

קהלת, החולף והנצחי

איתן דור־שב

ספר קהלת עוסק בחיפוש פילוסופי אחר האושר בידי אדם שיש לו הכל. הספר, שמחברו מזדהה כ"קהלת בן דוד, מלך בירושלים", מיוחס באופן מסורתי לשלמה, אשר עמד בראש הממלכה הישראלית המאוחדת בימי זוהרה במאה העשירית לפני הספירה. בשנים־עשר הפרקים של קהלת אנו מוצאים את אחד הדיונים הספרותיים המוקדמים במתח שבין התבונה לאמונה: המחבר מתעקש למצוא משמעות בחיים, למרות שהמציאות טופחת על פניו. הכללתו של ספר זה בין ספרי המקרא ראויה אפוא לציון, משום שהיא מעידה על כך שהמסורת היהודית אינה עוסקת רק בהתגלות האלוהית, אלא גם בניסיון האנושי למצוא פשר לקיום.

לשימוש בקולו של שלמה בספר קהלת נודעת משמעות מיוחדת עבור הקורא המודרני.¹ שלא כדמויות מרכזיות אחרות במקרא, שלמה חי בתקופה של שגשוג ועצמאות חסרי תקדים; בניגוד לאיוב, למשל, אין הוא מחפש הצדקה לפורענות אישית או לאומית. חייו של שלמה הם חיי מותרות: הוא צבר אוצרות מופלגים, הרווה את צימאונו ביין, שעשע עצמו בבדרני ובבדרניות חצר, והחזיק במאות נשים ופילגשים. קהלת יוצא אפוא לחיפוש אחר האושר, אף שמעולם לא נחסך ממנו דבר. לחיפוש הזה אופי אישי מאוד: לא ההתגלות היא המנחה אותו, אלא הצורך האנושי במשמעות. במילים אחרות, ספר קהלת אינו עוסק במה שאלוהים רוצה מאיתנו, אלא במה שאנו מבקשים לעצמנו. לפיכך, הוא עשוי לדבר אל קוראים מודרניים רבים, אשר אינם אוהבים לעשות דברים רק

מפני שכך הורו להם, תהא זהות המורה אשר תהא. היום, אם כן, אנו מצויים בעמדה ייחודית המאפשרת לנו להזדהות עם מסע חיפוש של קהלת. ואולם, נדמה שהחיפוש נידון לכישלון מראשיתו. כבר בפסקאות הפתיחה של הספר מקונן קהלת על מה שנראה לו כחוסר התוחלת של כל המאמצים האנושיים:

ושנאתי את החיים, כי רע עלי המעשה שנעשה תחת השמש. כי הכל הבל, וְרָעוּת רוּחַ. וּשְׁנָאתִי אֲנִי אֶת כָּל עֲמָלִי, שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ, שֶׁאֲנִיחֲנוּ לְאָדָם שִׁיחִיָּה אַחֲרַי – וּמִי יוֹדֵעַ, הַחֲכָם יִהְיֶה אוֹ סֶכֶל, וְיִשְׁלַט בְּכָל עֲמָלֵי שְׁעֵמְלָתִי וּשְׁחֲמַתִּי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ... גַּם זֶה הַבֵּל, וְרַעַה רַבָּה.²

לקהלת מבט מפוכח וחסר אשליות על החיים. הוא מבין שכל מאמציו לריק; הוא נחרד מן המחשבה שבסופו של דבר ייאלץ להותיר אחריו את פירות עמלו, ואחרים ייחזקו מהם או יבזבוזו אותם. הוא מביע את תסכולו מעמל החיים במלוא הפשטות: אם ממילא אנו הולכים למות, שום דבר לא משנה.

אך הנימה הקודרת השולטת בתחילת הספר אינה בבחינת סוף פסוק. אמירות אחרות של קהלת נוטות דווקא לגישה ההפוכה, ומציינות את ערכה החיובי של השמחה.³ אותו קהלת החוזר וקובע ש"הכל הבל" טוען במקביל ש"אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו".⁴ יתר על כן, הוא דוחק בזולתו: "לך אכל בשמחה לחמך, ושתה בלב טוב יינך; כי כבר רצה האלהים את מעשיך"⁵ ומצהיר כי "אין טוב לאדם תחת השמש, כי אם לאכל ולשתות ולשמוח".⁶ בדברים הללו מהדהד, כמעט מילה במילה, התיאור המקראי של ימי מלכות שלמה המופיע בספר מלכים, ומספר כיצד "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרב, אכלים ושתים ושמחים".⁷ לאורך הספר כולו ניתן למצוא פסוקים נוספים ברוח זו, המעודדים את העשייה ומדברים בשבחה של החכמה – פסוקים שאינם עולים בקנה אחד עם המחשבה שהכל לריק.⁸

הפרשנויות המקובלות של קהלת אינן מסייעות במיוחד לפתרון הסתירות הללו.⁹ רוב הפרשנים נטו להסתכל רק על הצד האחד של המטבע, ופירשו את תסכולו של קהלת באורח קיצוני; הם ראו בו ביטוי לדחייה מוחלטת של ערכם החיובי של החיים אם מתוך השקפת עולם סקפטית וניהיליסטית אם מתוך מוסרנות פטליסטית. ג'יימס סויר, למשל, טוען שעל פי קהלת "האדם נאלץ לחפש תשובה למשמעות החיים. המשימה המתירה הזאת, הגורמת לו רק סבל, נידונה מראש לכישלון מוחלט".¹⁰ אך כל פרשנות שאינה מתחשבת

באמירות המפורשות של קהלת בזכות העשייה, השמחה והחכמה, מחטיאה את המסר המרכזי של הטקסט. שכן, קהלת אינו דטרמיניסט ואינו ניהיליסט; הוא הומניסט בכל נפשו ובכל מאודו, והוא מייחס חשיבות מכרעת הן לחיים עצמם והן לתהליך הלימוד שעושה אותם ראויים לכל מאמץ.

ב

מובן שקהלת לא היה היחיד מבין הקדמונים שעסק במשמעות היותנו בני־תמותה או בחיפוש אחר האלמוות. השליטים הגדולים של העת העתיקה נהגו להקים מבנים מונומנטליים כדי להנציח את קיומם. דוגמה מפורסמת לכך הן הפירמידות במצרים, שנועדו לשגר את "כוכבו" של פרעה אל רקיע השמים.¹¹ מלכים אלו גם נהגו לצבור אוצרות חומריים – "מנחות", בפי הארכיאולוגים – כדי להעבירם אל העולם שמעבר.¹² מנהג זה רווח בקרב המצרים, השומרנים, בני המאיה והסינים; יעידו על כך אינספור פסלי השבתי והאושבתי שנחשפו בקברו של המלך המצרי תות־ענח־אמון, ואלפי חיילי ה"טרה־קוטה", פסלי חימר בגודל טבעי שהקיסר הסיני צ'ין שי הואנג ציווה לקבור לצדו, כדי להבטיח את ניצחונו במלחמות בעולם הבא.

מילות הפתיחה הנועזות של קהלת – קביעתו כי אין טעם במאמצים גשמיים מסוג זה להשגת חיי נצח – הן אפוא צעד ראשון במהפכה אינטלקטואלית של ממש. ואולם, לאחר שדחה את הרעיון שניתן להשיג אלמוות באמצעים חומריים, חייב קהלת להצביע על דרך אחרת. אפשרות אחת היא שלילת החיים לטובת העולם הבא. השקפה מעין זו מאפיינת את הנצרות ואת האיסלאם, המציירות תמונה מוחשית מאוד של החיים לאחר המוות. הקוראן, לדוגמה, מדגיש את הדמיון בין גן העדן ובין העולם הארצי: "אך ליראי האלהים מפלט. חֶרְשׁוֹת וּכְרָמִים, וּבְנֹת שָׁדִים מְלֵאִים בְּנֹת גִילָם, וְכֹס גְדוּשָׁה"¹³. כתבי הקודש הנוצריים מכילים אף הם תיאורים מוחשיים של מסע הנשמות לעולם הבא, דימויים שזכו לפיתוח רב רושם ב"קומדיה האלוהית" של המשורר דנטה ובציוריו המפורטים של היירונימוס בוש. בכל המקרים הללו, תמונת העולם הבא, המתוארת כמצאוות מוחשית, מוטבעת במאמין עוד בשחר ילדותו. אפשרות נוספת שמציעות הדתות של הודו ושל המזרח הרחוק היא גלגול הנשמות. דתות אלו שמות דגש מיוחד על נצחיות הנשמה, ומייחסות חשיבות

