

הרב יואל בן נון

ראש ישיבת הקיבוץ הדתי עין-צורים

פֶּשֶׁר קֵהֶלֶת

ראשי פרקים

- א. לדמותה של המגילה
- ב. מגילת קהלת: מונולוג דרמטי
- ג. מבנה המגילה
- ד. ביטויי מפתח: תחת השמש/תחת השמים
- ה. שלושת דוברי ה"אני"
- ו. המסגרת: המבוא מול הסיום
- ז. בין קהלת למשלי?
- פרק הסיום: המוות כמנוף להבנת החיים

א. לדמותה של המגילה

מגילת קהלת יוצאת דופן בכל המקרא¹, לא בכך שיש בה קשיים מרובים – יש ספרים קשים ממנה – אלא בכך שמגמתה אפופה תעלומה. נבואת יחזקאל וזכריה, הגיונות איוב וחזיונות דניאל, קשים הם, אך מגמתם ברורה. ואילו סימן השאלה המוצב סביב קהלת, מוצב על היסוד, על המטרה, מעבר לפסוקים תמוהים וסתירות פנימיות, סתירות שהפכו כבר בפי חז"ל לסימן היכר של קהלת².

אני מודה לתלמידי ולתלמידותי ששמעו שעורים אלו מפני במשך שנים במכללה לבנות בירושלים, בישיבת הר עציון / מכללת הרצוג באלון שבות ובמקומות רבים אחרים.

1. הכל מודים שעל שמירת "קהלת" בספר המקראי התנהל פולמוס נוקב בין חכמי המשנה ביבנה שאחרי החורבן – ראה משנה ידיים פ"ג מה, ובתוספתא ידיים פ"ב יד וכן במשנה עדויות פ"ה מג, ושם זו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי חתרו להוציא את קהלת והתקבלה דעתם של בית הלל, וההכרעה נפלה בו ביום שמינו את ר' אלעזר בן עזריה כנשיא החכמים. (ועיין קהלת – רבה פר' א', ד, ופר' י"א יג שרצו חכמים לגנוז את קהלת מפני שדבריו מטיף לצד מינות). החריגות הלשוניות מבוארות בקיצור באנצ' מקראית (ערך קהלת) כרך ז' עמ' 72.
2. "בקשו חכמים לגנוז את קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה" – שבת ל' ע"א – ע"ב. וראב"ע בפירושו לקהלת פ"ז פס' ג. לפתרון הסתירות, ראה במבוא ל"דעת – מקרא" על קהלת (מ. זר – כבוד) הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 28-37.

שלוש תפיסות עקרוניות רווחות לפירושה של המגילה.

I. דרך הפרשנות המדרשית, בין זו שבנויה על מדרשי חז"ל [ורש"י] ובין זו הבנויה על מדרשים פילוסופיים [ספורנו ואבן עזרא]. דרך זו מפשטת ומיישרת את הדורים, אמנם דוחקת ומוציאה כתובים רבים מפשוטם, אך מחזירה את קהלת לחיק המקרא, הבטוח והיציב, בעל המגמה הברורה. פסוקי הסיום – "סוף דבר הכל נשמע את הא-לוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" – נפרשים תחת המגילה כולה, מיישרים ומייצבים אותה ונוטלים את העוקץ הספקני, ואולי אף הכפרי שממלא אותה **לכאורה**.

במבט ראשון נראה, כי רחוקה דרך זו מטעמנו שכן היא נראית כאונסת את הכתובים במגמה של עצירת הביקורת והספקנות מלחדור לתוך המחנה. כדי לבסס דרך זו וגם לסלק את תחושת ה"אונס" המגמתית, יש צורך במאמץ גדול יחד עם עמקות פרשנית, וגם אז אין ההצלחה מובטחת³.

II. הדרך הביקורתית פועלת בצורה דומה, בכיוון הפוך. היא מוציאה את פסוקי "סוף דבר" עמוסי המסקנה הסופית, הנשמעת בנוסח מקראי ברור ובטוח, לכאורה בלי רקע מתאים במגילה כולה, ומותירה אחריה יצירה ספקנית, אנטי דתית ואנטי מקראית, מושפעת על ידי תרבות ארמית ואף יוונית, אשר "תוקנה" באורח מלאכותי על ידי כונסי כתבי הקודש כדי שתוכל להישאר בכתובים בלי לפגום ביסודות המקרא. קשה אומנם, מדוע וכיצד נכנסה היצירה לכתחילה אל גבול המקרא, אך מכאן עדות אפשרית "לפתיחות ליברלית" כלפי יסודות האמונה בתקופת המקרא. דרך זו מותירה הריסות אחריה בכל מקום בו תשלח ידה. אין בה פרשנות נאותה של המקרא **כמות שהוא**, ובודאי אין בה נאמנות לתוכן ולהשקפה הנובעים מן הכתוב. העוקץ הכפרי והפופולריות המתלווה אליו בימינו, נותנים לה כוח רב. עם זה, היא מעלה שאלות חשובות, לעיתים מכריעות, ואפשר ליטול את ארסיותה על ידי התמודדות ראויה עם השאלות שהיא מעלה.

III. הדרך השלישית מקבלת את המגילה כפי שהיא, ונמנעת מניסיון "לפשט" אותה, לא על ידי פירושים דחוקים, ולא על ידי תיקונים, תרגומים וחיתוכים. דרך זו רואה במגילה לבטים כנים של מאמין, שנפגע בספקות נוקבים ונוכח בסתירות עמוקות, אשר אין בכוחו ליישבן. עם זאת הוא מחזיק באמונתו ומביע בברור את

3. אנצ' מקראית (ערך קהלת) כרך ז' עמ' 81-73.

קוצר דעתו ואת אי האפשרות ליישב את הספקות ואת ההבלים המתגלים במציאות. אמנם האמונה נפגעת ביסודותיה, ואין לאדם דרך לשקמה, אך, אף על פי כן, אוחזים בה, מתוך נאמנות מליאת שאלות שאינו פתורות.

דרך זו הספקנית, נראית תואמת יותר את פשוטי המקראות שיש בהם הרהורי ספק וכפירה ואף יותר מזה. יחד עם זה, המסקנה בנויה על האמונה המקובלת, אשר בזכותה באמת נכנסה מגילת קהלת לכתבי הקודש⁴.

לדרך זו ווריאציות אחדות מבחינת המבנה, החל ברעיון "היומן" שבא ליישב את הסתירות, את חוסר הבהירות והקשר בתוך המגילה בכך, שהיצירה נושאת אופי של יומן, שנכתב בפרקי זמן שונים, וכלה בתפישה הגורסת מצבי רוח שונים של משורר מיואש ומפוקח, שבעטיים חסר באמת מבנה בעל קשר בהיר. בתווך, נעשו גם ניסיונות רציניים להוכיח מבנה וקשר מסודר בהרצאת העניינים, על הבסיס האמור של אמונה תוך כדי לבטים, והכרת קוצר דעתו של האדם לפותרם.

ב. מגילת קהלת: מונולוג דרמטי

במאמר זה ברצוני להציע דרך רביעית, הנחת היסוד היא כי המגילה היא יצירה חכמה מתוכננת, ובנויה שיש לה תכלית ומגמה, והיא מבוססת על ויכוח סמוי בין קולות שונים, שמרכיבים יחד את "מקהלת קהלת"⁵. (= איש אחד שמייצג קולות שונים ואף דמויות שונות). הנחה זו מפרשת את השם החריג "קהלת" לא רק על הקהל השומע⁶, כי אם גם על "הקהל"="המקהלה" המדברת, המציגה את המגילה כחידה מורכבת שיש בה משלים ורמזים לרוב, אך היא נושאת את פתרונה בתוכה. הנחה זו, שקהלת היא **מקהלה סמויה** של דובר אחד המציג חידה אשר פתרונה רמוז במגילה עצמה, **מגרה את הסקרנות ואת העניין של המאמינים**, בעוד הדרך **הספקנית קוסמת ללבם של בעלי לבטים**, בפרט בדור תהפוכות כשלנו. הנחה זו הביאתני לגילוים רבים בתוך המגילה אשר חזקו בי את הביטחון בנכונות דרך פרשנית זו. דרך זו פוגעת, אולי, בקסם שיש ביצירה "אנטי ממסדית וספקנית"

4. ר' המבוא ל"דעת מקרא", עמ' 43-37 וראה תשובת הגמ' שבת ל' ע"א.

5. מבין הקדמונים, ר' יצחק עראמה בעל ה"עקידה" פירש את המגילה בדרך דומה כוויכוח סמוי. גם ר' מנחם המאירי (במבוא למשלי) רואה את קהלת כוויכוח פנימי מלא מבוכה והתמודדות של המאמין. יש חוקרים המציגים תמונה דומה אך בכיוון הפוך – התמודדות של הספקן מול אמונת החכמה השמרנית, במגמה להטיל בה את ספקותיו, ראה, אנצ' מקראית כרך ז' עמ' 74-75.

6. ר' קהלת – רבה פרשה א' ב, ויק"ר פ' כ"ח, ורש"י לפתיחת הספר.

בתוך המקרא, שרובו יציב וחד משמעי, ובכל זאת היא נותרת יצירה חריגה, מלאת אומץ אמוני בלתי רגיל, בעצם העלאת הספקות לכלל וויכוח.

אך מצד שני, עולה בתפיסה זו לאין ערוך חשיבות היצירה כתופעה ייחודית במקרא ובספרות החכמה, מבחינה אמונית, אומנותית ובפרט מבחינה חינוכית. יש לתפישוה זו גם השלכות על דרך לימוד המקרא בכלל. לעומת מחקר ההשוואתי מרובה עם ספרות מקבילה מחוץ למקרא כמקובל במחקר. עולה בכך חשיבות ההתעמקות במקרא עצמו.

הפתרון של חידת קהלת נעוץ במערכת ניגודית, שבה מוצגות **דעות ותפישות שונות** במבנה שלם, במגמה לסתור תפישות אחרות, ולאשש את דרך המאמין. יש דעות אשר נשללות בקצרה, ואחרות שמובאות במכוון באריכות עד אבסורד – והכל במבנה מתוכנן שיש לו אופי של מונולוג דרמטי ובו מתנהל וויכוח סמוי בין הקולות השונים שכל אחד מהם יש לו אחיזה בנפשו של קהלת. ויכוח מעין זה ניתן למצוא במקרא בצורה מצומצמת, במזמורי הלבטים בשאלת הגמול⁷, לפיכך, יש מקום לפרשנות כזאת במגילת הגמול שלפנינו.

