

'בְּקִשְׁתִּי אֶת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי' על החיפוש בשיר השירים

יעל שלוסברג

'דודי יָרַד לָגְנוֹ לְעֵרוֹגוֹת הַבְּשָׂם
לְרַעוֹת בְּגָנִים וְלִלְקוֹט שׁוֹשְׁנִים' (שיר השירים ו, ב)
דודי זה הקב"ה, לגנו זה העולם,
לערוגת הבושם – אלו ישראל,
לרעות בגנים – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות
וללקוט שושנים – לסלק את הצדיקים שבישראל'.
(שיר השירים רבה ו, ח).
המאמר מוקדש לעילוי נשמת
נעם יעקב הי"ד בן חיים וגילה מאירסון
שעלה בסערה השמימה ביום י"ג באב התשס"ו.

את דברי הקדמתו למגילת שיר השירים מסיים רש"י במילים הבאות:

ויסד ספר זה ברוח הקודש בלשון אשה צרורה אלמנות חיות משתוקקת
על בעלה מתרפקת על דודה מזכרת אהבת נעוריה אליו ומודה על פשעה.
אף דודה צר לו בצרתה ומזכיר חסדי נעוריה ונוי יפיה וכשרון פעליה
אשר בהם נקשר עמה באהבה עזה להודיע כי לא מלבו ענה, ולא שילוחיה
שילוחין כי עוד היא אשתו והוא אישה והוא עתיד לשוב אליה.

במילים ספורות אלה מתאר רש"י את כל עומק הטלטלה העוברת על גיבורי
המגילה: הרעיה – כנסת ישראל – משתוקקת ומתרפקת על דודה; והדוד – הקב"ה –
נקשר עמה באהבה עזה ועל כן צר לו בצרתה, ואף שהוא אומר לה 'ולא
שילוחיה שילוחין' הם כה רחוקים זה מזו עד שכל שנותר לה הוא להתנחם בכך
שדודה 'עתיד לשוב אליה'.

אף שאין בשיר השירים עלילה במובן המקובל,¹ אי אפשר שלא לחוש בדינמיקה התוססת של האירועים המתרחשים במקומות שונים ומגוונים – בבית וברחוב, בגן ובשדה, בארמון המלך ובשדות המרעה; בזמנים שונים – ביום ובלילה, בסתיו ובאביב; במכלול שלם של דמויות – הדוד והרעיה, המלך וגיבוריו, בנות ירושלים ובנות ציון, אם הרעיה ואחיה; ובתוך טבע עשיר בבעלי חיים וצמחייה, צבעים, ריחות וקולות. דומה כי דינמיקה זו מתרחשת כולה סביב מוטיב מרכזי אחד, הציר המרכזי שסביבו סובבת המגילה כולה: מוטיב החיפוש.² השאלה אם יניב החיפוש תוצאות, ואיזה תוצאות יניב, לא מרפה מאיתנו. לבירור משמעויות החיפוש, הסיבות המאפשרות אותו או המונעות את מימושו והדרכים המיוחדות לעיצוב כל אלה בשיר השירים, נקדיש מאמר זה.

א. שני חיפושים ליליים – פרק ג ופרק ה

אף שישנם אופנים שונים לקרוא את שיר השירים,³ הנחת היסוד לדינונו תהיה זו של חז"ל, הרואים בתיאור מערכת היחסים שבין הדוד לרעיה סמל למערכת היחסים שבין כנסת ישראל לקב"ה.⁴ כמו כן נניח את קיומם של סדר השירים ורצף

1 כדבריו של י' רזנסון, מסכת מגילות, ירושלים תשס"ב, עמ' 35.

2 על מקומו המרכזי של החיפוש כהליך בשיר השירים ראו רזנסון לעיל, עמ' 35-37.

3 ראו לדוגמה דברי יאיר זקוביץ במבוא לפירושו לשיר השירים: י' זקוביץ, מקרא לישראל, תל-אביב תשנ"ב. בעקבות הרדר (Herder) רואה זקוביץ במגילה 'אוסף שירי אהבה' (עמ' 3), וסוקר בקצרה את סוגי הפרשנות על שיר השירים: פרשנות ליטורגית-פולחנית, פרשנות דרמטית, פרשנות המזהה בשירי המגילה שירי חתונה שהושמעו בשבוע המשתה, ואף הפרשנות האליגורית של חז"ל (עמ' 32-37). כמו כן מוצא זקוביץ במגילה אוסף שירים מסוגים שונים כגון: שירי חלום, שירי תיאורי גוף, שירי חידה, שירי דו-שיח ועוד (עמ' 10-6). לאופן שבו דרשו חז"ל את שיר השירים עיינו גם: א"א אורבך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים והויכוח היהודי-נוצרי', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 148-170, המונה את דרך האליגוריה ההיסטורית, את דרך הפירוש המיסטי ואת הדרשות האסכטולוגיות.

4 על ההבדל שבין סמל לאלגוריה בשיר השירים ראו ג"ח כהן, עיונים בחמש המגילות, ירושלים 2006, עמ' 32-37. לדבריו, 'בסמל, בניגוד למשל, יש ממשות גם לתיאור עצמו, אך אין הוא מבטא את הנאמר בו בלבד אלא הוא גם רומז למישור שמעבר לו' (עמ' 35). על תפיסת חז"ל את שיר השירים (וגם את שאר ספרי הנ"ך) 'כמפתחות למנעולי התורה' והסבר מדרשי חז"ל כך ש'המשלים של שלמה הם כלים פרשניים לתורה ולא חידות הטעונות פתרון', ראו במאמרו של ד' בוירין, 'שני מבואות למדרש שיר השירים', תרביץ, נד, ד (תשמ"ז), עמ' 479-500, בעיקר עמ' 479-491.

הגיוני ביניהם, ולפיכך אף את ממד ההתקדמות בעלילה, ובמהלך המאמר נידרש לעתים להוכחתו.⁵

כנקודת מוצא לדיון נעמיד שתי חטיבות פסוקים זו מול זו:

פרק ה	פרק ג
(ב) אָנִי יְשֻׁנָּה וְלִבִּי עַר קוֹל דְּוִדִי דוֹפֵק פְּתָחַי לִי אֲחֹתִי רַעֲיָתִי יוֹנְתִי תַמְתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלָא טַל קִנְצוֹתַי רְסִיסֵי לִילָה:	(א) עַל מְשֻׁכְבֵי בְלִילוֹת בְּקִשְׁתִּי אֵת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי בְּקִשְׁתִּי וְלֹא מְצֵאתִיו:
(ג) פִּשְׁטַתִּי אֵת כְּתָנִיתִי אֵיכָכָה אֶלְבָּשְׁנָה רְחֻצְתִּי אֵת רִגְלֵי אֵיכָכָה אֶטְנַפֵּם:	(ג) מְצֵאוֹנֵי הַשְּׂמָרִים הַסְּבִיבִים בְּעִיר אֵת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי רְאִיתֶם:
(ד) דְּוִדִי שָׁלַח יָדוֹ מִן הַחֹר וַיַּמְעִי הַמּוֹ עָלָיו:	(ד) כְּמַעַט שְׁעֵבְרַתִּי מֵהֶם עַד שְׂמֻצְאָתִי אֵת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי אֲחֻזְתִּיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ עַד שְׁהִבִּיאֲתִיו אֶל בֵּית אִמִּי וְאֶל חֲדָר הוֹרְתִי:
(ה) קִמְתִּי אָנִי לַפְתָּח לְדוֹדִי וְיָדִי נָטַפוּ מוֹר וְאֶצְבְּעֹתַי מוֹר עֲבָר עַל כַּפּוֹת הַמִּנְעוּל:	(ה) הַשְּׂבַעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוֹ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִו וְאִם תַּעֲוֹרְרוּ אֵת הָאֵהָבָה עַד שְׂתַחַפֵּץ
(ו) פְּתַחְתִּי אָנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי חָמַק עָבָר נִפְשִׁי יִצְאָה בְּדַבְּרוֹ בְּקִשְׁתִּיהוּ וְלֹא מְצֵאתִיהוּ קְרָאתִיו וְלֹא עָנְנִי:	(ח) הַשְּׂבַעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אִם תִּמְצְאוּ אֵת דְּוִדִי מֵהַ תַּגִּידוּ לוֹ שְׂחוֹלַת אֵהָבָה אָנִי:
(ז) מְצֵאוֹנֵי הַשְּׂמָרִים הַסְּבִיבִים בְּעִיר הַכּוֹנֵי פִצְעוּנֵי נִשְׂאוֹ אֵת רְדִידֵי מַעְלֵי שִׁמְרֵי הַחֲמוֹת:	

5 זאת בניגוד לתפיסתו של כהן לעיל (עמ' 63), הטוען כי 'אין לחפש בשיר השירים – בשיר זה שכלולים בו שירים הרבה – מבנה הגותי או כרונולוגי מוצק, אלא רק צירוף שירים על סמך עקרונות לשוניים ספרותיים ורעיוניים כלליים'. וכך סובר גם זקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 23-20.

