

תגובות

**יהודה לוי: הערה למאמרם של אורי צור ויהודה אשכנזי, "שפופרת דרבן
גמליאל ועומקו של גיא – גאודסיה תלמודית"**
(בד"ד 19, טבת תשס"ח, עמ' 5-25)

מאמרם של אורי צור ויהודה אשכנזי, מצטיין, הן מבחינת בקיאות בספרות מפרשי התלמוד והן מבחינת הטיפול היסודי המתמטי. רק דבר אחד חסר – והוא קריטי, במקרה זה – הטיפול בצד הפיסיקלי-אופטי, ובאתי כאן להשלים זאת, ובסופו של הדבר, להציע פירוש חדש בסוגיה. הגמרא (עירובין מג ע"ב) מספרת: "שפופרת היתה לו לרבן גמליאל שהיה מביט וצופה בה אלפיים אמה ביבשה, וכנגדה אלפים אמה בים". איך פעלה אותה שפופרת? במפרשים אנו מוצאים שתי גישות עיקריות: מדידת הזווית בין השפופרת והכיוון האופקי, כמו באצטרולב – שיטת הגאונים. אורך השפופרת קובע את המרחק שאפשר לראות דרך השפופרת – שיטת רש"י. הבה נבדוק את הגישות מבחינה פיסיקלית, אחת אחת.

שיטת הגאונים

לפי שיטה זו, מסתכלים דרך השפופרת על נקודה בקרקע. בהנחה שמחזיקים את השפופרת בטובה ארבע אמות ומסתכלים על נקודה בריחוק אלפיים אמה, יוצא שהזווית תהיה $0.002 = 4/2000$ רדיאנים (במדויק: $\tan^{-1}.002$, אך ההפרש הוא אפסי). כדי לקבוע את הדיוק הדרוש במדידה, צריכים לקבוע את הסבילות (tolerance) הדרושה בתוצאה. אף אם ננקוט 5%, כלומר טעות של 100 אמות, יסתבר שאסור לטעות במדידת הזווית ביותר מעשירית אלפית – 0.0001 רדיאנים. נעבור עתה למכשיר עצמו, שהוא בצורה של רבע עיגול, שבהיקפו מסומנות הזוויות. נניח שהרדיוס הוא 25 ס"מ ונמצא שכל מאית רדיאן היא מרחק של 2.5 מ"מ, והדיוק הדרוש בקריאה הוא 1/100 מזה (0.025 מ"מ); ברור שאי אפשר לדייק בקריאה במאית של המרחק בין הקווים – במיוחד אם נקח בחשבון שכושר הפרדה של העין הוא 0.1 מ"מ. הרי ששיטה זו אינה מעשית. יש לשים לב, שלא לקחנו בחשבון את אי-הדיוק בחריטה ובגובה השפופרת.

יהודה לוי

שיטת רש"י

והנה לשון רש"י שם: "שפופרת. קנה חלול, וכשהוא ארוך אין צופין בו למרחוק, וכשהוא קצר צופין בו יותר, והיתה שפופרת של רבן גמליאל מתוקנת למדת צפיית אלפים או בים או ביבשה". דברי רש"י צריכים הסבר וודאי שאי אפשר לפרשם כפשוטם; וכי היה רבן גמליאל מסתכל בשפופרת שלו על הירח, או על כוכב אחד, לא היה רואה אותו בגלל אורך השפופרת? ובעניי לא זכיתי להבין דברי רש"י. מלשון המחברים משמע שהבינו שהשפופרת הייתה כעין טלסקופ שאפשר למקד אותו. אבל זה לא ייתכן, כי הטלסקופ הומצא רק במאה ה-17. בנוסף, "עומק השדה" (תחום מרחקים מן המוקד המדויק) בו רואים תמונה חדה, הוא ארוך מאוד בטלסקופ פשוט. וצ"ע.

שיטה חדשה

ונראה שיש אפשרות שלישית לשיטת השפופרת של רבן גמליאל, והיא בנויה על גודל שדה הראייה של השפופרת. לדוגמה: ניקח שפופרת שאורכה פי מאה מהקוטר שלה, ואני מסתכל דרכה על בית שאני יודע שהוא ארוך עשרים אמות. אם אותו בית ממלא את שדה הראייה שלי, אני יודע שהוא במרחק של אלפיים אמה ממני. אם הוא אינו ממלא את שדה הראייה, הוא רחוק יותר ואם הוא משתרע מעבר לשדה הראייה, סימן שהוא יותר קרוב מאלפיים אמה. מובן שבשיטה זו ניתן להשתמש כשמסתכלים על עצמים שגודלם ידוע בערך, גם אם לא ידוע הגודל במדויק, כגון על גובה בן אדם או גובה קומה בבניין. לכאורה יש לנו כאן פירוש מעשי של שפופרת של ר' גמליאל, אף על פי שלא מצאתי כך במפרשים.

