

יַיִן וְיֵצֶק שֶׁל מִזְוָה:



מחשבות ורעיונות,
הגיגים והארות,
לחג הפורים
דידע ודלא ידע,
ומה שביניהם

יהודה (אודי) הרשור

יהודה (אודי) הרשור, גדל והתחנך בבית המדרש
הישיבת ימסורתי, וכיום עוסק בהוראה וכתובה
במרחבי דעת, תרבות ורוח שונים, בארץ ומחוצה לה.
כתיבתו מתאפיינת בסגנונות שונים, ובניסיון לייצר
סינתזה הגותית רחבה ומעמיקה ככל האפשר,
כזו שתאפשר לקהלים שונים של שוחרי דעת ורוח,
למצוא עניין ופשר רלוונטי בתכנים אלו.



**הבית
הלבן**
להשכיל. לדעת. להבין.

ביום הפורים נכנס היין
ויוצא הסוד. איננו זקוקים עוד
לזכייה הכמעט בלתי מושגת,
של "הביאני המלך חדריו נגילה
ונשמחה בך", אלא יש בידנו
הזכות החד פעמית לקיים
בעצמנו את התנועה בתצורתה
ההפכית: להביא את המלך אל
חדרינו, אל הווייתנו הממשית
כמו שהיא.

[מתוך ההקדמה]

יֵינָה שֶׁל תּוֹרָה

יִינָהּ שֶׁל תּוֹרָה

מחשבות ורעיונות, הגיגים והארות,
לחג הפורים דיִדע ודלא ידע,
ומה שביניהם

מאתי

יהודה הרשֶׁלר

ירושלים עיה"ק תובב"א

אדר תשפ"ג - 2023



לתגובות, להערות, להארות
וכל כיוצא בזה ניתן לפנות:
יהודה הרשנר -

רח' רד"ק 3 ירושלים

◦ +972-52-254-9934

◦ udihershler@gamil.com

◦ www.tevuna.com

תוכן העניינים

- 5 תוכן העניינים
- 6 פתיחת הלב
- 11 על מגיפה ומחצית השקל -
הלבדיות והצוותא בהוויה היהודית -
קריאה בפרשת שקלים
- 15 דרוש לשבת זכור ולחג הפורים,
ולרגל סיום מסכת ברכות
ופתיחה למסכת שבת
- 21 תענית אסתר – מיגון לגאולה,
מאפלה לאור גדול
- 24 על יחידים וציבור בקורונה ובמגילת אסתר
- 28 תענית אסתר תשפ"א –
יארצייט ראשון לקורונה
- 31 המגילה כספר וכאיגרת
- 68 'לשמחה מה זו עושה?'
על ההיות כמות שהוא
וסודו של המשתה בחג הפורים
- 95 על הוודאות והספק,
השמחה והעצבות
זה לעומת זה
- 100 נספח: מגילת אסתר

פתיחת הלב

"יִשְׁקֵנִי מִנְשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי טוֹבִים דְּרִיךְ מִיָּזוֹן. לְרִיחַ שְׁמֹנֶיךָ טוֹבִים שְׁמֹן תּוֹרָק
שְׁמֶךָ עַל כֵּן עֲלָמוֹת אֶהְבֶּוּךָ" (שה"ש א', ב-ג)

"מאי כי טובים דודיך מיין כי אתא רב דימי אמר אמרה כנסת ישראל לפני
הקב"ה רבש"ע עריבים עלי דברי דודיך יותר מינה של תורה" (חס' עבודה
זרה לה' ע"א)

מאמר החכמים האמור כאן, מאיר בעדנו את היחס האינטימי המתקיים בין האדם אל התורה, ככזה המשול לשני האוהבים הנושקים זה לזה, וכך מגיעים ביניהם לאחדות שאין נפלאה הימנה. אותה נשיקה בלתי אמצעית מסמלת כביכול, את היחס הבלתי אמצעי והאינטימי בתכלית, המתקיים בין כנסת ישראל אל התורה. ביחס שכזה קיים בהכרח אלמנט מובהק של היפתחות וחשיפה הדדית, כל התכנסות פנימה של מי הצדדים, תגרע משמעותית מהיכולת לממש את אותה אינטימיות משותפת שהיא ייחודית אך להם.

אך בינו זאת, אין אנו מדברים כאן על היחס הישיר המתקיים בין ישראל והקב"ה, ואפילו לא יחס שבין ישראל אל התורה כשלעצמה, אלא בין ישראל ל"דברי דודיך" בד"ק. הוי אומר, לאותם דברי תורה שהם תוצר של פעילות חיה ונושמת, המוטמעת בלב החיים היהודיים של עם ישראל בגלות, ה"ה התורה שבעל פה. כי אם בהיפתחות הדדית עסקינן, הרי שבהכרח שני הצדדים צריכים לתת מעצמם ואת עצמם, בצורה היותר טוטאלית ובלתי אמצעית. זאת התמסרות שכולה חתומה בסוד הנשיקה, בכח"י: "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ" (במדבר יב' ח').

וכמה יפה לדרוש מאמר חכמים נוסף המשרטט בפנינו את נפלאות תינוי האהבים ביחס המתקיים בין לומד התורה לדברי התורה החיים וקיימים, נעימים וערכים עליו:

"א"ר שמואל בר נחמני מאי דכתיב אילת אהבים ויעלת חן וגו' למה נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה ויעלת חן שמעלת חן על לומדיה דריה ירווך בכל עת למה נמשלו דברי תורה כרד מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם באהבתה תשגה תמיד" (חס' עירובין נד' ע"ב).

במאמר זה הנוסף, באה האמירה העמוקה המוכמנת ברעיון הגלום כאן. כי סודה של התורה שבעל פה, הוא בכך שהיא מעניקה להוגה בה, את תחושת ההתחדשות המתמדת, וכל' חכמים שם: 'כל שעה ושעה כשעה ראשונה'. כי זאת זאת נפלאותה של התורה שבעל פה, בכך שהיא מאפשרת לשני הצדדים, דהיינו, הן לתורה עצמה והן להוגה בה, את היכולת להשתנות ולהתפתח תמידות, דווקא מתוך המגע הבלתי אמצעי המתקיים ביניהם. אך לא די בכך, אלא אותה תורה נעשית לחלוטין כמעוגנת במקומו וזהותו הסובייקטיבית של ההוגה בה, להיעשות לתורה שהיא לגמרי שלו וחרוטה בשמו. ואין דומה טעמה של תורה של אחד לזוה של חברו וחוזר חלילה.

וכאן אנו חוזרים למאמר הראשון האמור, כי אמירתה הכמו מתנצלת של כנסת ישראל בפני הקב"ה, היא בכך שערבים עליה 'דברי דודיך', הוי אומר, אלו החכמים שבאמת מאוהבים בה בתורה עד כלות, ולא חדלים ליצור ולהטביע בה את חותמם האישי, יותר 'מיינה של תורה', וכל' של רש"י שם על אתר שהיא: 'עיקר תורה שבכתב'. כי התורה שבכתב, בהגדרתה היא חתומה בתכלית. אנו מקבלים אותה כמות שהיא ומתבסמים מאורה, אך על מנת למצוא מסילות של תובנה והטעמה בה, עלינו להעבירה את ההתמרה הדקונסרוקטיבית של התורה שבעל פה, להתיק את כתוביה החתומים בעולמו של בית המדרש.

וזהו פשר דימויו של היין כאן. כי היין שומר על איכותו המיטבית, דווקא כאשר הוא סגור וחתום, מוכמן עמוק במרתפי בית היין. זאת איכות נפלאה שאשרי הזוכים לבוא בסודה. אך מי יבוא אחר המלך? כי מי מאתנו באמת יכול וראוי לקיים בעצמו: "הִבְיָאֲנִי אֶל בֵּית הַיַּיִן וְדַגְלֹו עָלַי אֶהְבֶּה" (שה"ש ב' ד').

כך שבראייה זו, מתקיים פער מובנה בין התורה כתורת חיים, המיוצגת בתורה שבעל פה, זאת הנקראת בדברי חכמים 'דברי דודיך', לאותה 'יינה של תורה' שכולה פלא ומוכמנת בהגדרתה בסתר המדרגה. אך פ"א בשנה, הסכר נפרץ, הפער איננו קיים עוד, וזהו בהאי יומא עילאה דפוריאי, שבו היין יוצא ונשפך כמים ללא גבול משורה. כך אנו מקיימים בעצמנו באופן שאין לו אח ורע, מאמר הכתוב: "חֻכְמוֹת בַּחוּץ תִּרְנֶה בְּרַחְבוֹת תִּתֵּן קוֹלָה" (משלי א' ב').

ביום הזה, נכנס היין ויוצא הסוד. איננו זקוקים עוד לזכייה הכמעט בלתי מושגת, של "הִבְיָאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרְיוֹ נְגִילָה וְנִשְׁמַחָה בְּךָ" (שה"ש א' ד'). וזהו סוד יום הניפורים, אלא יש בידנו הזכות החד פעמית לקיים בעצמנו את התנועה בתצורתה ההפכית: להביא את המלך אל חדרינו, אל הווייתנו הממשית כמו שהיא (וכפי שהתבאר בארוכה במאמר על 'יהיות כמו שהוא', הנדפס בגוף הספר).

כי להבדיל מחגי ישראל האחרים, שחיוכם מעוגן בתורה שבכתב, חיובו של

פורים ומסורתו, הוא מדברי חכמים. והוא בדרייקא יום שאין בו את חיוב השביתה הרווח בחגי הדאורייתא, ואף מותר בעשיית מלאכה (ראה סוגית הגמ' במס' מגילה ה' ע"ב), אך דווקא באשר זאת, אנו מוצאים בדברי חכמים כי: "כל המועדים עתידים בטלים, וימי הפורים אינם בטלים לעולם, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים" (מדרש משלי ט'). כי דברי ימי הפורים הללו, מובנים אינהרנטית בתוך הווייתם הארצית ואף הממשית של היהודים. זהו איננו עוד יום טוב שבו האדם כמו זוכה להיכנס אל הקודש פנימה, שובת מחייו הריאליים ומסתפג בקדושת החג הנוגהת בהווייתו. אם נרצה, פורים הוא החיים עצמם, במובנם היותר חֲלִי מחד, אך גם הפנימי והעילאי בתכלית מאידך.

וכמה מרתק לאור זאת לקרוא בהקשר זה, את דברי הרמב"ם בהלכותיו:

"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה, וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם. ואף על פי שכל זיכרון הצרות יבטל, שנאמר: כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר: וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (ה"י

מגילה פ"ב הי"ח)

לפנינו א"כ באופן מובהק, אותה הכלאה דואלית שאנו מדברים בה. מחד, המגילה קיימת נצחית 'כחמישה חומשי תורה', אך בו זמנית היא מופיעה כ'הלכות תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם'. והדברים מאירים ושמחים כפתור ופרח ממש.

ובינו זאת, כי מה שמחריג את מגילת אסתר בצורה שאין לה אח ורע, מלהיות כזאת הנושאת בחובה את התורה שבכתב והתורה שבעל פה גם יחד. היא אמנם 'צריכה שרטוט כאמיתה של תורה' (מס' מגילה טז' ע"ב), אך בו זמנית, היא כולה בבחי' תקנת חכמים המחייבת כתורה שבעל פה לכול דבר. זהו מיצוב לימינאלי נפלא הנושא בחובו את סודו של יום הפורים כולו. ביום הזה שכולו רצוף אהבה שאין נטולת כל סייג ומחיצה, אנו מחילים ומקיימים בעצמנו את הכתוב שהוא שבו פתחנו במלואו, זאת מבלי שהדבר גורע זה מזה כמלוא הנימה: "יִשְׁקֶנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ פִּי טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּיִן!"

כך א"כ גם בחרתי לקרוא לחיבורי זה הצנוע 'יינה של תורה', היו"ל ממש בסמוך ונראה לימי הפורים. כי זאת תורתה של פורים שהיא גם בבחי' 'דברי דודיך' וגם בבחי' יין נפלא של 'עיקר תורה שבכתב', שבמשך כול ימות השנה הוא חתום ונעלם. כך ניסיתי גם אני לגעת ולו בזעיר אנפין, בעזרת וחמלת החונן לאדם דעת, בסודו הנפלא של חג הפורים, ולהאיר בו אי אלו הארות בזוויות והקשרים שונים, וכי דברי תורה אלו המוצעים כאן יהיו בבחי': "וַיֵּין יִשְׁמַח לְבַב אָנוּשׁ"

לְהַצְהִיל פְּנִים מְשֻׁמָּן (תהילים קד' טו). ולוואי אכן, ימצא הקורא בדבריי, ולו דבר טעם אחד, והיה זה שכרי.

חיבור צנוע זה, מכיל אוסף מאמרים שחלקם נכתבו באופן עיוני-שיטתי, חלקם כמאמרים קצרים שפורסמו ברבים, וחלקם כמאמרים שנישאו בפני חברים מקשיבים, כטוב ליבנו ודעתנו ביין. במאמרים הקצרים ניתן למצוא גם כאלו, שנכתבו בשנים האחרונות, בעת שפקדה אותנו מגפת הקורונה האיומה. חווית הפורים נחוותה על ידי העם היהודי בשנת תש"פ – 03/2020 כקרובה ונושקת לפריצתה של המגיפה שרבים חללים הפילה בקרב שלומי ישראל. זאת הייתה הזדמנות מיוחדת באותם שנים, להתחקות ביתר עומק אודות פשרה של השמחה ואפשרותה בתקופות קשות שכאלה.

לסיום, ברצוני להודות באופן מיוחד, להני תרי צנתרי דההבא, היקרים והנפלאים, הבח' התמים מנחם זאב וינגורט, והבח' התמים יוחאי אלימלך רווה, שיחיו, על מלאכת המחשבת רצופת הלב והיצירתיות לאין קץ, שהם מעניקים לי בעבודתי זו, בעבודת התמלול, ההגהה, העריכה והעיבוד, איש כמיטב כישרונותיו הנפלאים, כי לולא עבודתם זו, לא יכולתי להגיע לכלל תוצר מוגמר כה נאה וראוי. ישלם להם האלוהים כגמולם הטוב בכפל כפליים, ויזכו שכול משאלות ליבם יתגשמו על הצד היותר טוב.

ובצאתי מן הקודש, אפרוש כפיי בתפילה, כי אזכה להמשיך לעסוק בדברי תורה ולהתבסס מיינה, לשגות באהבתה ותשוקתה תמיד, למצוא בה חלק ונחלה בהתחדשות מתמדת "בכול שעה ושעה כשעה ראשונה". אמן כן יהי רצון.

בברכת והעיר שושן צהלה ושמחה!
יהודה הרשלר

על מגיפה ומחצית השקל - הלבויות והצוותא - בהוויה היהודית - קריאה בפרשת שקלים

”וידבר ה' אל משה לאמר. כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו ליהוה בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם. זה יתנו כל העבר על הפקדים מחצית השקל בשקל הקדש עשירים גרה השקל מחצית השקל תרומה ליהוה. כל העבר על הפקדים מבין עשירים שנה ומעלה יתן תרומת ה'. העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם. ולקחת את כסף הכפרים מאת בני ישראל ונתת אתו על עבדת אהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם”

הנגף, או בלשוננו המגיפה, הוא האירוע עם פוטנציאל האיום הגדול ביותר על קיומה של האומה והאנושות בכלל. שתי הפרשיות שקדמו לפרשה זו (פ' תרומה ותצווה) עוסקות ביצירת מרכז הכובד הרוחני של האומה הישראלית, המשכן. אך מה שאנו למדים בפרשה זו, הוא כי תכליתו של מרכז זה אינו אך ספיריטואלי גרידא, אלא יש לו משמעות ופשר קיומיים ממש. כך שתכליתו של המשכן, בהיותו נקודה שבה כולם מתחברים ומתאחדים בו, מאפשרת את ההתמודדות היעילה והנכונה אל מול האיום הקיומי, קרי, המגיפה. כי אם ישנה תחושה שהמשכן אמור להעניק לכל מי שמתלכד סביבו, זאת את תחושת השייכות.

וכאן מן הראוי לדבר על עניין השייכות. להיות שייך, משמעו בהכרח להרגיש חלק. חלק ממהו שהוא גדול ורחב ממך. לתפוס לעולם את עצמך כדבר שאיננו שלם, כזה שדורש להצטרף ולהשתלם אל מול זולתך, לעומת משהו או מישהו שהוא מחוץ ומעבר לך. זאת גם הסיבה שהפרשה המורה על בניית המשכן אינה פותחת בציווי על מעשה הבנייה עצמו ובשורת השראת השכינה האצורה בו, אלא דווקא באופן ההצטרפות וההתחברות אליו:

**'דְּבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לְבוֹ
תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי².**

התרומה עניינה יציאה ממקומו הפרטי, הצר והאגואיסטי של האדם. זהו מעשה שדורש פתיחת הלב והכשרת הנפש, המבוטאת בכתוב במילים 'ידבנו ליבו'. כך שעוד קודם שאלוהים מגלה את אפשרות השראתו במשכן, הוא משרטט את אופן ההתקשרות אל היכל ההתגלות הזה.

המרכזיות הזו היא אשר מאפשרת לכלל לתפוס את עצמו כישות הטרוגנית מחד, אבל מלוכדת ומגובשת מאידך. כזו אשר בה הפרטים כולם נושאים את עיניהם וליבם אל נקודת מרכז תרבותית ורוחנית אחת משותפת. וכל' הגמ': 'נמצאו כל ישראל מכוונים ליבם למקום אחד'³. כך מהווה המשכן (ובהמשך המקדש), את הבסיס הזהותי שלעומתו כולם שווים ומשתווים (זהו נידוע פשר ההשתחוויה בפישוט ידיים ורגליים במקדש, שעניינה השתוות מוחלטת לעומת הגילוי האלוהי. וכפשוט שמילות השתחוויה ושיוון מכותבות אטימולוגית אהדדי). והחידוש המופיע בהוראה זו על השקלים, הוא האופן שבו התלכדות זו נושאת בחובה את סוד האפשרות להתגברות על המגיפה. רק התלכדות אשר תהיה בהגדרתה שוויונית בהחלט, תוכל לאפשר לכלל בני החברה להתגבר על טרגדיה בקנה מידה כה רחבת היקף, כמו מגיפה.

כאן באים אנו לעניינה של תרומת מחצית השקל. בראיית הכתוב, תרומה זו כמו מבטיחה את ההינצללות מן המגיפה. השוויוניות מאפיינת בראש ובראשונה את צידה הנגטיבי של המגיפה. היינו, באופן שבו היא תוקפת ומערערת את חייהם את כל בני האדם באופן שווה לחלוטין. כולם מאוימים על ידה באופן זהה. אין כל יתרון לאיש על פני רעהו. כך שמצב של מגיפה, אם נרצה או לאו, הוא כזה שבו כל בני האדם מתאחדים בגורלם המערער המשותף. זאת תחושת שוויוניות שאין לה אח ורע. ואם בצד הנגטיבי כך, הרי שביתר שאת שבעתיים, כך פני הדברים בצד ההתמודדות עם המגיפה והניסיון לגבור עליה.

וכאן הדברים מתחברים למה שאנו כבני אדם חווים בשנה האחרונה. כי אם ישנו שיעור שהאנושות כולה למדה בחודשים הארוכים הללו שבה מגפת הקורונה לקחה מקום כה קשה ועמוק בחיינו, הוא בכך שכולנו רקמה אנושית אחת, במובן הכי עמוק ובסיסי של המילה. ובערבו של יום, באותו האופן שבו מה שקורה בצדו האחד של העולם, הצליח פשוט למוטט את העולם בצדו השני תוך שבועות ספורים בלבד, כך בדיוק, עד כמה שנשכיל לראות את עצמנו כפסיפס אינסופי של פיסות וחלקים, אשר השפעתם אהדדי היא קריטית ומידית, נוכל להתגבר על המגיפה ולהביסה.

2. שמות כה' ב'

3. ברכות ל' ע"א

זאת האחריות והחובה המוסרית האלמנטרית המשחרת לפתחם של בני האדם בתקופה נוראה שכזו, לחדול להגדיר את עצמם כאינדיבידואלים עצמאיים, ו/או אפילו כקהילות ויחידות חברתיות הפועלות מתוך כללים ודפוסים פרוטוקולריים. כל הימנעות מגישה ברורה ונחרצת שכזו, תהיה משמעה קושי אקוטי ביכולת להתמודד עם המגיפה כדבעי. כך ששלילת חירויות הפרט (הפרטיות והקהילתיות כאחד), ע"כ המשתמע והנגזרת מכך, הנן מן ההכרח הבלתי יגונה בהקשר זה. כי זוהי המשמעות העמוקה של להיות חלק בתקופה מסוימת זו שבה ענן המגיפה מרחף מעל ראש כולם אם נרצה, להגדיר את עצמנו באופן הקולקטיבי/גנרי היותר רחב. כשהגדרה ראשונית זו היא השמשת כנקודה הארכימדית של החלטותינו על המותר והאסור, הראוי והפסול. זאת אמת המידה ואין בלתי. כל אחת אחרת, תגזור בהכרח את המשכה של הטרגדיה והשתרשותה עד לאין קץ.

זאת היא גם הסיבה, מדוע מצווה האל את משה על המפקד באמצעות מחצית השקל. זאת הוראה הכמינה בחובה משמעות כפולה: האחת, עצם העובדה כי מניין בני האדם נעשה אמצעות מטבעות ולא באופן ישיר. כאשר ההוראה הנוספת היא, בכך שעל המניין להיעשות באמצעות מחצית השקל בדיוק. ערכו המוניטרי של הכסף, נגזר כולו מן המשא ומתן הפיננסי המתקיים בו, כך שאין לאדם כשהוא כשלעצמו מה לעשות עם הכסף שברשותו.

העובדה כי המניין נעשה באופן הזה, כמו מעידה על האופי הדיאלוגי המתמיד היצוק בבסיס טיבו של האדם. אך ביתר שאת, מחצית השקל מייצגת במובהק את אותו ה'חלק' שאנו נדרשים לתפוס את עצמנו בו. למצב את הווייתנו באופן שהיא בהגדרתה לא יותר מאשר חצי, היינו, אין לה שום יתרון ביחס אל השלם האידיאלי, שיכול להיווצר אך ורק באמצעות מגע וחיבור עם חצי נוסף. כך אנו באים אל המניין ומגדירים עצמנו בשעת המגיפה. ולא פחות מכך, כך דרכנו להצטרף אל הגורם המאחד העליון הנוכח בעולמנו בהתגלות האלוהית שבמשכן.

וכמה יפה להביא בהקשר הזה, את מאמר חכמים המטעים את עניין ההשמעה על השקלים קודם חודש אדר, לעניינו של חג הפורים הנחוג בעיצומו של חודש זה:

“אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו והיינו רתנן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים”

שקילת שקליו של המן עניינה הייתה תחליף אחדותי – מוניטרי, לאותו 'עם אחד מְפֹזֵר וּמְפָרֵד בֵּין הָעַמִּים'⁵. האחדות היהודית, המיוצגת במציאות הגאולתית שליבתה יצוקה בנוכחותו ההוליסטית של המקדש, נידונה לפירוד, לגלות וריחוק. זוהי למעשה טענתו הגדולה של המן כלפי אחשוורוש, כך שממילא: 'וּלְמַלְךְ אֵין שָׁוָה לְהַנְיָחָם'⁶. אלא שכאן באה ההוראה המטרימה, וקוראת בעדנו להקדים את שקלינו, היינו, את נקודת האחדות היותר פנימית שלנו, אל אותם שקלים המייצגים את האחדות הנגטיבית לעומתנו, זאת שהופיעה שם לאלתר באופן של: 'וְהַמְלָךְ וְהָמֵן יֵשְׁבוּ לְשָׂתוֹת וְהָעִיר שׁוֹשֵׁן נְבוּכָה'⁷.

זאת העמדה של זה לעומת זה, אחדות שתכליתה לקלוקל וסיאוב, לעומת כזאת שתכליתה כוונה ולכידות, תיקון ושלוש. וכל' המשנה⁸:

"פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם, ולצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם".

כאן הדברים מתחברים ככפתור ופרח להוראה הנוספת האמורה בפרשה זו, המורה לנו על עיקרון השוויון המוחלט הנתבע מעמנו, באופן הצטרפותנו אל ההתמודדות המשותפת באיום המגיפה: 'הָעֵשִׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהַדָּל לֹא יִמְעִיט מִמַּחְצִית הַשָּׂקָל לְתֵת אֶת תְּרוּמַת ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁיכֶם'. הוי אומר, בעידן של מגיפה אין לא עשיר ולא דל, לא מעמד גבוה ולא מעמד נמוך, כולם שווים בתכלית מול האיום המרחף, וממילא אל מול ההצטרפות והאחריות המוסרית המתחייבת. רק כך כמו יכולים כולם לזכות לכפרה וגאולה אמיתית מצרה צרורה זו. ולא, לא עניינים נשגבים מיסטיים לפנינו, אלא הוראה מוסרית החקוקה בסלע אורחותיהם של בני האדם. ושאיפתם להישרדות והמשכיות קיומית.

ובינו זאת בינה!

5. אסתר ג' ח'
6. שם
7. אסתר ג' טו'
8. סנהדרין פ"ח משנה ה'

דרוש לשבת זכור ולחג הפורים, ולרגל סיום מסכת ברכות ופתיחה למסכת שבת*

בעזרת החונן לאדם, זכינו השבת במסגרת סדר לימוד הרף היומי, לסיים מסכת ברכות, הראשונה ממסכתות הש"ס.

אם כל מסכתות הש"ס עוסקות בהגדרתן במצבים ובמועדים, אשר הנם חריגים ומסוימים בהווית האדם, ובוודאי שאינם רווחים באופן קבוע ושגרתו בחיי היום יום, הרי כי מסכת ברכות היא למעשה המסכת היחידה מבין מסכתות הש"ס העוסקות בחיים עצמם ממש. הוי אומר, במה מתחייב לו לאדם כיהודי להטמיע בשגרת יומו, החל מרגע השכמתו בבוקר ועד לעלותו על משכבו בלילה. לאורך 63 דפי המסכת התוודענו לעוד ועוד חלקים בפאזל המופלא הזה של אורח החיים היהודי. החל מקריאת שמע, עובר דרך התפילות ושלל הלכותיהם, ארוחותיו ומאכליו, וכלה באופן שינתו ועשיית צרכיו וכו'. בקיצור, כל מה שהוא עצם היותו היותר שגרתו, קבוע ורצוף של האדם. הכול נכנס פה, מקופל כשרגא דליבנא (כאבנים המסודרות בבניין) בין דפי המסכת הזו.

למעשה אבחנו זו הופכת את מסכת ברכות, להיות זו הראויה לתואר המסכת הפרקטית ביותר מבין מסכתות הש"ס. כל מה שמתבאר ומתלבן בה, זוכה להקשר פרקטי מידי. אין צורך לחכות לסיטואציה כלשהי מיוחדת, יום או מועד כלשהו יוצא דופן, בשביל לממש בפועל את אותן הוראות הלכתיות. אדרבה, הן משחרות לפתחנו דבר יום ביומו, כמה וכמה פעמים ביום. אין אם כן, מסכת שבה שני הממדים הללו של 'הנעשה' לעומת ה'נשמע' כה קרובים וחופפים כמו מסכת ברכות.

ואין כמו האגדה הנפלאה על רבי עקיבא והרומאים שלמדנו אך לפני ימים ספורים (ברכות טא' ב'):

'תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה

* נאמר במסיבת חברים מקשיבים, בסיום לימוד מסכת ברכות ותחילת מסכת שבת בסדר לימוד הרף היומי – אדר תש"פ.

בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה (דברים ל, ב) כי הוא חייך ואורך ימך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ר.

הדבר שאותו אנחנו למדים מהאגדה המופלאה הזו, היא האופן שבו אבי התורה שבעל פה, האיש שאין מייצג מופתי הימנו של אהבת התורה והאדרתה, תופס את לימודה. הלימוד הוא עצם הלוז של ההיות. מה שמהווה ומכונן את רצף החיים ואפשרות הווייתם. וכמה יפה שהאגדה זו כמו לוקחת אותנו ממש לשלהי מסכת זו, שכאמור אין כמוה כמי שמציגה את הקשר בין הצד התיאורטי – רעיוני של התורה, אל החיים עצמם ושגרתם הקבועה.

ועוד יותר, ממש בשלהי המסכת, בדף סג' שאותו למדנו אך אתמול, למדים אנו על רבה ורב יוסף, החברותא הנודעת, אשר אחד מהם (רבה) היה בבחינת 'סיני', דהיינו ידען ובקיא עצום בתורה. לעומת עמיתו (רב יוסף) שהיה יותר בכחי', עוקר הרים, היינו בעל סברא ועמקן מופלג. וכאשר הגיעה השאלה את מי יש להעדיף בכואנו לבחור את ראש הישיבה היותר הולם, הייתה התשובה שעדיף הסיני על עוקר הרים, באשר 'הכול צריכים למרי חיטא' (בולס צריכים את בעלי החיטים). הוי אומר, יתרונה של הבקיאות הנרחבת על פני העיון והעמקות, בכך שהחיבור לידע הוא זה המאפשר את החיים עצמם. את היכולת לקיים הלימה נכונה בין התיאוריה התורנית לפרקטיקה היומיומית. ומהם הם ה'חיטים' אם לא החיים עצמם במובנם היותר קיומי ושגרת. וזאת לעומת 'עוקר הרים', שעוסק בעיקר בסברות תיאורטיות מופשטות, שעמקות ומפולפלות ככל שתהיינה, אינן בסופו של דבר נושקות ונוגעות על עצם ההיות של החיים השוטפים עצמם. כך שאם תרצו, ייתכן ומסכת ברכות רחוקה מלהיות המסכת האולטימטיבית בעבור 'עוקרי ההרים' למיניהם (ולא פלא שאינה נמנית על אותן 'מסכתות ישיבתיות' נודעות, שאותן נהוג ללמוד בהיכלי הישיבות). אך היא בוודאי מסכת שאין אולטימטיבית הימנה מלהיות בכחי' 'מרי דחיטא'. כזו שמאפשרת לנו להתקיים ולאכול (בפשוטו וכדורשו) את חיינו השוטפים והשגרתיים. וכינו נא זאת היטב.

וכדבר בעתו מה טוב, בשבת זו שאנו מסיימים מסכת ברכות, אנו גם קוראים את פרשת זכור. זו הקוראת למחיית זכרו של עמלק. וכאשר מתבוננים באופייה של

המלחמה הראשונה של עמלק בישראל, זו שבגינה נצטוונו על מחיית זכור לנצח. בולטת מאוד העובדה שעמלק מגיע ופותח במלחמה עם ישראל 'בדרך'. בנקודת הזמן שבתווך בין הניסים והנפלאות הפלאיים ממש של יציאת מצרים וקריעת ים סוף, למעמד היותר נשגב ורווי הוד, של קבלת התורה בהר סיני. אלו הם שני מעמדים אשר מהווים נקודת שיא של פלא בתולדות העם היהודי. ורק שם בהיותם בדרך, היינו בין שתי חוויות כה עילאיות ויוצאות דופן, היה מסוגל להם עמלק.

ולא פלא שכך מנסח הכתוב את ההתמודדות עם עמלק באותה מלחמה עקובה מדם:

'אֲשֶׁר קָרָה בְּדֶרֶךְ, וַיִּזְנֶב בָּהּ כָּל־הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיהָ, וְאֵתָהּ, עֵינֶיךָ וַיַּגֵּעַ וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים'

אותם 'נחשלים' הנם אלו שבסופו של דבר מתקשים מאוד ברמת המימוש היומיומית. באותם מצבים שלעתים הם משמימים ואפרוריים, סזיפיים ואף מייגעים. אלו הם רגעי המבחן האמתיים, אם תרצו, המבחן של הפרקטיקה. שם בנקודה הזאת, נכנסת העייפות והיגענות. ולא פלא א"כ, שההתמודדות עם אותו מאבק נורא של עמלק, הוא כולו בסימן 'הידיים'. וכפי שמפורש בכתוב:

'וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבְרַת יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יִנִּיחַ יָדוֹ וְגִבְרַת עֲמָלֵק'

כל המאבק של ישראל בעמלק באותה מלחמה, הוא בסימן הידיים. הידיים הנן הסמל האולטימטיבי לעולם העשייה הפרקטי. אין בהן כשלעצמם כל יסוד של מחשבה. הן אלו שכמו מתווכות בין האדם לעולם האמתי – הפרקטי (ובנ"ל הגמ' יקדשו ידיי לעושיהם). נקודת התורפה של העם היהודי באותה עת, הייתה דווקא שם, במישור האופרטיבי – ממשי. וכפי שדרשו חכמים (במדרש רבה, והובא ברש"י על אתר) על הכתוב ' וַיָּבֵא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפִּידִם – שרפו ידיהם מן התורה'. ולכאורה, מה עניין רפיון ידיים ללימוד תורה, שעניינו בהגדרתו מחשבה ועיון הגותי? אלא כי לפי האמור, הא גופא הוא עניינו של רפיון זה. האופן שבו כביכול מתקיים נתק בין העולם המחשבתי – תיאורטי של העיון התורני, לעולם הפרקטי של המימוש בפועל. וע"כ כאמור, מגיעה התגובה בדמות ידיו של משה הנישאות אל על, וכמו מצרפות את הידיים (היינו, הממד הפרקטי) אל הגבוה והנשגב. וכמה יפה לאור כל זאת, לקרוא את המשך הכתובים המורה על המלחמה הנצחית בעמלק:

'וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל יָד כִּסּוּת מְלָחְמָה לָהּ בְּעֲמָלֵק מִדֶּרֶד רָד'

שוב חוזר מוטיב היד כמי שמייצג את האופן המלחמה בעמלק וסמליותה הנצחי. והבן זה מאוד.

גם כאשר אנו מתבוננים באופיו של נס ההצלה לעם היהודי בזמן מרדכי ואסתר. מוצאים אנו את אלמנט זה של המעשה. התקופה המסוימת הזו שבה היה העם היהודי בגלותו בפרס, היא תקופה המקבילה לאותו 'בדרך' האמור במלחמת עמלק. מן מצב ביניים, בתווך שבין שני המקדשים. זאת תקופה של תסכול וייאוש. מחד אחיזה עיקשת בזיכרון ובנוסטלגיה, ומאידך אמונות ותקוות לעתיד של חזרה והתחדשות, שבלא מעט מקרים הולכות ומתרסקות באכזבות חוזרות ונשנות. האלוהים כביכול לא נמצא שם. אינו מופיע אפילו לא פעם אחת בטקסט המגילה. הכול מתחולל באותו חלל פנוי של היעדר אלוהי. שם על האדם לנסות ולהטמיע את הנוכחות האלוהית באופן עצמאי, לקחת אחריות ולהעניק בעצמו, בידיו האמונות שלו, את המשמעות לחייו והתוכן להווייתו.

כך שלא פלא, שדווקא מי שמוביל את סיפור ההצלה כולו ומשמש כחוד החנית שלו, אינה אלא אישה, ה"ה אסתר. יתרון מובנה יש להן לנשים בעולם המעשי. הן פרקטיות ומציאותיות שבעתים. אם הגבר יודע לרקום תכניות ולטוות רעיונות מופשטים לאין קץ, מתייחדת האישה דווקא בכוח הביצועי. ביכולת להביא את הדברים לידי מימוש מעשי. מרדכי היהודי יודע להגיע עד לפני שער המלך, להאזין לחדרי חדרים, לטוות תכניות ומהלכים בתוך בית אחשוורוש פנימה, אך בסופו של דבר, הזרוע המבצעת והמוציאה לפועל של כל זה, היא דווקא אסתר. ובגין כך, אך על שמה יתייחס הנס וסיפור המגילה כולה.

זהו גם סוד אופיה של חגיגת הפורים. העשייה באופן שהוא למעלה מן הדעת. מימוש של שמחה באופן היותר אופרטיבי. וכל' המגילה: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר מְשֻׁפָּחָה וּמְשֻׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וְעִיר. ול' זה של 'עשייה' שב כמוטיב חוזר בהקשר זה של חגיגת הפורים. כך שלמדים אנו כי חגיגת הפורים כל תכליתה הוא להעמיד את האדם במקום בו עשייתו מכותבת לחלוטין עם ההווה המידי במנותק מכל התייחסות תיאורטית חיצונית. וזהו כמובן עניינה חובת ההתבסמות בחג הפורים, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כי ההתבסמות בכוחה לשים את האדם במקום שכל ההנחות התיאורטיות האפריוריות הופכות להיות חסרות משמעות ורלוונטיות לעומת חווית הכאן ועכשיו הממשית, אותה מעניקה השתייה לאדם. וזאת שמחה אמיתית, כזו שאינה נגזרת מהנחה רעיונית – תיאורטית מוקדמת, אודות ברוך מרדכי או לחילופין ארור המן.

וזהו סוד עניין ה'ונהפוך הוא' האמתי. כי ברמת שורשי הדברים, עולם העשייה שייך בהגדרתו דווקא למקום שממנו מגיע עמלק והמן, אדום. שהוא משורש עשיו,

שכשמו כן הוא, עשוי. לעומת יעקב שעניינו דווקא בפיו, ברעיונותיו והגותו המופשטת. וכפי שקורא עליהם יצחק אביהם: 'הקל קול יַעֲקֹב וְהִדְדִים יְדֵי עֲשׂוֹ' (ולכך על מנת לזכות בברכות של עשיו, היה על יעקב להפוך את ידיו לידיים שעירות כמו אלו של עשיו). אך כאן בדיוק התחולל הנס, שישלטו היהודים המה בשונאיהם, דווקא מאותו מקום שהוא לכאורה נקודת תורפתם, עולם העשייה הפרקטית. ומכאן תבין את עניין ההתחפשות וההתכסות בפורים. ויש עוד להאריך ואין כאן מקומו.

ובזה עוד יש להבין את ההנגדה המובאת בספרות הקבלית, בין יום הכיפורים לחג הפורים (עד כדי הקביעה שיום הכיפורים הרי הוא כ'פורים). כי עצם עניינו של יום הכיפורים הוא בהיותו 'שבת שבתון', היינו השתקה והימנעות מוחלטת מכל דבר שיש בו ולו זיק כלשהו של עשייה. לעומת חג הפורים, שאפילו אינו אסור בעשיית מלאכה. כי אדרבה, כל עניינו של חג הפורים וההארה הנמשכת בו, הוא דווקא מתוך העשייה עצמה ולא מן ההימנעות הימנה (וכפי המתבאר בס' תורה אור לרבינו האדמו"ר. ויסודות הדברים המתלבנים פה, נעוצים שם. ואכהמ"ל).

ומכאן באים אנו לפתוח את המסכת הבאה עלינו לטובה ובשעה טובה ומוצלחת, אותה מתחילים אנו ללמוד היום יום ראשון יב' באדר תש"פ, מסכת שבת.

כי עניינה של השבת, הוא היפך העשייה כמתבאר. ואדרבה, כל דבר שיש לו ולו ריח קל של עשייה, הריהו אסור בהחלט. כך שלמעשה עניינה של השבת הוא למצב את האדם בתוך עולם שהוא אנטי תזה אל השגרה והרוטינה. מציאות ספירטואלית – הרמטית, או כל' חכמים 'מעין עולם הבא', שאינה מכותבת אלא עם עצמה. כי השבת היא כולה בסוד, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת. או באופן אחר, היום לעשותם (דהיינו ערב שבת) ומחר (היינו, שבת) לקבל שכרם (שזהו כמובן עצם עניינו של העולם הבא, שהשבת נדמית לו. וכל' חכמים, שבת ראה כאילו כל מלאכתך עשויה).

כך שלפנינו מעבר מובהק בין מסכת ברכות, העוסקת דווקא בעשייה הרוטינית והיומיומית, לעומת מסכת שבת, שכל עניינה הוא היפך עשייה והרוטינה החולית הקבועה, ההתבדלות וההימנעות הימנה.

אך בדיוק יש עוד לחדד את אבחנה לעומתית זו, בכך שמסכת שבת פותחת דווקא באותה מלאכת 'הוצאה מרשות לרשות'. מדובר במלאכה שבהגדרתה הטבעית, דווקא אינה נחשבת מלאכה כלל ועיקר. וכפי שכבר כתב זאת תוס' שם לאלתר בכך 'שהוצאה מלאכה גרועה היא'. היינו, איסור הוצאה בשבת אינו נגזר באשר מדובר מלאכה וממילא היא אסורה. אלא אדרבה, מדובר באיסור שבוודאי שהעושהו ביום יום אינו נחשב כעושה מלאכה אמיתית. אלא אך בשבת, באשר מלאכה זו הייתה במשכן, אנו מחשיבים זאת כמלאכה. ומכאן

אנו למדים כבנין אב לכל המלאכות כולן, העובדה שהן אסורות אינה באשר הן נחשבות כמלאכה, אלא להיפך, העובדה שהן נחשבות כ'מלאכה', נגזרת דווקא מהיותן אסורות. או אם תרצו, מקור האיסור הוא המקום התיאורטי המופשט, והוא זה שמקנה את ההקשר והתוצאה האופרטיבית הממשית. היינו, עושה את אותן פעולות מסוימות למלאכות.

(ובהמשך לאמור לעיל אודות הבחנה בין יעקב לעשיו, יש לחדד עוד, בכך שיעקב עניינו איש תם יושב אהלים, היינו, ההתבדלות מעולם העשייה החיצוני. וזהו עניין השבת. בבחי' אל ייצא איש ממקומו ביום השבת. לעומת עשיו, שעניינו איש ציד איש שדה. שזהו המרחב של העשייה הממשית. ולכך בשבת יש איסור לבצע כל ממשק בין שני ממדים אלו. שבכך למעשה פותחת המסכת כולה).

כך שאם נרצה, המסע ממסכת ברכות למסכת שבת, הוא המעשה המקשר את ה'נעשה' של ברכות, עם ה'נשמע' של שבת. וכך אנו כמו חוזרים ומקבלים את התורה, וכמעשיהם של היהודים במגילת אסתר שעליהם נאמר: וְקָבַל הַיְהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחְלוּ לַעֲשׂוֹת. וכפי שדרשו זאת חכמים, קיימו את מה שקיבלו כבר. אלא שהפעם קיבלו מתוך אהבה. היינו, קיבלו את הפרקטיקה הממשית מחדש. וזאת היא ה'מודעא רבא לאורייתא' האמתית. והנה גם אנו, חוזרים וכמו מתודעים מחדש לקבלה האמתית, קבלה שפותחת בנעשה וממשיכה בנשמע.

