

מרכיבי שימור וזיכרון בהתהוות חג הפורים

יהונתן גיאת

מבוא

ימי הפורים וימי החנוכה הם שני חגים שקבעו חז"ל ואינם נמנים עם החגים המוזכרים בתורה. דווקא בשל מעמדם זה אפשר להתחקות אחר תהליך הגיבוש שלהם כחגים, גם בעת שקרו האירועים הקשורים בהם וגם באופנים שחז"ל קבעו לחגוג אותם לדורות. לעומתם החגים המוזכרים בתורה נקבעו על פי האל, נמסרו על ידי משה בתורה ונתפרשו על ידי חכמים בספרות חז"ל ובספרות ההלכה המאוחרת לה. גם באופן הצגת חגים אלה אפשר לזהות מרכיבים שתפקידם להבנות את הזיכרון של האירועים ולשמרם לאורך הדורות,¹ כמו עצם הציווי על החגים.

כך תיאר ירושלמי את הבניית הזיכרון של חגי התורה: "טקסי הזיכרון היסודיים היו עדיין אותם טקסים שמקורם במקרא ושפותחו במידה ניכרת בהלכה הרבנית. אותם טקסים סיפקו מערכת של מעשי פולחן שהיתה לקניין הכלל, ובה השתלבו הזכרונות המשותפים לעם כולו. כך קרה שהחגים ההיסטוריים העיקריים – פסח, שבועות וסוכות – נותרו מרכזיים".² את החגים מדרבנן קבעו גדולי הדור ובעלי תפקידים מרכזיים בזמן האירועים, והם שהיו אמונים על גיבוש דרכי החגיגה שלהם ועל אופן קביעתם לדורות החל מהשלב הראשון. ברור למדי שתהליך גיבוש אופני חגיגה לחג חדש טומן בחובו יסודות של הבניית זיכרון המאורע, שהרי זו מטרת קביעתו כחג לדורות.³ קביעת חג הפורים קודמת לחנוכה מבחינה היסטורית ויכולה לשמש מקרה מבחן ראשון לאופן שבו נוצר חג חדש ונקבע

-
1. כך למשל טענה פריש במאמרה על הנחלת הזיכרון הקיבוצי שבמלחמת עמלק: "שמירת ייצוגי העבר בתודעת החברה נעשית באמצעות מנגנונים משמרים, כגון סיפורם החוזר, ריטואל, שימוש במוצגים סמליים וכיו"ב והם גורמים לעיצוב זהותה הייחודית" (פריש, תשע"ז, עמ' 18).
 2. ראו ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 61. פריש מציינת ייחוד נוסף שיש לחגי התורה בנוגע לתוקף שלהם: "הזיכרונות הקולקטיביים של עם ישראל המבוססים על התורה היו והם פועל יוצא מהאמונה באל ובחשיבותו של הצו האלוהי המוזכר בה, ולא השתנו במהלך הדורות" (פריש, תשע"ז, עמ' 93).
 3. ניסוח מודרני יותר המאפיין את החקר של הזיכרון הקיבוצי, כמו זיכרון מאורעות שהפכו לחגים, ניסחה זרובבל: "זכרון קיבוצי מעצב לעתים מאורעות מסוימים כציוני דרך סמליים של שינויים היסטוריים" (זרובבל, 1994, עמ' 44, הערה 12).

לדורות. סביר להניח שלפני קובעי החגים הללו עמדו אותם מרכיבים שיש בחגי התורה, שהרי הם חגגו אותם עד לייסוד חג חדש כחג הפורים.

בחקר הזיכרון של חג אפשר לעסוק בשתי שאלות חשובות: מדוע יש לזכור דווקא אירועים אלו, ומהן דרכי ההבניה של הזיכרון הקולקטיבי ששימשו את יוצרי החג בעיצובו לדורות. במאמר זה נעסוק בשאלה השנייה: נתחקה אחר תהליך היווצרותו והתבססותו של חג הפורים כפי שהוא נזכר במגילת אסתר, בספרות חז"ל ובספרות ההלכה וננסה לזהות דרכי שימור ששולבו בהבניית הזיכרון של אירועי חג זה לאורך השנים.⁴ יש להניח שדרכי השימור השונות זו מזו נועדו למטרות שונות זו מזו בהבניית הזיכרון.

האירועים בזמן אמת

האירוע המסופר במגילה שבגינו חוגגים את חג פורים קשור ברשות שניתנה ליהודים להיקהל במקומותיהם להגן על עצמם מפני השמדתם המתוכננת בי"ג בחודש אדר: "אֲשֶׁר נָתַן הַמֶּלֶךְ לַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל עִיר וָעִיר לְהִקָּהֵל וְלַעֲמֹד עַל נַפְשָׁם לְהַשְׁמִיד וּלְהַרְגַּ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל חַיִּל עִם וּמְדִינָה הָצָרִים אֲתָם טָף וְנָשִׁים וְשָׁלָלָם לְבָז" (אסתר ח, יא).

תגובת היהודים על המהפך במעמדם הייתה שמחה גדולה, והיא התבטאה בכמה אופנים, כפי שמתואר בפסוקים: "לַיהוּדִים הָיְתָה אֹרֶה וְשִׂמְחָה וְשִׁשֹּׁן וְיָקָר וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה וּבְכָל עִיר וָעִיר מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ שִׂמְחָה וְשִׁשֹּׁן לַיהוּדִים מִשָּׁתָה יוֹם טוֹב" (שם ח, טז-יז).⁵ חגיגות אלו חוזרות ונשנות גם לאחר הניצחונות הכפולים של יהודים בשושן ומחוצה לה בי"ג באדר ובי"ד בו: "בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֶדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר

4. בנוגע לגלגולי הזיכרון המתעצבים כל הזמן עם השנים ציינה זרובבל על סמך דבריו החשובים של מוריס הלבנואסק: "[...] בעוד שהזכרון הקיבוצי נתפש על ידו כחלק אורגני מן החיים החברתיים. לפיכך הוא רואה בזכרון ידע המצוי בתהליך מתמיד של שינוי ותמורה ומעוצב תדיר מחדש על פי צרכי המשתנים של החברה" (זרובבל, 1994, עמ' 43, הערה 5). דברים דומים כתב גם המנחם: "מטבעו הזיכרון הקיבוצי מצוי בין קביעות ושינוי: מצד אחד הוא סטטי, נטול תנועה, מסביר, מתעד, משמר מנציח ומארגן ערכים ותובנות המונחלים מדור לדור ומסייעים לנו להבין כיצד פועלים המציאות והמנטליות החברתיים; מצד שני, הוא דינמי, חי, פעיל ומפעיל" (המנחם, 2017, עמ' 200). מן הראוי לציין כאן גם את התייחסותם הדומה אך שונה של חודריגו ופורטייר בנוגע לדינמיקה של הזיכרון הקולקטיבי ולאחריות הרבה שיש בידי מי שמעצב את הזיכרון של האירועים: "With regard to cultural memory, therefore, we contend that a people carry a memory and that the memory itself is also a carrier" (חודריגו ופורטייר, 2007, עמ' 7).

5. שמחת העם באה לידי ביטוי גם בשינוי מעמדו של מרדכי כפי שנוכח בפסוק: "וּמֶרְדֵּכִי יָצָא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בְּלָבוֹשׁ מְלָכֹת תְּכֵלֶת וְחֹר וְעֶטְרַת זָהָב גְּדוֹלָה וְתַכְרִיז בָּזָא וְאַרְגָּמָן וְהָעִיר שִׁשִּׁי וְצָהָלָה וְשִׂמְחָה" (אסתר ח, טו).

בו וְעָשָׂה אֹתוֹ יוֹם מְשֻׁתָּה וְשֻׁמְמָה וְהִיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּשֹׁשָׁן נִקְהְלוּ בְּשִׁלוֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בְּחֻמְשָׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשָׂה אֹתוֹ יוֹם מְשֻׁתָּה וְשֻׁמְמָה" (שם ט, יז-יח).