מועטה בלבד לתודעתו העצמית של האדם שנשמתו התגלגלה בגוף אחר. הרוב המכריע של הבריות – החריגים הנדירים הם אותם אנשים יוצאי דופן שזכו בהארה – זוכה בנצח על חשבון הזהות העצמית. יחד עם זאת, הצצה חטופה בספר המחים הטיבטי מהווה הוכחה מספקת לכך שגם בקרב האמונות האלה קיימת תמונה מוחשית של החיים שלאחר המוות, שאף מתוארת, בפרטי פרטים, באינספור מנדלות.¹⁴

המכנה המשותף של כל הדוקטרינות הללו הוא הניתוק מן החיים, ביטול הקיום החומרי לטובת מציאות שונה באופן קיצוני. גם המסורת היהודית שותפה לאמונה כי החיים ממשיכים לאחר המוות – אך הרעיון אינו תופס מקום מרכזי בפולחן היהודי, והספרות הרבנית נמנעת מלתאר עולם זה באופן ארכני.¹⁵ לעומת זאת, הגישה הדומיננטית בטיבט, במכה ובוותיקן מעניקה תשומת לב מתמדת ופרטנית לחיים שלאחר המוות, והתמקדותה בהם הופכת את חיי העולם הזה לפרוזודור חתחתים בדרך אל האור, ולא יותר. למעשה, דתות מסוימות, הנוקטות גישה ביקורתית כלפי החיים הארציים, מחשיבות את ההתנתקות מהוויית העולם הזה לביטוי המובהק של האדיקות האישית. מנקודת מבטן של התרבויות האלה, ככל שאדם שואף יותר אל עבר האלמוות, כך הוא מתנתק יותר מן העולם הגשמי.

כתוצאה משכיחותה של הגישה האסקטית בעולם הדתי התרגלו רבים, ובהם גם יהודים, לראות את חיי היום־יום כהוויה נטולת רוחניות. ומאחר שרובנו שקועים עד צוואר בעולם הזה, ומקווים, כמו קהלת, להטביע בו את חותמנו האיש, יש לתהות אם מעורבות זו אינה הופכת את חיינו למשמעותיים הרבה פחות. במילים אחרות, האם עצם התמקדותנו במציאות הגשמית ובחכמה הארצית מרחיקה אותנו בהכרח מאלוהים?

לכך בדיוק מכוונות רבות מן הפרשנויות המקובלות לספר קהלת. הן גורסות שהספר מציג תפיסה מוסרנית דתית הנובעת מכישלון הניסיון למצוא משמעות באמצעים רציונליים. כאלה הם דבריו של מרדכי זר־כבוד הקובע כי "קהלת איננו ספר פילוסופי... [אלא] ספר מוסר יהודי... בסגנון החכמה...".¹⁶ דוגמה מובהקת נוספת לגישה זו היא התיאור המופיע באנציקלופדיה בריטניקה: "המחבר בוחן הכל – דברים מוחשיים, חכמה, עבודה, עושר – והוא מוצא שאף לא אחד מהם מסוגל להעניק משמעות לחיים".¹⁷ ואולם, לא זו בלבד שגישה זו עומדת בסתירה ברורה לקטעים נוספים רבים בטקסט עצמו, היא גם אינה מתיישבת עם התפיסות היהודיות הקלסיות בדבר ערכם של חיי העולם הזה. הנראטיב המקראי, למשל, לא רק דוחה במפגיע כל תיאור של העולם הבא, אלא אף מציג

תפיסה המייחסת משקל רב מאוד למעשיו של האדם בעולם החומר ולברכה הגשמית שמעניק לו אלוהים. מכאן שקשה לייחס לספר קהלת השקפה הגורסת כי מעורבותנו בעולם היא חסרת תוחלת.

כדי לרדת לפשרו של הטקסט המורכב הזה, יש לקרוא אותו בדרך אחרת. יש לראות אותו כחלק מן המכלול השלם של המסורת המקראית. ואמנם, כל קהל עברי מתקופת הבית הראשון היה מזהה מיד את מילות הפתיחה הידועות של קהלת – "הבל הבלים הכל הבל" – כרמז לטקסט ידוע נוסף במורשתו הייחודית: סיפורם של קין והבל מספר בראשית. המפתח למסתרי קהלת מצוי אפוא בקשר הייחודי שלו אל הראשון שבספרי המקרא.

ג

המסר המרכזי של ספר קהלת מושתת על מושג אחד ויחיד: הבל. מילה זו חוזרת שלושים ושמונה פעמים בטקסט, וברור שיש לה חשיבות מכרעת להבנת המסר של הספר. פירושו המקובל של המונח הבל הוא "חוסר ערך" או "חוסר משמעות" (מכאן תרגומו הידוע של המונח ללטינית – ואניטס – במשמעות של ריקנות וחוסר תכלית). אך הבל הוא, כידוע, גם שמו של בנם השני של אדם וחוה, אחיו של קין. כדאי, אם כן, לשוב ולעיין בפסוקים בספר בראשית שאליהם רומז קהלת:

והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. ותספ ללדת את אחיו את הבל. ויהי הבל רעה צאן וקין היה עבד אדמה. ויהי מקץ ימים וַיָּבֵא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן. וַיִּשַׁע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה; ויחר לקין מאד ויפלו פניו. ויאמר ה' אל קין: למה חרה לך ולמה נפלו פניך? הלוא אם תיטיב, שְׂאֵת, ואם לא תיטיב, לַפֶּתַח חטאת רבץ. ואלו תשוקתו, ואתה תמשל בו. ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה וַיִּקָּם קין אל הבל אחיו ויהרגו.¹⁸

עיסוקו האינטנסיבי של קהלת במוות מעניק משמעות דרמטית להתייחסותו לדמותו המקראית של הבל. הבל הוא האדם הראשון שמת. סיפורו של הבל מופיע שני פסוקים בלבד לאחר שהגישה לעץ החיים נשללת מן המין האנושי,

והוא ממחיש בעצם הווייתו את סופיותם. מושג יסוד זה מתבאר, אפוא, מחדש בקישורו הישיר לתיאור המוות המופיע בסיכום הספר: "כי הִלַךְ האדם אל בית עולמו, וְסָבְבוּ בַשּׁוֹק הַסּוֹפְדִים... וישב העפר על הארץ כשהיה; והרוח תשוב אל האלהים אשר נָתַנָּה. הבל הבלים אמר הקהלת, הכל הבל".¹⁹

אך הבל איננו רק החלל הראשון של המין האנושי. הוא גם האדם הראשון שאלוהים מאמץ אל לבו. אין זה עניין של מה בכך. אדם, חווה וקין עוררו עליהם את חמתו של אלוהים וננזפו קשות על ידו. אך לעומתם, לשון הפסוק המתארת את התגובה האלוהית לקרבנו של הבל, "וַיִּשַׁע ה' אל הבל ואל מנחתו", מרמזת, באמצעות הפועל "וַיִּשַׁע", לא רק על קבלה גרידא אלא על ישועה של ממש. לשון דומה מופיעה בפסוקים מרכזיים נוספים העוסקים בגאולה: "ישראל נושע בה' תשועת עולמים" בישעיהו,²⁰ או במילותיו האחרונות של משה אל העם: "אשר־יִדְּךָ ישראל מי כמוך, עם נושע בה".²¹ הפסוק עצמו מדגיש שאלוהים מקבל לא רק את המנחה, אלא גם את הבל עצמו. איננו מוצאים במקרא עוד אישור אלוהי כה גורף עד לימיו של אברהם, וצירוף האותיות י־ש־ע מופיע שוב רק בנקודת השיא של ספר שמות, לאחר תיאור נס חציית ים סוף, שעה שהאל כורת ברית עולם עם בני־ישראל.²²

ישועתו של הבל איננה רק ישועתו שלו כאדם יחיד; באמצעות הבל אנו לומדים מהמקרא על ייעודו האוניברסלי של האדם בעולם. בקבלו את מנחת הבל ובדחותו את קרבן קין מעניק האל לאנושות את השיעור החשוב ביותר בחוק היסוד של הצדק האלוהי: "אם תיטיב, שְׂאֵת".²³ החיים הם לא עניין של מזל.

אך מי היה האיש הזה, שזכה לראשונה באהבת האל? חייו של הבל היו קצרים מכדי שיעלה בידו להשיג הצלחה חומרית, ואי־אפשר לייחס לו את המצאתה של יצירה כלשהי; אפילו את רעיון העלאת הקרבן הגה לראשונה קין.²⁴ אולם מעל לכל, לא היו להבל ילדים. חייו נקטעו ללא כל המשכיות פיזית. הוא הלך מבלי להותיר עקבות.

אם נאמץ את הגישה המקובלת ונפרש את שמו של הבל כ"ריקנות" או "תפלות", נתקשה ליישב את השימוש במונח הזה עם יחסו החיובי של המקרא להבל. סיפורו של הבל מורה על ההפך הגמור – הוא מורה שישועת האדם אכן אפשרית, למרות טבעם הזמני והחולף של החיים. דווקא אופיים הטרגי של חייו הקצרים של הבל, שנגדעו באבם, מלמדים אותנו את המסר העמוק ביותר: מי שהופך את חייו למנחה, שוב אינו תלוי עוד בנסיבות החיים השרירותיות או בהישגים חומריים.

אבל הבל מייצג ערך נוסף שאינו עולה בקנה אחד עם הפרשנות הרווחת של שמו. הבל, ראוי לזכור, הוא האב־טיפוס של דמות הרועה. רעיית הצאן היא סימן מובהק של כל דמויות המופת במקרא: אברהם, יצחק, רחל ויעקב, משה ודוד – כולם היו רועים. נוכחותם של הרועים, הנוודים והחופשיים מטבעם, בסיפור המקראי מסמלת תפיסה הרואה בחיים מסע מתמשך, וכמוהם גם החיפוש אחר משמעות. מוטיב הרועה חוזר ומופיע במקרא גם בהקשרים נוספים; בקהלת מוצג האל עצמו כרועה, ובשיר השירים, שאף הוא נזקף לזכות שלמה, שומר המחבר תפקיד זה לעצמו. כפועל יוצא, מוטיב הרועה הפך לסמל המייצג את העם היהודי כולו: יוסף, למשל, מצביע על התהום המטפיזית העמוקה המפרידה בין השקפת העולם של מצרים ובין זו של ישראל, כאשר הוא מספר לאחיו ש"תועבת מצרים כל רעה צאן"²⁵; במילים אחרות, המצרים בזים לחירות הרוחנית הבלתי־נקשרת של הרועים, ומבפנים על פניה חומריות מן הסוג שייצג קין. האחים, מצדם, מספרים לפרעה בגאווה, כי "רעה צאן עבדיך, גם אנחנו, גם אבותינו"²⁶. "אבותינו" – שושלת יוחסין המגיעה עד הבל. בדומה לאברהם הנווד, שהותיר הכל מאחוריו באור כשדים כדי לכוון אומה חדשה בכנען, זהותנו העצמית כאומה של רועי צאן מסמלת את השליחות ההיסטורית הדינמית שלנו. הבל, אפוא, הוא מבשרה של שושלת רוחנית הרואה בקיבעון אנטי־תזה לחיפוש האידיאלי, וחייו החולפים הם בבחינת מופת לכל מי שמבקש למצוא משמעות אמיתית ונצחית בקיום.²⁷

פירוש מדויק יותר של המילה "הבל" – כזה שיאפשר לנו להעמיק בהבנת ספר בראשית וספר קהלת כאחד – יחזיר אותנו, אם כן, למשמעותה היסודית של המילה: הבל פה, או אֲדָם. המאפיין המרכזי של חייו של הבל איננו תפלותם, אלא ארעיותם. חייו נמוגו כמשב רוח, ובכל זאת הוא הצליח להגשים את ייעודו במלואו.²⁸

זו בדיוק משמעותו השאולה של המונח הבל גם בקהלת: לא "תפלות" בעלת מטען שלילי אלא "ארעיות", מונח אובייקטיבי המתייחס אך ורק לסופיותם של החיים האנושיים ולטבעם החמקני.²⁹ "הבל הבלים", אומר קהלת, "הכל הבל": הכל זמני ובר־חלוף, הכל כלה ועובר. בזאת הבל, אחי קין, מייצג כל אדם. כאשר משתחררים מן ההקשר השלילי של המונח הבל, מסתבר כי קהלת אינו מתענה בגלל העדר המשמעות של החיים, אלא בגלל המהירות שבה הם באים אל קצם. החיים חולפים מהר כל כך, וכך גם מעשיו של האדם על פני האדמה. כעת מתחוור לנו למה התכוון קהלת בהצהירו כי "הכל הבל". הוא מבקש לעמת

את קוראיו עם העובדה שהאדם הוא בן-תמותה – נקודת הפתיחה לכל עיון פילוסופי במשמעות החיים.³⁰

יש לציין כי במקרים מסוימים, הפירוש המזהה הבל עם "תפלות" לא רק מטעה אלא גם הופך את הטקסט לסתום. הדוגמה המובהקת ביותר לכך מצויה בפרק התשיעי של הספר, שבו עוסק קהלת בערכה של האהבה בחיי האדם. "רְאֵה חַיִּים", מורה קהלת, "עם אשה אשר אהבת, כל ימי חיי הַבְּלָה, אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך, כי הוא חלקך בחיים".³¹ הקריאה המקובלת אינה מאפשרת את הבנת הפסוק; הוא מתפרש, פחות או יותר, כך: "חיה באושר... לאורך כל ימי חיך התפלים". אך אם החיים אינם אלא תפלות, מדוע לשמוח באהבה? הפסוק מקבל משמעות הגיונית יותר אם מבינים שהמונח "הבל" משמעו "ארעיות", ושהוא מציין רק את משכם הקצר של החיים. קהלת אומר, אם כן: טפחו את שנותיכם יחד, כיוון שהחיים ארעיים, ולפיכך יקרי ערך; כך תזכה אהבתכם למשמעות רבה יותר.

תפיסה כזו של המונח הבל חיונית גם להבנת הקטע העוסק בתופעת אי-הצדק בעולם, הנזכרת בפרק השמיני של הספר. "ראיתי רשעים קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו". ראיתי רשעים, אומר קהלת, שבאו והלכו ממקום קדוש, ולבסוף הם נקברים ונשכחים. ו"גם זה", הוא מסכם, "הבל".³² שוב, הקריאה כאן אינה פשוטה: איזו ריקנות או תפלות יש במחיקת זכרם של רשעים? קל יותר לפענח את הפסוק אם נבין שהוא מתייחס לטבעה המתעתעת והארעי של הצלחת הרשע. קהלת מבטיח שמפלותיו של הצדק הן זמניות בלבד, ושהרשע הוא שעתיד בסופו של דבר לנחול תבוסה: "יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים. אמרתי שגם זה הבל" – גם זה מצב זמני בלבד.³³

ד

קריאה עקבית של המונח הבל בתור "זמניות" במקום "תפלות", אם כן, מאפשרת להבין את מבנהו של ספר קהלת ולהפנים את המסר שלו. הספר אינו מציע פיתוח של רעיון אחד, סטטי, מראשיתו ועד סופו, אלא התקדמות תמטית, העוקבת אחר חיפוש המשמעות של קהלת עצמו.

ניתן לזהות שלושה חלקים שונים בספר קהלת. החלק הראשון, הכולל את חמשת הפרקים הראשונים (החל מפסוק א:יב), מאופיין בתחושת תסכול עמוק נוכח ארעיותם של החיים: קהלת מקונן על כך שכל ההישגים הם קצרי ימים, ומתמרמר על שתחושת שביעות הרצון (ב:א-ג), העושר (ב:ד-יא), הקיום הפיזי (ג:יח-כא) והתיקונים החברתיים (פרק ד) כולם ארעיים מעצם טבעם. חלק זה מתאפיין מבחינה סגנונית בצימודו של המונח הבכ למילים המבטאות ייאוש ואכזבה, אף שאפילו בשלב זה כמה מן האזכורים שלו אינם שליליים במובהק. קהלת טוען כאן כי הוא שונא את החיים, משום שגילה כי כל הישגיו הגשמיים של האדם – והאדם עצמו – אינם, ככלות הכל, אלא כהבל נידף, והוא שואל בכאב "מה הֵוָה לאדם", מה נשאר לו, "בכל עמלו וברעיון לבו, שהוא עמל תחת השמש?"³⁴

אך התגלית המרה בדבר סופיותם של חיי האדם היא היא שדוחפת את קהלת לחפש משמעות. אנו נזכרים בדבריו של פרנץ רוזנצווייג, כי "מן המוות, מאימת המוות, מתחילה הכרת הכל"³⁵. דבר דומה מתרחש גם בסיפורו של סידהרתא הצעיר, הבודהה הראשון, שחי בהודו רק כמה מאות שנים לאחר שלמה. תנאי חייו המיוחסים של סידהרתא, שאפשר להשוותם לאלה של שלמה, הגנו עליו מפני המציאות הקשה של העולם החיצון. בסופו של דבר, הוא יוצא למסע רוחני כדי למצוא את המשמעות האמיתית של החיים והמוות רק לאחר מפגשו הראשון עם הזִקְנָה, החולי והחידלון.³⁶ גם קהלת מתחיל את מסעו בעקבות ההכרה הטראומטית בזמניותו של האדם, בעובדה שמאמצייהם הכנים ביותר של המלכים החכמים ביותר אינם יכולים לעצור את חלוף הזמן, ואינם יכולים למנוע את הסבל והעוולות בעולם.

הנימה משתנה בחלק השני של הספר (החל בפרק ו:ד ועד פרק ז). רפיון הרוח, שאפיין את תחילת המסע הרוחני של קהלת, מפנה את מקומו לגישה פילוסופית יותר, הבוחנת את טבעה הזמני של המציאות מתוך השלמה.³⁷ ביטויים משולבים בעלי אופי שלילי כמו "הבל ועניין רע"³⁸ נזנחים לחלוטין בחלק זה של הספר. המונח הבכ מופיע בו שש פעמים, אך ההקשר הוא נייטרלי; כך, למשל, בהתייחסות המבטלת לחנופה, שעליה אומר קהלת "כקול הסירים תחת הסיר כן שחֵק הכסיל, וגם זה הבל"³⁹. דהיינו שהיא חולפת כשיחי קוצים המפצפצים ברעש גדול תחת הסיר אך למשך זמן קצר. עם זאת, קהלת אינו מצר על הפכפכותה של האפנה או על תחלופת הכוכבים התורנים בעולם הכסילים. עתה, משהשלים עם ארעיותם של החיים, הוא לומד להכיר בכך שייתכן כי

אין היא לכשעצמה רעה מיסודה. גישה זו באה לידי ביטוי מובהק בפסוקים המתארים את הנפל, העוֹבֵר שנוולד מת:

אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה ורב שיהיו ימי שניו, ונפשו לא תשבע מן הטובה, וגם קבורה לא היתה לו, אמרתי, טוב ממנו הַנֶּפֶל. כי בהבל בא, ובחשך ילך, ובחשך שמו יִכָּסֶה. גם שמש לא ראה ולא ידע, נחת לָזֶה מָזָה. ואילו חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה, הלא אל מקום אחד הכל הולך.⁴⁰

ושוב, המפתח לפירוש הקטע הוא המושג הבל. שכן כיצד ייתכן שחלקו של הנפל שפר עליו אם הוא נולד "ללא תוחלת" או מתוך "תפלות"? ברם, אם נבין את המילים "כי בהבל בא" כביטוי לארעיות ותו לא, יתחוויר לנו כי הקטע משקף למעשה השלמה ריאלית, במוקדם או במאוחר, עם סופיותם של החיים. קהלת מלמד אותנו כי הקיום הזמני אינו יכול להיות מטרה בפני עצמה. הגישה בחלק זה של הספר מזכירה במידה לא-מבוטלת את גישתן של הנצרות ושל דתות המזרח לקיום בעולם הבא; לדידן, חיים ללא חסד רוחני, גם אם הם ארוכים ומוצלחים, גרועים מהעדר חיים בכלל. חז"ל פיתחו רעיון זה במדרש המקשר אף הוא בין קהלת לסיפור קין והבל: "אם יוליד איש מאה", אומר המדרש, "זה קין שהוליד מאה בנים... שלא שבע נפשו מממונו ולא שבע מטובו של עולם... טוב ממנו הנפל: זה הבל אחיו".⁴¹ הנפל נולד ב"הבל", אך בעיני קהלת, האדם מאבד את ערכו לא משום שחיי החולפים הם חסרי טעם, אלא משום שמעשיו עשו אותם כאלה. לפיכך עדיף בעיניו קיומו הקצרצר אך המבורך של הבל על פני אומללותו של קין, שחיי הארוכים היו לו כקללה.

החלק השלישי של הספר כולל את ארבעת הפרקים הנותרים. בחלק זה אין זכר למטען השלילי שהוצמד למושג הבל בפרקים הקודמים, וכל השימושים בו מתקשרים, ישירות או בעקיפין, דווקא למונח אחר – שמחה.

כך, למשל, בהתייחסותו של קהלת להצלחתם הזמנית של הרשעים. כפי שכבר ציינו, קהלת מכיר בטבעו הבר-חלוף של הרשע, והידע הזה מעורר בו שמחה: "ושבתי אני את השמחה". דוגמה נוספת הן הצהרותיו בדבר זמניותם של ימי הנעורים. "הילדות והשחרות, הבל", מכריז קהלת, דווקא כנימוק לציוויו – "שִׂמְחָה!" דברים דומים הוא אומר גם על טבעה של האהבה: "רְאֵה חיים עם אשה אשר אהבת, כל ימי חיי הַבְּלָאָה", הוא מיייעץ – אך רק לאחר שהוא מצווה על הקורא "לך אכל בשמחה לַחֲמֶךָ".⁴² פסוקים ספורים לפני סיום הספר קושר קהלת בין הזמניות לשמחה באופן ישיר וחד-משמעי: "כי אם שנים

הרבה יחיה האדם, בכלם ישמח; ויזכר את ימי החשך, כי הרבה יהיו, כל שבא הבל".⁴³ כלומר, כל מה שבא עלינו, כל הסבל ומצוקות הקיום הנסיבתיות, הכל זמני.

על כן, החלק השלישי של הספר הוא בבחינת תפנית מפתיעה לעומת תחילתו: בפתחת החיבור המונח הבן מרמז בדרך כלל על טרגדיה ורוע, ואילו בשלב זה הוא מוליד דווקא את השמחה, והוא מתאר את העיסוק הנלהב באהבת החיים ובטוב השופע מהם. קהלת הפנים את הלך העמוק ביותר של ההבל; הוא מבין – ומבקש ללמדנו – כי הארעי והחולף הם הם מקור ההשראה הרוחנית.

לקח זה מהדהד מאוחר יותר בשיטות דתיות ורוחניות אחרות. הוא מנוסח בבהירות הגדולה ביותר במילותיו של הבודהה: "קיומנו זה חולף לו כְּעָבִי סֵתִי. הצפייה בלידתם ובמותם של בני אדם, כמוה כצפייה בצעדי ריקוד. חיי אדם הם הַבִּזָּק של ברק בשמים. נחפזים ועוברים כמפל במורד הר תלול". על פי דרשתו האחרונה של הבודהה, לתובנה זו נודעה ההשפעה העמוקה ביותר על חיינו. "אם תחשוב תמיד על ארעיות חייך, תסיר מעצמך חמדנות וכעס, ותוכל להימנע מכל רעה".⁴⁴

בטקסט שלפנינו, החכם מכל אדם מבין שלא רק המזל וההצלחה, אלא גם העצב, הכוח, הקנאה והדיכוי הם, בסופו של דבר, בני-חלוף. הכרה זו פותחת בפניו את שערי הישועה. הרוח האמיתית המאפיינת שלב זה בחיפושיו של קהלת אחר משמעות זוכה לניסוח חד ובהיר בפסוקים הבאים:

לך אכל בשמחה לחמך, ושתה בלב טוב יינך: כי כבר רצה האלהים את מעשיך...
כל אשר תמצא ידך לעשות בלחך, עשה. כי אין מעשה וחשבון, ודעת וחכמה,
בשאל אשר אתה הלך שמה.⁴⁵

כמו הבל פריחת הדובדבן, שקוצר ימיה מקודש כמעט, כך הזמניות החובקת של ההבל מוליכה לשינוי האקזיסטנציאלי שחל בקהלת. היא אוצרת בתוכה את יפי השקיעה והשלכת ואת ערגתו של הצייר אל תעתועי האור. שכן, דווקא חמקנותם של הדברים האלה היא שמפעימה אותנו, מניעה אותנו ליצירה אישית ומכוונת את לבנו אל הנשגב. הבנת טבעם החולף של החיים מאפשרת לקהלת להשתחרר לבסוף מן השיתוק שאחז בו בצלו של המוות. ארעיות החיים, הוא מבין, הופכת אותם לכוח מחולל רב-עוצמה; היא יוצרת להיטות אדירה לחיות,

לשמוח, לעשות, ומעל הכל – ללמוד. המפתח להשלמה עם הארעיות, מגלה קהלת, אינו בבניית מצבות ענק או במסעי כיבוש שאפנתיים, כי אם בגילוי האמת ובהבנה הפנימית הנובעת מן ההכרה כי הכל חולף.

וכך, קהלת מסיים את מסע החיפוש שלו באשרו את ערכם המוחלט של החיים האנושיים. בדרך זו הוא פותר את התסכול הקיומי שעינה אותו בתחילת החיפוש: אף שהמסורת היהודית מקבלת את האמונה בעולם הבא, היא מקצה לה מקום שולי יחסית בתודעה הדתית. החיים עצמם, עד קצם, חייבים להישאר מוקד הקיום האנושי.

מתוך הבנה זו צומחת בהדרגה ההערכה לשמחה. המסורת היהודית הכירה תמיד בערכם הרוחני של האושר ומשוש הלב. התלמוד קובע, למשל, כי במצב של עצבות לא ניתן להשיג השראה אלוהית, כיוון שזו שורה רק על מי שקנה לו את היכולת לשמוח.⁴⁶ מאות שנים אחר כך טען גם רבי נחמן מברסלב שמצווה גדולה היא להיות בשמחה תמיד, ממש ברוח דבריו של קהלת: "שִׂמְחָה בְּחֹרֶב וְבִלְדוּתָהּ, וְיִטְיֶבֶךָ לְבָבְךָ בְּיָמֵי בְּחֹרֶב וְיָתִיב... והסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך..."⁴⁷ לדידו של קהלת השמחה איננה פרס נישומים, וגם לא סם או שיקוי לריפוי מכאובי החיים, אלא ערך בפני עצמו; היא הדרך לחיות באמת.⁴⁸

אולם נראה שאפילו השמחה, חשובה ככל שתהיה, איננה יעדו הסופי של קהלת. בסופו של דבר, אם ישנו מסר עמוק יותר בספר, הוא נעוץ בהבנה שבכוחנו להשיג את החכמה רק אם נכיר בארעיותה של ההווה; ושרק באמצעות החכמה הנצברת מתוך ניסיון החיים נוכל לקחת חלק כלשהו בנצח. המחבר חוזר ומדגיש את חשיבותה של החכמה: "יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך";⁴⁹ "החכמה תְּחַיֶּה בעליה";⁵⁰ "החכמה, תְּעַזֵּ לַחֲכָם";⁵¹ "חכמת אדם תאיר פניו".⁵² קהלת מספק את התובנה החשובה ביותר בנוגע לחכמה כאשר הוא מתייחס למעמד שבו האדם נשפט בפני האל לאחר שעזב את העולם: "שומר מצוה לא יִדַע דְּבַר רַע", דהיינו לא יאמץ תפיסות מוטעות, "ועת ומשפט, יִדַע לֵב חָכָם".⁵³ לעת משפטו הנצחי, יעמוד האדם מול בוראו עם חכמת הלב, שנרכשה באמצעות התנהגות על פי הקוד האלוהי בעולם הזה. קהלת מבין שחכמת אמת היא הדבר היחיד שאינו תלוי בנסיבות המשתנות של חיינו, אף שהללו מספקות את ההזדמנות להשיגה. זהו הלקח מחייו של הבל, שהיה ההשראה לספר קהלת.⁵⁴

תובנה אחרונה זו – כי בכוחם של החיים החולפים להניב את האמת הנצחית – נוגעת בלב לבו של עולם הדימויים המקראי. זוהי גם הנקודה שבה

מתחיל מסעו הרוחני של משה, על פי ספר שמות. משה, בגלימת הרועה של אבות אבותיו, היה עסוק בטיפול בצאנו כאשר נתקל לפתע בהתגלות מדהימה: "וַיֵּרָא מֵלֶאךֶה אֱלֹהֵי בְּלִבַּת אֵשׁ מֵתוֹךְ הַסֵּנֶה; וַיֵּרָא וְהָנָה הַסֵּנֶה בּוֹעֵר בָּאֵשׁ, וְהַסֵּנֶה אֵינֶנּוּ אֶכְלָל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה, 'אֶסְרֶה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הַמְרָאָה הַגְּדוֹל הַזֶּה: מִדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסֵּנֶה'".⁵⁵ בסנה הַבּוֹעֵר נִגְלָה לְעֵינַי מֹשֶׁה דִּמּוּי רַב־עוֹצְמָה שֶׁל הַקִּיּוּם הַפִּיזִי הָאֲרֵעִי בִּיּוֹתֵר הַמְכִּיל בְּתוֹכּוֹ אֶת אֵשׁ הַתְּמִיד – שְׁתֵּי מִצִּיאוּיוֹת שֶׁלְכֹאֲרָה אֵינֶן יְכוּלוֹת לְהִתְקַיֵּם יַחְדָּיו, וּבִפְעֻלָּהֵן אֵינֶן נִיתְּנוֹת לְהִפְרָדָה. מֹשֶׁה עֲצָמוּ יִגְלֵם שְׁנֵי זֵוּ בְּגוּפּוֹ כְּאִשֶׁר יֵרֵד מֵהַר סִינַי, לְאַחַר שֶׁשָּׁמַע אֶת דְּבַר הָאֱלֹהִים, וּפְנִי הָאֲרֵצִיּוֹת, הָאֲנוּשִׁיּוֹת, יִקְרְנוּ בְּאוֹר עוֹלָמִים.⁵⁶ סֵפֶר הַזְּוָהַר מְדַגֵּשׁ אֶת הַקֶּשֶׁר הַזֶּה בְּקִבְעוֹ כִּי מֹשֶׁה הוּא גִלְגּוּלוֹ שֶׁל הַבַּל.⁵⁷ דְּרָשָׁה זֹ, הַמְזַהֶה אֶת הַבַּל עִם הַנְּבִיא הַמְקַרְאֵי הַגְּדוֹל בִּיּוֹתֵר, מְאוֹשֶׁשֶׁת אֶת הַהִבְטָחָה הַגְּלוּמָה בְּסֵפֶר קֵהֶלֶת. "הַבַּל הַבָּלִים", קוֹבֵעַ קֵהֶלֶת – הַכֹּל אֲרֵעִי, "כְּרוּחַ נוֹשֶׁבֶת וְכֹאבֵק פּוֹרַח וְכַחֲלוֹם יְעוֹף", בְּלִשׁוֹנוֹ שֶׁל הַפִּיּוּט.⁵⁸ אֲךָ בְּלִבָּהּ שֶׁל אוֹתָהּ זְמַנִּיּוֹת שׁוֹכְנֹת הַלֵּהֲבָה הַנְּצַחִית. קֵהֶלֶת, הַחֲכָם מְכֹל אָדָם, מְלַמֵּד כִּי הַכֹּל חוֹלֵף מְלַבֵּד הַחֲכָמָה עֲצָמָה – וְהַהִיסְטוֹרִיָּה הוֹכִיחָה אֶת צְדָקְתּוֹ בְּמִלּוּאָה. לֹא עוֹשְׂרוֹ שֶׁל שְׁלֵמָה, לֹא כּוֹחוֹ הָעֲצוּם וְאִפִּילוֹ לֹא הַמְקַדֵּשׁ הָאֲדִיר שֶׁבָּנָה בִּירוּשָׁלַיִם שֶׁרָדוּ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ. הַהִישָׁג הָאֲמִיתִי שֶׁל הַמֶּלֶךְ הַגְּדוֹל הוּא מוֹרֶשֶׁת חֲכָמָתוֹ, הַבָּאָה לְיַדֵּי בִּיטוּי בְּאוֹפֵן הַמְרָשִׁים בִּיּוֹתֵר בְּסֵפֶר הַחֲכָמָה שֶׁלְפָנֵינוּ. הָאֲמוּנָה בִּידַע כְּצוּרָה הַנְּעֵלָה בִּיּוֹתֵר שֶׁל רֹחוּנִיּוֹת הֵייתָה דְּגִלָּה שֶׁל הֵיִהָדוֹת לְאוֹרֵךְ הַדּוֹרוֹת, וְהִיא מְלַמֶּדֶת גַּם הַיּוֹם שֶׁרַק רְעִיוֹנוֹת יְכוּלִים לְעִמּוֹד בְּמִבְחָן הַזְּמַן וּלְשִׁנוֹת אֶת הָעוֹלָם.

אֵיתָן דוֹר־שֶׁב הוּא עֵמִית חֶבֶר בְּמִרְכַּז שְׁלֵם. הוּא עוֹסֵק בְּכַתִּיבַת מַחְקֵר עַל נוֹשֵׂא הַנְּשִׂמָה בְּתנ"ך. מְאִמְרוֹ הָאַחֲרוֹן בְּחִכְלָח הִיָּה "מוֹזִיאָוֶן יִשְׂרָאֵל וְאַבְדָן הַזִּיכְרוֹן הַלְּאוּמִי" (חִכְלָח 5, סִתְיוֹ הַתְּשַׁנ"ט / 1998).

הערות

המחבר מבקש להביע את תודתו העמוקה לפרופסור מנחם פיש, שפתח לפניו את השער לפני שנים כה רבות.

1. התזה המוצגת במאמר אינה תלויה בשאלה אם שלמה אכן היה מחברו של ספר קהלת. מן הפסוק הפותח של הספר, ומאינספור אזכורים נוספים, ניכר שהמחבר ביקש ליצור את הרושם שהספר הוא ביטוי לחכמתו של שלמה ושהוא שם את דבריו בפיו.
2. קהלת ב:זז-כא.
3. נושא השמחה נידון גם בספרו של רמי שפירו (אף שגם הוא מפרש את המונח הבן כ"ריקנות"), ראה Rami Shapiro, *The Way of Solomon: Finding Joy and Contentment in the Wisdom of Ecclesiastes* (San Francisco: Harper, 2000) (להלן דרכו של שלמה). חוקרים נוספים התייחסו גם הם לנושא זה, אם כי לא לעתים תכופות; ראה למשל את דבריו של דניאל פרדריקס, שכתב על "הצחוק, הריקוד והחיבוק, האהבה והשלום" בקהלת: *Ecclesiastes on Coping with Transience: Brevity in Life* (Sheffield: JOST, 1993), p. 68 (להלן החמודדות עם הארעיות).
4. קהלת ג:כב.
5. קהלת ט:ז.
6. קהלת ח:טו.
7. מלכים א ד:כ.
8. קהלת ב:יג; ז:יב; ז:יט; ח:א-ה ובמקומות נוספים.
9. התלמוד אף מציין: "ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה", בבלי שבת ל ע"ב.
10. מ' גיימס סויר, "התיאולוגיה של קהלת", מופיע באתר הקרן ללימודים מקראיים (The Biblical Studies Foundation): <http://www.bible.org/docs/ot/books/ecc/theoecc.htm>
11. השווה: Giorgio de Santillana, *Hamlet's Mill: An Essay on Myth and the Frame of Time* (Boston: David Godine, 1994).
12. השווה: Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, trans. Andrew Jenkins (New York: Metropolitan, 2002); *The Search for God in Ancient Egypt*, trans. David Lorton (Ithaca, N.Y.: Cornell, 2001).
13. הקוראן, סורה 78 ("הַדְבָר") פסוקים 31-34, תרגם יוסף י' ריבלין (תל אביב: זמורה ביתן, 1987), כרך ב, עמ' 711.
14. ג'ון וודרוף מסביר בהקדמה שחיבר לספר המחים הטיבטי כי "החזיונות שלאחר המוות, הנגלים לנפטרים, ממשיים לגביהם": *The Tibetan Book of the Dead*, trans. Walter Evans-Wentz (London: Oxford, 1960), p. lxxiii.
15. השווה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה ח, ו.

16. קהלת – פירוש דעת מקרא, בתוך ההקדמה מאת מרדכי זר-כבוד (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז), עמ' 33. ההדגשה הוספה.

17. ראה הערך "ספרות מקראית" באוציקלופדיה בריטניקה (Chicago: University of Chicago, 2003), vol. xiv, p. 951.

18. בראשית ד:א-ח.

19. קהלת יב:ה-ח. המילה הבל מזכירה גם כמה שורשים עבריים המציינים במובהק כיליון הנגרם כתוצאה מחלוף הזמן: "וַיִּבְלַע כְּעֵלָה כְּלָנוּ" (ישעיהו סד:ה); "המה יאבדו... וְכֹלֶם, כְּבָגָד יִבְלוּ... וַיִּחַלְפוּ" (תהלים קב:כז); "יֵחִיו מִתִּיךְ, נְבִלְתֵי יְקוּמוֹן" (ישעיהו כו:יט). כן ניתן למצוא מקבילות בערבית הדרומית הקדומה, שבה בלוח משמעה "קבר"; מקבילות נוספות הן המילים ב"י באוגריתית, ב"יה באתיופית ("להתכלות") ובלו באכדית ("להתנדף", "לעבור מן העולם").
ראה: Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, entry 471; ZAW 75:307; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Boston: Brill, 2001), p. 132.

20. ישעיהו מה:יז.

21. דברים לג:כט.

22. שמות יד:יג, ל.

23. השווה: במדבר ו:כו. ראוי לציין שדברים אלו דוחים את ההשקפה הפגנית בדבר היסוד המכניסטי במעשה הפולחן האנושי, שלפיה יכולים בני האדם להניע את האלים לפעולה באמצעות טקסיהם, בלא כל קשר לכנות כוונותיהם.

24. הבל, לעומתו, היה ככל הנראה הראשון ליטול חיים: לעומת קין, שהקריב לאלוהים חלק מתנובת שדהו, הבל שחט בעל חיים. עובדה זו מקבלת משמעות מיוחדת לנוכח מוטיב החיים והמוות העובר כחוט השני לאורך הסיפור כולו: במעשה ההקרבה של בעל חיים קובע הבל כי ישנו ערך נעלה מן החיים עצמם; ערך שבעבורו ראוי לאבד חיים.

25. בראשית מו:לד.

26. בראשית מז:ג.

27. המשך השושלת מוזכר בבראשית ד:כה-כו: "וידע אדם עוד את אשתו, ותלד בן, ותקרא את שמו שת: כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל, כי הרגו קין". וְלִשְׁתְּךָ גַם הוּא יָלַד בֵּן, וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ אֶנֶשׁ. אִזּו הוּחַל לְקָרָא בְּשֵׁם ה'". האדם הבא המוזכר במקרא כמי שקרא בשם ה' הוא אברהם (בראשית יג:ד), עובדה המחזקת עוד יותר את הקשר שבין העם היהודי להבל.

28. פירוש המונח הבל בתור "בר-חלוף" הוזכר כבר בעבר. התנ"ך של ג'ואיש פבליקיישן סוסייטי (JPS), מתרגם את קהלת יא:י כך: "youth and black hair are fleeting", דהיינו: "הילדות והשחרות חולפות". תרגום JPS מרחיק לכת עוד יותר, בתרגומו כך את הבל גם בפסוק ו:יב וגם בפסוק ט:ט. אך ברור שמדובר ביוצאים מן הכלל הנובעים מקריאה שגויה של 'דעות רוח'. ראה הערה 29 להלן. קריאות נוצריות בספר התייחסו לשורשים האטימולוגיים של המילה, שמשמעותה קרובה לזו של אָד או קיטור, בניסיון להסביר את מקורו של המושג הבל בקהלת כמטפורה ללא-גשמי: דניאל ליס מכנה זאת "הנוכח ברם נגוז": *Ecclesiastes, or What is Life Worth? Translation, General Introduction, and Commentary on 1/1 to 4/3* (Paris: Letouzey, 1977), pp. 75, 275.

א' נְהָרָה קוּרָא לְהַבֵּל "כֹּל שֶׁנֶּחֱרַץ דִּינֹו, מֵעֵצֶם מֵהוֹתוֹ, לְהִיעָלֵם" (Paris: *Notes sur Qohelet*, Editions de Minuit, 1951), p. 72, "כֹּל שִׁיכּוֹל לְהִתְפַּוֵּגֵג", וּמִסְבִּיר בְּהִקְשֵׁר לְאוֹתוֹ דִּיּוֹן שֶׁ"הָאָדָם מוֹצֵא אֶת עֵצְמוֹ נִישָׂא עַל כִּנְפֵי רוּחָה שֶׁל תְּבוֹסֹתוֹ שֶׁלֹּו". ראה: Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago, 1991), pp. 125-126.

אֲךָ כֹּל הַקְּרִיאוֹת הַלְלוּ, אִף שֶׁהֵן מְבִינֹת אֶת הַמוֹשֵׁג הַבֵּל בְּהִקְשֵׁר שֶׁל טְבֵעוֹ הַחוּלֶף שֶׁל הָאָדָם, בְּכֹל זֶאת רוֹאוֹת בְּשִׁימוֹשׁ הַמוֹשָׁאֵל הַזֶּה רִמְזוּ לְחוֹסֵר עֵרֶךְ, אוֹ לְתַפְלוּת, בְּמִקּוֹם לְעוֹבְדָה הָאוֹבִיִּקְטִיבִית – שְׁאִינָה שְׁלִילִית בְּאוֹפֵן אִפְרִיורִי – כִּי חִיִּי אָנוֹשׁ הֵם בְּנֵי-חֲלוּף. יִשְׁנֵם חוֹקֵרִים הַמְשֵׁתֵמְשִׁים בְּ"חֲלוּף" בְּחֵלֶק מִן הַפְּסוּקִים אֲךָ לֹא בְּכוֹלֵם (כְּדוֹגְמַת הַתַּנ"ךְ שֶׁל JPS). אֶחָד מֵאלֵה הוּא דְאָגֵס ב' מִלֶּר, הַמְסַכֵּם כִּי "הִיבְטִים אֶחָדִים שֶׁל הַקִּיּוֹם הָאָנוּשִׁי – אִפִּילוֹ בְּנֵי הָאָדָם עֵצְמֵם – הֵם בְּלִתֵּי גְשְׁמִיִּים, בְּעוֹד שְׁאֲחֵרִים הֵם בְּנֵי-חֲלוּף, וְאֲחֵרִים מְאוּסִים": *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hevel in Kohelet's Work* (Leiden: Brill, 2002), p. 180.

יִצְאָת מְכַלֵּל זֶה הִיא מִסְתּוֹ שֶׁל דְּנִיָּאל פְּרֹדְרִיקְס, הַתְּמוּדָדוֹת עִם הָאֲרֵעִיּוֹת, שְׁבָה הוּא מְצִיֵּן נְכוֹנָה אֶת מְצִיאוֹתֵם שֶׁל מְאֻמְצִים אֲרֵעִיִּים, תְּעוּנוֹגוֹת זְמַנִּיִּים וְטֵרַגְדִּיּוֹת חוֹלְפוֹת, וְעוֹמֵד עַל עֵקֶבִית לְשׁוֹנִית וְסִמְלִית לְכֹל אוֹרֶךְ סֵפֶר קֵהֶלֶת. אֲךָ כְּפִי שְׁמַעִידָה כּוֹתֵרֶת מַחְקֵרוֹ, אִפִּילוֹ בְּדִבְרֵי הָאֲרֵעִיּוֹת נִתְפַסֵּת כְּבַעִיִּיתִית מִיסוּדָה. עַל פִּי פְּרֹדְרִיקְס, הָאֲרֵעִיּוֹת הִיא חֵלֶק מִ"עוֹלָם מְקוֹלֵל" (עַמ' 11). הַדְּבָר מֵתְגַלֵּה גַם בְּנִימַת דְּבָרֵי הַסִּיכּוּם שֶׁלֹּו. לְטַעֲנָתוֹ, קֵהֶלֶת "מִיִּחְסַם מִשְׁקֵל רַב לְשִׁמְחַת הָעֵבֻדָה, וּבְכֹלֵהָ הָעֵבֻדָה הַקְּשָׁה, שְׁאֵמֹרָה לְהַצִּיב מִשְׁקֵל נֹגַד לְכַאֲבֵי הָעוֹלָם הַחוּלֶף, הַמּוֹרֵכֵב מְרַגְעִים בְּלִבָּד" (עַמ' 97). בְּנִיחוּחוֹ שֶׁל פְּרֹדְרִיקְס חֲסֵרָה הַמוּדַעוֹת לְמַהֲפַכָּה הָאֶקְזִיסְטֵנְצִיָּאלִית שֶׁל קֵהֶלֶת; פְּרֹדְרִיקְס אִינֹו מְכִיר בְּמִשְׁמַעוֹת הַחִיּוּבִית שֶׁל הָאֲרֵעִיּוֹת הַחוֹבֶקֶת-כֹּל וְאִינֹו נוֹתֵן אֶת דַּעְתּוֹ עַל הַהִתְפַּתְחוֹת הָאִינְטֵלְקְטוּאִלִּית הַמֵּתְרַחֶשֶׁת לְאוֹרֶךְ הַסֵּפֶר, אֲשֶׁר בְּסוּפוֹ שֶׁל דְּבָר מְבִיאָה אֶת הַמַּחְבֵּר לְהִשְׁלָמָה עִם טְבֵעֵם הַחוּלֶף שֶׁל הַכָּאֵב, הַסְּבֵל, הַרְשָׁע, וְאִפִּילוֹ הַמוֹת עֵצְמוֹ. בְּקוֹטֵב הַנְּגִידָה נִמְצָא רִמֵּי שְׁפִירוֹ, הַרוּאָה בְּאֲרֵעִיּוֹת אֶת הַתְּמַצִּית הַמוֹחֲלֶטֶת שֶׁל הַקִּיּוֹם. הַקְּרִיָּאָה הַטְּאוּאִיסְטִית הַרִדִּיקְלִית שֶׁהוּא מְצִיעַ לְסֵפֶר קֵהֶלֶת רְאוּיָה אֲמֵנָם לְהַעֲרִיכָה, בְּהַטְמִיעָה כְּהַלְכָה תּוֹבְנוֹת מְרַכְזוֹת בְּסֵפֶר; "שׁוּם דְּבָר אִינֹו מֵתְמִיד, אוֹמֵר לָנוּ שְׁלֵמָה, וְאִין אִמֵּת מִשְׁחֲרַרְתָּ מִזֹּו" (שְׁפִירוֹ, דְּרָכּוֹ שֶׁל שְׁלֵמָה, עַמ' 119), אֲךָ חֲסֵרָה לוֹ הַרְגִישוֹת הַלְשׁוֹנִית שֶׁתֵּאֲפֹשֵׁר לוֹ לְפַעֲנַח אֶת הַטְּרַמִּינּוֹלֹגִיָּה הַשִּׁיטִית בְּסֵפֶר. מְסִיבָה זֹו הוּא מַחְמִיץ אֶת הַמְּטַפִּיזִיקָה הַרְצִיּוֹנִלִיסְטִית שֶׁל קֵהֶלֶת. שְׁפִירוֹ טוֹעֵן כִּי מִשְׁמַעוֹתוֹ הַמִּילּוּלִית שֶׁל הַבֵּל ("נִשְׁמֵה", לְדַעְתּוֹ) מְרַמֶּזֶת לְמָה שֶׁהוּא "חֲלוּף, אֲרֵעִי, זְמַנִּי" (עַמ' 96), אֲךָ מִיד לְאַחַר מִכֵּן הוּא קוֹבֵעַ כִּי הַבֵּל הוּא סִימֵן מְטַפּוֹרִי לְרַעִיּוֹן הַטְּאוּאִיסְטִי הַגְּדוֹל שֶׁל הַ"רִיקְנוֹת". בְּאוֹפֵן זֶה, אִפִּילוֹ מְפַגְּשִׁי הָרֵאשׁוֹנִים שֶׁל קֵהֶלֶת עִם הָאֲרֵעִיּוֹת – אֵלֵה הַגּוֹרְמִים לוֹ לְהַכְרִיז מְפּוֹרְשׁוֹת כִּי הוּא שׁוֹנָא אֶת הַחִיִּים (קֵהֶלֶת ב:ז) – נִתְפַסֵּים אֲצֵל שְׁפִירוֹ בְּאוֹפֵן מְהוֹרֵה וּמְנוֹתֵק ("כִּמָּה מְגוּחֶךָ הַחִיפּוֹשׁ הַזֶּה אַחַר קְבִיעוֹת", עַמ' 27). "רִיקְנוֹת" אֲמֵנָם מְרַמֶּזֶת עַל הַ"עֵדֵר קְבִיעוֹת" (עַמ' 2), אֲךָ אֲצֵל שְׁפִירוֹ הִיא כּוֹלֶלֶת בְּתוֹכָהּ שְׁלִילָה רִדִּיקְלִית רַבָּה יוֹתֵר שֶׁל הַ"עֵצְמִי" הַנְּצַחִי, שֶׁל הַבְּרִיאָה, שֶׁל הַשִּׁיפּוֹט הָאֵלוּהִי, וּבְסוּפוֹ שֶׁל דְּבָר גַם שֶׁל הַחֲכָמָה כְּמַפְתַּח לְגְאוּלָּה. בְּסֵךְ הַכֹּל, פְּרִשְׁנוֹתוֹ הַיְצִירִיתִית שֶׁל שְׁפִירוֹ הִיא חוֹפְשִׁית מְדִי – בְּמַכוּוֹן – בִּיחַס לְמַקּוֹר הָעֵבֵרִי, מְכִדֵּי שְׁתּוֹכֵל לְהִבְיָא תּוֹעֵלֶת פְּרִשְׁנִית מְמִשִּׁית. אֲךָ הֵן פְּרֹדְרִיקְס וְהֵן שְׁפִירוֹ מְעַמִּידִים צִיּוּנֵי דֶרֶךְ חֲשׁוּבִים לְחִילּוּצוֹ שֶׁל קֵהֶלֶת מִשְׁשֶׁעֶשְׂרָה מְאוֹת שֶׁל קְרִיָּאָה שְׁגוּיָה. דּוּמְנֵי שְׁגִישָׁה מְקִרָאִית אִינְטֵרְטֵקְסְטוּאִלִּית רְגִישָׁה, לְצַד גִּישָׁה מוֹבְנִית כְּלִפִּי הַשְּׁקֵפְתּוֹ שֶׁל סֵפֶר קֵהֶלֶת בִּיחַס לְפִילוֹסוֹפִיָּה הַטְּבַעִית (מֵתוּךְ דִּיאֵלוֹג עִם קוֹסְמוֹלוֹגִיּוֹת יְסוּד אַחֲרוֹת, קֶדֶם-סוֹקְרָטִיּוֹת), הִיא דֶרֶךְ הָאֲמַצֵּעַ שֶׁתֵּאָזֵן אֶת דְּרָכֵי הַקְּרִיָּאָה שֶׁל פְּרֹדְרִיקְס וְשְׁפִירוֹ, בְּחִיפּוֹשׁ אַחַר כּוֹוְנָתוֹ הַמְקוֹרִית, הַגְּלוּיָה, שֶׁל סֵפֶר קֵהֶלֶת.

