

אוניברסיטת בר-אילן

## עיון באספקט החברתי-כלכלי של ספר בן-סירא

מקס רוזנפלד

עבודת זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה  
לתני"ך ע"ש זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן

תשפ"ג

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתה של פרופ' נילי סמט מן המחלקה לתני"ך ע"ש זלמן שמיר של אוניברסיטת בר אילן.

ברצוני להודות למאיה אישתי על שתמכה בי לסיים את התיזה ועודדה אותי להמשיך ללימודי התואר השלישי על אף ולמרות כל הקשיים והנסיבות.

ברצוני להודות לפרופ' סמט על הנחיה רבת שנים, גמישות, רגישות והכלה מאד גדולה. אין שום ספק שללא יחסך המיוחד והרגיש עבודה זו לא הייתה מוגשת.

עבודה זו מוקדשת לילדיי: מנור, פלא ונעם, ולזכרה של ביתי יעלה רוזנפלד ז"ל, שנהרגה בטרם  
עת בתאריך 4.2.2018 בהיותה כמעט בת שנתיים. עבודה שכתובתה החלה כשיעלה עוד הייתה  
בחיים. אבא כאן תמיד להפיץ את האור שלך יעלה.

תודה על כל האור שהכנסתם ואשר אתם מכניסים לחיי.

## תוכן עניינים

א.....	תקציר
1.....	1. מבוא
2.....	2. תולדות המחקר
2.....	2.1. ספר בן־סירא
3.....	2.2. ניתוח הנתונים בספר ביחסם לרקע ההיסטורי
	3. רקע היסטורי: דמותה הכלכלית־חברתית של החברה היהודית־הלניסטית במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס
4.....	3.1. אירועים היסטוריים מרכזיים
4.....	3.2. הלניזציה
	3.3. הפפירוסים של זנון: מקור ראשוני להכרת המצב הכלכלי־חברתי ביהודה במאה השלישית לפני הספירה
7.....	3.4. משפחות יהודיות בולטות בתקופת בית שני
10.....	3.4.1. בית טוביה
11.....	3.4.2. בית חוניו
	3.5. המצב הכלכלי חברתי ביהודה במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס לאור מקורות ראשוניים
13.....	4. הקדמה לניתוח המובאות
17.....	5. ניתוח כלכלי־חברתי של מובאות מספר בן־סירא
17.....	5.1. מלך, מלוכה ושלטון
17.....	5.1.1. ד 27
19.....	5.1.2. ז 6-4
22.....	5.1.3. ח 8
24.....	5.1.4. ט 13
25.....	5.1.5. י 3-1
27.....	5.1.6. י 8
28.....	5.1.7. י 10
29.....	5.1.8. יג 13-8

31.....	5.1.1 א. סיכום : מלך, מלוכה ושלטון
33.....	5.2 חומריות, עושר ועשירים
33.....	5.2.1 ג 17-18, 20
34.....	5.2.2 ה 1-3
35.....	5.2.3 ח 1-2
37.....	5.2.4 יא 18-19
39.....	5.2.5 כח 10
40.....	5.2.6 ל 18-20
41.....	5.2.7 לא 1-22
42.....	5.2.8 לא 5-11
43.....	5.2.9 מא 12-13
45.....	5.2 א. סיכום : חומריות, עושר ועשירים
47.....	5.3 יחסים בין החזק לחלש
47.....	5.3.1 עבדים
47.....	5.3.1.1 לג 25-32
49.....	5.3.2 עניים מול בני המעמד הגבוה
49.....	5.3.2.1 יג 2, 7-15, 24
53.....	5.3.3 עושק, עוני ותמיכה בחלש
53.....	5.3.3.1 ד 1-10
56.....	5.3.3.2 לד 24-27
57.....	5.3.4 הלוואות
57.....	5.3.4.1 כט 1-20
62.....	5.3 א. סיכום : יחסים בין החזק לחלש
64.....	5.4 סיכום : האספקט הכלכלי-חברתי בספר בן-סירא
66.....	6. מתודולוגיה לניתוח כלכלי-חברתי של טקסטים יהודיים עתיקים
68.....	7. ביבליוגרפיה
i.....	תקציר אנגלי

## תקציר

עבודה זו מעניקה הזדמנות להביט בניתוח מעמיק של הסוגיות החברתיות-כלכליות העולות מספר בן-סירא ותקופתו.

הספר נכתב בידי חכם יהודי בשם שמעון בן-סירא וככל הנראה הועלה על הכתב ברבע הראשון של המאה השנייה לפנה"ס. בן-סירא חי תחת שלטון זר, בין אם מדובר בשלטון תלמי ובין אם מדובר בשלטון סלווקי. בן-סירא היה סופר מקצועי וחכם ועסק בלימוד, כתיבה והוראה של חכמה.

בעבודה פרק נרחב המביא את הרקע ההיסטורי של התקופה: אירועים היסטוריים מרכזיים, הליכי ההלניזציה, הפירוסיים של זנון, מקור היסטורי משמעותי אשר סייע לי בעבודה זו וכן מובא מידע על שתי משפחות בולטות בתקופת בית שני: בית טוביה ובית חוניו.

ספרו של בן-סירא מלמד אותנו על מרכיבים שונים מבחינה חברתית וכלכלית בתקופה: כספים, שלטון, יחסי עשירים-עניים, מסחר ועוד. מובן כי לא כל הספר עוסק בתחום זה ועל כן בשביל לכתוב את העבודה הנוכחית מיפיתי את כל הפסוקים מתוך כלל הפסוקים בספר אשר עוסקים באלמנטים חברתיים-כלכליים ולאחר מכן חילקתי אותם לשלושה נושאי-על עיקריים: 1. מלך מלוכה ושלטון. 2. חומרות עושר ועשירים. 3. יחסים בין החזק לחלש. כל פסוק או קבוצת של פסוקים אשר מוצגים בעבודה נותחו בשלושה שלבים: 1. פירוש. 2. חלק העוסק ברקע החברתי-כלכלי. 3. השקפות חברתיות-כלכליות העולות מהפסוק או הפסוקים.

מניתוח הפסוקים השונים בספר עולה מסר מרכזי אחד והוא שהמצב הכלכלי-חברתי בתקופתו של בן-סירא מבחינה ערכית, מוסרית ומבחינת פערי המעמדות הינו רעוע ואף חמור. מסרים משמעותיים נוספים העולים מניתוח הפסוקים: 1. היחס לעבדים הוא נוקשה ומחמיר. 2. ההלוואות בתקופה זו הן שכיחות והעניים נזקקים להם. 3. קהל מאזיניו של בן סירא הינו מגוון: עיקר העצות הינן לתלמידים בעלי מעמד בינוני-גבוה אשר באים במגע עם עשירי ובעלי השלטון, אך יש לא מעט עצות הן לעשירים והן לעניים. 4. בן-סירא מתאפיין בגישה מאד פרגמטית: הסופר אינו מרוצה מהמצב הכלכלי-חברתי ופועל יותר ברמה הפרגמטית כאשר מטרתו הראשונית היא להדריך את שומעיו כיצד להסתדר בצורה מיטבית במציאות הנתונה ופחות לשנותה מיסוד ברמה האידאית.

בסיום העבודה אני מציע דרך לניתוח כלכלי-חברתי של טקסטים יהודיים עתיקים: לדעתי יצירת תצרף רחב וזהיר, דוגמת זה שנעשה בעבודה הנוכחית, ושילובו בהשוואה עם מקורות אחרים בני התקופה, הוא בעל פוטנציאל לסייע בחילוץ מוצלח למדי של המציאות החברתית-כלכלית וציור תמונה מהימנה יחסית של הרקע ההיסטורי.

## 1. מבוא

עבודה זו עוסקת בחיבור מתקופת ימי בית שני: ספר בן־סירא. כאמור הספר מיוחס לשמעון בן־סירא, שהיה סופר וחכם אשר חי גם בירושלים סביב המאה השנייה לפנה"ס.<sup>1</sup> החוקרים משערים כי הספר נכתב בערך בשנת 180 לפנה"ס, היינו, לפנינו אדם אשר חי תחת שלטון תלמי או סלווקי ובמידה זו או אחרת נחשף לתרבות היוונית.

מטרת מחקר זה היא לנסות ולהתחקות אחר ההיבטים החברתיים־כלכליים של ספר בן־סירא, תוך ניסיון לשחזר את התמונה הכלכלית־חברתית בשני תחומים: תחום הריאליה, כלומר: דמותה החברתית־כלכלית של החברה כפי שהיא משתקפת בספר הנידון, ותחום האידיאולוגיה, היינו, האידיאות החברתיות־הכלכליות שבהן אחז מחבר הספר. הסקירה מתחלקת לשלושה נושאי חתך מרכזיים, כאשר לכל חלק מבואות של פסוקים שונים העוסקים בנושא המדובר:

1. מלך, מלוכה ושלטון
2. חומריות, עושר ועשירים
3. יחסים בין החזק לחלש
  - I. עבדים
  - II. עניים מול בני המעמד הגבוה
  - III. עושק, עוני ותמיכה בחלש
  - IV. הלוואות

כל פסוקי המבואות בנושאי החתך מופיעים בעבודה ואחריהם שלושה חלקים:

1. פירוש הפסוקים.
2. דיון ברקע החברתי־כלכלי.
3. דיון בהשקפות כלכליות־חברתיות.

בסיום כל נושא בא סיכום ביניים, ובסיום העבודה מופיע חלק סיכום כללי, הדרן באספקט הכלכלי־חברתי בספר בן סירא כולו. לבסוף מובאת גם הצעה לגבי השלכותיה המתודולוגיות של עבודה זו על ניתוח כלכלי חברתי של טקסטים יהודיים עתיקים.

---

<sup>1</sup>יצוין כי השם "שמעון" הוא השם המקובל לפי המסורת העברית, בעוד בעדויות של התרגום היווני וכן של התרגום הסורי שמו של המחבר היה ישוע. להרחבה בנושא השם ראו דיונו של סגל תשי"ט: 1-3.



## 2. תולדות המחקר

מחקר חברתי-כלכלי מקיף לגבי ספר בן-סירה טרם נתפרסם. בחלק זה אסקור מחקרים רלוונטיים בקצרה. אלה יהוו בסיס לדיון שיבוא בגוף העבודה, ובו תיבחנה הדעות השונות שהועלו במחקר על רקע בדיקה מקיפה של הנתונים.

### 2.1. ספר בן-סירה

ספר זה, מאת החכם היהודי שמעון בן-סירה, הועלה על הכתב ככל הנראה ברבע הראשון של המאה השנייה לפנה"ס, טרם גזירות השמד של אנטיוכוס אפיפאנס (167 לפנה"ס).<sup>2</sup> בן-סירה חי תחת שלטון זר, בין אם מדובר בשלטון תלמי ובין אם מדובר בשלטון סלווקי. היה זה עולם אימפריאלי, בו היהודים לא היו חופשיים אלא סרו למרותם של מלכים מצרים וסוריים שנלחמו זה בזה והוא התאפיין בבלבול ובשינויים מדיניים, חברתיים ותרבותיים.<sup>3</sup> קשיים אלה הובילו להידרדרות בתחומים שונים: יחסים בין אדם לחברו, אי-הגינות במסחר, פערים גדלים בין עשירים ועניים ועוד.

בן-סירה עצמו היה סופר מקצועי וחכם. סופר, על פי העולה מתיאוריו של בן-סירה עצמו, עסק בלימוד, כתיבה והוראה של חכמה. לבן-סירה היה בית מדרש משלו, שם לימד את הנוער משלי מוסר וחכמה. סגל מסביר כי הסופר היה שייך למעמד חברתי גבוה: הוא היה מדינאי ודיפלומט, כאשר חבריו של הסופר ככל הנראה היו אנשים אמידים, בעלי נכסים מן המעמד הגבוה. סגל טוען כי נדמה שבן-סירה עצמו היה אדם אמיד בעל נכסים, אך לא היה עשיר מופלג, ומשער כי ייתכן שהוא התפרנס ממשרת יועץ ופקיד לשר ומושל כלשהו.<sup>4</sup>

בספר בן-סירה נזכרים אלמנטים חברתיים-כלכליים שונים: הלוואות, עבדים, יחסי עשירים-עניים, מסחר, היחס לחלש בחברה, יחסים בין חברים, היחס לשלטון ועוד. סגל סבור כי היקף רחב וכה מגוון של מכתמי חכמה העוסקים בנושאים מעין אלה משקף חיים בעיר גדולה, ובדורו של בן-סירה יש רק מקום אחד כה גדול ומרכזי ביהודה המתאים לתיאור זה: ירושלים.<sup>5</sup> ביקרמן קושר את הפתגמים הנדונים לאווירה ששררה בירושלים ההלניסטית, אשר הפכה מקום בו החומריות חשובה מכל, והבעלות על נכסים קובעת את כוחו ומעמדו החברתי של כל פרט. ביקרמן טוען כי באותה תקופה הכוח השלטוני רוכז בידי קבוצת עשירים מצומצמת, ואילו מרבית האוכלוסייה הייתה בתחתית ההיררכיה החברתית.<sup>6</sup> בין שני מגזרים אלו היה מעמד ביניים קטן בהיקפו. הרינגטון טוען כי בן-סירה ותלמידיו השתייכו למעמד ביניים בין אותו קומץ עשירים לבין שאר האוכלוסייה הענייה.<sup>7</sup> סגל טוען כי פערי מעמדות גדולים נבעו מצבירת עושר רב בידי המוכסים ממשפחת טוביה וקרוביהם (ראו דיון בהמשך), שתאוות בצע ותענוגות עמדו בראש מעייניהם.<sup>8</sup> סקהאן ודייללה מוצאים רמז לעושה שממנו סבלו עניי התקופה בפסוק הבא: "אל

<sup>2</sup> רופא משער כי הספר נכתב בשנת 190 לפנה"ס לערך (ראו רופא 2012: 411); סקהאן ודייללה משערים כי הספר נכתב בשנת 180 לפנה"ס (סקהאן ודייללה 1987: 9-10). וויליאמס משער כי שנת פרסום הספר: 175 לפנה"ס (וויליאמס 1994: 565).

<sup>3</sup> לפירוט הרקע ההיסטורי, ראו בהרחבה אצל סקהאן ודייללה 1987: 13-16. רופא לדוגמה מסביר כי הייתה מצוקה כלכלית בראשית תקופת בית-שני אשר הביאה לירידה מתמשכת של יהודים מן הארץ, ועדות לכך בין היתר היא הגולה היהודית הנרחבת שחיה במצרים בתחילת המאה השלישית לפנה"ס (רופא תשמ"ו: 6).

<sup>4</sup> ראו סגל תשי"ט: 7, רנג.

<sup>5</sup> שם, 6.

<sup>6</sup> ביקרמן 1988: 157.

<sup>7</sup> הרינגטון 2005: 97. טענה שראינו שסיניד (2012: 154) טוען לגבי מחבר ספר קהלת.

<sup>8</sup> סגל תשי"ט: 10.

תשחד כי לא יקח ואל תבטח על זבח מעושק: כי אלוהי משפט הוא ואין עמו משוא פנים" (בך סירא לה 14-15). בן־סירא מציג כאן את גרסתו לאחד העקרונות הבסיסיים של התיאולוגיה הנבואית: הפולחן אינו רצוי אם הוא אינו מלווה במידות מוסריות ראויות ובהתנהגות חברתית צודקת, בעיקר ביחס לעני ולחלש בחברה.<sup>9</sup> בן־סירא מצייר, לטענת סגל, תמונה עגומה של המצב המוסרי ששרר בימיו, כאשר לבעלי השררה והעשירים יש "מחלה מוסרית" והאמון בין איש לרעהו נעדר. סגל עומד על כך שבן־סירא מתאר את העשירים שבימיו בצורה שלילית: לא משלמים את חובותיהם, משחדים שופטים וגורמים להטיית הדין, צבועים, נצלנים, לועגים לחלש, שמחים לאיד ושונאים את העניים.<sup>10</sup>

## 2.2. ניתוח הנתונים בספר ביחסם לרקע ההיסטורי

הגישה הנקוטה בעבודה זו מניחה כי, כאשר אנו דנים בספר השייך לספרות החכמה, הפעולה של איסופם וניתוחם של כתובים המתייחסים לנושא החברתי־כלכלי והכללתם לכדי תמונה של המצב הנשקף מן הספר, אינה תלויה בהקשר היסטורי כזה או אחר. ניתן לפרשה בהקשר על זמני, שאינו קשור בהכרח בהתרחשויות התקופה. מאידך גיסא, התקופה שבה נכתב ספר בן־סירא ידועה לנו, לעומת ספרים חכמיים אחרים דוגמת קהלת, אשר מועד כתיבתם המדויק אינו ידוע לנו, ונתון זה עשוי בכל זאת לסייע בהבנת הספר.

לפיכך, במקום להניח מראש לאילו תנאים היסטוריים ספציפיים אמורים להתקשר הכתובים שאני מנתח, אני מנתח אותם כשלעצמם. אם בדיעבד אפשר לקשור אותם לאירועים היסטוריים מסוימים – מה טוב, אך לתמונה המחקרית שאני מבקש לשרטט יש ערך עצמאי כיוון שהיא מלמדת על הספר ועל המחבר גם אם לא נוכל בסופו של דבר לזהות את התמונה הזו עם נסיבות היסטוריות ספציפיות.

בהתאמה, ניתוח הרקע החברתי־כלכלי בעבודה זו מבוסס על אינטגרציה של מקורות מידע שונים, ונוקט משנה זהירות בעת הסקת מסקנות. מקורות המידע שעליהם אני מתבסס הם תוכן הספר, אלמנטים היסטוריים במידה ועולים מן הספר, ניתוח פרשני מעמיק של הפסוקים בספר והמשתמע מהם, ולעתים גם עיון במקורות מקבילים הן מבחינת הסוגה הן מבחינת התקופה. בדרך זו אני משתדל לצמצם את פערי המידע הקיימים ולנסות וליצור שיחזור של הסביבה החברתית־כלכלית המשתקפת בבן־סירא.

מובן כי למרות מסקנותיי עד כה, שלפיהן יש להיזהר מתפיסה היסטוריוציסטית מוגזמת, אי אפשר להימנע בעבודה מסוג כזה מלפרוש את הרקע ההיסטורי המתאים. הסקירה ההיסטורית מופיעה לא משום שאני חושב שהיא מפתח לניתוח הפסוקים שיבוא בהמשך, אלא מפני שאיני רוצה לשלול מראש ובאופן גורף את האפשרות להעניק לחלק מן הכתובים פירוש היסטורי. על כן הפרק הבא למוקדש לסקירה של התחום הכלכלי־חברתי בתקופה זו, ואחריו אעבור לניתוח המובאות עצמן.

<sup>9</sup> סקהאן ודי-ללה 1987 : 88-89.

<sup>10</sup> סגל תשי"ט : 10-11.

### 3. רקע היסטורי : דמותה הכלכלית-חברתית של החברה היהודית-הלניסטית במאות

#### הרביעית והשלישית לפנה"ס

##### 3.1. אירועים היסטוריים מרכזיים

אלכסנדר הגדול מת בשנת 323 לפנה"ס, ושנים ספורות לאחר מותו נקרעה ממלכתו בין השושלת התלמית והשושלת הסלווקית. הדיאדוכים, הגנרלים היורשים של אותם שטחים מרובים אשר כבש אלכסנדר הגדול, הובילו לתקופה נמרצת ומלאת תהפוכות במלחמותיהם. הייתה זו מלחמה אשר השתרעה מיוון ועד מצרים והודו. את השטחים הללו לא יכול היה להחזיק אף אחד מהם באופן בלעדי. עם זאת הם נלחמו עליהם משום שהייתה זו מורשתו של אלכסנדר.<sup>11</sup> בארץ ישראל התחולל מאבק של שתי המעצמות המקדוניות – ממלכת בית סלווקוס וממלכת בית תלמי. ממלכה נוספת שהצטרפה למאבק על השליטה בארץ ישראל, כמו גם השליטה בדרום סוריה היא הממלכה המצרית החדשה.<sup>12</sup> בין השנים 301-323, ממות אלכסנדר ועד לקרב ליד איפסוס, ארץ ישראל ידעה את אחת התקופות הסוערות ביותר בהיסטוריה שלה מבחינת מלחמות אשר אירעו בה.<sup>13</sup> במלחמות הדיאדוכים האוכלוסייה המקומית לקחה תפקיד פאסיבי במערכות המלחמה אשר התמקדו בעיקר במלחמות בין השליטים ואנשי צבאם.<sup>14</sup>

תלמי הראשון היה למלך מצרים בשנת 304 לפנה"ס, ולמרות התנגדותו של סלווקוס הוא השתלט על ארץ ישראל. כך באו היהודים בשנת 301 לפנה"ס תחת עולה של המלכות התלמית. השושלת התלמית ידעה עוד ארבעה מלכים אחרי תלמי א', ואף הצליחה להדוף את הסלווקים בקרב הגדול ביותר בתולדות ארץ ישראל – קרב רפיח (217 לפנה"ס). ואולם בעקבות המלחמה הסורית החמישית, בשנים 198-202, התחלף השלטון התלמי בארץ בשלטון הסלווקי. אנטיוכוס השלישי (187-223) אשר הוביל את הסלווקים, כבש את ארץ ישראל מידי מלכם החמישי של התלמים, תלמי אפיפנס (181-203 לפנה"ס), והחל משנת 198 ועד לאחר המרד החשמונאי שלט בארץ בית סלווקוס. ניסיונותיו החוזרים של בית תלמי לכבוש את הארץ לא צלחו, והשלטון נשאר בידי הסלווקים.<sup>15</sup>

אנו רואים אפוא כי יהודה במאה הרביעית והשלישית לפנה"ס הייתה מוקד של מלחמות, כיבושים וחילופי שלטון, ויש להניח כי אלה השפיעו על הפרט והחברה באופנים שונים.

##### 3.2. הלניזציה

היוונים היו מעוניינים בקשרים עם השכבה החברתית הגבוהה של העמים השמיים שכבשו, והיו זקוקים להם כדי לשמר את שלטונם. האליטות של עמי האזור אשר גילו נכונות לאמץ את השפה היוונית ואת דרכי החיים היוונים קיבלו זכויות שוות לאלו של היוונים, הטבה משמעותית לקהילות הנתונות תחת שלטון זר. בה בעת, האזרח הפשוט בן המעמד הנמוך היה מנוצל ונעשק. ההלניזם היווה תנועה תרבותית, ותהליך האימוץ וההטמעה שלו נקרא הלניזציה.

<sup>11</sup> ראו אנסון 2014 : 1.

<sup>12</sup> ראו שטרן 1991 : 100.

<sup>13</sup> להרחבה ראו שטרן 1981 : 38.

<sup>14</sup> שם, שם.

<sup>15</sup> ראו גולן 1983 : 97-100, 789-790; הגל 1974, (I) : 6; שטרן 1981 : 55-64; סקהאן ודה-ללה 1983 : 15.

רפורט מגדיר הלניזציה כתהליך אקולטורציה במסגרת התנהגות, תרבות (ספרות, פילוסופיה, אמנות), אמונה דתית, תפיסה חברתית, פוליטית, כלכלית, חומרית וכן רבדים נוספים של אדם או קבוצה עשויים להיות מושפעים על ידי סוג התרבות היוונית שהופצה באזורים מהם הגיע אלכסנדר הגדול.<sup>16</sup>

הפרטים הנוגעים לתהליך ההלניזציה בארץ ישראל, כגון: כיצד היא התבטאה, באיזו תקופה החלה, מה היו היקפיה ובאילו רבדים השפיעה, נתונים במחלוקת בין חוקרי התקופה. הנגל מחלק את ההשפעה היוונית לשתי תקופות:

1. התקופה הקדומה יותר, הפרה־הלניסטית, במאות 6-5 לפנה"ס.

2. הליכי הלניזציה בתקופה בה עסקינן – מאות 4-3 לפנה"ס.

הנגל סבור כי את ההלניזציה בארץ ישראל יש להבין על רקע העבר הרחוק יותר. עוד באלף השני לפנה"ס נהנתה כנען מקשרי מסחר עם ממלכות מרוחקות, בהן כרתים והאיים האגאיים. ישנן הוכחות לקשרי מסחר עם סוחרים יוונים עוד במאה השביעית לפנה"ס, ומהמאה השישית ניתן לראות גם מטבעות יוונים בכנען.<sup>17</sup> הפיניקים היו המתווכים של התרבות היוונית בתקופה הפרה־הלניסטית. הם התגוררו זמן רב בכרתים ובמערב היס־התיכון והיו בקשרים הדוקים מבחינה תרבותית וכלכלית עם היוונים, אשר השפיעו עליהם עמוקות. הגשר הכלכלי־תרבותי שיצר הפיניקים היה פעיל לאורך התקופה הפרסית, ויצר קרקע פוריה לקבלתה של התרבות ההלניסטית בימי בית־תלמי ובית־סלווקוס.

עוד טוען הנגל כי השפעה יוונית החלה לתת את אותותיה בחברה היהודית כבר במאה השלישית לפנה"ס.<sup>18</sup> המגע הראשון של יהדות והלניזם התרחש בסמוך למסעותיו של אלכסנדר. מפגש זה לא התקיים דרך השפעות בתחומי הספרות, האמנות והפילוסופיה או בהקשר של סינקרטיזם דתי, אלא דווקא באמצעות חשיפה לטכניקות המלחמתיות המשוכללות של היוונים. החברה ביהודה של המאה השלישית לפנה"ס הקדישה תשומת לב רבה לאירועים הפוליטיים והצבאיים של זמנה, ושרשרת הניצחונות הסוחפת של אלכסנדר גרמה לתושבי יהודה להבין את היתרון המלחמתי העצום של הטכניקה היוונית־מקדונית. חשיפה זו החלה להניע את תהליך ההלניזציה.<sup>19</sup> בתקופת השלטון התלמי השפה היוונית הפכה להיות השפה המדוברת והמקובלת באוכלוסייה, ואלמנטים רבים השייכים ליוונים כגון משקלים, מטבעות, דרכי חישוב, ושימוש במסחר השתקעו בתרבות המקומית.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> ראו רפורט 1992: 1.

<sup>17</sup> וראו עדות ביחזקאל כז 2-25 המעידה על קשרי מסחר שונים ככל הנראה מהמאה החמישית לפנה"ס. גם גורדיס בפירושו לקהלת מקדים מאד את תחילת ההשפעה היוונית בשל קיום קשרי מסחר ענפים עם היוונים עוד מהמאה השישית לפנה"ס (ראו גורדיס 1968: 63-64).

<sup>18</sup> ראו הנגל 1974 (I): 12-13.

<sup>19</sup> הנגל מבסס את טענתו בדבר תשומת הלב היתרה של אנשי יהודה לאירועים פוליטיים וצבאיים על מקורות שונים: ספר מקבים א 1-10, הרקע ההיסטורי העולה מדניאל פרק ב, ההתייחסות לכמות המלחמות הסוריות, וכן מסביר כי הקשר בין טכניקות מלחמה הלניסטיות וטכניקות מלחמה בישראל מאד ברור במגילת המלחמה ממגילות קומראן. לפירוט ראו שם: 18.

<sup>20</sup> ראו שם: 62.

פלדמן מתנגד לתפיסתו של הנגל שלפיה ההלניזציה החלה כבר במאה השלישית לפנה"ס. לטענתו, העובדה שהעם מאד התנגד לפגניות שתי מאות מאוחר יותר ויותר נאמן ליהדות מצביעה על השפעתו המוגבלת של ההלניזם עד אותה עת. ראייה נוספת הוא מביא מן העובדה שהשפה הארמית כפי שהיא מוכרת לנו מתעודות בנות המאות הראשונה והשניה לספירה, הכילה מעט מאד מילים יווניות. ההשפעה המועטה המתגלה ברובד הלשוני אינה תואמת את המצופה משפה של עם שעבר תהליך הלניזציה משמעותי.<sup>21</sup> בדומה, גם וסרשטיין מציין כי מפתיע הדבר שאין כמעט שאילות מן היוונית בלשון של מגילות קומראן.<sup>22</sup> פלדמן טוען כי לא הייתה הלניזציה כה משמעותית בתקופת החשמונאים ומבסס זאת על קיומם של אלמנטים יהודיים מרכזיים, נבדלים ממקביליהם היווניים, אשר באו לביטוי בתרבות הזמן: הפרושים, הרבנים ואנשי כת קומראן שילבו מרכיבי יהדות שמרניים בתנועותיהם, תפיסת תחיית המתים שהתפתחה להיות כה שונה ביהדות מאשר בתפיסה היוונית, העובדה שישראל וירושלים במשך חמש מאות עברו שינויים כה מרובים מבחינה אדריכלית ואמנותית תחת השלטון החשמונאי, היווני והרומאי ועל אף זאת היהודים ומנהיגיהם חוו התגברות של ערכים וחינוך יהודי.<sup>23</sup> לטענתו גם המקרים בהם שונו שמות של ערים ואנשים, התרחשו לא מתוך רצון היהודים, אלא עקב כפייה שלטונית של היוונים.<sup>24</sup> גם בשאלת התחום הגיאוגרפי של ההלניזציה ישנה מחלוקת חוקרים: הנגל טען כי ההלניזציה התרחשה בכל חלקי הארץ, בעוד האריסון סבר כי יש להבחין בין אזורים שונים: בגליל ובגולן למשל הייתה השפעתו של ההלניזם פחותה מאשר בירושלים.<sup>25</sup>

דוגמה העשויה להמחיש את שתי הגישות הנדונות מצאנו בפרשנות שחוקרים מעניקים לנתון הארכאולוגי של ריבוי מקוואות בתקופה זו. חוקרים אחדים טוענים כי זוהי הוכחה שהיהודים נשאר נאמנים ליהדותם, שכן מקוואות הם סמל יהודי מובהק. מאידך גיסא, אחרים טוענים כי מדובר דווקא בהשפעה הלניסטית, וכי המקוואות מחקים את הנהוג היווני להתקין בתי מרחץ ציבוריים. פלדמן, המצדד בדעה הראשונה, מנסה להוכיח מתוך מקורות חז"ל כי מקוואות נפוצו בישראל גם ללא תלות במרחצאות היווניים.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> להרחבה בטענות השונות של פלדמן ראו פלדמן 2006 : 99-100.

<sup>23</sup> ראו וסרשטיין 1995 : 119.

<sup>24</sup> להרחבה ולטענות נוספות ראו פלדמן 2006 : 23-24.

<sup>25</sup> פלדמן נשען על דבר של יוספוס בקדמוניות היהודים א' : 121. ולהרחבה ראו שם פלדמן 2006 : 34.

<sup>26</sup> ראו האריסון 1994 : 107.

<sup>26</sup> ראו שם : 17. ולדוגמאות נוספות הממחישות פירושים שונים ומנוגדים, דוגמת עדות לכתובות יווניות שנמצאו, מכתבים ועוד, ראו שם : 15.

לשאלת היקפה של ההלניזציה ככל הנראה אין תשובה חד משמעית. עם זאת לטעמי הגישה אשר גורסת כי ההלניזציה השפיעה על רבדים שונים בחיי היהודים כבר במאה השלישית לפנה"ס, אותה מייצג הנגל, מביאה נתונים מבוססים יותר. אולי לא הייתי מרחיק לכת וטוען שההשפעה החלה כבר במאה השביעית והשישית באמצעות קשרי המסחר, אך כאשר מדובר במאה השלישית לפנה"ס ולמצב בו שלטון זר שולט בשטח בו נמצאת אוכלוסייה נתונה, אכן נמצא השפעה לא מבוטלת על אותה האוכלוסייה ברבדים השונים דוגמת פוליטיקה, כלכלה, חברה, חומרות ועוד.

חשוב לציין כי נושא ההלניזציה רלוונטי לדיון החברתי-כלכלי לאור ההשפעות שלו על הרחבת השטח החברתי: ההלניזציה העניקה הטבות לאליטות הקיימות, שקיבלו זכויות מהיוונים, וכך החמירה את הפערים בין השכבות בחברה ויצרה פערים גדולים יותר האוכלוסיות הקיימות. התייחסותי בעבודה זו להלניזציה פחות נוגעת לתפקידה כתנועה תרבותית ויותר מתעניינת בה כגורם שעיצב פערים כלכליים, חברתיים ותרבותיים בין השכבה הגבוהה והמתיוונת לבין העם הפשוט, באדיבות השלטון התלמי.

עד כה נידונה ההשפעה היוונית על יהודים בארץ סביב המאה השלישית לפנה"ס. כעת אבקש לעבור לדיון ספציפי יותר בגורמים ובתהליכים שאפיינו את החברה היהודית בת הזמן בזירה החברתית-כלכלית.

3.3. הפפירוסים של זנון: מקור ראשוני להכרת המצב הכלכלי-חברתי ביהודה במאה השלישית לפני הספירה

הפפירוסים של זנון שופכים אור משמעותי על תקופה זו ביהודה. זנון בן אגראופון, בן המאה השלישית לפנה"ס, היה פקידו וסוכנו הפרטי של אפולוניוס מאלכסנדריה, שר הכספים והאחראי על השרים בממלכתו של תלמי השני פילדלפוס (285-246). בשל היותו בר־ביתו של השר אפולוניוס, ולרגל מסעותיו ברחבי הממלכה, פעל זנון בסביבת אנשים רמי מעלה. הוא היה קונה עבדים, מטפל בענייני כספים, שולח למצרים סחורה שנקנתה בסוריה, מייצג את האינטרסים של שר הכספים ומוציא לפועל את פקודותיו. אפולוניוס עצמו היה שר של הממלכה התלמית אך בה באותה העת גם סוחר, בעל אחוזה ותעשייה ולא תמיד ניתן היה להבחין בין הפעולות הציבוריות לבין הפעולות הפרטיות שלו. עבור אפולוניוס פעלו סוכנים העסוקים בעסקיו הפרטיים, וייתכן כי גם זנון מילא תפקיד כפול זה עבור אפולוניוס. עד לשנת 257 לפנה"ס בה התמנה למפקח הראשי על בית אפולוניוס בפילדלפיה של פאיוס במצרים, זנון ערך מסעות שונים, ולאחד מהם אתייחס כאן בהרחבה: המסע בשנת 259 לארץ ישראל.<sup>27</sup> מתוך חילופי המכתבים של זנון ואפולוניוס הנוגעים למסע זה אנו למדים רבות על התקופה, המסחר, הכלכלה והחברה באזור. מסעו של זנון התחיל בדצמבר 260 לפנה"ס או ינואר 259 ונמשך כשנה עד ראשית 258 לפנה"ס.<sup>28</sup>

הפפירוסים של זנון מאפשרים לנו לשרטט את התמונה הבאה בקשר למצב החברתי והכלכלי במצרים ובארץ ישראל בתקופה זו:

<sup>27</sup> פאיוס: איזור במצרים התיכונה בו נמצאה פילדלפיה, שהמשיכה את קיומה של רבת-עמון המקראית. המילה נגזרה מ"פיוס" בקופטית, שמשמעותה אגם/ים. מדובר בשקע/מכתש המוקף גבעות ומצוקים באורך שישים וחמישה ק"מ ממזרח למערב ורוחבו חמישים ק"מ. להרחבה ראו שצמן 1991: 52. ולהרחבה על פילדלפיה ראו שטרן 1981: 87-88. <sup>28</sup> בנושא חישוב התאריכים ראו בהרחבה צ'ריקובר תשכ"א: 84-86; הנגל 1974 (I): 7; צ'ריקובר 1954: 825-826.

1. מרכזיותה של העיר עזה : החיים הכלכליים והמסחריים היו פעילים מאד בעזה. מהתכתובות של זנון עולה כי עזה הייתה המרכז המסחרי המשמעותי בארץ. נתון זה עולה בקנה אחד עם הידוע לנו על עזה ממקורות אחרים. עוד בתקופה הפרסית נטבעו בה מטבעות, פעולה שהמשיכה גם בתקופה התלמית והסלווקית. כבר במאה הרביעית לפנה"ס נודעה עזה כעיר גדולה ומבוצרת. כעיר נמל התפתחו בה קשרי מסחר, וסחורות כגון תבלינים, בשמים וחפצי יוקרה הגיעו אליה דרך ארץ הנבטים עוד במאה השלישית לפנה"ס. העובדה שבארץ פעל מרכז מסחר כה משמעותי במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס מהווה חיזוק נוסף לטענה כי חיי המסחר שגשגו בתקופה זו.<sup>29</sup>

2. עבדות : אחד המרכיבים העיקריים במכתביו של זנון עוסק בנושא העבדים. שני שליש מתוך כלל האיזכורים העוסקים בעבדים בפפירוסים השונים בתקופה התלמית שייכים לפפירוסים של זנון. העבדות הייתה שייכת בעיקר לבעלי המעמד והממון, והנגל מסביר שזנון היה מקושר עד למקורות הגבוהים ביותר מבחינה שלטונית ושיפוטית.<sup>30</sup> חלק ניכר מציוני העבדים המוזכרים בפפירוסים של זנון קשורים במשימות שביצע זנון עבור אפולוניוס אשר עברו הוא עבד, שר הכספים של האימפריה התלמית ואיש בעל ממון גדול מאד.

