

# נדודי שנת המלך – הרהורים על תפיסת הזיכרון

## ההיסטורי בפורים וחנוכה

ישראל רוזנסון

### הקדמה

מה טיבו של זיכרון היסטורי? בשני הדורות האחרונים עוסקים בכך ללא הרף, בין שבכוונות אקדמיות צוננות (אולי כדי להגיע לאיזה שביל זהב; הן הנושא כה לוחט), ובין בהתכוונות פוליטית מודעת, כדי לחזק 'סדר יום' פוליטי מסוים. נרטיבים של קבוצות אנושיות – לאומיות, חברתיות, מעמדיות, קהילתיות, נמצאים נשכרים מעיסוק בזיכרון, שכן מול כל זיכרון, ניתן להעמיד זיכרון שכנגד. בתוך המערכת הפרדיגמטית הזו, הקבוצה/המגזר/הקהילה מייצרת לעצמה חוט שדרה, זוקפת את קומתה, ובעיקר, מוצאת את זהותה, ויש שיוסיפו ל'מוצאת' – מומצאת.

שפת חוקרי הזיכרון איננה שפת המתמטיקה; אני מנסה לעמוד מאחורי קביעה זו, מבלי לנמק אותה; הבה נשאיר זאת כאינטואיציה. כל שאומר הוא שבכל תחום דעת שהחכמה האנושית מתמודדת אתו, השפה, השפה הדיסציפלינרית, היא חלק מהתוצאה, גורם מרכזי בקבלתה; היא מנסחת את השאלה, ובכך גם קובעת את התשובה; בלשון קצרה, די ברור שצריך 'מילון', והשימוש בו מלווה את המהלך המחשבתי. אולם, בחקר הזיכרון, ובמיוחד בשימוש החופשי בשיח המחקרי ובהשלכותיו הפוליטיות, מעורבותה של השפה המקצועית חזקה ביותר. כשרוחים ניסוחים לשאלות שמחייבים תשובות מסוימות נוסת: 'מי מרויח?' (מהעלאת סיפור עבר מסוים, מהבלטת עובדה מסוימת, מהעדפת פרשנות וכו'), הופך הזיכרון לעימות בלתי־פתיר בין גרסאות, למקח וממכר נצחי בין נרטיבים. נדמה לי שבתוך הגונגל הזה ש'חיותיו' פועלות לניכוס כוחני, קיים גם זיכרון תמים, ללא מאזן, בלי רוחים מיוחדים ובלי הפסדים קיצוניים, והוא יכול להיות זיכרון שמתאמץ שלא להתרחק יתר על המידה מ'ההיסטוריה האמתית', עד כמה שניתן בכלל להתקרב אליה.

לית מן דפליג שהזיכרון היהודי הוא פונקציונלי – זוכרים משום שחובה לזכור, וחובה לזכור משום שהזיכרון הוא התנאי החשוב ביותר לקיים אידיאולוגיה מסוימת. כמעט שהתפתיתי לומר שהזיכרון היהודי הוא קנאי; כשם שאלוהיו אחד ושמו אחד, כך זיכרונו אחד, יחיד

ומיוחד; הוא נשען על תמונת עבר אחת כדי להוביל לעיצוב תמונת הווה אחת. כן, לעתים תפיסה שכזו עוברת במחשבה, ודרך יעילה להסיר אותה היא התבוננות שלווה בדברי אחד מגדולי חוקרי הזיכרון היהודי, חיים יוסף ירושלמי:

רק בישראל, ולא בשום עם מלבדו, נתפס הציווי לזכור כמצווה דתית לעם כולו. ציווי זה מוצא את ביטוייו במקרא כולו [...] אף כי הציווי לזכור הוא מוחלט, יש בכל זאת משום פאתוס נואש כמעט בהתעסקות התנ"ך בעניין הזיכרון, וגם חכמה מפוכחת היודעת מה קצר והפכפך הוא הזיכרון האנושי [...]:<sup>1</sup>

קשה שלא להסכים לדברים. התנ"ך המכריז על מוחלטות הזיכרון, יודע גם להצביע על חולשותיו; הוא בונה את בניינו ומערער בעת ובעונה אחת; הוא נזקק לו מבוית, אך יודע כי הזיכרון איננו בראילוף.

מטרתנו בדברים שלהלן היא להטות אוזן לקולו החרשי של הזיכרון הנלחש ממדרש מסוים הנוגע בפורים. טרם נעשה זאת, נציג עמדות מסוימות על קול לא חרישי, שאיננו נלחש, הקשור דווקא לחנוכה.

## זיכרון וחנוכה

קשה למצוא דוגמה כה מוצלחת להמחשת חשיבות הזיכרון, חולשותיו וניצולו במרחב התרבות היהודי כדוגמת חנוכה. עמדת חז"ל (לכשעצמה איננה ברורה במיוחד), נטיות ציוניות או אציוניות של חוקרים, וההתייחסות להנחיה המובנית בסיפור 'בימים ההם בזמן הזה', יוצרים מרקחת מסובכת כהוגן. שאלת מפתח בידון – ואין לדון בו ללא התייחסות לדבריו החשובים של גדליה אלון – היא מה פשר מיעוט התייחסותם של חז"ל לחנוכה. ובכן, האם 'מיעוט התייחסות' הוא המונח הנכון? במתח שבין 'שפת המתמטיקה' ל'שפת הזיכרון' שאותו טווייתי ברשלנות לעיל, בחרתי במונח כמותי ככל שניתן; חז"ל מיעטו להתייחס לחנוכה ולכל פרט היסטורי המזכיר אותה. כאן מתחיל השיפוט, והוא נשען על בסיס לשוני, האם זוהי התעלמות, התעלמות מודעת, שכחה, שכחה מודעת, שתיקה, שתיקה זועקת/רועמת? האם זהו ניסיון להשכחה? מחאה? מחאה סמויה? האם זה נובע מדרכם של חז"ל לדרוש את הפסוקים, וכשאינן פסוקים פיתוח הרעיונות נמצא

1. יוסף חיים ירושלמי, **זכור** (תרגום: שמואל שביב), תל אביב 1988, עמ' 29.