שמעון אליעזר (שוברט) הלוי ספירו: תגובה למאמרו של אלכסנדר קליין, "למשמעותו הפילוסופית של ספר קהלת לאור הגותו של אלבר קאמי"

(בד"ד 19, טבת תשס"ח, עמ' 79-89)

חוששני כי מאמרו של אלכסנדר קליין אינו עומד בהבטחתו. זאת משום שבדברי הסיכום למאמר (עמ' 88, 89) לא מוזכרת ולו מילה לגבי "משמעותו הפילוסופית של ספר קהלת". אמנם במהלך המאמר מרומז כי ייתכן שהדעות המובעות בקהלת קשורות ל"אקזיסטנציאליזם", אך המונח עצמו אינו מוגדר כלל.¹ קליין מציג השוואה מפורטת בין פסוקים מסוימים מספר קהלת לבין

1. בניתוח משמעות המונח "אקזיסטנציאלי", עלינו להבחין בין זרמי המחשבה שהופיעו לאחר מלחמת העולם השנייה במאמרים, הצגות ורומנים מצרפת ומגרמניה, שהיו בעצם הצגה דרמטית של רגש או מצב רוח מסוים, לבין זרמי המחשבה שאפיינו פילוסופים מתקופות מוקדמות יותר כגון פסקל, ניטשה וקירקגור, זרמים שהתערבו מאוחר יותר עם פילוסופיות סיסטמטיות כגון אלו של יספרס, מרסל והיידגר. הדברים המשותפים לשני הזרמים היו ההתייחסות לקיום האדם האינדיבידואלי, יחסים אינטר-סובייקטיביים בין אנשים, והתנאים והאיכות של הקיום האנושי.

שני הזרמים האלה היו, בזמנם, מרידות כנגד החכמה השולטת. הפילוסופים מרדו כנגד ההגזמות של הפילוסופיה האיראליסטית הספקולטיבית מחד, וכנגד השכלתנות של הפילוסופיה הנטורליסטית מאידך. האמנים שלאחר מלחמת העולם השנייה כבר ראו את ערכיה המהוללים של התרבות המערבית טובעים במרחץ דמים של מלחמות, דיקטטורות ורצח עם, ואת הפיכת ההישגים המדעיים לאמצעים להשמדה המונית. הם חוו את תחושת הניכור הזאת, תחושה של היותם זרים בעולם חסר-רגשות, תחושת התפכחות פסימית. אם בעבר האמינו שהבנה מדעית ומידע אובייקטיבי, כלומר, החתירה אל מהות הדברים, הם המפתח לישועת האדם ותקוותו, עכשיו כבר היה מובן ש"קיום" צריך לבוא לפני "מהות", ושאת מציאות הקיום אפשר למצוא רק בחוויה הסובייקטיבית של היחיד.

להלן כמה מהמאפיינים העיקריים של האקזיסטנציאליזם (David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, Oxford University Press: New York 1957, pp. 6-9)

1. האקזיסטנציאליזם הוא מחאה כנגד כל צורות הרציונליזם המאמינות שניתן להכיר את המציאות באופן ישיר, או אך ורק באמצעים אינטלקטואליים.

2. האקזיסטנציאליזם הוא מחאה כנגד הדעות שמחשיבות את האדם ל"דבר", כלומר, לא יותר ממקבץ של פונקציות ותגובות.

3. האקזיסטנציאליזם עושה הבחנה חדה בין אמת אובייקטיבית לסובייקטיבית, תוך מתן עדיפות לסובייקטיבית, במיוחד בכל הקשור לשאלות מהותיות. כך אנו נדרשים לקחת בחשבון את עולמו הפנימי של האדם הפרטי.

4. האקזיסטנציאליזם רואה את האדם כמפולג מטבעו, מלא במתחים ובסתירות פנימיות, כתוצאה מהיותו חופשי מחד, וסופי מאידך. הוא יודע שזמנו מוגבל, ושכיוון תנועתו הבלתי נמנע הוא לעבר המוות, אך עדיין, באמצעות הזיכרון והרמיון, יכול הוא להתייחס אל העבר ואל העתיד, ובכך להתעלות מעל ההווה. במבט אובייקטיבי מבחין, האדם הפרטי הוא פרק חולף ותו לא. אך מבפנים כל אדם יודע, שעולמו הפנימי הוא יקום במלואו.

תיאולוג נוצרי ניסח זאת בצורה קולעת ביותר: "האקזיסטנציאליסט מעלה את השאלות שהתיאולוג יכול לספק להן תשובה – תשובה שמקורה מחוץ למצב האנושי" (Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press: London 1959, p. 125)

ציטוטים מהמאמר "The Myth of Sisyphus" מאת הסופר אלבר קאמי, שמתואר כ"אחד ממייסדי פילוסופיית האבסורד". בעוד שכתביו של קאמי עשויים לשמש דוגמה לספרות של **תיאטרון** האבסורד, הוא אינו נחשב כלל לאחד ה"מייסדים" של פילוסופיית האקזיסטנציאליזם. לכן, גם אם השוואתיו של קליין מצליחות להצביע על דמיון כלשהו בין הרעות בקהלת לאלו שמביע קאמי, מה למדנו מכך? ואם משמעות הדבר ש"יש בדברי קהלת משמעות קיומית" (ראה הערה 2 במאמרו), היכן החידוש?