המשותף לשתי החטיבות הוא שהרעיה מחפשת את הדוד.⁶ בשתייהן החיפוש מתרחש בלילה⁷ עובדה המעצימה את המתח, ובמהלכו היא נתקלת בשתי הפעמים בשומרים. שני האירועים אף מסתיימים בהשבעת בנות ירושלים ועל כך נרחיב בהמשך. אך שתי החטיבות שונות זו מזו בתכלית: בעוד בפרק ג השומרים חפצים לסייע לה,⁸ בפרק ה השומרים פוגעים בה, פוצעים אותה ומפשיטים את רדידה מעליה.⁹ גם תוכן שבועתן של בנות ירושלים שונה בכל פרק לחלוטין. ואולם, ההבדל הבולט ביותר בין פרק ג לפרק ה הוא בתוצאות החיפוש. בעוד בפרק ג הרעיה מוצאת את הדוד: 'עַד שְׁמָצָאתִי אֶת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי' ומרגע זה היא מצהירה שלא תרפה ממנו עוד: 'אַחֲזֶתִיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ עַד שֶׁהֵבִיאתִיו אֶל בֵּית אִמִּי וְאֶל חֶדֶר הַוְּרָתִי' – הרי שבפרק ה מסתיים החיפוש במפח־נפש: 'דוֹדִי חָמַק עֲבָר [...] בְּקִשְׁתִּיהוּ וְלֹא מָצָאתִיהוּ קָרָאתִיו וְלֹא עָנָנִי'.

ממה נובע ההבדל? התבוננות מדויקת בפסוקים מגלה כי נקודת המוצא לשני החיפושים שונה לחלוטין, וממנה נגזרות התוצאות ההפוכות: בפרק ג הרעיה היא היוזמת את החיפוש אחר הדוד ('עַל מְשַׁכְּבֵי בְּלִילוֹת בְּקִשְׁתִּי אֶת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי'), בעוד בפרק ה הדוד הוא היוזם ('קוֹל דּוֹדִי דוֹפֵק פֶּתַחִי לִי אֲחֹתִי רְעִיטִי יוֹנְתִי תַמְתִּי'). כאשר הרעיה עצמה מתעוררת לחפש את דודה מתוך תחושת חסר ודחף

6 עיינו י' שטרנברג, "שימני כחותם על ליבך" – זווית פרשנית חדשה במגילת שיר השירים, מגדים, לו (תשרי תשס"ג), עמ' 95-120, אשר מציגה זווית פרשנית חדשה לפיה 'הדוד המחזור מייצג את שלמה (ודרכו גם את עם ישראל), ואילו הרעיה הנחשקת מייצגת את השכינה. לפי פרשנות זו הנשים הרבות במגילה הן האלוהים הזרים שאליהם פנה שלמה, וסיפור המגילה מסמל בעצם את חזרתו של שלמה לרעייתו האחת והיחידה – השכינה (עמ' 100). אף שבהמשך מביאה שטרנברג דוגמאות המוכיחות כי זרם פרשני מעין זה היה קיים גם בחז"ל ובנביאים ובכתובים, ודווקא בספריו של שלמה – אין זה הזרם המקובל.

7 על פי תפיסת חז"ל, הלילה מסמל את הגלות המתמשכת: 'על משכבי בלילות [...] אמר ר' לוי אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע לשעבר היית מאיר לי בין לילות ללילות. בין לילך של מצרים ללילך של בבל, בין לילך של בבל ללילך של מדי, ובין לילך של מדי ללילך של יון, ובין לילך של יון ללילך של אדום. ועכשיו שישנתי לי מן התורה ומן המצות נסמכו לי לילות ללילות' (שיר השירים רבה ג, א). עוד על תפיסת שיר השירים בעיני חז"ל ראו: א' שמואלי, 'פרשנות שיר השירים: עולמות של סמלים', בית מקרא, כג (תשל"ח), עמ' 277-278.

8 רש"י לפסוק ג, ג: 'מצאוני השומרים – משה ואהרן'.

9 רש"י לפסוק ה, ז: 'מצאוני השומרים – נבוכדנאצר וחיילותיו. הסובבים בעיר – לנקום נקמתו של מקום. נשאו את רדידי – בית המקדש. שומרי החומות – אף מלאכי השרת שהיו שומרים חומותיה כענין שנאמר (ישעיה סב, ו) על חומתיך ירושלם וגו' הם הציתו בו את האור כענין שנאמר (איכה א, יג) ממרום שלח אש וגו'.

פנימי, היא מגיעה לכל דרך ולכל מקום – בתוך נפשה פנימה, בשווקים וברחובות חוצה – ולכן היא מביאה בסופו של דבר תוצאות. אך כאשר הדוד הוא הדופק על דלתה ומבקש להיכנס, התגובה הראשונית היא סירוב והתחמקות ('פִּשְׁטִי אֶת כְּתָנְתִי אֵיכָּה אֶלְבָּשְׁנָה'), והמוטיבציה לחיפוש מתעוררת מאוחר מדי. מהבדל בסיסי זה נגזרים גם הבדלים נוספים: בפרק ג אין לרעיה מנוח על משכבה בלילות, ובפרק ה היא הישנה;¹⁰ בפרק ג מכנה הרעיה את הדוד בביטוי החוזר ארבע פעמים ומציין קרבת נפש יתרה 'שאהבה נפשי', ובפרק ה הוא מכונה 'דודי' המציין גם כן קרבה אך לא כמו זו המופיעה בפרק ג.

מה מעורר את הרעיה בפרק ג ומה לעומת זאת מרדים אותה בפרק ה? התשובה נעוצה בפרקים המקדימים כל חיפוש – פרק ב המקדים את החיפוש של פרק ג ומהווה הכנה לו, ופרק ד המקדים את החיפוש של פרק ה ומהווה הכנה לו. נעניין בפסוקים מפרק ב:

(ח) קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות:
 (ט) דומה דודי לצבי או לעפר האילים הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן התרכים:
 (י) ענה דודי ואמר לי קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך:
 (יא) כי הנה הסתו עבר הגשם חלף הלך לו:
 (יב) הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו:
 (יג) התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך:
 (יד) יונתי בחגי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאנה:
 (טו) אֶחָזוּ לָנוּ שׁוּעָלִים שׁוּעָלִים קִטְנִים מְחַבְּלִים כְּרָמִים וּכְרָמֵינוּ סְמָדָר:
 (טז) דודי לי ואני לו הרעה בשושנים:
 (יז) עד שיפוח היום ונסו הצללים סב דמה לך דודי לצבי או לעפר האילים על הרי בתר:

הדוד בפרק ב מגיע בדילוג, דומה לצבי או לעופר האילים, וכדברי הספורנו, הוא 'כממהר לעמוד מרחוק שלא אשב בצילו'. את הדוד מאפיינת מידת מה של ריחוק

10 את המשך הפסוק 'ולבי ער' – דורש רש"י (בעקבות הפסיקתא) על הקב"ה.