2. גדליה אלון, 'ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?' **מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד**, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 15-25.

חסר; וכאן מיד תישאל השאלה מדוע אין פסוקים; קרי, מדוע ספר מקבים א לא נכנס לקנון. ובכן, אולי היה זה ביודעין, למרות אופיו הדתי לא רצו להכניסו, ואולי בגלל אופיו הדתי הוא לא רצה להיכנס; כוונתי היא שבתקופת המעבר של חתימת התנ"ך לא יכלו חכמים להכניס לקובץ המתהווה, ספר שיש בו טענות המצהירות כי הוא, הספר, הטקסט, מתאר מצב שאין בו עוד הנחיה שמימית מפורשת, נבואה. אם כן, יש בו כביכול מודעות עצמית לכך שהוא לא יכול להיכנס.<sup>3</sup> ואל נא נביא דוגמה מדניאל שמתייחס לתקופה החשמונאית, שגם אם איננו נביא, הרי בהיותו מעוגן בדמות שאיננה מספר שגרתי, הוא מתקרב אליה עד מאוד. לעומתו מקבים א מנסה לאמץ את דרך הסיפור של הסיפור המקראי שבו המספר עלום; הסיכוי שיימצא בקנון קטן הרבה יותר.

התמונה מורכבת, והשיפוט מורכב שבעתיים. הזיכרון של חז"ל העמיד במרכז מסוים את הפן ההלכתי של חנוכה וקושר אותו לסיפור 'פך השמן'. בשני המקרים – ההלכתי והאגדי – מדובר באור, אור הנר ואור המקדש. הזיכרון של חז"ל ויתר על פרטים בתמונה זה ברוח, אבל היו זרמים שפעלו בצד (גם אם מאוחר יחסית) של חז"ל שהוסיפו תוספות; בראש ובראשונה את תפילת 'על הניסים', שמתייחסת לקרבות המעטים מול הרבים. המוטיב הזה שבה את לבה של התנועה הציונית, למצער החל מאותה נקודת זמן שבה נאלצה לעמוד על נפשה.

בתוך הדיון הזה נוספה אפשרות חדשה (יחסית). התייחסות למקומם של החשמונאים ביחס לכתות מדבר יהודה, שככל הנראה יש להם זיקה לצדוקים. הארה בפרוז'קטור הממוקם בעמדה זו מוביל את רחל אליאור למסקנה:

המציאות העולה ממגילות מדבר יהודה ומהספרים החיצוניים מחיבת הערכה מיוחדת על מקומה של מלכות בית חשמונאי בהיסטוריה היהודית ותובעת הסתייגות מתיאוריה הנלהבים בהיסטוריוגרפיה הלאומית הציונית. תיאורים אלה, המשווים לחשמונאים דמות גיבורים שהסירו את עול הכובש הזר וחיידשו את עצמאות יהודה ב'מלחמת השחרור', פסחו על מינויים בידי המלכים הסלווקים [...].<sup>4</sup>

3. ניתן דעתנו לעולה מהפסוקים: "והם טיהרו את המקדש ונשאו את אבני השיקוף אל מקום טמא. וייוועצו על אודות מזבח העולה המחולל מה יעשו לו, ותיפול להם עצה טובה להרסו, לבל יהיה להם הדבר לחרפה כי טימאוהו הגויים ויתצו אותו. ויניחו את האבנים בהר הבית, במקום מתאים, עד אשר יבוא נביא יורה על אודותו" (מקבים א ד 43-46); "ותהי צרה גדולה בישראל אשר כמוה לא הייתה מן היום אשר לא נראה להם נביא" (מקבים א ט 27); "ויחליטו היהודים והכהנים שיהיה שמעון מושלם כוהן גדול לעולם, עד עמוד נביא נאמן" (מקבים א יד 41). בכלם עולה המודעות לחסר של ההנחיה הישירה ממרומים המאפיינת – במגוון דרכים כמובן – את עולמו של המקרא.

4. רחל אליאור, **זיכרון ונשייה – סודן של מגילות מדבר יהודה**, ירושלים תשס"ט, עמ' 49-50.

בצד שימת מלחמת שחרור בין מירכאות, הדגשת היותם ממונים על ידי שליטים זרים (ועוד עוונות שלדעתה נמצאים בהם), היא מספרת על ספר מקבים א "שחוקריו מגדירים אותו כספר תעמולה חשמונאי".<sup>5</sup>

אינני יכול להתווכח עם הגדרה שכזו, אלא לחשוב על הגדרה תמימה יותר למקבים א.<sup>6</sup> הוא, וזוהי המסורת המקראית במיטבה (לדעתי), מציע נקודת מוצא ריאלית, פוליטיקה הכרחית כדי להגיע לתוצאה מסוימת ולממש מטרות; כך דוד הגיע לפלישתים, וכך ירמיהו תמך בבבלים (כזכור, גם הפלישתים וגם הבבלים מינו שליטים ביהודה), ועוד כהנה וכהנה. האם המטרות היו ראויות? אני חושב שכן, אבל זה פחות חשוב. משוכנעני שגם חז"ל חשבו שכן! וזאת מבלי להסכים להיבטים שונים של המלכות החשמונאית והתנהגותה, שלהם התנגדו בכל תוקף, אבל מתוך אותה הכרה מפוכחת שלא בטוח אם האלטרנטיבה הצדוקית הייתה פועלת נכון יותר.