בפסוק הבא, המתאר שוב את חגיגות היהודים שלא בשושן, מופיע מוטיב שלא נזכר קודם, של משלוח מנות איש לרעהו: "עַל כֵּן הִיְהוּדִים הַפְּרָזִים הַיִּשְׁבִּים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עָשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שֻׁמְמָה וּמְשֻׁתָּה וְיוֹם טוֹב וּמְשָׁלַח מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ" (שם, יט). פעם נוספת נזכרת פעולה זו בתנ"ך בהקשר דומה, ביום החגיגי שבו כינסו עזרא ונחמיה את כל העם לקריאת התורה: "וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מִמִּתְקִים וְשִׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נִכּוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאַדְמִינִי וְאֵל תַּעֲצִבוּ כִּי חֲדָת ה' הִיא מְעַזְכֶּם" (נחמיה ח, י).⁶ משלוח המנות כאן מכון כלפי מי שאין לו, כדי ליצור תחושה של שוויון בקרב כל העם, כפי שמצוין בפסוק הבא: "וַיִּלְכּוּ כָל הָעָם לְאַכֹּל וּלְשִׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעֲשׂוֹת שֻׁמְמָה גְדוֹלָה כִּי הָבִינוּ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם" (שם, יב). אם כן, עזרא ונחמיה ייחסו לפעולה זו חשיבות רבה, שכן באמצעותה התאפשר לשותף את כל העם באירועים החגיגיים.⁷

בפסוקי המגילה המתארים את השמחה והחגיגות של הימים ההם חוזר צמד המילים 'יום טוב', שנזכר בדרך כלל בספרות חז"ל במקום 'חג' המקראי, ויש לברר אם היקריותו כאן מלמדות על יסוד יום טוב חדש או על תיאור נוסף של יום שמחה המביע את מהותם של ימים אלו.⁸ צמד זה נזכר פעם אחת נוספת בתנ"ך בשיח המתנהל בין נערי דוד לנבל הכרמלי בימים החגיגיים שבהם גזז את צאנו: "שָׁאֵל אֶת נָעֲרָיו וַיִּגִּדּוּ לָהּ וַיִּמָּצְאוּ הַנְּעָרִים חֹן בְּעֵינֶיהָ כִּי עַל יוֹם טוֹב בָּנוּ תָּנָה נָא אֶת אֲשֶׁר תִּמָּצָא יָדְךָ לַעֲבָדֶיךָ וּלְבָנְךָ לְדָוִד" (שמואל א כה, ח).⁹ דווקא במגילה אפשר למצוא פירוש למהותו של הביטוי 'יום טוב' על דרך ההיפוך בפסוק השני שבו הוא נזכר: "כִּי־יָמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הִיְהוּדִים מֵאֲבִיָּהֶם וְהַחֲדָשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשֻׁמְמָה וּמֵאֲבָל לְיוֹם טוֹב" (אסתר ט, כב). משני הצמדים ההפוכים עולה כי 'יום טוב' הוא ההפך מיום אבל ושווה לשמחה.

לנוכח ההיקריות של צמד המילים 'יום טוב' בפסוקים אלה נראה שלא מדובר רק באופן הבעה ליום בעל אופי חיובי אלא ביום המתיימר להיות מובחן ונבדל.¹⁰ דווקא השימוש

6. פעולה זו גם נזכרת כשאלקנה נתן מנות מהזבח לנשותיו ולכל בניו ובנותיו ביום החגיגי (לפי תרגום יב"ע) שבו עלו הוא וכל בני ביתו למשכן שילה לזבח זבח (שמואל א ג, א, ד-ט).

7. ייתכן שזאת בעקבות הציוויים המורים על שיתוף החלשים בחברה במצוות השמחה שוברגלים. ראו דברים טז, יא, יד.

8. לסקירה של כמה פירושים בעניין ראו הרמן, תשס"ג, עמ' 321, הערה 11.

9. המפרשים למיניהם פירשו שימי הגז נחשבים ימי משתה ושמחה, ומוכיחים זאת מהזמנת אבשלום את אחיו לחגוג את האירוע: "וַיְהִי לְשָׁנִיתִים יָמִים וַיְהִיו גִּזְזִים לְאַבְשָׁלוֹם בְּבַעַל חֲצוֹר אֲשֶׁר עִם אֶפְרָיִם וַיִּקְרָא אֲבָשָׁלוֹם לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב יג, כג).

10. כך הכריע גם הרמן על פי מיצובו בפסוק כהיפוך של האבל (אסתר ט, כב), המוכיח יחס ייחודי ליום טוב, שלו כמה ביטויים חיצוניים המאפיינים את החגים. ראו הרמן, תשס"ג, עמ' 235-324.

במילה 'יום' מלמד על הרצון לבדלו כיום טוב לעתיד ולבססו במעמד של יום מיוחד. נערי דוד מגיעים לפגוש את נבל 'על יום' מסוים, וגם במגילה יום זה הוא היפוכו של אבל, שאינו מביע רק את הרגש העכשווי אלא מבטא יום שאין מתאבלים בו. בכל אופן לא מדובר כאן על התארגנות מסודרת, המבקשת להפוך אותו ליום טוב קבוע לעתיד, אלא מציינים את היום המסוים כיום טוב.¹¹ גם בתלמוד הבבלי הבינו חכמים כי מדובר על ייסוד של יום טוב חדש, שיש לו השלכה הלכתית בדמות שביתה ממלאכה, אף שהעם לא קיבל זאת עליו: "והתני רב יוסף שמחה ומשתה וי"ט שמחה מלמד שאסורים בהספד משתה מלמד שאסור בתענית ויום טוב מלמד שאסור בעשיית מלאכה [...] הספד ותענית קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו" (בבלי, מגילה ה"ב).

לשנה הבאה

במתואר עד כה לא נזכר בכתובים שאת אופי החגיגות קבעו מנהיגי העם, וכעת נבקש להבחין בהתערבות של גורמים מוסמכים בתכנון השלבים הבאים. כאן נכנס מרדכי לתמונה וביקש לבסס את הנעשה בספונטניות במסגרות מוכרות ומסודרות של חג:¹²

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכָי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחֻשְׁוֹרֹשׁ הַקְּרוּבִים וְהַרְחוּקִים לָקִים עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשׂוֹר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֶת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשׂוֹר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה כָּמִים אֲשֶׁר נָחַדְּבָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאֲבִיבָהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִגִּזְיוֹן לְשִׁמְחָה וּמֵאֲבֵל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׁמְחָה וּמְשָׁלַח מִנּוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוֹת לְאֲבִינָיִם וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחֲלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֶת אֲשֶׁר כָּתַב מָרְדֳּכָי אֲלֵיהֶם (אסתר ט, כ-כג).

מפסוקים אלו עולה שמרדכי נדרש לשלושה יסודות חשובים בחג המתהווה: הזמן שייחגג בו, מהותו ואופני החגיגה שלו. הזמן כולל את התאריכים י"ד וט"ו בחודש אדר, שבהם נערכו החגיגות בעת האירועים. המהות של החג היא המנוחה מהאויבים, שמבטאת את ההיפוך שחל במצבו הקיומי של העם, מכליה והשמדה גורפת להישארות בחיים וניצחון

11. כך פורש גם במקרא לישראל (א' ברלין): "המגילה היא המקום היחיד במקרא שבו משמש הצירוף 'יום טוב', כמו במשנה ובעברית של היום, לציון זמן של חג מסוים הקבוע בלוח השנה" (אסתר ח, יז).

12. לדעת הרמן, הסיבה לכך היא שכבר בשנה שלאחר המאורעות ניכרת התרופפות בחזרה על החגיגות בקרב יהודי שושן והערם המוקפות חומה. ראו הרמן, תשס"ג, עמ' 323-324, הערה 10.

על האויבים.¹³ אופני החגיגה יכללו את המרכיבים שחגג בהם העם בספונטניות - משתה, שמחה ומשלוח מנות איש לרעהו - ואת המתנות לאביונים, שהוסיף מרדכי. כדי להנחיל יסודות אלו בקרב העם הפיץ אותם מרדכי לכל העם שבממלכה, והשתמש לשם כך בדרך המוכרת באותם ימים: שליחת ספרים.¹⁴

השוואה לחגי התורה מלמדת על היעדרותם של קורבנות חג בפורים אף שבית המקדש היה קיים.¹⁵ ייתכן שהם נעדרים מאחר שמקום התרחשות האירועים והתהוות החג היה בחוץ לארץ, ולא התאפשר להקריב בפועל. ייתכן גם שציווי חדש על הקרבת קורבנות אינו מסור כלל בידי אדם ואף לא בידי בית דין אף בנסיבות של אירועים שבעבורם יצרו חג.¹⁶ לעומת הקורבנות קיבל מוטיב השמחה שבחגי התורה מקום מרכזי בהתהוות חג הפורים.¹⁷ השמחה בחגי התורה על פי חז"ל קשורה לאכילה מבשר הקורבנות בקרבת בית המקדש כשהיה קיים, ולאחר שנחרב היא נסבה על שתיית יין. כך דרשו חז"ל את המילים 'ושמחת בחגך' בפסוק העוסק בשמחת הרגלים: "תניא רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא בין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש" (בבלי, פסחים קט ע"א).

