנחנו הקסילים
20	סניו חשבנו לשגעון	ומתו לתרסה:
21	איבקה נחשב בין בני אלהים	ובין קדושים חלקו:
22		אכן סרנו מדרך אמת
	ואור הצדק לא האיר לנו	והשמש לא נרחה עלינו:

10-11 חסד ורחמים לבחיריו ג' ט'. - תמימה בלא עתה. כלו' הצדיק הצעיר שהשיג את השלימות המוסרית בנערותו. - וה' ישחק למו. תהל' ב' ד'. - לנפל נתעב... כבר הכירו (ע' גרטנר ע' 208) שציטטה יש כאן מישע' ייד י"ט. - לבושה במתים. השוה לעג המתים שבישע' ייד י'. - ולנצח יחרבו... תהל' ט' ז'. - ואבד זכרם. ע' גם תהל' ק"ט י"ג. - ד כ-ה יד. הרשעים מכירים את אולתם לאחר זמן.

כ חשבון עונותיהם. ע' מלאכי ג' ט"ז. -
ה הכן וקוממיות. כך אני מתרגם παρῆρησία πολλή (השוה: בפרהסיה) שהיה מונח קיים בבתי הדין היווניים, ומשמעו: חופש-דבור גמור (ע' Volz, Jüd. Eschat. 264). - יבכו. גם בחנוך א' ק"ח ט"ו בוכים הרשעים למראה תשועת הצדיק. - חיינו חשבנו לשגעון. ע' ב' ט"ז. - ומתו לחרפה. שם כ': במות נבל גרשיעהו. יסוריו ומתו של בן אלהים בספר זה מוכרים גורלו של עבד ה' בישעיה השני (ע' ביחוד על מותו ג"ג ח' ואילך). - נחשב בין בני אלהים. ע' ב' י"ח. Bousset (ע' 277) חושב שבני אלהים וקדושים הנזכרים כאן הם המלאכים שהצדיקים עתידים לישב בסודם, ומביא ראיות מספרים חיצוניים אחרים, שגם שם מקום הצדיק לעולם הבא בין המלאכים.

ז תעינו בדרךכי עין ואכדון
 ח ואת דרך יי לא ידענו
 ט מההועיל לנו ודוננו
 י כל אלה עברו כצל
 יא ועקבות דרכה לא נודעו
 יב רק משק הכנסים וצליף את הרוח הקל
 יג ויחצהו בתנועת אבדתו
 יד או כחץ יקלע למשנה
 טו הרוח יחלק וקרנע ושוב קל-עמת שהנה
 טז כן גם אנחנו נולדנו ואבדנו
 יז בלא יכלת להראות קל-אות אבדה
 יח כי תקנת רשע קספר אשר ישאנו רוח
 טט וכחלת וקר אורח ליום אחר יסור
 כ ובני גמולם
 כא לכן ממלכת יהוד ועשרת תפארת
 כב כי בימינו יסר עליהם

ז אבל בפסוק זה בני אלהים הם הצדיקים עצמם, וכך הם מכונים בפרק ב'. - תעינו. במקום
 ח *ἐπεπλήσθημεν*=נמלאנו, שאין לו מובן, קורא אני *ἐπλήσθημεν*=תעינו. ואפשר שבמקור
 ט העברי היה כתוב: נוא לנו והמחבר קרא: נמלאנו. ושבילה בגלי ים. בדיוק:
 י ואין עקבות מסד הספינה בגלים. יש לשום לב אל הלשון *ἀτραπὸν τροπίος* (=עקבות
 יא המסד) לשון נופל על לשון, ומכאן שהמקור של התיאור היפה רבהגונים והתמונות הניתן
 יב לאפסות חיי האדם היא השפה היוונית. - נולדנו ואבדנו. ע' ג' טו. Holmes המתרגם
 יג האנגלי מוצא בזה את הרעיון של מיתה מוסרית (על דרך „הרשעים בחייהם קרואים
 יד מתים“). - בסוף פסוק יג נמצא בתרגום הלטיני המאמר: *Talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverant*
 (=כדברים האלה יאמרו בשאול האנשים אשר חטאו), והיא תוספת ביאור
 טו מאוחרת. - פי'ד הוא המשך ישר לפסוק י"ב. תמונה דומה לאותה שבפסוק זה נמצאת בתה'ל'
 טז א' ד'. -

טז ממלכת יהוד... התיאור מוכיר את המאמר: צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם
 ונהנים מזיו השכינה (ברכות י"ז א'). ובאמת מדובר כאן על ממלכת הצדיקים בעולם הזה
 כמו ג' ח'. - לביטויים הבודדים של פסוק זה הוזה משלי ד' ט' ותה'ל' י"ח ליו

יז	וְהָיָה קִנְיָנוּ כְּקִנְיֵי אֲנָשִׁים	וְכָל-הַיְצוּר לְכָל-יְקָרְבַּי יִהְיֶה
יח	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
יט	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כ	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כא	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כב	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כג	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כד	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כה	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כו	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כז	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כח	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
כט	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
ל	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לא	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לב	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לג	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לד	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לה	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לו	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לז	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לח	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
לט	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים
ל	וְלֹא-יִשְׁמַע אֲזָנֵינוּ מִשְׁפָּט נְמָרִים	וְיִצְנַף כְּכֹבֵעַ מִשְׁפָּט נְמָרִים

יז (וע' ירמ' י"ג י"ח וישע' ס"ב ג'). - לפסוקים י"ז-י"ט השוה ישע' נ"ט י"ז. - וכל- היצור לכלי-קרב יהפך. אפשר שהכוונה למכות שהביא ה' על המצרים בהפכו את כל היסודות להרע להם, כמו שמתואר בחלק האחרון של הספר (וע' גם יהושע י' י"א וישע' ה' כ', ועוד). - ישגן כחרב. ע' דב' ל"ב מ"א. - ועולם ומלואו. ע' בפ' ל"ז. - תמונה דומה לאותה שבפס"א יש בתהל' ז' י"ג (ע"ע שם י"ח ט"ו). - ישלך עליהם ברד. מכת ברד במצרים, שמות ט' כ"ג ואילך. - ומי הים... שם י"ד כ"ז ואילך. - וכסופה יפיצם. ע' בפ"ד. - והרשעה תמיט כסאות נדיבים. מעבר הוא אל הפסוק הבא, שבו הוא פונה אל נדיבי ארץ, וכאחת משלב הוא את סוף החלק הראשון, שתכנו חזון האחרית, בראשיתו, שגם בה מוכיח הסופר את שופטי הארץ (א' א'). - ב. ספר החכמה (ו א-יא א).

א-יא. תוכחת מוסר לכלים. יז א פסוק זה הוא פראפראסה של תהל' ב' י': ועתה מלכים השכילו הוטריו שופטי ארץ. השוה גם ישע' ח' ט'. בלי ספק הכוונה למלכים ממש, וביחוד למלכי מצרים ההילניסטית. הולמס סובר שהסופר פונה אל היהודים התקיפים באלכסנדריה. הביאור הזה הוא רחוק מן השכל, כי איך אפשר לננות אלה בשם מלכים, שופטי ארץ, הרודים בעם (פסוק ב'), וכדומה? - כי מאת ה' נתן לכם העז. הרעיון ששלטון שרי העמים בא מאת ה' מובע ג"כ בבן-סירא י"ז י"ג. - משרתי מלכותו. מלכותו=מלכות שדי על הארץ. על השרים לתקן עולם במלכות שדי ע"י חגשמת רעיון היושר והצדק. - והחזקים בחזק יוטריו. לשון נושלת

ז	כי אֲדוֹן קְלֵה־עוֹלָם לֹא יִכִּיר פְּנִים	וְלֹא יִירָא מִפְּנֵי רָם
ח	כִּי קָטָן וְגָדוֹל הוּא עֲשֵׂהוּ	וְלִקְבָּלָם יִדְאֵג יָחַד:
ט	אֵךְ לְאֲדִירִים יִכּוֹנֵן	מִשְׁפָּט נֹרְא:
י	הִנֵּה לְכֶם הַמּוֹשְׁלִים דְּבָרָי	לִמְעַן תִּלְמְדוּ חֻקֶּיהָ וְלֹא תִכְשְׁלוּ:
יא	כִּי שׁוֹמְרֵי חֻקֵי קֹדֶשׁ בְּקִרְיָהּ יִקְרְשׁוּ	וְלֹמְדֵיהֶם יִמְצְאוּ מַלְיָן יִשְׂרָאֵל:
יב	וְשִׁמְתָה בְּקִשׁוֹ אֶת־דְּבָרָי	שְׁחָרוּם וְתִשְׁבִּילוּ:
	קְרָה הִיא הַחֻקָּה וְלֹא תִבַּל	תִּנְדַע עַל־נִקְלָה לְאֹהֲבֵיהָ
	[וְתִמְצָא לְמִבְּקָשֶׁיהָ]:	
יג	וְתַעֲבֹר לִפְנֵי דוֹרְשֶׁיהָ	לִמְעַן יִמְהַרּוּ לְהַכִּירָהּ:
יד	קְלֵה־שׁוֹמְרָה לֹא יִיקָרָה	כִּי יִמְצָאָהּ יוֹשֶׁבֶת לִפְנֵי שְׁעָרָיו:
טו	כִּי הַגּוֹת־קָה מְקַלֵּל הַתְּבוּנָה	וְהַשׁוֹמֵר עָלֶיהָ כָּרוֹעַ לְבָטָח יֵשֵׁב:
טז	כִּי הִיא תְּסוּבֵב וְתַחַשֵּׁשׁ אֶת־אֲשֶׁר יִקְרוּ לָהּ	וּבְנֵי־יִבּוֹת בְּרָצוֹן תּוֹפִיעַ לְמוֹ
	וּבְקִלְוִיָּמָם תִּתְמַכֵּם:	
יז	כִּי רֵאשִׁיתָה בְּקִשׁ מוֹסֵר בְּאֵמֶת:	
יח	וְדַרְשׁ מוֹסֵר אֶהְבֶּה	וְאֶהְבֶּה שׁוֹמֵר מִצְוֹתֶיהָ
	וְיִנְצֵר מִצְוֹת עֲרֵבֶת אֶל־מְנוֹת:	
יט		וְאֶל־מְנוֹת יִקְרַב לִי:
כ	עַל־כֵּן תִּשְׁוֹקֶת חֻקֶּיהָ	לְמַלְכוּת תּוֹבִיל:

ז על לשון, וכיוצא בזה אף במקור היווני. - לא יכיר פנים... פראפראסה של דב' א'
 י יז: לא תכירו פנים במשפט כטן כגדול תשמעון לא תגורו מפני איש. - קדש בקדשה
 י קדשו. ע' בפס' לפיז. על הרעיון ע' ה' ח'. - מליץ ישר. בדיוק: המלצה. -
 יב-כ. החכמה ומתנותיה.

יב ברה היא החכמה ולא תבל. פראפראסה של תהל' ייט ט'-י': מצות ה' ברה
 מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד. החכמה כוללת בקרבה גם את המושגים מצות
 ה' ויראת ה'. - הלשון ותמצא למבקשיה אינה בשום כ"י ואף לא ביוצאת Swete. ע'
 משלי ח' יז: ומשחרי ימצאוני, ושם ב' ג' ועוד. הפראפראסה של הפסוק הזה במשלי
 יד נקראת לקמן בפס'ד. אמור מכאן, שהמלים ותמצא למבקשיה הן תוספת מאוחרת. - כל
 שוחרה... כי ימצאה=משחרי ימצאוני (משלי ח' יז). - על התמונה δρθηζω=שחר
 טו מן δρθηζω=שחר ע' גרטנר עמ' 194 ואילך. - והשוקד עליה. משלי ח' ליד: לשקוד
 על דלתות יום יום. - מן הפסוק הזה (כ"י הגות'בה" וכו') יוצא שהסופר מעריץ את חיי
 ההסתכלות (βιὸς θεωρητικὸς, vita contemplativa) שהיו רווחים הרבה בתקופה ההלניסטית.
 טז מן היהודים התמכרו לחיים כאלה מצדדי כת התירפיטים במצרים. - ובנותיבות. משלי
 יז-כ ח' ב': בית נתיבות נצבה. - הפסוקים יז-כ' מכילים, הקש השלשלת' הידוע מאולפנת
 הסטואה ושם נקרא הקש כזה בשם σωφίτης. החוליה האחרונה של השלשלת נמצאת בפסוק
 כ'. בשלשלת זו יש עוד להשלים: א) בראש פי"ז את ההנחה: תשוקת חכמה ראשית חכמה.
 ובין פי"ט ופי"כ צריכים להכניס את החוליה: וקרבת ה' שורש מלכות, והכל יתחבר היטב. -

כא וְלִבְּנֵי מוֹשְׁלֵי עַמִּים אִם-בְּכֶסֶף
 וְשִׁבְטֵי חֲסָדָם הַזְּקִירוּ חֻקָּה לְמַעַן תִּמְלְכוּ לְעוֹלָם:
 כב וְהַחֻקָּה מִהּ הִיא וְאִיךְ נִוְצָרָה אֲנִידָה וְלֹא אֶסְתִּיר מִכֶּם סוֹד
 אֶךְ רֵאשִׁית מוֹצְאָה אֶחָד וְדַעְתָּה אֲנִילָה
 כג וְלֹא אִשָּׁה מְדַרְךְ אֵמֶת:
 כד כִּי לֹא אֵלֶיךָ בְּמַעֲנַל קִנְיָה צֶרֶת הָעֵזֶן אֲשֶׁר אֵין לָהּ חֵלֶק בְּחֻקָּה:
 כה כִּרְבוֹת חֻקִּים תְּשׁוּעַת עוֹלָם וּמְלֶכֶךְ מִשְׁכִּיל אֲשֶׁר הָעָם:
 ז עַל-כֵּן הַזְּקִירוּ בְּדַרְבֵּי וְתוֹשְׁעֵי:
 ג גַּם אֲנֹכִי אֲנוֹשׁ בְּדַתְמוֹתָהּ בְּכָל-הָאֲנָשִׁים מִצְּאֲצָאִי אָדָם הִרְאִשׁוֹן יִצוֹר הָאֲדָרְמָה
 ב וּבְרַחֵם אִמִּי לְקֶשֶׁר עֲצָבֹתַי:
 ג בְּעֶשְׂרָה יָרַחִים בְּדָם הֶקְסֵאתִי מְזַרְעַ וְקָר וּמְחַמְדַת הַמְשֻׁקֵב גַּם יָחַד:
 ג גַּם אֲנֹכִי אֶחָדִי הַנְּקֻדִי שְׂאֵפֹתִי
 רִיחַ מִשְׁתָּהּ וּלְכָל וְצִנְחֹתִי לְאֶרֶץ קְרוֹבַת הַרְגֵשׁ
 ז וְהַת־קוֹלִי נְשֵׂאתִי בְּבִכִי לְרֵאשׁוֹנָה בְּדַרְךְ כְּלֹה-הַלּוֹדִים:
 בְּחַתּוּלִים גְּדֻלְתִּי וּבְדֶאֱנוֹת:

כא-כה. הכרת מהות החכמה תנאי מוקדם להצלחת השלטון.

לפכ"ב השוה איוב כ"ח (ביחוד את הפסוקים י"ב-י"ג וכ"א-כ"ב). הסופר רוצה איפוא
 לגלות את "הנעלם מעין כל חי" - ודעתה. כל' ידיעת החכמה. - ולא אט ה מדרך
 אמת. ע' משלי ח' ו' - צרת העין. במקור: האוכלת (לב האדם). הקנאה רחוקה מחוג
 האלים - היא האמרה השגורה של אפלטון. הולמט חושב שיש כאן פולמוס נסתר נגד
 הסופיסטים היוונים שהיו צרי עין בהוראת חכמתם ודרשו שכר למוד. הסופר מתנגד אם-כן
 לעשות החכמה "קרדום לחפור בה". -

א-ו. המלך שלמה מדבר על לידתו. בלידה וכמות אין הבדל בין מלך ליתר האנשים.
 אדם הראשון. במקור יש המלה היוונית πρωτόπλαστος=היצור הראשון. מלה
 זו נתחדשה כנראה ע"י הסופר הרודף אחרי ביטויים מרכבים פיוטיים. - בעשרה ירחים.
 המספר הזה רגיל אצל הקדמונים (ע' למשל מינאנדר אצל גיללוס 6, 3). זמן עיבור של עשרה
 חדשים יש אף בכתבת הלניסטית-מצרית (אצל Deismann, Licht vom Osten, 93). - בדם הקפאתי.
 איוב י' י': וכגבינה תקפיאני. - קרובת הרגש. ομοιοπαθής ע' שמיר א' לפסוק ואם
 בן הוא והמתן אותו. שם מבואר (ע"פ גדה ל"א ב') מדוע הילד מביט למטה בשעה שנולד:
 "שמביט בארץ (נ"א: באמו בארץ) שממנה נברא". ואפשר שזה התכוון הסופר. הילד יצנח
 לארץ. כי היא קרובה לו ברגש כאם. - ואת-קולי נשאתי בבכי לראשונה. על
 בכית הילד אחרי גיחו מרחם אמו עמדו כבר חכמי יון ובארו אותה בשני אופנים:
 א) פסיכולוגי-פסימיסטי, ב) ביאולוגי. הבאור הראשון הוא שהילד מרגיש מראש את גורלו
 המר המזומן לו בעולם הזה ולכן יבכה. דעה זו נשתמרה אצל הסופר הרומי פליניוס, קורות
 הטבע ז' ב' ואבגוסטינוס בביאוריו לתהלים קכ"ה י'. הביאור הביאולוגי רואה את הסבה
 לבכית הילד בשינוי תנאי הנשימה. דעה זו נמצאת במשנת אפיקורוס אצל Usener, Epicurea

- ה פי אין קל-מלך אשר ראשית מוצאו אחרת היתה:
- ו לכל דרך אחת אלהים ו גם צאתם [מן-התיים] דומה:
- ז לבן התפללתי ונתנה-לי בינה קראתי ורוח חכמה באה עלי:
- ח משבט וכסא וקנה לי ועשר לאסם חשבתי לעמתי:
- ט ולא דמיתי אליה אכן וקנה אשר לא תקלה
- י פי קל-זהב כגנר חול לנגדה וקסף פרמן יחשב לנבחה:
- יא אכן קל-שוב בא אלי בקנסיה ולגרי אבחרה
- יב בקל-אלה שמתתי פי החכמה תנחם וקסי לא יקנה אותה
- יג לא עקמה למדתי אותה את-עשרה לא אעלים:
- יד עדי-פי הון עמק היא לבני אדם וקל-המתענגים עליה ידירות יי ושינו
- טו ולי ימן יי לדבר בהגות לפי פי בשי מוסר ירצו לו:
- טז פי הוא גם מנהיג החכמה וקהבין בנאות את אשר חנני בו
- טז אשר-בירו גם-אנחנו וגם דברינו וגם מרריך החכמים:
- וקל-תבונה ודעת קל-מלאכה:

frg. 398 וסיכסטוס אמפיריקוס Adv. Math. XI, 96, וגם אצל פילון האלכסנדרי על בריאת העולם קס"א. נראה שכאן נוטה הסופר אל הדעה הפסימיסטית שנמצאת גם במדרש, סדר יצירת הולד" (בית המדרש ללייניק א' קנ"ג ועוד): ועוד ביציאתו הוא בוכה וכו'. - כי אין כל-מלך... דומה, שיש בזה פולמוס נגד האלהת השליטים שהיתה נהוגה בתקופה ההילניסטית, ביחוד במצרים, ואחר כך (מימי סוללה) גם ברומי. - ז-י. מהלל החכמה.

