

את האלהים ירא

על: זלי גורביץ', חשבוננו של קהלת, הוצאת בבל, תל-אביב תשס"ח

מאת יהודה ליבס

קהלת עכשיו

דברי קהלת בן דוד, מלך בירושלים, אהובים היו מאוד על אבי ז"ל, המתרגם מן השפות הקלאסיות יוסף ג. ליבס, וממנו ירשתי כבר בילדותי את ההכרה העמוקה שאין כמותם יפים וטובים לכל זמן ולכל עת ולכל חפץ תחת השמים, ובעיקר בדורות האחרונים, כאשר הלבבות כבר פתוחים פחות לקליטת דברי אלהים שנאמרים בקולות וברקים מן השמים. עתה היא עתו של קהלת, עת הקול האישי, העז אך מתון, הפונה לקורא בשירתו הגדולה והפרוזאית, ומשתף אותו בלבטיו ובניסיון חייו העשיר. עצותיו של קהלת אינן תורה מסיני, אלא פרי חכמה והתנסות וחקירה אנושית ומכילות סתירות ודיאלקטיקה, מה שמתאים גם לעולמנו המסובך והפוסט-מודרניסטי. ואכן פעמים אחדות מעיד קהלת על עצמו שאינו עוסק אלא במה ש'תחת השמש' או 'תחת השמים', ומטרתו אנושית, לראות 'אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם' (ב 3).

יתר על כן. נקודת השבר והייאוש העיקרית בספר היא תודעת סופיות החיים ותחושת המוות הקרב, המבטל את הישגי האדם ומשמעותם, ושם לאל את 'יתרון החכמה מן הכסילות' (ב 13-14), ואת 'יתרון האדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' (א 3), ומוחה את זכרו (ב 16). תודעה כזאת היא ממהותו של האדם, ומצויה תמיד, אך עוקצה כהה במקצת בדורות שעיקר מעייניהם היו בחיי העולם הבא, ונעורה ביתר שאת בדורות האחרונים, עם הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית.

כמי שנתחנך בתודעה כזו, בתחילה הופתעתי לקרוא על גב הספר שלפנינו שכאן 'זלי גורביץ' מחיה את חכמתו של קהלת ואת שירתו המופלאה, ומגלה מחדש את קהלת כאיש קרוב שניתן גם היום לקרוא בו ולשוחח אתו על החיים'. אך בהסתכלות נוספת שבתי וראיתי שאמת נכון דבר. הרבה חכמים ומשכילים יש בקרבנו שקהלת אינו מצוי כלל באופק הכרתם. כך הוא אף אצל רבים מאלה שאורח חייהם מפגישם עם קהלת בעל כורחם, כפי שלמדנו לאחרונה מאיש התקשורת החרדי קובי אריאלי, שנתבקש לומר את

דעתו על ספר קהלת, בשולי הראיון שערך 'מקור ראשון' עם זלי גורביץ' עם צאת ספרו ('דיוקן', כ"ב בכסלו). אריאלי מספר איך 'בשבת חול המועד סוכות עומדים וקוראים בבית הכנסת את המגילה הארוכה והאין סופית הזו'. שבסופה 'הקהל כולו מזדקף ומפהק פיהוק ענק', וזאת כי 'מדובר בטקסט ארוך וחסר תכלית שלא מוביל לשום מקום כמסמך פילוסופי'. אומנם במשפט האחרון מסתייג אריאלי מדבריו ומתרצה להעניק הסכמת-מה לקהלת בהוסיפו 'אלא אם כן מסתכלים עליו כמסמך אמוני, ואז זה כבר סיפור אחר'. אבל גם האפשרות לקרא את קהלת כ'מסמך אמוני' (מה זה?) לא הועילה, כך מסתבר, נגד הפיהוקים בבית הכנסת שלו.

זלי גורביץ', שקוראי 'מקור ראשון' כבר התוודעו אליו במקצת, ואף אל ספרו, בראיון הנזכר, אכן מתאים מאוד למשימה שנטל על עצמו, גילוי מחודש של ספר קהלת. הוא אוהב קהלת מושבע, שכמו גיבורו עסוק כל ימיו בפשר מציאות חיינו, וכתב על כך מסות מעמיקות (חלקן קובצו לאחרונה בספרו 'על המקום', עם עובד תשס"ז), ואף ידוע כמשורר חשוב, שעשה ספרים הרבה, ובהם 'הא ודא' (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ו), שהוא לדעתי מפסגות השירה העברית בת זמננו (דעה זו שטחתי במאמר על ספר זה, שהתפרסם בעיתון 'הארץ', י"א תמוז תשנ"ו, ואפשר לקוראו גם באתר האינטרנט שלי).

