

יז. מלך בירושלים

מלכות ומשמעותה להגות

אין חולק – כך נרמה – בכל הקשור לאופיים המעמיק של הרהורי קהלת, אך לא תמיד ניתנת הדעת לדמותו של המהרהר. השאלה איננה קשורה אך ורק לזהותו של 'קהלת' המסתורי ולסיבה לבחירת השם הזה.¹ כמענה סביר לשאלת השם ניתן לומר, כי המחבר ידע היטב כי בשנותו את שמו של המפורסם במלכים 'שלמה בן דוד' ל'קהלת בן דוד' האנונימי, הצביע על אופיו המיוחד של הספר, השונה מאוד מהרהורי החוכמה המיוחסים לשלמה בספר משלי. לשון אחר, שם מחבר שונה רומז לאופי הגות שונה. שאלה גדולה הימנה היא במה מתבטא אופיו המלכותי של המחבר בהרהורים המוגשים לקורא. בניסוח קפדני מעט יותר, האם ספר קהלת מצטמצם לחוויותיו של מלך ואלו ניתנות להתפרש על רקע תפיסת המלוכה במקרא, או שבסופו של דבר לא בא הייחוס למלך אלא כדי לחדר ולהקצין את החוויה האנושית הנידונה בספר והרהוריו מיועדים לכול.

כדוגמה לאפשרות השנייה ניתן להצביע על תיאור צבירת הרכוש בפרק ב': "הגדלת מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים. עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם יער צומח עצים. קניתי עבדים ושפחות ובני בית היה לי גם מקנה בקר וצאן הרבה היה לי מכל שהיו לפני בירושלים" (ב,ד-ח). ניתן לומר כי ההתמכרות לצבירת רכוש היא בעיה כלל אנושית, וכדי לתארה במלוא חריפותה נעזר הכתוב ביכולתו של מלך שלא נבצר ממנו דבר. מכאן ואילך לא יוכל אדם המחפש משמעות לחייו בצבירת רכוש לטעון כי נכשל משום שבמיעוט משאביו לא הספיק לרכוש את אשר איוה, ויצא ורק חלק מתאוותו בידו. נגד טענה זו נוכל להציב את ניסיונו של קהלת שצבר הכול ובכל זאת נכשל.

הסבר זה אינו רואה במלך העומד ביסוד הספר אלא אמצעי המחשה של רעיון מרעיונותיו בבהירות ובחדות. אולם, הסיפא של קטע זה ראוי לעיון בפני עצמו. ביכל שהיה לפני בירושלים' מצביע קהלת על שושלתיות, שהיא ממאפייני המלוכה

1 על כך ראו בפרק כז.

המובהקים. לו רצה לחזק בביטוי זה רק את עוצמת הצבירה לא היה זה מוצלח במיוחד שכן 'בן דוד' היה רק דור שני בירושלים, ואין זה משכנע במיוחד להתפאר בהיותך העשיר ביותר בשושלת שיש בה רק שני מלכים! אך הצבעה על היותו מלך בשושלת, חשובה עקרונית בתפיסת המלוכה של הספר, בלי קשר לשאלה כמה חוליות מונה שרשרתה של שושלת זו.

"דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים" פותח הספר בהדגישו את מלכותו של קהלת, את אביו המפורסם ואת עיר מלכותו המפורסמת לא פחות. דומה שאין כפתיחה זו כדי להדגיש את אוירת המלכות האופפת את ספרנו. עוד נזכרת המלוכה במישירן בהמשך: "אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים" (א,יב); "אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלים" (א,טז); "הרבה היה לי מכל שהיו לפני בירושלים" (ב,ז); "וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלים" (ב,ט). ובפרקיו השונים של הספר נזכרו מלכים וענייני מלוכה שונים, ובעקיפין מצבים הקשורים למלוכה שאין בהם התייחסות ישירה למלך או מלכות בירושלים.

דומה שדי באזכורים אלו (מקצתם ישוּבו להעסיקנו בהמשך) כדי ללמד על מגמת הכתובים להדגיש, כי כל הנסיונות המשמעותיים המתוארים בפרקים הראשונים יוצאים מנקודת המוצא של מלך חוקר, בודק ומנסה. זה מצדיק הסתכלות על הספר באור שונה ממה שתואר קודם לכן. רוצה לומר, ניתן לראות את הנסיונות כבחינה של עניין מהותי במלכות בשך ודם, ואת הספר כפרק במשנת המלוכה המקראית, ולא דווקא כניסיון בעל אופי אנושי כללי. מעתה נאמר, ניתן להציג שתי פרשנויות לקהלת. באחת, המיקוד יהיה בליקוט ענייני המלוכה ועל פיהם יבואר עניינו המרכזי של הספר, והשנייה תאיר את נקודת המבט האנושית.

זיכרון מלכותי

העניין הראשון המתפרש בצורה שונה מהמקובל לאור הקווים המנחים שהוצגו לעיל קשור בענייני הזיכרון: "אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה" (א,יא) קובע קהלת, והדברים משתלבים היטב בטענת היעדר חידוש עקרוני בעולמנו שהובעה בפסוקים הקודמים, המטילה ספק באפשרות למצוא משמעות בחיפוש אחר חידושים. גישה זו לובנה לעיל,² ואין היא מייחסת משקל מיוחד להיאמרם של הדברים בפי מלך. אולם, לפסוק זה נסמך 'אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים', ודומה בעניינו שאין דין משפט כזה הנאמר בפי מלך לדינו כנאמר מפי בשך ודם רגיל.

2 ראו עיונו לפרק ט"ז.

כמה טרחו מלכי קדם על עיצוב מנגנוני זיכרון שינציחו את דמותם בעתיד. דוגמה מפורסמת היא דבריו של חמורבי שנמצאו במצבתו הידועה: "אלה הדברים אשר שם חמורבי המלך הנבון להביא לארצו שלום אמת. אני חמורבי המלך המושלם... ואל ימצא איש אשר ישיב את חוקי אחרו כאשר צוה מרדוך אדוני המלך אשר יקום אחרי במדינה ישמור את התעודות ואת החוקות אשר חקוטי במצבה לדורות יבואו, ואל יפיל דבר מחוקי הארץ אשר נתתי, וממשפטי המדינה אשר גזרתי ומתקנותי לא יגרע, והיה כי יקום מושל נבון היודע להנהיג את מדינתו בדרך הישר ושומר את דברי אשר חקוטי במצבתי וראה מצבה הזאת את דרך ההנהגה, את חוקי הארץ אשר נתתי, את משפטי המדינה אשר גזרתי אומר, ושפט את עמו בצדק והשמיד ממדינתו רשעים ופועלי אוון, והביא לעמו שלום וברכה. כי ישמור המושל ההוא את דברי אשר שמתתי על המצבה ולא יסיר את משפטי ולא יפר את מצוותי ולא יגרע מתעודותי, והארץ לו שמש (שם אל) את ממשלתו כמוני המלך המחוקק והנהיג את עמו במשפט צדק, ואם לא ישמע לדברי אשר שמתתי על המצבה, ויבז לקללותי ולא ירא אפוא מפני קללות האלים יבטל את המשפטים אשר שמתתי, ויפר את דברי וישנה את מצוותי, ומחה את שמי וכתב את שמו הוא תחתיו ותחולנה עליו מהרה כל הקללות האלה כתומן".³

כזאת וכזאת אמר חמורבי לפני אלפי שנים בחתימתו לרשימת החוקים המפורסמת שלו, ודומה כי בעיקרם מדברים הדברים בעד עצמם. אין ספק כי הכוח המניע אותו בחקיקת החוקים הוא רצון כן להשליט צדק בין נתיניו, ואין זה מקום לדון מהם יסודות העומק של הצדק הזה, ומהי זיקתם לעקרונות מוסריים שונים. כן אין לפקפק בתחושתו כי הוא פועל בגיבוים ואף בשליחותם של כוחות שמעליו. גם נקודה זו, בלי להתייחס לטיבם של אותם כוחות, עולה עקרונית בקנה אחד עם פעולתם של גורמים נוספים שקבעו מערכות חוקים בעולמנו, מהם שפעלו בתחושת שליחות נלהבת. כל אלו מוכרים למדירי. הנקודה החשובה מבחינתנו קשורה בהיבט האישי. תהינה מעלותיה של מערכת החוקים הזו אשר תהיינה, צל כבוד מאפיל עליה, צלה של הזהות בין החוק לבין דמותו האישית של המחוקק. בנסיבות אלו מתעוררת השאלה אם חרף יתרונות שיש בו לא בא החוק לעולם אלא כדי להיות כלי להנצחתו. וזאת לדעת, בלי לחטוא בהכללות, רבים ממלכי קדם נתפסו כאלים, אלים למחצה או בעלי דרגת אלוהות כזו או אחרת. כוחם ומלכותם נתפסו כיונקים ישירות מן האל, והדבר היקנה להם מעמד אלוהי. דומה שחלק נכבד ממאבקו של המקרא נגד גורמים שונים שנתפסו כאיבי דת המקרא' כוון בעצם נגד מלכים דוגמת פרעה.⁴ בפועל לא עזרה למלכי הארץ תרמיתם האלוהית וכמהם כשאר בני

3 על פי: א' לבנון, קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון, תל אביב תשכ"ז, עמ' 105-106.

4 הבעתי את עמדותי בנידון במאמרי: 'מלוכה ככל הגויים', מים מדליו - שנתון מכללת לפישץ בירושלים, תשנ"ה, עמ' 107-124.

תמותה שבו לעפרם, אך היה בידם די כוח כדי לנסות לעקוף את מר המוות באמצעות הזיכרון שיש בו משהו מן הנצחיות.

על רקע זה מצטיינים דברי קוהלת כי 'אין זיכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זיכרון' כמאליים במיוחד! פרדוקס לפנינו. דווקא קוהלת שהצהיר 'אין זיכרון' לא נשכח אף פעם, ואילו חמורבי שהשקיע כה הרבה בשימור זיכרונו 'נאלץ' להמתין לחפירה ארכיאולוגית אקראית שתעלהו מתהום הנשייה, כדי ללמדנו כי מי יודע עוד כמה חמורבי טמונים שמה!

הנצחת המלוכה במקרא - שאול ואבשלום

דאגה יתירה להנצחה נתפסה אפוא כמאפיין המלוכה, ונראה כי המקרא לא ראה את ההנצחה בעין יפה. הנה, ברור שהזיכוח על טיבה של מלכות מקראית שנתגלע בין שאול לשמואל לאחר הקרב בין ישראל לעמלק נסב סביב חובתו של המלך לציית לנביא או על הכרתו במהותו של עמלק. אולם, המקרא צייר לזיכוח הזה גם תפאורה גיאוגרפית חשובה מאוד לעניינינו. על רגע הפגישה סופר: "וישכם שמואל לקראת שאול בבקר ויגד לשמואל לאמר בא שאול הכרמלה והנה מציב לו יד" (שמואל-א טו, יב). יש משמעות רבה לרגע הפגישה, המקרא מבחינתו מביע זאת באמצעות תיאורי זמן 'וישכם' השגרתי רומז לחריצות, מוסיף לו משנה חזיון 'בבוקר', והמעמד כולו מעוצב על ידי 'והנה' המלמד על הפתאומיות. כל זאת מצד שאול, אך על רקע זה מתברר כי שאול עסוק בדבר מה אחר לגמרי - הקמת 'יד' לזכר נצחונם.⁵ מהלך זה מעמיד פשר מיוחד למעשיו ומטיל צל על הדרך שבה תפס את תפקידו. ושמה גם יחסו לאגג, שאותו החיה, מושפע מהאופן שבו תפס את המלוכה.

דומה לכך מעשהו של אבשלום: "ואבשלום לקח ויצב לו בחיו את מצבת אשר בעמק המלך כי אמר אין לי בן בעבור הזכיר שמי ויקרא למצבת על שמו ויקרא לה יד אבשלום עד היום הזה" (שמואל-ב יח, יח). מדובר ב'מצבת', מן הסתם בזיקה ל'הצבה' אחרת בפסוק הקודם המדבר בעניין מותו של אבשלום: "ויצבו עליו גל אבנים גדול מאד" (שמואל-ב יח, יז). ואולי ניתן לראות כאן מידה כנגד מידה, מי שטרם על מצבת בחייו וכה להצבת גל אבנים המנציח את מותו הבזוי. זה עשוי להיות ההסבר ללשון 'מצבת', אך מדובר גם ב'יד', 'יד' זו נקבעה על ידי מלך (כזכור, אבשלום מלך זמן מה), שמלכותו לא רצויה הייתה, והיא מלמדת על מטרותיו. אפשר כי הכתוב רומז לכך בגלותו כי לא היה לו בן - עובדה שמפליאה במידת מה על רקע יופיו והבלטת יחסיו עם נשות אביו. ברי שיש כאן רמז כי מי שחונן אדם בבנים לא נחפו להעניק בן לאבשלום, שלא זכה בממשך החשוב כל כך ברפואי המלוכה המקובלים. הנה כי כן, גם כאן נקשרת הטעמת זיכרון

5 'מציב לו יד' - 'מציב' עניינו הקמת מצבה. 'לו' לכבודו. 'יד' רומז לכות. כביכול, כוחו מונצח כאן.

המלך ביחס השלילי שהוגה אליו המקרא. ובעוסקנו במצבות זיכרון בל נשכח כי גם חמורבי שהוזכר לעיל לא הסתפק בחוקים שנועדו לשים לאל את השכחתו, ובסופו של דבר הציב לו גם מצבה!

חוכמה ומלוכה – זיכרון אישי וזיכרון ציבורי

העיסוק בענייני הזיכרון שלוהו בהטחת דברים קשים נגד המדמים להיזכר, לא תם בפרק הראשון של קהלת. קהלת ממשיך לעסוק בכך בפרקים הבאים. לעתים במישורין כעולה מדבריו בקשר לחוכמה: "כי אין זכרון לחכם עם הכסיל לעולם בשכבר הימים הבאים הכל נשכח ואין ימות החכם עם הכסיל" (ב,טז). החוכמה איננה סגולה בדוקה לזיכרון מפזר קהלת אשליה נפוצה, ואין זה ודאי כי דווקא החכם ייזכר. לאור זאת, נצבעת גם המלוכה בצבע מעניין: "כי מה האדם שיבוא אחר המלך את אשר כבר עשוהו" (ב,יב). לכאורה, המלצה לפנינו שלא לחקור אחרי קהלת (המלך), אך גלומה בה רמזיה לשכחה, שהיא מנת חלקם של החוקרים כולם. הדגשת 'מלך' בהקשר הזה לובשת אופי אירוני, וכי מה עניין מלך לכאן, אם לא להראות כי גם הוא אינו שונה מאחרים בכל הקשור לזיכרונו? לכל היותר יכול הוא לבקש-להמליץ-להציע שלא יחקרו אחריו, וגם זאת בתוקף היותו חכם (מה שאינו נכון ביחס למלכים לא מעטים), אך אין למלך זה איזושהו פתרון מיוחד לבעיית השכחה, ואין כל ערובה כי ייזכר.

באין זיכרון יש לפנות לאפיקי חיפוש אחרים לגמרי, והדברים קשורים כמובן בהמלצתו הידועה של קהלת לעסוק בפכים הקטנים – חיי חקלאות ומשפחה, שמטבעם עוסקים בהווה ובעתיד הקרוב ואינם משאירים תוצאות מפליגות אחרי תומם. לא בהם יוושע המחפש גדולות ונצורות כדי להיזכר.

בצר היעדר העניין המלווה בתסכול בסיכויי הזיכרון האישי יש בפי קהלת דבר מה בקשר לזיכרון הקיבוצי: "אל תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה" (ז,י). רוח 'מה שהיה הוא שיהיה' מרחפת גם על המאמר הזה. דומה, כי יש לדברים משמעות חינוכית. התמקדות יתירה בעבר המאדירה את זיכרו מפריעה לאותם חיי פשטות המתמקדים בהווה, שקהלת כה מרבה להטיף להם.

ומשום שנגענו בזיכרון ציבורי ראוי להוסיף הערה קצרה בקשר לעולה מפסוק קשה: "ובכן ראיתי רשעים קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו גם זה הבל" (ח,י). מדובר ברשעים שהכינו לעצמם קבר ובבוא עיתם לא הושלכו מקברם כראוי להם. על קברם חקקו 'ובאו וממקום קדוש יהלכו', כלומר, קשורים היו למקום הקדוש, שממנו היו באים ואליו היו הולכים. והנה, זיכרם נשאר, ונשכח בעיר דבר מעשיהם הרעים.⁶ יש בו בפסוקנו ביקורת ברורה למדי נגד 'המקום הקדוש' שאיננו מועיל לטיהור

6 הפירוש בעקבות: מ' זר כבוד, הפירוש לקהלת בסדרת דעת מקרא, עמ' נ.

האווירה, ורשעים יכולים לעשות בו כבתוך שלהם, אך לענייננו החשוב הוא כי זיכרון באמצעות קבורה מועיל להם לרשעים ודבר מעשיהם הרעים משתכח בזיכרונו של הקהילה. זהו זיכרון הקשור לעניינים מוסריים ומובעת כאן השקפה פסימית על חשיפת האמת המוסרית לאחר זמן. הבעייתיות של הזיכרון מוצגת כאן בצורה נוקבת. השכחה שאין לחמוק ממנה פועלת לטובת הרע, ואם יש מעט ניחומים במצב לא צודק זה טמונים הם בדיעה ש'גם זה הבל'!

ראוי עוד לומר דבר מה אודות הקשר שבין ענייניו לתיאורי הזיקנה של סוף הספר. תיאורים אלו מקבלים משמעות שונה בהיאמרם מפי מלך. לא רק האדם הפשוט נידון למוות – גם מלכים אינם יכולים לחמוק מכך, וכשם שזיקנתם של כל בני התמותה דומה, כך גם דומים הם בהיעדר יכולתם לעצב את האופן שבו ייזכרו.

יבקש את נרדף – המלך או האלוהים?

הפרשנות לקהלת המתייחסת למלכותו של אומר הדברים תמצא נשכרת מעיון בהיבט נוסף: "ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם" (ד,א). ובהמשך מעין מסקנה: "ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עֲדָנָה. וטוב משניהם את אשר עֲדָן לא היה אשר לא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש" (ד,ב-ג). לכאורה, ביטוי של ייאוש מופלג לפנינו. ניתן אולי לעגנו בדרך כלשהי במסכת ביטויי הייאוש של קהלת, ובנידון זה מאי נפקא מינא אם שיחתו של מלך היא זו או שיחתו של אדם פשוט. אך אם נתייחס לקהלת כאל מלך נמצא שהוא מציג כאן מצב בלתי נסבל – הלא זהו בדיוק תפקידו של המלך הנקרא לפעול ש'לעשוקים יהיה מנחם ולהצילם מיד עושקיהם! הלא דאגה לעשוקים מצאנו אף אצל חמורבי העומד כאן במעין עמדה של השוואה – הלה עומד באופן מעורר כבוד על חובתו לעשיית הצדק, ואנו נוטים להעריך זאת חרף אי הסכמתנו עם מניעיו הכרוכים בהנצחתו. והנה, חרף כל זאת פוסק קהלת כי אין לעשוקים מנחם! איך ניתן להסביר הצהרה מרפת ידיים שכזו? קשה להסביר, אך ננסה להראות כי תפיסת הדברים כדברי מלך דווקא מעלה אמירה עקרונית, שיש בה גם מן החיוב.

המלך – ראוי לזכור – אינו יכול לשנות לבדו את המציאות. תהיה דעתנו על משקלה של האישיות בהיסטוריה אשר תהא, כרי שבעיצוב פני ההיסטוריה יש תהליכים נוספים. בכך מתחברת לענייננו הקביעה המופיעה כבר בהתחלה: "מענות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות" (א,ט). המקרא, חרף צד של התלבטות בעניין, חשב בוודאי שהמלך לבדו איננו יכול. אנו אומרים 'צד של התלבטות' משום שהמקרא הקדיש ספר –

'מלכים' – למלכים, אך אם ניקח כדוגמה את דמותו של יאשיהו נכיר, כי חרף נסיונות כנים ומעוררי אהדה לתיקון עמוק במצב העם בסופו של דבר נכשל.⁷

אל לו למלך לחשוב שיוכל לשנות לבדו את המציאות, מפני שאם יחשוב כך יגיע מהר למסקנה כי כבר שינה. הייאוש המלכותי הזה המוצג כאן כהרהורי ייאוש, יפה לענווה, והענווה חשובה להשגת תוצאות אמיתיות בעולמנו. זהו אם כן ייאוש ערכי, אם כי עוצמתו בקוהלת גדולה, אך במכלול הכולל אין זה ייאוש גורף. הוא איננו משתק! נחזור ל'דמעת העשוקים שאין להם מנחם'. פסוק זה – יש לזכור – איננו עומד לבדו, ובעודו נאמר עולה ומבצבץ פסוק אחר: "מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה ואלהים יבקש את נרדף" (ג,טו). חשוב לקשר את הסיפא של פסוקנו לרישא. הענווה המושגת בכוח ההשקפה על הזיכרון, דהיינו, בכוח הכרת המלך כי לא יזכר, מנוצלת כדי להגיע לענווה באשר ליכולתו של המלך לתקן את העולם. רק מתוך ההכרה כי האלוהים יבקש את נרדף, תושג התפיסה של צדק בעולמנו. בתוך המסגרת הזו ובהכרת מגבלותיה מתבקש המלך לפעול ולהשיג תוצאות – לא עליו המלאכה לגמור.

האם הדברים מרפי ידיים? הם חד-צדדיים באותה מידה שרעיונות אחרים בקוהלת הם חד-צדדיים. לקוהלת אופי מיוחד, והוא מבליט פנים מסוימות. בראייה כוללת היינו מצפים למלך אקטיבי בענייני השלטת צדק, אך בלהיטותנו לאקטיביות חשוב שלא להגיע למצב של מלך דמוי חמורבי המדמה כי הכול מסור בידיו. רשאים אנו לאור הנאמר כאן לנסות לייחס משמעות למסופר בספר מלכים אודות משפט שלמה. הנה שם דווקא שלמה 'מבקש את נרדף'! שתיים נשים וזנות בנות בלי שם וללא משפחה ומעמד חברתי,⁸ זוכות בדין להשקעת מאמץ אינטלקטואלי ופסיכולוגי כביר מצד המלך. המלך השופט אינו מתחמק במשיכת כתפיים בטענה שהן עצמן הביאו למצבן, ובסיפור עצמו יש די רמזים שיכלו להביא להטלת האחריות למקרה הבלתי שפיט עליהן. שלמה אף אינו מתחמק בטענה 'אצילה' יותר דוגמת 'האלוהים יבקש את נרדף'. את המעורבות האלוהית הוא מזמן בדרך אחרת לגמרי, בבקשת החוכמה שהקדים לבקש – חוכמה מהסוג שאינו עומד בראש מעייניו של קוהלת – חוכמת הצדק והמשפט.

ובכל זאת, קצת מקוהלת מצוי במשפט הזה. יש בבקשת החוכמה מאת ה' הכרה כי תפקיד המלך לעשות צדק, אך היא משולבת כצבת בצבת עשויה בהשקפה כי מי שנתן את

7

דומה כי כך ניתן להבין את מותו הפתאומי המבשר על חזרה למצב הקודם.

8

התיאור: "אני והאשה הזאת ישבת בבית אחד ואלד עמה בבית" (מלכים-א ג,יז) אינו יכול להתפרש אלא כהיעדר משפחה ומסגרת.

חוקי הצדק מסייע גם בעשייתו כשותף פעיל. זה בא לידי ביטוי במשפט שלמה המחייב הרבה סייעתא דשמיא יחד עם התושייה האנושית הבלתי רגילה הגלומה בו.⁹

יראת אלוהים מלכותית

"ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה שיראו לפניו" (ג,יד). הרישא של פסוק זה עשויה להשתלב יפה בתפיסה שהוצגה לעיל בדבר יחסיות קיומם והתמדתם של המעשים האנושיים, והדברים כרוכים באי זיכרון העבר והמודעות שגם ההווה ישכת. אך הסיפא העוסקת ביראת אלוהים מה טיבה? ניתן לטוות כאן קשר דומה לנאמר לעיל. מתוך הכרה המבליטה את חולשתנו בזיכרון עולה הענווה המובילה ליראת אלוהים. עם זאת, הניסוח כאן קיצוני במיוחד ו'האלוהים עשה שיראו מפניו'. כלום טבועה כאן השקפה דטרמיניסטית¹⁰ הרואה את יראת האלוהים כרגש מונחל שאינו נקבע על ידי בחירתו החופשית של האדם? דומה כי גם ניסוח זה יובן בצורה שונה בהנחה כי מלך עסקין – המלך העומד ביסוד הספר. ובכך מצטרפת אמירה זו לחברותיה המותרות רושם קיצוני בנסיבות רגילות, אך יש להן אפקט חינוכי כשבמלוכה עסקין.

מכאן בניין אב לקביעות אחרות בדבר יראת אלוהים בספר, וזכורה במיוחד זו שבחתימתו: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם". הכול נזקקים ליראה, אך ביסוס הייראה אצל המלך חיוני במיוחד. אולי יש בכך כדי להסביר את היעדר אהבת אלוהים בספר קוהלת, שכן באהבה יש פנים של הדדיות. באהבה אנושית קיים שוויון, ובאהבת ה' קרבה וזיקה. כאדם יאהב המלך את אלוהיו ויקיים ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך, כמלך נדרשת לו הייראה.

האני והאישה

"אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים" (א,יב). 'אני' זה לא בא רק כדי לציין את עצם הדיבור בגוף ראשון, הוא מדגיש דבר-מה מהותי – הדגשת האני המכוונת אל

9 אין ספק כי לשלמה היה מושג ברור למדיי מי היא האם האמיתית על פי הגובותיהן והתנהגותן, זאת הן בגין שפת הגוף והן על פי סדר ההשתתפות שלהן. מבחינת שפת הגוף, הטקסט באשר הוא טקסט מעט מתעה משום שאינו רומז לשפת גוף כלשהי. ולמרות כל זאת, בהעמידו הכול על "גזרו את הילד החי לשנים" (מלכים-א ג,כה) נקלע למצב שיש בו סיכון משפטי לא-מבוטל. לא היה ביטחון מלא בתגובותיהן של שתי הנשים. בנסיבות אלו מתבקשת עזרה ממרומים.

10 מעניין פתרונו של מ' זר כבוד לפסוק: "שיראו מפניו" – מתוך שייכירו בני האדם את קוצר יכולתם יראו את האלוהים" (הפירוש בסדרת דעת מקרא, עמ' יט). פרשנותו מתאימה לאווירת קוהלת, אך אין לה ראייה ברורה בדברי הכתוב.

הדובר וכוחו. תחבירית פעמים שאני זה בכלל מיותר: "דברתי אני עם לבי לאמר אני הנה הגדלתי והוספתי" (א,טו). פעמים 'אני' המחוזק במשחק המצלול 'הנה' המוסיף משנה הדגשה. ניתן היה כמובן לנסחו בלי אני, אך ה'אני' המופיע כאן כמעין מילה מנחה ממקד את תשומת הלב לאישיות. כביכול, ידוע לו משהו על עצמו לגיבורו של ספרנו. אולם, עם שהוא מחפש ובוחר, וזה דבר חיובי ביסודו, ספק אם יניבו חיפושיו תוצאות. כל עוד האני מודגש יתר על המידה, לא יצמח ממנו אלא עמל נוסף. זו היא אם כן אזהרה סמויה ותוספת לה הרמזיה כי הקץ לעמל יושג רק כשתופנה תשומת הלב לעבודת הכפיים הפשוטה: "מתוקה שנת העבד אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעני אינו מניח לו לישון" (ה,יא). כאשר חיי המשפחה והעבודה הפשוטים ימירו את גינוני המלוכה נוכל להתמודד בעמל המלכותי.

הדברים מתקשרים למעמד האישה בספר. לשיטתנו מדובר בהליך של הישתנות – במקום "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז,כו), ו"מוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה" (ז,כו), יבוא "ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך אשר נתן לך תחת השמש" (ט,ט).¹¹ אנו רגילים לראות את האמיתות המובעות במערכת פסוקים זו כחלק ממסכת הסתירות של קהלת, ואכן יש בהם השקפות שונות, שבפשטות אינן עולות בקנה אחד. אך כשהדברים נאמרים מגורנו של מלך הרואה את חיי החצר שיש בהם כדי להציג דמות מסוימת של האישה באשר היא אישה לעומת חיי המשפחה הפשוטים שאליהם הולך הוא ומנתב דרכו, ביטויים אלו מצטיירים כבעלי הגיון פנימי. כאן המקום להעיר על דבר תפיסת האני של קהלת ושיר השירים.¹² ה'אני' המלכותי המודגש כל כך בקהלת, אינו יכול שלא לעורר להשוואה ל'אני' המודגש לא פחות של שיר השירים. 'אני' מלכותי מול 'אני' של דמות שולית – נערה מן השוליים. הערכתנו כולה נתונה לנערת שיר השירים ההולכת ובונה את עצמיותה. ביקורתנו מופנית למלך של קהלת הנדרש לעמעם במשהו את ה'אני' המלכותי ולטשטש את קוויו החדים.

חולשות המלוכה

הרבה מזכיר קהלת את המלוכה, לרוב מתוך מודעות מהולה בחששות מפגמיה העקרוניים שאותם מיטיב הוא לחשוף. "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל אשר לא ידע להזהר עוד" (ד,יג) אומר קהלת דברים בשבח החוכמה, ובה בעת מזהיר מפני בעיה

¹¹ 'הבלך' מובא כאן בהקשר שאיננו כה שלילי. מסתבר כי קהלת, כל אימת שעוסק בחיים, אינו יכול שלא להתייחס להבל, אפילו כשההקשר אינו מחייב זאת במישרין.

¹² על תפיסת ה'אני' בשיר השירים ראו פרק א'. משהו על תפיסת האני הפילוסופי ראו אצל: ד' שלנגר, דרכי פילוסופים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 11-27.

עקרונית הקשורה במלוכה שושלתית. זקן וכסיל שתי מגרעות גדולות המה. כך לגבי כל האדם, אך במיוחד כשמדובר במלך שלגביו ניזקן גדול במיוחד. "כי מבית הסורים יצא למלך כי גם במלכותו נולד רש" (ד,יב) ממשיך קהלת לצקת קיתונות של השפלה על המלך שהושלך מתפקידו, אך אל לנו לטעות, לא מקרה ספציפי לפנינו, מדובר כאן בביקורת עקרונית של מוסד המלוכה. לכאורה, יתרונה של המלוכה ביציבותה השלטונית, אך גם עניין זה רחוק מלהיות ברור ומובטח, וחולשתם של מלכים החשופים לכל החולשות האנושיות מערערת את אושיות יציבות השלטון.

"ויתרון ארץ בכל היא מלך לשדה נעבד" (ה,ח) רומז קהלת לחיבתו הידועה לעבודת האדמה. בעל השדה הנעבד משול כמלך, ושמא זהו המלך האמיתי, שכן 'מלך השדה' עשוי למצוא משמעות במלכות זו, מה שאין כן מלך גדול ועצום שכעוצם מלכותו גדול חולשתו.

"אני פי מלך שמר ועל דברת שבועת אלהים. אל תבהל מפניו תלך אל תעמד בדבר רע כי כל אשר יחפץ יעשה" (ח,ב-ג). "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה" (ח,ד). לכאורה עצות לפנינו המעוררות לשמירת כבודו של מלך ומזהירות מפני פגיעה בו, אולם, מבין השיטין קולטת האוזן נימה ביקורתית המבצבצת מתוך הניסוח. "כי כל אשר יחפץ יעשה" איננו המצב המוסרי הנכון והראוי. כשדברים מעין אלה נאמרים כלפי אדם, ומלך אדם הוא, אשר על חולשותיו עומד הספר הרבה, סכנתם גדולה מאוד. 'כל אשר יחפץ יעשה', האמנם? יודע קהלת כי: "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים. ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את המסכן ההוא" (ט,יד-טו). ההנגדה בין 'המסכן החכם' לבין 'המלך הגדול' כה מרשימה, ורק כפיות הטובה האנושית – וכאן עובר קהלת לנושא הזיכרון החשוב לו כל כך – מונעת את זיכרונו. אין כל ערובה לחוכמתו של המלך – ממשיך קהלת צעד אחר צעד בחשיפת נקודות התורפה של המלוכה – וחרף עוצמתו אנו חשופים לשגיאותיו: "כשגגה שיצא מלפני השליט" (י,ה). ואולי סכנתו גדולה בגלל החיבור שבין גדולתו ויירתו לבין כוחו האמיתי. קהלת מצביע על מה שהיינו מכנים כוח מדומה. הזהירות בכבודו מתחייבת, אך זאת בגלל שפגיעתו עלולה להיות רעה: "גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר" (י,כ). אין בכך כדי להזכיר את האיסור הדתי של 'עשיא בעמך אל תאור', כאן מדובר בחשש שיגונב דבר לאווננו משום שכביכול עוף השמים סר למשמעתו. הנה כי כן, בספר ביקורתי כלפי המלוכה כקהלת ניכרת כמדומה גם נימה של התחשבות גם במקלל.

קהלת כדרכו בכל עניין לא שטח את הרהוריו בנידון באופן מסודר דבר דבור על אופניו. אלה קטעי חוכמה, מעין פתגמים שלעתיים מפריד ביניהם עיסוק בנושא אחר

העומד ברום עולמו, ולעתים הם עצמם מתייחסים גם לעניין אחר כמו הזיכרון שהובא לעיל. ועדיין הצטברותם מלמדת על השקפה מגובשת בקשר למלוכה שתתמצה אולי בביטוי רב העוצמה: "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו" (ח,ט).

מלוכה – המודל המקראי

איזה מלך היה קוהלת? ואיננו מתכוונים כמובן למובן ההיסטורי. איך משתקפת מלכותו בהגותו ואיך יכולה להשפיע הגותו על מלכותו? השאלה נוגעת לערכים הבסיסיים שממנה יונקת מלכות. בפתח אורבות סכנת ההסתגרות, הניכור וההתנשאות הכרוכים בה. פרעה של 'מכת דם' לא מזהה את הסבל, הוא מסתגר: "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת (שמות ז, כג). ללא עזרתו, פותר העם במין חוכמת חיים פשוטה את בעיית המכה: "ויחפרו כל מצרים סביבת היאר מים לשתות..." (שמות ז, כד). אך האם כל התקרבות אל העם רצויה? יש מלכים שהאגדה מקרבת אותם אל העם. הרון אל רשיד מספרת האגדה התחפש לאחד העם כדי לשמוע מה אומר עליו ההמון. בדרך זו אכן ניתן לשמוע, לצותת, אך כלל אין זה בטוח שהשמיעה תשפיע השפעה מוסרית נאותה. זהו מלך מרגל המקיים בגופו את 'עוף השמים יוליך את הקול', ולא מלך ששבר מחיצות בינו לבין עמו. אפלטון דיבר על מלך פילוסוף. גם המודל הזה לא הוכח. המודל המקראי הוא של קוהלת – מלך שמעמיד את הרהוריו הנוקבים לרשות הציבור. בכך הוא שובר מחיצות. אולי הולך בדרכו של ספר ויקרא שאיננו משאיר סוד אחד לכוהנים לבדם – הכול חשוף. מלך שמיטיב לדעת כי הוא גם כפוף: "כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם" (ה,ז). הכרת כפיפותו מלמדתו להתייחס נכון לנתיניו. זה מזכיר כמובן את המבט הנבואי הרואה נביא לצדו של מלך, נביא המזכיר למלך את המלך שמעליו.

'גבוה מעל גבוה' כדי שלא להגיע ל'עת אשר שלט האדם באדם לרע לו'! אם יותר לנו לסדר מחדש ולהעמיד פסוקים מקוהלת, זה מול זה, כך היינו מתמצתים את המסר של הספר בעניין המלוכה! ולסיום, ראוי לחזור להתחלה – התחלת העולם. גן עדן נרמו בפסוקים הקשורים בגן המלך: "עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם יער צומח עצים" (ב,ה-ו). 'עץ כל פרי' מזכיר כמובן את עצי הגן והברכות את השקאתו. אבל הסמיכות: "קניתי עבדים ושפחות ובני בית היה לי" (ב,ו), מלמדת כי גן שנעשה 'לי' מתקשר לעבדים ושפחות! הגן הראשון ניטע למען האדם ולא 'לי'!