ז לכן. כל' מאחר שהנני איש כמוכם ולא ניתנה לי בינה מבטן ומלידה הייתי זקוק לתפלה. - לפסוק ח' השהו משלי ג' ט"ו: יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה. - ח ולגרי אבחרה. תהלים קי"ט ק"ה: נר לרגלי דבריך. - כל-טוב בא אלי... השהו י-א מל"א ג' י"ג. לפי המדרש (ע' ילקוט שמעוני מ"א ג') התפלל שלמה מראש רק על החכמה, כי היא כוללת בתוכה הכל. - ובלי קנאה. לרעיון ע' ו' כ"ב. - הון עתק. משלי ח' י"ח. - ידידות ה'. ע' פכ"ז. לפי המדרש (ע' הערה לפי"א) החכמה היא בת אלהים ומי שקונה חכמה מתחתן כביכול באלהים. - בשי מוסר. המוסר במקום מתנות וזבחי תודה. - טו-כא. החכמה מקור כל מדע.

טו-טז מרריך החכמים. משלי ג' ו': והוא יישר ארחותיך. - וכל תבונה. שמות ל"א ג'. המלים ובדעת ובכל מלאכה הן כאן מושג אחד. ונראה שהסופר השתמש בתרגום י-כ הע': ובדעת בכל מלאכה. - מן הפסוקים י"ז-כ' נראה, שהסופר קבל חינוך כללי ככל היהודים הנאורים באלכסנדריה בתקופה ההילניסטית, כגון פילון שגם הוא מרבה להטעים בספריו את הערך הגדול של ההשכלה הכללית כמבוא אל החכמה העליונה היא הפילוסופיה

יז כי הוא נתן-לי הַכָּרָה נְכוּנָה שֶׁל־הַמַּצּוּאִים לְדַעַת תְּכוּנַת תְּכַל וְכַח הַיְסוּדוֹת:
 יח ראשית העתים אחריתן ומצותן תנועות והשמשן לחליפותיהן ותמורות הזמנים:

מחזור השנים ומשטר הכוכבים:

כ תכונות נפש חנה וחסות חיות פרא פת הרוחות ושיחות אנשים

הצמחים למיניהם וסגולות השרשים:

כא הנקשרות והנגלות ידעתי כי התקמה אמנית הכל למדתני:

כב אשר-בה רוח משכיל קדוש יחיד במינו מקרה חלקים עדין קל התנועה

וך קהור קהיר שלם דורש טוב מעמיק לראות אמין

פועל חסד:

כג אהב אדם איתן תמים חפשי מדאגה כל יכול צופה בכל

חודר לכל-הרוחות המשכילים הטהורים העדינים:

כד כי התקמה ממהרת להתנועע

מקל-תנועה עוברת וחודרת לכל בטהרתה:

כה כי היא נשימה מגבורת אלהים שפע וך מקבורו המושל בכל

ולכן כל-טמאה לא תגע בה:

יז האמתית. הסופר מיחס איפוא לשלמה המלך את החינוך שקבל הוא עצמו. - הכרת המצואים
 (πῶν ὄντων γῶσις ברומית: rerum natura) היא הפילוסופיה. - תכונת תכל=קוסמולוגיה. -
 יח פייח-יט מכוונים לידיעת הזמנים (כרונולוגיה) וחכמת ההנדסה הכרוכה בה (אסטרונומיה). -
 כ תכונות נפש חיה=זואולוגיה. - כח הרוחות. זיגפריד מבאר שהכוונה לשדים ולרוחות
 שלמה המלך היה שולט עליהם (לפי יוספוס קדם' ח' ב' א'). ואם נסכים לפירושו זה, עלינו
 להניח שלפני הסופר היה מקור עברי ושם היה כתוב רוחות, כי πνεύματα ביוונית הוראתה
 רק רוחות סתם ולא שדים. כך הבין הסופר, וגם בתרגום הלטיני vim ventorum, ובכן:
 כז רוחות נרשבות. - שיחות אנשים. דיאלקטיקה ופסיכולוגיה. - הצמחים למיניהם. בוטאניקה. -
 החכמה אמנית הכל. נראה שכוונתו לפסוק: ואהיה אצלו אמן (משלי
 ח' ל'), והוא מפרש אמן=איש יודע אמנות. -

זכ-כח. א. כינוי החכמה ורום מעלתה.

ככ-כג פכ"ב-כ"ג מכילים עשרים ואחד כנויי חכמה. משערים שזה נעשה בכוונה, כי המספרים ג'
 וז' שהמספר כ"א הוא הכפלתם נחשבו קדושים. ונדמה לי שנעלם מעיני החוקרים המקום
 בספרי האזינו ש'ו: נמצינו למדים שלא הזכיר משה שמו של מקום אלא לאחר כ"א דבר.
 ממי למד, ממלאכי השרת שאין מלאכי השרת מזכירים את השם אלא לאחר ג' קדושות שנאמר
 וקרא זה אל זה ואמר קדוש... אמר משה די שאהיה כפחות משבעה מלאכי השרת. סבורני שאין
 לחלות במקרה את ההתאמה שבין מדרש ספרי ובין הכתוב כאן. שם יש כ"א תיבות לפני
 הזכרת השם, וכאן כ"א כינויים לפני הזכרת החכמה. - התארים האלה נטולים מן הפילוסופיה
 היוונית. כגון התואר νοερόν (=משכיל) משמש כינוי גם אל הרוח (πνεύμα) או הלוגוס
 במשנת הסטואה, והכינוי עדין (λεπτόν) לקוח מתורת אנאכסאגורס. ופילוסוף זה גותן את

- כו כו כי היא נגה אור עולם
- כו כו יחידה היא ותוכל הכל
- ומדור לדור תעבר ותבא בנששות
- קדושות
- כו כו כי אלהים לא יאהב
- כו כו הן נהדרה היא מן השמש
- ל ל כי את מקומו ליל יירש
- ח ח מן הקצה עד הקצה תשתרע בעו
- ב ב אותה אהבתי ודרשתי מנעורי
- ג ג את רום נחשה תראה
- ד ד תעלומות דעת אלהים לקניה נגלו
- ה ה ואם העשר קנן נהמד בתיים
- ו ו ואם [קבר] התבונה מחולקת מעשים
- ז ז ואם יש איש אהב ישר
- ז ז וראי קהור לקעלת אלהים ודמות טובו:
- קצינה תשאיר ותחדש הכל
- ותעשן לירידי אלהים ולקביאים:
- וזלתי אשר יושפן במשפן התקמה:
- ויתרון לה ממעלת הפוכים
- ובקרה מעלה על [כל] אור:
- ואלם הרשעה לא תקום בסני התקמה:
- ותכלכל הכל במשפט:
- וקחתה לי לכלה חסדתי
- ונאת יסיה הקבתי:
- בקיומה תני שתפסות עם:
- ונאדון הכל אהבה:
- והיא בנרת מעשיו:
- מי יעשר מן התקמה המחולקת הכל:
- מי יותר ממנה יוצר הנמצאים:
- הנה כל מעשיה משרים

הכינוי הזה ליסוד הרוחני שהוא הכניס בפעם הראשונה אל הפילוסופיה היוונית. - נגה אור עולם. נגה (ἀπαύγασμα) וגם שפע (ἀπόρροια) שבפסוק הקודם מוסרים את המושג של אצילות במשנת הסטואה. ה"מאמרים" או הכחות החלקיים הזורעים בעולם (λόγοι σπείρει) μαιτικοί נאצלו מן הכח העליון, הלוגוס, וחודרים בכל הבריאה. לכן נקראת גם החכמה רוח יחיד במינו (פכ"ב) וכאחת מרובה חלקים (שם). - מן המושג "נגה אור עולם", או בדיוק: נגה מן האור הנצחי (ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου) נעשה "אור חזור" בספרי המקובלים. - בעינה תשאר. לפי תורת הסטואה יסוד האש עצמו, הוא הלוגוס, אינו משתנה לעולם אע"פ שכל התמורות החלות במציאות שרשן ביסוד הזה (ע' Bois, 391). - לידידי אלהים. גם אצל פילון. - ולנביאים. החכמה היא לפי משנת הסטואה תנאי מוקדם לנבואה (ע' ציצירון, על הנבואה, II, 62) והשוה מאמרים: חכם עדיף מנביא. -

ח ב-כא. גדולת שלמה כדור החכמה בשלום ובמלחמה.

ז דרשתי מנעורי. משלי ד' ג' ואילך. - וקחתה לי לכלה. אליגוריה שגורה בס' משלי. - רום יחשה. משלי ח' כ"ב ואילך. - חיי שתפות עם ה'... משלי ח' ל'. כדאי להזכיר שאצל פילון (על הכרובים מ"ט ועוד) נקרא אלהים בעלה של החכמה. - תעלומות דעת. ע' ז' כ"א. - ואם [כבר] התבונה. התבונה הנזכרת כאן היא הבינה האנושית בנגוד אל החכמה העליונה. - יותר ממנה. כלו' מן החכמה. - מעשיה. מעשי החכמה. - ענוה (σωφροσύνη) בינה (φρόνησις) יושר (δικαιοσύνη) וגבורה (ἀνδρεία) הן ארבע המדות הטובות הידועות מתורת המוסר של אפלטון והסטואה. לפי דעת כריזופוס הסטואיקן

ח כִּי הָיָא תְּלַמְד עֲנוּה וּבִינָה יִשְׂר וּגְבוּרָה וּמַהֲמָה אֵיךְ דְּקָר מוֹעִיל בְּחַיִּים לְבָנֵי אָדָם:
 וְאִם לְהוֹסִיף דַּעַת וְשִׂאפָא אִישׁ הִנֵּה הוּא תָּבִין קְדַמוּנִיּוֹת וּשְׂאֵר הַעֲתִיד
 וְסַדֵּעַ מֵאַמְרֵי מְלִיצוֹת וּפְתָרוֹן חֵירוֹת אֲתוֹת וּמוֹפְתִים תְּחִזָּה מְרֹאשׁ
 וְקָרוֹת הַיָּמִים הַבָּאִים לְתַקּוּמוֹתֵיהֶם
 ט וְלָבֹן וְמֵרְתִי לְקַחְתָּהּ וְלִחְיֹת עִמָּה
 י דְּרַעֲתִי כִּי תִהְיֶה לִּי יוֹעֲצָה מוֹכֶה וְנִחְמָה בְּרֹאגָה וְעֶצֶב:
 יא חֵרוֹץ אֲמַצָּא בְּמִשְׁפָּט וּבְעִבּוֹרָה וְגִדְלִ שְׁמִי כְּעַמִּים
 יב כִּי־הִרְשִׁי וְיַחְבּוֹ לִי וּבְדַבְרֵי וְשׂוֹ אֲנִי קִשְׁבָת וּבְרַעֲיוֹ נְדִיבִים אֲנִישָׂא:
 יג וְאִם אוֹסִיף לְדַבֵּר כַּף לֶסֶף וְשִׁימוֹ וּבְרַעֲיוֹ נִצַּח אֲשֶׁאִיר לְבָאִים אֲחֵרֵי:
 יד אַדְּבִיר עַמִּים תַּחְתָּי וּלְאֲמִים וּבְנֵעֵי לִסְנֵי:
 טו עֲרִיצִים נוֹרְאִים וְשִׁמְעוּ וְיִרְגְּזוּ מִסְּנֵי עֲרִיצוֹת עִם כְּעוֹשֶׂה חֶסֶד אוֹפִיעַ
 טז כְּבוֹאֵי הַבֵּיתָה כִּי אֲמַצָּא מְנוּחָתִי וּבְמִלְחָמָה כְּבַעַל גְּבוּרָה:
 יז כִּי בְּחִבְרָתָה אֵין וְגוֹן וּבְרַעֲיוֹתָה אֵין עֲצָבָת אַךְ שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה:
 יח זֹאת הַתְּבוּנָתִי בְּנַפְשִׁי וְחֶשְׁבֹתִי בְּלִבִּי וְכִי־נִשְׁאֵל מִתְּבוּנָתִי בְּקַרְבָּתִי הַחֲבִיבָה:
 יח וּבִידִידוּתָהּ מְרַנְנָה נְעִימָה וּבְמַעֲשֵׂי יְדִיהָ הוֹן עִמָּךְ וְהַרְבּוֹת עִמָּה שִׂיחָה שֶׁם טוֹב
 וְהִנֵּה שׁוֹמְטוֹתַי וְחַשְׁשׁוֹתַי לְקַחְתָּה אֵלַי:

ח-יח כל המדות האלה שרשן בחכמה. - מאמרי מליצות. משלי א' ו'. - חרוץ אמצא
 יג במשפט. רמז למשפט שלמה (מלא' י"ב ג'). - כף לפה ישימו. איוב כ"ט ט'. - וזכר
 יד-טו נצח אשאר. ע' ד' א'. - לפסוקים י"ד-ט"ו השוה תהל' ע"ב ח'-י"א, וביחוד הפסוק האחרון:
 יח וישתחוו לו כל-מלכים כל-גוים יעבדוהו. - בפ"ח נגמר ענין בחירת החכמה ע"י שלמה
 שמתחיל בפ"ב. בתיאור הזה (פסוק ב'-י"ח) רואה פאול היינש חיקוי לבחירת הצדקות
 (ἀρετή) ע"י היראקלס אצל כסינופון (בזכרונותיו II, 1). כסינופון מביא שם את הספור האגדי
 של פרודיקוס הסופיסטן על היראקלס שעמד בפרשת דרכים והופיעו לפניו שתי נשים הצדקות
 והחמדה. שתיהן הללו ושבוהו את תשורותיהן בחיים והיראקלס בחר בצדקות. בנדון זה קשה
 לחרוץ משפט. שהרי גם בספר משלי (ח'-ט') יש תיאור של שתי נשים דומה לאותן של
 פרודיקוס הסופיסטן, והן החכמה והפתיות על פרשת דרכים. והלשונויות הידועים שעליהם נשען
 רייניש הם כלליים יותר מדי. אבל אין זה מן הנמנע שגם האגדה הזאת היתה מרחפת לפני
 הסופר, שכן היתה לו השכלה הילניסטית מוצקה, ומאידך גיסא האגדה של פרודיקוס היתה

יט נער יפה מראה היותי
 כ-כא יותר נכון בהיותי טוב באתי לתוף גוף שהור: בדעתי כי לא אקנה אותה בלי עונת אלהים ובינתי עמדה לי לדעת את מקור החסד הזה דרשתי את-י: ואתשללה לשניו בקל-לבי ואמר:

ט אלהי אבותינו ואלון הרמים אשר עשית הכל בדרךך:

ב ובהקמתך כוננת אנוש למשל ביצורים אשר בראת:

ג לכלכל סבל בקדשה ובצדק וקהוציא משפט בישרת נפש:

ד תן-לי חכמה היושבת על-יך כסאך ואל-תתגרשני מקרב בניך:

ה כי אני עבדך וכן-אמתך

ו איש חדל אונים וקצר ימים וצעיר מדעת משפט וחקים:

ז הן אם-ימצא איש תמים בין בני-אדם לאסם ויחשב בהעדר מקונו חכמתך:

ח אמה בחרתני למלך על-עמך ולשפט בניך ובנותיך:

ט ותפקד לבנות מקדש ביהר-קדשך ומנבם בעיר שבתך

טא תבנית משכן קדשך אשר מראש הבניות:

טב ועמך החכמה היודעת מעשיך כי ועמך היתה בבראך את-העולם

טג ותדע את-הישר בעיניך ואת-הטוב לסי מצותיך:

כ-כא נפוצה הרבה בתקופה ההילניסטית. - נער יפה מראה. ש"א ט"ז י"ב. - הפסוקים כ' - כ"א מראים סימני הוספה גם במבנה הפרוסאי שלהם וגם בתוכן, ואינם מן המקור העברי. -

כ בהיותי טוב. ובכן יוצא מזה שהנשמה היתה קיימת לפני הגוף, והיא ה"אני" העקרי של שלמה בפסוק זה. מכאן ראה, שהסופר האמין בקיומה העצמי הקדום (praeexistentia) של הנשמה. גם לפי שאר קדמונינו קיימת הנשמה באוצר הנשמות לפני ירידתה לעולם. - פסוק כ"א משמש מעבר מלאכותי אל תפלת שלמה בפרק הבא. אמצעי אמנותי כזה ראינו כבר בפסוק האחרון שבפרק ה'.

ט א-יט. תפלת שלמה להי על החכמה כמורת דרך בחיים.

א-ב בדברך (תהל' ל"ג ו': בדבר ה' שמים נעשו) ובחכמתך היינו הך. גם אצל פילון הלוגוס הוא אחד עם החכמה, אע"פ שפילון מבכר את הביטוי לוגוס על החכמה (=סופיה). -

ג למשול ביצורים. ברא' א' כ"ו-כ"ח ותהל' ח' ז'. - בקדושה. או: בחסידות. הלשון קצת קשה, ואפשר שבמקור העברי היה כתוב בחסד והסופר הבין כמו בחסידות (év δούτιητι).

ד היוונית: גם שם יושבים אלים שונים (הרמיס, דיוניסיס ועוד) לפני כס יווס, אבי האלים והאנשים. משם לקוח גם הביטוי παύερδος=היושב על יד הכסא (ע' גרטנר 199). ואפשר שבמקור העברי היה כתוב פשוט לפניו, כמו משחקת לפניו בכל עת (משלי ח' ל'). -

ה תבנית משכן קדשך אשר מראש הכינות. הכוונה לבית המקדש של מעלה שהוא הדוגמה לבית המקדש של מטה. גם לפי האגדה ביהמ"ק הוא אחד מן הדברים שקדמו לבריאת העולם... בית המקדש מנין... (ביר א', וע' אפטוביצר בתרביץ ב' 287-257, 153-137). -

ט-י היתה בבראך את-העולם. משלי ח' כ"ב ואילך. - למען תשכן עמי בעמלי.