גם שירתו של גורביץ' ניכרת אכן בספר שלפנינו, שבו מסביר הוא ומעביר לקורא את איכויותיו השיריות הנדירות של ספר קהלת, שבלעדיהן לא היה הספר מה שהינו, ולא היה מהלך קסם כזה על קוראיו. לפי גורביץ', הפואטיקה של קהלת עולה בקנה אחד עם האתיקה שלו, עם המלצתו למידתיות, לאי-הפרזה במעשים, ברגשות ובדיבורים, וכך הופכת היא ל'פה-אתיקה', לדיבורים מעטים המצטיינים ב'שקט', או, במלה קולעת יותר לדעתו – 'דום'. המדובר ב'דיבור בנשיבה' שאינו 'מתבעבע' ואינו 'מתפצפץ' (עמ' 197), לפי דבריו היפים של גורביץ', שהפניית הקורא אליהם עדיפה מניסיון של תמצות. עוד מוסיף הוא ומצביע על 'ריקוד המלים' של קהלת (עמ' 45), על הדמיון הגראפי של המלים 'הבל' ו'הכל' (עמ' 82), ועל המצלולים הלשוניים, כגון בשין השורקת כנחש בפסוק 'אם ישך הנחש בלוא לחש ואין יתרון לבעל הלשון' (י 11. עמ' 190), ובסתימות הבהמית של האותיות ה' מ' בצירוף 'שהם בהמה המה להם' (ג 18, עמ' 187), וחבל שאינני יכול להעביר לקורא איך נשמע צירוף זה בפיו של זלי.

מן המלים האחרונות אפשר אכן להסיק משהו בנוגע לקשרים האישיים שביני לבין זלי, ובנוגע לשיחות שניהלתי על קהלת עם חברי זה (שפחתו לצערי מחמת ירידתו מירושלים לתל-אביב). בשורות הבאות אשתף את הקורא במשהו משיחות אלה, ואף בחילוקי הדעות שבינינו, שכן זו דרכו של קהלת, שדמותו משתנה מקורא לקורא. אולי

יעזור ויכוח זה להתקרב עוד צעד לקראת אותו חכם מכל אדם, שדומה שגם על עצמו אמר את הפסוק 'רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו' (ז 24).

הבל ויראה

קהלת עצמו מסכם את ספרו בשני אופנים, בראשית הספר ובסופו. באופן אחד בראשית הספר 'הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל' (א 2), וכן גם בסופו, לפני פסוקי החתימה: 'הבל הבלים אמר הקהלת הכל הבל' (יב 8). אך באופן אחר בסוף הספר ממש (בפסוק לפני האחרון, שבקריאה בבית הכנסת חוזרים עליו שוב, והופכים אותו לאחרון ממש): 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם' (יב 13). לפי זה אחלק גם אני את דברי, תחילה נעסוק בהבל, שבו לדעתי עיקר חשיבותו של ספרו של גורביץ' (וזאת אומר אני בלא אירוניה), ואחר כך נפנה ליראה, ששם עיקר המחלוקת בינו לביני, ולפיכך אצטרך להאריך בה יותר.

מושג הבל עומד במרכז ספרו של גורביץ', וכבר העסיקו קודם לכן, בפואמה המרשימה שכתב, שנקראת 'הבל' (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תש"ן). אל זה מצרף הוא עוד מושגים ונושאים עיקריים בספר קהלת: עניין, חשבון ואף שינה וזקנה. לפי ניתוחו של גורביץ' שייכים כל אלה במחשבת קהלת לתחום ההבל, ובלבוש זה קרובים הם גם לרוחו ולמחשבתו של גורביץ' עצמו, כפי שעולה מן הדיון היפה המוקדש להם בספר שלפנינו, המבהיר את הרלוונטיות שלהם לחיינו, ואת חיוניותם בתרבות, מקהלת ועד ימינו.

לא יהיה זה נכון לנסות למצות במלים מועטות את מהות ההבל אצל גורביץ', ואפנה את הקורא לפרקים העוסקים בכך בספרו. באופן כללי שבכללי אפשר לומר שלדעת גורביץ' לא הסתירה והייאוש הם העיקר בהבלו של קהלת. הבל במקורו הוא האוויר המשמש כחומר לדיבור, ואף שהוא דק, עדיין קיים הוא וחיוני. ההכרה בהבלות החיים ובהבלות היצירה האנושית איננה שלילתם הגמורה. בהבל יש אומנם וויתור על יומרות רבות, אך בכל זאת יש בו פעילות, גם בתחום הכלכלי וגם בתחום היצירה.

מהבלות החיים אין קהלת גוזר פסיביות, אלא דווקא פעילות, גם אם כזאת שממעטת בשיקולים ודיבורים, כפי שאפשר ללמוד מתלונתו: 'אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים' (ז 29). קהלת עצמו אומנם לא קיים עצה זו, כפי שלא קיים גם את עצתו להמעיט בעשיית ספרים – יב 12). אין להתבונן ולחשב הרבה

קודם עשייה, כי 'שומר רוח לא יזרע ורואה בעבים לא יקצור' (יא 4). ואם מכל זאת אין לך כדי שובעך, אף בכך יש יתרון, היא השינה, פעולה מפעולות ההבל, שכן 'מתוקה שנת העבד אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון' (ה 11).

