

קהלת חי נושם ובוועט

חיים שפירא, קהלת – הפילוסוף המקראי, המסע לעומק השאלות הגדולות. כנרת, זמורה-ביתן – אור יהודה, תשע"א, 2011. 271 עמ'.

הערות מרחיקות: "עת לרחק מחבק" ספרו של שפירא, קהלת – הפילוסוף המקראי, איננו ספר מחקר במובן האקדמי של המילה. שפירא מציע לקורא אשנב הצצה להגיגיו של קהלת בסוגיות של פילוסופיה קיומית. הדיון של שפירא בקהלת נמצא בשולי שוליו של הדיון הטכסטואלי הממשי. אין הוא מתיימר להציג את תולדות הביקורת הפרשנית של קהלת, או להתעמק בסוגיות נוסח של טקסט קדום. שפירא אינו עוסק בתהליכי התהוותו הספרותית, או עריכתו הסופית, לא כל שכן באפיון לשון החיבור – עברית מקראית קלאסית לעומת העברית הבתר מקראית של לשון חז"ל. שפירא פונה אל קהל הקוראים מעמדה של מטפל – "מאמן" הרגיש לנפש האדם ולהתחבטויותיו ומנהל עמו שיח פילוסופי בשאלות קיומיות ברוח המגמות המודרניות של החברה המערבית לשלב תפיסות פילוסופיות ובעיקר אקזיסטנציאליזם עם אסכולות פסיכולוגיות התנהגותיות.¹ ציטוטיו של שפירא מן המקורות חובקי עולם, ביד האחת חובק מדרש חז"ל ובידו האחרת מדרש קבלי, ביד האחת את הרמב"ם ובאחרת את טולסטוי או את שפינוזה. פנייה שכזו

1 דוגמה למחקר כזה שמגדיר עצמו כפסיכותרפי הוא ספרו של ארווין יאלום, פסיכותרפיה אקזיסטנציאלית, בתרגומה של מרים שפס, הוצאת מאגנס-כנרת, ירושלים 2011.

מטשטשת את הגבולות שבין סוציולוגיה של ספרות – השימוש שהחברה כיום עושה בטקסט – לבין קריאה פילולוגית היסטורית של קהלת כטקסט מקראי.

ומקצת דוגמאות מדבריו של שפירא לשם התודעות עם הסופר וחיבורו קהלת – הפילוסוף המקראי.

בפתח דבריו בוחן שפירא את שאלת מיהות המחבר ומסכים עם מסורת חז"ל לפיה יש ליחס את המגילה למלך שלמה, וזאת לדעתו בשל "העוצמה שמקבל הכתוב במגילה כאשר מניחים שהיא פרי עטו של מלך כל יכול" (עמ' 24). אין בכוונתי להתווכח עם הנחה זו, שכן שפירא עצמו מביא בצידה את התפיסה המקובלת במחקר ליחס את זמן כתיבת המגילה למאה השלישית לפנה"ס, למחבר או מחברים עלומי שם. תפיסה זו נשענת על חידושיו הלשוניים של החיבור בדקדוק, בתחביר ובאוצר המלים ועדויות להם בלשון חכמים ובעיקר בעברית התנאית. אך גם אם טענתו של שפירא לזיהוי מחבר קהלת עם המלך שלמה נשענת על ההנחה שהחיבור נכתב מפרספקטיבה של מלך, ראוי להזכיר בהקשר זה את התופעה הספרותית הנפוצה באותה עת של ייחוס חיבור קדום לדמות מוכרת. ואמנם תופעת הפסבדואפיגרפון – חיבור המיוחס למחברו בשקר – הייתה נפוצה בימי בית שני ואחרי חורבנו מצאה ביטוי בעוד חיבורים שיוחסו לשלמה, וכוונתי ל"חכמת שלמה" ו"מזמורי שלמה".

שפירא מביא בראש כל פרק תקציר. בחרתי להדגים מתוך התקציר לפרק ד – "המחלקה לבריאות הנפש, שערי העצב והשמחה":

אפתח בכמה ציטוטים על שמחה מאת מחבר המגילה. ארכיב "טבלת מנדלייב" לרגשות. קהלת יאמר דברי פתיחה בדיון על כעסים. ניפגש עם אדם שלא היה לו כישרון לרגשות שליליים. אציג היבטים מרכזיים בתורתו של שפינוזה ונלך מעט בעקבותיו בדרכו אל האושר והגאולה. אתרגם את גרסתו של טולסטוי לסיפור ידוע על פרנציסקוס מאסיזי וחיפושיו אחר השמחה השלמה. אקנח בסיפור שסיפרה לי אמי המראה פן מעניין בתפיסת האושר.