ממכתביו של זנון ניתן ללמוד אודות מוסד העבדות בארץ ישראל במאה השלישית לפני הספירה. מתוך כלל הייצוא של איזור סוריה, הכולל בתוכו גם את ארץ ישראל, נתח השוק הגדול ביותר היה שמור לעבדים. במצרים היו עבדים מעטים ומחיריהם היו גבוהים, ועל כן אנו עדים ליצוא עבדים מסוריה, שם העבדים היו זולים יותר משמעותית, על מנת למוכרם ביוקר במצרים. המסחר בעבדים היה לעסק רווחי, היות ושיעבוד אנשים חופשיים במצרים היה אסור על פי החוק המלכותי וכן החל מן המאה השלישית לפנה"ס ייצוא עבדים מחוץ למצרים היה אסור בשל צו ממלכתי.<sup>31</sup> צ'ריקובר מסביר שגם בארץ ישראל העבדים והמסחר בהם הפך לחלק מחיי היום-יום בחיי היוונים שהתיישבו בה.<sup>32</sup>

איגרת אריסטיאס תורמת אף היא להבנת תמונת העבדות בארץ. איגרת זו מספרת כיצד תירגמו 72 זקנים את המקרא ליוונית וכוללת בתוכה תיאורים של הארץ והיהדות בלבוש יווני. בעל האיגרת, יהודי הלניסטי, מנסח אותה כ"איגרתו של אריסטיאס", דמות בדויה של יווני אשר אהד את היהדות ואיש חצרו של המלך תלמי פילדפוס (283-247). ניתן להוכיח כי פרטים מסוימים באיגרת לא נאמנים למציאות ויש בהם שגיאות בפרטים היסטוריים, אך דווקא סדרי החצר של מלכי בית תלמי מתוארים במהימנות. סביר להניח שחיבורה של האיגרת התרחש כמה דורות אחרי ימי פילדלפוס, אך היא קודמת לדברי יוספוס המצטט אותה.<sup>33</sup> בעניין העבדים, האיגרת מחזקת את הטענה כי מספר גדול של עבדים יהודים הגיע למצרים בתקופה זו : נטען בה כי תלמי הראשון הגלה למצרים

<sup>29</sup> ראו שטרן 1981 : 79 ; צ'ריקובר תשכ"א : 104, 112 ; ראו הנגל 1974 (I) : 37.

<sup>30</sup> ולהרחבה ראו באנגל 2222 : 54-56.

<sup>31</sup> הנגל 1974 (I) : 41-42 ; צ'ריקובר תשכ"א : 90-94. והלרחבה בעניין מחירי העבדים ראו שם : 90-91.

<sup>32</sup> שם : 90-92.

<sup>33</sup> ליכט 1968 : 1115.

100,000 איש מאנשי יהודה שכבשם לעבדות. המספר הוא ככל הנראה מוגזם, אך יש להניח כי אכן התרחשה הגליה נרחבת של תושבי יהודה.<sup>34</sup>

בחברה היוונית מהמעמד הגבוה במצרים הייתה דרישה לעבדים סוריים עבור משק הבית. הפפירוסים של זנון מלמדים כי העבדים שימשו בבתי פרטיים מצריים.<sup>35</sup> בארץ ישראל, סחר העבדים נעשה בידי יוונים ובאמצעות מכובדים מקומיים.<sup>36</sup> רוב העבדים אותם מציין זנון הינם נשים וילדים. מהפפירוסים של זנון אנו למדים עוד כי העבדים המקומיים התלוננו, הוכו, ונשפטו על בסיס יום-יומי על ידי אדוניהם היווניים. שלא כמו המלך והמוסדות הרשמיים, שהיו חייבים לשמר את השכבה העובדת של האוכלוסייה המקומית, המעמד הגבוה של היוונים לא הראה שום עכבות או רחמים כלפי העבדים המצרים או השמיים, וחלק מן העבדים ניסו לברוח בעקבות המצב הקשה.

3. הביורוקרטיה התלמית: מתוך הפפירוסים של זנון עולה כי הביורוקרטיה ביהודה ובאדום הייתה מסורבלת מאד. כך למשל, זנון מספר על מסעו דרך מרשה בשנת 259 לפנה"ס.<sup>37</sup> זנון רכש במרשה שלושה עבדים משני אחים אדומים. כאשר חזר למצרים, הם ברחו לאדוניהם הקודמים וכעת האדונים דרשו סכום נוסף מזנון עבור מסירתם חזרה. זנון שלח את סוכנו למרשה עם חמישה מכתבים, אשר שלושה מהם היו מיועדים לשלושה גורמים רשמיים, ככל הנראה יווניים, ושניים נוספים לחבריו של זנון על מנת להביא להחזרת העבדים לרשותו. התכתובת בפפירוסים מצביעה על כך שהגורמים הרשמיים ניסו להתנער מאחריות בעניין בקשתו של זנון. הנגל סבור כי דוגמה זו מצביעה על ביורוקרטיה מורכבת וסבוכה בתחומי יהודה ואדום ועל כך שהיוונים שעבדו במוקדים רשמיים התקשו גם הם להתמודד עם הסביבה החדשה. מכאן אנו למדים על אופיו המורכב והביורוקרטי של המשטר התלמי.<sup>38</sup> אם זנון, סוכנו של שר בכיר בממלכתו של תלמי השני, התקשה למצוא פתרון רשמי וחוקי שיסייע לו להחזיר את עבדיו, אפשר להניח כי עבור אדם מן המעמד הפשוט הפקידות לא הייתה נגישה כלל. הפער בין השכבה החזקה, העשירה ורמת המעמד לבין השכבה החלשה יידון עוד בהמשך.<sup>39</sup>

#### 3.4. משפחות יהודיות בולטות בתקופת בית שני

כהשלמה לפפירוסים של זנון, המהווים מקור ראשוני מרכזי וחשוב להבנת המצב הכלכלי חברתי בתקופה זו, אבקש כעת לסקור אספקט אחר שמשלים את התמונה מכיוון נוסף, והוא תולדותיהן של שתי משפחות מרכזיות מתקופת בית שני אשר השפיעו עמוקות על היהודים בתקופה זו: בית טוביה, משפחה יהודית בעלת כוח והשפעה בתחומים שונים, ובית חוניו, משפחת הכוהנים הגדולים מירושלים.

<sup>34</sup> הנגל 1974 (I): 41; הנגל 1974 (II): 32-33, הערת שוליים מספר 323. שטרן 1981: 98, 101. שטרן מציין כי יש לקחת בחשבון גם שרבים עזבו מרצון למצרים כדי למצוא תנאים טובים יותר עבורם במצרים התלמית. (שם, 98).

<sup>35</sup> הנגל 1974 (I): 41.

<sup>36</sup> שטרן 1981: 54.

<sup>37</sup> עיר בשפלת יהודה. נמנית ברשימת ערי יהודה ביהושע טו. בעת ביקורו של זנון שימש המקום כמרכז מנהלי של ההיפארקיה אדומיאה. להרחבה ראו אבי-יונה 1968: 477-480.

<sup>38</sup> להרחבה ראו הנגל 1974 (I): 21.

<sup>39</sup> וכבר נכתב בקהלת: "אם-עֲשֶׂק רֶשׁ וְגִזְל מִשְׁפָּט וְצִדִּיק תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֶל-תִּתְמָה עַל-הַחֶפֶץ כִּי גִבָּה מֵעַל גִּבָּה שֹׁמֵר וְגִבָּהִים עֲלֵיהֶם" (ה' 7).



### 3.4.1. בית טוביה

בכל סקירה של תולדות היהודים בתקופת בית שני עלינו לתת את הדעת על משפחת טוביה, אשר מילאה תפקיד חשוב מאד בכל הקשור לנושאים חברתיים כלכליים ואף מדיניים. משפחת טוביה הייתה לסמל ההתייונות, שיחקה תפקיד מדיני חשוב במאורעות שקדמו למרד החשמונאים, והשפעתה על המעמד הגבוה בירושלים במאה השלישית לפנה"ס ובראשית המאה השנייה לפנה"ס הייתה רבה.<sup>40</sup>

להלן אסקור בקצרה שלושה דורות במשפחה זו: טוביה, אשר פעל בתקופת תלמי השני פילדלפוס (246-285) ואשר עליו אנו למדים מהפפירוסים של זנון; יוסף בן טוביה, אשר פעל בימי תלמי השני ותלמי השלישי אוורגטס (221-246) והורקנוס בנו הצעיר של יוסף אשר פעל רבות בימי תלמי הרביעי פילופטור (203-221).

טוביה, שחי בימי תלמי השני פילדלפוס, נזכר כאמור בפפירוסים של זנון.<sup>41</sup> אלה מעידים על המעמד הגבוה של טוביה בקרב אנשי המלוכה התלמית, אפולוניוס והמלך עצמו, וכן על מעמדו בעבר הירדן-המזרחי. טוביה מתגלה בשנת 259 לפנה"ס, שנת מסעו של זנון בישראל, כמי שעומד בראש מושבה צבאית תלמית שממוקמת בבירת עמון ובה משולבים יהודים, יוונים ומוקדונים. המושבה הצבאית שימשה להגנה על חבל עמון מפני השכנים הנוכרים. שני מכתבים אחרים מתוך הפפירוסים של זנון משקפים יחסים הדוקים בין טוביה לבין אפולוניוס, שר הכספים של תלמי השני פילדלפוס ואדונו של זנון. אחד ממכתבים אלה מיועד אל המלך פילדלפוס, ובו פירוט לגבי מתנות שטוביה שולח אל המלך. אשר לקשריו עם ארץ-ישראל המערבית ועם יהודה אין ידיעות מפורשות.

בדור השני אנו מוצאים את הדמות שמביאה את בית-טוביה לשיא השפעתה: יוסף בן-טוביה.<sup>42</sup> מדברי יוספוס ניתן ללמוד שהמשפחה ממוקמת עתה בירושלים וכי יוסף בן טוביה היה מראשי העם היהודי, בעל השפעה גדולה בירושלים וקרבה לכהן הגדול וכן כי היה מיוחס ועשיר מאד. עוד מספר יוספוס כי אביו של יוסף, טוביה, נישא לאחותו של הכהן הגדול, חוניו השני, ובכך זכה לדריסת רגל בחברה הירושלמית. בהמשך יוסף התקדם לתפקיד מרכזי מאד בממלכה התלמית אותו מילא במשך עשרים ושתיים שנה: גביית המסים מכל הפרובינציה הסורית של התלמיים, דבר שהעלה את מעמדו משמעותית בממלכה.<sup>43</sup>

מבני הדור השלישי אפרט רק אודות הורקנוס בן יוסף, בנו הצעיר של יוסף בן-טוביה. מעדותו של יוספוס אנו למדים כי בימי הורקנוס הייתה משפחת טוביה המשפחה המיוחסת ביותר בירושלים, כאשר משני צדי המתרס הפוליטי עמדו ראשי המשפחה: בסלווקים צידדו אחיו הגדולים של הורקנוס בתמיכת הכהן הגדול שמעון, ואילו בצד התלמי עמד הורקנוס.<sup>44</sup> לדעת ההיסטוריון יוסף קלוזנר, הורקנוס הוא לא אחר מאשר מחברו האמיתי של ספר קהלת: אדם עשיר ורב השפעה

<sup>40</sup> ראו מזר 1980 : 271; שטרן 1981 : 110. את הקישור לעמון אנו מוצאים גם בנחמיה ב 19: "וַיִּשְׁמַע סַבְבַּלְט הַחֲרָנִי וְטַבְיָה הַעֶבֶד הָעֲמוֹנִי...". כנראה מדובר באחד מאבות בית טוביה (שטרן שם : 278).

<sup>41</sup> וראוי לציין כי מדובר באחד מצאצאיו של טוביה מימי נחמיה, דמות שגם לה הייתה השפעה בחברה הירושלמית, אשר הייתה מיוחדת עם הכהן הגדול ועוד. להרחבה ראו שטרן 1981 : 110.

<sup>42</sup> ראו שטרן 1981 : 112.

<sup>43</sup> קדמוניות היהודים יב : 186, 223-224.

<sup>44</sup> ראו מזר 1980 : 272.

המקורב למלכות ותוהה על משמעות החיים.<sup>45</sup> ככל הנראה הורקנוס עלה על שאר אחיו בהקשר לקשריו ההדוקים עם המלכות התלמית ובשנותיו האחרונות של תלמי הרביעי פילופטור תפס הורקנוס את המעמד הרם שהיה לאביו בתקופת תלמי השלישי אורגטס.<sup>46</sup>

ניתן לראות כי משפחת טוביה הייתה לבעלת השפעה משמעותית בחיים המדיניים, החברתיים, הכלכליים של האוכלוסייה היהודית בתקופת בית שני ומילאה תפקיד חשוב בה בחיי אנשי יהודה. קשרים חברתיים רמי מעלה, תפקידים מדיניים משמעותיים, עושר רב ומליה מלוכתי ללא ספק העניקו למשפחה כוח והשפעה רבה. אחד ממאפייניהם הבולטים הוא כאמור דווקא היותם למתיוונים מובהקים, עובדה אשר מחזקת שני עניינים מהותיים בהם דנתי בסקירה הנוכחית:

1. חיזוק הטענה שבמאה השלישית לפנה"ס הליכי הלניזציה אכן התרחשו באופן משמעותי, בדומה לטענותיו של הנגל.

2. ידיעות בדבר הרחבת הפער הקיים בין האריסטוקרטיה לבין פשוטי העם בתקופה זו: במקביל לעליית משפחות מתיוונות דוגמת משפחת טוביה אשר להן הוענקו זכויות יתר מהיוונים – תפקידים מדיניים וצבאיים, קשרים חברתיים רמי מעלה, פשוטי העם הלא מתיוונים לא היו זוכים לפריבילגיות אלה, דבר אשר העמיק והרחיב את השסע החברתי הקיים, כל זאת בחסות השלטון.

#### 3.4.2. בית חוניו

משפחה רמת מעמד נוספת שקורותיה כרוכים בהיסטוריה הכלכלית של התקופה היא משפחת חוניו, משפחת כהנים גדולים בירושלים. ידוע, הכהן הגדול האחרון המוזכר בנחמיה, היה אביו של חוניו הראשון.<sup>47</sup> המשפחה מתייחסת על בני צדוק, צאצאי הכהן צדוק בן אחיטוב, כהן מתקופת דוד.<sup>48</sup> השושלת נפסקה עם יהוצדק שגלה לבבל, והמשיכה בשיבת ציון עם יהושע בן יהוצדק ועד ידוע הנזכר לעיל והמשיכה בבניו. קלוזנר משער כי חוניו הראשון כיהן ככל הנראה בימי הדיאדוכים (323-301).<sup>49</sup> שושלתם העתיקה של הכהנים נמשכה בירושלים עד לדורו של חוניו הרביעי. בימי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (175-164) במלכות הסלווקית גברה בריחת פליטים מדיניים מארץ ישראל.<sup>50</sup> כשר מציע לראות על רקע זה את ירידת חוניו הרביעי מצרימה ומסכים עם טענותו של יוספוס שרואה בירידת חוניו מצרימה בריחה משלטון הסלווקי שהדיח אותו ואת משפחתו מן השלטון והעניק את כס הכהונה לאלקיימוס המתיוון, משרה שבסופו של דבר עברה לכהנים מבית חשמונאי.<sup>51</sup> הירידה למצרים איננה מקרית ובה חוניו מצא בעל ברית משמעותי – תלמי השישי פילומטור (170-164), ממנו קיבל רישיון לבנות מקדש לאלוהי ישראל במחוז הליופוליס, פעולה אשר גרמה לקטיעת שושלת הכהנים הגדולים מבית צדוק בירושלים ולהעברתה למצרים, למקדש חוניו.<sup>52</sup> קלוזנר טוען כי הצידוק הדתי לבנייתו של מקדש זה קשור בתפיסתו של

<sup>45</sup> קלוזנר תר"ץ: 160-176.

<sup>46</sup> ראו שטרן 1981: 113.

<sup>47</sup> נחמיה יב 11: "וַיִּזְדַּע הוֹלִיד אֶת-יֹנָתָן וַיֹּנְתֵן הוֹלִיד אֶת-יְדוּעַ".

<sup>48</sup> "וַיִּכְתְּבֵם שְׁמַעְיָה-בֶן-נְתַנְאֵל הַסּוֹפֵר מִן-הַלְוִי לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וְצָדוֹק הַכֹּהֵן... (דבה"א כד 6)

<sup>49</sup> 323 לפנה"ס היא שנת מותו של אלכסנדר בבבל ותחילת הקרבות על ירושתו. 301 – קרב אפיפנס החשוב. לפירוט, ראו תחילת פרק זה.

<sup>50</sup> וזאת בייחוד לנמלטים על נפשם מפני גזרות השמד של אנטיוכוס אפיפנס משנת 167.

<sup>51</sup> כשר 1995: 78-79.

<sup>52</sup> יש לציין כי בִּבְּ במצרים כבר היה מקדש לאלוהי ישראל (אגורא זי יהו אלהא) מימי מלכי פרס, ועל כן לא ראה חוניו חטא בבניית מקדש כזה בהליופוליס (קלוזנר 1965: 50). כמו כן ראו רפפורט 2004: 97.

חוניו כי המקדש בירושלים איבד את קדושתו עם חילולו בידי אנטיוכוס אפיפנס בשנת 167, וכן עקב השתלטות הכהנים הגדולים מבית חשמונאי על משרות הכהונה שבו. חשיבותו של מקדש חוניו גדלה עם חורבן הבית בירושלים, ואספסיאנוס שחשש שמעתה יהיה מקדש חוניו מרכז דתי עולמי ליהודים, יזם מהלך לביטולו של מרכז זה, דבר שאכן התרחש בשנת 73 לספירה.<sup>53</sup>

טרם המעבר הנזכר לעיל למצרים, בעת כהונת בית־חוניו בירושלים, מנהיגיה של יהודה האוטונומית היו הכהן הגדול ומועצת הזקנים ועל כן לבית־חוניו הייתה משמעות פוליטית, חברתית וכלכלית, נוסף על התפקיד הדתי החשוב שנשאו ככהנים בבית המקדש. שטרן מסביר כי הכהן הגדול בדרך כלל כיהן עד יום מותו, דבר שלא הופר עד ימי אנטיוכוס הרביעי, אנטיוכוס אפיפנס (164-175). תפקידו של הכהן היה להיות מנהיג דתי ומדיני. הוא עמד בראש מועצת הזקנים וייצג את העם בפני המלכות. באחריותו היה פיקוח על הפולחן, על המקדש, על העיר ירושלים – אספקת מים, ביצור וגביית מסים למלכות. הכהן הגדול היה למנהיגה של האומה ולשליטה.<sup>54</sup> כמנהיגיה של יהודה, הייתה לכהנים הגדולים השפעה ניכרת ואחריות רבה בכל הנוגע להחלטות פוליטיות וחברתיות הקשורות ביהודה בתחומי החיים השונים גם מעבר לתחום הדתי.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> יחד עם זאת מסביר קלוזנר כי לבית חוניו לא הייתה השפעה ניכרת על יהודי מצרים ועל היהדות בכללה בהקשר למקדש זה, דבר שמוסק לפיו מיחסם השלילי או לכל הפחות הצונן של יוספוס ופילון למקדש זה. לבעלי התלמוד לא הייתה גישה שלילית לחלוטין בעניין מקדש חוניו, אך ההעדפה הייתה למקדש בירושלים. ולהרחבה על בית־חוניו, ראו קלוזנר 1965 : 49-52. לפירוט השנים והשושלות, ראו סקהאן ודיללה 1987 : 15.

<sup>54</sup> שטרן 1981 : 104. שטרן גם מביא עדויות של אקטיוס איש אבדרה ושל מלך ספרטה אשר מלמדות כי הייחוס שניתן לכהן הגדול היה כמנהיג המדינה לכל עניין ודבר (שם, שם).

<sup>55</sup> לפירוט על מוסד הכהונה ותפקידיו ראו שם : 104-106. גם קלוזנר מסביר כי לבית־חוניו הייתה השפעה בעניינים הקשורים בשלטון ובמהלכים פוליטיים, ומציין כי בכמה מאורעות היסטוריים אשר בהם תפקיד היהודים שנתרכזו סביב בית־חוניו היה גדול. לפירוט, ראו קלוזנר 1965 : 51-52.

3.5. המצב הכלכלי חברתי ביהודה במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס לאור מקורות ראשוניים העובדה שיהודה נשלטה במשך כ-100 שנים על ידי התלמים עיצבה באופן ייחודי את ההיסטוריה הכלכלית של התקופה. השיקול המרכזי שהניע את הפוליטיקה התלמית היה השיקול הכלכלי. מצרים, שנשלטה בידי התלמים, הפכה מקור להכנסות רבות. התלמים סברו כי הממלכה היא רכוש הפרטי של המלך ולפיכך הוא רשאי לנצל את כל המשאבים הקיימים בה: משאבי מדינה, טבע וכן משאבים פרטיים. סגנון שלטון זה, שהנהיגו כבר הפרסים, חלחל בהמשך גם לשלטון היווני. הממלכה התלמית התנהלה בצורה מרוכזת, והחזיקה מערכת מסים והחכר מאורגנת עד הפרט האחרון. השלטון ביקש למנף לטובתו את השפעתו של המעמד הגבוה ועל כן שילב במערכת המיסוי התחשבות במעמד זה, בהנחה שהדבר יסייע לרתום אותו לטובת השלטון.<sup>56</sup> כפי שהראיתי, הפפירוסים של זנון מצביעים על כך שבארץ ישראל התקיימה פעילות מסחרית ענפה.<sup>57</sup> מקור נוסף המצביע על תקופה של גאות מסחרית משמעותית הם מטבעות שנמצאו במצריים ובארץ ישראל. בתקופת תלמי השני פילדלפוס (285-246) גדלה כמות המטבעות בהשוואה לאלה שהוטבעו בימי אביו וכן בתקופות מוקדמות יותר לפני השלטון התלמי. אחרי תקופתו של תלמי השני, פחתה כמות המטבעות התלמיים. החוקרים התלבטו האם הסיבה לכך היא הצטברותם של המטבעות מן התקופה הקודמת, שהגיעה לכדי כמות מספקת בתקופה זו, או אולי ירידה בהיקף המסחר בשל מיסים גבוהים. במקביל, אנו יודעים גם על כך שארץ ישראל הייתה מקור לייצוא תבואות למצרים: חיטה, שמן זית ויין.<sup>58</sup> סוג אחר של נתונים שמצביע על מסחר מוגבר בתקופה זו מגיע מן הארכאולוגיה, אשר מזהה התיישבויות חדשות בקו החוף בסביבות אמצע המאה השלישית לפנה"ס. התיישבויות כאלה נמצאו על יד יפו, בתלמור, בדור ובגזר ויש בהן בכדי להעיד על גידול דמוגרפי, עליה בהיקף המסחר ועליה בהיקף המיסים, במיוחד בקו החוף.<sup>59</sup>

אלמנט נוסף שתרם לעוצמה הכלכלית של התקופה הוא המשטר הנוקשה ביחס לאחידות המטבעות שהונהג על ידי התלמים. מדיניות זו המשיכה את חזונו של אלכסנדר לגבי מטבע אחיד בכל האימפריה ואיפשרה לקשרי המסחר תחת השלטון התלמי לשגשג גם תוך כדי המלחמות המרובות שאפיינו את התקופה.<sup>60</sup> יש לציין כי גם מקורות ספרותיים בני התקופה מצביעים על עוצמתה הכלכלית של מצרים התלמית, אשר נתפשה כ"ארץ מובטחת" בה ניתן להתעשר בקלות. המשורר היווני הרודס, בן המאה השלישית לפנה"ס (פעל בשנות ה-70 המאוחרות וה-60 המוקדמות במצרים), מתאר בקטע שכתב המתוארך לשנת 272 או 271 את כל הדברים הטובים אשר ניתן למצוא במצרים של אותה תקופה (להלן בתרגומו האנגלי של ריסט 2016):<sup>61</sup>

*Whatever exists on earth, it'll all be found in Egypt:  
wealth, wrestling-schools, a life in the sun, glamour,*

<sup>56</sup> ראו פירוט בהמשך פרק זה. להרחבה ראו הנגל 1974 (I): 18-23, 35.

<sup>57</sup> להרחבה ראו שם: 39, 42-43.

<sup>58</sup> בהמשך, המטבעות שנמצאו מתקופת אנטיוכוס השלישי מונים קצת מעל שליש מכמות המטבעות הכללית שנמצאה בתקופת פילדפיוס (תלמי השני). בתקופת אנטיוכוס הרביעי – אפילנס, אנו רואים כמות הטבעות אף גדולה יותר מבתקופת פילדפיוס, אך כן ניתן לומר בבטחה כי כסף מוטבע נוסד בארץ רבות בזכות תלמי השני. להרחבה בנושא עדויות המטבעות, ראו שם: 43-44. להרחבה בנושא המיסים הגבוהים, ראו שם: 27. להרחבה בנושא ייצוא התבואות

ראו: שם, 42.

<sup>59</sup> שם, 46.

<sup>60</sup> שם: 32-35.

<sup>61</sup> ריסט 2016: 44-45. ראו תרגום נוסף אצל הנגל 1974: 37-38.

*clout, spectaculars, gurus, gold – and young gallants!*  
*The Shrine of the Brother and Sister's there, their king's top-hole!*  
*They've the Museum, they've wine – all the high living*  
*a man can want! Then for women – by Hades' Bride, heaven*<sup>62</sup>

חשוב להבהיר שלא כולם נהנו בשווה מאותה גאות כלכלית עליה מדבר הרודס, משום שהפער בין עשירים לעניים העמיק. אמנם הגיעו למצרים יוונים רבים שראו במצרים את ה"ארץ המובטחת" בה יוכלו להתעשר בקלות, אך עלינו לזכור כי בה בשעה היו גם עבדים רבים וחסרי זכויות, וכן התרחשו הגליות של אוכלוסיות גדולות ממצרים למצרים המפורטת באיגרת אריסטיאס). במקביל היו משפחות של תלמי הראשון את אנשי יהודה למצרים המפורטת באיגרת אריסטיאס). במקביל היו משפחות שלמות שקיבלו באדיבות השלטון טובות הנאה בשל היותן מתיוונות דוגמות משפחת טוביה, לעומת שאר העם הפשוט והדל שלא היו לו יכולות כלכליות דומות. לעומת השגשוג הכלכלי שאפיין את התקופה התלמית, תקופת השלטון הסלווקי בארץ במאה השנייה לפנה"ס התאפיינה במיתון כלכלי שנבע ממלחמות מרובות. כאמור הממלכה התלמית הצליחה עדיין לשמור על השליטה בארץ לאחר קרב רפיח (217), אך לאחר המלחמה הסורית החמישית (198-202) התחלף השלטון בארץ והממלכה הסלווקית עלתה לשלטון בהנהגת אנטיוכוס השלישי (187-223). עבור הסלווקים ואנטיוכוס הניצחון במלחמה הסורית החמישית היה לאחת מנקודות השיא בהיסטוריה המדינית של הממלכה הסלווקית משום שהפך את אנטיוכוס לחזק יותר מכל מלכי המזרח ההלניסטי, ולשליט ממלכה עם שטחים נרחבים יותר מאשר היו בממלכה הסלווקית מאז אמצע המאה השלישית לפני הספירה. המלחמה הסורית החמישית השפיעה מאד על יהודה בכלל ועל וירושלים בפרט אשר ניזוקה עד מאד במלחמה זו. אוכלוסיית העיר התדלדלה, חלק מהתושבים נכבשו לעבדים, בנייני המקדש ניזוקו ולאחר המלחמה נזקקה העיר לשיקום יסודי. יוספוס מתאר את ניסיון השיקום של העיר ב"תעודה הראשונה" של אנטיוכוס, תעודה הלניסטית מלכותית אשר יועדה ליהודי ירושלים ובה מושם הדגש על ניסיון שיקום העיר וקיבוץ מחודש התושבים שהתפזרו.<sup>63</sup> אנטיוכוס הובס במלחמה נגד הרומאים בקרב מאגנסיה (190) ובחווה השלום של אפמיאה (188), בנוסף לויתור על שטחים באסיה הקטנה מצדו של אנטיוכוס לרומאים, הסלווקים התחייבו לשלם להם פיצויים מאד כבדים: אלף כיכר במשך 12 שנה. קושי כלכלי זה הביא למיסוי מוגבר, אשר סביר להניח כי העמיק את הקרע הקיים גם כך בין העשירים לעניים ודחק את הכוונות הטובות המקוריות של השיקום.<sup>64</sup> כשר מסביר שהמצוקה הכספית שנכנסה אליה הממלכה הסלווקית הייתה כה כבדה, עד שאנטיוכוס השלישי אף שדד מקדשים, דוגמת המקדש בעילם לאל בעל. החוב לרומא הוחזר בתחילת ימי המלכות של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (175-164), אך המועקה הכלכלית ממשיכה גם אז בממלכתו וגם אנטיוכוס הרביעי פנה לשדידת מקדשים.<sup>65</sup> סביר שהמתח הכלכלי העצום ששרר בממלכה לאורך תקופה כה ארוכה יצר שסעים אף גדולים יותר משהיו קודם לכן בין העשירים

<sup>62</sup> המקדש עליו מדובר שייך לתלמי השני פילדלפיוס ולאחותו ואשתו השנייה אריסיונאה. המוזיאון בקטע הוא מוזיאון אלכסנדריה שנוסד בסביבות 280 לפנה"ס, כעשור לפני כתיבת הקטע. ולהרחבה ראו קונינגהם 1971: 2, 67-65.

<sup>63</sup> קדמוניות היהודים יב: 138-144.

<sup>64</sup> שטרן 1981: 19; הנגל 1974 (I): 10.

<sup>65</sup> כשר תשנ"ז: 388.

לעניים. הדרדרות משמעותית נוספת חלה עם גזירותיו של אנטיוכוס (167) ומרד המכבים, אך קצר המצע מהשתרע בעבודה זו, ולא אוכל להתייחס כאן בהרחבה לאירועים חשובים וגדולים אלה, אשר כבר גולשים הרחק לתוך המאה השנייה לספירה.<sup>66</sup>

עד כה סקרנו את הנסיבות ההיסטוריות שעיצבו את המצב הכלכלי-חברתי של יהודה בתקופה ההלניסטית. על סקירה זו יש להוסיף את הערותיהם של כמה חוקרים, שצינו גם את ההבדלים המסורתיים בין יחסה של החברה היהודית לעניינים חברתיים וכלכליים ובין טיפולה של התרבות ההלניסטית בנושאים אלה. החוקרים עמדו על קיומו של פער השקפתי בתחום זה בין היהודים לבין היוונים: עוד טרם תקופת הגלות, אנו מוצאים בישראל מסורת עמוקה של סולידריות חברתית שהשתרשה כבר בימי הנביאים. כך לדוגמה, היהודים עשויים היו לייחס לעוני גם משמעות דתית חיובית, ולעתים זיהו את העשוק והחלש עם יושר והגינות. היוונים לעומתם הכירו רק באחריותו של הפרט כלפי המשפחה וה"פוליס" ולא כלפי עמיתיו מוכי העוני שמחוץ למעגלים אלה.<sup>67</sup> באופן דומה, בולקשטיין מצביע על פערים בין התפיסות החברתיות של המזרח לבין אלה של היוונים והרומאים לגבי העבדות. לטענתו, פערים אלה קשורים לנוקשות והבלטה של הבדלי מעמדות חברתיים בחברה היוונית יותר מבזו היהודית.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> הנגל 1974 (I) : 47 ; שטרן 1981 : 43-69. ולהרחבה על שלטונו של אנטיוכוס אפינס, הגזירות והמרד ראו שם : 141-190.

<sup>67</sup> ראו שם : 48-50.

<sup>68</sup> בולקשטיין 1939 : 129.

#### 4. הקדמה לניתוח המובאות

בחלק זה של העבודה אציג את הפסוקים העוסקים בתחום הכלכלי-חברתי אשר נאספו לאחר עיון מדוקדק בכלל הפסוקים בספר. הפסוקים ימויינו לפי הנושאים הבאים:

1. מלך, מלוכה ושלטון.

2. חומריות, עושר ועשירים.

3. יחסים בין החזק לחלש:

I. עבדים.

II. עניים מול בני המעמד הגבוה.

III. עושה, עוני ותמיכה בחלש.

IV. הלוואות.

הדיון בכל נושא מציג תחילה את הפסוקים הרלוונטיים ואחריהם באים פירוש ודיון, שחזור הרקע החברתי-כלכלי הריאלי ודיון בהשקפות החברתיות-כלכליות של הקטע הנדון. בסיום כל נושא בא דיון מסכם, המציג ניתוח של ההיבטים השונים של הסוגייה על פי הפסוקים שנדונו.

הדיון יתבסס על הספר כפי שהוא משוחזר מתוך עדי הנוסח השונים שלו בלשונות שונות, במיוחד העברי, היווני, הלטיני והסורי. עקב השוני הרב בין הנוסחים השונים, שלעתים שימרו גרסאות שונות לגמרי של אותו פתגם או קטע, בחרתי למקד את הדיון בעדי הנוסח העבריים בכל מקום שאלה זמינים. עדי נוסח עבריים לספר בן-סירא בעברית החלו להתגלות בגניזה הקהירית החל מהשנה 1886. מדובר בשישה כתבי יד עבריים (כתבי יד A-F) המכילים חלקים מהפרקים השונים של הספר בשפה העברית. שני מקורות משמעותיים נוספים הם כתבי יד עבריים ממצדה ומקומראן אשר מכילים בתוכם כמות קטנה יותר של תוכן מהספר ומתוארכים לסביבות 50 לפנה"ס-70 לספירה. תגלית נוספת הוצגה על ידי אליצור שהציגה ב-2007 שרידים נוספים של הספר מתוך הגניזה הקהירית.<sup>69</sup> עדי הנוסח העבריים ישמשו, אפוא, ציר מרכזי לדיון הפילולוגי, ולצידם איעזר בהרחבה בעדי נוסח אחרים לפי הצורך.

הדיון המחקרי בספר בן-סירא עושה שימוש במקורות משניים רבים. במיוחד יש לציין את החיבורים הבאים, שבהם עשיתי שימוש אינטנסיבי: סגל (תשי"ט); סקהאן ודיללה (1987); ביינטייס (1997); פיטרסמה ורייט (2007); וקלדוך-בנאגס, פרר וליסן (2003). סגל (תשי"ט) מציג בספרו טקסט עברי שלם ומנוקד של ספר בן-סירא. הטקסט שמציג סגל מתבסס על המקורות העבריים ומשחזר את החסר במקומות החסרים על ידי הסתמכות על התרגום היווני והסורי. כמו כן הוא מציע פירוש לכל חלקי הספר. סקהאן ודיללה מציעים בספרם תרגום משלהם לספר בן-סירא כאשר לצד כל פסוק של הספר מובא תרגום באנגלית (אשר בדרך כלל מבוסס על התרגום העברי) וכן פירוש ענייני והערות טקסטואליות. ביינטייס בחלקו הראשון של ספרו מציג את כל השרידים של כתבי היד העבריים הקיימים של ספר בן-סירא. בחלקו השני הוא מעמיד פסוקים

<sup>69</sup> ראה אליצור תשס"ז: 17-28; אליצור ורנד 2011: 200-205.

מקבילים בין כתבי יד שונים בצורה מקבילה מבחינה חזותית, שיטה המאפשרת השוואה נוחה עבור הקורא. ספרו של ביינטייס לא כולל את הקטעים החדשים מהנוסח העברי של ספר בן־סירא שפורסמו בידי אליצור. פיאטרסמה ורייט מציעים תרגום עדכני של הנוסח היווני של בן־סירא, וקלדוך־בנאגס, פרר וליסן מציעים תרגום עדכני של הנוסח הסורי של הספר.

## 5. ניתוח כלכלי-חברתי של מובאות מספר בן־סירא

5.1. מלך, מלוכה ושלטון

5.1.1. ד 7027

צמד פסוקים:

אל תצע לנבל נפשך ואל תמאן לפני מושלים

פסוקים

אל תשב עם שופט עול כי כאשר כרצונו תשפוט עמו

צמד זה מכיל שני משפטים עיקריים שכל מהם מכיל שתי צלעות, כפי שמציע סגל:<sup>71</sup>

(א) אל תצע לנבל נפשך	(ב) ואל תמאן לפני מושלים
(ג) אל תשב עם שופט עול	(ד) כי כאשר כרצונו תשפוט עמו

בנוסח העברי בכתב יד A אנו מוצאים את שני המשפטים כפי שהם מופיעים כאן. בתרגום היווני ובתרגום הסורי מופיע הפסוק הראשון בלבד (צלעות א־ב), בעוד הפסוק השני חסר (צלעות ג־ד). סגל מסביר כי הפסוק השני בנוסח העברי בכתב יד A הוא גרסה אחרת של ח 14 מכתב יד A: "אל תשפט עם שופט כי כרצונו יש[פוט]", ונוצר בידי מעתיק שהכניסו לכאן באופן תנייני משום שפירש את המשפט הראשון (צלעות א־ב) ואת פס' 28 ("עד המות היעצה על הצדק וה' נלחם לך") בהקשר לשופטי חמס.<sup>72</sup>

פירוש

איילי-דרשן, המשווה בהרחבה את הפסוק הראשון עם גירסאות אכדיות וארמיות בכדי לנסות לשחזר את הטקסט המקורי של בן סירא ד 26-27, טוענת כי על אף שינויי פרטים בין הגירסאות, ניתן לראות כי כולן יוצאות נגד הרעיון של וויכוח האדם מול האל, ואחר כך באה האזהרה הנוגעת לשליטים כפי שראינו לעיל.<sup>73</sup>

בכדי להבין את משמעות הפסוק, יש לדון במשמעות המילים "תצע" ו"נבל". סגל מציע שני פירושים למילה "תצע": 1. אל תאפשר לאדם שירמוס אותך. 2. שלא להתרפס בפני האדם המדובר. התרגום הסורי והלטיני תומכים באפשרות השנייה. אך מי הוא הנבל? רות טוען כי

<sup>70</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 723; קלדוך־בנאגס, פרר וליסן 2003: 80; סגל תשי"ט: כז, כט; קרנשאו 1997: 674; סקהאן ודיללה 1987: 174-178.

<sup>71</sup> סגל תשי"ט: כז. מעתה ואילך אשתמש בחלוקה שסגל מציע. במידה ואסטה מחלוקה זו, אסביר את בחירת. התוספת של האותיות המופיעות בסוגריים המחלקות את הפסוק לצלעות הינה שלי.

<sup>72</sup> שם, כט.

<sup>73</sup> איילי-דרשן 2018: 448.