תחילה עלינו להתבונן במבנה הכללי. אחר כך נשית ליבנו לביטויי מפתח שבמגילה: "תחת השמש" או "תחת השמים", "הבל" או "רוח". בשלישית נתמודד עם שלושת הצירים של הוויכוח המתנהל, הלא הם החכמה, המעשה והשמחה, שהם שלוש דמויות [החכם, העמל והנהנתן], המוצגות על ידי הדובר הראשי האחד: "קהלת". כך נוצר המונולוג הדרמטי המכיל עימות חריף בין דמויות ותפישות שונות, המתרוצצות בנפש האדם. ה"דמות" הרביעית מייצגת את ירא הא'-הים אשר מתייצב נגד כולם, וכך עולה ומתבהרת המסקנה הסופית המבוססת על יראת א-לוקים ומשפטו, אשר נועדה להשיג ביצירה את "כניעת היריב", הוא המלך בן האנוש בכל שלושת פרצופיו. לסיכום, נוכל לבדוק את השקפת העולם של קהלת על פי כמה מתוך עשרות העימותים הגלויים והנסתרים שבמגילה.

7. "נאום - פשא לרשע בקרב לבי..." (תהילים ל"ו ב); "זאני כמעט נטיו רגלי...כי קנאתי בהוללים... (תהילים ע"ג ב-ג); "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח" (תהילים קל"ט ז).

ג. מבנה המגילה

בשאלת המבנה הכללי, יש לקבוע תחילה שלוש אלה.

1. אחד עשר הפסוקים הראשונים הם מעין מבוא, אשר מניח יסודות חשובים להתפתחות היצירה, אל "העלילה", שמופיעה כמונולוג רצוף וויכוחים של המלך החכם, והיא מתחילה בפרק א' פס' יב – "אני קהלת הייתי מלך בירושלים".

2. יש מעין חלוקה בסוף פרק ו', כאשר במערכת של חיים ומוות, עובר הדגש מצד אחד לצד שני. בחלק הראשון החיים במרכז והמוות ברקע והשאלות העיקריות שבויכוח עולות מהעימות בין העמל והנהנה מעמלו. ואילו בראש פרק ז' עובר הדגש אל המוות ומשמעותו, ועיקר הויכוח ניטש בין החכם לבין ירא הא'-הים על משמעות המוות לאנשים החיים. עד כדי התמודדות ישירה יוצאת דופן ועמוקה ביותר עם המוות עצמו, בפרק יב'. באופן זה נחלקת המגילה לשני חלקים דומים בגודלם וקשורים זה בזה באופן הדוק. פרט לשתיים אלו, קשה לקבוע חלוקה מבנית חדה לפי הדרך המקובלת. די לנו בדוגמא אחת כדי להיווכח בחוסר התכלית שבחלוקה כזאת – הרצאת הדברים מפרק א' פס' יב עד סוף פרק ב' היא אחידה למדי, וכמובן פרק ב' היה צריך להתחיל בא' יב). אך הניסיון לקבוע חלוקה בסוף פרק ב' עומד במבחנים קשים. יש קשר הדוק בין פרק ג' ט-י: "ראיתי את הענין אשר נתן א'-הים לבני אדם לענות בו" לבין פרק א' יג – יד: "הוא ענין רע נתן א'-הים לבני אדם לענות בו". בין פרק ג' פס' יד-טו: "ידעתי כי כל אשר יעשה הא'-הים הוא יהיה לעולם... מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה" לבין פרק א' ט: "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה". קשרים אלה מערערים את החלוקה החדה של סוף פרק ב'. ניסיון נוסף לסיים חלק זה בפרק ג' טו-לט יצלה, מאחר שפרק ג' טז – יז: "כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם" כולל את עיקר התשובה לתיזה של פרק ג' א – ח: "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים". על כן יש לנקוט בעמדה יותר גמישה, שתתאים ליצירה כזאת, ולציין מעברים וציוני דרך בצורה עדינה יותר מן החלוקה החותכת. הרעיון של וויכוח סמוי בין שלוש "הדמויות" והדמות הרביעית, יש בו כדי להסביר בצורה יפה את המעברים הללו, גם את הסתירות הפנימיות שבמגילה וגם את המבנה. בניגוד לאיוב שהוא יצירה קלאסית מקראית, מתנהל הויכוח בקהלת במבנה "חתרני" שמייצג וויכוח סמוי בנפש האדם, ולפיכך אין כאן הגדרה ברורה מי הוא הדובר בכל פעם, אין הפרדה פורמלית בין ה"קולות" של הדוברים השונים. עלינו למצוא את המעברים בעצמנו.

3. פרקים י"א - י"ב עומדים בניגוד ברור גם למבוא, וגם למגילה כולה, כפי שמוסבר להלן.

ציר אורך: אני/ אין

הדרך המתאימה ביותר לתאר את המבנה הכללי של המגילה צמוד למגמתה: לעקב אחרי קווים בסיסיים וביטויי מפתח **לאורך** כל המגילה ולנסות לתאר לפי זה מבנה משתנה שמתאר וויכוח דרמטי כפי שהוא מתנהל **בתוך** הנפש, בצורה גמישה ביותר. קו בסיסי כזה, אשר יתן לנו מבט גם על הסגנון וגם על התוכן של המגילה כולה, נעוץ בשם הגוף "אני", בהופעתו המדויקת בראשית המהלך כ"אני קהלת" ובחתימה הנגדית להחלשתו עד כדי ביטולו המוחלט בסיום. בפרק י"א - י"ב (שמהווה יחידה אחת עד פרק י"ב, ח) אין שום הופעה של "אני" ולא גוף ראשון בכלל, והכל מנוסח בלשון של **גוף שני נוכח**. "שלח לחמך על פני המים... תן חלקך... כאשר אינך יודע... ככה לא תדע את מעשה הא'-הים אשר יעשה את הכל... וזכור את בוראך בימי בחורותיך..." כאן מדבר ירא הא'-הים שבהקלת.

בחתימה אני רואה את השיא כאשר **מדבר קהלת על עצמו בגוף שלישי** - "ויותר שהיה קהלת חכם... בקש קהלת למצוא דברי חפץ" [פרק י"ב ט - י]. [שלא כדברי המפרשים פסוקים אלו כמוספים על ידי הסופר - העורך, ראה אפילו מצודת דוד - הרי עיקר משמעותם כחלק אורגני ביצירה כאמור]. מ"אני קהלת הייתי מלך..." ועד לביטול גמור של ה"אני": אני - אין.

הפתיחה "אני קהלת", מבטאת דומיננטיות אגוצנטרית מופלגת, שמודגמת יפה ומובאת לשיא במהלך התיאור האישי של גודל הצלחותיו - "הגדלתי, עשיתי, בניתי, ...נטעתי... עשיתי... קניתי... כנסתי... וגדלתי והוספתי" - עד לפס' י בפרק ב' - "זוהי היה חלקי מכל עמלי". גם המפנה המייאש והמתסכל שבפסוק יא - "ופניתי אני בכל מעשי שעשו ידי ובעמל שעמלתי והנה הכל הבל ורעות רוח ואין יתרון תחת השמש" - רצוף עדיין ב"אני" דומיננטי, וכך נמשך הדבר עד סוף פרק ב', כשפסוק כה - "כי מי יאכל ויחוש חוץ ממני" - זורק אור של גיחוך אבסורדי על הגאווה שנכשלה. כמה אופייני ששם "א'-הים" נעדר כמעט כליל בכל התיאור הזה, ונעדר כליל באחד עשר פסוקי המבוא, וכל זה עומד בניגוד גמור לפרק י"א - י"ב, שם "מעשה הא'-הים" - "בוראך" - יראת א'-הים ומשפטו עומדים במרכז.

ניגוד יסודי זה שעליו בנוי הציר הראשי של המגילה, מופיע בצורה מוקטנת, ראשונית, כבר בניגוד בין המבוא: "מה שהיה הוא שיהיה..." לבין פרק ג' יד-טו: "ידעתי כי כל אשר יעשה הא'-הים הוא יהיה לעולם...". לעומת "אני קהלת"

המתנשא והמתייאש, מופיעה בפרק ג', מסקנת החכם שתולה את הכל בא'-הים – "כי כל אשר נעשה תחת השמים הוא עניין רע נתן א'-הים לבני אדם לענות בו". כבר בסיום תיאור הייאוש והמפולת של ה"אני" בפרק ב', אנו שומעים טון אחר, רך יותר – "גם זו ראיתי אני כי מיד הא'-הים היא" [פרק ב' כד]. נשים לבנו לנקודת המפנה שאחרי – "סבותי אני לייאש את ליבי" משתנה הסגנון והוא עובר לדבר בגוף שלישי על האדם המסכן: "כי יש אדם שעמלו בחכמה בדעת ובכשרון... כי מה הווה לאדם בכל עמלו... כי כל ימיו מכאובים..." **"כשכוונתו לעצמו, כמובן**. כאן נעלם הדגש החזק של ה"אני", והוא חוזר ומופיע דווקא כדי להבליט את יד הא'-הים. "גם זו ראיתי אני כי מיד הא'-הים הוא" [פרק ב' כד]. בכל היחידה הזאת, שמפרק א' פס' יב עד סוף פרק ב', מופיע הביטוי "אני" חמש עשרה פעמים (15), ושבעים ושמונה פעמים (78) מופיע דיבור בגוף ראשון – "ראיתי... דברתי... ונתתי את ליבי... הגדלתי והוספתי... ידעתי... לי [9 פעמים]... ליבי [12 פעמים]... לפני... אחרי... חוץ ממני". לעומת זה שם א'-הים מופיע **פעמיים**, ורק בסוף, לאחר מפולת ה"אני" והייאוש הגמור.

פרקים ג' וד' דלילים הרבה יותר בהדגשת ה"אני", אך עדיין "אני קהלת" מדבר.

עם זה, מופיע שם א'-הים בפרקים ג' וד' כמעט במס' הפעמים שמופיע דיבור בגוף ראשון, ובפסוקים שמתאימים לרעיונות המרכזיים בסוף המגילה – יראת א'-הים ומשפטו, בפרט בפרק ג' יד – יז. "והא'-הים עשה שיראו מלפניו"..." "והא'-הים יבקש את נרדף"..." "את הצדיק ואת הרשע ישפוט הא'-הים כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם". יתכן מאוד שזו ההופעה הראשונה של יראת א'-הים במגילה.

המעבר לסגנון נוכח

בפרק ד' יז חל מפנה חריף – "שמור רגלך כאשר תלך אל בית הא'-הים". נעלם סגנון החוקר, האישי, הבנוי על ה"אני" ומופיע סגנון היועץ המדבר בגוף שני, לא מכוח גדולתו, כי אם מכוח יראת א'-הים. [והוא הסגנון האופייני לספר משלי]. בשמונה פסוקים בהם מופיע שם א'-הים שש פעמים, ובנוסף לכך עוד רמז אחד "גבוה מעל גבוה שומר" [אין כל זכר לגוף ראשון, וההשפעה ניכרת עדיין עד לסוף פסוק יא בפרק ה'. ניגוד חריף זה הוא השלד של פתרון החידה והמגילה כולה, ואמנם כאן אנו מוצאים את ראשיתה של המסקנה הסופית – כי ברב חלומות והבלים ודברים הרבה, כי את הא'-הים ירא" [פרק ה' יז], בסיוע המתח במילה "כי", המשמשת כאן בשתי לשונות מנוגדות – "כי ברוב חלומות והבלים [לא] כי [אלא], את הא'-הים ירא". כל מי שרוצה לשמוט את שני פסוקי הסיום – "סוף דבר הכל נשמע את

הא-ליקים ירא ואת מצוותיו שמור... מעיקר היצירה כפסוקים שאינם משקפים את רוח המגילה, "מוחק" גם את שתי המקבילות בתוך המגילה, שמהן מורכב הפסוק הנזכר, "כי את הא'-הים ירא" [בפרק ה', ו] והפיסקה שבפרק ח, פסוקים ב, ה "שומר מצווה לא ידע דבר רע...".