לאמתו של דבר, השוואתיו של קאמי אינן מצליחות במטרתן כלל, כיוון שלפי דעתי, הן מבוססות מיסודן על קריאה מוטעית של הרעיון המרכזי של קהלת. לדעתו של קליין, משמעות הפסוקים ("דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת", א, ד-י) היא ש"לא נראית תכלית בתנועות ובתהליכי עולמנו", מכיוון שהמחזוריות הבלתי נלאית של הטבע לעולם אינה מתקרמת לשום מקום. לדברי קליין, "מכל זה עולה המסקנה שהעולם הוא אבסורדי וחסר משמעות, כיוון שלכאורה לא נראית בו תכלית" (עמ' 79). "כך גם האדם", ממשיך קליין, "אינו מוצא כלל תכלית בקיומו". אף על פי שמעשיו האינדיבידואליים של האדם תכליתיים (כיוון שהוא עצמו רציונלי), התמונה הרחבה של חייו נותרת חסרת משמעות. אם כך הדבר, הרי שבמבט לאחור גם מעשיו האינדיבידואליים מאבדים את משמעותם. ולזה, לדעתו של קליין, מתכוון קהלת באומרו "הכל הבלים, הכל הבל, מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (א, ב-ג).

העולם העתיק המשכיל אכן מצא שהתנאים והתהליכים של העולם הטבעי עונים באופן כללי על צורכי האלים ובני האדם, וראו באותם תנאים ותהליכים, בהתאם להבנתם, תכלית מספקת. למעשה היו אלה אותם עקרונות של מחזוריות וסידוריות שעשו את הטבע לשימושי כל כך למטרות בני האדם. לא עולה על הדעת שקהלת, שבהחלט האמין באל-בורא, בכוחו את העולם הפיזי, הגיע למסקנה שאותו עולם הוא אבסורד! אלא שכוונתם הברורה של הפסוקים הפותחים את הספר היא להדגיש את **הארעיות** ואת **חוסר היציבות** שבחיי אדם. בעוד שהשמש השוקעת היא אותה שמש שתזרח למחרת, והרוח הנושבת היא גם זו שאך נשבה ("והארץ לעולם עומדת"), הדרור היוצא – יוצא לעד, והדרור המגיע הוא דור חדש. המילה "הבל", מלשון "הבל הפה", משמעה "חולף, וכלה, כזב, ושב, דבר שאין בו ממש" (דעת מקרא). המסר של קהלת הוא שלנוכח המוות הבלתי נמנע של כל אדם ואדם, אין ערך לדברים בעולם הזה. כל חוויות העולם ייעלמו כלא היו, וכמוהם גם אנחנו. אם החיים כחלום יעוף, אזי "מה יתרון לו לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש"?

דעתו המקבילה של קאמי, כמצוטט על ידי קליין, היא כלהלן:

קימה, רכבת חשמלית, ארבע שעות במשרד או בבית חרושת, רכבת חשמלית לארוחת צהריים, ארבע שעות עבודה, ארוחת ערב, שינה, ימים שני, שלישי, רביעי, חמישי, שישי, שבת, באותו קצב. בדרך כלל אנשים הולכים בתלם זה ללא בעיות. רק שיום אחד, שאלות ה"למה" מתעוררות...

על בסיס ציטוט זה, קליין מגיע למסקנה ש"קהלת מדבר על טבעם המחזורי של התהליכים הטבעיים, בעוד שקאמי מתייחס למעשי האדם, אך המסר של שניהם הוא זהה: חיי האדם חסרי

תגובה למאמרו של אלכסנדר קליין

משמעות" (עמ' 82). קאמי, כמוכן, בהחלט מאמין שנכון לתאר את המצב האנושי כ"אבסורדי", אך לא מפני המחזוריות והשגרתיות של חיי האדם, אלא לנוכח הקונפליקט שבין הזעקה האנושית לבין הדממה הקוסמית. השגרה המתוארת עשויה בהחלט להיות משעממת, אך לא בהכרח.² גם כשמתעוררות שאלות ה"למה", יש הרבה דברים בחיים שעשויים לתת, ואכן נותנים, משמעות מלאה ומוצדקת למחזורי החיים המתוארים, שהרי אין דבר בעולם שערכו או משמעותו מגיעים טמונים בתוכו. רק המוח הרציונלי מסוגל להעניק תכלית למעשים ומשמעות לדברים, כולל לעולם עצמו. אם, לדעתו של קאמי, אדם שחי בשגרה הנוקשה הזו חי חיים נטולי "משמעות", הרי זה מפני שתנאי החיים המודרניים שחררו את האדם מרוב ההקשרים המסורתיים שבעבר היו מעניקים לחייו מסגרת רחבה יותר, ותחושת השתייכות לקבוצה הגדולה ממנו, שפעולותיה וענייניה המשותפים היו אז מעניקים לו זהות.³ באותם זמנים, אנשים היו מתגאים בהיותם חברים בלאום, דת, מקצוע, או אגודת עובדים מסוימת, קבוצה שתמשיך להתקיים גם אחרי מותם האישי. האדם המודרני, לעומת זאת, לאחר שהופשט מהקשרים אלו, מוצא את עצמו עומד לבד ועירום לנוכח האמת חסרת הפשרות של המצב האנושי, יצור שניחן ביכולות מיותרות בעולם זר ומנוכר.