התקציר מלמד על דרך הרצאתו של שפירא, שמציעה לקט אסוציאטיבי של הגיגים ואנקדוטות של סופרים, פילוסופים, ואנשי

תרבות כמו גם של אנשים שליוו את חייו או שנקרו בדרכו. הציטוטים מקהלת הם בבחינת מתווה למסע פילוסופי בסוגיות קיומיות כסבל, זקנה, צדק, עושר חכמה ויראת ה'. שפירא דולה מקהלת כתובים רלוונטיים לדיונו מבלי להביא את הקשרם הרחב ומבלי לנסות להגדיר את גבולות היחידה התמאטית. ואכן, כל ניסיון להתחקות בחיבור זה אחר יחידות תמאטיות מובנות וקוהרנטיות כמוהו ככניסה לשדה מוקשים. כל מי שנכנס בשערי קהלת מוצא עצמו מתחבט בשאלת גבולן של היחידות הספרותיות. קהלת הוא חיבור מחשבת-עיוני אשר מנסח ברובו כמונולוג ווידוי בגוף ראשון. המחבר – סופר, מורה, חכם, שמציג עצמו כקהלת בן דוד מלך בירושלים (א 11-12), מקיים שיח עם הקורא בחקירה וחיפוש אחר משמעות החיים. לשונו עשירה במבעים של התרשמות אישית, במגוון של צירופים פועליים מתחום ההתבוננות והחקירה כמו, "וַיִּנְתְּתִי אֶת-לִבִּי לְדָרוֹשׁ וְלָתוֹר בַּחֲקֵמָה" (א 13), "סְבוֹתַי אֲנִי וְלִבִּי לְדַעַת וְלָתוֹר וּבִקֵּשׁ חֲכָמָה וְחֻשְׁבוֹן וְלְדַעַת" (ז 25), ובסגנון של מונולוג פנימי המדגים את התנסותו האישית: "אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לֵכֶה-נָּא אֲנַסְכָּה בְּשִׁמְחָה" (ב 1). לצד הלבטים והספקות שבתהליך חקירתו מעניק הדובר החכם עצות בנושאים שקשורים לאורח חייו הפרגמאטי-קיומי של האדם: "וְאָהָה חַיִּים עִם-אִשָּׁה אֲשֶׁר-אָהַבְתָּ כָּל-יְמֵי חַיֵּי הָ" (ט 9), כמו גם עצות במישור האמוני: "אֶל-תִּבְהַל עַל-□ □ וְ □ אֶל-יַמְהָר לְהוֹצִיא דָבָר לְפָנַי הָאֱלֹהִים" (ה 1). במערך הטיעונים שבהרצאתו מציג קהלת שאלות רטוריות: "מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הֲעֵלָה הִיא לְמַעַלָּה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הֲיִרְדָּת הִיא לְמַטָּה לְאַרְצָ" (ג 21), ומשבץ פתגמי חכמה בניסוחים שונים כזה 'על דרך היתרון': "טוֹב מְלֹא כֶּף נֶחֶת מְלֹא חֲפְנִים עֲמָל וְרַעוּת רוּחַ" (ד 6; וכן 9, 13), לשון הוראה והטפה: "שֶׁלַח לוֹ □ עַל-פְּנֵי הַמַּיִם כִּי-כָרַב הַיַּמִּים תִּמְצָאֲנֻ" (יא 1), ועל דרך התבנית הלוגית של תלות בין תוצאה ומעשה: "חֲפֹר גּוֹמֵץ בּוֹ יִפּוֹל וּפְרֵץ גֵּדֵר יִשְׁכְּנֻ נַחֲשׁ" (י 8). בשיח של קהלת משובצות פואמות שרירות מרשימות שעיקר עניינן בעיתות חייו של האדם בזיקה למחזור החיים בטבע: הפואמה על מחזוריות החיים בטבע (א 4-11); שיר העיתים (ג 1-8), והאלגוריה על הזקנה (יא 7-יב 7). הפואמות מצטיירות כיצירות ספרותיות עצמאיות. בצד

רבגוניות סגנונית מציג המחבר מורכבות מחשבתית שמקשה על הקורא בזהויה אחדותן התמאטית של היחידות הספרותיות וזיקתן זו לזו. לשון אחר, קהלת מציג עמדות סותרות בנוגע לסוגיות קיומיות, דפוסי התנהגות נורמטיביים וערכים מוסריים ובוחר בכל פעם מחדש את ערכן הסגולי של איכויות מנוגדות, כגון חכמה וכסילות, שמחה ואבל, שחוק וכעס, זיכרון ושכחה, מוסר ורשע, וגמול וגורל. מבוכת הקורא בסבך הסתירות הלוגיות והדוגמטיות הביאה את פרשני קהלת לדורותיהם להשערה בדבר קיומו של יותר ממחבר אחד.² סוגיית הסתירות בקהלת נדונה כבר בימי חז"ל בהקשר ל"ספרים מטמאי ידיים" (משנה, ידיים ג, ה; משנה, עדויות ה, ג; בבלי, שבת יד, ע"א) – דיון הלכתי שנועד כדיעבד להכריע בשאלת הכללת הספרים בין כתבי הקודש או גניזתם לשם הרחקתם מן הציבור. מקורות תנאיים ומדרשים מאוחרים נקטו במינוחים שונים לאפיון הסתירות: "דבריו סותרים זה את זה" בא לציין סתירה לוגית שמתקיימת בין כתובים באותו חיבור (בבלי, שבת ל, ע"ב), ו"סתרי תורה" או "מצאו בו דברים מטיין לצד מינות" (קהלת רבה, פרק א, דף ה'; פרק יא, דף ה'; במדבר רבה 161 ע"ב; ויקרא רבה כח 1) באים לציין הצהרות שסותרות עיקרי אמונה. מנחם המאירי היטיב לתאר בהקדמתו לספר משלי את טיבה הדיאלקטי של מחלוקת חז"ל בקדושת המגילה: "ונראה שהביאם לחלוק בקהלת מצד שראו בו דברים נאמרים כמי שלומד בדרכי המחקר ואינו נסמך לגמרי על דעת אחת, אבל מזכיר דעות הפכיים ועומד פוסח ונבוך איזה יכשר הזה או זה" (עמוד ב').³ היו אלו חז"ל שהניחו את הבסיס ליישוב הסתירות במסורת של פרשני ימי הביניים. ראב"ע למשל, בפירושו לקהלת

