

היסטוריה, ספרות ורוח הקודש - על אחד מענייניה של מגילת אסתר

המתח בין הספרותי להיסטורי בטקסטים הנוגעים בעבר מבצבץ על כל צעד ושעל. מה בהתייחסות לעבר קשור במישרין באירועים שאירעו, ומהו פרי יצירתיות המבטאת השקפה על העבר, או ניצולו להבעת רעיון הקשור בהווה? האם ניתן בכלל לכתוב על העבר כתיבה היסטורית, או לנתחו ולהבינו היסטורית מבלי ל'חטוא' בספרותיות מסוימת? באיזו מידה יכול אדם, הכפוף לאילוצי שפה ולשון המשקפים את סביבתו ואישיותו, לתאר ולהבין את העבר ה'אמיתי'? שאלות אלה ורבות כמותן אינן חדשות. אין הן מרפות, וההתחבטות בהן היא לחם חוקו של ההיסטוריון, ובמידה רבה גם של חוקר הספרות.¹ יתר על כן, התופס את העיקרון - 'דיברה תורה בלשון בני אדם' כעמוד התווך של כל פעולה פרשנית, יכיר בנגיעתן של שאלות אלו במידה זו או אחרת גם בטקסטים מקודשים, ולכן הפכו הם להיות גם נחלתו של הפרשן. אשר על כן, הן נוגעות בפרשנותה של מגילת אסתר, ולא זו בלבד, אלא שיש לשאלות הללו היבטים מיוחדים הנובעים מאופייה המיוחד של המגילה, כפי שנראה להלן.

היסטוריה ופשרה

עניין אחד הוא שרטוט המסגרת ההיסטורית הכללית המהווה רקע לסיפור המגילה, ועניין אחר לגמרי - הבנת משמעותם ההיסטורית של אירועיה.

אשר למסגרת הכללית, חרף הדלות היחסית במקורות בני התקופה, דומה כי זו ברורה למדי. היסטורית, יש טעם לפתוח בבירור זהותו של המלך המפורסם, וזה מתבסס בראשונה על דמיון השמות. לפי זה, אחשוורוש הוא קרוב לוודאי המלך הידוע בשפה הארמית בשם חשיראש, שהיוונים שבשוהו לכסרכסיס. הלה היה בנו של דריווש, ומלך

1. דיון מאלף בסוגיה זו ראה: א' וינריב, 'חשיבה היסטורית', תל אביב תשמ"ז, כרך א עמ' 37-73, 391-443.

בשנים 465-485 לפה"ס. זיהוי זה מתאים לסדר מלכי פרס (בהשמטת קמבוזי-קמביזוס) המופיע בספר עזרא:

וסכרים עליהם יועצים להפר עצתם כל ימי כורש מלך פרס ועד מלכות דריוש מלך פרס. ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישיבי יהודה וירושלם. ובימי ארתחשסתא כתב בְּשָׁלֵם מְתָרְדָת... (ד', ה-ז).²

עירו - שושן הנזכרת במגילה - ידועה היטב,³ ואין ספק שמחבר אסתר הכיר היטב את הווי החיים בממלכה ובחצר המלכות, וציוריו בנושאים אלו נושאים אופייניים ומדויקים.⁴

עם זאת, קשה להתאים את רוב רובם של פרטי העלילה במגילה לאירועים היסטוריים מוכרים, וקשה להעניק ממשות ריאלית לגיבוריה ודמויותיה. לא שמענו על אסתר או ושתי, אלא על אמסטריס אשתו של אחשורוש. ולא זו בלבד, אלא שלמיטב ידיעתנו, חוק הממלכה קבע כי רק בת אצילים פרסית ראויה הייתה להיות מלכה. כן קשה לשער, כי משנה למלך יהיה בן לעם זר. במקורות התקופה לא נאמר דבר וחצי דבר על תוכנית ממלכתית מאורגנת לרדיפת היהודים והשמדתם, ולא סופר מאומה על ביטול הגזרה ועל מאבקם של יהודי שושן בשונאיהם.⁵

נקודה מהותית להבנת הבעייתיות הכרוכה בפרשנות ההיסטורית של אירועי המגילה, קשורה במלחמות אחשורוש ביוונים. מלחמות אלו התנהלו בתחילת מלכותו,⁶ ואף שהיה אחשורוש ידוע כחובב משתאות, קשה מאוד לצייר באותה עת משתה העומד בפני עצמו כאירוע היסטורי מוביל המכוון לבדו את קורות הממלכה, כעולה ממגילת אסתר. זאת ועוד. המגילה מספרת כי אחשורוש שם "מס על הארץ ואיי הים" (י', א). יש לשער, כי איי הים הללו הם בעיקר האיים היווניים בים האיגאי. אולם, עקב הצלחות היוונים, דווקא באותה תקופה השתחררו הללו מעול הפרסים!