אם כן, היות ששתיית יין הייתה מוטיב מרכזי באירועי שמחה בשושן הבירה וברחבי הממלכה, יש להניח שמדובר בדפוס פעולה מוכר להבעת שמחה ספונטנית ושמחה מתוכננת לעתיד. על משתה היין נוספה גם סעודה, שאומנם אינה נזכרת במפורש בפסוקי המגילה, אבל משלוח מנות איש לרעהו, שנזכר בהם, מלמד כי שליחת מנות לסעודה הייתה כנראה חלק מהחגיגות. אף אם משלוח המנות היה יוזמה של העם כדי לאפשר שוויון בין כל שכבות העם, מרדכי קבעה לעתיד ואף הוסיף עליה את הציווי של

13. יש לשים לב שאופי החג ממוקד אך ורק בהיבט הכללי של הקורות את העם ולא בהיבט האישי של מה שאירע למרדכי, ואף לא שולבו סממנים המבטאים זאת באופני החגיגה.

14. המילים 'ספר', 'איגרת' ו'מאמר' במקרא הן בעלות משמעות זהה, של כתיבת טקסט כלשהו על גבי חומר כלשהו כדי לשמרו ולהעביר את המידע שבו מאדם לחברו. ראו אנציקלופדיה מקראית ה, ערך 'ספר', עמ' 1080-1081.

15. אומנם במדרשי חז"ל יש כמה דעות לגבי קדמות בית המקדש השני לאירועי חג הפורים. להצגת הדעות בעניין ראו בן נון, תשנ"ז, עמ' 49, הערה 8.

16. בנוגע לשביתה ממלאכה בתלמוד הבבלי מצוין שמרדכי ניסה לקבוע שביתה ממלאכה במסגרת כינון יום טוב, אולם העם לא קיבל זאת עליו, ראו בבלי, מגילה ה ע"ב. בספרות ההלכה נפסק שמלאכה מותרת מעיקר הדין, אך במקומות שנהגו שלא לעבוד יש לשבות, ובכל מקרה מי שעובד בפורים אינו רואה סימן ברכה. ראו טור ושו"ע, או"ח תרצ, א; רמב"ם, הלכות מגילה והלכות חנוכה ב, יד.

17. בנוגע לציווי על השמחה בחגי התורה ראו למשל דברים טז, יא-טו.

נתינת מתנות לאביונים.¹⁸ ייתכן שמרדכי פעל כך כדי ליצור תחושה של קולקטיב סביב זיכרון אותם ימים וחגיגות, ואולי עמד לנגד עיניו הציווי בתורה על שילוב העניים בחגיגות הרגלים בכלל ובחג הסוכות בפרט: "וְשִׂמְחֶתָּ בְּחֻגְךָ אִתָּהּ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהָלְלִי וְהִגֵּר וְהִתְנוּם וְהָאֱלֻמֶּנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (דברים טז, יד).¹⁹

הסבר זה למהלכיו של מרדכי בנוגע לעניים מושתת על הפרשנות שמשלוח המנות נועד דווקא להם, אולם אין זו הפרשנות הבלעדית. ראב"ע למשל הבחין בין פעולת נתינת המתנות לאביונים ובין משלוח המנות איש לרעהו, ולא לאביונים. לפירוש, משלוח המנות נועד לתכלית אחרת: ליצור ממד ציבורי משותף לכל העם בחגיגות היום, ולא להותיר אותן כאירוע פרטי של כל משפחה בביתה או כל איש בביתו. רלב"ג ראה בפעולה זו מטרה אחרת הקשורה בשמחה: "ומשלוח מנות איש לרעהו תקנו גם כן להרבות השמחה שישלח כל איש לרעהו מנות" (רלב"ג בפירושו לאסתר ט, כב).

עיון נוסף בקטע המצוטט לעיל מלמד על התנהלות מכוונת של מרדכי ליצירת תשתית שתאפשר שימור וזיכרון של האירועים ושל אופני החגיגה גם בעתיד. מרדכי סימן את כל יהודי הממלכה כקהל היעד שלו ובכך ביקש להטמיע את החג בקרב כל העם, ולא שיהיה רק חג מקומי של יהודי שושן הבירה. מרדכי ניצל את ההזדמנות שהאירועים היו מנת חלקו של כל העם שבמדינות המלך אחשוורוש להפיכת החג לחגו של כל העם היהודי בכל מקום. שלא כבכל הספרים שכתב מרדכי לפני כן, הפעם הוא אינו חותם בטבעת המלך אלא שולח אותם מטעמו על אף השימוש בתשתית ההפצה של המלכות. גם כאן ניכרת המגמה לקבע את החג כחג יהודי נבדל ומובחן, ולא כחג או יום זיכרון מטעם מלכות אחשוורוש.

יש לשים לב גם לתוקף של הנכתב בספר, הדורש מהעם לקבל עליהם לקיים את הדברים המנויים בו לא כהמלצה או אפשרות לבחירה אלא כצו ברור וחלוט במסגרת של 'הלכה', המתאפשר מתוקף סמכותו השלטונית והדתית של מרדכי. ובכל זאת בהמשך ניווכח שתוקף זה נדרש לחיזוק של שותפתו להנהגה אסתר, אולם גם מה שנכתב כעת הוא שלב חשוב ביצירת התשתית לביסוס החג בקרב העם. נוסף על כך לא רק הסגנון של הנכתב חשוב כי אם גם התוכן, ובעניין זה אפשר להבחין שמרדכי העתיק את כל הנעשה בשנה שקרו בה האירועים אל השנים הבאות כבסיס לאופני חגיגה קבועים. בכך הוא נתן ביטוי ומקום לאופני שמחת העם הספונטנית ולא כפה עליהם אופני חגיגה אחרים, וודאי

18. כך פירש יוסף בן יחיא: "והוסיף מרדכי על אשר הם מעצמם החלו לעשות להיות נותנים מתנות לאביונים. למען יהיו כלם שוים בשמחת הפורים כאשר היו אז. כי פעמים רבות ימנע העני מעשות משתה ושמחה מפני החסרון כיס אם לא ימלא לו בהמיר מה שניתן ממנו" (אסתר ט, כב).

19. בתיאורי הרגלים שבמקרא שנזכר בהם מוטיב השמחה נזכרים גם הציוויים של שיתוף החלשים בחברה. ראו דברים טז, יא-יב.

שזה הקל את הטמעת החג על כל מרכיביו בדורות הבאים. שחזור זה אף מעורר בקרב החוגגים תחושה של חווית אירועי העבר בעצמם, בדומה לדברי רבן גמליאל בנוגע לחג הפסח: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (משנה, פסחים י, ה).²⁰ דברים דומים בנוגע להפעלה הייחודית של הזיכרון בחג הפסח, שבוודאי רלוונטיים גם כאן, ציין ירושלמי: "הן הנוסח והן המחווה נועדו לא סתם להמריץ ולהזניק את הזיכרון, אלא יותר מכך – לערב עבר והווה יחדיו. הזיכרון כאן שוב אינו העלאת זכרם של ימים שעברו, עניין שיש בו תחושה של ריחוק, כי אם מן התגשמות מחדש".²¹

תגובות העם

תגובת העם על מכתבי מרדכי, המצוינת בפסוק: "וְקָבַל הַיְּהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחְלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מֶרְדֳּכִי אֲלֵיהֶם" (אסתר ט, כג), מלמדת שהם קיבלו עליהם שתי קבלות: האחת היא מה שהם עצמם החלו לעשות, והאחרת היא דברי מרדכי. הניסוח הכפול בפסוק שמחלק בין שתי הקבלות מכריח את הקוראים לשער במה יתרים דברי מרדכי שכתב בספר לעומת מה שהחלו לעשות, ונראה שמדובר בהוספת המתנות לאביונים או בעצם קביעת החג לדורות, ואולי שניהם גם יחד. לנוכח תגובת העם החיובית נראה שמרדכי פעל בחוכמה בהתבססו על המרכיבים הספונטניים שהעם בחר לחגוג ושילב איתם מרכיבים חדשים, וזה אפשר לו לקבע את החג ולתקפו לדורות. בפסוקים הבאים נזכר עוד נדבך חשוב הנוגע לייסוד חג הפורים הקשור בעם:

כִּי הָיָה בְּיָמֵינוּ הַמֶּלֶךְ הָאֵלֶּיךָ צִוָּה כָּל הַיְּהוּדִים חָשֹׁב עַל הַיְּהוּדִים וְהַפֶּל פֹּה הוּא הַגּוֹרֵל לְהָמָם וּלְאַבְדָּם וּבְבִאָה לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עִם הַסֵּפֶר יָשׁוּב מִחֲשֻׁבְתּוֹ הָרָעָה אֲשֶׁר חָשַׁב עַל הַיְּהוּדִים עַל רָאשׁוֹ וְתָלוּ אוֹתוֹ וְאֵת בָּנָיו עַל הָעֵץ עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים עַל שֵׁם הַפֹּה עַל כֵּן עַל כֵּן דְּבַר הָאֲגֵרָת הַזֹּאת וְכֵן רָאוּ עַל כֵּךָ וְכֵן הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם קִיָּמוֹ וְקָבְלוּ הַיְּהוּדִים עָלֵיהֶם וְעַל זֶרַעַם וְעַל כָּל הַנְּלוּיִם עָלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבֹר לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכִזְמָנָם

20. הרמב"ם ניסח את דברי רבן גמליאל ניסוח שמבליט יותר את הנוכחות הפעילה של האדם בפסח: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא **בעצמו** יצא עתה משעבוד מצרים" (רמב"ם, הלכות חמץ ומצה ז, ו). בעניין זה אפשר גם לראות את הציווי הנוגע לחג הסוכות ככזה: "בפסח תשבו שבועת ימים כל האזרח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּסְכַת לְמַעַן יֵדְעוּ דִּרְתִּיכֶם כִּי בִּסְכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כג, מב-מו).

21. ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 66-67.

בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנִעָשִׂים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וַיְמִי הַפְּאִרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכְרָם לֹא יִסּוּף מִזֶּרְעָם (שם, כד-כח).

פתיחת קטע זה במילה 'כי' מורה על היותו פסוק אטיולוגי, פסוק המציין את הסיבה שבגינה העם קיבל עליו חג זה. בפסוקים הללו מוצגים החשש מפני גזרת המן וביטולה על ידי השתדלנות של אסתר כמרכיב המרכזי בחוויה של העם. מרכיב זה קיומי עד כדי כך שלמרבה הפרדוקס קיבל החג את השם 'פורים', הקשור לפור שהפיל המן בנוגע לגזרה. נראה ששם החג משקף את החוויה הקיומית של העם, בין שקראו כך לחג בעצמם בין שקראו לו כך אחרים בהשראת התחושות שביטא העם. גם כאן ניכר שיתוף הפעולה בין העם ובין ההנהגה בייסוד החג בקריאת שמו, המביא לידי ביטוי את יחס העם למאורעות.²² נראה עוד שבקביעת שם לחג יש משום הצהרה על היותו חג עצמאי בעל זהות מובחנת, והצהרה זו היא נדבך נוסף בתהליך שילובו הקבוע בלוח השנה היהודי.

בקטע זה ניכרת הצלחת הפעולות של מרדכי ודרכי חשיבתו בכל הנוגע להטמעת החג לדורות בקרב כל העם. הצלחה זו ממוקדת בשני מישורים: זמן ומקום. הזמן – קיבוע החג בשני תאריכים קבועים בלוח השנה. המקום – תפוצת החג ותקפותו מחייבת את כל מעגלי העם בכל מקום, בערים, במדינות ובכל משפחה. הביטויים בפסוקים אינם משאירים ספק בנוגע להצלחה זו. הביטוי "קִיְמוּ וְקִבְלוּ" וכן "וְלֹא יַעֲבֹר" ו"לֹא יַעֲבְרוּ" מורים על קבלה בהווה ולעתיד, וכן המילים "עֲלֵיהֶם וְעַל זֶרְעָם וְעַל כָּל הַנְּלִיִּים עֲלֵיהֶם" מורות על השיתוף של כל העם, גם של מי שלא חווה את המאורעות בפועל.²³ גם הראב"ע היה ער לכך: "לעשות כן כל המשפחות וכל המדינות שלא יחשוב אדם כי אינו חייב מי שהוא במקום שלא היה שם יהודי בימי הנסים או במדינה חדשה" (ראב"ע בפירושו לאסתר ט, כח).

22. שם החג פורים מוזכר גם במקורות מאוחרים למגילה, כמו במגילת תענית הקדומה: "בארבעה עשר ביה ובחמשת עשר ביה יומי פוראי אנון ולא למספד" (מגילת תענית יב, ד). גם בקדמוניות היהודים נזכר השם פורים: "לפיכך חוגגים היהודים את הימים הנזכרים למעלה וקראו להם פורים" (קדמוניות יא, ו, 184-296). לעומת זאת בספר חשמונאים נראה הכינוי "יום מרדכי" (חשמונאים ב טו, לו), ובמגילת תענית נזכר בהמשך לפתיחה הכינוי "גאולת מרדכי ואסתר" (שם). לנוכח הכתוב במגילה יש לטעון שמרדכי ואסתר לא הנציחו את פועלם באירועים על ידי קריאת שם החג על שמם אלא הותירו אותו להתעצב מאליו.

23. מילים אלו מזכירות את הקבלה שקיבל משה לעתיד בעבור כל העם הניצב עימו במעמד הברית: "וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנִי כֹרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאֵלֶּה הַזֹּאת כִּי אֶת אֲשֶׁר יִשְׁנֶנּוּ פֶה עִמָּנוּ עִמָּנוּ הַיּוֹם לְפָנַי ה' אֱ-לֹהֵינוּ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֶה עִמָּנוּ הַיּוֹם" (דברים כט, ג-ד).

בפסוקים האחרונים של הפרק (כט-לב) אפשר להיווכח בקיומה של איגרת שנייה, ששלחה אסתר, ובה מזכרים שוב ענייני החג.²⁴ נראה שמרדכי ואסתר סברו שיש צורך לחזק את ההסכמות מהשנה הראשונה לקראת השנייה וכן לבאות אחריה, על אף הקבלה של העם, כפי שחידד רש"י: "לשנה השנייה חזרו ושלחו ספרים שיעשו פורים" (רש"י לאסתר ט, כב). גם צירופה של אסתר לכתיבת האיגרת השנייה מעיד על צורך זה, המבוסס על היותה מלכה או על ניסיון הצלחתה לגייס את העם בשלבים הראשונים של האירועים, כפי שנראה להלן. שליחת האיגרת השנייה וצירופה של אסתר אליה מעידים על הצורך לחזק את מעמדו של החג ולבססו, כנראה בגלל המרחק מהאירועים, שגורם בטבעו להתחפפות.²⁵

מעניין להיווכח שהנימוק לשליחת האיגרת השנייה – קיום דברי הפורים האלה בזמניהם – מחוזק בשני אימותים בפסוק: "כִּאֲשֶׁר קָיָם עֲלֵיהֶם מֶרְדֳּכִי הַיְּהוּדִי וְאַסְתֵּר הַמִּלְכָּה וְכֹאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זָרְעָם דְּבַרִּי הַצּוֹמוֹת וְזַעֲקָתָם" (אסתר ט, לא). אימות אחד קשור לייסוד החג ולתקפותו, הנובעים מכוחם של המנהיגים המייסדים אותו – מרדכי ואסתר. האימות השני קשור לעם, שקיבל עליו את דברי הצומות וזעקתם. כתב המגילה מציין כי אסתר ומרדכי נשענו על הסכמה של העם בעבר לקבל עליהם ריטואלים בעקבות אירועים שקרו בבואם לדרוש מהעם לקיים את דברי הפורים החדשים.²⁶ הסתמכות זו מוכיחה עד כמה חשובים הממד הציבורי והשותפות של העם בתהליך גיבוש החג והתהוותו.²⁷

לסיכום, מהכתוב במגילה עולה שהחג אומנם מתהווה ומתגבש בהנחיית ההנהגה הרוחנית והשלטונית של העם באופן המסורתי והמקובל במסגרת ההלכתית הנורמטיבית, אולם בכל שלבי הגיבוש הללו העם מעורב במגוון דרכים, ומעורבותו מעידה על הצורך בשותפות שלו בתהליך כדי שהחג יהיה נחלתו לדורי דורות, ואין להסתפק בהנחתות הלכתיות מלמעלה.

24. אומנם רש"י כאן סובר שאכן מדובר באיגרת שנייה שתפקידה לתקף את החג לשנה השנייה, אולם מדברי התלמוד הבבלי עולה שהאיגרת השנייה שכתבה אסתר היא מגילת אסתר. ראו בבלי, מגילה יט ע"א.

25. המלבי"ם בפירושו למילים "דברי שלום ואמת" שבאיגרת השנייה העיד על מה שיכול היה להיות הגורם לחשש המדובר: "שלעומת שעמדה ע"ז מחלוקת כתבה דברים לעשות שלום בין החכמים ולבקש את האמת לפי ההלכה שדבריה נכונים". גם בפירוש דעת מקרא מובאת אפשרות לפירוש ביטוי זה כהד לאי קבלת החג כעובדה מוגמרת לדורות. על המחלוקת בין החכמים ראו להלן.