2 לריבוי מחברים ככורח הסתירות, מדגים ראב"ע את דעתו של קהלת יעקב (יעקב בן יצחק אלבעלי) לפיה "תלמידיו [של קהלת] חברו את הספר, וכל אחד אמר כפי מחשבתו", אך מציין בנחרצות את הסתייגותו מגישות פרשניות דומות (ז 3). רמבמ"ן, בהקדמה לפירושו, טוען "שלא כל הנאמר בו הוא דעת שלמה המלך": רבי משה בן מנחם מנדלסון (רמבמ"ן, 1729-1786), ספר מגילת קהלת, ברלין 1769.

3 פירוש המאירי על ספר משלי, מנחם מענדל משי זהב (עורך), הוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים 1969.

מעמת בין הכתובים: "טוב כעס משחק" (ז 3) ו"כי כעס בחיק כסילים ינוח" (ז 9), ומציע לפתור את ההצהרות הסותרות בזיקה להבדלים שבין שלוש הנפשות של האדם, הנפש הצומחת, הנפש המרגשת והנפש המדברת, ובכך הוא מעניק משמעות לכל הצהרה לגופה בזיקה לדרגה הרוחנית של האדם.⁴ רשב"ם שהבחין בין המסגרת הספרותית של קהלת שנתחברה בידי סדרן (א 1-2; יב 14-8) לבין דברי קהלת הוא שלמה,⁵ בבואו לדון ביחסו האמביוולנטי של קהלת לשמחה וחכמה, מציע ליישב את הסתירות באמצעות מיון כל אחד מן הערכים לשלילי וחיובי: יתרון השמחה על האבל או היפוכו מותנה בנסיבות ובאיכותם המוסרית של בני האדם ויתרון החכמה על הכסילות מותנה בדרגות השגה שונות של החכמה.⁶ במחקר המודרני עולה מחדש שאלת מיהותו של המחבר או מיהותם של המחברים. מבין הפרשנים שעמדו על טיבו הפולמוסי של קהלת יש שהניחו שקהלת מציג דיאלוגים בין כתות שונות: פרושי וצדוקי, או בין חכם זקן, וצעיר ספקן וביקורתי. יש שייחסו את אי ההתאמות והסתירות לנפש מיוסרת של מחבר המתחבט בין אני סגפני-פסימי ואני נהנתן אוהב חיים, ויש שהציעו ליחס את הסתירות לעריכה ספרותית מאוחרת של החיבור הקדום בידי סדרנים ומגיהים שמרנים.⁷ גישה

4 בפירושו לפרק ז 3 מונה ראב"ע תשע סתירות ומציין "והמחפש היטב ימצא עוד כאלה בספר הזה".

5 "על שם שקיהל חכמות מכל בני קדם ונתחכם מכל האדם". וכן לדעת רשב"ם יש לזהות את אגור בן יקה (משלי ל 1) עם שלמה "מפני שאגר חכמות" (א 1). פירוש רשב"ם לקהלת, מהדורה ביקורתית ומבוא מאת ש' יפת – ר' סולטרס, ירושלים, 1985, עמ' 71.

6 למשל, השמחה השלילית המשתמעת מן הכתוב, "ולשמחה מה זו עושה", (ב 2) מקבילה לשחוקם של העולצים ביין, ואילו השמחה החיובית נחשבת לשמחת המסתפק בחלקו, "לשמוח בעמלו" (ה 17-18; ח 15). ובנוגע לסוגיית יתרון החכמה על הכסילות (ב 13 לעומת ב 15-16) מציע רשב"ם שתי דרגות חכמה: "חכמה עמוקה" הנסותרת מבינת הבריות ונוגעת לסדר הבריאה האלוהי, ולפיכך הניסיון להשיגה מייגע ומוסיף מכאוב (א 18), ו"חכמה רגילה" שניתנה לבני אדם לניהול אורח חייו האישי והציבורי (ב 13).

7 בין הפרשנים הביקורתיים אציין את הצעתו המפריזה של זיגפריד לזהות תשעה חיבורים: החיבור המקורי של קהלת (Q1), עורך צדוקי (Q2), חכם (Q3),