בעיות אלו ואחרות זכו לפתרונות רבים ומגוונים.⁷ מנקודת ראות היסטורית, סביר בעינינו כי המגילה אכן משקפת את התקופה הפרסית, אך נכתבה במרחק זמן

2. ביאורו ראה: מ' זר כבוד, פירוש 'דעת מקרא' לספר עזרא, ירושלים תש"מ, עמ' כז; מ' הלצר ומ' קורמן, 'עולם התנ"ך' על עזרא ונחמיה, רמת גן תשמ"ה, עמ' 45-46.
3. ראה ר' גירשמן, ערך: שושן, אנצ' מקראית כרך ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 609-617.
4. ראה מבואו של ג"ח כהן לפירוש 'דעת מקרא' למגילת אסתר, ירושלים תשל"ד, עמ' 4-10.
5. ראה הסקירה של י' קליין, מ' פוקס, מ' הלצר, י', אבישור, 'עולם התנ"ך' על חמש מגילות, רמת גן תשמ"ח, עמ' 63-66.
6. על פי הרודוטוס (תחילת ספר שביעי) בין השנה השלישית לשנה השביעית לכסרכסיס.
7. שאלה בפני עצמה היא עד כמה קביעת הכרונולוגיה של התקופה הפרסית חייבת להיעשות בהתאמה לשיטות חז"ל בנדון. עסקו בכך לאחרונה ח' חפץ ('מלכות פרס ומדי בתקופת בית שני ולפניה - עיון מחודש', מגדים יד [סיוון תשנ"א], עמ' 78-147), וי' מדן (שם, עמ' 47-77),

מאחשורוש. העילה הבסיסית לכתיבתה היא הצורך בהסבר מהות הפורים, ודומה שהדבר נעשה לאחר שהחג זכה להתקבל:

והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר... (ט', כח)

לקים את דברי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה... (ט', לא).

תהליך השתרשות החג זקוק לזמן. על אף שקשה לאומדו, ניתן להעריך שמדובר בפרק זמן בסדר גודל של עשרות שנים.⁸ מותר לשער, כי מנקודת מוצא זו מתייחסת המגילה לאירועים שאירעו בימי אחשורוש, אך נוטה לציירם בדמות אירועים מאוחרים יותר.⁹ ברור, כי הסבר זה אינו מספק אלא רקע כללי להבנת דרכי ההבעה של המגילה, ואין בו כדי לבאר את כל אי ההתאמות בין תיאורי המגילה לקורות הזמן. אכן, יש קשיים שהתיאור המאוחר יפה להסבירם. מותר לשער כי המחבר, ברצותו להדגים את עוצמת שלטונו של אחשורוש, ידבר על 'איי הים', למרות שהמס על אלו הוטל מחדש רק בימי ארתחשסתא השני.¹⁰ ניכרת כאן מעין מגמה של האחדה - הסתכלות על כל התקופה הפרסית והצגת פרטים שונים בתוכה כמקשה אחת, מבלי לתת את הדעת להבדלים שבין תקופות המשנה והשליבים השונים. ואולי גם לכך נתכוונו חכמים במאמר קשה להבנה:

הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא (בבלי ראש השנה ג ע"ב).¹¹

אך בעניינים רבים אחרים נדרשים אנו לגורם אחר בעיצוב המסופר, הלא הוא המרכיב הספרותי. כאן מנוצל החופש היצירתי לחידוד, הקצנה, הבלטה, ואף תוספת של עניינים שונים, כדי להוביל את הקורא למסריו.

עד שאנו באים לעסוק בהיבט הספרותי, ראוי עוד להעמיד למבחן את שאלת הזיקה שבין המידע על דברי השטנה שנאמרו על יהודי ארץ ישראל בימי אחשורוש על פי ספר עזרא - "ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישיבי יהודה וירושלם" (ד', ו), לבין האירועים הגדולים יותר שאירעו בשושן הבירה אחרי 'שנת שלוש למלכו'. זיקה

שניסו להגיע להתאמה מירבית לדברי חז"ל. השיטה אכן מבוססת, אך אני מתקשה מאוד לקבל את הנחות היסוד שלה, ולא כאן המקום להאריך.

8. אנו מדברים על זמן מינימאלי, מבלי להתייחס לעדויות על העדרו של פורים במקורות מאוחרים יותר.

9. עיין לעיל הערה 4.

10. עיין לעיל הערה 5.

11. תוספות שם (ד"ה הוא כורש) מנסים לעגן קביעה זו בלשון הכתוב - "ומטעם כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס" (עזרא ו', יד). אולם, נראה כי פירושם אינו מתיישב עם פשוטו של מקרא, ואנו פנינו להסבר אחר.

זו זכתה לפרשנויות שונות, החל מהבנת השטנה בארץ ישראל כמקרה פרטי למאורעות בשושן, כחלק מהמגמה לפגוע ביהדות העולם,¹² ועד לתמונה הפוכה, הרואה באירועי ארץ ישראל עיקר המשמש בסיס לבניית סיפור המגילה כולו.¹³ דומה בעינינו, כי גם בנקודה זו לא ניושע מהחקירה ההיסטורית לכשעצמה, ולא נוכל לחמוק מהאזנה לחוות דעתה של הספרות בנידון.