והסתתרות: הוא עומד 'אחר כתלנו', 'משגיח מן החלונות' ו'מציץ מן החרכים'; מתקרב ומתרחק, נמצא בפנים ובחוץ, נוכח ולא נוכח, וכדברי המדרש: 'נראה וחוזר ונכסה, נראה וחוזר ונכסה', 'עין אחת פתוחה ועין אחת עצומה'.¹¹ גם הרעיה מסתתרת 'בְּסֵתֶר הַמְּדֻרָּה' עד שהוא מבקש ממנה 'הֲרֵאֵינִי אֶת מְרֵאֵיךְ הַשְּׂמִיעֵנִי אֶת קוֹלְךְ'.

המילים 'רעייתי יפתי' שבהן פונה הדוד לרעיה המסתתרת מבטאות אמנם קרבה רבה, אך בה בעת הן מקפלות בתוכן גם את הריחוק: 'קוֹמִי לָךְ... וּלְכִי לָךְ'. הדוד לא קורא לרעיה לבוא אחריו אלא קורא לה ללכת. זאת לעומת פרק ד, המהווה רקע לחיפוש של פרק ה, שבו חוזר השימוש בפועל בו"א בדורשיח שבין הדוד לרעיה: 'אֶתִּי מְלַבֵּנוֹן כָּלָה אֶתִּי מְלַבֵּנוֹן תְּבוּאֵי' (פס' ח), ושוב בפס' טז: 'עוֹרֵי צִפּוֹן וּבּוּאֵי תִימָן' וכך היא גם תשובת הרעיה: 'יָבֵא דוֹדִי לָגֵנוּ וְיֵאכַל פְּרֵי מִגְדָּדִי' ולאחריה היענותו של הדוד: 'בְּאֶתִּי לָגֵנִי אֶחֱתִי כָּלָה' (ה, א).

גם תיאורי הדוד והרעיה, בפרקי המבוא לחיפוש, שונים עד מאוד: בפרק ד מתאר הדוד את הרעיה בתיאור מפורט: עיניך, שיניך, שפתותיך, צווארך, שדיך וכדומה; ואילו בפרק ב הרעיה מתוארת באופן כללי ביותר: כשושנה בין החוחים, כחבצלת השרון, ובהמשך: רעייתי, יפתי, יונתי.¹² בפרק ב מושם דגש מיוחד על הזמן 'כִּי הִנֵּה הִסְתָּו עֵבֶר הַגֶּשֶׁם חָלַף הֶלֶךְ לוֹ הַנְּצָנִים נָרְאוּ בְּאֶרֶץ עַת הַזְּמִיר הַגִּיעַ' (פס' יא-יג) – הדוד מגיע באביב עת הטבע אוצר בתוכו את כוחות הפריחה והצמיחה; זמן המגלה טפח ומכסה טפחיים.

בפרק ב אם כן הכול נסתר, חבוי ומרומז, ובפרק ד הכול ישיר, גלוי ומפורט. הבדל זה הוא היוצר את שתי נקודות המוצא ההפוכות לחיפוש. הוא המעורר את הרעיה בפרק ג והוא המרדים אותה בפרק ה, וממנו נגרמות גם התוצאות ההפוכות. בפרק ב הדוד מותיר לרעיה את מרחב הבחירה. הוא מסתתר ומאפשר לה לבחור אם ברצונה לראותו ולחוש בו, ואם כן, היא תצטרך לעמול על מנת לגלותו כשהוא 'עומד אחר כתלנו'. החירות הניתנת לה לרעיה (כנסת ישראל) היא המאפשרת לה לערוג אל דודה (אלוהיה), לחפש ולבקש את שאהבה נפשה. דווקא הריחוק יוצר את בקשת הקרבה האינטנסיבית, זו שלא מוותרת 'עַד שְׂמֵצָאֵתִי אֶת שְׂאֵהָבָה

11 שיר השירים רבה ח, יט.

12 גם בפרק א מופיעים מעט מאוד תיאורים מפורטים של הרעיה כגון פס' י-יא, טו.

נְפֹשֵׁי, ומשהיא מוצאת היא לא מרפה: 'אֶחָזְתִּיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ עַד שֶׁהִבִּיאֲתִיו אֶל בַּיִת אָמִי וְאֶל חֶדְר הַחֶרֶתִּי'.

מכיוון שכך, השבועה של פרק ג מעמידה את בנות ירושלים מחוץ למעגל החיפוש. הן נדחות אל מחוץ למעגל הקרבה: 'הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוּ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִירוּ וְאִם תַּעֲזֹרְרוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שֶׁתַּחֲפֹץ' (ב, ז), ורק אחרי שהן נדחות על ידי הרעיה יכול הדוד להגיע: 'קוֹל דְּוָדִי הִנֵּה זֶה בָּא מִדְּלָג עַל הַהָרִים מִקֶּפֶץ עַל הַגְּבְעוֹת' (ב, ח). לא זו בלבד שהגורמים המפריעים מסולקים, אלא אף עיתוי הופעת הדוד נבחר בקפידה: הדוד מגיע בעת שהטבע כולו רק מתחיל בלבולו – 'הַנְּצָנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ'. הטבע כאמור, עדיין אוצר בתוכו את שיא פריחתו, משל חש גם הוא צורך להסתתר קמעה על מנת לאפשר את המפגש בין הדוד לרעיה. אפילו השועלים הקטנים המחבלים בכרמים מורחקים והאינטימיות עם הדוד נשמרת – 'וְכִרְמֵינוּ סִמְדָר'.

ארבע פעמים מופיעה השבעת בנות ירושלים במגילה. בפרק ב ופרק ג השבועה זהה לחלוטין: 'הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוּ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִירוּ וְאִם תַּעֲזֹרְרוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שֶׁתַּחֲפֹץ', ודומה מאוד לזו המופיעה בפרק ח: 'הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם מֵהַ תַּעֲרִירוּ וְמֵהַ תַּעֲזֹרְרוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שֶׁתַּחֲפֹץ'. לעומת זאת, נוסח השבועה של פרק ה שונה לגמרי: 'הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אִם תִּמְצְאוּ אֶת דְּוָדִי מֵהַ תַּגִּידוּ לוֹ שְׁחֹלַת אֲהָבָה אָנִי'.

חברותיה של הרעיה – בנות ירושלים – מלוות אותה במסעות החיפוש אחר דודה. בתחילת המגילה היא פונה אליהן: 'שְׁחֹרְהָ אָנִי וְנִאֲנָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם כְּאֶהְלִי קֶדֶר פִּירְעוֹת שְׁלֵמָה' (א, ה). אך האם הן אכן רואות את ההתרחשויות עין בעין אֶתְהָ וּמִסִּיעוֹת לָהּ? האם הרעיה באמת מעוניינת בקרבתן? שבע פעמים מופיע הביטוי 'בנות ירושלים' במגילה, ולרוב מפרש אותו רש"י כמתייחס לאומות העולם.¹³ פרשנות זו פותחת פתח להבין את המאבק הסמוי המתרחש לאורך המגילה סביב השאלה מי תזכה בדוד. בהתאם לתפיסת חז"ל, כנסת ישראל נאבקה בשאלה זו

13 כך הוא מפרש בחמש מתוך שבע הפעמים. ראו: א, ה; ב, ז; ג, ה; ח, ח; ד, במקום אחד (ה, ז) הוא מתעלם ממנו, ובמקום אחר, בתיאור חתונת שלמה, הוא מפרש אותו, כמו גם את הביטוי 'בנות ציון', כמתייחס לישראל. וכן עיינו מצודות וצרור המור. על גישת רש"י וגישות נוספות לעניין זה ראו אצל כהן (לעיל, הערה 4), עמ' 75-81.