תודעת ההבל היא גם מעיין של יצירה, וזו נצבעת על ידה בגוונים מסוג מסוים, כפי שאפשר להיווכח, בראש וראשונה, מסגנונו הספרותי של ספר קהלת עצמו. על תכונתו הארס-פואטית של ההבל מאריך גורביץ' ומעמיק, ואף מדגים את תוצאותיו בתולדות האומנות הפלסטית. על כריכת הספר מצוי ציור של אדוארד מאנה, נער המשתעשע בהפרחת בועות סבון, פעילות יפה של הבל, וגורביץ' מנתח בספרו תמונה זו, וגם אחרות השייכות לאותה מסורת, ואף עומד על מסורת ההבל במחשבה הדתית של ימי הביניים, כגון מושג הוויניטס הלטיני בנצרות, ומקום ההבל בספר הזוהר. לפי ספר הזוהר (ח"א, קמו ע"ב) על שבעה הבלים העולם עומד, הן הנזכרים בפסוק השני של ספר קהלת, ולפי ספר תיקוני זוהר (תיקון סט, קג טור ג) כל מי שאינו מבין בהבלים אלה, עליו נאמר (במדבר א 51) 'וזהר הקרב יומת'. אומנם בזוהר הבל זה קשור גם לשעשוע ולהומור (גם אם אין כמוהו לרצינות. ראה על כך במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9), ומושגים אלה, כמדומני, רחוקים משורש נשמתו של קהלת המקראי.

עם זאת, ההבל בספר קהלת בעיקרו אינו חיובי. בחזית הדברים ובקריאה ראשונה ההבל קריאת ייאוש הוא, ייאוש ושנאה לחיים ולעמלם (ב 26-11), שנולד מתוך הסתירה שאין לה פתרון שבין יתרון החכמה לבין תודעת המוות. אך ייאוש זה אינו סוף דברי קהלת ומחשבתו, אלא, כאמור, 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. יראת אלהים היא שנותנת להבל, לפי הבנתי, את המובן החיובי. בהבנה זו אינני מוצא שותף בגורביץ', שמושג היראה אולי קצת פחות קרוב לרוחו. לכן כאן מבקש אני להרחיב את הדיבור, ולהסביר את עמדתי.

גורביץ' איננו הראשון שמתקשה בהבנת יראתו של קהלת ויחסה אל דברי ההבלים שברוב ספרו. קושי זה הביא חוקרים רבים לכלל דעה שפסוק (לפני) אחרון זה אינו אלא תוספת שהודבקה לספר קהלת כדי 'להכשירו'. אך זה פיתרון קל מדי, המבקש לא לפתור את הקושי אלא להיפטר ממנו, ואף אין הוא מביא בחשבון שאזהרות מסוג 'את האלהים ירא' משולבות פעמים לא מעטות באופן אינטגרלי גם בגוף ספר קהלת.

לפי דעה אחרת פסוק (לפני) אחרון זה, דווקא הוא עיקר ספר קהלת, והוא מבטל את כל הסתירות והתלבטויות ההבל שלפניו. לפי דעה זו, לפי ניסוחו של גורביץ' (המתנגד לה), המסקנה מספר קהלת היא: 'קראנו, שמענו, אך באמת העיקר הוא יראת אלהים ושמירת מצוותיו' (עמ' 260). דעה זו, בוואריאציות שונות מצטט הוא הן

מפירוש רש"י ומן המדרש, והן מהוגי דעות דתיים בני זמננו: יואל בן נון, שלמה אבינר וישעיהו לייבוביץ. כנגד דעה זו אפשר לגייס לא רק את 'דברי ההבל' של שנים עשר פרקי קהלת הקודמים לאותו פסוק, שלא בקלות יתאדו בחלל (ואף פסוק אחרון זה אינו מתיימר לבטלם אלא דווקא לסכמם), אלא גם אותם פסוקי יראת שמים המשולבים אינטגראלית בתיאורי ההבל, שעולה מהם שיראתו של קהלת גם איננה מנותקת מסתירותיו ונפתוליו של העולם הזה, אלא מציעה דרך לצאת ידי חובותיהם בשלום, וגם שהיא שונה גם מאידיאל הצדק והחכמה: 'אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם. אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך. טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך כי ירא אלהים יצא את כלם' (ז 16-18).

גורביץ' דווקא אינו אוחז באף אחת משתי הדעות דלעיל. לדעתו פסוקי היראה הם אומנם חלק אינטגרלי של גוף הספר, אבל הוא משתדל לרוקן אותם ממשמעותם 'הדתית'. לדבריו, בשמירת המצוות שעליה מדבר קהלת 'לא מדובר על אמונה או דבקות, אלא על חישוב של כדאיות: למה להסתבך, למה לגרור את עצמך לעונש?' (עמ' 262).

אך לדעתי ניסוח זה אינו עושה צדק עם עומק יראת אלהים של קהלת. גורביץ' לומד זאת מן העובדה שקהלת מדבר בלשון דומה גם על שמירת מצוותיהם של שליטים בשר ודם, אבל מכאן אין ראיה, שכן מלכות בשר ודם נתפסה כצלם של מלכות שמים, או כמו שניסחו זאת חז"ל: 'מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא' (בבלי, ברכות נח ע"א), ולפיכך גם יראת המלך היא עניין דתי, כי היא נגזרת מתוך יראת אלהים. כך מצאנו בתורה: 'אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר' (שמות כב 27), ובספר משלי: 'ירא את ה' בני ומלך' (כד 21), ואף גם בדברי קהלת: 'אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים' (ח 2). 'על דברת' פירושו, לדעתי (ובהקבלה לצירוף כזה בתהלים קי 4, לפי פירושים עתיקים) באותו סוג ואופן של, או באותה קטגוריה כמו. אגב, רעיון זה מעלה בדרגה את דברי קהלת בכללם ומשרה עליהם אווירה כעין מיתית, בזוכרנו שבזמנו הוא עצמו היה המלך, ומלך אדיר מאין כמוהו.