ושמא זהו סוד כל המפעל הנפלא הזה של 'הרף היומי'. היכולת לייצר קביעות וממשות לימודית, דווקא בתוך שגרת היום הרוטינית. לקבע את הלימוד כחלק מן הממשות הקיומית – היומיומית. לא לימוד לשם הגייה תיאורטית, אלא לימוד לשם שדרוג היומיום. הטמעה של הגבוה והנאדר התורני, בתוך מציאות העולם היותר רצופה וממשית, ואפילו סזיפית. ולוואי ונזכה להמשיך ולקבע את סדר הלימוד הנפלא הזה, במסמרות של קביעות וממשות. להמשיך ולשדרג בכך את חיינו בפרט ובכלל. וכך להתחיל ולסיים עוד מסכתות רבות אחרות, כיד ה' הטובה עלינו. אמן.

תענית אסתר – מיגון לגאולה, מאפלה לאור גדול

מנהג ישראל לצום ביממה שקודם לחג הפורים. תענית זו ידועה בשמה 'תענית אסתר'. והיא מטרימה את חווית השמחה הייחודית ופורצת הגבולות של חג הפורים. מדובר בניגודיות חווייתית חריפה, שחורגת באופייה מצורת האזכור והחוויה היהודית המוכרת לנו בלוח השנה היהודי המוכר לנו. וכך ל' הרמב"ם בהל' תענית (פרק ה' הלכה ה'), בהקשר זה: 'ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות. ובי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם'.

והשאלה כמו עולה מאליה, מה טעם יש לציין את עובדת התעניות שקיימו היהודים בעצמם, קודם להתרחשותו של נס הצלתם מגזירת המן הרשע? הלא ברגע שהעם היהודי שם את הצרה שהתרגשה על ראשו מאחוריו, הפכו להיות כל אותן תעניות ובכי ומספר, לחוויה טראומטית רחוקה שיפה נעשה אם נשכח אותה כלא הייתה.

הפסוק שאותו מביא הרמב"ם הוא מתוך המגילה, מתאר למעשה את האופן שבו בחרו מרדכי ואסתר להנציח את חג הפורים לדורות: 'לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפְּרָיִם הָאֵלֶּה בְּזִמְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיָּם עֲלֵיהֶם מְרַדְּכֵי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיָּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זֵרְעָם דְּבְרֵי הַצְּמוּת וְזַעֲקָתָם'. כבר בכתוב זה מוצאים (לפחות לפי פרשנותו של הרמב"ם) כי אותם 'דברי הצומות וזעקתם' לא הפכו להיות נחלת ההיסטוריה הרחוקה, זו שרק רוצים להשתחרר הימנה, אלא אדרבה, היא חלק ממצבת הזיכרון ההיסטורי לדורות. הוי אומר, מרדכי ואסתר בחרו להנציח את שמחת הניצחון באופן שבו התעניות והבכי מטרימות את אותה שמחה. כך למעשה נקבעה השמחה ככזו שאינה באה בחלל ריק, אלא מתרחשת כמן שחזור של אותה תודעה לאומית שרווחה בעם היהודי באותה תקופה. מעבר חד ממצב נפשי – לאומי טרגי, תחושה של מצוקה קיומית עמוקה, לקטרזיס של תשועה ושמחה גדולה.

ישנו כאן רעיון עמוק שמלמד אותנו על האופן שבו אנו צריכים לציין ולעלות על נס את התשועות שלהן אנו זוכים. קל לראות בתשועות הללו ככאלו שמוכחות לנו את עוצמתנו ויתרוננו על פני אלו הקמים עלינו להורגינו. זאת כמובן ברירת מחדל של תגובה קלה ונוחה. לייחס לעצמנו את הכוח והעוצמה,

לנפנף מול העולם כולו, כמה שאנו בלתי מובסים וכו'. אך גישה שכזו לוקה איזולות ונאיביות, אלא יש בה משהו שהוא לא פחות ממסוכן. זה בדיוק מה שקורא עליו החכם בס' משלי: 'לִפְנֵי שֶׁבֶר גָּאוֹן וְלִפְנֵי כְשָׁלוֹן גְּבוּה רֹחַ'. דווקא הפנמתה של מידת הצניעות, של ההכרה במגבלות הכוח ובשבריריותה של העוצמה, היא הנושאת בחובה את ערובה האמתית לקיומו של עם הנצח. האופן שבו כמו אותן טרגדיות שנחתו על ראשינו לאורך אלפי שנות גלות, חזרו ותזכרו אותנו, גם אם באופן צורב ומייסר, כמה ש'לא אחד בלבד עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם'. וכפי שפי' אחד מגדולי החסידות, 'והיא שעמדה', היינו דווקא העובדה שכה סבלנו ונרדפנו, היא זו שלא הניחה לנו לנוח על זרי הדפנה הקיומיים, להכיר במגבלות הכוח האנושי וכמה הקיום רחוק מלהיות טריוויאלי, כך שבאופן פרדוקסלי, דווקא 'היא שעמדה' לאבותינו ולנו. תבעה מאתנו להיחלץ חושים ולעשות כל פעם מחדש, מאמץ פיזי ורוחני גם יחד, לטובת ההגנה על קיומנו והבטחת המשך עתידנו, אם בארץ ישראל, ואם בתפוצות הגולה לאורך שנות הגלות.

זאת היא גם קריאתו של הנביא יחזקאל (שגם אותה אנו מצטטים בקריאת ההגדה בליל הסדר):
'אָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאֶרְאֶה מִתְבוֹסֵסִת בְּדַמְיֶךָ וְאֹמֵר לָךְ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי וְאֹמֵר לָךְ בְּדַמְיֶךָ חַיִּי'.
הנביא כמו מרחף ממעל לעם היהודי, הוא רואה אותו מתבוסס בטרגדיות לאין מספר, עלילות דם, פוגרומים, גירושים, רציחות ושחיתות, ומה לא בעצם? אך דווקא המראה המצמרר הזה של 'מתבוססת בדמיך', גורמת לו להיות אופטימי. הוא יודע כי מתוך הטרגדיה, התאנייה והאנייה, תצמח תשועה גדולה. סוד קיומי נפלא יש בהם באותם דמים, להבטחת תקוותו של העם לחיות ולצמוח, לגדול ולשגשג.

וצאו וראו בשואה הנוראית שניחתה על העם היהודי בשנות הארבעים של המאה הקודמת, האסון הגדול ביותר שידע העם רווי הרדיפות הזה מעודו. דווקא מתוך הטרגדיה הבלתי נתפסת הזו, השפל חסר התקדים הזה, צמחה ויצאה לאור עולם התקווה היותר גדולה, תחיית העם היהודי בארצו וכינונה של המדינה היהודית לאחר כמעט אלפיים שנות גלות. בפרק זמן קצר ביותר, בהפרש של שלוש שנים בלבד, התרומם העם היהודי מתחיית השאול שהיה בה בשנות הזעם באירופה, והגיע לנקודת שיא מופלאה של כינון ריבונות היהודית בארץ ישראל, חידוש השפה העברית, קיבוץ הגלויות ועוד. העם היהודי חזר והוכיח לעצמו ולעולם כולו, כי אין כמותו ליישם באופן כה מופתי את דברי המשורר שאנו קוראים בבית הכנסת בתפילת קבלת השבת, מידי יום שישי בערב:

הַתְּנַעֲרִי מֵעֶפֶר קוּמִי
לְבָשִׁי בְּגָדֵי תִפְאַרְתְּךָ עֲמִי
עַל יַד בֶּן יִשְׂרָאֵל בֵּית הַלְחָמִי
קָרְבָה אֶל נַפְשִׁי גְּאֻלָּה'

אותו עפר המוזכר כאן, מקבל משמעות מיוחדת. זה אינו רק עפר של נחיתות וחרפה, אלא עפר של צמיחה והתקוממות. אנו לובשים את בגדי התפארת דווקא מתוך ההכרה בעצמנו כעפר, ככאלו שהם קרקע לגדילה ותקווה (ונני' התפילה: יִנְפְּשֵׁי כְּעָפָר לְכָל תְּהִיָּה).

כך גם דרכנו לעטות על עצמנו את בגדי התפארת, שלל התחפושות של חג הפורים. רגע לפני שאנו עושים זאת, אנו כמו מתעטפים בתחושת המצוקה שהייתה מנת חלקו של העם היהודי קודם לתשועה המזהירה. אם נרצה, הדרך להגיע למצב האופטימלי של: וּמְרַדְּכֵי יֵצֵא מִלְּפָנַי הַמֶּלֶךְ בְּלְבוּשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת וְחֹר וְעֵטוֹת זָהָב גְּדוּלָּה וְתַכְרִיף בּוּץ וְאַרְגָּמָן וְהָעִיר שׁוֹשָׁן צְהֵלָה וְשִׁמְחָה, עוברת דרך הכתוב המתאר את המצב ההפכי ביותר לכך זו שבאה לידי ביטוי באופן שבו התקבלה הגזירה והופנמה ענת האסון הקרב: וּמְרַדְּכֵי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה, וַיִּקְרַע מְרַדְּכֵי אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שָׂק וְאַפָּר, וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק זַעֲקָה גְּדוּלָּה וּמְרָה'. כך שרק מי שיודע להכיל כך את הטררגדיה, לא לאבד תקווה, לקיים בעצמו חשבון נפש ולתבוע תיקון מוסרי מעצמו ומכול סביבתו, יוכל לזכות להגיע אל התשועה הגדולה המיוחלת. כך שבמובנים רבים, הזיקה בין תענית אסתר לחג הפורים, כמו מספרת לנו את סוד קיומו של העם היהודי לדורותיו. וככל שנטיב להפנים זאת, רק נדע להעצים שבעתיים את קיומנו במובן הרוחני והגשמי גם יחד.

שיהיה לכולנו חג פורים שמח וצוהל, ושלעולם נזכה לקיים בעצמנו את ל' הפיוט שמושר בחג הפורים: תְּשׁוּעַתֶּם הִיִּיתָ לְנִצָּחַ וְתִקְוַתֶּם בְּכָל דּוֹר וְדוֹר. לְהוֹדִיעַ שְׁכָל קוּוֹיָךְ לֹא יִבוֹשׁוּ וְלֹא יִפְלְמוּ לְנִצָּחַ כָּל הַחוֹסִים בְּכָךְ!

על יחידים וציבור בקורונה ובמגילת אסתר*

לְפִיכֶן צָרִיךְ כָּל אָדָם שִׁירָאָה עֲצָמוּ כָּל הַשָּׁנָה כְּלֹא חֲצִיז וְכֹאֵי וְחֲצִיז חִיב. וְכֵן כָּל הָעוֹלָם חֲצִיז וְכֹאֵי וְחֲצִיז חִיב. חֲטָא חֲטָא אַחַד, הָרִי הַכְרִיעַ אֶת עֲצָמוּ וְאֶת כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ לְכַף חוֹבָה וְגֵרָם לוֹ הַשְׁחָתָה. עֲשֵׂה מִצְוֵה אַחַת, הָרִי הַכְרִיעַ אֶת עֲצָמוּ וְאֶת כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ לְכַף זְכוּת וְגֵרָם לוֹ וְלָהֶם תְּשׁוּעָה וְהַצְלָה. שְׁנַאֲמַר: "וְצַדִּיק יְסוּד עוֹלָם" (משנ"י, נה). זֶה שְׁצַדִּיק הַכְרִיעַ אֶת כָּל הָעוֹלָם לְזְכוּת וְהַצִּילוֹ (הל' תשובה, פ"ג ה"ד).

התפיסה הזאת המופיעה בדברי הרמב"ם, ממצבת את האדם כנקודת מרכז כובד ואתנוצנטרית – מוסרית, שכל תנועה ולו קלה שלו, עשויה להשפיע באופן דרמטי על אופיו וטיבו של העולם כולו. או אף ביתר שאת, להכריע את עתידו של העולם לחיים ולמוות ממש.

ואם בימים כתיקונם, גישה שכזו נשמעת היפותטית לחלוטין במקרה הטוב, ומגלומנית עד כדי טירוף במקרה הפחות טוב. הרי שבימים טרופים אלו, כשהיסטוריית ובהלת הקורונה פושה בכל, נראה לי שהעמדה המוסרית ההיא, מקבלת ממד כמעט מדעי ומוחשי. האופן שבו אדם בודד שנושא נגיף מסוים, יכול די בקלות להדביק ולהביא לחוליים של מיליוני בני אדם, מסוף העולם ועד סופו. איך פתאום עולם שלם שנמצא בשיא פריחתו ושגשגו המדעי והכלכלי, מגיע למצב של על סף התמוטטות וכמעט השבתה המוחלטת. זה הלא מדהים ומצמרר ממש!

ופתאום כל אחד מאיתנו עלול חלילה להיות זה שבגיניו המחלה תתפשט ותלך, ותגיע לממדים אדירים שבלתי ניתנים להכלה. כך שנראה לי שיותר מהפחד מהמחלה כשלעצמה, אך המחשבה על הפוזיציה הכה אחראית הזו, מעבירה רעד וחלחלה שבעתיים. כך שלפתע דברי הרמב"ם האמורים, מקבלים את המשמעות היותר קיומית וממשית שיכולה להיות.

וכיוון שאנו בעיצומו של יום הפורים, אין מנוס מלציין את אופיו של נס ההצלה של העם היהודי בימי מרדכי ואסתר. האופן שבו שני אנשים בודדים, מצליחים

* נכתב בימיה הראשונים של התפשטות מגפת הקורונה בשנת תש"פ-2020. אירוע חגיגת הפורים באותה השנה העיב על שמחת החג, והווה נקודת ציון טראומתית בהתפשטותה של מגפה זו.

בתושייתם, בתעוזה ובאומץ לב בלתי רגיל, להציל מגזירת שמד המרחפת על האומה הישראלית כולה. ואם במידה של פורענות כך, כמתבאר. מידה טובה מרובה שבעתיים, כפליים לתושיה.

כבר בראשית סיפור המגילה, אנחנו כמו נרמזים אודות אופיו היחידאי של מרדכי:

‘אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשׁן הַבִּירָה וְשֵׁמוֹ מְרֹדֶכֶי בֶן יָאִיר בֶּן שְׁמַעִי בֶן קִישׁ אִישׁ יְמִינִי.’

ואכן אופי יחידאי זה בא לידי ביטוי באופן כמעט אנרכיסטי, ובוודאי נון קונפורמיסטי מובהק, כאשר המן בן המדתא האגגי, עולה לגדולה כמעט אלוהית, וניתנת ההוראה המלכותית כי על כל עבדי המלך לכרוע ולהשתחוות לו. זהו אקט של הכנעה והרכנת ראש. אך מרדכי מצידו, לא יכרע ולא ישתחוה. הוא מסרב בתוקף להצטרף לפסטרף לפסטיבל פולחן האישיות האלילי בזה.

ולאו מילתא זוטרותא היא. כי להדיא אנו הלא גם למדים על האופן שבו חווה זאת המן עצמו. וכפי שהוא מצהיר בפני אשתו, ילדיו וכל אוהביו: ‘וְכָל זֶה אֵינְנוּ שׁוֹה לִי בְּכָל עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מְרֹדֶכֶי הַיְּהוּדִי יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ...’ הכול מתגמד לעומת הסירוב המופגן הזה של מרדכי לכרוע ולהשתחוות. והדברים מצמררים ממש. כי הלא מדובר באדם שמחזיק בכוח כמעט בלתי מוגבל. יכול לעשות ככל העולה על רוחו, מכריז על ג’נוסייד במחי הרמת כוסית עם אחשוורוש. ובכל זאת, עצם האמירה המוסרית שנעוצה בסירובו המופגן של מרדכי, יש בה להדהד כה חזק ועוצמתי, עד כדי מצב שהכול איננו שווה באמת לעומתו.

וכן הם הדברים בנוגע לאסתר. בעת הגזירה, שולח אליה דודה מרדכי בקשה, לבוא אל המלך לבקש ולהתחנן מלפניו על עמה. אך במענה לכך, מעמידה אותו אסתר אודות העובדה הידועה, כי בקשתו זו הימנה הנה לא פחות מאשר משימת התאבדות. כי הלא: ‘כָּל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר

כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֹצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית.’

אך בכל זאת, מרדכי מתעקש על כך, כי עליה ליישם את השליחות הזו המוטלת על כתפיה. וכך הוא אומר לעומתה:

‘אֵל תִּדְמִי בְּנַפְשְׁךָ לְהַמְלִיט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל הַיְּהוּדִים. כִּי אִם הִחָרַשׁ

תַּחֲרִישִׁי בְּעֵת הַזֹּאת רוּחַ וְהִצְלָה יַעֲמֹד לַיהוּדִים מִמְקוֹם אֲחֵר וְאֵת וּבֵית אָבִיךָ
תֵּאבְדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם לָעֵת כְּזֹאת הִגְעַת לְמַלְכוּת׃.

ועתה בינו נא. ברי שמרדכי היהודי הוא איש ריאלי ואף פוליטיקאי מתוחכם, המחובר ומודע למציאותו הסובבת. ובכל זאת הוא בוחר במפגיע לשלוח את אסתר למשימת ההתאבדות הזו. ואין זאת אלא, מתוך הבנה עמוקה על כך שלעתים כשהחושך כה יכסה ארץ, אין מנוס מנקיטת יוזמה אקטיבית, לעשות מעשה שאינו מקבל את המציאות הזו כמו שהיא, מתנגד ומנסה לשנותה. זאת פעולה שערכה הוא בראש ובראשונה מבחינה מוסרית, הרבה יותר מערכה הפרקטי – ריאלי. או אם תרצו, לתפיסתו של מרדכי, הפרקטיקה והריאליה הנן נגזרות של המעשה המוסרי ולא להיפך. כך שבסופו של דבר, לו יימצאו אותם יחידים, גיבורי חיל ואמיצי לב, אשר יהינו להרים קול ולעשות את המעשה המתנגד הנכון, הרי שבערבו של יום גם הריאליה המעוותת והטרגית עצמה, תנוצח ותשתנה בהתאם לאידיאל המוסרי המכוון.

ובזה יואר הל' המופיעה בפיוט הנודע והקדמוני (בכה"נ נתחבר בתקופת הגאונים) לחג הפורים: 'אשר הניא', שבו בחלקו האחרון הפותח בבית ('שושנת יעקב') אנו מכריזים כי: 'תְּשׁוּעַתְּם הִיִּיתְ לְנִצְחָ, וְתִקְוַתְּם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר'. היינו, בהתייחסות קולקטיבית על הכלל היהודי. אך לאלתר עושים אנו מעבר דדוקטיבי, ומדברים דווקא במישור האינדיבידואלי – פרטי. היינו, אודות אנשים מסוימים, לחיוב ולשלילה, הקשורים אם לגזירת ההשמדה הנוראית מחד, ואם לנס ההצלה הגדולה מאידך. וכאן מזכירים כרוכלא בשוקא, את סך כל הדמויות הרלוונטיות במגילה (עד כדי שלא היה דעתו של הפייטן נוחה, עד אשר הוא מציין ומעלה על נס, את אותו חרבונא הזכור לטוב). והדבר בוודאי מעורר תמיהה.

אלא כי לפי דברינו, הא גופא עניינו של סיפור המגילה כולה. האופן שבו יחידים כמו פועלים בינם לבין עצמם, ומצליחים ליצור מציאות ולהשפיע על סביבתם באופן דרמטי של ממש. וכאן בהקשר זה, בדיוק עפ"י אותו עיקרון נמרץ האמור בדברי הרמב"ם לעיל, הכול היחידאי הזה פועל לשני הכיוונים במידה שווה. יכול האדם לבחור להשפיע טוב וצדק, כפי שנהגו מרדכי ואסתר (ואף חרבונא), ולהיות מן המבורכים האולטימטיביים. אך באותה מידה, הוא יכול חלילה לאחוז במידתם המרושעת של המן וזרש אשתו, ולהפוך את כוחו והשפעתו היחידאית, למקור של כאוס וזוועה מפלצתית. והבן.

ושמא כאן גם נעוץ הסוד באופן שבו האלוהים כמו מוכמן ונעדר מן המגילה. כי על מנת להעצים את מקומם ויכולת השפעתם של היחידים, לטוב או לרע כמתבאר, יש כביכול צורך לרוקן את המרחב מן הנוכחות האלוהית הדטרמיניסטית. להוודע ולהגלות כמה עשויה להיות עצומה ודרמטית אופן בחירתם של בני האדם. או אם

נרצה, זהו סיפור על גזירה והצלה שבאים מידי אותה 'רשות נתונה' שבידי האדם והכרעתו המוסרית, ולא על התחוללות קוסמית שמימית של 'הרשות הנתונה', שכולה כמו מנווטת במובהק בידי שמים.

אז ביום זה של פורים, כדאי שנזכור ונשים זאת כחותם על ליבנו. להאדיר ולהעצים את מעלתו וייחודיותו של היחיד, ובעיקר כוחו והשפעת קולו המוסרי להדהד במרחב ולהשפיע על המציאות מיסודה. או כלשונו של הרמב"ם לעיל:

עֲשֵׂה מִצְוֵה אַחַת, הָרִי הַכְרִיעַ אֶת עֲצָמוֹ וְאֶת כָּל הָעוֹלָם כְּלוֹ לְכַף זְכוּת וְגַרְם לוֹ וְלָהֶם תְּשׁוּעָה וְהַצְלָה.

בתמונה: איש אחד העונה לשם אוגוסט לנדמסר, שנמנע במופגן להצטרף



לפולחן האישיות הפאגני, ולכרוע ולהשתחוות לסמל הרוע עלי אדמות. התמונה צולמה באירוע השקת ספינת האיימונים הנאצית הורסט וסל (Horst Wessel) ב-13 ביוני 1936.

תענית אסתר תשפ"א – יארצייט ראשון לקורונה

אז הנה אנחנו סוגרים שנה. שנה שלמה, כבר למעלה מ־365 ימים, 54 שבועות, ומי יודע כמה שעות, שבהם אנו חווים את האירוע הקשה הזה של המגיפה בחיינו. מי האמין שנסגור שנה, לא פחות, ביחד עם הזוועה הזו. שכך היא תיקח מקום בחיינו, למעשה תשתלט עליהם לחלוטין. תשפיע כמעט על כל פרט בהם, על כל החלטה וצעד ושעל שאנו לוקחים, או לא לוקחים. הוי איזו שנה זאת הייתה.

וּפְתָאוֹם הַבְּנֵי שֵׁשׁ כַּאֲשֶׁר מִשְׁהוּ שֶׁהִרְבָּה מֵעַבְרַת לְשָׁנָה שֶׁל הַתְּמוּדוּת עִם אֲתַגְרִים וְקִשְׁיִים, לְמַעֲשֵׂה זֹאת הֵייתָה שָׁנָה שְׁבָה כּוֹלְנוּ, הַמִּין הָאֲנוּשִׁי כּוֹלוּ, מִסּוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ, כְּמוֹ נִדְחַסְנוּ לְמַעֲבַרְת נִיִּסוּיִים אֲנִתְרוֹפּוֹלוֹגִית אַחַת גְּדוֹלָה. אוֹלֵי הַגְּדוֹלָה וְהַמְקִיפָה בִּיּוֹתֵר שֶׁהַמִּין הָאֲנוּשִׁי יָדַע מֵעוֹדוֹ. סִפֵּק אִם הֵיִיסְטוֹרִיָה הָאֲנוּשִׁית יָדְעָה קִנְיָה מִיָּדָה כִּה רַחֵב שֶׁל נִיִּסוּי בְּזִמְנָן אֲמַת, כִּזֶּה הַנּוֹגַע בְּבַסִּיס שֶׁל הַהֲגֵרָה שֶׁל הַחַיִּים הָאֲנוּשִׁיִּים, בְּמִבְּנֵי הַמוֹסְרִי, הָעֵרְכִי, הַדְּתִי, הַחֲבֵרְתִי, הַפּוֹלִיטִי וְאֶפִּילוֹ הַמְדִינִי. זֹאת הֵייתָה שָׁנָה שְׁבָה נֶאֱלָצְנוּ, מִמֶּשׁ נִדְחַקְנוּ אֶל הַקִּיר, בַּחֲבֵבָה לְעֵנּוֹת לְעִצְמָנוּ לְשֵׁאלוֹת יִסוּד אֹודוֹת עִצְמָנוּ וְזִהוּתָנוּ. מַה חָשׁוּב לָנוּ יוֹתֵר וּמַה פָּחוֹת, מַה אֲנַחְנוּ מוֹכְנִים לְהַקְרִיב בְּעִבּוֹר מַה. עַל מַה נִּילָחַם עַד חִירוֹף חֵינּוּ מִמֶּשׁ, וְעַל מַה נִּקְרִיב לְטוֹבַת שְׁמִירַת הַחַיִּים הַפְּרִטִיִּים וְהַכְּלָלִיִּים. זֹאת הֵייתָה שָׁנָה, שְׁבָה הַתְּמוּדוּדָנוּ בְּאוֹפֵן הַחֲרִיף בִּיּוֹתֵר שְׁנִיתָן לְעֵלוֹת עַל הַדְּעַת, עִם שֵׁאלַת הַיִּסוּד הַקִּיּוּמִית, בַּהִיכָן נִמְתַּח הַגְּבוּל שְׁבִין הַפְּרִטִי לְכָלְלִי, הַיַּחֲדִיד וְהַצִּיּוּר, הָאִישִׁי וְהָאוֹנִיבְרִסְלִי. אִין מִי מֵאִיתָנוּ שֶׁלֹּא נֶאֱלָץ לְחַתּוֹךְ בְּבֶשֶׂר הַחַי שֶׁל קִיּוּמוֹ, מִרְצוֹן אוֹ מֵאוֹנֶס, אִין מִי שֶׁלֹּא נִפְגַּע, אִין מִי שֶׁלֹּא הַקְרִיב, וְכַמְעַט אִין מִי שֶׁיִּכּוֹל לֹמַר שֶׁחֵייוֹ לֹא הִשְׁתַּנּוּ מִן הַקְּצֵה, בְּרַגַּע הַהוּא שֶׁל הוֹפַעַת הַקּוֹרוֹנָה בַּחֵינּוּ. הַכּוֹל הַתְּהַפֵּךְ עַל פָּנָיו, הַתְּעַרְבֵב וְהַתְּעַרְבֵל. הַסֵּדֵר הַפֶּךָ לְכַאוֹס, הַמוֹכֵר הַפֶּךָ לְמִרוּחֵק וּמִנוֹכֵר, הַטְּבַעִי וְהַקְּרוֹב לְמִסּוּכָן וּמֵאִיִּים, וְהַחַיִּים הַפְּכוּ לְהִיּוֹת תְּלוּיִים עַל בְּלִימָה מִמֶּשׁ. כּוֹל מְסִיבָה וְחַתּוֹנָה בְּאִי שֵׁם, הַפְּכָה לְהִיּוֹת מֵאוֹרַע שֶׁהוּא עַל גְּבוּל הַפִּיגּוּעַ הַחֲבֵרְתִי, כֹּל הַסֵּרֵת מְסִיבָה בְּרַחוּב הַפְּכָה לְהִיּוֹת מִפְּגַע סְבִיבַתִּי שְׁגוּבֵל בְּפִשַׁע נִגְדַת הָאֲנוּשׁוּת. הוּוּ גָאֵד, לְאִיזוֹ מְצִיאוֹת הַכְּנַסַת אוֹתָנוּ, מִי פִּילֵל שְׁנַגִּיעַ עַד הַלוֹם.

ואִין כְּמוֹ הַשָּׁנָה הַזֹּאת לְהַעֲנִיק לָנוּ פְּרִסְפֶקְטִיבָה. חִיצוֹנִית וּפְנִימִית כֹּאחֵד. מַחֵד, כּוֹלְנוּ שְׁפָנִי נִיִּסוּן כְּמַעֲבַרְתָּה הָאֲנוּשִׁית הָאֲדִירָה הַזֹּו, כְּמוֹ מַחֲפּוּרִים עִמוֹק בְּתוֹךְ צִנְצְנוֹת, שֵׁאלוּהֵם, אוֹ הַמְדַעְנִים, אוֹ הַיִּקּוּם, אוֹ מִי שֶׁזֶה לֹא יִהְיֶה, כְּמוֹ צוֹפִים בּוֹ בְּעִינֵיִים בּוֹחֲנוֹת. מְנַסִּים לְרֵאוֹת אִיךְ נִגִּיב, מַה תִּהְיֶה הַרִיאַקְצִיָה הָאֲנוּשִׁית שֶׁלָנוּ לְכוֹל מִינֵי אֲתַגְרִים וְנִיִּסוּנוֹת חֲדָשִׁים. מְצִיִּים עֲלֵינוּ בְּסִקְרָנוֹת, בְּבַחֲנֵת סִיבּוֹלַת הַלֵב רִיָּאָה

שלנו. ולא רק במוכן הפיזי, אלא בראש ובראשונה כמשל. משל לאופן שבו דוחקים את נפשותינו היגעות פעם אחר פעם, אל תוך הבתים, שוללים מאתנו את תמצית החירות שלה זכאי כל בן אנוש עלי אדמות. מנסים לראות איך נגיב הפעם, בעוד סגר, בעוד לילה של עוצר ואפילה. מה נעשה עם עוד חצי שנה כשאנו סגורים בבית עם הילדים, ואנחנו כמעט, אם לא מעבר לזה, על סף פיצוץ.

אך מאידך, הפריבילגיה שלנו כבני אנוש, היא שלא לאבד את היכולת הרפקלטיבית. לא להיכנע לתחימה הצרה הזו. למתכונת צננות המעבדה שנדחסנו אליהן. להסתכל על עצמנו מבחוץ, לצחוק על עצמנו, לבקר את אורחותינו. ולא פחות מכך, לא לאבד את הזיכרון מהחיים ההם שכבר שנה שלמה אינם עוד איתנו, ואת קשר העין לתקווה ואמונה לימים טובים ובריאים יותר.

אמנם לרגעים נראה שכל הצרה צרורה הזו כמו תיגזר עלינו לנצח. המציאות הזו הולכת ונעשית הריאליה המוכרת. מקטסטרופה בסגנון אמרגדון, קיבלנו את החיים עצמם. שגרת החיים שכמו הלכה והשתבצה לה עם הקורונה. או כפי שלימדו אותנו לומר (בכלל, נמה אינדוקטרינציה עברנו כולנו בשנה האחרונה, תחשבו על זה): צריך ללמוד מלחיות כנגד הקורונה, ל'לחיות לצידה'. כך כמו אילפו אותנו לקבל את הגזירה, להבין שחשכו המאורות, השמים נפלו, וכל מה שידענו, היה ואיננו עוד. ועכשיו צריך לחיות עם הטרגדיה הזו, על כל המשתמע מכך.

נכון, אני לא אומר שבהכרח לא כך הדברים צריכים להיות. ייתכן מאוד ואכן ואין מנוס. נגזרה הגזירה ואין לנו אלא להיות פרגמטיים ומפוכחים במוכן הכי עמוק ומלא של המילה. לקבל את הטרגדיה. אולי להבין אותה קצת יותר, לנסות ולמצוא מולה כל מיני נוסחאות של דו קיום והשלמה, אבל בגדול, מדובר בהרמת דגל לבן. בואו לפחות נקרא לילד בשמו. נדע מה טיבה של הסיטואציה שבה אנחנו נמצאים, ושמה גם נימצא בעוד מי יודע כמה שנים.

אני זוכר בפעם הראשונה שצפיתי בסרט דוקומנטרי אודות גטו וורשה, סרט שמציג במשך דקות ארוכות סצנות חיים שלמות מהחיים בראשית שנות הארבעים בגטו. ואחד הדברים שתפסו אותי שם, מעבר לתמונות המצמררות של הילדים מזי הרעב, הנשים האומללות, הגופות המתגוללות בכל פינת רחוב, היה דווקא שגרת החיים. האופן שלצד כל תמונות האימה האימות הללו, אתה רואה אנשים נורמטיביים שכמו חיים את חייהם באופן נורמלי ושגרתית לחלוטין. נשים פוסעות מעדנות לבושות אפילו באופן לא רע בכלל, גברים שנראים ממהרים למלאכת יומם, וכך כיו"ב. מבחינתי דווקא השילוב הכה

מזעזע הזה, הוא אשר מספר את גודל הטרגדיה. מלמד אותנו כמה עמוקה היא הייתה שם נטועה בחייהם הבלתי אפשריים. כמה המוות והאימה, הזוועה והבעתה, ממש כמו התברגו עמוק אל תוך חייהם. הפכו להיות חלק מפת השחרית, צהרים והערב שלהם.

אז מבלי להשוות כמובן בין שתי הטרגדיות הללו, נראה לי שמה שקרה לנו בשנה האחרונה, קצת מקביל להפנמה הנוראית ההיא. אנחנו הולכים ושוכחים איך באמת יכולים החיים להיראות אחרת. הקורונה נוכחת בחיינו כמו היא הייתה כאן מעולם. תחשבו רק כמה מילים ומונחים חדרו כך ללקסיקון היומיומי שלנו, נכנסו בגאון לשגרת לשוננו ביחד עם המגיפה הארורה הזו. מי בכלל ירע עד לפני שנה, מה זה 'מקדם R', או 'חיסון עדר', או אפילו 'אקספוננציאלי', 'ריחוק חברתי', 'סרולוגי', 'וריאנטים', ועוד שכאלה.

אבל אם לחזור לראשית דבריי, נראה לי שנקודת הנחמה בכול הטרגדיה הזו, היא בכול זאת ההזדמנות הניסיונית שהיא מעניקה לנו. זה אכן לא קל בכלל להיכנס אל תוך מעבדת ניסיונות רצופת אתגרים שכזו, אך מאידך מתי באמת הייתה בדינו האפשרות לנסות לפחות, להגדיר לעצמנו את החשוב והמשמעותי, את סדר העדיפויות האמתי שלנו כחברה. מה שאנו רואים בו כרוח אפינו שבלתי ניתן להתגמשות, לעומת מה שאנחנו מוכנים לוותר עליו, כשאנו מקבלים את עיקרון ההתפשרות כחלק ממצבנו הנתון הנוכחי.

אך לא פחות מכך, התשואה הנוספת שבאפשרותנו לשאוב ממצבנו העגום בשנה האחרונה, תהיה דווקא באותו היום כשהחיים שלנו ההם, הכה רחוקים ואחרים, יחזרו אלינו. פתאום פנים של בני אדם יהיו רק זוג עיניים שניבטות אליך ממעל למסכה מוזרה, או בימים לחבק חבר לא היה בגדר פיקוח נפש, ואפילו ללכת לסרט בקולנוע יהיה דבר שהוא כבר לא ממש מדע בדיוני. אז בימים ההם, נדע אולי באמת להעריך. להוקיר ולהודות כל כך, על מה שמצוי בדינו. על מה שאנחנו מסוגלים לו. כל הטוב הזה שנחזור אליו, יהיה כל כך לא טריוויאלי מובן מאליו. פתאום ללכת להופעה מוזיקלית, יהיה דבר שנבין באמת כמה שהוא יכול ברגע אחד פשוט לא להיות, להיהפך למשהו שהוא מן הנמנע לחלוטין בעברנו. או בקיצור, נהיה קצת יותר מודים ומוקירים. וזה נראה לי דבר שלו רק נטיב לעשותו, אולי באמת הייתה מוצדקת כל עוגמת הנפש הזו, ולו אך בשביל כך.

ומי יודע, אולי את פורים הבא נחגוג כמו שפעם אי אז, היו נוהגים לחגוג, ברוב עם, בלכידות והרמוניה חברתית, בדביקות ושכרון חושים עד לב השמים, כיאה וכיאות לימי החג העליונים הללו.

המגילה נספר ונאגרת

פרולוג

ו'א"ר חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה ונקראת אגרת ושאם הטיל בה שלשה חוטי גדין כשרה אמר רב נחמן ובלבד שיהו משולשין¹

וראוי להתבונן בעובדת היותה של המגילה בבחינת 'ספר' ובמקביל בבחינת 'אגרת'. ובאופן שבו אפיון זה בא לידי ביטוי הלכתי בדרייקא בהקשר מסוים זה של חיבור היריעות אהרדי. מחד, באשר היותה 'ספר', על יריעותיה להיות מחוברות באופן דומה לחיבור היריעות בספר התורה. היינו, בצורה שעושה את החיבור להיות כמו מובנה ואינטגרלי מן הספר ושאינו נפרד הימנו. ולכך על החוטים המחברים להיות עשויים מאותו חומר שבו עשויה המגילה עצמה (גידי בהמה). אך במקביל, באשר היותה אגרת אין צורך שהחיבור בין היריעות יהיה באופן אדוק וממשי כפי שהוא בספר תורה, ודי בחיבור של שלושה חוטי גדין (ועפ"י הוספתו של רב נחמן באופן שהם משולשים. היינו למעלה, באמצע ובחלק התחתון. ויעו"ש עוד ברש"י). מה שעושה את החיבור בין היריעות לחיבור שהוא אוורירי יחסית, ובכך כמו מתקיים מעמדה אף כ'אגרת'. ובוודאי שהדברים אומרים דרשני.

'בספר ספר וסיפור' – קריאה בספר יצירה

ל' הכתוב הפותח את ס' יצירה – הנחשב לאחד הקדומים (ושמא אף למשמעותיים) ביותר בספרות הקבלית; 'שלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק י"ה הוי"ה צבאות את עולמו בשלשה ספרים ב סְפָר סְפָר וְסִפּוּר'. מבלי להיכנס כעת בסוד הדברים כפי שראוי להם בארוכה (מה גם שברעיונות עצומים ועמוקים מני ים עסקינו, ודעתנו קצרה מלבוא בסודם נדבעי. וכבר הרחיבו הפרשנים לדורותיהם, החל מרס"ג ועד לרבינו הגר"א בביאור הדברים ואנהמ"ל). אך רק אנסה להצביע על העיקרון הרעיוני האצור בכתוב זה ומהווה למעשה מן סוג של גולת כותרת רעיונית לעניינו של כל ספר יצירה כולו; העובדה שהעולם לא נברא כמציאות דוממת, קבועה ומונוליטית. אדרבה, העולם הוא רצף הוליסטי של חיבורים, הצטלבויות וצירופים לאין קץ. סוד כל הבריאה נעוץ ביכולת לחבר בין קטבים שונים, כוחות ותכונות שונות. או אם נרצה, לצרף אות לאות, מילה למילה, משפט למשפט, פסקה לפסקה,

1. מס' מגילה יט' ע"א.

פרק לפרק, ספר לספר, עד לאין שיעור. אותן שלושים ושתיים נתיבות פליאה, הן למעשה חומר הגלם היותר ראשוני של אוסף כל הצירופים האפשריים, אשר עושים את עולמנו לא רק לדינמי ומתפתח, כזה שלעולם לא מגיע לנקודת השלמתו הקבועה והסופית. אלא אף למשמעותי – היינו, כזה הניתן לשמיעה, למצוא בו פשר ותוכן, למשמע אותו באופנים ובפרשנויות שונות עד לאין קץ.

זהו סוד; 'ספר ספר וסיפור'. היינו, נקודת המוצא הראשונית של העולם היא בסה"כ יצירת המצע לאפשרות יצירת וחיבור הספרים. אותו 'חלל פנוי' שלתוכו נכנסים החיבורים והצירופים השונים שלעולם לא מגיעים אל קיצם. כך שבפועל, העולם הוא ישות דיאלקטית, חיה ופתוחה, הממשיכה ללכת ולהיכתב, להצטרף ולהסתפר. העובדה ששני ספרים לפנינו², עניינה לחדד בפנינו את העובדה שלעולם גם הספר בעצמו מתחבר לזה שלאחריו וכן על זה הדרך. ושני הספרים גם יחד, עניינם נעוץ בסופן, היינו הסיפור. כי 'הסיפור' הוא בעצם החיבור בעצמו, היכולת להמשיך ולגולל, לצרף את הצירופים ולחבר את החיבורים השונים. ואם הספר כבר מקבל איזושהי קביעות ומקום משל עצמו, הרי שכאן נכנס האדם כבושר יכולתו 'לספר' ולגולל, להמשיך ולהפיך חיים והמשכיות בספר האינסופי של הבריאה. שורש 'ספר', לוקח אותנו גם לעניין המספרים וחישובם. כי המספר הוא אינסופי בהגדרתו. וניתן לראות את הספרות כאותיות ואת החשבון כמחשבה (ששורשן חד הוא) המתמטית המצרפת ויוצרת את הספרות והמשוואות וכו'. וזה מחבר אותנו לתפיסה היוונית הקדומה שראתה במתמטיקה כיסוד הראשוני של כל ההוויה והמחשבה האנושית³.

2. הגם שלפי גרסאות אחרות, יש לגרוס בספר הראשון 'סופר', או לחילופין בזה השני סֶפֶר. אך נמנעתי מלהיכנס בנבכי עניין זה. ונקטתי לפום ריהטתא.

3. העיקרון הנמרץ האמור כאן אודות 'אינסופיותו של הסיפור', קשור בטבורו לענייניו של המֶסֶפֶר. ואני מתייחס בדיוק לקבוצת המספרים הבאה לתאר תהליכים גבוליים, ומשמעותה היא "כמה שנרצה" – כלומר, שאיפה לאינסוף פירושה שאנו יכולים להגיע למספר גדול כרצוננו. זהו אינסוף שמושגת אך ורק על אלמנטים סופיים, אך מאחוריו עומד תהליך אינסופי. (עיקרון זה הנו אבן יסוד במאמרנו כאן, אודות האינסוף המתגלה בסופיותם של התהליכים והתופעות הקונקרטיים). ההבנה, שלכל אחד מהמספרים הטבעיים יש מספר גדול ממנו, הייתה ידועה כבר ליוונים הקדמונים (וזנתה לשם אקסיומת ארכימדס). אם נתבונן בסדרה שאיבריה הם המספרים הטבעיים, נראה כי ככל שאנו מתקדמים בסדרה, הערכים של איברי הסדרה הולכים וגדלים בצורה כזו שעבור כל מספר טבעי, החל ממקום מסוים יהיו כל איברי הסדרה גדולים ממנו. זוהי דוגמה לתהליך של שאיפה לאינסוף, אף שהאינסוף בו בא לידי ביטוי רק באמצעות מושגים סופיים. הגדרה פורמלית של תהליך הגדל לאינסוף ניתנה במאה ה-17, בעת העיסוק במושג 'גבול'. מדע המתמטיקה עסק לדורותיו בניסיון להגדיר ולנסח את מושג האינסוף – כערך מתמטי. ועכ"פ, הדברים מתקשרים בבסיסם לאמור אודות סודו של 'ספר יצירה', ולאופן קריאתנו במאמר זה. ואכהמ"ל.

וזהו בתמצית דתמצית, עניין הספירות (ששורשן גם הוא קשר לעניינו של 'המספר' וה'ספר') ויחסי הכוחות האמורים שם לאורכו ועומקו של ספר יצירה. כי היצירה עניינה התוצאה ההוליסטית של הצירוף והחיבור מבית היוצר של המחבר. וכזה תבין בעומק דברי המשנה שם?⁴ 'עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת. שאדון יחיד הוא ואין שני לו. ולפני אחד מה אתה סופר'.