מפרק ה' פסוק יב עד סוף פרק ו' חוזר ומופיע סגנון ה"אני" החוקר כבפרקים ג' וד' אך הוא מיטשטש והולך לקראת הסיום, על רקע תמונת הנפל, החזרה אל תמונות ההבל של אחד עשר פסוקי המבוא, ולבסוף תיאור חיי הצל של האדם.

היועץ הזחכם

פרק ז' פותח את חלקה השני של המגילה בגוף שני **בסגנון היועץ**, בדומה לפרק ה', אם כי בכיוון שונה. בסגנון אופייני למשלי החכמה והמוסר הוא מנסה לתת תשובה לשאלה שנותרה פתוחה בסוף פרק ו' "כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים...". לכן בנוי פרק ז' על שורת עצות חכמה שפותחות ב"טוב" – "טוב שם משמן טוב...", "טוב ללכת אל בית האבל...", "טוב כעס משחוק...", "טוב לשמוע גערת חכם..." – זו תשובתו של **היועץ החכם** לתמונות המדכאות של המוות לשאלת "מה טוב". והוא ממשיך את הרעיון המתחיל בפרק ו' ט – "טוב מראה עיניים מהלך נפש". אבל הסיכום לשורת העצות שבפרק ז' הוא מאכזב –

"כל זו ניסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני..." [פרק ז' כג – כ"ד]. סיכום זה יחד עם הגנבת "אני" לפס' ט"ו – "את הכל ראיתי בימי הבל" – יוצרים ניגוד נוסף – הפעם בין שני יועצים – בין דברי היועץ ירא הא'-הים שבראש פרק ה' – "שמור רגלך..." עד "כי גבוה מעל גבוה שומר" לבין דברי היועץ "החכם" הבנויים על ניסיונו, חכמתו והצלחותיו כפי שהם מתגלים בראש פרק ז'. בעימות בין שני היועצים שהאחד מתבסס על "יראת א'-הים" – "כי את הא'-הים ירא" והשני מתעלם ממנה, סומך על חכמתו ומשלם מס ליראה – ("כי ירא הא'-הים יצא את כולם") – היועץ החכם הוא שמודה בכישלונו. כעדויות המפורשת "כל זה ניסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו" [פרק ז' כג – כד]. אבל החזרה אל ה"אני" החוקר – "סבותי אני ולבי לדעת ולתור" [פרק ז', כה] מסתיימת גם היא בחידלון ובחוסר ישע בסוף הפרק, יחד עם שימוש נוסף באפקט הדיבור על עצמו בגוף שלישי, והפעם בלשון אישה – "ראה זה מצאתי אמרה קהלת... אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי". ראשית פרק ח' מחזירה אותנו אל האווירה של תחילת פרק ה', דרך הניגוד בין ה"אני" לבין "פי מלך שמור...", "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר" – "אני" [יודע פשר דבר, אולם] – "פי

מלך שמור", ועל כן, ושומרי מצווה הם החכמים באמת. וגם כאן, מבטאים שמונת הפסוקים הראשונים של פרק ח' את הפתרון שאליו חותרת המגילה ואת הדרך אליו, ממש כבראשית פרק ה', ומשלימים את מסקנת הסיום – "פי מלך שמור", ו – "שומר מצווה לא ידע דבר רע" מצטרפים ל – "כי את הא'-הים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם". אפשר להצביע בבירור על התפתחות המסקנות של ירא הא'-הים בתוך המגילה.

מיצוי ה"אני" והסתלקותו מן הזויכוח

מפסוק ט חוזר סגנון ה"אני" החוקר ומביא לשיא את קושיית הצדק בעולם – "את כל זה ראיתי ונתון אל לבי יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים". "פתרון" הקושיה, כעבור שני פסוקים, בהיעדר יכולת התשובה אצל האדם – "וראיתי את כל מעשה הא'-הים כי לא יוכל האדם למצוא..." [פרק ח' יד, יז].

ניסיון נוסף לייעץ לתוהה בסגנון גוף שני אבל בכיוון הפוך לראשית פרק ז' מופיע בארבעה פסוקים [פרק ט' ז - יז] – "לך אכול בשמחה לחמדך... בכל עת יהיו בגדיך לבנים... ראה חיים עם אישה אשר אהבת כל חיי הבלך... כל אשר תמצא ידך לעשות בכוחך עשה".

אך מיד חוזר ה"אני החוקר" – "שבתי וראה תחת השמש" [פרק ט' יא]. כך הוא מגבש את מסקנותיו ומכין את הקרקע לייאוש ולביטול העצמי וטוען שאין הדבר ביד האדם "כי לא לקלים המרוץ... וגם לא לחכמים לחם..." – "כי עת ופגע יקרה את כולם... כי גם לא ידע האדם את עתו..." [פרק ט' יא - יב ואילך]. פרק י' [מפרק ט' יז] הוא נאומו האחרון של היועץ החכם, ועיקרו שמירת הלשון והזהירות מן השליטים, אך מופיע בו גם ניסיון החקר האחרון במגילה – "יש רעה ראיתי תחת השמש [פסוק ה]. ה"אני החוקר" ו"היועץ החכם" משתלבים בעמדה אריסטוקרטית נגד מהפכנים ונגד "עבד כי ימלוך". החכמה מלמדת זהירות פוליטית. אבל בראשית פרק י"א נעלם ה"אני החוקר" ו"ירא הא'-הים" מחליף את "היועץ החכם". – שניהם אמנם מדברים בגוף שני, אך בשני כיוונים הפוכים. "היועץ החכם" מזהיר מפני שליטים בשר ודם, וירא הא'-הים מפנה את הזהירות ואת החכמה כלפי הבורא. לעומת הידיעה הברורה והמוחלטת שבפתיחת המגילה ["מה שהיה הוא שיהיה"], מתגבשות בפרקים י"א - י"ב, שתי מסקנות מכריעות.

1. אינך יודע כלום, בוודאי לא את "מעשה הא'-הים" [פסוקים ב, ה, ו]. בכך תשובה לסיום החלק הראשון – "כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים..." [פרק ו' יב], וזה לעומת

הביטחון העצמי של הפתיחה – "עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו..." [פרק ב' ג]. מסקנה זו מבוטאת היטב בששת הפסוקים הראשונים של פרק י"א.

2. חידלון האדם מול המות הוא מוחלט, והוא מביא את מסקנת "אינך יודע" לדרגה של ביטול גמור. להמחשת מסקנה זו מוצג חיזיון שלם, שמתאר את הגסיסה והמוות מול תקוות האדם [הצעיר בעיקר] בעוצמה ובאכזריות. בחיזיון זה מתגלם גם חדלונו של ה"אני" החכם והחוקר, וכישלונו מובלט בתוך דבריו של ירא הא'-הים. – "וזכור את בוראך בימי בחורותיך עד אשר לא יבוא ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" [פרק י"ב א]. ב"אין לי בהם חפץ" מקופל חידלון ה"אני" מול הזקנה והמוות. כל זה מתואר מפרק י"א ז עד פרק י"ב ז.

חיזיון הגסיסה והמוות מפנה את מקומו לחתימה מפס' ח בפרק י"ב. כאן אנו מגלים שיא של אפקט אומנותי בביטול ה"אני" ומחיקת "אני קהלת" שבו נפתח הדין. בשלושה פסוקים מדבר קהלת על עצמו בגוף שלישי. [פרק י"ב ח - י] – "אמר קהלת", ויותר שהיה קהלת חכם...", "ביקש קהלת למצוא דברי חפץ" תוך ויתור על שימוש בגוף ראשון שש פעמים. בפס' ט' עוד ארבע פעלים בנסתר – "היה קהלת חכם" במקום הייתי, "בקש" במקום בקשתי, "למד דעת את העם" במקום לימדתי. "ונתתי את לבי", ואיזן וחיקר" במקום ואיזנתי וחיקרתי, "תיקן משלים" במקום תיקנתי.

עדיין שמור חיזוק נוסף של הניגוד הנזכר בהופעה מוסווית של גוף ראשון, אשר מתאימה דווקא לסגנון "הנוכח" ומופיעה לרוב בספר משלי, בעיקר בראשיתו – "ויותר מהמה בני היזהר" [פ' י"ב ב]. זוהי לשון רכה של פנייה בנוכח, בסיוע השייכות בגוף ראשון, והיא מנוגדת תכלית הניגוד לסגנון הקשה והאכזרי של ה"אני". השווה: "שאניחנו לאדם שיהיה אחרי" – פרק ב' יח. "בני" לעומת "אני". לא יפלא שניגוד זה מאפשר הופעת שם א'-הים בשני הפרקים האחרונים חמש פעמים ועוד פעמיים ברמז – "בוראיך" ו"רועה אחד" – תוך היעלמות גמורה של ה"אני".

בעיקוב זה אחרי הקו היסודי של ה"אני" מול ה"א'-הים" ובמקביל של סגנון גוף שני – (נוכח) מול סגנון ה"אני החוקר", אנו מקבלים מבנה כללי ברור של כל המגילה, מתברר התכנון המדוקדק שלה בהקבלת התמונות בפתיחה ובסיום, תוך כדי הנגדה חזקה, ותוך כדי כך מתבהרת המגמה הרעיונית של המגילה. יחד עם זה מתפרשים כדבעי גם פסוקי החתימה כקשורים בטבורם למגילה, הפסוקים שמדברים על קהלת בגוף שלישי. ייחוסם של פסוקים אלה לעורך אשר העתיק את

המגילה, יש בו חיסרון בהקשבה עמוקה לניגוד העמוק בין "אני קהלת" לבין "בקש קהלת".

ד. ביטויי מפתח : תחת השמש/ תחת השמים

לאחר ניתוח המבנה, נוכל לעקב ביתר קלות אחרי פתרונם של שני ביטויי מפתח, ואלה הם הביטויים הראשיים במגילה. 1. תחת השמש [או תחת השמים]. 2. הבל [או רות].

