

חמש מגילות – מבט משווה

חמש מגילות – הקבוצה ואפשרויות פרשנותה כקבוצה

החומר הבסיסי בעניינה של קבוצת ספרי הכתובים הידועה בכינוי 'חמש מגילות' ידוע ומפורסם. הקורא יוכל למצוא סקירות קצרות וממצות אודותיהן בספרי יסוד, ספרי מבוא וספרי עזר ללימוד המקרא, ובמבואות לפרושים לחמש מגילות. חרף תפוצתן הגדולה של סקירות שכאלו, מרגישים אנו חובה לומר דבר מה בעניינה של קבוצת חמש מגילות, כרקע לנסיונות לעריכת השוואות מסוימות ביניהן, שיוצעו להלן.

מעבר לעצם היכללן בתנ"ך, נתייחדה הקבוצה כמאסף בעל משמעות דתית בגין זיקתה הידועה ללוח השנה היהודי. הכינוי 'חמש מגילות', שכה נשתגר בפנינו, איננו קדום, והוא מופיע לראשונה בטקסטים שונים ובפרשנות המקרא מימי הביניים, אך ראוי לציין, כי גם שם אין הוא שכיח.¹ חז"ל, לא זו בלבד שלא כינון חמש מגילות, אלא אף לא תפסון כקבוצה. הברייתא המפורסמת בבבלי (בבא בתרא יד ע"א) המונה את ספרי המקרא, אינה מכנה אותן מגילות ולא כורכת את חמשתן יחדיו, אלא מבכרת סדר אחר: "סידרן של כתובים: רות וספר תהילים, ואיוב ומשלי, קהלת, שיר השירים וקינון, דניאל ומגילת אסתר, עזרא ודברי הימים". וזהו בעיקרו סדר 'כרונולוגי' – תקופת השופטים (רות), ימי שלמה (קהלת, שיר השירים), החורבן (קינון-איכה), ושיבת ציון (אסתר), המשקף את זמנן המקובל במסורת חז"ל, הנשענת על שמות מחבריהן והמאורעות

1 בין פרשני 'מקראות גדולות' מצאנו דוגמה אחת: "ואין ככה החמש מגילות" (אבן עזרא לצפניה ג, כ, ד"ה: 'לעיניכם בעיניכם'). פירוש זה החשוב לענייננו יידון למעלה.
ראוי לציין, כי בימי הביניים הציגו את מדרשי חמש המגילות כקבוצה אחת, אך הללו זכו לשמות שונים. אחד מהם – 'מדרש חזית' (כנראה על שם הפתיחה לשיר השירים וקהלת) ומדרש אסתר.
ראו: מ"ב לרנר, אגדת רות ומדרש רות רבה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"א, א, עמ' לח. גם כינוי לספרי המדרש על המגילות, הכינוי העומד כאן לדיון 'חמש מגילות' איננו נפוץ.

המסופרים בהן.² בדרך דומה הלך גם תרגום השבעים. אמנם הוא אינו מכיר בחלוקה לנביאים וכתובים, אך שמר על הגיון בסיסי זה בהצמידו את רות לשופטים, את איכה לירמיהו ואת קהלת ושיר השירים למשלי.

בעריכת ספרי התנ"ך על-פי כתבי היד ניתן להבחין בשני נוסחים עיקריים – נוסח בבל ונוסח טבריה. בנוסח מסורת טבריה מופיעות המגילות בקבוצה לפי הסדר: 'רות, שיר השירים, קהלת, איכה, אסתר'. לעומת זאת, בנוסח בבל אין הן צמודות זו לזו: 'רות, תהילים, איוב, משלי, קהלת, שיר השירים, איכה, דניאל, אסתר'. זהו מבנה העוקב אחרי דרך הצגתן בברייתא בבבלי בבא בתרא.³ חשוב לציין, כי גם במסורת הטבריינית המרכזת אותן בקבוצה אחת נשמר ביסודו הסדר של הברייתא המתחיל ברות ומסיים באסתר. זאת, למעט שינוי קל, שלא כמסורת בבל ובברייתא בבבא בתרא, שיר השירים מקדים לפי מסורת זו את קהלת, ואפשר, כי משתקף בכך ניסיון לשינוי של הסדר המוכר כדי לבטא את סדר קריאתן המקובל לפי לוח השנה – שיר השירים בפסח וקהלת בסוכות.

הנה כי כן, הצגתן של חמש מגילות בתנ"ך בזו אחר זו, בסדר קריאתן במהלך השנה, אינה מקובלת מקדמת דנא. מאזכוריהן במקורות חז"ל ניתן לכאורה להבין, כי גם המנהג לקוראן במועדים השונים לא התפתח בבת אחת. קריאת מגילת אסתר מעוגנת בדברי המשנה במסכת מגילה, הרואה את עצם חובת קריאתה כדבר שאין צורך לציינו במיוחד, וכל שגותה הוא להפוך בדיניה, הראשון שבהם – שאלת מועדי הקריאה: "מגלה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבע עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר" (משנה, מגילה א א). כינוי איכה 'מגילה' ('מגילת קינות') וקריאתה בתשעה באב נזכרת בתלמוד הירושלמי: "רבי ורבי חיאי ור' ישמעאל בי רבי יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב תשעה באב שחל להיות בשבת מן המנחה ומעלה ושיירו בה אל"ף ב"ת אחד" (ירושלמי, שבת פט"ז ה"א טו ע"ג). ואילו קריאת רות (מכונה במדרש 'מגילה'!) רות רבה ב טו) ושיר השירים מוזכרת לראשונה בצד אסתר ואיכה במסכת סופרים (מקובל כי זמנה המאה השמינית), בהקשר של החובה לברך עליה: "צריך לברך ולומר על מקרא מגילה" (פי"ד ה"א). קהלת לא נזכרה ברשימת המגילות במסכת סופרים,⁴ ואין אנו יודעים אם

2 רש"י לבבא בתרא מפתח מוטיב זה באריכות: "רות קרמה 'בימי שפוט השופטים'. תהלים דוד אמרן, והוא קדם לאיוב, כמאן דאמר: בימי מלכת שבא היה. ואחר כך שלושה ספרי שלמה". והמעניין המעיד על עקביותו הרבה: "שיר השירים נראה בעיני שאמרו לעת זקנתו", רוצה לומר, הסדר הפנימי נשמר גם בין ספרי שלמה. אחר כך: "קינות ירמיה אמרן, שהיה אחר שלמה. דניאל אחר ירמיה, בימי נבוכנצר כנגלה. אסתר אחריו, בימי אחשוורוש. עזרא אחריו, בימי הירוש השני שעמד אחר אחשוורוש". וברי שהניסיון לכפות סדר היסטורי על הרשימה הוא מלא ומוחלט. למותר, לציין כי חלק מן הקביעות ההיסטוריות הללו לא יתקבלו היום, אך יסודיותו של רש"י ניכרת כאן בעליל.

3 י' עופר, המסורת הבבלית לתורה – עקרונותיה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 103.

4 בכתבי היד: מ' היגער במהדורתו השלים את קהלת על-פי מחזור ויטרי, עמ' 251.

היעדרה מכוון או שזו השמטה גרידא. ככל הידוע, נזכרת קריאתה של קהלת לראשונה במחזור ויטרי מן המאה האחת עשרה. כך נכתב בו בהלכות שמיני עצרת: "גומרין הלל וקורין קהלת אם עדן לא נקרא".⁵

אולם, חיבורם של מקורות אלו למעין מסגרת, שיש בה כדי להציג תהליך התפתחותי הצועד ממוקדם למאוחר, עשוי להטעות. אולי בתהליכים הקשורים לארגון התנ"ך, חמשת הספרים הללו לא התגבשו כקבוצה בבת אחת, אך יש לקחת בחשבון, כי בשלהי תקופת האמוראים בארץ ישראל – כבר היו חלק גדול מקבצי המדרשים של חמש מגילות ערוכים.⁶ לקיומם של קובצי מדרשים המוקדשים דווקא לספרים הללו חשיבות לענייננו. דומה בענייננו, כי קשה לשער התהוות של מדרש כקהלת רבה דרך משל ללא איזשהו בסיס ליטורגי, הווי אומר, יש לשער, כי הקריאה בציבור היא שהובילה לעיסוק הדרשני ולקיבוץ המדרשים לחיבור אחד. ניתן לראות אפוא את חמש המגילות כקבוצה שהביאה לפעולה מדרשית עניפה, ונוכחותם של מדרשי המגילות השונות כבר בשלב מוקדם יחסית בפעילות עריכת המדרש בארץ ישראל, עשויה ללמד על תפיסתן כראויות להיקרא בציבור.