וביתר שאת, היכולת של מציאות כלשהי לצאת מגבולות עצמה, להתחבר ולנשוק ואף להתמזג, במציאות שלעומתה, בה נעוצה כל היכולת להמשיך ולקיים העולם כמציאות יצירתית חיה, נושמת ומתפתחת. זהו סוד 'עולם חסד יבנה'. כי החסד בהכרח עניינו יציאה מגבולות המציאות התפוסה בתוך עצמה (אגוצנטריות) ולהזדקק לזו שלעומתה, ומתוך כך לייצר את ההרמוניה וההמשכיות הנדרשת.

סוד עניינו של 'ספר יצירה', מאיר באור יקרות את ל' המשנה החותמת את חיבור חידתי זה⁵; 'וכיון שצפה [נ"א – שראה] אברהם אבינו ע"ה והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף ויצר ועלתה בידו, נגלה אליו אדון הכל הושיבו בחיקו ונשקו בראשו [נ"א – על ראשו] קראו אוהבו ושמו בשמו וכתת לו ברית לו ולזרעו עד עולם שנאמ' והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. כרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה, כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו והוא ברית לשון. קשר עשרים ושתים אותיות בלשונו, והמקום גילה [נ"א – וחמקו וגילה] לו סודו.. הקשר העמוק בין אותה מסכת של; 'ראייה, חקירה, הבנה, חקיקה, חציבה, צירוף, ויצירה'. היינו, ביכולתו של אברהם לפענח עמוקות את סוד הצירוף והחיבור בין הפרטים והתופעות במציאות, לגלות את יסוד 'הַסְפֵּר וְהַסְפּוֹר' ההרמוני, הוליסטי ואינסופי, המובנה בכריאה. וזה מה שמכשיר ומזכה אותו באותה זכיית חמדה של הברית הנכרתת לו בין עשר אצבעות רגליו (היינו ברית המילה), לצד 'ברית הלשון'. עניינן של שתי בריתות אלו, הוא יכולת התקשור והחיבור עם הזולת. עם באמצעות החיבור המיני-זוגי, ואם באמצעות האינטראקציה הקומוניקטיבית של השפה. כך יוצא האדם מגבולות מציאותו הצרה והמסוימת, ומתמזג בהוויית זולתו, באופן ששניהם מותמרים לכלל ישות הוליסטית שלמה אחת, שכ"א מהם הוא חלק בלתי נפרד הימנה. ויש להאריך בזה טובא, וקיצרתי.

4. ס' יצירה – פרק א' משנה ו'

5. שם פרק ו' משנה ח'

ז'ה ספר תולדות אדם'

בחז"ל מוצאים אנו וויכוח שהוא חידתי במאוד, בין שני חכמי ישראל בולטים, רבי עקיבא ובן עזאי. וכך מתארים חז"ל את מחלוקתם; 'ואהבת לרעך כמוך, אמר רבי עקיבא, זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר, יש כלל גדול מזה, זה ספר תולדות אדם'?" ובוודאי שדבריו של בן עזאי טעונים הטעמה טובא.

נראה לומר, כי בעוד שלדעתו של רבי עקיבא, נקודת המוצא הארכימדית להתייחסות היא לעולם ה'כמוך'. היינו, תפיסת האדם את עצמו, אהבתו העצמית ודאגתו המתמדת לתועלתו האישית. כאשר חידושו הוא בכך, שאהבת האדם את זולתו עליה להשתוות אל אהבת האדם את עצמו. כנגדו בא בן עזאי בטיעון חדשני שבעתיים, לראייתו אהבתו העצמית של האדם אינה מהווה נקודת מוצא, וזאת באשר האדם הוא ישות דינמית ומתפתחת, הוא אינו עומד באופן מבודד כשלעצמו, אלא הוא פנומן המכותב עם הזולת והסובב אותו. וכך מתוך תנועה דיאלקטית מתמדת זו, הוא הולך ומגדיר עצמו, ביחס של פירוק והרכבה אישיותית אינסופית. עיקרון זה מתחבר כמובן לדבריו של הלל הזקן ולפיו; 'אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני'⁷. זהו עיקרון הנושא בחובו משמעות מוסרית עצומה.

אך עוד קודם למשמעות וההקשר המוסרי, מדובר בתפיסה שהיא אקוטית מבחינה פנומנולוגית – קיומית. זאת ראייה המסרבת לראות בחברה האנושית אוסף אקראי של פרטים החיים במציאות נפרדת ונטולת כל אפשרות של הצטרפות וחיבור אמת. ולא פחות מכך, זאת ראייה הדוחה על הסף את הפסימיזם הפטליסטי. את ההנחה שאין לאדם באמת יכולת השפעה והתערבות, לחבר הדברים ולצרפם לכלל נקודת יעד אופטימית ומתוקנת יותר. זאת ההשקפה שעומדת בבסיס התקווה האנושית. האמונה שישנו קו אחד ארוך ואינסופי שיוצא מנקודת ראשית מטאפיזית מסוימת ונמתח והולך לאורך הבריאה כולה. כשהוא מחבר ומעניק הקשר ומשמעות אונטולוגית, בצירוף והכללת כל הפרטים וההתרחשויות לכלל תכלית אחת של שלמות ותיקון.

על חצבו של העם היהודי במלחמת עמלק

אלא שבעת הדחק ההיא, במצבם לאחר גאולת מצרים מחד, וקודם מתן תורה מאידך, הייתה לרגע תחושה של אובדן דרך במובנו העמוק. היינו, אובדן האמונה בכך שאומנם אנו במדבר במצב נחות נפשית וגופנית גם יחד, אך אין זאת אלא כחלק ממהלך מובנה ומכוון, שתכליתו הגעה לפני הר סיני וקבלת התורה. זאת

6. ספרא ויקרא יט' יח'.

7. אבות א' יד'.

הכרה שאיננה פשוטה וטריוויאלית כלל ועיקר. היכולת להיות במודעות קיומית מתמדת שאנו לעולם במצב של התקדמות ותנועה אל עבר הייעוד השלם והמכוון.

כאן בנקודת הזמן הזו בדיוק, נכנס עמלק ומגמת מלחמתו; 'וַיָּבֵא עֲמֶלֶק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפְיִים'⁸. וכפי שכבר מזהים חז"ל את מקום זה 'רפידים' כמקום של רפיון וחולשה, תחושה של חוסר אונים. וכפי שכבר מפורש בפרשת ההוראה על זיכרון עמלק ומצוות מחייתו; וַיִּזְנַב בְּךָ כָּל-הַנְּחָשָׁלִים אַחֲרֶיךָ⁹, אותם 'נחשלים' הם אלו החסרים את היכולת הנפשית – רוחנית, בתחזוקה של אותה מודעות אופטימית, בכך שהם בתנועה של דרך וכיוון. הם לוקים בסקפטיות וממילא גם בפסימיות, ביחס אל העתיד הייעודי. זה מה שגורם להם להשתרך מאחור בתנועה איטית, חלשה ורפויה. האפשרות היחידה להתגברות על קשיי 'הדרך' ותלאותיו (בוודאי כאשר בדרך מדברית קשה ומיזעט עסקינות), היא באמצעות ההכרה שמדובר 'בדרך', וכי ישנה תחנה ייעודית מכוונת למסע התובעני הזה.

על טומאה, מקריות, וקרירות – קווים לדמותו של עמלק

בראייה החזלית¹⁰? (כפי שהובא ברש"י על אתר), כמו הצפינה התורה את סוד כוחו של עמלק באופן שבו היא מתארת את פגיעתו בישראל; 'אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ'. וכך ל' של רש"י; 'לשון מקרה דבר אחר לשון קרי וטומאה שהיה מטמאן במשכב זכור דבר אחר ל' קור וחום צננך והפשירך מרתיחתך שהיו כל האומות יראים להלחם בכם ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים משל לאמבטיה רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה בא בן בלייעל אחד קפץ וירד לתוכה אף ע"פ שנכוה אותה בפני אחרים'

הרי לפנינו שלוש פרשנויות שלכאורה שונות זו מזו, אודות פשר משמעותו של 'קרך' זה; א. ל' מקריות ב. ל' קרי וטומאה ג. ל' קור וצינון. ננסה להתחקות אודות פשרן העמוק של שלושת פרשנויות אלו, באופן שבעומקן שלושתן מורים על משמעות פנימית אחת העוברת כחוט השני ביניהן.

אם דיברנו על הספר כמתכונת הצירוף האינסופית, הרי שתפיסת המקריות, היא העומדת כאנטי תזה לכל אפשרות של יצירת רצף של משמעות והקָשָׁר.

8. שמות יד' יח'

9. דברים כה' יח'

10. מדרש תנחומא פ' כי תצא.

המקריות לעולם תוחמת את האירועים בגבולות הזמן ומקום התרחשותם. לעולם אין מקרה אחד מצטרף לחברו. בראיית חכמים, המקריות מופיעה כמאפיין מובהק של 'עמלק' לדורותיו ואף זרעו ממשיכו הרוחני ה"ה 'המן' אוהז באומץ בתפיסת עולם זו, ובשמה הוא בא בגזירת ההשמדה כנגד העם היהודי. וכך הם דברי המדרש¹¹; 'אמר להתך: לך אמור לו, בן בנו של קרהו בא עליכם. הדא הוא דכתיב (דברים נה') אשר קרך בדרך'. היינו, ל' קרך' המופיע כאן ואף חוזר ונשנה אצל המן כאשר הוא מספר לאוהבים וכו' 'את כל אשר קרהו'¹². מה שבעצם מעצים את תפיסת 'המקרה', ככזו העומדת בבסיס הפריזה העמלקית לדורותיה. הכול נפרד ותפוס בממד התרחשותו המקומית, נטול כל יכולת להצטרף ולהתקשר ברצף של משמעות ופשר. בעומק הדברים, ניתן לדרוש אודות הל'; 'בן בנו של קרהו', באופן שה'בן בנו' הוא גופא באופן של 'קרהו'. היינו, אפילו כביכול הרצף ההיסטורי, שלשת הדרורות והתפתחותם, גם הם מופיעים אצל עמלק באופן ספורדי ונטול כל הצטרפות וחיבור של אמת¹³.

ועתה נבוא להטעים את עניין 'טומאת הקרי' המיוחסת גם היא לעמלק; בשפה העברית המילה 'טהרה' עניינה ברירות וצלילות¹⁴, מצב הנחשב כאופטימאלי לחיבור אל החיים והזולת. במצב הטומאה נמצא האדם במצב של התכנסות ונמיכות הרוח, הנגזר על פי רוב, ממגעו עם המוות בשלל הופעותיו. במצב שכזה נמנע מן האדם מלהצטרף אל זולתו (או את"ל, להצטרף אל החיים ולקחת בהם חלק פעיל) ועליו להיות מנודה ומכונס בתוך עצמו. המילה 'טומאה' מתקשרת למילה 'טומטום', מצב של כיסוי וסגירות של אברי הרבייה¹⁵. במצב שכזה האדם מנוע מן הזיווג ולהגעיה לכלל איחוד הרמוני עם בן או בת זוגו. זאת המקבילה למצבה של האישה בעת נידתה, שאין היא כשירה גופנית (וכנגזרת מכך אף נפשית), להיפתח ולהיות כשירה לזיווג שעניינו איחוד הכשר להולדה, התרחשות שאין מחודשת ונפלאה הימנה¹⁶.

11. מדרש רבה 'אסתר' פרשה ח'

12. אסתר ד' ז'

13. במאמרי לחג הפסח 'לילה של הוויה', באתי בהרחבה בהקשר זה של 'חיבור הדרורות והצטרפותם'.

14. וכל' הגמ' (יוחא נט' ע"א); 'מאי טהרו אמר רבה בר רב שילא פלגיה דמזבח כדאמרי אינשי טהר טיהרא והוי פלגיה דיומא'. ומכאן מגיעה המילה 'צהרים'. וכפי שפי' שם רש"י על אתר; טהר טיהרא – תרגום של 'צהרים' (בראשית מג) שהוא בחצי היום: כי ברירותו האולטימטיבית של היום היא בשעת הצהרים, שבה הכול מתגלה בחדות המרבית.

15. ושמא מכאן שורשה האטימולוגי של המילה 'אטימות' בעברית המודרנית.

16. הדרך של האדם להטרים עצמו ממקום של טומאה למצב של טהרה, היא באמצעות הטהרות במקווה מים חיים. המקווה הוא בור מים המשיק למי גשמים. ניתוקה של בריכת מים מהצטרפותה למי הגשמים, שהם עיקר השפעת המים בעולם, פוסל את המקווה. אך ביתר שאת, מימי המקווה המעולים ביותר לטהרה, הם מי המעיין, שהם מצורפים

עניין הקרי המיוחס לטומאת עמלק והטלתו על ישראל, הוא המצב המנוגד לחיבור והזיווג המצטרף. טומאת קרי הטיפוסית המופיעה במקרא, היא הנגזרת מסיטואציה של הוצאת שכבת זרע לבטלה, היינו מצב האדם מממש את אברי הרבייה באופן שאינו מצטרף כזיווג. זאת חוויה מינית של בידוד וניתוק, והחטאה חמורה של תכלית האדם כישות הרמונית שמחובתו לצאת מגבולות עצמו ולהזדקק לזולתו. כך על האדם לממש את אחריותו לגאול את העולם מן התוהו של הבדידות והחידלון, אלי התפתחות מתמדת והבטחת המשך קיומה של האנושות. גם 'משכב הזכר' ושלילתו המוסרית, קשור בטבורו לעניין זה של זיווג שאינו מתחבר ומצטרף אל תכלית האנושות, ואל הבריאה כולה כמציאות מתפתחת שעל בני האדם להבטיח את קיומה. בזיווג הַיִּין זְכָרִי מצמצמת חווית העונג המיני למישור הצר של בני הזוג, ואינו משתלם להיות כחלק אינסופי של רצף והתקשרות בין דורית. וזהו פשר דברי חכמים; 'שהיה מטמאן במשכב זכור'.

כך מתקשרים להם בעומק עניינם של המקריות והטומאה. וזהו היה ניסיונם של עמלק להטיל בישראל. לגזור בהם את המקום שהוא לגמרי תחום כשלעצמו. להקפיא אותם כמציאותם הנוכחית 'בדרך', כמנותק מהמקום שממנו הם באו – כבניהם של האבות; אברהם יצחק ויעקב, וכמי שזכו לגילויי הפלא בנסי מצרים וביציאתם מעברות לחירות. ובאותה מידה לנתק ממגמתם הלאה, בדרכם אל תכליתם בקבלת התורה ומשם כל הדרך אלי ארץ נושבת.

עניין זה של 'הקפאה' כמתקשר לניסיונם של עמלק לפגיעה בישראל, לוקח אותנו אל הפרשנות השלישית האמורה שם ברש"י; 'ל' קור וחום צננך והפשירך מרתיחתך'. ואכן, לא בכדי עניין ה'קרירות' מתקשר עם עניינה של המקריות, כי טעם עמוק ונפלא בדבר. כי ה'קור' עניינו בתכונת הכיווץ והצמצום. ואילו כנגדו 'החום', נושא בחובו את תכונת ההתרחבות וההתפשטות. כאשר מציאות כלשהי נמצאת במצב של 'קור', הרי היא קפואה ומצומצמת בגבולותיה העצמיים, באופן שאין באפשרותה להתחבר ולהתמזג עם מציאות זולתה. וכנגדו במצב החמימות, המייצג דווקא את יכולת המיזוג וההפשרה ההדרית¹⁷.

למים ההולכים ונובעים עד לאינסוף. המים כמציאות ההולכת ומתפשטת ובאופיים (נשלעצמם) אינם מסוגלים להיות מכונסים בתוך עצמם (אלא א"י הם נבלאים בבני). וברייקא, המעיין, שמימיו נמצאים אף בפועל כנביעה ותנועה מתמדת, מסמלים את האנטי תזה המובהקת למצב הניתוק והסתימה של הטומאה. וכאן יש מקום להוסיף, כי המקווה הוא גם מכשירה הגדול של האישה להיחלץ ממצב טומאת נידתה (נ' הרחקה, ניתוק ונדידה), למקום שהוא בשל לחיבור הזיווג השלם והמכוון. ויש בזה אריכות ואכהמ"ל.

מקור המילה 'פְּשָׁרָה' עניינה יכולת הצדדים 'להפשיר', היינו לצאת מן הגבולות

וראה עוד בל' חכמים¹⁸, אודות שני סוגי מידות למידות הטפח או האמה. כי ישנו טפח ואמה שהן בבחי' 'שוחקות' שהוא טפח רחב יותר. ולעומתן טפח או אמה 'עצבה', שהן מצומצמות יותר במידתן. וברי הדבר, שמדובר באותן המידות עצמן. אך כאשר הטפח או האמה הנן בגרסתן הרחבה יותר, אנו רואים זאת כמעין מצב של 'שחוק', היינו כמו שמחה וכו', שיש בה מן יכולת ההתרחבות והיציאה מגבולות העצמי המוגבל. ואילו במקום שבו ה'טפח' או ה'אמה', מכונסות בגבולות עצמן, כשהן נטולות יכולת ליתרון מידתי מעבר לעצמן, הריהן נחשבות כ'עצבות'. והדברים נפלאים למתבונן.

האמונה והספקנות – יהודיות לעומת עמלקיות

יתרונה המובנה של הגישה הפסימיסטית מבית מדרשו של עמלק, שאינה באמת תובעת יכולת הוכחה, אדרבה, על פניה, המציאות הטכנית כמות שהיא מצדדת בהחלט עם גישה שכזו. אין בה כל טעם ופשר, היא מקרית וסיזיפית וממילא גם טראגית בהגדרתה. כך שבאופן אירוני, חובת ההוכחה על הגישה האופטימית האלטרנטיבית, משחרת דווקא לפתחם של אלו המתעקשים לאחוז בה. דא עקא, כי לא בעימות לוגי – שכלתני עסקינן הכי, אלא בהבדלי גישות קיומיות שאין עמוקות וראשיתיות מהן. מחד, כזו המביטה במציאות בעיניים מנוכרות, סקפטיות, חלולות וריקניות. לעומת כזו, היוצקת את האמונה בבסיס הראשוני של השקפתה. המביטה במציאות מתוך הנחת מוצא כי ישנה מתכונת מוסרית להווייה, שהכול הולך ומתכלל בנקודת יעד של שלמות. וכי יש חובה לאדם להיות זו שקושר ומצרף הכול בתכלית המכוונת.

'אמונה' א"כ, זהו סוד כל העניין. כזו שהכול הולך ומתגדל, מתפתח ומצטרף על גבה (ל' 'ויהי אומן את הדסה'¹⁹). האמונה כמצע קיומי ראשוני שעל גביו גדל האדם ועמו גדלה ומשתלמת המציאות כולה). 'האמונה' לעולם עניינה, נקודת מוצא תודעתית ונפשית המתעלה ומתגדלת מעל הרגע הנוכחי, רצוף החששות והספקות. היא זו המצליחה למצב את האדם – כבר בנקודת הזמן הנוכחית במקום שהוא הרבה מעבר לכאן ועכשיו שלו. בגמ'²⁰ מוצאים אנו הַקָּשֶׁר נפלא בין מצב תודעתו של החקלאי בעת זריעת תבואתו, למצב האמונה; 'אמר ר"ל מאי דכתיב (ישעיהו לג,

'הקרים' התוחמים כ"א בתוך עצמו, ולהגיע להסכמה משותפת שבהכרח גזורת את וויתורם ההדדי ולו המסוים, על קבלת מלוא דרישותיהם. ומכאן גם נגזרת המילה 'פֶּשֶׁר', שעניינה משמעות. כי כאמור לעיל, מציאות שהיא תפוסה בתוך עצמה, הרי היא בהכרח נעדרת כל פשר ותוכן. ודו"ק בזה היטב

18. ראה עירובין ג' ע"ב וד' ע"א.

19. אסתר ב' ז'.

20. מס' שבת לא' ע"א

(1) והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו' אמונת זה סדר זרעים' . וכתב שם בתוספות על אתר²¹; 'אמונת זה סדר זרעים. מפרש בירושלמי שמאמין בחי העולמים וזרע'. וכוודאי שהדברים טעונים ביאור, מה יש באמונה 'בחיי עולמים' כחיונית בזריעתו של האדם? אלא כי 'האמונה' בחיי עולמים, היא הצורה השלמה והאידיאלית של מצב האמונה. בנקודת מצבו של האדם בעת זריעתו, רצוף הוא בחששות, הלא נודע מנקר בדעתו ומאיים להשתלט על הלך רוחו בהפחת חיים מחודשת זו. מי יודע מה עלול לקרות, עד לעת שיוכל הוא לקצור את פירותיה של פעולת זריעתו?

אלא זוהי סוד של אמונה; לחיות בעתיד. להצליח לתקוע את הלך הנפש במקום שהוא הרבה מעבר לנקודה הקונקרטי הנוכחית, רצופת הספק ואי הידיעה. לא דבר של מה בכך הוא כלל ועיקר, אדרבה, עליו נאמר²²; 'הַזְרְעִים בְּדַמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ'. זאת הדמעה של הקושי והאתגר התובעני, להתאמץ בנקודת הזריעה מתוך אמונה אופטימית בטוב שבוא יבוא, ולבטח יאפשר לנו לקצור ברינה את פירותיה של התאמצות הזריעה.

וביתר עומק, אופן השלכתה של האמונה כיישום מעשי בהוויית היום יום, קשורה לעניין ה'ביטחון'. במידה זו כמו ממשך האדם את האמונה לאורחות חייו בפועל. מצב תודעתי זה שבו נחלץ האדם מחוויית קיומו הנוכחית, כזו שבהרבה מקרים נראית לו כטרגית ופסימית עד כאב, ומצליח למצב עצמו בתוך תודעה של רצף והצטרפות לתכלית מתוקנת, היא יישומה המופתי של הביטחון. היא היחידה שבכוחה לנסוך בו חיים ותקוות אמת.

וכמה יפה ומרטיט כאחד, לקרוא לאור זאת את מילותיו של משורר תהילים²³, באחד מרגעי השפל של חייו הקשים ורצופי הטרגדיות;

'לְמַנְצַח, מְזִמּוֹר לְדָוִד. עַד־אָנָּה ה', תִּשְׁכַּחְנִי נְצַח; עַד־אָנָּה, תִּסְתִּיר אֶת־פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי. עַד־אָנָּה אֲשִׁית עֲצוֹת, בְּנַפְשִׁי יִגּוֹן בְּלִבִּי יוֹמָם; עַד־אָנָּה, יָרוּם אִיבֵי עָלְי. הַבִּיטָה עֲנִנִי, ה' אֱלֹהֵי; הָאִירָה עֵינַי, פְּנֵי־אִישׁן הַמָּוֶת. פְּנֵי־יֵאֵמֶר אִיבֵי יְכַלְתִּיו; צָרִי יִגִּילוּ, כִּי אָמוּט. וְאֲנִי, בְּחֶסֶדְךָ בְּטַחְתִּי יִגַּל לִבִּי, בִּישׁוּעָתְךָ: אֲשִׁירָה לָהּ, כִּי גָמַל עָלַי'.

אחרי שהוא מתאר במר ליבו, את גודל צרותיו ותחושת השכחה והסתר הפנים מגילוי טובו של האל, במקום שבו המוות נהפך להיות כה קרוב ומאיים בחייו.

21. ד"ה 'אמונת'.

22. תהילים קכו' ה'.

23. פ' יג'

כל שנותר לו הוא לבטוח בחסד האל ולגיל בישועתו, ואף לשיר ולהודות לו על מה שגמל הוא אותו. זאת פסגת ההשגה שניתן לעלות הדעת, לשיר ולברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה²⁴. וכמה מתבקשים כאן, דברי מרן החזון איש, בחיבורו הנפלא 'אמונה וביטחון'²⁵; 'אבל עניין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכול בהכרזה מאתו ית'. ובהמשך שם; 'וכאשר נפגש האדם במקרה אשר לפי הנוהג שבעולם, צפויה אליו סכנה מדרכי הטבע לפחוד מטבעת העולם, וקשת רוח ירפיהו מלזכור שאין המקרה אדוניה לנו, ושאין מעצור לה' מלהושיעו ולכן מסבכים שיחליפו את כל המסוככים, ולהבלגה בשעה הקשה הזו ולהשרות את האמת הידועה כי אין כאן שום פגע רע מיד המקרה, רק הכול מאתו ית' בין לטוב בין למוטב. ואשר שורש אמונתו מפיגה פחדתו ונותנת לו אומץ להאמין באפשרות ההצלה, ושאין לפניו נטייה לרעה יותר מנטייה לטובה, עניין זה יקראהו מידת הביטחון. ומידת הביטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד הייסורים. ושיהיה ליבו ער שלא המקרה פגעתי, שאין מקרה בעולם רק הכול מאתו ית'. וכמו שאמרו לולינוס ופפוס (תענית יח' ב); 'ואנו נתחייבנו וכו', ואם אין אתה הורגנו, הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובים וכו', וכל זה ממידת הביטחון'.

הרי לנו אבחנה ברורה ומדויקת של הוגה דעות נפלא זה, הממצבת את מדת הביטחון כלעומתית במובהק לתפיסת 'המקרה', מבית מדרשו של עמלק. אפיונה של הביטחון עם הוודאות, לא במובן העובדתי – אינפורמטיבי, אלא כתחושה קיומית נוכחת, לחיות בוודאות. לחיות בביטחון. אפשרותו של האדם לחוות ביטחון (במשמעות של הגנה וכו'), נגזרת מיכולתו של לחיות בממד של וודאות קיומית, כזו הנגזרת מהיחלצותו מחשכת הכאן ועכשיו והצטרפות לאור גדול של תכלית מכוונת ומתוקנת שבעתיים. כך ששתי צורות אדם לפנינו, זה הלכוד במחשכי קיומו הצרים, וזה המתעלה ומתגלה למקום שכולו ביטחון ותשועה. וכנגדם קורא משורר תהילים²⁶; 'רַבִּים מְכַאוֹבִים לְרָשָׁע וְהַבּוֹטֵחַ בִּיהֲוֶה חָסֵד יִסּוּבְכֶנּוּ'. הרשע נשאר חשוף בצריח קיומו המתעתע, כך שממילא אין דבר שיגן ויבטח בעדו מפני מכאוביו. ואילו לעומתו 'הבוטח בה', הנו בהכרח מסובב בחסד והגנה נפלאה מפני מכאובי השעה, קשים ומייסרים ככל שיהיו.

ואם כך פניה של הוודאות הקיומית האצורה באמונה והביטחון האידיאליים, הרי כי כאמור, אין לו לעמלק צורך אמתי לבוא במסכת של טיעונים והפרכות הגיוניות, מוצקות ומבוססות רעיונית, אדרבה, כל שעליו לעשות, הוא פשוט להטיל את

24. משנה במס' ברכות – פרק ט' משנה ה'.

25. אמונה וביטחון לחזו"א פ' ב'.

26. תהילים לב' י' יא'

זוהמת הספק, את שאלת ה'מי יימר?' מי באמת תוקע זאת לידנו שאכן הקשיים והמהמורות, הריק והיעדר הפשר של היום, מצטרפים לתכלית מכוונת של המחזר?! זוהי התרסת הספק שכל שכול תכליתה אינה אלא אותה 'קרירות' האמורה. ובכך לשלול מן המציאות את הפריזמה ההוליסטית והמכוונת, ולכידתה בפריזמה של מקריות ואקראיות נטולת פשר. וכמה יפה דרשו דורשי רשומות, שזיהו את השם 'עמלק' כשווה בערכו המספרי למילה 'ספק'²⁷. והדברים נוקבים.

הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו – זה לעומת זה

הדרך למלחמת עמלק, כאשר אנו מתבוננים באופן הניצחון והכרעת האיום שבהופעתו של עמלק, הרי כי תשובת הנגר הפרקטית אל אותו 'אשר קרך בדרך וכו', מפורשת בכתובים; 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בְּחַר־לָנוּ אַנְשִׁים, וְצֵא הַלָּחֶם בְּעַמְלֵק; מָחָר, אֲנֹכִי נֹצֵב עַל־רֹאשׁ הַגִּבְעָה, וּמִטָּה הָאֱלֹהִים, בְּיָדִי. וַיַּעַשׂ יְהוָה, כַּאֲשֶׁר אָמַר־לוֹ מֹשֶׁה לְהַלָּחֶם, בְּעַמְלֵק; וּמֹשֶׁה אָהָרָן וְחֹזֵר, עָלוּ רֹאשׁ הַגִּבְעָה. וְהָיָה, כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדָיו וְגָבַר יִשְׂרָאֵל; וְכַאֲשֶׁר יִנַּח יָדָיו, וְגָבַר עַמְלֵק. וַיְדִי מֹשֶׁה כַּבָּדִים, וַיִּקְחוּ־אֶבֶן וַיִּשְׂמוּ תַחְתָּיו וַיִּשָּׁב עָלֶיהָ; וְאָהָרָן וְחֹזֵר תָּמְכוּ בְיָדָיו, מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד, וַיְהִי יָדָיו אָמוֹנָה, עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ'²⁸.

המאפיין הבולט ביותר בכל אופן ההתמודדות מול עמלק, הוא בהתעקשות על האחיזה. בעמידה איתנה ובלתי מתפשרת, לאו דווקא בעימות המלחמתי – פיזי כנגד עמלק, אלא ביכולת אי איבוד התקווה. אל מול הזירה המלחמתית המתחוללת בשטח שעליו היה אמון יהושוע, התמקם משה וידיו נשואות אל על. מעשה שהוא ביטוי נפלא לאפשרות האמונה לתחזק את החומר ולהתגבר על עייפותו הטבעית. המצב ההתחלתי של העם היהודי בהיותו 'עייף ויגע ולא ירא אלוהים', העמידו בנחיתות מובנית אל מול הכוח הספקני – סקפטי העמלקי. מציאות זו תבעה התאמצות מיוחדת של תקווה, של היאחזות במציאות השמימית שמעבר, זו שמאפשרת להביט מעבר לכאן ועכשיו העגום והאפרורי. ידיו היגיעות של משה עושות את הבלתי אפשרי בנשיאתם כלפי מעלה. כך ורק כך, ניתן בידי ישראל להכריע את המערכה מול הכוח העמלקי. בשלב מסוים תשישות הידיים ועייפות החומר מתעצמת, מה שדורש את מיצוב האבן תחת ידיו ותמיכתם של אהרן וחזר, וכך התקווה כלפי מעלה מצליחה לנצח את הרפיסות והרפיון, את העייפות ויגיעות החומר. התיאור של התורה

27. שניהם עולים בגי' 240. וראה בס' 'שם משמואל' (לרבי שמואל בורנשטיין מסוכוצ'וב) לפרשת כי תצא – בפרשת זכור (שנת תרע"ט).

28. שמות יד' – ט' יב'

של הצלחת הרוח הזו, היא נפלאה עד למאוד; 'ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש'.
'הידיים אמונה'! אותן הידיים שעניינם העולם הממשי, הפרקטי, זה שלכאורה אין
להם דבר וחצי דבר עם עולם ההכרה ומגמת הרוח, הופכות להיות בעצמן 'אמונה'.

ובינו נא זאת, כי אותן ידיים ממש שעליהם נאמר כאן 'ידי משה כבדים', הן
הן שעליהן נאמר בכתוב החותם את התורה²⁹; 'וְלִכְלֵל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלִכְלֵל הַמּוֹרָא
הַגְּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל'. ידי משה הם בבחי' 'היד החזקה'
האולטימטיבית, ועדיין במצב העגום שהוא של מלחמת עמלק, ידי משה כבדים
ומאיימים ליפול וישנו צורך קריטי בתמיכתם של אהרן וחור. וסוד העניין הוא
בכך, שהזירה היחידה שבה ידי משה לוקים בחסר, הוא שדה הפעילות הקונקרטי,
זה שבהגדרתו מנותק מכל זיקה אל המטאפיזי והתכליתית הטורנסצנדנטית. זירה
שכזו בה נדרשת התאמצות גדולה מצד האדם לצרף ולחבר ההתרחשות 'בדרך'
לרצף והקשר אלוהי – מופתי. זאת הזירה שעליה נאמר;³⁰ 'הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב
וְהַיָּדִים יְדֵי עֲשׂוֹ'. ה'קול' לעולם מייצג את האדם בצורתו הגבוהה, תודעתו
ותבונתו. לעומת 'הידיים', שהנן המייצגות של עולם המעשה, הנוכחי והקונקרטי.
בבחי'; 'יקדשו ידיי לעושיהם'³¹.

וזאת בהמשך לאבחנתו של הכתוב³²? בין אחים אלו; 'וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ
שָׂדֶה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יָשֵׁב אֲהָלִים'. היינו, סביבתו הטבעית שבה ספון 'יעקב' היא
בחלל האינטימי של ה'אוהל'. שם האדם (בסובייקט) ותודעתו הם הנוכחים הבלעדיים,
הכול הולך ומצטרף אל האדם, מחשבתו והלך נפשו הרוחנית. זה המקום שבו 'קולו'
של 'יעקב' הוא השולט בכיפה, על פיו יישק דבר וככל שייגזר מפיו כך ייעשה.
ואכן בזירה שכזו, ידיו של יעקב הנן חלק אינטגרלי מהשלמות הנפשית – גופנית
המצורפת לקולו התודעתי. כאן מן הראוי לקרוא בידיים אלו; 'ולכלל היד החזקה
וכו'. וכפי שכתב שם רש"י על אתר; 'ולכלל היד החזקה' – שקבל את התורה
בלוחות בידיו'. היינו, קבלת התורה היא מלא ומוחלטת ומגיעה עד המישור היותר
קונקרטי – אופרטיבי של 'הידיים'. אך לעומת זאת, זירתם העצמאית והשלטת של
הידיים כשלעצמם, היא בדרייקא בזירת ה'שדה', היינו החלל הפתוח, האדיש ואף
מתנגד לאופיו הצורני – סובייקטיבי של האדם. זהו חלל שקולו של האדם בו, הנו
כקול קורא במדבר. כאן במקום שכזה, ידיו של יעקב, או במקרה דנן, ידיו של משה
כממשיכו הגדול (ונמי שאמון יותר מכל אחד אחר, על הנחלת 'הקול קול יעקב'), כבדים ומאיימים
להיות מוכרעים בחלל השדה, הפרוץ והמאיים של 'הדרך'. מבחנו התובעני הוא

29. דברים לד' יב'

30. בראשית כז' כב'

31. מס' כתובות נח' ע"א. וכן במקומות נוספים.

32. בראשית כה' כז'

ביכולת גם בסיטואציה שכזו, לצרף הידיים לקול התפילה והתקווה כלפי שמיא. להצליח ליישם בפועל את קריאת הנביא ישעיהו³³; 'קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו בערכה מסלה לאלהינו'. לזהות את 'המסילה' העולה בית אל' (בבב' 'אוהל') גם במרחב הריק והשממה המאיימת של 'המדבר'. הצלחתו של משה בשדה המערכה הזו, משמעה כי אמונתו ותקוותו להשתלמות ותיקון אופטימי, היא כה טוטאלית ויוקדת עד שהיא מגיעה עד לידיים עצמם. עד לעולם הממשי והריאלי. זה ביטוי מופלא לאופן שבו כמו המציאות הריאלית וחסרת הפשר, נענית לחלוטין לבשורת הרוח והבטת התקווה כלפי מעלה. או את"ל, היענותם של הידיים לקול יעקב, אפילו בזירה האינדיפרנטית לקול האדם ודווקא הם השולטים ביד רמה. וכמה מופתי הוא תיאור הכתוב של ניצחון זה; 'ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש'³⁴.

זהו סוד האמונה וזה סוד ניצחונה על הספקנות והסקפטיות העמלקית. ניצחון הרוח ההולכת ונושבת בתנועה אינסופית, על החומר הקונקרטי העבש. ניצחון הקול גדול ולא פסק³⁵, מבית מדרשו של יעקב, על הידיים העסקניות³⁶? מבית מדרשו של עשיו.

33. ישעיהו מ' ג'

34. עניין זה של 'בוא השמש', מתקשר לסיפורו של יעקב, במאבקו עם המלאך. התמודדותו של יעקב בגפו באישון ליל, במצב של חשכת הדרך. כאשר המלאך מצליח לפגוע בכף ירכו וביכולתו להלך בחוץ (בזירת 'השדה'). עד אשר זורחת עליו השמש ומרפאת את מכתו. זריחת השמש מייצגת את היכולת לראות הדברים בראייה אופקית רחבה. האימה הגדולה של המדבר והדרך, מטילה את חתתה בעיקר בשעות הלילה, שבו החשיכה רובצת במלוא אימתה ועוברי הדרכים חשופים לכל מרעין הבישין הפועלים במדבר. בשעות הללו, נדרשת האמונה ביתר שאת שבעתיים, ועל כך נאמר (תהילים צג' ב'); 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות'.

35. שמות רבה סוף פרשה כח.

36. ביטוי המופיע בחז"ל ('מס' שבת יד' ע"א), כסיבה שבגינה גזרו טומאה על הידיים הנוגעות בספר התורה, כדרך להרחקה בין מגע הידיים לספר התורה. וכל' חכמים שם; 'ספר מ"ט גזרו ביה רבנן טומאה אמר רב משרשיא שבתחלה היו מצניעין את אוכלין דתרומה אצל ס"ת ואמרו האי קדש והאי קדש כיון דקחו דקאתו לידי פסידא גזרו ביה רבנן טומאה הוהידים מפני שהידיים עסקניות הן תנא ואף ידיים הבאות מחמת ספר פוסלות את התרומה'. לפנינו דוגמא מובהקת, להנגדה בין 'הידיים' שנתפסות כלוקות במן טומאה בסיסית מתמדת (באשר הן ממשמשות תדיר באופן בלתי מודע, במקומות הנסתרים וכו'), לעומת ה'ספר' שעניינו על טהרת המודעות וההצטרפות, היפך מצב הטומאה. והדברים מתחברים למאמרינו כאן, להנגדה בין טומאת העשייה העמלקית, לטהרה המודעות וההצטרפות, המיוצגת ב'ספר'. ורו"ק היטב לאור הדברים המתלכדים כאן.

וכמה טעם יש בהבאת דברי חכמים במדרש³⁷; 'הקול קול יעקב -- הא קול דקל חכים, וידיה דמשלחין מיתין. הקול קול יעקב -- אין יעקב שולט אלא בקולו. הקול קול יעקב והידים ידי עשו, אין עשו שולט, אלא בידים. דבר אחר: הקול קול יעקב -- אמר רבי פנחס: קולו של יעקב מכניס, והידים ידי עשו, מרמיז ליה והוא אתי. דבר אחר: הקול קול יעקב -- אמר רבי ברכיה: בשעה שיעקב מרכין בקולו, ידי עשו שולטות, דכתיב³⁸ ויילונו כל העדה, ויבא עמלק. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות. אמר רבי אבא בר כהנא: לא עמדו פילוסופין בעולם כבלעם בן בעור וכאבנימוס הגרדי. נתכנסו כל עובדי כוכבים אצלו. אמרו לו: תאמר שאנו יכולים לזדווג לאומה זו? אמר: לכו וחזרו על בתי כנסיות ועל בתי מדרשות שלהן, ואם מצאתם שם תינוקות מצפצפין בקולן, אין אתם יכולים להזדווג להם, שכך הבטיחן אביהן ואמר להם: הקול קול יעקב, בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות, אין הידים ידי עשו, ואם לאו, הידים ידי עשו, אתם יכולים להם'.

בדברי חכמים אלו, מוצאים אנו חידוד לעומתי ברור, בין 'קולו של יעקב' לידיו של עשו, כשני כוחות ואמצעי שליטה קוטביים ואף דיכוטומיים. יכולתו של האדם להנכיח עצמו במרחב הוא באחד משתי האפשרויות; או כסובייקט תבוני התופס את המציאות ואת סך התופעות וההתרחשויות השונות בה, קורא להן בשמן, מזהה את משמעותן ('מִשְׁמָעוֹת אֹתָם'), שוזרן ומתכללן (ל' תכלית ושלמות) לכלל מציאות אחת שלמה ומתוקנת. ומאידך, עומדת בידו (תרתוי משמע), היא באמצעות יתרונו האבולוציוני – כוחני. לנצל את תבונתו ולייצר לתועלתו כלים מכלים שונים, על מנת להנכיח עצמו כגורם העוצמתי ביותר במרחב. הפער בין שתי אפשרויות אלו הוא דרמטי. אם בזו הראשונה, מדובר בשליטה שכולה על טהרת החיוב. היינו, במשמעות ופשוט שהאדם מעניק בזכות יתרונו הצורני, ובכך מגיעים הפרטים כולם לתכליתם המכוון. הרי שבאפשרות השנייה, מדובר ביחס שכולו על דרך השלילה. היינו, ניכור ואיום, הרתעה וריחוק, המתקיימת בין האדם לסביבתו. או את"ל, אך בזכות יכולתו של האדם להוות גורם מאיים המסוגל לשלול את קיום סביבתו³⁹. זהו

37. בראשית רבה סה, כ'.

38. שמות טו'.

39. מעין הבחנה טיפולוגית זו, ניתן למצוא בהגותו של הרי"ד סולובייציק בספרו החשוב 'איש האמונה'. לדבריו שם, שני תיאורי בריאת האדם (בפרקים אב ובספר בראשית) מציגים שני סוגי אדם, שני טיפוסים אנושיים אידיאליים. טיפוס אחד, המכונה אדם הראשון (או אדם א'), מונחה על ידי בקשת הכבוד, שהוא תכונה חברתית חיצונית המושגת באמצעות שליטה על הסביבה. ואילו כנגדו, אדם א' הוא אישיות יצירתית ורכת הוד הדוגלת בגישה מעשית-תועלתנית כלפי העולם. לעומתו, אדם ב' מונחה על ידי בקשת הגאולה, שהיא תכונה של האישיות הפנימית שאדם משיג על ידי שליטה עצמית. אדם ב' הינו אישיות צנועה וכנועה, העורגת לקשר אינטימי עם ה' ועם הזולת במטרה להתגבר על תחושת

הפער הבלתי ניתן לגישור, הפעור בין אופן שליטתו של יעקב במרחב, שהוא כאמור בסוד 'אוהל', היינו שליטה בדברים בזכות הצטרפותם והתחברותם למציאותו התבונית – לשונית של יעקב⁴⁰. לעומת שליטתו של עשיו במרחב, שהיא לעולם באמצעות כוחניותו של החרב ואימתו. בבחי'; 'וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יָדָע צֵיד אִישׁ שָׂדֵה'. איש שכל פעולתו וייצוגו במרחב הוא באמצעות שלילת הזולת ותמרוננו להשגת רצונו ותאוותיו⁴¹.