אשר להשוואה לתנועה הציונית. כאן דעתי חשובה קצת יותר, ולו בהיותי (כמו רבבות ישראלים ציונים אחרים), חלק מהתמונה. ובכן, שלא כרופאים, היסטוריונים וחוקרי זיכרון אינם מחויבים למעין שבועת היפוקרטס. מה שיכול להחליפה הוא הצהרת יושר, במי הם מצדדים בהווה. הכרזתי, אני בעד התנועה הציונית. נקודה (ובסוגריים מבלי להתעלם מכשליה וחסרונותיה). אני סבור שהיא עשתה נכון באמצעה את מקבים א במישרין או בעקיפין, והוא משקף נכונה תובנות ומחשבות המושרשות בה. אומר דבר מה בנידון בסוף הדברים.

כל זה לא סותר כמובן החזרת כיתות מדבר יהודה למרכז הבימה; הם בשר מבשרנו. אפשר לחדש את הוויכוח עמן, וגם על כך אוסיף הערה בסיום דבריי.

בנקודה זו אוכל לעבור לאחד ממדרשי מגילת אסתר ולנסות לפרשו ברוח תפיסת הזיכרון המוצעת כאן.

5. רחל אליאור, **זיכרון ונשייה – סודן של מגילות מדבר יהודה**, ירושלים תשס"ט, עמ' 130, הערה 32.  
6. למבקשים הגדרה תמימה יותר בהקשר הזה, יובאו דבריו של חוקר התקופה: "[...] מחבר פרוחשמונאי, שאפשר להגדירו 'סופר חצר', [...] אין בכונתנו לטעון שמחבר מקבים א היה סופר אנוס או משוחד, ששירת את פטרונו כעט להשכיר, ומתקבל מאוד על הדעת שהיה מעריץ כן המאמין בצדקת דבריו ובכונתם [...] 'סופר חצר' לא בהגדרה שלילית של מי שמוכר עטו למרבה במחיר או מי שנכפתה עליו הכתיבה, אלא [...] סופר המשקיף על האירועים מתוך נקודת מבט אוהדת לשושלת שכונן שמעון, והוא משתדל בתוך מסגרת זו לתאר את הידוע לו ואת הראוי למסירה לאור השקפת עולמו וזיקתו לשושלת החשמונאים" (אוריאל רפפורט, **ספר מקבים א – מבוא, תרגום ופירוש**, ירושלים תשס"ד, עמ' 49). דומה כי בהכרתו העמוקה את הסוגיה, ובשאיפתו לדיוק מרבי, הוא מאריך, ואריכות זו לשבח היא.

## מגילת אסתר – פסוק ומדרש על זיכרון

פנינו לפרשנות אגדה תלמודית המפרשת על דרך המדרש פסוק המהווה נקודת מפתח בסיפור המגילה: "... ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך" (אסתר ו, א). נציע קודם כל התייחסות – יש בה מן הפסיכולוגיסטי – לפסוק בהקשרו במגילה. ובכן, נקודת מפתח, משום שאירועי לילה זה עומדים בין המשתה הראשון שביצעה אסתר לבין המשתה השני שתכננה, מבלי שתוצג איזושהי תכנית פעולה ברורה שלה, ומבלי שיבואר מה בעצם עליה לעשות כדי לקדם את הצלת עם ישראל. וברור לכל מעיין במגילה איזו תפנית חלה במהלך הלילה הזה, לילה שעיקרו הפגנת החולשה האנושית, הקושי בהירדמות; לילה שאיש לא תכננו! אפילו מלך כליכול לא מצליח במה שכל תינון בן יומו משכיל לעשות – להירדם!

מהו הטקסט שהובא לפני אחשורוש? מה טיבו ומהי מטרת הבאתו? 'ספר הזיכרונות דברי הימים', מדובר אל נכון בסוג מסוים של כתיבת עבר, מגמתית מן הסתם, ולו בשל הטעם הפשוט שהיא נכתבת בחצרות מלכים ומיועדת במידה רבה בעבורם, כפי שמוכיח מקרה זה; לפנינו כתיבה פונקציונלית שיש בה כדי להחכים את המלך בענייני נאמנות וקשירת קשרים, וככזו יכולה היא להביא תועלת לקראת הבאות. ובכל זאת, תכליתיים ומגמתיים ככל שיהיו, ב'דברי הימים' יש איזושהו בבואה היסטורית.<sup>7</sup> אין תמה אפוא שהם ממשיכים להיכתב במלכות אחשורוש: "... הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" (אסתר ו, ב).