ראוי לציין, כי במקור שהובא לעיל על קריאת מגילת קינות בתשעה באב נאמר: 'היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב תשעה באב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה'. 'פושטין' עניינו לימוד: "יושבין ופושטין – עוסקין בפירושה" (קרבן העדה, שם), והדעת נותנת, כי הכוונה לעיסוק בפשט. בתוספות לערוך: "ועוד עניין פשט באר המקרא או הלכה בדרך הישרה בלי פלפול".⁷ אם כן, אין זו קריאה בלבד, אלא התייחסות לטקסט במגמה לפרשו. פעילות פרשנית זו, כעולה מהמקור שלפנינו, הייתה צמודה למועד שבו עולה עניינה של המגילה. יש לשער, כי פעילות פרשנית מעין זו – לפי הפשט ולפי הדרש – הולידה את קובצי המדרש המפורסמים שזכו לימים בכינוי 'רבה'. בזמן שקשה להעריכו – 'אי-שם' בימי הביניים – ליקטו את קובצי המדרשים הללו והציגום זה בצד זה בכתב יד אחד המביא כבר את 'מדרש רבה' לחמש המגילות.⁸ לאחר המצאת הרפוס הודפס 'מדרש רבה' על חמש מגילות.⁹

5 מחזור ויטרי לרבינו שמחה, מהר' שמעון הלוי איש הרוויץ, עמ' 446.

6 אנו נוקטים ניסוח זה כדי להימנע מדירוג מפורט ומנומק של מוקדמים ומאוחרים. י' פונקל (דרכי האגדה והמדרש, 1991, עמ' 8), אפיין את חמשת המדרשים על המגילות כספרי מדרש ארץ-ישראל, ממה שמכונה בעיניו התקופה הבתר קלסית, שהיא תקופת ביניים שאין בה מסימני המדרש המאוחר. בתוך קבוצה זו ברור כי מדרש איכה רבה הוא הקדום ביותר.

7 ערוך השלם, אחי"ה, עמ' 457.

8 ראו למשל כתב היד ששימש את פ"ד מגדל בעבודת הדוקטור שלו: מדרש איכה רבתי מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית, ירושלים תשנ"ז, במיוחד בפרק ב'.

9 ראו: מ"ב לרנן, הדפוס הראשון של מדרש חמש מגילות, יד להימן: מחקרים בתרבות העברית לזכר א"מ הברמן ז"ל, לוד תשמ"ד, עמ' 209-312.

מדוע דווקא חמש מגילות אלו? ההנחה המקופלת בהתייחסות דלעיל לחמשת הספרים הללו היא, שאין בהם הרבה מן המשותף, סגנונם שונה, הן בכל הקשור לסוגה הספרותית והן בכל הקשור לאמצעי המבע המיוחדים. ואכן, בסקירות אודות חמש מגילות בספרי מבוא ופרשנות המגילות שבהם מתחייבת התייחסות למכלול, מקפידים לציין את ההבדלים הגדולים ביניהן.¹⁰ אשר על כן, נראה, כי רק 'הלוח' הוא הבריה המבריתן יחדיו. לכאורה, אכן קשה למצוא זיקה סגנונית או רעיונית מיוחדת ביניהן מעבר למה שמצאנו בין ספרים אחרים, וספק גדול עד מאוד הוא אם חוקרי המקרא ימצאו דמיון רב בזמנן (ההיסטורי!) ובנסיבות חיבורן. הגורם שכרכן יחד היה אפוא התפתחות המנהג לקריאתן במועדים מסוימים. אפשר, כי הרצון לחבר תכנים של 'כתובים' למועדים עומד מאחורי הכינוס הזה. בשני מקרים הקשר ברור ומיידי – אסתר לפורים וקנינת לתשעה באב. אשר לשאר, ניתן להצביע על קשר סביר. רות קשורה לשבועות בקשר של קציר לחג הקציר. שיר השירים קשור לפסח בקשר של האביב הרווי בפסוקים רבים של המגילה, ומנגד, הגיוני, כי דרשנותו האלגוריסטית המפורסמת תרמה לחיזוק זיקתו לחג ההיסטורי בה"א הידיעה – פסח. אשר לקהלת, הקשר לסוכות בעייתי יותר, אם כי אין להוציא מכלל אפשרות זיקה בין האווירה של תחילת החורף והציפייה לגשם לבין קטעים בספר המזכירים את הגשם ואת העבודה החקלאית.

הנה כי כן, הכינוס הוא של ספרים הקשורים למועדים, אך האם יש ביניהם גם קשר תוכני-רעיוני? ראוי בנקודה זו להביא את דברי רבי אברהם אבן עזרא המשווה שתי קבוצות ספרים – תרי עשר וחמש מגילות: "וקדמונינו ז"ל חברו אלו השנים עשר ספרים ושמום ספר אחד בחשבון כ"ד ספרים בעבור היות הספרים קטנים והם מטעם אחד, כי

10 למשל במבואו של יעקב קליין בסדרת 'עולם התנ"ך' הציג את המגילות כך: "שיר השירים הוא קובץ של שירי אהבה וגעגועים בין עם לעלמה שירים שנחברו בזמנים שונים. איכה הוא אוסף של קנינת, רובן מזמורים אלפבתיים, על חורבן ירושלים והמקדש ועל גלות בבל. רות הוא סיפור עממי קצר מימי השופטים על רות המואבייה ועל בעו מבית לחם, שהיו מאבותיו של דוד. קהלת הוא אוסף של הגיונות חוכמה על אפסות החיים והאדם ועל ההנהגה האלוהית בעולם, והם מנוסחים לרוב על דרך הפרוזה, אולם משולבים בהם יסודות פיוטיים, אסתר היא נובלה היסטורית קצרה על נס הצלתם של יהודי ממלכת פרס מהשמדה" (עמ' 8). ובפתחה לפירוש חמש מגילות בסדרת 'דעת מקרא': "שתיים מהמגילות עניינן סיפורי דברים, והן כתובות על דרך הפרוזה. רות עניינה מעשה שאירע בימי השופטים במשפחת אבותיו של דוד, ואסתר עניינה הצלת גולת ישראל בפרס בימי שיבת ציון וראשית בית שני. שלוש המגילות האחרות כתובות על דרך השיר. שיר השירים – עניינה האהבה שבין 'הידוד' ו'הרעיה', והוא סיפור תולדותיו של עם ישראל בדרך הסמל, קהלת – עניינה הגיונות על אלהים, אדם ועולם, ואיכה הוא קינה על חורבן הבית וגלות ישראל, ונטילת הכבוד והתפארת מהם".

בחיבור זה הכענו לא אחת השקפות פרשניות שונות מאוד ממה שמצטייר מאפיונים קצרים אלו. מכל מקום, הבאתם כאן נועדה להראות עד כמה חשובה הצגת השונות בין המגילות כפן חשוב בדין בפרשנותן.

כולם נבואות עתידות, ואין ככה החמש מגילות, כי איכה הפך שיר השירים" (פירושו לצפניה ג, ב, ד"ה: 'לעיניכם'). בין השנים עשר יש דמיון, שכן מדובר בקיבוץ ספרים קטנים, העוסקים בנבואות עתידות, מה שאין כן בחמש מגילות המציגות – אולי – צורך בסיסי לכנס ספרים קטנים, אך לא זו בלבד שאין בהן מן המשותף, ניתן אף להצביע על מתח פנימי ביניהן. עניין זה ראוי להרחבה. עמדנו לעיל על ההבדלים הגדולים שבין המגילות. כפי שציין אבן עזרא, אין דמיון מהותי בין המגילות, ואין מקום להשוותן לנביאים של תרי עשר. אולם אבן עזרא לא דיבר על הבדלים בלבד! בניסוח 'כי איכה הפך שיר השירים' רמז למתח בין המגילות, וזה מוביל להשוואה מסוג אחר, השוואה המודעת למתח בין יסודות דומים ושונים בטקסטים השונים, ומשחרת אחר המורכבות הרבה שנגזרת מתהליך ההשוואה. השוואה מהסוג הזה תעשה בתמציתיות להלן.