ובמדרש חז"ל נוסף⁴² מוצאים אנו;

"וַיֵּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מֶה תַּצְעַק אֵלַי" הדא הוא דכתיב⁴³; 'צעקו וה' שמע'. מהו כן אלא שתי ירושות הנחיל יצחק לשני בניו הנחיל ליעקב הקול וכן הוא אומר⁴⁴; הקול קול יעקב. והנחיל לעשו הידיים, שנאמר; והידיים ידי עשו. ועשו היה מתגאה בירושתו שנאמר⁴⁵; ויאמר אליו אדם לא תעבור בי פן בחרב וגו'. ויעקב מתגאה בירושתו שנאמר⁴⁶; ונצעק אל ה' אלהי אבותינו. לעתיד לבוא שניהן נוטלין שכרן. עשו

העדר השלמות. הבלים אלה באים לידי ביטוי גם בסוגי הקהילה שכל אחד מסוגי האדם יוצר: "קהילת העבודה הטבעית" (אדם א') ו"קהילת האמונה והברית" (אדם ב').
 40. בסוד דברי הכתוב; 'זאת התורה אדם כי ימות באהל כל האהל וכל אשר באהל יטמא', כי היעדרותו של האדם הצורני, מתקיימת כ'חלל' בין הווייתו. במציאות 'אוהל' הכול חסר את נוכחותו של האדם. ובאדם האוחז ב'קול קול יעקב, עוסק הכתוב. וכפי שכבר מוצאים אנו בדברי חכמים (ברכות סג ב'); 'דאמר ריש לקיש מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר (במדבר יט, יד) זאת התורה אדם כי ימות באהל'. ובוזה יוטעם הפלא ופלא, ההלכה הידועה ע"כ שאך מתי ישראל מטמאים באוהל ולא מתי עכו"ם (בתלמוד בבלי מסכת יבמות דף טא עמוד א נאמר, שלדעת רבי שמעון בן יוחאי גוי אינו מטמא באהל, וחכמים חולקים עליו. אך הרמב"ם בהלכות טומאת מת פרק א הלכה יג פסק נרשב"י, הגם שהתוספות ביבמות שם פסקו כחכמים). וזאת כאשר, אך ישראל, שהם בסוד 'הקול קול יעקב', מצרפים את כל הוויית האוהל שהם שרויים בו אליהם, לעומת העכו"ם ששליטתו במרחב היא אך בכוח העוצמה הגופנית והחרב. ויש עוד להאריך בזה.

41. כך גם התנהל עשיו לעומת יצחק אביו, וכמאמר הכתוב (בראשית נה' כח'); 'וַיֵּאָהֵב יַצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צֵיד בְּפִיו'. היינו, יכולתו בצייד שבידיו הגיעה עד לפיו. וכנגטיב למה שמתואר אודות משה ומבואר במאמרנו כאן; 'וַיְהִי יָדָיו אֲמוֹנָה וְכוּ'. ודרו"ק היטב בזה.

42. שמות רבה כא' א'.

43. תהלים לד, יח

44. בראשית כז, כב

45. במדבר כ, יח

46. דברים כו, ז

נטל שכרו, שנאמר⁴⁷; כי רותה בשמים חרבי הנה על אדום תרד. ויעקב נטל שכרו שנאמר⁴⁸; קול ששון וקול שמחה. לכך כתיב צעקו וה' שמע לפי שצעקו בני ישראל על הים שנאמר⁴⁹; ויצעקו בני ישראל אל ה', שמע הקדוש ברוך הוא תפלתם ואמר למשה מה תצעק אלי, כבר שמעתי [צעקתם] (צעקתך) דבר אל בני ישראל ויסעו:

לפנינו תיאור מופלא, המגולל לא אך את חלוקת 'הירושות' התרבותית בין יעקב לעשיו, אלא אף אודות תוחלתן של שתי ירושות אלו. עשיו אכן מתגאה בירושתו, באופן השולל מיעקב את התנועה בדרך; 'לא תעבור בי פן בחרב וכו'. היינו, חולשתו של יעקב, הוא בעת שהוא בדרך וחפץ לעבור בחלקו הטריטוריאלי של עשיו. כאן איום החרב הופך אכן לממשי. כפי המתבאר במאמר זה אודות תורתו של יעקב ועליונותו המוכנית של עשיו, כאשר זה הראשון נמצא 'בדרך'. לעומת זאת 'גאותו' של יעקב בירושתו, היא ביכולת הצעקה 'אל ה' אלוהי אבותינו'. היינו, ביכולת להתעלות גבוה מעל גבוה מהמציאות הקונקרטיה המחרידה והטרגית, ולהזדקק בזכות 'הקול' אל הטרנסצנדנטי והגבוה⁵⁰. המדרש שב ומתאר את ה'שכר' של שתי ירושות אלו. ה'שכר' לעולם עניינו היתרון שבמעבר אל הדבר כשלעצמו, וכאן בא המדרש ומורה בעדנו את ההבדל המהותי העמוק בין שתי ירושות אלו, כי בעוד ש'שכרו' של עשיו, הוא בעצם היעדר שכרו. או אם נרצה, כל' הכתוב; חרבי הנה על אדום תרד', היינו, עשיו נופל על חרבו שלו. כי כאשר תפיסת ירושתו היא 'החרב', בהכרח הוא נטול אחרית ותקווה עתידית. וכפי שפירש שם רש"י על אתר; 'להרוג שרים של מעלה ואחר כך תרד על עמלק למטה שאין כל אומה לוקה עד שילקה שר שלה במרום'. כי 'הלקאת השר במרום' עניינה המפלה האידאולוגית, אשר בהכרח גוזרת מינה וביה את המפלה הפיזית. וזהו בסוד; 'ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד'⁵¹. כאשר כנגד מפלה זו, בא שכרו של ירושת יעקב; 'קול ששון וקול שמחה'. והדברים מתחברים להפליא למתבאר במאמר זה, כי השמחה לעולם עניינה פריצת הכאן ועכשיו הקונקרטי, וזה יכול להתקיים אך בזכות סוד סגולתו של 'הקול', זה ההולך מסוף העולם ועד סופו. וזאת הייתה גם הסיבה שבגינה אמר ה' למשה; 'מה תצעק אלי וכו'. כבר שמעתי צעקתם, דבר אל בני ישראל וכו'.

47. ישעיה לד, ה

48. ירמיה לג, יא

49. שמות יד, י

50. הצעקה לעולם עניינה השמעת המצוקה הפנימית במציאות הריאלית החיצונית. היא משמשת ככלי אנטי אינטראקטיבי מטיבה, היא אנטי וורבאלית מטיבה, פונה אל המעבר המצוי, כך היא כמו מפרה ומטלטלת את ההווה השאנן המידי. כך שאם החרב שוללת את המציאות באופן החרבתו (שורש המילה 'חורבן' נעוצה ב'חריב'), הצעקה מחלצת את המציאות משאננותו המקומית, ותובעת הימנה התייחסות.

51. במדבר כד' כ'.

כי זהו בדיוק טיבו של 'הקול', היכולת לחצות את ממד הזמן המקום הנוכחיים ולהיות כמו מהדהדים בחלל נצח. בסוד מאמר חכמים⁵²? על הכתוב⁵³? 'אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהֵלְכֶם בְּהַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַעֲנַן וְהַעֲרַפֵּל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יִסְף' – קול גדול ולא פסק'. כי קול זה הוא האב-טיפוס לקול השלם, הקול שעליו נאמר 'הקול קול יעקב', והוא זה שבכוחו לחצות את ממד הזמן והמקום ולטלטל את הוויה אל שלמות הוליסטית מכוונת⁵⁴

קריאה בספר קהלת

'כָּל הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא תִשָּׁבַע עֵינָי לְרֹאוֹת וְלֹא תִמְלֵא אֲזָנַי מִשְׁמָע'; אמר החכם מכל אדם בספר קהלת⁵⁵. וזוהי בדיוק אותה יגעות שבה לוקה העם היהודי באותה נקודת זמן; 'אֲשֶׁר קָרָה בְּדַרְךָ וַיִּזְנַב בְּךָ כָּל הַנְּחָשָׁלִים

52. שמות רבה סוף פרשה כח.

53. דברים ה' יט'

54. ובזה יובן בעומק דברי התלמוד (זבחים קט"ז ע"א) אודות מתן תורה והקול שנשמע בו; 'ר"א המודעי אומר מתן תורה שמע [ובא] שכשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן ואמרו שירה שנאמר; (תהלים נט, ט) 'ובהיכלו כולו אומר כבוד'. נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו מה קול ההמון אשר שמענו שמה מכול בא לעולם, אמר להם (תהלים נט, י); 'ה' למבול ישב [אמר להם] וישב ה' מלך לעולם'. כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם. אמרו לו מבול של מים אינו מביא אבל מבול של אש מביא שנאמר; באש ה' נשפט (ישעיהו סו, ז). אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהייתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם וביקש לתנה לבניו שנאמר (תהלים נט, יא); 'ה' עוז לעמו יתן [מיד] פתחו כולם ואמרו (תהלים נט, יא); 'ה' יברך את עמו בשלום'. כי כפי המתבאר, שני סוגי שלטון ישנם בעולם, זה הכוחני והמחריב (ל' יחב'), וזה השולט באמצעות הקול והדיבור (כי הדיבור עניין שלטון, נחאמר הכתוב; 'יְדַבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וְלֹאִמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ' (תהלים מז' ד') וכן בל' חכמים; 'דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור' (סנהדרין ח' ע"א)). השליטה הנעשית באמצעות התפיסה והשפה המדבררת את הדברים כולם. ואכהמ"ל. ואומות העולם שאינן מכירות בסוג השליטה הוורבאלית, הרגישו כי אכן חורבן יורד עליהם מאותו הקול ההולך מסוף העולם ועד סוף, שזהו עניין הקול החוצה וממוטט את ממדי הכאן ועכשיו כמתבאר במאמר (ונחאמר חכמים; 'א"ר אבהו הר סיני שמו ולמה נקרא הר חורב שירדה חורבה לענו"ם עליו' [שבת פט' ע"ב]). אלא שזאת העמידם בלעם על טעותם, בכך שזהו אכן קול שחוצב להבות אש וכו', קול שאכן חוצה את ממדי הזמן והמקום, בכך שהוא הולך אף תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וממילא הוא גם הולך הרבה מעל ומעבר בתנועת העתיד התכליתית. בבחי' 'קול גדול גדול ולא יסף, קול גדול ולא פסק'. כמתבאר בהרחבה בגוף המאמר. והבן.

55. ח' א'

אֲחֵרֶיךָ וְאַתָּה עֵיף וְיָגַע וְלֹא יֵרָא אֱלֹהִים⁵⁶. יגעותם של הדברים מונעת מהם מלהיות כשרים להצטרפות. ההצטרפות היא לעולם נעוצה בצורת ראייה מסוימת של הדברים, כוללת ורחבה, מצרפת ומקשרת. את זה העין לא תוכל לשבוע לראות, נוח לה לעין להיצמד אל המציאות המקומית כפי שהיא⁵⁷. אך מעבר למוגבלותה של העין, עיקר יכולת הצירוף ומתיחת ההקשר והרצף, נעוצה דווקא ביכולת השמיעה. השמיעה לעולם עניינה צירוף של אותיות למילים, מילים ולמשפטים וכו'. מה שעושה את השמיעה לכלי שהוא תבוני בהגדרתו (כך גם בראיית חנמים נתפסת השמיעה, 'נעשה ונשמע' וכו'). וע"כ באה תוצאה הלוואי לאותה 'יגעות' של הדברים כולם; 'ולא תמלא אוזן משמוע'. האוזן מנועה מלמלא תפקידה נאמנה, כאשר הדברים אינם מצטרפים אהדדי ונשארים לכודים בכדידות מקריותם.

זהו גם אותו 'היעדר יתרון' שעליו מדבר החכם קהלת; 'מֵה יִתְרוֹן לְאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ שִׁיעָמַל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ'⁵⁸. ומוטיב זה חוזר ונשנה בדבריו, ככזה שהוא ביסוד ראייתו את העולם 'כהבל ורעות רוח'. והעניין הוא כי ה'יתרון' הוא לעולם אותה נקודה 'שמעבר', זו המאפשרת לדבר לצאת מגבולות עצמו ולהיות כשיר להצטרפות אל המציאות שזולתו. דבר שהוא ללא יתרון, הוא בהכרח תפוס בגבולות מציאותו הצרה והמצומצמת, כך שהוא ממילא נשאר נטול משמעות ופשר.

ואמנם לרגעים אף החכם קהלת מצליח לזהות 'יתרון' מסוים בהווייתו של החכם על פני זו של הכסיל, וכדבריו; 'רְאִיתִי אֲנִי, שֵׁשׁ יִתְרוֹן לְחֻכְמָה מִן־הַסְּכָלוֹת כִּי־תִתְרוֹן הָאוֹר, מִן־הַחֹשֶׁךְ. הַחֹכֵם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ, וְהַכְּסִיל בְּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ'⁵⁹; היינו, החכם מביט במציאות בהסתכלות תבונית מצרפת, ולא בראייה חושית – קונקרטיית. זה מה שמעניק להוויית החכם יתרון מובנה על פני זו של הכסיל, אשר יכולת תבונית שכזו היא מן הנמנע בעבורו. אך נצנוץ אופטימי זה אינו אלא כאבחה קלה, ולאיתר כמו נסוג בו החכם ומזהה אף את הווייתו שלו כהבל. וזאת כאשר; 'וַיִּדְעֵתִי גַם־אֲנִי, שִׁמְקָרָה אַחַד יִקְרָה אֶת־כָּלֵם'. וְאִמְרֵתִי אֲנִי בְּלִבִּי, כַּמְקָרָה הַכְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרָנִי, וְלָמָּה חֻכְמַתִּי אֲנִי, אֲזִיתָר; וְדַבַּרְתִּי בְּלִבִּי, שֶׁגַּם־זֶה הֶבֶל. כִּי אֵין זְכוּרֹן לְחֻכְמָה עִם־הַכְּסִיל, לְעוֹלָם: בְּשֹׁכֶבֶר הַיָּמִים הַבָּאִים, הַכֹּל נִשְׁכַּח, וְאֵיךְ יָמוֹת הַחֹכֵם, עִם־הַכְּסִיל.

56. דברים כה' יח'

57. זהו סוד 'עין רואה ולב חומד' ובכך נעשות העיניים סרסורים לעבירה, שכנגדה העצה היא בראיית פתיל התכלת שבציצית. שעניינה ראיית התכלית הכוללת. בבחי'; תכלת דומה לים, ים לרקיע ורקיע לכיסא הכבוד' (מנחות מג' ע"ב). כי עניין 'כסא הכבוד' הוא ההצטרפות התכליתית של כל הבריאה אל נקודת ייעודה השלם. וכנגדו 'אין השם שלם ואין הכסא שלם וכו', האמור לעיל אודות עמלק. ודו"ק היטב בזה. ואכהמ"ל.

58. קהלת פרק א' ב'

59. שם פרק ב' יג'

ראיית המציאות כ'מקרה', בהכרח גוזרת את השווית החכם עם הכסיל, וממילא גם הבלותם המוחלטת של שניהם גם יחד. גם החכם לא מותיר איזשהו 'זיכרון' מעבר להיותו הזמני והנפסד. אף הוא לא מייצר שום 'תרון' אמת להוויה, כך שגם הוא אין בידו להעניק לה את יכולת הגאולה מגורלה הסתמי והטראגי. ראייה פסימית שכזו גוזרת מיניה וביה, את הייאוש, הדכדוך ואף את השנאה; 'וְשָׂנְאֵתִי, אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה, שֶׁנַּעַשְׂתָּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: כִּי־הַכֹּל הַכֹּל, וְרַעוּת רוּחַ. וְשָׂנְאֵתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עַמְלִי, שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: שֶׁאֲנִיחַנּוּ, לְאָדָם שִׁיְהִי אַחֲרָי. וּמִי יוֹדֵעַ, הַחֶכֶם יְהִי אוֹ סֶכֶל, וַיִּשְׁלַט בְּכָל־עַמְלִי, שֶׁעֲמַלְתִּי וְשֶׁחֲכַמְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ; גַּם־זֶה, הַכֹּל. וְסִבּוֹתַי אֲנִי, לִיֵּאֵשׁ אֶת־לְבִי עַל, כָּל־הָעֹמֵל, שֶׁעֲמַלְתִּי, תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. כִּי־יֵשׁ אָדָם, שֶׁעֲמָלוֹ בְּחֲכָמָה וּבְרַעַת וּבְכַשְׁרוֹן; וְלֹאֲדָם שֶׁלֹּא עֲמַל־בוֹ, יִתְנַנוּ חֲלָקוֹ גַּם זֶה הַכֹּל, וְרַעַה רַבָּה. כִּי מֵה־ הוּא לְאָדָם, בְּכָל־עַמְלוֹ, וּבְרַעֲיוֹן, לְבוֹ שֶׁהוּא עֹמֵל, תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ'.

השנאה כתכונת ההיפך לאהבה, היא מצב של התנגדות והתחפרות שתוצאתה היא היעדר היכולת להתחבר ולהתממשק עם הזולת. במצב השנאה האדם תפוס בגבולות עצמו, נטול כל יכולת לראות את הווייתו הסובבת בראייה הוליסטית ואופטימית. שום דבר לא באמת יכול להיוולד ולהתחדש בהלך רוח שכזה. יש בו רק איבה ומרירות, תסכול וייאוש עד דכדוכה של נפש.

אין כאן המקום להאריך בפשר דברי ספר קהלת, אך מוטיב 'המקריות' כיסוד הטרגדיה הקיומית והבליותה, עוד ממשיך ונשנה לאורך הספר כולו. ודי אם נזכיר עוד שני הקשרים רלוונטיים מובהקים;

'כִּי מִקְרָה בְּנֵי־הָאָדָם וּמִקְרָה הַבְּהֵמָה, וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה, וְרוּחַ אֶחָד לְכָל; וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אֵין, כִּי הַכֹּל הַכֹּל. הַכֹּל הוֹלֵךְ, אֶל־מְקוֹם אֶחָד; הַכֹּל הִיָּה מִן־הָעֶפֶר, וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הָעֶפֶר'⁶⁰. 'הַכֹּל כְּאֲשֶׁר לְכָל, מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלְרָשָׁע לְטוֹב וְלְטָהוֹר וְלְטָמֵא, וְלִזְבָּח, וְלֹאֲשֶׁר אֵינְנוֹ זָבַח: כְּטוֹב, כְּחַטָּא־הַנִּשְׁבָּע, כְּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרָא. זֶה רַע, בְּכָל אֲשֶׁר־נַעַשְׂתָּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־ מִקְרָה אֶחָד, לְכָל; וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מִלֹּא־רַע וְהוֹלֵלוֹת בְּלִבְכֶם, בְּחַיִּיהֶם, וְאַחֲרָיו, אֶל־הַמֵּתִים'⁶¹.

אך לעומת זאת בשלהי ספר קהלת, מוצאים אנו הדהוד לבשורה האופטימית העומדת כנגד מגמת הפסימיות והייאוש שמאפיינת אותו לאורכו ולרוחבו של הספר כולו; 'בְּקֶשׁ קֵהֶלֶת, לְמִצָּא דְבְרֵי־חֶפֶץ; וְכָתוּב יֵשֶׁר, דְּבְרֵי אָמֶת. דְּבְרֵי

60. שם פרק ב' יט' כ'

61. שם פרק ט' – ב' ג'

חֲכָמִים כְּדַרְבְּנוֹת, וְכַמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֶסְפוֹת; נִתְּנָנוּ, מֵרַעָה אַחֵר. וַיִּתֵּר
מִהֶמָּה, בְּנֵי הַזֶּהָר: עֲשׂוֹת סִפְרִים הִרְבֵּה אֵין קֶץ, וְלִהֲג הִרְבֵּה יַגְעַת בְּשָׂר. סוּף דְּבַר,
הַכֹּל נִשְׁמַע: אֶת־הָאֱלֹהִים יֵרָא וְאֶת־מִצּוֹתָיו שְׁמוֹר, כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם. כִּי, אֶת־
כָּל־מַעֲשֵׂה, הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט, עַל כָּל־נַעֲלָם: אִם־טוֹב, וְאִם־רָע⁶².

בערכו של יום, 'דברי החכמים כדורבנות וכו', היינו אותה ראייה תבונית צלולה היא
זו שמעניקה את הפרשנות להווייה ומסוגלת לקשר דבר אל זולתו, ליצוק איזושהי
משמעות בסתמיות האקראית של הדברים והתופעות. וע"כ הוא מוסיף את האזהרה,
לבל יעשה אדם ספרים הרבה, היינו יקל ראש בכתיבת הספרים ובלהג הגותי בלתי
מבוקר. כי הספר והלהג עניינם, מענק המשמעות והתוכן להווייה, כך שעליהם
להיות מדויקים ומכוונים בתכלית. וכאן מגיעה שורת הסיכום שכמו נראית תלושה
ובלתי שייכת לספר כולו (וכבר עמדו על כך טובא במחקר המקראי); 'סוף דְּבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת
הָאֱלֹהִים יֵרָא וְאֶת מִצּוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'. כי המשמעות (ל' שמיעה כמתבאר)
נמצאת לעולם בסופם של הדברים, בנקודת הקצה שלהם, עד כמה הם כשרים לגבור
על סופיותם זו ולהצטרף למציאות העומדת מעבר להם. הצטרפות זו גוזרת את
ההשלכה המוסרית, את החובה לירא את האלוהים (מצב המקריות הפסימית, הוא זה שגזור
את 'אותה עיוף ויגע ולא ירא אלוהים'. וזאת כמתבאר לעיל, נקודת התורפה שאליה נכנס עמלק) ולסור
למצוותיו. 'כי זה כל האדם', היינו תכלית ושלמות האדם נמצאת בהפנמה הנכונה
של הראייה האמונית – הוליסטית. וכאן הולך ומוסיף קהלת, משפט נוקב עוד יותר,
ע"כ שלמעשה כל 'מעשה האלוהים' – היינו, הבריאה כולה על סך תופעותיה,
עתידה להיבחן ביחס לתכליתה המכוונת. וכי ישנו 'נעלם' מטאפיזי – מוסרי העומד
בבסיס כל תופעה והתרחשות, כזה שעשוי להיות טוב או לחילופין רע. או באופן
אחר, ישנה משמעות ותוקף מוסרי להווייה. וזאת כאמור, כנגזרת מאותו; 'סוף דבר
הכול נשמע וכו'.

על אופן הנצחת הניצחון במלחמת עמלק

'וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה, כְּתֹב זֶאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר, וְשִׂים, בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ: כִּי־מָחָה
אֶמְחָה אֶת־זִכְרֵךְ עַמְלֵק, מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם. וַיְבִן מֹשֶׁה, מִזְבֵּחַ; וַיִּקְרָא שְׁמוֹ, ה' נָסִי.
'וַיֹּאמֶר, כִּי־יֵרֵד עַל־כַּס יְהוָה, מִלְחָמָה לֵה, בְּעַמְלֵק־מִדְּר, דר⁶³;

ה'זיכרון בספר' לצד ה'שימה באוזני יהושע', הם אלו שמהווים את הכלי להנצחת
הניצחון על עמלק. 'הזיכרון בספר', הוא הכלי שאין מובהק וסימבולי הימנו בהנצחת
הגישה הרואה את העולם 'כספר', כמציאות דינמית ומתפתחת, מצטרפת והוליסטית.
'הזיכרון' הוא לעולם הנקודה שבה ההתרחשות חוצה את גבולות קיומה המסוים

62. שם פרק יב'. פסוקים; י"ד'

63. שמות יז' יד'

ונחקקת בכוח התודעה בתוך רצף של משמעות והקשר היסטורי. כאן נעוצה גם פשרה של המצווה העיקרית שנגזרה ממלחמת עמלק; מצוות זכירת עמלק. כי בעומק הדברים, תפיסת 'המקרה' מבית מדרשו של עמלק, היא זו העומדת כנגד תפיסת הזיכרון. 'המקרה' הנו התרחשות נטולת כל תוצאה של זיכרון⁶⁴, כך שכנגד תפיסת המקריות, מצווים אנו על מצוות הזיכרון. כך אנו רותמים את המלחמה ההיא, את אותם רגעים של רפיון ורפיסות, את תחושת אובדן הדרך לזיכרון הנצחי של אומתנו, ולדרמה ההיסטורית שעודה חי ונושמת והולכת וקרבה ליעדה התכליתי. וביתר שאת, כך אנו מחדדים את עובדת הישרדותנו הפלאית, דווקא באשר היות הווייתנו הלאומית יצוק בזיכרון נצחי העובר מדור דור, על פני מחיית 'זכר עמלק' ונפסדות תוחלתו. ובינו זאת בינה, לא עמלק הוא זה שנמחה, אלא זכרונו. תפיסה ריקנית, צינית וסקפטית שכזו, בהכרח עליה להיכחד מעל פני האדמה. באשר כל עת שעודה קיימת ונוכחת, מן הנמנע לצרף את ההוויה כולה אל תכלית אלוהית הוליסטית, שלמה ומתוקנת. וזהו סוד; 'כִּי־יָד עַל־פֶּסֶה, מְלַחֵמָה לֵה, בְּעַמְלֵק מְדַר, דַּר'. וראה בדברי רש"י על אתר (שהביא ממאמר חז"ל); 'כי יד על כס יה ידו של הקב"ה הורמה לישיבע בכיסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית ומהו כס ולא נא' כיסא ואף השם נחלק לחציו נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו וכשימחה שמו יהי' השם שלם והכיסא שלם..'. סוד איחודם של השם והכיסא, הוא בכך ש'כיסא הכבוד' עניינו ההשקה בין נקודת הראשית המטאפיזית של ההוויה וסיבתה האלוהית, לתכלית הכוללת והייעודית שבה מתכללים הדברים כולם⁶⁵. הניתוק בין הכס לאות ה"א שבסופה וכך גם בנייתו שבין שתי אותיות השם הראשונות יה', לאותיות הוא"ו ה"א שבחציו השני, מסמלות את חוסר יכולתה של ההוויה – המיוצגת באותיות ה"א (באשר וא"ו מייצג את קו החיבור) להתממשק כדבעי עם נקודת ההשפעה הראשונה מחד והתכליתית מאידך. והדברים עתיקים וידועים.

אך לא די בכתיבת הזיכרון בספר, דבר שעשוי להיות לו יסוד של חתימה וקביעות. יש צורך 'לשים באוזני יהושע'. היינו להמשיך ולספר, שהסיפור יעבור מפה לאוזן, יגולל ויסופר מפייהם ומפי כתבם. וכפי שפירשנו לעיל את

64. וכל' של קהלת בכתובים האמורים; 'פְּמִקְרָה הַפְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרְנִי, וְלָמָּה חִכְמָתִי אָנִי, אֲזַ יְתָר; וְדַבְּרָתִי בְלִבִּי, שְׁגַם־זֶה הַבֵּל. כִּי אֵין זְכֹרֹן לְחֶכֶם עִם־הַפְּסִיל, לְעוֹלָם: בְּשִׁכְבְּר הַיָּמִים הַבָּאִים, הַפֶּל נִשְׁכַּח'. העובדה שגם על החכם נגזר גורלו של 'המקרה', בהכרח גוררת בו גם היעדרו של הזיכרון ואת טרגדיית השכחה.

65. מקום המקדש מזוהה עם 'כיסא הכבוד', כמאמר הכתוב (ירמיהו יז יב'); 'פְּסָא כְבוֹד מְרוֹם מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם מְקֻדָּשׁוֹ' כי מקום זה משמש כנקודה המטאפיזית שבה מצטרפת הבריאה כולה אל שורשה האלוהי והתכליתי. וכפי שהיא מזוהה בל' חכמים וחידותם (בבא בתרא ע"ד א'); 'הִיא דנשקי ארעא ורקיעא אהרדי'.

ל' המאמר הפותח את ס' יצירה המזהה את הבריאה ככזו שנבראה 'בספר ספור' וסיפור'. הסיפור ככוח החי והדינמי. או אם נרצה, בחי' התורה שבעל פה, המפיחה חיים בתורה שבכתב והופכתה להיות משמעותית ורלוונטית במציאותם הממשית של בני האדם.

שתי נקודות נוספות בולטות באופן ההוראה על מלחמת עמלק והכחדתו; משה בהוראתו ליהושע מוצא לנכון כמו לדחות את ההתמודדות אל מול עמלק ל'מחר'. בתלמוד⁶⁶ מציין החכם איסי בן יהודה, את מילה זאת 'מחר' בהקשר דידן, כאחת מאותן המילים שבמקרא 'שאינן להם הכרע'. היינו, בלתי ניתן להכריע בכירור האם כוונת דברי משה בכך שאת מלחמתו של יהושע יש לדחות למחר, או שמא ה'מחר' נסב דווקא על סיפא דקרא. היינו, על תפילתו של משה והתמקמותו על ראש הגבעה. וכל' רש"י שם; 'וצא הלחם בעמלק מחר, או צא והלחם בעמלק מיד ומחר אנכי נצב והיום אי אתה צריך לתפילתי'. ובוודאי שהדברים אומרים דרשני באיזה אופן של נדרוש את דברי הכתוב. כי מה טעם ופשר יש בדחיית המלחמה למחר? וביתר שאת, איך ניתן לדחות את התפילה למחר? הקושי מתעצם שבעתיים בהקשר זה, לאור ל' האמורה של רש"י; 'והיום אי אתה צריך לתפילתי'. ובוודאי שעל פניהם הדברים צורמים מאוד לאוזן אמונית, המכירה בחשיבותה הקריטית של תפילה בכל שעה ועת וקל וחומר ברגעי צרה וצוקה שכאלו.

אלא כי על פי דברינו, ה'מחר' הוא נקודת התקווה היתרונית של האומה הישראלית, על פני הבשורה הרעה והסקפטית העמלקית. האמונה כי ישנו מחר להיום העגום הזה, וכי היום הזה עם כל קשייו הנוראיים, עוד ילך ויצטרף לזה שלאחריו. ואדרבה, אין משמעות ליום הנוכחי כשלעצמו, שהוא כולו רצוף חשיכה וטרגדיה, אם לא הצטרפותו ליום שלאחריו והוא שלאחריו עד לאין קץ. עובדת היותה של מילה זו 'מחר' כמו בלתי מוכרעת, מעמידה במקום מבודד משל עצמה ומעצים את משקלה הסגולי בהבנת פשר דברי משה.

ובהקשר לדבריו של רש"י האמורים, הדברים נפלאים אף עוד יותר, כי המלחמה הפיזית הממשית, באשר היא מתייחסת אל שדה ההתמודדות הריאלית, בהגדרת מגמתה היא אל 'היום' של הכאן ועכשיו. אך לעומת זאת, שדה ההתמודדות במישור הרעיוני – רוחני, כולו יצוק בבשורת ה'מחר'. עניינה של התפילה והתקווה אינו ב'היום' הממשי, אלא בעובדת היות המַעֲבָר של ה'מחר', כשהוא בדייקא (נדביו של רש"י), זקוק לתפילה ולאמונה שתתגברנה על ה'היום' הממשי העגום, ותצטרפנה אל המחר האופטימי והתכליתי.

מוטיב זה מתחבר להוראה נוספת האמורה בכתובים אלו; 'מלחמה לה' בעמלק מדור

דור'. וכפי שכבר ביארנו לעיל, תנועת הרצף הזכרונית מתקיימת ברצף הנצחי של ה'מדור דור'. היינו, ההעברה הבין דורית, בהוויה הדיאלקטית השוררת בין האבות לאוזני הבנים וכו'. כך מתקיימת המלחמה והנצחת חובת הכחדתו של עמלק, לא אך כקריאה והתוודעות אל אירוע מסוים המונצח בספר, אלא כזה שהוא חי ופועם ומהווה חלק בלתי נפרד מהאתוס הלאומי הנצחי. ודו"ק בזה היטב.

על מצוות זכירת מחיית עמלק

וכמה יפה נדרשים לאור האמור, גם הכתובים בפרשת כי תצא במצוות זכירת עמלק;

זָכוֹר, אֵת אֲשֶׁר-עָשָׂה לְךָ עַמְלֶק, בְּדַרְךְ, בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם. אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדַרְךְ, וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל-הַנְּחָשִׁים אֲחֵרֶיךָ-וְאֹתָהּ, עִיף וַיִּגַע; וְלֹא יָרָא, אֱלֹהִים. וְהָיָה בַּהֲנִיחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל-אֵיבֶיךָ מִסָּבִיב, בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה'-אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ-תְּמַחָה אֶת-זִכֹּר עַמְלֶק, מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם; לֹא, תִשְׁכַּח⁶⁷.

מוטיב 'הדרך' חוזר פעמיים, באופן שעל פניו הוא מיותר. וכרי הדבר כי ישנו כאן הדגש מובהק כמתן הקשר קיומי – תודעתי למצבה של האומה הישראלית באותם רגעים. וזאת כמתבאר, גם מה שעושה אותם ל'עייפים ויגעים' וכו'. וכאן מגיעה ההוראה המעשית; 'והיה בהניח ה' וכו'. מצב זה של מנוחה, הוא למעשה אותה נקודת זמן שבה 'המחר' הופך להיות 'היום'. מצב של המנוחה והנחלה, התכלית הייעודית הסופית, שבה כל הדברים מקבלים את תוקפם ומשמעותם המוסרית מתוך הכאן ועכשיו המכוון.

והדברים מפורשים בדברי הרמב"ם בהלכותיו;

'מינוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית.⁶⁸

מינויו של המלך הוא הביטוי המובהק למצב שבו כביכול הגיע העם היהודי ממצבו 'בדרך', למצב של קביעות לאומית, תרבותית ורוחנית. כך הוא בשל למעשה להתמודד כרבעי עם עמלק ולהביא להכחדתו. זאת תהיה מכת המוות הניצחת האחרונה לתנועה שהטילה את זוהמת התנגדותה לכל מה שאותה

67. דברים כה' – יז', יט'.

68. פ"א מהל' מלכים ה"ב.

'מנוחה ונחלה' ישראלית מייצגת. אך את מחייה זו יש לבצע עוד קודם לבניין הבית, כאשר הוא מהווה את נקודת ההשלמה הסופית והתכליתית, של הגילוי האלוהי עלי אדמות. בנקודת זמן ההיא, יחזרו השם והכיסא להיות שלמים ומאוחדים בתכלית זה בזה, וע"כ נאמר; 'וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי־ה' אֶחָד וְשִׁמּוֹ אֶחָד'⁶⁹.

אך עד ההגעה אלי נקודת הזמן ההיא, נשארת ההתמודדות במישור האידיאי – רוחני. או אם נמצא לומר, שדה המערכה נסב לא על 'היום' שעודנו 'בדרך' ע"כ המשתמע, אלא על אפשרות האמונה והאחיזה 'במחר'. וזהו כאמור, ההתמודדות על 'הזיכרון', וההתעקשות ע"כ שאין זיכרון לתפיסה העמלקית לעומת התפיסה היהודית שכולה מושתתת על עיקרון מטאפיזי זה. וזה מחבר אותנו לדברי הרמב"ם הנוספים שם בהלכות;

וְכֵן מִצּוֹת עֲשֵׂה לֹאבֵד זֶרַע עֲמֻלְךָ, שְׁנֵאמַר 'תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עֲמֻלְךָ. וּמִצּוֹת עֲשֵׂה לְזִכּוֹר תִּמְיֵד מֵעֲשִׂי הָרַעִים וְאֵרִיבְתוּ, כְּדִי לְעוֹרֵר אִיבְתוֹ--שְׁנֵאמַר 'זִכּוֹר, אֶת אֲשֶׁר עֲשֵׂה לְךָ עֲמֻלְךָ. מִפִּי הַשְּׁמוּעָה לְמִדּוֹ, "זִכּוֹר" בִּפְהִי; "לֹא, תִּשְׁכַּח". בִּלְבַב, שֵׁאֲסוֹר לְשִׁכּוּחַ אִיבְתוֹ וּשְׁנֵאֲתוֹ'.

היישום הראוי לדעת הרמב"ם בעת הנוכחית, למצווה זו של מחיית עמלק, הוא אינו אלא במעשה של זכירה בפה. וביתר שאת, 'לעורר איבתו' ו'שאסור לשכוח איבתו ושנאתו'. והדברים טעונים ביאור, מה יש בזכירה זו של 'איבתו ושנאתו', בעת שלכאורה יש להדגיש דווקא את מעשיו הנוראיים באכזריותם?

אלא כי 'האיבה והשנאה', היא זו שלדעת הרמב"ם עומדת בבסיס של הנפשי האפל והעמוק של הגישה העמלקית. וכפי שביארנו לעיל בדברי ספר קהלת בעניינה של השנאה, כי היא הכוח המסרס ששולל כל אפשרות של הרמוניה ומיזוג, חיבור והצטרפות. אין לעמלק שום בשורה פוזיטיבית שמסוגלת להיטיב ולקדם את העולם, אלא כולו מעוגן בהתנגדות ושלילה, שנאה תהומית שתכליתה אחת היא ואין בלתי; מניעת כל אפשרות לתנועה של התקדמות והשתלמות של העולם במקום טוב ומתוקן יותר.

וכמה הולם בהקשר זה בהמצאת משלו של בלעם ואופן ראייתו את עמלק. וכל' הכתוב; 'וַיֵּרָא אֶת עֲמֻלְךָ וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמֻלְךָ וְאַחֲרֵיתוֹ עַד־י אבְדוֹ'⁷⁰. עמלק מעמיד עצמו כתרבות אלטרנטיבית, ריאלית וממשית שבעתיים מזו של העם היהודי. הוא תובע לעצמו את 'הראשית' של הוויה. המציאות כמות שהיא,

69. זכריה יד' ט'

70. במדבר כד' כ'

לכאורה שייכת דווקא לו, יותר מכל לאום אחר. אך דווקא בגין כך 'ואחריתו עדי אובד', היינו, הוא מופקע בהגדרתו מכל 'אחרית'. כל מושג ה'אחרית' הוא משולל בראייה העמלקית, כך שבדייקא שם 'באחרית' הוא מוכחד מיניה וביה. וכפי שפי' לעיל בדברי הרמב"ם. יתרונה של האומה הישראלית, הוא בעוברת היותם בבחי' 'ראשית', אך לא די בכך, אלא שבכוח תקוותם האמונית, ניחן העם היהודי במסוגלות של מתיחת קו רצוף וארוך, בין ראשית זו של הווייתם עדי עד האחרית השלמה והמכוונת. הווה אומר, מבחן ה'ראשית' אינו אל מול עצמו, אלא בדייקא לעומת ה'אחרית' הסופית והמכוונת.

וצא וחשוב כי בכל אותם מקומות שבהם מוצאים אנו את זיהוי ה'ראשית' ביחס להווייה הישראלית, אין זאת אלא כראשית שהיא אך נקודת מוצא שממנה המציאות הולכת וגדלה ומתפתחת. וראה בהקשר זה דברי רש"י על הכתוב הראשון בתורה (שהביא מתוך דברי חז"ל); 'בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו'⁷¹, ובשביל צדיקים שנקראו "ראשית תבואתה"⁷². במדרש מובא גם "בשביל ישראל שנקראו ראשית" – שהלא כך נאמר שם – קודש ישראל לד' ראשית תבואתה"⁷³. התורה אינה אלא ראשית 'דרכו'. היינו נקודת התחלה של דרך ארוכה ומפותלת המכוונת את אחרית סופית ייעודית. וכך גם הצדיקים ואף ישראל, שראשיתם הוא ראשית של תבואה בדייקא. כי התבואה אינה אלא המוצר הגולמי הראשון בדרך להגשמת הייעוד המוגמר השלם בצורת הפת הראויה לאכילה. כך תופס עצמו העם הייעודי, כתבואה שהולכת וצומחת, מתפתחת ומשתלמת עד להגעה למצב התכליתי השלם. וכמה צניעות לצד אחריות מוסרית עצומה, אצורים בראייה אתנוצנטרית שכזו.

ולסיום פרק זה, כמה נפלא הוא הדבר שדווקא מצווה זו של זכירת מחיית עמלק, מתייחדת בכך שהיא היחידה הבאה לידי המתקיימת באמצעות קריאה בספר התורה (נמצוה מדאורייתא). כי במצווה זו משמש הספר תורה הן במובנו הקבוע של 'כתוב זאת זיכרון בספר', והן במובנו המתמשך של 'ושים באוזני יהושע'. כך הספר והסיפור ממשיכים להתקיים ולהיות נוכחים בתודעת הזיכרון היהודית הרצופה.

סיפור החגילה לאור האמור

הדרך לעניינו של סיפור מגילת אסתר; מבחינה היסטורית סיפור זה מתקיים גם הוא בדיוק בנקודת ביניים. בתווך שבין תקופות בית המקדש ראשון לזה

71. משלי ח' ב'

72. ירמיהו ב'

73. ירמיהו שם

השני. היהודים נמצאים במקום תרבותי – רוחני שיש בו מאפיינים מובהקים של איבוד דרך. תודעת הדרך האמורה להמשיך ולהתקיים בהם הלכה והתעממה, עמה נסדקה קשות האמונה כי אמנם חרב המקדש וגלו הם מאדמתם, אך עודם הם בדרכם אלי התחדשות וגאולה. זה מה שאפשר את החטא הקדמוני של סיפור המגילה, כפי שמצוין בדברי חז"ל⁷⁴, ע"כ 'שנהנו מסעודתו של אותו רשע' (אחשוורוש). וכך, בתוך הוואקום של התהייה והיעדר הכיוון הזה, מתגלגלת אסתר באורח פלא, לארמונו של אחשוורוש.

אך כנגד מצב שכזה, בעת שהמן עולה לגדולה, הוא מזהה את העם היהודי דווקא כמי שאינו כשיר להצטרפות והתמזגות עם המרחב התרבותי הסובב אותו. מרדכי שמתעקש שלא לכרוע ולא להשתחוות לעומתו, מייצג בעיניו באופן המובהק ביותר, את האופן שבכוחו של היהודי להישאר צלול במקומו התרבותי והרוחני, תוך כדי התכחשות גורפת לכל המציאות הריאלית הסובבת אותו.