שֶׁלַח אוֹתָהּ מִשְׁמֵי קִדְשָׁךְ וּמִפְנֵי כֶסֶף כְּבוֹדָךְ תִּפְקַדְנָהּ י
לְמַעַן תִּשְׁכַּח עִמִּי בַעֲמָלִי וְאַדַּע אֶת־הַיָּשָׁר לְפָנֶיךָ: יא
כִּי־הִיא יוֹדַעַת וּמְבִינָה הַכֹּל וּתְנַצְרֵנִי בְּכַבֹּדְךָ: יב
וּמַעֲשֵׂי יְהוָה לְרַצּוֹן וְאַשְׁפֹּט בְּצַדִּיק אֶת־עַמְּךָ יג
וְאֵימֶר לְשִׁבְתָּ עַל־כֶּסֶף אָבִי: יד
כִּי מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר־יַדַּע עֲצַת אֱלֹהִים וּמִי יָבִין חֵסֶד יוֹ: יו
הֲלֹא מִחֻשְׁבוֹת בְּנֵי־תְמוּתָה אָדָם וּמִזְמוֹתֵינוּ תִהְיֶה: יז
כִּי גוֹף בְּיָד־חַלּוֹף יִקְבַּר עַל־הַנְּשָׁשׁ וּמִשְׁכַּח חֶמֶד יִדְבַּח שְׂכָל רַב־עֲשָׂתָנוֹת: יח
הֵן בְּכַבֵּד גִּישׁוֹ אֲשֶׁר בָּאָרֶץ וּבְעַמָּל נִמְצָא אֲשֶׁר בְּכֶסֶפוֹ יט
אוֹלָם אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִי יַחְקֶר: י
וּמִי הַבּוֹן עֲצָתָךְ בְּמִנְעָה חֲכָמָה וְאֶת־רוּחַ קִדְשָׁךְ לֹא תִשְׁלַח מִמְרוֹמַיִם: יא
אֵךְ אֲזוּ יִלְנוּ אֶרְחֻחֹת (וְהָאֲנָשִׁים) עַל־יָד וְיִלְמְדוּ בְּנֵי־אָדָם אֶת־הַיָּשָׁר לְפָנֶיךָ: יב
אָדָמֹת וּבְהַקְבָּה יִלְשְׁעוּ: יג
הִיא שְׁמָרָה אֶת־אָדָם הָרֵאשׁוֹן אָבִי תִבְלֵ אֲשֶׁר נֹצֵר לְבָדוֹ יד
וְתִקְיָמָהּ מִבְּשָׁלוֹנוֹ: י
וּתְתַן־לוֹ כֹּחַ לְמַשַּׁל בְּכָל: כ

בדיוק: למען תעמל בהיותה עמי. - ותנצרני בכבודך. משלי ב' י"א: תבונה תנצרך, בתרגום הרומי potentia = בגבורתה (במקום בכבודה). והמפרשים שהתקשו בפסוק זה לא שמו לב לישע' ניח ה': כבוד ה' יאספך (על ערך הכינוי האלהי כבוד בקשר עם הכתוב הזה ע' Bousset, 346). - כי גוף בן-חלוף. ההערכה השלילית של הגוף היא בהשפעת אפלטון בפידון (C 81): הוא מתאר במלים דומות מאד את סבל הנפש תחת לחץ הגוף. השניות של גוף ונפש הנעוצה בהערכה זו אינה מתאימה לרוח היהדות ואף לא להשקפת הסופר עצמו במקומות אחרים (למשל ח' י"ט, ע' פפליידרר 295-296, Bois 282 ואילך). - לתמונה של משכן חומר השהו איוב ד' י"ט. אפשר, שהסופר רוצה למסור בזה את הרעיון הכלול בצלצול המלים הידוע אצל אפלטון, σῶμα-σῆμα (=הגוף הוא הקבר, כלו' של הנשמה). אגב, אפשר למצא לשון נופל על לשון כגון זה גם בעברית: קרב - קבר. והשהו שוחר טוב מ"ט לפסוק קרבם בתימו לעולם: אל תקרא קרבם אלא קברם. - חכמה ורוח הקדש היינו הך. גם פילון מסמן את החכמה בכינוי מרובה השמות = πολυώνυμος (ע' Bois 235, Bousset-Gressmann 348).

י א-יא א פעולת החכמה בדברי ימי עולם מאדם עד משה.
ותקימהו מכשלונו. לפי האגדה (עירובין י"ח ב', שוחר טוב צ"ב ועוד) עשה אדם הראשון תשובה ותשובתו נתקבלה. ואפשר שזוה מתכוון הסופר. - והחטא. קין. -

- ג וְהִנָּשָׂא אֲשֶׁר-רָסָר מִמֶּנָּה בְּאִפּוֹ אָבֵד בּוֹעֲמוֹ כְּרוֹצֵחַ אָח׃
- ד וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר הִצִּיפוּ הַיָּמִים בְּגִלְלוֹ שָׂבָה הַחֲקֵמָה לְהַצִּילָהּ וַתִּנְהַג אֶת-הַצְּדִיק עַל-עֵץ נִקְלָה׃
- ה הִיא מַצָּאָה אֶת-הַצְּדִיק גַּם בְּהַבֵּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִרְעוּ לַעֲשׂוֹת לֵב אָחָד וּמִשְׁמִידָהּ תָּמִים לִפְנֵי יי וַתִּשְׁמְרֶהוּ וַתִּחְזַקְהוּ בְּאֲשֶׁר הָמוּ מַעֲיוֹ לִבָּנוּ׃
- ו הִיא הַמְלִיטָה אֶת-הַצְּדִיק בְּאֲבֵר הַרְשָׁעִים בְּנוֹסוֹ מִפְּנֵי הָאֵשׁ הַיּוֹקֶדֶת עַל-חַמֶּשׁ הָעָרִים׃
- ז וְהָאָרֶץ הַתְּרַבָּה הַמְּשֻׁלָּה עֶשְׂוֹן וּנְטָעִים נוֹשָׂאִים פְּרוֹת לֵלֵא עַת וּנְצִיב מְלַח יַעֲמַד לְזָכָר נָקֵשׁ חֲדַלַּת אֲמוֹנָה׃
- ח בְּעֵקֶבְכֶם אֶת דְּרֹךְ הַחֲקֵמָה לֹא בִלְבָד לָקוּ מַחֲסֵר דַּעַת אֶת-הַמָּוֶב אוֹלָם הַשָּׂאִירוּ גַּם מִן-קֶרֶת סְבִלּוֹתֶם לַחַיִּים כֹּל-תִּסְתַּר סִבַּת בְּשָׁלוֹנָם׃

ג אבד בוועמו כרוצח אח. בדיוק: בוועמו הרוצח אח. יש כאן פירצוף הוועם השואף לרצח. – בפסוק הזה וגם בבאים אין הוא מזכיר בפירוש את שמות הצדיקים והרשעים (לא כמו בך סירא פרק מ"ד). וזגפריד מגנה אותו בשל הזרות הזאת. Bois (215) משער שלפי דעת הסופר אין הרשעים והצדיקים שבתורה אלא סמלים וטיפוסים של טוב ורע, כמו אצל פילון לפי ביאורו האליגורי, ולכן אין ערך לשמות פרטיים. ואין זה נכון, כי האישים המקראיים הם אצל סופר זה דמויות היסטוריות ולא טיפוסים סתם. ובאמת אין צורך בכל התירוצים הדחוקים, כי המחבר נמנע מקרוא לדמויות המקראיות בשמותיהן כדי שלא ליתן לתיאורו אופי פרוסאי, וכידוע רגילים המשוררים להשתמש בכגון זה ברמזים. – בגללו, בגללו לאו דוקא, אלא בעון צאצאי קין, יורשי רשתתו. ע' פרקי רבי אליעזר כ"ב: מקין עלו ונתיחסו כל הדורות, הרשעים הפושעים והמורדים שמרדו במקום, ואמרו אין אנו צריכים לטיפת גשמיך וכו'. במלים האחרונות יש זכר למבול שבא בעון בני קין. – הצדיק הוא נח שניצל בתיבה (ברא' ו' ט'). – בהבל העמים. פסוק זה מדבר על דור הפלגה. – לב אחד. שם י"א א'. – הצדיק. אברהם, שהיה בעת אבדן דור הפלגה בן מ"ח שנה (סדר עולם רבה פ"א), וע' שו"ט א': אשרי האיש – זה אברהם, אשר לא הלך בעצת רשעים – זה דור הפלגה. – המו מעיו לבנו. ענין עקידת יצחק (ברא' כ"ב). – פסוק ו' מדבר על הפיכת סדום ושאר הערים, והצדיק הנמלט הוא לוט (שם י"ט). – חמש הערים. חוץ מסדום ועמורה אדמה וצבויים חושב הוא גם את צוער שהיתה צריכה להחרב וניצלה (שם י"ט כ"ב, וע' דב' כ"ט כ"ב). גם בביר נ"א מדובר על חמש ערים שנהפכו: חמשה הכרכים הללו היו יושבות על צור אחד, שלח מלאך את ידו והפכן. – והארץ החרבה. לפי אמנות העם נשאר עקבות מהפכת סדום עד זמן מאוחר (ע' ביר נ"א: עד עכשיו אם יקלוט אדם מטר מאוירה של סדום ויתן בערוגה אינה מצמהת). – על הנטעים המזורים של סדום שהם, תפוחי סדום' ע' מלחמ' ד' ח' ד'. – גם נציב מלח נמצא עד זמנו של יוספוס (קדמ' א' ב' ד'). ובברכות נ"ד א': הרואה אשתו של לוט צריך שיתן שבת והודיה לפני המקום. – פסוק ח' עושה רושם של תוספת ביאור לרעיון שהובע בפסוק הקודם. –

והחכמה תשוב את-מכבדיה מעני:

ט

היא הוליקה בדרךך וְיָשָׁר אֶת-הַיְצִדִּיק בְּקָרְחוֹ מִפְּנֵי חֶמַת אָחִיו

י

וּתְרָאֶהוּ מִמְּלֶכֶת יְיָ וּתְתַלְּלוּ דַעַת קִדְשׁ

וּתְרַב אֶת-סְרֵי עֲמָלוֹ: וּתְשַׁע לוֹ בְּתִלְאוֹתָיו

יא

היא עמדה לימינו מפני נוגשיו

יב

וּתְשַׁמְרֶהוּ מִפְּנֵי אוֹיְבָיו

וּתְצַרְרֶהוּ מִפְּנֵי הָאוֹרְבִים לְנַפְשׁוֹ

לְמַעַן יַדַּע כִּי-יִרְאֶת יְיָ תָעֹז מִכָּל:

וּתְחַשֵּׁךְ אוֹתוֹ מִחֹטֵא: וְהָיָה לֹא עֲוֹנָה צְדִיק נִמְקָר

יג

וּתְתַלְּלוּ עִמּוֹ אֶל-הַבּוֹר

יד

עַד-תָּבִיא לוֹ שֵׁכֶט מְלָכוֹת

וּתְתַלְּלוּ שָׁם עוֹלָם:

מִקְרָב גּוֹי צוֹרְרִים:

היא הוציאה עם קדוש וְנָרַע תָּמִים

טו

וּתְבָא בְּנַפְשׁ עֶבֶד יְיָ:

טז

בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים:

וּתְנַחֵם דָּרְךְ פְּלֹאִים (וְהָיָה) נְתָנָה לְקְדוּשִׁים שְׂכָר עֲמָלָם

יז

וּלְאוֹר פּוֹדָבִים לְוִלְהָ:

וּתְהִי לָמוֹ לְמַחְסֵה יוֹמָם

יח

וּתְנַחֵלֵם בְּיָמִים רַבִּים:

אֶת-שׁוֹנְאֵיהֶם טַבְעָה

יט

וּמַעֲמַק תְּהוֹם הַשְּׁלֹתָם:

ה צדיק יעקב. — ממלכת... דעת קדש. בדיוק: דעת דברים קדושים. הוא מפרש,

י

כנראה, באופן אליגורי את מחזה הסולם בחלום יעקב (ברא' כ"ח י"ב). המלים וראשו מגיע

השמימה רומזות לפי זה על ידיעת הענינים הקדושים העומדים ברומו של עולם. גם פילון

יא

(על החלומות א' קמ"ו ואילך) מוצא במלים אלה אליגוריה דומה לשל כאן. — פרי עמלו.

אצל לבן (ברא' ל' מ"ג). — נוגשיו ואויביו של יעקב הם לבן ועשו (שם ל"א כ"ג

יב

ואילך, ל"ב ח' ואילך). — בקרב עצום. עם המלאך (שם ל"ב כ"ה ואילך). — צדיק נמכר.

יג

יוסף (שם ל"ז כ"ח). — ותחשך אותו מחטא. בנסיון עם אשת פוטיפר (שם ל"ט). —

יד

ותרד עמו אל הבור. שם ל"ט כ"ג: באשר ה' אתו וגו'. — אל הכינויים שבפס"ו המדבר

על יציאת מצרים ע' שמות י"ט ו' (גוי קדוש) וירמ' ב' כ"א (ורע אמת). — זרע תמים.

טו

זרע אברהם שנקרא בפ"ה תמים (ἀμεμπτos). — עבד ה'. משה נקרא עבד ה' (דברים ל"ד

ה'). — שחר עמלם. וויזל (בביאורו למקום זה) הכיר את הקשר שבין המלים האלה ובין

האגדה על משפט היהודים ובני מצרים לפני אלכסנדר הגדול. בסנהדרין (צ"א א') מסופר

שהמצרים באו לפני אלכסנדר ודרשו שהיהודים יהיוירו להם את הכסף והזהב ששאלו מן

המצרים (שמות י"ב ל"ה-ל"ו). על זה ענה להם בא-כח היהודים: תנו לנו שחר עבודה של

ששים רבוא ששיעבדתם במצרים ארבע מאות שנה ושלשים שנה. ראוי להזכיר שיחזקאל

יז

הטראגיקן היהודי כבר נוחן טעם זה בדרמה היוונית שלו Ἐσαγωγὴ (= יציאת מצרים, שורה

166, הוצ' Wienecke, ע' 16). — ותהי למו למחסה. Drummond (על פילון II, 268) רואה

כ על-כן פשטו הצדיקים הנשק מעל-
 הרשעים ונזמרו לשמך הקדוש יי
 ויהללו ויחדו את-יך הפוככה:
 כא כי התקמה שתחה פיראלמים ותרנן לשון עוללים:
 יא היא הצליחה את-מעשיהם בנד-נביא קדוש:
 ב וילכו במדבר לא-ישב שם אדם וישעו אהלים במקומות
 ג-ד לא-עבר בם איש: ויקומו נגד אויביהם וינקמו מצריהם: ויצמאו
 ויקראו אליה ויתן להם מים מצור חלמיש ורונה לצמאם מצחית
 ה פלע: פי-בדבר אשר נשפטו צריהם בו נושעו המה בצר להם:
 ו (צריהם) נקהלו בןראותם דם נבאש תחת ששף מי-נהר לא-יבויב
 ז להוביחם על-סקנת רצח ילדים: ולהם נתת ששעת מים איש לא
 ח-ט סלל: ובצמאון אשר צמאו אז הראית איה תנקם משונאיך: וען
 פאשר נסיתם ותנסרם ברממים הכירו עגש הרשעים אשר בטרון
 י אף ישפטו: כי אותם נסית קאב מוכים ואלה בהנתן והרשעת
 יא-יב בקמלך עז: והנה גם-הרחוקים וגם הקרובים קאסת נוסרו: הן
 משנה עצב דבא את-לכם ואנחה לזכר הדברים אשר קרו למו:

כ בזה אליגוריה של עמוד האש ועמוד הענן (שמות י"ג כ"ב). - פשטו הצדיקים הנשק.
 על השאלה מנין לקחו היהודים במדבר נשק להלחם עם אויביהם משער דמיטריוס הכרונוגרף,
 סופר הילניסטי-יהודי, שהיהודים פשטו את הנשק מעל גופות המצרים אשר פלט אותם הים.
 מה שהוא בגדר השערה אצל דמיטריוס הוא כבר בבחינת ודאי אצל סופר זה ואצל יוספוס
 כא (ב' ט"ז ו'). - פיראלמים. שמות ד' י'.

יא א נביא קדוש. עבד ה' (י' ט"ז). פסוק זה שייך לשלפניו, כי מפ"ב מתחיל ענין חדש
 ואין כבר זכר להכמה, ומן פיז ואילך פונה כבר המטיף ישר אל אלהים בלי אמצעות החכמה.-
 ג. חלק הדרוש. (יא כ-יט).