'איכה הפך שיר השירים'. הנה, הדימוי הפותח את מגילת איכה: "העיר רבתי עם היתה כאלמנה" (א, א) הינו ללא ספק המחשה פשוטה וציורית לברידותה: "ישבה ברד". ככזה הוא עומד בפני עצמו מובן ונהיר. עם זאת, ניתן כמובן לחדדו על רקע תיאורי האהבה של שיר השירים. נוראה היא האלמנות, אך נורא שבעתיים מצב 'היתה כאלמנה', כשמנגד מרחף האידאל של 'דודי לי ואני לו' (שיר השירים ב, טז)!

ועדיין, דומה שבכך לא תס עיוננו. בחינת פרק א' באיכה מגלה, כי דימוי האלמנה איננו ניצב בגפו. חבר הוא במשפחה שלמה של דימויים המבוססים על הצגה מעוותת של יחסי איש-אישה. כך ב"אין לה מנחם מכל אוהביה כל רעיה בגדו בה" (א, ב) עברנו מ'אלמנה' ל'נבגדת'. וב"על כן לנידה היתה הזילות כי ראו ערותה טמאתה בשוליה" (א, ח-ט) עוצבה דמות ה'מושפלת'. על רקע זה ההתייחסות המרובה לבתולות בפרק תואר באור שונה במקצת מהמקובל. 'תוגתן' איננה רק סמל לצער לבדו, אלא גם לחוסר מימוש האהבה וייחסי האישות. ובכך דומה ה'בתולה' דידן ל'אלמנה' וליחברותיה. וניתן להוסיף לרשימה גם את ה"שוממה" (א, ג), שבעקבות 'שממת' הקרקע ועל דרך המעתק המטפורי, אחת מהוראותיה – אישה עקרה ועזובה מינית (ישעיהו נד, א; שמואל-ב יג, כ). רישומן של הפחיתות וההשפלה עולה גם מתוך ציורים דוגמת הקריאה ליעובדי דרך 'ליהביט' ו'לראת את מכאובה' (א, יב), ביטויי 'עידה' ו'דווה' (א, יג; יז) ומשחקי לשון הקשורים בהם: "ולבי דוי" (א, כב), וביטויים משרש 'חמד' ("כל מחמדיה" א, ז; "נתנו מחמדיהם" א, יא). מדובר אפוא במדיניות סגנונית המביאה להדמיית ירושלים לאישה, שלא מימשה את נשיותה ואנושיותה. וזו מעוררת כמובן את השאלה מהי הדרך הנכונה למימוש זה. מכאן קצרה הדרך לראיית יחסי איש ואישה כסמל ליחסי עם ישראל וה' וכשבענייני חמש מגילות עסקינן – לפירוש אלגורי לשיר השירים.

מכאן לרוגמה נוספת, ש'מתח' את דברי אבן עזרא גם ל'קהלת הפך שיר השירים'. "שיר השירים אשר לשלמה ישקני מנשיקות פיהו" (א, א-ב). "שיר השירים" – הביטוי

הפוחת את המגילה, שהיקנה לה את שמה. בקהלת מצאנו 'סיר' ו'סירים': "כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחך הכסיל" (זו, 1). השוואת הביטויים מעלה, כי משחק מצלול לפנינו, והשאלה היא עד כמה ניתן להרחיק לכת בהערכת משמעותו. עקרונית, ניתן לטעון, כי כל אחד משני הביטויים קשור ל'פיר' של אדם. שיר השירים קשור ל'נשיקות פיהו' וה'סיר' וה'סירים' ל'שחוק הכסיל'. ושמה, מותר להמשיך ולגזור מביטויים אלו גם אמירה רעיונית המאפיינת את כל אחד מן הספרים. 'נשיקות הפה' מסמלות את האהבה, שאלה חותר שיר השירים, ו'שחוק הכסיל' את העיונות העזה לריקנותו של הכסיל. ולא זו בלבד, אלא ששתי פעולות הפה – שירה לעומת שחוק יוצרות בהיפגשן תבנית הנגדה המיטיבה להמחיש את מלוא עוצמת ההבדל בין שתי המגילות.

אפשר כי בדיון זה לקינו בניצול מופרו של חרות הפרשנית, אך בהעמדת שיר השירים וקהלת זו מול זו – השוואת ביטויים וחקירת מבני עומק המסתתרים מאחוריהם צפונה תועלת וברכה. מכאן מתבקשת חקירה יסודית, שתפתח אפשרויות פרשניות העולות מכך, ותגלה האם שיטה לפנינו, האם גילינו פרט מתמונה כוללת או שבדוגמה מקרית עסקינן. אולם, קוצר המסגרת מחייב הצטמצמות. נסתפק אפוא בהדגמה קצרה ותמציתית של מסקנות העולות מהשוואות בין מגילות הנוגעות במה שנראה בעינינו בעיות העומק שלהן.

מגילות של זהות

העלינו מספר נקודת דמיון סגנוניות העשויות לשמש בסיס להשוואת הספרים השונים הנכללים במסגרת של חמש מגילות. להלן נערוך השוואה, שיש לה כמה וכמה פנים פרשניות, אך ביסודה עומדת בעיית עומק המצויה בכולן – שאלת הזהות.

שיר השירים סובב לדעתנו סביב ציר ברור – זהותה של נערה, שיש בה כדי לייצג את היחיד ואף את החריג הנאבק על עיצוב זהותו, תוך חיכוך מתמיד עם נורמות חברתיות ותרבותיות האופפות אותו. קהלת מבקש זהות של אדם בנסיבות בסיסיות שונות לחלוטין. הוא מתמקד בעיקר במלך המייצג כוח ויכולת, המחפש משמעות לחייו תוך ניצול סמכותו, אמצעי, ובעיקר, חוכמתו. מבחינה זו קהלת מציג דגם הפוך לשיר השירים, שכן הזהות המבוקשת בשיר השירים היא של החלש, שכובדן של הנורמות החברתיות מאיים לפוגג כליל את ייחודו, מה שאין כן המלך שחיפושיו כרוכים בשאלות הזיכרון שיוחיר לדורות. ועדיין, באופן שיש בו מעט מן המתמיהה, יש קרבת מה בין שני ה'חריגים' הללו – זה כוחו בחולשתו, וזה חולשתו בכוחו.

ברות, אסתר ואיכה בולטת מאוד שאלת הזהות הלאומית, אך העיסוק ביחיד אינו נמצא מקופח. רות מייצגת גיבוש זהות של זר וחריג הנאבק נגד המסגרות הלאומיות והדתיות האופפות אותו ומציגות מוסכמות ומקובלות נוקשות, ובה בעת נאבק גם על

זכותו להרגיש את רגשותיו. באסתר מתבקשת כמוכן הזהות הלאומית השרויה במאבק עז נגד טשטושה, אך מבעד למסך הלאומי מבצצת גם שאלת מעמדה של הגיבורה הנשית שגורל האומה 'הוצב על כתפיה'. באיכה עולה שאלת הזהות של הפרט והכלל לנוכח קטסטרופה הרסנית המערערת סדרי עולם ומשבשת כליל את עולמם של הפרט והכלל. ההשוואות שתערכנה להלן מבוססות במידה רבה על תפיסות זהות אלו המאפיינות יסודות עומק בכל מגילה ומגילה.

בין שיר השירים לקהלת

כלי להיכנס לעובי הקורה בשאלה כיצד נתגבשו שירי שיר השירים לספר ומה הייתה משמעותו הדתית המקורית, דומה, כי בעומדם לפנינו הם מציגים עמדה מסוימת בנוגע לייחסי איש ואישה, ובמובן מסוים גם בין אדם לאדם. לדידנו אין השירים שבספר אלא שיח הבא לעולם בעקבות פרץ של רגשות, אך בה בעת, הוא מעצב רגשות. שיח, שבו נרתמת השפה האנושית כדי להגיע להכרה מלאה של הזולת בניסיון להגיע להתייחסות מלאה אל אישיותו (הרואה בהערכתנו זו דמיון לדרך שבה הסתכל מרטין בובר על משמעות השיח רואה נכונה!).