עם אומות העולם,¹⁴ ואם כך, מטרת השבעתן של בנות ירושלים בפרקים ב ו-ג היא להרחיק את אומות העולם ולא לאפשר להן לחדור למעגל הקרבה האינטימי והייחודי ההולך ונבנה בין הרעיה לבין דודה. החיפוש שהוכתר בהצלחה בפרק ג מסתיים באותה לשון שבועה התוחמת מעגל סגור ואינטימי שבתוכו הרעיה והדוד – כנסת ישראל ואלוהיה – ומחוצה לו בנות ירושלים – אומות העולם.¹⁵

כאמור, ההתרחשות בפרק ה שונה בתכלית. כאן הדוד הוא המתעורר, דופק על דלת הרעיה ומתחנן תוך שהוא משתמש במרבית כינויי הרעיה המופיעים במגילה: 'פְּתַחֵי לִי אֶחָתִי רַעֲיָתִי יוֹנְתִי תַמְתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלֵא טָל קְוֹצוֹתַי רְסִיסי לְיָלֵה'. הדוד חפץ לבשר לה על סוף הלילה ועל בוא הגאולה – טל הבוקר ממלא את ראשו – והוא מבקש: 'פתחי לי – אל תגרמו לי שאסתלק' כדברי רש"י. אך הרעיה לא ממחרת לפתוח, ולשון הפסוק צועקת את הקינה על החמצת השעה¹⁶: 'פְּשִׁטְתִּי

14 חיזוק נוסף לפרשנות זו ניתן לדעתי למצוא בעובדה שהביטוי 'בנות ירושלים' מופיע בלשון רבים רק בשיר השירים ולא בשום מקום אחר בתנ"ך. במקומות אחרים בתנ"ך הוא מופיע בלשון יחיד, ובמקביל לביטוי 'בת ציון', וברור שהוא מתייחס לישראל. ייתכן כי שיר השירים מעניק לביטוי זה משמעות הפוכה מהמשמעות המקובלת שלו בתנ"ך, אשר נרמזת בשימוש היחידאי בלשון רבים.

נראה לי כי גם את פרק ג, י: 'עֲמוּדָיו עֲשֶׂה כֶסֶף רְפִידָתוֹ זָהָב מְרֻכָּבוֹ אֶרְגָּמוֹ תוֹכּוֹ רְצוֹף אֶהְבֶּה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלַם', אותו מפרש רש"י באופן חריג כמתייחס לישראל, ניתן לפרש כמתייחס לאומות: שוב מבקשות האומות להתקרב למלך ולהיות חלק מחתונת שלמה (אוהל מועד על פי רש"י), ומתוך רצון להרחיקן קורא המלך לבנות ישראל ורק להן: 'צִאֲיִנָּה וְרָאֲיִנָּה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמַלְךְ שְׁלֹמֹה בְּעֶטְרָה שְׁעֵטְרָה לוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שְׂמֻחַת לְבוֹ'. ראו גם משנה, תענית ד, ח. עוד נראה לי לומר כי בתיאור החתונה בפרק ג, ז-יא מובע דווקא ריחוק של הרעיה מהדוד. אין בפסוקים אלו שום כינויי חיבה של הדוד לרעיה או להפך. תיאורי הגיבורים אחוזי החרב ומלומדי המלחמה מחד והפאר של האפיריון מאידך יוצרים אף הם פחד וריחוק. בכך מתקשרים פסוקים אלו לפרק ד המקדים את החיפוש של פרק ה, המבטא, בגלל הישירות והגילוי שבו, דווקא ריחוק.

15 בפעמיים הנוספות בהן תופיע השבעת בנות ירושלים – בפרק ה, ח אחרי ש'דודי חמק עבר', ובפרק ח, ד כשהרעיה מביעה משאלה 'מי יתנך כאח לי..'. לא מופיעות המילים 'בצבאות או באילות השדה'. הצבי והאיל הם הדימוי בו משתמשת הרעיה לתיאור הדוד. הם מסמלים חופש והשגחה מרוחקת קמעה – עין פקוחה ועין עצומה. כשהרעיה מוצאת את הדוד מתוך החיפוש שלה היא מרחיקה ממנו את בנות ירושלים בשמה – השבעתי אתכן... ובשם הדוד – בצבאות ובאילות השדה. אך כשהיא רחוקה מהדוד לא נותר לה אלא לדבר אל בנות ירושלים בשמה בלבד. עוד על הבחירה בדימוי ייחודי זה ראו: י' פליקס, שיר השירים; טבע עלילה ואלגוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 13-18.

16 ראו על ההחמצה אצל הרב י"ד הלוי סולובייצ'ק, איש האמונה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 76-77. וכן עיינו בדברי בעל השפת אמת' (רבי יהודה אריה ליב אלטר, 1847-1905, האדמו"ר השני

אֶת כְּתָנֹתַי אֵיכָּה אֶלְבָּשָׁנָה, רְחֹצְתִי אֶת רְגְלֵי אֵיכָּה אֶטְנַפֵּם' (ה, ג). איככה! איככה! – פעמיים במלעיל כפי שקוראים בעלי הטעמים. זהו בעצם הרגע שבו מתחיל הקב"ה לבכות את עמו: 'אֵיכָּה יִשָּׁבָה בְּדָד הָעִיר רַבָּתִי עִם הָיְתָה כְּאֶלְמָנָה' (איכה א, א), בכי שבתוכו מהדהדת גם קריאת הקב"ה לאדם הראשון 'איככה!'

רק כאשר היד נשלחת מן החור – ושוב: רק יד ולא הופעה שלמה, ורק מחור המנעול ולא בפתח הדלת כולה – נוצר בה שוב הגעגוע: 'וּמַעֲי הָמוּ עָלָיו', אך ההתמהמהות היא קריטית שכן: 'דוֹדֵי חֲמֵק עָבְרוּ'. ורק אז, לאחר שהרעיה מפנימה את האובדן ואת ההחמצה היא שבה להשתמש בשפת הגעגוע של פרק ג: 'נִפְשֵׁי יִצְאָה בְּדַבְרֹוּ בְקִשְׁתֵּיהֶוּ וְלֹא מִצְאָתֵיהֶוּ קְרָאָתֵיהֶוּ וְלֹא עֲנָנִי' (ה, ו).

עתה, כאשר יוצאת הרעיה לחפש את שאהבה נפשה, היא שוב מוצאת את השומרים, אך בניגוד לאלו בפרק ג, כאן הם מכים בה ופוצעים אותה. הניתוק מהדוד פותח פתח לאויבים להיכנס וגם לבנות ירושלים להתערב. הרעיה בייאווה פונה אליהן ומשביעה אותן שוב, אך כעת תוכן השבועה שונה לחלוטין: 'הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אִם תִּמְצְאוּ אֶת דוֹדֵי מֵה תִּגִּידוּ לוֹ שְׁחֹלַת אֶהְבֶּה אֲנִי' (פסוק ח). רק עתה, אחרי שדודה חמק עבר, היא מזהה שחולת אהבה היא¹⁷ ומנסה לשלוח מסר זה לדוד באמצעות בנות ירושלים – אומות העולם. והן אכן נענות לה מיד ומבקשות עוד אינפורמציה אודותיו: 'מֵה דוֹדְךָ מִדוֹד הִיפָּה בְּנָשִׁים מֵה דוֹדְךָ מִדוֹד שְׁכָכָה הִשְׁבַּעְתָּנוּ' (פסוק ט). הרעיה עונה תשובה מפורטת וארוכה המתארת את הדוד (פסוקים י–טז) – האם נועד תיאור זה לאוזניהן הערלות של בנות ירושלים?

הן מצידן מציעות לה בלשון חלקלקות: 'אֲנָה הֶלַךְ דוֹדְךָ הִיפָּה בְּנָשִׁים אֲנָה פָּנָה דוֹדְךָ וְנִבְקָשְׁנוּ עִמָּךְ' (ו, א) – דבריהן המפורשים מחלצים את הרעיה ממעגל הייאוש

בשושלת אדמו"רי גור) לספר שמות, פרשת שמות תרס"ד, שאומר: 'זוה שורש הד' גאולות כשמתעורר קול דודי ודופק הנשמה בגוף'. בעל ה'שפת אמת' מתאר את התהליך כתהליך פנימי: הרעיה בורחת מדפיקות נשמתה שלה.