ואכן המציאות הריאלית, הלכה וסגרה על העם היהודי. בידי המן ניתן הכתב כשהוא חתום בטבעת המלך, להשמיד להרוג ולאבד וכו'. על פניו, אין דבר שניתן לעשות לביטול גזירת הכליה הטוטאלית שהושתה על ראשם. וכך מתארת המגילה את המסר שמבקש מרדכי להעביר לאסתר, שבאמצעותו נחשפים אנו לגישה הבסיסית היוצאת ובאה מבית מדרשו באופן ראיית המציאות העגומה וההתמודדות אל מולה;

וַיֵּאמֶר מְרֻדְכַי, לְהָשִׁיב אֶל־אֶסְתֵּר: אֶל־תְּדַמֶּי בְנַפְשֶׁךָ, לְהַמְלִיט בֵּית־
הַמֶּלֶךְ מִכָּל־הַיְהוּדִים. יָד פִּי אִם־הִחְרַשׁ תַּחֲרִישִׁי, בְּעַת הַזֹּאת־רֹחַ
וְהַצֵּלָה יַעֲמוּד לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר, וְאֵת וּבֵית־אֲבִיךָ תֹאבְדוּ; וּמִי
יִדְעֶ־אִם־לָעַת כְּזֹאת, הִגַּעַתְּ לַמְּלָכוֹת⁷⁵.

זכות אותה תודעת 'המחר' צלולה המפעמת בו, יודע מרדכי אל נכונה, כי אין דבר בעולם שיכול לסתום את הגולל על התקווה היהודית; 'רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר', הוא מכריז בוודאות גמורה. להשקפתו, גם אם המציאות כמות שהיא, הנה טראגית ונטולת תקווה, אינה היא אלא פיסה אחת של התרחשות מתוך רצף ארוך ומתמשך, שתכליתו בהכרח הוא טוב ואופטימי יותר. כך שכל שנותר הוא לעשות את המקסימום האפשרי על ידי כל אחד ואחת, בכדי לוודא שאכן התקווה הזאת מתממשת על הצד היותר טוב.

בראייתו של מרדכי, עובדת היותה של אסתר בבית אחשוורוש, נועדה בדיוק אל הרגע הטראגי הזה. גם פה, על פניו, אין לדברים כל קשר. ואדרבה התערבותה

74. מס' מגילה יב' ע"א.

75. אסתר ד' – יג' יד'

באופן בוטה וכניסתה אל המלך אשר לא כדת, כרוכה בסיכון עצום. אך בכל זאת, מרדכי מתעקש על כך, הוא 'שידע את כל אשר נעשה'. היינו, כמי שיודע לצרף ולקשר הדברים ולראותם בראייה של רצף והקשר. הוא תובע מאסתר לצאת מגבולות מציאותה המקומית, ולהשיא עצמה באופן מלא לטובת גורל אומתה.

המפנה הדרמטי הראשון והמשמעותי מתחולל באותו הלילה שבו; 'נִדְרָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ; וַיֹּאמֶר, לְהֵבִיא אֶת־סֵפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים, וַיְהִי נִקְרָאִים, לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ'⁷⁶. זהו התיאור של הכתוב הראשון לגאולה. במצב הזה שבו שנתו של המלך נודדת, תחושה עמוקה עולה בו שהדברים הם אינם כשורה. שגם אם המציאות הנוכחית נראית שאננה ובטוחה, משהו מעורער בבסיס השלטוני. כתגובה לכך, מבקש המלך; 'לְהֵבִיא אֶת־סֵפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים, וַיְהִי נִקְרָאִים, לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ'. כאן כבר מרמזת בעדנו המגילה אודות סגולת ה'ספר' והקריאה בו, בכך שיש בכוחו לעורר מאורעות מן העבר, אשר גם אם הם נראים בלתי קשורים ורלוונטיים בזמן הנוכחי, עודם מפעמים ושולחים את תוצאותיהם מן העבר הרחוק על ההווה. ואכן, קריאה זו מעלה את האיש והזיכרון, ה"ה מרדכי היהודי וסיפור הצלתו את אחשוורוש ממוות.

על אופיו של נס ההצלה וחגיגת הנצחת

ומכאן הדברים מתגלגלים במהירות, עד לסיפור ההצלה השלם. מרדכי היהודי זוכה לעלות לגדולה ושמעו הולך בכל המדינות.

וראוי להתבונן באופיו של נס ההצלה לעומת אופייה של גזירת הכליה שנגזרה על ראשם. כי הגזירה הייתה כולה על טהרת ההוראה הממלכתית – שלטונית מבית היוצר של החיבור האוטוריטרי ביו המן למלך אחשוורוש. וכך מתוארת הוראת גזירת הכליה בפועל;

'וַיִּקְרְאוּ סִפְרֵי הַמֶּלֶךְ בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בְּשִׁלּוּשֵׁה עֶשֶׂר יוֹם בּוֹ, וַיִּכְתַּב בְּכָל־אֲשֶׁר־צָוָה הָמֶן אֶל אַחֲשֵׁדְרָפְנֵי־הַמֶּלֶךְ וְאֶל־הַפְּחוֹת אֲשֶׁר עַל־מְדִינָה וּמְדִינָה וְאֶל־שָׂרֵי עַם וְעַם, מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ וְעַם וְעַם כְּלִשׁוֹנוֹ: בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרֶשׁ נִכְתַּב, וְנִחַתָּם בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ. וְנִשְׁלַחֻם סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים, אֶל־כָּל־מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ לְהַשְׁמִיד לְהַרְג וְלֹאֲבַד אֶת־כָּל־הַיְהוּדִים מִנְּעַר וְעַד־זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד, בְּשִׁלּוּשֵׁה עֶשֶׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנַיִם־עֶשֶׂר הוּא־חֹדֶשׁ אָדָר; וּשְׁלָלִם, לְבוּז. פִּתְשָׁנָם הַכְּתָב, לְהַנְתֵּן דָּת בְּכָל־מְדִינָה

ומדינה, גלוי, לכל-העמים--להיות עתדים, ליום הזה⁷⁷.

ההוראה שניתנת כאן, היא כולה פורמאלית – ממלכתית. היינו, פקודה הניתנת מן הגורם הממלכתי העליון ביותר אל כל ההיררכיה השלטונית שתחתית (אחשדרפנים והפחות, שרי עם ועם וכו'), להשמיד את כל היהודים שנמצאים למעשה באזורי שליטתם. גזירה זו מעולם לא התבטלה, ולו רק 'פּי כְּתָב אֲשֶׁר נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ וְנִחְתּוּם בְּטַבְעַת הַמֶּלֶךְ אֵין לְהַשִּׁיב'⁷⁸. כל שניתן מחדש ליהודים זאת האפשרות 'להיקהל ולעמוד על נפשם'. זכות אשר לכאורה מעולם לא נשללה מהם? אך ההבדל היחיד הוא כמובן בכך, שזכות התגוננות זו, הייתה נעדרת את תמיכתה של הממלכה, ואילו לאחר הנס ניתנה כביכול רוח גבית ממלכתית להתגוננות שכזו. ועדיין הדברים דורשים הטעמה. הבה נביט בכתובים המתארים את הוראת ההצלה;

וַיִּקְרְאוּ סִפְרֵי-הַמֶּלֶךְ בְּעַת-הַהִיא בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא-חֹדֶשׁ סִינּוֹן, בְּשִׁלּוּשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ, וַיִּכְתֹּב כְּכֹל-אֲשֶׁר-צִוָּה מֶרְדֳּכָי אֶל-הַיְהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפָּנִים-וְהַפְּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינּוֹת אֲשֶׁר מֵהוּדוֹ וְעַד-כוֹשׁ שִׁבְעַת וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה, מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכֹתְבָהּ וְעַם כָּל-שְׁנָו; וְאֶל-הַיְהוּדִים--כְּכֹתְבָם, וְכָל-שׁוֹנָם. וַיִּכְתֹּב, בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אַחְשֹׁרֶשׁ, וַיַּחְתֵּם, בְּטַבְעַת הַמֶּלֶךְ; וַיִּשְׁלַח סִפְרִים בְּיַד הָרָצִים בְּסוּסִים רַכְבֵי הָרֶכֶשׁ, הָאֲחַשְׁתַּרְנִים--בְּנֵי, הָרַמְכִים. אֲשֶׁר נָתַן הַמֶּלֶךְ לַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל-עִיר-וְעִיר, לְהִקְהֵל וְלַעֲמֹד עַל-נַפְשָׁם לְהַשְׁמִיד וְלַהֲרֹג וְלֵאבֹד אֶת-כָּל-חַיִל עִם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֹתָם, טָף וְנָשִׁים; וּשְׁלָלָם, לְבוֹז. בְּיוֹם אֶחָד, בְּכָל-מְדִינּוֹת הַמֶּלֶךְ אַחְשֹׁרוּשׁ--בְּשִׁלּוּשָׁה עֶשֶׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנַיִם-עֶשֶׂר, הוּא-חֹדֶשׁ אֲדָר. פֶּתַשְׁגֹּן הַכְּתָב, לְהַנְתִּן דָּת בְּכָל-מְדִינָה וּמְדִינָה, גְּלוּי, לְכָל-הָעַמִּים; וְלִהְיוֹת הַיְהוּדִים (הַיְהוּדִים) עֹתוּדִים (עֲתִידִים) לְיוֹם הַזֶּה, לְהַנְקָם מֵאִיְבֵיהֶם' (ח', ט"ג)

מרדכי לא מצווה אך אל האחשדרפנים והפחות וכו', אלא אף אל היהודים עצמם. כל אותה היררכיה שלטונית כמו מתייצבת ומאמתת עצמה אל מגמתם של היהודים עצמם. ומרתק לראות בהבדלי הלשון. כי אילו בשליחת הספרים של המן לא הוזכרו שרי המדינות באופן של 'שרי עם ועם', ואילו בשליחת הספרים של מרדכי, האריך הכתוב טובא; 'שרי המדינות אשר מהודו ועד כוש שבע וכו'. ושם רצון הכתוב הוא לחדד את האופן שבו כביכול כל המציאות הריאלית – הממלכה על סך מדינותיה מהודו ועד כוש, הוכפפו לקיום היהודי והבטחת הנצחתו. הגם שכפי שציינו, פורמאלית לא השתנה דבר וגזירת הכליה מעולם לא הוסרה.

וכך מתארת המגילה בהמשך, את חווית ההצלה והשלכותיה על העם היהודי;

77. שם ג' יב' – יד'

78. שם ח' ח'

וְקָבַל, הַיְהוּדִים, אֶת אֲשֶׁר־הַחֲלוּ, לַעֲשׂוֹת; וְאֵת אֲשֶׁר־כָּתַב מֶרְדֵּכַי, אֲלֵיהֶם. כִּי הִמָּן בֶּן הַמֶּדְתָּא הָאֲגָגִי, צָרַר כָּל־הַיְהוּדִים חָשֵׁב עַל־הַיְהוּדִים, לְאֲבָדָם; וְהִפֵּל פּוּר הוּא הַגּוּרְלִי, לְהִמָּם וּלְאֲבָדָם. וּבִבְאָה, לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ, אָמַר עַם־הַסֵּפֶר, יָשׁוּב מִחֲשַׁבְתּוֹ הִרְעָה אֲשֶׁר־חָשַׁב עַל־הַיְהוּדִים עַל־רִאשׁוֹ; וְתָלוּ אֹתוֹ וְאֶת־בְּנָיו, עַל־הָעֵץ. עַל־כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים, עַל־שֵׁם הַפּוּר עַל־כֵּן, עַל־כָּל־דְּבָרֵי הָאֲגֵרָה הַזֹּאת; וּמָה־רָאוּ עַל־כִּכָּה, וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם⁷⁹.

כאן נחשפים אנו בזה לעומת זה, התפיסה שעומדת בבסיס מחשבת ההשמדה של המן, לעומת התפיסה שהתגלתה בנס ההצלה. היהודים מקבלים באופן פעיל ואפילו התנדבותי מצדם, את מה שהם החלו לעשות, היינו, את מציאותם הדתית והרוחנית שכבר הייתה נחלתם עד פה. וכפי שמופיע בדברי חז"ל⁸⁰: 'אודות הכתוב 'קיימו וקיבלו היהודים וכו'⁸¹, בכך שעניין קבלתם היה קבלה מאהבה של התורה כולה, אותה קיבלו בכפייה במעמד הר סיני. זאת הדרך של האומה הישראלית באותה העת, להביע את התגברותם על הגישה הפטליסטית, זו השוללת למעשה כל אפשרות לחידוש של אמת בהוויית האדם. הכול קבוע ומצוי, איך שהוא כמות שהוא. קבלה מחודשת זו של העם היהודי, נושאת בחובה חיבור וממשק מחודש, בין העבר והמצוי הדתי למה שמרדכי כתב אליהם כנגזרת מנס ההצלה. זאת דוגמה מופתית למציאות דתית חיה, נושמת שלעולם נעה בתנועה 'הלכתית' (ל' הליכה), בין חיבור תובעני לעבר, למה שנגזר ומתפתח תוך כדי תנועה.

ובינו זאת בינה, איך שהדברים מפורשים בגוף דברי הכתובים ממש. כי המענה אל אותו 'פור וגורל' שהפיל המן⁸²? להומם ולאבדם, הוא 'עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים', תפיסת הספר היא זו שמתגלה במלוא הדרה בבשורת הגאולה. וראה בפי' רש"י על אתר לכתוב זה; 'אמר המלך בפיו וצווה לכתוב ספרים שתשוב מחשבתו הרעה בראשו'. והל' לכאורה תמוהה מאוד, מה עניין 'אמר המלך בפיו וצווה וכו'?' אלא כי זאת הייתה יתרונם של הספרים השניים שמו של החג הוא על שם אותו הפור שהפיל המן, והאופן שבו 'כל דברי האיגרת הזאת' הכריעו וניצחו את אותו הפור'. 'האיגרת' היא כאמור אופן קריאתו של הספר, הוא זה הנותן לספר את רצף הקריאה וההקשר המתמשך שנגזר מתפיסת האדם בספר.

79. שם ט' – כג' כו'

80. שבת פח' ע"א

81. שם ט' כז'.

82. אגב, את הל' 'הפלת גורל', שמא יש להטעים במשמעות של נפילה מטה מידיו האמונות והאחריות של האדם, והטלתו על משהו שאינו בשליטתו..

ובהקשר זה מתחדדים שבעתיים מילות המגילה 'ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם'. כאן אנו מתוודעים באופן ברור, למשקל המשמעותי של תפיסת האדם ביחס למה שקורה עמו. ושמה זאת תמציתה של המגילה כולה; כי סיפור המגילה מריש ועד גמירא, רחוק מלהיות סיפור בעל רצף כרונולוגי, באופן שהתרחשות אחת מתקשרת ישירות לחברתה וכו'. אדרבה, לכל התרחשות ישנה קיום ריאלי משל עצמה והבנת פשרה איננה זקוקה להתייחסות להתרחשות כלשהי אחרת, לפניה או לאחריה. ובכל זאת, מה שמייצר את הרצף והקישור העלילתי הזה, זהו המכניזם של המגילה. היא גופא ייצרה את הרצף הכרונולוגי והקישור הנארג בין התרחשות אחת למשניה. הרי אומר, המגילה הנה הביטוי העמוק לתפיסה המחלצת את הסיטואציה מגבולותיה הצרים וקושרת אותה אל הסיטואציה המתרחשת ביום המחרת וכו'. או בקצרה; בשורת המגילה היא, כי אין כל משמעות לאירועים כשהם תחומים בתוך עצמם. המשמעות והפשר נמצאים 'במגילה', היינו בגילוי שאותם אירועים מקבלים ברטרנספקטיבה, בזכות הקישור הדיאלקטי עם האירועים שבאו לפניהם ולאחריהם. כך המגילה – מגלה את ה'אסתר' – היינו, את מה שנסתר באירועים, אותו הקישור הפנימי אל האירועים הנוספים. זהו מרכיב המטא, המוכמן בבסיסה של כל חוויה שעובר האדם בעולמו, כאשר מה שנתבע הימנו הוא להאמין באמת, שאותן חוויות ואירועים שעל פניהם נראים משמימים וחסרי משמעות, ולעתים אף טראגיים וקשים מנשוא, אינם אלא פיסה אחת מסוימת בתוך רצף ארוך של 'ספר' אינסופי, שהולך ונכתב מראשית הבריאה ועד לתכלית השלמה והמכוונת, אשר היא בהכרח ראויה ומתוקנת באופן שאין למעלה הימנה.

ההוראה של אסתר להנצחתו של החג וחגיגתו לדורות, ידועה במשפט התלמודי; 'כתבונני לדורות'⁸³, הכתיבה המיועדת לדורות. היינו להעברה מדור לדור, דבר היכול להתקיים אך באמצעות קריאה וסיפור. כך שלמעשה החידוש במגילת אסתר, כפול הוא; א. עצם מצוות כתיבתה כדין כל ספר תורה. ב. המצווה בקריאת הטקסט הכתוב. ושתי הוראות אלו חידושם רב, כאשר לא מצאנו עוד טקסט חוץ מקראי שקיימת לגביו הוראת כתיבה כמו היה המקרא ממש. ובמקביל, לא מצאנו בנוגע לטקסט המקראי הכתוב, איזושהי הוראת קריאה כחובה גמורה.⁸⁴

על אופייה הדואלי של מגילת אסתר וחובת קריאתה

וראה ל' הגמ'⁸⁵; 'ובכאה לפני המלך אמר עם הספר אמר אמרה מיבעי ליה אמר

83. מגילה ז' ע"א.

84. להוציא כאמור, מצוות קריאת מחיית עמלק. מנהג קריאת התורה בשבת, הוא מתקנות משה ועזרא, ובעיקרו הוא חובת ציבור, להבדיל מחובת קריאת מגילה שחובתה מוטלת על כל יחיד ויחיד.

85. מגילה טז' ע"ב

רבי יוחנן אמרה לו יאמר בפה מה שכתוב בספר דברי שלום ואמת אמר רבי תנחום ואמרי לה אמר רבי אסי מלמד ושצריכה שרטוט כאמיתה של תורה'.

במאמר זה, נחשפים אנו למעשה לדואליות הייחודית הזאת המאפיינת את מצוות קריאת מגילת אסתר. בתחילה, מעמידתנו הגמ' בפני הקביעה ע"כ שישנה חובת הבעה בפה את מה שכתוב 'בספר דברי שלום ואמת' (היינו, מגילת אסתר). וכאן אנו מתוודעים למרכיב 'הסיפור' של המגילה. אך לאלתר הגמ' כמו מבהירה ומחדדת את היותה של המגילה בבחינת ספר לכל דבר ועניין, עד אשר הלכותיה מקבילות לכתובת ספר תורה, דבר המחייב את שרטוטה. השרטוט מסמל את הקביעות והאחידות, אך גם את הרציפות הנמתחת והולכת מריש ועד גמירא. הדבר המופלא הוא, בכך ששתי הלכות אלו נלמדות כשלובות זו בזו. מחד, החובה לקרוא, ומאידך החובה לחקוק בספר כדין ספר תורה. גם ל' הגמ' 'כאמיתה של תורה', מרתקת בהקשר זה, ה'אמת' מסמלת את הקביעות הנצחית, כאשר מאידך הקריאה והסיפור הם אלו שפותחים את הספר ומאפשרים לו להיות דינאמי ופתוח עד לאין קץ⁸⁶.

וכאן אנו מתחברים אל מאמר הגמ'⁸⁷ בו פתחנו את מאמר זה, אודות אופייה הדואלי של המגילה כ'ספר' מחד וכ'איגרת' מאידך; 'וא"ר חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה ונקראת אגרת ושאם הטיל בה שלשה חוטי גדין כשרה אמר רב נחמן ובלבד שיהו משולשין'. שני ביטויים אלו קשורים בטבורם לעניין ה'ספר' וה'סיפור' האמורים. ה'ספר' הוא כאמור, הקבוע והשלם, וככזה עליו להיות תפור באופן שהתפירה מובנית בגוף הספר, כך שעל החוטים להיות עשויי עור כדין הספר גופו. אך מאידך, כאשר היותה של המגילה גם בבחי' 'איגרת', דהיינו, שהיא פתוחה לקריאה וסיפור, מה שמאפשר לחיבור יריעותיה שלא להיות אדוקים בתכלית כדין תפירת ספר תורה. וכינו זאת,

86. וראה ל' רש"י שם: 'עם הספר – שתהא מגילה כתובה לפנייהם בשעת קריאה'. והבן, לא אמר 'שיהיו קוראים מתוך המגילה' (שזהו מדין 'קראה על פה לא יצא'. כפי המפורש במשנה להלן שם יז' ע"א), אלא שתהיה 'מגילה כתובה לפנייהם'. היינו זהו דין באופן הבעת סיפור המגילה שאמור להתקיים בשני אופנים; קריאה וכתובה. היינו, הכתיבה אינה אך כהיכי תמצי לקריאה שיהיה מן הכתב, אלא היא עומדת כדין בפני עצמו; ישנה חובה לכתוב את המגילה וכך לקרוא אותה ככתובה, כאשר על הטקסט הכתוב אך להיות מצוי וגלוי קבל עם ועולם בשעת קריאתה כחלק מהבעתה בקריאה. ושמא גם מכאן מקור ההלכה האמורה בשו"ע; 'מנהג כל ישראל שהקורא, קורא ופושטה כאיגרת להראות הנס' (אוה"ח סימן תר"צ סעיף י"ז). כי הטקסט הכתוב בעצמו הוא חלק מאופן הבעת הנס ופרסומו. ודו"ק בזה היטב. וכתבתי מקופיה מבלי להיכנס כדבעי בעובי קורת הסוגיה.

87. מגילה יט' ע"א.

כי בשני המקרים הביטוי הוא בדויקא בהקשר זה, אודות חיבור היריעות אהרדי. כי זהו בתמצית עניינה של המגילה כולה, הצירוף והחיבור בין מקטעיה השונים, ולכידתם בסיפור אחד ארוך, בעל הקשר רצפי אחיד והרמוני. אלא שהגדרת המגילה כ'ספר' מחייבת אדיקות ברציפות זו, לעומת הגדרתה כ'איגרת', תולה את עיקר הרציפות באדם ובסיפורו, דבר שמאפשר לחיבור בין היריעות להיות רופף יחסית, מבלי שהדבר יגרע מהרציפות העקבית של המגילה.

על השמיעה והעשייה בחגיגת הפורים

ובזה נבוא בסוד דברי הגמ'⁸⁸; 'ויתייצבו בתחתית ההר א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב (אסתר ט, יז) קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר'. ובתוספות שם (ד"ה נפה); 'כפה עליהן הר כגיגית. ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצאתה נשמתן'. ושמא אפשר ליישב קושיית התוספות, כי קבלה באופן של 'נעשה ונשמע' היא גופא עניינה כפייה. כי הקדמת הנעשה לנשמע, משמעה מיצובו של הקיום הפרקטי קודם לשמיעה והבנת האדם. כפיית ההר כגיגית, עניינה שלילת מרחב הקיום אל המקום הכי צר, מקומי ומידי בהוויית האדם, כשאין בידם כל אפשרות לבחירה אלטרנטיבית לקבלת התורה. והבן, כי ה'נעשה' לעולם עניינו בכאן ועכשיו המידי, וכל' מאמר חכמים⁸⁹; 'אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם?⁹⁰ – 'היום לעשותם' – ולא למחר, 'היום לעשותם', למחר לקבל שזכרם⁹¹... ואילו כנגדה ה'נשמע', לעולם עניינה היכולת לצרף ולחבר, להביט אל

88. שבת פח' ע"א. וכבר התייחסנו לעיל לדברי גמ' זו.

89. עירובין כב' ע"א

90. דברים ז יא

91. זה המקום גם להזכיר את עניין ה'שכר', בכך שהוא בהגדרתו נעוץ במעבר. השכר הוא היתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש. באשר תחת השמש אין יתרון, היינו אין שכר. אך ה'שכר' הוא נקודת השאיפה המעניקה פשר ומשמעות, ונוסכת תקווה ואופטימיות בעשייה הסיזיפית. ואכן בהאי עלמא, הכאן ועכשיו הקונקרטי, השכר הוא מן הנמנעות, וכמאמר חכמים; 'שכר מצווה בהאי עלמא ליכא' (קידושין נ"ט ע"ב). ושמא כאן באנו לפשר אטימולוגי למילה שְכָרוֹת. כי זאת חוויה שלוקחת את שתיית האדם הרבה מעבר לכאן ועכשיו של זמן שתייתו. במצב התודעת־נפשי השְכָרוֹת ישנה חריגה מובהקת מהמקום הריאלי – בינארי של המציאות. מנעד רגשותיו של האדם הופך להיות רחב וגמיש בהרבה מזו שהמציאות הקונקרטיית יכולה להעניק לו. זה כמין שְכָר שיש לו לאדם מכל עמלו שיעמול תחת השמש. ובהמשך לדברינו לעיל, גם קהלת עצמו הבחין בחוויית שתיית היין כפוטנציאלית לגאולה מן המקום נטול היתרון; 'אֲמַרְתִּי אֲנִי בָלְבִי, לְכֹה־נָא אֲנַסְכָּה בְשִׁמְחָה

האתמול מחד והמחר מאידך, וכך לשזור ולהבין הדברים לאשורם בהקשרם הכללי.

וזהו ההבדל הגדול והמשמעותי בין אופן הקבלה במעמד הר סיני, לקבלה החוזרת בתקופת מרדכי ואסתר. כי בקבלה השנייה, הייתה הקדמה מובהקת של ה'נשמע' ל'נעשה', בסוד הכתוב; 'וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וְכוּ'⁹², היינו, הזכירה שעניינה שמיעה (והיא המקור לחובת קריאת המגילה), קודם לעשייה. או אם נמצא לומר, ה'מחר' של השמיעה קודם לכאן ל'היום' של העשייה. וזהו פשר הקבלה מאהבה בימי אחשוורוש. כי בקבלה שכזו נמצא האדם, שאך הוא בכושרו לשמוע ולצרף בדעתו את רצף האירועים, ומתוך כך לתרגם את שמיעה זו למעשה ומציאות בפועל. כך שבהכרח ישנו יסוד וולונטארי מובנה בקבלה שהזכירה בה קודמת לעשייה.

וראה שם ברש"י⁹³; 'בימי אחשוורוש – מאהבת הנס שנעשה להם'. והשאלה הלא עולה מאליה, מה היה בו ייחודי בנס פורים שמאהבתו קיבלו את התורה באהבה, שלא היה בכל נסי מצרים וקריעת ים סוף, שלא הצליח לגרום להם לקבל התורה מאהבה?

אלא כי זו עניינו הייחודי בנס חג הפורים, כי הוא בבחי' נס נסתר, היינו כזה הדורש 'שמיעה' וצירוף רצף האירועים בתודעת האדם, בכדי להתוודע אל הגילוי האלוהי האצור באירועים אלו. להבדיל מנסי יציאת מצרים שהנם

וְרָאָה בְּטוֹב; וְהָנָה גַם־הוּא, הִבֵּל. לְשַׁחֲקָה, אֲמַרְתִּי מְהוּלָּל; וּלְשִׁמְחָה, מֵהִי־זָה עֲשֵׂה. תַּרְתִּי בְּלִבִּי, לְמִשׁוֹךְ בֵּינִי אֶת־בְּשָׂרִי; וְלִבִּי נִהַג בְּחֻמְקָה, וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוֹת־עַד אֲשֶׁר־אֲרָאָה אִי־זָה טוֹב לְבִנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַחַת הַשָּׁמַיִם, מִסֵּפֶר יְמֵי חַיֵּיהֶם' (קהלת ב' – ט"ג). היינו, קהלת לא מצליח להתחבר ולהתמסר לחוויית השתייה וליתרון האצור בה ובתחושת השמחה, באשר הוא כמו לכוד בצלילות דעתו, אשר ממשיכה לנהוג אותו בחכמה וליצר בערו רפלקסיה שרואה גם בשמחה ובשחוק (ראה בראשונה אודות ה'טפח השחוק') הוללות והבל. כך גם נמנע הימנו לראות 'איזה טוב לבני אדם אשר יעשו תחת השמים – מספר ימי חייהם'. כי המספר הוא עניין ההצטרפות, כמתבאר בארוכה. וזהו שהוא אומר שהוא אינו מצליח לראות את אופן הצטרפות חייהם לכלל תכלית מכוונת ראויה אחת. וזהו סוד עניין השמחה הקשורה בטבורה לשתית היין, וכמאמר הכתוב; 'יַיִן יִשְׂמַח לִבְבִּי אֲנֹשׁ לְהַצְהִיל פְּנִים מִשֶּׁמֶן' (תהילים קד' טו). וכי אין שמחה אלא ביין' (פסחים קט"ו א). וזהו סוד השתייה בחג הפורים, האפשרות להעניק לאדם את אותו השֶׁכֶר באמצעות חוויית השְׁכָרוֹת. עד דלא ידע וכו'. היינו, שבירת היסוד הבינארי של 'טוב' לעומת 'רע' וכו', שהוא המאפיין המובהק של המציאות הריאלית המפוכחת. והדברים מתחברים לדברינו בגוף המאמר, הפלא ופלא. ודו"ק.

92. אסתר ט' כח'

93. על הגמ' האמורה במס' שבת

בבחי' נסים גלויים, היינו, כאלו שמדברים בעד עצמם והאדם אינו אלא כנוכח פאסיבי בפליאתו לעומתם. ולכך 'אהבת הנס' האמורה כאן, משמעה תפיסת הנס וההתוועדות אליו בזכות אותה שמיעה וזכירה של היהודים בימי אחשוורוש. שמיעה שחוזרת ומתחדשת מידי שנה בחג הפורים⁹⁴.

ועפ"י המתבאר בפשרה של השמיעה ואופן פעולתה האופטימי והמתחדש בתודעת האדם ובנפשו, יש להאיר את דברי הנביא ישעיהו⁹⁵; 'אֲדַנִּי יְהוָה נָתַן לִי לְשׁוֹן לְמוֹדִים לְדַעַת לְעוֹת אֶת יַעֲף דְבַר יַעֲרִי בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה יַעֲרִי לִי אֶזְנִי לְשִׁמְעַת פְּלִמוֹדִים'. וכפי שהרחבנו לעיל, העייפות והיגעוּת הנם מצב של שקיעה והתבוססות במקום (כי נאמור לעיל, יכולת שליטתו של עמלק היא באותה היגיעוּת שעליה נאמר 'ואתה עייף ויגע וכו'. וכנגדה 'שים באוזני יהושע וכו'), מבלי יכולת לצפות את המחר ולהתלות בתקוותו. וכאן בא הנביא ומצביע בעדנו על 'לשון הלימודים' ועל 'אוזן לשמוע כלימודים', ככאלו שיש בכוחם 'לדעת לעות את יעף דבר', היינו, לעורר ולהשתקם ממצב של עייפות ושקיעה. כך בזכות לשון הלימודים ויכולת השמיעה⁹⁶, זוכה האדם להתחדשות מידי בוקר, להתעורר ממיטתו משנת הלילה, להתגבר כארי על עייפותו ולצאת רענן ליומו.

על אופייה של חגיגת הפורים והעלאתו על נס

וכל זאת, מתחבר לאופייה של חגיגת הפורים ככלל. כי הגאולה מגזירת המן עניינה כמאמר הפיוט; 'תשועתם היית לנצח ותקוותם בכל דור ודור'. היינו, התקווה ההולכת ומשתרכת מדור לדור, בחיבור וברצף של הסיפור היהודי הנצחי. וכך היא מצויינת כהוראת המגילה; 'וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וְעִיר וַיְמִי הַפְּוֵרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יִסּוּף מְזֻרָעִים'⁹⁷. המעגלים החברתיים השונים, כולם שותפים בחיבור ובהצטרפות. אין החגיגה מתקיימת כשהאדם הוא כשלעצמו, אלא באופן של התוועדות והצטרפות לזולתו. וזהו עניין מצוות; מתנות לאביונים ומשלוחי המנות. כי אלו בכוחן לפתוח את האדם ממקומו הצר והמסוים הנוכחי, ולצרפו לשרשרת אינסופית של התקשרויות וצירופים. כך כמו נעשה האדם בחג הפורים מטפח 'עצב', לטפח 'שוחק'. היינו, שרוי במצב של פתיחות ושחרור מגבולות קיומו שלו, אלי קיום רחב ופתוח אל המעבר לו. ואין דרך בעולם שיגיע האדם לשמחה, מבלי שהוא מחיל על עצמו את תנועת פתיחות זו. והבן.

ובאמת היציאה הטוטלית הזאת מגבולות קיומו המסוים של האדם, אף נושאת

94. באופן דומה ביאר בס' 'קדושת לוי' לר' לוי יצחק מברדיצ'וב, על חג הפורים. יעו"ש.

95. ישעיהו נ' ד'

96. שאינה אך שמיעה בעלמא, אלא שמיעה במובנה הלימודי העמוק; 'אוזן לשמוע כלימודים'.

97. אסתר ט' כח'

בחובה השתחררות מכל פרה־קונספציות של מחשבה, הבניות חברתיות, והנחות מוצא מוסריות ותרבותיות קדומות. במצב של פתיחות מוחלטת, האדם נמצא למעשה במצב של; 'עד דלא ידע בין ארוך המן לברוך מרדכי'⁹⁸. היינו, הוא אינו 'נעול' על כך כי בהכרח ברוך מרדכי וכנגדו ארוך המן, אך כאשר זאת ידיעתו המוקדמת עד כה. הוא מוכן ובשל לשמוע ולספוג, להיחשף ואף להיות מושפע, אפילו באופן הסותר לחלוטין את מקומו שלו, ע"כ המשתמע מכך.

ואם אף נביט מעבר אל הכאן ועכשיו המצוי בהקשרו של המן והיחס אליו, נמצא כי הוא זכה כי; 'מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק'⁹⁹. היינו, אפילו ביחס למי שהוא ארוך בתכלית וראוי לו שימחה ויאבד מעל פני האדמה, עדיין אין זה בהכרח מחייב שהמשכיותו תהיה שלילית בתכלית שכמותו. או את"ל, ה'מחר' עשוי להאיר פנים אפילו ביחס להמן ולהעניק לו תקווה. כך שבפועל, כאשר נמצא האדם בשמחת הפורים, שרוי הוא לחלוטין באותו ה'מחר', באותה המציאות המצטרפת ומתקשרת, ובמקום שכזה אפילו המן יכול לזכות בתקווה ומקום להכלה וממילא להיות 'ברוך'. ואף שכנגדו מרדכי, וכדרך מאמר הגמ'; 'שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי'¹⁰⁰. כי מי יודע מה ילד יום וכו'.

זאת א"כ בשורתה הגדולה של תשועת הפורים, היכולת להשתחרר מגבולות המצב הקיומי הנוכחי כמות שהוא, להזדקק ולהצטרף אל מציאות רחבה ועמוקה, משמעותית ואופטימית שבעתיים. כי זהו סוד נצחיות הקיום היהודי, לשאת עיניים אל המחר והמעבר, לדבוק באמונה ובתקווה צלולה, כי הכול עוד יתחבר ויתגלה כרצף אחד ארוך ואינסופי, המוביל אל תכלית שלמה והרמונית אחת.

אמונה צלולה זו אצורה בדברי הנביא ישעיהו¹⁰¹; 'כָּל־גֵּיא, יִנָּשָׂא, וְכָל־הָר וְגִבְעָה, יִשְׁפָּלוּ; וְהָיָה הָעֶקֶב לְמִישׁוֹר, וְהָרְכָסִים לְבִקְעָה וְנִגְלָה, כְּבוֹד ה'; וְרָאוּ כָל־בָּשָׂר יַחְדָּו, כִּי פִי ה' דִּבֶּר'. היינו, כל אותם הרים וגבעות, עקוב ורכסים, הקוטעים בעד השקפתנו את הרצף האופקי, ובכך מונעים מאתנו לראות הדברים במכלול הרמוני ותכליתי, כל אלו ייעלמו כלא היו. ובכך ממילא, נזכה להמשך דבריו; וראו כל בשר יחדיו כי פי וכו'. כי הבשר מייצג דווקא את המסוימות והנפסדות, אך אדרבה, הראייה ההרמונית תחול אף עליו וכי גם הוא יוכל לצאת ממגבלות נפסדותו ולבוא בסוד הצירוף של היחד. וזאת בזכות

98. מגילה ז' ע"ב

99. סנהדרין צו' ע"ב

100. ברכות כט, ע"א

101. ישעיהו מ'. ד"ה'

ההבנה כי התופעות וההתרחשויות באשר הן, מאז שחר ימי הבריאה ועד עתה, כולן ללא יוצא מן הכלל התרחשו כנגזרת ישירה מהשגחה פרטית של; 'כי פי ה' דיבר'. היינו, רצף ארוך ואינסופי של דיבור וספר, של מהלך הנבנה ומצטרף כשרגא דליבנא, לכלל 'ספרו השלם של א-לוהים'.

סיפורי אלף לילה ולילה – אפילוג

לסיום, מן הראוי להביא כאן, את קורפוס המעשיות הידוע בשם; 'סיפורי אלף לילה ולילה'. אוסף סיפורים מיתולוגי שרווח באזור התרבותי של פרס, שבה כידוע אף התחברה מגילת אסתר, אך מתקופה מאוחרת יותר¹⁰². ולדעת חוקרים מסוימים, סיפורים אלו אף הושפעו מסיפור מגילת אסתר והתחברו בהשראתם¹⁰³. דוגמא מובהקת לכך היא הכתוב המציין את ראשיתה של התשועה מגזירת המן (והובא לעיל); 'בְּלִילָה הַהוּא נִדְרָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לְהִבְיֵא אֶת סֵפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים וַיְהִי נִקְרָאִים לְפָנָי הַמֶּלֶךְ'¹⁰⁴.

הסיפור שמאחורי סיפורים פנטסטיים אלו, מספר על המלך שאהריאר (מאי שבין הודו לסין) (שגילה כי אשתו אינה נאמנה לזוגיותם. וכתוצאת לוואי מאכזבתו הקשה, פיתח המלך מיאוס במין הנשי כולו. המשמעות בפועל הייתה, הוראה על הוצאת אשתו להורג, כאשר במקביל הורה לוויזיר (שר הבכיר), למצוא לו כלה חדשה בכל לילה. כשפועל בכל בוקר, לאחר שאנס את כלתו, הוציאה להורג באכזריות.

לאחר זמן־מה, כשכל נשות הממלכה חיות בפחד נוראי, החליטה בתו של הוויזיר שחרזדה, בצעד של תעוזה בלתי רגילה (למרות שלא הייתה חייבת, כאשר היתה בתו של הוויזיר ובניגוד להפצרותיו), להתחתן עם המלך, וזאת על מנת לנסות ולהביא לקיצה את המציאות האימתנית שהשתררה בממלכה. בלילה הראשון, החלה לספר למלך סיפור שפתיים נפלא עד למאוד; אולם הסיפור לא הסתיים ובאור הבוקר בחרה היא לשתוק ולהשאיר את המלך בדריכות ובמתח לשמיעת המשכו של הסיפור. בעקבות זאת, הבטיח המלך שלא להוציאה להורג, לפחות עד שתוכל

102. המאה ה-9 לערך

103. כך לדעת החוקר המלומד מייקל יאן דה הוחה (אוריינטליסט הולנדי 1836-1907).

104. אסתר ו' א'. בהקשר זה של הסיפורים וקריאתם המתרחשים בלילה, מן הראוי לציין את מחקרו של הברון הגרמני פון האמר־פורגשטאל, שהיה מזרחן ופילולוג (1774-1856). הוא שרטט פרופיל טיפוסי לדמותם אנשים מסוימים, שהיו Confabulatores nocturni כלומר: מספרי סיפורים בלילה. הוא ציטט גם טקסט פרסי עתיק, הקובע שהאיש הראשון ששמע סיפורים אלה משאסף אליו את המספרים בלילה, על־מנת להקל על נדודי־שנתו, היה אלכסנדר הגדול (מוקדון). כאן יש להעיר שמקצוע המספר־בלילה היה נפוץ בקהיר עד מחצית המאה ה-19, ופעלו בה כחמישים מְסַפְּרִים שהשתמשו תכופות באוצר הסיפורים של אלף לילה ולילה..

לסיים את הסיפור באוזניו בלילה שלמחרת. אך בלילה הבא, לאחר שסיימה את הסיפור הראשון, החלה לגולל באוזנו סיפור נוסף, וכך הלאה, במשך אלף לילה ועוד לילה. לאחר 1001 לילות, כשהיא כבר אם לשלושה מילדי המלך, השתכנע המלך והתרצה לחדול ממנהגו ולא להרוג את שחרזדה רעייתו.

הרעיון מצמרר בדמיונו. האופן שבו בכוחו של הסיפור הנמשך לאין קץ¹⁰⁵, מצליחה בתו של הוויזר ליצור את התקווה לחייה. לגאול את עצמה מאותו זמן חיים קצר ותחום, שהמלך שאהריאר מעניק לבנות זוגו, ומתוך כך להביא לכלל פיוסו המלא שלך המלך ושככת כעסו. וכמה הדברים יכולים להיכנס ככפתור ופרח בל' הכתוב האמור במגילת אסתר¹⁰⁶; 'וּבְבֹאָהּ לְפָנַי הַמֶּלֶךְ אָמַר עַם־הַסֵּפֶר יָשׁוּב מִחֲשֻׁבְתּוֹ הִרְעָה אֶשְׁר־חֲשֵׁב'.

105. הרעיון של סיפור שנמשך לאין קץ, נעוץ כבר בשמם של קורפוס הסיפורים; 'אלף לילה ולילה' ובאנגלית: One The Thousands Nights and ולא סתם 'אלף הסיפורים' נראה שתוספת המלה "אחד" למלה אלף, היא בעלת משמעות ויש בה יופי שירי. המלה "אלף" המופיעה בשירים ובנוסחאות מיתיות מייצגת את האינסוף, את הבלתי ניתן לספירה. תוספת של אחד לאלף כמוה כתוספת של אחד לאינסוף, בדומה לביטוי האנגלי "Forever and a day" שמשמעו, פשוט: forever. לאמור: תמיד, ועוד יום אחד אחר כך. כאן אפשר להיזכר בשורה משירו של המשורר היינריך היינה, שנכתב לאישה: "אוהב אותך לנצח וגם אחרי זה". מושג האינסוף אכן נלווה לסיפורי אלף לילה ולילה, המהווים "ספר שאפשר ללכת לאיבוד בתוכו", כדברי הסופר והמשורר חורחה לואיס בורחס, המוסיף לתאר את סיפורים אלו כ"ספר שלא נגמר". והן הן הדברים המתבארים במאמר זה אודות רעיון ה'ספר' בכלל, והספר והאיגרת של 'מגילת אסתר' בפרט.

106. שם, ט' כה'.