ספרות ומשמעותה

תיאור ממצה של אופייה הספרותי של מגילת אסתר הועלה על ידי ה' פיש,¹⁴ המדבר על שני סיפורים בתוך המגילה השזורים זה בזה, מתעמתים ומקיימים ביניהם מתח דיאלקטי. האחד 'פרסי', שעיקרו - הגלוי, היינו, הבלטה והעצמה של היבטים חיצוניים מסוימים של חיי חצר המלוכה. השני - סיפור יהודי מקראי אופייני, המסתיר, מכסה ומונע - כל אימת שאפשר - מידע מעין הקורא. לשיטתנו היינו מוסיפים, כי כל סיפור מקצין עד לאין שיעור את מגמותיו הבסיסיות. הפרסי - את הראוותנות של חצר המלוכה, והיהודי - את השתיקה.

כדרכו של הסיפור המקראי, הוא קשור בנימות סמויות של לשון ותוכן לסיפורים אחרים. בחקר הסיפור המקראי נוהגים היום לדבר על 'סצינות דפוס' המציגות דגמי יסוד העומדים בתשתיתם של סיפורים.¹⁵ מבלי להיכנס לניתוחים ספרותיים כה מדויקים, עמדו רבים, החל מחכמינו ז"ל ועד אחרוני האחרונים, על הזיקה שבין סיפורי האבות במצרים לבין המגילה. בולט במיוחד בעניין זה הוא, כמובן, סיפור יוסף במצרים, שזכה לרוב המאמץ הפרשני.¹⁶ עם זאת, אנו מקפידים לדבר בלשון רבים - 'סיפורי האבות במצרים', ודבר זה מחייב התייחסות לסיפורים נוספים, שבהמשך נקשרם גם לפרשת השעבוד והגזרות.

כבר חז"ל עמדו על הקשר שבין שרה לאסתר:

רבי עקיבא היה יושב ודורש והציבור נמנם. ביקש לעוררן. אמר: מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז (מאה עשרים ושבע) מדינה? אלא תבוא אסתר שהיא בת בתה של

12. ברוח זו כתב ג"ח כהן, לעיל הערה 4.
13. ר' צדוק, 'לרקע ההיסטורי של מגילת אסתר', בית מקרא ק, תשמ"ה, עמ' 186-189; 'אבישור, 'לרקע ההיסטורי של מגילת אסתר', בית מקרא קי, תשמ"ז, עמ' 290-291.
14. א"ה פיש, 'שירת מקרא - עדות ופואטיקה', רמת גן תשנ"ג, עמ' 17-21.
15. א' אלטר, 'אמנות הסיפור במקרא', תל אביב תשמ"ח, עמ' 61-77.
16. להשוואה לסיפור אברהם ושרה במצרים נדרש 'זקוביץ', 'מקראות בארץ המראות', תל אביב תשנ"ה, עמ' 65-67. אנו הדגשנו עניינים שונים. על ההשוואה לסיפורי יוסף ראה סיכומו הקצר והמקיף של ג"ח כהן (לעיל הערה 4), עמ' 12-14.

שרה שחייתה ק' וכ' זר', ותמלוך על ק' וכ' זר' מדינות
(בראשית רבה חיי שרה פרשה נח ג, מהר' תיאודור-אלבק עמ' 621).

מעבר להיותו קישור מפתיע שיש בו כדי לעורר את ציבור המנמנים, ברור כי השימוש במספר מאה עשרים ושבע יש בו כדי לעורר גם 'מנמנים אינטלקטואליים' לגלות את הקשר בין שתי דמויות רחוקות לכאורה, שרה ואסתר.

אין זה קשר מלא ומדויק, אך הסיפור הבסיסי דומה בקוויו העיקריים. בת עם זר יפה:

ויראו המצרים את האשה כי יפה הוא מאד (בראשית י"ב, יד)

והנערה יפת תאר וטובת מראה (אסתר ב', ז).

נלקחת מתחת יד משפחתה -

ותקח האשה בית פרעה (בראשית י"ב, טו)

ותלקח אסתר אל בית המלך (אסתר ב', ח).

לארמונו של מלך זר, שליטה של אימפריה אדירה, שביכולתו להמית ככל שיחפוץ. זאת למגנת לבו ולחששו הכבד של בן המשפחה הקרוב, ומתוך מודעות מלאה שאין לאל ידו לעשות דבר להצלתה. ולא זו בלבד, בשני המקרים מרחפת סכנת מוות על בן המשפחה, אך בסופו של דבר הוא ניצל ואף צומחת לו תועלת מכך. הדומה בשני המקרים ברור. חז"ל אף הקצינוהו בדורשם כי גם מרדכי, כמוהו כאברהם, היה בעלה של האישה שנלקחה:

'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' תנא משום רבי מאיר: אל תקרי 'לבת' אלא לבית... (בבלי מגילה יג ע"א)

...שהיתה עומדת מחיקו של אחשוורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי (בבלי מגילה יג ע"ב).