17 ואף כאן היא משתמשת בלשון האהבה של פרק ב, ה. חולי האהבה שעליו מצהירה הרעיה מוסבר על ידי אפרת רז (מילוא) כהבנה 'שעוצמת הקשר עם הדוד חזקה מדי בשבילה, אין היא בשלה לעוצמותיו. ולכן מבקשת רפואה והיא הבעת אהבה בשפתו של הדוד, אך באופן שונה, רך יותר: בעוגת אישיות ותפוחים. ראו: א' רז (מילוא), ארגון המרחב בשיר השירים, עבודת מוסמך, מתן, ירושלים תשס"ד, עמ' 49. ואכן היא אינה בשלה לעוצמת הקשר, אך את ה'רפואה' היא מבקשת דווקא בשפתה היא. על כך ראו בחלק השני של המאמר.

וגורמים לה להתעשת, והיא מתארת באוזניהן את מקומו של הדוד בערוגות הבושם: 'דוֹדִי יָרַד לָגְנוֹ לְעָרוֹגוֹת הַבֹּשֶׁם לְרַעוֹת בְּגַנִּים וְלִלְקוֹט שׁוֹשְׁנִים' (ו, ב). בשמיעתם המדויקת היטיבו חז"ל לשמוע בתיאור זה את כל עומק הטרגדיה והחמצת השעה: 'דודי – זה הקב"ה, לגנו – זה העולם, לערוגות הבושם – אלו ישראל, לרעות בגנים – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, וללקוט שושנים – לסלק את הצדיקים שבישראל'.¹⁸ האם התרחקות הרעיה מדודה היא המביאה את הקב"ה ללקוט שושנים – לסלק את הצדיקים? ואולי הבעיה היא בהכנסת בנות ירושלים לתוך המעגל האינטימי והמקודש של פרקים ב-ג השייך רק לכנסת ישראל ואלוהיה? כך או כך, המפגש עם השושנים המסולקים מתוך ישראל מחזיר אותה לעצמה והיא שבה ומוציאה את בנות ירושלים אל מחוץ למעגל: 'אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הֲרַעָה בְּשׁוֹשְׁנִים' (ו, ג). ואין להתפלא על שובו של סגנון פרק ב לכאן, הנוקט לשון קרבה.¹⁹ כאשר שבה האינטימיות ובנות ירושלים מסולקות, נענה

18 שיר השירים רבה ו, ח. מדרש חז"ל זה מיוסד על עיון מדוקדק בפשט הכתובים: דימוי השושנה מופיע בשיר השירים שבע פעמים תחילה בסדר קבוע: דברי הדוד: 'כְּשׁוֹשְׁנָה בֵּין הַחוּחִים כֵּן רַעֲיָתִי בֵּין הַבָּנוֹת' (ב,ב); תשובת הרעיה: 'דוֹדִי לִי וְאֲנִי לוֹ הֲרַעָה בְּשׁוֹשְׁנִים' (ב, טז); דברי הדוד: 'שְׁנֵי שְׂדֵיךְ כְּשֵׁנִי עֶפְרַיִם תְּאֹמֵי צְבִיָּה הָרוּעִים בְּשׁוֹשְׁנִים' (ד,ה); תשובת הרעיה: 'לְחֵין כְּעָרוֹגַת הַבֹּשֶׁם מְגַדְלוֹת מְרַקְחִים שִׁפְתוֹתַי שׁוֹשְׁנִים נִטְפוֹת מוֹר עֵבֶר' (ה, יג) – וכאן היא הפעם החמישית שבה מופיע דימוי זה, ובו מופר הסדר ושוב אנו שומעים את הרעיה: 'דוֹדִי יָרַד לָגְנוֹ לְעָרוֹגוֹת הַבֹּשֶׁם לְרַעוֹת בְּגַנִּים וְלִלְקוֹט שׁוֹשְׁנִים' (ו, ב) – לא רק סדר הדברים מופר, אלא גם משמעות הדימוי משתנה לחלוטין, שכן לראשונה מדובר בלקיטה וקטיפה של השושנים. פעולה חריגה וקשה זו מובילה את הרעיה לקריאה מחודשת בפסוק הבא שהוא גם הפעם השישית שבה מופיע דימוי השושנה: 'אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הֲרַעָה בְּשׁוֹשְׁנִים' (ו, ג); והפעם האחרונה היא תשובת הדוד: 'שְׂרַבְךָ אֲנִי הַסֵּהר אֵל יְחִסֵּר הַמְּזַג בְּטַנְךָ עֲרִמַת חֲסִים סִיָּה בְּשׁוֹשְׁנִים' (ג, ז).

לדיון במדרש חז"ל הרואה בשושנה ובחבצלת השרון סמל לכנסת ישראל ראו אורבך (לעיל, הערה 3), עמ' 163-164. לדעת פליקס (לעיל, הערה 15), דימויי השושנה בשיר השירים מכוונים 'לשושן הצחור שהוא מן היפים, הגדולים והריחניים ביותר שבפרחי הארץ' (שם, עמ' 28).

19 דימוי הרעיה כשושנה מופיע בפרק ב פס' א-ב והקריאה של פרק ו, ג מופיעה כמעט כלשונה בסוף פרק ב: 'דוֹדִי לִי וְאֲנִי לוֹ הֲרַעָה בְּשׁוֹשְׁנִים'. בהתאם למהלך ששרטטנו, בפרק ו מגיעה הרעיה אחרי תהליך ארוך לנקודה בה היא שבה ויוזמת את הקשר ולכן הסדר הפוך מאשר בפרק ב: קודם 'אני לדודי' ורק אחר-כך – 'דודי לי'.

במכילתא דר"י פ"ג מובאים דברי רבי עקיבא הרואה בדיון בין בנות ירושלים – האומות, לבין הרעיה – כנסת ישראל, את ניסיון שלהן להתקרב לאלוהי ישראל ודחייתן על ידי ישראל: 'רבי עקיבא אומר אדבר בנבואתו שבחו של הקב"ה שאמר והיה העולם שהרי אומות העולם שואלין את ישראל (שה"ש ה, ט) מה דודך מדוד שככה השבעתנו שכך אתם מתים לעולם עליו וכן אתם נהרגין עליו [...] הרי אתם נאים הרי אתם גבורים בואו והתערבו עמנו, וישראל אומרים להם מכירין אתם אותו נאמר לכם מקצת שבחו (שה"ש ה, י) דודי צח ואדום כיון

הדוד ומשמיע דברי נחמה ואהבה: 'יָפָה אֶת רַעֲיָתִי כְּתֹרֶצָה נְאֻנָּה כִּירוּשָׁלַם [...] אַחַת הִיא יוֹנְתִי תַמְתִּי אַחַת הִיא לְאֵמָה בָּרָה הִיא לְיֹלְדָתָהּ'. (ו, ד-ט).

בפסוק האחרון של המגילה מפתיעה הרעיה בקריאתה לדוד לברוח ולא להישאר: 'בָּרַח דוּדִי וּדְמָה לְךָ לְצָבִי אוּ לְעֹפֶר הָאֲלִים עַל הָרֵי בְשָׁמִים' (ח, יד). ואכן, בחלק מקהילות ישראל לא מסיימים את הקריאה בפסוק זה אלא חוזרים לפסוק שלפניו, על פי המסורת שלא לסיים בדבר רע.²⁰ אך ייתכן, לאור קריאתנו עד כה, כי הרעיה קוראת לדוד לברוח כדי לאפשר לה להתעורר ולחפש את דודה-אלוהיה, שהרי רק הסתרתו מאפשרת לה מרחב בחירה ומעוררת בה את הגעגוע והרצון לחפש. הרצון הפנימי לגאולה ולקרבה עם הקב"ה ניעור בה דווקא מתוך הריחוק ובאמצעותו, והמגילה לכל אורכה מתארת מעגלים חוזרים ונשנים של התקרבות וריחוק בין הרעיה לדודה, בין אדם לקונו ובין האומה לאלוהיה. אמנם מבקשת הרעיה את בריחת הדוד, אך אין מדובר בבריחה המבטאת ניכור, שכן היא מבקשת ממנו לברוח אל המקום המבטא את הקשר הגדול ביותר בין הקב"ה לעמו – בית המקדש 'עַל הָרֵי בְשָׁמִים' – שם ימתין לה עד שתתעורר, עד שתשוב לבקש את שאהבה נפשה.