מצינו אומנם שקהלת מנמק את הצורך בשמירת מצוות האל בטעמים תועלתיים, כפי שראינו כבר בפסוק דלעיל, במלים 'אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך', אך אין לומר שבכך מתמצית דעתו של קהלת ושאינו מכיר בממדים נוספים. שוב נזכרים אנו בפסוק 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם'; האם כך יסכם את ספרו ואת 'כל האדם' מי שמבקש לשמור מצוות רק כדי לסלק את האל מדרכו?

כדי להבין את עומק יראת השמים של קהלת יש אפוא צורך ללכת בדרך אחרת, שתנאי ראשון לה הוא שחרור מאגנדות, מודעות או שאינן מודעות. הבעייתיות בדעות דלעיל קשורה לדעתי למחלוקת שבין המחנות, הדתי והחילוני, המבקשים ומנסים בלי משים לגייס אליהם את קהלת, אלה באמצעות רדוקציה של הספר אל הפסוק (שלפני) האחרון, ואלה בניסיון להיפטר מפסוק זה או להפחית מחשיבותו של הפסוק ושל יראת האלהים אצל קהלת. אך עצם הדיכוטומיה בין דתיות וחילוניות זרה היא ואנכרוניסטית לעולמו של קהלת, והיראה אצלו היא עניין לעצמה, ויוצאת באמת ידי כולם, אוחזת בזה וגם מזה אינה מניחה את ידה.

יראת אלהים אינה תמיד אותו דבר עצמו. חכמי ימי הביניים מצאו בה גוונים שונים, כיראת העונש ויראת הרוממות, ואפשר עוד להוסיף: אברהם אחרי העקדה נודע כ'רא אלהים' (בראשית כב 12), שפירושו שם: מי שכדי לקיים את מצוות אלהיו מוכן ומזומן לוותר ולהקריב את כל היקר לו, גם את בנו יחידו אשר אהב, וגם עקרונות מופשטים שהאמין בהם, כצדק ומוסר, רחמים וקיום ברית והבטחה. אך לא כל יראה כרוכה בדבקות דתית גמורה. במקומות אחרים מוצב לה רף נמוך בהרבה, ומצינו גם 'רא אלהים' כתואר שמתאים לכל אדם, מישראל ומאומות העולם, אם רק שומר הוא על הכללים הבסיסיים של התנהגות אנושית. כך אפשר ללמוד מתשובת אברהם לאבימלך, ששאלו מדוע העלים ממנו ששרה אשתו היא: 'כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי' (בראשית כ 11), – אם אין יראת אלהים, אין כל מניעה להרוג את האדם כדי לקחת את אשתו. וכן נלמד גם מדברי יוסף, שבמלים 'את האלהים אני ירא' (בראשית מב 18) נימק מדוע לא יאסור את כל אחיו עד בא בנימין; ואף הימנעות מרצח תינוקות יראת אלהים היא, שנאמר: 'ותיראן המילדת את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיין את הילדים' (שמות א 17).

גם אצל קהלת יראת אלהים היא הסדרה נכונה של חיי האדם בעולם הזה. כפי שאפשר ללמוד מן הפסוק דלעיל, היראה איננה קיצונית, אף לא לצד החסידות ('אל תהיה צדיק הרבה'), אדרבא כולה קריאה למידתיות, לשילוב נכון של קצות הסותר שיצר את חווית ההבל: 'טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך כי ירא אלהים יצא את כלם'. יראת אלהים אינה מצווה מלמעלה, אלא פרי שיקול אנושי. שיקול זה אינו רק פחד מעונש, שהרי לא מפני כך יתרחק האדם מצדיקות יתר, והמלה 'כדאיות' איננה מספיקה בשבילו, יותר מתאימה המלה שנוקט בה כאן קהלת: 'טוב'.

עניינו הקרוב של אותו 'טוב' הוא אמנם חיים טובים במסגרת עולם ההבל, ועם זאת, כפי שאפשר ללמוד מעצם הצירוף 'יראת אלהים', ברקע הדבר קיים גם מימד דתי. מתוך תודעת ההבל, עולה גם ההפך ממנו, שהרי הבלם של חיי אדם נובע כאמור מסופיותם, ואילו האל נצחי הוא. בדת היוונית זה ההבדל העיקרי בין האלים, שנקראים גם 'בני אלמוות' (ביוונית אתאנאטוי) ובין בין האדם, 'בני מוות' (תנטוי), ועניין זה אינו זר גם לדת ישראל, שרבים מהוגיה ראו בנצחיות את תואר האלהות העיקרי, כגון רב סעדיה גאון, שתרגם 'אהיה אשר אהיה' (שמות ג 14): הקדמון שלא יכלה (בערבית: 'אלאזלי אלדי לא יזול'), או משה מנדלסון שתרגם את שם האל המפורש: הנצחי (בגרמנית Der Ewige). מבחינות רבות האדם דומה לאל, שכן נברא בצלמו, אך מבחינה זו שונה הוא בהחלט, ושוני זה בולט במיוחד אצל קהלת, שאין כמוהו בספרות הקודש היהודית, מי שעוסק בשאלת סופיות החיים. לפיכך תודעת המוות אצל קהלת 'טוב' היא: 'טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו' (ז 2).