נחזור לסיטואציה המתוארת בפסוק. מהי מטרת הבאת הספר? בפשטות להרדים! נדודי שינה יש בהם צד של אינוחות, והדרך הפשוטה לבטלו היא להשיג את התרדמה. האמצעי הוא הקראת טקסט. כך אחד הפירושים שמביא רש"י: "להביא את ספר הזכרונות – דרך

7. אפיון הז'אנר באחד הפרשנים האחרונים: "השם 'דברי הימים' דומה לשמות הספרים העתיקים הנזכרים במקרא ושעניינם 'חולדות' (היסטוריה בלע"ז) ו'זכרונות' של מלכי ישראל ויהודה, כגון: 'ספר דברי הימים למלכי ישראל', 'ספר דברי הימים למלכי יהודה', 'ספר דברי הימים למלכי ישראל ויהודה' [...]. הנזכרים הרבה הן בספר מלכים והן בספרנו [=דברי הימים]. [...]. ועוד מצאנו, שהספר שהועלו בו על הכתב ייחוסו ישראל קרוי בספרנו 'ספר מלכי ישראל' (דברי הימים א ט, א); הספר שהועלו בו שמות והייחוסים של המתפקדים בימי דוד 'דברי הימים למלך דוד', ואילו הספר שכלל את מעשי שלמה 'ספר דברי שלמה' (מלכים א יא, מא)" (יהודה קיל, **דעת מקרא לדברי הימים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 9).

מעניין בהקשר זה: 'ספר דכרניא די אבהתך' (עזרא ד, טו) תרגום: ספר הזיכרונות של אבותיך. 'בני לוי ראשי האבות כתובים על ספר דברי הימים' (נחמיה יב, כג). שם הספר 'דברי הימים' לא מופיע בתנ"ך אלא בחז"ל ובתרגומים.

מלכים כששנתן נודדת אומרים לפניהם משלים ושיחות עד ששנתם חוזרת עליהם". ואכן עזרא מעניק לדברים המושמעים ממד אישי: "יש אומרים כי טעם להביא ספר דברי הימים להתענגו בשמיעת דבריו שעברו [...]", וכך כשהוא נזכר בתפארתו וגודל מעשיו, נחה דעתו, והוא זוכה לתרדמה.

לפי זה, טמון דבר מה מוזר באמצעי הזה. כאן לא מדובר ב'משלים ושיחות' כלשון רש"י, אלא בזיכרונות! ויש בצירוף שינה (שאליה חותרים) וזיכרון (האמצעי להשגתה), משהו הפוך! שינה לכאורה משכיחה (לכל היותר מעבירה מידע למעבדת החלומות). אם שינה באה להשכיח, ההתעוררות היא זו האמורה להזכיר; רוצה לומר, להשיג תוצאה הפוכה. ואכן, עניין זה לא נעלם מן הפירושים לפסוק שיש בהם צד של אמביוולנטיות: "יש אומרים משום שהקריאה בספר מועילה להביא את השנה, ויש אומרים, שהקריאה הייתה כדי להעסיק את המלך שלא ישתעמם בשעה שהוא ער".<sup>8</sup> דומה כי ניתן לזהות כאן מעין מטרת-על, להרגיע, ואז להרדים; להרגיע, כלומר לטפל בבעיה שגרמה להימנעות משינה, ורק אחרי שהבעיה תסופל, תיפול שינה על המתקשה בהירדמותו. איזו בעיה עלולה להפריע בשינה ולהצריך פתרון? זו יכולה להיות ייסורי מצפון, תחושה עמומה של כפיות טובה, הפוקדים את המתקשה בהירדמות, כלומר איזושהי בעיה ערכית. קשה להניח שזה באמת מה שהטריד את אחשורוש ומנע את שנתו; לפי ההיגיון הפשוט של הסיפור ניתן לשער כי הוא מצפה להבין את תכניותיו של המן לנוכח התנהגותה המשוונה של אסתר. ואכן, מכל נפלאות העבר, הוא מוצא בזיכרונות את סוגיית הטיפול בקושרים דווקא; זה מה שהעירו (!) והניעו למעשה. ואגב, אפשר שכרמז מטרים לסיטואציה הפסיכולוגית הזו, באה פניית המלך בתחילת הספר לסוג מסוים של חכמים: "ויאמר המלך לחכמים ידעי העתים..." (אסתר א, יג); הרי הם יכולים על פי ניסיונם בעבר, לפתור את הבעיה הבלתי-צפויה שבה נתקל אחשורוש לנוכח סירובה של מלכתו.<sup>9</sup> כאן, בליל נדודי שנת המלך, לא מדובר בהתייעצות מפורשת עם חכמים, אלא בטקסט, מפגש עם טקסט, אבל עצם החיפוש הוא דומה. בשני המקרים אחשורוש העומד לנוכח חששות המאיימים על סדרי מלכותו מבקש למצוא נקודת מוצא; בשני המקרים מתבקש הפתרון בניסיון העבר.

אם כן, טיפולנו בקטע הנלמד במגילת אסתר הוביל עד כה להשתקפות אישיותו של אחשורוש. הוא בוחן את זכר העבר בצורה אינטרסנטית מאוד ובצורה אינסטרומנטלית

8. גבריאל חיים כהן, **דעת מקרא לאסתר**, ירושלים תש"ן, עמ' מ'.

9. "[...] ידעי קורות העתים [...] האצטגנינים (אסטרולוגים) החוזים בכוכבים [...]" (גבריאל חיים כהן, **דעת מקרא לאסתר**, ירושלים תש"ן, עמ' ח). "יודע העתים - חכמי המזלות או העתים שעברו על המלכים הקדמונים" (אבן עזרא).

מאוד. לדידו הזיכרון הוא מכשיר; וגם בלי להגיע לתובנות הקיצוניות של גורג' אורול ב"1984" שלפיהן במעבדה של הדיקטטורה המוחלטת העבר נוצר מחדש, ניתן בסיפור זה להצביע על תהליך שיש בו משום ניסיון לשליטה בעבר. באיזה מובן? בסיפור זה נבררת עובדה מן העבר בצורה סלקטיבית מאוד, וזאת כדי לשרת את ההווה, וההווה הוא צורכי המלך.