ב. 'על הרי הבשמים' – מוטיב הריח ומשמעותו

פרוף במגילת שיר השירים מציף אותנו בריחות משכרים משני סוגים עיקריים: ריחות בשמים (מור, לבונה, נרד, כפר, כרום, קנה, קינמון ועוד); וריחות פרחים ופירות (שושנים, חבצלת השרון, תפוחים, דודאים, גפנים ועוד). מהו מקומם של הבשמים בשיר השירים?

האסוציאציה הראשונה של הריח, ובעיקר ריחות הבשמים, היא של ניחוחות הקטורת בבית המקדש, וכפי שנראה בהמשך, היא אינה נטולת משמעות כלל ועיקר. בפרק זה ננסה לבדוק מהן המשמעויות השונות של מוטיב הריח בשיר השירים, ומה הקשר בין מוטיב זה למוטיב החיפוש שבו עסקנו בחלקו הראשון של המאמר.

ששומעין שכן שבחו אומרים לישראל נלכה עמכם שנאמר (שם ו, א) אנה הלך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך וישראל אומרים להם אין לכם חלק בו אלא (שם ב, טז) דודי לי ואני לו וגו' (שם ו, ג) אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים'.
 20 על פי הפסוק בקהלת ח, ג: 'אל תעמד בדבר רע', ועיינו בדברי ר' עובדיה מברטנורא למשנה, מועד קטן ג, ט, משנה, ידים ד, ח ועוד.

נפתח את עיוננו בהשוואה בין שני פסוקים דומים במגילה:

פרק ב פסוק יז	פרק ד פסוק ו
עַד שְׁיִפּוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצְּלָלִים	עַד שְׁיִפּוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצְּלָלִים
סֵב דָּמָה לְךָ דּוּדִי לְצָבִי אוֹ לְעֶפְרַיִם הָאֵלִים	אֵלֶיךָ לִי
עַל הָרֵי בְּתָר.	אֵל הַר הַמּוֹר וְאֵל גְּבַעַת הַלְּבוֹנָה.

הפסוק בפרק ב נאמר על ידי הרעיה, והפסוק בפרק ד נאמר על ידי הדוד, כתשובה לרעיה. בשניהם הפתיחה זהה ומתארת זמן: 'עד שיפוח היום – עד שתתפשט החמה. ונסו הצללים – הוא עת שרב וחום היום'.²¹ היום בעיצומו. השמש במרום השמים. בפרק ב הרעיה מבקשת מן הדוד להמתין לה, עד שתגיע השמש לשיאה, 'על הרי בתר', המציינים כדברי רש"י 'חלוקה והפלגה'.²² היא שולחת את הדוד למקום שמסמל חלוקה ופירוד שכן עד שיפוח היום וינסו הצללים – עד שתגיע מציאות ברורה ובהירה²³ – מציאות של חיבור אינה אפשרית בעיניה. הרעיה מציעה כי עד שתגיע הגאולה הדוד ישהה באופן מפורד ומחולק ממנה – על הרי בתר.²⁴

תשובת הדוד להצעתה בפרק ד חוזרת על אותן מילים, אך מציעה אופציה הפוכה בתכלית: לדבריו, עד לרגע הבהירות, אולי רגע הגאולה, הוא ילך לא למקום המסמל הפרדות אלא דווקא למקום המסמל חיבור: 'הר המור וגבעת הלבונה' הלא הוא בית המקדש. אמנם לבדו הוא ילך ('אלך לי'), אך שם הוא ימתין עד לבוא ניחוח הקטורת המקשרת בין חלקי העם ובינם לבין אביהם שבשמים.

מדוע דווקא הבשמים מהווים את נקודת החיבור לקב"ה?

שני שימושים עיקריים מוכרים לנו בקטורת: קטורת התמיד שהוקטרה במקדש פעמיים ביום ומכאן שמה;²⁵ וקטורת הסמים שהוקטרה רק ביום הכיפורים ורק

21 רש"י לפרק ד, ו. ומוסיף: 'היום – הוא השמש וכן (בראשית ג, ח) לרוח היום וכן (מלאכי ג, יט) כי הנה היום בא בוער כתנור'.

22 וכך גם מפרש האבן עזרא: 'הרי בתר – הרי נדוד, מן ויבתר אותם בתוך. כלומר שיתפרד ממנו'.

23 גאולה על פי מלאכי ג, כב: 'הִנֵּה אֶנְכִי שֹׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא, וְכֵן בִּיּוֹאֵל ג, ד.

24 כדברי רש"י: 'סב דמה לך דודי – גרמתי לו להסתלק מעלי על הרים המופלגים ממני'.

25 שמות ל, ז-ח.

על ידי הכהן הגדול. קטורת התמיד הוקטרה על מזבח הזהב שנועד למטרה זו בלבד,²⁶ ונחשבה לחביבה מכל הקורבנות, ועל פי המדרש, רק עם הקרבתה ירדה שכינה על המשכן: 'מכל קרבנותיהם איני רוצה אלא הריח',²⁷ שכן הריח הוא 'דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו'.²⁸

קטורת יום הכיפורים מתוארת במדרש תנחומא:

ועשית מזבח מקטר קטרת זש'ה שמן וקטרת ישמח לב (משלי כז', ט).
הכתוב הזה מדבר בהקב'ה ובישראל. כיצד? בשעה שהיה כהן גדול נוטל את הקטורת באותה מחתה ביום הכפורים ונכנס לפני ולפנים בבית קדש הקדשים שכן כתיב [...] וכסה ענן הקטרת (ויקרא טז', יג) מהו וכסה? לשון מחילה הוא [...]

וכשהיה ענן הקטרת מתמר ועולה ופונה למעלה ונעשה כאשכול היה יודע שנתכפרו עונות ישראל שנאמר (שיר השירים א, יד): **אשכול הכופר דודי לי** – אם נעשה ענן הקטרת כאשכול והיה מתמר ועולה – היה יודע שנתכפר לישראל ושתקבלו מעשיו, ואם לא כסה ענן הקטרת היה יודע שהוא מת [...] נמצאת אומר שכהן גדול וכל ישראל מרתיתים בשעה שכהן גדול נכנס לפני ולפנים עד שהיה יוצא בשלום. כיון שהיה יוצא היתה שמחה גדולה בישראל שנתקבל ברצון שנאמר: שמן וקטרת ישמח לב.²⁹

26 ז' עמר, ספר הקטורת, תל-אביב תשס"ב, עמ' 169: 'המונח קטורת נגזר גם מלשון 'קטרא' שפירושו בארמית 'קשר', ומטרתה היתה לקשור את כלל ישראל ולאחדם, שהרי אף המור שהוא ראש לכל הבשמים, והחלבנה שריחה רע נכללו בקטורת יחדיו שנאמר: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת (כריתות ו, ע"ב). מכאן שהחלבנה שנמשלה לפושעי ישראל לא רק שאינה פוגמת באיכות הקטורת אלא מוסיפה לשלמותה כמו המור ושאר סממני הקטורת'. ראו גם בעמ' 31-32, 37-36.

27 מדרש תנחומא, תצוה פרק יד. וכן ראו פרק טו שם מוכחת חביבות הקטורת דווקא באמצעות פסוקים משיר השירים.

28 עיינו בערך 'ברכת הריח', אנציקלופדיה תלמודית, ד, ירושלים תשמ"א, עמ' תקצה: 'כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשתה קודם ברכה כך אסור ליהנות מריח טוב קודם ברכה. ומנין שמברכים על הריח? שנאמר: כל הנשמה תהלל י-ה. איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? הרי אומר זה הריח'.

29 מדרש תנחומא, תצווה, טו.