הביטוי "תחת השמים" מקבל את פתרוננו המלא בפרק ה' פס' א – "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני הא'-הים, כי הא'-הים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". כזכור, זהו המפנה החריף הראשון מבחינת הסגנון והתוכן בדרך אל הפתרון, המעבר מגוף ראשון לגוף שני. מייד בראשית חטיבת הפסוקים הזאת פותרת המגילה את משמעות הביטוי "תחת השמים" [= מרוחק מא'-הים]. הדרש הנפלא של רש"י האומר כי "תחת" בענייננו פירושו "במקום", תמורת השמש או השמיים [כמו עין תחת עין] מוסיף על הפשט שלפיו "תחת השמים" חייב להתפרש בזיקה ישירה אל "כי הא'-הים בשמים". ראוי להזכיר כאן את פירושו של הגר"א ורש"ר הירש למילה "שמים" בבראשית, שיסודה במילת "שָׁם", ומשמעותה **ריבוי מופלג של "שָׁם" או במילה אחת : מרחבים** [=גבהים]. "בראשית ברא א'-הים" את כל אשר "שָׁם" [= מרחבי היקום, והעולמות הרוחניים] ואת כל אשר כאן "בארץ" [=תחת השמים, או בעולם החומרי], לכן "תחת השמים" פירושו ריחוק או צמצום מרחבי הגבהים הקשורים בשם א'-הים, ומשמעות זו מונחת ביסוד המגילה. מכאן יובן גם הניגוד בין פרק ג' א – "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", לבין פרק ג' יז ולעומת זה – "את הצדיק ואת הרשע ישפוט הא'-הים כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שָׁם", וניגוד זה עוד מחזק את הפירוש האמור, [הגר"א אכן הסתמך בפירושו על הפסוק הזה המפרש "שָׁם" בניגוד ל"תחת השמים"].

יותר מורכב ועמוק הפתרון של הביטוי המקביל "תחת השמש", אשר מופיע במגילה שלושים וארבע פעמים ומתפרש תוך כדי התמונה האכזרית של גסיסה ומוות. בניגוד מובהק לפרק י"א ז – "ומתוק האור וטוב לעיניים לראות את השמש" – שבו פותחת תמונת הסיום בקטע האור והשמש, עומדת לבסוף האזהרה – "זכור את בוראיך בימי בחורותיך עד אשר לא יבואו ימי הרעה, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ. **עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים...**" [י"ב, א – ב]. הקרבה בצליל בין "תחת השמש" לבין "תחשך השמש" עוד מגבירה את עצמת

הניגוד. תנו דעתכם, הלא תוספת של "תחת השמש" לפרק י"ב א "אין לי בהם חפץ" – תחת השמש – הייתה נשמעת טבעית מאוד לקהלת, ולא במקרה נעלם דווקא כאן, ביטוי המפתח הזה. וזהו אם כן, האפקט השולט בתמונה זו, ואולי הוא האפקט "האומנותי" החזק ביותר במגילה: **כיבוי השמש**, חשכת השמש, **יחד עם כל העולם שעומד תחת השמש**, עם חידלון ה"אני", ואפסות הידיעה והחכמה וגם גבולות המעשה ומגבלות השמחה בחיים. בקיצור: כל העולם האנושי, שמנסה לבנות את עצמו ולהסביר את עצמו, **מתמוטט**. אם לא תאחז מעתה במה שמעבר לחיים, בכל מה שנמצא "שם", ובפרט בידיעה של זכירת המשפט ויראת – א'–הים, [שפירושה גם שמירת הדיבור וגם שמירת המצווה] אין לך עוד במה להיאחז.

כה מובן גם הניגוד הפותר את בעיית הרוח, כי בעוד שנשאלת השאלה הנוקבת, על פי צורת מותם הזוהה, המקרית, של האדם והבהמה, [מקרה בקהלת פירושו – מוות. ראה פרק ג' יט – "כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה, ומקרה אחד להם, כמות זה כן מות זה"] – שמא "זרוח אחד לכל" – "והכל שב אל העפר" – "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה, ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ" [פרק ג' כ – כא]. בטרם ניתנת תשובה חד-משמעית, מופיעה **הנגדה**: מחד, "וגם זו רעה חולה כל-עמת שבא כן ילך, ומה יתרון לו שיעמול לרוח" [פרק ה' טו] וכל הדברים מופיעים כ"רעות רוח" או כ"רעיון רוח", והרוח כמו ההבל מבטאת חוסר משמעות וחוסר יציבות. מאידך, אנו שומעים צליל אחר: "אין אדם שליט ברוח לכלא את הרוח, ואין שלטון ביום המות... ולא ימלט רשע את בעליו" [פרק ה' ת] וגם, "כאשר **אינך יודע** מה דרד הרוח... ככה לא תדע את מעשה הא'–הים אשר יעשה את הכל" [פרק י"א ת]. ללמדנו, **כי יש רוח ויש רוח**. יש רוח חסרת ערך ומשמעות כאוויר המתפזר, ומשולה לאכזבה רבה, ויש רוח אחרת, עמוקה ומופלאה יותר, או ליתר דיוק – יש צד פלאי ברוח כמו שיש בה צד ריקני. בעקבות הנגדה זו באה התשובה לשאלה הקשה בפרק המתאר את המוות באומץ מפליא – "וישב העפר אל הארץ והרוח תשוב אל הא'–הים אשר נתנה" [פרק י"ב ז].

הכל זבל

מכאן לפתרון מילת המפתח "הבל". היטב הראה פרופ' זר – כבוד בפירושו [ראה במהדורת "דעת מקרא"] את גיוון המשמעויות של "הבל", אך עם זאת פירושו הבסיסי ברור: "הבל הפה", אוויר חם, כדברי הרמב"ן בדרשתו⁸. ברוב הופעותיה של מילה

8. כתבי הרמב"ן, הוצאת מוסד הרב קוק, דרשה על קהלת, כרך א, עמ' קפת.

זו במגילה, היא מקבלת מובן שלילי של חוסר יציבות [חולף, עובר] ואף של דבר רע – "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים..." [פרק ח' יד], אך דווקא בפסוק זה בא ה"הבל" לידי פתרונו – "אמרתי שגם זה הבל" [שם]. כלומר, שאלת הצדק שבהשגחה גם היא "הבל", כלומר: **בלתי מובנת ובלתי נתפשת**, כאותו ההבל היוצא מן הפה. פירוש זה של זר כבוד, לפסוק קשה זה, מתאשר על ידי ההמשך – "וראיתי את כל מעשה הא'-הים כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר נעשה תחת השמש, בכל אשר יעמול האדם לבקש ולא ימצא וגם אם יאמר החכם לדעת, לא יוכל למצוא" [פרק ח' יז].

כלומר, ביטויי ההבל [ו'הבל - הבלים] המקיף יותר, מעמידים אותנו על חוסר היציבות, על חוסר הטעם, ועל החולף בכל מה שקיים בעולמנו, אך עם זאת פותחים את עינינו לבלתי נתפס שבהם ולקוצר דעתו של האדם.

פתרון זה של הבל שיש בו דגש שלילי מאוד לאורך כל המגילה, ואך במקום אחד הוא מתפרש במשמעות חיובית של "בלתי נתפש", מציב לפנינו שאלה חשובה, האם ניתן לראות בפסוק אחד או בקבוצת פסוקים כעין פתרון שעומד בניגוד ל"אווירה" כללית במגילה? האם סביר להניח שהתשובה, אם ישנה, תינתן בצמצום כזה, לעומת האווירה של השאלות והספקנות, הציניות, הניהיליזם ואבדן המשמעות?

תשובתי החיובית נעוצה במה שקראתי "אופי של מחזה", או "מונולוג דרמטי". הפתרון ניתן באמת, כדרך המקרא, בצמצום גמור לעומת השאלות הנוקבות, ובכל זאת נשמר האיזון בתוך היצירה, כאשר אזני השומעים קשובות למהלך היצירה, והשימוש החוזר באותם הביטויים במשמעויות שונות ומנוגדות יוצר אצלם תהודה של קשר, בהתאם לטון ולעוצמת ההבעה בכל פסוק ופסוק. אין על כן, כל פלא אם פסוק אחד [אמרתי שגם זה הבל" פרק ח' יד, במובן חיובי של "בלתי נתפש", או "זכור את בוראיד... עד אשר לא תחשך השמש והאור" פרק י"ב ב, בהנגדה חריפה ל"תחת השמש" מקבל בהמחזה דגש חזק שקול שלושים פעם כנגד כשלושים הופעות של "הבל" או של "תחת השמש" בגוון שלילי. אם השתמשתי במילת "מחזה", הרי זה מכיוון שמחזאי ובימאי מסוגלים להציג ניגודים כאלה בעוצמה דרמטית, תוך הדגשת כל הטעון הדגשה. על כן אין לחפש במגילה איזון פרוזאי אלא איזון דרמטי בין ספק לפתרון, מאחר שאין היא חיבור פרוזאי אלא מחזה דרמטי. הניסיון לקרא את המגילה כיצירת פרוזה, ואפילו פרוזה שירית, או כדיון או וויכוח פילוסופי או תיאולוגי מביא אותנו למבוי סתום בהבנת "קהלת" מול הסתירות ולנוכח לחוסר הבהירות של מגמתו.

ה. שלושת דברי ה"אנו"

עתה נוכל לעיין בתוכן המגילה באמצעות שלושת הדוברים, ש"קהלת" מגלם בדמות אחת.

1. החכם 2. איש המעשה והעמל 3. השמח הנהנה מעמלו בחייו [וגם מעמל אחרים].

שלוש הדמויות מקיפות בוריאציות שונות את כל האנושות על שיטותיה ויחסה לחיים. כל אחת משלושתן מתמודדת על שאלת היסוד של טעם החיים ומשמעותם, [“איזה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמיים מספר ימי חייהם” פרק ב' ג], ומנסה לתת תשובה – אך איננה עומדת במבחן האני החוקר, ומעבירה את הכדור לרעותה הטובה ממנה. במהלך המחזה מופיעים ניסיונות שונים להגיע לפתרון באמצעות שתיים מן הדמויות או ע"י שילוב של שלושתן יחד, אך בסופו של דבר הכל מוביל ליאוש ולאכזבה, אשר תוכננה מראש, במוצא המגילה כדי לפנות את הדרך לדמות הרביעית, זו של ירא הא-והים.

חוקר המגילה “אני קהלת”, פותח בסקירה קצרה של שלוש הדמויות. בראשית, שופט החכם לרעה את עולם המעשה – “הכל הבל” – מאכזב ובלתי יציב, אף מלא עיוותים ושגיאות ללא תקנה [פרק א' יג-טו]. ניתן לומר שביקורת זו של החכם על חוסר השלמות ועל העיוות שבמעשה היא ביקורת קבועה ונצחית המצביעה על חולשתן של כל תפישות העשייה, שלעולם אינו שלימות, ולעולם נזקקות הן להשפעת החכמה כדי לדעת מה טוב לעשות בחיים וכיצד ניתן לתקן את המעוות [אם ניתן].

כדרך החכמים מעדיף קהלת את החכמה [פרק א' יז-יח], אך נואש גם ממנה, כי בעוד המעשה לעולם אינו שלם ומלא עיוותים שאינם ניתנים לתיקון, הרי החכמה לוקה בכאב המתמיד על חוסר היכולת להוציא לפועל דבר שלם, כפי שהחכמה יכולה לתאר אותו בתוכניותיה. ככל שהאדם נשען יותר על האידיאה, גדל הכעס והכאב על עיוותי המציאות, או על הריחוק ועל הניתוק בין החכמה ובין המציאות.