ב-י. ענש המצרים מדה כנגד מדה, ושכר בני ישראל מדת טובה כנגד מדת פורענות-מכת דם.
 ג-ד וילכו במדבר. ירמ' ב' ו'. - ויקומו. מעשה עמלק, שמות י"ז. - ומים מצור
 ה חלמיש. שם י"ז ו'. השוה גם דב' ח' ט"ז. - מפיה ואילך מפותח הרעיון, שבמדה שה'
 מודד לרשע לרעתו בה הוא מודד לצדיק לטובה. - כי דבר. ע' בפ"א לפט"ז. -
 ו דם נבאש. בדיוק: דם פגרים (ע' שמות ז' כ"א). - רצח ילדים. טעמים אחרים למכת דם ע'
 ס שמ"ר ט' ותנחומא הוצ' בובר בא אות ה'. - ותיסרם ברחמים. במקור: אף כי ברחמים
 יסרתם. הלשון קצת קשה, אבל הרעיון ברור: הם השוו את הנסיון הקל שעליהם לעמוד בו
 יא אל העונש הגדול שבא על שונאייהם. - כאב מוכיח. משלי ג' י"ב. - גם הקרובים
 יב רדפם את ישראל נשפטו בים. - משנה עצב. הם התעצבו על השכר של עצמם ועל תשועת

יג וּבְשִׁמְעֶם כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר נִשְׁמָעוּ-בּוֹ הִמָּה נוֹשְׁעוּ אֵלֶּה הַכִּירוּ אֶת-
 יד יי: מִזֶּן הַמַּעֲשִׂים אַחֲרֵי כָּבֶלֶם צִמְאֹן שׁוֹנֵה מִצִּמְאֹן הַצַּדִּיקִים
 טו הַשְׁתַּמְּמוּ עַל-הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּזוּ וְלָעֲגוּ לוֹ כִּי-עַל-כֵּן נִשְׁשָׁהוּ
 טז וְהַשְׁלִיכֵהוּ (הַמִּימָה) לְסָאִים: חֲלָף מִחֻשְׁבוֹת אֹנְלָתָם וְרַשְׁעָתָם אֲשֶׁר
 טז הִדְיָחוּ אוֹתָם לְעֵבֶד לְשָׂרְצִים אֵינְדַעַת בָּמוֹ וְלִרְמָשִׁים נְבוֹזִים
 יז שְׁלַחַתָּ עֲלֵיהֶם עָרֹב עֲצוּם אֵינְבוֹ דַעַת לְהִנָּקֵם מֵהֶם: לְמַעַן יֵדְעוּ
 יז כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָר אִישׁ בּוֹ יִשְׁסָט: כִּי מִזְרָף הַכָּל-יִכְלֶה אֲשֶׁר
 יח יִצְרָה אֶת-הָעוֹלָם מִחֶמֶר נֶעְדֵר צוּרָה לֹא-יִנְבָצֵר לְהַשְׁלִיחַ בָּהֶם
 יח הַמֶּזֶן דְּבָיִם וְאַרְיֹת עֵזִי נָפֵשׁ: אוֹ בְרִיאוֹת מְדֻשּׁוֹת חַיּוֹת זָרוֹת מְלֹאוֹת
 יט חֲמָה אוֹ חַיּוֹת מוֹצִיאוֹת אֵשׁ בְּהַבֵּל פִּיחֵן אוֹ מַעֲלֹת מִקְרָבָן צִמְנַת
 יט עֵשֶׂן אוֹ מַתִּיזוֹת מַעֲיִנִיחֵן נִיּוֹצוֹת אֵימָה: יַעַן הַנְּקֹל לָהֶם לְהַשְׁמִידֵם
 כ בַּקֶּשֶׁם כִּי גַם בְּמִרְאֵיהֶם יִבְעֲתוּם וַיִּשְׁחִיתוּם: וּמִבְּלָעֲדֵי אֵלֶּה הֲלֹא
 כא בְּנִשְׁמִיחָה אַחַת יִכְלַת לְכַלּוֹתָם בְּרֹדֶף אוֹתָם נִקְמָתָהּ וּמְרוֹחַ גְּבוּרָתָהּ
 כא יִפְצֹו אֲמָנָם בְּמִדָּה בְּמִסְפָּר וּבְמִשְׁקָל הַכֹּל הַכִּינּוּתָהּ: כִּי בְּרֹדֶף תָּמִיד
 כב לְהִרְאוֹת כְּחֶף הַעֲצוּם וּמִסְגֵּי זְרוּעַ עָזָה מִי יַעֲמֵד: הֵן בְּשִׁחַק מֵאוֹנִים

יג-יז ישראל. - הכירו את ה'. שמות ייד כ"ה. - השתוממו על האיש. שם י"א ג'.

טו-כב. באור מכת ערוב (צפרדע וכנאים) לפי הכלל של מדה כנגד מדה.

הטעם שניתן כאן למכת ערוב מתקבל יותר על הדעת מן הטעמים הדחוקים במדרש
 (שמ"ר י"א ותנחומא בובר בא אות ה'). מלואים לענין זה בפרק ט"ז פסוק ב' ואילך (השליו
 לצדיקים במקום השרצים המויקים לרשעים). - לשרצים... ולרמשים. כדעת ר' נחמיה
 שערוב מני צרעין ויתושין, ולא כדעת ר' יהודה הסובר כי ערוב כולל דובים נמרים ואריות
 (שמ"ר י"א). לדעת ר' יהודה אין כל מקום לקושיא שבפי"ח ואילך. - הרעיון של ענש מדה
 כנגד מדה ידוע מספרים חיצונים (היובלים ד' ל"א) ומדברי רז"ל (משנה סוטה א' ז', איכה
 רבתי פתיחה כ"א ועוד) וגם מן הספרות ההילניסטית-יהודית (פילון נגד פלאקוס ק"ע ועוד).
 על מכות מצרים מודגש במדרש במקומות שונים שהמצרים נענשו במה שהרעו לישראל
 (ע' מכילתא בשלח פ"ו: בדבר שחשבו מצרים לאבד את ישראל בו בדבר נפרע מהם). בספר
 זה מפותח רעיון זה במקומות אחדים. הרעיון המקביל של ההתאמה בין מדת טובה ובין מדת
 פורענות אינו נמצא במדרשים ואפשר שהוא יליד הסופר עצמו או מקורו. - מחמר נעדר
 צורה. חיקוי לדברי אפלטון (Timaios 50d 51a). ועדיין טעונה פתרון השאלה אם לדעת הסופר
 ברא אלהים את העולם מחומר קדמון (וזהי באמת דעת פילון) או שה' עצמו ברא תחלה את
 החומר ואח"כ יצר ממנו את העולם (ע' זיגפריד, פילון 230 - הוא שולל את החומר הקדמון -
 וספרו של Bois, 268 - הוא מחייב את החומר הקדמון ושולל את הבריאה יש מאין). - המון
 דבים ואריות. גם פילון (חיי משה א' ק"ט) שואל מדוע השתמש ה' ברמשים נבזים ולא
 בדבים אריות ונמרים (כדעת ר' יהודה, ע' לפט"ו). והוא עונה (סע' ק"י). כמו כאן בפס"ג,
 שה' לא חפץ להשמיד את המצרים, אלא לעוררם לתשובה. - הבריאות המשונוות הן המפלצות
 הידועות מן המיתולוגיה היוונית. - כשחק מאזנים. ישע' מ' ט"ו. אבל במקור היווני

טו-טז

יז

יח

כב

כג העולם לקנייה וקמטפת מל-בקר נוסלת ארצה: אך אתה מרחם
 על-כלל פי תוכל כלל ומעלים עין משפעי בני אדם למען ישובו:
 כד פי אתה אוהב כל-המצואים ולא תתעב מאומה מכל-אשר עשית
 כה ולא כוננת דבר לו שנאתה: איך יקום דבר ואתה לא תספת או
 כו איך יעמד ואתה לא תקדח: אתה תחום על-כלל פי קף הוא ארון
 חסן בחיים:

יב פי רוחך הקנים לעד בכל הוא: ולכן למצער תזכיר את-
 ב הפושעים ובאשר חמאו תישרם להזכירם פי יסורו מרעתם וינאמינו
 ג-ד דף יי: וגם את-יושבי ארץ קדשה הקדמונים שנאת: פי התעבבו
 ה במעשי קששים ועצרות און: וימיתו בנייהם באקוריות ויאכלו
 קרבים ונערכו] ברה משגרי אדם ומדמו בכתרי להקת ההונים:
 ו ואבות מורפים בכסם נקשות וקדרים] איך-איל אמרת להשמיד

כתוב $\xi\sigma\pi\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\gamma\omega\nu$ = נפש מאזנים (השוה ב"ב פ"ט א' לשון המאזנים). את המלה
 $\xi\sigma\pi\eta$ לקח הסופר, כרגיל, מתרגום הע' לפסוק הנ"ל שבישע'.
 יא כג-יב ב. ה' מרחם על הרשע וחפץ בתשובתו.

כג-כד מרחם על-כלל. תהל' קמ"ה ט'. - בפס"ד גרמו הרעיון הנשגב, שהסבה שהניעה את
 ה' לברוא את העולם היא אהבתו לכל המצויים. רעיון זה שגור אצל פילון, שלקח אותו
 ט מתורת אפלטון. - ארון חסן בחיים. בדיוק: אוהב הנשמות.
 יב א-ב המוסר של הסופר מקבל בפסוקים אלו אופי אוניברסלי. אלהים הוא בכל ולכן מרחם
 הוא על כל. מענין גם הנימוק הניתן כאן לכלל של עונש מדה כנגד מדה: ה' עונש את
 הרשע במה שחטא כדי להעמידו על פשעו ולהחזירו בתשובה. נימוק כזה אינו ידוע מן
 הספרות התלמודית, וממקום אחד (אבות ב' ו') יוצא אפילו ההפך מזה. ואולם גם רז"ל אמרו
 שה' נתמלא רחמים על המצרים: בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה, מעשי ידי
 טובעין בים ואתם אומרים שירה. ונימוקו בצדו: לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים
 (מגילה י' ב'). -

ג-י. רחמי ה' על שכטי כנען.

בפסוקים הבאים מתאמץ הסופר להצדיק את גירוש הכנענים והשמדתם ע"י ישראל
 במצות ה'. יתכן שהסופר רוצה להמליץ על היהדות מפני תוכחות אומות העולם שהיו מונים
 לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארץ זרה (ע' ב"ר א' י"ט ופילון, המלצה על היהודים אצל
 ד איבסביוס Praep. ev. VIII 6,8, והשוה גם מעשי השליחים י"ג י"ט, ע' לפי"ב). - במעשי
 ח כשפים. דב' י"ח י"ד. - עצרות און. בדיוק: פולחן סתר פלילי. הכוונה לפולחן המסתורין
 של האלילים. - וימיתו בנייהם. שם י"ב ל"א. - ויאכלו קרבים. הוא מאשים את
 הכנענים שלא בצדק בעלילת דם, כשם שהאשימו היוונים את היהודים מימי אנטיוכס אפיפנס
 ברצח אנשים לשם פולחן, כידוע מספר יוספוס נגד אפיון. אח"כ הטילו האליליים את האשמה
 הזאת על הנוצרים, ולסוף הנוצרים - על היהודים. - כחברי להקת ההונים. הכוונה
 ו על הבאכתנסות והקוריבנטים הידועים מן הפולחן היווני (ע' בסמוך). - ואבות טורפים
 בכסם... כוונתו לטעודת תיאסטים (Thyestes) הידועה מן האגדה היוונית, אע"פ שהוא מדבר

ז בידי אבותינו: למען כי הארץ אשר היא סגולה לך מכל-הארצות
 ח תהיה נחלת צבי לבני אלהים: אמנם גם-עליהם חקת בעל-בני
 אדם ותשלח את-הצדקה לשלח רצים לפני המסנה לכלותם מעט
 ט מעט: והן לא-נבצר ממך למת את-הפושעים בידי הצדיקים
 י במערכת מלחמה או להשמידם בחיות טורפות או במאמר נמרץ
 י' בפעם אחת: אך בששמה ואותם מעט מעט נתת מקום לתשובה
 יא אף כִּי-לא נעלם ממך אשר ורע מרעים הם והרעה גמולה בלבם
 יב ומשבתם לעד לא תהסד כי ארור ורעם מאז: ולא מיראתה
 או מי יקום נגד משפטך או מי ירשיע בהשמידך גוים אשר
 אתה וצדקתם או מי יעמד אתה למשפט כמליץ ישר לאנשים לא-
 יג ישרים: הלא אין אלהים מבקעדיה משגיח על-כל אשר לפניו
 יד תוכיח כִּי-לא הוצאת משפט שקר: ואין מלך ואין מושל יוכל
 טו לקרוב ראש נגדך בקרב האנשים אשר השמדת: בהיותך צדיק
 תכלכל הכל בצדק על-דעתך ונתחילכה לגבורתך מהרשיע את-
 ט' הסח מששע: הן גבורתך ראשית צדקתך ונען כי תמשל בכל
 יז תחום על-כל: כי את-ענה תראה לאשר לא-יאמינו בעצם
 יח גבורתך ובקרב יודעיה תוכיחם על-גאותם: ואתה אף כִּי-הכח
 בידך תשפט במישרים ובדממים רבים תנחנו כי הכלל בקבלתך
 יט אם אף-תחפץ: ואת-עמך הורית בקעליה אלה כי נאנה לצדיק

ז כביכול על הכנענים. - סגולה מכל-הארצות. דב' י"א י"ב. - תהיה נחלת צבי.
 ח בדיוק: תקבל מושבה הגונה של בני אלהים. המושג מושבה (ἀποικία) לקוח מחיי היוונים. -
 ט ותשלח את הצדעה ... לכלותם מעט מעט. שמות כ"ג כ"ח. שם יש נימוק אחר:
 י פן תהיה הארץ שממה. והסופר שינה ויחס את הדבר ליחמי אלהים, כדרכו במקומות שונים
 י' (טעמים אחרים לענין זה נמצאים שופ' ב' כ"ג-ג' ב'). - מהלך הרעיונות בפסוקים ט'-י'
 י הוא כמו י"א י"ז ואילך ביחס אל המצרים, שהרי מפני הצד השוה שבין מכת המצרים
 י' והכנענים - גם אלה וגם אלה נעשו ברמשים נבזים ולא בחיות טורפות - מביא הוא כאן
 י' בכלל ענין הכנענים. - ארור ורעם מאז. ברא' ט' כ"ה. -

יא-כב. גבורת ה' וצדקתו - רחמי ה' מופת לבני אדם.
 יב כי מי יאמר מה תעשה. איוב ט' י"ב. - הביטויים: מי ירשיעך, כמליץ ישר,
 יג וכדומה, בפסוקים הבאים מראים על המגמה הסניגורית של המחבר (ע' לפ"ג). - ויען כי
 י' תמשל בכל. חזרת הרעיון האוניברסלי שבפ"א המשמש נקודת המוצא למהלך המחשבות. -
 י' ובקרב יודעיה. ע' פכ"ז. - והורית את עמך. נראה לי שבזה רצה הסופר לתרץ
 י' קושיא אחת, והיא: אם ה' ידע מראש את קשי ערפם של המצרים והכנענים, כי לא יחזרו

היות אויב אנשים ואת-בניך מלאך תקות טובות אשר תתן לשוב
 כ מפשעים: כי אם-שונאי בניך אשר להם משפט מנת ישרת ביהם
 ובהמלה קזאת בתתך להם מועד ומקום למען ישובו בהם
 כא מרשעתם: איבקה תרבה להזהר בשפטך את-בניך אשר לאבותיהם
 כב הקימות שבועה וברית לתחלת טובה: ולכן אותנו [רקן] תישר
 ואת-צרינו תבה רבוא פעמים בבה למען נשים אל-לבנו את-
 כג טובך בשפטנו [אחרים] וינחל לרחמים בהשפטנו: לכן גם את-
 כד הפושעים המבלים בהכל מניהם ישרת ביד תועבותיהם: כי הם
 הרחיקו ללכת בדרךים שקלקלות בוששכם לאלים הנבזות בין
 כה החיות הנתעבות ונקערים קסילים אחריו הקוב הלבנו: לכן בעל-
 ולדים אין תבונה למו שלחה עליהם משפטך [לעשותם] לקלם:
 כו- כוניהם לא שעו לענש קלשה וישקדם אלהים במשפט צדק: כי
 נשפטו באלה אשר חשבו אותם לאלהים ועליהם נקוו בתלאתם
 הבה ראו ויבירו את-אלהי אמת אשר מאנו לדעתו מראש ולכן
 הגישה צרתם למרום קצה:
 יג אכן הבל בל-בני אדם מתכונת נפשם אשר אין בהם דעת
 אלהים גם נבצר מהם להביר את-היש על-פי טובותיו הנראות

בתשובה, מדוע נתן להם ארכה? – ועל זה בא התירוץ: ה' עשה זאת, כדי לתת לעמו דוגמה
 של אהבת הבריות, וזולת זה הראה ה' במתינותו שיש בכלל תשובה וחנינה למושעים. –
 כב תרצה בתשובת פושעים. בדיוק: תתן תשובה למושעים... לרעיון שבפס"ב השהו י"א' –
 כג-כו. חזרת הרעיון על עונש המצרים מדה כנגד מדה.

אחר הדיגריסיה על יחס ה' אל הכנענים וחזרת המוסר שיוצא ממנו שב הסופר אל
 כו ענין מכת ערוב שהביא ה' על המצרים. – ענש קלסה. במה שה' ענש את המצרים בחיות
 כז הנפול על לתי נמסר בע' כמו צחקתי (ἐμπέταιχα), וכן פירש רש"י. – נשפטו באלה.
 רמו לשמות י"ב י"ב: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים. – ראו ויכירו. שם ח' י"ח ועוד. –
 ולכן הגיעה צרתם. לפני המלים האלה יש להשלים: ובכל זאת לא שמעו בקול ה', ולכן...
 יג א-טו יו. על עכודת אלילים.

קטע זה מפסיק את הדרוש והמשכו הישר הוא ט"ו י"ח. –

א-ט. סכלות האנשים העובדים ליצורים ולא לארון העולם.

מתכונת נפשם. ברא' ח' כ"א. סבת הרע היא לפי דעתו העדר חכמה, מה שמתאים
 להערכת החכמה בכל הספר כמקור כל הטוב. – היש. הפסוק אהיה אשר אהיה (שמות ג' י"ד)
 נמסר בע': ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (=אנכי היש, הקיים, הנמצא). גם פילון מטעים תדיר את הרעיון.
 שאלהים נקרא יש, שאי אפשר ליחס לה' כל תואר ואין כל יכלת להשיג את עצמותו, ורק
 אפשר להביע את המשפט שה' יש ונמצא (פילון על שנויי השמות י"א, על המדות הטובות

ב קצין ולא ישימו לב לדעת את האמן על-פי פעולותיו: אך אש
 או רוח או אגור חולף או חוג הכוכבים או מים אדירים או
 ג מארות השמים חשבו לאלים שרי העולם: ואם על-יפעת הדברים
 האלה התענגו ונדמו כי אלהים הם: ותבוננו-נא כמה טוב מהם
 ד רבון המעשים אשר יוצר הנפי יקדם: ואם על-פחם ונבורתם
 ה ישתוקמו מן-הדברים האלה נכירו כמה יחזק מהם בוראם: הלא
 ו בגדל יפעת הוצורים נבט דמיון יוצרם: אמןם קלון המעשים
 האלה מצער הוא ויתכן אשר-נם הם ידרשו את-אלהים ונתפצו
 ז למצא ואותו ויתעו: בעבור כיתורו ונתקרו במפעלותיו וישפטו
 ח למראה עיניהם אשר נאים הדברים הנראים: אולם גם להם לא
 ט יקשר: כי אם-עמדה להם בינתם לתכן את-העולם הזה מדוע לא
 י ימחרו למצא את-אדון המעשים: אכן אמללים כמה ומבטחם
 דברים אינרונים חיים כמו הם קראו בשם אלהים למעשי ידי
 אדם וקב וקשה מלאכת מחשבת ותבנית חיה או אכן לא-תצלח
 יא מעשה יד משנות קדם: או אם-תרחש עצים יקרת במשור נצר
 נוח לטלטל ויסצל קל-קלפתו מסביב בהשכל ובכשרון מלאכה
 יב ויטיב עשות קלי לצרכי חיו: ואת-הרסיסים הנוצרים בעבודתו
 יג יקח להכין אכל וישבע: ומן-הנותר מהם אשר לא-יצלח לקל-
 דבר יקח עץ מעקל מלא קשרים ונקציעהו בכשרון מעשה ויעצבהו
 יד בקשיון חקמתו ויתארהו תבנית אדם: או יעשהו בדמות חיה נבנה

רט"ו ועוד). - לדעת את האמן על פי פעולותיו. הכוונה אל המופת הקוסמולוגי
 למציאות אלהים. המופת הזה מצוי אצל חכמי הסטואה וחוזר ונשנה אצל פילון (השוה יוספוס
 נגד אפיון ב' קס"ז: ורק בפעולותיו הוא ניכר לנו, אף כי לא נודע לנו עצם מהותו). -
 אש או רוח. בתיאולוגיה של חכמי הסטואה היו האלים סמלי היסודות, וכך מסמל היפאיקסוס
 את יסוד האש, הידה את האויר, וכו' (ע' ספרי על הבאור האליגורי 3. על הערצת היסודות
 אצל היוונים ע' גם פילון, על עשרת הדברות פרק י"ב). - פולחן הכוכבים ידוע גם מן
 התורה (דב' ד' י"ט) וגם מן המיתולוגיה היוונית (שמש - אפולון, ירח - דיאנה). - יוצר
 היפי. ה' נקרא אבי היפי גם אצל פילון (על בלבול הלשונות ק"ג ועוד). וע' יוספוס נגד
 אפיון ב' קס"ז: והוא נעלה ביפיו על כל דמות בת-חלוף. - גם הם ידרשו את אלהים.
 המקום הזה איננו היחידי בספרות היהודית שתקופה זו ללמד זכות על עובדי אלילים בשל
 רצונם הטוב (ע' גם אגרת אריסטיאס ט"ז: היוונים מעריצים את אלהי ישראל בשם זיוס). -
 י-יט. גדולה ממנה בערות האנשים העובדים מעשי ידי אדם.