גם המדרש שיוצג להלן יעסוק בשאלות עקרוניות של זיכרון; גם בו יתברר שהזיכרון משמעותי ביותר להווה ולעתיד; אולם אחשוורוש יהיה בו שחקן משנה בסיפור. שנתואי-שנתו תנוצל כדי לומר דבר מה עקרוני על משמעות הזיכרון ועל גורל האומה. מבחינה זו הוא מזכיר במובן מסוים את המנגנון של 'שיר הערש' שמנצל את אי-הירדמות כדי להעביר מסר מסוים. לעתים, המסר הזה גדול מיכולת הקליטה של הילד לפני שנתו; יש והוא מופנה לאם השרה יותר מאשר לילד, אפשר לומר כי הילד (ושנתו!) אינו קהל היעד היחיד בשיר הערש, יש בשיר פוטנציאל רחב ועמוק בהרבה. הוא הדין ב'שיר הערש' הזה המושמע לאחשוורוש ומופנה לכלו.

אם כן, המתח בין זיכרון לשכחה בתודעת המלך המובע בפשוטו של פסוק, לובש במדרש פנים עקרוניות החורגות מזיכרון ספציפי: "ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים". 'זיהיו נקראים'. מלמד שנקראים מאיליהן. וימצא כתוב. כתב מבעי ליה? מלמד ששמי מוחק וגבריאל כותב" (בבלי, מגילה טז ע"א). לפי זה קורה משהו מיוחד בסצנה הזו, משהו המתפרט לשני אירועים שיש בהם צד של פלא; האחד, קריאה שאינה יוצאת מפה אנושי כלשהו ('שנקראים מאיליהן'), ועימות בין שני גורמים 'שמי' האנושי, שלהלן יוסבר מיהו ומהו, והמלאך גבריאל.

נפתח במאבק שבין שמי לגבריאל. רש"י המפנה למסופר בספר עזרא (ד, יז)<sup>10</sup> מבאר: "שמי – סופר המלך, שונא ישראל היה", ויש שבמדרש משייכים אותו במישרין להמן.<sup>11</sup> שמי הוא סופר, כלומר, כותב, ובאגדה הוא דווקא מוחק. אומנם, מלאכת הסופר, עשויה לכלול גם מחיקה, אבל כאן הכוונה היא מן הסתם שהוא עושה משהו המנוגד לתפקידו; עד כדי כך גדולה שנאתו. הטקסט מתואר כאן כשרוי במאבק מתמיד, אין זה מאבקו של אחשוורוש על המשך מלכותו, זהו מאבקו של עם ישראל, התלוי במאבקו של הזיכרון הראוי

10. "פתגמא שלח מלכא על רחום בעל טעם ושמי ספרא ושאר כנותהון די יתבין בשמרין ושאר עבר נהרה שלם ובעת" (עזרא ד, יז). תרגום: דבר שלח המלך אל רחום המפקד ושמי הסופר ושאר עמיתיהם אשר יושבים בשומרון ושאר עבר הנהר, שלום ועתה.

11. הוא נתפס כהמן, או בנו של המן, או שר שקשור לגורל שהוטל לפני המן (על פי אגדת אסתר או תרגום שני למגילת אסתר).

על נפשו. ובנוסף לכך הזיכרונות 'נקראים מאליהן'. אכן, הלשון המתמשכת<sup>12</sup> והפסיביות שמקופלת בלשון 'ויהיו נקראים לפני המלך' (ובלשונות נוספים בסיפור), צדה את עינם של פרשנים.<sup>13</sup> היא תורמת גם לאופן שהדברים מתוארים במדרש.

אם כן, תהליך הזיכרון שרוי בדינמיקה מתמדת, כתיבה ומחיקה. מי הכותבים ומי המוחקים? כוחות שונים, ששרויים במרחב האנושי ובמרחב שמעבר לאנושי, יש הנוטה לכיוון הזה, יש לזה, מי פחות ומי יותר. אדם דתי יטה לראות את הפתרון בניצחונם של גבריאיל ויצפה בכל מאודו לסיטואציה מהסוג שנאמרה בהמשך: "ומה כתב שלמטה שלזכותו של ישראל אינו נמחק – כתב שלמעלה לא כל שכן" (בבלי, מגילה טז ע"א). אדם דתי יראה בכתיבת הזיכרון ובקריאתו גם חובה דתית, "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שמות יז, יד). גם כאן יש מנגנון של כתיבה וקריאה.

אבל, בלי שום קשר לקריאה דתית של המדרשים הללו, ומדרשים מחייבים קודם כל קריאה דתית, נראה לי שניתן להכניס לכאן גם תובנות מקצועיות. חוקר הזיכרון יסכים למאבק בין שמשי לגבריאלי; לעצם קיומו מבלי שבהכרח יצדד באחת העמדות. ואולי יסכים שהמנצח הוא בעל עמדה חזקה יותר מבחינת השכנוע הפנימי שלו (ואני קורא לזה עמדה מוסרית). אבל בסופו של דבר, צריך – ייאלץ לטעון חוקר הזיכרון – גם טיפ־טיפת מזל. צריך שהדברים יהיו 'נקראים מאליהן'; איזושהי 'סמכות' תיקרא איך שתיקרא מטה את כפות המאזניים לצד הנכון; כך חוקר הזיכרון, והאישיות הדתית מתורגלת איך לקרוא לסמכות הזו. אשר על כן, הוויכוח בין 'שמשי' לבין 'גבריאלי' יכול להישאר בחדרי־חדרים. אבל ברגע, וזוהי דוגמה נפוצה, שמישהו יעשה על הפרשה הזו סרט, מישהו יכתוב כתבה סנסציונית, או יכתוב מגילה, או אז הוויכוח בין גבריאלי לשמשי יתחדש במלוא עוזו והשומע־רואה לא יוותר לו אלא להתפלל ש'הדברים – הנכונים – יקראו', ובעצם שהטובים ינצחו.