לכאורה, התיאורים ההרדיים עוסקים בגוף, אולם, דומה כי בכך מתגלות רק פניה החיצונית של הסוגייה. אמירות דוגמת: "הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד שניך כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה שכלם מתאימות ושכלה אין בהם. כחוט השני שפתותיך ומדברך נאה כפלח הרימון רקתך מבעד לצמתך" (ד, ב-ד), ועוד רבות אחרות, חורגות בהרבה מן העניין הגופני. מותר כמדומה להפוך את הקערה על פיה. הגוף איננו מטרת התיאור, אלא סיבתו. השפה האנושית מתגייסת להביע את נפש האוהב המשתקפת בראי הזולת, אף שהראי הוא ראי גופני.

זאת ועוד, ניתן לראות את דרך התיאור הזו כהפוכה לתיאור-חיקוי מדויק באמצעות פסל. תיאור הפסל בא להנציח את היופי בעוד שתיאור המשורר יוצר אותו. אם כן, השיח של שיר השירים הוא שיח יצירתי – הכרת הזולת תוך בניית דיבורך ולשונך, כלומר, בניית עצמך. אין תימה, שהשיח של שיר השירים הוא הרדי ושוויוני. לא הכול בעולם המקראי היו מקבלים את יוזמותיה של הנערה בשוויון נפש. הן נאמר: "כי ברא ה' חדשה בארץ נקבה תסובב גבר" (ירמיהו לא, כד. תנו דעתכם לפועל רב העוצמה 'ברא'!). אולם, שיר השירים אינו מחכה לעתיד, הוא פותח דווקא בדבריה: "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דרך מיין" (א, ב), והיא זו היוזמת את המפגש ביניהם, תוך רמיזה לנחישות הגובלת באיום: "הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים שלמה אהיה כעטיה על עדרי חבריך" (א, ז). במובן מסוים יש בכך כדי להמחיש את הממד השוויוני של בריאת הזכר והנקבה: "זכר ונקבה ברא אתם" (בראשית א, כז).

אם כן, כדי לממש את המצב האידאלי של 'זכר ונקבה ברא אותם' שקשיי מימוש עולים מחזון העתיד 'כי ברא ה' חדשה בארץ נקבה תסובב גבר', יש להעמיד כמטרה את השיח השוויוני של שיר השירים. השוויוניות בין בני השיח – הנערה ודודה, בולטת במיוחד על רקע העימות – יש שיאמרו 'בעיטה' – של הנערה כלפי המסגרות הסובבות אותה. מסגרות המציבות מוסכמות קבועות ונוקשות. ראשית, המסגרת המשפחתית המענישה והמבודדת: "בני אמי נחרו בי שְׁמֵי נָטְרָה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי" (א,1), ושנית, המאבק – פשוטו כמשמעו – נגד המסגרת החברתית הגלומה בשומרים: "מצאני השמרים הסבכים בעיר הכוני פצעוני נשאו רידי מעלי שמרי החמות" (ה,ז). ואולי ניתן להוסיף מסגרת שלישית – ארמון שלמה עתיר הנשים. עולמן של מסגרות אלו עולם זר הוא, שאינו פותח פתח להידברות, גדור הוא במחיצותיו ואין עמו הבנה לנפש היחיד. עולם שוחק ומבטל הוא, ואין הוא יכול ליחיד רק כשזה קנה לו בן שיח. הנערה הממשיכה בחיפוש בחוצות ירושלים הביסה את השומרים, ובסיימה: "כרמי שלי לפני" (ח,ב) ניצחה גם את הכבלים המשפחתיים.

המאפיין החשוב של דפוס השיחה בשיר השירים הוא אינסופיותו. מדובר בחיפוש שאינו מסתיים. זהו חיפוש מודע כשברקע מונחת ההכרה בחשיבותו. הוא פותח בהתחמקות הדוד, שאינו נכנע ל'איומי' הנערה המכרות שתגלה את מקומו: "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרעים" (א,ח), ומסיים בקריאת הנערה: "ברח רודי ודמה לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים" (ח,יד). השיחה המכוננת הכרה ואהבה מתמידה לעד – אין בה נקודה סטטית.

גם את קוהלת ניתן לפרש כשיח, אך אין הוא שיח עם הזולת, אלא שיח האדם עם עצמו: "דברתי אני עם לבי" (א,טז). גם שיחו של קוהלת עם קוהלת מתבצע על ידי חיפוש, אך שלא כשיר השירים מוביל קוהלת להעלאת אפשרויות למציאת משמעות ולפסילתן. קביעתו בראש ספרו: "הַבֵּל הַבְּלִים אמר קהלת הַבֵּל הַבְּלִים הכל הֵבֵל" (א,ב), יפה גם כדי לסכם את חיפושיו, ובמובן מסוים זוהי אכן חתימת הספר, שכמוהו כשיר השירים יש בו צד של מעגליות. אולם, כפי שבשיר השירים המעגליות איננה מלאה, כך גם בקוהלת יש מקום לתפיסה שעל רקע המעגליות המתבקשת, מעניקה לחיפוש גוון חדש. משחק-מדרש לשון לפנינו 'הבל הבלים' לעומת 'שיר השירים' – שתי סמיכויות המציינות את המופלג. ההבל המופלג לעומת השיר המופלג. ההבל, שיש בו כדי לשחק, לייאש, לעומת השיר, שיש בו כדי לקדם, ליצור, לשבור נוקשות של מסגרות משתקות. בנקודה זו מעניין לבחון את השקפתו של קוהלת על החידוש. קוהלת סומך ובטוח: "מה שהיה הוא שיהיה יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים..." (א,1), ואילו בשיר השירים המפגש המתמיד עם מושא האהבה, הרצון לדעתו, והפלא הגדול של השפה האנושית, מובילים ליצירה מתמדת ולתהליך אינסופי של חידוש. מעניין לא פחות

ניתוח פרשנות הטבע בשני הספרים. קוהלת רואה את המחזוריות בטבע: "זורח השמש ובא השמש" (א,ה). בכפיפה אחת הוא כורך את המחזוריות בהיסטוריה: "דור הולך ודור בא" (א,ד). המסקנה המתבקשת: "ואין כל חדש תחת השמש" (א,ט), וההשלכות לגבי הפרט: "עת ללדת ועת למות" (ג,ב), כפי שהיה מימות עולם. לעומת זאת, שיר השירים רואה טבע אחר, ליתר דיוק, מפרשו אחרת: "נצא השדה גלינה בכפרים נשכימה לכרמים נראה אם פרחו גפן פתח הסמדר הנצו הרמונים" (ז,ג-יד). קוהלת רואה את המחזוריות, ואת זו ניתן לפרש כחוקיות, והחוקיות הופכת את הפרטי לכללי. חוקיות מוצלחת יכולה לנבא את הבאות. איננו נכנסים כמובן לתוקף הפילוסופי של קביעה זו, אלא לתחושה הפשוטה וליישומה בחיי המעשה. ועל כן, המודעות לחוקיות מצמצמת מהותית את האפשרות לחידוש. ההסתכלות בטבע בשיר השירים פנים אחרות לה, היא באה כדי לתארו. יש בו מתאָר ומתואר, הנמצאים ביחסים של הידברות. האדם בוחר מה ואיך לראות, וכיצד לתאר. נוצרת 'שפת טבע' במשמעות הספרותית. בשני הספרים הטבע נבנה על ידי האדם המגלה אותו, ואיננו שותף עצמאי בתהליכי פריין, כפי שהאמינו עובדי אלילים בעבר.