יראת אלהים מהווה אפוא מסגרת לחיי ההבל, ונותנת להם בכל זאת איזשהו טעם. אני אף מציע לפרש 'כי זה כל האדם' בפסוק (שלפני) האחרון, 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', כמתייחס ישירות לא ליראת אלהים ולשמירת מצוותיו, אלא לתוכנו של רוב הספר: הבל החיים, שהוא הוא כל האדם. הבל זה מן הדין שיעורר יראה מפני האלהים, ולא רק בגלל העונש שעשוי לבא ממנו (הנזכר בפסוק שלאחריו), אלא גם בגלל עצם הנצחיות המאפיינת אותו. זאת הסיבה שבתיאור חיי ההבל טורח קהלת להזכיר פעמים אחדות שחיים אלה הם 'תחת השמש' או 'תחת השמים'. לציון חוזר זה אין מקום אלא כדי להזכיר באמצעותו שמעל הקיום האנושי, החולף וההבלי, מצוי האל בשמים. ואכן השמים נזכרים גם בספר קהלת בפירוש כמקום מושב האל, ובניגוד לאדם: 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ' (ה 1).

אין להסיק מכך שבשל הבלות החיים הארציים על האדם להימלט מהם ולהקדיש עצמו לחיי דת, ליראת אלהים ועבודתו. מסקנה כזאת, כאמור, סותרת את דברי קהלת בשאר ספרו, אבל מכמה מקומות בספר אפשר ללמוד שיראת אלהים עוזרת לאדם למצוא שמחה אף בהבל החולף: כאשר האל קיים ונצחי, כל קיום חיובי הוא, והרעה והאין הצפויים לאדם לעתיד לבוא, רק מדגישים חיוב זה, ככתוב: 'וזכר את בוראך בימי בחורתך עד אשר לא יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' (יב 8). וביתר פירוט בפסוקים הבאים: 'כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכלם ישמח ויזכר את ימי החשך כי הרבה יהיו כל שבא הבל. שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותך

והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט. והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך כי הילדות והשחרות הבל' (יא 8-10).

דתו של קהלת לא קרבת אלהים היא מבקשת, אלא דווקא את הריחוק, שהוא הוא יראת שמים. עניין זה מובע בעצמה רבה בפסוקים הבאים: 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים. כי בא החלום ברב ענין וקול כסיל ברב דברים. כאשר תדר נדר לאלהים אל תאחר לשלמו כי אין חפץ בכסילים את אשר תדר שלם. טוב אשר לא תדר משתדור ולא תשלם. אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך. כי ברב חלמות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא' (ה 1-6).

כאן הביע קהלת התנגדות לאותם כסילים דתיים הפותחים את פיהם לרוב לידור נדרים, ולעתים רואים בעצם הנדר וההתפעלות הדתית הכרוכה בו מעלה גדולה יותר מתשלומו, מהקרבת הקרבן, וכאשר בא המלאך לגבות את החוב חושבים הם שאפשר להיפטר בהצהרה שהנדר ניתן בשגגה. טיפוס זה של חסיד שוטה שכיח היה כנראה בעת כתיבת הספר, עד שהוצרך קהלת לומר, מה שנראה לכאורה כמובן מאיליו: 'טוב אשר לא תדר משתדור ולא תשלם'. נדרים כאלה נאמרו לרוב, כך נראה, בעקבות חלומות, שאותם כסילים דתיים היו שטופים בהם, וסברו כי נשלחים הם מאת אלהים. לא כן קהלת ששב ומזכיר כי 'האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים'.

נכון לזכור כאן, שיראה מסוג יראתו של קהלת, שימשה בסיס חשוב לתורת הסוד היהודית, שקרבת אלהים שלה מבוססת גם על ריחוק לשם שמירת כבוד האל (קהלת עצמו אומנם אינו מדבר אלא על ריחוק ויראה ומתנגד לכל קרבה, מיסטיקה ותורת סוד). על פרדוקס זה, השורר בספרות התלמודית והקבלית, ייסדתי את ספרי 'חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית'. שם הראיתי, בין השאר, שחטאו של אלישע בן אבויה, שמוגדר בתלמוד (בבלי, חגיגה טו ע"א) על ידי הפסוק דלעיל 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך', אינו אלא חטא ההיבריס, כלומר חוצפה כלפי שמיא.

דת ולאום

גורביץ' הממעט בערכה של יראת אלהים אצל קהלת, ממעט גם בדמותו של האל כאלהי

דת ישראל, ואומר: 'האלהים מופיע בקהלת בשם זה בלבד. אין ולו פעם אחת בה נזכר השם המפורש וגם לא 'צבאות' ו'שדי', ולא מתואר קשר כלשהו בין אלהים לעם או לארץ [...] אפילו כשמדובר על מצוות [...] לא ברור שמדובר על מצוות התורה. אולי כן, אבל גם אולי לא. התורה גם היא לא מוזכרת בקהלת, וחסרונה מעיד אולי על כך שקדושת התורה והברית בין האל לעמו אינם כלל במרכז עניינו [...] הוא [האל] לא נתון לגחמות, לא מתפוצץ מכעס [...] המיתוס של קהלת הוא האלהה של העקרוני' (עמ' 217-218).