אחרת ייחסה את הסתירות שבטקסט לשימוש המחבר המקורי בצייטטות של פתגמים בתפקידים רטוריים שונים. כיום מקובלת הגישה הפרשנית שמעניקה לגיטימציה ספרותית לריבוי הקולות שבטקסט – לשון אחר, קהלת גיבור היצירה מזוהה עם המחבר וריבוי הקולות נתפס כתהליך של חיפוש אחר האמת המורכבת. קהלת כפרסונה ספרותית איננו מנהל דו-שיח עם דמויות המייצגות תפיסות אחרות, אלא מכיר בקיומן של הסתירות כנקודת מוצא ואיננו מנסה לישבן. וכך מנסח פוקס עמדה זו בספרו "עת לפרוץ ועת לבנות": "קהלת איננו בא לסתור עצמו אלא להתבונן בסתירות שבחיים". בעיניו הסתירות (antinomies) מציגות שני ערכים מנוגדים ושוני משקל שיש להתמודד איתם בעולם בלתי מתפשר. הסתירות אינן הופכות את החיבור ללא קוהרנטי – להפך, התבוננותו העיקשת של קהלת בסתירות היא הכוח המלכד של החיבור, וההכרה של הקורא בכך ממקדת את הנושא העיקרי של היצירה, שהוא משמעות החיים. קהלת עוסק במשמעות, באיבוד המשמעות, ובהשגתה מחדש (ולו באופן חלקי בלבד).⁸ כל ניסיון לבודד את התוספות מן החיבור המקורי של קהלת אינו עולה יפה ודווקא דרכי השתלשלותן של היחידות הספרותיות וצירופן באמצעות פסוקיות שעבוד ומילות קישור יכולים להיחשב כדרך סגנונו הייחודית של מחבר המגילה. וגם מן ההיבט הרעיוני, אם נשמיט או נבודד את החטיבות שנחשבות לתוספות בשל ההצהרות הסותרות שבהן לא נשכיל לבטל את הנימה הספקנית בחיבור ככללו.⁹ יחד עם זאת, למרות הקשיים שהצגתי בנוגע לתיחומן של יחידות נושא בקהלת שומה על הקורא לעקוב אחר דרך הרצאתו של קהלת, שכן קריאת הכתוב כפתגמים עצמאיים או הגיגים נטולי הקשר פוגמת בשיח הדיאלקטי של החיבור ובשיטת

חסיד (Q4), תוספות של אחרים (Q5), שני מחברי אפילוג (E1, E2), ושני עורכים (R1, E2). ראו: 2-12, K. Siegfried, *Der Prediger* (HAT), Göttingen 1898, pp. 2-12.
 M. V. Fox, *A Time to Tear Down and A Time to Build Up: A Reading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing), 1999, p. 3.
 M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions* (JSOTSup 71; Sheffield: Almond Press), 1989, pp. 18-29.

הרצאתו של החכם הקדמוני להציג סתירות לוגיות ודוגמטיות בתהליך חקירתו.

ואדגים במה דברים אמורים: חיים שפירא מצטט כתובים שנראים בעיניו רלוונטיים לדיונו בערך השמחה בפרק שכותרתו: "המחלקה לבריאות הנפש" (עמ' 87). הבחירה בציטוטים ספוראדיים, כגון פרקים ב 1-2, 24; ג 22; ח 15, מוציאה את הכתובים מהקשרם ואינה מתחשבת בתחכום המבני של היחידה הספרותית בשלמותה. אדגים את הקשרם של הפסוקים ב 1-2 שצוינו לעיל בעניין היחס של קהלת לשמחה. פסוקית הפתיחה לדיון, "אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לֶכֶה-נָא אֲנַסְכָּה בְּשִׂמְחָה וְרָאָה בְּטוֹב וְהִנֵּה גַם-הוּא הֶבֶל", מלמדת על התנסותו של קהלת בשמחה ועל מסקנתו העיונית מניסיון חייו. בהמשך מובא נאום ההישגים של קהלת (ב 10-3) כחלק בלתי נפרד ממערכת טיעונו וחקירתו שיובילו למסקנה בפסוק 11: "וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל-מַעֲשֵׂי שְׂעָשׂוֹ יְדֵי וּבְעֵמָל שְׂעַמְלִיתִי לַעֲשׂוֹת וְהִנֵּה הֶפֶל הֶבֶל וְרַעוֹת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמַשׁ" (פס' 11). ציטוט כתובים ספוראדיים מבלי לדרון בפשרן של צורות לשוניות מיוחדות מאפשר אמנם לקורא ליהנות מניחוחות סגנונו של החכם אך מחמיץ את תחכומן הרטורי. צורת הבינוני "מְהוֹלָל", שבאה בהקשר "לְשַׁחֹק אֲמַרְתִּי מְהוֹלָל" (ב 2), מהדהדת את הצורה מהולל שהוראתה משובח אך מכוונת אל היפוך הוראתה – משוגע.¹⁰ נראה שהבחירה הלשונית של קהלת משרתת את העיקרון המחשבתי המנחה בהרצאתו בדבר קיומם הבו-זמני של ערכים סותרים בחיים. סמיכותן של הצהרות סותרות על אותו עניין היא הגורם המלכד באופן קוהרנטי את רכיביה הלשוניים והתמאטיים של היחידה הספרותית והיא זו שמעניקה לקהלת את מעמדו כחכם ספקן. שפירא מציע פתרון פילוסופי לסוגיית הסתירות בקהלת באמצעות האבחנה שבין אמת עמוקה לאמת טריוויאלית (עמ' 29-33), וזאת ברוח דבריו של תומס מאן: "אמת טריוויאלית זו אמת שהיפוכה שקר, אמת עמוקה זו אמת שהיפוכה אמיתי לא פחות" (עמ' 32). לפי הגדרה זו, הסתירות בקהלת נוגעות לאמיתות עמוקות ולכן הן

10 לשורש הל"ל במשמעות של לנהוג בשיגעון, השוו שמ"א כא 14; איוב יב 17; יש' מד 25.

מייצגות סתירות כמו שתי הצהרות מנוגדות לכאורה על טיבם של החיים: החיים נפלאים והחיים מלאי סבל. קריאה כזו מיישבת אמנם את הסתירות מבחינה פילוסופית אך מחמיצה את דרכי הסגנון של קהלת בהצגת טיעונו, כגון – קטעי המעבר והקישור, גיוון הסוגות הספרותיות, ומשחקי לשון.