26. ראב"ע למשל הפליג בפירושו אף לאירועים שאינם קשורים כלל לחג הפורים: "רק הטעם על ד' הצומות שהם צום הרביעי וצום החמישי וצום ז' וצום ה' כי נביא לא צוה שיתענו רק הם קבלו על נפשם ועל זרעם להתענות בהם בכל שנה. וכאשר קבלו הצומות ככה קבלו ימי הפורים להיותם בהם שמחים" (ראב"ע בפירושו לאסתר ט, לא).

27. עיקרון זה בא לידי ביטוי גם ביחס כתבי האיגרת השנייה לשמו של החג. בפסוקים הקודמים בפרק לא נקרא החג בשמו הידוע, ואילו באיגרת השנייה, לאחר שנקרא שם החג בהשראת העם, השתמשו כותבי המגילה בשם זה, והדבר מעיד על השיתוף של העם בתהליך המדובר.

כתבוני לדורות

עד כה עסקנו בזיהוי הדרכים להבניית הזיכרון מתוך עיון במגילת אסתר, וכעת נפנה לעסוק במקורות מספרות חז"ל וההלכה. במסכת מגילה בתלמוד הבבלי מוצג דושיח כפול בין אסתר לבין חכמים.²⁸ בדושיח הראשון אסתר פונה לחכמים בבקשה, "קבעוני לדורות", וניכר שמטרת פנייה זו היא לקבוע את חג הפורים לדורות על ידי הסמכות הרבנית של אותו הדור.²⁹ גם במקבילה שבתלמוד הירושלמי מתפרשת כתיבת האיגרת השנייה, המשותפת לאסתר ולמרדכי, כפנייה לחכמי הדור: "מה עשו מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבתינו שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה" (ירושלמי, מגילה א, ה [ו ע"ב]). לכאורה יש לשאול: מדוע נדרשו לכך אסתר ומרדכי, שהרי על פי הכתוב במגילה הם שלחו כמה איגרות לעם באותו עניין, ואף מצוין כי העם מקבל עליו את החג?

על פי שני מקורות אלו, משתקף כאן שלב שלא הוצג במגילה במפורש, ובטרם כתבה אסתר את האיגרת השנית עם מרדכי הם ביקשו אישור מחכמי הדור, בין שבנפרד בין שיחד. אפשר להסביר שבמהלך זה רצו חז"ל לתת תוקף לחג שהתחדש על ידי יחידים בתקופות מאוחרות, וניסחו זאת על ידי דושיח מדומה בין אסתר ומרדכי לחכמי הדור, שעניינם הסכמה רחבה של חכמי הדור לקיום החג לדורות. מכאן עולה שכדי לשמר את החג החדש לאורך דורות יש לבססו על הסכמה רחבה של חכמי הדור כולם.

בתלמוד הבבלי מובאת תגובת חכמים על בקשת אסתר, והיא מלמדת על הקשיים הנלווים לקביעת חג חדש: "שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות. שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס" (בבלי, מגילה ז ע"א).³⁰ תגובה זו מוכיחה כי החכמים המדוברים נמצאים מחוץ לשושן הבירה, ויש להם יכולת לראות את התמונה המלאה ואת ההשלכות של קביעת חג חדש שלא ראו חכמי שושן ומנהיגיה תוך כדי האירועים. אף שאסתר עונה מה שעונה ומניחה את דעתם של החכמים, הרי שהם

28. ראו בבלי, מגילה ז ע"א. בנוגע לזהותם של 'חכמים', כנראה מדובר בסמכות רבנית שהיה בידיה לקבוע את העניינים הנדונים בדושיח.

29. נראה שמדובר כאן בקביעת ימי הפורים כחג ולא במוטיב מסוים מחג הפורים, גם בגלל ההקשר לסוגיה הקודמת, שדנה בעיתוי חגיגת חג הפורים בשנה מעוברת וביחס שבין קיום החג בשנה הראשונה לבין השנים שלאחר מכן, וגם מהבקשה הסמוכה של אסתר לחכמים, "כתבוני לדורות", ניכר שבקשתה הראשונה עסקה בקיום החג לדורות.

30. תגובה דומה לזו מובאת גם בירושלמי: "אמרו להן לא דיינו הצרות הבאות עלינו אלא שאתם רוצין להוסיף עלינו עוד צרתו של המן" (ירושלמי, מגילה א, ה [ו ע"ב]).

לימדו שיש להביא בחשבון מדדים נוספים בתהליך גיבוש החג כדי שיתאפשר לחגוג אותו בקרב כל קהילות היהודים שבעולם.³¹

בפנייה השנייה של אסתר לחכמים היא מבקשת להיכתב לדורות, כפי שמתואר בתלמוד הבבלי: "שלחה להם אסתר לחכמים כתבונא לדורות. שלחו לה (משלי כב, כ) הלא כתבת לך שלישים שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה (שמות יז, יד) כתב זאת זכרון בספר: כתב זאת – מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון – מה שכתוב בבבאים. בספר – מה שכתוב במגלה" (בבלי, מגילה ז ע"א). אסתר מבקשת להיכתב לדורות, ולא מפורש מה היא רוצה שייכתב והיכן, אולם מהתשובה של חכמים אפשר להבין שמדובר בשיבוץ של המגילה בתנ"ך.³² אגדה זו מבטאת את ההתלבטות שהייתה לחכמים אם לשבץ את מגילת אסתר בכתבי הקודש.³³ אם נדייק, ניווכח שחכמים אינם מתלבטים על עצם ציון המאורעות אלא אם יש מקום לפרסום כל האירועים שאירעו בתקופה זו בנפרד או שדי בהכללתם במצוות זיכרון עמלק ומחיתו.³⁴ בד בבד ניכר המאמץ למצוא סימוכין בכתובים לשיבוץ מגילת אסתר בכתבי הקודש, ומאמץ זה מלמד על החשיבות של פירוש

31. קושי נוסף בא לידי ביטוי במגילת תענית בנוגע לחידוש מצווה על מצוות התורה. נצטט את הקושי ולצידו את התשובות שהוצגו: "אמר רבי יהושע בן קרחה: מימות משה לא עמד נביא ויחדש מצוה חוץ ממצוות פורים. אלא שגאולת מצרים נהגת שבעה, וגאולת מרדכי ואסתר אינה נהגת אלא יום אחד. דבר אחר: ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד, שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר, עשו אותם ימים טובים; גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות, שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה" (מגילת תענית, אדר לא). התשובות המוצגות במקור זה מוכיחות שחכמים הבינו כי יש להכשיר מהלך זה בכל דרך, וכן שבדורות שלאחר האירועים נדרשו חכמים להשתמש בכלים הלמדניים שבבית המדרש כדי להצדיק את המהלך. ראו גם ירושלמי, מגילה א, ה [ז ע"א]; מדרש רות רבה ד, ז; תנחומא ויחי ח.

32. בנוגע לזמן הכללת המגילה בתנ"ך ראו הרמן, תשס"ג.

33. בהמשך של הסוגיה בבבלי (מגילה ז ע"א) מובאות כמה דעות בדבר קדושתה של מגילת אסתר ומקומה בכתבי הקודש.

34. דיון זה מזכיר דיון דומה הנוגע לשימור זיכרון אירועים היסטוריים: אם על ידי צירופם ליום זיכרון קיים או בייחודם ביום נבדל ומובחן. אומנם כאן מדובר על הכללת זיכרון האירועים למסגרת של מצווה קיימת, אבל הדמיון בנוגע לדינמיקה של הבניית הזיכרון דומה. לאורך ההיסטוריה היהודית המגמה של הטענת אירועים חדשים על יום קיים היא עובדה, וככל שהיום הקיים והאירועים הקשורים אליו משמעותיים בזיכרון הקולקטיבי של העם, כך ייטב לאירועים החדשים להיקשר בו. כך אפשר לפרש את הימים הארכיטיפיים שבעה עשר בתמוז ותשעה באב, שנטענו בכמה אירועים שקרו בו ביום, כפי שמצוין במשנה, תענית ד, ו. גם במחקר ציינו מגמה זו, ראו ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 56; רוסקיס, תשנ"ג, עמ' 43-44. האוחזים בכל אחת מהדעות סבורים כי האופן שבו ינהגו יתרום יותר לשימור זיכרון האירועים, כמו הוויכוח בנושא קביעת יום זיכרון לשואה בשנות החמישים בין נציגי המזרחי לבין אישי ציבור מקרב השמאל הציוני. אנשי המזרחי רצו להטעינו על צום י' בטבת, ואנשי השמאל הציוני ביקשו ליחד לו יום משלו. עוד בעניין ראו שטאובר, 2001, עמ' 190, 194.