קיים, כמובן, גם הבדל בין שני הסיפורים, המקצין מאוד את האונס שבלקחת אסתר בתחילת הסיפור, שכן האווירה המרוממת של 'מבחן האישה' במגילת אסתר, האפוף בניחותה בשמים ואווירת ארמונות אקזוטית, מכהה במידת מה את הברוטליות של לקיחתה. עיון ביסוד לסיפור בבראשית מלמד שגם במגילת אסתר ניכרת ידו חסרת הרחמים של מלך אדיר כוח, שכמוהו כפרעה יגיע אחר כך להשמדת עם. כביכול, באים הכתובים ללמדנו כי העדר בלמים מוסריים, המתבטא בלקיחת נשים באונס, עלול להוביל להשמדת עם. מבחינה זו ראוי לפרש גם את חרדתו של אברהם לא רק כחשש מפגיעה בו - אישה של שרה, אלא, על דרך הסמליות, מהשמדתו של אבי האומה כולה. הבדל חשוב בין שני הסיפורים קשור בסיומם, ודבר זה מחדד את ההבדל שבין מצבן של

שתי הגיבורות לאחר שנסתיים הכול לכאורה בשלום. שרה חוזרת לביתה ולא רצה, ואסתר לא לזה ולא לזה - אסתר נותרה בגלות!

לדמיון שבין אסתר לסיפורי יוסף פנים רבות.¹⁷ לענייננו חשוב להדגיש, כי אף הוא קשור בזר המגיע לארמונו של מלך ("אתה תהיה על בתי" - בראשית מ"א, מ), בנסיבות בלתי צפויות, כאנוס. בהמשך הוא מתמנה למשנה - "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו" (בראשית מ"א, מג), ובמעמדו זה הוא פועל לטובת אחיו ברגע קשה ביותר המתרגש עליהם. אך בסופו של דבר הקונפליקט לא נפתר כליל - גם יוסף וגם מרדכי רצויים רק 'לרוב אחיהם'. זאת במישור המשפחתי-לאומי. אך יש גם מישור ארץ ישראלי, ובעניין זה חשובה הסיפא. כמו מרדכי ואסתר, נותר גם יוסף לכוך בתוככי הממסד המצרי ללא יכולת להיחלץ. אך בניגוד להם, אין הוא מרפה כמדומה לרגע מזיקתו לארץ ישראל, וטרם מותו יבקש:

וישבע יוסף את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלהים אתכם והעלם את עצמתי מזה (בראשית נ', כה).

להלן נעסוק בנקודת דמיון נוספת, שהיא אולי המהותית שבין סיפורי האבות במצרים ועלילת אסתר - החתירה להשמדת העם.

השוואה מאלפת נוספת בין סיפור אסתר לסיפור מקראי מפורסם קשורה לנחמיה.¹⁸ לענייננו חשוב עיקרה - שר יהודי בממסד הפרסי מתנהג באורח שונה לגמרי ממרדכי. נחמיה עולה לארץ ישראל ובונה, פשוטו כמשמעו, את ירושלים!

אין לאל ידינו להכריע בפשטות מי קדם למי - אסתר לנחמיה או להפך. אך אם נדבק ונתמיד בהשערותנו כי מגילת אסתר נכתבה פרק זמן משמעותי אחרי המאורעות שאותם באה לתאר, ייתכן כי מאוחרת היא לספר נחמיה, הכתוב בגוף ראשון ובסגנון אישי, שאולי נכתב בעיקרו על ידי נחמיה עצמו בימי ארתחשסתא. אם כך הוא, מותר לשער כי דמותו הספרותית של מרדכי נבנתה במעין ניגודיות לזו של נחמיה. ושמה חלחלה ניגודיות זו גם לשמותיהם - מרדכי המזכיר אל בבל, לעומת נחמיה שכל כולו הכרה בנחמתו של ה' אלהי ישראל!

פרשנות ספרותית ופרשנות היסטורית - המתח ושברו

ענה נוכל לטוות את רשת המתח בין היסוד הספרותי ליסוד ההיסטורי במגילתנו. כדי להביע את רעיונותינו נזקק המחבר למבט היסטורי רחב, הנוטל חלק מתוך פרספקטיבה

17. עיין הערה 16.

18. על פרטיה עמדתי במקום אחר - עיין 'רוזנסון, מסכת מגילות - עיונים ופרשנות בחמש מגילות, ירושלים תשנ"ז.

היסטורית מסוימת, המאפשרת זיקה לספר נחמיה, ולמבע ספרותי המושתת על סיפורים מסיפורי ספר בראשית שעניינם במצרים ובמלכה.