12. "ויהיו נקראים – פעולה שנמשכה זמן מה [...]" (גבריאלי חיים כהן, **דעת מקרא לאסתר**, ירושלים תש"ן, עמ' מ).

13. "הלשון הפסיבית בולטת בפתיחת תמונה זו [...]. לא ברור מי הוא זה שקרא את ספר הזיכרונות לפני המלך [...]. לסגנון זה תפקיד ביצירת התחושה שחזקה במיוחד בתמונה זו, שהדברים מתרחשים כביכול מאליהם [...]" (יונתן גרוסמן, **אסתר מגילת סתרים**, ירושלים 2013, עמ' 159-160).



## דרך חשיבה פרושית

חז"ל תמחו כידוע באשר למעמדו של פורים, חג שאין לו רמז בתורה, ושלא דווח עליו בדברי הנביאים. אחד הפתרונות המעניינים שמצאו כדי לקשרו למסכת המקובלת של תולדותיו הרחניות של עם ישראל הוא קישורו למתן תורה:

‘ויתיצבו בתחתית ההר’ (שמות יט, יז). א”ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב”ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אעפ”כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב: ‘קימו וקבלו היהודים’ (אסתר ט, כז). קימו מה שקבלו כבר (בבלי, שבת פח ע”א).

מה שעולה הוא כי ממתן תורה שבכתב יכולה לצמוח תרעומת (מכאן מודעא רבה לאורייתא), תירוץ לדחייה של התורה. בעולם דתי שהבחירה החופשית היא אחד מאדניו החשובים, קשה לקבל בפשטות אמירה נוסח ‘כפה הקב”ה עליהם את ההר כגיגית’. מבחינה מוסרית, אי אפשר לדון את המפר ציווי אחד בתורה, אם עצם קבלתה הייתה תחת האיום ‘שם תהא קבורתכם’. דומה כי בהתייחס לתובנות מוסריות שכאלו צומח הרעיון של קבלה מחודשת, יש צורך בחזרה על מה שהיה; קבלה, אבל לא שכפול! מתבקשת חזרה שתאפשר קבלה מסוג אחר, וזה קרה בימי אחשורוש. מדוע דווקא בימיו? “בימי אחשורוש – מאהבת הנס שנעשה להם” (רש”י). במשפט קצר זה רש”י טווה תשתית פסיכולוגית כרקע לקבלה המחודשת של התורה. כביכול, הנס הראשון של יציאת מצרים שהיווה רקע לקבלת התורה הראשונה, לא הספיק לקבלת התורה מרצון. לעומת זאת ה’נס’ השני, ההצלה בימי מרדכי הוכר ונאהב, ‘מאהבת הנס שנעשה להם’. אהבה מאפשרת קבלה מרצון; יתירה מזו, אהבה בעצם מהותה היא קבלה מרצון, ובענייננו, זה עומד ביסוד הסיטואציה של: ‘קיימו וקיבלו היהודים’, מרצונם. ואיה הטקס? כאן אין טקס! אין חלופה ל’מעמד הר סיני’ מוגדר בזמן ובמקום; זהו טקס מובנה במהלך ההיסטורי. קבלה מרצון, משמעותה קבלה לפי התנאים של עם ישראל; מרצונם! אין כאן טקס מוכתב, אירוע במקום ובזמן נתונים, אלא השתלבות מתוך התאמה למהלך הפשוט של אסתר ומרדכי, היענות לפנייתם; היענות רצונית, הכרוכה בהבנת ההיגיון של בקשתם, בשיקול דעת של המקבל.

הטקס חסר, ושמה הוא מוסווה במהלך ההיסטוריה. אפיון אנתרופולוגי של טקס מיישם אותו לגבי תקופת מעבר, זמן לימינלי; זהו פרק זמן קצר הצופן בחובו שינויים גדולים

ביחס למצבים של 'לפני...' ו'אחרי...'. הטקס מאפשר לצלוח את זמן המעבר.<sup>14</sup> מעמד הר סיני כרוך בטקס מוגדר של מעבר בין ציבור יוצאי מצרים, חסרי תורה, לציבור המתגבש של בעלי תודעה משותפת המעניקה זהות חדשה של מקבלי התורה. במקרה דנן, קבלת התורה בימי אחשורוש, הכוונה היא קבלה מתמשכת, שאיננה כרוכה באקט חד־פעמי, ובוודאי שלא במקום ספציפי. זמן המעבר הוא ההיסטוריה בכללותה, היסטוריה בדינמיות שלה, היסטוריה שמשמעותה כי השינוי בין 'לפני' ו'אחרי' הוא מתמיד.

הקבלה הרצונית מתקיימת אפוא דווקא משום שאין טקס מוגדר. לטקס יש עוצמות, כוח, לעתים הוא ממגנט, הוא מכתוב דפוסי מחשבה, הוא מנתב ומנווט; אין דת בלי טקסים, אחרת יהיה אובדן של הדרך, בתוך ים הערפל המטשטש את התודעה, ומעלימה; כדי ללכת בדרך, צריך סימני דרך, תמרורים. כאמור, יש לטקס עוצמה, והיא הכרחית. במקרה דנן, מכיוון שהקבלה התקיימה בלעדיו, היא נעשתה באופן וולונטרי לגמרי.