האירועים כפי שנסקרו במגילה דווקא, ולא אזכורם בציווי ידוע. בקשה זו של אסתר היא ציון דרך חשוב במגוון הפעולות לשימור זיכרון האירועים, והיא מלמדת על תפיסתה של אסתר שכדי ליצור זיכרון ארוך טווח יש לספר את סיפור כל האירועים כפי שקרו ולייחדו בפני עצמו, ולא להסתפק בהכללתו במצוות זיכרון קיימת, חשובה ככל שתהיה. העמדת שתי הבקשות של אסתר בסמיכות בתלמוד יכולה ללמד על הזיקה ביניהן, כדי שהדרך לכינון החג לדורות תהיה על ידי כתיבת סיפור האירועים והכללתם בכתבי הקודש. יש לשים לב שאף שאסתר ידעה כי סיפורי האירועים נכתבו על ספרי דברי הימים למלכי פרס ומדי, היא לא הסתפקה בזה לזיכרון המאורעות לדורות, והתעקשה על הכללתם בקנון המקודש לעם היהודי. הבחנה זו של אסתר בין שני מקומות השימור של האירועים וזכירתם מוכיחה שלדעתה יש צורך בשימור ייחודי כדי לקבע את החג כחג יהודי, בשונה משהיה נתפס אילו נשמר כעוד אירוע בספר דברי הימים למלכי מדי ופרס.

מקרא מגילה

שמה של מסכת מגילה מבטא את מצוות קריאת המגילה ולא את חג הפורים, הכולל מצוות נוספות, ואכן, רובה עוסקת במצוות קריאת המגילה ובעניינים נוספים שאינם קשורים לחג הפורים ולמצוותיו.³⁵ תבואי חש לבעיה זו, וכך הסביר את שם המסכת: "מסכת זו נקראת מסכת מגילה על סמך המילה הראשונה שבה, אך השם מבטא היטב את תוכנה המרכזי: דיני קריאת המגילה בחג הפורים".³⁶ אכן, ההתמקדות של חכמי דור התנאים במצוות קריאת המגילה בלבד מכל מצוות החג מלמדת על החשיבות הרבה שייחסו למצווה זו. מצוות קריאת המגילה היא כנראה חידוש של חכמים, שהרי היא אינה נזכרת בשום מקור קודם כציווי מלבד במשנה, שלא כשאר מצוות החג המנויות במגילה עצמה. התלמוד הבבלי מעיד שמצווה זו היא אחת משלוש מצוות שחידש בית דין, אף שאין בעדות זו מידע על חכמי בית הדין ומתי והיכן חידשו אותה: "גופא א"ר יהושע בן לוי שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם מקרא מגילה ושאלת שלום בשם והבאת מעשר מקרא מגילה דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו למעלה מה שקבלו למטה" (בבלי, מכות כג ע"ב).³⁷ ממקור זה עולה שבית דין של מטה החליטו שיש לקרוא את המגילה,

35. המצוות האחרות של החג כמעט לא נזכרו במסכת מגילה: פעמיים בלבד במסכת נזכרת מצוות מתנות לעניים אגב גררה, ללא פירוט של גדרי המצווה. שאר המצוות – משתה, שמחה ומשלוח מנות איש לרעהו – אינן נזכרות כלל. כך גם במסכת המקבילה שבקובץ התוספתא.

36. ראו תבואי, תשנ"ז, עמ' 335-336; סבתו, 2011, עמ' 120, הערה 19.

37. יש עוד מקור דומה שבו מצוין גם שמצוות קריאת מגילה היא מצווה מחודשת, לעומת שאר המצוות שניתנו מסיני. ראו תוספתא, סוטה ז, ג. לעומתו יש מקורות אחרים הדומים למקור זה בשינויי נוסח,

אולם גם הם נצרכו להסכמת בית דין של מעלה. לפי האסמכתא מהמגילה, סמכות זו מתבססת על קבלת העם את המצווה, ואולי הכוונה לאותו בית דין שמייצג את העם.³⁸ בתלמודים נזכר כך הקישור שבין מצוות קריאת מגילה לבין זיכרון ימי הפורים: "ר' חלבו ר' חונה בשם רב והימים האלה נזכרים ונעשים נזכרים בקריאה ונעשים בסעודה (ירושלמי, מגילה א, א [א ע"ב]). קישור זה נרמז גם בתלמוד הבבלי: "אשכחן עשייה זכירה מנלן אמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים איתקש זכירה לעשייה" (בבלי, מגילה ב ע"ב).³⁹ ממקורות אלו עולה שחכמי התלמוד חשו בצורך לשמר ולזכור את סיפור האירועים המתבטא בקריאת המגילה לצד קיום החג עוד מזמן האירועים, ואף מצאו לכך סמך במגילה עצמה.

עוד עולה ממקורות אלו שיש כאן רובד נוסף של שימור וזיכרון. מי שחידשו את המצווה לא מצאו לנכון להסתפק בעצם קיומה של המגילה או אף בשיבוצה בין כתבי הקודש, עדות לדורות, אלא ציוו על קריאתה במהלך ימי החג בציבור. הקריאה היא פעולה העומדת בפני עצמה, ולה מאפיינים ייחודיים – שנעמוד עליהם בהמשך – היוצרים תודעה של זיכרון קבוע ומתמשך.

עמדה זו מתחדדת בתלמוד הבבלי בנוגע לקדושתה של המגילה: "והאמר שמואל אסתר ברוח הקודש נאמרה **לקרות ולא נאמרה ליכתוב**" (בבלי, מגילה ז ע"א). החשיבות של קיום המגילה היא בקריאתה, ללא כל קשר לקדושתה ולמקומה בכתבי הקודש, וחשיבות זו בוודאי קשורה לזיכרון שפעולה זו פועלת. אף שהקריאה היא פעולה המשמרת זיכרון, היא שונה מאופני החגיגה הכוללים משתה, שמחה ומשלוח מנות איש לרעהו. בעוד אלה משחזרים את האירועים שחזר חווייתי אישי בכל אדם מחדש, קריאת המגילה מעוררת את זיכרון האירועים בלבד. ייתכן מאוד שמודל משולב זה של קריאת טקסט המספר את אירועי החג לצד מעשים אקטיביים נלמד מחג הפסח, שבו משתלבת קריאת ההגדה עם מצוות מעשיות.⁴⁰

שבהם לא נזכר במפורש שהחידוש הוא קריאת מגילה אלא דיון על המגילה או על עצם ימי הפורים, כפי שהצגנו לעיל.

38. בסוף מניין המצוות נדרש הרמב"ם למצוות שהתחדשו לאחר מתן תורה: "אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בית הדין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה" (רמב"ם, חתימת מניין המצוות ו). הרב קאפח מדייק בנוגע לאופי של בית הדין המוזכר כאן וטוען שלא מדובר בבית דין רגיל המוכר לנו אלא בקבוצת חכמים שמתכנסת לדון בשאלות ציבוריות חשובות (שם, הערה יט).

39. הד לכך נראה כבר בתוספתא: "[...] שאין עיניהם של עניים נשואות אלא ליום מקרא מגילה, שנ' והימים האלה נזכרים וגו'" (תוספתא, מגילה א, ד).

40. אומנם ההגדה איננה כוללת את סיפור יציאת מצרים בפירוט עובדתי וכתולוגי כמו במגילה, ובזה יתר חג פורים על חג הפסח. עוד על הדמיון בין פורים לפסח ראו גם לעיל ולהלן.

שני הפרקים הראשונים במסכת מגילה מיוחדים למצוות קריאת המגילה,⁴¹ ואילו שני הפרקים האחרונים עוסקים ברובם בקדושת בית הכנסת ובשתי פעולות מרכזיות הנערכות בו: קריאה בתורה ותפילה.⁴² בסופו של פרק ג מוצג פסוק שממנו לומדים שיש קריאה בתורה המותאמת לכל מועד, מדאורייתא ומדרבנן: "שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצוותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו".⁴³ דרשה זו מוכיחה שייחוד קריאה בתורה לכל מועד נועד לשמר את זיכרון האירועים שהובילו לכינון אותם מועדים.⁴⁴ דווקא דרשה זו, המחייבת את הקריאה בתורה לכל מועד, ולא קריאות אחרות, מלמדת על ייחודיותה של קריאת המגילה. ייתכן שהקריאה בתורה המוצעת במשנה לימי הפורים לא סיפקה את זיכרון החג ונחשבה לכוללנית מדי לעומת אירועי החג שהתרחשו במציאות, ועל כן יזמו חז"ל במקביל את מצוות קריאת המגילה.