לשמחה מה זו עושה? על להיות כמות שהוא וסודו של המשתה בחג הפורים

מבוא: על אפיונה הייחודי של שמחת פורים

כל מי שעיין ולו במעט במקורות העוסקים בחג הפורים, ודאי התוודע למאמר הגמרא במסכת מגילה: "אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע"¹. עם כל התחבטויותיהם של הפוסקים כיצד בדיוק יש לקיים את הציווי הזה, ברור שלשמחת הפורים אופי שונה לחלוטין מכל שמחה אחרת במהלך השנה. ידוע שבכלל מועדי ישראל מצוות השתייה היא רק אמצעי כדי לצאת ידי חובת השמחה, אבל ישנן דרכים נוספות שבהן ניתן להגיע לשמחה, כדברי הגמרא במסכת פסחים: "ושמחת בחגך... רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין. ונשים במאי? תני רב יוסף, בכבל בכגדי צבעונין, בארץ ישראל בכגדי פשתן מגוהצין"². דהיינו, התכלית היא תחושת השמחה, שהיא סובייקטיבית ומשתנה מאדם לאדם, וכך גם הדרכים להגיע אליה. לעומת זאת, אופייה של שמחת הפורים הינו ייחודי, שונה וחרוג מאוד. לא מצאנו במקורות התייחסות למצוות השמחה בחג הפורים במידה רבה כל-כך כמו ההתייחסות לחובת המשתה בפורים. למעשה, הדרך לצאת ידי חובת השמחה בחג הפורים בהכרח עוברת דרך חגיגת המשתה. מעבר לכך, השתייה בפורים איננה רק אמצעי לצאת ידי חובת השמחה, אלא עצם החיוב הוא המשתה.

אם נתבונן מעט ניווכח שמושג המשתה חוזר כמה וכמה פעמים לאורך המגילה כולה. החל מפתחת המגילה, במשתה אחשוורוש, שם הדברים מתחילים לנוע ונוצרים תהליכים שיבשילו בזמן מאוחר הרבה יותר; עובר דרך משתה אסתר הראשון, כאשר הסיטואציה שהגיעה לכלל נקודת השיא של הגזירה הייתה "והמלך והמן ישבו לשתות", וכנגדה מתחילה להבשיל אצל אסתר תוכנית הפעולה באמצעות המשתה השני, "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם", שבו הדברים מתהפכים לחלוטין ושם מתחולל ה"ונהפוך הוא". הרעיון החוזר הזה של המשתה הוא חריג

תמלול מתוך מאמר שנמסר בעיצומו של משתה יום הפורים תשע"ד.

1. מגילה ז, ב.

2. פסחים קט, א.

ביותר. כל בר דעת מבין שבמוטיב המשתה בסיפור המגילה מסתתר 'קשר גורדי' עמוק.

מה יש במשתה הזו? מה הוא מעניק לאדם? איזה מזור, ערך מוסף או תשואה כלשהם, מוצא האדם בחוויית המשתה?

ואכן, החכם מכל אדם כבר נדרש לנושא העמוק הזה במגילת קהלת. למעשה, כל מגילת קהלת מגוללת בפנינו את חווייתו של האדם המתוסכל, או ליתר דיוק – את חווייתו הקיומית של האדם כחוויית תסכול, כעין גזירה סזיפית שנגזרה על ראשו של האדם לחיות, באופן טראגי ובלתי-נמנע, בתחושת חוסר הסיפוק והעדר השלווה, והוא איננו מסוגל להיות מרוצה ממי שהוא, ממה שהוא וממה שהשיג עד כה.

על חוסר האפשרות להגיע לשמחה אמתית ופשוטה – קריאה בסי קהלת

בשורות הבאות ננסה לגעת ולהתבונן במספר נקודות בתחילת הספר הנוקב הזה, זה שללא ספק ניתן להכתירה בתואר 'ספר ההיבול הגדול'.

כבר בפתיחתו של הספר נותן לך קהלת, את הכותרת הגדולה של הספר כולו, הוא זאת באופן חד ורפטיבי:

”הֵבֵל הֵבְלִים אָמַר קְהֵלֶת, הֵבֵל הֵבְלִים הֵכַל הֵבֵל. מַה יִתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ שִׁיעֲמַל תַּחַת הַשָּׁמַיִם?”

דהיינו, האדם לעולם נמצא במצב של עמל ויגיעה, וכל מה שהוא לא ישיג ולאיזה מקום שהוא לא יגיע אליו, לעולם זה לא יספיק לו, לעולם נפשו לא תימלא. שום דבר לא באמת יצליח להביא את האדם לסיפוק, שלווה ושאננות קיומיים. וכך ממשיך קהלת לגולל ולשתף אותנו מניסיונו האישי:

”אֲנִי קְהֵלֶת הָיִיתִי מְלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם. וְנָתַתִּי אֶת לְבִי לְדָרוֹשׁ וּלְתוֹר בְּחֻכְמָה עַל כָּל אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם הוּא עֲנִין רַע נִתַּן אֱלֹהִים לְבְנֵי הָאָדָם לְעֲנוֹת בּוֹ. רָאִיתִי אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה הֵכַל הֵבֵל וְרַעוֹת רּוּחַ. מְעֻזָּה לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנֹת.”

פירושו של המילים "חסרון לא יוכל להימנות" הוא שלעולם חי האדם במצב

של חיסרון כשאין בידיו שום אפשרות להשלים ולמלא את אותו 'ואקום' שבו הוא חי, אותו רצון להשלים ולהשיג-לכבוש. לא משנה להיכן יגיע האדם, לעולם הוא ייוותר בתנועה הסיזיפית (וכפי שמיטיב אלבר קאמי לתאר – האדם יגלגל את האבן אל ראש ההר, ובו ברגע שתגיע האבן לקודקודו של ההר היא מיד תתגלגל שוב כלפי מטה, וחוזר חלילה). הלאה, נמשיך בקריאתנו בתיאורו זה של קהלת:

”דְּבַרְתִּי אֲנִי עִם לְבִי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חֲכָמָה עַל כָּל אֲשֶׁר הָיָה לְפָנַי עַל יְרוּשָׁלַם וְלְבִי רָאָה הַרְבֵּה חֲכָמָה וְדַעַת. וְאֶתְּנֶה לְבִי לְדַעַת חֲכָמָה וְדַעַת הוֹלָלוֹת וְשִׁכְלוֹת יְדַעְתִּי שֶׁגַם זֶה הוּא רַעֲיוֹן רוּחַ. כִּי בִרְבַח חֲכָמָה רַב כְּעֵס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מְכָאוֹב.”

לפי "פשוטו של מקרא", קהלת מתאר כאן מצב שבו שאפילו החכמה לא מצליחה לספק אותו. אך לטעמי (שאני מאמין שהוא הוא פשטו הנכון של המקרא) קהלת בא כאן להצביע על סיבת העדר הסיפוק. מהי הסיבה לכך שאני נמצא במצב הטראגי הזה שבו שום דבר לא מספק אותי, ומה שאני לא אעשה וכמה הישגים ברוח ובחומר כאחד שאני לא אגיע אליהם, לעולם לא אחוש באמת תחושת סיפוק, אלא אשאר מתוסכל ומאוכזב עד יומי האחרון? "כי ברב חכמה רב כעס ויוסף דעת יוסף מכאוב". זהו משפט־המפתח לתסכול הגדול של קהלת ודרכו אנו יכולים להתוודע אל שורשיו של אותו תסכול, החכמה לא רק שאינה מספקת, אלא היא בעצמה המקור של הדכדוך ונמיכות הרוח.

אותו קהלת, שחי חיי תפנוקים כל ימיו (ובוודאי מהיום שבו הוא עלה לגדולה מונרכית והפך למלך, שום דבר לא חסר לו), שהגיע למעמד כה רם ונישא, שנושא על גבו את ההישגיות האולטימטיבית, שקשה לדמיין הישגיות שלמה ואידאלית כמוה – מהו הדבר שיכול לגרום לו לתסכול כה גדול?

ובכן, "כי ברב חכמה רב כעס ויוסף דעת יוסף מכאוב". המילה "כעס" כאן לא מתפרשת כמובנה הפשוט, אלא כתסכול. שלמה המלך בעצם מגלה לנו עד כמה הוא תפוס ולכוד בגורלה של הדעת. הוא לעולם חי ברפלקסיה. שלמה המלך הוא האדם המגורש, והלך־הרוח שהוא מתאר מזכיר את נפילתו של אדם הראשון בחטא עץ הדעת: מחד, הוא חי חיי גן עדן, חיים מלאים ודחוסים בעונג ובכל טוב עד שקשה להעלותם על הדעת, אבל מאידך, הוא תפוס עמוק בתוך עץ הדעת. לעולם הוא לא מצליח להיות חלק בלתי נפרד מכל הטוב והעונג הזה, לתרגם את כל העושר הזה לאושר, להפוך את כל הטוב הזה ל"עץ החיים", לנקודת המוצא של הווייתו, העוגן המרכזי של הווייתו. במקום "ועץ החיים בתוך הגן" בסיפורו של חטא אדם הראשון, הרי שמה ששוכן בתוך גנו של שלמה המלך איננו עץ החיים, אלא עץ הדעת, שהוא

הגוזר עליו את ההתניה המובנית ואת הפער הבלתי־ניתן־לגישור שמפרידים בינו לבין תחושת הטוב הקיומי.

וכעת נגדיר את חיפושיו הקיומי של שלמה המלך בניסוח חדש, שסביבו יתמקד עיקר חידושנו במאמר הזה: שלמה המלך תר אחר ההיות כמות שהוא. הוא לא מחפש את ההיות כפי שהוא נחוה על ידינו, באמצעות הכלים האנליטיים שלנו, כלי הבחינה הביקורתיים והשיפוטיים שלנו. הוא שואף אל ההיות כמות שהוא. זהו מקור כל געגועיו, זהו המקום שאליו מתנקזים כל כיסופיו, זהו המושג שהוא מזהה כעוגן האולטימטיבי של האושר. ומה שמפריד וחוצץ בינו לבין אותו היות כמות שהוא זוהי עובדת היותו תפוס ב"עץ הדעת" (אן, כפי שהוא מכנה אותו, "ברב חכמה רב נעם ויוסיף דעת יוסיף מכאוב") – דהיינו אותה שיפוטיות שכלית־ביקורתית־חוצצת.

אך קהלת אינו מתייאש ונמנע מלהרים ידיים. הוא ממשיך לתור אחר מושא כיסופיו, וכפי שהוא מתאר בתחילת פרק ב של הספר. וכך הוא פותח ואומר:

"אִמְרָתִי אֲנִי בְּלִבִּי לָכֵּה נָא אֲנַסְכָּה בְּשִׂמְחָה וְרֵאָה בְּטוֹב – וְהִנֵּה גַם הוּא הֶבֶל. לְשִׁחּוֹק אִמְרָתִי מֵהוֹלֵל, וְלְשִׂמְחָה מֵה עֹשֶׂה. תִּרְתִּי בְּלִבִּי לְמִשׁוֹךְ בֵּינָן אֶת בְּשָׂרִי, וְלִבִּי נִהְגַּ בְּחִכְמָה וְלֵאחֹז בְּסִכְלוֹת, עַד אֲשֶׁר אֶרְאֶה אִי זֶה טוֹב לְבָנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַחַת הַשָּׁמַיִם מִסֵּפֶר יְמֵי חַיֵּיהֶם."

מה שקהלת אומר לנו כאן, הוא: האמינו לי, נתתי הזדמנות אמפירית אמתית לשמחה ולשחוק, ואף על פי כן, נוכחת לדעת שגם השמחה היא הבל. לרגע היה נדמה לקהלת שאם הוא יאמץ את אורח החיים הניהיליסטי הזה, את ההדוניזם האולטימטיבי, יתמסר אל מודל חיים של דיוניסוס טהורה, הוא יצליח לאחוז ולהתחבר אל ההיות באופן בלתי אמצעי ובלתי מבוקר – וזאת באמצעות "משתה היין", או בלשונו: "אמרתי אני בלבי לכה נא אנסכה בשמחה וראה בטוב" – כך הוא אֶרְאֶז יגיע אל ההיות כמות שהוא, משאת נפשו. וכפי שמפרש רש"י: "אמרתי אני בלבי, הואיל וכן הוא, אחדל לי מן החכמה ואתעסק במשתה תמיד" (וכלשונו של ספר משלי "וטוב לב משתה תמיד"). דהיינו, קהלת מנסה למעשה לברוח מן החכמה, למצוא מקלט מפניה הרפלקטיביים – אבל הוא לא מצליח, משום שהחכמה בהופעתה הרפלקטיבית, רודפת אחריו, אין לו הימנה מנוס, כך שממילא הוא נשאר לעולם במקום שבו הוא בוחן את עצמו מנקודת מוצא חיצונית, מה שממילא שוב גורם לו לראות את חייו ככל כך נעדרים פשר ומשמעות.

אומר קהלת: "אמרתי בלבי, לכה נא אנסכה בשמחה וראה בטוב – והנה גם הוא הבל". ומדוע? משום ש"לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה". השחוק

נראה לשלמה כהוללות – הוא אינו מבין את פשרו, תשואתו ותועלתו. הווה אומר: עצם המצב התודעתי שבו הוא בוחן את השחוק, גורם שבו ברגע הוא גזר עליה על החוויה הבלתי-אמצעית הזו. בו ברגע השחוק הופך להיות הוללות, ומגיעה התהייה הגדולה, "לשמחה מה זו עושה?".

ובינו זאת, סימן השאלה שקהלת מציב פנינו, אינה בשאלה האם ניתן או לא, להגיע לחוויה של שמחה וסיפוק באמצעות משתה היין, השחוק והשמחה או משיכת היין את הבשר. הוא שואל כאן שאלה הרבה יותר נוקבת, עמוקה ושורשית: "לשמחה מה זו עושה?", דהיינו, איזה סיפוק נותן הסיפוק? זהו מעין אוקסימורון מעגלי מובנה; איזו שמחה נותנת השמחה? השמחה נותנת שמחה! השאלה הזו בהכרח מעקרת מן היסוד את האפשרות לשמחה. כאן, בנקודה שבה ההיות לא מסוגל להיות כמות שהוא, נמצאת תמצית הטרגדיה של קהלת. כאשר הוא שואל "לשמחה מה זו עושה", הוא בהכרח אומר שלעולם הוא יישאר מחוץ לגבולותיה של השמחה, שהשמחה לא באמת מסוגלת לשאוב אותו ולהפוך אותו לחלק בלתי נפרד מהחוויה ההרמונית של השמחה והסיפוק; משום שאם הוא אכן הוא מצליח לחוות את אותה חוויה באופן בלתי אמצעי ומותנה, הוא לא היה תוהה ושואל מהי תועלתה של השמחה.

על מצבו האדם לאחר גירושו, ובהתמודדות של העם היהודי במלחמת עמלק

רבות דובר כאן בשיעור בשנים האחרונות, על כך כי מאז גירוש האדם הראשון מגן עדן נגזר על האנושות להישאר מחוץ לְהִיּוֹת, ושכאופן חד-משמעי אין לאדם אפשרות לחוות את ההיות כמות שהוא, להתמזג בו ולהיות חלק מהשלמות ההרמונית שלו, זאת משום שהאנושות תפוסה ולכודה בעץ הדעת. הדרך היחידה המאפשרת לאדם, ולו במידה מסוימת, לגעת מחדש בחוויית ההיות הפרה-גירושית ולהזדקק אליה מחדש, היא באמצעות הרעיון שמכונה "חויית הברית". מהותה של חויית הברית היא האופן שבו האדם מתכוונן מעבר לעצמו, נפגש בחויית המפגש, ולעולם נגזר עליו להיות משתוקק אל המפגש – בין אם הוא בסוד מפגש הכרובים, המפגש האוניברסלי, ובין אם הוא בזעיר אנפין בסוד "והאדם ידע את חוה אשתו"⁵.

העם היהודי יוצא ממצרים. הוא וכל מציאות סביבתו עוברים חוויה מטלטלת

5. אור־אז המשמעות היא שהאדם איננו מסוגל להיות נמצא, אך מסוגל להיות נוכח. כלומר, הוא מסוגל להיות נמצא, אבל בחוויית ההימצאות שלו אין שום פשר כמות שהוא, אלא אך ורק בחוויית הנוכחות שלו, וזאת באמצעות ההתראות הבלתי-אמצעית, המפגש פנים אל פנים. וממילא לעולם הוא נמצא במצב שהוא "מתכוונן אל...", "הולך אל קדם, ותר אחר גן העדן האבוד של האהבה הנעלמת.

ועצומה. כל יציאת מצרים כולה היא הרגעים המכוונים של ההתכווננות, של ההליכה-לקראת. המצב הזה, שבו האדם בהכרח מנותק מן 'ההיות כמות שהוא', הוא מצב שנקרא 'בדרך'. כאשר האדם נמצא בדרך הוא לעולם נמצא מהכא להתם, ללא שום תכלית בדרך כשלעצמה. היא לעולם אינסטרומנטלית (אמצעית) לעומת התכלית. וכידוע שאת אותו מרחב-זמן שבין יציאת מצרים לבין מתן תורה הפכה התורה למרחב שכולו אומר התכווננות ודרך (וזהו למעשה האבטיפוס של הדרך).

והנה, בנקודת הזמן הזו דייקא, נכנס עמלק, שעל מלחמתו נאמר: "אֲשֶׁר קָרָה בְּדָרוֹ, וַיִּזְנֵב בָּהּ כָּל הַנְּחָשָׁלִים אַחֲרֶיהָ, וְאַתָּה עָיַף וַיִּגַע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים", דהיינו חוסר האפשרות להיות במצב של התכווננות וחוסר תשומת הלב לכך שנמצאים כעת בדרך, על כל המשתמע. כל ההתרחשות של "וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מִשֶּׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עַמְלֵק" תלויה, בסופו של דבר, בשאלה עד כמה ישנה אפשרות להתכווננות; אבל, כידוע, "כל זמן שזרעו של עמלק בעולם, לא השם, ולא הכיסא שלם", ומחייתו של עמלק יכולה להיעשות רק כאשר "וְהָיָה בְּהֵנִיחַ ה' אֱלֹהֵיהָ לָהּ מִכָּל אִיבֵיהָ מִסְבִּיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיהָ נָתַן לָהּ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ, תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח",⁶ כפי שמפורש ברמב"ם.⁷ דהיינו, כל עוד אין את האפשרות להתמזג אל ההיות כמות שהוא, כל עוד ההיות כמות שהוא לא בא לידי התכווננות מלאה – שזהו המצב האולטימטיבי, השלם והאוטופי שאליו האדם שואף – עדיין, לצערנו, עמלק יזנב.

האפשרות לגבור על עמלק תלויה בשני אלמנטים המשתלשלים זה מתוך זה: א) באמצעות התודעה. הוי אומר, הזיכרון: אבל כשאנו עוסקים בזיכרון בהקשר זה, אנו לא מדברים על סתם זכירה נוסטלגית של משהו שנחרט במוחי, אלא על ידיעת העבר כמשהו הווה ומוחשי, אשר היא זו שגם מעניק לי את האפשרות להתכווננות ברורה, מדויקת וצלולה מאוד אל עבר העתיד; ומצוות הזיכרון הזו, כמעט ואין לה אח ורע. כך אנו מצווים ללכת לקראת אותו מקום אולטימטיבי של: "והיה כי יניח... תמחה את זכר עמלק". (ב) באמצעות ההגעה השלמה והמלאה אל ההיות כמות שהוא: זוהי כבר המחיה בפועל ומניעת האפשרות של הזינוב וההזדנבות. כל זמן שההיות כמות שהוא רחוק, עדיין יהיה עמלק, ועדיין תירדש ההתכווננות המיוחדת כנגד ההזדנבות שלו.

6. דברים כה' יח'

7. מדרש תנחומא כי תצא יא.

8. שם, כה, יט.

9. פ"א מהל' מלכים ומלחמותיהם, הל' א' וב'

על מעמד הר סיני והאבחנה בין הלוחות הראשונות לשניות

אחד המשפטים הידועים בהגדה של פסח הוא: "אילו הביאנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה – דיינו". כלומר: הר סיני כולו אומר התכווננות, כולו אומר הנכחה לעומת הגילוי. מבחינה פילוסופית, אין שום אפשרות שהמצב הזה, של העמידה-לעומת, ייעשה מרצון – משום שאם הוא נעשה וולונטרית מרצון, כי אזי הוא בסך הכול עוד חווייה. דיינו, גם הוא כן נעשה מרצון, הרי שזהו רצון כפוי. אבל, באופן מפתיע, במעמד הר סיני אכן ישנה התכווננות מלאה בהיות. כך משמע ממסכת עבודה זרה¹⁰, שמתארת לנו את החירות מן המוות של מעמד הר סיני (או ב' הגמ' שם יפסקה זוהמתין) – אם אין תודעת מוות הרי שהמציאות היא כמות שהיא, היא איננה לעומת, אין שום דבר מעבר אליה, כך שהאדם נתון למעשה במציאות של חיים סטטיים נצחיים. וזהו למעשה האפשרות לחיות את האתיקה כמות שהיא מתוך החיים עצמם. וכפי שכתוב במתן תורה, "וַיְהִי־לְחַת־מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הַמָּה¹¹". האתיקה הזו, שמקבלים במעמד הר סיני, היא חלק מובנה מהווייתם של החיים, וזהו – מכאן אין לאן ללכת. זו המציאות, והאדם הוא חלק אינהרנטי לחלוטין ממנה; או לחילופין, אותו גילוי של המציאות הוא חלק אינהרנטי לחלוטין מההווייה של האדם.

זהו פשרו של הדימוי המצוי בדברי חכמים¹² ע"כ שבמעמד הר סיני, הקב"ה כפה עלינו הר כגיגית. כאשר כופים גיגית על נמלה, הרי שחללה של הגיגית הופך להיות חלל סך כל הווייתה של אותה נמלה, ומעתה ואילך אין בלתו¹³. כך בכפיית הר כגיגית עלינו, נוצרה למעשה מן בועה הווייתית הרמטית שכזו, שבו כל האירוע הזה, כל ההתרחשות הזו – הוא ואין בלתו הפך לחלל הווייתם. זאת מציאותם הטוטאלית. אבל בינו זאת, כאשר ההר נכפה עליהם, המשמעות היא שקבלת התורה שלהם מחויבת מיניה וביה, מתוך תוקף חלל הווייתם. כך שממילא לא יכולה להתקיים בו אלמנט ספונטני של בחירה חופשית.

כך שאם זו היא ההווייה המוחשית ואין בלתה, נוכחותו של משה הופכת להיות קריטית שבעתיים. הצורך בממשות לעומתם שתנציח את הנוכחות הזאת, לא תותיר אותם אבודים בתוך חלל הווייתי שאין להם מושג לגביו, או במילים אחרות, אבודים בתוך הבחירה החופשית – הכה בלתי מוכרת, שלהם, וכך נוצר חטא העגל. כלומר,

10. כב' ע"ב

11. שמות לב' טז'

12. שבת פח' ע"א

13. דובר בפעמים אחרות על כך שכל הסיפור של "והר סיני עשן כולו" הוא בעצם המונותאיזם המוחלט, ה"אנכי" המוחלט של ה"אנא נפשי כתבית יהבית", שהופך להיות לחלוטין חלק מההיות הפיזיקאלי כשההר נכפה עליהם כגיגית.

הצורך להתכוונן לעומת משהו שהוא מובנה בתוך הווייתם. במצבם ההוא, תחושת המצוקה הקיומית הובילה אותם כמעט בהכרח, ליצור משהו שיאפשר להם לקיים את המנגנון של ההתכווננות המתמדת הזו (וכפי שגם דובר בארוכה).

וכאן נכנסים כנגזרת לוואי, אותם "לוחות שניות", אלו שעליהם נאמר במדרש¹⁴: "שברתם נעשה, עשיתם לפני עגל, היזהרו בנשמע.. הוי שמעו דבר ה'". הלוחות השניות תובעות את ההתכווננות של האדם, את הבאת הדברים אליו, אל שמיעתו המסוימת שלו, את אופן תפיסתו והבנתו את הדברים. זאת הסיבה מדוע הלוחות השניות גם ניתנו באופן כביכול מובנית בהם אלמנט של שכחה מתמדת, כפי שמפורש בחז"ל¹⁵ אודות ההבדל בהקשר הזה, שבין לוחות ראשונות לשניות. פירושה של השכחה הזו הוא שהטקסט איננו שלם, אלא הוא זקוק לקריאה מתמדת ולהנכחה מחודשת בכל פעם.

(ובהמשך למדובר לאחרונה על הקשר העמוק שבין יג' מידות הרחמים לבין יג' המידות שהתורה נדרשת בהן, כאשר יג' המידות שהתורה נדרשת בהן מעידות מיניה וביה על כך שהטקסט איננו שלם, ועל כך ששלמותו נגזרת מההתכווננות של היחיד, כאשר יום הכיפורים, כיום המחילה והסליחה מחד, וכיום שבו ניתנו לוחות שניות מאידך, הוא היום שבו מתקיימת ההשקה המחודשת בין יג' מידות של רחמים ליג' מידות שהתורה נדרשת בהם. ואנהמ"ל).

בכתוב האחרון של התורה, שנאמר לאחר פטירתו של משה רבינו, כתוב: "וְלִכְל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלִכְל הַמּוֹרָא הַגְּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מִשֶּׁה לְעֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל"¹⁶. וכך אומר שם רש"י על אתר: "לעיני כל ישראל", שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר 'ואשברם לעיניכם', והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר 'אשר שברת' – 'יישר כחך ששברת'. ישנו כאן עניין נפלא מאוד לטעמי: למעשה, התורה מסתיימת בשבירת הלוחות. הווה אומר: שבירת הלוחות מעידה על כך שאמנם התורה שבכתב מסתיימת ב"עיני כל ישראל" – אבל אותן עיניים נתונות בתורה והן אלו שהופכות אותה לטקסט אינסופי, טקסט שאיננו נגמר. זהו שבחו הגדול של משה – בכך שהוא שבר את הלוחות הוא אפשר לתורה שלא להסתיים לעולם, הפך אותה לסוג של 'הווה מתמשך', וכל' התרגום עה"פ בדברים¹⁷ 'קול רב ולא פסיק'. זאת הסיבה מדוע התורה מציינת את העובדה הספציפית הזו בסיומה, משום שדווקא שבירת הלוחות בעצם מעידה על כך

14. מד"ר שמות, פר' כז' ט'

15. עירובין עד' ע"א

16. דברים לד' יב'

17. ה' יט'

שאינן סיוס לתורה, שהיא הולכת ומתמשכת, חיה ומפעמת בהוויית האומה היהודית עד עצם היום הזה¹⁸.

ואם נחזור לענייננו, אותה תובענות להתכוונות מופיעה דווקא בהיעלמותו של משה. כל בר־דעת מבין שזהו בדיוק המקרה שהעם היהודי היה חרד מפניו רגע לפני מעשה העגל – מותו האפשרי של משה רבינו; והתשובה שהם מצאו להיעדרותו הייתה בדמות הממשות המטריאליסטית של העגל. אך הסובלימציה (איזון, ניתוב) של התשובה הזו, התשובה האלטרנטיבית, היא הלוחות במתכונתם החדשה, זו הדרושת עיון והעמקה של הסובייקט. כך כביכול משתחרר העם היהודי מהתלות בממשות, מאותו מרחב תחום של 'הר כגיגית', ומוצא גאולה בממד המופשט של יכולת ההמשגה האנליטית (עניינה של התורה שבעל פה).

על מעמדו הייחודי של משה רבינו כפרסונה בלוחות השניות

הגמרא¹⁹ מספרת לנו, כי כאשר המן הרשע הפיל פור ונפל לו על חודש אדר, הוא שמח שמחה גדולה, משום שזהו "החודש שמת בו משה". דהיינו, זהו החודש שבו העם היהודי אבוד, כי זו בדיוק הייתה החוויה של רגע לפני חטא העגל, כאשר משה רבינו בושש מלדרת אליהם ממרום ההר – תחושת אובדן מוחלטת. למעשה, במובן מסוים, המן הופך את עצמו לעגל. הוא התחליף של הממשות שהעם היהודי מאבד בתקופת גלותו. מנקודת השקפתו של המן, המצב הקיומי של העם היהודי כשהוא נתון באובדן ממשות, נושא בחובו נחיתות קיומית מובנית, כזו המאפשרת לו לנצל בצורה הציניית והמחרידה ביותר.

ובהמשך לאמור לעיל, התורה שבכתב במתכונתה העדכנית של הלוחות השניות תובעת התכוונות, את התמסרותו של היחיד, להפוך אותה לתורה חיה, נושמת ובוועטת. זו אמנם תורה שבכתב, אבל היא איננה תורה מוכתבת או מכתיבה. היא מכתיבה אך ורק דרך ההפיכה שלה למשהו חי, שמסוגל להגיע לכריתת ברית. כאן בהקשר זה נכנס מופיע משה כמי שמשמש כצינור האנושי להעברת והבהרת הדברים. וכפי שביארנו בארוכה במק"א, אודות האופן שבו משה הופך להיות מרכזי שבעתיים לאחר שבירת הלוחות. משה רבינו הוא זה המייצג את האלמנט האישי/אינטימי שאוצר בחובו את הגילוי, זאת הסיבה מדוע עם המחילה לעם היהודי לאחר עשיית העגל, מבקש משה רבינו מאת האלוהים: 'הראיני נא את כבודך'. כי כך

18. יתרה מכך: חז"ל מספרים לנו שביום פטירתו של משה נשתכחו שלושת אלפים הלכות שהתחדשו לאחר מכן, בתקופתו של עתניאל בן קנז – זוהי מהותו של המושג "תורה שבעל פה".

19. מגילה יג' ע"ב

באמצעות הגילוי האישי-הבלתי אמצעי, חוזר ומתממש הגילוי המיוחד של סיני. וכאמור, זהו עניין עמוק הדורש הרחבה בפנ"ע.

וכפי המתבאר בסוגיה שם במס' מגילה, מכאן גם נבעה טעותו של המן. כי אמנם הוא אכן זיהה את חודש זה, כחודש של תורפה, בכך שמשה רבינו הלך בו לעולמו, אך מה שהוא לא ידע, כי משה רבינו גם נולד בו. הוי אומר, הופיע בו כיצור אנושי, ילוד אישה. וכמאמר הגמ' במס' חולין²⁰ 'משה מן התורה מנין? בשגם הוא בשר' וכפי שפירש שם רש"י על אתר: 'משה מן הנולדים וכן ימיו'. וכמה נפלא כי דווקא מאמר זה המתייחס למשה רבינו, מטרים את מאמרי ההמשך שם, אודות 'אסתר מן התורה מנין', ו'מרדכי מן התורה מנין' וכו'. וגם כאן אני מקצר ומדבר ברמיזה רעיונית.

כך גם יש ללמוד את סוגיית הגמ' במס' גיטין²¹ המשרטטת בפנינו את האופן שבו התורה שבעל פה למעשה יצוקה כמובנית בתורה שבכתב. וכל' של רש"י שם: "רוב בכתב – רוב התורה תלויה במדרש שכתובה למידרש בכלל ופרט וגזירה שוה ושאר מדות שהתורה נדרשת בהן: ומיעוטה על פה – שאין רמז ללמוד לה בתורה אלא למשה נאמר על פה". שוב מופיע כאן משה, כמי שנוכחותו האישית, כמו מפיתה את החיים והמשמעות האישית בתוך הטקסט החלוט והקבוע. זאת גם הסיבה מדוע בהמשך הסוגיה שם מאירה הגמ' את ל' הכתוב בספר הושע²²: "אֶכְתָּב לּוֹ רְבִי תּוֹרָתִי כְּמוֹ זֶר נֶחְשְׁבוּ". על הפסוק הזה, אומרים חז"ל: "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בעבור דברים שבעל פה".

לדרכנו, פירושו הפשוט של הפסוק הוא: אין שום אפשרות אל היות כמות שהוא. זוהי בדיוק החוויה של קהלת בתהייתו "לשמחה מה זו עושה?" – תחושת הזרות והניכור. כ"א ודאי מכיר את התחושה הזו. אדם יכול להגיע לאירוע שבו התזמורת יכולה להיות מצוינת, הזמר נהדר, היין משובח והאוכל לעילא ולעילא – ועדיין אין לו שום טעם ופשר בשמחה הזו. "כמו זר נחשבו".

תחושת השייכות נגזרת מתוך האפשרות של האדם ליצור קשר, ליצור התקשרות. הרי באופן פשוט אין לאדם את האפשרות להפוך את התורה לחלק מההיות הבריתית-הנוכח-הלעומתי שלו. כך שהדרך היחידה להפוך את התורה לחלק אינהרנטי מן ההיות, הווה אומר: לגאול את האדם מתחושת הזרות והברידות המובנית הזו, היא בהכרח באמצעות ההצטרפות האישית, החיה,

20. קלט' ע"ב

21. ס' ע"ב

22. ח' יב'

הנושמת והפעילה שלו על גבי הטקסט (שהיא, כאמור, בסוד יג' המידות שהתורה נדרשת בהן).

על מצבו של העם היהודי בתקופת מלכות אחשוורוש

כעת נחזור לעסוק במגילת אסתר: מצבו של העם היהודי בתקופת המגילה, התאפיין במצוקה קיצונית הקשורה למצבו "בדרך", היינו, בשום מקום משל עצמו. הממשות הקיומית הארצישראלית, הייתה ממנו והלאה, וסימני שאלה נוקבים ריחפו מעל עתידו הלאומי. זהו מצוקה המזכירה את מצבו של העם היהודי באותם רגעים בשלהי ארבעים היום שלאחר מעמד הר סיני, שבהם שמשה בושש מלהגיע ולשוב אליהם.

(אגב, אם נקפוץ לרגע כמה מאות שנים קדימה, אל הגלות השנייה, גלות אדום, אותה גלות שאנחנו עדיין נמצאים בה, לצערנו וכלשון חכמים "אכתי עבדי דאחשוורוש אנן"²³), הרי שבה העם היהודי ידע היטב לרתום את מצב ה"בדרך" הזה להתכוונות שאין למעלה הימנה, כזו היצוקה על אדני ההתמסרות האישית בהיכלה של בית המדרש. כל התורה שבעל פה צמחה והתעצבה מתוך הריק הזה, מאותו "במחשכים הושיבני" זה תלמודה של בבל". עם ישראל הופך את החושך הזה לאור גדול של הווית ברית. אור גדול של "תלמודה של בבל"²⁴).

אבל התכונה הזו לא הייתה תקפה בגלות הראשונה, במגילת אסתר. שם לא היה כיוון, והעם היהודי מתחיל לשקוע אל תוך "היות כמות שהוא" שאין יותר חסר-כיוון הימנו. הוא פתאום כבר לא מרגיש "כמו זר נחשבו", אותה התניה טבעית האמורה להתקיים בינו להבין ההוויה הנוכרית. וכמה אוי ואבוי שהוא כבר חדל מלהרגיש כך – זאת משום שהוא שוקע ב"משתה היין". כי זאת בדיוק טיבה של חוויית משתה היין: היא משכחת מהאדם את האתמול, את המחר, את הרגע שלפני המשתה ואת הרגע שאחרי, את מה שמימינו של האדם ואת מה שמשמאלו, והוא שוקע – ואין דבר יותר מסוכן מהשקיעה הזו, מהעדר-הכיוון הזה. כי אין דבר שסותר יותר בטיבו את DNA של העם היהודי, שלעולם נמצא בתנועה של התפתחות, ביקורת ובחינה עצמית, וממילא גם התחדשות מתמדת.

כאן מתחילה להתפתח הטרגדיה, המגיעה לשיאה במשפט שאומר המן: "יִשְׁנֹוּ עִם אֶחָד מִפְּזָר וּמִפְּרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכָל מְדִינֹת מְלְכוּתָהּ, וְדָתֵיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם, וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים, וְלִמְלֶכֶךְ אֵין שׁוֹה לְהַנִּיחָם"²⁵. אמירתו של המן היא כי: יש כאן

23. מגילה יד' ע"א

24. ראה סנהדרין כד' ע"א

25. מגילת אסתר, ג' ח'

עם מפורד, כך שבני העם הזה אינם מצטרפים לשום דבר, אפילו לא לעצמם, הם נעדרי כל אפשרות להתכוונן כישות אורגנית-לאומית אחת – ובוודאי שלא לעומת היות שלך, מלכות אחשוורוש, בכך שממילא הם גם אינם צייתנים, אינם יצרניים, ולא יכולה לצמוח מהם שום תשואה.

והנה, רגע לפני שהמן אומר את המשפט הזה, הוא שם את עצמו לאלוה, ומצפה שכולם יתכווננו לעומתו, שהוא יהיה המרכז. ואכן, ליהודים אין בעיה לכרוע ולהשתחוות, הם מקבלים את המן כהיות כמות שהוא, עד כדי ממד פטישיסטי-אלילי ממש. כך הם נכנעים למעשה לאותה ממשות פגאנית, חדלים למעשה לתלות את עיניהם באותה אלוהות מופשטת שהייתה מנת חלקם במקדש, בתקופה הטרומית גלותית.

קווים לדמותו הייחודית של מרדכי היהודי ויחסו אל הממשות הגלותית

אך יוצא דופן בהחלט היה זה איש נונקונפורמיסט אחד, יחיד ומיוחד:

”אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשֵׁן הַבֵּיָרָה וְשֵׁמוֹ מְרֻדְכַי בֶּן יָאִיר בֶּן שְׁמַעִי בֶּן קִישׁ
אִישׁ יְמִינִי. אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם הַגְּלָה אֲשֶׁר הִגְלָתָה עִם יְכָנְיָה
מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל”²⁶.

מרדכי היהודי היה היחיד שהצליח לשמור על ההתכווננות גם במקום הגלותי היותר נמוך. כך הוא נשאר בטהרתו האמונית – תודעתית האותנטית, עובדה שזיכתה אותו בתואר: ”איש יהודי” (זאת אף על פי שבמקורו הוא בכלל משבט בנימין), משום שלא היה מוכן להודות באותה עבודה זרה. וכל’ הגמ’²⁷ כל הכופר בעבודה זרה, נקרא יהודי. אם נרצה, זאת מהותה של היהודיות, בהתכחשותה אל הממשות המצויה כמות שהיא, לשרטט את עולמה האידיאי באמות מידה רעיוניות מופשטות לחלוטין.

ברם, חשוב מאוד לומר, כי ההתכווננות הזו כולה הייתה לחלוטין בהסתר, באופן היותר אזוטרי ובלתי נראה לעין. זאת להוציא מקרה אחד, שהוא גם היה לכאורה הטריגר לכל הטרגדיה – בעובדה המופגנת כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה. ובינו זאת, לא מדובר כאן בדמות חתרנית/אנרכיסטית באופייה, אדרבה, מן המגילה אנו למדים כי היה מרדכי מצוי בשער המלך, וכשהוא באיזשהו אופן אף חלק מאותו מנגנון מלכותי, או אם נרצה, חלק אינהרנטי

26. שם ב' ה'ו'

27. מגילה ג' ע"א

מההיות הגלותי המצוי הזה, אבל הוא בכ"ז בו זמנית, הוא גם שמר על איזושהי צלילות מכוונת ומתכווננת לאורך כל הזמן.

כך שבצעם קרה דבר שהוא אבסורדי לחלוטין: אותו מרדכי בעצמו הוא גם זה שמסר את אסתר, האדם שאולי היה היקר לו ביותר, עמוק אל תוך הליבה של ההיות המקומי שהם נמצאים בו, להיות הגלותי – "כמות שהוא", קליפת זוהמה שאין נכרית הימנה. כך הפכה אסתר להיות ממש חלק מ"קרקע העולם"²⁸ של אותו היות גלותי, בהיבלעות זהותית מוחלטת (כשהיא מתעקשת ע"כ שלא לגלות את זהותה, עמה ומוולדתה). כלומר, מרדכי מתמסר והולך לגמרי עם הזרם הזה, עם אותה תנועה והלך רוח התרבותי. אך בו זמנית הוא גם זה שעליו נאמר: "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה". שם, כאשר הדברים מגיעים לנקודת רתיחה – הכרתית, יקוב הדין את ההר, אין שום אפשרות לבטל את עצמו, ההתכחשות היא גורפת ונחרצת, ואף מעמידה אותו בסכנה קיומית שלל ממש.

אגב, כאנטי תזה של זה לעומת זה, בין ה"לא יכרע ולא ישתחוה" האמור כאן, אל כריעה והשתחויה במקדש לפני ה' ביום הכיפורים, באופן שבו כול הקהל יחד עם הכהנים, נוטל בו חלק. זו ההשתחויה הבאה כסמל של ההתכווננות, של ה"על חטא שחטאנו לפניך", השתחויה מוחלטת, התבלטות טוטאלית הבאה לידי ביטוי בפשוט ידיים ורגליים. אבל בינו זאת, השתחויה זו מתרחשת היא לעומת השם הגדול הנכבד והנורא יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה²⁹. הוי אומר גילוי שהוא על טהרת המופשטות האידיאלית. אבל זה נושא הדורש הרחבה בפנ"ע.

העובדה כי מרדכי "לא יכרע ולא ישתחוה", מביאה המן לבוא ולהגיד לאחשוורוש: תראה, יש פה העדר כיוון. **וַיְבֹזְבוּ בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמַרְדֵּכִי לְבַדּוֹ פִּי הַגִּידוּ לִּי אֵת עִם מַרְדֵּכִי³⁰**. המן מפחד שישנו כאן משהו הרבה יותר עמוק שאותו אקט חתרני/אנרכיסטי של מרדכי, הוא רק קצה הקרחון שלו, כך שהוא עלול להיות איום של ממש עליו. משהו המערער לחלוטין את הקונספציה הזו שלו על קבלת הממשות כמות שהיא, כך שממילא זה דבר שצריך לחסל, ויפה שעה אחת קודם. זה מה שלוקח אותו לבוא אל הלך ולהפציר בפניו לעשות מעשה, ולחסל את האומה היהודית, מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד.

28. ראה סנהדרין עד' ע"ב

29. ל' תפילת סדר העבודה הנאמרת בתפילת המוסף של יום הכיפורים.

30. מגילת אסתר ג' ו'.