בתיאור הבא נשען הסופר על תיאור דומה בישע' מ"ד ט' ואילך וירמ' ו' כ"ח-ל'.
 גם לשונות בודדים לקוחים משם. -
 מעשה יד משנות קדם. בדיוק: מעשה יד קדומה. - בדמות חיה נבזה.

וַיִּמְשְׁחֵהוּ בַשֶּׁשֶׁר וּבַשָּׂרָק וְאָדִים עֹרֹו וְכָל-קֶתֶם בַּצָּבֵעַ וְכִסְהָ:
 וַיַּעֲשֶׂה-לוֹ מִשְׁקֵן נֹאָה לְשִׁמּוֹ וַיַּעֲמִידֵהוּ אֶל-הַקִּיר וּבִבְרָזָל וַיִּחַקְהוּ:
 כִּי-יִרְאֶה לֹו לְכָל-יְמוֹט בְּדַעְתּוֹ כִּי-קִצְרָה יָדוֹ מִהוֹשִׁיעַ לוֹ הָלֹא
 סָסָל הוּא וְעֹנְרָה יִדְרֹשׁ: בְּעַד קִנְיָו וַתִּפְלַל בְּעַד אִשְׁתּוֹ וּבְקִיּוֹ וְלֹא
 נִבּוֹשׁ לְדַבֵּר אֶל-אִיִן בּוֹ רוּחַ חַיִּים וְעַל הַבְּרִיאוֹת וַתִּחַסֵּן אֶל-הַחֶלֶשׁ:
 חַיִּים וּבְקִשׁ מֵאֵת הַמֵּת עֹנְרָה יִשְׁאַל בְּמַחְנֵגִים מִמֶּדֶל עֲצוֹת וְהַזְלֵחַ
 דְּרָכּוֹ מֵאֲשֶׁר בְּרִגְלָיו לָקַח בְּלִי-יֹכֵל: וְלֹא-יִדְרֹשׁ בְּנִדְוֹ יִקְרָא לְתַת-
 לוֹ פֶחַ בְּמִשְׁלַח יָדוֹ וּבִסְעָלָתוֹ וְלַעֲשׂוֹת חֵיל בְּיַגִּיעַ בְּסִיּוֹ:
 וַיֵּשׁ אֲשֶׁר וַתִּבְנֶן אִישׁ לְקִסֵּעַ בָּיִם וְלַעֲבֹר דְּרָךְ גְּלִים סוֹאֲנִים
 וַיִּשְׁנַע לַעֲץ רָקֵב מִן-הָאֲנִיָּה אֲשֶׁר תִּשְׁאַהוּ: כִּי אוֹתָהּ הַמְצִיאָה
 הַמְדַת רְכוּשׁ וְהַתְרֵשׁ בָּנָה אוֹתָהּ בְּהַקְמָתוֹ: אֵךְ אֵתָהּ אָבִינוּ בְּהַשְׁנָחְתָּהּ
 תוֹלִיכָנָה כִּי-נִתְּתָ בָיִם דְּרָךְ וּבְגִלִים נְתִיבָה בְּמִוְחָה: לְהַרְאוֹת אֲשֶׁר
 תוֹכֵל לְהַצִּיל מִקְלֹ-צָרָהוּ נָם אִם-נִרְדֵּ אִישׁ [בְּאֲנִיָּה] לְלֹא-תְקַמָּה:
 וְאֵתָהּ תִּסְפָּקָה כִּי מִסְעָלֵי תְקַמְתָּהּ לֹא יִהְיֶוּ לְרִיק לְבָן וְקִרְדוֹ בְּנִי-
 אָדָם לַעֲץ קָל אֶת-נִקְשׁוֹמִיתָהּ וַיַּעֲבְרוּ בְּתִבָּה בְּסַעַר הַיָּם וַיִּנְצְלוּ:
 נָם בְּהַשְׁמַד הַנְּסִילִים הַנְּאִיוִנִים מִקְדָּם תִּקְנֹת תִּבְל בְּתִבָּה נִמְלָשָׁה
 וְהַשְׁאִירָה נָרַע לְדָרוֹת עוֹלָם כִּי יִדְרֶה נְהָה אוֹתָהּ: הֵן וְכִרְךְ הַעֵץ

הכוונה לפולחן החיות והבהמות אצל המצרים. זאת הוסיף הסופר על התיאור שבישע' מ"ד
 י"ט וירמ' ו', ששם מדובר בפירוש על תבנית איש (ישע' מ"ד י"ג). - בשש אנטיטיות יפות
 מבליט הוא את הרעיון על אפסות הפולחן של האלילים ובערות עובדיהם (ע' ישע' מ"ד
 י"ח כ'). -

יד א-יא. מעץ יצא טוב ורע: ספינה להפליג בים ופסלי אלילים.
 א רֵקֵב מִן הָאֲנִיָּה. עֵרֶךְ הַהַפְלָגָה: רֵקֵב יוֹתֵר מִן-הָאֲנִיָּה. לְפִי יֵיג יֵיג לּוֹקְחִים אֵת הַחֶלֶק
 הַגְּרוֹעַ לְעִבּוֹדַת הַפְּסֵל. נִרְאֶה שֶׁכֵּךְ הַבֵּין הַסּוֹפֵר אֵת הַלְשׁוֹן יִשְׁע' מ"ד י"ז: שֵׁאֵרִית מִשְׁמַע
 ב שֵׁלֹא יִצְלַח לְשׁוֹם דָּבָר אַחֵר. - חֲמַדַּת רְכוּשׁ. רַעֲיוֹן יְדוּעַ מִן הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַפּוֹפּוּלָרִית
 ג שֶׁל הַיּוֹנוֹנִים. הַהַפְלָגָה בַּסְּפִינָה בְּלֵב יַמִּים הִיא נֶגֶד הַטָּבַע וְרַק תְּאוֹת הַמִּמּוֹן הַמְצִיאָה אוֹתָהּ. -
 ד בַּהֲשָׁחַתְךָ תוֹלִיכָנָה. הַכּוֹנֵה לְחִיבַת נַח כְּמוֹ שְׂמוּכַח מִפִּיּוֹ. - כִּי נִתְּתָ בָיִם דְּרָךְ.
 ה יִשְׁע' מ"ג ט"ז: הַנּוֹתֵן בָּיִם דְּרָךְ וּבְמִים עֹזִים נְתִיבָה. - הָאִישׁ הַנְּעַדֵּר חֲכָמָה. הוּא נַח
 שֵׁלֹא הִיָּה לוֹ כָּל נִסְיוֹן בַּסְּפִנּוֹת. - וְאֵתָהּ חֲפִצָּת. הַרַעֲיוֹן שֶׁהַהַפְלָגָה בַּסְּפִינָה מִתְּאִימָה לְרִצּוֹן
 הָאֱלֹהִים הַרוּצָה שֶׁהַחֲכָמָה תִּצָּא, כְּבִיכּוֹל, מִן הַכַּח אֵל הַפּוֹעֵל, עַמֵּד בְּנִיגוּד אֵל פ"ב. שֵׁם נֹאמֵר
 שֶׁכֵּל עֲנִין הַסְּפִנּוֹת יִסּוּדָה בְּתֵאוֹת הַמִּמּוֹן, וּבִכֵּן רְאוּיָה הִיא לְגַנְאִי. אִמּוֹר מִכָּאן, שֶׁבַּפ"ב נִמְשַׁךְ
 הַסּוֹפֵר אַחֲרֵי הַדִּיאֵטְרִיבָה (דְּרוֹשׁ מוֹסֵר= Διαιτριβή) הַיּוֹנוֹנִית שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַפּוֹפּוּלָרִית (ע'
 י-ז בְּסִי' שֵׁם) מְבַלִּי לְשׁוֹם לֵב שֶׁהַשְׁקָפָה זֹו אֵינָה מִתְּאִימָה לְמַהֲלֵךְ רַעֲיוֹנוֹתָיו הוּא. - הַנְּפִילִים
 הַגְּאִיוֹנִים. הַנְּפִילִים הִיוּ בִימֵי נַח וְנִשְׁמְדוּ בַּמְּבּוּל (בְּרֹא' ו' ד'). - הֵן יִבְרָךְ הַעֵץ. כּוֹוֹנֹתוֹ
 לַעֲץ שֶׁל תִּיבַת נַח. וְלִדְעַת גְּרִיטֵץ (Gesch. III 4, 613) תּוֹסַפֵּת נּוֹצְרִית הִיא שְׁנַתְכוּוֹנָה בְּעֵץ הַמְּבוֹרָךְ

ח אֲשֶׁר מִמֶּנּוּ יָקוּם אֲדָרְקִי וְאָרֹר [אֶסְלַע עֵץ] מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם גַּם הוּא
 וְגַם עוֹשֵׂהוּ זֶה יַעַן עָשָׂהוּ וְזֶה כִּי בָרַחְלוֹף הוּא וּבְשֵׁם אֱלֹהִים יִקְנֶה:
 ט- כִּי הִרְשָׁע וְרָשָׁעְתוּ תוֹעֵבֹת יְיָ גַּם שְׁנֵיהֶם: עַל-כֵּן הַמַּעֲשֵׂה וְעוֹשֵׂהוּ
 יא יִתְדוּ יִשְׁפָּטוּ: וְלָכֵן תָּבֵא סִקְנָה גַּם עַל-אֱלִילֵי הַגּוֹיִם כִּי מִפְּעַל
 אֱלֹהִים הָיוּ לְתוֹעֵבָה וּמוֹקֵשׁ לְנַפְשׁוֹת בְּנֵי אָדָם וּפֶחַ לְרַגְלֵי אֲוִילִים:
 יג-י כִּי רֵאשִׁית זָמָה מִזִּמְת אֱלִילִים וּמְחוֹלְלִים מִשְׁחִית נֶפֶשׁ: כִּי מֵרֵאשִׁית
 יד לֹא הָיוּ וּבְלִי-יָהוּי לְעַד: הֲלֹא בְסִבְלוֹת בְּנֵי-אָדָם בָּאוּ לְעוֹלָם וְלָכֵן
 טו יַעַן וַיָּוֶן לְמַהֵר קֶצֶם: הִנֵּה אָב אֲכוּל בָּאֵב עַל-בְּנָו אֲשֶׁר נֶאֱסָף
 פְּתָאֵם בְּלֹא-עֲתוֹ עָשָׂה תִּבְנִית אָדָם מֵת מֵאֵז וְעֵתָה בְּאֵל יַעֲרִיצָהוּ
 טז וְלִקְתִּינָיו יַעֲרֹךְ [וּלְכַבֹּדוֹ] אֶסְפּוֹת סְתָרִים וְעֲצָרֵת רְיָוִים: כִּפְעֵבֶר זָמָן
 טז גָּבֵר הַמְּנַהֵג הָרַע הִנֵּה וּבְחָק נִשְׁמָר: גַּם הַמּוֹשְׁלִים צְוּי לְהִשְׁתַּחֲוֹת

לצלב ובצדיק - למשיח הנוצרי. - פ"ח מכיל פראפראסה וכאחת נימוק לדב' כ"ז ט"ו: ארוך
 האיש אשר יעשה פסל ומסכה תועבת ה' מעשה ידי חרש. - המעשה ועושה הו. לפי
 השערת מרגליות היה במקור העברי: הנעבד והעובד, והסופר הבין את הלשון הזה במובן
 של עבד=עשה, ובאמת הרעיון הוא שגם הפסל שעובדים לו וגם האיש העובד לפסל שניהם
 אוררים. ביאור זה אינו נכון כמו שהראה פרוידנטל (JQR, III [1891], 735). חוץ מזה, מרגליות
 הולך כמובן לשיטתו, שכל הספר נכתב במקורו עברית, ואינו מבחין בחלקיו השונים. -
 יא תבא פקדה גם על-אילי הגוים. שמות י"ב י"ב: ובכל אלהי מצרים אעשה
 שפטים. והשוה מכילתא בוא א': ואין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה. -
 מפעל אלהים. הוא העץ שנברא ע"י ה' לטובת האנושיות ולא לרעתה. -

יג-לא. ראשית הפולחן האילי ותוצאותיו האימות.

ראשית זמה. הלשון לזנות אחרי איללים ידוע מן התורה. - בפ"ג ט"ז מבואר
 מקור עבודת איללים באופן דומה לתורת Euhemeros. סופר זה באר בספרו כתב קדש
 (ἱερὰ ἀναγχαφή) שהאלים היו אנשים שנתאלהו ע"י נתיניהם בגלל החסדים המרובים
 שעשו לבני ארצם בחייהם. השקפה זו הידועה בשם אבהימיריסמוס השפיעה כאן, ואף כי הוא
 נתן פירוש שונה קצת לצמיחת האיללות, בעיקר הדבר מסכים הוא לדעת אבהימירוס
 שהאלים אינם אלא אנשים שנתאלהו. - מראשית לא היו. כל' בראשונה לא היו
 אלים אלא אנשים. - גם המושלים. לדעתי מתחיל כאן ענין חדש, ולכן צינתי כאן סוף
 פסוק באופן אחר מבהוצאות השונות של הספר. - גריטץ (שם 611) ואחרים מפרשים פ"ז
 ואילך על ההערצה האלהית שנתנו לקסרי רומי. אלה הם - לדעתם - השליטים הרחוקים
 הנזכרים בפסוק זה, שהיו ברומי וניתנו להם אותות הערצה בארצות המזרח הרחוקות. גריטץ
 מרחיק עוד ללכת וחושב שהמלך שתמונתו מיופה ע"י האמנים (פ"ט) והנערץ ע"י הרחוקים
 הוא קאיוס קאליגולה קיסר שדרש לעצמו פולחן אלהי והמצריים החניפו לו מאד עד שהעמידו
 פסיליו בבתי הכנסיות שבאלכסנדריה והציקו בזה מאד ליהודי העיר הזאת, כמו שמודיע
 פילון בס' המלאכות אל קאיוס. אולם אין פ"ח, המדבר על חריצות האמנים, מתאים לכך.
 שהרי דוקא מספרו של פילון ידוע שאנשי אלכסנדריה עשו את פסילי קאליגולה בחפוון רב
 ולקחו מן הבא בידם, כדי למצוא חן בעיני הקיסר מוכה-השגעון. ועוד, הרי כל הפולחן הזה

יו לפסיליהם: פי האנשים אשר לא יכלו לכבדם שנים בגלל רחוק
 מושבם תארו דמות מראהו בקדמקים ויעשו תבנית המלך הנערץ
 יח נראה לעין למען הנניסו מרחוק במקרוב בנתר שאת: תריצות
 האמן הניעה את-לב האנשים אשר לא ידעוהו להתאושש בעבודה
 יט הזאת: ואולי הוא שאת למצא חן בעיני השליט ויתאמץ בהקמתו
 כ לישות את-דמות תבניתו: ולבב ההמון נמשך אחריו ופשת המלאכה
 כא ויאמרו להעריץ [באל] את אשר באדם בברו מקרוב: והיתה זאת
 בפח יקוּש לחיים אשר האנשים נקנעו מפני הלחץ או מפני [הנראה]
 שלטון עריצים ויקראו לאבנים ולעצים בשם המיוחד [לפי לבדו]:
 כב ותקטן בעיניהם לאחרונה לשנות בדעת אלהים והנה יהיו חני
 מלחמה נוראה בגלל בערותם וקרעות כאלה בשם שלום יקראו:
 כג הן יערכו עצרת רזים לרצח ילדים או אספות סתרים עין לא
 כד שפשתן או כרות שוכבים על-פי מנהגים זרים: ועל-שפירת חניהם
 ונפירת נשיהם לא ישמרו עוד איש את-רעהו בצדקה ותרג או
 כה יציק לו בטמאו את-אשתו: בקלם באחד תמשל [מתנות] דם [רצח
 ונקה ומרמה משחת מעל מהומה שבועת שוא לחץ צדיקים:
 כו שכתת טובה שקוץ נפשות חלוסי המשקב הרם משפחה נאוף
 כז וזוללות: כי עבודת אלילים שמוניהם הם מלהנכיר ראשית הרעה
 כח [היא] סבתה ותכליתה: או ושתגעו בעליצותם או ינבאו סרה או
 כט חני עול יהיו או ושבועו לשקר בספוזותם: כי ושימו מבטחם
 באלילים אין רוח חיים כמו ולא יגורו מרע אם-לשקר ושבועו:

של קאיוס לא נמשך אלא כשנתים (38–39 לסה"נ) ובודאי לא הספיקו לעשות פסילים
 מתוקנים ומשוכללים כמו שמתואר כאן. חוץ מזה לא היה הסופר נמנע מהזכיר ענין העמדת
 פסל בבית המקדש שצוה קאיוס. ובאמת טוב יותר ליחס כל האמור כאן לתלמיים שעשו את
 פולחן השליט לחובה על כל נתיניו. בפולחן זה השתתפו גם הרחוקים, היינו הקרתנים
 שגרו בריחוק מקום מן העיר הראשה אלכסנדריה, וגם הקרובים דיירי המקומות הקרובים
 והארצות הסמוכות שנמצאו ברשות התלמיים. — מקרוב. כלו' קודם שהיה לשליט. — בשם
 כ-כ המיוחד. כך מתרגם באכיר (Aelt. Terminol. d. jüd. Schriftausl. 71) את הלשון
 כב ὄνομα ἀκούωνήτων — חיי מלחמה... בשם שלום יקראו. בלשונות דומים לזה
 מתאר פילון את התוצאות הנוראות של עבודה זרה: כי כל מעשי המלחמה געשים בעת
 השלום, חומסים וגזולים, שובים, שוללים, הורסים, עושקים, פוצעים, מענים, מעליבים, רוצחים
 בצדיה והורגים בגלוי וכו' (על בלבול הלשונות מ"ז). גראה שפילון חקה לסופר זה. —
 כו שמותיהם הם מלהזכיר, או: ימחו שמותיהם. גם התרגום הלטיני של המלה
 infandum הוא: משמע שאסור לבטא את שמותיהם בפה (ע' שמות כ"ג י"ג:

ל אָמְנָם עַל-שְׁתֵּימָם בְּצַדֵּק וְשִׁפְטוֹ עַל-חֲשָׁבָם רַע עַל-יוֹי בְּהַתְּמַקְרָם
 לְאֵלִילִים וְעַל-הַשִּׁבְעָם בְּמַרְמָה לְשַׁקֵּר לְבוֹזוֹת כָּל-קַדְוֹשׁ: וְלֹא כַח
 אֱלֹהִים אֲשֶׁר נִשְׁבְּעוּ בָּם אֲדָר הַנְּעֻשׂוֹ הַנוֹעֵד לְפִשׁוּשֵׁים יִרְדֹּף תָּמִיד
 אֲחֵרֵי עֹזן הַרְשָׁעִים:

טו וְאַתָּה אֱלֹהֵינוּ טוֹב וְנֶאֱמָן אֲרָךְ אַפְסִים וּבְרַחֲמִים תִּבְלַכְלַכ הַכֹּל:
 ב וְאַף בִּי-נִחַטָא לָךְ אֲנַחְנוּ בִּי גַרַע אֶת-עֲוֹן אָמְנָם לֹא-נִחַטָא בְּרַעַתְנוּ
 ג אֲשֶׁר לְקַנְיָנָה נִחַשְׁב: בִּי הַכֹּר אוֹתָךְ אֲדַק תָּמִים וְדַעַת עֲוֹנֵךְ שֶׁרַשׁ
 ד אֶל-מִנּוֹת: בִּי לֹא תַתְּעָה אוֹתְנוּ מִזְמַת אֲנָשִׁים רָעִים וְלֹא הַבְּלִי
 ה עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים תִּבְנִית מְשׁוּחָה בְּשִׁלָּל צָבָעִים: אֲשֶׁר מִרְאָה וְכִיָּא
 ו כְּסִילִים לְקַלּוֹן בִּי וְחֲשַׁק בְּצֶלֶם תְּמוּנָה מִתָּה אֵין רוּחַ בְּאַפּוֹ: תִּקְוָה
 ז כֹּזֶאֶת יֵאָתֶה לְאוֹהֲבֵי רַשַׁע לְעוֹשֵׁי וְהַפְּסִילִים] לְחוֹשְׁקֵיהֶם וּלְעוֹבְדֵיהֶם:
 ח בִּי יוֹצֵר חֲרָשׁ יִינַע לְלוֹשׁ טִיט רַךְ וְיִיזָר לָנוּ כָּל-כְּלֵי שְׁרַת אָמְנָם
 ט מַחְמֵר אֲחֵד יַעֲשֶׂה חֲפָצִים לְשֶׁרֶת-בָּם לְאֲרָכִים מְהוּרִים וּלְכֹלֵדֶבֶר
 י כְּלֵי טְהוֹר לְלֹא-הַבְּדִל עַל-צַדֵּק כָּל-אֲחֵד מֵהֶם יִחַרֵץ מִשְׁפָּט
 יא הַיּוֹצֵר: וְגַם יִינַע לְרִיק לְקַרֵץ אֱלִיל הַבָּל מִן-הַחֲמֵר הַזֶּה וְהוּא נוֹלַד
 יב מְקֻרֹב מִן-הָאֲדָמָה וְאֲחֵרֵי זְמַן מֵצֵר יָשׁוּב אֵלֶיהָ אֲשֶׁר מִמְּנָה לְקַח
 יג בִּי יֵשׁוּ מִמְּנוּ סְקֻדּוֹן נִפְשׁוֹ: וְלֹא יִדְאָג בִּי הַנּוֹ הוֹלֵךְ לְמוֹת וְכִי
 יד קְצָרִים סִיּוֹ אֲדָר יִתְחַדֶּה בְּרוּקְצֵי זָהָב וּבְצוּרְסֵי כֶּסֶף וַיַּעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂה
 טו חֲרָשֵׁי נְחֹשֶׁת וּלְכַבֹּד יִתְשַׁבֵּלֻוּ בִּי יֵצֵר דְּבָרֵי תְהוֹ: לְקַבּוּ לְבִי-

ל ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך). - על חשבם רע על-י. פסוק זה יכול לשמש ביאור לא' א' -

טו א-ג. ה' אך אפים למאמינים בו גם אם יחטאו.

ב ואף כי נחטא לך אנחנו. כיוצא בזה מצינו בפסיקתא דר"כ (הוצ') בובר קכ"ח ב'): אמר משה לפני הקב"ה. רבונו של עולם... בין חטאין בין זכאין דידך אינון, דכתיב והם עמך ונחלתך. - ודעת עזר. פעמים אחדות מודגש בספר (ע' למשל, ג' ט') ערך הכרת האמת כיסוד האמונה, על דרך: השכל וידוע אותי (רמ' ט' כ"ג). - יחשק בצלם. הלמס מחליט שבמלים אלה כלול בלי ספק (ו) רמו לאגדה היוונית על פיגמאליון מלך אי קפריסין שהתאהב בצלמה של האלילה אפרודיטה. אולם ע' י"ד כ'. ונראה שהחשק האמור בפסוק זה ובסמוך משמעו סיפוק חוש היופי, ולא יותר. -

ז-י. תאור מעשה הפסל.

ח-ט הרעיון כאן דומה לרעיון של י"ג י"ב ואילך. - והוא נולד. ברא' י"ג י"ט. - פקדון נפשו. תיאור נפש האדם כפקדון מאת האלהים ידוע גם מדברי רז"ל. השוה המעשה בברוריה אשת ר' מאיר שמתו לה שני בנים ביום אחד וניחמה לר' מאיר בעלה בהשוותה את החיים לפקדון שצריכים להשיב אותו בכל זמן בלי תלונה לבעל הפקדון אם ידרשהו (ילקוט משלי תתקס"ד). - לבבו לב-אפר. השוה תרגום הע' לישע' מ"ד כ':

יא אֲשֶׁר וַתִּקְוֶתוּ מִעֲשֶׂר נִקְלָה וַתִּיּוּ מִדָּמֶן נְכוּזִים: פִּי לֹא־יִדַע אֶת־
 יב יוֹצְרוֹ אֲשֶׁר נִשְׁתַּבְּבוּ נֶשֶׁשׁ פּוֹעֵלֶת וַיִּסַּח בְּאֶפְסוֹ נִשְׁמַת חַיִּים: אָמְנָם
 הוּא יִחְשַׁב אֶת־חֵיטָנוּ לְמִשְׁחָק וַתִּיּוּנו לְמַרְפְּלֵת תַּעֲשִׂיר אִישׁ כִּי־
 יג יֹאמֶר לְבַצֵּעַ בַּצֵּעַ שׁוּמָה עֲלֵינוּ מִקְל־מְקוֹם נָם מוֹמְקוֹם רָע: אִישׁ
 אֲשֶׁר קָוָה יַדַּע יוֹתֵר מִקְל־הָאֲנָשִׁים פִּי פּוֹשֵׁעַ הוּא בַּעֲשֻׁתּוֹ מַחְמֵר
 יד עֶשֶׂר כִּלִּים וְסָסִילִים נוֹחִים לְהִשְׁבֵּר: וְכָלֵם נְבָעָרִים מִדַּעַת וְנִקְלִים
 טו מִנְּשֵׁשׁ עוֹלָל וְהֵם אוֹיְבֵי עַמָּהּ וְבוֹ יִרְדּוּ: כִּי כָל־אֱלִילֵי הַגּוֹיִם לֹא־לֵהִים
 וַיִּחְשְׁבוּ אֲשֶׁר אֵין לָהֶם עֵינַיִם לְרְאוֹת וְאֵף לְשִׁאֲתָרוֹת וְאֵנַיִם לְשִׁמֵּעַ
 טז וְאֵצְבָּעוֹת יָדַיִם לְמִשֵּׁשׁ וּלְרַגְלֵיהֶם אֵין כַּחַם לְלָכֵת: הָלֹא אָדָם עֲשֵׂם
 וְאֲשֶׁר רוּחַ הַקֹּדֶשׁ אֵתּוֹ יִצְרָם וְאֵין בְּכַח אִישׁ לַעֲשׂוֹת אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִדְמָה
 יז אֵלָיו: בְּהִיוֹתוֹ בְּנִתְמוֹתָהּ יַעֲשֶׂה וְאֱלִיל (ל) מֵת בְּכַף רָשָׁע הָלֹא טוֹב הוּא
 יח מֵאֲשֶׁר יַעֲרִיץ כִּי הוּא חַי וְהִמָּה לֹא וַיְחִיוּ לְעַד: נָם־וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לַחַיּוֹת
 יט הַנְּקֻזוֹת מִקְלָן וְאֵין בֵּין כָּל־הָאֲחֵרוֹת מִשְׁלָן לְבַעֲרוֹת: נָם חֲסָרוֹת יִפְסִי הֵן
 וְאֵין בְּהֵן חֶסֶק כַּאֲשֶׁר בְּמִרְאֵה הַחַיּוֹת אָכֵן רָמְקוֹ מִתְהַלֵּת יְיָ וּמִבְּרַכְתּוֹ:
 טז לָכֵן בְּצַדֵּק נִשְׁפָּטוּ בַּדָּבָר אֲשֶׁר יָדוּ וַיִּנְקְרוּ בְּחֵמוֹן רַמְשִׁים:
 ב תַּחַת עֵגֶשׁ זֶה עֲשִׂיתָ חֶסֶד עִם־עַמָּהּ וַתִּמְנַן לָהֶם לְמַחְנֶה אֶת־

יא רועה אפר לב הותל הטהו במלים דע אפר לבם וגו'. - נשף... ויפח. במקור:
 ἐμπεύευσαντα—ἐμψυσῆσαντα, וזה מתאים לשתי הגירסאות שבתרגום הע' לבראשית ב'
 יב ז': ויפח באפיו נשמת חיים. מכאן ראיה, שבימי הסופר כבר היו חלופי גירסאות בתרגום
 העתיק הזה (השוה גרטנר 155). - חיתנו למשחק. השקפת־עולם יוונית! - וחינו
 למרכלת. המפרשים מביאים את המאמר של פיתגורס אצל ציצירון (Tuso. V, 359) ודיוגניס
 איש לאירטה (Diogenes Laertius VIII, 1,6) שהשוה את העולם הזה ליום השוק. - לבצוע
 בצע... מכל מקום. הוה מאמרו של הוראציוס (Epist. I, 65): Si possis rem facias rem. recte si non, quocumque modo, rem
 טו ואם לאו, מכל מקום-רכוש! - אין להם עינים. פראפראסה של תהל' קט'ו ו' ואילך. -
 טז הפקד אתו. מאת אלהים. ע' בפ' לפ'ח. והשוה תהל' קיד כ"ט. - אשר ידמה אליו.
 יז ישע' מ' כיה, מ'ז ה'. - הלא טוב הוא. ע' י"ג י"ז-י"ח. -

טו יח-יט. המשך הדרוש על יציאת מצרים.

טו יח-טז ד. כנגד מכת ערוב של המצרים במצרים שלח ה' לבני ישראל שלו במדבר.

יח-יט לחיות הנבזות. הם השקצים והרמשים שהמצרים עבדו להם (י"א ט"ו). - אכן
 רחוק החיות הנבזות. - מתהלת ה' ומברכתו. המפרשים נדחקים בפסוק זה, כי לא
 נודע משום מקום שה' קלל או מנע את הברכה מחיות אלה, חוץ מן הנחש שה' קלל אותו
 (ברא' ג' י"ד). וע' השערת גרטנר (154) שלפני הסופר היה דרוש שלפיו גם החיות האחרות
 הנעבדות ע"י אומות העולם היו בכלל הקללה של הנחש. על כל פנים, זכו גם החיות האלה
 (שרצים, צפרדע, ואפילו נחשו) לתהלת ה' בפרק שירה. -

טז-א-ב בדבר אשר זדו. ע' י"א ט"ז ובפ'י. - תחת ענש זה עשית חסד. פיתוח

ג השליו מטעמים חדשים למלא תאונתם: למען אשר אלה ירעבו למזון
 ד ויקוצו בתאונתם העזה למראה המשלמת הגרה ואלה כמעט החלו
 ה לקבל חסר והנה מטעמים חדשים היו להם למנה: הן בצדק בא
 ו על-העריצים האלה מחסור נורא ואלה אף הראו לדעת איך
 ז נשפטו צרימו: יען פאשר נגעה גם בהם חמת חיות אומה וינשכום
 ח נחשים עקלקלים וימותו לא קם אסף עד-תקלית: רק למצער
 ט נבדלו למען ינבחו ביי-על-בן אות ישע הנה עמם לזרון מצות
 י תורתך: כי בהביט אליו איש וינשע לא בלח הדבר הנראה (נצל)
 יא אף בכתף מושיע לכל: וכזאת הראית לצרינו כי אתה הפודה
 יב מקל-אנה: הלא המה מתו בנשף אותם ארבה וזבובים ותרוסה
 בלי-נימצא לנששותם כי להם יאתה להשפט בקמו אלה: ולקניף
 גם שני תנינים וסממם לא תוכלנה כי רסמיה לקניהם יתלכון
 וירפאום: הן למען יקרו דבריך נשכו ועד מהרה נרפאו לכל-
 יקלו בתהם הנשזה ולא ימוש מהם חסדך: כי לא עשב ולא מזור

הרעיון של ההקבלה בין מדת פורענות לרשעים ומדת טובה לצדיקים. – ה ש לו. שמות טז
 יג. למלא תאונתם. בדיוק: לחמדת תאונתם. – בתאונת העזה. בדיוק: בתאונת
 ההכרחית. – ההקבלה בין מכת הרמשים (צפרדע כנים וערוב) ובין תשועת הצדיקים ע"י
 השליו היא רחוקה ומלאכותית מאד. שאיפת הסופר להראות מצד אחד שעונש המצרים היה
 מדה כנגד מדה, ומצד שני שתשועת ישראל היתה בו בדבר שלקו המצרים, הביאה לידי
 ביאורים דחוקים. – ויקוצו בתאונתם. ע' שמות ז' כ"ח, שהצפרדעים עלו בתנורים
 ובמשארות. לזה מתכוון, כנראה, הסופר ור"ל שמראה הבריות הנבזות במקום הכנת לחם וכל
 מזון הביאם לידי בחילה בכל מאכל. – והנה מטעמים חדשים. אע"פ שמעשה השליו
 היה במדבר ומכת הרמשים במצרים ואין ביניהם תקבלת זמנית, אבל הוא נאחו בדמיון קל
 כדי להראות את אמתות הכלל, שמדת טובה לצדיקים היא דוגמת מדת פורענות לרשעים. –

ה-יד. אמנם גם בני ישראל סכלו מרמשים (נחשים) במדבר אבל רק לשם נסיון.

הוא מפתח את הרעיון שנרמו י"א י' (כי אותם נסית כאב מוכיח וכו'): אם גם בני
 ישראל סבלו, הרי זה נמשך רק זמן קצר והיסורים לא באו אלא כדי לנסות את העם. –
 יען כאשר נגעה. עוד דוגמה ליסוריהם של ישראל שהיו קלים ביחס לצרות המצריים.
 בסבל ישראל היה רק רמו ליסורי שונאיהם (ד'). – וינשכום נחשים. במד' כ"א ו'. –
 אות ישע. שם פ"ח: עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי
 (על הבטוי אות ישע – σύμβολον σωτηρίας ע' ספרי על הביאור האליגורי 13). – לא
 בכח הדבר הנראה. השוה משנה ר"ה ג' ח': וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בומן
 שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים. והו
 המכוון גם כאן. – המה מתו בנשך אותם ארבה. אצל מכת ארבה כתוב ויסר
 מעלי רק את זמות הוה (שמות י' יז). והלשון הזו נאמר באמת רק דרך גזמא. –

יג רָפָאָם אֶךְ דְּבָרָהּ וְ הַרְוֵאָה הַכֹּל: כִּי בְּדָרְךָ הַסּוּיִים וְהַמְּנוּת וְתוֹרִיד
 יד אֶל־שַׁעֲרֵי שְׂאוֹל וְתַעַל: וְאָדָם כִּי־יָמִית וְרַעְהוּן בְּרַשְׁעָתוֹ הָרוּחַ
 טו הַיּוֹצֵא לֹא יָשׁוּב וְאִין מִתִּיר נָקַשׁ נְאֻסָּה: אָמְנָם לְהַמְלֵט מִכֶּסֶף
 טז וְכֹלֵת אֵין: וְהוֹדִים אֲשֶׁר אָמְרוּ לֹא יִדְעוּהָ בְּרוּעַ עֲוֹה נִסְגְּעוּ מִנְּשָׁם
 יז מִשְׁנֵה מִבְּרָד וּמִמָּטָר סוּחַת נִרְדְּסוּ וַיְהִי לְמַאֲכֵלֵת אֵשׁ: וְהִנֵּה הַסֵּלָא
 יח וְסֵלָא אֲשֶׁר פַּח הָאֵשׁ נָבַר בְּתוֹךְ־הַמַּיִם הַמְּכַבִּים הַכֹּל כִּי־תִכַּל
 וּמְלוֹאָהָ תִלְחַם לְצַדִּיקִים: וְשׁ אֲשֶׁר שָׁקָהּ הַלְהֵבָה לְכִלְתֵּי שָׂרָף
 יט אֶת־הָעֵרֶב הַשְּׁלֹחַם בְּרַשְׁעִים אֶת־הַמָּה וַיְרֹאוּ בְּעֵינֵיהֶם כִּי מִשְׁפָּט וְיָ
 כ וְיָרְדָּם: וְיֵשׁ אֲשֶׁר תִּתְלַקַּח בְּתוֹךְ־הַמַּיִם וְתִחַזַק מִכֶּם הָאֵשׁ לְבַעַר
 כא אֲצֻצֵי הָאָרֶץ הַסְּנֻסָּה: וְתַחַת זֹאת הָאֲכֵלֶת אֶת־עַמְּךָ לְחַם אֲבִירִים
 כב וְדָגָן לְצִידָה הַמְּטַרְתָּ לָמוּ מִן־הַשָּׁמַיִם לְלֹא־עֵמֶל אֲשֶׁר יָכִיל כָּל־
 מַעֲרָנִים וְיַעֲרֵב בְּכָל־הַמְּטַעֲמִים: כִּי שְׂכִינְתָהּ הוֹדִיעָה טוֹבָהּ לְבָנֶיהָ
 כג בְּהַפֵּךְ (הַלְחָם) לְכֹל אֲשֶׁר־יִחַפֵּץ הָאִישׁ לַעֲשׂוֹת כְּרָצוֹן לֹקְמוֹ: שְׁלַג
 וְקִרְחַ עָמְרוּ בְּפִנֵּי הָאֵשׁ וְלֹא נָמְסוּ לְמַעַן יִרְעוּ כִּי (רַק) אֶת־יָכוֹל
 הָאוֹיֵב תְּבַעַר הָאֵשׁ אֲשֶׁר תִּיבָר בְּתוֹךְ־הַבְּרָד וְתִבְרַק בְּתוֹךְ־הַנְּשָׁם:

יג-יג דברך הרופא הכל. תהל' קיז כ': ישלח דברו וירפאם. - ותוריד אל שערי שאול
 יד ותעל. ש"א ב' ו'. - ואין מתיר. ללשון זה ע' בפ' ב' א'. -

טו-כט. ככת ברד למצרים וכרכת המן לישראל.