ובעניין לשונו של קהלת, שפירא, כאמור, איננו רואה עצמו פילולוג או פרשן, ואמנם המילה היחידה שזוכה להתייחסות פרשנית ראויה היא "הבל", ובצירוף הסמיכות שלה, "הבל הבלים" (עמ' 36). הוא פותח בהגדרה מילונאית מתוך "מילון אריאל המקיף" (הוצאת קוראים 2007), שאולי מתוך הפירוש שהמילון מעניק ל"הבל הבלים", "שטות גמורה", ראוי היה שלא להביאו כלל. שפירא מביא את הצעתם של יעקב קליין ומיכאל פוקס לפרש "הבל" כ"אבסורד" ("עולם התנ"ך, דודזון-עתי 1994). משמעות שמאפשרת לו קישור אסוציאטיבי לחיבור "המיתוס של סזיפוס" של אלבר קאמי, פילוסוף אקזיסטנציאליסטי. בהמשך מתמודד שפירא עם התרגומים המקובלים של "הבל הבלים" לאנגלית (vanity/fleeting) ומציג באמצעותם את המגבלה של הקורא הלא עברי בקריאת קהלת בתרגום. ברם, גם הקורא העברי חייב להכיר במגבלותיו הלשוניות, שהרי כל קורא הוא בבחינת פרשן-מתרגם. על הקורא בלשון התנ"ך מוטלת המשימה לבחון את משמעות "הבל" בספריו השונים של התנ"ך ובהקשרם בקהלת (משמעות דיאכרונית וסינכרונית), החל מן המשמעות הבסיסית של "הבל" רוח (יש' נז 13) ועד למשמעויות מושאלות, כגון דבר חולף (תה' קמד 4), שקר וכזב (תה' סב 10), עניין ריק ומחוסר ממשות (יש' ל 7), ואפילו עבודה זרה (דב' לב 21). שפירא אינו מכריע בהוראה של "הבל" ו"הבל הבלים" למרות חשיבותה כמילת מפתח בהבנת תפיסת עולמו של קהלת, אלא מציע לראות בשימוש ב"הבל הבלים" תחנת ביניים של הבינה האנושית ולא תחנה סופית, שהרי אילו הכול היה מראש הבל הבלים, "שטות גמורה", לא היה קהלת טורח להעלות את מחשבותיו על הכתב (עמ' 42). אך בהמשך הדיון על "הבל" מציג שפירא טענה מפתיעה, ש"הבל" רחוקה מלהיות המילה הפופולארית במגילה ואולי המילה "כל" נפוצה אף יותר. והרי השוואה כמותית בין "הבל" ל"כל" על

צירופיה השונים בקהלת אינה מתקיימת במישור הדיון הטרמינולוגי אלא הכמותי. בדברי הסיכום שלו על "הבל": "אך אל לנו לשכוח כי מלך כול יכול הוא מחבר המגילה, וכללים של אנשים מן השורה אינם חלים על הגותו" (עמ' 43), מוסט הדיון הטרמינולוגי על "הבל" למדרש לשוני-פרשני על "כל". שפירא שמייחס כאמור את החיבור ל"מלך כל יכול" מעניק לקהלת חשיבה "סקטוריאלית", לשון אחר, הספר נתחבר בחצר המלך ונועד לאנשי החצר בלבד, ואם כן, המסע שעורך שפירא בקהלת יתייחס לנבכי נפשם של מלכים בלבד ולא לנבכי הנפש האנושית האוניברסאלית.

"טוב, הגיע העת לערוך מסע לנבכי נפשו של גבר בן חמישים", כך נפתח הדיון בהמשך שיוצר בלבול אצל הקורא – למי אם כן מיועד המסע, למלך כל יכול או לאנשים מן השורה? נדמה שכאן פורש שפירא בפני הקורא הצהרות סותרות בדומה לקהלת. עיון בנושאים שמעלה קהלת בהטפתו הדידקטית ובהגותו העיונית יכול ללמד על טיבו של קהל היעד. עצותיו בענייני דת ופולחן (ד 17-ה 6), עיסוקו בחמדנות (ה 7-11), או אפילו יחסו לחלומות (ה 2-6), אינם מגבילים את קהל היעד שלו לאנשי חצר בלבד.

ושוב, בעניין מילות המפתח בקהלת – חשוב לזהות את אוצר המילים של חכם זה. אמנם אין בקהלת אחידות טרמינולוגית כפי שמקובל בספר פילוסופי או "משנה סדורה" (שפירא, עמ' 20), אך יש בקהלת מלות מפתח שמשמשות כמילות קוד בפענוח דבריו. פיצוח המונח "עת", שחוזר בשיר/קטלוג העתים (ג 1-15) עשרים ושמונה פעמים ועוד שלוש פעמים מחוצה לו בקהלת, עקרוני לדיון בשאלת הפטליזם בתפיסת עולמו של קהלת. בדיון תחת הכותרת "נשגב מבינתנו" (עמ' 78) מצטט שפירא את הכתוב "אֶת-הַפֶּלַע עָשָׂה יָפֵה כְּעֵתוֹ גַּם אֶת-הָעֵלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלֵי אֲשֶׁר לֹא-יִמְצָא הָאָדָם אֶת-הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר-עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשִׁי וְעַד-סוֹף" (ג 11) שמסכם את שיר העתים הידוע: "עת ללדת ועת למות, עת לטעת ועת לעקור נטוע" וגו', מבלי לתת את דעתו למשמעות "עת" ולקשר שבין הוראתו בשיר לבין הוראתו בדיונו המסכם. האם המונח "עת" משרת את החוקיות האלוהית או שיש בו גם מרחב פעולה אנושי? שאלה עקרונית זו חשובה למסעו של שפירא, שמביא בהמשך את הכתוב "וְרָאִיתִי אֶת-

כַּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת-הַשָּׁמַיִם בְּשֵׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמָּצֵא וְגַם אִם-יֹאמֶר הַחֶכֶם לְדַעַת לֹא יוּכַל לְמַצּוֹא" (ח 17) ועדיין אין הוא מבאר את הכתוב בהקשר לשאלת הפטליזם בקהלת. וגם כאשר בהמשך מובא שיר העיתים בשלמותו, אין שפירא מתפתה לבחון את שליחותו של השיר ושליחות מילותיו ומסתפק בהצעת שירו של יהודה עמיחי "אדם בחייו" כפרשנות המתפלמסת עם שירו של קהלת (עמ' 82-83).¹¹

הערות מקרבות: "יעת לחבוק" ועם כל זאת, כותבת הדברים רואה נכוחה את חשיבות כתיבתם של ספרים פופולאריים שמתכתבים עם טקסטים קאנוניים. כל ניסיון להציע קריאה פרשנית אישית של טקסט מקראי לקהל בן זמננו כרוך בפריצת גבולות שבין מחקר מדעי, ביקורת ספרותית, וכתובה עיתונאית-תרבותית. אך לזכותה של פריצת הגבולות יש לומר שהיא מקרבת את הרחוקים. שהרי קריאה פילולוגית-היסטורית של טקסטים קדומים מתישה את הקורא ומרחיקה אותו ממצב (קה' ג 5). ואילו שילובו של קהלת בין סופרים וחכמי עולם על ציר של זמן בלתי מוגבל מעניקה למחבר טקסט קדום זה מימד רלוונטי על-זמני.¹² שפירא מדגישה את מקומו של קהלת בשיח שבין פילוסופים אקזיסטנציאליסטים בעלי תפיסת עולם דתית שכורכת את המוסר האנושי ביראת האל (עמ' 65), כמו סרן קירקגור (עמ' 28-29) או הסופר לב ניקולאיביץ' (עמ' 44-53).

11 דיון בתפיסת ההשגחה, "צידוק האל" (תיאודיציה) והתערבות אלוהית מביא שפירא בפרק ו', "בין צדק לאמונה", אך מתמקד בעיקר בספר איוב ("על מאזני איוב" בעמ' 165-189) ומצטט מקהלת קטעים בודדים בלבד (ג 16-17; ח 10-14).
12 שפירא מעיד על התודעותו לאזכורו של קהלת תחת השם "סולומון החכם" ברשימת ההוגים והסופרים המוערכים על טולסטוי בספרו חוג קריאה – חיבור שעוסק במגוון נושאים קיומיים (עמ' 47). וידידי דומה מציג אורי ורניק בספרו אני קהלת – פסיכולוג פילוסוף משודר (כרמל, ירושלים 1998) על פגישתו באקראי עם ספר כיס בשם *The practical Cogitator*, "ההוגה המעשי", שהכיל תרגום לאנגלית של שני דפים מקהלת. חוויה זו החזירה אותו לעיין בקהלת התנכ"י ובסופו של דבר לכתיבת ספרו (עמ' 8-9).

ודווקא בהקשר זה מרתק יהיה לבחון את יחסו של מחבר קהלת אלוהים, ולשאול האם הנכחת אלוהים בחיבורו קיימת רק בהצגת דוקטרינת הגמול לרשע ולצדיק או גם בנושאים הלקוחים משגרת החיים, כגון חכמה וכסילות, שמחה ואבל, עושר ועוני.

תרומתו של שפירא לשימור קהלת כנכס צאן ברזל בחברה הישראלית

מה לקהלת ולצ'רלס דיקנס?

כשקראתי את שורות הפתיחה של משה גלעד לכתבה "טוויסט בעלילה" במוסף גלריה של עיתון "הארץ" (7 בפברואר 2012), המוקדש ברובו לחגיגות המאתיים לצ'ארלס דיקנס, לא יכולתי שלא לחשוב על קהלת. קורא דברים אלו וודאי יתמה מה לדיקנס וקהלת. אין בכוונתי להציע קווים משותפים לביוגרפיה של דיקנס ולזו הספרותית של קהלת או לזיקות ספרותיות בין היצירות שלהם, אלא לקשור בין מקומן של היצירות של צ'רלס דיקנס בזיכרון התרבותי הקולקטיבי לאלו של קהלת, לשון אחר, האם קהלת יכול עדיין להיחשב נכס צאן ברזל בתרבותנו?