על הדו שיח בין מרדכי לאסתר להצלת האומה היהודית

"וּמְרַדְכֵי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה"³¹, כך מתארת בפנינו המגילה, את האופן שבו הוא שמר על צלילות תודעתית. "וַיָּבֹא עַד לְפָנַי שְׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לְבֹא אֶל שְׁעַר הַמֶּלֶךְ בְּלְבוּשׁ שֵׁקֶט"³². בעצם הוא עושה פה את הדבר הכי אנטייתזה, הכי הפכי שיכול להיות: הוא לוקח את המציאות שהיא לכאורה הכי נעדרת-כיוון, הכי "היות כמות שהוא", הכי קרקע עולם, הכי סבילה, והופך אותה לכוח המוביל, לחוד החנית של הצלילות ושל ההתכווננות. כי בדיוק מה שהוא אומר לאסתר, זאת לאחר שהיא חולקת עמו את העובדה כי כבר לא באה אל המלך "זה שלשים יום", וכפי שהיא מגוללת באוזניו של מרדכי: "כָּל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֲצַר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית"³³. אך בתגובה הוא מגיב לה כך:

"אֵל תִּדְמֵי בְּנַפְשֶׁךָ לְהַמְלִיט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל הַיְּהוּדִים. כִּי אִם הִחַרְשׁ תַּחֲרִישִׁי בְּעֵת הַזֹּאת רֹחַ וְהַצְלָה יַעֲמֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית אָבִיךָ תֵּאבְדוּ וְמִי יוֹדֵעַ אִם לָעֵת כְּזֹאת הַגְּעַת לְמַלְכוּת. כִּי אִם הִחַרְשׁ תַּחֲרִישִׁי בְּעֵת הַזֹּאת רֹחַ וְהַצְלָה יַעֲמֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית אָבִיךָ תֵּאבְדוּ וְמִי יוֹדֵעַ אִם לָעֵת כְּזֹאת הַגְּעַת לְמַלְכוּת"³⁴.

הווה אומר: אמנם את נמצאת כעת במקום שאין כמות להיות "היות כמות שהוא", אבל זאת אשליה שאבוי שתפלי בה, ההיות הזה הוא לחלוטין לא כמות שהוא, כאשר מחובתך להבין שישנה כאן התכווננות בתוך התכווננות, הסתרה שבתוך ההסתרה, מטרה פנימית המוכמנת בתוך המציאות הזו של "כמות שהיא" עכשיו, זו שאת נמצאת בה, כמה יכול להיות דווקא נוח ופרקטי בעבור אסתר לשקוע במנעמים ניהיליסטיים של המציאות הזאת "כמות שהוא", זו שכביכול שפר גורלה להיות בה, אבל הא גופא מה שמרדכי אומר לה: "את לא מבינה שההיות הזה, כמות שהוא, הוא בסופו של דבר הכלי האולטימטיבי דווקא להגיע למשהו שהוא מעבר לכאן ועכשיו הזה, לאיזושהי מטרה ותכלית שהיא גדולה ומשמעותית מכולנו יחד"?!. כן דווקא באותו "היות כמות שהוא" ישנה את הכוונה הגבוהה ביותר. "מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות!" ואז היא אומרת לו "צומו

31. שם ד' א'

32. שם ד' ב'

33. שם ד' יא'

34. שם ד' יד' טו'

עלי וכו', בקיצור – תתכווננו! "ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי"³⁵.

כאן אסתר מביעה את נכונותה המוחלטת למסירות נפש, שזו ההתכוונות המוחלטת. אין לאדם שום היות עצמי. זאת אם נרצה, נקודת השיא של ההתכוונות בתוך מצב ה"הסתר אסתיר" של הטרגדיה שהלכה והתרגשה על העם היהודי. מבלי להאריך יותר מדי בהקשר זה, אציין כי הנכונות למסירות הנפש, נושאת בחובה את היסוד הרפלקטיבי הגבוה ביותר. היכולת של האדם להתעלות וללכת ממש במובהק, נגד האינסטינקט הקיומי הכי ראשוני ובסיסי שלו. ההבנה שישנו אידיאל גבוה ומשמעותי לאין ערוך מכול מה שמצוי ונתון לו בכאן ועכשיו. אין פלא א"כ, מדוע בתורתו של האדמו"ר – בעל התניא, נקודת ההתנצצות הזאת, נחשבת כביטוי היותר מובהק ונעלה של היהודיות. או בלשונו: 'אהבה המסותרת'. וע"כ כידוע יש לו אריכות גדולה, בדיוק בעניין הזה של נס ההצלה של פורים, בזכות נכונותם הפלאית של מרדכי ואסתר למסירות נפש³⁶.

על חשתה אסתר והבור שנתה להמן

"ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נכח בית המלך וכו'³⁷. ואז המלך מושיט המלך לאסתר את השרביט והיא נוגעת בראשו, ושוב אנחנו מתוודעים לאופן שבו כל הסיפור כולו עובר דרך ה"היות כמות שהוא". הרי היא יכלה להתחיל לספר למלך עכשיו מה שקרה – אבל לא, היא רוצה משתה יין, או במילים אחרות, היא רוצה בדייקא את אותו "היות כמות שהוא", את ה"תרתית בלבי למשוח ביין את בשרי", "אנסכה בשמחה וראה בטוב". אין דרך לברוח מה"היות כמות שהוא".

כך דווקא באמצעות חגיגת ההיות הזה כמות שהוא, מתחיל להתפתח המהלך. ואז, רגע אחרי המשתה, כשהמן יוצא "שמח וטוב לב", הוא ה"היות כמות שהוא" האולטימטיבי, ומה שמפר לו את ה"היות כמות שהוא" זה מה שמתואר שם בכתובי המגילה:

"ויצא המן ביום ההוא, שמח וטוב לב; וכראות המן את מרדכי בשער המלך, ולא קם ולא יצע ממנו וימלא המן על מרדכי, חמה. ויתאפק המן, ויבוא אל ביתו, וישלח ויבא את אהביו, ואת זרש אשתו. ויספר להם המן את כבוד עשרו, ורב בניו; ואת כל אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו, על-

35. שם ד' טז'

36. ראה תורה אור – מגילת אסתר, עמ' צט'

37. אסתר ה' א'

הַשָּׂרִים וְעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר, הֲמֵן--אֵף לֹא־הִבִּיֵּאָה אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה עִם־
הַמֶּלֶךְ אֶל־הַמִּשְׁתָּה אֲשֶׁר־עָשִׂתָה, כִּי אִם־אוֹתִי; וְגַם־לְמַחֵר אֲנִי קָרוֹא לָהּ,
עִם־הַמֶּלֶךְ. וְכָל־זֶה, אֵינְנו שׂוֹה לִי: בְּכָל־עֵת, אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת־מַרְדֵּכִי
הַיְהוּדִי־יּוֹשֵׁב, בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ.³⁸

מה בעצם קורה כאן? "בכל עת אשר אני רואה את מרדכי יושב בשער המלך".
הווה אומר: יש כאן אחד ויחיד שמפר את ה"היות כמות שהוא" האולטימטיבי.
זאת מן תקיעת סיכה בבלון ההרמטי – דמיוני הזה. כך נופל פה המן בפח
העמוק שאסתר טומנת לו. אסתר עושה לו מה את מה שנקרא 'בור פרה ויחפרהו
ויפל בשחת יפעל'³⁹ – דהיינו, להפיל אותו בדיוק כמה שהוא יצר וכרה לעצמו.
אסתר בעצם הולכת לגמרי עם אותו פורמט של "היות כמות שהוא", היא
מוודאת שהמן הוא היחיד המוזמן למשתה היין עם המלך, כעת זה רק היא
והוא וכמובן המלך. כך היא מצליחה להעניק לו את תחושת/אשליית "היות
כמות שהוא" באופן שאין אולטימטיבי הימנו. אבל כביכול "איכשהו" פתאום
קופץ משום מקום, בין המשתה הראשון למשתה השני שזימנה אסתר. והאחד
הזה, הוא כמובן מרדכי. אם אם נרצה, שני האירועים המשמעותיים, שלא לומר
הדרמטיים, המתחוללים באותה יממה שנמצאת בתווך שבין שני המשתים,
הם: האחד, עשיית העץ גבוה חמישים אמה, והשני, האופן שבו מרדכי פתאום
כאילו משום מקום, עולה בזכרונו של המלך וזוכה למה שהוא זוכה.

אותו העץ שאנו עוסקים בו שעליו נאמר: "יעשו עץ גבוה חמישים אמה", הוא
המבטא יותר מכול את נפילתו הסופית של המן. יש בכך יותר מאשר הסמליות
שאותו העץ שהמן זמם והכין לתלות את מרדכי, הופך להיות העץ שהוא ובניו
נתלו בו. בראיית חכמים⁴⁰ זהו המקור שבו כביכול המן מעוגן בתורה, אך לא
כמקור של טרגדיה ואיום, אך דווקא בהקשר הסופני שלו: "המן מן התורה
מנין? 'המן העץ'", העץ הזה, הוא אותו עץ הדעת טוב ורע, שאדם וחווה נאסרו
באכילתו, והוא זה שחולל את המטמורפוזה ממצב של ההיות כמות שהוא
שהיה רווח בגן עדן, למצב של היות שכולו מודעות והתכווננות. "ותלו אותו
ואת בניו על העץ". הוא נופל בדיוק בעץ הזה. הוא בטוח שהעץ הזה הוא
מקור תקוותו – בכך שעליו הוא יתלה את מי שכביכול ההין לנעוץ את הסיכה
בבלון ההרמטי של ההיות כמות שהוא שלו, אך כאמור, בסופו של דבר, הוא
עצמו נתלה על אותו העץ בדיוק. כך הופכת האכילה מעץ הדעת, להיות מקור
התקווה של העם היהודי, ומקור נפילתו הסופית של המן ומורשתו.

38. שם ה' ט' יג'

39. תהילים ז' טז'

40. חולין קלט' ע"ב

על התמוטטותה של המציאות כמות שהיא של המן

ובינו זאת, כל זאת לא קורה כאירוע מובהק של מודעות, אלא הכול מוכמן בהסתרה שבתוך ההסתרה, באותה 'אסתר' שאמונה על מלאכת המחשבת של הגאולה הפלאית הזאת. וזה לוקח אותנו אל האירוע השני שהתחולל באותה יממה הרת גורל, בין משתה אסתר הראשון לשני.

"בַּלְיָהָהּ הָהוּא נִדְרָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לְהֵבִיא אֶת סֵפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּכָרֵי הַיָּמִים וַיְהִי נִקְרָאִים לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ"⁴¹. מתחת לפני השטח של ההיות השאנן כמות שהוא, מבעבע איזושהו תת־מודע של ההיות הקמאי וההיולי יותר, זה החלום במובנו הפרוידיאני. משהו בהתכווננות פתאום משמיע קול, הדהוד של קול מוסרית עולה וצף באופן לחלוטין בלתי צפוי. ההיות כמות שהוא של "והמלך והמן ישבו לשתות" נסדק, מתערער. כמובן שזה מעורר במידית תסכול, זהו התסכול של קהלת, של תחושה שאין באמת אפשרות לזכות בשלווה המוכמנת בהיות כמות שהוא. בעקבות כך אחשוורוש מבין שאין מנוס אלא לנסות ולנבור פנימה "ויבקש להביא את ספר הזיכרונות", ההתכווננות של מרדכי היהודי, מתחילה לשאת פרי בליבה של ההיות כמות שהוא, ומרדכי זוכה לאלתר ל"ככה יעשה לאיש". הוא מתחיל לקבל פנים וצורה של ההיות כמות שהוא. כאן, תהליך הגאולה כבר מקבל תאוצה וחיים משל עצמו, ומיד לאלתר עוברים אל ההיות כמות שהוא של המן, כאשר בנקודת השיא של משתה היין אסתר קמה ומצביעה על אמן וקוראת לעומתו: "אִישׁ צַר וְאֹיֵב הֶמָּן הָרַע הַזֶּה"⁴² ואז הוא "נָפַל עַל הַמַּטָּה אֲשֶׁר אָסְתֵּר עָלֶיהָ"⁴³ אם נרצה, נופל בפח הזה בדיוק.

וכמה יפה לדרוש בהקשר זה, את לשון הברכה שאנחנו מברכים בסיום קריאת המגילה היא "פור המן נהפך לפורנו". חשוב לומר משהו על סוד עניין הפור. הפור שייך לחלוטין ל"היות כמות שהוא". זהו היות שיכול להיות בשתי פנים – דרך מקרה או דרך גורל. אבל ההבדל ביניהם הוא שלמקרה אין כוונה, בכחי "אשר קרך בדרך", אבל פור כל כולו גורל, זו הכוונה האולטימטיבית, התכליתית, אם נרצה סוג של כוונה קוסמית. אז ה"היות כמות שהוא" יכול להופיע כמקרה, ואז הוא באופן שהוא נעדר כל כוונה או תכלית מאחוריו, או לחילופין כגורל, ואז זה אכן ה"היות כמות שהוא", וזהו – כך צריך להיות, זו המציאות הדטרמיניסטית השלמה, זו הכוונה האולטימטיבית, שאין יותר כוונה הימנה. עכ"פ, הצד השווה שבין שני ההופעות הללו, הוא בכך שבשתיהן נעדר האדם כל יכולת השפעה ונוכחות אקטיבית.

41. אסתר ו' א'.

42. שם ז' ו'.

43. שם ז' ח'.

וכאן בדיוק נופל המן, באותו "היות כמות שהוא", המיוצג כפי שאנו מדברים כאן ב"משתה היין", זה שלכאורה אמור להיות מקור כוחו.

על פשרו של הניצחון, דווקא מתוך אותה קונספציה של 'ההיות כמות שהוא'

אחת מנקודות השיא של הגאולה היא כפי שמופיע במגילה: "ביום ההוא נתן המלך אַחַשְׁוֵרֶשׁ לְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה אֶת בֵּית הַמֶּן צָרַר הַיְהוּדִים"⁴⁴. מה בדיוק הוא נתן להם? את הקוטג' עם הבריכה הצמודה? התשובה היא לטעמי, את ההיות כמות שהוא. הבית מייצג את ההיות השאנן והבטוח, ככזה הוא פלטפורמת ההימצאות האיראית של ההיות כמות שהוא. גם נקודת שיא נוספת באה לאחר מכן בדמות ההכרזה הגדולה שכולנו מכריזים – "וּמֵרְדֵּכִי יֵצֵא מִלְפָּנַי הַמֶּלֶךְ בְּלְבוֹשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת וְחֹר וְעֵטְרַת זָהָב גְּדוּלָּה וְתַכְרִיךְ בּוּץ וְאַרְגָּמָן וְהָעִיר שׁוֹשֵׁן צְהֵלָה וְשִׁמְחָה"⁴⁵ התיאור הכמעט ביזארי הזה של מקסמי הטקסטיל שמרדכי עוטה עליו, זהו הביטוי המוחצן של ה"היות כמות שהוא".

פירושו של "היות כמות שהוא" הוא שמה שנראה זה מה שיש, כי מה שנראה זו הכוונה האולטימטיבית. המימוש המכוון של משתה היין אמור לבוא לידי ביטוי באופן של: "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"⁴⁶. הרעיון הוא, כי כל זמן שאנו עדיין תפוסים בקונספציה רפקלטיבית של "סיבה ומסובב", אנחנו כל הזמן כביכול תוהים בינינו לבין עצמנו, מדוע אנחנו בעצם שמחים? מה גורם לנו להרגיש כ"כ טוב? ואו אז אנו מנסים לייחס אי אלו סיבות, נסיבות וצידוקים. כך אנו מתיישרים השמחות שלנו עד כמה שהם נראים לנו שיש בהן היגיון, שהן ראויות לקנות שביתה בנפשותינו.

בא שלמה המלך ואומר: "אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לֵכָה נָא אֲנַסְכָּה בְּשִׁמְחָה וּרְאָה כְּטוֹב וְהִנֵּה גַם הוּא הֶבֶל לְשִׁחּוֹק אֲמַרְתִּי מְהוֹלָל וְלִשְׁמִחָה מַה זֶה עֲשָׂה"⁴⁷. הסיבה והמסובב, המהלך הלוגי, התבוני, הקוגניטיבי, של 'קרה כך', ובגלל ש"ברוך מרדכי וארור המן" לכן אני שמח – שמחה כזו לעולם לא תוכל לגאול אותנו ממה שנקרא "לשמחה מה זו עושה". לעולם לא נוכל להיות ב"היות כמות שהוא". ה"היות כמות שהוא" לא מתכוונן לשום דבר, זה לא "לפני ה"

44. שם ח' א'

45. אסתר ח' טו'

46. מגילה ז' ע"ב

47. קהלת ב' א' י"ב

של יום הכיפורים, שעניינו עמידה שהיא כולה לעומת, נושאת פניה אל המַעֲבָר הטרנסצנדנטי, אלא עמידה שהיא לחלוטין אל מול עצמה, שם במיצוב התודעתי הזה, אין שום פנים. הפנים כל כולן אומרות התכוונות, הפנים לעולם פונות אל, מכוונות לעומת, או אם נרצה, פונים אל אותו מקום שהוא "לפני ה'" – לפני ולפנים. זה סודם של הפנים, הסוד של ההתכוונות המכוונת של התורה שבעל פה (הקשורה כאמור לעניינם של הלוחות השניות שניתנו ביום הכיפורים).

זהו גם עניינו של מי ש"מגלה פנים בתורה שלא כהלכה"⁴⁸ – האדם מגלה את פניו בתורה שבעל פה, ואם הוא מגלה את פניו שלא כהלכה אז אבוי, הפנים מאבדות את תפקידן כמשקפות את המשמעות הפנימית, והן הופכות להיות מצגת שווא מתעתעת. אבל בחג הפורים אין שום פנים, יש רק את ה"היות כמות שהוא", רק את ההוויה המוכמנת במשתה היין. או אם נרצה, בחג הפורים, אנו מגלים פנינו שלא כהלכה, במובן הפיזי והמטאפורי גם יחד. בזה הפיזי: עוטים מסכות שמציירות מצגת שווא מתעתעת, אודות מי אנו ומה אנחנו. אבל דווקא שם נעוץ סוד הנס ושמחת ההצלה. ובזה המטאפורי: מה לנו גילוי פנים בתורה שלא כהלכה, יותר מאשר 'ברוך המן וארור מרדכי'?

על המקריות והגורל ומה שביניהם, בסיפור הגזירה וההצלה במגילה

כעת נאחד את שתי האפשרויות שהזכרנו המקריות והגורליות: המקריות הופכת לגורליות והגורליות הופכת למקריות, משום שההיות הוא כמות שהוא, במתכונת הזו הוא אדיש לחלוטין לשאלה הכוונה והבחינה של הדברים ומשמעותם החיצונית. אותו המן שמפיל פור, הוא גם זה שעליו נאמר "וַיַּגֵּד לוֹ מְרַדְּכִי אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרָהוּ"⁴⁹ – וכפי שאמרו חכמים⁵⁰: "אמר לו בן בנו של קרהו בא עליכם". הוי אומר, הגזירה מגיעה ממקום קונספטואלי שבו הכול מקרה, אקראי וארעי. זאת בדיוק אותה תפיסת ה'קרחך בדרך', הבאה מבית מדרשו ומורשתו עמלק, סביו של המן.

הסוד של "הדר קיבלוה בימי אחשוורוש"⁵¹ – הם קיבלו מאהבה, וכל' של רש"י שם: 'מאהבת הנס שנעשה להם'. לא כתוב כאן מעוצמת הנס וההתפעלות הימנ, אלא דווקא 'מאהבתו'. מה יש לאהוב בנס? אהבת הנס עניינה להתמסר אל ההוויה הפלאית, לחיות בה, להסתפג בתוכה, לא לעסוק בלגולל את נפלאותה, אלא פשוט להיות שם, פשוט לחבק את הוויית הנס בצורה הכי בלתי אמצעית. אם נרצה, לאמץ

48. משנה מס' אבות פ"ג משנה יא'

49. אסתר ד' ז'

50. אסתר רבא, פ"ח ה'

51. שבת פח' ע"א

את התורה כחלק מהמציאות הגורלית והמקרית כאחד, שאין לנו באמת מנוס הימנה.

זהו סודו של אותו ו"נהפוך הוא", הפור שנהפך לפורינו. והו גם הסוד של הלוחות השניות המופיעות דווקא בגרסה שמהדהדת את הלוחות הראשונות. סוג של תורה שבעל פה המופיעה דווקא כתורה שבכתב, מתוך ההווייה עצמה (ונפי שהוא נראה להלן). ההיפוך הגדול, האפשרות להיות מכוונים דרך ההיות כמות שהוא, להשיג את הכוונה האולטימטיבית דווקא מתוך איבוד המועדון, בהתמסרות הבלתי מותנית אל משתה היין. כי אם בנקודתה שיא של הטרגרדיה, היינו בבחי' "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה", בנקודת הגאולה, מרדכי כביכול נכנס לנעלי המן, מקבל את כול התפאורה המלכותית, את בית המן וכל הנלווה לו. כך אנו הופכים את אותה המשתה של "וְהַמֶּלֶךְ וְהַמֶּן יָשְׁבוּ לְשִׁתּוֹת וְהָעִיר שׁוֹשֶׁן נְבוֹכַדְנֶצַּר"⁵² למשתה היין שלנו. משתה של "שחוק" ו"שמחה" כמות שהוא, ל"עד דלא ידע". זהו משתה, שלפחות לכמה רגעים אנחנו חדלים לשאול ולהלקות ע"כ ש'לשמחה מה זו עושה'!

בין חג הפורים ליום הכיפורים

הבה ננסה לצלול עוד קצת יותר לעומק, להבין את ההשוואה ובו זמנית גם האבחנה בין חג הפורים ליום הכיפורים:

החלל של הברית, של האינטימיות המאפיינת דווקא אותן ד' אמות של הלכה', חללה של התורה שבעל פה, שייך כידוע, שייך ליום הכיפורים. היום שבו ניתנו בו לוחות שניות. זהו חללו האישי, האינדיבידואלי של מי שהרמב"ם קורא בו "בחיר המין האנושי", משה רבינו, זהו ה"ויחל משה", ה"הנה מקום אתי"⁵³ לה הוא זה בגילוי הפלאי ההוא בנקבת הצור. שם ביום הכיפורים אנו חוזרים ואומרים פעם אחר פעם: "אל הורית לנו לומר שלש עשרה, זכר לנו היום ברית שלש עשרה" (בהמשך לחתבאר לעיל על ההקבלה שבין שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן לשלוש עשרה מידות של רחמים). ביום הכיפורים אנו זוחלים ובאים 'לפני ה' – בדיוקא כחוטאים. כך אנחנו מייבאים את העצמאות, את החירות החוטאת שלנו, שגם עליה דיברנו, ומכניסים מביאים אותה בכרית שאנו כורתים מחדש אל מול האלוהים.

אבל בפורים אנחנו נשארים בחוץ בדיוקא. לא שמים את פנינו אל, פשוט נשארים במקום שלנו, איך שהוא כמות שהוא. ביום זה אין לנו שום שמץ של

52. אסתר ג' טו'

53. שמות לג כא'

זיכרון מדוע אנחנו שמחים, מה ומי הוא הטוב, ומהו ומיהו הרע. כך היום הזה של חג הפורים מאפשר לחוש את תחושת ההיות בלי שום הקשר סיבתי, בלי שום רצף סיבתי של עילה ועלול, סיבה ומסובב. כך אנו הופכים את התורה שבעל פה נהפכת להיות תורה שבכתב, נהפכת להיות להיות כמות שהוא.

על אופייה הקבוע והמשורטט של המגילה

זהו סוד מאמר חכמים⁵⁴ ע"כ כי "מגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה". הלשון הזו, "אמיתה של תורה", היא לשון פלאי-פלאים ממש, ופירושה הוא – האמת המונוליטית, הקבועה, הבלתי-משתנה, הבלתי-דינמית, של התורה שבכתב, החקוקה בהיות כמות שהוא של התורה. כך שהמגילה מקבל למעשה תוקף מונוליטי וקבוע, ממש כמו ספר תורה.

ואם נחזור אל ההשוואה המרתקת שבין יום הכיפורים לבין חג הפורים, הרי כי אל יום הכיפורים האדם בא כסובייקט, עצמאי, חוטא, ודווקא מתוך כך הוא מייצר את הברית. תנועת האדם היא בהגדרתה מופנית אל ה"לפני ולפנים", ושם הוא חותר חתירה של כפרה והארת פנים מחודשת. זאת לעומת חג הפורים שבה הסובייקט לא קיים, פשוט נעלם. הביטוי לכך הוא באופן שבו פנים ממש לא קיימות בפורים, הן מוסתרות, בבחי' "הסתר אסתיר". כך היא הופעתו של האדם כשהוא מחופש לחלוטין, עוטה על עצמו מסכה, מתחפר תחת איזושהי זהות שהיא זרה לו לחלוטין. אבל בפורים כל מה שיש לנו הוא האופן שבו הדבר נמצא ונוכח, אין למעשה את הפער וההתניה המובנית הזאת בין הפנים לחוץ: *What you see is what you get*. זה מה יש, ההיות כמות שהוא. מגילת אסתר מגלה את ההסתר, עושה אותו להיות "אמיתה של תורה", כמות שהוא. או

זהו אותו 'הסוד' שיוצא עם כניסתו של היין⁵⁵. אותו ממד של פנים, שהופך להיות למעשה כולו חוץ. הכול גלוי ומצוי. אין לנו שום התעסקות במה עומד מאחורי. המסמן הוא המסומן וחוזר חלילה.

זהו רעיון שמתקשר עם העובדה כי מגילת אסתר היא לכאורה על פניה, לגמרי סיפור אנושי לחלוטין. אלוהים אפילו לא מוזכר שם ולו פעם אחת. אם נרצה, זהו סיפור אנושי שנכתב על ידי בני אנוש. כך שלאורה לפנינו דווקא תורה שבעל פה במובנה מובהקת, אבל לא. היא הופכת להיות אמיתה של תורה, "אמיתה של תורה". כמה חידוש נפלא וכ"כ לא טריוויאלי ישנו כאן.

54. מגילה טז ע"ב

55. עפ"י מאמרו של רבי חייא במס' סנהדרין לח' ע"א

ואם לחדד את העניין עוד יותר, הרי כי כל הקונספציה של התורה שבעל פה, מושתתת ע"כ שבתורה ישנו יסוד אזוטרי מובהק, כזה הדורש עיבוד ופיענוח, ליבון ופרשנות. התורה שבעל פה מציעה את עצמה כמנגון הפרשני הנכון, המתגלה על ידי החכמים האמונים על מלאכת המחשבת הזאת. כך שהתורה שבעל פה לא מסוגלת לתפוס את התורה כמות שהיא. מכאן, כפי שכבר דיברנו לעיל, נובעים גם אותם שלוש-עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן.

ולעומת זאת, במגילת אסתר זה עובד בדיוק להיפך: שם לכאורה, אין שום טקסט, אין שום אופן של גילוי, אלוהים לא מוזכר שם, הכול במגילה אקזוטרי, גלוי ומאובחן. היא נראית כמי שמגוללת כרוניקה של אירועים והשתלשלויות היסטוריות, כמעט אקראיות. אם נרצה, זהו אותו "הסתר אסתר". אלא שאז אנחנו לוקחים דווקא את האירועים הללו כמות שהם, מבלי אפילו להטעים ולפרשן אותם באיזשהו אופן, והופכים אותם להיות "אמיתה של תורה", חקוקים בסלע של קביעות וממשות.

מהי בעצם המהות של שרטוט? כשאדם כותב בלי שרטוט זו כתיבה חופשית, זורמת, ספונטאנית – יוצא מהשורה, נכנס לשורה וכו', זה הלא המהות של האנושיות במובנה הטבעי והחופשי. לכן, מה ההבדל כיום בין כאשר האדם מקליד לבין כאשר האדם כותב? שכתב היד הוא הסובייקט בעצמו, אז כמעט ולא יימלט שלא תהיה אחידות, אלא אם כן מדובר באיזה "יקה", אדם עם הקפדה גבוהה, שלא לומר סוג של הפרעה, OCD, של אדם דייקן שלא מסוגל לצאת מהשורה וכו'. האדם טבעי, באופן טבעי, לא בהכרח נמצא באותו מצב-רוח והלך-נפש בכל פעם שהוא כותב, אז ממילא פעם אחת כותב אות קטנה ופעם שנייה אות גדולה, פעם כך ופעם אחרת.

זוהי גם הדרך, בסופו של דבר, להסתכל על הנפש של האדם, להסתכל על התמונה הגרפולוגית, שבסופו של דבר הכתב של האדם מגלה עליו, או באופן הפוך, שהאדם מגלה את עצמו דרך הכתב. כמובן, אין שום מקום לגרפולוגיה כשהאדם מקליד. אף פעם לא דיברתי עם גרפולוג בהקשר הזה, ושווה לבדוק את זה, אבל ככל הנראה אין טעם לבחון גרפולוגית כתב של סופר סת"ם שכותב ספר תורה, על אף שברור שלא כל הסופרים כותבים באותה צורה. אבל עם זאת, יש כאן עיקור מוחלט של נוכחות הסובייקט כסובייקט פעיל על גבי הטקסט. זוהי בעצם המהות של הרעיון העמוק של שרטוט: יש כאן קו, ובבקשה היצמד אליו. יש קו מעליך, יש קו מתחתיך, וזהו, לך עם זה כמות שהוא. האדם נדרש פשוט לעקר את עצמו כנוכח סובייקטיבי פעיל בהתרחשות של כתיבה מסוג שכזו, ולהתמסר לחלוטין אל הקביעות הממסגרת ותוחמת את כתיבתו.

כך לכאורה, זהו גם הסיפור של מגילת אסתר. סיפורם של סובייקטים פעילים – מרדכי ואסתר. וכאן באה ההוראה לאותם מרדכי ואסתר: כשאתם כותבים את המגילה, תכתבו אותה בתוך שרטוט. תוציאו את עצמכם כסובייקטים, מהמגילה, זאת באשר הפכתם להיות משורטטים. מגילה צריכה שרטוט כ"אמיתה של תורה". יש פה כבר מציאות קבועה, יש פה כבר לוחות קבועים שאותם חורטים את עצמכם עליהם. הסובייקט הפעיל הפך להיות אובייקט קבוע, מונוליטי, סטטי.

על הופעת הכתיבה במגילה לאורכה

דיברנו לעיל ע"כ, כי ישנו מוטיב מאוד בולט ומאפיין שעובר כחוט השני לאורך כל סיפור המגילה, וזאת העובדה שהכול עובר בה דרך כתיבה: המלך קוצף על וּשְׁתִי, ואו אז שבעת החכמים ויודעי העיתים מייעצים לו "וַיִּכְתֹּב בְּדָתִי פָּרַס וּמְדֵי וְלֹא יַעֲבוֹר"⁵⁶. המושגים של 'כתיבה' לצד "דתי המלך", "דתי פרס ומדי". מופיעים לנו כבר כאן. לאחר מכן הבשורה עוברת על ידי האחשדרפנים והפחות, ורוכבי הרכש האחשטרנים, שוב אנו מוצאים את הכתיבה, וכמובן גם לאחר מכן בנס ההצלה ובספרים החדשים שנשלחו וכו'. אך הכתיבה לא מופיעה אך כאקט טכני גרידא, אלא ככזו המייצגת את הקביעות והמוחלטות של מעמד המלכות: 'כי כתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך אין להשיב'. ההנגדה הזאת באה לידי ביטוי באופן חריף עוד יותר, כאשר אסתר מבקשת מאחשוורוש, אחרי שכבר לכאורה הפור התהפך ואחשוורוש עבר כביכול אל הצד שלה: "אם על המלך טוב ואם מצאתי חן בעיניו וכשר הדבר לפני המלך וטובה אני בעיניו.. " לפנינו כאן, כמה פניות בינאישיות הפונות אל הזיקה המאוד קרובה ואינטימית שהתקיימה ביניהם. אסתר מנסה את מזלה, שמא כך יצליח האישי לגבור על "יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא". כלומר, מחשבתו של המן הפכה להיות ספר וכעת צריך להשיב אותו, "אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך".

אך זה כפי שאנחנו יודעים, לא הספיק בכדי לבטל רטרואקטיבית את אותם הספרים שנשלחו וכבר יצרו למעשה מציאות ממשית בפועל. כך שמה שנדרש היה: "וְאִתָּם כָּתְבוּ עַל הַיְהוּדִים פְּטוּב בְּעֵינֵיכֶם בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ וְחָתְמוּ בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ פִּי כְּתָב אֲשֶׁר נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ וְנִחְתָּמוּ בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ אֵין לְהִשְׁיב"⁵⁷ ומיד לאלתר אנחנו גם למדים בסדרת כתובים על התרחשות כתיבתית חדשה ודרמטית שבאה כתשובת משקל אל הכתיבה המסוכנת ההיא של המן:

"וַיִּקְרְאוּ סִפְרֵי הַמֶּלֶךְ בְּעַת הַהִיא בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיּוֹן בְּשָׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכְתֹּב כִּכְלָ אֲשֶׁר צִוָּה מְרַדְּכִי אֶל הַיְהוּדִים וְאֶל הָאֲחֻשְׁדֶּרְפָּנִים

56. אסתר א' י"ט

57. אסתר ח' ח'

והפחות ושרי המדינות אשר מהדו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה
 מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשנו ואל היהודים ככתבם וכלשונם.
 ויכתב בשם המלך אחשורש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים ביד
 הרצים בסוסים רכבי הרקש האחשתרנים בני הרמכים⁵⁸”

זהו מופע מובהק של כתיבה שחוזר ומלמד אותנו על כמה הכול במגילה אמור
 להיות קבוע ונתון, לא סתם סיפור על אנשים ונפלאות פעולתם.

השיא של ההופעה הכל-כך בולטת של המוטיב הזה, של מה שאנו קוראים לו
 'ההיות הספרי כמות שהוא', הוא ממש לקראת סיומה של המגילה: "ויכתב
 מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות
 המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים"⁵⁹. זהו מוטיב שממשיך וחוזר גם בהמשך:
 "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם"⁶⁰. "ובכאָה
 לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על
 ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ"⁶¹ ובבואה לפני המלך פירושו, כשהיא
 הופיעה לפני המלך כישות עצמאית, כסובייקט עצמאי, "אמר עם הספר ישוב
 מחשבתו הרעה וכו'", בדיוק דרך הספר, בדיוק דרך ההיות כמות שהוא (זה
 גם פשר ההוראה של "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע"⁶². ואכמה"ל).

וממשיכה המגילה: "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על
 כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם"⁶³. דיברנו שהפור
 הוא ההיות כמות שהוא, ההיות של הגורל. זהו בדיוק האופן שבו המקרה
 הופך לגורל, שבו אין לסובייקט יכולת להשפיע. מציאות של בחירה היא
 כזו המעוצבת על פי אמות המידה של האדם הבוחר, אך במציאות של גורל,
 האם מקבל את כמות שהוא, לטוב או למוטב. האדם הנורמלי מבין, כי עליו
 להסתפג בגורל, לא להתנגד לו, לשתוק לעומתו. כך הוא מופיע כפאסיבי,
 כסביל לחלוטין בחללו של הגורל. זה מה שמורה לנו המגילה: "על כן קראו
 לימים האלה פורים על שם הפור", על שם ההיות כמות שהוא של הגורל, "על
 כן על כל דברי האגרת הזאת", שוב חוזרים פה לאלמנט הכתב, שכביכול מקבע
 את ההיות הזה באותה 'אמיתה של תורה'.

58. שם ט' י'

59. שם ט' כ'

60. שם ט' כג'

61. שם ט' כה'

62. שמות יז' יד'

63. אסתר ט' כו'

”ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקופה לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית”⁶⁴.

ממש לקראת המגילה מופיעים שוב אותם שני סובייקטים, יש פה אפילו זיהוי מאוד ברור של שמות וכינויים (למשל העובדה שמרדכי מופיע כאן שוב כיהודי וכך גם אסתר מופיעה כאן תחת שמה של אביה), ומה בעצם כתבו? ”את כל תקופה לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית.

מוטיב זה של שליחת ספרים במגילה, חוזר לקראת סיום המגילה פעם נוספת: ”וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשוורוש דברי שלום ואמת. לקיים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצמות וזעקתם ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר”⁶⁵

מה נכתב בספר? עצם הקיום. זה חלק מהספר, חלק מה”אמיתה של תורה” של הספר. כך המגילה חוזרת ומרמזת לנו, את אופן קביעתו של הסובייקט האנושי, בתוך מציאותם של הספרים

אבל אם חשבנו שבכך תמו עסקי הספרים שבמגילה, אז לא, זהו עוד חוזר וממשיך, ממש בכתוב האחד לפני אחרון של המגילה אנחנו למדים כי: ”וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדלת מרדכי אשר גדלו המלך הלוא הם פתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס”⁶⁶ זהו סיום פלאי ממש. ”פרשת גדולת מרדכי”, הווה אומר: כל הביוגרפיה של הסובייקט הנבדל הזה שעונה לשם ”מרדכי”, גם היא הפכה להיות חלק מהספר, חלק מההיות כמות שהוא, שמכיל גם את ספרי דברי הימים של מלכי מדי ופרס. ואכן, מרדכי הפך להיות חלק בלתי־נפרד מההיות הזוה. כן, בחג הפורים כביכול ישנה הלגיטימציה להיות חלק לעלות ולהיזכר גם מתוך ה”היות כמות שהוא” שהוא נוכרי בתכלית.

והדברים גם מפורשים בדברי רש”י במס’ חולין⁶⁷ שהובאו לעיל, אודות שאלת הגמ’ ’מרדכי מן התורה מנין’, ופירש שם רש”י: ’לגדולת מרדכי’. והדברים סתומים מאוד, מה כוונתו בדבריו אלה? ובמה שונה מרדכי שאנו מבקשים לדרוש את ’גדולתו’ ממשה, אסתר והמן שאנו שהגמ’ מנסה לזהות בתורה את עצם הופעתם כבני אדם? אלא כי לאור דברינו אלו, הדברים מתיישבים כמן חומר, כי ’גדולת מרדכי’, משמעה

64. אסתר ט’ כט”לא’

65. שם ט’ ל’לא’

66. שם י’ ב’

67. קלט’ ע”ב

הופעתו כסובייקט וכל מה שנקשר בשמו, אך אנו מחפשים לזהות את: 'מרדך מן התורה'. הוי אומר, להפוך את כל הגדולה האישית הזאת, למקובעת וחקוקה במה שאנו קוראים אותו 'אמיתה של תורה'. והבן זה מאוד.

על היטמעות האישי הייחודי של מרדכי היהודי בהיות המדיני הפרסי במלכות אחשוורוש

אם נחזור לראשית המגילה, הרי שהיא פותחת בסיפורה של הסעודה, זו שציינה את חגיגת ההיות כמות שהוא במלוא הדרו:

"בַּיָּמִים הָהֵם כָּשְׁבַת הַמֶּלֶךְ אַחְשֻׁרוּשׁ עַל כֶּסֶף מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּשׁוֹשָׁן הַבִּירָה. בְּשָׁנַת שְׁלוֹשׁ לְמַלְכוֹ עָשָׂה מִשְׁתֵּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו חֵיל פָּרַס וּמְדֵי הַפְּרָתָיִם וְשָׂרֵי הַמְּדִינֹת לְפָנָיו⁶⁸". "הַשְּׁתִיָּה כָּדַת אֵין אִינְס כִּי כֹן יִסַּד הַמֶּלֶךְ עַל כָּל רַב בֵּיתוֹ לַעֲשׂוֹת כְּרָצוֹן אִישׁ וְאִישׁ⁶⁹".

משמעות העובדה שהעם היהודי נהנה מסעודתו של אותו רשע, היא בכך שהוא בעצם קיבל את ההיות הפרסי כמות שהוא, כך שממילא ניתק את עצמו מן המודעות העצמית הנבדלת והפרטיקולרית שלו. וכאן בדיוק מגיע ה"ונהפוך הוא", זו ההפכיות המוחלטת, להפוך את ההיות כמות שהוא בדיוק הזה, למגילה הצריכה שרטוט כ"אמיתה של תורה". כביכול העם היהודי נשאר דווקא במקום הפרסי-גלותי הזה, ואפילו עוד יותר התעצם מבחינת התבססותו התרבותית, בכך שמרדכי נעשה למשנה למלך אחשוורוש וכו'.

ישנה כאן קבלה של ה"היות כמות שהוא", פתאום אנחנו לא בודקים בציציות של הזהות הפרטיקולרית, הארור יכול לרגע להיות אפילו מרדכי, והברוך דווקא המן. זו נקודת שיאה של האנטיתזה אל הפתיחה. דווקא היעדר המודעות, אבל מתוך גאולה ומשתה. זאת תכליתו האולטימטיבית של המשתה, להשיא את האדם למקום תודעתי שאין בו שום רפלקסיה, שום תהייה של "לשמחה מה זו עושה?" כאשר עד כדי כך שבעל המגילה רוצה להמחיש לנו עד כמה ההיטמעות הייתה מוחלטת, כמות שהוא, שהוא מסיים: "כי מרדכי היהודי", הוי אומר, זה אותו הפרטיקולרי הידוע, מי ש"לא יכרע ולא ישתחוה" וכו', נהפך דווקא להיות "משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב אחיו דורש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו".

68. אסתר א' ב'ג'

69. שם א' ח'

וכאן מלמדת אותנו הגמרא⁷⁰: למה לרב אחיו ולא לכל אחיו? 'מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין', ופירש שם רש"י על אתר שהטעם שפרשו ממנו הוא: "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה". הפרישה מדברי תורה, היא למעשה פרישה מהתורה שבעל פה, וההתמסרות האישית אליה. כניסתו של מרדכי לשררה, למעשה קיבעה אותו במעמדו בהיררכיית המלכות הפרסית, באותה 'היות כמות שהוא', לא כזה טיפוסי של גלות, שתובע את ההתכוונות המתמדת, זה שבו נוצרה רוב מניינה ובניינה של התורה שבעל פה. זאת הייתה א"כ הסיבה שבגינה פרשו ממנו מקצת סנהדרין, אבל מכאן אנו גם למדים, כי בה בעת, רוב חכמי הסנהדרין דווקא תמכו בו, הרי אומר, קיבלו את המטמורפוזה הזאת בחייו ואף באישיותו. או אם נרצה, נתנו את חומתם על הגרסה היהודית הפורימית הזאת!

ושרק נזכה ולו למעט רגעים, של שמחה אמיתית, של משתה יין משובח לעילא ולעילא, כזה שיאפשר לנו להרגיש שהשמחה הזאת היא עושה גם עושה פלאי פלאות, גם אם בלתי ניתן להטעימה בכלים רציונאליים – רפלקטיביים טהורים. לחיים, לחיים, פורים שמח!

על הוודאות והספק, השמחה והעצבות זה לעומת זה*

את הכתוב בס' איכה: "כָּל רִדְפֵיהָ הִשְׁיגוּהָ בֵּין הַמְצָרִים" מבאר הבעל שם טוב כך: "בין המצרים" זהו למעשה המצב שבו האדם קרוע, או אפילו מנסה להיאחז, בין שני קצוות שונים. הוא נע מצד אחד למשנהו מבלי שהוא יכול (או אפילו רוצה) באמת להכריע בין אותם שני צדדים. ה"מצר" בראייתו של הבעל שם טוב, המצב שבו האדם נמצא באופן שהוא רדוף וגולה ממקומו האמתי, הוא המציאות הרלטיבית, זאת שהוא נטולת הכרעה וודאות. במצב שכזה האדם הוא נע ונע, מיטלטל לאיין קץ מבלי שהוא מצליח למצוא ולו פיסת מוצקות אחת להניח את כף רגלו היגעה. העובדה שהוא נתון לרדיפות ואיומים שונים מבחוץ, באשר אין ביכולתו להציב מול אותן רדיפות אלטרנטיבה אידיאולוגית מוצקה ופוזיטיבית משל עצמה. זה גם שגורם לו לחיות במיצר תמידי, באשר אין לו באמת מקום משל עצמו, טריטוריה של וודאות שהיא כולה שלו.