נקודת ההשוואה הבאה של קליין נוגעת להתייחסויותיהם של קליין וקאמי לנושא ה"חכמה" (עמ' 83). הוא קובע שלכאורה שניהם מסכימים ש"אין בחכמה לענות על השאלות הקיומיות", ומצטט מקהלת:

כל זה ניסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני
רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנו (א, כג)

במקביל מצטט קליין משפטים אחדים מקאמי (עמ' 86), שקובעים כי "הידע היחיד האפשרי לו לאדם מוגבל למודעותו כלפי עצמו וחושיו; כל השאר אינו אלא קונסטרוקציה". קליין מתפלל באומרו ש"קאמי, לאחר אלפי שנים, ולמרות ההתקדמויות המרשימות שהשיג המדע, עדיין אינו אופטימי יותר מקהלת" (עמ' 86). אך האם שתי הדעות האלה באמת ניתנות להשוואה? ראשית, קהלת וקאמי הבינו בצורה שונה לגמרי את משמעות המושגים "חכמה" ו"דעת", ושנית, דברי השניים מתקיימים ברמות שונות. בקטע שצוטט, קאמי פשוט מביע את הגישה הפוסט-קאנטיאנית לאפיסטמולוגיה, שלפיה האדם לעולם לא יהיה מסוגל לדעת את המציאות כמו שהיא. לעומת זאת קהלת, שבעבורו מהות ה"חכמה" היא התבונה המעשית שעולה

2 אפילו את הרוטינה של קאמי אפשר לפלפל משהו. ארוחת הצהריים יכולה להיות שונה מיום ליום, אדם יכול לקרוא ספר טוב לפני השינה, העבודה שאדם עובד בה יכולה להיות מאתגרת ויצירתית, ארוחת הערב יכולה להיות זמן לבלות עם משפחה אוהבת. קליין מצטט את המשפטים הספציפיים האלה מקאמי כי נראה שהדפוס המחזורי שניכר בהם דומה למשפטים הפותחים של קהלת. אולם כפי שהראיתי, מחזוריות מעגלית, בין אם בטבע בין אם בחיי האדם, אינה כשלעצמה רלוונטית לשאלת משמעות החיים.

3 ראה F.H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper and Bros: New York 1958, pp. 14-29

שוברט ספירו

מן הניסיון, לא פקפק מעולם באמיתות של אותה חכמה (ב, יג-יד). מקור אכזבתו של קהלת מהחכמה הוא אחר:

ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת הוללת ושכלות
וידעתי שגם זה הוא רעיון רוח, ככרב חכמה רב כעס
ויוסיף דעת יוסיף מכאוב. (א, יז-יח)

קהלת נשאר כאן נאמן לגישתו הכללית שרואה את תענוגות החיים, כגון הנאות הגוף, שמחת חיי המשפחה ובעלות על נכסים, כבעלי ערך במידה מתונה, אך לא כדברים שמצדיקים כשלעצמם את קיום האדם. מאותה סיבה, אדם שמקדיש את חייו לרדיפה והשגה של ה"חכמה", עתיד להתאכזב. זאת משום שמאמציו לעולם יישארו בלתי ניתנים להשגה ולא תמיד יהיו מלווים בהנאה. מה גם שהשגת התואר "חכם" לא תשנה את פגיעותו של אותו אדם לחוליי המצב האנושי.

בניסיונו להמחיש את ההבדל בין העצות של שני המחברים לקוראיהם, קליין שוב מפרש באופן מוטעה את קהלת (עמ' 83). לטענתו, קהלת מייעץ לאדם "לברוח משאלות נוקבות; עדיף שלא יתעסק בהן כלל. הוא כתב את ספרו על מנת לייעץ לאנשים להימנע מחיפושים מסוג זה". לעומתו, קאמי מעודד את האדם להבין את האבסורד ואת חוסר התקווה שבקיום האנושי, ולהתמודד איתם. לדעתו, האדם הבוגר ימצא סיפוק בידיעת האמת, אף אם אמת זו שוללת כל תקווה.