מדובר באדם מוקצה מהחברה.<sup>74</sup> סקהאן ודיללה מחזקים טענה זו ומביאים סימוכין מפרק ד פסוקים 20-24 :

”בני עת המון שמר ופחד מרע	ואל נפשך אל תבוש
כי יש בשאת משאת עון	ויש בשת כבוד וחן
אל תשא פניך על נפשך	ואל תכשל למכשולך
אל תמנע דבר בעולם	אל תצפין את חכמתך
כי באומר נודעה חכמה	ותבונה במענה לשון” <sup>75</sup>

את פסוקים 20-24 כנראה יש לפרש כקריאה ליהודים לא להתבייש בזהותם היהודית, לא לחשוש מהיוונים ולא להיכנע להלניזם. לטענת סקהאן ודי ללה, את הרקע לפסוקים אלה יש למצוא בספר מקבים א 11-15, שם מתוארת תקופת שלטונו של אנטיוכוס אפיפנס (164-175) אשר בה היו יהודים ששינו את אורח חייהם לדרכי היוונים בכדי להימנע מלעג כלפיהם. אמנם תקופתו של אנטיוכוס אפיפנס מאוחרת לזו של בן־סירא, אך לדעתם התיאור האמור בספר מקבים משקף מצב חברתי מתמשך שהתקיים גם בתקופות קדומות יותר, כולל בימי בן־סירא, כפי שמתואר במבוא לעבודה לעיל. ה”נבל” מפסוק 27 עשוי להיות אפוא הכופר באמונה היהודית, דוגמת אלה הנזכרים בספר מקבים. ‘אל תצע נפשך’ יתפרש כאזהרה שלא להתרפס בפניו או אולי לא להצטרף לדרכו, כפי שנאמר בהמשך בפסוק 28א: ”עד המוות היעצה על הצדק”, כלומר לא לחשוש להילחם על האמת והאמונה היהודית, על אף המחירים של בחירה זו בחברה המתיוונת.<sup>76</sup> קרנשאו התנגד לפרשנות פוליטית־דתית זו, וטען כי הפתגם פשוט מזהיר את הפרט מפני מצב בו יאפשר לאנשים טיפשים לשכנע אותו בדעתם.<sup>77</sup> הטענה העקרונית כי הרקע ההיסטורי כפי שעולה מספר המקבים נכון לגבי תקופתו של בן־סירא סבירה בעיניי, אך אינני מוצא בפסוק 27א רמז ברור די הצורך לסוגיה דתית זו, ועל כן אני בוחר לאמץ את הפירוש של קרנשאו.

צלע ב של הפסוק קוראת שלא לסרב למושלים. התרגום הסורי והתרגום הלטיני מתרגמים זאת במובן ריב או וויכוח עם המושל. בפרק ד פסוק 7 נאמר: ”ולשלטון עיר הכאף ראש”. זוהי עצה הממליצה להיכנע בפני מושל העיר ולהביע כבוד כלפי השליט.<sup>78</sup> התרגום הסורי מפורש יותר, ומתרגם את הסיפא כהמלצה לאדם להשפיל עצמו בפני השליט.<sup>79</sup>

צלעות גד עוסקות בשופט שאינו פועל לפי דרך הצדק וקוראות לא לשבת עמו לדין, משום שיפסוק לפי ראות עיניו וישפיע על האדם לפעול בדרכו השגויה. צלעות אלה כאמור חסרות בתרגום היווני והסורי.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> רות 1960 : 408. בטיעוניו שלא מספר בן סירא מסתמך רות על משלי ל 32 : ”לב אִם נְבִלָתָ בְּהַתְנַשֵּׂא וְאִם זְמוּת יָד לְפָהּ” ; משלי יז 7 : ”לא נאנה לְנִבֵּל שְׁפַת יָתֵר אֶף כִּי לְנִדִּיב שְׁפַת שְׁקָר” ; משלי יז 21 : ”ילד כְּסִיל לְתוֹנֶה לוֹ וְלֹא יִשְׁמַח אֲבִי נְבִל” . ולהרחבה ראה שם.

<sup>75</sup> סגל תשי”ט : כז.

<sup>76</sup> להרחבה, ראו סקהאן ודיללה 1987 : 174-177.

<sup>77</sup> ובכך מאמץ את תרגום NRSV בו כתוב בפירוש כי מדובר באדם טיפש (Fool), לעומת תרגום NAB המקביל המרמז על אדם הכופר בדת (Impious Man). ראה קרנשאו 1997 : 672, 674.

<sup>78</sup> סקהאן ודיללה 1987 : 177 ; קרנשאו 1997 : 664, סגל תשי”ט : כב.

<sup>79</sup> קלדוך־בנאגס, פרר וליסן 2003 : 78.

<sup>80</sup> סקהאן ודיללה 1987 : 210-211, 213 ; סגל תשי”ט : נד.

המציאות העולה מן הכתובים מתארת מצב כלל-אנושי המשותף לרוב החברות האנושיות לאורך ההיסטוריה: המושל עשוי להנחית דרישות בלתי צודקות על נתיניו, והשופט עלול לשפוט שלא בצדק ולהשפיע, בדרכים כשרות או בלתי כשרות, גם על עמיתיו לכס המשפט. הקריאה שלא לסרב למושל, גם אם דרישותיו אינן מוצדקות, עולה בקנה אחד עם עמדותיהם של כתובים אחרים מספרות החכמה, לדוגמה בספר משלי: "חַמַּת-מֶלֶךְ מְלֹאכֵי-מָוֶת וְאִישׁ חָכָם יִכְפָּרָנָה" (טז 14); "יְנַחֵם כְּכַפִּיר זֶעַף מֶלֶךְ וְכֻטֵּל עַל-עֵשֶׂב רְצוּנוֹ" (יט 12); "יְנַחֵם כְּכַפִּיר אֵימַת מֶלֶךְ מִתְעַבְרוּ חוּטֵא נַפְשׁוֹ" (כ 2). מפסוקים אלה עולה בצורה ברורה כי המלך הוא בעל הכוח, אשר מטיל אימה ופחד על נתיניו ולפיכך יש להיזהר מפני כעסו ולהשתדל לפייס אותו.<sup>81</sup> דבר נוסף שחשוב לציין הוא מעמדם של נמעני הפתגם: מהעצה עולה רמז לנמענים של בן סירא במקרה זה, אשר סבירות גבוהה היא שהיו תלמידיו. אם אכן כך הוא הדבר, תלמידיו עשויים להיות מוזמנים לשבת עם שופט או להביע דעתם בפני מושל. מכאן אנו למדים שהם קרובים במידה מסוימת למערכת השלטונית.<sup>82</sup>

בפנינו כאמור מצב אנושי אוניברסלי המתאר חוסר צדק בו החזקים נהנים משלטון, מעמד וכוח לעשות ככל העולה על רוחם, גם בניגוד לאמות הצדק והמוסר, בזמן שהחלשים בחברה מקופחים. על כן אין זה משנה לאיזו מאה נשיך את תוכן הדברים משום שכפי הנראה, לא מדובר בנסיבות היסטוריות מסוימות.<sup>83</sup>

מתוך דבריו של המחבר על המצב הקיים, אנו למדים על השקפה פרגמטית שמבקשת להדריך את הקורא כיצד להתנהל בתוך מציאות פוליטית וחברתית נתונה. בן סירא מורה לתלמידו לא לצאת נגד בעל עמדת כוח, גם אם הוא פועל בצורה שאינה מוצדקת. ההוראה לגבי השופט הינה הוראה פרגמטית לעילא, ברוחה של ספרות החכמה הקלאסית. העצה היא לא להתעמת עם השופט המושחת או לנסות למחות כנגד התנהגותו, אלא פשוט להתרחק ממנו כדי לא ללמוד מדרכיו. יש כאן אפוא תפיסה מוסרית-פרגמטית שמלמדת את הפרט כיצד לשמור על ערכים בתוך הסדר החברתי הקיים, מבלי לנסות לקרוא עליו תיגר אך גם מבלי לאבד את עמוד השדרה הערכי שלו. במלים אחרות: שאיפה להגינות אישית אך לא לתיקון עולם.

5.1.2 ז 4-846

(א) אל תבקש מאל ממשלת	(ב) וכן ממלך מושב כבוד
(4)	
(א) אל תצטדק לפני מלך	(ב) לפני מלך אל תתבונן
(5)	
(א) אל תבקש להיות מושל	(ב) אם אין לך חיל להשבית זדון
(6)	
(ג) פן תגור מפני נדיב	(ד) ונתונה בצע בתמימך

<sup>81</sup> הורוויץ 2012 (ב): 408-409.

<sup>82</sup> להרחבה על בן סירא ותלמידיו ראה רייט 2008: 87-88. על הנמענים אליהם מדבר בן סירא אסקור בהרחבה בהמשך.

<sup>83</sup> וגם אצל עמוס הנביא, אשר תקופת פעילותו מתאורכת למאה השמינית לפנה"ס, אנו מוצאים חוסר צדק כלפי החלשים בידי החזקים והשולטים בחברה. ראה לדוגמה: "כֹּה אָמַר יְהוָה עַל שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ עַל מַכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נְעֻלָּים: הַשְּׂאֲפִים עַל עַפְרֵי אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דָּלִים וְדָרְךְ עֲנוּיִם יְטוּ וְאִישׁ וְאֶבְיוֹן יִלְכוּ אֶל הַנְּעִרָה לְמַעַן חַלְלֵ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי: וְעַל בְּגָדִים חֲבֵלִים יְטוּ אֶצֶל כָּל מִזְבֵּחַ וַיִּינּוּ עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם" (עמוס ב 8-6); "שָׁמְעוּ הַדְּבַר הַזֶּה פְּרוֹת הַבָּשָׂן אֲשֶׁר בְּהַר שְׁמֵרוֹן הַעֲשִׂקוֹת דָּלִים הַרְצִצוּת אֶבְיוֹנִים הָאֲמֹרוֹת לְאֲדִינֵיהֶם הִבִּיֵּא וְנִשְׁתֵּה" (עמוס ד 1).

<sup>84</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 724; קלדוד-בנאגס, פרר וליסן 2003: 88, 90; ביינטייס 1997: 135; סגל תשי"ט: מג-מה; קרנשוואו 1997: 691, 693; סקהאן ודי-ללה 1987: 197-200; הגלל 1974: 133-134.

הפסוקים כפי שהם מופיעים כאן תואמים את כתב יד A. בכתב יד C נמצאים פסוקים אלה בצורה חלקית (ועל כך פירוט בהמשך). על בסיס החלקים שנשתמרו ניתן לקבוע כי הכתוב בכתב יד C זהה לכתוב בכתב יד A למעט חלק 4(ב), שבו, בכתב יד C הפנייה היא אל האלוהים בכתב יד A הפנייה היא אל המלך.

פסוקים אלה מציגים רעיון דומה לזה המובע בד 27 שנדון להלן. הם מציגים הקבלה מעניינת בין השאיפה להתמנות למלך, לפקיד בכיר או לשופט, שאת שלושתן החכם-המורה שולל, כפי שיוסבר להלן.

פסוק 4 קורא שלא לבקש מהאל "ממשלת". התרגום יווני מתרגם זאת כ"סמכות" או "עליונות", והסורי – "כוח". יתכן והחצי הראשון של הפסוק ממליץ לא לבקש מהאל מלוכה, בעוד החצי השני ממליץ לא לבקש מהמלך תפקיד בכיר. בנוסח העברי ובנוסח היווני אנו מוצאים בפסוק 4 את הביטוי "מושב כבוד", אך בתרגום הסורי בפסוק מופיעה במקום המילה "מושב" המילה "מתנה" במובן של מתנת-כבוד, וככל הנראה המשמעות היא כי אין לבקש גדולה מהמלך.

בפסוק 5 אנו מוצאים חילופי נוסח: בנוסח העברי האזהרה היא לא להצטדק בפני מלך. לפי ההקשר כנראה שיש כאן התייחסות למצב שבו אדם נאשם במשהו לפני המלך וממליצים לו לא לנסות להתחכם, לדבר ולהצדיק את עצמו אלא לשתוק, ולא להתבונן בפני המלך אלא להשפיל את מבטו. גם התרגום הסורי מחזק זאת: "לא תזכי נפשך", כלומר אל תנסה להצדיק את עצמך. לפי גרסה זו, יש הקבלה מבנית בין פסוקים 4 ו-5 מבחינת הנמענים: 4 ו-5א: האל; 4 ו-5ב: המלך. צלע ב בנוסח שלפנינו עשויה להתפרש כהמלצה לנהוג בצניעות שעה שאדם עומד בפני המלך, משום שמבט בפני מלך, כנראה בשעה שאדם שוטח בפניו את טענות ההצטדקות העצמית שלו, נחשב לפעולה לא מכובדת. בתרגום הסורי אנו מוצאים נוסח אחר שמשמעותו דומה, 'ולא תהוא סכלא', כלומר אל תגרום לעצמך להופיע כשוטה, כנראה עקב נסיון לא מוצלח להכביר מילות הצטדקות לפני המלך. התרגום היווני מציע ניואנס שונה: שלא להתחכם בפני המלך. עם זאת ההבדלים בין שלושת הנוסחים 5ב הם בניסוח בלבד, ולכולם מסר זהה: הצנע-לכת בפני המלך ואל תנסה להתבלט באמצעות הצטדקות עצמית או בדרך אחרת.

לפי היווני והסורי פסוק 6 מציג המלצה שלא לבקש להפוך לשופט (הוא ה"מושלי"), אלא אם לאדם הנדון יש עוצמה אישית ואולי גם עוצמה חברתית, היינו יוקרה והערכה, שימנעו ממנו לשפוט בדרך שקר ורמאות ולא להטות משפט בשל לחצים שונים שאין לו הכוח לעמוד בפניהם. המקור העברי ממשיך את ההמלצה הקודמת שלא לנסות לבקש מהמלך תפקיד בכיר כגון מושל או שר, מבלי שיש בידי המבקש אמצעים להתמודד עם איומים בשטח ממשלתו. לפי הנוסח העברי אפשר לפרש "חיל" (6ב) באמצעות 'כוח צבאי הסר לפקודת המושל'. 6ג מציג את הסכנה הפוטנציאלית האורבת לשופט או למושל חלש: החשש מכוחו של עשיר או בעל כוח (נדיב), שתמורת בצע או שוחד כלשהו יגרום לאדם להטות משפט. המילים "ונתונה בצע בתמימך" ככל הנראה מעידות על ההכרח למכור את צדקתך בעד בצע.

כפי שעולה מן הרקע ההיסטורי שהוצג לעיל, בתקופה זו מאתגר מאד לתפקד כשליט בכל דרג שהוא עקב התנגדויות ומכשלות שדורשות מהאדם השואף לשררה (משפט או מלוכה או משרת מושל, תלוי בגרסאות ובפסוקים) איתנות נפשית ומשאבים שיאפשרו לו להתמודד עם ההתנגדויות

והלחצים מצד בעלי כוח אחרים המכונים כאן 'נדיב'. בד בבד ניתן לראות זאת כתובנה על-זמנית: 'הכוח משחית'. יתכן בו זמנית כי זוהי המציאות של התקופה.

במשלי כה 6-7 אנו מוצאים עצה דומה בהקשר למלך לזו שאנו מוצאים בבן-סירא ויתכן גם כי העצה שבפנינו בבן-סירא שאבה השראה מהעצה במשלי: "אַל-תִּתְהַדָּר לְפָנַי-מְלֶךְ וּבְמָקוֹם גְּדֹלִים אַל-תִּעְמָד: כִּי טוֹב אֶמְר-לְךָ עַל־הַנָּה מִהִשְׁפִּילְךָ לְפָנַי נְדִיב... " (משלי כה 6-7).

העצה במשלי נועדה לפרח-פקידות בחצר המלך, והיא מבקשת ללמד אותו כיצד להתקדם בחצר בחכמה. כאן היא מזהירה אותו שיתנהג בסבלנות ובמתנות ולא ינסה לדחוף את עצמו כך שיושפל על ידי המלך בפני המתחרים שלו (הנדיב), אלא יחכה שהמלך יבחין בסגולותיו ויגיד לו 'עלה הנה'. הגישה הכללית כלפי השתלבות במשרת החצרנות היא חיובית, אלא שמבחינה פרקטית היא דורשת מראית עין של צניעות. בן-סירא יוצר פרפרזה פסימית ומפוכחת יותר. הוא לא מתרשם במיוחד מן האפשרות של קריירה שלטונית וחושב שהיא כרוכה בהתמודדות עם כוח ושחיתות שעדיף להימנע מהם. גישתו העקרונית שונה מזו של החכם במשלי, ובכך הוא למעשה מציע מעין פרשנות חתרנית לפסוק המקראי, שחושפת תפיסה ביקורתית יותר כלפי מוסד המלוכה וכלפי שלטון בכלל. בהקשר זה חשוב לציין תובנה היסטורית: חצר המלך שמשלי מתייחס אליה היא ישראלית/יהודאית, ואילו החצר בימי בן-סירא היא נוכרית ולעתים קרובות עוינת, ולכן אין פלא שהוא אינו ממליץ ליצור איתה קשרים ולבקש ממנה סמכויות. גם בלי קשר למאפיין זה, נראה שבן-סירא ככלל ביקורתי יותר כלפי מקורות סמכות שלטוניים ומשפטיים.

בפסוקים בבן-סירא נפרסים שני מוקדים חשובים:

1. אזהרה מפני ניסיונות התקרבות למלך ולארמון.
2. ההבנה כי תפקיד השופט כולל בתוכו חשיפה לשחיתות ואפשרות ניוון אמות סדר ומוסר.

ככלל, פסוקים אלה מאפיינים את השכבה השלטת, מלכים, שופטים ובעלי שררה למיניהם, כמונעת על ידי כוח ורומזים שאינה פועלת תמיד לפי הצדק. לפיכך הוא ממליץ ברוח פסימית לא להשתלב במערכת זו אלא אם כן יש לאדם עוצמות אישיות ואולי גם חומריות שיאפשרו לו להתגבר על מתנגדים. גישה זו מפתיעה משום שבמקומות אחרים בספר ניתן לראות עצות אחרות אשר דווקא טוענות להיפך: בפרק לט 4 נאמר "בין שרים ישרת ולפני נדיבים יראה"; ח 8: "אל תטש שיחת חכמים ובחידתיהם התרטש כי ממנו תלמד לקח להתייצב לפני שרים". לח 3: "דעת רופא תרים ראשו ולפני נדיבים יתייצב". התרגום הסורי גורס שם, במקום המילה נדיבים – מלכים, כלומר יתכן כי הנדיב הוא לא רק עשיר אלא מלך של ממש.

הנגל מתרץ את הסתירה המתגלעת בין אימרות החכמה השונות בספר בשאלה היחס לבעלי השררה באמצעות ההשערה כי הרקע ההיסטורי של הפתגמים הנדונים שונה: לטענתו העצות החיוביות בדבר המשרות הבכירות בחלקים אחרים של הספר שייכות לתקופת השלטון התלמי, בעוד העצה שאנו מוצאים בפסוקים הנוכחיים, שייכת לתקופת השלטון הסלווקי המאופיינת כמושחתת עד מאד.<sup>85</sup> סקהאן ודי-ללה חולקים על טענתו של הנגל, ומסבירים כי ההבדל בין

<sup>85</sup> ראה ספר המקבים ב', ד 1-20: (א) אולם שמעון האמור, מצד שני, שהיה למלשין על הכספים ועל מולדתו, השמיץ את חונו שהוא היה מי שהסתער על הליודורוס, ושהוא משמש יוצר הרעות. (ב) והוא העז לומר שהמיטיב לעיר והדואג לבני עמו והמקנא לחוקים זומם נגד השלטון. (ג) וכאשר גדלה העוינות עד כדי כך שאפילו רציחות בוצעו על

תפיסת השלטון בפסוקים השונים דק ואין לייחס לו משמעות מפליגה.<sup>86</sup> הורסלי וטילר טוענים כי לא מדובר במלך מהשושלת הסלווקית או התלמית, אלא באמירה ארכאית מסורתית מבית מדרשה של מסורת החוכמה שפעלה עוד תחת שלטון מלכות שלמה. גורינג מוסיף כי יתכן ומדובר במלך כלשהו משושלת מלכי יהודה, על אף שהמלכות ביהודה לא הייתה פעילה באותה עת, או למנהיג המדינה בפועל.<sup>87</sup> לעניות דעתי יתכן כי הפסוקים בעלי האופי השמרני הם אלה שאינם אקטואליים אלא חוזרים למסורת חכמה עתיקה ואילו הפסוקים שאנו רואים בחלק זה, פסוקים אשר בהם יש התייחסות ביקורתית לקריירה חצרנית – עברו שינוי ברוח הזמן, כפי שהסברתי לעיל.

בדומה ל־27, גם כאן ניתן לראות את ההשקפה הפרגמטית בה נוקט המחבר. ההדרכה שמלמדת להצניע לכת בקרבת המלך נועדה לשמור על הפרט בתוך המציאות הפוליטית-חברתית הנתונה, אך בנוסף לכך בפנינו מסר כי "לא כל הנוצץ זהב": הפיכה לשופט, מעמד גבוה ומכובד, נושאת בקרבה סכנות שונות כגון חשיפה לשחיתויות שעלולות להוביל לעוול, הטיית משפט ועל כן יש לשקול היטב טרם עשיית צעד בכיוון זה. מתגלה כאן השקפה ביקורתית ומפוכחת כלפי מוסדות שלטוניים והשררה שהם מציעים. בן־סירא רחוק מלעשות אידיאליזציה של מוסדות כגון מלוכה וכס המשפט. הוא מודע היטב לצורך בכוח שהוא תנאי הכרחי להצלחה בהם, וככלל נראה שהוא ממליץ כאן לתלמידיו להתרחק ממוקדי כוח ושלטון ולא לנסות לקדם את עצמם בחוגי הארמון ובפני המלך. עם זאת עלינו לתת את הדעת ולזכור כי יתכן ומשולבות כאן שתי מסורות – חכמה עתיקה לצד תקופה מאוחרת יותר בעלת התייחסות ביקורתית ושונה ויש לקחת זאת בחשבון.

5.1.3. ח 88<sup>8</sup>

צמד פסוקים:

(ב) ובחידתיהם התרטש  
(ד) להתייצב לפני שרים

(א) אל תטש שיחת חכמים  
(ג) כי ממנו תלמד לקח

פסוק

ידי אחד מנאמני שמעון, (ד) חוני - בראותו את חומרת ההתנצחות, ושאפולוניוס בן מנסטוס, נציב חילת סוריה ופניקיה, מלבה את רעתו של שמעון – (ה) העביר את עצמו למלך, לא כמקטר על אנשי עירו, אלא בהשקיפו על טובת הכלל (ועל טובת) כל אחד ואחד מן הקהל. (ו) שהרי ראה כי ללא השגחה מלכותית לא יוכל עוד השלטון למצוא שלום, וכי שמעון לא ירפה מאיוולתו. (ז) אך כשנפטר סלווקוס מן החיים ואנטיוכוס המכונה 'אפיפאנס' נטל את המלוכה, יאסון אחי חוני נישל (את רוניו) מן הכהונה הגדולה דרך שחיתות, (ח) בהבטיחו למלך, על ידי עתירה, שלוש מאות ושישים כיכר כסף ועוד שמונים מהכנסה אחרת. (ט) ומלבד אלה הבטיח לזכותו בעוד מאה וחמישים לשנה, אם יינתן לו לייסד בסמכותו גימנסיון ואפביאון ולרשום את האנטיוכים אשר בירושלים. (י) לאחר שאישר המלך (כל אלה) החזיק (יאסון) בשלטון ומיד הסב את בני עדתו לסגנון היווני, (יא) ואילו את החסדים המלכותיים שקוימו ליהודים באמצעות יוחנן (אבי אופולמוס), אשר ביצע את השליחות לרומאים בעניין הידידות והברית) הוא דחק הצדה, ובבטלו את הלכות החוקה חידש מנהגים פורעי חוק. (יב) כך הוא שש לייסד גימנסיון מתחת לאקרופוליס עצמה, ושם הכפיף את החזקים ביותר מבין האפבים תחת כובע השמש. (יג) היה מין שיא של יווניות והתקדמות של נכריות בגלל אי טהרת יאסון - איש חסר יראה ולא כוהן גדול, (יד) כך שהכוהנים כבר לא התלהבו כיחס לעבודות המזבח, אלא בבזום למקדש ובהסחת דעתם מן הקרבנות הם התלהבו להשתתף בהספקת הציוד פורעת החוק שבזירת ההיאבקות לאחר הזימון על ידי הדיסקוס, (טו) בשומם לאל את ערכי האבות, ובחשבם את הכיבודים היווניים ליפים ביותר. (טז) ובגלל הדברים האלה בא עליהם מצב קשה, ואלה אשר התלהבו לקראת אורחותיהם ורצו לחקותם בכול, היו להם לאויבים ולמתנקמים. (יז) שהרי לא דבר פעוט הוא לנהוג כלפי חוקי האלוהים בחוסר יראה. אבל זאת תראה התקופה הבאה. (יח) כאשר נערכה התחרות הארבע שנתית בצור בנוכחות המלך, (יט) שלח יאסון הנאלח משקיפים אנטיוכים מירושלים, והם הביאו עמם שלוש מאות דרכמות כסף לקרבן הראקלס. אולם המביאים ראו לנכון לא להשתמש בהם לקרבן כי אין זה ראוי, אלא למסור את הכסף בעבור הוצאה אחרת. (כ) כך שכסף זה, שנועד על ידי מי ששלחו לקרבן הראקלס, בזכות מביאיו יצא על הכנת טרירמות. (שוורץ 2004: 117-126).

<sup>86</sup> ראה סקהאן ודייללה 1987: 199.

<sup>87</sup> ראה הורסלי וטילר 2002: 81; ראה גורינג 2009: 114.

<sup>88</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 725; קלדוד־בנאגס, פרר וליסן 2003: 94; סגל תשי"ט: נא, נג; קרנשוואו 1997: 697-699; סקהאן ודי-ללה 1987: 209-213.

פסוק זה, שהוא חלק מצמד פסוקים (ח 8-9) העוסקים בחשיבות הלמידה מחכמים וזקנים, מלמד כי מטרתה של רכישת החכמה היא לדעת לעמוד בפני שרים. פסוק זה מופיע בנוסח העברי בכתב A ואין לו מקבילה בכתבי היד האחרים של הנוסח העברי. התרגום הסורי דומה במשמעותו לעברי, וכך גם היווני אם כי שם מופיע "לשרת" במקום "להתייצב". התייחסות חשובה לפסוק זה בבן סירא אנו מוצאים בשני פסוקים בספר משלי שמהווים את המקור שעליו נשען בן סירא: "שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אֲבִיךָ וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אֲמִדָּךְ" (משלי א 8); "נִצַּר בְּנֵי מְצֻת אֲבִיךָ וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אֲמִדָּךְ" (משלי ו 20). בשניהם אנו מוצאים את הביטוי 'אל תיטוש' (חכמה). העיבוד של בן סירא מעניין: בעוד הדובר במשלי מבטיח לנער שאם הוא לא ייטוש את החכמה היא תשמור עליו ותתן לו הגנה בתחומי חיים מגוונים, בן סירא מדבר דווקא על תכלית מסוימת: יכולת לדבר לפני השרים. במילים אחרות, התכלית הספציפית הזו, של השתלבות בפקידות הגבוהה, מעניינת את בן סירא במיוחד.

הרעיון המרכזי כאן ברור: מקור החוכמה הוא בזקנים ובאמצעותם יש ללמוד כיצד לנהוג. החכמה, שנמסרת בין היתר מאב לבן, היא מורשת יקרה שיש להשקיע מאמץ ללמוד ולשנן אותה כדי שתבטיח לאדם הצלחה בחיים.<sup>89</sup> הצירוף "להתייצב בפני שרים" עשוי להתייחס לשתי סיטואציות שונות: 1. אדם המזדמן לפני השר לרגל אירוע חד פעמי וצריך לייצג את עצמו או 2. אדם השואף להשתלב בסגל הבכיר המשרת את השר בתפקיד יועץ, פקיד או חצרן. סקירת הופעותיו של השורש יצ"ב בהקשר לשליט מרמזת שהאפשרות השנייה סבירה יותר, שכן במקומות אחרים הוא מתאר בעלי מקצוע בכירים המועסקים על ידי השליט כגון סופר, רופא או יועץ, לדוגמה בן סירא לח 3: "דעת רופא תרים ראשו ולפני נדיבים יתייצב" (ובתרגום הסורי במקום המילה "נדיבים" נמצא "מלכים"); מז 47: "וגם אחריו עמד נתן להתייצב לפני דוד"; משלי כב 29: "חֲזִיתָ אִישׁ מְהִיר בְּמִלְאֲכָתוֹ לְפָנֵי-מְלָכִים יִתְיַצֵּב בַּל-יִתְיַצֵּב לְפָנֵי חֲשָׁפִים"; איוב א 6: "וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל-יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם-הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם"; ב 1: "יְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל-יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם-הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל-יְהוָה". מכל מקום, על פי עצה חוכמתית זו, מטרת שינון המסורת החוכמתית היא הצלחה בקרב אנשי המעמד הגבוה ובחצרו של השליט.

רייט טוען כי בפסוק זה, בדומה לפסוקים 1-2, מוצגת עצה המשקפת את הראליה של חיי החכמים-הסופרים, תלמידיו של בן סירא, במאה השנייה לפני הספירה. לשיטתו, בן סירא שבעצמו שירת מלכים בתפקידו כסופר, מלמד כאן את תלמידיו כיצד להתנהג בפני אנשי האצולה, משום שהם יזדקקו להם כמקור פרנסה. רייט לא מסביר אילו מלכים שירת בן סירא, אך ניתן לשער על סמך דבריו שהיה לו ניסיון מעשי בכך, לדוגמה בבן סירא ז 5: "אל תצטדק לפני מלך ופני מלך אל תתבונן". מקצוע הסופר שבו אחז בן סירא ושאותו לימד לתלמידיו היה אמנם מוערך, אך משני ביחס למעמדם של הפקידים מן השכבה השולטת. בן סירא משקף בעצות אלה את מורכבותו של המעמד החברתי הנדון ומלמד את דור הסופרים הבא כיצד להתנהג בפני האנשים שמולם הם

<sup>89</sup> להעברת החוכמה מאב לבן וכן באמצעות הוראה ומוסר ראו משלי א 2: "לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר לְהַבִּין אֲמִרֵי בִינָה"; משלי יט 20: "שָׁמַע עֲצָה וְקָבַל מוֹסֵר לְמַעַן יִתְחַפֵּס בְּאֲחֵרֵי יָדָיו". כמו כן ניתן לפגוש בספר משלי גם רכישת חכמה באמצעות משל ודברי חכמים (א 6; כב 17 ועוד). הדרך הנוספת לרכישת חכמה לפי ספר משלי שלא באמצעות לימוד היא באמצעות הענקתה בידי האל: משלי ב 6: "כִּי יִהְיֶה יִתְּן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וּתְבוּנָה".

יתייצבו, כלומר, ישרתו אותם.<sup>90</sup> אני מאמין כי הסברה שבן־סירה אכן שירת את המעמד העליון של החברה ובהדרכותיו ניסה לסייע לדור ההמשך של תלמידיו במקרים דומים היא נכונה. במקרה של בן־סירה אין מדובר רק בהתייחסות למוטיב ידוע בספרות החכמה בה ניתנות אזהרות שלא לעמוד בדרכם של מלכים, אלא גם ובעיקר על מסקנות ניסיונו האישי. על כך ארחיב בחלק הסיכום בפרק זה.

המלצתו של בן־סירה ממשיכה את הקו הפרגמטי שמטרתו להדריך את הקורא כיצד להתנהל במציאות פוליטית וחברתית נתונה: בכדי להתייצב בפני השליט, היינו, לעבוד עבורו יחד עם שאר אנשי המעמד הגבוה, אין האדם יכול להגיע כ"טאבולה־ראסה". אם ברצונו להשיג את התוצאות הרצויות, עליו לדעת כיצד להתנהג, מה לומר ואיך, פעולה הדורשת ממנו חוכמה והכנה מוקדמת. לצד הביקורת שמביע בן־סירה כלפי מוסדות השלטון, הוא מכיר כאן ביוקרתם ובחשיבותם במובן זה שהוא ממליץ לתלמידיו ללמוד כיצד להצליח ולהתקדם בהם. מתברר אפוא כי בן־סירה אינו אנרכיסט שסבור שהאדם צריך להתרחק ממוסדות אלה ולחיות באופן צנוע, אלא לובש כאן את דמות חונך החצרנים המוכרת מספרות החכמה המסורתית, והוא מכיר בחשיבותה של אסטרטגיה נכונה שתסייע לנמעניו להשתלב בחברה הגבוהה. זהו המשך של הקו הפרגמטי שלעיל, המשקף הכרה בכוחו של הממסד וייחוס חשיבות להשתלבות בו.

השקפות  
חברתיות-כלכליות

5.1.4. ט 13<sup>91</sup>

שלושה פסוקים:

פסוק

- |                             |      |
|-----------------------------|------|
| (א) רחוק מאיש [שליט] להרוג] | (13) |
| (ב) ואל תפחד פחד מות        |      |
| (ג) ואם קרבת לא תאשם        |      |
| (ד) פן יקח [א]ת נשמתך       |      |
| (ה) דע כי בין פחים תצעד     |      |
| (ו) ועל רשת תתהלך           |      |

פסוק זה מופיע בנוסח העברי בכתב יד A ואין לו מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. "איש שליט להרוג" משמעותו אדם שיש לו הסמכות להרוג ובן־סירה ממליץ להתרחק מאיש זה. ב־13 מובהר כי מי שלא ישמע לעצה ויתקרב לשליט מסוכן זה יפחד "פחד מוות", כלומר יחשוש לחייו באופן תמידי. צלעות ג' וד' חוזרות על הרעיון המובע בצלעות א' ו ב': במידה ובחרת בכל זאת להתקרב לאיש המתואר בצלע א' – היזהר מאוד בפעולותיך, כי השליט עלול להרגך במידה ואופן פעולתך לא יהיה לרוחו. בנוסח הסורי לא נמצאת צלע ד' "פן יקח [א]ת נשמתך", מה שמרכך מעט את האזהרה: בן סירה מזהיר את השר הצעיר לא לעשות טעויות, אך בגרסה זו הוא אינו מציין מה נורא יהיה מחיר הטעות.

פירוש

בצלעות ה' ובן־סירה מתאר באופן מטפורי את הסכנה התמידית שאורבת לפרט הבוחר לקשור את גורלו בשליט שבכוחו להרוג: אדם זה צועד תמיד בין "פחים", היינו מלכודות לציד חיות אשר היו ננעלות בעת דריכה עליהן ומוכרות במקרא בעיקר כמלכודות לציפורים. התהלכות דרך קבע על רשת (13) גם היא תיאור מובהק מעולם הציד. הרשת שהיו פורשים ציידים הייתה משמשת בכדי לתפוס עופות או דגים. במקרא אנו מוצאים הקבלה בין המילה רשת ובין המילה שַׁחַת

<sup>90</sup> רייט 2008: 88, 131. ראה גם חיזוק אצל גורינג 2009: 125-127.

<sup>91</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 726; קלוד־בנאגס, פרר וליסן 2003: 98; סגל תשי"ט: נח-נט; קרנשוואו 1997: 701-702; סקהאן ודי-ללה 1987: 216, 220.

שמשמעותה באר או בור: "טָבְעוּ גוֹזִים בְּשַׁחַת עָשׂוּ בְּרִשְׁתָּהּ זֶה טָמְנוּ נִלְכְּדָה רְגָלָם" (תהלים ט 16); "וַיִּתְּנוּ עָלָיו גוֹזִים סָבִיב מִמְּדִינֹת וַיִּפְרְשׂוּ עָלָיו רִשְׁתָּם בְּשַׁחַתָּם נִתְפָּשׂ" (יחזקאל יט 8); "כִּי הִנֵּם טָמְנוּ לִי שַׁחַת רִשְׁתָּם הִנֵּם חִפְרוּ לְנַפְשִׁי" (תהלים לה 7).<sup>92</sup> לא בכדי הרשת והבור סמוכים הן בפסוקים הן במשמעותם ואליהם מצטרף גם הפח אשר גם הוא שייך כאמור לעולם דימויים זה.<sup>93</sup> מדובר כאן בתוצאה שלילית שנובעת מבחירה לא מושכלת. בתרגום היווני אנו מוצאים דימוי אחר במקום ההליכה על רשת: הליכה על ביצורי חומת העיר, הליכה שגם היא מסוכנת ולא בטוחה בשל סכנת הנפילה והיותך חשוף לאיוב המגיע אל מחוץ לעיר, דימוי המתחבר למשמעות שנוצרה בדימויי הציוד: התרחק והיזהר ככל הניתן מאיש עם סמכות להרוג כי זוהי סכנה להיות בקרבו.

רקע חברתי-כלכלי

הרקע החברתי-כלכלי של פסוק זה ממשיך את המתואר בד' 27: גם כאן אנו מוצאים הדגשה של כוחו הרב של המלך.<sup>94</sup> לעניין הרקע הראלי של "איש שליט להרוג" ניתן למנות כמה אפשרויות: במצרים, המלך התלמי שנחשב למי שעומד בדרגת אל, היה בעל הזכות הישירה להשפיע על חיים או מוות של נתיניו. רשות זו נתונה הייתה גם למלכים הסלווקים לגבי אנשיהם, למפקדים צבאיים לגבי חייליהם ולשליטים בפרובינציות לגבי נתיניהם.<sup>95</sup> לאור זאת, זהותו של האיש 'השליט להרוג' עשויה להיות מגוונת, מן המלך ועד לשליט המקומי.

השקפות חברתיות-כלכליות

בניגוד לעצה הקודמת שנדונה, שממנה עולה לגיטימציה להתערות במוסדות השלטון והמלצה כיצד לבצע זאת נכון, כאן יש גישה פסימית ושלילית כלפי מוסדות אלה: ההמלצה הכללית היא להתרחק מכל קשר עם השליט, ומי שבכל זאת בוחר שלא לשמוע לעצה ולנסות להשתלב בחצרו של השליט, נכון לו עתיד קודר: הוא יחיה כל חייו על פי פחת, ויצטרך להישמר תמידית מפני החלטה מוטעית או אמירה שלא במקומה, שכן אלה יביאו עליו מיד את קיצו. ההמלצה של המחבר ממשיכה המלצות דומות ממקומות אחרים (ד' 27, ז' 4-7, ח' 1-2) בדבר יחסי המלך או השליט והאנשים הנמצאים תחתיו, כאשר ההמלצה היא נקיטת זהירות מרבית במגע עם דמויות אלה.

5.1.5. > 1-3<sup>96</sup>

- |                        |     |                          |
|------------------------|-----|--------------------------|
| (א) שופט עם יוסר עמו   | (1) | (ב) וממשלת מבין סרידה    |
| (א) מלך פרוע ישחית עיר | (2) | (ב) ועיר נושבת בשכל שריה |
| (א) כשופט עם כן מליציו | (3) | (ב) וכראש עיר כן יושביו  |

פסוקים

פירוש

<sup>92</sup> אבישור 2002: 54.  
<sup>93</sup> תיאורים נוספים של פח מן המקרא: עמוס ג 5: "הַתְּפֹל צְפוּר עַל-פַּח הָאֶרֶץ וּמוֹקֵשׁ אֵין לָהּ הַיַּעֲלֶה-פַּח מִן-הָאֲדָמָה וְלִכְוֹד לֹא יִלְכֹּד"; תהלים קכד 7: "נִפְשָׁנוּ בְּצָפוּר נִמְלָטָה מִפַּח יוֹקְשִׁים הַפַּח נִשְׁבֵּר וְאֲנַחְנוּ נִמְלָטָנוּ". קהלת ט 12: "כִּי גַם-לֹא-יָדַע הָאָדָם אֶת-עֵתוֹ כַּדְּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בְּמַצוּדָה רָעָה וְכַצְּפָרִים הָאֲחֻזֹּת בְּפַח כָּהֵם יוֹקְשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה כְּשֶׁתְּפֹל עֲלֵיהֶם פְּתָאִים". להרחבה במשמעות המושג פח, ראו חכם 2002: 108.  
<sup>94</sup> ראה דיון "רקע חברתי-כלכלי" בהקשר לד' 27 (5.1.1).  
<sup>95</sup> סקהאן ודיללה 1987: 220.  
<sup>96</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 726; קלדוד'בנאגס, פרר וליסן 2003: 100; סגל תשי"ט: נח, ס; סקהאן ודי-ללה 1987: 223, 221.



פסוקים אלה עוסקים בדמותו ואופיו של השליט והשפעתן על שלטונו. הזהויות השונות של שופט, מלך וראש עיר מייצגות אפשרויות שונות של שליטים, אך לכולם מכנה משותף אחד – השפעתם הישירה על נתיניהם.<sup>97</sup>

הפסוקים מדברים על ההשפעה של טיבם ואופיים של השליטים: השופט, המושל או מנהיג העיר, על איכות חייהם של נתיניהם.<sup>98</sup> בפסוק 1א אנו מוצאים את הפועל "יוסר". הסורי, היווני וכנראה גם הלטיני גוזרים אותו משורש יס"ר בבנין קל "מחנך (וולגטה: דן) את עמו". גם הגירסה "שופט חכם" הבאה ברוב התרגומים מעידה על הקשר הישיר בחשיבות היותו של שופט ומנהיג להיות בעל חוכמה מספקת בכדי להוביל את עמו. סגל מתקן את הפועל ל"יוסד" וכך נוצרת הקבלה לפסוק הקודם על פי גרסת הפשיטתא. לדעת סגל, הפסוק בא ללמד שהמושל או השופט הוא המייסד והמכוון את העם.<sup>99</sup> המילה "סרידה" ב-1ב כנראה משובשת ויש לקרוא אותה "סדירה/סדורה" מלשון סדר וארגון, על פי היווני והלטיני. בתרגום הסורי אנו מוצאים גרסה אחרת כאן: "ומושל חכם ישכון עיר". זה הוא ניסוח אחר של הרעיון כי יציבות שלטונית הקשורה ישירות במושל העיר.

הרעיון מוצג מן הכיוון הנגדי בפסוק 2א: מלך פרוע, שהוא היפוכו של החכם (בתרגום הסורי: רשע; בתרגום היווני: לא מאופק/גחמני), יוביל את עירו לאבדון. ולהיפך ב-2ב: עיר תיעשה נושבת, היינו מיושבת, בזכות תבונת שליטיה.<sup>100</sup>

פסוק 3 חוזר ומציג את אותו הרעיון: הקשר בין אופיו ודמותו של המנהיג לבין הצלחתו של האזור או הגוף עליו הוא מופקד הוא ישיר. זה הוא מוטיב חכמתי משמעותי ומקובל ונחשב לאחד המאפיינים החשובים ביותר של המלך. אנו מכירים אותו היטב ממקורות שונים במקרא, לדוגמה בספר משלי כט 2: "בְּרָבוֹת צְדִיקִים יִשְׁמַח הָעָם וּבְמִשַׁל רָשָׁע יִאֲנַח עָם"; כט 4: מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אֶרֶץ וְאִישׁ תְּרוֹמוֹת יִהְרָסֶנָּה"; לא 4-5: "אֶל לְמַלְכִים לְמוֹאֵל אֶל לְמַלְכִים שְׁתוּ-יֵין וּלְרוֹזְנִים (אֹ) [אֵי] שָׁכַר: פֶּן-יִשְׁתַּהּ וְיִשְׁפַח מִחֻקֵּק וְיִשְׁנֶה דִין כָּל-בְּנֵי-עַלְוִי"; יד 28: בְּרָב-עַם הַדְּרֹת-מֶלֶךְ וּבְאֶפְס לְאֵם מַחֲתַת רְזוֹן" ועוד. גם משלי ל 24-28 במשל החיות אשר בו ההמלצה למלך היא להיות חכם.<sup>101</sup> אליצור מסביר כי המשל המיוחד המדבר על התפקידים המשמעותיים למלך – יצור כלכלה בריאה ונכונה בשלטון, בנייה וביצור, צבא מעלה ושלטון יציב הם כולם תפקידים הדורשים חכמה. במל"א ג מבקש שלמה המלך "...לֵב שִׁמְעַ לְשֹׁפֵט אֶת עַמֶּךָ לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע כִּי מִי יוֹכֵל לְשֹׁפֵט אֶת עַמֶּךָ הַכֹּבֵד הַזֶּה" (מל"א ג 9). גם במל"א ה ניתן לראות כי הצלחתו של שלמה קשורה ישירות בחכמתו הרבה: "יִתֵּן אֱלֹהִים חֲכָמָה לְשִׁלְמֹה וְתִבְוֶנָה הַרְבֵּה מְאֹד וְרַחֵם לֵב פָּחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם: וְתִרְבַּח חֲכָמַת שְׁלֹמֹה מִחֲכָמַת כָּל בְּנֵי קֶדֶם וּמִכָּל חֲכָמַת מִצְרַיִם: וַיִּחַפְּסוּ מִכָּל הָאֲזָרָחִי

<sup>97</sup> יש לזכור כי המילה "שופט" לדוגמה משמעותה היא לא רק מתחום המשפט, אלא גם במובן של שליט, מושל או מנהיג. ולהרחבה ראה הורסליי וטילר 2002: 82.

<sup>98</sup> ראה דיונו של גורינג 2009: 115, סגל תשי"ט: ס.

<sup>99</sup> ראה תהלים צד 10: "הַיִּסָּר גוֹיִם הֲלֹא יוֹכִיחַ הַמֶּלֶךְ אֶתְּ דַעַת".

<sup>100</sup> בתרגום היווני ובתרגום הסורי פסוק זה מופיע בפסוק 3, בעוד פסוק 3 בנוסח העברי מופיע בתרגומים היווני והסורי בפסוק 2, כלומר ישנה החלפה בין פסוקים 2 ו-3 בין הנוסח העברי לבין התרגומים הסורי והיווני.

<sup>101</sup> "אֲרַבְעָה הֵם קִטְנֵי אֶרֶץ וְהֵמָּה חֲכָמִים מִחֲכָמִים: הַנְּמָלִים עִם לֹא עָז וְזָכִינוּ בְּקִיץ לְחֻמָּם: שְׁפָנִים עִם לֹא עֲצוּם וְנִשְׁיִמוּ בְּסֻלַּע בֵּיתָם: מֶלֶךְ אֵינוֹ לְאֶרֶבָּה וְיִצְאָ חֲצָץ כְּלוֹ: שְׁמָמִית בְּנִדָּם תִּתְפַּשׂ וְהִיא בְּהִיכְלֵי מֶלֶךְ" (משלי ל 24-28).

וְהִיָּן וְכָל־כָּל וְדָרְדַע בְּנֵי מַחֹל וְיִהִי שְׁמוֹ בְּכָל הַגּוֹיִם סְבִיבִי" (מל"א ה 9-11). הקשר הישיר בין ההצלחה הרכושית, המסחרית, המעמד ועוד קשורה קשר ישיר בחכמתו.<sup>102</sup>

הרקע החברתי המשתקף בפסוקים שייך לסוגיה העקרונית של זיהוי השליטים והוא יידון בהמשך סיכום חלק זה.

רקע חברתי-כלכלי

הפסוקים הללו משקפים הכרה בקיומה ובחשיבותה של המערכת השלטונית והם מציעים לשליט דרכים למשול בהצלחה באמצעות החכמה. מבין השיטין עולה תפיסה חיובית לגבי המערכת השלטונית וגם מעורבות בה, אולי באמצעות יועץ חכם לשליט שתפקידו לכוון אותו ללכת בדרך הטובה המוצעת כאן. פסוקים אלה, לא רק שאינם ממליצים להתרחק מכל מגע עם השליט כמו בעצות קודמות שראינו, אלא שהם מניחים קרבה בין השליט ובין היועץ החכם, ומשקפים אופטימיות לגבי היכולת לשלוט בחכמה ובהצלחה, אם השליט יישמע להמלצות של מסורת החכמה.

השקפות חברתיות-כלכליות

5.1.6. י 1038

פסוקים

(8) (א) מלכות מגוי אל גוי תסוב (ב) בגלל חמס גאווה

פסוק זה מופיע בנוסח העברי בכתב יד A ואין לו מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. הפסוק עוסק בסיבות שבגינן עובר השלטון מעם אחד למשנהו, שעל פי הנוסח העברי הן "חמס גאווה". על פי הסורי והיווני נראה לשחזר את הגרסה המקורית כך: "חמס גאווה וממון". בפסוק 8 בתרגום היווני באה תוספת שלפיה אין דבר בזוי יותר מהאהבה לכסף, שכן אוהב הכסף הופך אף את נפשו לסחורה העומדת למכירה.<sup>104</sup>

פירוש

חוקרים ביקשו לראות בפסוק זה עדות למאבקי השלטון בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית. אחרי מותו של אלכסנדר ב-323 החלו מלחמות הדיאדוכים אשר נאבקו על ירושתו של אלכסנדר. ממש כמתואר בפתגם מבן־סירא, אלה היו מלחמות רוויות גאווה ותאוות בצע. גם לאחר התייצבותן של הממלכות ההלניסטיות, הורגש בארץ ישראל מתח קבוע בין בית תלמי ובית סלווקוס.<sup>105</sup> התלמים כבשו את ארץ ישראל בשנת 301, והמשיכו לשלוט בה עד שנת 198. בקרב רפיח (217 לפנה"ס) הסלווקים ניסו ללא הצלחה לכבוש את ארץ ישראל מידי השלטון התלמי. עשרים שנה מאוחר יותר, בקרב פניאס (198 לפנה"ס), הצליחו הסלווקים בניצוחו של אנטיוכוס השלישי (187-223) במשימה זו, וכך התרחשו חילופי שלטון בשטח ישראל.<sup>106</sup> מאבקים אלה הטביעו את רישומם על יהודי התקופה ועשויים היו לעצב את ההשקפה שבאה לביטוי בפתגם זה.

רקע חברתי-כלכלי

הכסף והגאווה מובילים להטיית הצדק ולהשחתת הנפש: בין אם מדובר בפרט המושפע מכך ובין אם מדובר על מלכויות שלמות שיכולות להיות מונעות בעקבות כך – יש להבין כי הכסף והגאווה הם מקור מניע משמעותי בעולם.

השקפות חברתיות-כלכליות

<sup>102</sup> אליצור: תשכ"ד.  
<sup>103</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 726; קלוד־בנאגס, פרו וליסן 2003: 100; סגל תשי"ט: סא-סב; סקהאן ודי-ללה 1987: 224, 221.  
<sup>104</sup> ראה פיאטרסמה ורייט 2007: 726.  
<sup>105</sup> להרחבה ראו הנגל 1974 (I): 6-57.  
<sup>106</sup> ראה חיזוקים לכך אצל סקהאן ודי-ללה 1987: 224, רייט 2007: 132; סגל תשי"ט: סב.

שלא כמו בפתגמים הקודמים, בן־סירא מתבונן כאן על המלכות מבחוץ. אין לו אינטרס בה והתלמיד שאליו הוא פונה לא מוזכר כמעורב בה. נראה להסיק מכך שהמלכות הנדונה היא נוכרית. גם גישתו כלפיה ביקורתית ופסימית, והוא מתבונן מהצד בשחיתות ובגאווה שמובילים למפלה.

לאור הנימה של פסוק זה נשאלת השאלה כלפי איזה שליט כוונו הפתגמים שנדונו לעיל, ובהם התייחסותו של בן סירא הייתה חיובית ואופטימית? שאלה זה תידון בהרחבה רבה יותר בהמשך.

5.1.7. י 10<sup>107</sup>

פסוקים

(10) (א) שמץ מחלה יצהיב רופא (ב) מלך היום ומחר יפול

פירוש

פסוק זה מופיע בנוסח העברי בכתב יד A ואין לו מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. נוסחו קשה ודורש פרשנות או תיקון. הבנת טיב יחסי רופא ומלך יקלו על הבנת הפסוק: בבן־סירא לח 3-1 אנו מוצאים התייחסות לרופא ולתפקידו.<sup>108</sup> בפסוקים אלה נאמר כי הרופא יקבל מתנות מן המלך וכבוד מהאצולה. הסיבה לכך היא מובנת: גם בעלי הכוח הרב ביותר מבחינה כלכלית וחומרית זקוקים לאדם המבין ברפואה בשביל לתמוך בהם בעת הצורך.

המילה "שמץ" מופיעה פעמיים במקרא, בספר איוב.<sup>109</sup> קליין מפרש את משמעות המילה "שמץ" כ'מעט' או 'דבר מועט'.<sup>110</sup> 'שמץ מחלה' עשוי להתפרש כמחלה קלה, שהרופא מחייך כשהוא נתקל בה כיוון שהיא נראית לו בלתי מסוכנת. לפי פירוש זה, הפועל "יצהיב" מתאר את פניו המאירות של הרופא, או אולי יש לתקן ולקרוא 'יצהיל'. ביווני משתקף נוסח אחר, שלפיו המחלה הנדונה ארוכה: "אורך מחלה יצהיל רופא". סגל הציע כי "אורך" אינו אלא תוצאה של שגיאת נוסח יוונית, אך מאידך גיסא סייג זאת כשהצביע על כך שגם במקום אחר בספר המילה "שמץ" מתורגמת "רב", כך שיתכן שהיווני משקף את תרגום המונח לפי הבנתו.<sup>111</sup> הצלע השנייה מתארת מהפך מהיר במצבו של הפציינט המתואר בצלע הראשונה, שכעת מתברר שהוא המלך, ולמרות שמחלתו נראתה קלה בתחילה, הוא מת בתוך יום ("יפול" בנוסח העברי מתורגם "מת" ביווני ונראה שתרגום זה קולע לכוונת הפתגם). לסיכום, הפתגם מתאר את השבריריות של דמות המלך, שבתוך יום אחד עשוי לעבור ממצב של מחלה קלה ולא מדאיגה – למוות פתאומי.

בתרגום הסורי צלע א שונה, והיא מתארת פרוצדורה רפואית באיברים פנימיים שמבצע רופא, ובצלע ב חסרה המילה "מלך", כאשר הניסוח מתייחס לאדם באופן כללי אשר היום הוא הולך ומחר מת.

<sup>107</sup> פיאטרסמה ורייט 2007 : 726 ; קלדוך־בנאגס, פרר וליסן 2003 : 102 ; סגל תשי"ט : סא-סב ; סקהאן ודי-ללה 1987 : 221, 224-225.

<sup>108</sup> "רעי רופא לפני צרכו גם אתו חלק אל. מאת אל יחכם רופא ומאת מלך ישא משאות. דעת רון(פ)א תרים ראשו ולפני נדיבים יתייצב" (סגל תשי"ט : רמב-רמג).

<sup>109</sup> איוב ד 12 : "וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנֵי שִׁמְץ מִנְהוּי" ; כו 14 : "הֲוֹ אֵלֶּה קִצּוֹת (דְּרָכָו) [דְּרָכָיו] יִמָּה שִׁמְץ דָּבָר נִשְׁמַע בּוֹ...".

<sup>110</sup> קליין 2002 : 46, 148.

<sup>111</sup> ראה בן־סירא יח 32 : "אל תשמח אל שמץ תענוג אשר פי שנים רישוי" (סגל תשי"ט : קיג)

פסוק זה מצהיר כי גם בקרב המלכים ובעלי השררה – המוות עשוי להתרחש בהפתעה וללא שום הכנה מראש. אנו עדים בפסוק זה לתפיסה בדבר ארעיות החיים המניחה שאין אדם, גם מלך, שיכול להימנע מהמוות הצפוי לו.

הפסוקים מעניקים מבט מפוכח על מוסד המלוכה, שמעמיד את המלך במקומו הראוי לו בין בני התמותה. מבחינת היחס למוסדות השלטון, אפשר לזהות כאן נימה מפוכחת ואולי אפילו ביקורתית שמזכירה לנמעני הפתגם כי המלך אינו כל יכול.

5.1.8. יג 8-13<sup>112</sup>

(8)	(א) השמר אל תרהב מאד	(ב) ואל תדמה בחסירי מדע
(9)	(א) קרב נדיב היה רחוק	(ב) וכדי כן יגישך
(10)	(א) אל תתקרב פן תתרחק	(ב) ואל תתרחק פן תשנא
(11)	(א) אל תבטח לחפש עמו	(ב) ואל תאמין לרב שיחו
	(ג) כי מהרבות שיחו נסיון	(ד) ושחק לך וחקרך
(12)	(א) אכזרי יתן מושל ולא יחמול	(ב) על נפש רבים קושר קשר
(13)	(א) השמר והיה זהיר	(ב) ואל תהלך עם אנשי חמס

קטע פסוקים זה מופיע בכתב יד A ואין לו מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. הקטע נשמר בצורה נהדרת ומקנה לנו הזדמנות יחסית נדירה להעמיק בתוכן הפסוקים בכתב היד העברי.

פסוקים 8-13 מהווים דוגמה נוספת באשר לסיבה שבגינה כדאי להיזהר מהעשירים או בעלי השררה, אנשים בעלי השפעה ומושלים. בן־סירא מסביר את היחסים המורכבים עמם: מחד גיסא הוא מלמד שלא להעז יותר מדי ביחסי קרבה עם העשיר, מאידך גיסא הוא מורה שלא להידמות לכסיל: לא להתקרב יותר מדי כדי שהעשיר לא ירחיק את המתקרב, שייפגע בשל כך ולא להתרחק יותר מדי כי אז העשיר עלול להחשיב את המתרחק לשונאו והוא שוב ייפגע. יוצא אפוא כי משני צדי המתרחס הפרט נפגע. הקטע נחתם בפס' 11-13 שמזכירים לפרט לא להיות חופשי בשיחתו עם העשיר כחבר ולזכור לא להאמין לרוב דבריו כי הוא בוחן וחוקר את בן שיחו והוא לא יהסס להפילו באכזריות.

לפי רייט, אחד המקומות בהם תלמידיו של בן־סירא וחכמים אחרים היו פוגשים בעשירים הם בסעודות. פסוקים דוגמת 8-13 יכולים גם להתפרש בהקשר זה, כאשר המסר של בן־סירא הוא להיזהר עד מאד בסיטואציות מעין אלה משום שאנשי החמס (העשיר/המושל ומשרתיו) יכולים להסב לפרט נזק רב.<sup>113</sup>

לטענתו של רייט, קריאת של הפסוקים בחלק זה, כאשר הפנייה של בן־סירא בהם מנוסחת בגוף שני, מיועדת לתלמידיו, אשר ככל הנראה לא היו עניים. לדעתו, פסוקים דוגמת 4-7 מיועדים לפיו לתלמידיו של בן־סירא ומלמדים אותם להכיר את המניעים האמיתיים והפנים האמתיות של העשירים עמם הם עומדים לעמוד בקשר מקצועי בהמשך דרכם. לבן־סירא חשוב ללמד את תלמידיו שלמעשה העשירים ובעלי השררה פועלים מתוך אינטרס ואין להאמין לצביעות הרבה בה

<sup>112</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 729; קלוד־בנאגס, פרו וליסן 2003: 114, 116; סגל תשי"ט: פא-9; סקהאן ודיללה 1987: 249-255.

<sup>113</sup> לטענתו של רייט, בן־סירא מקדיש בספרו שני חלקים עיקריים לנושא הסעודות כהדרכה לתלמידיו והם לא 12-18 ולב 1-13. להרחבה בנושא, ראו רייט 2008: 85-86 וכן הורסליי וטילר 2002: 86.

הם פועלים בכדי שלא יוליכו אותם שולל.<sup>114</sup> שוב, לפנינו גישה מאד פרגמטית אשר לא חותרת לתיקון כללי של החברה, שיתכן ולפי בן־סירא רקובה מהיסוד ואין לו אפשרות לשנותה, אלא רק להדריך את שומעיו כיצד להימנע מפגיעה פוטנציאלית עד כמה שניתן בתוך המציאות הנתונה.

יש להתייחס לעשירים ולבעלי השררה באופן זהיר. היחסים עמם מורכבים ועל הפרט לנקוט במשנה זהירות בעת שיח עמם בשל היותם מסוכנים ובלתי צפויים.

---

<sup>114</sup> רייט 2008 : 78.

#### 5.1.א. סיכום: מלך, מלוכה ושלטון

בחלק זה הקבוצה החברתית שרוב הפתגמים פונים אליה היא קבוצה הנהנית מרמה מסוימת של מגע עם השלטונות ואף השתלבות בתפקידים סמי-בכירים. אנו למדים מכך כי מעמדו של בן-סירא הוא יחסית גבוה. אם אכן הדבר נכון ונמעניו של בן-סירא עומדים בקשרים עם השלטון, עלינו לשער מה היא זהות השלטון. בהקשר זה חשוב לציין את השערות של הורסליי וטילר שמניחים כי כאשר מצאנו בספר התייחסות למלך, מדובר במלך התלמי או הסלווקי.<sup>115</sup> חוקרים אלה טוענים ששופט, מושל ושר הן משרות הנהגה בכירות, אך משניות למלך. לטענתם ההתייחסויות השונות של בן-סירא לשליטים מתייחסות כולן לשליטים של "מדינת-המקדש" היהודית: "בהנחה שיהודה עמדה תחת שליטת הכהן הגדול כמנהיגה הפוליטי, אזי מנהיגים אלה דוגמת שליטים שופטים ובני אצולה הם חברי המעמד הכהונה האריסטוקרטי בירושלים".<sup>116</sup> עם זאת יש לציין שיש פסוק אחד שבו כתוב שהמלך שולט על עיר ולא על ממלכה: "מלך פרוע ישחית עיר" (י 2), פרט זה פותח פתח לפרש ש'מלך' אינו כינוי דווקא למלך של האימפריה כולה אלא לשליט מקומי. אם נלך בדרך זו, רק בפתגם על המלכות העוברת מגוי אל גוי נפרש "מלך" במובן המילולי.

הניגודים בהערכת המלך בספר יוצרים קושי פרשני. לעליל התייחסתי לטענותו של הנגל שמסבירה את הפערים באמצעות שיוך לתקופות השונות: לדעתו, העצות החיוביות בדבר הבכירים בספר שייכות לשלטון התלמי בעוד עצות שליליות בדבר הבכירים שייכות לשלטון הסלווקי, שלטון המאופייין כמושחת. קיימת גם אפשרות אחרת והיא שהפתגמים לא משקפים ראליה כלל אלא רק ממשיכים לפתח נושא מסורתי בספרות החכמה מבלי שבמציאות של בן-סירא עצמו יש לו ביטוי.

לעניות דעתי בן-סירא מצטייר כאדם אשר סבב בחוגים הגבוהים יותר והיה בעל נגישות לאנשים אשר שירתו את המלך ואנשים שהיו בתפקידי מפתח, אך דבריו לא היו מיועדים לאנשי האצולה עצמם. בהקשר זה אפשר לצטט את דבריו של פוקס, כי כי אמירות חוכמתיות רבות לגבי מלך ומלוכה מיועדות לאנשים שיעניקו שירות בנוכחות המלך ואינן מיועדות לאנשים רמי מעלה ואצילים. על אנשים אלה ללמוד את מקומם ואת דרכי ההתנהגות המתאימות ולא לנסות "להרים" את עצמם במעמדם כי הדבר עלול להיות מסוכן ויגרום להם נזק.<sup>117</sup> לתפיסתי, השוני בין הפתגמים נובע ממגוון המצבים שאליהם עשויים להיקלע משרתי המלך, הסופרים ופרחי הפקידות שמשמשים כנמעניו של בן סירא. עם זאת ניתן לראות בבירור את תפיסת עולמו העקרונית של בן-סירא בסוגיות אלה. השקפתו לגבי שלטון ומלוכה הינה מאידך גיסא פרגמטיסטית ומתבוננת על השלטון בביקורת ורואה את חולשותיו וסכנותיו, אך מאידך גיסא אינה מבקשת 'לשבור את הכלים' אלא מייעצת לפרט כיצד לבוא עימו במגע בצורה הטובה ביותר לאור סכנות אלה. גם היעדרה של שאיפה לתיקון חברתי כולל, ובמקומה ההתעניינות בתועלת לפרט בהתאם לאוריינטציה המסורתית של ספרות החכמה, ראויה לציון.

נוסף על עקרונות אלה, ניתן להבחין בחלק זה בשני מסרים נוספים העולים מן הכתוב:

1. המסר המרכזי שחוזר על עצמו בפסוקים השונים (ד 27, ז 4-6, ח 8, ט 13, י 3-1, יג 8-13) הוא נקיטת משנה זהירות בקרב המלך, בני אצולה, דמויות בעלות שררה, עשירים

<sup>115</sup> ראה הורסליי וטילר 2002: 81; גורינג 2009: 114 ועוד.

<sup>116</sup> הורסליי וטילר 2002: 82-83.

<sup>117</sup> פוקס 2009: 779-781.

וכדומה. זאת לנוכח כוחם ויכולותיהם, ומתוך כוונה לשמור על חיי הפרט. במקרה של המלך – השמירה על חיי הפרט היא במובן של חיים ומוות ממש, זאת משום שבכוחו לקחת חיי אדם במידה וירצה בכך. אם מתייצבים בפני המלך או אנשים במעמד הגבוה – יש להגיע מוכנים ולדעת היטב כיצד לנהוג ומה לומר.

2. מסר חשוב נוסף שחוזר על עצמו בפסוקים (ז 4-6, י 8): כסף וגאווה מובילים להשחתת אמות המידה והצדק. אלה הם הגורמים לכך שהעולם פועל בדרך של מרמה וחוסר צדק. לאור זאת יש לקחת בחשבון כי ניסיון הפיכה כנגד אדם ממעמד גבוה דוגמת שופט, הופך את הפרט אוטומטית חשוף לשחיתויות ועל כן יש לשקול היטב האם הדבר כדאי.

בפנינו תמונה של דמויות שלטוניות הנגועות בשחיתות, ומאפשרות לכספים להשפיע על אמות היושר והצדק, ומעליהן מלך בעל השפעה עצומה וישירה על נתיניו היכול לסיים חיי אדם בהחלטה של רגע, ולפיכך יש להקפיד להיזהר ממנו ומהאנשים בשלטונו. מן התיאורים עולה תמונה עגומה של הסביבה השלטונית עליה מנצח המלך. במציאות כזו ניתן להבין היטב מדוע בן־סירא מדריך את קהל קוראיו (בין אם תלמדיו ובין אם לא) כיצד כדאי לנהוג בקרב המלך ואנשי השלטון בהקשר הפרט ולא מנסה לשאוף לתיקון חברתי כולל.

5.2. חומריות, עושר ועשירים

5.2.1 ג 17-18, 11820

כתב יד A :

פסוק

- |                                  |                         |
|----------------------------------|-------------------------|
| (17) (א) בני בעשרך התהלך בענוה   | (ב) ותאהב מנותן מתנות   |
| (18) (א) מעט נפשך מכל גדולת עולם | (ב) ולפני אל תמצא רחמים |
| (20) (א) כי רבים רחמי אלוהים     | (ב) ולענוים יגלה סודו   |

כתב יד C :

- |                                       |                          |
|---------------------------------------|--------------------------|
| (17) (א) בני את כל מלאכתיך בענוה הלוך | (ב) ומאיש מתן תאהב       |
| (18) (א) בני גדול אתה כן תשפיל נפשך   | (ב) ובעיני אלהים תמצא חן |
| (20) -                                | -                        |

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ובכתב יד C. שני כתבי היד מציגים נוסח שונה אך הרעיון המרכזי הוא הענוה שברסירא מעלה אותה על נס. בכתב יד A ההמלצה לנהוג בענוה נוגעת לתחום הכלכלי-חברתי ("בעשרך" – 17א, "נותן מתנות" – 17ב, "גדולת עולם" – 18א) בעוד בכתב יד C יש התייחסות למעמד חברתי אך לאו דווקא כלכלי. פסוק 18 אמנם שונה בניסוחו בשני כתבי היד אך כוונתו זהה, והוא ממליץ על הצנעלכת: אם בהסתפקות במועט (כתב יד A) או בהצטנעות באופן כללי (כתב יד C). התרגום היווני תואם את נוסח כתב יד C, בעוד התרגום הסורי תואם לכתב יד A. בפסוקים. בתרגום הלטיני אנו מוצאים שילוב של שתי המסורות.<sup>119</sup> על אף השוני בין החלקים, הרעיון המרכזי באשר לאימוץ דרך של ענוה לא משתנה. "ומאיש מתן תאהב/ ותאהב מנותן מתנות" לכאורה נדמה שפסוק זה טוען שאדם שמצניע את עושרו אהוד יותר מאדם שמבליט אותו אפילו אם הוא משתמש בו כדי להרעיף מתנות על אחרים. אנשים מעדיפים אדם שאינו מתרברב בעושרו, גם אם הם עשויים להפסיד בשל כך הטבות שהיו מקבלים מן העשיר המבליט את נכסיו.

פירוש

ההמלצה הכללית לנהוג בצניעות מוכרת מספרות המקרא בכלל וספרות החכמה בפרט, אך כאן היא מקבלת צביון חברתי-כלכלי כיוון שהיא עוסקת בהצנעת עושר ופונה אל בעלי ההון. בקטע בעל גון חכמתי מספר ירמיהו אנו מוצאים עצה דומה המיועדת אל העשיר: "כֹּה אָמַר יְהוָה ... אֶל-יְתֵהֱלֵל עֶשְׂרִי בְּעֶשְׂרֹ" (ירמיהו ט 22). הדברים מתאימים לפסוקים לא 8-11 המתארים עשיר אידאלי אשר פועל בדרך הגונה ומוסרית.<sup>120</sup> אם לנסות להציב את ההוראה שלפנינו במסגרת היסטורית, יש לציין שעשירי התקופה מתוארים בספר בן סירא בנימה שלילית: הם מנצלים את החלש, רודפי-בצע, מטים משפט ועוד. הנגל מייחס זאת להשפעתם של ההלניזם ודרכי חשיבה זרות על החברה הגבוהה ביהודה, כפי שתיארתי בפרק המבוא. אלמנטים אלה השפיעו ישירות גם

רקע חברתי-כלכלי

<sup>118</sup> פיאטרסמה ורייט 2007 : 721-722 ; קלדוד-בנאגס, פרר וליסן 2003 : 74 ; סגל תשי"ט : יז, יז ; סקהאן ודייללה 1987 : 158-160.

<sup>119</sup> קלדוד-בנאגס, פרר וליסן 2003 : 74

<sup>120</sup> וראה דיון נרחב ורלוונטי לנושא על פרק לא 5-11 בפרק 5.2.8.



על המצב הכלכלי.<sup>121</sup> סגל מכליל וקובע כי בספר בן־סירא באופן כללי נשפטת החברה הגבוהה של החברה היהודית לשלילה, וזאת בשל התקרבות ליוונים המצרים והסורים, ובעיקר למעמד של העשירים העריצים שכל עניינם היה בצע ותענוגות.<sup>122</sup>

חשוב לציין כי הנמענים כאן, בדומה למה שראינו גם בחלק "מלך, מלוכה ושלטון" אינם מדלת העם. בן סירא ככל הנראה היה שייך למעמד שהיווה מעין חולית קישור בין העשירים ובעלי השררה לבעלי מעמד נמוך יותר ועל כן העצות של בן סירא מניחות כי גם עשירים יישמעו להן, דבר שמחזק את הפרופיל האפשרי של התלמיד החכם, נמען העצות אודותיו ארחיב בסיכום חלק זה.<sup>123</sup>

השקפות חברתיות-כלכליות

בן־סירא אינו מגנה את העושר כשלעצמו ואינו רואה בעושר רע מהותי, אך ממליץ לעשיר לנהוג בצניעות כלפי אלוהים והאדם. לפי גישתו של בן־סירא דרך הצניעות והענוה תביא לקידום תיקון המצב החברתי, לפחות באופן חלקי, וכן תתרום לפרט הפועל כך משום שיוערך בידי האל.

5.2.2. ה 1-1243

- |                             |                             |      |
|-----------------------------|-----------------------------|------|
|                             | (1) (א) אל תשען על חילך     | פסוק |
| (ב) ואל תאמר יש לאל ידי     | (ג) אל תשען על כוחך         |      |
| (ד) ללכת אחר תאות נפשך      | (א) אל תלך אחרי לבך         |      |
| (ב) ועיניך ללכת בחמודות רעה | (2) (א) אל תלך אחרי לבך     | פסוק |
| (ב) כי ייי מבקש נרדפים      | (3) (א) אל תאמר מי יוכל כחו |      |

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. הפסוקים קוראים לפרט שלא לבטוח בעושרו או בכוחו ופסוק 2 המתועד רק בנוסח העברי מוסיף אזהרה שלא להתפתות לחטא.<sup>125</sup> פסוק 2 מהווה לגרסה קצת שונה של פסוק 1 חלקים ג-ד, כנראה משנית בנוסח העברי.

פירוש

בפסוק 3 יש לתקן על פי היווני, הסורי והלטיני, ולקרוא: 'מי יוכל כוחי', היינו, הפסוק מצטט טענת התפארות של אדם עשיר ורב כוח שסבור כי איש לא יוכל להכניעו, ומזהיר אותו כי האל ידרוש מידו את עלבונו של נרדפיו.<sup>126</sup>

פסוקים אלה ממשיכים את הרעיון שהובע קודם בפרק ג 17-18, 20: קריאה לבעל ההון והכוח לנהוג בענוה ובריסון, כולל פירוט של הסיבות לכך: תחושתו של העשיר כי כוחו בלתי מוגבל היא אשליה, שכן האל הכל יכול מגביל כוח זה וינקום את נקמת נרדפיו. הנגל כדרכו מציב אזהרה זו במסגרת היסטורית מסוימת: לטענתו, פסוקים אלה מכוונים נגד האצולה ביהודה, שאיבדה את דרך אבותיה, חיה בעושר ונוחיות ובד בבד בנרפות דתית ואמונית והיתה מועדת מטבעה להפקרות

רקע חברתי-כלכלי

<sup>121</sup> הנגל 1974 (I) : 138.

<sup>122</sup> סגל תשי"ט : 11. וראו הרחבה על נושא זה בפרק הסיכום על "חומריות, עושר ועשירים" (א.5.2).

<sup>123</sup> להרחבה ראו רייט 2008 : 88-86.

<sup>124</sup> פיאטרסמה ורייט 2007 : 723 ; קלדוך־בנאגס, פרר וליסן 2003 : 80, 82 ; סגל תשי"ט : ללב ; סקהאן ודי־ללה 1987 : 179-183.

<sup>125</sup> ובהקשר לפסוק 2 לדוגמה ראו דברים טו 39 : "וְהָיָה לְכֶם לְצִיצַת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת־קַל־מַצֹּת הַזֶּה וְעִשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּוּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר־אֵתֶם זֵנִים אַחֲרֵיהֶם" ; איוב לא 7 : "...וְאַחַר עֵינֵי הַלֵּךְ לְבִי וּבְכַפִּי דָבַק מֵאוֹם".

<sup>126</sup> בן סירא מפרש בחלק זה את קהלת ג 15 : " מֵה שֶׁהָיָה כְּבָר הוּא וְאֲשֶׁר לְהִיּוֹת כְּבָר הָיָה וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת נַרְדְּפָיו".