טז לא ידענוך. שמות ה' ב'. - מגשם משנה מברד וממטר. שמות ט' כ"ג:
 וימטר ה' ברד. תהל' ק"ה ל"ב: ויתן גשמייהם ברד. מזה עשה כאן גשם ברד ומטר. כבר
 הגשם והברד כשהם לעצמם הם משונים בארץ מצרים (דב' י"א י'). זרות זו מדגיש גם פילון
 יח (חיי משה א' קי"ח). - והנה הפלא ופלא. אם הברד כשהוא לעצמו היה נס במצרים,
 הרי האש המתלקחת בתוך המים היא זרות כפולה (מפירושו של וויזל). את הזרות הכפולה
 מדגיש גם פילון (לעיל). הגם הכפול מוטעם במדרש שמ"ר י"ב: ויהי ברד ואש מתלקחת
 בתוך הברד, נס בתוך נס. - כח האש גבר בתוך המים. שמות ט' כ"ד. - תבל
 יח ומלואה תלחם לצדיקים. ע' ה' י"ז ובפ'. - לבלתי שרף את־הערוֹב.
 מרוב חריפות הוא בא לידי טעות, שהרי המכות לא שמשו בערבוביה, ולפני בוא מכת ברד
 כ נעלמו הצפרדעים (שמות ח' ז') והערוֹב (שם כ"ז, וע' לעיל י"ט כ'). - ותחת זאת. הצד
 השהו שבין הברד והמן שניהם ירדו מן השמים. והו דרוש דחוק. חוץ מזה אין הקבלה
 זמנית, שהרי מכת ברד היתה במצרים והמן במדבר (ע' בפ' לפ"ג). - לחם אבירים.
 כא תהל' ע"ח כ"ה. - שכינתך. המלה היוונית ὑπόστασις נתבארה ע"י המפרשים בכמה פנים,
 וענינה הוא כמו: עצמות, מהות, טבע. מכיון שהעצמות האלהיות מתגלה כאן כלפי חוץ,
 תרגמתי: שכינה, באין מלה עברית עתיקה אחרת מקבילה יותר לביטוי היווני. - לכל אשר
 כב יחפץ האיש. ע' יומא ע"ה א': המן כל זמן שישראל אוכלין אותו מוצאין בו כמה
 טעמים. - שלג וקרח. זה המן. הוא מסמן אותו כך מפני מראהו הלבן (שמות ט"ז ל"א)
 והמסו כשלג בעלות השמש (שם כ"א, וע' י"ט כ"א: עינו כעין הקרח. השהו גם שמות ט"ז

כג- כר אילם למען הקיות ישירים האש כחה נשת: כי כל-יצור יעמד
 לשרת אותה יוצרהו פעם יגביר כחו לשר רשעים ופעם ימעיש
 להיטיב עם-הביושחים קר: לכן הסך והלחם) גם אז לשרת את-
 גדיבותה הממנה הכל בחסן כל-שואל: למען ילמדו בנה אשר
 אהבתו יי כי לא התבואות למיניהן תמנינה את-האדם כי אם-
 דברה ישמר כל-המאמינים קר: כי אשר לא-אכל באש במעט
 נחם מקרן שמש קלה ונקם: להודיע כי נאנה להקדים ולהודות
 לה לשני ועלות השמש ולשחר סנה ברחם האור: כי תקנת איש
 לא-יביר מורה בכפור חרף אשר-ימם ותמוג במים אין חסן עם:
 הן גדולים משפטיה ואין חקר למו על-כן תתענה נשיות
 נבערות: בירשעים חשבו לרדות בגוי קדוש ואסירי חשך ובלואי
 לילה ארך בקתיהם ישקבו אשר קדחו מאת השקנת נצח: הם
 אמרו להסת- במחשבי שפיהם בקביון הנשנה ללא אור והנה
 נסורו ביר-נקהלו מאד ומחזון שוא החרדו: גם הממבא אשר בו
 נעצרו לא נצדם לקטח וקולות מבהילים המו סביבם ומחזות
 בקלות נונים נראו למו וסניהם אימה: וכל-אש לא עברה כח

י"ד). - האש כחה נשת. המן לא נמס, אם נלקט לפני עלות השמש (וע' בפ"י לפכ"ח).
 לא התבואות למיניהן. דב' ח' ג'. - כאן שינה בדרך פראפראסה: לא על הלחם כי
 אם על מוצא פי ה', ור"ל שרק דבר ה' הוא המחיה את הכל. פילון הרחיק עוד ללכת
 ודרש באופן אליגורי שהמן הוא סמל למאמר האלהי (ביאורים אליגוריים ב' פ"ח). - ונמס.
 שמות ט"ז כ"א. - להקדים ולהודות. המנהג הזה להתפלל לפני עלות השמש היה
 מקובל בין האיטיים, אבל לא רק אצלם. הוה ברכות ט' ב': ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ
 החמה. - לדעת הסופר נאמר הפסוק וחם השמש ונמס על מן סתם, שהיו צריכים ללקוט
 אותו לפני זריחת החמה ואז היה משתמר, ואם נלקט אח"כ נמס בטל. ומכאן הוא מוציא
 תורת מוסר שצריך אדם להודרו ולהתפלל לה' לפני הנץ החמה. מקום זה הוא אפייני לשיטת
 הדרוש של הסופר.

יז- יח. מכת חשך למצרים ועמוד אש לישראל.

גדולים משפטיך ואין חקר למו. תהל' ליו ז': משפטיך תהום רבה. -
 רשעים חשבו לרדות. ובכן שוב מדה כנגד מדה, שהמצרים שאפו לשעבד את
 ישראל ולאסור אותם והם עצמם היו אסירי חשך. כוונתו נעלמה מעיני המפרשים השונים
 (וע' תנחומא בובר בוא אות ה'): הם חשבו לאסור אותם בבית האסורים הביא הקב"ה
 עליהם חשך). - במחשכי שפיהם. הוה ישע' כ"ט ט"ו. החשך שבא על המצרים
 היה לפי זה סמל מעשיהם החשוכים. אפשר שכוונתו למסתורין של האלייליים שבהן נעשו
 מעשי תועבה, כמו שמצינו בהרבה מקומות בספר זה (וע' שמ"ר י"ד): הרשעים שנאמר והיה
 במחשך מעשיהם, לפיכך הקב"ה מכסה עליהם את התהום שהוא חשך). - התיאור המבהיל
 שבמכת חשך שבפ"ד ואילך הוא של הסופר, אצי"פ שמצינו לו גם רמז במדרש (שמ"ר שם):

כג
 כו
 כז
 כח
 כ
 ז
 ז

להאיר ולתבות פוכבי-אור רפו מהגיה חשכת ליל-שחרים זה:
 אף נראה להם מוקד מלא-אימה איש לא העלהו ונקעתו משני
 המסנה ההוא מעודם לא ראוהו ונחשבו את-המרצה לרעה גדולה:
 ז-ח תעלולי קסמיהם חדלו ונאות חקמתם נגלתה חרשתה: פי האנשים
 אשר הבטיחו לנרש מנפש חולה בעתה וכלתה גם המה חלו
 ט מאימה נלענה: גם באין-מסנה אימים מבעיתם מוחל רמשים ומלחש
 י נחשים תרדו: ויגועו מפחד ויקאנו להביט בחשך אין מסלט ממנו:
 יא כיהרשעה מונת לב מתכונתה וסיה יעיד עליה להרשיעה ונען
 יב אשר מוסר כליותיה וציקנה צרותיה תמיד מראש תחנה: הלא
 יג אין הפחד פי אם-הנאש מתחבולות המסשקה: ואם יקטן הבטחון
 בלב האדם מבוכתו תחשב לרעה גדולה מן-הסבה אשר היא
 יד שרש הנדה: וכל-האנשים ישנו את-שנתם בלילה חדל-אונים
 טו מאין קמוהו אשר יצא מירכתי שאול אין-אונים: אלה שומטו אנה
 ונה מאימת הכלהות ואלה סתו בהנאש נפשמ מתקנה פי סחר
 זז סתאם ושואה באו עליהם: אחר-כן נסל כל-איש ואיש ארצה
 יז באשר הוא-שם ויעצר באסור במאסר אין-כדל: בעובד האדמה
 קרועה בפועל הניע קדר בעמלו קלם נסעו ויסבלו צרה קשה
 יח אין מנום ממנה: פי קלם באחד בתכלי חשך נאסרו ורוח שורק
 אורקול צפרים ערב סביבות עסאים עבתים או המנת מים שופים
 יט בעז או-שאון אים בהעתק צורים ממקומם: או מרועת חיות מרלנות
 נעלמה מעין אורקול נחמת חיות נוראות אויהד הרים פורץ

מהיכן היה החושך ההוא... מחושך של גיהנם. וכאן הוסיף לזה את בלהות הגיהנם. — נראה
 להם מוקד. הדברים סתומים, ואפשר שהכוונה למדורת גיהנם. — לרעה גדולה. בפנים
 ח הדרגה, ובכך יש להשלים: [גדולה] מאשר היתה באמת. — מאימה נלענה. עצם המכה
 מקורה היה לפי הסופר בתעלולי הדמיון החולני שבדה את הבלהות האלה ושם לקלט את
 י חכמי מצרים. — להביט בחשך. במקור: להביט באויר. השכבה של האויר (ἀήρ) שלמטה מן
 האיחר (השכבה העליונה=αἴθρη) היא לפי השקפת הקדמונים עבה וחשוכה. השוה לפסוק זה
 יא שמיר (שם): אוי לו לבית שחלונותיו פתוחים לתוך חשך. — מוסר כליותיה. *συείδησις*, ומשמעו: מפפון (*conscientia*), והוא רגש האחריות האישית. מלה זו נמצאת
 כאן בפעם הראשונה בספרות היהודית! — מראש. אני קורא: *προεἰληψε* בהתאמה אל
 יב התרגום הלטיני *praesumit*: הגדרת רגש הפחד ביאוש מתחבולות השכל (או: יאוש השכל
 יד מתחבולותיו?) חותם האולפנא היוונית טבוע עליה. — חדל-אונים... אין-אונים. בלשונות
 טו אלו הוא רוצה להגביר בתיאורו את רגש היאוש והפחד הנובע ממנו (פי"ב). — באשר הוא

כ
כא
נ
נא
נב
נג
נד
נה
נו

ממעמקים הסחידום והסריריום: פי על-קל-העולם נרח אור זרוע
וישקר [איש] על-מעשיו ואין מסריע: ורק עליהם הקביר מסך
הליגה אות לחשך השתיד לאספ אותם ונששם היתה להם
למשא קבר מן-החשך:

יח
ב
ג
ד
ה
ו

ולחסידיה הנה אור גדול מאד ובהם (והמפצרים) שקעו את-
קולם ודמותם לא-ראו ויאשרום אשר לא-סבלו כמוהם גם אלה:
ויודו להם פי לא-נקמו את-עולתם מלפניהם ויבקשו סליחה על
אשר-הרעו למו: ותחת אלה הכינוהו להם (לישראל) עמוד אש
לנחותם דרך כל-יגדעו ושמש מרפא למסע קבוד: הן בצדק נמנע
אור מאלה ונעצבו בחשך פי כמאסר קלאו קניה אשר על-יגדע
נתן לעולם אור תורת נצח: הם ונמו להמית עוללי מסידים ורקן
אחר מן-הילודים המשלכים נמלט והנה ישרתם ותקח מהם קנים
לרב ואברת קלם יחד בקנים עינים: הליגה שהוא קשר לאבותינו

ס
סא
סב
סג
סד
סה
סו

ש. ש. שמות י' כ"ג. - אות לחשך. חשך מצרים היה אפוא סמל לחשך הגיהנם. לפי
המדרש (ע' בפס' לפסד) היה חשך מצרים ממש מן הגיהנם. - ונס ש. מצפונם. הוא המושג
συνελθῆναι הנזכר בפס' א. - יש סוברים שהמלים האחרונות של הפסוק הזה מכילות אליגוריה
חדשה, כלו' שהחשך הוא סמל המרה השחורה שתקפה את המצרים (ע' ספרי על הביאור
האליגורי 14 הערה 1).

א
ב
ג
ד
ה
ו

ולחסידיך היה אור גדול. שמות י' כ"ג. - לא-סבלו. יש לקרא וס במקום
וטו (תיקון גרים). - ויודו להם. רמו לשמות י"א ג'. - פסוק זה כתוב אחרי מכת חשך
ולפני מכת בכורות, ולכן הוא דורש שישראל מצאו חן בעיני מצרים בקשר עם מכת חשך,
היינו משום שלא השתמשו במכה זו להרע לצוריהם מאו. וכיון שהפסוק ויתן ה' את חן
העם בא אחרי ענין ביזת מצרים נראה לי שהמחבר רצה לתת טעם חדש לביזת מצרים, כדי
להמליץ על היהודים מפני שונאיהם: הם היו טוענים שהיהודים לסטים הם, שגולו כסף וזהב
מאת המצרים (ע' בפס' י' י"ז), ועל זה הוא משיב כאן שהמצרים עצמם נתנו ליהודים כסף
וזהב ברצונם הטוב, מפני שהכירו להם טובה. גם המדרש (שמ"ר שם) מוצא קשר בין מכת
חשך לביזת מצרים: „ובג' ימי אפלה נתן הקב"ה חן העם בעיני מצרים" (ע"ש). - עמוד
א. ש. שמות י"ג כ"א, י"ד כ"ד. - הן בצדק נמנע אור מאלה. שוב דרוש אליגורי לפי
הכלל של מדה כנגד מדה: המצרים חסצו להדעיך אור התורה ונדעך להם אור היום. התורה
נמשלה לאור בכמה מקומות (תהל' קי"ט ק"ה, משלי ו' כ"ג, וע' צוואת השבטים, לוי י"ד ד'). -

ה-י"ט. מכת בכורות.

הדרוש הזה, שמכת בכורות היתה כנגד השלכת ילדי ישראל ליאור, נמצא גם בס'
היובלים מ"ח י"ד. אמת, מיתת הבכורים לא היתה במים, ולכן הוא מוסיף: ואבדתם
כלם יחד במים עינים. כיוצא בזה תנחומא (הוצ' בוכר בוא אות ה'): הם חשבו להרוג
אותם, הקב"ה הרג בכוריהם... הם חשבו לשקע אותם במים, אף הקב"ה שקען במים.
שילוב הרעיונות ממש כמו כאן. - בשר לאבותינו. שמות י"א ד', י"ב כ"ג. -

מראש למען יאמץ רוחם כי ידעו נכונה את השבועות ובהן
 ה'אמינו: אז חכה עמך לישע צדיקים ולאבדן צרים: כי בדבר
 אשר שפטה קמינו בו רוממתנו ותקרא אותנו אליך: כי הסידים
 בני טובים זכחו וקחו [ה] במסתרים ויחקו את מצות אלהים בתם
 דעה אשר בלי הקדושים חלק בחלק וקחו חבל בשוב וברע ועוד
 אבותינו שרו הלל לראשונה: ולעמתם נשמעה אנקת צריהם מר
 יגרתו גם בניהם נשאו קול בקינה נוהה: בענש אחר נשטמו העבד
 בארצו ודלת העם ממלכם סבלו: לבלם באחר היו מתים איך
 מספר הללי מנשה אחת ולקבר [את המתים] לא ישפיקו החיים
 כי מבחר תולדותם ברנע נשמד: והאנשים אשר לא האמינו בכל
 אלה בגלל קסמיהם הודו בהננתם בכוריהם כי העם הזה בני
 אלהים המה: כאשר השלף הם ושקט בפל והלילה הגיע בפרוצתו
 למחצית דרכו: והנה ירד דברך הכל יכול מן השמים מבסא
 מלכותך בגבור מלחמה אים בקרב הארץ הנכונה לבליה: ובתרב
 תדה הביא אתו פקדנתך הנמרצה ובהתנצבו מלא הכל [הקדנת]

ז-ח
 ט
 י
 יא
 יב
 יג
 יד
 טו
 טז

ז ב ח ו. הכוונה לקרבן פסח. כל הקדושים חלק בחלק יקחו. לזה יש רק זכר קלוש בתורה:
 תורה אחת יהיה לאורח וגו' (שמות י"ב מ"ט). לדעת, הסופר או העורך של ספר חכמת שלמה
 שהיה איטי או קרוב לאיסיים (ע' ג' י"ג, ט"ז כ"ח ובפי') נתכוון במלים אלה להרים על גס את
 שותפות הקנינים והחיים של הכתה האיטית, כמו שהיא מתוארת אצל פילון ויוספוס. - בטוב
 וברע. בדיק: בדברים הטובים ובסכנות. - ועוד אבותינו שרו הלל. ע' פסחים
 קי"ז א': הלל זה מי אמרו ... משה וישראל אמרוהו ... אפשר ישראל שחטו את הפסח ונטלו
 את לולביהן ולא אמרו שירה? - אנקת צריהם. שמות י"א ו'. - העבד כאדוניו. שמות י"ב
 כ"ט. - ולקבר (את המתים) לא ישפיקו החיים. לא נודע מנין לקח זאת. ואפשר
 שבא לידי מסקנה זו מן במד' ל"ג ג'-ד', שכשנסעו בני ישראל מרעמסס בחמשה עשר לחדש
 ניסן ממחרת הפסח היו המצרים עדיין עסוקים בקבורת בכוריהם. ובמדרש מסופר שהבכורים
 בעצמם הרגו באבותיהם על שלא רצו לשלח את בני ישראל מן הארץ: מיד יצאו הבכורות
 והרגו באבותיהם ששים רבוא, הה"ד למכה מצרים בבכוריהם (פסיקתא דר"כ הוצ' בובר ס"ה
 א'). ואפשר שלפני עיני הסופר היתה מרחפת האגדה הזאת והיא מקור המאמר „ולקבר ואת
 המתים] לא ישפיקו החיים“. - כי העם הזה בני אלהים המה. את האמת הזאת הכירו
 המצרים ביחוד בקשר עם מכת בכורות (ע' שמות ד' כ"ב-כ"ג), שמכת בכורות באה על
 המצרים משום שלחצו את ישראל, בנו בכורו של ה' (לכינוי בן-אלהים ע' ב' י"ג ובפי'). -
 דברך הכל יכול. בתיאור דבר ה' מכאן ואילך מתקרב הסופר אל פילון האלכסנדרני.
 המאמר האלהי יוצא מגדר הפשטה ופירצוף פיוטי גרידא ומקבל כמעט אופי של מציאות
 עצמאית. הפירצוף של דבר ה' נמצא גם במקרא, כגון ישע' נ"ה י"א, תהל' קמ"ז ט"ו, ועוד. -
 ובלכתו על הארץ השמימה הגיע. דבר ה' מתואר כאן כמו המלאך בדה"א כ"א
 ט"ז: וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו וגו'. ראוי להזכיר.