קוהלת בחיפושיו מגלה חיבה יתירה לעבודה במיוחד לחקלאות: "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל" (ה,יא); "ויתרון ארץ בכל הוא מלך לשרה נעבד" (ה,ט). ולא היסס להקדיש מקום לכמה מאמרים ופתגמים המבוססים על חוכמת החיים של האיכר (יא,א-ו). אכן, יפה היא החקלאות המשלבת פשטות וחריצות, שאולי דווקא בהן טמון הסיכוי לכונן חדשנות מסוימת בעולם האנושי. הכוונה כמובן לחדשנות במובן של החוויה האנושית העוקבת אחר הגדילה והצמיחה, ובהיותה תלויה בגשם, חשובה חוויה זו המכבירה על אפשרויות הצבירה המובילות לעמל שנוא נפשו של קוהלת. החקלאות הכרוכה בקבלת עולו של לוח השנה מחזקת כמובן את תודעת המחזוריות, וזו נושאת במהלך חיפושיו של קוהלת אופי בעייתי. אך המחזוריות, שאיננה ניתנת להישתנות משמשת רקע לפעילות האנושית הפשוטה מלאת התוכן, הפשטות והתום, שמעניקים קיום מלא משמעות. כל זה לגבי קוהלת. לעומת זאת, בשיר השירים הרקע חקלאי משמש זירה לפעילות אנושית – מופלאה – האהבה! אין זו פעולה סטטית, הטבע המתחדש משמש מקור השראה בלתי נדלה למכמני האהבה האנושית.

ביטוי לרעיונות הללו עולה מתוך השוואת מוטיב ה'גן' בקוהלת ובשיר השירים. בקוהלת הגן תופס תפקיד מרכזי ברשימת מרכיבי ההתנסות ברכישה: "הגדלתי 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" (קוהלת ב,ד-ז). הגן – מעין חיקוי לגן עדן הקדום – מהווה אמת מידה לייחודו הרכושני של המלך ומבליט את

עושרו. שלא כגן ערן הקרום, הוא מהווה הבלטה של היחיד, ולא של כלל האנושות (מסומלת באדם הראשון). שהגן ניטע למענה על ידי ה'. במובן זה מזכיר הגן של קוהלת את 'גינת המלך' של מגילת אסתר. לעומת זאת, בשיר השירים, הגן שעיקרו גן הבשמים מהווה זירה לאהבה, ובמובן זה זהו גנם של שניים: "גן נעול אחתי כלה גל נעול מעין חתום. שלחך פרדס רמונים עם פרי מגדים כפרים עם נרדים. נרד וכרכם קנה וקנמן עם כל עצי לבונה מר ואהלות עם כל ראשי בשמים. מעין גנים באר מים חיים ונזלים מן לבנון" (ד, יב-טו). גן המבליט אנוכיות הוא גנו של קוהלת, שונה בכל מגן האהבה של שיר השירים!

ועל רקע תיאור האהבה בשיר השירים ראוי להזכיר, כי בקוהלת מצויים תיאורים שיש בהם שלילה בוטה של דמות האישה: "ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה. ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון. אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז, כו-כח). קוהלת הלכו בסבך סתירותיו יוכל גם לומר: "ראה חיים עם האשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך כי הוא חלקך בחיים ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש" (ט, ט). ולדידנו, ברגע שהכיר באהבה אמר: 'ראה חיים עם האשה אשר אהבת', אך כשמחפש הוא אנשים הכריז: 'ומוצא אני מר ממות את האשה' ו'ואשה בכל אלה לא מצאתי'. במונחים השגורים בפנינו היום, האישה היא 'האחר', שאותו הוא מתקשה למצוא ולרכוש, משום שהדרך היחידה לרכוש אותו היא האהבה, שאותה לא מנה בין הנסינות שחווה בבקשו משמעות.

שיר השירים מסתיים בקריאת 'ברח', שמשמעותה המשך חיפוש שנפתח בתחילתו. סיומו של קוהלת מסובך יותר. אין אנו באים כאן לקבוע כיצד נוצר סיום זה, אלא לנתחו כפי שנמצא לפנינו. בתחילתו חזר קוהלת על פסוק הפתיחה: "הבל הבלים אמר הקוהלת הכל הבל" (יב, ח). הנה, לא חל שינוי במהלך הספר. זאת בניגוד לשיר השירים, שבו ניצחה הנערה את אחיה, והיא הקוראת לרודה לברוח. אך הסיום בקוהלת איננו דברי קוהלת, אלא דברים על קוהלת. הסיום משתמש במושגים שקוהלת כמעט ולא התייחס אליהם: "למד דעת את העם" (יב, ט). לאמר, ניצול החוכמה כדי להביא תועלת לרבים. זהו ללא ספק רעיון חשוב, אך זו חריגה ממעגל השיח של היחיד עם עצמו, והסיום הזה הוא כבר 'מחורף' לקוהלת. בדרך הזו ניתן בקוהלת להגיע ל"את האלהים ירא" (יב, ג), יראה יש, אהבה בקוהלת – אין!

ושמא המשמעות האמיתית של קוהלת תושג בקיומו יחד עם שיר השירים. רוצה לומר, ראוי שיתרוצץ בנו תמיד הספקן המעלה אפשרויות ומורידן, בצד היוצר שמתקדם תמיד. בקוהלת כרוך הדבר במעט שנאה: "ושנאתי את החיים" (ב, יז), בעוד ששיר

השירים מרבה, מתקן ומשלים באהבה. הקצנת 'הבל הבלים' עלולה להביא לייאוש והתפרקות, 'שיר השירים' (נשוב ונזכיר את כפל הלשון) מביא לאיחויים של השברים, והכול מוביל לאיזון שיש בו פנים של ענווה הכרוכה בבקרה אינטלקטואלית על הרגש. ומשום שגלשונו לניסוח שיש בו צד של הטפה נזכיר, כי תועלת נוספת צפונה בהשוואה הזו. זאת, משום שאהבה באופן שאנחנו מסבירים אותה כאן כשיחה עם זולת שונה, עלולה להידרדר בנקל לאהבה רכושנית, והרי אלו דברים של יום ביומו, ולכן מן הכיוון השני בא קוהלת ומזכיר כי 'הבל' יש גם משמעות חינוכית. לעוסק ברכושנות יש טעם להזכיר את צל ההבל המרחף מעל 'מפעלו'. זה נכון לגבי גילויי רכושנות באשר הם, אך גם לגבי האהבה. יש בה באהבה הכול, בסופו של דבר גם היא נזקקת לחוכמת האיזון. בנקודה זו ראוי לחזור ולהידרש לתיאורי הגוף. בשני הספרים הם משרתים שיח. בשיר השירים שיח האהבה עם הזולת, ובקוהלת שיח האדם עם עצמו. כשעומד האדם מול עצמו, וברגע ההתבוננות מבצבצת החשיבות העצמית הכרוכה בגאוה, ראוי שיכוון אל הזיקנה: "כי הלך האדם אל בית עולמו..." (יב, ה). ואין כתיאורי הזיקנה בקוהלת כדי להשרות ענווה! שונים המה תיאורי הגוף בשיר השירים, המבקשים להכיר את הזולת ולמצוא את ייחודו – שיר השירים של הלל לזולת!

כל זה מוביל לתפיסת האני בשני הספרים. שניהם מרבים להשתמש ב'אני', אך לשימוש נלווה נופך שונה. קוהלת שהיא 'אני' שלו עומד בגפו מוביל לייאוש, ובתיקון שהצענו לענווה. 'האני' של הנערה גיבורת שיר השירים ("שחורה אני ונאווה" א, ה); "אני חבצלת השרון" (ב, א) מוביל להכרת העצמי בדרך לשיח שוויוני עם הזולת. יפה הוא 'האני' של שיר השירים, אך כדי שלא יגביה רום, נזקק גם הוא לחיזוק ענווה מצד קוהלת.

בין אסתר לקוהלת

עיון פילוסופי צרוף בקוהלת משכיח לעתים את הרקע החברתי של הספר. גיבורו של קוהלת איננו הוגה ערטילאי – הוא מלך! אפשר והמלך אינו יכול להביא תועלת לכול, אך ראוי לשבח את 'מלכה של קוהלת' על עצם התלבטותו, העומדת בניגוד קיצוני לשרירות ההחלטה של המלך של 'אסתר' המוקף יועצים אומרי הן, המכריזים בדיוק את אשר המלך חפץ לשמוע. המלך של קוהלת איננו יכול להועיל לכול, אך במודעות מלאה לכך, נמלטת מפיו הכרות ההכרה בסבל: "ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם" (ד, א). ברי שלנגד גיבורה המלכותי של מגילת אסתר לא עמד כל עשוק, ולעולמו גדוש הדת והדין לא חדרה כל 'דמעה'.