בתקופה ההלניסטית.<sup>127</sup> לדעת הנגל, העשירים נשפטים בספר בן־סירה לשלילה, ומבזים בשל מעשיהם, ואזהרות אלה נועדו לגרום להם להרהר במעשיהם. אפשר להקשות על טענת הנגל ולשאול, כיצד העלה בן־סירה על דעתו שהעשירים, שלהם הוא מנוכר לשיטתו של הנגל, יקראו את עצותיו ויישמעו להן? קושיה זו מובילה אותנו להנחה אלטרנטיבית, שלפיה אזהרות דוגמת אלה לא נועדו לאוזני האצולה המתיוונת, אלא לאלה מבין תלמידיו של בן־סירה אשר עתידים לעבוד בשירות אוכלוסייה בעלת שררה זו. לפי השערה זו, החכמים־הסופרים אשר באים במגע עם עשירים ובעלי כוח משמשים, בתפיסתו של בן סירה, כגורם מתווך אשר חושף את השכבה העשירה לעצות החכמה שלו. זאת בדומה לתפקידם של חכמי החצר בתקופת בית ראשון כפי שהיא משתקפת בספרות החכמה המקראית הקלאסית.<sup>128</sup>

על הציר בין פרגמטי לאידאולוגי, האזהרה שלפנינו נראית כאידאולוגית יותר. שלא כמו עצות אחרות ביחס לעושר, היא לא מתייחסת לעושר כמכשיר ראוי ומומלץ להצלחה בחיים, אלא מסתייגת ממנו ומגנה את שיכרון הכוח שהוא מביא עימו.

השקפות  
חברתיות-כלכליות

5.2.3. ח 1-1292

שתי צלעות בכל פסוק :

(א) אל תריב עם איש גדול	(1)	(ב) למה תשוב על לבו
(ג) אל תריב עם קשה [מך]		(ד) למה תפול בידו
(א) אל תחרש על איש לא הון	(2)	(ב) פן ישקל מחירך ואבדת
(ג) כי רבים הפחיתו זהב		(ד) והןן] משגה ל]ב נדיבים

פסוק

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. הפסוקים מהווים חלק מרצף אזהרות בנושאים שונים שהחל בפרק ז והמשיך לתוך פרק ט. פסוקים 1-2 הינם אזהרה שלא לריב עם אדם חזק ממך או עשיר ממך כדי לא להיפגע מכך.

פירוש

ניתן לפרש את "איש גדול" (א1) כעשיר. ניתן לראות לדוגמה בפרק לא 12: "בני אם על שולחן גדול ישבתה אל תפתח עליו גרונך" ובתרגום הסורי נוספת המילה "איש" לפסוק, בכוונה לשולחן של איש עשיר.<sup>130</sup> וראה גם שמ"א כה 2: "וְאִישׁ בְּמַעוֹן וּמַעֲשָׂהוּ בַּכְּרָמִל וְהָאִישׁ גְּדוֹל מְאֹד וְלוֹ צֶאֱן שְׁלֶשֶׁת-אַלְפִים וְאַלְף עִזִּים וְיָהִי בְגֹז אֶת-צֹאֲנוֹ בַּכְּרָמִל"; שמ"ב יט 33: "וּבְרֹזְלֵי זָקֵן מְאֹד בֶּן-שְׁמֹנִים שָׁנָה וְהוּא-כֻלְכֵּל אֶת-הַמֶּלֶךְ בְּשִׁיבְתוֹ בְּמַחְנֵים כִּי-אִישׁ גְּדוֹל הוּא מְאֹד".

משמעות המילה "קשה" (ג1): אדם בעל אופי קשה. השוו לשמ"א כה 3: "שֵׁם הָאִישׁ נָבֵל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אֲבַגְלִל וְהָאִשָּׁה טוֹבַת-שָׁכֶל וַיִּפֹּת תֹּאֵר וְהָאִישׁ קָשֶׁה וְרַע מַעֲלָלִים..."; שמ"ב ג 39: "וְאֶלְכִי הַיּוֹם רַךְ וּמְשׁוּיִם מְלֶךְ וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קָשִׁים מִמֶּנִּי יִשְׁלַם יְהוָה לַעֲשֵׂה הָרָעָה כְּרַעְתּוֹ".

<sup>127</sup> ראה הנגל 1974 (I): 142.

<sup>128</sup> לדוגמה בספר משלי: יד 35: "רְצוֹן מְלֶךְ לַעֲבֹד מִשְׁפִּיל וְעִבְרָתוֹ תִּהְיֶה מְבִישׁ"; טו 14: "חֲמַת מְלֶךְ מְלֶאכִי קִנְיֵת וְאִישׁ חָכֵם יִכְפְּרָנָה"; יט 12: "נִהַם כְּכַפִּיר זַעַף מְלֶךְ וְכֹטֵל עַל עֵשֶׂב רְצוֹנוֹ"; כ 2: "נִהַם כְּכַפִּיר אֵימַת מְלֶךְ מִתְעַבְרוֹ חוֹטָא נִפְשׁוֹ"; כב 29: "חֲזִיתָ אִישׁ מְהִיר בְּמִלְאֲכָתוֹ לִפְנֵי מְלָכִים יִתְנַצֵּב בַּל יִתְנַצֵּב לִפְנֵי חֲשָׁפִים"; כג 1: "כִּי תִשָּׁב לְלַחֹם אֶת מוֹשֵׁל בֵּין תְּבִין אֶת אֲשֶׁר לִפְנֵיךְ".

<sup>129</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 725; קלדוד־בנאגס, פרו וליסן 2003: 94; סגל תשי"ט: נא-נב; קרנשוואר 1997: 697-698; סקהאן ודי-ללה 1987: 209-211.

<sup>130</sup> קלדוד־בנאגס, פרו וליסן 2003: 192.

פסוק 2 מתמקד בנושא הכסף. בגוף הטקסט מופיע הנוסח הבלתי מובן בהקשרו "איש לא הו", אך בשולי כ"י A מופיעה הערה בנוסח הערות המסורה: ק' לו, היינו: הקרי הינו 'לו'. קרי זה תואם את נוסח היווני והסורי, ואפשר למצוא דוגמאות דומות לו בספרי המקרא.<sup>131</sup>

את המילה "תחרש" יש לפרש כנראה כמתייחסת לחרישת מזימות.<sup>132</sup> היווני והסורי מתרגמים "אל תריב", ואולי כך גרסו. מכל מקום המשמעות הכללית של צלע זו ברורה: היא קוראת שלא להתעמת עם אדם בעל הון, בין באמצעים מניפולטיביים ובין בעימות ישיר. צלע 2ב עוסקת בתוצאה הלא רצויה שעשויה להתקבל אם האזהרה בצלע א לא תכובד: בעל ההון ישחד את השופט נגדך. לפנינו אפוא שתי אזהרות נרדפות, הנוגעות להימנעות מפני עימות עם בעל הון או כוח.

בצלעות ג2-ד התייחסות ישירה לנושא העושר. המילה הקשה "הפחז" מתפרשת בתרגום הסורי והיווני כ"הִרְס". אחיטוב מסביר כי פחזות הינה חוסר אחריות, פזיזות והיעדר שיקול דעת.<sup>133</sup> פירושו של אחיטוב נראה הולם במיוחד כיוון שהוא יוצר תקבולת נאה עם הפועל "משגה" ב22 אשר גם הוא עוסק בהשפעתו השלילית של הכסף. בתרגום היווני ובתרגום הסורי מתפרשת המילה "נדיבים" (ד2) כמלכים, וקשה לקבוע אם יש כאן פרשנות או גרסה אחרת. פוקס מסביר כי נדיב יכול להתפרש גם כעשיר וגם כאיש אצולה.<sup>134</sup> לסיכום, צלעות ג-ד בפסוק 2 משמעות כנימוק לאזהרה שבאה קודם לכן, ומסבירות כי העשיר עשוי להשתמש בכסף כדי להטות את הכף כנגד מתנגדיו אצל המלך (כך היווני והסורי) או האצילים בעלי ההשפעה (כך בנוסח העברי). על כן על הפרט להיזהר מעימות עם העשיר שמא יפגע.<sup>135</sup>

ניכר כי פסוקים אלה אינם מכוונים כלפי המעמדות הנמוכים ביותר בחברה. האזהרות שבהם מכוונות בבירור כלפי אנשים שיש להם מגע עם גורמים בעלי השפעה רבה אשר לפי חלק מן הגרסאות מקורבים למלך. בן סירא פונה כאן אל אנשים שעשויים אף להעלות על דעתם להיכנס לעימות עם גורמים אלה מבלי לתת את ליבם לעובדה שהללו עשויים להיות חזקים או עשירים מהם. החכם מזהיר את שומעי לקחו להכיר את מעמדם ביחס לחזקים מהם בכוח, בממון או בהשפעה, ולפעול בחוכמה בהתאם למקומם בסולם החברתי. האם ניתן לזהות אישים אלה, אשר יש להם שיג ושיח עם האליטות אך מאידך גיסא הם אינם נמנים עם הגורמים החזקים ביותר בירושלים? לטענת רייט, בן סירא פונה כאן לתלמידיו, אשר מעמדם היה דווקא קרוב יותר

רקע חברתי-כלכלי

<sup>131</sup> ניתן לראות כאן קונוונציה של קרי וכתוב בספר בן סירא. להרחבה ראו ריי וז'וסטן 2011: 107. דוגמאות בהן חילוף כתב-קרי במקרא: "אם-רעה פְעִינִי אֲדִינָה אֲשֶׁר-(לא) [לו] יְעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא-יִמְשַׁל לְמִכְרָה בְּבִגְדוֹ-בָה" (שמות כא 8), "אִף אֶת-זֶה תֹאכְלוּ מִכֹּל שְׂרָץ הָעוֹף הַהַלֵּךְ עַל-אֲרְבַּע אֲשֶׁר-(לא) [לו] כְּרָעִים מִמַּעַל לְרִגְלָיו לְנֹתֵר בְּהֵן עַל-הָאָרֶץ" (ויקרא יא 21) ועוד.

<sup>132</sup> וראה בן סירא כו 22: "קורץ עין חורש רע ויודעו יסור ממנו"; משלי ג 29: "אל-תִּחְרֹשׁ עַל-רֵעֶךָ רָעָה וְהוּא-יֹשֵׁב לְבִטָּח אֲתָךְ".

<sup>133</sup> אחיטוב 2006: 43. וראה גם בן סירא יט 2: "יין ונשים [יפח] יזו לב". צפניה ג 4: "נביאיה פוחזים אנשי בגדות"; ירמיה כג 32: "ויתעו את עמי בשקריהם ובפחזותם"; בראשית מט 4: "פחו כמים"; שופטים ט 4: "אנשים ריקים ופוחזים".

<sup>134</sup> פוקס 2009: 650. לדוגמה משלי יט 6: "רַבִּים יִחְלוּ פְּנֵי נְדִיב וְכָל הָרַע לְאִישׁ מִתָּן"; משלי כה 7: "כִּי טוֹב אֶמְרָ לְךָ עֲלֵה הִנֵּה מִהַשְׁפִּילְךָ לְפָנֵי נְדִיב אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ".  
<sup>135</sup> להרחבה ראו רייט 2008: 75-78.

לעשירים מאשר לעניים. לדעתו, פסוקים אלה מעניקים הזדמנות להביט אל מעמדו המיוחד של החכם במאה השנייה והשלישית לפנה"ס בירושלים, כאשר ניתן לראות את הדגש הרב של בן סירא על שמירת יחסים טובים וראויים של תלמידיו עם אלה הממוקמים היררכית במעמד גבוה יותר ואשר להם תלמידיו זקוקים לשם עבודה.<sup>136</sup> הורסליי וטילר מצטרפים לדברים: לטענתם הנמען בפסוקים אלה – אדם בעל מעמד מעט נמוך מהעשירים ובעלי הכוח והעוצמה אך מאידך בעל קשרים עם אישים אלה, אשר לומד כיצד לכלכל את צעדיו ביחסיו עם בעלי השררה, מתאים לזהותו של בן סירא עצמו ולזהותם של תלמידיו. בעיניי, פרשנות היסטורית ספציפית לפסוקים אלה מופרזת מעט, ומוטב לפרש כי לפנינו אזהרה חוכמתית קלאסית הנוגעת לזהירות שיש לנקוט ביחסים עם החזקים והעשירים.<sup>137</sup>

בנקודה זו ראוי להתייחס לסוגיית הפרגמטיזם. כפי שצינתי בסיכום החלק הקודם, בן סירא לא מנסה לייצר תיקון חברתי כולל: הוא לא טוען כאן כנגד הסתבכות בריב כיוון שריב הוא מעשה לא ראוי, אלא כיוון שהוא מעשה לא חכם או לא משתלם. סוג זה של הנמקה מעיד על תפיסת עולם מפוכחת ופרגמטית שאינה מבקשת לעצב מחדש את המציאות החברתית אלא להתחשב במציאות הקיימת על פגמיה המוסריים ולהתאים אליה את התנהגותו של הפרט על מנת שייפגע כמה שפחות תוך שמירה על ערכיו. בן סירא מקבל כמו בן מאליו את העובדה שעשירים ובעלי כוח עשויים להשתמש בכסףם ובהשפעתם כדי להטות משפט וכדי לקנות את המלך. הוא אינו מצפה מן המלך או מן האליטות לנהוג בצדק, ונותר לו רק ללמד את תלמידיו להבין בדיוק את מקומם בסולם החברתי כדי שיוכלו להשיג את מרב התועלת מבלי להיפגע. כך, בפנינו קבלה של העולם כמות שהוא והמטרה היא לגרום לתלמידיו ולשומעיו להתנהל בתוכו באופן המיטבי ביותר עבורם.

שני עניינים עיקריים בפסוק זה: 1. נקיטת משנה זהירות ביחס לקשרים עם העשירים והחזקים ממך בכדי למנוע פגיעה בפרט הנמצא במעמד הנמוך מהם. 2. הבנה כי הכסף עלול להטות את אמות המידה של היושר והצדק של הפרט, זאת ככל הנראה בשביל למנוע פגיעה פוטנציאלית בפרט הנ"ל. השקפה זו ממשיכה את ההמלצות הפרגמטיות במציאות החברתית הכלכלית של בן סירא, כאשר ברצונו להציג את הדרכים הנכונות ביותר בעיניו להתקיים במציאות זו.

השקפות חברתיות-כלכליות

5.2.4. יא 18-19<sup>138</sup>

צמד פסוקים:

(א) יש מתעשר מהתענות	(18)
(ב) [ויש] יח[י]ב שכרו	
(א) ובעת [אמר] מצאתי נחת	(19)
(ב) ועתה אכל [מ]טוב[ת]י	
(ג) לא ידע י[--] חל[ף]	
(ד) וע[ז]בו לאחר ומת	

פסוק

שני פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. הקטעים המחוקים יוצרים קשיים פרשניים.

פירוש

<sup>136</sup> ולהרחבה ראו שם: 78 הערת שוליים מס' 16, 84-85.

<sup>137</sup> הורסליי וטילר 2002: 80, 84; סקהאן ודייללה 1987: 211.

<sup>138</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 728; קלדוך-בנאגס, פרו וליסן 2003: 108; סגל תשי"ט: סט, עא-עב; סקהאן ודייללה 1987: 236-237, 239.

ההתענות (18א) היא דלות או עוני, כלומר: הפסוק מתאר אדם שהתעשר תוך חי דוחק ודלות שאיפשרו לו לחסוך את כספו, אך לעומת זאת החלק השני קשה יותר.

ביווני ובלטיני ניתן לפרש את המשמעות כ"זוה חלק שכרו", כלומר, הוא חוסך את שכרו מתוך הדלות שגזר על עצמו. אם להתחשב באותיות ששרדו במגילה, נראה להציע השלמה כגון "זוה יחייב שכרו". סגל מציע חלופה ב'18 כ'אשר מחליף את המילה "ויש" במילה "והוא", כלומר לפיו כוונתו כי האדם המתעשר מההתענות – הוא האדם שיחייב שכרו משום שלפיו ההתענות היא היוצרת השכר והעושר ומהווה פיצוי לאותה התענות. בהחלפה זו מסתמך על התרגום היווני "א) האחד יכול להתעשר מעוניו (ב) ועבור אחר העושר יכול לא ללכת בעקבותיו" המתייחס לאותו האדם בשתי הצלעות של פסוק 1. התרגום הסורי לעומת זאת מתייחס לאדם אחר מזה המתעשר מהתענות: בתרגום הסורי ניתן לראות בצלע א אדם שכן מצליח להתעשר (בזכות חיי ההתענות שלו) ובצלע ב אדם שלא מצליח לשמר את עושרו. לפי היווני כאמור מדובר באותו האדם, כאשר הטענה העולה בצלע ב היא כי ההתעשרות הנזכרת בצלע א היא שכרו וחלקו של החסכן שגזר על עצמו עניות זמנית כדי להתעשר בעתיד. אך סיפורם של העני והעשיר לא תם כאן: פסוק 19 מלמד שכאשר העשיר מבקש ליהנות סוף סוף מן העושר שצבר, הוא לא זוכה לכך כיוון שמותו בא עליו כהרף עין (=לא ידע מה יחלוף), ועושרו עובר לאדם אחר או ייתכן ומדובר בעשיר אשר פשוט לא מצליח לשמר את עושרו, זאת למרות שאינו נאלץ לחסוך לשם כך. על פי התרגום היווני, עשיר ביש מזל זה אינו אלא החסכן שהקדיש את חייו לצבירת ממון תוך שהוא גוזר על עצמו עוני, אך לבסוף לא זכה ליהנות ממנו עקב מותו הפתאומי. על פי גרסתו של הסורי לפנינו שני טיפוסים מנוגדים ולשניהם סוף מפתיע: העני שבחוכמתו הצליח לחסוך ולהיעשות עשיר; והעשיר שלא הספיק ליהנות מהונו והותיר אותו במוותו לאדם אחר שיהנה ממנו במקומו. הדברים מבוססים על דברי קהלת ב' 18-21.<sup>139</sup> ניתן להניח כי ב'סירא מושפע מקהלת ומדבריו, אך ניתן גם לשער מדובר ברעיונות אופייניים ליהדות של ראשית התקופה ההלניסטית.

ניתן לראות כאן התייחסות לקיומם של עניים ועשירים שהמצב הכלכלי מאפשר לאנשים להתעשר תוך חסכנות (מה שמצביע על מוביליות חברתית מסוימת), אך מאידך יש חוסר אמון מסוים ביציבות החברתית, כי אדם לא מאמין שרכושו יעבור ליורשים חוקיים. עם זאת, כן יש לציין שהדברים לא ברורים בצורה חד משמעית וככלל קשה להסיק משהו ברור מאד לגבי הרקע הראלי מתוך פתגם זה.

רקע חברתי-כלכלי

הפתגם מנוגד לרוחה של ספרות החכמה הקלאסית והוא פתגם הבל ברוח קהלת. בגרסה המשתקפת ביווני, שהיא הניהיליסטית ביותר, טוען בן סירא שאין טעם לחסוך כי אין לדעת מתי יוכל האדם ליהנות מרכושו ורומז שעדיף Carpe Diem, רעיון מובהק של קהלת שלכאורה לא כל כך מתאים לבן סירא עצמו. הגרסה בסורי קצת מתונה יותר ומצביעה על מקרים שבהם עני יכול להפוך לעשיר באמצעות חסכון, אך גם על מקרים שבהם עשיר יכול לאבד את כל עושרו, כלומר לא מדובר בחוסר אמון מוחלט בעושר, אך זוהי עדיין הצהרה על אופיו הבוגדני והחמקמק, זאת

השקפות חברתיות-כלכליות

<sup>139</sup> "וְשָׂנְאֵתִי אֲנִי אֶת כָּל עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ שֶׁאֲנִי חוֹנֵן לְאָדָם שֶׁיְהִי אַחֲרָי: וּמִי יוֹדֵעַ הַחֶכֶם? הֲיָהָה אוֹ סָכֵל וְיִשְׁלַט בְּכָל עֲמָלִי שֶׁעֲמַלְתִּי וְשֶׁחֲכַמְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ גַּם זֶה הַבָּל: וְסִבּוֹתַי אֲנִי לְאִשׁ אֶת לִבִּי עַל כָּל הָעֲמָל שֶׁעֲמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: כִּי יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּחֶכְמָה וּבִדְעָה וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עֲמַל בּוֹ יִתְגַּנְּנוּ חֲלָקוֹ גַּם זֶה הַבָּל וְרָעָה רַבָּה" (קהלת ב' 21-18).

בניגוד לספרות החכמה הקלאסית שמעריכה עושר שמשולב עם ערכים, וממליצה לאדם לנסות להשיגו בחכמה.<sup>140</sup>

5.2.5. כח 10<sup>141</sup>

צמד פסוקים

פסוק	(10) (א) כעצי אש כן תבער	(ב) וכעצמת ריב תרבה
	(ג) כיד אדם אפו	(ד) וכעשרו ירים רגזו

פירוש

צמד פסוקים זה חסר בנוסח העברי, ומבוסס על התרגומים הקיימים, כאשר הנוסח העברי של פסוק זה לפי סגל הינו שיחזור המבוסס על התרגום היווני.<sup>142</sup> לפי התרגום היווני בפנינו ארבע צלעות אשר משמעותן דומה: בהתאם לכמות העץ – גודל הבערה, בהתאם לעקשנות הצדדים – עוצמת הריב, בהתאם לחוזק האדם – יהיה כעסו, בהתאם לעושרו – יביע זעמו. צלעות ג רד חופפות במשמעותן.

התרגום הסורי מעט שונה בצלעות הראשונות משום שלא בנוי באותו אופן מקביל כמו זה היווני. בתרגום חופשי שלי לעברית:

(א) כל שתזרוק לאש – יבער	(ב) וכל שתוסיף לתביעה בוודאי יגבירה
(ג) (כמו) שבח ידיו של האדם, כך הוא כעסו	(ד) וככל שגדול עושרו – כך גדולה יהירותו.

ניתן לראות כי בצלע המשמעותית לדיון הנוכחי (ד) יש הקבלה: ככל שהאדם יותר עשיר – הוא יהיר יותר. הפתגם מציג מעין משל ונמשל: עושרו של העשיר הוא חומר בעירה לרוגזו, וככל שהוא רב יותר כך תגדל אש הרוגז.<sup>143</sup>

רקע חברתי-כלכלי

בפנינו תמונה לא מחמיאה של העשירים, שמייחסת להם גאווה ורגזנות וההערכה השלילית שמעניק בן־סירא לעשירי התקופה בהירה מאד בפסוק זה. בן־סירא מציג את העשיר כאן כטיפוס שלילי באופן מהותי. זאת, שוב, בשונה מגישתה הקלאסית של ספרות החכמה אל העושר והעשיר שהיא חיובית, במגבלות הערכים של ספרות החכמה. הדבר גם מחזק את הטענה שייתכן והפנייה בפסוקים מעין אלה מיועדת לתלמידיו של בן־סירא אשר היו במגע עם האליטה ובעלי השררה, אך כאמור היו במעמד נמוך יותר מהם משום שלא היה להם הכוח השלטוני של שכבה זו.

<sup>140</sup> אחד הרעיונות שעולים כאן בצורה ברורה היא העובדה שעל אף התכוננים הרבים שיכולים להיות לפרט: המצליח להתעשר או לא, החכם בתכוננו או טיפש וכדומה – גורל כולם אחד הוא. בתהלים מט אנו מוצאים מזמור המתכתב עם רעיון זה, כאשר פסוק 11 מדגיש זאת בבירור: "כִּי יִרְאֶה הַקָּמִים מוֹתוֹ יַחַד קָסִיל נְבִעַר יֶאֱבֹדוּ". הפנייה בתחילת המזמור מחזקת את הפנייה המשותפת לעני ולעשיר: "גַּם-בְּנֵי אָדָם גַּם-בְּנֵי-אִישׁ יַחַד עֲשִׂיר וְאֶבְיוֹן" (תהלים מט 3). התפיסה הזו אשר כאמור מתכתבת עם רעיון ניהיליסטי המתקשר לטופוס מתקופות שונות בהיסטוריה של המזרח הקדום. בהקשר הנוכחי הרעיון שעולה הוא שלכאורה על אף כל המאמצים של הפרט להתעשר בכך שיצמצם את ההנאות בחייו, יחיה חיי דלות וכדומה, לא יצליח להבדיל את עצמו בגורלו מזה שלא עשה מאמץ או מהטיפש, זאת משום שייתכן שבדיוק ברגע שירצה ליהנות מפרי עמלו ומאמציו – ימות וישאיר את תוצרי עמלו לאחר שיגיע אחריו. להרחבה על ספרות ההבל, ראו סמט 2015: 1-16.

<sup>141</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 742; קלדוך־בנאגס, פרו וליסן 2003: 178, 180; סגל תשי"ט: קסט, קעב; סקהאן ודי ללה 1987: 360, 365.

<sup>142</sup> סגל תשי"ט: קסט.

<sup>143</sup> טענה זו מתחברת לחלקים שונים בספר המאפיינים את העשיר בצורה שלילית, דוגמת פרק יג 2 ואילך המסבירים על היחסים בין העשיר לעני. פירוט נרחב על פסוקים אלה יובא בחלק 5.3. "יחסים בין החזק לחלש".

מטרתו של בן־סירה היא להציג לקורא מציאות כלכלית־חברתית נתונה במטרה שיוכל לתפקד בתוכה בצורה המיטבית, קרי, שידע את הסכנות האורבות לו ביחסים עם אנשים עשירים וידע להיות מוכן בהתאם. לשם כך הידיעה כי העושר מעצים בפוטנציאל את כעסו של הפרט היא חשובה.

5.2.6. ל 18-20<sup>144</sup>

צמד פסוקים

(18) (א) טובה שפוכה על פה סתום	(ב) תנופה מצגת לפני גלול
(19) (א) מה יט[ב לאל]לי הגוים	(ב) אשר לא יאכלון ולא יר[יחו]
(ג) כן מי שיש לו עושר	(ד) ואין נהנה ממנו בעינו

פסוק

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד B ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. פסוק 19 נשמט מרצף הפסוקים הפנימי ונכתב כהשלמה לאורך צד הדף הימני. פסוקים אלה מציגים מצב של חוסר יכולת ליהנות מדבר שאמור להסב הנאה: מאכלים טובים הנשפכים על פה סתום לא יסבו הנאה כיוון שאינם חודרים אל תוך הפה (18 א). הנמשל: זבחי מתים המונחים על הקבר לא יסבו הנאה למתים (18 ב): הנוסח העברי עשוי להשתמע לכמה פנים, אך פירוש זה משותף לסורי, ליווני וללטיני והולם באופן סביר את העברי). נמשל נוסף דומה בא מיד אחר כך: האלילים אינם יכולים ליהנות מן הזבחים משום שלא יאכלו או יריחו (19 א ו ב). לענייננו חשוב הנמשל השלישי בסדרה, הבא בצלעות ג ו ד בפס' 19 ומתועד בצורתו הנוכחית רק בגרסה הסורית והעברית: אדם שיש לו עושר ואינו נהנה ממנו (לפי התרגום העברי), או אדם שיש לו עושר ואינו משתמש בו (לפי התרגום הסורי). סגל מסביר כי ב־19 ד חלה טעות במילה "בעינו" כאשר המקור הוא "מהונו", קרי אדם הלא נהנה מהונו.<sup>145</sup> ניסוחו של נמשל זה והיעדרו מחלק מעדי הנוסח מחשידה אותו כתוספת מאוחרת.<sup>146</sup> בין אם אנו מתייחסים לפסוק בהקשר של "עינו" במקום "הונו" ובין אם ההיפך, הרי המשמעות הכללית לא משתנה: האדם העשיר אינו נהנה מעושרו בדרך זו או אחרת.

פירוש

הפסוקים מתייחסים לנושא העושר כאשר ההתייחסות אל העושר הינה כאל אמצעי להשגת מטרות הכרוכות בהנאה, ולא צבירת העושר כשלעצמו היא המטרה. עם זאת, הלכה למעשה לא מוצג בפנינו חידוש משמעותי בנושא העושר או על מעמד העשיר בתקופה זו.

רקע חברתי-כלכלי

בפסוקים שלפנינו בן־סירה אינו מגנה את העושר כשלעצמו ורואה בהנאה ממנו דבר חיובי. ניתן לראות את הזיקה בין רעיון זה לבין הגישה שהעושר הוא בר חלוף, ניתן לחסוך ולהיות בעל הון רב אך לא ליהנות ממנו, ועל כן הפסוקים מדגישים את חשיבות ההנאה החיובית שניתן להפיק מן העושר.

השקפות  
חברתיות-כלכליות

<sup>144</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 744; קלוד־בנאגס, פרר וליסן 2003: 190; סגל תשי"ט: קפה, קפז-קפח; סקהאן ודייללה 1987: 378-382.

<sup>145</sup> סגל תשי"ט: קפח.

<sup>146</sup> להרחבה על עניין התוספת ראה שם, שם. על המורכבות בפסוקים ראה סקהאן ודייללה 1987: 379-380.

## צמד פסוקים

- |                          |                              |      |
|--------------------------|------------------------------|------|
| (ב) דאגת מחיה תפריע נומה | (1) (א) שקד עשיר ימחה שארו   | פסוק |
| (ב) ומחלי חזק תפריע נומה | (2) (א) דאגת מחיה תפריג נומה |      |

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד B ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. יש קושי בהבנת הפסוקים, אך אנסה לעמוד על עיקר הדברים.<sup>148</sup> כמה פעולות כאן גורמות להפרעת ה'נומה' (תנומה) או לנזקים גופניים ובריאותיים ("ימחה שארו"): העשיר השקדן, החרוץ והעמל להתעשר – יגרום נזק לגופו ועיסוקיו ומחשבותיו הטורדניות יביאו לכך שלא יוכל להירדם. פירוש זה הולך בעקבות התרגומים העתיקים. סגל מציע לתקן ב'1א, ולגרוס "שקר" במקום "שקד" ובכך מקשר זאת לשקר והחמס של העשיר אשר יפגעו בו.

הפועל "תפריג" נדיר מאוד ומופיע עוד רק בהיקרות נוספת אחת בלשון חכמים (במדבר רבה ז, ד). על פי ההקשר משמעו ככל הנראה להשחית, לקלקל, קרי דאגת הממון תסלק את התנומה והמנוחה. על פי פירוש זה, הצלע הנדונה כופלת את צלע ב בפסוק 1 הקודמת לה.<sup>149</sup> בסיום (ב2) אנו מוצאים התייחסות לחולי: ייתכן שמדובר במחלה קשה אשר תגרום לאדם נדודי שינה, אך לאור ההקשר המתייחס לעניינים כלכליים, ייתכן שלפנינו מטאפורה לעוני המרחיק את השינה מהאדם.

בתקופתו של בן־סירא אנו יודעים על עשירים ואצילים שונים דוגמת משפחת טוביה וכן עשירים שכל מטרתם היה בצע ומימוש תענוגות והנאות שונות (ראו במבוא ההיסטורי לעיל). אלה מוערכים לא אחת בצורה שלילית בידי בן־סירא.<sup>150</sup>

הפסוקים מתארים כיצד העושר יוצר עייפות, מוטרדות ונדודי־שינה. ייתכן כי לא מדובר בעושר גרידא, היות וראינו בל 18-20 כי העושר יכול להביא להנאה, וכן לשמח אדם (מ 26), אך לניסיון הגדלת העושר ("שקד עשיר"), כלומר המחשבות על החומריות הקיימת, זו שעוד רוצה להשיג הפרט, כיצד להגדיל הונו וכיוצא באלה – הם היוצרים את הזרת השינה מעיניו של הפרט. "מרבה נכסים מרבה דאגה" (מסכת אבות ב 8): לאדם בעל הנכסים הרבים והעושר הגדול – סיבות רבות לדאוג משום שיש לו הרבה. גם בקהלת ה 11 אנו פוגשים תפיסה דומה: "מִתּוֹקָה שְׁנַת הַעֲבָד אִם מֵעַט וְאִם הַרְבֵּה יֵאָכֵל וְהַשְּׂבַע לְעֹשֵׂיר אֵינָנו מְנִיחַ לוֹ לִישׁוֹן". בן־סירא מעיר את תשומת הלב לעניין הסכנות הטמונות בעושר ובעבודה להגדלתו: העושר יוצר מתח, עייפות ומדיר שינה מעיניו של

<sup>147</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 744; קלדוך־בנאגס, פרר וליסן 2003: 190; סגל תשי"ט: קפה, קפט-קצ; סקהאן ודיללה 1987: 378-382.

<sup>148</sup> על הקשיים בפסוקים ראו סקהאן ודיללה 1987: 380.

<sup>149</sup> יתכן כי בפנינו גם חילוף בין 'תפריג' ל'תפריע'. בכתב היד בפס' 1 כתוב "תפריע" אך בשוליים מהצד השמאלי המילה תפריג מסומנת בקו (משמאל לפס' 1). המילה "תפריג" כתובה בפס' 2, ובשוליים משמאל לפס' 2 נכתב "מחלה חז תפריג". יתכן ובפנינו חילופים בין גוף הטקסט והשוליים ובעצם המשמעות היא תפריע/תקלקל את הנומה/המנוחה.

<sup>150</sup> להרחבה ראו רייט 2008: 74-77, סגל תשי"ט 10-11 וכן חלק 5.3. בעבודה זו: "היחסים בין החלש לחזק".



הפרט בשל הדאגות השונות הנוגעות לעניינים החומריים שלו. צבירת הון והגדלתו מוערכת בצורה שלילית בפסוקים אלה כאשר בן-סירא מזהיר את קוראיו בעניין הסכנות הטמונות בעושר.

5.2.8. לא 5-11<sup>151</sup>

(5) (א) רודף חרוץ לא ינקה	(ב) ואוהב מחיר בו ישגה
(6) (א) רבים היו חבולי זהב	(ב) והבוטח על פנינים
(ג) ולא מצאו להנצל מרעה	(ד) וגם להושע ביום עברה
(7) (א) כי תקלה הוא לאויל	(ב) וכל פותה יוקש בו
(8) (א) אשרי איש נמצא תמים	(ב) ואחר ממון לא נלוז
(9) (א) מי הוא זה ונאשרנו	(ב) כי הפליא לעשות בעמ[ו]
(10) (א) מי הוא זה שנדבק בו	(ב) והיה לו שלום והיה לו תפארת
(ג) כי ברבות שלום חייו	(ד) אהיה לך לתפארת
(ה) מי ברכו וישלם חייו	(ו) היא לך לתפארת
(ז) מי יוכל לסור ולא סר	(ח) ולהרע רעה ולא אבה
(11) (א) על כן חזק טובו	(ב) ותהילתו יספר [ק]הל

פסוק

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד B ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. בפסוקים אלה אנו מוצאים ניגוד בין הגישה המוצגת בגרסה העברית ובנוסח היווני. צלע א8 ביווני גורסת "אשרי עשיר נמצא תמים", כלומר מדובר בפנייה אל העשירים אשר מלמדת אותם להישאר תמימים ולא להתעוור מן הממון למרות עושרם, בעוד לפי הנוסח העברי האידיאולוגיה של הפתגם היא נגד צבירת עושר ועניין בממון. הפירוש לפסוקים אלה מתחלק לשני חלקים: פסוקים 5-7 ופסוקים 8-11. פסוקים 5-7 מציגים את המכשול ברדיפה אחר העושר: הכסף הוא מכשול וגורם לאדם לחטוא וללכת בדרך שאינה ישרה (פס' 5). העושר (זהב, פנינים) גורם לאדם לחטוא (פס' 6). הכסף הוא מכשול עבור האווילים המתפתים לרדוף אותו, והם יפלו במלכותו (פס' 7). פסוקים 8-11 מציגים את הצד האחר של המטבע: לפי נוסח השבעים האדם העשיר שהצליח להישאר הגון וצדיק. פס' 9-11 משבחים ומהללים אותו, כאשר ניתן דגש לכך שיכול היה לפעול בדרך שבה הוא רוצה: לסטות מדרך הטוב, לחטוא, אך בחר שלא לפעול כך. את האדם הנדון יש להלל בפני הקהל. בנוסח העברי לעומת זאת הם משבחים אדם שכלל לא צבר ממון כיוון שאינו מתעניין בו. הבדל זה בין שני הנוסחים הוא קריטי.

פירוש

הפסוקים מציגים את הצדיק ש"אחר ממון לא נלוז" כדוגמה אישית לציבור כולו. הפסוקים מדברים בשם הציבור בגוף ראשון רבים: מבקשים את האיש הזה כדי להלל אותו, לדבוק בו, ולשמוע בקהל רחב את דבריו. נראה שאיש זה מוצג כמנהיג ציבור. ככל הנראה משמעות המילה "נלוז" הינה "נמשך אחרי. בפס' 10 נדמה כי ג-ו מתחרות ששולבו זו לצד זו. בפס' 10 ז ניתן לראות דברי שבח לצדיק שהממון לא סימא את עיניו ("מי יוכל לסור ולא סר"), אולי משום שהיה יכול לסור מהדרך הטובה בגלל עושרו אך בחר שלא לעשות זאת.

<sup>151</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 744; קלדוד'בנאגס, פרר וליסן 2003: 190, 192; סגל תשי"ט: קפו, קצ-קצב; סקהאן ודי ללה 1987: 379-383.

לטענתו של הנגל, פסוקים דוגמת אלה מעידים על הקורלציה הגבוהה של דברי בן סירא עם המצב ששרר בתקופה ההלניסטית המוקדמת בישראל ועם המאבקים הפנימיים בירושלים שנגרמו בשל החדירה ההלניסטית ובה סגנון החיים ודרכי חשיבה זרות שהשפיעו על המעמד הגבוה.<sup>152</sup>

כפי שהסברתי לעיל, ניתן לראות בהבדלים המשמעותיים בין הנוסח העברי והתרגום היווני: לפי היווני מדובר באדם עשיר אשר הצליח להישאר הגון וצדיק משום שבחר לא ללכת בדרך החטא, בעוד לפי הנוסח העברי מדובר באדם שכלל לא צבר ממון משום שמראש לא התעניין בצבירתו. בפנינו דיון על דמותו של האדם האידאלי, אולי מנהיג או דמות ציבורית כלשהי, שלא הלך שולל אחרי ההמון וש"הפליא לעשות בעמו". לכאורה נדמה כי יש כאן רמיזה לדמות היסטורית ורצונו של בן־סירא לפאר אותה, אך הלכה למעשה אין בידינו לזהות את הדמות הנידונה. נראה שהדימוי של התמים שאינו נוטה אחר הממון מעוגן בדמות מציאותית שבן־סירא מבקש להציב אותה כמעין אידאה פיקס בתחום זה.