י-א
 יב
 יג
 יד
 טו
 טז

יז קנות ובלקתו על-הארץ השמימה הגיע: אז קרנע הבציתום מראי
 יח חלומות נוראים ופחד פתאם נסל עליהם: זה מפה וזה מפה קרע
 יט פחצי מת ויגלו לסני-כל סבת מותם: כי בחלומות המבכהילים
 נודע להם הדבר מראש למען ידעו במוותם מה-היתה סבת צרתם:
 כ אָמנם גם בצדיקים נגע המות למען נפוחם ויהי במדבר מנסה
 כא רבה אך זעמה לא ארך זמן רב: כי מהר איש תמים לעמד בפניך
 בבחיאו אתו בלי-קרב עבודתו תסלה וקטרת לכשרה ויתנצב
 כב לפני האף וישם קץ לצרה וירא כי הוא עבדך: ויגבר על-הקצף
 לא בעו הגוף ולא בלח בלי-קרב אך בדברו יקבש את-המשחית
 כג בהנזירו את-השבושה ואת-הקרת עס-אבותינו: ויהי כאשר נסלו
 חללים ונערמו אלה על-אלה ונעמד ביניהם ונעצר בעד הנזעם
 כד ויחכם את-הדרך אל-החיים: כי-על מעילו המגיע לנגליו הנה
 כה כל-העולם ומגלל האבות חרות על-ארבעה טורי אבן וקארך על-
 כי מנפת ראשו: מפני אלה נסוג המשחית אחרנית ומפני אלה ירא
 כי מפת זעמה לבדה ששקה:
 יט ואת הרשעים רדף באפו בלי חמלה ער-פלה ברעתו מראש

יז שאצל פילון המלאכים הם בבחינת המאמרים האלהיים. - מראי חלומות נוראים. הסופר
 יח אוהב לתאר מחזות בלהות ואימה (השוה את תיאור החשן בפרק הקודם). התיאור מזכיר גם
 את הלום נבוכדראצר בדניאל ב'. - כרע כחצי מת. השוה פסיקתא דריכ (שם), שהבכורים
 לא מתו פתאם אלא „לקו מכת מיתה מבערב והיו מפרפרים כל הלילה ומתו ביום. מאי
 טעמא, שנאמר כלנו מתים“. כלו הבכורים שנטו למות אמרו בעצמם כלנו מתים (ע' ביאורו
 של בובר). וכאן הכירו הבכורים את סבת מותם וגילו אותה ברבים. -

יט-כה. גם בני ישראל ניגפו במדבר אבל רק לזמן מועט לנסיון.

כ מהלך הרעיונות הוא כמו בפרק ט"ז (השוואה בין מכת ערוב במצרים ובין מכת
 כא הנחשים השרפים במדבר). - למען נסותם. ע' פכ"ה. - מגפה רבה. במד' י"ז י"ב. -
 איש תמים, זה אהרן (שם). - כלי-קרב עבודתו תפלה. התפלה היא כלי זינו של
 הכהן הגדול. כיוצא בזה מתרגם אנקלוס הלשון בחרבי ובקשתי (ברא' מ"ח כ"ב): בצלותי
 ובבעותי (=בתפלתי ובבקשתי). - תפלה. בתורה אין זכר לתפלה, אלא שעבודת הכהן הגדול
 היא כעין תפלה מתוך פעולה (ע' Heiler, Das Gebet⁴, 71, וספרי היהדות והיוונות 50). -
 חכ-כב
 חכ קצף. חָלוֹס במקום ὄχλος (=המון, אכפסוף), שאין לו כאן שום מובן. - ויעמד
 בייניהם. במד' י"ז י"ג. - מעילו. שמות כ"ח ד'. - היה כל-העולם. לבוש הכהן הגדול
 מסמל בצבעיו השונים את כל חלקי העולם. רעיון זה נמצא גם אצל פילון (חיי משה ב'
 ק"ט ואילך) וגם אצל יוספוס (קדמ' ג' ז' ז', וע' ספרי פילון והמדרש 48). - ומהלל
 האבות על-ארבעה טורי אבן. שמות כ"ח ט"ו ואילך, וביחוד שם כ"א. וזה מהלל
 האבות הנזכר כאן. -

ב את-אשר עתידים הם לעשת: כי הם צווים ללכת וישקרו לשלחם
 ג בחפזון ובהסד לקבם לדרך אחריהם: הם היו בעצם מקאוביהם
 ד ועל-קברות מתים וילילו ומישר בעיניהם עצת אגלת אחרת ואשרי
 ה האנשים אשר נרשום בתחנונים באשרי בורחים רדפו: כי המישט
 ו אשר נגזר בעדק השה אותם לנתיב זה הוא השכיחם את-אשר
 ז מצא אותם למען ומלאו קאת ענשם בצרותיהם: ולמען יעבר עמך
 ח דרך שלמים והם ומצאו מיתה משנה: כי כל-היוצרים למיניהם
 ט נהפכו מתדש לשרת לסקרוטיה בעבור ישמרו קניה מקל פגע:
 י הן נראה ענן סוכך על-המחנה ומקום שם מים לסנים וקשת
 יא הופיעה מים-סוף דרך קלולה וממשבריים אדירים מישור
 ח מקשה דשא: בו עברו כל-העם בקרשה עליהם דך ונראו נסים
 ט ונקלאות: וישוטמו כסוסים במרעה ובקבשים ירקרו ונהללו לך
 י ונאזלים: כי נקרו עוד את-המצאות אותם בארץ מגוריהם אף
 יא הארץ הוציאה כנים סחת סיות והנבשה למיניהן וסחת סיות הכים
 שרץ היאור צסרדעים לרב: אחר-כך נאו גם מין צפרים סךשות

ב-ג וישקרו לשלחם בחפזון. שמות י"ב ל"ג. - ויהפך לבבם. שם י"ד ה'. -
 גרשום בתחנונים. הלשון גרשו, שהוא מזור בהרכבתו עם בתחנונים (הצורה
 הדיבורית (oxymoron) לקוחה מן שמות י"א א': כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה. -
 ד כי המשפט. כוונתו לתרץ כאן את הקושי שבפסוק ויחוק ה' את לב פרעה מלך מצרים
 וירדוף אחרי בני ישראל (שם י"ד ה'). בענין זה של חיזוק או הכבדת לב פרעה התלבטו
 גם דרשני ארץ ישראל (ע' שמ"ר י"ג: אמר ר' יוחנן מכאן פתחון סה למינים וכו'). בתירוך
 שלכאן יש שני יסודות: ראשית מנמק הסופר, שכבר נגזרה גזירת כליון על המצרים, ואין
 להשיב. והוא מכניס כאן את המושג היווני של הגזרה (בפנים: ἀνάγκη). ושנית היה
 חיזוק לב פרעה רק השכחת הצרות שסבלו המצרים, ובאמת לא היתה בלב המצרים כל
 נטיה רצויה לחזור בתשובה. - הטה אותם. בדיוק: משך אותם אל המטרה הזאת. -

ו-י. תמורות בטבע לטובת ישראל ולרעה מצרים.
 ג הפכו מחדש. הכוונה להתחלפות והשתנות היסודות. לפי תורת הסטואה
 (Diog. Laert. IX, 8) מתחלפים היסודות זה בזה ע"י התקלשות (μάωσις) והתעבות (πύκνωσις).
 ז זהו חידוש מעשי בראשית האמור כאן. ובפייח נמצא רעיון אחר. היינו שאין באמת שינוי
 י עצמותם של היסודות אלא חילוף סדר הרכבתם. - הן נראה ענן סוכך. מאמר זה הוא
 קשה ההבנה, כי בזה אין עוד שידוד טבע היצורים וחידוש מעשי בראשית. ואפשר שיש
 כאן איזה ליקוי במקור. אמת, פליאה גדולה היתה גם בענין זה. השה ת"י ב' לשמות י"ד
 כ': והוה עננא פלגא נהורא ופלגא חשוכא. ובכך, יתכן שזהו הנס הנרמז כאן שאותו ענן
 י-ב האפיל על המצרים והאיר לישראל. - פ"י-י"ב נוספו ע"י הסופר מפני הצד השה שביניהם
 ובין הרעיון של שינוי סדרי בראשית. ומכיון שענין יציאת מצרים נגמר כבר בפ"ט השתמש
 הסופר באמחלא של רפליכסיה שיחס ליוצאי מצרים. חוץ מזה הכניס את ענין השליו שהיה

יב קְעוֹרֵר אֹתָם תִּאְוָתָם לְדָרֵשׁ מֵאַבְלֵי מַעֲרָבִים: כִּי שָׁלוּ עָלָה לָהֶם
 יג מִן־הַיָּם לְמֵלֵא שְׁאֵלְתָם: וְעַל הַחֲשָׁאִים לֹא בָּאוּ הַסְּנָעִים עַד־אֲשֶׁר
 יד הִרְעָמִים נָתְנוּ עֲדוּתָם בְּעַז הַמָּה סָבְלוּ בַצֶּדֶק בְּגִלְגַּל עֲוֹנוֹתֵיהֶם:
 טו יֵשֶׁן כִּי הִרְבּוּ לְהִרְאוֹת מִשְׂטֵמָה עֲזָה לְגֹרִים (מִן־הָאֲחֵרִים) כִּי אֵלֶּה
 טז לֹא אָסְפוּ זָרִים אֲשֶׁר בָּאוּ אֵלֵיהֶם וְהִמָּה עָשׂוּ לְעֹבְדִים אֲנָשִׁים
 טז גֹּרִים אֲשֶׁר עָשׂוּ עִמָּם חֶסֶד: מִבְּלַעֲרֵי זֶה שׁוֹנֶה יְהִיָּה עֲנָשָׁם אֲשֶׁר
 יז אֵלֶּה יֵצְאוּ בְּשִׁנְאָה נֹגֵד הַגֹּרִים: וְהִמָּה קִבְּלוּ אֹתָם בְּהַלּוּלִים וְאֲחֵרֵי־
 יח כֵּן עָנוּ אֹתָם בְּעִבּוּדָה קָשָׁה אַחֲרֵי כֵּן הִרְעִי הָאָרֶץ בְּכָר לָהֶם נִשְׁתּוּוּ:
 יח וְגַם הֵם הָבּוּ בַסְּגוּרִים כְּמוֹ אֵלֶּה לִפְנֵי שְׂמַח הַצִּדִּיק כַּאֲשֶׁר בָּסָה
 יח אֹתָם חֲשֵׁךְ וְצַלְמֹת וּבְקֶשֶׁת כָּל־אִישׁ מֵהֶם אֶת־הַדָּרָךְ אֶל־שַׁעַר
 יח בֵּיתוֹ: כִּי הִיְסוּדוֹת אֶת־סִדְרָם הִחְלִיטוּ כַּאֲשֶׁר יִשְׁתַּנֶּה קָצֵב אֲלֵילֵי
 יט הַנֶּבֶל בְּהַשְׁתַּנּוֹת מִיִּתְרֵיו אַף בִּי־קוֹלָם יִשְׁאֵר תְּמִיד כָּל־עֲמַת שְׁהִיָּה
 יט וְזֹאת יוֹכַל הָאִישׁ לְשַׁפֵּט לְנִכּוֹן בְּרִאוֹתוֹ אֶת־הַמַּעֲשִׂים: הֵן חַיּוֹת
 הַנִּבְּשָׁה נִהְפְּכוּ לְחַיּוֹת הַיָּם וְהַחַיּוֹת הַשָּׁמַיִם (בַּמִּיּוֹם) עַל־הָאָרֶץ

יב-יג אחר כך במדבר. - כי שליו עלה להם מן הים. במד' י"א ל"א. - הרעמים נתנו
 עדותם. אין ענין זה בתורה, אבל זכר לדבר יש בתהלי' ע"ז י"ח ואילך (והשוה רש"י
 לשמות י"ד כ"ד: ושנינו בפרקי רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כל מקום שנאמר בו
 מהומה הרעמת קול הוא וכו', וע' קדמ' ב' ט"ז ג'). - אשר עשו עמם חסד. הכוונה
 ליוסף אשר הציל את מצרים מסכנת רעב. - שונה יהיה ענשם. לפי התרגום הלטיני
 sed et alius quidam receptus צריך לקרוא: ἄλλ' ἄλλητις ἐπισκοποῦν. בפסוק זה מדובר על
 אנשי סדום (את שמותם אינו מוזכר כמו בפרק י'), שגם הם נענשו, אבל ענשם היה שונה
 מענשם של המצרים. אמת, כאן יש זמן עתיד (יהיה=ἔσται), ומה רצו להוציא המסקנה
 שהמחבר מדבר על ענש אנשי סדום לעתיד לבוא. אבל מן הלוקויים שבמקור שלא נמסר
 כהוגן קשה להוציא משפט ברור על דעת המחבר. ויש להעיר שגם התוספתא (סוטה ג')
 משהו את אנשי סדום למצרים: גם אלה וגם אלה אבדו בעד יהירותם וגאותם. - קבלו
 אותם בהלולים. קבלת יעקב ובניו ע"י פרעה (ברא' מ"ה ט"ז ואילך). - בחקי
 הארץ כבר להם נשתוו. יש שמוצאים בזה ראייה לדעתם, שהספר נכתב בימי קאיוס
 וקלודיוס שאז הגנו היהודים לפני השליטים על זכויותיהם אשר קופחו ע"י פלאקוס נציב
 מצרים (38 לסה"נ), כידוע מספרי פילון נגד פלאקוס המפלאכות אל קאיוס. אבל קיפוח זכויות
 היהודים במצרים היה כבר בימי המלך תלמי פיסקון צורר היהודים (במחצית המאה השניה
 לפני סה"נ, בערך), וגם במכבים ג' יש זכר לקיפוח הזכויות האזרחיות של יהודי מצרים
 בזמן קדום. ובכן, אין מכאן ראייה לכתיבת הספר בזמן המאוחר. -

יח-כב. הסברת הפלאות על פי חקי הטבע-סיום.

כאן מבאר הסופר את ענין הנסים בדרך השכל. שורש הנסים הוא בשינוי סדר
 היסודות ולא בשידוד טבעם העקרי. גם מתוך נבל מוציאים מנגינות שונות אע"פ שהקולות
 היסודיים אינם משתנים כלל, ורק הרכבתם מתחלפת. רעיון דומה לזה בקשר עם מכות

כ דָּרְכוּ: הָאֵשׁ שֶׁמְרָה בַּמַּיִם עַל־תְּכוּנָתָהּ וְהַמַּיִם רָסָה לְחָם לְכַבּוֹת:
 כא וְלִהְרֹסָה הָאֵשׁ לֹא אֶבְלָה בְּשֵׁר חַיּוֹת בְּנוֹת מְלוּכָה אֲשֶׁר בָּהּ הִתְהַלְכוּ
 כב וּמְקַדְּדֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר עֵינֵי בְּרִיעוֹת הַקֶּרֶחַ קָל לְהַמִּסּ לֹא נָקָם: כִּי בְּכָל
 אֵלֶּה יִי הַגְּדִלְתָּ וְרוֹמַמְתָּ אֶת עַמְּךָ וְלֹא הִעֲלַמְתָּ מֵהֶם עֵינַי מִהוֹשִׁיעֵם
 בְּכָל־עֵת וּבְכָל־מְקוֹם:

כ מצרים נמצא אצל פילון (חיי משה א' צ"ט). - האש שמרה במים. הכוונה למכת ברד
 כא (ע' ט"ז ו"ז ואילך). - חיות... אשר בה התהלכו. זה מזכיר המסופר (פסחים נ"ג ב') על
 הצפרדעים: „צפרדעים כתיב בהו ועלו ובאו בבתין ובתנורין ובמשארותיך. אימתי משארות
 מצויות אצל תנור? הוי אומר בשעה שהתנור חם. ומהם למדו חנניה מישאל ועזריה שעלו
 כב לכבשן האש (השוה גרטנר 48 ואילך). - מגד שמים. המן (ש"ז כ'). - הדרוש נגמר
 בסיום של שבח והודיה למקום. סיום כזה מצוי גם אצל פילון וגם בספרות המדרשית (ע'
 מ"ש על הסיום במדרש HUCA VIII-IX, 368).