כותב המאמר בעיתון "הארץ" בוחן את סוד קסמו המתמשך של דיקנס ואת מידת הרלוונטיות שלו בחברה האנגלית כיום. בראיון עם ד"ר פלוריאן שווייצר – מנהל "מוזיאון דיקנס" בלונדון – הוא בוחן לצטט את השורות המפורסמות שפותחות את הרומן *בין שתי עדים* (בתרגומה של מרים יחיל וקס בהוצאת זמורה ביתן): "היה זה הטוב בזמנים, היה זה הרע בזמנים; היה זה עידן החוכמה, היה זה עידן הטיפשות... הכל היה אפשרי, דבר לא היה אפשרי; גן עדן ציפה לכולנו, או היפוכו הגמור – בקיצור התקופה דמתה כל כך לזו הנוכחית...". די בבחירת שורות אלו כדי להמחיש את מעמדו האיתן של דיקנס בחברה האנגלית בת זמננו.

ודוגמה נוספת לרלוונטיות של דיקנס בספרות בת ימינו אציג מתוך ספרו רב הקסם של לוי ג'ונס, *מיסטר פיפ* (שתורגם לעברית על ידי

יצהר ורדי, הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, דביר (2007).¹³ הסופר הניו זילנדי ממקם את עלילתו באי בוגנוויל שבגיניאה החדשה. גיבור הסיפור, מר ווטס, הוא יצור תמהוני, לבוש חליפת פשתן לבנה, הלבן היחיד בסביבה שחורה, שמכונה בפי כל 'קרפד'. בתוך נוף של עצי פפאיה ותוכים וחום מהביל הוא עובר בכל יום כשהוא גורר אחריו בחבל עגלה שעליה עומדת אישה שחורה, מרת גרייס ווטס (מרת קרפד), שאוחזת בשמשייה כחולה. הסיפור הפנטסטי הזה מתחולל במציאות אכזרית של רצח נשים וילדים בידי חיילים ("אדומי עור") שמחפשים אחר מורדים ("רמבואים"), תוך כדי הצתת בקתות התושבים ושוד תכולתם. במציאות נוראה זו מכנס מר קרפד את ילדי הכפר בבית ספר מאולתר ומספר להם בהמשכים את *תקוות גדולות* של צ'רלס דיקנס. מתוך העותק הבלוי ועב הכרס קמים לתחייה גיבוריו של הסופר והופכים לדמויות אמיתיות בדמיונם של הילדים. השורה הפותחת בספר, "שם המשפחה של אבי היה פיריפ ושמי הפרטי פיליפ, וכיוון שנבצר מלשון התינוקות שבפי לצרף את שני השמות למשהו ארוך וברור יותר מפפ, קראתי לעצמי פיפ, וסופי שנקראתי בפי האחרים פיפ" (עמ' 112), מעניקה לילדים חלל אלטרנטיבי לשהות בו. הלילות החשוכים והמבועתים שלהם מתמלאים בתמונות של פיפ, מיס האוישם, אסטלה, ושרה פוקט, ובניסיונות לשחזר דיאלוגים שלקוחים ממציאות של חברה וויקטוריאנית.¹⁴

האם גם קולו של קהלת רלוונטי לחברה הישראלית והאם האמיתות שלו יכולות עדיין לקיים שיח עם החברה הישראלית?

13 ספרו של: Lloyd Jones, *Mister Pip* יצא במקור באוסטרליה בהוצאת Publishing Company בשנת 2006.

14 גם בסרטו המופתי של הבמאי קלינט איסטוד, "מכאן והלאה", נשזר המוטיב של קריאה בהמשכים, והפעם הגיבור בסרט מקשיב לקלטות שבהן השחקן הבריטי דרק ג'קובי קורא את "דוריט הקטנה", הרומן של צ'ארלס דיקנס. ראו כתבתו של אורי קליין, "מפולנסקי עד איסטוד: מה מושך במאים ליצירותיו של דיקנס", שהתפרסם בעיתון "הארץ" בשביעי לפברואר, 2012.

קהלת בעיתונות

במדור "התפוח והעץ" מאת אביבה לורי, שמתפרסם בדף שנועל את מוסף "הארץ" השבועי (9 למרץ 2012) ושבו מרואיינים הורה ובן/בת הבחונים באמצעות סיפוריהם האישיים עד כמה נופל התפוח רחוק מהעץ, ניתנה הפעם הבמה לבני העדה הדרוזית, נימר נימר האב ואחלאם נימר הבת. בתוך סיפור חייו המרתקים של בן מיעוטים, שמוצא עצמו מטולטל בין זהויות ונאמנויות כפולות ואף משולשות (מסורת לאום דת), מצאתי את קהלת. נימר, שבקיא במכמני הלשון והתרבות העברית ועוסק בתרגום יצירות מערבית לעברית ומעברית לערבית, בחר לצטט ביום הזיכרון לחללי הישוב הדרוזי חורפיש קטע מקהלת: "עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים... עת לאהוב ועת לשנוא, עת מלחמה ועת שלום". נימר נקרא לחקירה במשטרת עכו והואשם בהטפה לזריקת אבנים, ורק לאחר שהביא את ספר התנ"ך והראה את מקור הקטע שוחרר. ל"זכותם" של חוקרי המשטרה אפשר להעמיד את מדרש קהלת שגם הוא התמודד עם פירוש הכתוב הזה והציע לפרשו כביטוי מושאל ליחסי מין. נראה שבמציאות החברתית-פוליטית של ימינו ובהעדר חשיפה הולמת למקורותינו יקל לרבים להבין את הכתוב "עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים" כפשוטו.