יש בכך כדי לומר דבר מה על ייחודה של תפיסת המלוכה בישראל, ויותר מכך בולט הדבר בהשקפת קוהלת על הייחוד. לאמירה: "אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו

לא יהיה זכרון עם שיהיו לאחלנה" (א,יא) נודעת משמעות רבה על רקע המאמץ העצום שעשו מלכי קדם (ולאו דווקא הם) להנצחת שמם וזכרם, במעין מאבק נגד המוות המעו ברוב חוצפתו לפגוע בגדולים שכמותם. הנה כי כן, ניתן להעמיד את 'אין זכרון לראשונים' לזיוכוח פילוסופי, אך בהיאמרו מפי מלך נודעת לו משמעות חינוכית – ראוי לו למלך לתת את הרעת לעשוקים שבימיו ולא לטרוח על הנצחתו לעתיד.

אחשוורוש טורח להנציח את ייחודה של מלכותו בדרך מקובלת – כתיבה מסודרת בספר דברי הימים. אמנם, מספר זה – 'ספר הזכרונות' צמחה לבסוף גאולתם של ישראל, אך לא בהליך מסודר של עשיית צדק, אלא בדרך שאינה נעדרת התחכמות, משום שבאופן חריג נדדה שנת המלך. שינה, חולשה מלכותית שיסודה בחולשה אנושית – בקוהלת מוצגת חולשת הגוף האנושי בחריפות יתר! – היא שהביאה לעשיית הצדק. נמצאנו למדים, לתאוות ההנצחה דינמיקה משלה. היא איננה גוררת צדק, אלא אם כן מפר גורם חיצוני בהווה את שגרת החיים המונצחים.

המעין באסתר לא יוכל לחמוק מ'נוכחות' עוצמתו של המלך על כל שעל. קוהלת כמעט ואיננו מתייחס לכך, אך גם הוא איננו נמלט מהטעמת ה'אני' – 'אני קוהלת'. האם יילך בעקבות "אני פרעה" (בראשית מא,מד), ושמא ישתכנע כי 'אני ה'?! דומה, כי העיסוק המרובה בלבטים ובספקות מרחיק את מלכה של קוהלת מן האפשרות הראשונה, ומכין אותו לקבלת עולה הדתי של האפשרות השנייה.

ניסוחיו האנטי-נשיים הקשים של קוהלת 'המוצא מרמות את האישה ואישה אחת מאלף לא מצא' עשויים להיות מוסברים בזווית הראייה המלכותית, שהתנגדותה לנשים אינה יכולה להיות מנותקת מהתנגדות לחצרנות ולגינוני חצר לסוגיהם. המלוכה הזו שרויה בתוך מעגלים של ממסד, שהנשים והפלגשים שיחקו בו תפקיד מרכזי. אכן, שתדלנות, שהיא פועל יוצא מהמבנה הזה, מקשה על המלך הכל יכול, ובהיותה מעין מראה עקומה למלכות מורה למלך ההגון, כי 'כל-יכולתו' ריקה מתוכן. בנסיבות אלו ביקורת של קוהלת על הנשים אינה אלא ביקורת על אורח החיים המלכותי, ורבים ראו את המספר 'אלף' שהוזכר בנידון כרמיזה לאלף נשותיו של שלמה. אסתר שייכת פורמלית למעגל הזה האופף את המלך, אך פעולתה, חרף צד של שתדלנות שאינו נעדר ממנה, היא הגונה וישרה והצליחה למנוע מעשה נתעב של אי צדק. מבחינה זו היא איבר חיצוני למעגל השררה, שבגישה החותרת אל הפרודיה מציגה את המלך במעורמו המוסריים.

בין רות לאסתר

ברות ובאסתר מובילות נשים את העלילה. כחוכמתן ובמעשיהן מעצבות הן את גורלן, גורל סביבתן ובסופו של דבר אף את המהלך ההיסטוריה. דמויות מוגדרות ועלילה בסיסית נחוצות לכל סיפור באשר הוא סיפור, נוכל אפוא לטעון לדמיון בסיסי בין רות ואסתר

במאפיינים בסיסיים של הסיפור. הערכה זו מתחזקת בבחינת הדרך שבה פעלו שתי הגיבורות. הציר המרכזי של העלילה נסוב סביב שאלת יחסיהן עם גבר. בשני הסיפורים נקודת המוצא היא מעמדו הבכיר של הגבר – הן בגין עליונות המקובלת בחברות שבהן מתחוללים הסיפורים, והן בעטיין של הנסיבות הספציפיות של שני הסיפורים. שתיהן אינן קוראות תיגר על הנתונים הבסיסיים של המסגרת הזו. הן נעזרות בחולשתן-נשיותן, ופועלות בנתונים מוגדרים של זמן ומקום כדי להציג תוצאות מהפכניות.

הנישואין מהווים נקודה חשובה בשני הסיפורים. ובמובן האישי זו היא גם תוצאתם הסופית (שלא כמו בסיפור הצלה נשי אחר – 'ספר יהודית' המרגיש את הריגת הגבר ואת היוותרה של הגיבורה אלמנה כל חייה). אך שתי המגילות שונות זו מזו בכל הקשור לזיקת יתר המאורעות לנישואין. הנה, בניסוח בוטה מעט, ניתן לומר, כי בשתי המגילות יש יסוד מסוים של פיתוי. אולם, ברות הפיתוי הוא שהוביל לנישואין, בעוד שבאסתר בא אחריהם, וכדי לצייר את הצורך בכך 'מרחיקה' המגילה את אסתר מן המלך למשך זמן רב, ובהשתמשה בניסוח בוטה המציין את פער המעמדות הבסיסי ביניהם – 'לא נקראה אל המלך'. בעקבות זאת, מתעצם יסוד הפיתוי הכרוך בהזמנה הבלתי צפויה של המן. כדי לשבור את פער המעמדות ולהשיג אגב כך את התועלת הלאומית המיוחלת, יש צורך בהזמנת המן.

ברות הנישואין והלידה חותמים את הסיפור, סוגרים את מעגליו ומביאים למעין אחרות בין גאולת הקרקע וגאולת האישה, פיריון באדם ופיריון חקלאי, ערך הארץ וערך המשפחה, המשתלבים במהלך הכללי של הספר.

בנקודה זו ראוי להציג כמה עניינים הקשורים ב'פיתוי' ברות. לגורן סמליות ברורה בנושא זה: "אהבת אתנן על כל גרנות דגן" (הושע ט,א). עם זאת, תיאור המעשה עצמו אינו כה פשוט, והוא מצטייר כמלאכת מחשבת של שזירת סמוי במפורש – גלוי במכוסה. פועל מנחה חשוב בסיפור הוא 'שכב'. "ויהי בשכבו" (ג,ד), ונסמך לו הפועל רב המשמעות 'וידעת': "וידעת את המקום אשר ישכב שם", בשלב הבא: "ובאת וגלית מרגלותיו ושכבת", ולגבי כוונתו: "ויהי בשכבו" (ג,ד), ויחחד האיש וילפת והנה ורות: "ותבוא בלט ותגל מרגלותיו ותשכב", ובחצי הלילה: "ויחחד האיש וילפת והנה אשה שכבת מרגלתיו", ולבסוף: "שכבי עד הבקר ותשכב מרגלותיו" (ג,ד). ברור, שכל שימוש בפני עצמו הוראתו טכנית, אך בהצטברם מדגישים השימושים ב'שכב' את 'האפשרות האחרת', זו שכמעט והגיעו אליה! גם ריבוי פעלים אחרים הטומנים בחובם משמעות מינית משרתת מגמה זו ביניהם 'דע': "אל תודעי לאיש"; "וידעת את המקום אשר ישכב שם"; "מדעתנו", וכן גם הפועל 'אלה' העשוי לרמוז לגילוי ערווה: "וגלית מרגלתיו"; "ותגל מרגלתיו". ואולי גם 'בוא': "ובאת וגלית"; "ויבא לשכב"; "ותבא בלט ותגל" הנסמכים לפעלים אחרים בעלי קונוטציה מינית.