היאוש הכפול מוליד את הבריחה אל הנאות החיים בלי להתאמץ ובלא ליתן את הדעת על תיקון העולם [פרק ב' א - ב]. כנגדה מיד מופיעה גערת החכם על דרך משפילה זו, “לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה [פרק ב' ג]. אם נקבל כאן פירוש של “מהולל” כרומז לא להוללות בלבד, אלא גם ליללה, נסיק כי כבר רואה החכם, שההוללות מחוסרת החשבון מובילה בהכרח ליללה גדולה. כך קורה לאדם אשר נגמל מהתמכרות, לסם ולכלל ממכר אחר, או כאשר מתברר שהמשאבים

אשר אפשרו חיי הוללות כלים והולכים ולעיתים מתגלות תוצאות קשות, כאשר מגיע תור הייסורים.

כאן מופיעה ה"פֶּשֶׁרָה" בסגנון הקלאסי-החכמתי "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידך" [פרק ז' יז] ובניסוח שבפרקנו "תרתִי בלבי למשוך בין את בשרי ולבי לנהג בחכמה ולאחוז בסכלות, עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם" [פרק ב' ג - י]. "פֶּשֶׁרָה" זו מופיעה כאן בצורה של ניסיון מגלומני של "המלך החוקר" גם בהיקף מלא, וגם לאור אפשרויותיו של המלך שלמה. הוא ניסה גם לנהג בחכמה, גם להגדיל מעשה וגם לאחוז בהנאות החיים [זו ה"סכלות"] עד בלי גבול. הניסיון היגיע לשיאו – ונפל. אי אפשר לטעון כלפי הניסיון של קהלת = שלמה, שלא היו בידיו תנאים או אמצעים מספיקים – הכישלון מוכרח להיות בשיטה.

אם ביסוד הניסיון הונחה המחשבה, כי השמחה וההנאה מן העמל תרככנה את חוסר הנחת על חוסר השלמות, תמתנה את הכעס ותרגענה את המכאוב, מתברר, כי אין זה תופס. גם אי אפשר להחכים ולעמול עד אין קץ בלא מטרה שיש לה תקווה וסיכוי לדורות הבאים, אבל זה איננו ידוע, לאור מה שמצוי תחת השמש, ולפיכך עומדת שאלת העתיד בכל תוקפה: מה יעשו בעמלי אחרים? – "ישנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש, שאניחנו לאדם שיהיה אחרי. ומי יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל עמלי, שעמלתי ושחכמתי תחת השמש, גם זה הבל" [פרק ב' יח - יט] אם זה שיהא אחרי [בני?] יקלקל את הכל [והתרגום מזכיר את רחבעם ביחס לשלמה] הלוא יתברר למפרע, שכל החכמה והעמל היו לשווא. פילוג הממלכה על ידי רחבעם וירבעם מעמיד בסימן שאלה את כל הישגי שלמה, על כל תפארת חכמתו, גודל מעשיו והנאת החיים שלו עד אין קץ.

מכיוון שהדבר קורה תכופות, מתחזק הקו של יאוש מראש כלפי כל הנעשה בחכמה, בדעת ובכשרון [פרק ב' כא]. בנקודת מבחן, נעוצה כאן ביקורת מרחיקת לכת: בעולם שכולו תחת השמש, אי אפשר לקבל שום קנה מידה, שאיננו מעוגן ומוכח במציאות. רוב העמל והמעשה, מתברר ערכו רק אחרי שנים רבות או אפילו דורות. במצב זה יכולים הדורות הבאים אחרינו לעקור מהשורש ולבטל כל ערך ומשמעות של מעשים הנעשים על ידי דורות קודמים. אם כן, איך ניתן לדעת מה ראוי וטוב לאדם לעשות בחייו. מה בר ערך ומה טעון משמעות? התשובה שלילית כמובן – לא ניתן לדעת! קהלת עובר אפוא מהציפיה לפתרון מוחלט, אל המבט היחסי ומסיק כי אמנם אין פתרון ואין יתרון מוחלט, אך לחכמה יתרון יחסי:

"כיתרון האור מהחושך" כי "החכם עיניו בראשו והכסיל בחושך הולך" [פרק ב' יג - יד]. אך מה בצע ביתרון יחסי כזה להשקיט את הנפש, כאשר עומדים מול בעיית הבעיות של האדם - הצל המאיים - "המוות": "כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר" [פרק ב' טו], ואם תאמר החכמה נשארתי, שים לב כי " בשכבר הימים הבאים הכל נשכח" [פרק ב' טז], ושוב הכל תלוי ביורש - אם יהיה סכל יאבד גם את חכמת קודמיו.

כבר כאן עולה קהלת בעצמה רבה על הדרך שתוליך אותו אל "סוף דבר" - כל התשובות, כל האידיאולוגיות, כל ההסברים וכל הפתרונות **מתמוטטים בעמידה מול המוות**, רק בהתחמקות התודעה האנושית מלהתמודד עם המוות מתקיימים כל המעשים, ההנאות עם החכמה, כל מאוויי האדם ושאפיותיו. אפילו עוצמתו של שלמה, עושרו וחכמתו, אינם יכולים לפתור את הבעיה. מול המוות כולם שווים. לפיכך לחוקר הישר, העמל בכל כוחו וגם רוצה להנות מעמלו, ועם זה להעמיק בחכמה - לא נותרת ברירה אלא לחתור **לאיזון צנוע** יותר ולוותר על יומרותיו. להשתמש בחכמתו ולעמול כדי צרכי קיומו אך לא יותר, ולהניח מקום רב לראות טוב בחייו - "אין טוב באדם [אלא] שיאכל וישתה והראה את נפשו טוב בעמלו" [פרק ב' כד], אך מתברר כי איזון צנוע כזה הוא מתת א'-הים ומעטים זוכים בו. [כדאי לשים לב שזו הפעם הראשונה מופיעה המילה "נפש" במגילה וגם "מתת א'-הים" מבטא נימה חדשה של קבלה מתוך ענווה].

כאן כבר חל המפנה הראשון במגילה, זה שכבר הזכרנו לעיל בקשר להרפיית הדגש מן ה"אני" - במקום היומרה האנושית - המלכותית, להרבות חכמה להגדיל מעשים וגם ליהנות הנאה שלימה, בא **איזון צנוע כמטרה לחיים טובים**. זוהי אותה "פשרה" האוחזת בעמל אך גם בסכלות, ונוהגת בחכמה אבל מוותרת על שלימות.

דרך מוסרית זו, אשר ספר "משלי" כה מרבה להמליץ עליה, מטופחת מכאן ואילך יותר ויותר, כמוצא היחיד, עם זה שהיא חסרת שלימות. אמנם גם זה איננו מובטח לכל אדם, ואין כאן תחושה של פתרון מלא - הלב לא ינוח ולא ישקוט מול גזירה שכלית של "פשרה מאוזנת" - מעט מכל דבר. ואכן הפסוק מסיים באמירה "גם זה ראיתי אני כי מיד הא'-הים היא" [פרק ב' כד]. מסתבר, שבלי יראת א'-הים ובלי עזרתו, לא יוכל האדם לבנות גם איזון צנוע כזה. צניעות זו באורחות החיים תובעת ראייה אל מעבר לחיים, והשענות על יראת א'-הים שהיא תהווה את מוקד שאפיותו של האדם. יש כאן רמיזה ברורה לכיוון הפתרון המלא של המגילה שיתבסס על יראת א'-הים ומשפטו.

העימות הזה בין שלוש הדמויות והרמז לדמות הרביעית, לא תם בסוף פרק ב', אלא נעשה פחות חריף ומרוכז. מפעם לפעם אנו מגלים תוספת בהצעת האיזון של ההסתפקות במועט תוך שמחה בחלקו. לעומת פרק ב' כד – כו "והראה את נפשו טוב בעמלו", מביא פרק ג' יב-יג הצעה נוספת "לעשות טוב בחייו" ופרק ג' כב מתרכז בשמחת האדם במעשיו: "כי הוא חלקו", ומפתח בכך את יסוד השמחה למדריגה המוסרית הידועה – איזהו עשיר, השמח בחלקו. בפרק ה' יז באה הערכה מקיפה יותר "טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמול תחת השמש, מספר ימי חייו אשר נתן לו הא'-הים כי הוא חלקו" – גם טוב גם יפה. לעומת זה יש הפרדה בין השמח בחלקו לבין העשיר הזוכה לאכול מעמלו, אשר זו מתת א'-הים באמת, כי בדרך כלל המציאות מורה כמו פרק ו' ב: "איש אשר יתן לו הא'-הים עשר ונכסים וכבוד, ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוהו – ולא ישליטנו הא'-הים לאכל ממנו כי איש נכרי יאכלנו זה הבל וחולי רע הוא". אך מי שירצה לעמול במידה ולהנות בצניעות שוב אין זה נבצר ממנו. בוודאי נעוץ טעמו של השינוי בנאום של ירא הא'-הים המופיע בראש פרק ה'. [ולמען הדיוק מד' יז: שמור רגלך...]"

שלוש הדמויות בעימות הזכרות

בתחילת פרק ד' חוזרות שלוש הדמויות לעימות חריף, הפעם על רקע מוסרי חברתי. לעומת הרקע המוסרי האישי שבפרק ב', השאלה הגדולה, שאלת העשוקים תחת השמש, נשאלת כאן לא בהקשר של תמיהה על דרכי ההשגחה, אלא בקשר לפתרונות האנושיים המוצעים לבעיה. כדרכו אין קהלת מרחיב בפרטי העניין, אלא יורד לשורשו במשפט אחד, אחר שהוא מתאר את עצמת הייאוש הצומח ממראה דמעת העשוקים שאין מה לעשות בשבילם. מיד בפס' ד, הוא נותן דיאגנוזה חריפה – "וראיתי אני את כל העמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו". ביסוד העמל הגדול שמשקיע האדם, מונחות הקנאה והתחרות, והן מולידות תוך כדי מרוץ, את העשוקים ואת דמעוניהם – הם, הם הנפגעים הגדולים ממרוץ העמל והמעשה אשר ניזון מן הקנאה של איש ברעהו. הביקורת נגד תפישת עולמו של העמל בפרק ב' היא כפולה: "מעות לא יוכל לתקון" כלומר, כל מעשה יש בו פגמים ועוד, המעשה הנכון, הטוב והחכם, לא יחזיקו מעמד והדור הבא עלול להרוס מתוך סכלות. אבל בפרק ד' הביקורת מתמקדת "בדמעת העשוקים" כמחיר ההצלחה. מנגד צומחות אסכולות "הסכלות" השואפות לבסס את החיים על השמחה וההנאה, ולא על העמל והחכמה: אם התחרות = קנאת איש מרעהו, היא

יסוד המרוץ, והעשוקים וסבלם הם הקורבן, נוכל לתרום רבות לפתרון בעיות הסבל בעולם, אם נעקור את יסוד הקנאה וניחלץ ממנו.