בפסוקים אלה בן־סירא טוען שהגורם לחטא היא תאוות הבצע. יש לשים לב שההבדל שעושה את האדם ראוי או לא הוא לא אם הוא עשיר או עני, אלא דווקא אם הוא בעל תאוות בצע, משום שהיא הגורם לכך שהפרט מביא על עצמו רעות. בן־סירא מסביר כי אנשים עשירים הם בדרך־כלל תאבי־בצע, ועליכן הדמות המתוארת בפס' 8-11 היא דמות נדירה יחסית בנוף האריסטוקרטיה ומעמד האצולה העשיר בתקופתו. אני מניח כי כמות הפסוקים והמילים המוקדשת לרעיון זה בפסוקים 8-11 נועדה לכוון את השבח לאישיות היסטורית מסוימת. לפי פסוקים אלה, צבירת ממון והון צריכה להיות בפרופורציה, בכך שהאדם לא הופך עצמו לאדם שלא מסתפק במה שיש לו ובמה שצבר.

ניתן לזהות שתי השקפות עיקריות בפסוקים אלה: הגרסה העברית ששוללת צבירת רכוש ומעלה על נס את מי שאין לבו נוטה אחר רכוש, לבין היוונית שלפיה בן־סירא משבח כאן עשירים ישרי דרך שהממון שצברו לא עיוור את עיניהם. מובן כי ההשקפה העולה מן הגרסה העברית הינה רדיקלית יותר.<sup>153</sup>

השקפות חברתיות-כלכליות

5.2.9. מא 12-13<sup>154</sup>

כתב יד B:

פסוק

- (12) (א) פחד על שם כי הוא ילוד  
(13) (א) טובת חי ימי מספר  
(ב) מאלפי אוצרות חוכמה  
(ב) וטובת שם ימי אין מספר

כתב יד M:

- (12) (א) [ ] חד על שם כי הוא ילוד  
(13) (א) [ ] ובת חי מספר ימים  
(ב) מאלפי [ ] חמדה  
(ב) וטובת [ ] ... אין מספר

פירוש

<sup>152</sup> להרחבה ראה הנגל 1974 (I) : 137-138.<sup>153</sup> להרחבה ראו רייט 2008 : 74, הורסליי וטילר 2002 : 84.<sup>154</sup> פיאטרסמה ורייט 2007 : 753 ; קלדוד־בנאגס, פרר וליסן 2003 : 236 ; סגל תשי"ט : רעד, רעד, סקהאן ודייללה 1987 : 465, 469-468.

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד B ובכתב יד M. כתב יד M חסר יותר, אך יכול לתרום בשני שינויים: ב-12 הוא גורס "חמדה" במקום "חוכמה" בעוד בכתב יד B הפסוק עצמו נכתב "חוכמה" (ב12) אבל בשוליים מצד שמאל נכתב "חמדה" כתיקון הנוסח או תיעוד של הגרסה החלופית. ב-13 המילים "מספר" ר"ימים" מתחלפים בסדר. בתרגום היווני אנו מוצאים ב-12 "אוצרות זהב" במקום המילה "חוכמה" אותה אנו פוגשים בנוסח העברי, בעוד התרגום הסורי מחליף את המילים ב"אוצרות רשע" והכוונה כנראה לכספים ועושר שנקנו במרמה. פסוק 13 בתרגום היווני מסביר כי חיים טובים אורכים מספר ימים בעוד שם טוב אורכו נצחי. התרגום הסורי מחסיר פסוק זה מתרגומו.<sup>155</sup>

לפי הנוסחאות השונות, אני מציע להבין את הפסוק בפשטות כך: שמו של אדם ממשיך גם לאחר מותו ומעניק לו חיי נצח, בעוד ההנאות החומריות ("טובת חיי") מוגבלות בזמן לפי משך חייו של אדם. גם בספרות החכמה הקלאסית אנו פוגשים רעיון זה: "טוב שם מְשָׁמֵן טוֹב יוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הַיְלָדוּת" (קהלת ז); "נִבְחַר שֵׁם מְעֹשֶׂה רַב מִכֶּסֶף וּמִזָּהָב חֵן טוֹב" (משלי כב 1). הגרסה "מאלפי אוצרות חכמה" נראית משנית ולפי גרסה זו הפתגם כלל לא עוסק בעושר אלא משווה שם טוב לחכמה מופלגת ומצביע על יתרונו של הראשון לעומת השנייה. כיוון שזו לא תמה נפוצה בספרות החכמה, שמעלה על נס גם את השם הטוב וגם את החכמה, נראה שזו גרסה משנית לגרסה העיקרית "אוצרות חמדה".

בפסוק "פחד על שם כי הוא ילווד" (א12) ניתן לראות כי האדם חייב "לפחד" היינו לדאוג לשמו הטוב דווקא כיוון שהוא מלווה אותו גם לאחר מותו, בניגוד לרכוש שיצבור.

ניתן להבחין כאן בהנגדה בין מעשים טובים ויושר המקנים לאדם שם טוב, לבין עושר שהוא בן חלוף. המילה "שם" חוזרת גם בפסוק 11.<sup>156</sup> יש להניח כי הדבר נובע משום הרצון להדגיש את החשיבות שמעניק בן־סירה לעניין השם, בעצם שהמוניטין ושמו הטוב של האדם חשוב מכל תענוג רגעי שיוכל לקבל הפרט. ייתכן ומדובר בניסיון של בן־סירה לעמוד על היתרון בהתנהגות מוסרית וראויה בכדי לעודד את האנשים הצדיקים והישרים בחברה, זאת משום שאם האנשים אכן חיו בחברה בה העשירים ובעלי השררה עשו כרצונם, פעלו בצורה שלילית, מושחתת וכדומה, אזי נקיטת עמדה ברורה כמו של בן־סירה נותנת תקווה לאותם אנשים ראויים ומצניעילכת.<sup>157</sup>

לפי בן־סירה שמו של האדם ישאר לנצח, זאת לעומת עניינים הקשורים בחומר אשר יחלפו חיש מהר. קו מחשבה זה ממשיך את המגמה המדגישה כי החומריות והעושר הם זמניים, ומעמידה כנגדן את השקידה על יושר ומידות טובות המביאות לשם טוב.

רקע חברתי-כלכלי

השקפות חברתיות-כלכליות

<sup>155</sup> בתרגום הסורי מובא סיפור אלטרנטיבי מפסוקים 19-20 בפרק מא אך אינו רלוונטי לדיונינו.

<sup>156</sup> "הבל אדם בגויתו אך שם חסד לא יכרת".

<sup>157</sup> "זָכַר צְדִיק לְבָרָכָה וְשֵׁם רָשָׁעִים יִרְקַב" (משלי י 7). להרחבה בעניין השם, ראה חרוויטס וזנגלר 2008: 38-39. וראה על הצנעת הלכת גם בפסוקים הנידונו קודם בפרק זה: ג 17-18, 20; ה 1-3; לא 5-11.

## 5.2.א. סיכום: חומריות, עושר ועשירים

בחלק זה נדונו הפסוקים בספר בן־סירה המתייחסים לחומריות, עושר ועשירים. מניתוח וסינתזה של הפסוקים עולים כמה מסרים מרכזיים:

1. קריאה לאורח חיים צנוע יותר בקרב העשירים: אחד המסרים המרכזיים שחוזרים על עצמם בפסוקים (ג 17-18, 20; ה 1-3, לא 5-11) הוא קריאה לפעול בדרך חיים יותר צנועה בכלל ובקרב העשירים בפרט, כאשר פעולה זו תביא לכך שהעשירים יהיו פחות רודפי־בצע ועל כן גם יותר ישרים, זאת משום שהרדיפה המתמדת אחר הכסף והחומריות מביאה לשחיתות וניווך אמות המוסר והטוהר. החלת אורח חיים צנוע יותר יביא יהפוך את החברה ליותר מתוקנת בעיני בן־סירה.
2. אפיון העשירים בצורה שלילית: מסר נוסף שעולה מן הפסוקים (ה 1-3; ח 1-2; כח 10; לא 5-11) הוא שהעשירים יהירים, שישנן סכנות האורבות לאלו המתעתדים להיות עמם ביחסים דוגמת כעס קיצוני שיכול להופיע בקרב עשיר, שחיתויות שונות אשר נובעות מרדיפת הבצע של העשיר ועוד. כל אלה צובעים את דמותו של העשיר בתקופת בן־סירה בצורה הומוגנית ושלילית:  
*"ב"ס מתאר בצבעים שחורים מאד את העשירים שבימיו. העשיר אינו משלם את חובותיו (ח יו-יז), ואי אפשר להשפט עמו, מפני שהוא משחד את השופט לעוות משפט (ח ג-ד יח). העשיר הוא צבוע וחונף. הוא משתמש בכך לתועלתו והנאתו, ואחרי שרושש אותך הוא עוזב אותך ברעתך, ועוד ילעג לך וישמח לאידך (יג ג-ט). העשיר מתעב את העני, ושונא אותו כאילו אינו בן מינו. אין שלום בין עשיר לעני, כמו שאין שלום בין הזאב והכבש, או בין הארי ופרא המדבר (יג יט-כב)... מובן שרעות אלו אי אפשר היה לעקור מן השורש על ידי דברי מוסר וחכמה של ב"ס. אבל פעולותיו של ב"ס ביחד עם פעולותיהם של הסופרים חבריו, הצליחו לפחות לצמצם את הרעה בתוך גבולות ידועים, ולשמור על השדרות הרחבות של העם שלא תגע בהם המחלה המוסרית של הראשים והעשירים".* סגל תשי"ט: 10-11).
3. חוסר טעם במאמץ לצבירת עושר רב: בפרק יא 18-19 ובפרק מא 12-13 ניתן לזהות שתי סיבות אשר בגינן העמל המשוקע לצבירת העושר אינו כדאי: א. סופו של העשיר הוא כסופו של העני – במותו, ועל כן אין טעם בצמצום ההנאות בחייו ובעמל הרב המושקע לצבירת העושר. ב. שמו של האדם ומעשיו בעולם הם הנשארים אחרי מותו, זאת לעומת ההנאות הרגעיות שיקבל מתוך עושרו אשר יחלפו בין רגע, רעיונות אשר כפי שראינו לעיל מופיעים גם בקהלת ועל כן אולי רעיונות האופייניים לעולם היהודי של התקופה.
4. סכנות הטמונות בעושר: מסר העולה מן הפסוקים קשור בהערכה שלילית השייכת לכל אלמנט צבירת הכסף: (כח 10; לא 1-2; לא 5-11) ניתן לראות כי עושר גדול יביא להגברת כעסו של המחזיק בו, כמו כן העושר מדיר שינה מעיניו של הפרט בשל הדאגות השונות הנוגעות לענייניו החומריים. מודגשת גם הנקודה כי העושר והכסף יש בהם הטבע לגרום לאדם לחטוא ולפעול בצורה שלילית ולא מוסרית דוגמת ניצול ועושה החלש, הטיית משפט.

התמונה העולה מתוך הדברים בהירה: צבירת עושר ורדיפת־בצע מוערכת בצורה שלילית. בן־סירה רואה בחברה האידאלית חברה בה אנשים בכלל ועשירים בפרט יפעלו בדרך של צניעות, דבר

שיגרום להם גם להיות יותר הגונים וישרים. הוא משתמש באזהרות שונות נוספות הנוגעות באלה החושקים בעושר דוגמת שימת דגש על חוסר הטעם בצבירת העושר והפניית תשומת הלב על הסכנות הטמונות בו. העושר ורדיפתו בעיניי בן־סירא מביא לחברה מחטיאה. עם זאת, עולה גם מורכבות מסוימת מדבריו: חלק מהפסוקים שוללים את העושר מכל וכל, ומתבוננים על העשירים במבט חיזוני וביקורתי. אחרים (המיעוט) פונים אל העשיר עצמו וממליצים לו להיות עני ולא להתמכר לממון. מבחינת הראליה עולה מכאן שלפחות חלק משומעי לקחו של בן־סירא היו עשירים או באו במגע עם עשירים, ואילו אחרים היו מרוחקים מחוגי העשירים. אלה כמו אלה לומדים מבן־סירא כי העושר הוא מסוכן ומגונה וכי יש להתרחק ממנו, ואם אדם כבר נעשה עשיר עליו להתנהג בשפלות רוח ובענוה.

מעניין לציין שבספר משלי ישנם פסוקים המתייחסים לעושר באור חיובי: "הון עֲשִׂיר קָרִית עֲזוֹ" (י 15); "גַם לְרַעְהוּ יִשְׁנֶא רֶשׁ וְאֶהְיֶי עֲשִׂיר רַבִּים" (יד 20); "חֲנוּנִים יְדַבֵּר רֶשׁ וְעֲשִׂיר יַעֲנֶה עֲזוֹת" (יח 23). בחלק מפתגמי ספרות החכמה הקלאסית ניתן לראות בעושר ערך חיובי שיש לדבוק בו, כמובן לצד דבקות בחכמה, בחריצות ויושר. במובן זה בן סירא מגלה תפיסות קצת שונות מהספרות הקלאסית, דבר שמתחבר ישירות עם סוגיות הפרגמטיזם. בן סירא לא שואף לתיקון כללי של החברה, ומתעניין יותר בהיבט הפרגמטי מאשר בזה האידיאלוגי. לפי תפיסתו של בן סירא העולם נגוע בפגמים מרובים, והעשירים ובעלי השררה אכן מסוכנים ובעלי יכולות לפגוע בפרט, ועל כן בן־סירא מעוניין להדריך שומעיו, שסביר להניח כי חלקם היו תלמידיו אשר עתידם לשרת את בעלי המעמד הגבוה והעשירים כיצד להיפגע במינימום האפשרי מאותם אנשים בעלי הכוח. הוא לא מצפה מהאליטה לנהוג בצדק, ועל כן במצב הנוכחי כל שנותר לו הוא ללמד את תלמידיו גישה פרגמטיסטית והיא להבין כיצד להתקיים בצורה הנכונה והמוצלחת ביותר בתוך עולם מסוכן ומלא עוולות זה.

### 5.3. יחסים בין החזק לחלש

#### 5.3.1. עבדים

##### 5.3.1.1. לג 25-32<sup>158</sup>

הפסוקים כפי שמובאים במהדורתו של סגל המבוססים על הנוסח העברי בכתב יד E:<sup>159</sup>

(25) (א) מספוא ושוט ומשא לחמור	(ב) ומרדות מלאכה לע[בד]
(26) (א) העבד עבדך שלא יבקש נחת	(ב) ואם נשא ראשו יבג[ד בך]
(28) העבד עבדך שלא ימרוד	(29) כי הרבה רעה עו[שה בטלה]
(27) (א) [על ועבו]ת חטר תומכו	(ב) על עבד רע [מהפכת ויסורים]
(30) (א) הפקידהו בעבודה כראוי לו	(ב) ואם לא ישמע[ הרב]ה אסוריו
(ג) ואל תותר על כל אדם	(ד) ובלא משפט [אל תעש דבר]
(31) (א) אחד עבדך [י]הי כ[מוך]	(ב) כי במשף [חסרונו]
(ג) אחד עבדך כאח חשב[הו]	(ד) [וא]ל תקנא ב[דם נפשך]
(32) (א) כי אם עניתו יצא ואבד	(ב) באיזה ד[רך תבקשנו]

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד E ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. צורפה גירסתו של סגל המשלימה פערי מידע שונים הנובעים מחסרון של חלק מחלקי הקלף, בייחוד בחלקו השמאלי התחתון. ישנו קושי בקבוצת פסוקים זו בשל שינויים בסדר הפסוקים: בתרגום הסורי מספור הפסוקים משתנה מעט כאשר פסוקים 28-29 חסרים (אחרי פס' 27 מגיע פס' 30), אך מבחינת תוכן הם מקבילים לפסוקים 28-30 בנוסח העברי (להוציא 27 על שמופיע אחרי 28 מבחינת סדר הופעת הפסוקים בנוסח העברי). בתרגומים היווני והסורי 32 בב מופיע כפסוק 33.<sup>160</sup>

פירוש

ככלל בפנינו קטע העוסק באופן שבו צריך להתייחס האדם לעבדיו. ניתן לראות חלוקה לשני חלקים עיקריים:

1. הפסוקים 25-30 יועצים לאדם לחנך את עבדו בנוקשות ולהעבידו, לא לתת לו פנאי או לבוא לקראתו בכדי שלא ימרוד בו, יבקש לצאת לחופשי או יפגע בו. הפסוקים ממליצים גם להעניש בחומרה עבד שאינו צייתן. גם בפרק מב פס' 1, 5 אנו מוצאים חיזוק לכך: "[ ] על אלה אל תבוש ואל תשא פנים וחטא...ועבד רע וצלע מהלמת" (הנוסח העברי של כתב יד M) או כתרגום היווני הגורס שלא להתבייש בהוצאת דם מותניו של עבד רע.<sup>161</sup> גם משלי כט 19 תורם להבנה זו: "בְּדָבָרִים לֹא-יִנָּסֵר עֶבֶד כִּי-יִבִין וְאִין מַעֲנָה", והכוונה בכך שהעבד יבין את באמצעות שוט ולא באמצעות דיבורים, וגם אם יבין לא יענה, כנראה

<sup>158</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 746-747; קלדוד־בנאגס, פרר וליסן 2003: 202; סגל תשי"ט: ריגריו; סקהאן ודיללה 1987: 402-406.

<sup>159</sup> סגל תשי"ט: ריג. אצל סגל פסוק 25 מתחיל ב־33 ומגיע ל־39, אך בכתב יד E וכן בתרגומים הסורי והיווני פסוקים אלה מתחילים בפסוק 25 ועל כן מובאים כאן לפי מספור זה.

<sup>160</sup> להרחבה על הקשיים השונים העולים מקטע זה, ראה הערותיהם של סקהאן ודיללה 1987: 403-404.

<sup>161</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 754. וראה השלמתו של סגל לפסוקים אלה: "אך על אלה אל תבוש ואל תשא פנים וחטא...ועל הכות מתנים לעבד רע" (סגל תשי"ט: רעט-רפ). בתרגום הסורי פסוקים אלה חסרים.

משום שאין זה מקומו. את העבד יש להעביד ולהעניש במידת הצורך. גם ההקבלה של היחס לחמור (25א) לבין היחס לעבד (25ב) מלמדת בעיניי באופן עקיף על היחס אליו.

2. פס' 31-32 מציגים מצב בו לאדם יש עבד אחד בלבד, ובסיטואציה זו מומלץ לבעל העבד להתייחס אליו בצורה ראויה ומכבדת (כאל אח, כאל עצמו), בניגוד למה שקראנו בפסוקים 25-30, זאת משום שאם יברח, המחיר שישלם הבעלים יהיה כבד.<sup>162</sup> גם ההתייחסות בז' 20-21 נוגעת לעבד במצב מיוחד, דוגמת "עבד עובד אמת" או "עבד משכיל": "אל תרע עבד עובד אמת וכן שכיר נותן נפשו: עבד משכיל אהוב כנפש אל תמנע ממנו חופש".<sup>163</sup> וכך גם המצב בפרק י' 25: "עבד משכיל הורם ועבד [ ] [ס] לא יתאונן". לפי השלמתו של סגל: "עבד משכיל הורם ועבד [חכ] [ל]א יתאונן".<sup>164</sup> ניתן לראות כי ההתייחסות החיובית לעבדים מתבקשת דווקא כאשר מדובר בעבד בעל תכונות מיוחדות או מצב מיוחד: עבד יחיד של אדון או עבד חרוץ במיוחד או עבד משכיל.

רקע חברתי-כלכלי

בתקופה של בן-סירא החזקת עבדים הייתה מקובלת מבחינה חברתית ודתית, ועל כן אנו מוצאים התייחסויות שונות בספרו לעניין העבדים. כפי שציינתי במבוא ההיסטורי, עדויות מהפפירוסים של זנון מצביעות בצורה ברורה על כך שהתרחש בארץ ישראל סחר עבדים ולעבדים הייתה חשיבות כלכלית בארץ. מהפפירוסים של זנון אנו למדים עוד כי העבדים המקומיים התלוננו, הוכו, ונשפטו על בסיס יום-יומי על ידי אדוניהם היווניים. שלא כמו המלך והמוסדות הרשמיים, שהיו חייבים לשמר את השכבה העובדת של האוכלוסייה המקומית, המעמד הגבוה של היוונים לא הראה שום עכבות או רחמים כלפי העבדים המצרים או השמיים, וחלק מן העבדים רבים ניסו לברוח בעקבות המצב הקשה. העבדות הייתה שייכת בעיקר לבעלי המעמד והממון שהיה יכול להרשות לעצמו זאת. בחברה היוונית מהמעמד הגבוה במצרים הייתה דרישה לעבדים סוריים עבור משק הבית. הפפירוסים מחזקים את הטענה שאכן עיקר העבדים המצריים שימשו לעבדים בבתיים. בפפירוסים עדויות של קניית עבדים בני 7-10 אשר כנראה נועדו לעבודה בבתי עשירים.<sup>165</sup> בולקשטיין מסביר כי חלק מהפערים בין העשירים לעניים נבעו מהבדל עמוק בין התפיסות החברתיות של המזרח ואלו של היוונים והרומאים, אשר אצלם העבדות הייתה מקובלת בהרבה מקומות, דבר שהוביל לנוקשות והבלטה של הבדלי מעמדות חברתיים.<sup>166</sup> רקע זה עשוי להסביר את תיאורי ההתעמרות בעבדים כפי שהם מופיעים בפתגמים שלעיל.

<sup>162</sup> לפי הוולגטה המצב הוא שלאדם יש עבד נאמן (לאו דווקא אחד).

<sup>163</sup> הנוסח העברי של כתב יד C. בכתבי יד A ו-B הפועל "אהוב" מתחלף בפועל "חביב" (כתב יד A) וב"חביב" (כתב יד B). ראה הערתו של ביינטייס על כך שהתוספת אחרי י' 25 בכתב יד B שייכת לפרק ז' 21 בבינטייס 1997: 49). התרגומים היווני והסורי קורלטיביים במשמעותם בהקשר זה. לפירוט ראה פיאטרסמה ורייט 2007: 725; קלדוך-בנאגס, פרר וליסן 2003: 90.

<sup>164</sup> ראה סגל תשי"ט: סד. י' 25 מובא לפי הנוסח העברי בכתב יד A. בכתב יד C נכתב "עבד משכיל חביב כנפש. עבד משכיל חורים יעבדוהו וג' [...]" בתרגום הסורי נכתב כי אדם הנולד חופשי ישרת עבד חכם והאדם המשכיל כאשר יחונך – לא יכעס. בתרגום היווני נכתב כי אנשים חופשיים יפנו לעבד חכם, ואדם משכיל לא ירטון. לפירוט ראה פיאטרסמה ורייט 2007: 727; קלדוך-בנאגס, פרר וליסן 2003: 104.

<sup>165</sup> להרחבה ראו חלק 3.3 בעבודה זו העוסק בפפירוסים של זנון.  
<sup>166</sup> בולקשטיין 1939: 129. במצרים כאמור שיעבוד אנשים חופשיים היה אסור בידי החוק המלכותי. להרחבה בנושא העבדות, ראה את פרק המבוא ההיסטורי בעבודה זו.

מן הפסוקים עולה כי העבדות נחשבת לעניין מקובל וכי אפילו בן־סירא, אשר מגלה לאורך הספר יחס חומל ואוהב כלפי החלשים בחברה, מייעץ לבעלי העבדים להפגין יחס נוקשה כלפי עבדיהם. התייחסות מכבדת מופיעה רק בקרב מקרי עבדות מיוחדים כגון אדון בעל עבד בודד, עבד חרוץ במיוחד, עבד משכיל אשר זוכים ליחס אחר (לג 31-32, ז 20-21, י 25). היחס לעבדים כפי שהוא משתקף בפתגמים אלה קשה במיוחד. סגל טען שהוא אינו עולה בקנה אחד עם היחס לעבדים במקרא, אפילו לעבדים כנעניים. לדעתו, יחס מפתיע זה, הגרוע בהרבה מן היחס לעבד במקרא, נובע מהשפעת ההשקפות על העבדות ששררו בקרב היוונים והרומאים.<sup>167</sup>

חלק זה מחזק היבט נוסף הנוגע לנמענים של בן סירא: כפי שהסברתי בחלק הקודם, סבירות גבוהה היא שנמעניו של בן סירא אינם אנשים דלי אמצעים וכן סבירות גבוהה שמדובר בתלמידיו. עם זאת, תלמידיו אינם מתיוונים גמורים, וייתכן ודבר מה זה מצביע דווקא על מאזיניו שאינם מתלמידיו או אלה אשר בעלי מעמד שעשויים להשתלב בהמשך בשדרת השלטון.

### 5.3.2. עניים מול בני המעמד הגבוה

#### 5.3.2.1. יג 2-7, 15-24<sup>168</sup>

פסוקים		
(2)	(א) כבד ממך מה תשא	(ב) ואל עשיר ממך מה תתחבר
	(ג) מה יתחבר פרור אל סיר	(ד) אשר הוא נוקש בו והוא נשבר
	(ה) או מה יתחבר עשיר אל דל	
(3)	(א) עשיר יענה הוא יתנוה	(ב) ועל דל נעוה הוא יתחנן
(4)	(א) אם תכשר לו יעבד בך	(ב) ואם תכרע יחמל עליך
(5)	(א) אם שלך ייטיב דבריו עמך	(ב) וירששך ולא יכאב לו
(6)	(א) צריך לו עמך והשיע לך	(ב) ושוחק לך והבטיחך
(7)	(א) עד אשר יועיל יהתל בך	(ב) פעמים שלש יעריצך
	(ג) ובכך יראך והתעבר בך	(ד) ובראשו יניע אליך
(15)	(א) כל הבשר יאהב מינו	(ב) וכל אדם את הדומה לו
(16)	(א) מין כל בשר אצלו	(ב) ואל מינו יחובר אדם
(17)	(א) מה יחובר זאב אל כבש	(ב) כך רשע לצדיק וכן עשיר אל איש נאצל
(18)	(ג) מאיש שלום צבוע אל כלב	(ד) מאין שלום עשיר אל רש
(19)	(א) מאכל ארי פראי מדבר	(ב) כן מרעית עשיר דלים
(20)	(א) תועבת גאווה ענוה	(ב) ותועבת עשיר אביון
(21)	(א) עשיר מוט בסמך מרע	(ב) ודל נמוט נדחה מרע אל רע
(22)	(א) עשיר מדבר ועזריו רבים	(ב) ודבריו מכוערין מהופין
	(ג) דל נמוט גע גע ושא	(ד) ודבר משכיל ואין לו מקום
(23)	(א) עשיר דובר הכל נסכתו	(ב) ואת שכלו עד עב יגיעו
	(ג) דל דובר מי זה יאמרו	(ד) ואם נתקל גם הם יהדפוהו

<sup>167</sup> סגל תשי"ט: ריה-ריו. והשוו להתייחסויות שונות לעבדות במקרא דוגמת: "וכי-יבא איש את-עין עבדו או-את-עין אמתו וישחקה לחפשי ישלחנו תחת עינו: ואם-ישן עבדו או-ישן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו" (שמות כא 26-27); "לא-תסגיר עבד אל-אדניו אשר-ינצל אליך מעם אדניו: עמך יושב בקרבך במקום אשר-יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תזניחו" (דברים כג 16-16); "אם-אמאס משפט עבדי ואמתי ברבים עמדי: ומה אעשה כי-יקום אל וכי-יפקד מה אשיבנו: הלא-בבטן עשני עשהו ויזנינו ברחם אהד" (איוב לא 13-15).

<sup>168</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 729-730; קלדוך-בנאגס, פרו וליסן 2003: 112, 114, 116; סגל תשי"ט: פא-פו; סקהאן ודיללה 1987: 249-255.



פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים.

מדובר בשני גוילי קלף שנשתמרו בצורה טובה בנוסח A, למעט קרעים קטנים אשר כמעט לא פוגעים בתוכן הקטע. זה הוא אחד הקטעים החשובים ביותר בספר בן־סירא הנוגעים ביחסים בין עשירים ועניים וניתן ללמוד ממנו רבות על החברה בתקופה זו. פס' 20 חסר בתרגום הסורי.

הפסוקים עוסקים בתיאור היחסים בין העשיר לעני, תוך תיאור קווי האופי של העשירים בתקופה זו. פסוק 2 עוסק בחבירה פוטנציאלית של עני אל עשיר, אשר לאורך הפסוקים מוערך בצורה שלילית ועל כן הדבר מתקשר ישירות גם לפסוק הראשון על אף היותו כאמור נפרד בנוסח העברי בכתב יד A. בחלק זה המילה "פרור" משמעותית: הפרור היה סיר בישול אשר הכינו בו עוגות.<sup>169</sup> העשיר מדומה לסיר זה אשר היה העשוי מתכת איכותית. סיר החרס, המדומה לעני, ישבר בקלות יתרה בידי הפרור ועל כן החבירה אליו לא מומלצת כלל.<sup>170</sup> פסוק 3 מחזק את ההבדל בין העני לעשיר היות והוא מדגיש את הפערים החברתיים: כיוון שהחברה שופטת באופן שונה עשיר שנכשל ועני שנכשל, החברות ביניהם מכילה מראש ובאופן מובנה פערים שלא ניתן יהיה לגשר עליהם. "עשיר יענה הוא יתנווה": המילה "יענה" פירושה בתרגום הסורי והיווני – יחטא. כאשר העשיר חוטא הוא "יתנווה". סגל מסביר כי יתכן ומשמעות הפועל "יתקשט/יתהלל" בחטאו, בעוד העני כאשר הוא חוטא – יאלץ להתחנן ולבקש סליחה על עונו. גם במשלי יח 23 אנו פוגשים את ההבדל ביחס החברתי בין העני לבין העשיר: במשלי יח 23: "תִּתְחַנְּנִים יְדָבֵר רֶשֶׁת וְעֶשֶׂיר יַעֲנֶה עֲזוֹת". הורוויץ מסביר כי העני מתחנן לפני אחרים כשהוא מבקש פרנסה או כל דבר, אבל העשיר שלא זקוק לאף אחד לצרכיו יכול להתנהג באורח בוטה. הורוויץ מסביר כי יתכן שהפסוק מתאר מעשה רגיל ומציאות עגומה אשר התקיימה בין עשירים לעניים, דבר המתכתב בצורה נהדרת עם המתרחש כאן בבן סירא.<sup>171</sup>

פסוקים 4-7 ממשיכים וטוענים כי העשיר משתמש בעני עבור האינטרסים שלו, הכל בהתאם למידת הצורך שלו בו. פסוק 4 מדבר על כך שאם יהיה לעשיר צורך בעני, הוא ישתמש בו לפי צרכו ואם ירד מנכסיו, לפי התרגום הסורי, היווני והלטיני: הוא (העשיר) ינטוש אותו. המילה "תכרע" (ב4) משמעותית גם היא בהקשר זה. לפי סגל מדובר בכריעה תחת סבל המשא או שמא כמו בספר שופטים ה 27 המשמעות היא דווקא כריעה מיסורי המוות.<sup>172</sup> כך או אחרת המשמעות היא שלילית כמובן. בפס 5-6 אנו רואים כי העשיר ישתמש בלשון חלקה כדי להתקרב לאדם הפשוט ולנצל אותו כלכלית משום העשיר הוא חסר מצפון כשהדבר נוגע לשימוש נצלני בנכסים של אחרים. העשיר יוליך את העני שולל ביחסו אליו, זאת רק ממקום אינטרסנטי עבורו: הוא יחייך אליו, יתן לו תקווה לעתיד יותר טוב עבורו, ידבר אליו בצורה יפה ועוד, אך בשלב מסוים

<sup>169</sup> במדבר יא 8: "שָׁטוּ הָעַם וְלָקְטוּ וְטָחְנוּ בְּרַחֲמֵים אוֹ דָכוּ בְּמִדְכָה וּבְשָׁלוּ בְּפָרוֹר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֲגוֹת וְהָיָה טַעֲמוֹ כְּטַעַם לֶשֶׁת הַשָּׁמֶן"; שופטים ו 19: "וְגִדְעוֹן בָּא וַיַּעַשׂ גְּדֵי עֲזִים וְאֵיפֹת קִמַּח מִצּוֹת הַבָּשָׂר שֶׁם בִּסָּל וְהִמָּרַק שֶׁם בְּפָרוֹר וַיּוֹצֵא אֵלָיו אֶל תַּחַת הָאֵלֶּה וַיִּגְשׁ". ועוד. להרחבה ראו קדרי 2006: 878.

<sup>170</sup> ראה V Recto. וראה סגל תשי"ט: פא; סקהאן ודיללה 1987: 249. לפי התרגום הסורי – הסיר מוחץ (בפעולה אקטיבית). ראה קלדוד-בנאגס, פרר וליסן 2003: 114.

<sup>171</sup> הורוויץ 2012: 395-396.

<sup>172</sup> שופטים ה 27: "בֵּין רִגְלֵיָהּ כָּרַע נָפֶל שָׁכָב בֵּין רִגְלֵיָהּ כָּרַע נָפֶל בְּאֶשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפֶל שְׂדוּד" וראה גם מל"ב ט 24: "וְהָיָה מֵלֵא יָדוֹ בְּקִשְׁתֹּת וַיִּדָּא אֶת הַחֶרֶם בֵּין זְרָעָיו וַיִּצָּא הַחֶצִי מִלְּבָבוֹ וַיִּכְרַע בְּרַכְבוֹ".

ברגע שהעשיר יקבל מהעני את מה שרצה ממנו הוא ינטוש אותו וילעג לו. המילה "והשיע" בנוסח העברי (6א) ככל הנראה משמעותה להשתעשע ומקבילה לפועל "ושוחק" (6ב). התרגום הסורי מדבר על כך שהעשיר ירמה ויבצע תרמית כנגד העני. פס' 7 מסביר כי כל עוד העשיר ימשיך להוציא תועלת מן העני ימשיך בהצגה, יהתל (ילעג לו) ולכאורה ימשיך לכבדו ("יעריצך").<sup>173</sup> המילים "והתעבר בך" משמעותן ככל הנראה לפעול כלפי העני בבוז או בהתעלמות.

פס' 15-20 עוסקים בהבדלים בין העשירים והעניים ומטרתם להדגיש את ההבדלים התהומיים והעצומים ביניהם. לשם הדגשת הפערים וההבדלים משתמש בן סירה בדוגמאות מעולם החי.<sup>174</sup> פס' 15-16 פותחים בהסבר על כך שבעל החיים נמשכים לבעלי חיים מאותו מין וכך גם בני האדם. פס' 17 מפרט: זאב לא יחבור אל כבש (בתרגום הסורי החיות הן דב וכבש, בתרגום היווני מדובר בזאב וטלה), כפי שרשע לא יחבור לצדיק וכך גם עשיר לא יחבור אל אדם אשר לקחו ממנו את רכושו.<sup>175</sup> משמעות המילה "אצל" הינה "הפריש" ובנפעל "נאצל" משמעותו התקצר, במקרה הנוכחי של העני – התרושש.<sup>176</sup> בתרגום היווני והסורי הניגוד הוא בין אדם צדיק לרשע וחוטא. בפס' 18 בנוסח העברי כנראה חל שיבוש במילה "מאיש", כאשר המשמעות גם ביווני וגם בסורי היא השאלה הרטורית – איזה שלום יהיה בין הצבוע לבין הכלב? ובהתאמה לכך: איזה שלום ישורר בין העשיר לעני? פס' 19 מדגיש את תפקידו של העני: כמו שהחמורים הינם המאכל של האריות, הרי העניים הינם "המאכל" של העשירים. הפסוקים נחתמים בהקבלה בהירה בפס' 20 (חסר בתרגום הסורי): העני הוא טרף לעשיר משום שמתוך גאוותו העשיר מתעב את העני ואת העני.<sup>177</sup> בפסוקים הללו נראה כי העשיר מקביל ממש למשמעות רשע.

פס' 21-24 חותמים את הקטע הארוך בהבדלים נוספים בין העשירים לעניים: פס' 21 מדבר על כך שכאשר העשיר בצרה הוא יכול לסמוך על אחרים שלא יפול, בעוד העני כאשר הוא בצרה, "חבריו" יתנערו וידחפוהו מהאחד אל השני. בתרגום הסורי נאמר כי כאשר העשיר נופל הוא מגיע לעשיית רוע וכאשר העני נופל הרי מצבו אף הופך לגרוע יותר מרק עשיית רוע. פסוק 22 מדבר על כך שכאשר העשיר ידבר בפני אנשים – הוא יזכה לתמיכתם, גם אם דבריו לא נבונים או נכונים או טובים, אך העני כשידבר, גם כשיהיה צודק או ידבר דברי חכמה – לא יתנו לו הזדמנות במקרה הטוב ובמקרה שיטעה בדבריו – יזכה ליחס מלגלג ומשפיל. פס' 23 מחזק את הדברים שנאמרו קודם לכן בפס' 22 ומוסיף כי כאשר העשיר ידבר כולם יאזינו לדבריו בשקט, ודבריו יגיעו "עד עב": עד השמיים, כדימוי לכך שדבריו ירוממו את חוכמתו.<sup>178</sup> כאשר העני ידבר יזלזלו בו ואם יכשל בדבריו גם יגרמו לו לאי נוחיות וילעגו לו. התרגום היווני מדבר על כך שאם העני יכשל בדבריו הם "יהפכו" אותו.

הקטע נחתם בפס' 24 בפתגם המסתייג מהדברים שנאמרו עד כה: העושר יכול להיות דבר טוב במידה ואין מאחוריו חטאים, דוגמת העשיר שראינו בפרק לא 8-11, בעוד העוני יכול להיות רע אם מבוצעים בו חטאים. על אף כל הנאמר עד כה על עשירים ועניים, קיימים עשירים שיכולים

<sup>173</sup> קדרי 2006: 229. וראה גם ישעיהו כ"ג: "כִּי בְרָאתוֹ יִלְדֵי מַעֲשֵׂה יְדֵי בְקָרְבוֹ וְקִדְיָשׁוֹ שְׁמִי וְהִקְדִּישׁוּ אֶת קְדוֹשׁ יַעֲקֹב וְאֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יַעֲרִיצוּ".