כפרתם של ישראל מתוארת באמצעות פסוקי הריח משיר השירים, כך גם תיאור קלקלתם במדרש אחר: 'עד שהמלך במסבו [...] רבי מאיר אומר עד שהמלך – מלכי המלכים הקב"ה במסבו – ברקיע, נתנו ישראל ריח רע ואמרו לעגל (שמות לב, ד) אלה אלהיך ישראל'.³⁰

מבין אחד-עשר סממני הקטורת הידועים לנו מבית המקדש,³¹ במגילה מופיעים שישה, ודרכם מתוארת מערכת היחסים שבין הקב"ה לעמו: ריחוק וקרבה, חטא וכפרה:

עד שְׁהַמֶּלֶךְ בְּמַסְבוֹ נִרְדֵי נִתֵן רִיחוֹ – תיאור החטא והקלקול.
צָרוֹר הַמֵּר דוֹדֵי לִי בֵין שְׂדֵי יָלִין – תיאור התרצות הקב"ה.³²
אֲשֶׁר הַכֹּפֵר דוֹדֵי לִי בְּכַרְמֵי עֵין גְּדִי – תיאור כפרתם של ישראל באמצעות הקטורת (לעיל).

אך מתברר כי לא רק לבית המקדש מכוונים אותנו הריחות, אלא אף לזמן מוקדם יותר: 'וַיִּגַשׁ וַיִּשָּׂק לוֹ וַיִּרַח אֶת רִיחַ בְּגָדָיו וַיִּבְרַכְהוּ וַיֹּאמְרוּ רָאֵה רִיחַ בְּנֵי כְרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרָכּוֹ ה' (בראשית כז, כז). לדברי רש"י, הריח המיוחד שחש יצחק אצל יעקב היה ריח גן עדן³³ ולפי התרגום הירושלמי הוא ששימש אחר כך גם במקדש: 'כריח קטורת בוסמין טבין דעתידין למקרבא בטור בית מוקדשא'.

30 שיר השירים רבה, א, נו. וכן רש"י על אתר. אמנם בהמשך מציג המדרש גישה הפוכה להבנת הפסוק, שכן לשיטת ר' יהודה 'אין דורשין שיר השירים לגנאי אלא לשבח שלא נתן שיר השירים אלא לשבחן של ישראל'. עיינו שם.

31 עמר (לעיל, הערה 26) עמ' 95, 108. י' פליקס, עצי בשמים יער ונוי צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים תשנ"ז, ב, עמ' 76-79. וכן רש"י א, יד. לפי עמר (עמ' 58), הבושם הוא הַצָּרִי – הראשון מבין סממני הקטורת.

32 רש"י לפסוק יג: 'צרוֹר המר דודי לי – דודי נעשה לי כמו שיש לו צרוֹר המור בחיקו ואמר לי הרי לך צרוֹר זה שיתן ריח טוב מן הראשון שאבדת כך הקדוש ב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עונם ואמר התנדבו למשכן ויבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל. בין שדי ילין – אף לפי שמעלתי בו אמר לשכון שם. בין שדי – בין שני בדי הארון'.

33 רש"י: 'וירח – והלא אין ריח רע יותר משטף העזים? אלא מלמד שנכנסה עמו ריח גן עדן'. וראו שיר השירים רבה ד, כד ומדרש תנחומא תולדות, יא.

הריח אם כן מתגלגל והולך מגן עדן – שם הוא מצוי בטהרתו, שכן חוש הריח הוא החוש היחיד שלא היה שותף בחטא ולכן לא נפגם – ומשם ליעקב, ועוד לפני שיגיע למקדש ילווה את העולם בנקודת זמן נוספת – מתן תורה:

ואמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב לחייו כערוגת הבושם? **כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נתמלא כל העולם כולו בשמים**. וכיון שמדיבור ראשון נתמלא דיבור שני להיכן הלך? הוציא הקדוש ברוך הוא הרוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון (רש"י: לגן עדן) שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר. אל תקרי שושנים אלא שושנים.³⁴

והריח שהוא 'בן הלוויה הרוחני' של העולם – אותו דבר 'שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו' – מלווה את מהלך ההיסטוריה כולה וממשיך ומותח חוטים בלתי נראים מגן העדן ועד הגאולה העתידה:

ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' וגו' וכתוב **והריחו ביראת ה'**[...] – רבא אמר: דמורח ודאין דכתיב ולא למראה עיניו ישפוט ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ.³⁵ רש"י: רבא אמר – מאי והריחו? דמורח ודאין – **שמריח באדם** ושופט ויודע מי החייב, שנאמר לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח, ואפילו הכי ושפט בצדק דלים כגון על ידי הרחה.

ג. בין ריח לריחוק

בחלק הראשון עמדנו על תהליך ה'רצוא ושוב', על המתח שבין ריחוק וקרבה, חיפוש ובריחה, תחושת חיסרון וגעגוע ותחושת מלאות ושביעות רצון. תהליך כפול זה מתואר לאורך המגילה כולה גם באמצעות מוטיב הריח.

החיפוש של פרק ג נובע כפי שראינו מן ההסתתרות של הדוד בפרק ב – 'עומד אחר פתלנו משגיח מן החלונות מצייץ מן התרפים'. מכיוון שכך, גם הריחות מסתתרים, ואכן בפרק ב אין ולו ריח בשמים אחד, אלא רק ריח פרחים ופירות: חבצלת השרון, שושנה, תפוח, הגפנים סמדר נתנו ריח. כמו שאין הרעיה מסוגלת

34 בבלי, שבת פח, ע"ב.

35 בבלי, סנהדרין צג, ע"ב.

לעמוד בהופעה המלאה והישירה של הדוד, כך אין היא מסוגלת להכיל את הריחות המבטאים את הקרבה החזקה ביותר הלא הם ריחות הקטורת. התקרבותה מותנית בהסתרות אותם ריחות ולכן כאמור הם לא יופיעו בפרק ב בו מתואר החיפוש המסתיים במציאת הדוד והתקרבות אליו.³⁶

לעומת זאת, בפרק ה, פרק ההחמצה הגדולה, הריחות גלויים ומתפרצים כפי שתיאור הרעיה גלוי ומפורט. בפרק ד המקדים את הופעת הדוד בפרק ה, מופיע הריכוז הגדול ביותר של תיאורי הבשמים:³⁷ 'עוֹרֵי צָפוֹן וּבּוֹאֵי תִימָן הַפִּיחִי גַּנִּי יִזְלוּ בְּשִׁמּוֹ' (ד', טז); 'בְּאֵתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כָּלָה אֲרִיתִי מוֹרִי עִם בְּשָׁמִי אֲכַלְתִּי יַעֲרִי עִם דְּבִשִׁי' (ה', א). הדוד מבקש ללמד את הרעיה את סוד הבשמים והקטורת, שהוא סוד החיבור והקישור (בארמית קטרא=קשר) בין כנסת ישראל לקב"ה. הוא מציע להזיל את בשמיו – למלא את העולם בבשמים, ולחבר אותה לריחות גן העדן, מתן תורה והמקדש.³⁸ אבל הרעיה, שלא מסוגלת לעמוד בעוצמת ההופעה הישירה והמלאה של הדוד, בורחת.³⁹

רק כשהדוד שב ומסתתר היא חוזרת ומתגעגעת אליו, ופותחת את הדלת ועל ידיה בושם המור בצורתו הנוזלית: 'וְיָדִי נָטְפוּ מוֹר וְאֶצְבְּעוֹתַי מוֹר עֲבַר עַל כְּפוֹת הַמְּנַעוֹל'. רק עתה, אחרי שדודה חלף עבר היא מבינה את סוד הבשמים ומנסה להגיע אליו באמצעותם, אבל מאוחר מדי: המור הוא מור עובר...

36 בפעם הראשונה במגילה מופיעים הבשמים דווקא בדברי הרעיה בפרק א, יב-יד. בפרק זה הפותח את המגילה מופיעים דיאלוגים המכילים רבים מן היסודות שיפותחו במהלך המגילה כגון: הרעיה ביחס לשאר הבנות, נטירת הכרם, רעיית הצאן, יחס הדוד לרעיה ולהפך, יחסי הרעיה ואחיה ועוד. במסגרת זו אף מתארת הרעיה את הדוד באמצעות הבשמים. בהמשך יתאר הדוד את הרעיה באמצעות הבשמים, ואילו הרעיה תשוב לתאר את הדוד במונחים אלו רק אחרי שהיא תחמיץ את בואו בפרק ה'.