הרבה טוענים או רומזים שפורים הוא חג התורה שבעל פה. המהר"ל ניסח זאת בצורה מכווצת:

[...] כי כאשר הוסיפו במצות מקרא מגילה ודבר זה כמו הוספה וכמו שאמרו בפ"ק דמגילה (יד ע"א), [...] וכאשר יש כאן הוספה א"כ העיקר קודם ולפיכך כאשר קיבלו מעצמם ההוספה שהוא מקרא מגילה בזה קיבלו כל התורה שהיא ראשונה [...] ובתוספת נמצא העיקר [...]. (מהר"ל מפראג, אור חדש, הקדמה).

דומני שאת הטיעון שלו אפשר בהחלט להרחיב. ההסכמה, 'כאשר קיבלו מעצמם ההוספה שהוא מקרא מגילה' היא היא התורה שבעל־פה; נשמיט כאן את המילה מגילה ונחיל אותה לגבי מאות ואלפי דוגמאות אחרות. אם כן, קבלה מעצמם, היא חשיבה מעצמם; לא מקבלים באופן עצמאי ללא הבחירה החופשית הנתונה בדיוק לשם כך; לא מקבלים מבלי לקבל את האפשרות להוסיף, לשנות; דווקא בשינוי נמצא העיקר; שינוי המאשר את מה שלכאורה לא ניתן לשינוי; לכאורה! דומני כי במבט אל העבר זוהי הנחת העבודה של העולם הפרושי שממנו צמחו חכמינו זכרם לברכה.

14. בהקשר זה ידועות התובנות שהציע טרנר "[...] ישויות לימינליות, כגון חניכים בטקסי חניכה או בטקסי בגרות, עשויים להיות מיוצגות כמי שאין בבעלותן דבר. [...] התנהגותן על פי רוב סבילה או כנועה; עליהן לציית לנוחני הפקודות שלהן ללא סייג ולקבל עונשים שרירותיים ללא תלונה. דומה שהן מצטמצמות או נכתשות לכדי מצב אחיד שממנו יעוצבו מחדש ויזכו בכוחות נוספים שיאפשרו להן להתמודד עם התחנה החדשה בחייהן" (ויקטור טרנר, **התהליך הטקסי - מבנה ואנטי־מבנה**, [תרגום: נעם רחמילביץ], תל אביב 2004, עמ' 88).

## זיכרון פרשי

מעניין שהיווצרות התורה שבעל־פה לפי הדפוס העקרוני ששורטט לעיל, כרוכה בהיווצרות הזיכרון. הדבר מודגש היטב במגילת אסתר: "ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש הקרובים והרחוקים... וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם" (אסתר ט, כ-כג). ועל כך נוסף, "ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפרים הזאת השנית... ומאמר אסתר קים דבר הפרים האלה ונכתב בספר" (אסתר ט, כט-לב). פורים כהלכה (חדשה!) ומחייבת נכרך בזיכרון המאורע, וזה מזכיר כמובן את דרך ההצגה של 'שלוש רגלים' בתורה. אם כן, כאן החידוש מעוגן בזיכרון. העתיד איננו טמון בעבר באיזשהו דפוס נוקשה, הכרחי, דטרמיניסטי; הוא שואב ממנו כוח לשנות את מה שמקובע בו, והיצירתיות הזו כוללת גם זכירה של מה שחשוב לזכור. זוהי זכירה שיש בה גמישות, אך בהיותה מודעת לה, יש בה גם כנות ותמימות.

חז"ל ציירו זאת בצורה מרתקת: "אמר רב שמואל בר יהודה: שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות. שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות. שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס" (בבלי, מגילה ז ע"א). במעין פרשנות או תוספת לאגרתה מבקשת אסתר קיבוע בזיכרון הלאומי. במובן מסוים מתחולל כאן הוויכוח דלעיל בין 'גבריא' ל'שמשי' בצורה מרוככת. יש כוח שקורא לזכור, יש כוח (ונימוקיו חזקים), שמעדיף להשכיח; הפתרון נמצא בספר מהז'אנר של דברי הימים. ספר דברי הימים הפרסי שזכה לגושפנקה מסוימת עלידי גבריא'ל באותו סיפור שהובא לעיל, משרת עכשיו את זיכרונה של אסתר. ספר הזיכרון הפרסי הוא תנא דמסייע לא פשוט; חומרים שכאלה עשויים להציע זיכרון קלוש, אינטרסנטי וכדומה. ובכל זאת, אסמכתא הוא. כמובן בהבנה שאנחנו מתייחסים אליו ב'כבדהו' וחשדהו'.

זיכרון המאורע נבנה אט אט בצעדים מהוססים, אגב ויכות, אגב ניסיון השכחה, הוא נבנה בצורה מדרשית, אסמכתאות שאינן היסטוריות, אלא רעיוניות. ניתן לומר כי זהו זיכרון פרי פעולתו של בית המדרש. ועם זאת יש בו משהו אותנטי, כמיהה עזה שהדברים לא ישכחו, שהזיכרון ישפיע, וכן, שיהיה אמתי ומבוסס ככל שניתן.