אלא שכל דרך כזו, בין שהיא לובשת צורה שוויונית [של קומונה עתיקה, או של קומוניזם מודרני], בין שהיא מופיעה בתור פריקת עול ניהיליסטית, ובין שהיא מופיעה בלבוש המזרחי, בעיקור הקנאה על ידי אמונה ב"גורל" שנקבע מראש על ידי הכוכבים או בגלגול אוטומאטי, כל דרך כזו מביאה את "הכסיל" השואף לעיקור הקנאה ולביטול העושק והסבל, למצב שהוא אוכל מן הקרן, מרכושם של האחרים, משל החברה.

אם חברה שלימה חיה ללא מרוץ העמל המוזן על ידי קנאה, ללא תחרות וללא עושק, הרי היא אוכלת את בשרה, פשוטו כמשמעו – "הכסיל חובק את ידיו ואוכל את בשרו, ואומר"⁹ "טוב מלא כף נחת ממלא חופנים עמל ורעות רוח" [פרק ד' ה-ו]. אין הגדרה קולעת יותר לניסיונות האנושיים לפתור את הסבל של העשוקים על ידי יצירת חברה ללא עושק מפני שאין בה תחרות – אך אוכלים בה את בשרם = חברה של מסכנים. מנגד אנו שבים אל הקצה השני, האבסורדי לא פחות, של העמל המטורף, ש"אין קץ לכל עמלו". מכאן נובעת המסקנה המוכרחת – "טובים השנים מן האחד" [פרק ד' ט], שאיננה אלא המשך אורגני של שלוש הדמויות בתחום החברתי – אי אפשר בלא עמל, אך יש לשמור על האיזון ולהותיר מקום לשמחת החיים. אמנם, למען השלמות יש לנו צורך בכל שלושת הכוחות באיזון נכון – כי "החוט המשולש לא במהרה ינתק" [פרק ד' יב].¹⁰ הנה למשל אנו מוצאים "מלך זקן וכסיל" אשר יש לו מעשים גדולים גם הנאה מהם, והוא נופל לפני "ילד מסכן"¹¹ אך מצטיין בחכמתו [פרק ד' יג]. עושר אין לו ולא "מעשה" וגם לא הנאה מפירות מעשהו, אבל הוא ישרוד ואף יעלה לגדולה בעוד המלך הזקן "אשר לא ידע להיזהר עוד" אין לו סיכוי.

אבל הניסיון להחזיק את שלושת הגורמים באיזון עדין וצנוע, גם הוא לא יצלח כשלעצמו בלא סיוע של ממש ממישור אחר: "גם זה ראיתי אני כי מיד הא'-הים היא". על כן, המהפך הגדול בסגנון ובתוכן, שמתחיל בפרק ד' יז, בהליכה לבית

9. כפי שפרש ראב"ע בפ"ד פס' ו.

10. כך מתברר כי הפסוקים בפרק ד' ט-טז הם משל אשר נקשר בדרך אורגנית להרצאת הדברים על ידי הנמשל.

11. מסכן קרוב לעבד, שהרי הוא עובד בערי המסכנות [שמות פרק א' יא] וחי במסכנות [דברים פרק ח' ט]. דמותו של יוסף עולה בזיכרונו בתור ילד מסכן וחכם.

הא'-הים, בצניעות ובזהירות בדיבור כלפיו [פרק ה' א], ובסופו של דבר ביראת א'-הים [פרק ה' ו], משלים את האיזון הצנוע, החכמתי ומוביל גם אל פתרון כפול, אישי וחברתי באורחות החיים. "העמל" בעל הגוון השלילי של הצער, הבל ושקר, וגם המעשה "הניטרלי", אשר מופיעים תדיר לכל אורך המגילה, מתחלפים להם כאן במושג ה"עבודה" שכולו רווי משמעות וערך עד כדי קדושה [ע"ע עבודת א'-הים] – "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל, והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון" [פרק ה' יא]. "ויתרון ארץ בכל הוא מלך לשדה נעבד" [פרק ה' ח]. השדה נעבד, והעובד מתוקה שנתו, זהו יתרון – אשר אין לקנותו בכסף, ולא כדאי לוותר עליו למען שובע מופרז ועושר מנדיד שינה. מהפך עצום זה "מעושה – לעובד", "ממעשה – לעבודה" מאלפנו בינה, ומראה היכן נעץ קהלת את הפתרון לחידותיו. באווירה, שמזכירה את משלי, של "עבודה" במקום "עמל", אפשר גם למאמין להתייחס אחרת לעושק ולבטוח, כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם" [פרק ד' ז].

בשלב זה די לנו בעיקוב מרפרף זה, כדי להבחין בתוכן הוויכוח המרומז המתנהל במבנה גמיש, אך אחיד ומתוכנן. קהלת נוגע בבעיות היסוד של האנושות, הישר לנקודת המוקד של כל בעיה. הוויכוח, שמתנהל כמונולוג דרמטי, מתנהל באמת בליבו של כל אדם, בכל זמן. השאלות הן נצחיות, והפתרונות רלבנטיים.

1. המסגרת: המבוא מול הסיום

כאן המקום להשלים את המבנה ולהציג את המסגרת האומנותית והרעיונית של המגילה, אשר מבוססת על הנגדה ברורה. כך נוצרה מסגרת הוויכוח הסמוי אך הסוער, שמתנהל בנפשו של קהלת. בפסוקי המבוא מופיעות ארבע תמונות: 1. הדורות המתחלפים והארץ, 2. השמש, 3. הרוח, 4. המים. בפרקי הסיום [י"א - י"ב] בדברי ירא הא'-הים מופיעות **אותן ארבע תמונות**, בסדר **הפוך** ובהדגשות שונות ומנוגדות: 4. המים 3. הרוח 2. השמש 1. הארץ והמתים.

סדר התמונות לא רק הפוך בסיום, אלא גם עבר טרנספורמציה לשילוב התמונות זו בזו – המים והרוח מופיעים יחד בתמונת גשם ו**סערה שעוקרת עצים**, החושך מחשיך את השמש ואת האור, גם אור ירח וכוכבים, ושמים לא מתבהרים אחרי הגשם כי "העבים" מסתירים את האור לעולם.

בפתיחה הכל סובב וזורם במחזורים מעגליים, שמאפשרים לך לדעת בביטחון מה צפוי ומה יהיה ולדעת: שאין יתרון בעמל, ואין כל חדש תחת השמש, ואין זיכרון לראשונים ולאחרונים כי הכל נשכח. ואילו בסיום התמונות **בלתי הפיכות**,

מתארות חץ חד כיווני, אין לדעת דבר על הצפוי – העץ הנעקר לא ישוב לצמות, המים היורדים מן העבים לא ישובו אל הענן, הזקן לא יהפוך צעיר, הצעירות חולפת כהבל, הגוסס לא יראה עוד את השמש, הבשר יהפוך לעפר וישוב אל הארץ "כשהיה", "והרוח תשוב אל הא'-הים אשר נתנה". תחיית המתים אינה נזכרת כלל, והתיאור מתעלם, כנראה בכוונה, מאפשרות שכזאת, ואולי אף שולל אותה – לפחות במובן הפשטני, הילדותי, המעגלי שקהלת חותר לנפץ אותו.

הדבר היחיד שידוע באופן מוחלט הוא המוות ומשפט הא'-הים.

בפתיחה לעומת זאת, לא נזכר כלל שם א'-הים!

בפתיחה שלטת התפישה המעגלית = המחזורית של הטבע והזמן. יש בה ביטחון גמור [וכוזב]. על "מה שהיה" ועל "מה שיהיה", ודווקא תפישה זו מובילה לאכזבה גמורה, לפסימיות עמוקה ולייאוש גלוי.

לעומת זאת, התפישה החד – כיוונית של הטבע והזמן, יש בה עמימות גדולה, חוסר יכולת להינבא מה צפוי, אי וודאות כוללת על כל המשתמע, ויחד עם זה יראת א'-הים ומשפטו, שנותנת פשר ומשמעות לחיי האדם ומעשיו בעולם.

במילים אחרות, ידיעה וודאית של הטבע במעגליו, מותירה את הא'-הים מחוץ לתמונה ומובילה לפסימיות גמורה ולאבדן משמעות. ולהיפך, אי וודאות בעולם הטבע, ושבירת המעגליות, מזקיקה את האדם ליראת א'-הים ומעניקה משמעות לחיי האדם.

מכאן שהקבלות בין הפתיחה לסיום מצטרפות למסגרת מתוכננת של המגילה, ולקוד שפותר את מובנה.

הפתיחה [פרק א']	הסיום [י"א - יב]
<p>1. <u>הבל הבלים</u> אמר קהלת הבל הבלים <u>הכל הבל</u> דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת</p>	<p>המים 4. שלח לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו תן חלק לשבעה וגם לשמונה כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ.</p>
<p>2. וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם.</p>	<p>המים 5. אם ימלאו העבים גשם על הארץ יריקו ואם יפול עץ בדרום ואם בצפון מקום שיפול העץ שם הוא.</p>
<p>3. הולך אל דרום וסבב אל צפון, סבב סובב הולך הרוח ועל סביבתיו שב הרוח.</p>	<p>הרוח. 3. כאשר אינך יודע מה דרך הרוח ככה לא תדע את מעשה הא-לוקים אשר יעשה את הכל בבוקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע איזה יכשר ואם שניהם כאחד טובים.</p>
<p>4. כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא אל מקום שהנחלים הלכים שם הם שבים ללכת.</p>	<p>2 (5) השמש ומתוק האור וטוב לעינים לראות את השמש כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכלם ישמח ויזכר את ימי החשך שמח בחור בילדותיך והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך, ודע כי על כל אלה יביאך הא-לוקים במשפט</p>
<p>5. כל הדברים יגעים - לא יוכל איש לדבר ולא תשבע עין לראות ולא תמלא אזן משמע.</p>	<p>2. השמש וזכור את בוראיך בימי בחורתיך עד אשר לא תחשך השמש והאור הירח והכוכבים</p>
<p>4. המים. - ושבו העבים אחר הגשם</p>	<p>4. המים. - ושבו העבים אחר הגשם</p>
<p>1. הארץ והמתים. כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל הא-לוקים אשר נתנה הבל הבלים אמר קהלת הכל הבל.</p>	<p>1. הארץ והמתים. כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל הא-לוקים אשר נתנה הבל הבלים אמר קהלת הכל הבל.</p>

עֵתָה נֹכַח לְשׁוֹב אֶל אֶחָד עֶשֶׂר הַפְּסוּקִים הָרֵאשׁוֹנִים הַמְּשַׁמְשִׁים מֵעֵין פְּתִיחָה וְגַם מִסְגֶּרֶת לְמִגִּילָה כֹּלָה כְּפִי שֶׁהָרֵאשׁוֹנִי לְעִיל. הַבִּיאֹר הַמְּקוּבֵל מִתֵּיחַס בְּעִיקָר לְתִיאֹר