נפתח בזיקה למצרים. לפנינו שני סיפורים - סיפור אברהם ושרה במצרים וסיפור יוסף. שניהם מטרימים ויוצרים תשתית לסיפור שלישי - סיפור השעבוד. המשותף לכולם עמדת מוצא זהה - שלטון ללא מיצרים של פרעה, שבמהלך הסיפור מתגלים בו בקיעים. בשעבוד הולכת ומתגלה תוכנית מאורגנת להשמדת עם.¹⁹

תבנית זו עומדת ביסוד מגילת אסתר. היסטורית, באיזו מידה הייתה הסכנה שנשקפה ליהודי הממלכה ממשית? ניתן להעלות ספק האם האימפריה הפרסית, השרויה במלחמת חורמה ביוונים, המפוצלת ומפורדת לעמים וללשונות, כפי שמדגישה המגילה עצמה, הייתה מתפנה בנקל למבצע הזה. ואף אם הייתה מקדישה את כל חילה, גדול הספק אם היהודים היו הולכים 'כצאן לטבח'. הניתן להאמין כי יהודי מצרים שהעמידו צבא לוחם עז ואמיץ שפעל בשרות הפרסים,²⁰ היו פושטים צווארם לשחיטה ללא ניסיון להשיב מלחמה שערה? אין זאת אלא שהמגילה הקצינה מאוד אירוע, שעל ממדיו והשפעתו אין אנו יודעים הרבה, בשאיפתה ליצור זיקה, שעל טיבה נעמוד להלן, בין מה שעומד ביסודה לבין אירועי ספרי בראשית ושמות.

זו היא, אם כן, נקודת מבט ספרותית. ראוי להוסיף לה הערה היסטורית הנוגעת במה שנאמר לעיל. מתוך מבט כולל אל התקופה הפרסית ציינה המגילה שתי נקודות אופייניות: מחד גיסא, נוכחותו של הפסיפס הלאומי העצום העומד ביסודה, שהפרסים לא ניסו כלל לאחדו והעניקו לו מידה רבה של אוטונומיה; ומאידך גיסא, המערכת המשומנת שפעלה ביעילות כה רבה לקישור וחייבור בין כל חלקי הממלכה. הקטע הבא מדגיש את שני המאפיינים הללו:

ויקראו ספרי המלך... ויפתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך ואל הפחות אשר על מדינה ומדינה ואל שרי עם ועם מדינה ומדינה ככתבה ועם כלשונו בשם המלך אחשורש נכתב ונחתם בטבעת המלך. ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד... פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתדים ליום הזה. הרצים יצאו דחופים בדבר המלך... (אסתר ג', יב-טו).

19. את ההסתפקות ב'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' אין לפרש כנצנוץ אנושיות זעיר, שניעור לפתע בלבו של פרעה, המואיל ברוב חסדו לוותר על השמדת מחצית העם. נהפוך הוא, בעקבות ההשוואה לסיפור אברהם ושרה במצרים, המדגישה את השמדת הזכר כדי להשיג את הנקבה, ניתן לומר כי יסוד דומה קיים גם כאן, ויש בכך תוספת רשע על רשע. מכל מקום, וודאי שמדובר בהשמדת עם מוחלטת.

20. פ' קורנגרין, 'מגילת אסתר לאור הפפירוסים מיב וסיפורי הרודוטוס', ספר זיידל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 214-228.

ברי ששני היסודות הללו - הריכוזיות השלטונית והפיצול העצום - עומדים במתח שיש בו פנים של סתירה בעניינים רבים, וגם בעניין העומד על הפרק. הריכוזיות מבטיחה את העברת ההוראה ודואגת לרכזה 'ביום אחד'.²¹ הפיצול והגיוון הלאומי העצום גורר יחסים שונים בין היהודים לעמים שונים במקומות שונים. בהסתכלות ריאלית על הנעשה אין לבקש התנהגות אחידה, וניתן לשער כי צפויים דגמי התנהגות שונים הן מצד הגויים והן מצד היהודים - התגריות שונות ותגובות שונות.

אין ספק, שתובנת יסוד במגילה רואה את שנאת היהודים כעניין של קבע. יש לשער, כי משימת ההשמדה הוטלה על שונאיהם, והללו קבלוה בחפץ לב. אולם, קשה מאוד לראות פיזור אחיד של שונאים אלה בכל מקום, ואף לא יכולת אחידה שלהם לפגוע ביהודים בכל מקום. סביר מאוד להניח, שהקרבות שניהלו היהודים בשונאיהם, שעליהם מסופר בסוף המעשה, היו מתנהלים למצער בחלק מן המקרים, גם ללא המהפך בהוראתו של אחשורוש. דומה, שכל הדיון הזה מתנקז למשמעות ה'יום האחד' שהוקצה להשמדה. אנו, הרואים במידה רבה של צדק דמיון בין אירועי השואה הנוראה באירופה לתוכנית העומדת ביסוד סיפור המגילה, מחדדים דמיון זה לעתים יתר על המידה. גם הנאצים ימ"ש, שהקדישו מרכיב נכבד ביותר מעצמתם הצבאית והכלכלית להשמדת היהודים, ונשענו על מסורת אנטישמית ארוכה ומבוססת, לא העלו על דעתם, גם אם רצו, להשמיד את כל היהודים ביום אחד. גם פרעה לא תכנן כך והתאים את ההשמדה לקצב הלידות. מהי, אם כן, משמעותו של 'יום אחד' במגילתנו? הוא מחדד ללא ספק את אופיו הריכוזי של שלטון הפרסים, הבונים תוכנית לפיה ניתן כביכול לבצע הוראה כזו ביום אחד בכל רחבי הממלכה האדירה. הוא גם מבליט עד מאוד את עוצמת השנאה - הרצון להיפטר מן היהודים ביום אחד. אך בה בעת גלום בו גם ההפך - הוא הופך את המשימה לבלתי אפשרית, ומקל על היהודים לחמוק מגורל זה.²²