תפיסת התורה שבעל פה ככוח יוצר, דינמי, מחזק ומשנה בה בעת, היא התפיסה הפרושית, ואני מבקש לתפוס כאן אפיון פשוט ורחב של הפרושיות שאליה כוונתי. ניתן אולי לדחוס זאת לאמירה בנאלית כי בעולם הפרושי אין מוחלטות מוחלטת. במקביל, בהתפתחות הרעיונות, קיים החשש מ'התפרעות', מקנן החשש שניתן בעצם להגיע מכל מקום לכל

מקום, רובצת החרדה שהתפתחות ההלכה לא תהיה – אם נשתמש בדימוי אקטואלי – כטיל ששוגר מנקודה מסוימת ואיבד את מנגנון הניווט, ועמו את הזיכרון מאין שוגר. חששות מעין אלה קיימים ואולי הכרחיים, הם מאוזנים במידה רבה על ידי המחויבות לעבר, שהיא עצמה מוזנת על ידי הזיכרון. אסתר לא ביקשה לקבוע רק את פורים כהלכה, אלא את זיכרון המעשה שהיא עמדה במרכזו, מעשה שבעצם כל כך קל לשכוח אותו. אכן, הייתה הצלה; לא היה באמת נס, למצער לא במונן העל־טבעי אלא כמהלך שתדלני, ואולי מלווה בתככים, שזכה לסייעתא דשמיא שהיא עצמה מונח עמום למדיי. הזיכרון מחייה אותו באמצעות הטקס ובאמצעות הטקסט; באמצעות הלכות פורים ובאמצעות סיפור המגילה.

## סיכום

הצדוקים וכתות מדבר יהודה נמחקו מהזיכרון היהודי. אין ספק שחז"ל לא הזכירו אותם לשם שמים; בלי להיכנס כרגע להוכחות, במידה שהללו הוזכרו, היה זה בעיקר לצורך איזושהי התנגחות. בנקודה זו אנחנו נכנסים לתחום ההשקפות. לדידי אין ספק שבראייה כוללת של הזיכרון היהודי, יש להצטער על כך. הקבוצות האלו היו חלק מהעולם היהודי, וברמה האישית, כשאני מנסה לבחון הזדהות כלשהי עם האידיאולוגיה שלהן, השאלה שמעניינת אותי כצאצא לזרם עתיק היומין של הפרושים היא האם הם עמדו במבחן (שניסחו חכם פרושי) של 'ואהבת לרעך כמוך'; האם גם עבורן היה זה 'כלל גדול בתורה'. אפשר שערכים אחרים שלהן היו ראויים לאימוץ ביהדות, וזה מחייב דיון נפרד. מכל מקום, מבחינת הבנת התקופה בוודאי שיש להצטער כי נשמטו. אבל, וה'אבל' הזה הוא משמעותי, אין לתאר את היכולת של היהדות להתקדם כשמנחות אותה השקפות מקובעות. כעיקרון, הפרושיות יוצאת חוצץ נגד הקיבעון, ולא משנה כרגע אם היא עשתה זאת בצורה שיטתית ועקבית.

כן, הייתה הכרעה מלמעלה! היה ויכוח על הזיכרון, אך הייתה הכרעה, ההכרעה על היעלמות הנרטיב הצדוקי או של כתות ים המלח נעשתה ברובד שמעלינו. אדם דתי רואה זאת כפעולת ההשגחה; מי שאינו כזה, ידבר על מאבק בין זיכרונות, ידבר על ניצחון החזקים, יטען כי את ההיסטוריה כותבים החזקים, ובנקודה מסוימת ייאלץ – חוששני – להזדקק לפעולת המזל.

חנוכה לא נכנס למקרא, אבל הוא נכנס ליהדות! בכניסתו הוא מהווה נקודת חיזוק להשקפה הפרושית, העולה אפילו על פורים, שנוקק לטקסט מכונן. חז"ל התייחסו בביקורת לחשמנאים, אבל לא בגלל עצם המרד, אלא בגלל הדרך שניווטו אותו לאחר מכן. כטקס חנוכה נשאר; כטקסט, נותרו רק הבריייתות הידועות במסכת שבת, ובמספר

מקורות פחות נפוצים. סיפור המעשה ההיסטורי של חנוכה שיכול היה להיות מקביל למגילת אסתר לא קודש. היה זה חיים יוסף ירושלמי שדיבר על פוטנציאל הזיכרון בפורים שני/קטן, מאמץ עצום שהושקע בזיכרון של אירוע קהילתי בכוח הישענות על תקדים פורים. אני דוגל בתפיסת חנוכה כפורים שני' או 'פורים קטן'; לא בגלל שהאירוע היה קטן, ולא בגלל שהיה מקומי, אלא בגלל שכמו כל פורים שני הוא נשען על מערכת המושגים של מגילת אסתר. מותר להודות, הוא גם מהווה זכר לשתדלנות, פוליטיקה, בתמהיל עם אומץ ונחישות, וגם הרבה אי־בהירות באשר למתרחש. ככה הוא נכנס ללוח הלאומי, וחז"ל קיבלו זאת.

ירושלמי אמר (לעיל), 'אף כי הציווי לזכור הוא מוחלט, יש בכל זאת משום פיתוס נואש כמעט בהתעסקות התנ"ך בעניין הזיכרון, וגם חכמה מפוכחת היודעת מה קצר והפכפך הוא הזיכרון האנושי'. אכן הזיכרון הפרושי מודע לעצמו, מבין את מגבלותיו, איננו רואה באיזו יוהרה את חשיבותו שתגן עליו, ודאי שאיננו הופך אותו למוחלט. דווקא בהיותו מצע לזיכרון דתי, הוא מודה בחולשותיו. בזהירות רבה, הוא מטפח את הגרעין התמים של הזיכרון, ובחיל ורעדה הוא זוכר, פשוט זוכר.