אני מבקש לחלוק על קביעות אלה. רושם כזה עשוי אומנם להתקבל מדברי קהלת, אך זאת מפני שהיה נאמן לדברי עצמו דלעיל, וידע כי האלהים בשמים והוא על הארץ, ולכן בעניינים אלה, שאינם מטרתו הישירה של ספרו, היו דבריו אכן מעטים. מטרתו הישירה היא אכן האנושי, אך אין לבלבל בין אנושי לבין לא-דתי. מיעוט הדיבור כלפי מעלה, אף שמקורו ביראת שמים, פותח פתח לאי-הבנה, ולהפחתה בחיוניות היסוד הדתי. אי הבנה כזאת שכיחה בחקר הדת: רבית טועים ומפרשים מקרים של הרחקה מפני היראה והכבוד, כביטוי להפשטה או אף לאתיאיזם (כדוגמה לכך אציין את ספרו של ישראל קנול, מקדש הדממה, שהריחוק והכבוד המאפיין את תורת הכוהנים פורש בו כהפשטה תיאולוגית אנטי מיתית). אבל בעיון מדוקדק בדברים המעטים שמקדיש קהלת בכל זאת לנושא הדתי, אפשר ללמוד על המקום החשוב שהיה לו בעולמו.

אלהי קהלת איננו האלהה של עיקרון. מדובר בדמות פרסונאלית שמציאותה אובייקטיבית. אפשר אומנם שאין הוא 'מתפוצץ מכעס', אך זאת לא מפני שאינו כועס, אלא מפני שהתפוצצות אינה מתאימה לסגנונו של קהלת ולא לתורתו. כעסו של האל דווקא כן נזכר כאן, וכבר ראינו זאת לעיל במלים: 'למה יקצף האלהים על קולך'. נכון אומנם שקהלת משתמש בשם 'אלהים', שהוא פרסונאלי פחות מן השם המפורש, אך גם זאת בגלל דבקותו באותם עקרונות של השקטה והרחקה. ויש לזכור שגם השם 'אלהים' מצוי במקרא פעמים רבות בהקשרים דתיים ולאומיים מובהקים, כדוגמת עשרת הדברות, שאפילו אותם מדבר דווקא 'אלהים' (שמות כ 1).

יתר על כן. האמונה במציאות האל בספר קהלת איתנה יותר ממה שאני מכיר בשאר ספרות הקודש היהודית. יסוד זה אינו עניין לדיון או לאמונה או לשיקול דעת, אלא עובדה מציאותית פשוטה וידועה, שיש צורך לקחת אותה בחשבון בכל מעשה, כמשתמע בבירור מן הפסוק דלעיל: 'אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך'.

אמונה חזקה במציאותו האובייקטיבית של האל עולה גם מן הפסוק שלפני סיכום הספר: 'וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נְתַנָּה' (יב 7). גורביץ', שבדרך בדרך כלל ממעט בהצעות תיקון לטקסט, מציע כאן תיקון בניקוד: לדעתו עדיף לקרא 'נְתַנָּה' בשווא תחת התיו, ולא בקמץ המצוי כאן לפי נוסח המסורה, וכך יצא שהרוח היא שנתנה את האלהים (עמ' 250). לדעתי קריאה זו ופירוש זה קשים הרבה יותר מאשר הקריאה המסורתית, שאין בה כל קושי, והיא מקבילה לתיאור האדם במעשה בראשית 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה' (בראשית ב 7). לפי שני המקומות הנפש מקורה באלהים, ולא להפך, ומציאותו של האל קודמת למציאות האדם.

אפשר אומנם שגורביץ' מסתייג מנוסח זה (אף שבהמשך דבריו גם הוא מכיר באפשרות לקיימו, בלשון 'אם אין כאן טעות') גם מפני שלדעתו מתפרש הוא על חיי העולם הבא, ורעיון זה, והנחמה שאפשר למצוא בו מהבל העולם הזה, רחוקים מרוחו של קהלת. בכך גם אני שותף לדעתו, אך לדעתי אין הדבר מצריך לשנות את נוסח הפסוק, שכן לא על הישארות הנפש מדבר כאן קהלת, אלא, כדרכו, על סופם של חיי העולם הזה בהתפרדות היסודות שמהם מורכב האדם. קהלת מכיר אומנם גם במושג השאול, המקום המיועד לאדם אחרי מותו, אך אין הוא רואה בו המשכיות אמיתית לחיי העולם הזה, כאומרו: 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה' (ט 10). דומה שגם בכך קשור קהלת בטבורו לשאר העולם המקראי, שבו נזכר השאול כמה פעמים, אך בלי קשר לרעיון שכר ועונש, ובלי זיקה לחיי העולם הזה (ראה למשל איוב ז 9, תהלים קטו 17).

אין לטעות אפוא ברקע הדתי של קהלת. מכלל דבריו עולה אל אחד, קיים ונצחי, המצווה לעובדו וכועס על העוברים על דבריו, והוא ברא את האדם מעפר ונפח באפיו נשמת חיים, אשר עתידה לשוב אליו. מכל אלי העולם לא מתאים תיאור זה אלא לאלהי ישראל, שהוא ולא אחר הוא גם אלהיו של קהלת.