על כן, התיאור המאופק הכולל את "ורחצת וסכת ושמת שמלתיך עליך" (ג,ג). מזכיר את יחזקאל (טז,ט-י), רומז לפיתוי, אך בה בעת כרוך בהתאפקות וריסון. ומול החשש למשהו דוגמת: "ולא יגלה את כנף אביו" (דברים כג,א; וכן כז,כ), מבקשת רות: "ופרשת כנפך על אמתך" (ג,ט), ובידוע כי 'פרישת הכנף' הפוכה ל'גילוי ערוה' ("ואפרש כנפי עליך ואכסה ערותך ואבוא בברית איתך" יחזקאל טז,ח). הנה כי כן, תיאור זה מוביל לנישואין ביוזמת האישה. והריסון מלמד, כי לבד מעוצמה מוסרית ניחנה בשליטה ובאיפוק.

שונים הדברים במגילת אסתר. הנישואין מתנהלים מתוך כפייה מוחלטת. אשר ללבוש הנאה והבשמים, לא מידי 'מקבילתה' של נעמי במגילת אסתר (מרדכי?) הם באים, אלא בפקודת המלך ובכפייה. אסתר איננה יוזמת היא נגרות, ומדויק יותר, נאנסת. בנסיבות אלו כל שביכולתה לעשות כדי להימנע מהנהגה זולה הוא השתיקה המפורסמת, השתיקה הרועמת. גם הפיתוי שונה מאוד. באסתר הוא בעיקרו מילולי. מסתבר, כי מה שהותר בנסיבות מסוימות על פי שיקול דעת מתאים כלפי דמות כבועז, אין נכון לעשותו כלפי אחשורוש. על רקע זה יודגש, כי באסתר מצוין יופיה, וברות ניתן רק לשערו. על כן תשומת הלב לרות מכוונת למעשיה.

הנישואים באסתר עומדים תחת צילם של המאורעות האחרים. הם יוצרים בסיס לפיתוי ולא סוף לסיפור. אולי משום שמדובר כאן בסיפור גלותי, אין עצמאות ואי אפשר לסמוך על אדם כאחשורוש. בנסיבות אלו אין הנישואים מטרה אלא אמצעי. בהיעדר ארץ אין הם משתלבים במעגל הפיריון של האדם והארץ, ושילוב המשפחה והעם איננו מתקיים. על כן, סתמה המגילה ולא פירשה בכל הקשור ללידה, ואין אנו יודעים אם היה לאסתר ילד המציין את ההמשכיות, קרוב לומר בחדות יתר כי אין זה מקרה שמגילת רות כולה מובילה אל ההריון והלידה, ומהם הולכת ומתגלגלת שושלת יוחסין, בעוד שבאסתר המתחילה ביתמות, שושלת היוחסין (של מרדכי) באה כרקע ולא כתוצאה. לשון אחר, רות יוצרת בסיס ערכי לשושלת יוחסין מלכותית, בעוד שבאסתר שושלת יוחסין מלכותית אינה יכולה להימשך משום שילד יהודי למלך כמו אחשורוש הינו דבר שאין הדעת סובלתו!

אם נשוב ונעיין בסוגיית הפיתוי, יש מקום להפוך מעט בשאלת מקומו של המשתה בשני הספרים. ברות אכילת כבועז ושתייתו מובילים כאותו הלילה לשינה: "ויאכל בעז וישת ויבא לשכב בקצה הערמה ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת" (ז,ג), ואילו באסתר המשתה מוביל לנודדי שינה: "...ויבא המלך והמן אל המשתה... יבא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם ומחר... בלילה ההוא נרדה שנת המלך" (ה,ה-ו,א). סביב נודדי שינה אלה מתגבשת 'נקודת ארכימידס' של הסיפור, ואין צורך להוסיף על כך דבר, אולם, על רקע תיאור בעל יסודות דומים, במגילת רות מצטייר עניין היעדר השינה מוזר

שבעתיים. ברות ניצב לפנינו אדם עמל, שמח ביכולו הנם את שנת יום עמלו בגורן כדי שישכים בחריצות לעמל יום חדש למלאכת יומו, ובאסתר, מלך שבע משתאות שאינו מסוגל לתת תנומה לעיניו. מהו הדבר שהדיר שינה מעיני אחשורוש, האם חש שדבר מה אינו כשורה בכל מה שהתרחש, ההיו אלו ייסורי מצפון כלשהם? דומה שחש שמשוהו בשלטונו לוקה כפי שהוכיח יחסו להמן בהמשך, והכתוב ביקש בדרכו שלו להראות את חולשתו של המלך האדיר. הפרודיה הזו רומזת לצורך לבקש את ירו של מי שמסיר שינה מעפעפיים – מלכו של עולם.

יחסי הזיקה שבין שתי המגילות נוגעים במעגלים רעיוניים נוספים. אחד מהם תפיסת הלאומיות. בשתייהן מוצגת תפיסה של זהות בין העם ובין דתו, המתבררת מפי נציג נכרי המתוודע לעם ישראל. רות היא המציגה תפיסה זו במגילתה: "עמך עמי ואלהיך אלהי" (א,טז), ואילו באסתר, בנסיבות ובדגשים שונים ככל שניתן להעלות על הדעת, המן: "...ודתיהם שונות מכל עם" (ג,ח) הממשיך בעקבות פרעה, שאף הוא מזהה 'עם' ומוביל להשמדתו. אולם, באופן פרדוקסלי גלומה בתפיסה זו גם טענה הפוכה. העניין המרובה בעם ישראל הכרוך הצטרפות מחד גיסא ומאבק עד חורמה מאידך, מלמד דווקא על האוניברסליות. המבט הכפול אל שתי המגילות מכוון למבט כפול אל מקומה של האומה בעולם החורג מכלל 'עם' לבד ישכון. מבחינה זו נודעת עדיפות לרות על אסתר, שכן ברות מצטרף הזר לישראל ותורם את מעלותיו לבניו, בעוד שבאסתר – וריבוי 'עמי' הארץ מתייהדים' לא ישנה זאת – היהודי, הגם ששומר על יהדותו, נטמע בסופו של דבר בזר. היעדר תיאור של ממשיך לאסתר, שעליו עמדנו לעיל, משתלב במגמה זו, ויש בכך כדי להמחיש את כוחה המשתק של הגלות המובילה את מצילי העם והדמויות הבולטות בו אל תהום הנשייה. לאמר, הם נזכרים באמצעות סיפורו של חג – פורים, אך לא בדרך הפשוטה של העמדת דור חדש.

תבנית ההנגדה בנושא דידן מתחזקת בבחינת שבטיותם של הגיבורים. הגרה מצטרפת ליהודה ואילו 'בת בנימין' משתקעת בארמון המלוכה הזר. הנגדה מעין זו מתקיימת גם בסיפור 'פילגש בגבעה' שם מוביל יהודה את הקרב נגד בנימין המוביל אל סף הכחדה, ואף שאין אנו באים לחשב חשבונם של שבטים ולבדוק מי נעלה ממי, דומה, כי ההנגדה הזו מחדדת את ההבחנה בין גורלם האישי של הגיבורים ושל האירועים באסתר וברות. ואולי, רומזת הדגשת בנימין והרמיזה למלכות שאול במגילת אסתר למבוי הסתום שאליו מובילה מגילה, שבסופו של דבר מעלה את סיפור ההצלה מבלי להציע פתרון עומק לבעיית העם היהודי בגלותו.