37 לא פחות משמונה סוגים. ראו פס' יג-יד: 'שְׁלַחֲיֶךָ פְּרָדִס רְמוֹנִים עִם פְּרִי מְגִדִים כְּפָרִים עִם נְרָדִים: נְרָדִי וְכַכְכִּם קִנְיָה וְקִנְמוֹן עִם קָל עֲצֵי לְבוֹנָה מִר וְאֶהְלוֹת עִם קָל רְאֵשֵׁי בְּשָׁמִים'.

38 לפי רז (מילוא) (לעיל, הערה 17): 'שיר השירים מציע את הדרך על-מנת להגיע למצב המתוקן של הבריאה, אותו מקום של אדם הראשון וחוה כפי שהיו לפני החטא'. עמ' 137-140. בהקשר זה אין היא מתייחסת לריח.

39 הבשמים מופיעים בפרק ג, ו אחרי שהרעיה מוצאת את שאהבה נפשה ומרחיקה את בנות ירושלים על ידי השבעתן (ג, ה): 'מִי זֹאת עָלָה מִן הַמִּדְבָּר כְּתִימְרוֹת עֶשְׂן מְקַטְרֶת מוֹר וּלְבוֹנָה מְכַל אֲבָקֶת רוֹכֵל'. מיד אחר כך (ג, ז-יא) מופיע תיאור החתונה, ואז התיאור המפורט של הרעיה בפרק ד. לדעתי מסמן תיאורו של הדוד את הרעיה באמצעות הבשמים בפסוק זה את תחילת ההתרחקות המגיעה לשיאה בפרק ה, ב-ג.

תיאור הדוד באוזניהן של בנות ירושלים, אליהן היא פונה בייאווה, כולל את כל סוגי הריחות: 'לְחִזּוּ פְּעֻרוֹת הַבָּשָׂם מִגְדֵּלוֹת מְרֻקָּחִים שְׁפִתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נְטֻפּוֹת מִזֶּרֶעַ הַיָּד לְגִנּוּ לְעֲרוֹגוֹת הַבָּשָׂם לְרַעוֹת בְּגָנִים וְלִלְקֹט שׁוֹשְׁנִים' (ו', ב). האין היא חושפת בפניהן, ברגע של חולשה, את סוד הקטורת, סוד החיבור המיוחד בינה לבין דודה?

כפי שכבר הזכרנו, רק כאשר היא מבינה את המחיר: 'וללקוט שושנים – לסלק את הצדיקים שבישראל' – היא מתעשתת, דוחה מעליה את בנות ירושלים ומותירה במעגל רק שניים: 'אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הִרְעָה בְּשׁוֹשְׁנִים' (ו', ג). כמו בפרק ב, מתקרבת הרעיה לדוד באמצעות השושנים ולא באמצעות הבשמים, שכן זהו הריח שאותו היא יכולה להכיל. זהו ריח המותיר לה את מרחב הבחירה שלו היא כה זקוקה.

בפרק ז קורא הדוד לרעיה: 'שׁוּבֵי שׁוּבֵי הַשְּׁוֹלְמִית' (פסוק א).⁴⁰ לכאורה, מרמזת הקריאה על הריחוק של הרעיה מהדוד, ריחוק של כנסת ישראל מהקב"ה ומבית המקדש, ולכן לא מופיעים בפרק זה ריחות הבשמים המסמלים את הקרבה אלא הריחות האחרים: שושנים, תפוחים, סמדר, דודאים.⁴¹ ואולם, נראה שהיעדר הבשמים כאן מסמל לא ריחוק אלא הבנה ומודעות לדרך שבה ניתן ליצור מחדש את הקרבה. כעת יודע הדוד כי השולמית יכולה לשוב אליו רק בחסות ההסתר, באמצעות הריח, אך לא הריח החזק והישיר המבטא קרבה חזקה מדי ולא מאפשר לה לעמוד מולו. אף הדוד מבין זאת ועונה לה: 'אֲמַרְתִּי אֶעֱלֶה בְּתַמָּר אֲחֻזָּה בְּסִנְסֵנִי וַיְהִי נָא שְׂדֵיךָ כְּאֲשֶׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן וְרִיחַ אֶפְרַיִם כְּתַפּוּחִים' (ז, ט).

ואכן, עתה, כשהדוד מופיע ומסתתר גם יחד, יכולה הרעיה להיענות לקריאתו, לפתוח את דלתה ולצאת לקראתו:

אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלִי תְּשׁוּקָתוֹ:

לְכֶּה דוֹדִי נִצָּא הַשָּׂדֶה נְלִינָה בְּכַפְרִים:

נְשַׁכְּמָה לְכַרְמִים נִרְאָה אִם פְּרָחָה הַגֶּפֶן פִּתַּח הַסְּמָדָר

40 ההתקרבות המחודשת בין הדוד לרעיה בסוף פרק ו מתרחשת גם היא באותה עונה המגלה טפח ומכסה טפחיים: 'אֶל גִּנַּת אֶגֶז וְרֵדְתִּי לְרֵאוֹת בְּאֵבִי הַנְּחַל לְרֵאוֹת הַפְּרָחָה הַגֶּפֶן הַנִּצּוּ הַרְמְנִים' (ו', יא), ומיד לאחר מכן נשמעת הקריאה לרעיה: 'שׁוּבֵי שׁוּבֵי הַשְּׁוֹלְמִית שׁוּבֵי שׁוּבֵי וְנַחֲזָה בְּךָ' (ז, א).

41 ראו פסוקים ג, ט, יג, יד בפרק ז.

הַנְּצוּ הַרְמוֹנִים שָׁם אֶתֵּן אֶת דְּדֵי לָךְ:
הַדּוֹדָאִים נָתְנוּ רֵיחַ וְעַל פְּתַחַיִּנוּ כָּל מְגָדִים
חֲדָשִׁים גַּם יִשְׁנִים דּוֹדֵי צְפִנְתִּי לָךְ: (ז, יא-יד).

כעת, משנשמר המרחק הנכון, היא נענית בלשון מוצפת ריחות שונים שאינם ריחות הבשמים, וקוראת לדודה לצאת עמה אל השדה ואל הכרמים, אל הרימונים ואל הדודאים. עתה היא יכולה, בדיוק כמו בפרק ג, להביאו אל בית אמה: 'אֶנְהַגֵּךְ אֲבִיאָךְ אֶל בֵּית אִמִּי' (ח, ב).

מפרק ו ועד לסיום המגילה הבשמים נעלמים, ובכך מתאפשר התהליך הזהיר של התקרבות הדדית בין הדוד לרעיה. רק בפסוק האחרון חוזרים הבשמים: 'בָּרַח דּוֹדֵי ודָמָה לְךָ לְצַבִּי אוּ לְעֶפְרָ הָאֲזִלִּים עַל הָרֵי בְשָׁמִים'. בכך נשלם התהליך שהחל בדברי הרעיה בפרק ב פסוק יז: 'סֵב דָּמָה לְךָ דּוֹדֵי לְצַבִּי אוּ לְעֶפְרָ הָאֲזִלִּים עַל הָרֵי בְתָר' (ב, יז). הרעיה כאמור שולחת את הדוד אל הרי בתר אך הוא בוחר להמתין לה על הר המור ועל גבעת הלבונה.

עד שיפוח היום ויתאפשר החיבור המלא, אנוס הדוד לחכות במציאות של הסתרה ואיפוק. אולם לא על הרי בתר שאליהם שלחה אותו הרעיה בפרק ב, אלא על הרי הבשמים שאליהם היא שולחת אותו כעת, בסיום המגילה. שני האוהבים למדו את סוד הריחוק המאפשר קרבה: הרעיה מבינה שגם אם החיבור אינו אפשרי כיום, הדוד יכול לחכות לה על הרי בשמים ולא על הרי בתר, והדוד לומד לגנוז את בשמיו ולהמתין ליום שבו תוכל הרעיה לשאת את התגלותו המלאה.