גם מצוותיו של אל זה, כך נראה, אין הם אלא מצוות תורת משה. שהרי הקרבנות, שהם המצוות העיקריות שבתורה ולעניינם מוקדש רוב החלק החוקתי שבה, אכן נזכרים בקהלת. דוגמה לכך, ולמצוות אחרות, נמצא בפסוק הבא: 'הכל כאשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב ולטהור ולטמא ולזבח ולאשר איננו זבח כטוב כחטא הנשבע כאשר שבועה ירא' (ט 2). כאן מדובר בהקבלה על הזובח ועל הצדיק. משאר ההקבלות שבאותו פסוק נוכל ללמוד גם על קיום מצוות טומאה וטהרה, על טוב לעומת חטא, ועל יראת השבועה, כלומר על הדיבר 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ

7). אומנם בחזית דברי פסוק זה מדובר דווקא על ההבלות שבקיום מצוות, אך ברקע משמיע הוא באוזננו מהן המצוות והעבירות המאכלסות את עולמו. את שוויון הערך המובע כאן בין מצוות לעבירות יש להבין כחלק מסדרת דברי הייאוש והתלונה כנגד העולם כולו, שכנגדם מצינו בספר גם פסוקים שעולה מהם רוח אחרת (כגון ג' 17), ובוודאי אין פסוק זה מביע את סוף דעתו של קהלת בנוגע לאדם 'אשר שבועה ירא', שהרי מדבריו דלעיל על הצורך למעט בנדירים נוכל ללמוד שירא שבועה דווקא הולם מאוד את רוח קהלת.

על יחסו של קהלת אל הקרבנות אפשר לדעתי ללמוד גם מעצם זהותו של האיש. קהלת, גם אם למעשה נתחבר בתקופה מאוחרת יותר, מזהה עצמו בבירור עם המלך שלמה. כך עולה ברור גם מתיאורו כבן דוד המולך על ישראל בירושלים (א' 1, 12), וכן מן התיאורים המפורטים של מלך גדול ועשיר, ששואף לחכמה ולדעת, מה שמקביל לתיאורו של שלמה המלך בספר מלכים. והנה פועלו הבולט ביותר של שלמה היה בניין בית המקדש, ודבר זה לא יכול היה להיעלם גם מקהלת, אשר מזכיר בית זה בספרו, באומרו: 'שמר רגלך כאשר תלך אל בית האלהים' (ד' 17). אומנם קהלת מביע כאן, ובהמשך הפסוק, דווקא את הסייגים הקשורים להליכה למקדש ולא את הצורך בהליכה עצמה, אך זאת רק כיוון שראה בחיוב ההליכה למקדש דבר מובן מאיליו, שהכסילים שנואי נפשו מפריזים בו, ואין צורך לדבר אלא על סייגיו. האפשרות שיקום מישהו אחרי דורות רבים ויפקפק בכך שבונה המקדש ראה חשיבות במקדשו, לא עלתה על דעתו כלל.

כן גם לגבי חשיבות היסוד הגיאוגרפי בקהלת. הספר פותח במלים 'דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים'. המלה ירושלים הבאה כמלה האחרונה של הפסוק הראשון, נשמעת בהדגשה מיוחדת, והיא חוזרת בהדגשה דומה כמה פעמים בספר. גורביץ' מתמודד עם מציאות טקסטואלית זו בטענה 'שאוניברסאליות מושגת דווקא מתוך דיוק מקומי' (עמ' 35), אך לדעתי אפשר היה לטעון כך רק אילו ציין קהלת כמקום מגוריו מקום מרכזי פחות, כגון עין גדי או אשתאול, או אולי עדיף ארץ עוץ, ארצו של איוב שאפשר לטעון שלא היה ולא נברא אלא משל היה (בבלי, בבא בתרא טו ע"א). אך לא כן הדבר בנוגע למי שמכריז ואומר: 'אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים' (א' 12). מקומו של קהלת בן דוד אינו אלא בירושלים, גם אם נאלץ לרדת משם (כמוהו כגורביץ'), כפי שלומדים חז"ל מלשון העבר 'הייתי' (בבלי, סנהדרין סח ע"ב).

בהדגשת השם ירושלים יש כמובן גם יסוד לאומי, וכן בעצם העובדה שהדובר אינו אלא המלך. הפסוק דלעיל, 'אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים', מקפיד

להוסיף ולפרש גם את שם העם, וגם לכך נודעת משמעות. 'על ישראל' מֶלֶךְ קהלת, לא כמלכים שאחריו שלא מלכו בירושלים אלא על יהודה בלבד, ולא כמלכים שלפני אביו, כמלכי צדק מלך שלם ואדני צדק מלך ירושלים, שמלכו על הגוי היבوسی. גם מלכים גויים אלה אכן רמוזים בספר זה, בפסוקים שבהם מדבר קהלת על כל אותם שהיו לפניו על ירושלים (א 16, ב 7, 9), שכן לפני שלמה לא מלך על ישראל בירושלים אלא אחד, הוא דוד אביו.