מכאן להשוואת דגם ההשגחה האלוהית בין שתי המגילות. היעדרו של שם ה' הרומז להשגחה נסתרת מהווה יסוד מוסד במסכת הרעיונית של מגילת אסתר, ומצטרף לשלל הפעלים הפסיכיים במגילה הרומזים לארגון הדברים מעבר לאופק האנושי ומחרץ למעגל

הפעילות האנושי. ברות מנוסח הרעיון הזה בדרך שונה. הקו החשוב המהווה מעין פרשת מים במגילה, שממנו ואילך צלחה דרכה של רות, קשור להתודעות הראשונית עם בועז. זו התנהלה בצורה הבאה: "ויקר מקרה חלקת השדה לבועז אשר ממשפחת אלימלך" (ב,ג). הנה כי כן, אם היה האירוע בגורן יזום ומתוכנן, שלטה באירוע בשדה יד המקרה. מה טיבה של מקריות זו? הכתוב מדגיש בכך שיר אדם לא הייתה מעורבת בתכנון, ואף לא כוח מכון ידוע. זו היא כמדומה דרכו של הכתוב לרמוז על מעורבותו הסמויה של ה' במהלך המאורעות. במישרין יזכיר זאת הכתוב רק לבסוף: "ויתן ה' לה הריון ותלד בן" (ד,יג), ומכיוון שכל אירועי המגילה זורמים אל הלידה הזו, רמו בכך הכתוב, כי כולם כווננו על ידי ה'. אנשי בית לחם מכירים בכך. בועז בדבריו אל הקוצרים: "ה' עמכם" (ב,ד), והנשים אל נעמי: "ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום" (ד,יד), מכריזים על ברכת ה' בלידה ובטבע. שושלת היוחסין בסופו של הספר הופכת את ההשגחה בטבע ובלידה להשגחה בהיסטוריה. התיאור המאופק על מעורבות ה', הנע בין רמזים סמויים להכרה האנושית בהם, מפקיע את הסיפור מכלל מיתוס ומעגנו בדרך הסיפור המקראית. שיטתה של אסתר בכל אלה שונה. מעורבות ה' מוסתרת כליל. יש לכך ערך פילוסופי בהמחשת מושג ההשגחה הנסתרת, אך מנקודת ראות דתית חסרה ההודאה כי יד ה' עשתה כל זאת. הדבר בולט במיוחד בדרך התיאור של פורים הנקבע בכוח סמכותו של מרדכי, ולא מתוך תחושה דתית. אולי גם כאן חבויה התחושה, כי בהיעדר סיום היסטורי ארץ-ישראלי ממשך הסתר הפנים ללוות את המגילה עד סופה.

השוואת ספרי אסתר ורות לספר יהודית, שכידוע לא התקבל לקובץ ספרי המקרא, אך סיפורה התחבב על המוני בית ישראל, חורגת ממסגרת זו, אך פטור בלא כלום אי אפשר. גם ספר יהודית מצייר מעשה רב – הצלה לאומית בידי אישה המנצלת לצורך זה את נשיותה, אלא שתיאוריו של ספר זה – בין שמדובר ביופיה, ובין שמדובר במעשה ההצלה עצמו – עזים ואף בוטים לאין ערוך. לא מצאנו בספר יהודית את האיפוק והעידון שבו נוגעים ספרי אסתר ורות בדברים שבצנעה. דומה, כי העניין חורג מכלל הכוונה לצניעות בעלמא, והדברים נוגעים בכוחן הספרותי העצום של המגילות הנידונות המשכילות לשבץ מבעד לתיאורים המורכבים את הבעייתיות של מעשי הדמויות ואת השקפותיהן, בעוד שספר יהודית המשרטט התנהגות נחרצת של הגיבורה נוטה לפשטנות מסוימת.

בין רות לשיר השירים

כיוון מרכזי בפרשנות שיר השירים שהוצע לעיל מגלה בספר שיח אמיתי בין איש ואישה המכונן את אהבתם. באופן מעט בלתי צפוי בעולם המקרא יוזמת הנערה את השיח הזה, ומובילה אותו לאורך קטעים מרוכבים. רעיון זה עומד כמדומה גם ביסוד מגילת רות. כמוה

כגיבורת שיר השירים יוצרת רות בגורן את אותו שיח מופלא, הגם שביטוי בספרה שונה מטבע הדברים לגמרי מזה של שיר השירים.

בין איכה לשיר השירים

"כי איכה הפך שיר השירים" קובע רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לצפניה (ג,כ). ד"ה 'לעיניכם'. באיכה מצאנו דגם הפוך למוטיב ה'רדיפה' של שיר השירים. מול: "דומה דודי לצבי או לעפר האילים" (ב,ט); "סב דמה לך דודי לצבי או לעפר האילים" (ב,יז); "ברח דודי ודמה לך לצבי או לעפר האילים" (ח,יד), מצאנו באיכה: "היו שריה כאילים לא מצאו מרעה וילכו בלא כח לפני רודף" (ה,ו). ובאותה רוח, אך בלשון כללית: "כל רדיפה השיגוה בין המצרים" (א,ג). הנה כי כן, מול הבריחה המחושבת של שיר השירים, שהיא חלק חשוב בעיצוב מסגרת האהבה והשיח, מדובר באיכה בבריחה נואשת, התמה רק במצב של 'בלא כח'. שלא כשיר השירים, ה'רודפים' באיכה הם רודפים שמשגיגים! הרדיפה בשיר השירים מקדמת ובונה, ואילו באיכה מציינת את החורבן שאין להשיבו.

בין איכה לקהלת

קוהלת עוסק בשאלות רבות העומדות בפני הפרט המחפש משמעות. חיפוש זה נושא אופי אישי והוא נוגע לעניינים העמוקים ביותר של עולם הפרט. ככל חיפוש של אמת הוא חושף ומכאיב, אך לכלל טרוניות מפורשות ובוטות לא הגיע. קשה לומר שאין הוא רווי בייאוש, אך בצדו בולטת הברכה של פסילת ההבל. באיכה לובש הפרק האישי לבוש של ויכוח גלוי וישיר עם ה' הכרוך בהאשמות מפורשות דוגמת: "דרך קשתו ויציבני כמטרא לחץ" (ג,ב), ותחושות כמו: "ואמר אבד נצחי ותוחלתי מה" (ג,יז). אולם, מכיוון ששורשו של הלוחך רוח זה הקרוב לייאוש מוחלט נעוץ בתהפוכות ההיסטוריות, ניתן להיאבק בו באמצעות תפילה לנקמה באויבים: "תרדף באף ותשמידם מתחת שמי ה'" (ג,טו). פנים רבות לוויכוח עם ה'. באיכה הוא לאומי, ושורשו בחורבן האומה. הנקמה אינה פתרון רצוי, כפי שאיכה כולה מייצגת מציאות בלתי רצויה, אך אם היא כרוכה בצדק היסטורי, ניתן לראות בנקמה אמצעי להיברות. מכל מקום, כשבעניינים של עמידת האדם על מקומו בעולם עסקינו, עדיפה עמדת קוהלת שיש בה צד של 'מלכתחילה', לעומת איכה שתמיד תהיה ניסיון של 'בדיעבד'.

השוואה שירית

נסיים את מערכות השוואות שהצענו בין המגילות השונות בשני שירים. הראשון של נתן יונתן:

"קוהלת מביט בשולמית
 לעת יין-של-ערב
 נפשו יוצאת אליה ונבהלת
 וידו העיפה מוחקת
 שורה אחר שורה מתוך
 הפרק האחרון שלו, קוהלת
 הוא מביט ומביט
 נפשו נמלאת חשכה וטל
 רסיסי לילה נוצצים
 בעיניה של השולמית
 וקוהלת מביט"¹¹.

'נפשו יוצאת אליה ונבהלת' מנצח שיר השירים את קוהלת. השיח שהגדרנוהו כשיר השירים ובקוהלת – כל אחד בפני עצמו, הופך להיות שיחם של שני הספרים זה עם זה. ואם ספרים פתחו בשיחה, חשוב ששיר השירים יהיה מוביל!
 השני של אברהם חלפי:

"הבל הבלי ההבלים
 כמטבעות זהב עובר-נוצץ
 לכל.
 חבלי מבול
 של בני ובנות אדם
 בכל. בכל
 ואני
 צנוף בתוך עצמי
 קטנתי עד מאור,
 ומי יתן כי לעצמי
 אהיה כשכחה.
 אבל איכה אשכח
 איכה ישבה בדר
 נפשו של איש
 בתוך מימי מבול?"

11 נ' יונתן, שירים על ספר הישר, תשנ"ח, עמ' 66.

נפשי,
 על הרריך
 ארבעים מעת לעת של אופל אין-אלוה
 עד היפקח עיני בורא כל הדברים
 הזמן ימלוך עיוור"¹².

'הבל הבלי ההבלים' – ההבל המתוגבר של קוהלת מותיר 'אני' צנוף בתוך עצמי. איכה המתווספת אליו יוצרת הצטנפות על גבי הצטנפות – 'איכה ישבה בדר נפשו של איש'. אולי יש צורך במסרים הלאומיים של הספרים הללו המעניקים משמעות של אחריות לזמן הזורם מדור אל דור כדי 'שהזמן לא ימלוך עיוור'!

12 א' חלפי, שירים, תל אביב תשכ"ח, מ' 37.