העולם כסובב במעגל נצח שאין בו כל התחדשות (ואף לא זיכרון) – מעין רקע לייאושו של קהלת מהבלי העולם. הניגוד לתפישה זו היא שבירת המעגליות ושבירה זו מאפשרת את יראת א'-הים בסיום המגילה. אין ספק שביאור זה נכון, אך אינו ממצה. דווקא הרחבת התיאור של הטבע החוזר על סיבוביו בשלוש התמונות – השמש [פסוק ה], הרוח [פסוק ו כולו] והמים [הנחלים והים, פס' ז] "מחשידה" את הכוונה. לא ברור מדוע קהלת פתח ספר חכמה וחקר קלאסי בתיאור פיוטי – מזמורי, אף כי פסימי, של הטבע הסובב, בתור פתיח מנחה למחקרו. גם הקשר בין פסוק ז לפסוק ח "כל הדברים יגעים" אינו מחוור דיו לפי הביאור הזה. ומעל לכל תמונות הסיום [פרקים י"א – י"ב] הפוכות בסדר ובמשמעות, כפי שראינו, מובילות לכיוון אחר. אכן, קהלת סותר את הרושם הראשוני שנובע מפסוקי הפתיחה, ובעיקר מן המסקנה: "מה שהיה הוא שיהיה, ומה שנעשה הוא שיעשה, ואין כל חדש תחת השמש". כדרכו, עושה הוא זאת בדרך הוויכוח הסמוי שבתוך המונולוג הדרמטי, בעזרת פסוקים מקבילים ונוגדי משמעות – "ידעתי כי כל אשר יעשה הא'-הים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, והא'-הים עשה שיראו מלפניו. מה שהיה כבר הוא, ואשר להיות כבר היה, והא'-הים יבקש את נרדף" [פרק ג' יד-טו]. שם א'-הים בפ' ג' במקום "תחת השמש" כלומר, היציבות והקביעות שבטבע היא מעשה הא'-הים ולא שרירות של "טבע" מנוכר. אבל עיקר השינוי הוא בכך שיראת א'-הים ומשפטו – שני היסודות של פתרון המגילה – נכנסים לתוך החוקיות היציבה, ומאפשרים פריצה מתוך המסגרת החוקיות הקבועה אל החופש ואל החידוש שחבויים דווקא בהשלמת האדם עם היראה והמשפט וכיוון כל מעשיו לפיהם. לכן, גם הביטויים המקבילים כאן לפתיחה: [זכבר היה, "הוא [ש]יהיה", "וש[יעשה]" מנוסחים בפ"ג בלשון פתוחה ועתידי – "ואשר להיות" ו – "כל אשר יעשה הא'-הים", דבר שמותיר פתח לשינוי מעשי האדם על פי משפט א'-הים. מובן על כן, שהחצי השני של פסוק יד ושל פס' טו בפרק ג', באו לשם הניגוד ולפריצת המעגל, במקום "ואין כל חדש תחת השמש" שהושמט, "ידעתי כי כל אשר יעשה הא'-הים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, והא'-הים עשה שיראו מלפניו! מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה, והא'-הים יבקש את נרדף!"

התשובה צריכה לבוא מן המגילה עצמה, והיא אומרת [לדעת], שפסוקי השמש, הרוח והמים, אינם אלא משל, ממש כפי שתמונת הסיום, המקבילה בהיפוכה, היא משל מורכב, על שלבי גסיסתו של האדם עד מותו. בסיום פירוש המשל האחרון

מופיע בפרק י"ב מיד בצמוד – "כי הלך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים" [פרק י"ב ה] ואילו פתרון המשל הפותח מוסתר קצת יותר.

א. המשל: "זרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם" [פרק א' ה]

הנמשל מופיע בפסוקים רבים שמצטרפים לעניין אחד כפול.

1. "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, החכם עיניו בראשו והכסיל בחושך הולך..." [פרק ב' יג - יד].

"טובה חכמה עם נחלה ויותר ליראי השמש, כי בצל החכמה – בצל הכסף, ויתרון דעת – החכמה תחיה בעליה" [פרק ז' יא-יב].

כאן הנמשל לשמש [ולאור בעיניים] הוא **החכם והחכמה**, שמתברר במגילה כסובב וחוזר, רואה ומבין, ובכל זאת אינו מוצא. [ראה פרק ז' כג - כד].

אבל אין זה הנמשל היחיד לאור השמש.

2. אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה... ונפשו לא תשבע מן הטובה, וגם קבורה לא הייתה לו – אמרתי, טוב ממנו הנפל. כי בהבל בא **ובחשך ילך, ובחשך שמו יכסה גם שמש לא ראה ולא ידע**, נחת לזה מזה [פרק ו' ג - ה]. כאן הנמשל לשמש הוא החיים, וכך הדבר גם בתיאור החיים המוות שבסיום המגילה:

"ומתוק האור וטוב לעיניים לראות את השמש.

כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכלם ישמח,

ויזכר את ימי החשך כי הרבה יהיו..." [פרק י"א ז - ח]

"וזכור את בוראך בימי בחורתך..."

עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים, ושבו העבים אחר הגשם" [פרק י"ב א - ב].

מובן גם שכל "**תחת השמש**" במגילה פירושו: **בחיים האלה**. שני הנמשלים מתחברים לאחד בתיאור המוות, השווה לחכם ולכסיל [פרק ב' יג - טז]. יתרונו של החכם "כיתרון האור מן החושך", אבל בחושך המוות, נעלם היתרון הזה, וזה גורם לייאוש הגדול של קהלת.

ב. פתרון המשל "כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא, אל מקום שהנחלים הלכים שם הם שבים ללכת" [פרק א' ו] מפורש יותר – "ואילו חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה, הלא אל מקום אחד הכל הולך.

כל עמל האדם לפיהו וגם הנפש לא תמלא" [פר' ו' - ז].

הנמשל הוא עמל האדם שאין לו קץ כזרימת הנחלים ולעולם אינו משביע אותו כפי שהים אינו מתמלא.

"הים" הוא הנפש המתאוה, וכל נחלי העמל לא ימלאוה לעולם. "אין אדם מת וחצי תאוותו בידו" [קוה"ד פרשה א' יג, ופרשה ג' ז]. הנמשל השני של הים והנחלים כתוב ממש בצד המשל בפתיחה: "כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדברו ולא תמלא און משמע [פרק א' ת]. כל נחלי הפטופוט של כל הכסילים, [שמרבים לדבר - פרק י' יד] לא ימלאו לעולם את האון המתאוה לשמוע. אבל הים הוא גם המוות, שכל החיים זורמים אליו - "הלא אל מקום אחד הכל הולך" [פרק ו' ז], ושוב מתאפס הכל בים המוות אשר בולע גם את מעשי האדם ועמלו, וגם את כל דבוריו ופטופוטיו.

ג. ופתרון משל הרוח: "הולך אל דרום וסובב אל צפון, סובב סבב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח". [פרק א' ז]

והנמשל - רוח האדם, ורוח החיים בכלל:

"כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם,
כמות זה כן מות זה, ורוח אחד לכל,
ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל.
הכל הולך אל מקום אחד, הכל חיה מן העפר והכל שב אל העפר.
מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה
ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ" [פרק ג' יט-כא].
"אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח,
ואין שלטון ביום המוות,
ואין משלחת במלחמה,
ולא ימלט רשע את בעליו" [פרק ח' ח]

ובסיום:

וישב העפר על הארץ כשהיה
והרוח תשוב אל הא' - הים אשר נתנה" [פרק י"ב ז].

והנמשל האחר - רוח שווא, כמו ההבל היוצא מן הפה, כמו דברי הבל ומעשי הבל שמתפזרים לריק - "הבל ורעות רוח" [פרקים: א' יד; ב' יא; ב' יז; ב' כו; ד' ו; ו' ט; וגם א' יז; ד'

טז. – וגם על העמל שמתפזר ללא תועלת: "ומה יתרון לו שיעמול לרוח" [פרק ה' טו] – ולבסוף הרוח החומק, הבלתי נתפס, שאין לדעת את דרכיו ומהלכיו:

"כאשר אינך יודע מה דרך הרוחו ככה לא תדע את מעשה הא' – הים אשר יעשה את הכל!" [פרק י"א ה]

שלושה צמדי נמשלים לשלושת המשלים שבפתיחה – **החכמה והחיים הם האור והשמש, ובחושך המוות מתבטלים שניהם.** נחלי העמל ונחלי הפטופוט מנסים למלא ים התאוה שבנפש [דרך הפה ודרך האוזן], וגם הם כלים ונעלמים בים המוות. ואילו הרוח – רוח שווא והבל, מתפזרת ונעלמת, חסרת תוחלת ויתרון – אבל גם רוח שאין לדעת את דרכה, כי רק הא' – הים יודע ומשיב אליו את הרוח אשר נתן באדם. **הרוח היא מפתח לפתרון המגילה.**

שלוש הדמויות שבויכוח הסמוי [כפי שהראינו לעיל] – החכם, העמל, והנהנה – קרובות מאוד לשלושת צמדי הנמשלים, על כל פנים לפי המובן של אור החכמה, נחלי העמל, ורוח השווא וההבל, שמתפזרת ונעלמת. ואילו הפסוק הצמוד לתמונות המשל, פותר באופן קצת שונה את שלושת המשלים ומפרש: "כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר [כנגד הרוח המדברת הבלים], לא תשבע עין לראות [כנגד השמש והחיים], ולא תקמלא אֵזֶן משמע [כנגד ים הנפש ונחלי הפטופוט]" [פרק א' ח].

כאשר תשקע השמש כלומר, החיים, וייעלמו בחושך המוות כל דיבורי ההבל וכל עמל השווא, תישאר רק רוח האדם, זו אשר יודעת יראת א' – הים ומשפטו, והיא תשוב אל מקורה, "כי זה כל האדם" [פרק י"ב יג].

עקרי התפיסה הזאת בפשוטה של המגילה עומדים כנראה מאחרי דרכם של חכמי המדרש [קהלת – רבה פרשה א' ד, ויקרא רבה פרשה כ"ח] כפי שמביאם רש"י בתחילת המגילה: "תחת השמש אין יתרון, אבל למעלה מן השמש יש יתרון". אלא שקהלת בונה ניגוד זה בתוך המגילה בדרך שהראנו. הדרש המלאכותי כביכול, אינו אלא תוצאה של הבנה פרשנית מעמיקה.