לאור כל זאת, ניתן לראות בסיפור המגילה קריאה מעמיקה מאוד של מחברה את המציאות העל-היסטורית. התבוננותו אינה מצטמצמת לאירוע שבסופו של דבר התברר כשולי למדי בימי אחשורוש. הוא חותר להבנה כי שעבוד מצרים לא היה בבחינת אירוע חולף - הוא קשור באורח אימננטי בקורות עם ישראל, ומציב תובנת יסוד בתהפוכות גורלו. על כן הפך אירוע שכלל לא ברור מה היה מתפתח ממנו, למשל רב עוצמה על העם בגולה. השעבוד במצרים עוררו להקצין את האירועים, אך הסיפורים הללו עוררו גם להבליט את העדר הסיוע הארץ ישראלי. מגילתנו, שלא כסיפורי בראשית העומדים

21. הפירוש הפשוט ל'ביום אחד' הוא - יום אחד בלבד שהוקצה למשימה (ע' חכם, בפירוש 'דעת מקרא' לאסתר, 'ירושלים תשל"ד, עמ' כו; הוא מציע גם פירוש אחר, שעניינו להרוג באותו יום, ואין הדברים תואמים את נוסח הכתוב).

22. ראוי לזכור כמה קשה היה להוסיף ולהלחם 'ביום שאחרי' כפי שעולה מסוף הסיפור, שבו נזקקו לרשיון מיוחד של המלך.

ברקעה, מסתיימת בגולה. לכאורה הסיום חיובי, אך מבט מעמיק מגלה תמונה אחרת. הגולה מוארת במגילת אסתר כמוקד תדיר של סכנה קיומית. בוקעת ממנה זעקה נוראה של חוסר הגיון, הרי אין לשער הסבר כל שהוא להשמדה, נהפוך הוא: היהודים מתגלים כנתינים צייטנים למדי. אירועים פעוטים בגולה יכולים להתגלגל לאיום השמדה. הגולה מציינת אפוא בעיה תמידית, שאינה ניתנת לפתרון אחר זולתי ביטולה.

מגמה נוספת העולה מתוך השוואה בין סיפורי בראשית ומצרים למגילת אסתר, קשורה בהאלהת האדם. כללית, ניתן לומר כי התורה חוששת ממלכות בשר ודם, אך חשש זה הופך למאבק גלוי בין ה' לבין פרעה, העומד בבסיס סיפור יציאת מצרים. למעשה כל הסיפורים שהבאנו מורים על חולשתו של פרעה, אך באופן מיוחד מאוד - הבלטת תלותו באדם אחר. פרעה העומד מול אברהם מבין זאת:

ויקרא פרעה לאברם ויאמר מה זאת עשית לי... ועתה הנה אשתך קח ולך
(בראשית י"ב, יח-יט).

'מה זאת עשית לי', אתה אברהם! בסיפורי יוסף ניכרת כמובן תלותו ביוסף, ובסיפור השעבוד ויציאת מצרים - במשה ואהרון. ברי שה' עומד מאחורי כל זאת, אך חלק ניכר מהשפלתו של פרעה והפגנת חולשתו נעשה באמצעות האדם. מי שדימה שאינו בשר ודם - לוקה באמצעות האדם. דומה, כי מוטיב זה ניכר גם במגילת אסתר באירועי 'הלילה ההוא' שבו 'נדדה שנת המלך', ובו הוא נוכח לפתע כי חייו ניצלו בידי בשר ודם פשוט. הכרת התודה שחש המלך חושפת אותו באנושיותו-חולשתו.

ניתן אפוא לסכם: מגילת אסתר מעבירה את מסרי יציאת מצרים מהמרחב ההיסטורי לעל-היסטורי. העם שפעילותו בהיסטוריה מעלה את רעיון "אני ה'" - נחשף להשמדה בידי מי שחרט על דגלו - "אני פרעה". העם שבקיומו נושא מסר עקרוני כל כך, חי במתח הדיאלקטי העצום שבין הבטחת הנצחיות לבין החשש המתמיד מן ההשמדה. לעתים השמדה זו מתבצעת בפועל בצורה פיסית, ולעתים בכוח מנגנון ההשמדה העצמית של התבוללות וגלות. ההיסטורי במגילת אסתר אינו ברור, אך סמליותה רבה מאוד. מרדכי מציל את עם ישראל, אך בשרתו את הממסד הפרסי הוא מסייע בהנצחת הגלות שתעורר סכנה חדשה.