נראה כי הצירוף של שני הנושאים – קריאת המגילה והקריאה בתורה – למסכת אחת מוכיחים שיש מכנה משותף בין שתי הקריאות⁴⁵ ומצביעים על מעמדה של קריאת המגילה מתוך הרצון להשוותה לקריאה בתורה, כפי שטען סבתו: "[...] ואולם העובדה שעורך המשנה הסמיך לכך שני פרקים בהלכות קריאת התורה מלמדת שהעורך ביקש להשוות קריאות אלו זו לזו ולתת להן משקל דומה. השוואה זו היא אחת המטרות החשובות של עורך משנתנו. הסמכת 'קריאה' לקריאה איננה איפה עניין טכני אלא מהותי ביותר".⁴⁶

41. ליתר דיוק, בחלקו השני של הפרק הראשון מוצג קובץ משניות 'אין בין', תוצאה של שרשור משנה כזו שעסקה בענייני קריאת המגילה. לדעת מלמד, הצירוף של שני נושאים אלו יחד למסכת אחת נובע משיקולי עריכה, התלויים בכמות מספקת של פרקים שיצדיקו יצירת מסכת חדשה. מכיוון שנושא מקרא מגילה כולל שני פרקים בלבד, ולמסכת חדשה דרושים שלושה, צירפו שני פרקים בנושא דומה או "שווה לו", כלשונו: קריאת התורה. ראו מלמד, תשל"ג, עמ' 132.

42. זאת למעט חלקה הראשון של המשנה הראשונה שבפרק רביעי, שבו עוסקים בקריאת מגילה.

43. בתלמוד הבבלי הסבירו את הדרשה על ידי ברייתא: "ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג" (בבלי, מגילה לב ע"א). מבריייתא זו עולה שהם הבינו את מטרת הקריאה בתורה בכל מועד כדי לעורר את העם ללמוד את ההלכות הקשורות בכל מועד על ידי הזכרת החג ומאורעותיו.

44. יש קריאות נוספות בחגים, כמו מנהג קריאת חמש מגילות, הנזכר לראשונה במסכת סופרים (מלבד מגילת אסתר). ראו כהן, תשמ"ח.

45. מלמד טען ששיקול העריכה הכמותי עניינו העדפת העורך "להסמיך קריאה בספר לקריאת המגילה" (מלמד, תשל"ג, עמ' 132). גם אלבק בהידרשו לעריכת המסכת ולנושאים טען שלא מדובר רק בשיתוף השם אלא בנושא המשותף הקשור לקריאות הקבועות: "המסכת שלנו דנה בעיקר בהלכות הקריאה במקרא במועדים הקבועים, היינו: א. קריאת מגילת אסתר בפורים; ב. קריאת התורה וקריאת ההפטרות בנביאים בשבתות ובחגים ובשאר הזמנים שקוראים בהם" (אלבק, תשי"ב, עמ' 350-351).

46. סבתו, תשע"א, עמ' 122. סבתו מציין שעמדתו מבוססת גם על דברים שכתב בנושא א' וולפיש, ראו שם הערה 27.

בהמשך, לאחר הדיון המעמיק בעריכת המסכת, הוא מסכם את העולה ממחקרו בנוגע לשיקול המרכזי של העריכה:

לאור כל האמור בסעיף הקודם, לא רחוקה ההשערה שעריכת מסכת מגילה במתכונתה הנוכחית היא עצמה משמשת כחלק מהמאמץ לחזק ולבסס את חובת קריאת המגילה. דווקא מפני שחובת קריאת המגילה לא נזכרה בפירוש במגילת אסתר ומפני שהיו ספקות ביחס לכתיבתה וקל וחומר ביחס לחובת קריאתה, הקדיש עורך המשנה את שני הפרקים הראשונים של המסכת להלכות המגילה וקריאתה והתעלם משאר מצוות החג המפורשות במגילה. עורך המשנה לא הסתפק בכך וצירף למסכת שני פרקים הדנים בהלכות הקריאה בתורה. בכך ביקש העורך להשוות את הקריאות זו לזו, לרמוז שיש להתייחס לחובת קריאת המגילה בחשיבות הדומה לקריאה בתורה, ולמשוך מקדושתה של הקריאה בתורה גם על קריאת המגילה.⁴⁷

הטענה שנטענה כאן בדבר כוונת העורך לתקף את מעמדה של קריאת המגילה ולהשוותה למעמד של הקריאה בתורה דורשת בירור של זמן ההיווצרות של קריאות אלה. על פי התלמוד הירושלמי, את קריאת התורה הסדירה בשבתות, בימים טובים, בראשי חודשים ובחול המועד תיקן משה רבנו, ואילו את הקריאה במנחה בשבתות ובימים שני וחמישי תיקן עזרא הסופר.⁴⁸ אשר לתקנת קריאת המגילה, הממצאים אינם ברורים דיים בחז"ל ובמחקר, והעמימות משפיעה גם על האיזודאות בנוגע ליחס שבין מועד תיקונה למועד תיקון קריאת התורה. מכמה מקורות עולה כי אנשי כנסת הגדולה, ובכללם מרדכי ואסתר, הם שתיקנו מצווה זו, ולפי זה היא מאוחרת לתיקון של הקריאה בתורה. סבתו מודע לקושי לקבוע את הזמן המדויק לתיקון קריאת המגילה. לכן הוא מעלה את כל האפשרויות ולבסוף מכריע: "[...] הדעת נותנת שתקנת קריאת המגילה מאוחרת מתקנת קריאת התורה, בעיקר עקב חוסר עדויות על קריאת המגילה בזמן הבית".⁴⁹ ממצאים אלו יכולים לחזק את המסקנות הקודמות בנוגע לכוונת מתקני קריאת המגילה, שהקריאה בתורה הייתה להם השראה, והם נקטו פעולה דומה המשמשת אמצעי זיכרון לאירועי הימים ההם. עד כה נכנסה קריאת המגילה בגדר הצורך בסיפור האירוע מדי שנה מפאת חשיבותו, והרמב"ם הוסיף עוד נדבך הנוגע לתכלית הזיכרון שעומדת בבסיס קריאת המגילה: "אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בית הדין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו שלהקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשוענו כדי לברכו ולהללו וכדי

47. שם, עמ' 129.

48. ירושלמי, מגילה ד, א [ע"א], בבלי, בבא קמא פב ע"א.

49. סבתו, תשע"א, עמ' 125.

להודיע לדורות הבאים מה שהבטחתנו בתורה כי מי גוי גודל אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (רמב"ם, חתימת מניין המצוות ו, עמ' עה). מדברים אלו ניכר שמתקני קריאת המגילה ראו לנגד עיניהם את הצורך בקיבוע התודעה הניסית-דתית של החג, ולא הותירו אותו יום שמחה ומשתה עממיים ללא כל זיקה מתבקשת למחולל הנס – האל. הד לעמדה זו נראה בבבלי בדיון על אודות נס פורים: "ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמר' שירה ממיתה לחיים לא כל שכן אי הכי הלל נמי נימא לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ [...] רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא" (בבלי, מגילה יד ע"א). החכמים מנסים לברר מהו הטעם לייסוד מצווה חדשה – קריאת מגילה – אף שהחידוש גובל בהתנהלות רפורמיסטית למדי, ומשיבים שיש בה משום אמירת שירה לאל, בדומה לאמירת הלל.

הלכות קריאת מגילה

הלכות קריאת המגילה מוכיחות שחכמים ייחסו למצווה חשיבות רבה, וניכר מהן שבאו לחזק בייחוד את זיכרון האירועים. זהו לדוגמה מספר הפעמים שיש לקרואה בחג: "ואריב"ל חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי [...] איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך" (בבלי, מגילה ד ע"א).

ממקור זה עולה הדרישה לקריאה כפולה של המגילה בליל החג ולמחרת, וזאת לאחר דחיית האפשרות של קריאה אחת בליל החג ולימוד משניות המסכת. הנימוק לדחייה, המסתמך על פסוק, מלמד על התפקיד שקריאת המגילה ממלאת – שבח לאל – ומכאן על הצורך לשבח יותר מפעם אחת.

גם בנוגע לחייבים בקריאתה הסתמכו פוסקי ההלכה על מקור תנאי הנזכר בתלמוד הבבלי ועל הדיון שבעקבותיו: "הכל חייבים במקרא מגילה כהנים לויים וישראלים פשיטא לא צריכא ליבטיל עבודתם וכדרב יהודה אמר שמואל דאמר רב יהודה אמר שמואל כהנים בעבודתם ולויים בדוכן וישראל במעמדן מבטלין עבודתם ובאין לשמוע מקרא מגילה" (בבלי, ערכין ד ע"א).⁵⁰ האמירה החד-משמעית בנוגע לחיוב כל הציבור בקריאת

50. בתוספתא מובא ניסוח כולל יותר של החייבים בקריאתה, ראו תוספתא, מגילה ב, ז.