תחושת העצבות ומצב האבלות נוגעות בבסיסן, בדיוק בנקודה הזו, כי כאשר מקננת בנו תחושה שאיזושהי וודאות קרובה של אחווה משפחתית וכיו"ב, נעדרות מהווייתנו, אנו חשים בעצבות עד כדי אבלות. היעדרו של המקדש משמעה בהכרח איבוד עוגן של וודאות בחיי האומה הישראלית. נקודת מרכז שכולם מתייחסים ומאמתים את הווייתם לעומתה. מגמת התנועה אל הקצוות וההיתלות בהן, נגזרת מן העובדה שהוא נעדר מרכז כובד. כי כאשר יש לאדם נקודת מרכז פוזיטיבית להתייחס לעומתה, אין לו צורך להתרחק אל הקצוות, לחפש את המשמעות בנקודות הנושקות למקום שאינו שלו באמת. אם נרצה, הצדדים השונים והדיכוטומיים, קיימים רק בנקודות הקצה והשוליים, אך בנקודת המרכז, אין ימין ואין שמאל, אין נכון או לא נכון, יש רק נקודת פנימית אחת שהיא על טהרת הפוזיטיביות, נקודת חיים המעניקה פשר ומשמעות לכל מי ומה שמתייחס לעומתה. וזהו בדיוק היה טיבו של המקדש, ליצור את אותה נקודת מרכז כובד של וודאות קיומית. זאת וודאות שאינה נגזרת מאיזושהו היסק לוגי/תבוני או כיו"ב, אלא מתוך מטא חיבור ליסוד ההוויה וראשיתה,

* דברים שנשאתי בשעת רעווא דרעווין – בסעודה שלישית/מפסקת, כאן סמוך ונראה אצל חלקת מחוקק ספון, מייסד ומחולל החסידות רבי ישראל בעל שם טוב זכותו תגן עלינו.

למשהו שאין לנו באמת כל יכולת לתהות על קנקנו, אך אנו יודעים שאכן כך הם הדברים, או לפחות כך הם אמורים בשורשם להיות.

בדברי הקדמונים מצאנו את המשפט: "אין שמחה כהתרת הספיקות". הספק הוא אותה הקריעות שאנו מדברים אלו. המצב שבו אנו נעדרים וודאות בסיסית, ונגזר עלינו להישאר בכף הקלע של אפשרויות שונות וסותרות, כך שממילא התוצאה היא עצבות ודכדוכה של נפש. לעומת זאת, השמחה מייצגת את תחושת פתרון הספק והאפשרות להתכנס ככול זאת, סביב אמת אחת קוהרנטית. זאת גם הסיבה שאין שמחה כשמחת הניצחון על המן, שנחשב כמייצג את 'קליפת עמלק'.

עמלק בגי' ספק, הוא זה שכמו לעולם מציג בפנינו צד נוסף, זה האחר (את זה שנקרא "הסטרד אחרא"). הוא זה המערער על האפשרות שלנו לעוגן של מרכזיות וודאות. הניצחון על המן בימי מרדכי ואסתר, היה גדול שבעתים, דווקא לאור העובדה שהם היו נעדרים מקדש באותה עת, עדיין עלתה בידם להכריע את אותה קליפה מתעתעת, וליצור מחדש עוגן של וודאות ומרכזיות. ועד כדי כך וודאות הניצחון היא עמוקה ונוכחת, עד אשר אנו מצווים כמו לאתגר את הוודאות הזאת ביום זה חג הפורים, ובאופן פרדוקסלי להגיע עד למצב של שכרות, שיש בה מן היעדר וודאות, אך דווקא בהיעדרה הוודאות, כשאנו כבר במקום של ה"עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", אנחנו נוגעים בוודאות היותר מוחלטת, זו שהיא למעלה מכל טעם ודעת. כביכול אנו באיזושהי מודעות אינטואיטיבית הגבוהה שבעתים מן הממד המודע והמפוכח.

אז במצב זה של החורבן, קליפת עמלק שולטת ומרימה ראש. כך מוצאים אנו בדברי חכמים את האופן שבו כאשר הוציאו הרומאים את הארון והכרובים מבית קודש הקודש, היו מוליכים אותו בראש חוצות וקוראים: "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי זרה". זאת קריאה מצמררת שמייצגת את הרלטיביות בתמציותה. אין הלא אמת אחת, אלא אך ייצוגים שונים בעלמא ('עבודה זרה' עניינה ייצוג ויזואלי/גרפי), וברמת הייצוגים כביכול גם הייצוג של קודש הקודשים, הוא כעבודה זרה. עפ"ל. כי מקום זה של קודש הקודשים, כנקודת הראשית הקמאית של ההוויה, מייצג בעמקו את תמציתה של הוודאות והברירות האפשרית, כך שכשהוא נפרץ ומחולל, נעלמת ממילא גם האפשרות לוודאות קיומית כלשהי. ומכאן נגזרת ממילא גזירת הגלות, שכול עניינה תנועה אנה ואנה מבלי יכולת להתרכז ולהתאסף, ובעיקר להתאמת, לעומת נקודת קיומית-מרכזית כלשהי.

ירושלים נקראת 'אורו של עולם'. האור הוא האפשרות היחידה שלנו לברירות וודאות כלשהי, כך שירושלים זהו המקום שממנו כביכול זו האמורה להעניק לעולם את תחושת הברירות הזו. ואם בצד הפוזיטיבי כך, ממילא בצד הנגיטיבי של החורבן.

זאת משמעות קריאתו של הנביא: 'עַל זֶה הָיָה דָּוָה לִבְנוֹ עַל אֱלֹהִים חָשְׁכוּ עֵינֵינוּ'. כי המצב של 'חושך בעיניים' הוא בהגדרתו היעדרה של האפשרות לוודאות כלשהי. אז אנחנו בגלות, מסתובבים עם כל כך הרבה חושך בעיניים, נקרעים מצד לצד, והכול נדמה בעדינו ככאוס רעיוני וערכי, שלעולם לא באמת נצליח להיחלץ הימנו.

אבל אנחנו כאן, בעיר ובמקום שבו הכול התחיל. תנועת חסידות מופתית נוסדה והגיעה לעולם. ואם יש דבר מופלא שאותה הצליחה החסידות להביא, זאת את אותה תחושת וודאות קיומית ודתית. לידתה של החסידות אי אז בראשית המאה 18 הייתה בתקופה שבו מצב ה'חֲשָׁכוּ עֵינֵינוּ'. נהיה עב וטרגי בהרבה. גזירות ת"ח ות"ט ולאחריהן (כתגובה כמעט מפורשת) הופעת השבתאות ע"כ השתמע הימנה, יצרו באומה היהודית תחושה נוראית של אוברדן דרך. של חוסר יכולת עוד להבחין בין נכון ללא נכון, בין משיח שקר למשיח אמת, בין גאולה לגלות וכו'. ובהקשר זה, היהדות הרבנית המסורתית, הפכה להיות משענת קנה רצוף להענקת וודאות כלשהי בתוך כול סבך ה'מְצָרִים' הטרגי הזה (חבני ליינס כרגע לסיבות ההיסטוריות לכך).

וכאן בדיוק בנקודת האופל ואוברדן הדרך הזה, הופיע כעיר וקדיש דמן שמיא קנחית, אור שבעת הימים רבינו הבעל שם טוב. ולא לחינם הוא זכה בתואר הנפלא הזה, כי מה שהביא הבעל שם טוב מחדש לעולם בכלל ולעם היהודי בפרט, זה אותו אור של וודאות ומשמעות. בראייתו של הבעל שם טוב, אין לחפש את הוודאות במחוזות המסורתיים של ההלכה ושיחתה, אלא דווקא במחוזות היותר עמוקים של הנפש, של ההתפעלות והכיסופים, הדביקות ותחושת ההתעלות. וכמים קרים על נפש עייפה ממש, הייתה בעבורם תחושת הוודאות המחודשת הזו, שהציעה תנועת החסידות בפני מאות אלפי יהודים בעת ההיא. וכמה שמחה הביאה תנועה זו לאותם יהודים, כשהיא עושה את השמחה לכלי שהוא נפלא ואפילו מכונן, ביכולת לגעת באמת באותם מקומות של וודאות ואמת קיומית.

ולא בכדי, לא הייתה כמו תנועת החסידות בהזרתה של ארץ ישראל וירושלים בפרט, למרכז היחס הדתי והרוחני של האומה היהודית. ומי לנו כמו הבעל שם טוב, שבעבורו נקודת המרכז הבלעדית הייתה ארץ ישראל, אליה הוא שאף ונכסף כל ימיו, ואותה הוא מיצב כנקודת ההשראה של כל הגעגועים וההתפעלויות באשר הם. וכך הפכה ארץ ישראל להיות מרכזית מאין כמותה לא רק במחשבת החסידות, אלא אף באופן אופרטיבי וממשי (כולל ניסיונו המעשי של הבעש"ט עצמו להגיע לארץ ישראל, שנידוע בסופו של דבר לא צלח בידו), בתנועות עצומות של עליה והתקוממות בארץ נחלת אבות על ידי עליות של חסידים ורבניהם

אך אם כבר מדברים על ארץ ישראל והיחס אליה בראייתו של הבעל שם טוב, מן הראוי להביא דברים שקראתי היום, אותם מביא בשמו נכדו ר' משה חיים אפרים מסדילקוב (שגם הוא טמון כאן ממש במזיבוז' באוהל סבו הבעש"ט), בספרו עה"ת 'דגל מחנה אפרים'. וכך הוא כותב, ממש בפרשתנו פר' דברים (עה"פ הפותח: "אַלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן")

"איתא בשם אדוני אבי זקיני זללה"ה: כול הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוך' (כתובות ק"ו ע"ב). היינו, מי שדומה בעיניו שדר בארץ העליונה שקרוב לקודשא בריך הוא, דומה לו כמו שיש לו אלוה', באמת אין לו. ומי שדר בחוץ לארץ, היינו שדומה שעדיין לא נכנס בארץ העליונה, בזה דומה כי שאין לו אלוה', אבל באמת יש לו'. עד כאן דבריו"

אתם שומעים מה שכתוב כאן? הבעל שם טוב אומר לנו כאן אמירה שהיא לא פחות ממטלטלת. עפ"י ההשקפה הזו, מי שחש כי שלום עליו נפשו, והוא כבר זכה והגיע אל הארץ המובטחת, אל אותה וודאות של מנוחה ונחלה אליה נכסף העם היהודי כאלפיים שנות גלות, בעצם רק נ ד מ ה לו שיש לו אלוהים, אך בעצם אין לו! אך לעומתו, דווקא מי שעדיין מרגיש את עצמו בחוץ לארץ, הוא זה שכביכול יש לו אלוה' באמת. וכמה עומק עצום מוכמן באמירה הזו. כי עוד הרבה לפני שהחסידות קידשה את רגבי האדמה הריאליים של ארץ ישראל, היא קידשה והעלתה על נס, את הכיסופים והתשוקה האינסופיים, זו שארץ ישראל משמשת כארכיטיפ של מגמה והתייחסות אל נקודת הוודאות האולטימטיבית. כך שלעולם עלינו להיות במצב תודעתי/נפשי של כמיהה ורצון להגיע, עוד ועוד עד לאין קץ. שחלילה לא ננוח לרגע על זרי הרפנה של הארץ הוודאית, היפה והפורחת, אלא ארובה, נמשיך בשאיפה אינסופית לתיקון והתשלמות, להעצים באופן מתמיד את הוודאות הנכספת הזאת בתוכנו פנימה. וכינו זאת היטב.

וכשאנו כאן נמצאים ממש בצלא דמהימנותא, באים לשאוב ממימי השמחה והוודאות בבאר לחי רואי, אצל אור שבעת הימים הבעל שם טוב, הדברים הללו מקבלים משמעות שבעתיים. כי הלא בשביל מה אנו עושים את כל הנסיעה המייגעת הזו, אם לא בשביל להתעצם בתחושת החיבור שלנו, לתת לנו להרגיש משהו אחד אמתי, רגש אחד של התפעלות וכיסופין, לאמת משהו בנקודה היותר בסיסית בנפשנו פנימה. זאת אולי תמצית תורת הגאולה לפי החסידות. האפשרות של האדם להתעלות מעל הרלטיביזם הספקני ורצון הסקפטיות, ולגעת במקומות של עומק ופנימיות שבעתיים, כפליים לתושיה.

אז הלוואי ונזכה לרגע אחד כזה של גאולה. רגע שבו המְצַרִים השונים והקוטביים

יחדלו מלתעתע בנו, שהרלטיביזם הספקני ורצוף הסקפטיות, ייקח קצת פחות מקום ושליטה בחיינו. כך שרגע לפני שאנו נכנסים ליום האבל ומחילים על עצמנו את מנהגיו השונים, כדאי שנזכיר לעצמנו מהי גלות ומהי גאולה, ומה אמורה להיות מכוונת מגמתנו כשאנו מדברים על הז'ה לעומת זה', בחיינו הפרטיים והלאומיים גם יחד.

ויהי רצון שנזכה בקרוב לראות עין בעין את התגשמותה של התפילה היהודית הנאמרת מידי יום: 'אֹרֶךְ חַדָּשׁ עַל צִיּוֹן תִּאִיר, וְנִזְכָּה כָּלֵנוּ מִהֶרָה לְאֹרֹךְ'. זהו אותו האור של הוודאות החדשה, זאת שאנו כה מייחלים להופעתה על כולנו, שכמו תעניק לנו מחדש עוגן קיומי של פשר, תכלית ומשמעות קיומית.

מגילת אסתר

פרק א

ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המלך מהדו ועד-כוש שבע ועשרים ומאה מדינה: בימים ההם כשבת | המלך אחשורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה: בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל-שריו ועבדיו חיל | פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו: בהראתו את-עשר כבוד מלכותו ואת-יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת ויום: ובמלואת | הימים האלה עשה המלך לכל-העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד-קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך: חור | כרפס ותכלת אחוז בחבלי-בוץ וארגמן על-גלילי כסף ועמודי שש מטות | זהב וכסף על רצפת בהט-ושש ודר וסחרת: והשקות בכלי זהב וכלים מפלים שונים ויון מלכות רב כיד המלך: והשתיה כדת אין אנס כירכן | יסד המלך על כל-רב ביתו לעשות כרצון איש-ואיש: גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשורוש: (ס) ביום השביעי כטוב לב-המלך ביון אמר למהומן בזתא חרבונא בגתא ואבגתא זתר וכרפס שבעת הסרויסים המשרתים את-פני המלך אחשורוש: להביא את-ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את-יפיה כי-טובת מראה היא: ותמאן המלכה

וּשְׁתִּי לְבוֹא בְּדַבַּר הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בֵּין הַסְּרִיסִים וַיִּקְצַף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמַתּוֹ
בַּעֲרָה בּוֹ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לַחֲכָמִים יִדְעוּ הָעֵתִים כִּי-כֵן דִּבַּר הַמֶּלֶךְ לִפְנֵי כָל-
יִדְעֵי דַת וְדִין: וְהִקְרַב אֵלָיו כְּרִשְׁנָא שְׁתֵּר אֲדַמְתָּא תְּרִשִׁישׁ מְרַס מְרַסְנָא מְמוּכָן
שִׁבְעַת שָׂרֵי | פְּרַס וּמְדֵי רַאי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ הַיְשָׁבִים רֵאשֻׁנָּה בַּמְּלָכוֹת: כְּדַת מֵה-
לַעֲשׂוֹת בַּמְּלָכָה וּשְׁתִּי עַל | אֲשֶׁר לֹא-עָשִׂתָּה אֶת-מַאֲמַר הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוּשׁ בֵּין
הַסְּרִיסִים: (ס) וַיֹּאמֶר מוּמְכָן [מְמוּכָן] לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים לֹא עַל-הַמֶּלֶךְ
לְבַדּוֹ עֹתָהּ וּשְׁתִּי הַמְּלָכָה כִּי עַל-כָּל-הַשָּׂרִים וְעַל-כָּל-הָעַמִּים אֲשֶׁר בְּכָל-
מְדִינַת הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוּשׁ: כִּי-יֵצֵא דְבַר-הַמְּלָכָה עַל-כָּל-הַנְּשִׁים לְהַבְּזוֹת
בְּעֵלֵיהֶן בַּעֲיֵנֵיהֶן בְּאִמְרַם הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוּשׁ אָמַר לְהַבִּיא אֶת-וּשְׁתִּי הַמְּלָכָה
לִפְנֵי וְלֹא-בָּאָה: וְהַיּוֹם הַזֶּה תֵּאמְרָנָה | שְׂרוֹת פְּרַס-וּמְדֵי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת-דְּבַר
הַמְּלָכָה לְכָל שָׂרֵי הַמֶּלֶךְ וְכַדֵּי בְּזִיוֹן וְקִצְף: אִם-עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב יֵצֵא דְבַר-
מְלָכוֹת מִלְּפָנָיו וַיִּכְתַּב בְּדַתִּי פְּרַס-וּמְדֵי וְלֹא יַעֲבֹר אֲשֶׁר לֹא-תִבְרָא וּשְׁתִּי לִפְנֵי
הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוּשׁ וּמְלָכוֹתָהּ יִתֵּן הַמֶּלֶךְ לְרַעוּתָהּ הַטּוֹבָה מִמֶּנָּה: וְנִשְׁמַע פְּתָגָם
הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה בְּכָל-מְלָכוֹתָיו כִּי רַבָּה הִיא וְכָל-הַנְּשִׁים יִתְּנוּ יָקָר לְבַעֲלֵיהֶן
לְמַגְדוֹל וְעַד-קֶטֶן: וַיִּיטֵב הַדְּבַר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כְּדַבַּר
מְמוּכָן: וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל-כָּל-מְדִינַת הַמֶּלֶךְ אֶל-מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ
וְאֶל-עַם וְעַם כְּלִשׁוֹנוֹ לְהִיוֹת כָּל-אִישׁ שָׂרָר בְּבֵיתוֹ וּמְדַבֵּר כְּלִשׁוֹן עַמּוֹ: (פ)

פרק ב

אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּשְׁךְ חֲמַת הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוּשׁ זָכַר אֶת-וּשְׁתִּי וְאֵת אֲשֶׁר-
עָשִׂתָּה וְאֵת אֲשֶׁר-נִגְזַר עֲלֶיהָ: וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי-הַמֶּלֶךְ מִשְׂרָתָיו וַיִּבְקְשׂוּ לַמֶּלֶךְ
נַעֲרוֹת בְּתוּלוֹת טוֹבוֹת מְרָאָה: וַיִּפְקֹד הַמֶּלֶךְ פְּקִידִים בְּכָל-מְדִינַת מְלָכוֹתָיו
וַיִּקְבְּצוּ אֶת-כָּל-נַעֲרֵה-בְּתוּלָה טוֹבַת מְרָאָה אֶל-שׁוּשַׁן הַבִּירָה אֶל-בֵּית
הַנְּשִׁים אֶל-יַד הַגָּא סָרִיס הַמֶּלֶךְ שִׁמְר הַנְּשִׁים וְנָתַן תְּמַרוּקֵיהֶן: וְהַנַּעֲרָה אֲשֶׁר
תִּיטֵב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ תַּחַת וּשְׁתִּי וַיִּיטֵב הַדְּבַר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ כֵּן:
(ס) אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וּשְׁמוֹ מְרְדֳכָי בֶן יֵאִיר בֶּן-שִׁמְעִי בֶן-קִישׁ
אִישׁ יְמִינִי: אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עַם-הַגְּלָה אֲשֶׁר הִגְלָתָה עִם וַיְכַנֶּה מֶלֶךְ-

ויהודה אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל: ויהי אמץ את-הדסה היא אסתר
בת-הדוי כי אין לה אב ואם והנערה יפת-תאר וטובת מראה ובמות אביה
ואמה לקחה מרדכי לו לבת: ויהי בהשמע דבר-המלך ודתו ובהקבץ נערות
רבות אל-שושן הבירה אל-יד הגי ותלקח אסתר אל-בית המלך אל-יד הגי
שמר הנשים: ותיטב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו ויבהל את-תמרזוקיה
ואת-מנותה לתת לה ואת שבע הנערות הראיות לתת-לה מבית המלך וישנה
ואת-נערותיה לטוב בית הנשים: לא-הגידה אסתר את-עמה ואת-מולדתה
כי מרדכי ציה עליה אשר לא-תגוד: ובכל-יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר
בית-הנשים לרעת את-שלום אסתר ומה-יעשה בה: ובהגיע תר נערה ונערה
לבוא | אל-המלך אחשוורוש מקץ היות לה כדת הנשים שנים עשר חדש כי
כן ימלאו ימי מרוקיהן ששה חדשים בשמן המר וששה חדשים בבשמים
ובתמרזוקי הנשים: ובזה הנערה באה אל-המלך את כל-אשר תאמר ינתן
לה לבוא עמה מבית הנשים עד-בית המלך: בערב | היא באה ובבקר היא
שבה אל-בית הנשים שני אל-יד שעשגז סריס המלך שמר הפולגשים לא-
תבוא עוד אל-המלך כי אס-חפץ בה המלך ונקראה בשם: ובהגיע תר-אסתר
בת-אביחול דד מרדכי אשר לקח-לו לבת לבוא אל-המלך לא בקשה דבר
כי אם את-אשר יאמר הגי סריס-המלך שמר הנשים ותהי אסתר נשאת
חן בעיני כל-ראיה: ותלקח אסתר אל-המלך אחשוורוש אל-בית מלכותו
בחדש העשירי הוא-חדש טבת בשנת-שבע למלכותו: ויאהב המלך את-
אסתר מכל-הנשים ותשא-חן וחסד לפניו מכל-הבתולת וישם כתר-מלכות
בראשה וימליכה תחת ושתי: ויעש המלך משתה גדול לכל-שריו ועבדיו את
משתה אסתר והנחה למדינות עשה ויתן משאת כיד המלך: ובהקבץ בתולות
שנית ומרדכי ישב בשער-המלך: אין אסתר מגדת מולדתה ואת-עמה כאשר
ציה עליה מרדכי ואת-מאמר מרדכי אסתר עשה כאשר היתה באמנה אתו:
(ס) בימים ההם ומרדכי ישב בשער-המלך קצף בגתו ותרוש שני-סריסו
המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד במלך אחשוורוש: ויודע הדבר למרדכי
ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי: ויבקש הדבר וימצא
ויתלו שניהם על-עץ ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך: (פ)

פרק ג

אחר | הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את-המן בן-המדתא האגגי וינשאָהוּ וישם את-כסאו מעל כל-השרים אשר אתו: וכל-עבדי המלך אשר-בשער המלך פרעים ומשתחווים להמן כי-כן צוה-לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה: ויאמרו עבדי המלך אשר-בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך: והי באמרם [כאמרם] אליו יום ויום ולא שמע אליהם ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי כי-הגיד להם אשר-הוא יהודי: וירא המן כי-אין מרדכי פרע ומשתחוה לו וימלא המן חמה: ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי-הגידו לו את-עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את-כל-היהודים אשר בכל-מלכות אחשורוש עם מרדכי: בחדש הראשון הוא-חדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום | ליום ומחדש לחדש שנים-עשר הוא-חדש אדר: (ס) ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם-אחד מפור ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שנות מכל-עם ואת-דתו המלך אינם עשים ולמלך אין-שוה להניחם: אם-על-המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים כפר-כסף אשקול על-ידי עשי המלאכה להביא אל-גנני המלך: ויסר המלך את-טבעתו מעל ידו ויתנה להמן בן-המדתא האגגי צרר היהודים: ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך: ויקראו ספרי המלך בחדש הראשון בשלושה עשר יום בו יכתב ככל-אשר-צוה המן אל אחשדרפני-המלך ואל-הפחות אשר | על-מדינה ומדינה ואל-שרי עם ועם מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו בשם המלך אחשורוש נכתב ונחתם בטבעת המלך: ונשלחו ספרים ביד הרצים אל-כל-מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את-כל-היהודים מנער ועד-זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים-עשר הוא-חדש אדר ושללם לבז: פתשגן הכתב להנתן דת בכל-מדינה ומדינה גלוי לכל-העמים להיות עתדים ליום הזה: הרצים יצאו דחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה: (פ)

פרק ד

וּמְרַדְכֵי יַדְעוּ אֶת-כָּל-אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה וּיְקַרְעוּ מְרַדְכֵי אֶת-בְּגָדָיו וַיִּלְבֹּשׂ שֵׁק וַאֲפֹר
וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק זַעֲקָה גְדֹלָה וּמְרָה: וַיָּבֹאוּ עַד לַפְּנֵי שַׁעַר-הַמֶּלֶךְ כִּי
אֵין לָבוֹא אֶל-שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בַּלְבוּשׁ שֵׁק: וּבְכָל-מְדִינָה וּמְדִינָה מְקוֹם אֲשֶׁר
דָּבַר-הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ אֲבָל גְּדוֹל לַיהוּדִים וְצִוּם וּבְכִי וּמִסְפָּד שֵׁק וַאֲפֹר יֵצְעוּ
לְרִבִּים: וְתִבְרֹאוּנָה נְעוּרֹת אֶסְתֵּר וּסְרִיסְיָה וַיִּגְדּוּ לָהּ וּתְתַחַלְחַל הַמֶּלֶכָה מְאֹד
וּתְשַׁלַּח בְּגָדִים לְהַלְבִּישׁ אֶת-מְרַדְכֵי וּלְהַסִּיר שִׁקוֹ מֵעֲלָיו וְלֹא קָבַל: וּתְקַרְא
אֶסְתֵּר לְהִתְדָּ מְסָרִיסֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר הָעֵמִיד לַפְּנֵיהֶּ וּתְצַוֶּהוּ עַל-מְרַדְכֵי לְדַעַת
מֵה-זֶה וְעַל-מֵה-זֶה: וַיֵּצֵא הַתֶּךָ אֶל-מְרַדְכֵי אֶל-רְחוֹב הָעִיר אֲשֶׁר לַפְּנֵי שַׁעַר-
הַמֶּלֶךְ: וַיִּגְדְּלוּ מְרַדְכֵי אֶת-כָּל-אֲשֶׁר קָרָהוּ וְאֵת | פְּרִשֶׁת הַפֶּסֶף אֲשֶׁר אָמַר הַמֶּן
לְשָׁקוֹל עַל-גִּזְזֵי הַמֶּלֶךְ בִּיהוּדִיִּים [בִּיהוּדִים] לְאַבְדָם: וְאֵת-פֶּתַשְׁגָּן כְּתַב-הַדָּת
אֲשֶׁר-נָתַן בְּשׁוֹשָׁן לְהַשְׁמִידֵם נָתַן לוֹ לְהַרְאֹת אֶת-אֶסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ וּלְצִוּוֹת
עָלֶיהָ לָבוֹא אֶל-הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֵּן-לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו עַל-עַמָּה: וַיָּבֹאוּ הַתֶּךָ וַיִּגְדּוּ
לְאֶסְתֵּר אֶת דְּבָרֵי מְרַדְכֵי: וּתְאָמַר אֶסְתֵּר לְהִתְדָּ וּתְצַוֶּהוּ אֶל-מְרַדְכֵי: כָּל-עַבְדֵי
הַמֶּלֶךְ וְעַם-מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל-אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹאוּ אֶל-הַמֶּלֶךְ
אֶל-הַחֲצַר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא-יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהַמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט-לוֹ
הַמֶּלֶךְ אֶת-שְׂרָבִיט הַזֶּה וְחַיָּה וְאֲנִי לֹא נִקְרָאתִי לָבוֹא אֶל-הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים
יּוֹם: וַיִּגְדּוּ לְמְרַדְכֵי אֶת דְּבָרֵי אֶסְתֵּר: (פ) וַיֹּאמֶר מְרַדְכֵי לְהָשִׁיב אֶל-אֶסְתֵּר
אֶל-תְּרַמְיָ בְּנִפְשָׁךְ לְהַמְלִיט בֵּית-הַמֶּלֶךְ מִכָּל-הַיְּהוּדִים: כִּי אִם-הִחַרְשׁ תַּחֲרִישִׁי
בְּעַת הַזֹּאת רוּחַ וְהִצְלָה יַעֲמִיד לַיהוּדִים מִמְּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית-אֲבִיךָ תֵּאבְדוּ
וּמִי יוֹדֵעַ אִם-לֵעַת כֹּזֵאת הִגַּעַת לְמַלְכוּת: וּתְאָמַר אֶסְתֵּר לְהָשִׁיב אֶל-מְרַדְכֵי:
לֵךְ כְּנוּס אֶת-כָּל-הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשָׁן וְצִוּוּ עֲלֵי וְאֶל-תֵּאכְלוּ וְאֶל-
תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לִילָה וַיּוֹם גַּם-אֲנִי וְנַעֲרַתִּי אֲצִוּם כֵּן וּבְכֵן אָבֹאוּ אֶל-הַמֶּלֶךְ
אֲשֶׁר לֹא-כָדַת וְכֹאֲשֶׁר אָבְדַתִּי אֲבָדַתִּי: וַיַּעֲבֵר מְרַדְכֵי וַיַּעַשׂ כְּכָל אֲשֶׁר-צִוְתָהּ
עָלָיו אֶסְתֵּר: (ס)

פרק ה

ויהי | ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית-המלך הפנימית נכח בית המלך והמלך יושב על-כסא מלכותו בבית המלכות נכח פתח הבית: ויהי כראות המלך את-אסתר המלכה עמדת בחצר נשאה חן בעיניו ויושט המלך לאסתר את-שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט: (ס) ויאמר לה המלך מה-לך אסתר המלכה ומה-בקשתך עד-חצי המלכות וינתן לך: ותאמר אסתר אם-על-המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל-המשתה אשר-עשיתי לו: ויאמר המלך מהרו את-המן לעשות את-דבר אסתר ויבא המלך והמן אל-המשתה אשר-עשתה אסתר: ויאמר המלך לאסתר במשתה היון מה-שאלתך וינתן לך ומה-בקשתך עד-חצי המלכות ותעש: ותעז אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי: אם-מצאתי חן בעיני המלך ואם-על-המלך טוב לתת את-שאלתי ולעשות את-בקשתי יבוא המלך והמן אל-המשתה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך: ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב וכראות המן את-מרדכי בשער המלך ולא-קם ולא-זע מפניו וימלא המן על-מרדכי חמה: ויתאפק המן ויבוא אל-ביתו וישלח ויבא את-אהביו ואת-זרש אשתו: ויספר להם המן את-כבוד עשרו ורב בניו ואת כל-אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על-השרים ועבדי המלך: ויאמר המן אף לא-הביאה אסתר המלכה עם-המלך אל-המשתה אשר-עשתה כי אם-אותי וגם-למחר אני קרוא-לה עם-המלך: וכל-זה איננו שוה לי בכל-עת אשר אני ראה את-מרדכי היהודי יושב בשער המלך: ותאמר לו זרש אשתו וכל-אהביו יעשו-עין גבה חמשים אמה ובבקר | אמר למלך ויתלו את-מרדכי עליו ובא-עם-המלך אל המשתה שמח וייטב הדבר לפני המן ויעש העץ: (פ)

פרק ו

בלילה ההוא נדרה שנת המלך ויאמר להביא את-ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך: וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על-בגתנא ותרוש שני סריסי המלך משמרי הסף אשר בקשו לשלח יד במלך אחשוורוש: ויאמר המלך מה-נעשה יקר וגדולה למרדכי על-זה ויאמרו נערי המלך משרתיו לא-נעשה עמו דבר: ויאמר המלך מי בחצר והמן בא לחצר בית-המלך החיצונה לאמר למלך לתלות את-מרדכי על-העץ אשר-הכין לו: ויאמרו נערי המלך אליו הנה המן עמד בחצר ויאמר המלך יבוא: ויבוא המן ויאמר לו המלך מה-לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו ויאמר המן בלבו למי יחפץ המלך לעשות יקר יותר ממני: ויאמר המן אל-המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו: ויבוא לבוש מלכות אשר לבש-בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר נתן כתר מלכות בראשו: ונתן הלבוש והסוס על-יד-איש משרי המלך הפרתמים והלבישו את-האיש אשר המלך חפץ ביקרו והרכיבוהו על-הסוס ברחוב העיר וקרא לפניו ככה ועשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו: ויאמר המלך להמן מהר קח את-הלבוש ואת-הסוס כאשר דברת ועשה-כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך אל-תפל דבר מכל אשר דברת: ויקח המן את-הלבוש ואת-הסוס וילבש את-מרדכי וירכיבוהו ברחוב העיר ויקרא לפניו ככה ועשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו: וישב מרדכי אל-שער המלך והמן נדחף אל-ביתו אבל וחפוי ראש: ויספר המן לזרש אשתו ולכל-אהביו את-כל-אשר קרהו ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא-תוכל לו כי-נפול תפול לפניו: עודם מדברים עמו וסריסי המלך הגיעו ויבהלו להביא את-המן אל-המשתה אשר-עשתה אסתר:

פרק ז

ויבא המלך והמן לשנות עם-אסתר המלכה: ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני במשחה היוז מה-שאלתך אסתר המלכה ותנתן לך ומה-בקשתך עד-חצי המלכות ותעש: ותען אסתר המלכה ותאמר אם-מצאתי חן בעיניך המלך ואם-על-המלך טוב תנתן-לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי: כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך: (ס) ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי-זה הוא אשר-מלאך לבו לעשות כן: ותאמר-אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה והמן נבעת מלפני המלך והמלכה: והמלך קם בחמתו ממשחה היוז אל-גנת הביתן והמן עמד לבקש על-נפשו מאסתר המלכה כי ראה כי-כלתה אליו הרעה מאת המלך: והמלך שב מגנת הביתן אל-בית | משחה היוז והמן נפל על-המטה אשר אסתר עליה ויאמר המלך הגם לכבוש את-המלכה עמי בבית הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו: (ס) ויאמר חרבונה אחד מן-הסרסים לפני המלך גם הנה-העץ אשר-עשה המן למרדכי אשר דבר-טוב על-המלך עמד בבית המן גבה חמשים אמה ויאמר המלך תלהו עליו: ויתלו את-המן על-העץ אשר-הכין למרדכי וחמת המלך שככה: (פ)

פרק ח

ביום ההוא נתן המלך אחשוורוש לאסתר המלכה את-בית המן צרר היהודיים [היהודים] ומרדכי בא לפני המלך כי-הגידה אסתר מה הוא-לה: ויסר המלך את-טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי ותשם אסתר את-מרדכי על-בית המן: (פ) ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפל לפני רגליו ותבך ותתחנן-לו להעביר את-רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על-היהודים: ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב ותקם אסתר ותעמד

לפני המלך: ותאמר אם-על-המלך טוב ואם-מצאתי חן לפניו וכשר הדבר לפני המלך וטובה אני בעיניו וכתב להשיב את-הספרים מחשבת המן בן-המדתא האגגי אשר כתב לאבד את-היהודים אשר בכל-מדינות המלך: לוי איכבה אוכל וראיתי ברעה אשר-ומצא את-עמי ואיכבה אוכל וראיתי באבדן מולדתי: (ס) ויאמר המלך אחשוורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית-המן נתתי לאסתר ואתו תלו על-העץ על אשר-שלח ידו ביהודיים [ביהודים]: ואתם כתבו על-היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך כי-כתב אשר-נכתב בשם-המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב: ויקראו ספרי-המלך בעת-ההיא בחדש השלישי הוא-חדש סיון בשלושה ועשרים בו ויכתב ככל-אשר-צוה מרדכי אל-היהודים ואל האחשדרפנים והפחות ושרי המדינות אשר | מהדו ועד-כוש שבע ועשרים ומאה מדינה מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשנו ואל-היהודים ככתבם וכלשונם: ויכתב בשם המלך אחשוורוש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רכבי הרכש האחשתרנים בני הרמכים: אשר נתן המלך ליהודים | אשר בכל-עיר-ועיר להקהל ולעמד על-נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את-כל-חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבז: ביום אחד בכל-מדינות המלך אחשוורוש בשלושה עשר לחדש שנים-עשר הוא-חדש אדר: פתשגן הכתב להנתן דת בכל-מדינה ומדינה גלוי לכל-העמים ולהיות היהודיים [היהודים] עתודים [עתודים] ליום הזה להנקם מאיביהם: הרצים רכבי הרכש האחשתרנים יצאו מבהלים ורחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה: (פ) ומרדכי יצא | מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחזר ועטרת זהב גדולה ותכריך בויץ וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה: ליהודים היתה אורה ושמחה וששן ויקר: ובכל-מדינה ומדינה ובכל-עיר ועיר מקום אשר דבר-המלך ודתו מגיע שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי-נפל פחד-היהודים עליהם:

פרק ט

ובשנים עשר חדש הוא-חדש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר-
המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך
הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאייהם: נקהלו היהודים בעריהם בכל-
מדינות המלך אחשוורוש לשלח יד במבקשי רעתם ואיש לא-עמד לפניהם
כי-נפל פחדם על-כל-העמים: וכל-שרי המדינות והאחשדרפנים והפחות
ועשי המלאכה אשר למלך מנשאים את-היהודים כי-נפל פחד-מרדכי
עליהם: כי-גדול מרדכי בבית המלך ושמעו הולך בכל-המדינות כי-האיש
מרדכי הולך וגדול: (פ) ויכו היהודים בכל-איביהם מפת-חרב והרג ואבדן
ויעשו בשנאייהם כרצונם: ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות
איש: ואת | פרשנדתא ואת | דלפון ואת | אספתא: ואת | פורתא ואת | ארלא
ואת | ארידתא: ואת | פרמשתא ואת | אריסי ואת | ארדי ואת | וותא: עשרת
בני המן בן-המדתא צרר היהודים הרגו ובבזה לא שלחו את-ידם: ביום ההוא
בא מספר ההרוגים בשושן הבירה לפני המלך: (ס) ויאמר המלך לאסתר
המלכה בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש ואת עשרת בני-
המן בשאר מדינות המלך מה עשו ומה-שאלתך ונתת לך ומה-בקשתך עוד
ותעש: והאמר אסתר אם-על-המלך טוב ינתן גם-מחוד ליהודים אשר בשושן
לעשות כדת היום ואת עשרת בני-המן יתלו על-העץ: ויאמר המלך להעשות
כן ונתת דת בשושן ואת עשרת בני-המן תלו: ויקהלו היהודיים [היהודים]
אשר-בשושן גם ביום ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו בשושן שלש מאות
איש ובבזה לא שלחו את-ידם: ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו |
ועמד על-נפשם ונח מאיביהם והרג בשנאייהם חמשה ושבעים אלף ובבזה
לא שלחו את-ידם: ביום-שלושה עשר לחדש אדר ונח בארבעה עשר בו
ועשה אתו יום משתה ושמחה: והיהודיים [והיהודים] אשר-בשושן נקהלו
בשלושה עשר בו ובארבעה עשר בו ונח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום
משתה ושמחה: על-כן היהודים הפרוזים [הפרזים] הישבים בערי הפרוות
עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח

מנות איש לרעהו: (פ) ויכתב מרדכי את-הדברים האלה וישלח ספרים אל-כל-היהודים אשר בכל-מדינות המלך אחשוורוש הקרובים והרחוקים: לקים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום-חמשה עשר בו בכל-שנה ושנה: כימים אשר-נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים: וקבל היהודים את אשר-החלו לעשות ואת אשר-כתב מרדכי אליהם: כי המן בן-המדתא האגוי צרר כל-היהודים חשב על-היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם: ובבאה לפני המלך אמר עס-הספר ישאב מחשבתו הרעה אשר-חשב על-היהודים על-ראשו ותלו אתו ואת-בניו על-העץ: על-כן קראו לימים האלה פורים על-שם הפור על-כן על-כל-דברי האגרת הזאת ומה-ראו על-ככה ומה הגיע אליהם: קימו וקבל [וקבלו] היהודים | עליהם | ועל-זרעם ועל כל-הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל-שנה ושנה: והימים האלה נזכרים ונעשים בכל-דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא-יסוף מזרעם: (ס) ותכתב אסתר המלכה בת-אביחיל ומרדכי היהודי את-כל-תקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית: וישלח ספרים אל-כל-היהודים אל-שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשוורוש דברי שלום ואמת: לקים את-ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על-נפשם ועל-זרעם דברי הצמות וזעקתם: ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר: (פ)

פרק י

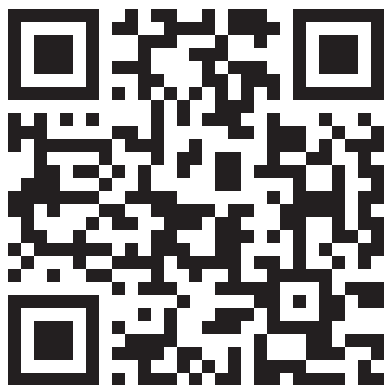
וַיִּשֶׁם הַמֶּלֶךְ אַחְשֵׁרֶשׁ [אַחְשֵׁרֶשׁ |] מִסַּעֲלֵה־הָאָרֶץ וְאֵי הַיָּם: וְכָל־מַעֲשֵׂה
תִּקְפוֹ וְגִבּוֹרָתוֹ וּפְרָשֵׁת גְּדֻלַּת מַרְדְּכָי אֲשֶׁר גִּדְּלוֹ הַמֶּלֶךְ הִלּוּא־הֵם כְּתוּבִים
עַל־סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי מִדְּוָי וּפְרָס: כִּי | מַרְדְּכָי הִיְהוּדִי מִשְׁנֵה לְמַלְךְ
אַחְשֵׁרֶשׁ וְגִדּוֹל לַיהוּדִים וְרָצִי לְרַב אֲחִיו דָּרֶשׁ טוֹב לַעֲמוֹ וְדַבֵּר שְׁלוֹם לְכָל־
זְרַעוֹ:

להאזנה לשיעורי הפורים בספוטיפיי



open.spotify.com/show/4FzUWIsI60CDMbSLx2fuw9

לקריאת חומרים נוספים באתר "תבונה"



www.udihershler.com/tevuna