29. הַהִתְנַגְדוֹת לְהַגְדָּרָה נִיטְרָלִית מְבַחֵנָה עֵרְכִית שֶׁל הַבֵּל נִשְׁעֲנֵת בְּדֶרֶךְ כֹּלֵל עַל הַשִּׁימוֹשׁ הַחוֹזֵר בְּבִיטוּי "הַבֵּל וְרַעוּת רוּח", שְׁפוֹרֵשׁ בְּאוֹפֵן מְסוֹרֵתִי כְּ"תַפְלוּת וְרִדִּיפָה (עַקְרָה מְטַבְּעָה) אַחַר

הרוח". אך התייחסות זו לרעוּת רוח (ביטוי המיוחד לספר קהלת) שוגה בהבנת המקור העברי כשם שהיא שוגה בהבנתו של הבל כ"תפלות". החוקרים מסכימים על דחיית התפיסה הישנה של רעוּת כנגזרת של רוע, לטובת תרגומים הרואים ברעוּת נגזרת של השורש ר.ע.ה. ובכל זאת, תפיסה מוטעית זו ממשיכה להחמיץ את משמעותו היסודית של הפועל הזה, שפירושו סוג של תנועה בחיפוש אחר מרעה. השורש העברי ר.ע.ה. אינו מרמז דווקא על מרדף, לכידה או קיבוץ עדרים; הוא מורה על תנועה טיפוסית (הפונה ממך והלאה) של אכילת עשב בגבעות מדבריות. לכן הפועל יכול לשמש בקלות לציון שוטטות של חיה בודדה, ללא עדר או רועה (השווה: בראשית מא:א-ב; שיר השירים ד:ה, ו:ב). באופן דומה אפשר להשתמש בפועל גם כאשר אין מתבצעת כל פעולת אכילה (השווה: במדבר יד:לג). ולכן, אפילו אם לא היינו יודעים עוד דבר נוסף, צריך היה להבין את משמעות הביטוי רעוּת כתנועה חולפת של רוח או אוויר, כמשב או בריזה. פירוש זה קרוב ל"תְרַעָה רוח" בירמיהו כב:כב (כלומר "תפיץ הרוח"). מאחר שכך הביטוי הבל ורעוּת רוח מביע משהו כמו "אד ותנועה של אוויר", או "אד ומשב רוח". הביטוי כולו מצביע אפוא על תופעות חולפות, נטולות ערך חומרי. אך האטימולוגיה של המילה רעוּת עצמה עשויה לרמוז לנו על כוונתה המקורית; שכן, לשורש השמי המקורי הייתה משמעות נוספת, קרובה מאוד למילה "אָד". משמעות זו אמנם אבדה בשפה העברית, אך שרדה עד היום בערבית – בשורש הערבי ר.ע.ו., כמו בשם העצם רַעְוָה – קצף – ובפועל רַעַו – להקציף. כמו האדים, גם זו מטפורה בעלת עוצמה לתיאור תופעות חולפות, זמניות. הקצף עשוי כמובן מאוויר, אשר בעברית המקראית נקרא תמיד רוח – מה שמחזיר אותנו אל הניב המופיע בספר קהלת, "הבל ורעוּת רוח", אשר כעת ביכולתנו לקרוא כ"אדים וקצף" (והשווה: שייקספיר, אונס לוקרציה: "במה אזכה אם אשיג את אשר ביקשתי? חלום, הבל פה, קצף של שמחה חולפת").

עניין זה מסייע לנו להבין גם את קהלת ד:ו, שם מתוארת רעוּת רוח כדבר שאפשר לתפוס אותו – על דרך ההשאלה – "מלאו חופניים", אם גם בלא תועלת רבה; מובן שאי־אפשר לתפוס ביד את ה"רדיפה אחר" משהו. שני חלקי הביטוי, אדים וקצף, הופכים, אם כן, לשמות עצם מקבילים של שתי ישויות פיזיות (רעוּת רוח כשם ולא כפעולה). כתוצאה מכך, הביטוי הבל ורעוּת רוח משמש כולו כמטפורה כפולה, אחידה ואובייקטיבית, לארעיותם של החיים האנושיים ושל ההישגים הארציים.

לבסוף, קשה להתעלם מן הדמיון הבולט בין "הבל רועה" (בראשית ד:ב) לבין הצירוף הבל ורעוּת: כשם שקהלת מצליח להעלות בזיכרון את סופיות חייו של הבל באמצעות דימוי האד, כך גם ה"קצף" (או ה"משב") מזכיר את התפקיד שמילא הבל בחייו הארעיים.

30. ראוי לציין שהמונח היווני שממנו נשאבה המילה vanity, ששימשה בדרך כלל לתרגום הבל פירושו גם "חולף" או "מתעתע", בנוסף ל"ריק" או "חסר תכלית". הערפול הזה היה בוודאי מקורו של השימוש השגוי במילה בפרשנויות מאוחרות יותר.

31. קהלת ט:ט.

32. קהלת ח:י.

33. קהלת ח:יד.

34. קהלת ב:כב.

35. פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגם יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תש"ל), עמ' 45.

36. "The Legend of the Buddha Shakyamuni," in *Buddhist Scriptures* (Middlesex: Penguin, 1959), pp. 39-40.

-
37. כאן קהלת מתחיל לדון גם ביחסיותן האינהרנטית של תורות ידע. ראה קהלת ו:ח-יב.
38. קהלת ד:ח.
39. קהלת ז:ו.
40. קהלת ו:ג-ו.
41. קהלת רבה ו:ג.
42. קהלת ח:טו; יא:ט-י; ט:ז; ט.
43. קהלת יא:ח.
44. מתוך "שיעורו האחרון של הבודהא", כפי שמצוטט אצל דילגו קיינטסה רינפוש; ראה *The Teaching of the Buddha*, 128th revised edition (Tokyo: Bukkyo Dendo Kyokai, 1986), accessed via <http://trang.quoc.org/theteachingofbuddha.htm#10>.
45. קהלת ט:ז-י.
46. "ללמדך שאין שכינה שורה... מתוך עצבות... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה", בבלי שבת ל ע"ב; "ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח", ירושלמי סוכה ה, א.
47. קהלת יא:ט-י.
48. הדבר מזכיר גם את "האושר המושלם" של אריסטו. השווה אריסטו, אחיקה מהדורח ויקומכוס, ספר עשירי.
49. קהלת ב:יג.
50. קהלת ז:יב.
51. קהלת ז:יט.
52. קהלת ח:א.
53. קהלת ח:ב-ה. המונח "דבר" בקהלת תמיד מופיע במשמעות של "היגד", בדומה ל"לוגוס" ביוונית.
54. מעניין לציין ששני הספרים המקראיים האחרים שיוחסו לשלמה – משלי ושיר השירים – נושאים את שבחי החכמה ואת שבחי שמחת אהבת הנעורים, בהתאמה.
55. שמות ג:ב-ג.
56. שמות לד:ל-לה.
57. תיקוני זוהר, תקונא שתין ותשע קי"ח ע"א. המדרש מצביע על מכנה משותף מוסרי בין הדמויות. בניגוד לקין – או לאדם – שעבדו אדמה חסרת חיים, הבל היה הראשון שפנה למקצוע אינטרסובייקטיבי, הראשון שטיפל ביצורים חיים אחרים. זאת ועוד – מותו לימד את האנושות, לראשונה, על מחויבותו המוסרית של האדם לחברו. היה זה מרכיב מרכזי ברוחניותו של הבל, המשתקף גם בטיפולו המסור של משה בַּגְדִי שברח מן העדר כדי לשתות. לפי המדרש, הודות לגילוי זה של חמלה בחר האל להפקיד בידיו של משה את צאן מרעיתו שלו – את עם ישראל.
58. מחזור התפילה לימים נוראים, מתוך הפיוט "ונתנה תוקף".