קליין צודק, כמובן, לגבי קאמי. כל אדם שמקבל את נקודת המבט של קאמי על המצב האנושי, והוא גם אתאיסט בהשקפתו והומניסט בערכיו, אין לו אלטרנטיבה ממשית אחרת. אך בהבנתו את קהלת, קליין מחטיא את המטרה. כאדם עשיר ובעל השפעה, הייתה לקהלת אפשרות ייחודית להתנסות בדרכי חיים שונות, ובזקנתו היה להוט להעביר לאחרים את הבנותיו שלפיהן, כאמור, אף אחד מתענוגות העולם (כולל רדיפת החכמה) אינו ראוי להתמסרות מוחלטת. לעומת זאת, לכל אלו, כולל רדיפת החכמה, יש מקום בחיי האדם "תחת השמש", בתנאי שזוכרים את משמעותם היחסית. מה גם שקהלת לא מתפרש כאדם שחשב למנוע מאלו המסוגלים לכך להתחבט בשאלות קיומיות, כפי שהוא בעצמו עשה.

בתחילת המאמר, קליין דן בהחלטת חז"ל לכלול את ספר קהלת בקאנון התנ"כי, אף על פי ש"הוא מכיל אלמנטים שאינם עולים בקנה אחד עם ההגות הדתית המסורתית" (עמ' 79). הוא מגיע למסקנה ש"חז"ל כנראה לא נרתעו מאפשרות התמודדותם של הקוראים עם השאלות הקיומיות שמעלה קהלת, מבלי שיקבלו תשובות ברורות ומניחות את הדעת" (עמ' 89). ברצוני להציע שהערך שחז"ל ראו בקהלת, והדרך שבה הצליחו להתאים ערך זה לתיאולוגיה המסורתית, מובאים בדיוק באותו קטע תלמודי שקליין עצמו מצטט:

ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה, ומפני מה לא גנוזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב: "מה יתרון

4 ראה קהלת יב, ט.

תגובה למאמרו של אלכסנדר קליין

לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש", ואמרי דבי רבי ינאי: תחת השמש הוא דאין לו, קודם השמש – יש לו. סופו דברי תורה, דכתיב: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם".⁵

על פניו נראה שחז"ל הסכימו לקבל את הספר, על תוכנו הבעייתי, מכיוון שבסופו של דבר קהלת מוותר על חקירותיו הרדיקליות ומייעץ ליראת אלוקים ולשמירת המצוות. אך עדיין קשה להבין איך סיום אורתודוקסי קצר יכול להתגבר על ההתנגדויות הרציניות שהעלו חז"ל קודם. אך ייתכן שניתן לייחס את ההשלכות של דרשת רבי ינאי בדבר "תחת השמש", לא לקהלת, אלא לחז"ל עצמם! משמע, שחז"ל קיבלו את תיאורו הפסימיסטי ומלא הסתירות של קהלת על החיים, אבל רק בתוך המסגרת של "תחת השמש", כלומר, מנקודת מבטו של פילוסוף נטורליסט שלא מתייחס למאפיינים טרנסצנדנטליים שעשויים להתקיים "מעבר" או "לפני" השמש. חז"ל הכירו בערכה של נקודת המבט הישירה של קהלת על המצב האנושי כהקדמה אפקטיבית המציגה את הצורך במסגרת תיאולוגית, וכספר מאתגר שאתו ניתן יהיה להשלים את הספרות התנ"כית. ואשר לדברים שהם "לפני השמש", התשובה היא המסגרת התיאולוגית של האלוקים, האנושות, וההיסטוריה, ובמילים אחרות – ראה את כל ספרי התנ"ך האחרים!

זו בדיוק הגישה שננקטה מאוחר יותר על ידי תיאולוגים, נוצרים ויהודים כאחד, שראו כבר אז את האמת והערך הטמונים בפילוסופיה האקזיסטנציאלית, אף על פי שהוגיה הראשונים היו אתאיסטים. אלה הבינו שצריך להבין את האקזיסטנציאליזם לא כפילוסופיה העומדת בפני עצמה אלא כפילוסופיה מתקנת. "בכך שהיא מסלקת את הסבך הפילוסופי, היא מעמתת אותנו ישירות אל מול דחיפותן של השאלות המהותיות. אך היא איננה מספקת להן תשובה. היא עשויה להוביל אדם למצב שבו יראה את גודל משמעות ההחלטה בעד או נגד האמונה באלוקים".⁶ האקזיסטנציאליזם האתאיסטי של סארטר ואחרים נתן להוגי הדת ניתוח מאוד כן, חודר ונוקב של הדילמה הטרגית של האדם המודרני, המוצא את עצמו עומד מול הריקנות העגומה של סופיותו. הם קורעים מעלינו את מסיכות האופטימיזם, הביטחון העצמי ושוויון הנפש, שבאמצעותם מנסה החברה החילונית להגן על עצמה מפני ההתמודדות עם הפכים אנושיים כגון חופש/גורל, חרדה/גבורה, התבודדות/קהילה, אשמה/מחילה. לפיכך, אין אנו צריכים לקבל את פרשנותו של קליין, שלפיה כוונת חז"ל הייתה ליברלית כשחשפו את הקורא לתוכן הפרובוקטיבי של קהלת, בהצדקה הפשוטה שהספר מסתיים בשני משפטים של תוכחה דתית. למעשה חז"ל היו משוכנעים שהחקירה הפילוסופית של קהלת מאפשרת לנו מבט חודר אל חוסר היציבות והיגונות שמצפים לאדם שבחור להתעמת עם המצב האנושי, מבלי לשקול את האפשרות שקיים גם ממד מעל ומעבר ליקום הנראה לעין.