<sup>174</sup> ראה דיון נרחב על פסוקים אלה בהמשך פרק זה.

<sup>175</sup> צורה של פועל זה ניתן לראות במדבר י"א: "וְיִרְדְּתִי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ שֶׁם וְאֶצְלָתִי מִן הַרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיכֶם וְנִשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמִשְׁאֵ הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אִתָּהּ לְבַדְּךָ".

<sup>176</sup> קדרי 2006: 64.

<sup>177</sup> משלי כ"ז: "תוֹעֵבֶת צְדִיקִים אִישׁ עוֹל וְתוֹעֵבֶת רָשָׁע יִשְׂרָדֶרֶךְ".

<sup>178</sup> איוב כ"ו: "אִם יַעֲלֶה לְשָׁמַיִם שִׂיאוֹ וְרָאשׁוֹ לַעֲבֹ יִגִּיעִי".

להיות צדיקים וראויים, ועניים שיכולים להיות חוטאים. לא הוא העושר או העוני העושה את האדם למי שהוא, אלא האדם הוא האחראי על עצמו.<sup>179</sup>

ניתן ללמוד בפסוקים על הריחוק החברתי והמוסרי הרב שנוצר בין עשירים לעניים. דוגמה לכך הם פס' 17-19: בן-סירא יוצר הפרדה מוחלטת בין העשירים לעניים. לא זו בלבד שהוא תוחם אותם בקבוצות של זוגות שלהם אין דבר מן המשותף, הלכה למעשה חלקם אף אויבים טבעיים ואכן ההקדמה לקבוצת פסוקים זו (פס' 15-16) טוענת כי "כל הבשר יאהב מינו", אך למעשה זוהי הפרדה מלאכותית שלקוחה מעולם הטבע: בעולם החיות ההפרדה מתרחשת באופן טבעי כשלעצמה, כאשר המינים הם שונים, אך בעולם האדם הדברים מתקיימים בעקבות חלוקה אותה האדם יוצר לפי עניינים כלכליים, חברתיים, דתיים ועוד. לפי הדברים העולים בפסוקים אלה, אין שום סיכוי שהעני והעשיר יחיו ביחסים ראויים דוגמת נבואת הנביא ישעיהו.<sup>180</sup> ריי וז'וסטן טוענים כי בפסוק 19 ניתן לראות את הדרמה בשיאה, כאשר פשוטו כמשמעו בן-סירא טוען כי שכמו שהארי אוכל את טורפו, כך העשיר "טורף" את העני, כלומר מדובר כאן בעושה ברור לאור יום.<sup>181</sup>

דוגמה אחרת של הריחוק החברתי והמוסרי בין המעמדות ניתן לראות בפס' 21-23: ההתייחסות אל העשיר ואל העני איננה שווה – העשיר, על אף שאומר לעתים דברים לא חכמים או לא טובים זוכה להערצה, בעוד העני זוכה לבוז מסביבתו. הסביבה גם היא צבועה ומלאת אינטרסים דוגמת העשירים עצמם: היא פועלת רק לפי מה שיעניק לה תועלת: הערכה חברתית-מעמדית או חומרית וכדומה. במצב הרגיל בו העני אינו משרת את ענייניהם של הסובבים הוא "נדחה מרע אל רע" (21b); "...ואין לו מקום" (22d); "...הם יהדפוהו" (23d). אין משמעות לדברי חוכמה, לנושא ערכי או המוסרי, אם אין בו תועלת עבור הסביבה. זהו מצב מוסרי ירוד.

שטרן והנגל קשרו תיאורים אלה לרקע ההיסטורי. בתקופת השלטון הסלווקי חלה התדרדות במצב הכלכלי בעקבות התבוסה לרומאים ובשל מס נרחב שהיו צריכים לשלם להם, יצרו הסלווקים מיסוי מוגבר שהביא להגברת הקרע הקיים גם כך בין עשירים לעניים ואף להגעה למצב שבו אנטיוכוס השלישי שדד מקדשים.<sup>182</sup> סגל מראה כיצד שינויים מדיניים רבים שהתרחשו ביהודה גרמו לבלבול ולירידה מוסרית בשכבות העליונות של החברה בירושלים, והביאו עמם תקופה של רדיפת בצע ושלטון, הסתמכות על כוחות זרים. בהקשר החברתי-כלכלי הדברים התבטאו בכך שנוצר בישראל מעמד של עשירים עריצים שדאגו לתענוגותיהם, ומשכו אליהם רשעים רבים, בעוד הם עצמם לא שילמו חובותיהם. היה קשה להישפט עמם משום ששיחזו שופטים, היו צבועים וחנופים, השתמשו בצורה אינטרסנטית באנשים ושמחו לאיד בעת מפלת האחר ובהם עניים חסרי כל. עוזריו של העשיר אף גרועים מכך משום שהם מרבים בדברי חנופה לעשיר, ובכדי למצוא חן בעיניו הם משפילים את העני וחוברים לאדם רק כל עוד אפשר ליהנות

<sup>179</sup> וראה עוד בעניין זה סגל תשי"ט: פו.

<sup>180</sup> ישעיהו יא 6-7: "וְגַר זָאב עִם-כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם-גְּדִי יִרְבֹּץ וְעֵגֶל וְכִפִּיר יִמְרִיא יַחְדָּו וְנֹעַר קִטָּן נִהְיָ בָם: וּפְרָה וְדֹב תִּרְעָעֶנָּה וְחֲדָו יִרְבְּצוּ וְלִדְיָהוּן וְאַרְיֵה פִּבְקָר יֵאכַל-תְּבָנִין"

<sup>181</sup> להרחבה על פסוקים אלה, ראו ריי וז'וסטן 2011: 63-65.

<sup>182</sup> שטרן 1981: 19; הנגל 1974 (I): 10.

ממנו: "פעולותיו של בן־סירה... הצליחו לפחות לצמצם את הרעה בתוך גבולות ידועים, ולשמור על השדרות הרחבות של העם שלא תגע בהם המחלה המוסרית של הראשים והעשירים".<sup>183</sup>

בן סירה מציג עמדה ברורה: התנהגותם של העשירים מוערכת בצורה שלילית וקשה, ולעתים מעשיהם עלולים להוביל למותו של העני.<sup>184</sup> העושר והמעמד יוצרים אצלם תחושת עליונות ומקנים להם ביטחון להתנהג באופן בו הם מתנהגים: בלגלוג, התנשאות ותוקפנות ישירה כלפי העניים. מפסוקים אלה לא נראה כי יש סיכוי לניעות חברתית ולפיכך המלצתו של בן־סירה לעני הוא להתרחק מן העשירים.

להבדיל משומעיו הקלסיים של בן־סירה דוגמת תלמידיו אשר מעמדם הוא יחסית גבוה ויתכן שפעלו בסביבות החברה העשירה השלטת, הרי לעניים הוא ממליץ להתרחק מהעשירים כי כל שהם יקבלו בתמורה לכך הוא נזק. גישתו הפרגמטיסטית של בן־סירה ממשכה כאן. שוב, אין בפנינו חתירה לתיקון החברה הכללית אלא יותר קבלת מצב קיים. כאשר מאזיניו הם העניים והדלים, מטרתו להדריכם בתוך המציאות בכדי למנוע פגיעה פוטנציאלית בידי העשירים.

השקפות חברתיות-כלכליות

5.3.3. עושיק, עוני ותמיכה בחלש

5.3.3.1. ד 10-1<sup>185</sup>

- |                               |      |
|-------------------------------|------|
| (א) בני אל תלעג לחיי עני      | (1)  |
| (א) רווה נפש חסירה אל תפוח    | (2)  |
| (א) אל [תחמיר] מעי דך         | (3)  |
| (א) אל תמנע מתן ממסכניך       | (4)  |
| (א) ולא תתן לו מקום לקללך     | (5)  |
| (א) צועק מר רוח בכאב נפשו     | (6)  |
| (א) האהב לנפשך לעדה           | (7)  |
| (א) הט לעני אונך              | (8)  |
| (א) הושע מוצק ממציקיו         | (9)  |
| (א) היה כאב ליתומים           | (10) |
| (ג) ואל יקראך בן              |      |
| (ב) ואל תדאיב נפש עני ומר נפש |      |
| (ב) ואל תתעלם ממדכדך נפש      |      |
| (ב) וקרב עני אל תכאיב         |      |
| (ב) ולא תבזה שאולות דל        |      |
| (ב) ובקול צעקתו ישמע צורו     |      |
| (ב) ולשלטון עיר הכאף ראש      |      |
| (ב) והשיבהו שלום בעונה        |      |
| (ב) ואל תקוץ רוחך במשפט יושר  |      |
| (ב) ותמור בעל לאלמנות         |      |
| (ד) ויחנך ויצילך משחת         |      |

פסוק

פסוקים אלה מופיעים בנוסח העברי בכתב יד A ואין להם מקבילה בכתבי היד העבריים האחרים. מקבץ פסוקים זה הוא המרכזי בספר בעיסוק היחס כלפי העני ועל כן בעל חשיבות מרבית לעניינו. במקבץ כמה עניינים הקשורים ביחסים בין האדם לחברו, כאשר ניתן דגש על נושא הצדקה וגמילות החסדים. הפסוקים נחלקים לשני חלקים עיקריים: בפס' 1-6 בן־סירה קורא להתייחס

פירוש

<sup>183</sup> סגל תשי"ט: 11. להרחבה, ראה שם: 8-11.

<sup>184</sup> בן־סירה לד 25-26: "לחם חסר חיי עני העושיקו איש דמים: הורג רע לוקח מחיה" (סגל תשי"ט ריט). הגזל את לחמו של האיש העני כאילו והורג אותו. להרחבה, ראו חלק 5.3.3.2. בעבודה זו העוסק בפרק לד פס' 24-27. יש לזכור כי חייו של העני שונים במהותם מאלה של העשיר, ועל כן בן־סירה טוען כי לעתים המוות יכול להיות לפיתרון טוב עבור בעיותיו של העני.

<sup>185</sup> פיאטרסמה ורייט 2007: 722; קלדוך־בנאגס, פרו וליסן 2003: 76, 78; סגל תשי"ט: כ-כג; סקהאן ודיללה 1987: 162-168.

לעני בצורה מכבדת: לא ללעוג לו, לא לעשוק אותו, לא להתעלם מבקשותיו ועוד. התייחסות זו עניינה בעני. פסוקים 7-10 מציינים גם את השופטים/הקהילה, השליטים, אנשים במצוקה, יתומים ואלמנות.

פסוק 1 קורא שלא ללעוג לעני (א1) וכן לא לצער את נפשו האומללה של העני (ב1). פסוק 2 ממשיך את הרעיון וקורא שלא לכזב את תקוותו של העני להשיב את רעבונו. המילה "תפוח" היא קשה ודורשת התעכבות: נפח במשמעותו המקראית היא להשיב רוח לתוך מקום קיבול.<sup>186</sup> סגל מציע לקרוא כאן פועל בבניין הפעיל, "תפיח" ואז הכוונה היא לא לתת את הנפש לנפוח מרעב.<sup>187</sup> פסוק 2ב מקביל במשמעותו לנ"ל ומבקש של שלא להתעלם מאדם שנפשו מדוכדכת מדלות וממחסור. פסוק 3א חסר בתרגום היווני והסורי ולפי סגל יש להשמיטו. יתכן והמשמעות של המילים "מעני דך" הוא שיבוש של "מדכדך" מ2ב. 3ב מדבר על לא להכאיב לעני. בתרגום היווני: לא להטריד לב כועס. התרגום הסורי דומה ומדבר על כך שלא לגרום לחלקיו הפנימיים (לבו?) של העני לסבול. פסוק 4א מסביר שאין למנוע או לעכב מתנה לעני ולנזקק (ביווני ובסורי מופיע כ3ב בשל החסרת 3א). 4ב קורא שלא לסרב לבקשות העני. פסוק 5 אומר "אל תתן לו מקום לקללך". התרגום היווני והסורי גורסים: "אירוע" לקללך, כלומר אל תתן לעני סיבה לקללך, אולי בהמשך לדברים הקודמים: לעני תהיה סיבה לקלל את העשיר במידה ולא יעזור לו. פס' 6 מדבר על כך שהאדם העני, המריר והכאוב יצעק מכאבי נפשו, וצעקתו תגיע ל"צורו". התרגום היווני והסורי מתרגמים "יוצרו". סקהאן ודי ללה טוענים כי יש כאן רמז לשמות כב 22: "אם ענה תענה אתו פי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו". אלוהים מדבר האיסור לענות גר ואלמנה וכי אם העיני יתקיים ה' ישמע את צעקתו. פס' 7 קורא לפרט להשתדל להיות אהוב על העדה. עדה במשמעותה המקראית היא קבוצה. יתכן והיא חוברת למטרות שליליות כמו עדת-קרח (במדבר כו 9: "ובני אֱלִיָּאב נְמוּאֵל וְדָתָן וְאָבִיָּרָם הוּא דָתָן וְאָבִיָּרָם [קְרוּאִי] הַעֲדָה אֲשֶׁר הָצִו עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן בְּעֵדַת קָרַח בְּהִצְתָּם עַל יְהוָה") או קבוצה החוברת למטרה חיובית (לדוגמה בעדת צדיקים: תהילים א 5: עַל כֵּן לֹא יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט וְחַטָּאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים).<sup>188</sup> לטענתו של סגל מדובר בשופטים.<sup>189</sup> 7ב מדבר על כפיפת הראש בפני בעלי השררה. התרגום הסורי: "בפני שליטים השפל עצמך". התרגום היווני: "בפני אציל כופך ראשך". כיפוף הראש משמעותו כבוד והשפלה בפני החזק/גבוה ממך. פסוק 8 קורא להקשיב לרצונו של העני (8א) וכן לענות לקריאתו לשלום (8ב). נדמה כי פס' 9א מיועד לשופט: למוצק (אדם הנמצא במצוקה) הושיט ידך לעזרה. התרגום סורי: "שחרר את המעונה מאלה המענים אותו". התרגום היווני: "שלח את זה שנעשה לו עוול מעושה העוול". בחלקו השני של הפסוק אנו מוצאים קריאה שלא למאוס (תקוץ) במשפט צדק גם אם מדובר בעני והחלש. בפסוק 10 החותם את קבוצת פסוקים זו אנו מוצאים קורלציה בין התרגומים – הקריאה להיות כאב ליתומים, כבעל לאלמנות. היחס הזה יביא את הפרט לכך שאלוהים יראה בו בן והוא יקבל הערכתו ועל כן "יחנך ויצילך משחת". לפי סגל ביטוי זה מבוסס על בראשית מג 29: "שָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת בְּנֵימִין אָחִיו בֶּן אָמוֹ וַיֹּאמֶר הֲזֶה אָחִיכֶם הַקָּטָן אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם אֵלַי וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְחַנֵּךְ בְּנִי". פנייה זו של בן סירא ברוחה של התורה שמה דגש על

<sup>186</sup> קדרי 2006: 722.

<sup>187</sup> ירמיהו טו 9: "אֲמַלְלָה לְדַת הַשְּׂבָעָה נְפִיחָה נְפִישָׁה [בָּאָה] שְׂמִישָׁה בְּעַד יוֹמָם בּוֹשָׁה וְחִפְרָה וּשְׂאָרֵיהֶם לְחָרֵב אֶתֵּן לְפָנַי אֲבִיבָהֶם נֶאֱמַר יְהוָה". איוב לא 39: "אִם כָּחָה אֶכְלָתִי בְּלִי כֶסֶף וְנִפְשׁ בְּעֵלְיָהּ הַפְּחִתִי".

<sup>188</sup> שם: 776.

<sup>189</sup> סגל תשי"ט: כב.

ההתחשבות בחוליות החלשות של החברה: אלמנות, יתומים וכן עניים, יחס שגם ייטיב עם הפרט המעניק אותו.

רקע חברתי-כלכלי

פסוקים אלה מתכתבים עם פסוקים הנוגעים ביחס לעני מספר דברים: "כי-יהיה בך אביון מאחד אחיד באחד שעריך בארצה אשר-יהיה אלהיך נתן לך לא תאמץ את-לבבך ולא תקפץ את-יך מאחיד האביון: כי-פתח תפתח את-יך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו: השמר לך פן-יהיה דבר עם-לבבך בליעל לאמר קרבה שנת-השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיד האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל-יהוה והיה בך חטא: נתון תתן לו ולא-ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך יהוה אלהיך בכל-מעשך ובכל משלח יך: כי לא-יחדל אביון מקרב הארץ על-פן אנכי מצוף לאמר פתח תפתח את-יך לאחיד לעניך ולאבליך בארצה" (דברים טו 7-11); "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה: וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך יהוה אלהיך משם על-פן אנכי מצוף לעשות את-הדבר הזה: כי תקצר קצירך בשדה ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה למען יברכך יהוה אלהיך בכל מעשה יך: כי תחבט זיתך לא תפאר אחריד לגר ליתום ולא למנה יהיה: כי תבצר פרמך לא תעולל אחריד לגר ליתום ולא למנה יהיה: וזכרת כי-עבד היית בארץ מצרים על-פן אנכי מצוף לעשות את-הדבר הזה" (דברים כד 17-22). ניתן לראות רמזים נוספים לחלקים שונים מהמקרא בפסוקים אלה, אשר לא כולן נוגעות לעני בלבד: ויקרא יט 9-10: "ובקצרכם את-קציר ארצכם לא תכלה פאת שדה לקצר ולקט קצירך לא תלקט: וכרמך לא תעולל ופרט פרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני יהוה אלהיכם"; איוב כט 11-16: "כי אזן שמעה ותאשרני ועין ראתה ותעידני: כי-אמלט עני משוגע ויתום ולא-עזר לו: ברפת אובד עלי תבא ולב אלמנה ארנן: צדק לבשתי וילבשני כמעיל וצניף משפטי: עינים הייתי לעור ורגלים לפסח אני: אב אנכי לאביונים ורב לא-ידעתי אחרהו" ישעיהו 17: "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה" ועוד. הפסוקים קוראים לסייע לחוליה החלשה בחברה ומתכתבים בצורה בולטת עם 1-10 בפרקנו הקוראים להתנהגות מוסרית כלפי העני, האלמנה, היתום ובעלי המעמד הנמוך בחברה.

גורניג טוען כי מאחורי קריאתו של ברסירא להתנהגות המוסרית כלפי העני עומד החשש מפני ענישה אלוהית בגין התנהגות שלילית כלפיו.<sup>190</sup> השאלה למי מיועדים הפסוקים היא שאלה משמעותית לעניינו: האם הם מיועדים לאותם עשירים אשר עושקים את העניים? או שמא הם מיועדים לחכמים, תלמידיו של ברסירא? או ייתכן ולכלל העם דווקא? לטענתו של רייט פסוקים דוגמת אלה מיועדים לתלמידיו של ברסירא. לטעמו, קריאות כגון בפסוק 7 מוכיחות כי תלמידיו של ברסירא יכלו להגיע לתפקיד בכיר כמו שופט, אך כאמור לא הגיעו לרמה המעמדית של העשירים ובעלי השררה.<sup>191</sup> הורסליי וטילר מצטרפים לטענתו של רייט ומדגישים כי ברסירא קורא לחכמים אחרים להציל את העניים דרך הסמכויות המקצועיות שלהם.<sup>192</sup> החוקרים מסתמכים על כך שהספר כשלעצמו, המיועד בחלקיו השונים להכשיר ולהדריך את התלמידים להתנהל בתוך המציאות החברתית-כלכלית המורכבת בה הם חיים, גם נוקט עמדה בעניין החברתי למען התיקון של פני החברה, לפחות באופן חלקי, כי כפי שצינתי קודם לכן גישתו של ברסירא יותר פרגמטית מאשר אידיאולוגית לתיקון הכללי של החברה.

השקפות חברתיות-כלכליות

<sup>190</sup> ראה גורניג 2009: 157. ראה גם סגל תשי"ט: כב.

<sup>191</sup> ראה רייט 2008: 84, 87-88.

<sup>192</sup> ראה הורסליי וטילר 2002: 102.

בפסוקים אלה בן־סירא ככל הנראה מנסה ליצור חברה מתוקנת יותר לפחות במידה חלקית, בה היחס לעני וכן לאוכלוסיות חלשות אחרות יהיה מכבד וראוי יותר. נשאלת השאלה האם הפסוקים מופנים לתלמידיו ואז תפקידם הוא להדריך את תלמידיו להתנהל במציאות חברתית כלכלית באופן מיטבי (פס' 7) וכן בד בבד ליצור תיקון בחברה באמצעות התייחסותם הראויה לשכבות החלשות? כך או אחרת, בפנינו תמונה של מצב חברתי עגום בו העני נעשק וזוכה ליחס מזלזל בידי האוכלוסייה מהמעמד הגבוה.

5.3.3.2. לד 24-27<sup>193</sup>

(א) זובח בן לפני אביו	(24)	(ב) מקריב קרבן מחיל עני
(א) לחם חסר חיי עני	(25)	(ב) העושקו איש דמים
הורג רע לוקח מחיה	(26)	(27) ושופך דם עושק שכר שכיר

פסוק

הפסוקים נעדרים בנוסח העברי.<sup>194</sup> הנוסח המופיע כאן מבוסס על התרגום היווני והסורי. הרעיון העיקרי העולה בפסוקים אלו הוא כי מי שפוגע בעני כאילו מביא למותו משום שחי בצמצום ודלות כה גדולה. הפסוקים מעלים סיטואציה בה מועלה קורבן שנגזל ונעשק מהעני. הרעיון הוא כי ה' אינו רוצה בקורבן א מסוג זה, משום שאין זו הדרך לפעול: ה' מעוניין בראש ובראשונה בהתחשבות בין האדם לאדם ובייחוד כלפי העניים והחלשים בחברה ואחר־כך בקורבן. פס' 25 אף טוען כי גזילת הלחם מהעני היא כמו הריגתו ממש, זאת משום שלחמו הוא כל מה שיש לו ואת זה אסור בשום פנים ואופן לגזול, כאשר פסוק 24 מדמה את האל לאבי העניים, אשר מקריבים לו מרכושם כאילו זובחים אותם לפניו. פס' 26 ו־27 מעניקים לנו את הפרספקטיבה לגבי הפואנטה – הלוקח את מחית רעהו כאילו הורג אותו והעושק שכר שכיר אשר שופך את דמו של העני.

פירוש

הנושא הנ"ל נידון גם במקבץ פסוקים העוסק בנושא הלוואות (כט 1-20), ובו מפרט בן־סירא בפס' 8-13 אודות החשיבות במתן צדקה ועזרה לעני. בפסוקים אלה קורא בן סירא לבוא לקראת העניים ולהעניק להם הלוואות משום שהם זקוקים לכך וגם כי הדבר עולה בקנה אחד עם אופי ההנחיות בספר דברים.<sup>195</sup> בסיכום חלק זה אתייחס בהרחבה לחלקים נוספים המתייחסים גם הם לרעיון העזרה לעני, אך עולה כמובן המסר כי הושטת היד לעני היא דרך הצדקה שיש לפעול בה לפי בן־סירא. עניין זה הינו נושא מהותי כפי שעולה בבן־סירא וכאן אנו מקבלים רמז לסיבה לכך.

רקע חברתי-כלכלי

הפסוקים שלפנינו מתארים את מצבו החברתי-כלכלי של העני במונחים של דלות חריפה וקיצונית. פרנסתם של העניים כה דחוקה עד שהם עומדים על סף מוות וכל פגיעה כלכלית בהם פירושה נטילת פרוסת לחמם האחרונה ולפיכך היא משולה להריגתם. קשה לקבוע האם תיאור זה נועד למטרות רטוריות, או שהוא משקף נאמנה את מצבה של קבוצת העניים שאליה מתייחס בן־סירא ושכלפיה הוא מלמד את שומעי לקחו לחוש חמלה. הורסליי וטילר, ששרטטו את דמותו של העני על פי מגוון מקורות בספר בן סירא, מציגים פרופיל מאוזן יותר של העניים הנעשקים בספרו:

<sup>193</sup> פסוקים אלה חסרים בנוסח העברי ועל כן אני מביא כאן את תרגומו של סגל לפסוקים אלה המבוסס בעיקרו על התרגום היווני (סגל תשי"ט: ריט). כמו כן ראה פיטרסמה ורייט 2007: 747; קלדוך־בנאגס, פרו וליסן 2003: 206; סקהאן ודייללה 1987: 411, 414, 416-417.

<sup>194</sup> ראה הערת השוליים הקודמת.

<sup>195</sup> וראה בהרחבה חלק 5.3.4.1. העוסק בהלוואות בעבודה זו ובו גם התייחסות לדברים טו 7-11.

הם מראים כי לעניים הללו יש לעתים מקום מגורים, הכנסה מוגבלת בעקבות פעילותם החקלאית, ונכסים כלשהם שאותם יכול העשיר לגזול מהם. נקודת חוזק נוספת במעמדם של העניים היא הפריבילגיה השמורה להם לפנות לערכאות ולדרוש משפט צדק בעניין העושק. בהזדמנויות אלה, שבהם השופט החכם בא במגע עם העניים, הוא התוודע אליהם ואל מצוקותיהם וסביר שזו היתה גם אחת הדרכים שבה פגש בן סירא בעניים של תקופתו.<sup>196</sup> אם הורסליי וטילר צודקים, את הפסוקים שלפנינו יש לפרש כהקצנה מכוונת של מצבם של רוב העניים בימיו של בן סירא, שנועדה למטרות חינוכיות. העני מייצג כאן את הטיפוס הספרותי של הקבצן האומלל, יותר מאשר משקף דמות ראלית. את ההשראה לתיאורים אלה עשוי היה בן סירא לשאוב מתיאוריו של הנביא עמוס, אשר פעילותו קודמת לתקופת בן סירא בכחמש מאות שנה. עמוס, שחי תחת שלטון ישראלי, ולא חווה שינויים גלובליים כמו אלה שאפיינו את תקופתו של בן סירא, עוסק בנושאים אלה בדיוק: עושק העני בידי העשיר, חומריות והוללות של השכבה השולטת לעומת עוני רב בקרב העם ועוד. הנביא מוקיע את התנהלות העשירים ומעביר עליהם ביקורת חריפה משום שעשקו את הפרוטות האחרונות שנותרו לעניים למען הנאתם, וזאת רק משום שיכלו לעשות זאת. ראו לדוגמה עמוס ב 6-8: "כֹּה אָמַר יְהוָה עַל-שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעִי יִשְׂרָאֵל וְעַל-אֲרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבְנִי עַל-מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק וְאֲבִיוֹן בְּעֵבֹר נְעָלִים : הַשְׂאֲפִים עַל-עַפְר-אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דָּלִים וְדָרְךְ עֲנִיִּים יְטוּ וְאִישׁ וְאִבְיוֹ יִלְכוּ אֶל-הַנְּעִרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת-שֵׁם קִדְשִׁי : וְעַל-בְּגָדִים חֲבָלִים יְטוּ אֶצֶל כָּל-מְזַבַּח וַיִּזְנוּ עֲנוּשִׁים יִשְׁתוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם :"; ד 1: "שָׁמְעוּ הַדְּבָר הַזֶּה פְּרוֹת הַבָּשָׂן אֲשֶׁר בָּהָר שְׁמֵרוֹן הָעֵשְׂקוֹת דָּלִים הִרְצִצוּת אֲבִיוֹנִים הָאֲמֹרֹת לְאֲדֹנֵיהֶם הַבִּיאָה וְנִשְׁתָּה". סגנונו החכמתי של הספר ומטרותיו הרטוריות-חינוכיות עשויים לחזק השערה זו: בן סירא אינו כותב את דבריו בסגנון היסטוריראליסטי ובתפקידו כחכם מחנך הוא מתיר לעצמו מידת מה של חירות ספרותית בתיאורי העניים. עם זאת יש לזכור כי המקורות הנוספים שסקרנו בחלק זה ובחלקים הסמוכים אכן מעידים על פערי מעמדות עמוקים ועל שכבת עניים שנאבקה על קיומה והדיון כאן הוא אך ורק על מידת חריפותו של מצב זה.

בן סירא מוקיע את ההתנהגות השפלה לעניין ומעביר ביקורת קשה על הפועלים כך. ייתכן שההקצנה של בן סירא והאופן החריף שבו הוא מציג את ההתנכלות לעני מעידה על יחס מחמיר במיוחד לעושק העניים, שדורש תקיפות רטורית וחינוכית ואף הקצנה של המציאות.

השקפות חברתיות-כלכליות

#### 5.3.4. הלואות

5.3.4.1. כט 1-20<sup>197</sup>

- |                           |     |                               |
|---------------------------|-----|-------------------------------|
| (א) עושה חסד מלוה לרעהו   | (1) | (א) ומחזיק בידו שומר מצוה     |
| (א) הלוה לרעך בעת צרכו    | (2) | (ב) והשב תשיב לרעך בזמן       |
| (א) קים דבר והאמן עמו     | (3) | (ב) ובכל עת תמצא צרכך         |
| (א) רבים לויים שאלו מלוה  | (4) | (ב) והטריחו למלוייהם          |
| (א) עד עת קחת ישק ידו     | (5) | (ב) ועל הון רע ישפיל קול      |
| (ג) ובעת השב ימשך זמן     | (6) | (ד) וישיב דברי תוגה ועת יאשים |
| (א) אם יגבר בחזק ישא החצי |     | (ב) ויחשבהו שלל               |

פסוקים

<sup>196</sup> ראו הורסליי וטילר 2002 : 87.

<sup>197</sup> פסוקים אלה חסרים בנוסח העברי ועל כן אני מביא כאן את תרגומו של סגל לפסוקים אלה המבוסס בעיקרו על התרגום היווני (סגל תשי"ט : קעו-קעז). ליד כל חלק יתווסף חלק המבאר ומסביר את הפסוקים של סגל. כמו כן ראה פיאטרסמה ורייט 2007 : 743 ; קלדוך-בנאגס, פרר וליסן 2003 : 182, 184 ; סקהאן ודייללה 1987 : 368-372.



(ג) ואם לא יעשקהו מהונו	(ד) ויקנהו לו אויב חנם
(ה) קללות וריבות ישלם לו	(ו) ותחת כבוד קלון
(7) (א) רבים לא מרעה נמנעו	(ב) מעשק חנם פחדו
(8) (א) אך לעני הארך אף	(ב) ובצדקה משך לו
(9) (א) בעבור מצוה עזר דל	(ב) ולפי מחסורו אל תשיבנו ריקם
(10) (א) אבד כסף בגלל אח ורע	(ב) ואל יחליא תחת אבן לשחת
(11) (א) שים אוצרך לפי מצות יי	(ב) ויטיב לך יותר מזהב
(12) (א) סגר צדקה במסכנותיך	(ב) והיא תצילך מכל רע
(13) (א) מצנת עז ומחנית גבורה	(ב) נגד צר תלחם לך
(14) (א) איש טוב יערב רע	(ב) ואובד בשת יעזבנו
(15) (א) טובת ערב אל תשכח	(ב) כי נתן נפשו עליך
(16) טובת ערב יהדף רשע	(17) ורע ביצר יעזב גואל
(18) (א) ערבה אבדה רבים מאשרים	(ב) ותניעם כגלי ים
(ג) אנשי חיל הגלתה	(ד) ותדיחם בגוים זרים
(19) (א) רשע נופל בערבה	(ב) ורודף קבלת יפל במשפט
(20) ערב רעך בכחך	(ב) ושמר נפשך מנפל

פירוש

הפסוקים נעדרים בנוסח העברי ומופיעים כאן על פי תרגומו של סגל.<sup>198</sup> הפסוקים מופיעים בתרגום היווני וכן למעט פס' 15 בתרגום הסורי. הפסוקים מתחלקים לכמה חלקים עיקריים: פס' 7-1 עוסקים בעיקרם בהלוואות; פס' 8-13 עוסקים בצדקה עם העני ומלמדים שמעשים חשובים מחומריות וכסף; פס' 13-20 עוסקים בנושא הערבות בהלוואות, מדוע כדאי לערוב מחד גיסא, אך גם מדוע לא לערוב יותר מכפי שהפרט יכול להחזיר במידת הצורך. במקבץ הראשון (פס' 1-7) ניתן לראות שלוש חלוקות ביניים: פס' 1-3 מסבירים כי כשאדם מלווה לרעהו הוא עושה מעשה חיובי, משום שעוזר לו בעת שזקוק לכך. מאידך גיסא, על הלווה להחזיר את שהבטיח למלווה בזמן. פס' 3-5 מעניקים זווית ראייה על הצד הלווה: עד הרגע שבו קיבלו את הלווים את כספם ממלוויהם – פנו אליהם בבקשותיהם, וכשקיבלו את מבוקשם נישקו את ידי המלווים, אך בסיום תקופת הלוואה לפתע משכו את הזמן והאשימו את המלווים, זאת לעומת התרגום הסורי בפס' 5 – החזירו את ההלוואה מאוחר מן המועד שנקבע מראש. פסוקים 6-7 מעניקים זווית ראייה על הצד המלווה: המלווה לעתים יקבל חזרה מהלווה רק חצי מהסכום וגם זו תהיה מציאה של ממש. הלכה למעשה בהלוואתו המלווה רוכש לעצמו אויב: במקום כבוד – קללות ועלבונות תמורת החזר ההלוואה, ועל כן מלווים רבים נמנעים מהלוואה משום שחוששים מעושק כספם. במקבץ הבא (פס' 8-13) התייחסות לשני עניינים עיקריים: פס' 8-10 מסבירים כי על אף המצוין בחלק הקודם לגבי הלווה אשר פועל באופן לא ראוי (פס' 1-7), דינו של העני הלווה שונה ועל המלווה כן לעשות את המאמץ ולעזור לו.<sup>199</sup> כמו כן בפס' 10 קריאה על כך שעל אף הקושי והסיכון – העזרה לאח ורע (בהלוואה) שווה יותר מאשר לתת לכסף לשכב ללא שימוש במקום מסתור. בהמשך לכך, פסוקים 11-13 שמים את הדגש על כך שפעילות צדקה תועיל לפרט

<sup>198</sup> ראה הערת השוליים הקודמת.

<sup>199</sup> בתרגום הסורי קריאה לפעול כלפי העני בסבלנות ולא לכעוס על כסף שלא הוחזר בידו.

יותר מאשר כל הזהב והאוצרות החומריים שיצבור משום שזה יציל אותו מרעות. תיאור המגן שיווצר סביב הפרט בעקבות פעולותיו החיוביות מחזק זאת.<sup>200</sup> בחלק האחרון במקטע פסוקים זה (14-20), שני דגשים: פס' 14-17 קוראים לאדם לערוב במידה והוא יכול, משום שזו עדות למידה טובה. יחד עם זאת, על הלווה לא לשכוח כי הערב עזר לו ולא לנצלו לרעה (בכך שלא יחזיר את חובו והערב יהיה מחויב לשלמו למלווה). בהמשך לנושא הערבות, פס' 18-20 קוראים לאדם שלא לערוב יותר מכפי כוחו, כלומר יותר ממה שהוא יכול לשאת מבחינה כלכלית, כי הערבות הביאה אנשים רבים למפלה.

רקע חברתי-כלכלי

רבינוביץ' טוען כי שיטות התשלום המסחריות לא היו רווחות בישראל בשל האופי הכפרי והחקלאי ששרר באותה התקופה וכי נושא ההלוואות היה רלוונטי בעת מצוקה, דוגמת עזרה לעני, מכאן התורה קוראת לעזור לעני בעת מצוקתו ומכאן גם מופיעה קריאתו של בן־סירא לעזור לעני.<sup>201</sup> הורסליי וטילר מוסיפים כי בתקופתו של בן־סירא, בדומה לרוב האוכלוסיות של האיכרים שהתבססו על העבודה החקלאית, גם לאיכרים מיהודה היו הכנסות גבוליות, ועל כן היו זקוקים להלוואות. על־כן אנו מוצאים את בן־סירא קורא לאוכלוסייה העשירה לנהוג במידת הרחמים כלפי אותם אנשים עניים. יתרה מזאת, אם העשיר לא יתחשב בעני הרי הוא בקלות יכול לרמוס ולעשוק אותו בשל פגיעתו החומרית, כפי שראינו בפרק יג 7-2, 15-24 לדוגמה.<sup>202</sup>

השקפות חברתיות-כלכליות

בספר משלי אנו מוצאים אזהרות שונות בנוגע לנושא הערבות אשר מטרתן לגרום לערב שלא לקחת חלק בהליך ערבות כלל בעסקאות של הלוואות: ו 1-6: "בְּנִי אִם-עֲרַבְתָּ לְרֵעֶךָ תִּקְעֶת לְזָר כְּפִיךָ: נֹקְשֶׁת בְּאֹמְרֵי-פִיךָ וְלִפְדֹת בְּאֹמְרֵי-פִיךָ: עֲשֵׂה זֹאת אִפּוֹא בְּנִי וְהִנָּצַל כִּי בָאתָ בְכַף-רֵעֶךָ לְךָ הַתְּרַפָּס וְרָהַב רֵעֶיךָ: אֶל-תִּתֵּן שְׁנֶה לְעֵינֶיךָ וְתִנוּמָה לְעַפְעָפֶיךָ: הִנָּצַל כְּצָבִי מִיָּד וּכְצִפּוֹר מִיָּד יִקּוּשׁ: לֵךְ-אֶל-נְמֻלָּה עֲצַל רְאֵה דְרָכֶיהָ וְחִכָּם"; יא 15: "רַע-יְרוּעֵ כִּי-עֲרַב זֶר וְשָׂנֵא תוֹקְעִים בְּוֶטְחִי"; יז 18: "אָדָם חֲסֵר-לֵב תִּקְעֶךָ עַרְב עֲרַבָה לְפָנֶי רַעְהוּ"; כ 16: "לְקַח-בְּגָדוֹ כִּי-עֲרַב זֶר וּבָעַד (נְכָרִים) [נְכָרִיהָ] חֲבָלְהוּ"; כב 26: "אֶל-תְּהִי בְתִקְעֵי-כָף בְּעַרְבִים מְשָׂאוֹת: אִם-אֵין-לָךְ לְשֵׁלִם לְמָה-יִקָּח מְשֻׁכָּבֶךָ מִתְחַתֶּיךָ"; כז 13: "קַח-בְּגָדוֹ כִּי-עֲרַב זֶר וּבָעַד נְכָרִיהָ חֲבָלְהוּ". אזהרות אלה מזהירות באופן גורף מפני מתן ערבות. כנגד זה, בן־סירא מלמד שזו מצוה להיות ערב, אך מסייג ואומר כי חשוב שלא לערוב יותר מכפי היכולת. סגל מסביר כי שינוי גישה זה בין ספר משלי לבין ספר בן־סירא נובע משינוי אופי החיים הכלכליים, כאשר בתקופתו של בן־סירא ככל הנראה הצורך בערבות כבר הפך להיות צורך הכרחי בחיי החברה.<sup>203</sup> סגל מציין כי בתקופתו של בן־סירא ההלוואות היו לדבר מקובל ושכיח ומלווים רבים נפגעו בשל הלוואותיהם שלא הוחזרו או הוחזרו חלקית וכן ביחסים רעועים שנוצרו עם הלווה בעקבות מעשיו, על כן כעת אינם רוצים להלוות. אני מבקש לבחון טענה זו בעין ביקורתית. העניים, גם בתקופת המקרא, היו זקוקים להלוואות לצרכיהם ולא נראה שמציאות חברתית רווחת זו היא חידוש של התקופה ההלניסטית. את החידוש בדברי בן־סירא נראה לבחון מזווית אחרת: הפנייה אל העשיר ובעל הכוח תוך עידוד להעניק הלוואה לחלש מתאימה לגישה המסורתית. עם זאת, כאן אנו מוצאים גם הזדהות עם העשירים ועם הפסדיהם במקרה שהלוואותיהם לא מוחזרות. במקרה הנוכחי אנו מוצאים אצל בן

<sup>200</sup> בתרגום הסורי בפס' 11 נכתב כי יש לפעול בצדק ובאהבה.

<sup>201</sup> רבינוביץ' תש"י: 814. וראו בהמשך התייחסות מעמיקה לדברים טו 7-11.

<sup>202</sup> הורסליי וטילר 2002: 97. ולהרחבה על פרק יג ראה חלק 5.3.2.1 בעבודה זו.

<sup>203</sup> ראו סגל תשי"ט: קעט.

סירא גם הטלת אחריות על הצד החלש. הדבר מלמד שוב על קהלו של בן סירא: השיח כאן מופנה גם אל העניים הלוויים, שעליהם לנהוג בהגינות כלפי מלווייהם, גם אל הערבים שלוקחים חלק בהליך ההלוואה וגם אל העשירים עצמם. אולי מדובר בתלמידיו, אשר כאמור השתייכו למעמד ביניים מעט מתחת למעמד הגבוה, ויכלו להלוות לעניים, לפחות באופן חלקי? כך או אחרת, בן סירא פונה לקהל רב-גוני, לעומת פסוקים אחרים שנדונו לעיל ובהם הפנייה מכוונת לקהל תלמידיו בלבד.<sup>204</sup> הדבר מעניין ומלמד על הנמענים השונים בתוך החלקים השונים בדבריו של בן סירא לאורך הספר.

רייט טוען כי בן-סירא מדגיש שתי נקודות משמעותיות בעניין האופן בו צריך לפעול אדם בעל עושר: 1. להתייחס לעושרו בצורה מתונה ופרופורציונלית. 2. לפעול בצדקה. נושא הצדקה העולה בפסוקים הנוכחיים (8-13) מבוסס ככל הנראה על דברים טו 7-11.<sup>205</sup> ניתן לראות כי בפסוק 10 בקטע מספר דברים מושם דגש על נושא הנתינה ומתווספת לכך גם האמירה כי הנתינה לעני תעניק לפרט ברכה במעשה ידיו.<sup>206</sup> נשאלת השאלה האם הנתינה שאליה קורא בן סירא באמירתו לתמוך ולהעניק לאביו ולדל הינה אותנטית? הוגס טוען כי בן-סירא קורא לתת צדקה לעני מטעמים אנוכיים ולא בגין זולתנות אותנטית ומתבסס על הנאמר בפסוק 11: "שים אוצרך לפני מצוות ה', וייטב לך יותר מזהב". מדברים אלה עולה, כמדומה, כי המלצתו של בן סירא מונעת מהרצון לקבל את התמורה עבורה.<sup>207</sup> גורינג מתפלמס עם טענה זו ומסביר כי דווקא כוונותיו של בן-סירא אינן אנוכיות ומטרתן לסייע לחוליה החלשה בחברה, זאת משום שלטענתו ההתחשבות בעני והתמיכה שקורא בן-סירא להעניק לו אינה עומדת בסתירה לחשש מכעסו של ה' על עושו הפוטנציאלי של העני. יתרה מזאת, גורינג מסביר כי הדברים תואמים את הרוח של התורה בהתאם לפסוקים בדברים טו 7-11 ועל כן הקריאה לעזרה לאביו והדל איננה נובעת ממניעים אנוכיים כטענתו של הוגס.<sup>208</sup> לדעתי הדברים יותר מורכבים מכפי שהם נראים. למעשה, גם הוגס וגם גורינג צודקים: הוגס מדבר על הפן הפרקטי והתועלתני של בן-סירא. אכן, כפי שכבר ראינו בדוגמאות הקודמות שנדונו, לבן-סירא יש צד מאד פרקטי. הדבר מתאפיין בעצותיו היעילות והמועילות לפעול בצורה מיטבית אל מול העשירים, לייצר תוצאות טובות ומוצלחות בחברה על מנת לייצר כמה שפחות פגיעה פוטנציאלית וכו'. בד בבד גם גורינג צודק משום שבן-סירא מרבה לפעול ברוח התורה ולצטטה. בן סירא אכן מלמד את שומעי לקחו לעזור, במידת האפשר, לעניים ולדלים. עם זאת הוא מפוכח דיו כדי להגביל המלצה זו ולהסביר כי אין הדברים מתאימים לכל המצבים. כך, בן סירא מעודד את העשירים להעניק לעניים הזדמנות ולתת להם את ההלוואה, אך בד בבד על העניים לקחת אחריות על קבלת ההלוואה ולהחזיר לעשירים את חובותיהם בזמן. תמונה זו מייצגת חברה שבמידה מסוימת מעודדת את המשך המצב הקיים: העניים ימשיכו

<sup>204</sup> לדוגמה בן סירא ד 27, ז 4-6, ח 8, יג 8-13 ועוד.

<sup>205</sup> דברים טו 7-11: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיד באחד שעריך בארץ אשר יהיה אליהך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיד האביון: כי פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו: השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בלצעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמשה ורעה עינך באחיד האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל יהוה והיה בך חטא: נתון תתן לו ולא ברע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברךך יהוה אליהך בכל מעשך ובכל משלח ידך: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על פן אנכי מצוה לאמר פתח תפתח את ידך לאחיד לעניך ולקבליך בארץ".

<sup>206</sup> רייט 2008: 76-77.

<sup>207</sup> הוגס 1910: 39.

<sup>208</sup> גורינג 2009: 156-157.

להיות בעוניים, בעוד העשירים ימשיכו להתעשר. לפנינו חיזוק נוסף לטענה שבן סירא לא שואף לתיקון חברתי כולל אלא מבקש להביא תועלת לפרט וללמדו כיצד לחיות בצורה מיטבית במציאות הנוכחית. אם בנוסף על כך הדבר יביא לתיקון החברה בפן האידיאולוגי – הרי זה משובח, אך המטרה הראשונית הינה פרגמטיסטית: להתנהל בצורה מיטבית יותר בתוך המציאות הקיימת מלאת העוולות, שכך או אחרת אין בן־סירא מאמין שבכוחו לשנותה.

### 5.3.א. סיכום: יחסים בין החזק לחלש

בחלק זה דנתי בפתגמים העוסקים ביחסים בין חזקים לחלשים, תוך דגש על ארבעה תתי-נושאים: 1. עבדים. 2. עניים מול בני המעמד הגבוה. 3. עושק, עוני ותמיכה בחלש. 4. הלוואות.<sup>209</sup> מתוך סינתזה של חלקים אלה, עולים כמה מסרים עיקריים מהפסוקים:<sup>210</sup>

1. מצבה החברתית-כלכלית של החברה בתקופתו של בן-סירא חמור מבחינת פערים בין מעמדות ומבחינה ערכית-מוסרית: ניתן לראות זאת בדיון בנושאים 2, 3, 4 (לג 25-32, יג 7-2 ו-15-24, ד 10-1, לד 24-27, כט 20-1). התמונה החברתית-כלכלית שלילית: מעמדו של העני שפל, הפער החברתי בין העניים לעשירים גדול, התייחסות בלתי ראויה לעניים, הם מנוצלים ונעשקים, העשירים תאביבצע ומוכנים לגזול את אחרון הפריטים של העני גם אם הדבר יביא למותו. אף העבדים זוכים ליחס נוקשה ומחמיר, חמור מזה שאנו מכירים במקרא. הרמה המוסרית-ערכית של החברה בתקופה זו היא בשפל.
2. המתח בין תפיסה פרגמטית ואידיאולוגית: מצדו האחד, ניתן לראות בנושאים 2, 3, 4 כי בן-סירא מנסה ליצור שינוי חברתי באמצעות דבריו, כאשר הוא קורא ליחס מכבד כלפי העני, לפעול כלפיו בצדקה, להיענות לבקשותיו, להתייחס באופן כללי לשכבות החלשות בצורה יותר ראויה ובכך גם לצמצם את הפגיעה המתרחשת בסביבתו (יג 24-1, ד 10-1, כט 20-1) ובמידה להביא לתיקון חברתי מסוים בפן האידיאולוגי. עם זאת אין בן-סירא מנסה להביא לתיקון כולל של החברה: ראינו כי שומעו של בן-סירא שייכים ככל הנראה למספר שכבות באוכלוסייה (תלמידיו, במעמד בין הבינוני לגבוה; העניים העשוקים במעמד הנמוך; הלוויים; הערבים כפי שנראה בפס' 20-1) ועצותיו פונות אליהם במקרים שונים באופן שונה ומותאם לכל אוכלוסייה: לתלמידיו – עצות פרגמטיות כיצד להסתדר עם העשירים ובעלי השררה אשר עמם יעבדו ויהיו במגע; לעניים – כיצד להתמודד עם עשירים ומדוע כדאי להתרחק משיתופי פעולה אלה או אחרים עמם; למלוויים, לערבים, לעשירים – הנחיות משלהם. נראה אפוא כי לעיתים כוונתו היא רק לתת עצות פרגמטיות כיצד לפעול במציאות הנתונה, מציאות הנשלטת בידי העשירים, בעלי השררה והכוח המשתמשים פעמים רבות לרעה בכוחם, מציאות של פערים כלכליים וחברתיים.
- עוד שני עניינים משמעותיים עולים מתוך הפסוקים הנדונים:
3. העבדות בתקופה זו מקובלת, והיחס כלפי מרבית העבדים, הוא נוקשה וחמור, זאת אלא אם כן מדובר בעבדים "מיוחדים", דוגמת עבד בודד/ עבד חרוץ במיוחד/ עבד משכיל אשר זוכים ליחס אחר ומכבד (לג 25-32).
4. ההלוואות היו לדבר שכיח ומקובל בתקופה זו, ככל הנראה משום שהן היו הכרחיות עבור קיומה של השכבה החלשה. רבים מהמלוויים כנראה לא היו מחזירים את הכספים או חלק מהכספים, מה שהביא לכך שמלוויים לא היו מעוניינים להלוות כספים, ועורבים לא

<sup>209</sup> מעתה אתייחס לתתי הפרקים בהתאם למספרים שצינו לעיל.

<sup>210</sup> יצינו רק הפסוקים המרכזיים אשר צוינו בכותרות העבודה, אך יש לקחת בחשבון כי בתוך חלק מהפסוקים גם התייחסויות לפסוקים שונים בתוך הספר. לדוגמה בחלק "עבדים", מספור הפסוקים הרשמי הוא לג 25-32, אך בתוך הניתוח וההתייחסות המובא בגוף העבודה, התייחסות גם למב 1, 5; ז 20-21; י 25. זוהי דוגמה אחת אך חוזרת על עצמה בחלקים השונים ועל כן יש לתת על כך את הדעת.

היו מוכנים לקחת חלקים בעסקאות, דבר שפגע גם בעניים שהיו זקוקים סיוע כלכלי ולצדקה (כט 1-20).

התמונה שעולה בפנינו בעקבות הנקודות הללו עגומה: הפערים החברתיים שיצרו יחס מבזה כלפי העני הנעשק, זאת לעומת העשירים השולטים והמסוכנים, יצרו פער מאד עמוק שקשה לגשר עליו. כפי שעולה מן הפסוקים, המצב כאן הוא חמור מבחינה מוסרית, ערכית וחלק מהעשירים ממש איבדו אף צלם אנוש כאשר הם ניצב בראשם ענייניהם החומריים ותענוגותיהם השונות בעוד הם עושקים את הפריטים האחרונים של העניים, פעולה שיכולה להביא למותם. ללא ספק מצב עגום וירוד מבחינה חברתית-כלכלית ותמונה שצובעת את עשירי התקופה בצורה שחורה ביותר ואת יחסם לשכבה החלשה.

5.4. סיכום : האספקט הכלכלי-חברתי בספר בן־סירא

בכדי להציג בצורה נהירה את המסרים המשמעותיים העולים מן הספר, תחילה אציג אותם בטבלה מסכמת, ואחר־כך אציג סינתזה בין החלקים השונים בכדי לעמוד על המסרים החשובים העולים בעניין הכלכלי-חברתי בספר.

להלן תמצית המסרים המרכזיים כפי שהופיעו בסיכומים בחלקים הקודמים :

III. יחסים בין החזק לחלש	II. חומריות, עושר ועשירים	I. מלך, מלוכה ושלטון
<p>1. מצבה החברתי-כלכלי של החברה בתקופתו של בן־סירא חמור מבחינה פערים בין מעמדות ומבחינה ערכית-מוסרית.</p> <p>2. קריאה ליחס מכבד כלפי העני ובד בבד חוסר ניסיון לבצע תיקון חברתי כולל.</p> <p>3. העבדות בתקופה זו מקובלת, והיחס כלפי מרבית העבדים הוא נוקשה ומחמיר.</p> <p>4. ההלוואות היו לדבר שכיח ומקובל בתקופה זו, ככל הנראה משום שהן היו למשהו הכרחי עבור התקיימות השכבה החלשה. בעקבות איהחזרת כספים, אנשים נמנעו ממתן הלוואות וערבות, דבר שפגע גם בעניים.</p>	<p>1. קריאה לאורח חיים צנוע יותר בקרב העשירים, דבר שיביא לתאבת־בצע פחותה יותר ויושרה גבוהה יותר.</p> <p>2. אפיון עשירי התקופה בצורה מאד שלילית.</p> <p>3. חוסר טעם במאמץ לצבירת עושר רב.</p> <p>4. בעושר טמונות סכנות רבות.</p>	<p>1. נקיטת משנה זהירות בקרב המלך, עוזריו, עשירים וכיוצא"ב.</p> <p>2. כסף וגאווה מובילים להשחתת אמות המידה והצדק ופעמים רבות גורמים לכך שהעולם פועל בדרך של מרמה וחוסר צדק.</p>

להלן מספר נקודות משמעותיות העולות מן הטבלה והנתונים שעליהם היא מתבססת.<sup>211</sup>

1. המצב הכלכלי-חברתי בתקופתו של בן־סירא מבחינה ערכית, מוסרית ומבחינת פערי המעמדות רעוע ואף חמור : סעיפים דוגמת I.1, I.2, II.2, III.1, III.3 ו־III.4 מעידים בצורה שלא משתמעת לשתי פנים כי המצב בתקופה לא טוב : העשירים נמצאים בנתק מהמתרחש בתחתית הפירמידה ההיררכית, דואגים בעיקר לענייניהם החומריים, הנאותיהם הפרטיות וגוזלים ועושקים את הדלים. אין מדובר בכלל החברה, ואף לא בכל הנמנים על המעמד הגבוה. ישנם עשירים אשר לא פועלים באופן זה, אך מדובר ברובם. העשיר הטיפוסי של התקופה מוכן לגזול מהעני את פת לחמו האחרונה, גם אם הדבר יגרום למותו של העני. ישנה שחיתות רבה בקרב העשירים : הם משחדים שופטים לטובתם, ומביאים לכך שהדברים פועלים בדרכים של מרמה ואי־צדק. אם החלש מבקש לתבוע את עלבונו מן העשיר – סיכויו לנצח אפסיים. כך, גם תלמידיו של בן־סירא המהווים את עיקר קהל היעד שלו, מוזהרים בצורה חד משמעית להיות זהירים ביותר ביחסיהם עם העשירים, החזקים, ואנשי השלטון השונים ובראשם עם המלך, זאת משום שהם יכולים לפגוע בחייהם במידה וישגו בלשונם או במעשיהם. השחיתות וחוסר הצודק מהווים מוטיב מאד דומיננטי לאורך הספר.

<sup>211</sup> בסיכום להלן אתייחס למסרים המרכזיים שבטבלה באופן הבא : במקום לכתוב "בפרק חומריות, עושר ועשירים" במסר "חוסר טעם במאמץ לצבירת עושר רב" ארשום "לפי סעיף III.3".

נקודת נוספות שמחזקות מסקנה זו עולות מן הפרטים שמוסר לנו בן סירא על התקופה אשר גם הם מוסיפים לתמונה העולה בחלק הראשון :

1. היחס למרבית העבדים הוא נוקשה ומחמיר.
  2. ההלוואות בתקופה זו שכיחות והעניינים נזקקים להם. פרטים אלה מעשירים את התמונה של הפערים המעמדיים.
  3. קהל מאזיניו של בן סירא : נראה כי קהל מאזיניו ונמעניו של בן סירא היה מגוון. ראינו במקומות שונים בספר חלקים המיועדים לקהלים שונים : עצות לתלמידיו ולבעלי מעמד בינוני-גבוה אשר באים במגע עם העשירים ובעלי השלטון כיצד לנהוג וכיצד לא לנהוג בקרבם ; עצות לעשירים ולבעלי השלטון לנהוג בדרך ראויה, צנועה, ישרה ; עצות לעניים שלא לחבור לעשירים ; עצות ללוויים, לערבים, למלוויים. אנו רואים נמנעים שונים אשר להם מיעד בן סירא את דבריו. עם זאת כן חשוב לציין כי מרבית נמעניו בתחומים הכלכליים-חברתיים שנחקרו בעבודה השתייכו ככל הנראה למעמד הנמצא בין המעמד הבינוני למעמד הגבוה, ובאו במגע עם העשירים מן המעמד הגבוה.
  4. גישתו הפרגמטית של בן סירא : מובן מהספר כי בן סירא אינו מרוצה מהמצב הנוכחי בחברה. לאורך העבודה הראיתי כי בן סירא נוקט בגישה מאד פרגמטית שמנסה לעזור לקהל מאזיניו לתפקד בצורה המיטבית ופחות אידיאולוגית גרידא. הסקתי כי בן סירא עצמו היה שייך למעמד בינוני גבוה וככל הנראה ניהל מערכות יחסים עם אנשים עשירים ובעלי שררה, שבמסגרתן נחשף לתופעות קשות. נסיון חיים זה הביא אותו להסיק כי אין אפשרות לייצר תיקון חברתי כולל, ועל כן בוחר הוא לנקוט בגישה פרגמטית ולנסות לעזור לאנשים השונים בחברה, ובייחוד לאלו אשר יגיעו במגע עם העשירים ובעלי השררה כיצד להימנע מפגיעה פוטנציאלית. גישה זו עולה בקנה אחד גם עם תפיסתה המסורתית של ספרות החכמה הקלסית בישראל ומחוצה לו.
- ברוח זו, הראיתי כי חלקים נרחבים בספר עוסקים בסכנות האורבות לחלשים מצד העשירים והשליטים. אלה נועדו בדרך כלל למנוע פגיעה יותר מאשר להביא לתיקון חברתי כולל. אמנם, הספר כולל גם עצות המלמדות כיצד להתייחס אל העני בצורה ראויה, להעניק לו יחס מיטיב וכדומה, אך גם במקרים אלה עמדנו על קוויים פרגמטיסטיים, בכל פסוק לפי עניינו. לצד זאת נראה כי בן סירא מאמין שאם יצליח באמצעות דרכו הפרגמטית לשנות גם חלק בעולמו ובחברה, מה טוב הדבר, אך מטרתו הראשונית היא להדריך את שומעיו כיצד להסתדר בצורה מיטבית במציאות הנתונה.
- לסיכום, הספר משקף סיטואציה חברתית-כלכלית עגומה עד מאד, ואחת ממטרות ספרו היא סיוע לפרט להתנהל בתנאים קשים אלה, ואם ניתן, גם שינוי מקומי של פני החברה, עד כמה שידו משגת. בן-סירא דובר אל נמענים שונים בחברה, אך עיקר לקחו מכוון לא לעשירים ובעלי השלטון אלא לאלו אשר עלולים להיפגע מהם או אלה המקורבים אליהם אך נמצאים במעמד נמוך יותר.



## 6. מתודולוגיה לניתוח כלכלי-חברתי של טקסטים יהודיים עתיקים

בשולי הדברים, ברצוני להתייחס גם לצד המתודולוגי של עבודה זו. ברקע הניתוחים המופיעים לעיל מהדהדות שאלות מתודולוגיות עקרוניות, כגון: כיצד לזהות אלמנטים כלכליים-חברתיים בטקסט עתיק, מה ניתן ומה לא ניתן ללמוד מהם, ומה הם גבולות הפרשנות בתחום זה, הן מבחינת הריאליה הן מבחינת האוטופיה שמבקשים המחברים להציג.

ישנו קושי מובנה בהסקת מסקנות היסטוריות גורפות במחקרים מן הסוג המוצג כאן. לעתים קרובות קשה לקבוע מה הוא ההקשר ההיסטורי והחברתי-כלכלי של פסוק נתון. קושי נוסף ומיוחד המתווסף במקרה הנוכחי נוגע לסוגה שאליה משתייך ספר בן סירא: ספרות החכמה. מסורת זו אוניברסלית מטבעה, והיא מביעה אמיתות על זמניות שבדרך כלל אין להן מסגרת היסטורית מסוימת. איפיון זה משקף את אופיה של מסורת החכמה הן במקרא, במיוחד בספר משלי, הן מחוצה לו, באוספי חכמה מסופוטמיים, מצריים וארמיים. מקבילה מתודולוגית מעניינת מצאנו בספר קהלת. המעיין בספר זה יתקשה לדלות מתוך הכתוב מידע קונקרטי על אודות עניינים הקשורים בהיסטוריה ובריאליה, כגון אירועים מסויימים, זמנים, מקומות וכיוצ"ב. חלק מהחוקרים דוגמת סניד, גורסים כי זה הוא מאפיין מהותי הקשור בסוגה שאליה משתייך הספר: מחבריה של ספרות החכמה רואים בה אוצר הגות על זמני. לשיטתו, כל ניסיון מחקרי לשחזר את הרקע החברתי של התקופה על בסיס רמזים העולים מתוך דבריו של קהלת הינו מוטעה: חשיפת המסגרת החברתית אינה ניתנת להשגה ואינה טבעית עבור ספרות החכמה. ברוח זו טוען סניד כי יש להימנע מלייחס את הלך הרוח הפסימי והסקפטי של קהלת להשפעתה של תקופה מסוימת, שכן טופוס זה מוכר מתקופות שונות בהיסטוריה של המזרח הקדום, ומכאן יש להסיק כי אין תנאים חברתיים מסויימים אשר מצמיחים ספרות מעין זו.<sup>212</sup>

עם זאת, בספר בן סירא המצב מורכב יותר. אמנם ביסודו הוא שייך למסורת החכמה, וכפי שהראיתי לאורך העבודה, ניתן לזהות בו לא מעט אימרות חכמה ולקח הנכונות לזמנים ומצבים שונים, שלא נכון לצמצמן למציאות ספציפית. עם זאת, הוא גם תוצר מובהק של מקום וזמן מסויימים, כפי שמעידה ההתייחסות לשמעון הכהן הגדול בפרק נ, וכן העדויות של נכדו של בן סירא על זמן כתיבת הספר העברי והתרגום היווני. צמצומה של התקופה בה פעל המחבר למקום וזמן ספציפיים על בסיס קריטריונים אלה, והעניין שמגלה המחבר באירועים היסטוריים בני זמנו, מאפשר, במקרים מסויימים, גם לקשור את אימרותיו ואת תפיסותיו לרקע היסטורי מסויים, ולהבין את רעיונותיו בהקשר למאפיינים הכלכליים-חברתיים המיוחדים של התקופה.

לדעתי, מתודולוגיה זו עשויה להיות יעילה אפילו במקרים מורכבים יותר, כגון זה של ספר קהלת שנדון לעיל. בעניין זה, אינני מסכים באופן גורף עם סניד: מנסיוני בעבודה על בן סירא עולה, כי יצירת תצורה רחב וזהיר, דוגמת זה שנעשה בעבודה הנוכחית, ושילובו בהשוואה עם מקורות אחרים בני התקופה, הוא בעל פוטנציאל לסייע בחילוץ מוצלח למדי של המציאות החברתית-כלכלית וציור תמונה מהימנה יחסית של הרקע ההיסטורי.

<sup>212</sup> סניד 1998: 41-42, 51; סניד 2012: 154.

שאלה מתודולוגית נוספת הקשורה בסוגיה זו נוגעת להבחנה בין ריאליה ואוטופיה. באילו מקרים מהווים דבריו של בן סירא חלון הצצה למציאות ההיסטורית של המחבר, ומתי מדובר בחזון אוטופי מסוים שאותו הוא מבקש להציג? שאלה זו ליוותה אותי לאורך העבודה. ניסיתי להפריד בין שני המישורים ולהתחשב בשניהם כאחד, כמו גם ברקע ההיסטורי שפרשתי בפרק המבוא, כדי ליצור תמונה מהימנה ככל האפשר של תפיסותיו האידאולוגיות של בן סירא מחד גיסא ושל המציאות הכלכלית החברתית שבה פעל מאידך גיסא.

ולבסוף, ברצוני להעיר על שיטת העבודה שסייעה לי ליצור עבודה זו. בבסיס עבודתי עומד מיונם של פתגמים ועצות לפי חתכים נושאים. כלי זה מאפשר להעריך באופן רוחבי את תפיסותיו של בן סירא בכל נושא, כפי שהדגמתי בעבודה. מאידך גיסא הוא גם מאפשר לעמוד על גיוון ושוני בתוך הספר עצמו, ולנתח את כלל הפתגמים העוסקים בסוגיה מסויימת במבט השוואתי. רבות מן המסקנות שהגעתי אליהן במהלך עבודתי, הן ביחס לקווים המשותפים לפתגמים שונים הן ביחס לגוונים ואף סתירות פנימיות, התאפשרו בזכות שיטת עבודה זו.

## 7. ביבליוגרפיה

- אבייונה 1968 מ' אבייונה, "מרשה, מראשה", **אנציקלופדיה מקראית**, ה, ירושלים 1968, טורים 480-477.
- אבישור 2002 י' אבישור, "תהלים פרק ט", בתוך: ג' גליל (עורך), **תהלים א'** (עולם התנ"ך), תלאביב 2002.
- אחיטוב 2006 ש' אחיטוב, **צפניה**, בתוך: נחום, חבקוק, צפניה (מקרא לישראל), תלאביב 2006.
- איילי-דרשן 2018 N. Ayali-Darshan, "The Sequence of Sir 4:26-27 in Light of Akkadian and Aramaic Texts from the Levant and Later Writings", *ZAW*, 130 (3) (2018), pp. 438- 449.
- אליצור תשכ"ד י' אליצור, **חכמת הממשל במשל חכמה**, "עז לדוד – ספר בן גוריון (כתבי החברה לחקר המקרא בישראל ט"ו), ירושלים תשכ"ד.
- אליצור תשס"ז ש' אליצור, "קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן סירא", **תרביץ**, עו (תשס"ז), עמ' 27-18.
- אליצור ורנד 2011 S. Elizur and M. Rand, "A New Fragment of the Book of Ben Sira", *DSD*, 18 (2011), pp. 200-205.
- אנסון 2014 E.D. Anson, *Alexander's Heirs: The Age of the Successors*, Chichester. 2014
- באגנל 2011 R.S. Bagnall, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkely, Los Angeles, London. 2011.
- בולקשטיין 1939 H. Bolkstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Kassel. 1939.
- ביינטייס 1997 P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A text edition of all extant Hebrew manuscripts and synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden, New-York, Köln. 1997.
- ביקרמן 1988 \_\_\_\_\_, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, London. 1988.
- גורדיס 1968 R. Gordis, *Koheleth the Man and his World: A Study of Ecclesiastes*, New-York. 1968.
- גורינג 2009 G.S. Goering, "Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel", *JSJ*, 139 (2009).
- האריסון 1994 R. Harrison, "Hellenization in Syria-Palestine: The Case of Judea in the Third-Century B.C.E", *BA*, 57 (1994), pp.98-108.
- הוגס 1910 H.M. Hughes, *The Ethics of Jewish Apocryphal Literature*, London. 1910.
- הורוויץ 2012 א' הורוויץ, **משלי** (מקרא לישראל), כרכים אב, תלאביב 2012.

- R.A. Horsley and P. Tiller, "Ben Sira and the Sociology of the Second Temple", in P.R. Davies and J.M. Halligan (ed.), *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture*, Sheffield 2002, pp. 74-107. הורסליי וטילר  
2002
- M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, Vol. I and II*, Philadelphia 1974. הנגל 1974
- D.J. Harrington, *Jesus Ben Sira of Jerusalem: a Biblical Guide to Living Wisely*, Collegeville. 2005. הרינגטון 2005
- D.S. Williams, "The Date of Ecclesiasticus", *VT*, 44 (1994), pp. 563-563. וויליאמס 1994
- A. Wasserstein, "Non-Hellenized Jews in the Semi-Hellenized East", *SCI*, 14 (1995), pp. 111-137. וסרשטיין 1995
- ע' חכם, "איוב פרק יח", בתוך: ג' גליל (עורך), **איוב** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002. חכם 2002
- G.G. Xeravits, J. Zsengeller, *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the third international conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2008*, Leiden, Boston. 2008. חרוויטס וזנגלר  
2008
- א' כשר, "קשרים מדיניים ולאומיים בין יהודי מצרים התלמיית לאחיהם בארץ-ישראל", בתוך: א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), **דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד. קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון**, ירושלים 1995, עמ' 73-86. כשר 1995
- א' כשר, **יוספוס פלאוויוס (יוסף בן מתתיהו) נגד אפיון**, כרך 2, ירושלים תשנ"ז. כשר תשנ"ז
- י"ש ליכט, "ספרים חיצוניים וגנוזים", **אנציקלופדיה מקראית**, ה, ירושלים 1968, טורים 1103-1121. ליכט 1968
- ב' מזר, **כנען וישראל: מחקרים היסטוריים**, ירושלים 1980. מזר 1980
- ספר בן סירא השלם**, מהדורת מ"צ סגל, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ט. סגל תשי"ט
- N. Samet, "Religious Redaction on Qohelet in Light of Mesopotamian Vanity Literature", *VT*, 65 (2015), pp. 1-16. סמט 2015
- M. Sneed, "The Social Location of Book of Qoheleth", *HS*, 39 (1998), pp.41 – 51. סניד 1998
- M. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social Science Perspective*, Atlanta. 2012. סניד 2012
- P.W. Skehan and A.A. Di-Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, New York. 1987. סקהאן ודי-ללה  
1987
- \_\_\_\_\_, *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary (AB)*, New Haven and London 2009. פוקס 2009

- A. Pietersma and B.G. Wright, *A New Translation of the Septuagint*, New York. 2007. פיאטרסמה ורייט 2007
- L.H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Boston 2006 פלדמן 2006
- א' צ'ריקובר, "פפירולוגיה", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים 1954, טורים 829-825. צ'ריקובר 1954  
א' צ'ריקובר, **היהודים בעולם היווני והרומי**, ירושלים תשכ"א, עמ' 83-134. צ'ריקובר תשכ"א
- מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו**, רמת גן 2006. קדרי 2006  
**י" קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני, כרך רביעי, ספר ראשון**, ירושלים ותל-אביב 1960. קויפמן 1960
- I.C. Cunningham, *Mimiabi*, Oxford 1971. קונינגהם 1971
- N. Calduch-Benages, J. Ferrer and J. Liesen, *La Sabiduría del Escriba. Wisdom of the Scribe*, Estella. 2003. קלדוך-בנאגס, פרר וליסן 2003
- י" קלוזנר, הבית השני בגדולתו: ששה מחקרים היסטוריים, תל-אביב תר"ץ. קלוזנר תר"ץ  
\_\_\_\_\_, "חוניו, בית חוניו", **אנציקלופדיה מקראית**, ג, ירושלים 1965, טורים 49-52. קלוזנר 1965  
י" קליין, "איוב", בתוך: ג' גליל (עורך), **איוב** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002. קליין 2002
- J.L. Crenshaw, *The Book Of Sirach: Introduction, Commentary, and Reflections* (NIB), vol.V, Nashville 1997, pp.601-867. קרנשוואו 1997
- \_\_\_\_\_, *Qoheleth: The Ironic Wink*, South Carolina 2013. קרנשוואו 2013
- י"י רבינוביץ, "הלואה", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תשל"ח, טורים 813-816. רבינוביץ תשל"ח  
א' רופא, "בין ייעוד לירידה: ארץ ישראל בראשית ימי הבית השני", **קתדרה**, 41 (תשמ"ו), עמ' 3-10. רופא תשמ"ו
- \_\_\_\_\_, **מבוא לספרות המקרא**, ירושלים 2012. רופא 2012
- W.M.W. Roth, "NBL", *VT*, 10 (1960), pp. 394-409. רות 1960
- B.G. Wright III, "Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint", *JSJ*, 131 (2008). רייט 2008
- J.S. Rey, J. Joosten, *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*, Leiden, Boston. 2011. ריי וזיסטן 2011
- A. Rist, *The Mimiambes of Herodas: Translated into an 'Choliambic' Metre with Literary-Historical Introductions and Notes*, London & New York 2016. ריסט 2016
- U. Rappaport, "The Hellenization of the Hasmoneans". in M. Mor (ed.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects: Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization Held on Sunday-Monday, September 24-25, 1989*, Lanham 1989. pp. 1-13. רפפורט 1992

א' רפפורט, מכורש עד אלכסנדר : תולדות ישראל בשלטון פרס, רעננה 2004.	רפפורט 2004
ד' שוורץ, ספר מקבים ב : מבוא תרגום ופירוש, ירושלים 2004.	שוורץ 2004
מ' שטרן, ההיסטוריה של ארץ ישראל : התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים (37-332 לפני הספירה), כרך שלישי, ירושלים 1981.	שטרן 1981
_____, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים 1991.	שטרן 1991
י' שצמן, תולדות התקופה ההלניסטית, כרכים 7-8, ת"א 1991.	שצמן 1991

This work provides the reader with an opportunity to learn about the Social-Financial aspects that can be discovered through the book of Ecclesiasticus.

The book was written by a wise Jew named Ben-Sira and was probably written down in the first quarter of 2nd century BCE. Ben-Sira lived under a foreign regime – whether it was the Ptolemaic or the Seleucid one. Ben-Sira was a professional Scholar and worked in instructing, writing and teaching the Wisdom literature.

The third chapter gives an historical review of the main events that took place at that period of time, an explanation about processes of Hellenization, an explanation about an important source of information – the Zenon Papyri, and also gives a detailed picture about two prominent families that lived at the time: the Tobias family and the Oniad family.

The book of Ben-Sira teaches us about different aspects of the Social-Financial elements such as trade, the relationship between the poor and the rich, the regime and its rulers, money and much more. Of course the book includes lots of different topics besides the Social-Financial matters, that is why I had separated all the passages that matter with the Social-Financial aspects and categorized them into three main subjects: 1. King, Monarchy and Regime 2. Materialism, Wealth and the Rich. 3. The Relationship between the Weak and the Strong. Every passage or a group of passages was analyzed in three steps: 1. An Explanation and Interpretation of the passages. 2. A part dealing with the Social-Financial Background of the passages. 3. Social-Financial views and observations that rise from the passages.

From the analyzing of the passages emerged a very important message: the Social and Financial situation in the times of Ben-Sira regarding moral and ethical matters were in a very dilapidated and even grave situation. Another important messages that emerged from the analyzing of the passages: 1. The treatment of the slaves was harsh and strict. 2. Laws were common and the poor were in need for them. 3. Ben-Sira's audience was diverse: most of the advices were directed towards his students from the medium-high class, students that were probably in touch with the rich and the powerful, but also there were advices that were directed to the rich and to the poor. 4. Ben-Sira had a very pragmatic approach: the scholar wasn't satisfied with the Social-Financial situation and was acting in a more pragmatic level, setting his main goal as guiding his listeners and audience how to manage to avoid pains and sorrows from the rich and powerful which held the power, and tried less to change it from the founding.

In the end of my work I am offering a way to analyze Social-Financial ancient Jewish Texts: for my opinion the right way of doing so is by creating a wide and careful puzzle, like the one presented in this work, and comparing him with other parallel

sources of the time. By this way of analyzing and comparison, one is capable of achieving a decent Social-Financial picture of the period he is investigating and understanding better the historical frame it is located in.



This work was carried out under the supervision of Prof. Nili Samet from the Department of Bible of Bar-Ilan University.

Bar-Ilan University

**A Study of the Social-Financial Aspects in the  
Book of Ecclesiasticus**

**Max Rosenfeld**

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the  
Master's Degree in the Department of Bible of Bar-Ilan  
University

Ramat Gan, Israel

2023