מאמר ידוע קובע:

א"ר יהודה ב"ר סימון: דריוש האחרון בנה של אסתר היה טהור מאמו וטמא מאביו
(ויקרא רבה פרשה יג ה, מהד' מרגליות עמ' 39).

אין זו קביעה היסטורית, אלא היגד ציורי רווי סמליות. מלכה יהודיה ילדה מלך נכרי; המרב שניתן לצפות שיהיה טהור מצד אמו ואולי יביא תועלת לעמה, אך הוא מלך נכרי, ובהימשך הגלות, גם אותה טהרה יהודית שבו תעלם עם חליפות העתים.

מה קרה באמת? היסטוריה ורוח הקודש

דיוננו עד כה הראה, כי המתח שבין ההצגה ההיסטורית וההבעה הספרותית מסייע לפלס דרך לאמירה רעיונית. דומה, כי ביכולתו הספרותית ובהבנתו את המהותי שבהיסטוריה, השכיל המחבר להגיע לחיבור מושלם של שני המרכיבים. אמירה אחרונה זו טעונה הסבר.

עד כמה יכול המחבר לנהוג באירוע ההיסטורי כחומר ביד היוצר? השאלה אינה פשוטה. חלק מהתשובה קשור במהותו של האירוע. כאן מדובר בעצם באירוע שהיה לו, מן הסתם, גרעין היסטורי, אך בהתחשב בעצמתה של התוצאה הצפויה, שלמרבית המזל לא התגשמה, הרקע מתגמד.²³

דומה שבנקודה זו מתברר תפקידה של רוח הקודש במגילתנו. כדי לכתוב היסטוריה אין צורך ברוח הקודש, ואם מולבשת רוח הקודש בלשון בני אדם, היא גם לא תוכל לעשות את מלאכת הכתיבה בצורה שונה מהותית מהיסטוריוגרפיה רגילה, על כל ההתלבטויות שיש בה באשר לדיון בעבר החמקמק, שאין איש יכול לתארו ולהבינו לאשורו.

על תפקידה של רוח הקודש במגילתנו עמדו חכמים, הגם שבהקשר שונה משלנו:

רבי אליעזר אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר - 'ויאמר המן בלבו'. רבי עקיבא אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר - 'ותהי אסתר נשאת חן וחסד בעיני כל רואיה'. רבי מאיר אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר - 'וינדע הדבר למרדכי'. רבי יוסי בן דורמסקית אומר: אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר - 'ובבזה לא שלחו את ידם'. אמר שמואל: אי הואי התם הוה אמינא מלתא דעדיפא מכולהו, שנאמר 'קימו וקבלו' - קימו למעלה מה שקיבלו מטה. אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא לבר מודשמואל דלית ליה פירכא. דרבי אליעזר סברה הוה, דלא הוה איניש דחשיב למלכא כוותיה, וההאי כי קא מפיש טובא ואמר אדעתיה דנפשיה קאמר. דרבי עקיבא דלמא כרבי אלעזר דאמר: מלמד שכל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו. והא דרבי מאיר דלמא

23. החפץ להבין זאת ייתן דעתו לסיפורו של היטלר ימ"ש. לו יצוייר, ולדאבון לב הדבר לא קרה, שמישהו היה מרוקן מחסנית לגולגלתו הטמאה ומחסלו בשלב התחלתי של דרכו, כמה 'היסטוריה' הייתה נכתבת על כך? יש לשער, שרק עבודות מחקר ספורות הדנות בפסיפס הדעות בגרמניה בשנות העשרים ותחילת שנות השלושים. אך לאחר שתוכניותיו התגשמו, ההיסטוריוגרפיה לא יכלה עוד לחמוק ממנו. המקום שיתפוס בחקר ההיסטוריוגרפי יהיה עצום לעד. לו היה היטלר נרצח היה נותר זכרו, מן הסתם, כסמל לשנאת יהודים, אחד מני רבים, בעל משמעות היסטורית קטנה. בכך היה ממשיך את דרכו של הסמל הראשון - מגילת אסתר.

כרבי חייא בר אבא דאמר: בגתן ותרש שני טרשיים היו. והא דרבי יוסי בן דורמסקית דלמא פריסקתי שדור. דשמואל ודאי לית ליה פירכא (בבלי, מגילה ז ע"א).²⁴