אף על פי שכפי שהראיתי, ניסיונו של קליין למצוא קשר בין קהלת לאקזיסטנציאליזם, באמצעות תפיסתו של קאמי את מושג ה"אבסורד", אינו מוצלח במיוחד, נותרת העובדה שגם

5 שבת ל ע"ב.

6 ראה Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, pp. 4-6

שוברט ספירו

בתקופות מוקדמות היו מי שהכירו בכך שבמונחים כלליים, חלק מהרעיונות המרכזיים של גישת האקזיסטנציאליזם כבר בוטאו בתנ"ך. כך ש"כל אדם המתייחס ברצינות להתגלות התנ"כית חייב לגשת לבעיות פילוסופיות בצורה שתכלול אלמנטים אקזיסטנציאליים מסוימים, בין אם הוא משתמש במונח זה ובין אם לא".⁷ שוב, "תווי האדם העברי הם אותם תווים שהפילוסופים האקזיסטנציאליים ניסו לשרטט ולהביא למודעות הרפלקטיבית בת־זמננו".⁸ את שורשי האקזיסטנציאליזם הדתי מייחסים בדרך כלל למחברים נוצריים כגון פסקל וקירקגור, ואילו את האקזיסטנציאליזם היהודי ייצגו בובר, רוזנצווייג, ולאחרונה, גם הרב יוסף דב סולובייצ'יק. כשהאקזיסטנציאליזם האירופאי, באמצעות התיאטרון, הספרות והפילוסופיה, הגיע בשנות ה-50 למודעות ולפופולריות בארה"ב, הגיבו בשלילה מנהיגיה של היהדות הליברלית בזמנו.⁹ לעומת זאת, באותה תקופה טען המחבר הנוכחי שמנקודת מבטה של היהדות האורתודוקסית, האקזיסטנציאליזם היה התפתחות חיובית מהסיבות הבאות, שלדעתי עדיין תקפות היום:¹⁰

- פילוסופיית האקזיסטנציאליזם מבהירה לנו את הליקויים שבפילוסופיה הרציונלית, ובעקבות זאת חושפת גם את תוקפם הרעוע של פירושי היהדות שנוצרו מתוך ניסיון להתאים לחשיבה הפילוסופית של אותם זרמים.
- האקזיסטנציאליזם הפיח חיים והעניק כבוד לתחומי מחשבה שמבטאים נאמנה מושגים בסיסיים מהתנ"ך ומדברי הרבנים.
- האקזיסטנציאליזם, באמצעות הדגשת מצבו הרעוע והחרד של האדם, מבהיר את הצורך החיוני באמונה עמוקה ורצינית באלוקים.¹¹

7 ראה שם, עמ' 4.

8 William Barrett, *Irrational Man*, Doubleday: Garden City NY 1958, p. 69

9 Eugene Borowitz, "Existentialism's Meaning for Judaism", *Commentary*, Nov. 1959

10 Shubert Spero, "The Meaning of Existentialism for Orthodoxy", *Perspective* 1 (2), Winter 1959-60

11 אבל אם כבר מחפשים בקהלת רעיונות שיש להם משמעות קיומית, הייתי מציע את פסוק ז בפרק ו: "כל עמל האדם לפיחו וגם הנפש לא תמלא", ועל זה אמרו חז"ל "משל למה הדבר דומה לעירוני שנשא בת מלכים. אם יביא לה כל מה שבעולם אינן חשובים לה כלום. למה? שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם אינם כלום. למה? שהיא מן העליונים" (מדרש רבה קהלת).

ובסגנון מודרני של הרב יוסף דב סולובייצ'יק: "האלוקים מתגלה לאדם בעצמן של השאיפה והעריגה. מדוע לא ידע האדם מרגוע? מדוע יבקש את אשר לא ימצא לעולם? אין זה כי אם האלוקים מושך אותו אליו" ("ובקשתם משם", איש ההלכה גלוי ונסתר, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשל"ט).

אלכסנדר קליין: תשובה לתגובתו של שוברט ספירו

ראשית ברצוני להודות למבקר על הערותיו על מאמרי, שנותנות לי הזדמנות להבהיר את דעותיי בנידון.

המבקר כותב: "חוששני כי מאמרו של אלכסנדר קליין ... אינו עומד בהבטחתו. זאת משום שבדברי הסיכום למאמר לא מוזכרת ולו מילה לגבי משמעותו הפילוסופית של ספר קהלת". נכון, לא חזרתי בסיכום מאמרי על הרעיונות שהעברתי בגוף המאמר, באשר לא ראיתי את עצמי חייב לעשות זאת – אולי שלא בצדק. אבל מכאן לטעון שלא "עמדתי בהבטחתי"? כל מאמרי מוקדש לנושא!

כמו כן לא ראיתי את עצמי חייב להגדיר מהו אקזיסטנציאליזם, במיוחד לאור העובדה כי קאמי לא היה ממש אקזיסטנציאליסט, אלא מייסד הפילוסופיה של האבסורד. הוא אף תקף פעם אחת את האקזיסטנציאליזם כאשר הוא התראיין בשנת 1945.¹ המבקר גם כותב: "הסופר אלבר קאמי מתואר כ'אחד ממייסדי פילוסופיית האבסורד'. בעוד שכתביו של קאמי עשויים לשמש דוגמה לספרות של תיאטרון האבסורד, הוא אינו נחשב כלל לאחד המייסדים של פילוסופיית האקזיסטנציאליזם". נכון, אלא שכאמור יש לחלק בין פילוסופיית האבסורד לאקזיסטנציאליזם, ומכאן שמה שכתבתי הוא מדויק. גם לא מובן לי הדגש ששם המבקר על התיאטרון: קאמי כתב גם מסות פילוסופיות ורומנים המביעים את רעיונותיו.

המבקר גם תוהה על מהות החידוש שבדבריי. חשבתי לתומי שהסברתי את עצמי די הצורך, אבל אעשה זאת שוב: באתי לטעון כי ניתן למצוא הקבלות בין יצירתו של קאמי לספר קהלת, ועל ידי זה להבין יותר לעומק את ספר קהלת, שכמובן לא נכתב עבור הקורא של המאה העשרים. הרבה חיפשתי, ושנים רבות, ולא ראיתי פירוש של קהלת בכיוון הזה. לכן, עד שיוכח אחרת, דבריי הם בגדר חידוש.

המבקר סובר כי הערותיי מבוססות על "קריאה מוטעית של הרעיון המרכזי של קהלת". שומע אני את הפרשנות שמציע המבקר, וכמובן באפשרותי לדון בנכונותו. ברם הדבר אינו רלוונטי: העובדה שהמבקר מציע פרשנות שונה מפרשנותי איננה פוסלת אותה. הטיעון היחיד המובא על ידי המבקר כדי להוכיח כי פרשנותי איננה נכונה הוא כי "לא עולה על הדעת שקהלת, שבהחלט האמין באל-בורא, בבוחנו את העולם הפיזי, הגיע למסקנה שאותו עולם הוא אבסורד!".

1 Camus stated in an interview in 1945: "Non, je ne suis pas existentialiste [...] et le seul livre d'idées que j'ai publié: *le Mythe de Sisyphe*, était dirigé contre les philosophes dits existentialistes..." (<http://www.ul.ie/~philos/vol5/camus.html>)

אלכסנדר קליין

נכון, אם מבינים את הביטוי "אבסורד" על פי משמעותו הרגילה, שהיא "דבר לא הגיוני, שאינו מתקבל על הדעת, שיש בו סתירה"², זה יהיה בגדר כפירה להעלות על הדעת שהקב"ה ברא עולם כזה. אבל התכוונתי למשמעות הפילוסופית של הביטוי "אבסורד", כפי שקאמי מגדיר אותו: מעורר שאלה.³ ולפי מיטב הבנתי, מחבר ספר קהלת אכן התכוון להעיר כי קיימת תמיהה. ואז כמובן, תשובת המאמין תהיה שונה מזו של האתאיסט.

לפי המבקר, "קאמי מאמין שנכון לתאר את המצב האנושי כ'אבסורדי', אך לא מפני המחזוריות והשגרתיות של חיי האדם, אלא לנוכח הקונפליקט שבין הזעקה האנושית לבין הדממה הקוסמית". לדעתי, דווקא המחזוריות והשגרתיות של חיי האדם עלולות להביא אותו לזעקתו מול הדממה הקוסמית. המבקר מוסיף כי "השגרה המתוארת בהחלט עשויה להיות משעממת, אך לא בהכרח. גם כשמתעוררות שאלות ה'למה', יש הרבה דברים בחיים שעשויים לתת, ואכן נותנים, משמעות מלאה ומוצדקת למחזורי החיים המתוארים, שהרי אין דבר בעולם שערכו או משמעותו מגיעים טמונים בתוכו. רק המוח הרציונלי מסוגל להעניק תכלית למעשים ומשמעות לדברים, כולל לעולם עצמו. אם, לדעתו של קאמי, אדם שחי בשגרה הנוקשה הזו חי חיים נטולי 'משמעות', הרי זה מפני שתנאי החיים המודרניים שחררו את האדם מרוב ההקשרים המסורתיים שבעבר היו מעניקים לחייו מסגרת רחבה יותר, ותחושת השתייכות לקבוצה הגדולה ממנו, שפעולותיה וענייניה המשותפים היו אז מעניקים לו זהות". אינני חושב כמו המבקר שתחושת ה"אבסורד" רלוונטית רק בתקופה המודרנית. הבעיה כאן איננה חברתית או פסיכולוגית אלא מטאפיזית. המחזוריות האינסופית שאינה מובילה לשום דבר – הן במציאות הקוסמית והן בחיי האדם – היא המביאה לידי תחושת ה"אבסורד". כך גם – לעניות דעתי – משתמע מספר קהלת.

לפי המבקר, אין להשוות את דעותיהם של קהלת וקאמי בעניין החכמה, באשר "דברי השניים מתקיימים ברמות שונות". אין ספק כי משמעות ה"חכמה" עברה תהפוכות במשך תקופה כה ארוכה, אבל – שוב לעניות דעתי – נראה לי לפי ההקשר כי המסר דומה: אין לסמוך עליה בעיניים עצומות. בעניין השאלה: באיזו מידה ניתן לדעת ולהבין את העולם, לפי המבקר "קאמי פשוט מביע את הגישה הפוסט-קאנטיאנית לאפיסטמולוגיה, שלפיה האדם לעולם לא יהיה מסוגל לדעת את המציאות כמו שהיא". לא, זאת אינה כוונתו של קאמי, הרי הוא כותב "העולם הזה, אני יכול לנגוע בו ואני קובע שגם הוא קיים". לפי האפיסטמולוגיה של קאנט, גם טענה זו איננה מתקבלת.⁴ אלא כוונתו של קאמי היא שאין לסמוך בבטחה על שום הישג מדעי או פילוסופי. קביעה זו תואמת את מה שקהלת אמר, עם הבדל הנובע מתולדות המדע בין תקופתו של קהלת לזו של קאמי: בעוד שקהלת הדגיש את העובדה כי אין בידי האדם אפשרות להקיף את מלוא החכמה, בכותבו: "אחכמה והיא רחוקה ממני וכו'" (ז, כג), קאמי הצביע יותר על התהפוכות

2 על פי מילון רב-מילים.

3 כך קאמי כותב: "אבסורדי הוא העימות בין האירציונלי לבין השאיפה המטורפת לבהירות, שאיפה שקריאתה מהדהדת במעמקי נפשו של האדם" (קאמי, עמ' 29).

4 ראה עמנואל קנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגמו מגרמנית שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים תשכ"ו, עמ' 159-168.

תשובה לתגובה של שוברט ספירו

שאירעו בתחום המדע – המהפכה הקופרניקית למשל – כך שדברי המבקר: "קהלת ... לא פיקפק מעולם באמיתות של אותה חכמה" נכונים בהחלט. יחד עם זה, המסקנה זוהי: אין בידי האדם שום ידע מוצק ובטוח.

במאמרי טענתי כי קהלת מייעץ שלא לעסוק בשאלות מטאפיזיות, והמבקר העיר על כך: "בהבנתו את קהלת, קליין מחטיא את המטרה". לא מצאתי בהמשך שום טיעון המוכיח זאת. בעמ' 87 הבאתי פסוקים רבים (אולי יותר מדי) שלדעתי משתמע מהם שאין לעסוק בשאלות האלה. אינני רואה כל סיבה לחזור מקביעתי.

המבקר כותב: "קשה להבין איך סיום אורתודקסי קצר יכול להתגבר על ההתנגדויות הרציניות שהעלו חז"ל קודם". למה קשה? בגלל שהמבקר לא יכול להעלות על הדעת שחז"ל לא יעסקו באפולוגטיקה? "החידוש" שלי הוא שיש הבנה אחרת בעמדת חז"ל.

לסיכום, נדמה לי שהמבקר שייך למחנה של "הממסד הרבני הרואה מחובתו וכחלק מתפקידו לחבב את הדת בעיני הבריות. לשם כך, הוא מעדיף להתעלם – ביודעין או בלא-יודעין – משאלות מטאפיזיות נוקבות שעלולות לערער את יסודותיה. גם הפרשנות המסורתית על ספר קהלת – רש"י למשל – משתדלת בדרך כלל 'לעגל את הפינות' ככל האפשר ולהתאים את תוכן הספר לעקרונות המסורתיים של הדת היהודית".⁵ אין בכוונתי לזלזל או לבקר גישה זו, שהיא בהחלט לגיטימית מבחינה אסטרטגית, במיוחד בתקופה שיד הדת היא על התחתונה. ברם נדמה לי כי היא לא מתאימה למשכילים אקדמאים שטעמו מ"עץ הדעת", ושדורשים התמודדות אמיתית ואמיצה עם השאלות המטאפיזיות הנוקבות, ולכאורה ניתן למצוא בעמדת חז"ל תמיכה בגישה זו האחרונה.