מה אם כן ניצב לפני החכמים בדור יבנה שביקשו לגנוז את המגילה [בבלי שבת ל, ע"ב, משנה ידיים סוף פ"ג]? כבר הוכיח יפה פרופ' גרינץ בספרו "מבואי מקרא" [יבנה, תשל"ב עמ' 38-46] שגניזה אינה אלא **בדבר של קודש**. החכמים שחששו שמא לא יבינו קוראי המגילה בבית הכנסת ולומדיה בבית המדרש כהלכה, וילמדו מן המגילה היתרים למעשים שליליים ולדעות חריגות. על כן בקשו לגנוז את המגילה על סתירותיה [= הוויכוח הסמוי] ועל הניגוד **המדומה** שבינה לבין התורה. עד שבאו

הדרשנים ופרשו את המגילה שלא כפשוטה, באופן שכל פסוק ופסוק יעלה בקנה אחד עם המסקנה הסופית. החכמים וויתרו בכך על הניגוד הדרמטי של המגילה, ובנו דרך מדרשית להסביר את פסוקי המגילה לציבור הרחב, שלא ירד לחקרה של חכמת המשל, החידה והרמז השולטים במגילה זו.

ז. בין קהלת למשלי?

יחד עם זה מתקבלת כאן מסקנה נוספת, מרחיקת לכת בחשיבותה: **מגילת קהלת יכולה לשמש מבוא מצוין לספר משלי**. היא מובילה את הקורא ממש עד לפתחו של ספר משלי, לא רק מבחינת התוכן אלא דווקא מבחינת הסגנון. סגנון ה"אני" החוקר, האופייני לקהלת מתחלף לו תוך כדי פתרון החידה בסגנון היועץ האופייני למשלי, ומגיע בסוף המגילה עד כדי שימוש במילת הפניה "בני", שיש בה המיה של רחמים ואהבה. "בני" כמילת פתיחה הוא ביטוי שולט בספר משלי בפרט בחלקו הראשון [א-ט], והוא מתאים ללשון נוכח של סגנון היועץ ושל ירא הא'-הים. לעומת זה הפסימיות ונטיית החקר של קהלת מציגים במקום "בני" את "האדם שיהיה אחרי" [פרק ב' יח] ביטוי קר ומנוכר ואפילו קצת אכזרי. רק בסיום המגילה, עם התרת הספקות, מתחלף הידע הוודאי היאוש והפסימיות, בהלך הרוח של ביטול האני וקבלת מרות ומשמעת אל נוכח חושך המוות. רק צעד אחד מעבר לקהלת דרוש עדיין כדי להפוך את הזעף של חוסר הברירה, של הכניעה לא'-הים, לאור חסד, של רצון שיש עמו גם נכונות ואהבת ה'. צעד זה אמנם נעשה בספר משלי עם המעבר משם א'-הים (שם כללי ואוניברסלי) שמציין את מגילת קהלת לשם ה' השם המיוחד (שם פרטי מיוחד לקשר הישיר בין האדם לבין ה') שמתגלה בחכמת המוסר שבמשלי. זהו מהפך של התפישת הרווחת הרואה בקהלת ערעור על האמונה התמימה, הממלאת את ספר משלי באופן מיוחד. נכון יותר לראות זאת בדיוק להפך – קהלת מוביל את החוקר הספקן, בעל כרחו הישר אל ספו של ספר משלי. הספק קודם לאמונה, והמחקר מוביל אל יראת הא'-הים וקבלת משפטו.

פרק הסיום: המוות כמנוף להבנת החיים

נוסיף עתה להתבונן בהשקפת עולמו של קהלת דרך שתי הקבלות ניגודיות נוספות, מתוכננות, אשר מובילות אל הפתרון השלם המוצע במגילה – יראת א'-הים ומשפטו.

תחילה נתבונן ב"עת" וב"חפץ" ובשיר העיתים – השתלטות הקוטב ההדוניסטי של הנאת החיים כפי האפשר, על שני הקטבים האחרים, המעשה והחכמה, מובילה לתפישה ריקה מתוכן. תפישה כזו יכולה להיות ניזונה גם מאמונה עיוורת בגורל עיוור אשר שולל את טרחת העמל ואת ביקורתה של החכמה. "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" [פרק ג' א]. הרוצה למצות את הנאות החיים ושמתם ולקיים "וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם" [פרק ב' יא], גם הוא יודע, כי יש צרות ומרורים, בכי ואבל בחיים. אולם המחשבה כי "עת לכל חפץ" וזמן לכל, מקהה את חודן של הבעיות, ומשחררת את האדם מהתמודדות. **כשאין התמודדות ואין משמעות, יש רק ניצול אפשרויות ומיצוי הנאות.** המוות עצמו, בעיית הבעיות של האדם, הסלע שכל הפתרונות נשברים אליו, ואשר משמש במגילה כמנוף אדיר להובלת הקורא אל המסקנה המוכרחת, כי בלי יראת א'-הים אין חיים, הופך להיות "חלק מהחיים", קטע במשחק, אשר אינו משבית כלל את מנוחתם של הנתונים בקטעים האחרים – "עת ללדת ועת למות, עת להרוג ועת לרפוא, עת מלחמה ועת שלום" [פרק ג' ב - ח].

האם קהלת מזכיר את שיר העיתים כדעה מקובלת עליו? התשובה שלילית וקל להוכיחה. לא רק שמסתייג הוא מיד ואומר "את הכל עשה יפה בעתו" [פרק ג' יב], כלומר הא'-הים ולא האדם, "אשר לא ימצאו את המעשה אשר עשה הא'-הים מראש ועד סוף", אלא שהוא מציב אנטייתזה חד משמעית: "אמרתי אני בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפוט הא-לוקים, כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם". זהו ניגוד עמוק בין "עת לכל חפץ תחת השמים" לבין "עת לכל חפץ ושם".

ניגוד זה אכן מוכיח כי רבים הפתגמים המובאים בקהלת אשר לשם סתירתם הם מובאים. אפילו אותה אריכות שירית נפלאה של עשרים ושמונה "עיתים", מכוונת ליצור עימות שיביא לביטולה של דעה זו. בהמשך אין קהלת מרפה מעימות זה על השאלה, אם עת לכל חפץ תחת השמים או דווקא "שם", "גבוה מעל גבוה", והוא מפתח ומסביר את משמעות ההתנגשות היסודית הזאת בתחילת פרק ח'.

"שומר מצוה לא ידע דבר רע

ועת ומשפט ידע לב חכם.

כי לכל חפץ יש עת ומשפט,

כי רעת האדם רבה עליו" [פרק ח' ה - ו].

שוב מהפך: לא **"עת לכל חפץ"** כי אם **"לכל חפץ יש עת"**, עת המשמעות של קץ, ונתינת דין וחשבון במשפט. ההיפוך הסגנוני מבטא היפוך תוכני, והוא מחריף כאשר מתפרש ה"עת" במובן של "קץ":

"כי גם לא ידע האדם את עתו,
כדגים שנאחזים במעודה רעה,
כציפורים האחזות בפח,
כהם יוקשים [מלשון מוקש] בני האדם
לעת רעה כשתיפול עליהם פתאום" [פרק ט' יב].

"עת" במשמעות של זמן אשר כלה ומגיע לקצו, הופך לגמרי את משמעותם של פתגמי שיר העיתים. כנראה שמאחרי המשמעות הרגילה של "עת לכל חפץ תחת השמים" [פרק ג' א], אשר מסלקת כל יתרון העושה באשר הוא עמל [פרק ג' ט] ומבטלת כל משמעות מוסרית, מסתתרת מגמה אחרת, וחבוי פרוש אחר: לכל זמן **וקץ לכל חפץ**, לכל יצר ולכל גאוה תחת השמים, כי יש סוף לחיים, ו**"לכל חפץ יש עת"**, ועת זה מביא את האדם אל נתינת דין וחשבון, שכר ועונש. על כן, אם תזכור שנכונות לך "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" [פרק י"ב א], אז עליך לתת את הדעת **לעת ולמשפט**. וכיוון שהגענו כבר בפרק ג', ברמיזה הראשונה ["כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם" פרק ג' יז] אל מוצא ה"עת והמשפט", אשר ממנו יקבלו משמעות כל "החפצים" הנותרים, מתברר לנו גם כי יסוד המשפט מוביל אל האמונה בגמול הצודק: "אם עושק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ, כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם" [פרק ה' ז].

עוד ניגוד אחד משלים את משמעות הפתרון שבסיום המגילה וקושר את החלק השני של המגילה [מפרק ז] מהתחלתו לסופו. "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא **סוף כל האדם**, והחי יתן אל לבו" [פרק ז' ב]. ובכן, יש יתרון יחסי לאבל על המשתה, כשם שיש יתרון לחכמה מן הסכלות, אך אין זה פתרון שלם ואין זו דרך. אכן קהלת איננו משאיר משפט זה כמסקנה. הוא חוצה את הביטוי **"סוף כל האדם"** ומפלגו לשניים:

"סוף דבר הכל נשמע,
את הא'-הים ירא ואת מצותיו שמור,
כי זה כל האדם" [פרק י"ב יג].

זו הברירה בין **"סוף כל האדם"**, שמעמיד את האדם בפני ההכרח לחשוב על משמעות קיומו, לבין **"סוף דבר"** שהוא **"כל האדם"** אשר מעוגן ביראת א'-הים

ובהכרת משפטו. זו המסגרת שמציב קהלת לחלקה השני של המגילה. כאן גם ברור ש"סוף דבר" הוא חלק אורגני מן המגילה בדרך של "תחת השמים" אינך יכול לעמוד בפני הסוף, בפני המוות, ולתת את לבך על החיים, אלא מתוך חוסר אונים, ספק תהומי ופיכחון אכזרי. אך אל תאמר כי אין ברירה - יש דרך אחרת, דרכו של ירא הא'-הים אשר הופכת את "סוף כל" ל"סוף דבר". אשר נשמע, ואת "סוף כל האדם" ל"סוף דבר" שהוא "כל האדם": במקום תוהו - משמעות, במקום חוסר אונים - עוצמה, במקום ייאוש - מטרה, במקום פיכחון - אמונה "כי זה כל האדם".

אחדות ישראל

כשעלו שבטי ישראל לרגל לירושלים חוברו בחצרות בית האלוקים, והתמזגו לעם אחד. בעלותם הביאו אתם אנשי השפלה מהאתרוגים שנשתבחה בהם אדמתם; אנשי ההרים הביאו הדסים; בני הנגב - כפות תמרים, ועולי עמק הירדן העשיר במים - העלו אתם לירושלים מענפי הערבה, ושם נאגרו ארבעת המינים לאגודה אחת והיו לסמל למיזוג השבטים לעם אחד.

(ע"פ סכות, חוברת הדרכה, אגף הנוער מחוז י-ם)



ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם... עצרת היא (ויקרא כ"ג לו). רש"י: "עצרת אתכם אצל... עכבו עוד עמי קשה עלי פרידתכם". בדרך זו יתכן לאמר כי גם מצדנו נקראים הימים האחרונים של פסח וסוכות עצרת, לשון עובב - היינו שכל הלימודים והקניינים הנפשיים שנקנו בנפשותינו במועד ד' והתרגלנו בהם כל ימי החג לא נעזוב אותם גם ככלות החג.

(הכתב והקבלה)