כאמור, אין בכוונתנו לדון כאן בהקשרה המקורי של הברייתא ובמשמעות הניסיונות לעגן את אסתר ברוח הקודש ולבצר את מעמדה בתנ"ך. נציע פירוש לברייתא הנוגע בענייני מאמר זה. הכיוון שבו הלך שמואל בפותרו את הבעיה אינו נוגע בעניינינו, שכן נסוב הוא סביב הכרעה מדרשית עקרונית, שבכוחה ניתן לקבוע הרבה אמיתות דתיות ובתוכן גם את זיקתה של אסתר לרוח הקודש. אנו מתעניינים בנימוקיהם של התנאים, שלשאלה: רוח הקודש מניין? ישיבו: מן הטקסט! חקירת הטקסט מלמדת שיש בה במגילתנו אמירות ומעשים שקשה להסבירם בידיעה אנושית רגילה, והם מזקינים, כמדומה, מעורבות של רוח הקודש. אמנם, אין בכך מן החידוש, שהרי נוכחותו של המספר המקראי היודע-כל בחדרי חדרים של האירועים כולל חדרי לבו של האדם, היא מן המפורסמות, ומעולם לא שמענו שימוש בטיעון זה להוכחת מוצאם של הספרים. דומה, כי ברקע להעדר התייחסות ל'ידיעת הכל' במקרא עומדת אותה קביעה של רבא 'לכולהו אית להו פירכא', שכן תמיד ניתן להסבירם בדרך הסברה. לשון אחר, העיקרון 'דברה תורה בלשון בני אדם' מחייב מצב שבו ניתן להיתפס לממד האנושי של הדברים ולהחמיץ את מקורם האלוהי.²⁵

לענייננו חשוב לציין, כי הניתוח הטקסטואלי רומז למגבלות המתבקשות לגילוי רוח הקודש, אך חרף המגבלות הללו ('פרכה'), שהן כמסתבר נצחיות, נוכל ללמוד משהו עקרוני על הופעתה במגילת אסתר. במגילתנו היא מופנה לעניינים שבהעלם. באותו דיון בברייתא נתנו דעתם מספר חכמים לתופעה המאפיינת את מגילת אסתר - ענייניה המרכזיים מתרחשים בלב פנימה, ומלווה את קוראה אי ידיעה בסיסית באשר לשאלות מהותיות שבה. זו היא מגילת ההסתר. אין היא עוסקת בגלוי, ולענייננו יאמר כי הגלוי, הבולט והחשוב מאפיינים אירוע היסטורי משמעותי, אלא עוסקת היא בסמוי - במה שקורה מתחת לפני השטח. רוח הקודש עשויה 'לגלות' זאת לכותב, ובכך היא מעצבת את מה שקרה. אך בהישארו בחביון, אין הוא אירוע היסטורי חשוב, ומכאן סלולה הדרך להפיכתו לסמל רב משמעות כדאמרן. קל להפיק לקחים מאירוע גדול שקרה, ולמעשה

24 תרגום: '...אמר שמואל: אם הייתי שם הייתי אומר דבר עדיף מכולם, שנאמר 'קימו וקבלו' - קימו למעלה מה שקבלו למטה. אמר רבא: לכולם יש פרכה חוץ משמואל שאין לו פרכה. ר' אליעזר - סברה היא, שלא היה אדם חשוב למלך כמותו וזה שהירבה הרבה ואמר, על דעת עצמו אמר. ר' עקיבא - אולי כדברי ר' אלעזר, שאמר: מלמד שכל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו. וזו של ר' מאיר - אולי כדברי ר' חייא בר אבא, שאמר: בגתן ותרש שני טרשיים היו. וזו של ר' יוסי בן דורמסקית - אולי שליחים שלחו. של שמואל ודאי אין לו פרכה.'

25. דיון זה חשוב מאין כמוהו להתמודדות בשאלת ההתגלות באמצעות הטקסט. הצגת שאלות טקסטואליות מעוררת את חוויית נוכחות רוח הקודש, אולם בעטייה של השפה האנושית שאליה ניצוקה, הופך ניתוח זה למשימה אין סופית, שכן תמיד עולה 'פרכה'.

הוא משפיע עלינו גם מבלי שנתכנן במיוחד להפיק לקחים. לעומת זאת, מתבקשת יכולת אינטלקטואלית ומוסרית כדי להתמודד עם אירועים קטנים - אירועים שהתוצאה הגדולה שגלומה בהם לא קרתה, שמלמדים על דברים גדולים.²⁶

26. סיפור העם מספר על אותו צדיק שיום אחד געה לפתע בבכייה. שאלוהו חסידי: על מה יבכה רבנו? והשיב: רואה אני כי הבית הגדול ממול (או אובייקט אחר, בגרסות שונות) עומד ליפול. געו אף הם בבכייה. כשנתעשתו שאלוהו: כלום יש תקווה? השיב כי ינסה להתפלל ולהסיר את רוע הגזירה. התפלל, ואכן, הבית לא נפל, והכל בא על מקומו בשלום. ניתן ללעוג לדברים ולראות בהם ביטוי לשרלטנות, וניתן לראות בהם טכסיס לעורר את הכול לארעיות קיומנו ולחשש המתמיד הכרוך בכך. דבר אחד ברור. לו הבית היה נופל לא היה מקום להתעמק בכל אלו, שכן האירוע הכביר היה משאיר את רישומו ומשפיע על דרך הסתכלות אחרת לגמרי. במובן מסוים מעוררת מגילת אסתר להתמודד עם הרעיונות שמאחורי אירועים קטנים. מבחינה זו אין היא חריגה כמובן באוצר המקורות היהודי, ולא כאן המקום להאריך.