אילו התנגד קהלת לחשיבות שמייחסים ליסוד הלאומי והטריטוריאלי, היה בוודאי מביע במפורש את התנגדותו. העובדה שדבריו מכוונים דווקא לפן האנושי הכללי אינה מעידה על שלילת ייחודם של העם והארץ, ולא כל שכן של תורת ישראל, אלא דווקא על היותם של אלה מובנים מאליהם, ונישאים גם בפי 'הכסילים', ואינם צריכים כל חיזוק לפי דעתו של קהלת, שלא יכול היה לשער לאיזה מחוזות עתידה להגיע רוח האדם, ואף נפתולי המחקר על ספרו. מטרתו של קהלת, שהתעוררה מתוך המצב הדתי של זמנו, נגעה דווקא ליסודות האנושיים הכלליים, ובכך צודק גורביץ', וצודקים דומני גם החוקרים כשמוצאים בספר זה השפעות של דתות ותרבויות אחרות. ועם כל זאת, קהלת מפנה את דבריו, באופן מובן מאיליו ואף בלי צורך לומר זאת במפורש, דווקא לבני עמו, בני ישראל ובני ירושלים, שדתם היא דת ישראל, וספק רב אם יתאימו בשלמות גם לאחרים.

זכר ונקבה

את הדעה שקהלת רחוק מכל פרטיקולאריות ניסח גורביץ' בחדות רבה עוד יותר בראש הראיון הנזכר ב'מקור ראשון': 'הוא [קהלת] מנסה להגיע לחשבון כללי שנוגע לכל אדם, אין אצלו מגדר, אין לאומיות, אין אפילו דת. האנושיות היא מה שמעניין אותו'. אחרי שהבעתי כבר את דעתי בעניין הדת והלאומיות, אומר משהו גם בנוגע ל'מגדר', כלומר למין.

ראשית מבחינת הסובייקט הדובר בספר. קולו של קהלת נשמע באוזני כגברי מובהק (בלשוני 'גברי' נאמר לחיוב ולא לשלילה), ואף כקולו של מלך, שהוא כאמור דומה לאלוה. הדבר ניכר בנימה החותכת שנלווית לקולו כשהוא משמיע את דבריו ומגיד אותם לנו, ודווקא בשל הסתירות המרובות שהוא מרשה לעצמו להביע בשקט שקול, 'באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה' (ח 4). גם הפיכת החיים לשדה ניסוי כמתואר בשני הפרקים הראשונים שבספר, אותה צבירת נכסים ותענוגות

פעלתנית, שמכוונת לבחינה תיאורטית של השאלה 'אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם' (ב 3), אינה אפשרית אלא למלך, ואינה מתאימה אלא לגבר, ובוודאי כך בעולם התרבותי של תקופת קהלת. התוכן האנושי-כללי של הדברים אל לו להשלות אותנו באשר לזהות הדובר, שאינו יכול להיות אלא גבר בגברים.

התרשמות זו היא אומנם תחושה סובייקטיבית, אך אין ספק בגבריות נקודת מבטו של קהלת כאשר מדבר הוא על האשה במפורש. כאן ניכר הדבר אף בתוכן הדברים, גם בשעה שיחסו אל האשה חיובי הוא, באומרו 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך כי הוא חלקך בחיים ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש' (ט 9), ולא כל שכן בשעה שמביע הוא כלפי האשה דעה שלילית: 'ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה. ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון. אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי' (ז 26-28).

בפסוקים אלה, כך נראה, שכח קהלת את עצותיו שלו בדבר המתנינות והצורך למעט בדברים. על דרך החידוד אפשר גם להוסיף שכאן גם גמלו לו כגמולו, וירד מעולם הזכר לעולם הנקבה, כפי שעולה מן הצירוף שנמצא רק כאן: 'אמרה קהלת'. צירוף זה נראה כשיבוש קל של אחד הכותבים (ואולי היתה זאת כותבת?), במקום 'אמר הקהלת', שכדוגמתו מצאנו בפסוק הסיכום: 'הבל הבלים אמר הקהלת הכל הבל' (יב 8). צירוף אחרון זה אינו קשה, כי 'קהלת' הוא בוודאי תואר ולא שם פרטי, ואפשר להוסיף לו הא הידיעה, ותוספת כזאת אכן מתאימה לפסוק הסיכום כהדגשה חגיגית (וכך הוא אולי גם בנוגע לחולם המלא 'הקהלת'). לא כן אומנם דעת גורביץ', שבעיניו קהלת 'אין אצלו מגדר', והוא מבקש לשנות דווקא פסוק סיכום זה לצד הנקבה, ולגרוס גם שם 'אמרה קהלת' (עמ' 240).

בסיכום ספרו, בפסקה האחרונה היפהפייה, מתאר גורביץ' את קהלת כ'בן אדם, מפה, מבין עניין, אחד שאפשר לדבר אתו'. תיאור זה מתאים בלא ספק לתאר בו את זלי עצמו, וזה מה שביקשתי בשורות אלה, להוסיף ולדבר אתו. גם ספר מצוין כ'חשבוננו של קהלת' משאיר טעם של עוד, רצון להוסיף עוד הבל פה שיעזור לעולם לעמוד, והרי שיתוף חברים רק טוב הוא בעיני קהלת, כי 'טובים השנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם' (ד 9).