קהלת בספרות

קהלת מוצא את מקומו בסיפור קסום לא פחות ממיסטרי פיפ, הלא הוא אל מקום שהרוח נושבת של חיים באר (ספריה לעם הוצאת עם עובד, 2011). במציאות לא פחות הזויה מזו שמביא לוי ג'ונס מתאר באר מנזרים בודהיסטיים במרומי ההימלאיה, ומגולל סיפור מסע של אדמו"ר בני ברק, שנושא את הכינוי "הצנתר האלוקי" (ואף "שרפים" בפי אהובתו), בעקבות יק נורא הוד שהתגלה אליו בחלום הלילה. באר מתאר את המסע כ"טעון עיון, בין שנתלה אותו בהשגחה העליונה המנהלת את העולם ובין שנייחס אותו לגחמותיה חסרות הפשר של נפש האדם, בכחינת רוח היא באנוש" (עמ' 13). האם אין מהדהדת בדבריו נימת קולו של קהלת, שהרי אף קהלת בוחן חזור ובחון את הוללות לבם (התנהגותם בשיגעון) של בני האדם לנוכח חלקם בחיים (ט 6-1). באר, שעוסק בחיבוטי הנפש ובסתירות שבין

מוסר ליצר, חושף במסעו את חולשת היצר של עושה הנפלאות הצדיק מאוסטילה. הצדיק מסביר את כניעת האדם לחולשת היצר בכך "שבכל עברה טמון יסוד אלוקי" (עמ' 35). הרצאת העלילה רצופה בלשון המתובלת במקורות מן התנ"ך, ספרות חז"ל, עולם החסידות והקבלה ומקורות רבים אחרים. אך בעוד שעגנון נהג בספריו לצטט מקורות מבלי לציין את מראי מקומם, בוחר באר לצטט כתובים רבים בשם אומרם – ויש להניח שבאר עושה זאת מתוך ההכרה שיחידי סגולה בלבד יצליחו לזהות את הד קולם של המקורות. ציטוטים ישירים מקהלת, ולא רק הרהורים על משמעות החיים ברוח קהלת, מובאים בסצנת הסיפור על "הצנתרא דדהבא" (צנתר הזהב) שיושב לו מחויך ורגוע, כשידו נתונה בידה של אהובתו סלנה מתחת למעילי הרוח המכסים עליהם, בעת שנהג ה"לנד קרוזר" נוהג בשיגעון בירידה לעמק הַרְפָּה. שלווה רוחו של הצדיק מעוררת את כעסו של שמחה'לה, ובתוך חילופי ציטטות ביניהם מן התנ"ך מתחיל הצדיק לשורר את דברי קהלת כדרך שעתיד לשוררם בשבת חול המועד סוכות: "יש דבר שיאמר, ראָה זה תָּךְש הוא, כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו" (א 10). לשמע בקשתה של סלנה (הנוכריה) לבל יפסיק משירתו, ממשיך הצדיק להפתעתו של דנציגר לקרוא עד סוף הפרק: "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (שם, פס' 18). הכתובים שמביא הצדיק באים לאחר שיר העיתים (פס' 7-4) ומפרשים את המחזוריות בטבע כשיקוף למחזוריות בתופעות חיו של האדם: "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש" (פס' 9). המנגינה האלגית בפי הצדיק נוגעת דווקא ללבה של סְלֵנָה – זואולוגית באקדמיה הסינית למדעים – שעולמה זר כמרחק מערב ממזרח מעולמם של האדמו"ר וחסידו, אך דבריה הנכוחים על קהלת מעידים על טיבה האוניברסאלי של המגילה: "בעיני רוחי אני יכולה לראות אדם בסתיו חיו ששר על מהות החיים – מצד אחד על אפסותם ומצד אחר על זה שהם הערך הוודאי היחיד שנותר לו לאחר שכל שאר הערכים התפוררו ואבדו" (עמ' 231).

קהלת איננו סיפור עלילה מרתק שמושך את הקורא לעולמם הבדוי של דמויותיו. קהלת הוא חכם פילוסוף שמשתף את קהלו בהרהוריו,

לבטיו וספקותיו על טיבן של אמונות, טיבן של בריות, וטיבם של החיים שהמוות אורב בצילם. המעיין בקהלת מוצא לעצמו שותף קדמוני, ער ותוסס למסע חיפושיו אחר משמעות החיים. ומן ההיבט התרבותי – המעיין בקהלת מנהל איתו לא רק שיח מחשבתי אלא גם שיח לשוני.

עיון בדרך הבית של האקדמיה ללשון יכול להבהיר בתמציתיות את חשיבות התודעותו של הקורא הישראלי לקהלת: "אחת המשימות של דורנו היא לשמר את הרצף התרבותי-לשוני, וזאת דווקא על רקע חיותה של העברית והיותה לשון אִם בפי מיליוני דוברים. אחת הדרכים לעשות זאת היא להיחשף אל מכמניה של העברית המוֹרֶשֶׁת".

ספרו של חיים שפירא מזמין את הקורא להצטרף למסע ניווט של יחידים אך ראשיתו של כל מסע בדחף הסקרנות והחיפוש אחר האמת: "כָּל-זֶה נְסִיתִי בְּחֻמָּה אֲמִתִּי אֲחֻפָּה וְהִיא רְחוּקָה מִמְּנִי; רְחוּק מֵה-שְׁהִיָּה וְעֵמֶק עֵמֶק מִי יִמְצְאוּנוּ" (קה' ז 23-24).

טובה פורטי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב