

כ ת ו ב י ם

סוגי המזמורים בספר תהלים

(דוגמאות)

ס פר תהילים הוא אוסף של מזמורים, יש בו מאה וחמישים פרקים המקבילים בערך למאה וחמישים מזמורים.* הרבה מזמורים נתחברו על ידי יחידים והם פניות נפשיות לאלהים בתפילה, בהודיה, בשמחה, בגעגועים, בחרטה, מתוך פחד, מתוך דכאון, מתוך הרגשת סיפוק וברכה. המזמורים שנתחברו על ידי אנשים במצב של מצוקה הם בעיקר תפילות הנרדפים. יש והאיש הוא נרדף על ידי אויביו מבקשי נפשו בחברה, ויש שהוא נרדף על ידי האויבים המתקיפים אותו בשדה הקרב. וכיון שהיחסים בין בני אדם תופסים מקום מרכזי בחיי האדם בכל הדורות ורבה רעת האדם, על כן המזמורים מסוג זה תופסים מקום נרחב בספר, אבל בחינוך ובהוראה אין להרבות בלימוד פרקי הנרדפים. הפרק הראשון בתהלים נתחבר למטרה חינוכית-לימודית, והוא דומה לספר משלי העוסק בנושאים מעשיים כגון: חבר טוב וחבר רע, אשה טובה ואשה רעה, כיבוד אב ואם, חריצות ועצלות, שכרות, מתינות ופזיזות וכו'. על ספר משלי — עיין להלן. יש מזמורים הדנים בעניני עולם ומלואו, בסדר הקוסמי בתופעות הטבע, ובמקומו של האדם בעולם. אלה הם מזמורי החכמה הקוסמית. פרקים כאלה הם פרק ח' ופרק ק"ד וכיו"ב. יש פרקי חכמה המעלים בעיות של החיים כגון הצלחתם של הרשעים בעולם, כשלונם של צדיקים, קוצר חיי אדם. לאלה נקרא בשם פרקי חכמה בעיתית. לסוג זה שייך פרק ע"ג.

מזמורים הנושאים עליהם חותם לאומי הם פרקי העידוד ללוחמים

* י"ד ונ"ג הם פרק אחד בשתי נוסחאות; מ"ב ומ"ג הם, כנראה, פרק אחד. קי"ז הוא שבר פרק. ויתכן שפרקים מסוימים כגון: י"ט וכ"ד הורכבו ממזמורים שונים.

והבעת השמחה על הנצחון בקרב, או פרקי תחינה והתמרמרות אחרי תבוסה בקרבות.

פרקי השירה הלאומית בנויים על הנחה שהנצחון בקרב הוא עדות לעוצמת האומה והעוצמה אינה ענין טכני (רכב ופרשים), כי אם בעיקרה ענין מטפיסי, כלומר: היא תלויה בכך שאלהים (הנצחי, הנעלה שהוא עיקר העוז) שוכן בקרב בני האדם היוצאים לקרב. הנצחונות והכשלונות תלויים בקשר, במגע שבין האדם לאלוהים. כשהמגע הוא חלש, רופף, יוצאים בני האדם לקרב כשהם עזובים, כשהם נשענים על עצמם בלבד. הכוח העולמי אינו פועל בהם, ואז אויביהם מתגברים עליהם כשהם בעלי יתרון טכני או אם כוח אמיתי או שטני מלהיבם בקרב. זאת היא גם השקפת הנביאים, אלא שיש הבדל בין ההשקפה שמצאה את ביטויה בפרקי תהילים מסוימים לבין השקפת הנביאים. גם הנביאים ראו את המגע עם האלוהים כגורם מכריע במאבק המלחמתי, אך את התבוסה בשדה הקרב ראו כעדות לחטא העם. הכוח העולמי עוזב את העם כעונש על מעשיו, על גזל, על עיוות הדין, על חיי הוללות, על הפולחן שחולל ונהפך להיות חיצוני. לא כן בפרקי תבוסה אחדים שבספר תהילים, כגון פרק מ"ד או ע"ד. כאן חסרה תודעת החטא. העם משוכנע בצדקתו. העזובה שהוא מצוי בה בתקופת הכשלון אינה מובנת לו. הוא רואה אותה כבלתי מוצדקת, כאילו חל קפאון או חלה הסתגרות בכוח האלוהי שלא באשמת העם. העם מנסה לתקן זאת על ידי תפילתו וגם על ידי מחאתו.

יש פרקים היסטוריים והיסטוריוגרפיים המספרים את תולדות העם כגון ע"ח, אך גם הפרקים האלה מכוונים כלפי מצב מסויים בהווה ובכדי לבאר את טיבו של המצב הקדים המשורר הקדמה הכוללת גם היסטוריוגרפיה * . יש בספר תהילים פרקים בודדים מסוגים שונים: פרקי תהילה למלך, אחד מהם ליום חתונתו (מ"ה וע"ב), פרק לכהנים שנדבקו בפולחן החיצוני (פרק נ') ועוד.

* הפרקים ההיסטוריים הם: י"ח, ע"ח, צ"ה, קי"ד, קל"ב, קמ"ד (לתקופה הראשונה עד דוד), ב', מ"ב—מ"ג, מ"ד, מ"ו, מ"ח, ע"ב, קכ"ב, קכ"ו, קכ"ז, קל"ז (לתקופה שאחרי דוד).

המזמורים אינם קשורים בזמן חיבורם

בדרך כלל קשה לקבוע את זמן חיבורם של הפרקים. רק פרק שנשמע מתוכו הד מאורע היסטורי יכולים לנסות לקבוע את זמן חיבורו. יותר נכון לקבוע את המצב שבו נתחבר הפרק, גם אם מצב מעין זה חזר כמה פעמים. לדוגמא: פרק ב' נתחבר במצב הבא: המלכים מסביב ליהודה (מלכי אדום, מואב ועמון) מרדו במלך יהודה שמשל בהם והמשורר מזהיר אותם לחזור ולהיכנע למלך יהודה (שאלוהים משח אותו). דבר זה קרה אולי פעמים אחדות בימי מלכי יהודה משלמה ועד צדקיהו. קשה לקבוע את התאריך ועל כן קובעים את המצב. אולם בפרקים שאין הד מאורע היסטורי נשמע מהם, אין צורך לדון בזמן חיבורם, גם אם הדבר ניתן להיעשות (באופן מפוקפק) בשיטות לשוניות או אחרות. פרקים אלה הם בלתי תלויים בזמן.

יש בספר פרקים קדומים. גם אם לא נראה את הפתיחה בפרק צ' "תפילה למשה איש האלוהים" כאותנטית. יש לשער שהפרקים ע"ח וע"ב וכיו"ב נתחברו בתקופת דוד ושלמה. הפרקים המאוחרים ביותר הם קל"ז (בראשית גלות בבל) וקכ"ו (תקופת שיבת ציון). יש המאחרים פרקים ידועים עד לימי החשמונאים, אך ענין זה שנוי במחלוקת, ואין כל יסוד להסמך על השערות מסוג זה.

הביטוי

באוסף יש יצירות ממחברים שונים, ויש הבדלים ניכרים ביכולת הביטוי וברמה הספרותית. יש פרקים המהוים חטיבה מגובשת הן מבחינת התוכן והן מבחינת הצורה, והם בעלי ערך עצום, כגון: הפרקים כ"ג, ס"ה וק"ד. קשה לשנות בהם מלה מבלי לקלקל את הפרק. אלה ערכם עומד לדורות. לא מקרה הוא שאנו מוצאים פסוקי תהלים בתפילות שנתחברו בתקופות שונות אצל משוררים קדמונים וחדשים, יהודים ולא יהודים. יש פסוקים שבהם הובעו דברים באופן בהיר וקולע ובמלים מועטות, עד שהם הופכים להיות כמטבעות יצוקות בלשון: ה' רועי לא אחסר; מה אנוש כי תזכרנו; ותחסרהו מעט מאלוהים; לך דומיה תהילה; כי עמך מקור חיים באורך נראה אור; לב טהור ברא לי אלוהים ורוח נכון חדש בקרבי; הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד; פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון.

היו בין משוררי התהלים אנשים בעלי כוח שאמרו דבר באופן חד פעמי ולדורות.

אך היו גם מחברים שנגררו אחרי מבנה חיצוני משוכלל ואחרי הכמות, כגון מחבר פרק קי"ט. יש פרקים שניכר בהם שהמחבר צירף יחד קטעים משירים אחרים, לעתים קטעים משירים המצויים בספר תהלים, ובנה מהם את המזמור. יש משוררים שלא עלה בידם להוציא דבר מתוקן מתחת ידם. ההבחנה הזאת היא אחת המשימות בהוראת ספר תהלים. שירת היחיד (השירה האישית) היא בדרך כלל לירית בסגנונה, אם כי אפשר למצוא בה לעתים תיאורים דרמטיים בתיאור המצוקה. השירה הלאומית היא דרמטית, ואילו לפסוקים הלקוחים מספרות החכמה מטבעות לשון מיוחדות וההבעה היא כללית, בלתי-אישית. האופי השירי ניכר בריתמוס הנוצר מהקבלת הצלעות ועל ידי מספר ההברות המוטעמות שבצלעות, אבל עיקר הכוח הפיוטי אינו מתגלה בצורה (במשקל, בקצב, וכו') כי אם ביכולת לבטא באופן חזק וקולע את העמוק ביותר, בדמויים, בציורים ובמטבעות הלשון.

עיקר התוכן

לכאורה יש לאדם עסק בחייו עם דברים שמחוצה לו, עם ידידיו, עם האנשים שחטא כלפיהם, עם הדברים הגורמים לו צער ועם הדברים הגורמים לו שמחה; אולם זה הוא רק הגילוי החיצוני של הדברים. לאמיתו של דבר, יש לאדם עסק עם עצמו, וכשהוא פונה אל עצמו הוא מגלה שמעבר לאישיות הפרטית והמיוחדת שלו, מעבר ל"אני" על רצונותיו ושאיפותיו, נשקפת אליו עצמיות אחרת, נצחית, שאין בכוחו למצות אותה, אך יש בכוחו להקטין ככל האפשר את המחיצה הנוצרת על ידי אישיותו הפרטית. כל היחסים החיצוניים שלו, כל חייו, אופיים, מידת התוכן או הריקנות שבהם, מידת הפחד או הבטחון שבהם, תלויים ביחס שבינו לבין העצמיות המוחלטת, כדברי המשורר בפרק ל"ו: כי עמך מקור חיים באורך נראה אור. האידיאה הזאת מוצאת את ביטויה בעיקר בפרקי השירה והתפילה האישית. אפשר לראות את כל המזמורים האלה כפרקים במסכת היחס שבין האדם והעצמיות הזאת, היא האלוהים. כל פרק מתאר שלב ביחס הזה, דרגה מסוימת בו (קירבה או ריחוק וכו'), צעד מסוים בו. בכל פרקי השירה האישית האלוהים הוא מציאות חזקה וברורה שאפשר לפנות אליה, לבוא עמה במגע, לקבל

את סליחתה, להתחדש על ידה. נשמע בהם קולה של השמחה הפנימית באדם החש בקרבת אלוהים, וקולה של המצוקה הפנימית באדם שחדל לחוש בקרבו את האור הבא מגבוה. האדם חותר כל הזמן להגיע להבהרת היחס הזה ולעצובו, להפיכתו למציאות מתמדת. הפרקים האלה הם סיפורה וביטוייה של החתירה הזאת.

המצבים הנפשיים המוצאים את ביטוים במזמורים האלה — הדאגות, הפחדים, הספקות, התקוות, השמחות וסערות הרוח וכו' — כלולים (פחות או יותר) בארבעה מצבים עיקריים: בטחון (אמונה), אי־שקט (מצוקה), רפיון (דכאון), שמחה (לעתים אכסטטית). הסופרת ה. לוביאנסקה די לאנואל הבליטה בהקדמתה למבחר שערכה מספר תהלים את טיבם של המצבים האלה בכנותה אותם (לפי הסדר): שחר, דמדומים, חושך, אור. המזמורים נכתבו, אמנם, על ידי משוררים שונים, אך אפשר לראות את כולם כביטויי רוחו של אדם אחד במצבים שונים. השחר, הדמדומים, החושך והאור, הם פרקים בחייו של אדם אחד ושל כל אדם.

למזמורים המתארים את המצב הראשון, מצב האמונה והבטחון (השחר), שייכים הפרקים: כ"ג, ח', ס"ג, פ"ד, קכ"א, קל"א, ס"ז (גם מ"ו, ס"ה, צ"א). האדם יודע את גודל כוחו של אלוהים. הוא בורא העולם וכל איתני הטבע כפופים לו. הוא מושל בכול וזן ומפרנס את הכול. על אף גדולתו הוא שם לב לאדם ונתן לו מקום ותפקיד בעולם («ותחסרהו מעט מאלוהים»), ולא זו בלבד אלא שהוא גם מנחה אותו ב"מעגלי צדק". על כן אין לו לאדם לפחד. אלוהים שברא אותו ונתן לו יעוד בעולם והוא מפרנס ומקיים אותו תמיד — יגן עליו מכל רע. אופיינית לפרקים האלה הרגשת החסות. יש צרות ופגעים, יש סערות ותמוטות, אבל האדם בטוח שלא יאונה לו כל רע (עיין צ"א, קכ"א, פ"ד וכן כ"ג: «גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי»). האדם דבק באלוהים, כמה לאינטנסיביות חזקה יותר של קירבת אלוהים (ראש פרק ס"ג), מוסר עצמו להנהגתו של האלוהים כתינוק (קל"א). הוא בטוח באלהים: «בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני». המצב הנפשי הזה אופייני לימי הילדות והנעורים (כשהחינוך הוא כתיקונו). הכל פשוט ובטוח, שלם וברור. ואין מי שבכוחו לערער את הבטחון. ועל רקע הבטחון קיימת שמחה תמידית, שמחה שלווה, שמחה הבאה מתוך הרגשה של ברכה, של מלאות (בניגוד לשמחה האכסטטית המתעוררת ומתקיימת זמן קצר ומוצאת את ביטויה בהתפרצויות רגעיות).

לתיאור המצב השני, מצב אי השקט והמצוקה (הדמדומים) שייכים המזמורים: כ"ה, כ"ז, מ"ב—מ"ג, ע"א (גם ו', ל"ה, צ"ד, ע"ג). אין באדם הבטחון השלם המתגלה במזמורים הקודמים. בהיותו במצוקה הוא נופל ברוחו. הכל — האנשים מסביב (האויבים) וההגיון הפשוט — מלמדים שהוא אבוד. (הם שואלים אותו: איה אלוהיך?). הוא נבהל. הוא חושש שנעזב. הוא מתחיל לבדוק את מעשיו (שמא חטא. עיין כ"ה, 7); מזכיר לאלוהים שרק בו בטח, מבטיח לתקן מעשיו בעתיד ומתעודד לבסוף בזוכרו כיצד עזר לו אלוהים בעבר. הוא מחדש את בטחונו ומתחזק. (במזמור ע"ג מתגבר המשורר על ספקותיו הקשים ומגיע לודאות פנימית).

המצב השלישי: הדכאון, הרפיון, העזובה, הריחוק, הסתרת הפנים, מתבטא, למשל, במזמורים: י"ג, ל"א, ע"ז, פ"ו, ק"ל, קמ"ג. במזמורים האלה הופך אי־השקט לאימה. האדם מרגיש שהוא עזוב, מדוכא, חלש, הוא חש תמוטה, כשלון. הוא כמעט בטוח שלא תבוא עזרה ואינו מאמין שהוא ראוי לה, («אל תבוא במשפט עמנו»; «אם עזונות תשמר יה, ה' מי יעמוד?»). הוא מגיע ליאוש. מתפלל, זועק ואינו מסוגל להתעודד (אין לו במה להיאחז). המצב הזה — החושך — הוא, כפי שביטא זאת סארן קירקגור: שעה של שתיקה, בה עומד האדם גלמוד ועזוב, בה אינו קולט את קולו של אלוהים, בה הוא מדמה כי פרש ממנו לנצח. זוהי דממה (בניגוד לשיחה שבשעת המגע).

אבל המצב הזה אינו מוחלט. הוא גורם הרבה יסורים, אבל ממעמקי היאוש באה התבהרות והתחזקות, ואז מרגיש האדם ששעת חושך זו אינה אלא רגע של דממה באמצע השיחה עם אלוהים. הוא מבין שאלוהים מדבר אליו גם בשתיקתו, ושהשתיקה מקורה באהבה; הוא יודע שבין אם הוא מדבר בין אם הוא שותק, בין אם הוא מורה לו דרך בקולו, בין אם הוא מיסרהו בשתיקתו — הרי הוא האב האוהב שאפשר לפנות אליו ולהתחדש במגע עמו (לפי סארן קירקגור). ומשחלה התבהרות הזאת, בהתחזק האדם — הוא מתמלא שמחה ואושר. הוא מלא אכסטוזה: אור נגה עליו באפלה. הוא מודה, מהלל, מפאר, משבח, מרומם, קורא לכל היש, לאדם, לחי, לצומח, לשיר שיר תהילה לאלוהים. האור המחודש גורם לו להבין הכל ולרצות לתת ביטוי למה שהבין ולחלקו לכל אשר על פני האדמה. פרקי השמחה, האור, הם (כין השאר): ל"ג, ס"ו, צ"ב, צ"ה, צ"ח, ק"ג, קי"ג, קמ"ה — ק"נ. השמחה הזאת, האכסטטית, היא מעבר למצב הראשון, מצב הבטחון והשלמה.

מצב השמחה האכסטטית הוא מצב חולף. לאחר שהאדם אינו מסונוור הוא לומד להיות יום יום „בהשקט ובבטחה“, וזהו המצב שאליו יש לשאוף. הוא התווה הנצח, מלא הברכה, וזהו כמצב הראשון שעליו דובר לעיל.

מבחר לבית הספר

כשבעים מק"ן פרקי תהילים באים בחשבון ללימוד בבית הספר.

ואלו הם:

א', ב', ג', ו', ח', י"ד, ט"ו, י"ח, י"ט, כ', כ"ג, כ"ד, כ"ז, כ"ט, ל',
 ל"ג, ל"ה, מ"ב—נ"א, ס"ג, ס"ה, ס"ז, ע"ב—ע"ד, ע"ח—פ"ג, פ"ט—צ"ג,
 צ"ה, צ"ח, ק"ד, ק"ז, קי"א, קי"ד, קכ"א, קכ"ב, קכ"ז—קל"ב, קל"ז, קל"ט,
 קמ"ד—ק"נ.

נסקור את רוב הפרקים הנבחרים לבית הספר ונעיר להם הערות

קצרות:

מתחילים בפרק החכמתי המובהק, הוא פרק א'. הצדיק טוב לו. הוא כעץ השתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו. הרשע רע לו, הוא כמוץ אשר תדפנו רוח. פרק א' הוא מפרקי החכמה (על הסוג הזה עיין להלן בנאמר על ספר משלי). הפרק השני הוא היסטורי. אין איש יודע לקבוע את זמנו בדיוק, כשם שאין אנו יודעים לקבוע זמנם של רוב הפרקים ההיסטוריים שבתהילים, בכל אופן נתחבר בארץ יהודה בזמן שמרדו העמים מסביב, שהיו כפופים למלך יהודה. המשורר משתמש בביטויים מיתיים: — „ה' אמר אלי בני אתה, אני היום ילדתיך“, „נשקו בר“ (נשקו את המלך שהוא בן האלוהים). השימוש בביטויים מיתיים מצוי בספר. דוגמאות: „הר־ציון ירכתי צפון“, „סוד קדושים רבה“, „בני אלים“, „אלוהים נצב בעדת אל“ ועוד.

פרקים היסטוריים אחרים הם: פרק י"ח, שבו מתוארת הופעתו של ה' איש מלחמה לעזרת דוד ומדביר עמים תחתיו (השווה גם פרק קמ"ד); פרק ע"ח, שבהקדמתו מבאר מחברו, כותב היסטוריה בחרוזים, את ההיסטוריוסופיה שלו — לשם מה ולמה מספרים היסטוריה, אחר כך הוא מבאר את העברת העוז משבט אפרים לשבט יהודה בימי דוד ושלמה, אחרי שהקיץ כישן ה' וייסד את המלכות (ואת המקדש). פרק פ"ט, שמחברו מתאונן על האלוהים שהפר את הברית שכרת עם דוד, שחילל אותה בימי מלכי יהודה שאחרי שלמה. (אגב, מלחמת האלוהים באויביו,

ברהב ובעוזריו התנינים שייכת כאן להיסטוריה). הפרקים ההיסטוריים האחרונים הם: "על נהרות בבל" ו"בשוב ה' את שיבת ציון" (קל"ז וקכ"ז). בפרק על שיבת ציון ניתן ביטוי להפתעה שבשיבת ציון, משל, למה הדבר דומה? — לזרע בנגב שאין לו סיכוי רב ליבול ואחר כך באו פתאום אפיקי מים וצמחה תבואה ויש אלומות.

פרקים קוסמיים הם: פרק ח', שמודגשים בו שני הקטבים: "מה אנוש" ו"תחסרהו מעט מאלוהים" (הפסוק: "מפי עוללים ויונקים וכו'") אינו מובן, ויש לוותר עליו ועל פסוקים כיוצא בו); בפרק י"ט, נציין כקוסמי רק את החלק הראשון, כי החלק השני (החל מפסוק ח') הוא הימנון על ספר החוקים. (אגב, ענין זה נראה משונה בעיני האדם המודרני שספר חוקים משמש נושא להתפעלות ולשירה). הפרק המקיף המתאר את היקום ואת שילובו של האדם ביקום הוא פרק ק"ד. פרק קל"ט הוא פילוסופי ומוקדש לחוויה שהאלוהים הוא בכל מקום ובכל זמן ובכל מצב ואין מנוס מפניו.

יש בתהלים פרקים כהניים הקרובים לפרקי נבואה, שעיקרם בהתנגדות לפולחן שנעשה חיצוני ובהדגשת הצד המוסרי-הפנימי שבקרבת אלוהים. הפרק החשוב ביניהם הוא פרק ג' שהוא (עיי' בתחילת הפרק) תוכחה לכהנים הנחשבים לחסידים, הכורתים ברית אלוהים עלי זבח ובעצם הכל אצלם מן השפה ולחוץ. (כדאי להתעמק בפסוק 21: דמית היות אהיה כמוך). בפרק ט"ז על הראוי לשכון בהר הקודש (במקדש בירושלים) מודגש: דובר אמת בלבבו, וכן בפרק כ"ד על העולה רגל לירושלים נאמר: בר לבב.

פרק חשוב הוא פרק כ"ג, פרק "ה' רועי", האדם בוטח בה' ככבש הבוטח ברועו. "ה' רועי" הוא יסוד הפרק (כשם שיש פרק שיסודו הוא: ה' אורי, ופרק שיסודו הוא: ה' מחסי). הפסוק החשוב הוא: גם כי אלך בגיא צלמות לא אירע רע, כי אתה עמדי.

בפרק כ"ט מתואר היקום ביום הסערה: הרעם, הברק, המים הרבים, בקיצור: המבול. בניגוד לפרק ס"ה, שבו מתואר היקום ביום גשמי הברכה. (יופי מיוחד יש לסופו של הפרק ס"ה: לבשו כרים — הצאן, ועמקים יעטפו בר, יתרועעו אף ישירו). יש להמנע מלהשתמש בבטוי המקובל "תאורי טבע" לגבי פרקי תנ"ך, כי הטבע נהפך אצלנו לנתון סתמי, נטול

משמעות. ראוי להשתמש בביטויים: "יקום", או "עולם", או "קוסמוס" שהם קרובים יותר לעולם התנ"ך.

בפרקים האלפבתיים (כגון פרק קמ"ה הידוע בפי העם בשם "אשרי") נוהגים המחנכים להטיל על חניכיהם לבחור מתוכם בפסוקים הנוגעים ללב האדם, והצדק אתם, כי פרקים אלה אינם אלא אספים של פסוקים. התלמידים בוחרים בפרק קמ"ה בפסוקים כגון: קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, או: פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. (גם תלמידים שאינן להם כל מסורת דתית בוחרים תמיד בפסוקים הנכונים).

פרק שנחלק לשנים: מ"ב-מ"ג, שייך לפרקי הנרדפים. משתקפים ומשתלבים בו הנוף (מפלי המים) וסערת הנפש (וכן בראשיתו של פרק ס"ג). פרק מ"ד הוא תלונה על האלוהים, שזנח את עמו ללא כל הצדקה. (וכן פרק ע"ד ופרק ע"ט). בניגוד לנביאים המאשימים את העם בכל הרעות המוצאות אותו מדגישים המשוררים, מחברי הפרקים האלה, שהעם נאמן לאלוהיו ובכל זאת באו עליו צרות, ובכן ה' אשם בכך. בפרק מ"ו ובפרק מ"ח ההשקפה היא שירושלים לא תכבש ולא תחרב משום שהאלוהים שוכן בקרבה. (עיין פרק מ"ח פסוק 10: דמינו, אלוהים, חסדך בקרב היכלך. ירמיהו ונביאים אחרים התנגדו להשקפה זו). פרק מ"ז הוא מפרקי "ה' מלך" (וכן: צ"ג, צ"ז, צ"ט ועוד). הרעיון העיקרי בפרקים אלה — שהיו מיועדים, כנראה, לראש השנה — הוא שה' הוא מלך העולם ושופט העולם. הרעיון נעשה ערטילאי אצלנו. כדי להפכו לרעיון חיוני במידת האפשר יש להכיר ולהדגיש שבכל מקום שאנשי השלטון והשיפוט הם אחראים מבחינה פנימית בשעות ההכרעה — שם האלוהים הוא המושל באדם והשופט את האדם. בדרך זו עשוי הרעיון לקבל משמעות. פרק מ"ט הוא פרק של בית האבל. יש בו התבוננות בסוף האדם, במוות, והוא משרה רוח של דכאון. דומה לו במדת מה פרק צ'. רק בסופו מורגשת התעודדות. השיר ממעמקים (פרק ק"ל) כולו תקוה לפדות הנפש. פרק החרטה הוא פרק נ"א. הוא חוויתי עמוק. הביטויים הגדולים הם: לב טהור ברא לי אלוהים ורוח נכון חדש בקרבי; אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני. (יש שם גם מעין ויכוח עם האלוהים). פרק ע"ג תכנו כתוכן ספר איוב. מודגשת בו ההכרה שיסוד ההתמרמרות של הצדיק הסובל הוא בקנאה ברשע (עיין בפסוקים הראשונים של הפרק). סופו של הפרק כסופו של ספר איוב; ואני קרבת אלוהים לי טוב. בפרק ק"ז — בטווי

תודה של ארבעה שהיו בצרה ונגאלו ממנה: התועה במדבר, הכלוא בבית האסורים, החולה והמלח. בפרק קי"ד ניתן ביטוי לרושם שעשתה יציאת מצרים ביקום, שבזמן שהאדם הוא משולב ביקום — ההתרחשות באדם היא התרחשות ביקום כולו. פרק שבו באה לכלל ביטוי שלוות המשפחה הוא פרק י"ח ופרק שבו בא לכלל ביטוי המאורע של בחירת מקום המקדש הוא פרק קל"ב. בחירת המקום, שבו תתרכז העוצמה של העדה ובו תפגש עם האלוהים היא התרחשות גדולה בחיי העדה. כתוב "שמענוה", "מצאנוה". השמיעה והמציאה הן ממשיות. מציאת מקום המקדש פירושה קביעת זהותו וודאותו של המקום, שהוא מקום העוז והמנוחה, שהוא שער השמים (ותנאי האור והאוויר, הנוף והסביבה, והעליה עליו — הם עדות לכך). יש לסיים את הקריאה בתהלים בפרק האחרון (פרק ק"ג) ובפסוק האחרון: כל הנשמה תהלל יה הללויה.

מ ש ל י

לספרות החכמה שייכים הספרים: משלי, איוב וקוהלת וכן מזמורי תהלים אחדים ופיסקאות מספרי הנבואה, (כגון ירמיהו י"ז, 5—8).

ספרות החכמה היא ספרות בינלאומית שהיתה קיימת במזרח הקדום, בעמי התרבות הגדולים (שבין פרת וחדקל ובמצרים) והקטנים (בבני קדם, כגון באדום). הספרים שנכנסו לתנ"ך הם, כנראה, חלק קטן מספרות חכמה שנוצרה ביהודה וישראל. ספרות החכמה כללה את הנסיונות שאסף האדם במשך הדורות על החיים והעולם ואת המסקנות הנובעות מתוך הנסיונות האלה, כדי שישמשו לעצה, להדרכת הדורות הבאים.

החכמה כוללת סיכומים של הידוע מתוך הנסיון לגבי חיי היומיום של האדם ועצות כיצד לנהוג כדי להצליח (חכמה מעשית), וכן סיכומים של הידוע במדע הקדמון על הטבע. היא מציירת את הקוסמוס כפי שהוא נראה בעיני האדם ומראה כיצד מתגלה בו פעולתו של האלוהים (חכמה קוסמית). לחכמים תפקיד מרכזי בחיים והוא הדרכת הצעירים. הם מלמדים את מה שלמדו מן הנסיון, הם מקנים לצעירים קנה מדה וגישה לעולם. החכמה היומיומית היא תועלתית. היא אומרת: נהג כך כי זה מועיל לך, הנהג כך — מצליח. מי שאינו נוהג כך — נכשל בחיים. אבל

המועיל אינו המועיל במובן הצר, כי אם המועיל הוא האמיתי, הנכון, הראוי להיעשות. דרישתה של החכמה היא: עשה כך, כי כך ראוי לך לעשות, כך נכון לעשות, אם תעשה כך — תמלא תפקידך, תחיה כראוי. המועיל (הנכון, הראוי) נמדד בקנה המדה של החברה שיצרה את החכמה. הנחות היסוד היו ברורות ומובנות מאליהן לאנשים שחיו בחברה ההיא. יש ערכים, הכרות והרגשות הרצויים לאלוהים ולאדם והכל חייבים לחיות בהם. אין החכם מבאר את קנה המדה, את הנחות היסוד, את הערכים, באופן עיוני ושיטתי, אך הוא מלמד לעשות את המעשים הנכונים ומזהיר מעשות מעשים בלתי-נכונים. מתוך ההדרכה אנו למדים מה הם ערכי החכמה. החכם מגנה את השכרות, את הזנות, את העצלות, ומשבח את החריצות, את חיי המשפחה הטובים, את היושר. מגונים בעיניו הרמאות, הגזל, הגאווה, הציניות. הוא מזהיר מפני האשה הרעה. הוא מעריך את הדעת, היינו את הבנתו של אורח החיים. הדעת עוזרת לאדם לעמוד בפני הפיתויים הרבים שבחיים. הוא מזהיר את הצעירים מפני ההצטרפות לכנופיות השודדים (פרק א'). השודדים מדמים למצוא הון יקר ולמלא את ביתם שלל ויש ביניהם שותפות ("כיס אחד") ולדברים אלה יש משיכה רבה, והמורה המדריך מבאר לצעירים שרשת טמונה בכך והנופל בה ייכשל ללא תקנה.

האדם הנוהג על פי החכמה הוא הצדיק, החכם. הוא כעץ השתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח. מי שאינו חי לפי ערכי החכמה, הרשע, החטא, הוא כמוץ אשר תדפנו רוח; הכסיל והפתי שאינם מכירים בחכמה והלץ שהוא הציני הבז לחכמה הן הדמויות השליליות שבספרות החכמה.

החכמה היתה תורה. אותה למדו ועל פיה חיו. הנסיון אישר את הנחותיה בענין ההצלחה והכשלון, כי קנה המדה שלה וערכיה היו גם קנה המדה והערכים של בני החברה. הם הם שעיצבו את החיים; הצדיק זכה בהצלחה והרשע נכשל בחיים כי היה תלוש ולא החזיק מעמד.

אך היו מצבים בהם לא היה בחכמה ובחכמים כוח לקיים את החברה, להשפיע עליה ולעצב את דמותה; החכמים עצמם חדלו להזדהות ממשית עם דבריהם. הם חזרו על הדברים שקיבלו מבלי להזדהות פנימית עמהם, ועל כן גם לא יכלו לתת להם מובן וניסוח המתאימים לדורם. דברי החכמה היו לפראזה; רוב החכמים לא חשו שנוצרה סתירה בין דבריהם לבין

המציאות. הנסיון שוב לא אישר אותם: לא היה עוד קשר בין ההליכה או אי־ההליכה בדרכי החכמה לבין ההצלחה והכשלון.

על רקע הסתירה הזאת בין החכמה למציאות נוצר סוג חדש בספרות החכמה: הספרות הבעייתית. היא נוצרה על ידי חכמים שחשו בסתירה ורצו לפתור את הבעיות שנתעוררו אצלם כתוצאה מן הסתירה, ומתוך אמונה שעל אף הכל הערכים אמת הם, ולעתים באו להביע את הספקות שנתעוררו בלבבות ואת ההתמוטטות הפנימית. כך נוצרו הספרים: איוב וקהלת.

החכמה היתה רוחת בראשונה כתורה שבעל פה. החכם לימד והדריך בצורות שונות: במשל, בנאום, בפתגם, במליצה, בחידות. ברבות הימים נרשמו הדברים ונקבצו בקבצים (קבצי פתגמים ונאומים). למלכי קדם היו ספריות חכמה גדולות. בשבטי ישראל לא פסקה החכמה. ידוע ששלמה המלך אסף וגם יצר משלים רבים (מלכים א', ה' 9—13). בימיו העתיקו (תרגמו) כנראה גם קטעים מספרות החכמה המצרית. אנשי חזקיהו הוסיפו על האוסף של שלמה (משלי כ"ה, 1), ובודאי עסקו בכך גם מלכים אחרים ואנשיהם.

בספרות החכמה שבתנ"ך יש: חכמה מעשית, חכמה קוסמית וחכמה בעייתית. עיקר החכמה המעשית — בספר משלי. ספר איוב שייך לחכמה הבעייתית וכולל חלקים השייכים לחכמה הקוסמית. בספר קהלת שעיקרו חכמה בעייתית יש גם אוסף של פתגמים (חכמה מעשית). ספר תהלים כולל פרקי חכמה קוסמית. (הפרקים ח' וק"ד וקל"ט).

ספרות החכמה מקבילה בתוכנה לתורת משה והנביאים, אם כי ההעמדה (הביסוס) שונה בה. יראת אלוהים היא אחד מערכי החכמה, ויראת אלוהים היא בעצם תורת המוסר (עיין בראשית כ', 11). אחרי הריפורמות האידיאולוגיות והריפורמות בחוקים שהכניס משה בחייהם של שבטי ישראל במדבר זהה בישראל החכמה עם אורח החיים של "דעת אלוהים". החכמה התמזגה בתורת משה ונהפכה לחלק ממנה, אך גם כיום מורגש בה שהיא באה ממקור אחר.

דוגמאות לפתגמי חכמה מספר משלי שיש להשתמש בהם בהוראה:

י' 4, י' 5, י' 12, י' 19, י' 26, י"א 13, י"א 14, י"א 22, י"ב 4

י"ד 10, י"ד 15, ט"ו 17, ט"ו 18, ט"ו 18, ט"ז 32, י"ז 1, י"ז 14, י"ח

8—9, י"ח 17.

א י ב

כהקדמה לספר איוב נחזור על הרעיונות שכבר נוסחו לעיל. ההכרה הפשוטה המרכזית בספרות החכמה, ששיכרות וזנות ועצלות וכד' מביאות לידי דילדול הכוחות היא הכרה סטאטיסטית. היא גובעת אמנם מן הנסיון של דורות, איך אינה אישית-פנימית. היא נהפכה להיות פרובלמטית בספר איוב. רעי איוב מופיעים כפרופיסורים המורים את ספרות החכמה העתיקה כשהתרוקנה מתוכנה. דבריהם השיגרתיים ו"האובייקטיביים" הם כלליים, מופשטים, ואינם עונים על בעייתו האישית, הסובייקטיבית, האמיתית של איוב. שאלתו של איוב היא: מה יוצא לי מן החוקים הסטאטיסטיים של שכר ועונש? מה יוצא לי מן ההכרה שהשיכור, הנואף והעצל באים, בדרך כלל, על פי רוב, על עונשם? הרי אם יש רק מקרה אחד של צדיק הסובל על לא עוול בכפו — אין צדק מוחלט בעולם ואין ערך לחוקי החטא ועונשו. רק ה' המתגלה לאיוב בסוף הספר מפנה את איוב פנימה. הוא מביאו להבנת התוכן הפנימי של החטא ועונשו. מענה ה' הוא התעמקות בבעייה זו והוא ההישג העיקרי בספר. רעי איוב מביעים, באופן גבוב ובמליצות, תורות שהיו נכונות בזמן שהעדה היתה ממשית. דבריהם מעידים שמהו רקוב בדור ומשום כך מופיע רק איוב כאישיות אמיתית. אילו היו הרעים, שלמים בפנימיותם לא היה טעם רב לנאומיו של איוב. איוב הוא יחיד שאינו יכול להתקשר עם הדור ולהצטרף לתכמי הדור משום שאינו יכול לקבל אידיאולוגיה שפג כוחה, והצדק אתו. בספרות החכמה הקדומה השתקפה מציאות אמיתית, אבל אין ספרות זו עשויה להועיל לנו הרבה בחינוכנו, כי אנחנו חיים בדור כדורו של איוב. בספר איוב אפשר לרפא במידת מה את שבר האדם המודרני. משום כך ראוי ספר זה לתפוס מקום ניכר בחינוכנו. ספר איוב מעיד על דור תועה, דור שיש בו סתירה בין דברי החכמים לבין ממשות החיים. המציאות שבספר משלי היא שלימה יותר.

ההתעלות היא הישג גדול של יחיד. אבל ה"עץ השתול על פלגי מים" שבספרות החכמה הקדומה הוא נתון גדול. זהו תיאור של אישיות שלא עמדה בסכנת התפוררות, שלא נשקפה לה הסכנה להיות "כמוץ אשר תדפנו רוח" או "כערער בערבה". אבל נתון זה אינו נוגע כל כך לדור פרובלימטי כדורנו.

ספר איוב תופס איפוא בצדק מקום חשוב במסכת חינוכנו. ספר זה שייך לאותו החלק בכתבי הקודש המוקדש לאישים, בנגוד לחלק האחר המוקדש לעדות. החלק המוקדש לאישים כולל — מלבד ספר איוב — את רוב ספר בראשית, כמה מפרקי תהלים, פרקים מסויימים בנביאים ראשונים ואחרונים כגון ספר יונה וכד'. הצד השווה שבספרים ובפרקים אלו הוא שמתוארת בהם אישיות (יחיד), בשאיפותיה, בלבטיה, בכשלונותיה ובהישגיה, ואישיות זו השואפת, המתלבטת, הנכשלת והמשיגה את הישגיה משמשת דוגמה לאחרים, דוגמה לאישים בדורות רבים, ולפיכך היא נמצאת ראויה לתפוס מקום בכתבי הקודש. כי אישיות שהיתה ואיננה עוד — אינה ראויה לתפוס מקום בספר הנצח. איוב היא אישיות בלתי-אמצעית בסיפור, ב"מסגרת" של הספר (בפרקים א'—ב' ומ"ב), והוא גם אישיות אחראית, בעלת תוקף, אישיות שעמדה במבחן, בגוף הספר (בפרקים ג'—מ"א). אין אדם מגיע להיות אישיות אחרי שהתעוררו בלבו ספקות רציניים, אמיתיים (לא מחשבתיים, ספקולטיביים), כלומר, אחרי שנפגעה ודאות הקיום אלא במאמץ קשה ובחסד אלוה עליו. דבר זה אינו מתואר ב"מסגרת" של הספר, באגדה, אלא בגוף הספר.

העיקר ב"מסגרת" הוא תיאור של אישיות בלתי-אמצעית העומדת בנסיון ואינה נפגעת, של אישיות השרויה בקרבת האלוהים גם במצבים הקשים ביותר. המסגרת נכתבה בצורה עממית, פשוטה וסכימטית, בצורה שהיא בעצם הצורה הנכונה, אבל קל להשתחרר מתוכן המסגרת. "הרי אין זו אלא אגדה" — חושב הקורא בלבו ונפטר לשלום. האגדה היא נעימה, היא רומזת לך ואינה לוחצת עליך להיות נרמז. הרי ב"מציאות" אין בני אלוהים ואין שטן, ובינתיים אתה נהנה ומתענג על הסיפור. וגוף הספר חשוב לנו יותר כיום בחינוכנו. גם כאן יכולים להתחמק מעצם העניין ורוב בני האדם מתחמקים ממנו, אבל הדמיון בין עניינו לבין העניינים המעיקים עלינו בחיינו גדול הוא, ועל כן הספר לוחץ עלינו יותר ועל כורחנו אנחנו נרמזים במידת-מה.

עיקר קלקולם של הדורות האחרונים לגבי ספר איוב הוא שהעמידו את נאומיו של איוב במרכז: שמצאו פורקן לשיירי האלוהות שבקרבתם בנאומי המרד של איוב, ולא חלו ולא הרגישו שתלמידיהם שלא ניטעה בהם האמונה באלוהים כל עיקר — אינם מוצאים בנאומים אלו אלא חיזוק

לדעה הכללית המקובלת בלאו הכי, שמקרה עיוור שולט בכל ולית דין ולית דין.

נאומי איוב עולים על נאומי הרעים. דבר זה נכון הוא, כי כוונת המחבר היתה להראות עד כמה נדושים וריקים הם דברי ה"פרופיסורים" המלומדים, הבקיאים בספרות החכמה והמחדשים בה חידושים; משום שחסר להם היחס האישי לדברים, ועל כן דבריהם הם נשגבים וריקים כאחד. בניגוד לאיוב שדבריו אמיתיים משום שהם אישיים. אבל זוהי רק מחצית האמת, והמחצית השניה היא שכל נאומי איוב אינם אלא הכנה להתגברותו ולהיותו לאישיות בסוף הספר. הרעים הם מחוכמים ונמלצים, אבל אינם רציניים, אין הדבר נוגע להם ממשית ואיוב הוא רציני, ועל כן מרדו הוא אמיתי, והמרד האמיתי משמש רקע לביצוע התנועה העיקרית שבסוף הספר, ותנועה זו מן החיצוני אל הפנימי חשובה לנו בחינוכנו.

מענה אלזחים לאיוב — "מדרש" לפרקים ל"ח—מ"א

הקורא את מענה ה' לאיוב אינו מוצא בו אלא תיאור גדולתו של ה' שיצר בריות חזקות כלויתן וכבהמות, בריות העולות בכוחן על האדם, אינן נכנעות לאדם ואינן סרות למשמעתו, אבל אין אנו מוצאים כאן כל תשובה לשאלתו של איוב, ואין אנו מבינים למה הביאו דבריו של ה' את איוב לידי הודאה בצדקת ה'. חסר כאן הנימוק העשוי להוכיח ולשכנע, כי הרי ברור הדבר שאין להסיק מגדולתו של ה' על צדקתו. משל, למה מענה ה' לאיוב דומה? — לילד תם וישר שענש אותו המורה קשות. התאונן הילד לפני המורה ואמר: אדוני המורה! הנה אני וחברי: אני משתדל בכל כוחי למלא את חובתי ולהיטיב לכול וחברי הוא רע ומציק לכול, ובמקום לענוש אותי, הוא זוכה לשבחים ופרסים ועלי אתה מטיל ענשים חמורים. אמר לו המורה: איך אתה מרשה לעצמך למתוח ביקורת על מעשי? כלום אתה יודע דבר על תוכניותי הגדולות והחשובות ועל העמל והתבונה שהשקעתי בבית הספר? איפה היית ביסדי את בית הספר? וכו' וכו'. הילד אינו מכחיש את כל זה. הוא יודע שהמורה הוא חכם ממנו וחזק ממנו, אבל הוא דורש בירור בענין עונשו. הוא ממשיך להחזיק בצדקו ואינו ממרה את פי המורה, אבל הוא רוצה לדעת מה היא הסיבה האמיתית לעונש וזוהי זכותו האלמנטרית. במדרש שלפנינו נעשה ניסיון להסביר את מענה ה'.

ויען ה' את איוב מן הסערה — וכך אמר לו הקב"ה לאיוב: «העולם מתחילתו פראי היה ומשתער. יצרים איתנים שלטו בו. לא היה בו כל חוק וצדק, מעצור וויתור. הרהב אמר לבלוע את האדמה. גליו הסתערו עליה בחזקה. הוא הרהב, הוא התנין הגדול, הוא הים הסוער אשר דימה אז

בנפשו הגאה להציף את היבשה, אני הכנעתי אותו ואת עוזריו ושמתי חול גבול לים, חוק עולם ולא יעבור. בהכניעי את הרהב השכנתי חוק וצדק בעולם, שלא יתנפל הגבור על החלש כאוות נפשו. ואם תאמר: למה לא הובשת את הים, — הרי לא מחכמה שאלת זאת; כי הצדק אינו ביטול היצרים וביעורם. אם אין גבור וחלש, אם אין מתקיף ונתקף, אם אין יצרי-שלטון חזקים — אין כל משמעות לצדק. אילו הייתי ממית את בעלי היצרים האלה היה העולם כולו נטול משמעות מוסרית.

אני ה' יסדתי ארץ על מכוניה לבל תמוט. ארץ זו שלוחה היא, אוהבת מנוחה ואינה משתערת, לפיכך תמכתי בה בידי לבל תתמוטט, כי אני את דכא ושפל-רוח אשכון. נטייתי עליה קו וקבעתי את ממדיה למען השכין בה חוק ומדה, כי אוהב סדר ומשטר אנכי.

אני ה' יוצר אור ובורא חושך. כשהאירותי לעולם בפעם הראשונה בעת הבריאה וכן בשעה שאני מחדש בכל יום מעשה בראשית ומאיר לעולם וליושביו, הרי כל החיות הטורפות וכל אותם כוחות הרשע שהחושך הוא אורם בורחים מתוך חללו של עולם. כלום יודע אתה כמה כוחות כאלה היו בעולם וכמה מהם טמונים גם עכשיו, וגם בהיות הבוקר, בתהום, בקרקע הים, שם בגבולות הצלמוות והאבדון, וכמה מהם נמצאים עוד על פני האדמה במקומות הרחוקים מן הישוב?

אני ה' איש מלחמה. הקימותי וכוננתי את בית-הנשק הגדול אשר בשמים. בתדריו אצרתי שלג, ברד וכפור, קדים, רעם וברק כדי להלחם בקמים, בבעלי היצרים הגדולים אשר לא ידעו גבול וחוק; צדק, ויתור ורחמים.

אני ה' מכין מזון לכל חי. אצרתי מים בשמים להשקות את הארץ ולהצמיח בה אוכל ליושביה, כי טוב ומטיב אני לכל. אני ממטיר על הארץ מים במדה ומחלקם לטיפות טיפות. לולא המדה והחלוקה לא היה צומח כל עשב, כי אני ה' אוהב מדה וחלוקה, חוק ומשטר. אני מכין ציד לכפיר וללביא וליתר הטורפים, ופגרים וחללים לנשר ולעיט. ואם תאמר למה לא כליתי את חיות-הטרף האלה, — הרי שאלה זו דומה היא לשאלה מדוע לא הובשתי את הים.

אני ה' המחולל ומוליד, הקובע עת וחוק להריון ולידה, הנוטע בלב היולדת רחמים לפרי בטנה והנוטע בלב הנולדים את הרצון לעמוד ברשות עצמם, למען לא יהיו תלויים לעולם ביולדתם, כי גבול וחוק לרחמים

ולשעבוד, לרבות שעבוד של אהבה. אני מחיה וממית. חוק קבעתי שלא יתיו היצורים לעולם, כי לכל זמן וחוק.

אני ה' קורא דרור לבריות. לפי עניות דעתם של הטוענים נגדי הייתי צריך לבטל את היצורים של הבריות החזקות ולעשותן נכנעות, מושכות בעול ומוותרות, אבל לא כך היא דעתי. רוצה אני בקיום היצורים האלה ולא בביטולם. כשם שנטעתי בלב בריות אחדות את הסגולה להשתעבד ולהיות נאמנות לאדוניהן האדם, והנאמנות הוא ערך חשוב, כך נטעתי באחרות את ההתנגדות המוחלטת לכל שעבוד, את הרצון העז לעצמאות ולחרות, כי גם הרצון הזה הוא ערך גדול. אין אני רוצה שיהא העולם חדגוני ועני בערכים. הנה הפרא, הערוד, אינו מלווה את האדם ואינו נכנע ומשועבד לו. הוא כאילו בחר לשכון בערבה ולבקש אוכל לעצמו, כמה שימצא ואיזה שימצא, ואינו רוצה לשכון ברפת וליהנות מאוכל מוכן וטוב באבוס, ובלבד שלא ישתרר עליו האדם ולא יצטרך ללכת או לשאת משא או למשוך עגלה בזמן מסויים ובדרך מסוימת לפי פקודות בעליו. כמוהו כראם. גם הראם אינו רוצה להיות עבד לעולם, קשור בעבותות ומשדד עמקים. הוא כאילו מוחה ביד קרוביו הנותנים את חילם הרב לבעלי השדות. הוא מוותר על האבוס הטוב ואינו רוצה בשעבוד וזה חוקו. הנה הסוס הזה אשר נתתי עמך. הוא נכנע לך, אתה רוכב עליו והוא לן על אבוסך. ובכל זאת יש בו עוד גבורה והוד. הוא כאילו השלים עם המצב להיות עבד, אבל עוד יצרו בו, ובבוא מלחמה מתעורר בו יצר הגבורה, הוא זוקף את צוארו ומרים את קולו ושש אלי קרב. ובמרוצו הריהו כמגמא מרחקים. אין הוא מפחד מפני תרועת המלחמה, כי במלחמה הוא בא על סיפוקו כדג במים וכצפור במרומי האויר. הרי לך בריה שריסנתי את יצריה אבל לא ביטלתי אותם, כי גם יצר הכניעה טעון הגבלה. יצר כניעה שאינו מוגבל נהפך ליצר רע, לרשע. אני ה' רוצה בקיומם של יצר הגבורה ויצר השלטון, בראתי בעלי חיים שהיצורים האלה נמצאים בהם בשלמות וגובה להם והוד להם.

אני ה' הנותן לבריות בינה לחמול על בניהם, כי הרחמים הם חכמה. אבל גם מתנה זו לא נתתי לכולן. הרחמים משעבדים את המרחם ולא רציתי שכל הבריות תהיינה משועבדות לאחרים. הנה החסידה בשמים, אשר לא נתתי לה חכמה, עוזבת את ביציה על האדמה ואינה שמה אותן במקום מוגן. אין היא חוששת פן תרמוס אותן רגל החיות, כי לא בכל הבריות נתתי חכמה להבין ולדאוג לילדיהן. לולא ההבדלים שבין הבריות,

לולא טיפוח הערכים השונים לא היתה כל משמעות לכל הבריאה. צריך שיהיו הבדלים בכל, כי ההבדל הקבוע הוא החוק. בלבן של בריות אחרות נתתי חכמה ובינה יתרה, כנץ הבורח מפני הקור לארצות החמות וכנשר המגביה את קנו כדי להיות בטוח מפני האויבים וכדי למצוא מזונו בנקל, כי הנמצא במקום גבוה צופה למרחוק ובראותו אוכל הוא טס במהירות ולוקחו. בכל המעשים האלה לא השתתפת, בן אדם, לא היה צורך בהשתתפותך וגם לא היתה זו מועילה ולא כלום, כי דל הוא כוחך ומספר ימיך מועטים, אבל מקום הנחתי לך להתגדר בו כדי שתוכל להדמות לי דמיון כלשהו וכדי שתהיה משמעות לחיך. ומהו מקומך? — הכנעת רשעי האדם ורשעי החיות באמצעים המסורים לידך והשלטת חוק וצדק בעולמך. ריסון היצרים אשר באדם ובבהמה, דיכוי גאוותם לפי יכולתך, הוא תפקיד ההולם אותך. אבל גם עם גאים אלה עליך להתנהג בבינה. לא להמית את בעלי היצרים ולבער את היצרים, אלא להכניעם ולרסנם. נתתי בך בינה למען תוכל ללכת בדרכי. כשם שאני מרסן ומגביל יצרים ומשליט חוק וצדק בעולם הגדול, כך גם אתה מרסן ומגביל יצרים ומשליט חוק וצדק בעולם הקטן. וכשם שאני מקיים את היצרים: יצר הגאווה, יצר השלטון, יצר החופש ויצר הכניעה בעולמי, כך גם עליך לקיימם בעולמך. עולם שאין בו יצרים: לשלטון, לחופש, לכניעה, לרחמים ולאכזריות וכו' — אינו עולם.

ולמה אתה מתעצל למלא את תפקידך בבינה ובסבלנות כראוי ליצור כמודך, ותחת זה אתה מקשה קושיות לבטלה? אם אינך עושה את המוטל עליך לעשות, הרי אתה מאבד את עיקר ערכך. אם אני אעשה את מלאכתך, אם אני אמלא גם את תפקידך, הרי אני שולל ממך את ערך חיך, כי אתה נעשה על ידי כך מחוסר ערך. ולא די לך בזה שאתה פונה אלי בתביעה המעידה על חוסר דעת, בתביעה שאני אכרית את כל ה'רשעים' מן העולם, אלא שאתה מרשיע אותי, ובהרשיעך אותי דומה לך כאילו אתה מצדיק את עצמך".

הערה: בשעה שאנו קוראים את ה"מדרש" הוא עושה עלינו רושם. אבל אחרי זמן שוב אינו מניח את הדעת. שוב חוזרת השאלה: איוב, האיש הצדיק הסובל מפגעי הטבע ומרשעי בני אדם, המתמרמר על כך שהרשעים שבסביבתו הם מצליחים ומאושרים, כלום יוכל להצדיק על עצמו את הדין באופן נפשי ממשי על ידי כך שיכיר את התוכנית הכללית של הבריאה ואת התפקיד הכללי של האדם? מה מחוירים הדברים השכליים

והתוכניתיים לעומת הסבל הבלתי אמצעי ולעומת הרגשת העוול הבלתי-אמצעית הממלאים את נפשו. דעתו של האדם הסובל אינה פנויה לתשובות מושכלות מסוגה של התשובה הזאת.

ואע"פ כן — יש כאן מן התשובה, וכנראה שזה תוכנה העיקרי של התשובה שבספר, אלא שאין האדם מסוגל לקבל את התשובה אם לא תפס את המפנה שחל בנפשו של איוב. ה"מדרש" הבא מוקדש למפנה זה.

„מדרש" איוב

התפיסה שב"מדרש" הבא (שנתחבר לפי סארן קירקגור) שונה מן התפיסה שבאה לכלל ביטוי בכמה מנאומי איוב שלפיה הגיע איוב לויתור הגדול עוד לפני התגלותו של האלוהים ולא ביקש אלא לדעת את הסעם ליסוריו ולהיות בטוח שיש דין צודק ויש דיין צדק בעולם. גמצא שלא המיר אלוהים את משאלתו של איוב באמונה.

לפי ה"מדרש" שלפנינו היתה המשאלה אנושית וארצית, ובקשת הסעם ליסורים לא היתה אלא אחת מצורות הביטוי ל"מי יתנני כירחי קדם", ורק אחרי מענה ה' השיג איוב מה שהשיג, ככתוב: וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו. ואשר לכתוב: "ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן וגו' ויחי איוב מאה וארבעים שנה וגו'" — לשבר את האוזן בא, וללמדך בא שהיה ההישג ממשי, חיוני ומוחשי.

ויהי אחרי אשר שב ה' את שבות איוב פתח איוב את פיו ויאמר: מי יתנני כירחי קדם, כימים אלוה שמרני, כאשר הייתי בימי חרפי, בסוך אלוה עלי אהלי. — משאלה זאת גברה בנפשי המעוונה, ואילו נתקיימה, מיד היה הכל בא על מקומו בשלום, ולא היה קץ לתהילותי ולתודותי. אז היתה מגיעה שעה שבה הייתי מעיד בכל לבבי שהאלוהים הוא טוב ומטיב. אבל נפשי ויגזה בקרבי. היא היתה מסוערת, המשאלה מררה והמרידה אותה עד שביטלתי בקוצר רוח את הענוה, עד ששכחתי כי אני על הארץ והאלוהים בשמים. אחרי שנלאיתי לפתות את האלוהים בבקשות לטהטות, רציתי לכופ עלי את דעתי בוויכוחים סוערים, בשם הצדק והרחמים. משאלה זאת חשובה לי כל כך, הכל תלוי בה. לי היא כה חשובה ולא לוהים כה קל למלא אותה, כי הוא כלי-יכול. אבל המשאלה לא נתמלאה. לשוא ביקשתי. מנות. לא הנחתי דבר אשר לא נסיתיו בטרדתי העקרה. טיפסתי ועליתי על במותיה המסחררות של הציפיה, ברצותי לראות אם יש איזו אפשרות לקיום המשאלה, ובהאמיני שאמנם ראיתי אפשרות כזאת, מיד הייתי מוכן לכל מעשה ובלבד שימלא ה' את משאלתי. חשבתי כי יותן

לי ליצור את הממשי מתוך המסתבר, את החיים מתוך המחשבה, את הקיום מתוך האפשרות. חשבתי כי יונח לי אם אדע שיש גמול צודק, שיש שכר לפעולת אנוש. אבל כל אלה היו אשליות. חזרתי וירדתי למטה והתמסרתי לליאות המהממת של היסורים. והזמן הוסיף לזרום כמנהגו תמיד. עלה השחר וירד הערב, אך יום שאיפתי לא בא. עמלתי ויגעתי: התווכחתי עם האלוהים, השכסם והערב, תמיד ביתר חום, תמיד ביתר השראה. ובכל זאת לא בא הדבר לידי מימוש. התיאשתי. הייתי מביא את נפשי ליתר סבלנות, הייתי מביאה לערגון שקט יותר, אילו יכולתי להיות בטוח כי ימלא הנצח את משאלתי, אילו יכולתי להיות בטוח כי ינתן לנפשי סיפוקה. אבל הבטחון הזה נמנע ממני והסערה הלכה הלוך וגאה, עד אשר עיפה נפשי לשאתה.

ויהי כאשר הלאו המחשבות המטרידות והמשאלות העקרות את נפשי עד בלי די, נעשתה ישותי שלוה יותר. לבבי פיתח בקרבי חרש ובלי משים את הענוה הפותחת פתח לפדות הנפש. הכרתי מתוך הכנעה שאלוהים לא הולך אותי שולל, שהוא קיבל אותי, קיבל את משאלתי האנושית והמיר אותה בעבורי, שהוא נתן לי תחתיה ניחומים של ממש, מחשבת קודש. הוא לא נהג עמי שלא כהוגן במנעו ממני את מילוי המשאלות ובנטעו במקומן את האמונה. כי מילוי המשאלות עשוי היה לכל היותר לתת לי את העולם ובמקומו נתן לי את האמונה אשר בה התגברתי על העולם. אז הכרתי בחדוה ובכניעה, כי האלוהים, בוראם הכל יכול של השמים והארץ הוא טוב ומיטיב לכל, ולא זו בלבד שיצר עולם גדול ובו בעלי חיים עצומים וגאים, אלא עשה עוד דבר מופלא יותר: מתוך לבי קצר-הרוח ובן החלוף יצר מהות ללא דופי של נשמה שלוה.

או הודיתי בבושת-פנים כי טוב היה שהאלוהים לא נתן את עצמו להתפתות ולהשתכנע. אז תפסתי, מה נבער היה רצוני לשכנע את האלוהים. רציתי שמחשבותיו של האלוהים בדבר הטוב והמועיל לי תהיינה כמחשבותי אני ויחד עם זה רציתי שהוא יהיה גם הבורא הכל-יכול למען יוכל למלא את בקשתי. בקוצר רוחי הילדותי רציתי להשחית את הויית הנצח של האלוהים. אילו היו מחשבותיו כמחשבותי לא היה אלוהים. שאפתי לדבר שאין לשאתו אילו היה בא לכלל מימוש. מדי יום ביומו חדרו ללבי המעצור, האלם, התעיה והאבדון ולא מצאתי מנוס אלא בריב עם האלוהים,

אך מה שלא עלה בידי בעל המשאלה הבוערת, עלה בידי זה שהתייסר
בחרטה.

מגלת קהלת

מחבר מגילת קהלת הוא אדם שפנה פנימה, אבל פניה זו הביאה
תוצאות קשות. הפונה פנימה שאינו מצליח להשיג הרגשת חיים נכונה,
שאינן בה מתיחות, התפרקות ובריחה, הרגשת חיים שיש בה ברכה, שמחה
בהווה ונצחון על המוות (מוות נפשי במשמע, שהוא חוסר עוז, חוסר כוח
לחיות ולמלא תפקיד בעולם), עשוי להגיע לידי כך שכל החיים אינם
כדאיים. מי שפונה פנימה ואין בו רצון עמוק להגיע לגבוה, לאלוה, עשוי
להגיע להרגשה שהחיים הם נטולי טעם, כי התודעה שאינה מוקרנת על
ידי מרכז בעל עוז רב מתרוקנת ומתדלדלת. היא תופסת את החיים באופן
בלתי־תלוי בגבוה, באלוה, ומתקרבת לאפסות. כך אירע גם למחבר קהלת,
וכנראה היה לו חוג רחב של שומעי לקחו, כמו שנאמר: ויותר שהיה קהלת
חכם עוד לימד דעת את העם (י"ב, 9).

ההרגשות־הרעיונות שבספר מילאו, כנראה, תפקיד במעבר מעולם
התנ"ך לעולם שמצא אחר־כך את ביטויו בהלכה ואגדה, כלומר לעולם
שתחייב המתים נעשתה בו לאמונה עיקרית ושלימוד התורה קיבל בו את
אופיו המיוחד, עולם של בית־הכנסת ובית־המדרש.

זה מקומו ההיסטורי של הספר, אבל הספר יש לו ערך נצחי, משום
שהאדם המרגיש והחושב המופנה פנימה נתקל תמיד בהרגשות־מחשבות
על חוסר הכדאיות וחוסר הטעם בחיים. בפנימיותנו קורא לנו לא רק
האלוהים כי אם גם השטן והאפס. פעמים אנחנו מתגברים על השטן והאפס
ומתגלית לנו הממשות, אבל בשעת רפיון הם מתגברים עלינו ומושלים
בנו ולא עוד אלא שאנחנו משוכנעים שהצדק אתם. יש איפוא יסוד לכך
שהחליטו להכניס את קהלת לתנ"ך.

הספר כולל (בעיקר בפרקים ה'—ז') גם פתגמי חכמה מסוג הפתגמים
שבספר משלי, אך החכמה היא כאן על הסף של איבוד המשמעות. החכמה
המלמדת את האדם, המיעצת לו והמדריכה אותו כיצד להגיע להצלחה

ואושר נבנית ונהרסת כאחד, כי העצות הניתנות נשללות מיד. המחבר כדריך ונותן עצה, ועם זה אינו מאמין בערכה של עצתו. יש לעמוד על גישתו של המחבר לענינים הבאים: החזרה, השמחה, החכמה, הזכרון, העמל, והמוות.

החזרה מביאה אותו להרגשה-המחשבה של חוסר הטעם. «הכל הבל» — הכל אפסי וחסר-טעם, והנימוק משום ש«אין חדש תחת השמש», ועל כן אין יתרון בפעולתו של האדם בעולם. הכל חוזר: זריחת השמש, משב הרוח, זרימת הנחלים. דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת — בלי כל טעם. חיי אדם הם חיים של חזרה. הימים (הבוקר והערב), השבועות, עונות-השנה, חוזרים. יומו של האדם מורכב מפעולות חוזרות, החל בקימה, רחיצה, אכילה, הליכה לעבודה, עבודה עד השינה בלילה. בזמן שהרגשת החיים היא מלאה, מבורכת, הכל חדש. כל בוקר כבוקר הראשון, כל שבת כשבת-בראשית, כל עונה כנתינתה בראשונה. אין מוגיע ואין משעמם. אבל כשהרגשת החיים מדולדלת — «כל הדברים יגעים» (א', 8). הטעם וחוסר הטעם אינם גובעים בסופו של דבר מן החזרה, כי גם החדש עשוי להוגיע ולשעמם, אלא מקורם באישיות, בהרגשת-החיים שלה. ההווה החוזר יכול להיות להווה-נצח מלא-משמעות וגם למועקה נטולת-משמעות. הרדיפה אחרי החדש (אחרי הבידור, התענוגות, והעיסוקים למיניהם) שהביאה את קהלת לכלל יאוש מהחיים עשויה להביא את האדם לידי התבוננות ולמסקנה שאליה הגיע סארן קירקגור ושעליה עמדנו לעיל: «לאחר שסבב האדם ועבר את הארץ, מתברר אם יש בו האומץ לתפוס שהחיים הם חזרה. הוא לא יתרוצץ כילד אנה ואנה לצוד פרפרים, ואף לא יזדקף על בהונות רגליו כדי לחזות ביקר העולם, כי הוא מכיר ויודע אותו. מי רוצה לשמש לוח אשר כל רגע חדש רושם עליו כתובת חדשה? מי רוצה לשמש מטרה לכל חדש ופתלתול, ומי שואף להיות כמרכבה להנאה החולפת? לולא רצה אלוהים בחזרה, לא היה העולם בא לכלל מימוש, כי היה מתמסר לרדיפה אחרי תכניותיו הקלות של הדמיון, אבל הוא לא עשה זאת ועל כן העולם קיים. הוא קיים משום שהוא חזרה.

רק החדש מוגיע. הישן לעולם אינו מוגיע. כשהתודעה מלאה ישן היא השיגה את האושר. לאושר אינו מגיע אלא מי שמסרב להשלות את עצמו ולחשוב שהחיים צריכים לתת לו משהו חדש».

קהלת לא היה יכול להתקיים בחזרה. הוא מאס בה וברח מפניה (כלומר

ברח מפני עצמו) לתוך השטף של הדברים המתחלפים: לתענוגות, לעסקים, למחשבות. הוא ביקש דברים חדשים, מעניינים, מלהיבים. הוא ביקש את השמחה, אך מסקנתו היתה שגם היא הבל. "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה" (ב', 1—2). אין הרדיפה אחרי החדש ואחרי השמחה יכולה להיות בסיס לחיים, כי היא לאמיתו של דבר, בריחה, השכחה. בקהלת הוברר שאם מקווים למצוא בחדש, במהנה, את תוכן החיים — אין מוצאים בו את התוכן המקווה.

השמחה נתפסת על ידי קהלת באופן בלתי־תלוי באישיות ובחיים. קהלת רוצה בשמחה, הוא רוצה לשמות, והוא בעצמו נשאר כמסתכל בשמחה מבחוץ. שמחתו אינה מעורה בקיום. דבר זה אופייני כנראה לגישה של אנשי חוגו או לגישתם של רבים מבני תקופתו (דומה לגישתם של רבים בתקופתנו). יש שמחה הבאה מתוך הרגשה של ברכה, של מלאות, והיא קיימת באישיות היודעת את עצמה ואת מקומה בעולם. שמחה זו קיימת כשיש משמעות להווה של האישיות. היא קיימת גם באישיות שהתגברה על קשייה ומצוקותיה, על האפשרויות השונות (על הצורות השונות של ההתחמקות והבריחה מעצמה) ועל כוח המשיכה שלהן. היא קיימת כשהאישיות מתמזגת בקיום, במשפחה, בעדה. יש גם שמחה אכסטאטית המתעוררת ומתקיימת זמן קצר בלבד ומוצאת את ביטויה בריקודים מסוימים וכיו"ב. אבל כשאדם נמצא במצבו של קהלת לא תבוא עליו אלא שמחה מדומה, שמחה של השכחה. מטבעה של שמחה כזאת שאין לה קיום ושאחריה נשארת הנפש מרוקנת ומצוקתה גוברת, ואף על פי כן סבור קהלת ש"אין טוב כי אם לשמוח" (עיין ב', 24; ג', 12), כי רק שמחה מסוג זה נשארה לו.

בפרק א' (12—18) ובפרק ב' (12—14) מבואר יחסו של קהלת לחכמה. אם כי "יש יתרון לחכמה מן הסכלות", הרי "גם זה (גם החכמה) רעיון (רדיפה אחרי) רוח (לא כלום)", ולא עוד אלא שב"רוב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב". גם החכמה נתפסת כאן כבלתי־תלויה באישיות, בחיים. החכמה היא הסתכלות במתרחש, ראיית העובדות, הבנת החיים, סיכומם והערכתם. היא אינה חלק מן החיים. החכם (כאן: קהלת) עומד מן הצד ומסתכל בעולם. הוא רואה את הכל ומבקר את הכל. ביטויי האכזבה הם השיאים שהוא מגיע אליהם. הוא מסתפק בבקורת. מתיאש ופונה לדרכו. החכמה משמשת לאדם להסתכל ולהתבונן בחיים ולנתחם. את החכמה ככלי

שניתן לאדם לשם בנין חייו, לשם ביסוס חייו, לשם השתתפותו בעולם ולשם העלאת העולם אין הוא מכיר ואין הוא מרגיש. סיבת יאוש מהחכמה היא בעצם עמידתו מן הצד, באי־יכולתו להיות בתוך החיים.

בסוף דבריו על החכמה מתלונן קהלת ש"אין זכרון לחכם עם הכסיל לעולם, בשכבר הימים הבאים הכל נשכח" (ב', 16). הזכרון הוא לרבים דבר בעל ערך עצמי. חשוב להם שיהיה להם זכרון. הם מוכנים לחיות את חייהם אם ידעו שיזכרו אותם, והם מיואשים מן החיים אם לא יזכרום. אך יש גם גישה אחרת: יש אדם המרגיש שעליו לחיות את חייו כראוי מבלי להתחשב (ולחיות תלוי בכך) אם יזכרוהו אם לאו. העיקר לו שיחיה כראוי וידע למלא תפקיד בעולם. בטובים שבראשונים אשר היו לפניו הוא רואה מופת ופונה אליהם להיעזר בהם, ללמוד מהם בעת מצוקה, והוא יודע שכך יעשו גם האחרונים לגביו אם יהיה ראוי לכך. לפי הרגשתו הזכרון תלוי במשמעות החיים ואין משמעות החיים תלויה בזכרון.

קהלת אינו מוצא טעם בעמל שהוא עמל תחת השמש (ב', 18—23; ג', 1—11). וגם בזה הוא עומד ומסתכל מבחוץ. אין הוא מוצא סיפוק בהוציאו את אשר יש בו מן הכוח אל הפועל ובהשתלבו בעולם על ידי פעולתו, ולפיכך הפעולה אינה אלא טורח. ומן הצד האחר הוא נשאר תקוע בעצמו. הוא אינו מסוגל לעבוד גם למען בנו. הבן אינו ממשיכו, חלק מעצמותו, אלא אדם שיהיה אחריו (ב', 18). "מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני" (ב', 25). הוא בודד, רחוק, זר בעולם.

גישתו למוות: "הכל הולך אל מקום אחד, הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר" (ג', 20). העובדה שהכל מתים מבטלת את ערך החיים. קהלת רוצה לזכות בנצח, אבל הנצח שהוא מבקשו אינו קיים. ברור לו שהנצח אינו בהווה שלו, ועל כן הוא מבקשו במה שיהיה אחרי המוות, אך אין לו בטחון שהוא קיים אחרי המוות. בעיית החדלון מחריפה משום שההווה מתרוקן מתוכן, משום שהאישיות נותקה מן החיים ומעצמה ונעשתה בלתי תלויה בעולם. על רקע זה מסתברות האמונות בעולם הבא ובתחיית המתים שחודשו בישראל בימי הבית השני והבאות למלא את החסר לנפש. (הדעה שיתכן כי רוח בני אדם עולה למעלה ורוח הבהמה יורדת למטה) (ג', 21) אינה נזכרת בחלקים אחרים בתנ"ך. הראשונים רצו בחיים בעלי עוצמה שהרגשת הנצח בהם. הם ידעו שהדבקים בה' חיים כולם היום ולא ביקשו את הנצח בזמן שאחרי המוות).

בקהלת יש סתירות שהן ביטוי לתנודות נפשיות, ללבטים. המגילה הוכנסה לתנ"ך כי ראו בה ביטוי רציני, אמיתי, למצוקת אדם הפונה פנימה בתקופת משבר.

מדבריו של סארן קירקגור

דוגמה לכשלון האדם ניתנת במשל הבא „היה אשר הנך?” סיבת הכשלון היא ברצון בלתי מהותי להיות במקום אחר, במחשבה הנפוצה ביותר בקרב האדם שהאושר תלוי בהיות מישהו אחר ומשהו אחר, כאילו הדברים החיצוניים הם המכריעים וכאילו הדברים הצדדיים הם העיקריים. אולם ע"י הדברים החיצוניים והצדדיים מאבדים את העיקר. בפיסקה זו יש להדגיש שאין ההגשמה העצמית כשלעצמה האידיאל. דברי הצפור ונדידת השושנה אינם טובים אף על פי שהם נובעים כביכול מעצמותם. הרגשת העצמות אינה בעלת ערך אלא במקום שהעצמות היא המגע הממשי עם המוחלט, המחייב את בעל המגע לאורח חיים אמת.

היה אשר הנך!

פעם היתה שושנה שפרחה לה במקום נידח ליד מעין מים קטן והיתה ידועה יפה לחוחים אחדים ולפרחים אחדים בקרבתה. השושנה היתה נאה יותר משלמה המלך בכל הדרו וגם היתה שמחה כל היום וחסרה כל דאגה, מבלי שתרגיש בכך, ותוך רוב אושר זרם הזמן כשם שזרמו המים הזורמים ונעלמים.

באחד הימים בא צפור וביקר את השושנה. למחרת בא שנית, הוא לא נראה ימים מספר ואחר כך הופיע שוב. מוזר היה הדבר בעיני השושנה, מוזר ובלתי מובן. בלתי מובן — מדוע אין הצפור נשאר תמיד במקום אחד כשם שהפרחים נמצאים במקום אחד? מוזר — איך יכול צפור ללכת כל כך בשרירות לבו? אבל כמו שקורה לעתים קרובות, קרה גם לשושנה: היא התאהבה יותר ויותר בצפור דווקא משום שהיה כה שרירותי. הצפור הזה היה צפור רע; במקום להשתקע במקומה של השושנה, במקום לשמח עצמו ביפיה ולשמוח עמה באשרה התמים, רצה לעשות את עצמו חשוב בהרגישו עד כמה הוא חפשי, בלתי קשור למקום, ובעוררו את השושנה להרגיש עד כמה היא קשורה וכבולה. ולא זו בלבד, אלא שהצפור היה גם פטפטן וסיפר על כל המצוי בעולם — דברים נכונים

ובלתי נכונים. הוא סיפר שבמקומות אחרים יש המוני שושנות שהן הרבה יותר יפות, ששם השמחה והאושר, ששם שלל צבעים וזמרת צפרים שאין לתארם במלים. כך סיפר הצפור ואת כל אחד מספוריו אהב להפטיר בהערה שדיכאה מאוד את השושנה: שלעומת כל אלה השושנה היא אין ואפס, שהיא כל כך נטולת ערך עד שמתעוררת בכלל השאלה, בזכות מה, בעצם, היא מכנה את עצמה בשם שושנה.

כך נעשתה השושנה עצובה, וככל ששמעה מפי הצפור כן נעשתה עצובה יותר. היא לא ישנה עוד שלוח בלילה, ולא הקיצה עוד שמחה בבוקר. היא ראתה את עצמה שבויה וכבולה. זרימת המים היתה בעיניה משעממת והיום נעשה לה ארוך. היא החלה עתה, במרי רוחה, לעסוק במחשבתה בעצמה ובתנאי חייה. „אכן, יפה למדי“, אמרה לעצמה, „להקשיב לפעמים לזרימת הנחל, אבל לשמוע יום יום אותו קול, זה משעמם יותר מדי“. „יתכן שנעים הדבר“, אמרה לעצמה, „להיות לפעמים לבדד במקום נידח, אבל להיות נשכח כל ימי החיים, ללא חברה, או בחברתם של תוחים שאינם, בכל אופן, חברה נאה לשושנה, זאת אי אפשר לסבול“. „ולהיראות כה נטולת-ערך כמו שאני נראית“, אמרה השושנה לעצמה, „להיות כה נטולת-ערך כמו שאני בעיני הצפור. מדוע לא נבראתי במקום אחר, בתנאים אחרים? מדוע איני „כתר-הקיסר“?“, כי זאת סיפר לה הצפור: בין כל השושנים נחשבת „כתר-הקיסר“ ליפה ביותר וכולן מקנאות בה. השושנה הרגישה בצער שהדאגה תקפה אותה; אז דיברה בתבונה אל עצמה: אך לא בתבונה כה רבה שתבטל את הדאגה, כי אם שכנעה את עצמה שהדאגה מוצדקת. היא אמרה: „משאלתי אינה משאלה בלתי מתקבלת על הדעת. הן איני דורשת דבר בלתי אפשרי, להיות מה שאינני, למשל: להיות צפור. משאלתי אינה אלא להיות שושנה נהדרת, או מוטב: שאהיה הנהדרת ביותר“.

בינתיים שט הצפור אנה ואנה. ועם כל ביקור מביקוריו ואחרי כל פרידה גברה אי-המנוחה של השושנה. לבסוף מסרה עצמה כולה לידי הצפור. פעם, בשעת בין הערבים, החליטה שמחר בבוקר יחול שינוי ויושם קץ לדאגה. והשכם בבוקר בא הצפור, הסיר במקורו את האדמה שכיסתה את שרשי השושנה עד שנעשתה בדרך זו חפשיה. כשעלה הדבר בידו, נטל את השושנה תחת כנפיו ועף לו. הוסכם ביניהם שהצפור יביא את השושנה למקום בו פורחות השושנים הנהדרות, ושהוא יהיה לה לעזר

גם בשתילתה שם, למען תצליח על ידי שינוי המקום, על ידי הסביבה החדשה, להיות לשובנה נהדרת בחברתן של השושנות הרבות, או אולי להיות אפילו "כתר־הקיסר", המעוררת את קנאתן של השושנות האחרות. אך אויה! בדרך נבלה השושנה. אילו היתה השושנה מסתפקת בהיותה שושנה, לא היתה נעשית עצובה; אילו לא היתה נעשית עצובה היתה נשארת במקום בו פרחה בכל יפיה. אילו היתה נשארת שם, היתה היא השושנה עליה נאמר: "ראו את השושנות, אומר אני לכם, שגם שלמה בכל הדרו לא היה מלובש כאחת מהן".

אם יצחק האדם בחשבו על דאגתה של השושנה שרצתה להיות ל"כתר־הקיסר" יזכור שמתה בדרך. וחשוב נא, הוי אדם, שהדבר מעורר בכי אם אדם אין בו דעת למדי, והוא בוחר להיות עצוב כשושנה זו.

טוהר הלב *

טוהר הלב הוא ביטוי תנ"כי הממשיל את הלב לים. ולמה דווקא לים? כי העומק של הים הוא הטוהר שלו והטוהר הוא השקיפות; כי הים עמוק רק כשהוא טהור והוא טהור רק כשהוא שקוף. אם אינו טהור אינו גם עמוק, כי אינו אלא פני השטח בלבד, ואם אינו אלא מה שעל פני השטח, אינו שקוף. אבל כשהוא טהור בעמקותו ובשקיפותו אז אחת היא כמה זמן מביטים אליו, כי טהרו הוא קביעותו. על כן ממשילים את הלב לים, כי טהרו הוא להיות תמיד עמוק ושקוף. שום סערה אינה מעכירה אותו; שום רוח אינה מזעזעת את פניו; שום ערפל אינו מתפשט עליו; שום תנועה מפוקפקת אינה מתרחשת בו; שום ענן אינו מחשיך אותו. עליו לנוח שקט, שקוף עמוק. כשאתה רואה את טוהר הלב היום, מרומם הדבר את רוחך לראות בטוהר הים. וכשאתה רואה אותו בכל יום, אומר אתה: הוא תמיד טהור, והוא כלבו של הרוצה רק באחד. וכשם שהים בנוחו שקט, עמוק בשקיפותו, מכוון כלפי השמים, כך מכוון הלב הטהור, כשהוא שקט, עמוק בשקיפותו, כלפי הטוב. וכשם

* תאור של המצב האידיאלי של התודעה, מצב של עומק ושקיפות, ללא שטחיות, ללא סערה וללא ערפל, ניתן בפסקה "טוהר הלב". אין פקפוק, אין זעזוע, אין עכירות, הכל עמוק וצלול. זהו המצב שאליו נושא האדם הדתי את נפשו בתפילתו: "וטהר לבנו לעבדך באמת".

שהים משקף בטוהר מעמקיו את גובה השמים כך משקף הלב כשהוא שקט, עמוק בצלילותו, במעמקיו הטהורים, את הרוממות השמימית של הטוב. ואם חודר דבר קטן ביותר ביניהם, בין השמים ובין הים, בין הלב ובין הטוב, ותהי זאת רק אי־הסבלנות להחזיר את התמונה המשתקפת, אז אין הים טהור ואין הוא משקף את השמים בטהרה.

ד נ י א ל

המאור שבגלות (לשלושת הפרקים הראשונים בספר דניאל)

בספר דניאל אנו נתקלים בפעם הראשונה ביהדות הגלותית, בתפיסת חייה ובבעיות האופיניות לה: ההתגברות על סכנת הטמיעה בגויים, קידוש השם, הצפיה ל"קץ הפלאות" (וחישובי הקיצים), בקיום מיוחד במינו ובמאבק המיוחד במינו — במאור שבגלות. גם בעולם גלותי זה הנופל בכוחו מעולמם של אברהם, משה ודוד, — יש גבורה וחזון ובעיקר: עקשנות והתמדה. גם עולם זה הוא בעל תוכן רב.

הנושא של הפרק הראשון טיפוסי הוא לחיים הגלותיים. מדובר על יהודים המצטיינים בתחומים של תרבות זרה, כאן: בתרבות הכשדית, שהם משכילים בכל חכמה ויודעים ספר ולשון כשדים ויכולים לעמוד בהיכל המלך. אנשים אלה הם דוגמא ומופת לשמואל הנגיד, לחסדאי אבן שפרוט, הרמב"ם וכיו"ב. העיקר בסיפור הוא שאינם רוצים להתגאל בפתבג המלך וביין משתיו, ובגלל עצם הדבר שהם מקבלים זרעונים לאכול ומים לשתות, בגלל סיפוקם שאינם אוכלים מאכלי טריפה — מראיהם טוב יותר מהאוכלים את פתבג המלך. הקשר עם דמותו של יוסף בחצר פרעה ברור, אבל כאן נהפך הדבר לאורח חיים התופס מקום מרכזי בחיים במשך תקופה ארוכה. הסיפור הוא עדות לכך שיש עוד עוז ביהדות, שיש לה זכות קיום. אם יש אנשים מסוג זה, אם הם יכולים לעמוד בנסיון, סימן שהיהדות קיימת ושתתקיים.

בפרק ב': חלום הצלם שראשו מזהב, החזה והזרועות של כסף, המעיים והירכיים של נחושת, הרגלים של ברזל ושל חרס — פתרונו: המלכיות המושלות בעולם (דימוי שהיה, כנראה, מצוי בעולם הפרסי ואחר

כך בעולם הרומי). לבסוף באה אבן והורסת את כל המלכויות ומתחילה מלכות השמים, המלכות הנצחית. יש ירידה תדירית (מזהב לכסף, מכסף לנחושת וכו') ולבסוף הכל נהרס, ונבנית מלכות השונה מהן בתכלית והיא המלכות האמיתית (עיין גם פרק ז').

תפיסה זו היא בנין אב לתפיסות עולם שונות הבאות אחריה (ואפילו לזו של מרפס) והצד החיובי שבה הוא שהיא נותנת נקודה בטוחה שיאחז בה האדם והיא הנקודה שבעתיד. אחרי כל המצבים יבוא המצב הנכסף והוא נותן משמעות לכל המצבים. אחרית הימים נותנת משמעות לכל הימים. דורות רבים ניזונו מתקווה זו. ההווה עראי ובסופו של דבר יבואו ימות המשיח. יש בה בתפיסה זו משום חידוש לעומת התפיסה שבחלקי התנ"ך הקדומים. בדורות הראשונים לא היתה התודעה תלויה באחרית הימים ולא נסמכת על ימות המשיח. המרכז לא היה באחרית הימים, אלא בהווה (ההווה עיקר ואת הרצוי יש להשיג בו). בדורות המאוחרים לא היתה גישה זו אפשרית, ומשום כך לא היתה מוצדקת. יש לשער שאילו היתה היהדות המאוחרת בעלת גישה כזאת לא היתה יכולה להתקיים. יש להבחין בין חיים המכוונים בעיקר כלפי ההווה, אך יש בהם הכנה לחיי עתיד קרוב כמו החיים של שבטי ישראל במדבר שהיו מכוונים (לפי הכתוב בתורה) לארץ ישראל, לבין צפיה לחיים שהם (עשויים להיות) רחוקים בעתיד. ההבדל בין הכנה לבין צפיה ניכר בכך שהמצפה מוכרח לעשות בכל פעם מאמץ חדש כדי להתקיים, כי אין המקווה סמוך ונראה, וזהו המצב האופייני ליהדות שבגלויות.

פרק של קידוש השם הוא פרק ג': אי־רצונם של דניאל וחבריו להשתחוות לצלם הזהב שהקים המלך ונכונותם להיהרג ולא להשתחוות לצלם. (עיין גם פרק ו'). רבים נשלחו לכבשן האש ונשרפו ומעטים ניצולו במשך הדורות. וגם אלה שלא ניצולו הצילו בהישרפם את החיים ואת עדתם. יש לזכור שהעיקר אינו בעצם מסירות הנפש אלא באמונה שיש טעם למסירות הנפש, שידעו לשם מה מסרו את נפשם. הם ידעו (הרגישו) שאורח־החיים שבתורה הוא אורח־חיים ממשי, ומשום כך יש טעם ליהרג עליו. הם ידעו (הרגישו) שאף על פי שאורח חיים זה לא הושג על ידי עם ישראל בארצו ואף על פי שהיו ירידות והיה רפיון, הרי חלק ממנו הושג ויושג, והעיקר שהוא האמת. בבל אינה מכוונת כלל לאורח חיים זה, וגם לא מצרים, וגם לא המלכויות האחרות, וישראל בחר בו, ולפיכך יש להיאחז בו.

קידוש השם אינו מובן ומוצדק על רקע של חפץ הקיום של העם; הוא מובן ומוצדק על רקע של אורח-חיים אלוהי, על רקע של חפץ הקיום השלם שהנהרגים מגינים עליו, והוא טעם הקיום שהוא הקיום המטאפיסי וקיום העם כאחד.

שלושת הפרקים הראשונים מוקדשים לשלושה מוטיבים מרכזיים ביהדות הגלותית. המוטיבים האחרים הם: הכרתו של המלך הנכרי (נבוכדנצר) באלוהי ישראל (פרק ד'); נפילתה של אחת ממלכויות העמים ("מנא מנא תקל ופרסיך", פרק ה'); עת קץ (פרק י"ב. כנראה: נצחון החשמונאים). תוכנו של פרק ז' כתוכנו של פרק ב' ותוכנו של פרק ו' כתוכנו של פרק ג'.

ספר דניאל (כמגילת אסתר) נמצא בשולי התנ"ך. הוא שייך כבר לתחומה של היהדות המאוחרת (שגם אנחנו נמצאים עדיין בתחומה) ושעיקרה לשמור בעקשנות על המורשה של העבר ולחכות לבואה של ההתחדשות, לחידוש מפעליהם של אברהם, משה ודוד שהם עיקר התנ"ך.

נבוכדנצר נהפך לחיה

בפרק ד' בספר דניאל יש תיאור של אדם בעל שלטון ובעל חכמה במלוא יכולתו ובמלוא כוחו. בשיא כזה יכול להימצא לאו דווקא מלך. במצב זה גדולה הסכנה שירד לדרגה נמוכה, לדרגת בהמה, וזה העונש הגדול. כל התהליך המתואר אינו מוכרח להיות חיצוני, הוא יכול להיות גם פנימי. אין הכרח שיאכל את עשב השדה. הוא יכול לאכול את המאכלים שבני אדם אוכלים.

נבוכדנצר חוזר להיות אדם ממש, הוא מתואר כאישיות גדולה מבחינה פנימית (כמי שהכיר בבהמיותו), לא כמי שהשלים עם המצב. אם מפנים את תשומת הלב של הקורא בכיוון האמור כאן מקבל הסיפור טעם גם בשביל האדם המודרני.

אגרת נבוכדנצר מאת סארן קירקגור *

1. זכרונות אודיע מחיי, מימי היותי חיה על פני השדה ומלחך את עשב הארץ. אני, נבוכדנצר, לכל ממלכות העמים:

* מתוך "ציונים בדרך החיים".

2. בבל היתה העיר הגדולה, הגדולה בערי העמים כולן, אני נבוכדנצר, אני בניתי אותה.
3. לא היתה עיר נודעה כבבל ולא היה מלך נודע כמוני על-ידי בבל. היא תפארתי, היא כבודי.
4. משכן מלכותי האיר עד קצות הארץ; וחכמתי היתה כחידה, אשר החכמים לא יכלו לפתרה.
5. וכן לא יכול איש מהם לומר לי את פשר הדבר אשר ראיתי בחלומי.
6. והנה בא אלי הדבר, כי עלי ליהפך לחיה על פני השדה, הלוחכת את עשב הארץ, עד כי תחלופנה עלי שבע תקופות.
7. אז כנסתי סביבי את כל השרים וחילים. העמדתי צופים למען ימהרו להודיע לי בבוא האויב כאשר נאמר לי.
8. אך איש לא העז לגשת עד בבל הגאיונה. ואני אמרתי: "האין זאת בבל הגאיונה אשר אני, נבוכדנצר, בניתייה?"
9. וקול נפל מן השמים, ואני השתניתי מהר, כשנות האשה את צבעיה.
10. עשב השדה היה מאכלי, טל השמים ירד עלי ואיש לא ידע שאני הוא התייה.
11. ואני הכרתי את בבל וקראתי: "האין זאת בבל?!" אך איש לא הבין את דברי, כי היו כשאגת החיה.
12. ומחשבותי הטילו בי אימה. מחשבות אנוש היו מחשבותי, אך פי חסום היה; ואיש לא יכול להבין דבר.
13. ואני חשבתי ברוחי: "מי הוא השליט האדיר הזה, האדון אדוני, אשר חכמתו אין לה תקר, כחשכת הלילה וכעומק הים.
14. כחלום הזה, שהוא לבדו יודע אותו, ואת פשרו לא הגיד לאיש, והנה לפתע הוא בא על האדם ואוחזו בזרועו החזקה?
15. איש אינו יודע את מקום משכנו של השליט האדיר למען יוכל לומר: ראה, כאן הוא כסא כבודו; או למען יוכל לעבור על פני הארץ ולומר: ראה, כאן הוא גבול ממלכתו.
16. אין הוא שוכן סמוך לי, ליד גבולות ממלכתי. אין הוא סוגר עליה כסגור תומת ההרים את הארץ מסביב.

17. אין הוא שוכן בבית מקדשו; כי אני, נבוכדנצר, שדדתי את כלי כספו וזהבו ואת מקדשו השימותי.
18. איש אינו יודע מי היה אביו ואיך הגיע לשלטון. איש אינו יודע מי לימד אותו את סוד תקפו.
19. אין לו יועצים, מהם אפשר לקנות את סודו בזהב. אין איש אשר ימחה בידו ויאמר לו מה תעשה.
20. אין לו שליחי חרש, הבולשים ומבקשים למענו שעת-כושר; אין לו שליחים שאפשר לקחתם בשבי. כי הוא אינו אומר: מחר, הוא אומר תמיד: היום.
21. הוא אינו מתכונן כבן-האדם. הוא אומר רק: יהי, וכך הווה.
22. הוא יושב בשלוח ומדבר לעצמו. ולפני החגשמות הדבר אין אנו יודעים שהוא מתגשם.
23. הוא אינו דורך קשתו כדרך היורים שמפני חיציהם אפשר לברוח. הוא מדבר לעצמו והדבר מתגשם.
24. חכמת המלכים היא בידו כחומר ביד היוצר. משקל כוחם אינו עולה על משקל הנוצה.
25. אין הוא שוכן על הארץ ובכל זאת הוא השליט האדיר היכול לקחת את בבל ממני ולהותיר לי שארית, או יכול לקחת הכל ולא להותיר לי דבר, להיות לבדו השליט האדיר בבבל.
26. כך הרהרתי ברוחי הנסתרת ואיש לא הכירני. והמחשבות שבמוחי הטילו בי אימה, אימה אחזה בי בידעי כי כך הוא האדון אדוני כאשר אמרתי.
27. אך כאשר חלפו שבע שנים שבתי להיות נבוכדנצר.
28. אספתי את החכמים למען יבארו לי את סוד הכוח הזה, כיצד נהפכתי לחית-השדה.
29. אך כולם נפלו על פניהם ואמרו: "נבוכדנצר הגדול! חזיון שוא הוא זה, חלום-בלהות! כי מי זה יעז לעשות לך כזאת?"
30. חמתי בערה בי, על כל חכמי הארץ. צויתי להכותם ארצה בגלל סבלותם.
31. כי לאדון אדוני השלטון והכוח. אין עיני צרה בשלטונו ובכוחו. רצוני לשבח, להיות לו משנה, כי אני גולתי את כלי כספו וזהבו.
32. בבל שוב אינה בבל המהוללה. אני נבוכדנצר איני נבוכדנצר

- עוד. חיילותי אינם מעוז לי, כי איש אינו יכול לראות את האדון אדוני, ואיש אינו יכול להכירו.
33. בבואו יקראו הצופים לשוא, כי אני איהפך לצפור ביער או לדג במים ורק צפרים ודגים ידעוני.
34. על כן שוב אין אני רוצה להיות נודע על-ידי בבל. אולם בכל שנה שביעית חג יוחג בארץ.
35. חג גדול לכל העמים ושמו יקרא: חג ההשתנות.
36. איצטגנין יובל ברחובות לבוש כחיה.
37. וכל העם יקרא: "אדוני, אדוני, אדוני הוא השליט האדיר ופעלו מהיר כקפיצת הדג בים".
38. כי עוד מעט יהיו ימי ספורים ומלכותי תעבור כמשמרת לילה, ואין אני יודע אנה אבוא.
39. אם אבוא אל מרחקים בלתי-נראים, בהם שוכן השליט האדיר — למען אמצא חן בעיניו.
40. אם הוא הלוקח ממני את רוח חיי והופך אותי לבגד מושלך, כשם שהפך את כל אשר היו לפני, — למען ימצא בי חפץ.
41. זאת מודיע אני, נבוכדנצר, לכל העמים ולכל הממלכות, ובבל הגדולה תעשה את רצוני.

המרובה והמועט

לספרים עזרא ונחמיה, וחגי זכריה ומלאכי

קיבוץ בעל חזון-תקוה גדול ומציאות דלה היו שבי ציון בתקופת שלטון פרס*. בתודעתו — עם סגולה שבו בחר אלוהים בימי קדם ונתן לו ארץ טובה לנחלה והבטיחו שינצח תמיד את אויביו ויהיה רק למעלה. ובמציאות: העם אשר "כלביא יקום וכארי יתנשא" קיבל ממלכי פרס רשיון להקים את חרבות בית אלוהיו כדי להקריב שם קרבנות ולהתפלל לחיי המלכים ובניהם (עזרא ו', 10) ולעבד שטחים קטנים של אדמת

* כוונתי לתקופת שיבת ציון כולה ואיני מבדיל כאן בין שיבה ראשונה

לשניה.

מולדתו כעבדים המשלמים מסים רבים למלכיהם המושלים בגופם ובבהמתם כרצונם. תיאור ברור של המצב הזה נמצא בספריהם של עזרא ונחמיה: "כי עבדים אנחנו ובעבדותנו לא עזבנו אלוהינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס לתת לנו מחיה לרומם את בית אלוהינו ולהעמיד את חרבותיו ולתת לנו גדר ביהודה ובירושלים" (עזרא ט', 9). "הנה אנחנו היום עבדים, והארץ אשר נתת לאבותינו לאכול את פריה ואת טובה הנה אנחנו עבדים עליה, ותרבותה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאותינו, ועל גויותנו מושלים ובבהמתנו כרצונם" (נחמיה ט', 36—37). אין איפוא להתפלא על כך שהיו בקרב בני ישראל רבים אשר נמנעו מהשתתף במפעל הזה שכמוהו כאין ביחס לתקוה שבתודעת ישראל. חגי הנביא מדבר על כך: "אמרו: לא עת בא, עת בית ה' להבנות" (חגי א', 2). "מי בכם הנשאר אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון ומה אתם רואים אותו עתה, הלא כמוהו כאין בעיניכם (חגי ב', 3) * . אבל גם אלה שהחליטו להשתתף במפעל הרגישו בניגוד שבין החזון למציאות; הניגוד הזה היה לבעיית הדור. היו בין שבי ציון שני חוגים שכל אחד מהם חשב על עתידו של ישראל באופן שונה מחברו ודעותיהם של שני החוגים נשמרו לדורות בתנ"ך (בספרים: עזרא, נחמיה, חגי, זכריה, מלאכי, ישעיה חלק שני). דברי בפרק הזה העוסקים בדעותיהם של שני החוגים אינם חדשים וכבר נאמרו בצורות שונות על ידי אחרים, ואני חוזר עליהם משום שיש דמיון ידוע, ביתוד מבחינת המצב הפנימי, בין התקופה ההיא לתקופתנו ויכולים אנו ללמוד כאן מן העבר על ההווה **.

החוג הראשון הוא חוג הבונים "כורתי האמנה" (עיין נחמיה פרק י') ובראשם עזרא ונחמיה. הם השתמשו ברשיון הידוע של מלך פרס שפקד לבנות בית לה' אלוהי השמים בירושלים אשר ביהודה, בנו את הבית הזה ויצרו מסביבו ישוב יהודי קטן למען ישובו היהודים לשבת בערי יהודה איש באחוזתו (לפי נחמיה י"א, 3). כל עמלם היה לבסס את הישוב הזה מבפנים ולחזקו שיוכל לשמש התחלה לחידוש האומה. הם הרגישו וידעו שזהו דבר מועט ביחס לזכרונות והתקוה שבלב אבל נקטו בכלל: תפסת מועט — תפסת. מפעליו של החוג הזה היו: א) עליה של יהודים שידוע

* גם זכריה באמרו: "מי בז ליום קטנות" (זכריה ר', 10) כוונתו לחוגים האלה.

** ה"מדרש" הזה נכתב בשנת תש"א.

כי הם מזרע ישראל, כלומר: שיש להם ספרי יוחסין. זאת היתה דרישתו של עזרא. הוא דרש לבטל את נשואי התערובת. בזמן ההוא התערבו בני ישראל, ובעיקר בני השכבות הגבוהות (השרים והסגנים, הכהנים והלויים), בגויים, וזה גרם להחלשה מבפנים. עזרא אומר: „ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם (של הגויים) ובנותיהם אל תשאו לבניכם, למען תחזקו ואכלתם את טוב הארץ והורשתם לבניכם עד עולם“ (עזרא ט', 12). החיתון בנכרים הביא לידי כך ש„בניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם“ (נחמיה י"ג, 24) ועזרא דרש „להוציא כל נשים והנולד מהם“ (עזרא י', 3). העובדה שנשואי תערובת היו שכיתים בחוגים הגבוהים, כדברי עזרא: „ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה“ (עזרא ט', 2) ושמבני ישוע בן יהוצדק הכהן הגדול (אחד מ„אנשי מופת“, זכריה ג', 8) נשא נשים נכריות, עובדה מאלפת היא, כי כנראה לא עשו זאת מקלות־דעת בלבד כי־אם מתוך השקפת־עולם מסויימת, השקפת עולמו של החוג השני שעליו נדבר להלן. ב) חידוש הפולחן, ארגון מוסדות הכהונה וחידוש מסורת השבת והמועדים (עיין נחמיה י', 32—40). גם זה היה בעיקר מפעלו של עזרא. הוא קבע את סגנון החיים של הישוב. ג) ההגנה. ביצור חומת ירושלים. זה היה מפעלו של נחמיה. אנשי החוג הזה הגנו על הישוב בפני צוררי ישראל המופיעים פעם כאויבים וכותבים למלכי פרס אגרות־שטנה על ירושלים, העיר הידועה בספרי הזכרונות דברי הימים כעיר מורדת ומביאה נזק למלכים ולמדינות, כעיר שבה ישבו לפנים מלכים שהשתלטו על כל מדינות עבר הנהר (עזרא ד', 11—20), ופעמים כאוהבים הטוענים: „נבנה עמכם כי ככם נדרש לאלוהיכם ולו אנחנו זובחים“ (עזרא ד', 2). הסירוב לשתף את הגויים בבנין בית האלוהים אופייני הוא לחוג הזה. כבר זרובבל וישוע (יהושע) בן יהוצדק אמרו לגויים: לא לכם ולנו לבנות בית לאלוהינו (עזרא ד', 3), כלומר אנו בעצמנו נבנה את הבית ולא בשותפות עמכם. גם החשד שחשדו במקימי החומה שכוונתם ליסד מדינה עצמאית בעלת שאיפות אימפריאליסטיות, מאלף. החשד היה מופרז, האנשים האלה היו ריאליסטים ולא חשבו למרוד בפרס, אבל תקותם היתה שהישוב החדש יתפתח ויהיה למדינה בעתיד. נחמיה נהל את המלחמה בצוררי ישראל אשר „הכעיסו לנגד הבונים“, לעגו להם ואמרו: „היחיו את האבנים מערמות העפר והמה שרופות? גם אשר הם בונים אם יעלה שועל ופרץ חומת אבניהם“ (נחמיה ג', 34—35), כלומר: אין סיכויים לבנין.

נחמיה נלחם בצוררי ישראל שהפריעו בהתנפלויותיהם על הבונים. דבריו: „הלחמו על אחיכם, בניכם ובנותיכם, נשיכם ובתיכם“ (נחמיה ד', 8) הם פשוטים ומובנים לנו כיום כשם שהיו מובנים לשומעים אז. ד) חיזוק הישוב מבחינה כלכלית. המלחמה במנצלים את האכרים וגורמים לתמוטתו של הישוב. גם זה היה מפעלו של נחמיה. הפרק החמישי בספר נחמיה המוקדש לענין זה הוא אחד הפרקים החשובים שנכתבו בתקופה ההיא. גם הפקידים היהודים הגבוהים שמינה מלך פרס צריכים לדעתו לשמש מופת לכל העם אם יוותרו על משכורתם (נחמיה ה', 14—18). זאת עשו נחמיה ואנשיו.

היו, כנראה, בירושלים נביאים חווי חזונות שניבאו על חידוש מלכות יהודה הגדולה בזמן הקרוב (עיין נחמיה ו', 7), כי מלבד נבואות העידוד שנשתמרו בספר חגי, כגון „עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית“ וגו' (חגי א', 8), וההבטחה שהבטיח להם כי בהתחילם בבנין הבית יברך ה' את מעשי ידיהם (שם ב', 19), יש, כנראה, בנבואותיו של חגי גם רמזים לכך שתבואנה מהפכות ומלחמות אזרחים בעולם ואז תשוב מלכות יהודה לקדמותה: „אמור אל זרובבל אני מרעיש את השמים ואת הארץ והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חוזק ממלכות הגויים, ביום ההוא אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי ושמתיך כחותם כי בך בחרתי“ (חגי ב', 21—23). אבל דברים כאלה, לא היו מעלים בדרך כלל מן הלב אל הפה. עיקר העבודה היה לחזק את עמדתו הפנימית של הישוב והתקווה הגדולה לעתיד נשארה חבויה בלב. גם בדברי זכריה יש נבואות עידוד לבונים. הקריאה הראשונה בפרק הראשון בספר זכריה (א', 16) תכנה הוא: „שבתי לירושלים ברחמים, ביתי יבנה בה וקו ינטה על ירושלים“, בנין בית המקדש ובנין תומת העיר הם הדברים הטובים, דברי הנחומים שהשמיע המלאך לזכריה בראשונה, אבל עיקר פעולתו של זכריה הוא, כנראה, בתוך החוג השני, חוג מתקני העולם החולמים על הגשמת תקות ישראל בהפצת התורה הישראלית בין העמים.

היו נביאים שהתנגדו לדרכם של עזרא ונחמיה, כגון שמעיה בן דליה, נועדיה הנביאה ואחרים, שעליהם מספר נחמיה שהיו „מיראים“ אותו ומפריעים אותו במפעלו (נחמיה ו', 10—14). מצד אחד היו מראים על העובדה שהישוב הוא קטן וצורריו רבים ואין לו סיכויים להצלחה, ומצד אחר היו מראים על האפשרות להפיץ את תורת ישראל בגויים, ואם מפעל זה יצליח תפתר בעית ישראל מאליה. לחוג הזה השתייכו כל חורי יהודה שהיו מקורבים למתנגדי הישוב החדש וטוביה היה ראשם (נחמיה

ו', 17—19). לחוג הזה השתייך אלישיב הכהן הגדול שהיתה לו לשכה גדולה בבית המקדש והוא היה קרוב לטוביה והלשכה היתה בעצם לשכתו של טוביה (נחמיה י"ג, 4—8). נחמיה מספר שם: «ואבינה ברעה, אשר עשה אלישיב ואשליכה את כל כלי בית טוביה החוץ מן הלשכה». גם אחד מבני אלישיב הכהן הגדול היה חתנו של סנבלט החורני, ממתנגדי הישוב (נחמיה י"ג, 28)*. אין לחשוב, שאנשים אלה היו בוגדים וקלי דעת סתם, יתכן שהיו ביניהם כאלה שחלמו על תיקון עולם במלכות שדי, שרצו להפנות גם את רשעי הארץ אל ה' ורק במציאות לבשה אידיאולוגיה זו את הצורה המתוארת על ידי נחמיה בפסוקים הנ"ל. אפשר שמקורה של אידיאולוגיה זו הוא באכזבה שנגרמה לישראל על ידי שיבת ציון. המצב הריאלי רחוק היה מאוד מן התקוה הרבה שבתודעת העם; כי העמים משלו בישראל וישראל היה דל. אנשי החוג הזה רצו להגשים את התקוות הנושנות, לנצח את הגויים באידיאות, לפקוח את עיניהם ואז יכנעו ממילא, ואפשר גם שהיו בין הגויים אנשים שהושפעו מהם.

ההתנגדות לבונים וכורתי האמנה המתבדלים מן הגויים, וההכרזה על תעודת ישראל להיות עם ברית, אור לגויים, אלה היו עיקרי פעולתו והשקפתו של החוג הזה. לנבואות החוג שייכת כנראה הנבואה המעורפלת שבספר זכריה (ב', 5—9) הגומרת בפסוק: «ואני אהיה לה (לירושלים) נאום ה' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה», כלומר: אין צורך בחומת אבנים כי עוד מעט יכירו העמים במלכות אלוהים ויכבדו את עיר האלוהים. «ונלוו גויים רבים אל ה' ביום ההוא והיו לי לעם» (שם ב', 15), כלומר: גם העמים האחרים יהיו לחלק מעם ה'. «לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות» (שם ד', 6). הפסוק הזה, שמרבים אצלנו להשתמש בו, יתכן כי נכתב מתוך התנגדות לבונים ולנושאים בסבל ש, איש חרבו אסורים על מתניו» (נחמיה ד', 12). בדברי זכריה אנו מוצאים גם נבואות על שיתוף הגויים בבנין בית המקדש: «ורחוקים יבואו ובנו בהיכל ה'» (זכריה ו', 15). נבואות אלו מכוונות כלפי סירובו של החוג הראשון לשתף את הגויים בבנין: «לא לכם ולנו לבנות בית לאלוהינו» (עזרא ד', 3). לכאן שייכות גם הנבואות:

* נגדם מכוונים דברי מלאכי: «בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים, כי חלל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות» (מלאכי ב', 11—12).

„ונקראה ירושלים (בפי הגויים) עיר האמת” (זכריה ח', 3). „כה אמר ה' צבאות: עוד יבואו עמים ויושבי ערים רבות והלכו יושבי אחת אל אחת לאמר: גלכה לחלות את פני ה' אלכה גם אני, ובאו עמים רבים וגויים עצומים לבקש את ה' צבאות בירושלים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: גלכה עמכם כי שמענו אלוהים עמכם (זכריה ח', 20—23). גם בחלק השני של ספר ישעיהו (הכולל את הפרקים מ'—ס"ו) יש נבואות השייכות לחוג הזה: „פנו אלי והוושעו כל אפסי ארץ כי אני אל ואין עוד” (ישעיהו מ"ה, 22). „ויאמר נקל מהיותך לי עבד להקים את שבטי יעקב ונתתיך לאור גויים, להיות ישועתי עד קצה הארץ” (ישעיהו מ"ט, 6). כלומר: התפקיד לגאול את העם ולחזק את הישוב אינו ראשון במעלה וחשוב ממנו הוא התפקיד האמיתי להפיץ את תורת ישראל בגויים. „ואל יאמר בן הנכר הנלווה אל ה' לאמר: הבדל יבדילני ה' מעל עמו, ובני הנכר הנלווים אל ה' והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים” (ישעיה נ"ו, 3—7). פסוק זה יש לראותו כמכוון נגד מפעלים של אנשים מסוג עזרא ונחמיה. כוונתו היא, שיש להסיר את הגבולות שבין העמים ולשתף את העמים האחרים בבנין בית-המקדש כבית תפלה עולמי.

ומה אנו למדים מתולדות התקופות שאחרי תקופת שיבת ציון?

מה היה בסופן של תכניות שני החוגים?

הנבואות על הפצת תורתנו בקרב הגויים כהגשמת תקותנו וכפתרון בעייתנו לא נתקיימו. הנצרות שהיתה לדת עולמית קלטה לתוכה מוטיבים רבים מתוך תורת ישראל, אך עם ישראל לא נגאל על ידי כך. אבל מפעלים של עזרא ונחמיה הצליחו. העם עמד בנסיון ובנה את מולדתו. ואם יאמרו: הרי הישוב הזה נחרב אחר-כך על ידי הרומאים? יש לענות על כך: (א) שום ישוב ומדינה אינם מובטחים מפני חורבנות ולעולם אין בהם משום ערובה לקיום רצוף ומתמיד.

(ב) המלחמות נגד הרומאים מעידות על כוחו הגדול של הישוב שנוסד על ידי עזרא ונחמיה. ומן העבר אנו למדים על ההווה: רב-משמעות הוא הביטוי של ספרותנו העתיקה: מועט המחזיק את המרובה. זאת היתה דרכם של עזרא ונחמיה. ה„מרובה” הוא בתודעתנו. תקוות רבות וגדולות פועמות בנפש האומה וה„מועט” שבמעשה ההווה צריך להתחזק את המרובה.

ה ע ר ה :

המאמר על עזרא ונחמיה וכו' נכתב בתקופה בה היה ויכוח בין מחייבי ה"מועט" ודורשי ה"מרובה" בזמננו; זה היה הויכוח בין האנשים שראו חזות הכל בחיזוק הישוב העברי בארץ-ישראל ובהגנתו לבין אנשי "ברית שלום" שרצו שעמנו יהיה לאלתר ל"אור גויים".

כאן חוייב ה"מועט". עם הקמת המדינה נשתנה המצב, אך העמדה שבמאמר הזה היא נכונה גם עכשיו. אמנם מבחינה עקרונית צודקים דורשי ה"מרובה" שהצד הרוחני הוא הקובע והוא מסרתנו, אבל עמנו הוא קסן ומפוזר ואין עמדתו המדינית והכלכלית מבוססת כל צרכה, ועל כן מוכרחים להקדיש הרבה זמן ומרץ לצדדים החמריים והמדיניים כדי שיתחזק העם ותתחזק המדינה למען תוכל, בסופו של דבר, להמשיך במפעל ה"מרובה".

אם אין אחיזה מעטה ויש שאיפות גדולות ומנסים להגשימן — נכשלים. אך גם הנתקעים ב"מועט" אינם צודקים. כי על ה"מועט" להתקיים בשביל ה"מרובה".

החתחדשות בימי הבית השני

בתקופת שלטון פרס ויוון בארץ ישראל התגבש סגנון חדש בחיים היהודיים וכוחו ניכר אחר כך בימי החשמונאים, במלחמה ברומאים ובתקופות הגלויות הארוכות. בישוב הקטן בארץ שהיה תלוי בזרים לא התגברה הרגשת הרפיון. נוצרו מסגרות חדשות שאיפשרו את חידוש תוקפה של הברית בין ה' לבין עמו. היהודים הרגישו שאינם יכולים לחזור ולחיות כמו שחיו אבותיהם בתקופת הבית הראשון; שהם באים במקום אבותיהם אך אינם כאבותיהם. הם רצו להגשים את האמונה ולתקן את השגיאות באורח החיים של האבות, אך הרגישו שאין בהם די עוז למגע ראשוני עם היש האלוהי; וניסו להיאחז בזכרון, להיזכר במה שהיה, לא לחקות, כי אם לחדש את החיים במידה שהזכרון היה חי ואמיתי. ומאידך רצו להימנע מן הסטיות הרבות של אבותיהם — שנגרמו על ידי המגע הראשוני עם היש האלוהי. על כן נאחזו בספר התורה. בספר היתה כוונתם לתוכן החיוני של הספר ולא לאותיות כשלעצמן (לא היתה זאת פטישיזציה), ובכל זאת תפס הספר אצלם מקום יותר מרכזי מאשר בחיי אבותיהם. הצורות החדשות שנוצרו היו: לימוד התורה והקריאה בתורה לעתים מזומנות, התפילה והברכה בעלות הנוסח הקבוע ואחר כך בית הכנסת כמרכז. נתקבלה האמונה בתחיית המתים. בכל אלה יש פתויים לפטישיזציה, והיה הכרח להיאבק בפיתויים ולהתגבר

עליהם. הם ידעו שהאלוהים גילה את סודו ואת רצונו לישראל בימים ראשונים בתורת משה ועל ישראל לקיים את התורה בדיוק, לא רק לדעת את התורה, אלא לשמור ולעשות, לחיות לפי התורה, כי התורה היא גילוי השכינה, מורה הדרך האמיתי, לישראל בכלל ולכל אדם מישראל בפרט, והיא מקיפה את כל החיים, העיוניים והמעשיים. לימוד התורה נעשה עיקר. השמות: תורה, הבנה במקרא, פירוש, פשר, מדרש (ואחר כך משנה, תלמוד, הלכה) היו ברבות הימים לקטיגוריות היסוד של היהדות. לימוד — פירוש: להעמיק במשמעותו של גילוי השכינה ובמשמעות החוקים. מטרת הלימוד לדעת את רצונו של ה' בכל פעולה ופעולה של האדם, מה אסור ומה מותר, ומה לעשות במקרים של ספק. יש מנהגים רבים הנפוצים בעם — יש לשמור עליהם או לדחותם? צריך היה לחפש את התשובה לשאלות כאלה בתורה, ללמוד ממנה כיצד לעבוד את האלוהים. אבל הלימוד דורש גם הבנת המתרחש בנפש הדור, בנפש הכלל ובנפש היחידים. כדי לדעת את רצונו של ה' מוכרחים להסתכל עמוק בנפשות.

יש להעמיד תלמידים הרבה, אבל היחס האישי החי שבין המורה לבין התלמיד („שימוש תלמידי חכמים“) הוא העיקר ולא השינון עצמו. האידיאל הוא: שלטון התורה, השלטתה של התורה שהיא ביטוי לרוח האלוהים בחיי הפרט והכלל.

התפילה והקריאה בתורה (ובנביאים) החלו למלא את מקום הקרבת הקרבנות. בית הכנסת המופנה ירושלימה מתחיל למלא את מקום המקדש*. הסופר הדורש בבית המדרש מתחיל למלא את מקום הכהן, אשר מפיו ביקשו תורה, ושל הנביא, אשר מפיו שמעו דבר ה' בימים קדומים. נקודות עיקריות: קריאה בתורה בציבור, תלמוד תורה מסודר, תפילה מסודרת, בית דין קבוע. התגברה האמונה בתחית המתים. בעקבות הרגשת הרפיון שבקשר בין אישי העדה ושהוההנצח רצה היחיד להתקיים כיחיד, בחיים ואחרי המוות. הצפיה לאחרית הימים נעשית מתמדת ושולטת בתודעה, וכך התחזקה המשיחיות.

ואף על פי כן הוכח שההתחדשות בתקופת הבית השני היתה בעלת

* ריכוז הפולחן אינו עשוי לספק את הדרישה הנפשית הדתית של האדם מישראל היושב רחוק ממקום המקדש. הביקור שלוש פעמים בשנה הוא קשה או גם בלתי אפשרי לאנשים רבים הגרים רחוק מירושלים. לאדם יש צורך במקום קדוש שאינו רחוק ממקום מגוריו.

תוקף גדול. נוצרה עצמה רבה. החשמונאים הם עדות לכוחה של התחדשות זו. ממנה צמחה היהדות התלמודית והחזיקה מעמד לדורות. וגם כוחן של דתות העמים, הנצרות והאיסלם, מקורו ביהדות זו. זה היה מפעלם של עזרא ותלמידיו. עם אברהם, משה ודוד שייך עזרא לדמויות המרכזיות בישראל. הוא מצא את הדרך לחידוש החיים אחרי החורבן והניח את היסודות לקיום האומה עד היום הזה. התחדשות העם והמדינה בזמננו הביאה צורות ומסגרות חיים חדשות ותפקידנו כיום למלא אותן משמעות תנ"כית.