המגילה זוכה לשאלת "פשיטא", והתשובה שבעקבותיה מלמדת עוד יותר על חשיבות קריאת המגילה עד כדי ביטול העבודה בבית המקדש.

סוגיה זו חוזרת ונשנית בתלמוד בדרשת המילים "משפחה ומשפחה" שבמגילה, המלמדת על העדפת קריאת המגילה על פני לימוד תורה: "מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין תלמוד תורה לא כל שכן" (בבלי, מגילה ג ע"א). בהמשך הסוגיה יש דיון בנוגע להעדפה בקיום מצוות כשהן מגיעות יחד: "בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מיניהו עדיף מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא או דלמא מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות בתר דבעיא הדר פשטה מת מצוה עדיף דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה" (שם, ג ע"ב).

מקור זה מציג בבירור את הייחוד של קריאת המגילה – פרסום הנס – שאומנם אינו גובר על כבוד הבריות, אולם הוא עדיף מהעבודה בבית המקדש ומלימוד תורה. על אף האמירה הכללית בנוגע לחייבים בקריאת המגילה, עדיין מובאת בתלמוד שמועה הרואה צורך בהתייחסות פרטנית לחיוב נשים במקרא מגילה: "ואריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס".⁵¹ מהדיון בתלמודים עולה שאין פה רצון של חכמים לתקף את המצווה שנתחדשה לאחר מתן תורה כי אם לפרסם את הנס ולזכרו, עד כדי החרגתה של המצווה והעדפתה על פני קיום מצוות אחרות.⁵² פרסום הנס בא גם לידי ביטוי בקריאתה בציבור בבית כנסת, כפי שכתוב בתוספתא: "מיכן ואילך הונהגו קטנים שיהו קורין אותה לרבים" (תוספתא, מגילה ב, ח), ולפי נוסחת הירושלמי מוחלפת המילה 'רבים' במילים 'בבית הכנסת'.⁵³

עוד דין הקשור בקריאת המגילה עוסק בהיקף הקריאה הנדרש. לכאורה פשוט שיש לקרוא את כל המגילה, שהרי בשל מה ציוו על קריאתה אם לא על כולה? ועם זאת כבר במשנה יש הד למחלוקת בעניין: "ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו? רבי מאיר אומר, כולה. רבי יהודה אומר, מאיש יהודי. רבי יוסי אומר, מאחר הדברים האלה" (משנה, מגילה ב, ג).

51. בירושלמי מובא ניסוח אחר: "בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אותם היו [ב] ספק" (ירושלמי, מגילה ב, ה [כא ע"א]).

52. קביעות אלו כולן נפסקו להלכה ומלמדות כאמור על החשיבות שייחסו חכמים לקריאת המגילה. ראו רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה א, א; שולחן ערוך, או"ח תרפ, א-ב, תרפט, א.

53. ראו ירושלמי, מגילה ב, ה [כא ע"א]. אומנם בהלכות לא מובא במפורש עניין קריאתה בציבור, אך הוא עולה בעקיפין מכמה הלכות, כמו שכתב הרמב"ם: "בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי" (רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה א, ו); "מצא ציבור שקראו חציה..." (שם ב, ב), המלמדת על קריאתה בציבור.

בתוספתא מובאת עוד דעה, של רבי שמעון, הסובר שיש לקרוא מהפסוק "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" (אסתר ו, א), ודין המוסכם על כל החולקים: "אבל הכל מודים שמצוותה לגמור עד סוף" (תוספתא, מגילה ב, ט). בשני התלמודים מוצגים טעמים אחרים לדעות התנאים הללו, ולהלן דוגמה אחת כזו: "א"ר יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תוקף מאן דאמר כולה תוקפו של אחשוורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי ומ"ד מאחר הדברים האלה תוקפו של המן ומ"ד מבלילה ההוא תוקפו של נס" (בבלי, מגילה יט ע"א).⁵⁴

מעבר לדין של קריאת המגילה, מקור זה ואחרים הדומים לו מגלים דיון נוסף בין החכמים על אודות האירועים שראוי לזכור מתוכה. שאלת המשנה, "ומהיין קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו?" אינה שאלה כמותית הבודקת מהו הרף המינימלי של הקריאה מהמגילה אלא שאלה שעניינה לברר את מה ראוי יותר לזכור מהמגילה. החיוב לקרוא מגילה והדין בשאלה מה לקרוא ממנה מוכיחים שיש כמה תכליות שונות בנוגע למהות פעולת הזיכרון. החיוב לקרוא את המגילה מוכיח שתכלית הזיכרון היא למנוע שכחה של מושאי הזיכרון, ואילו הדין על האירועים המסוימים שיש לזכור מוכיח שיש תכלית חינוכית שבבסיסה ההשקפה שלמגילה יש מסר או מסרים מסוימים ושאיורו העבר אמורים ללמד את הזוכרים אותם משהו לקראת העתיד.

דין בקריאת המגילה כאמצעי לזיכרון אחר

על פי המשנה, המגילה נקראת בשני ימים בחודש אדר – י"ד וט"ו בו – על פי חלוקה בין ערים שאינן מוקפות חומה ("פרזים") לבין ערים המוקפות חומה ("כרכים") מימות יהושע בן נון. חלוקה זו נזכרת כבר במשנה הראשונה במסכת ללא כל הסבר של המניע לה. בהלכה הראשונה שבתוספתא מוצגת מחלוקת בנוגע לתקופה שאמורה לשמש מדד לדין ערים המוקפות חומה, אם מימות יהושע בן נון או מימות אחשוורוש. הדין בתלמוד הבבלי אינו מציג הסבר רעיוני על הקשר של הערים המוקפות חומה מימות יהושע לאירועי התקופה מלבד הסתמכות על גזרה שווה של המילה "פרזי", המוזכרת במגילה ובפרקי יהושע. לעומת זאת בתלמוד הירושלמי מוצע הסבר רעיוני: "ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון" (ירושלמי, מגילה א, א [א ע"ב]).

הרמב"ם טוען שמלבד הכבוד שרצו לחלוק לערי ישראל, שהיו חרבות אז, ולהחשיבן כערים מוקפות חומה, יש גם צורך בזיכרון ארץ ישראל: "ולמה תלו הדבר בימי יהושע

54. יש עוד הסברים בבבלי שם וכן בירושלמי, מגילה ב, ד [כ ע"א].

כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהייתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין מוקפין, אף על פי שהן עתה חרבין, הואיל והיו מוקפין בימי יהושע; ויהיה זיכרון לארץ ישראל בנס זה" (רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה א, ה).

גם הבית יוסף הביא את פירושו של הרמב"ם והשווה בין הזיכרון המדובר למצוות שהן זכר מקדש (בית יוסף או"ח תרפח). עיון במצוות "זכר למקדש" מלמד על הרצון לשמר את שהיה נהוג בבית המקדש לפני שנחרב, בין שכדי לקיים זאת בעתיד בין שכדי שיהיה ממנו זכר בהווה. לפיכך אפשר לטעון שזיכרון ארץ ישראל נועד כדי שהעם, הנמצא בגלות, לא ישכח את הארץ על אף הריחוק ממנה, במיוחד שהנס לא התרחש בה ובעבורה. ייתכן עוד לומר שמכיוון שמדובר בחג שהתחדש בגלות, ביקשו חכמים לתת לו עוגן לעתיד לבוא, כשישוב כל העם לארץ, על ידי שיוכו אליה, ובכך להקנות לו אף קדושה ומעמד נעלה יותר. בהמשך לטענה זו הפליג הרב קוק וטען שהזיכרון המדובר משמש אמצעי לזכירת הדינים הקשורים לערים המוקפות חומה שינהגו כשיחזרו ישראל לארצם:

וזהו לחלוק כבוד לארץ ישראל שבירושלמי, דבאמת בחו"ל אין חילוק כלל בשום דין בין מוקפים לשאינם מוקפים, אלא מפני שבארץ ישראל יש הבדל, וראוי לקבוע שורש חילוק דינים באותה המידה שבארץ ישראל יימצא זה החילוק על פי התורה, באשר סוף עם ה' להיות קבועים בארץ ישראל, כהבטחת השי"ת הנאמנה: "ונטעתים מעל אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם" (עמוס ט, טו).⁵⁵

היוצא מכל אלה הוא שדין ערים המוקפות חומה מימות יהושע יוצר זיכרון כפול, הן זיכרון של הארץ והן זיכרון של דיני ערי חומה שנוהגים כדי לתקף את המצווה המחודשת לעתיד לבוא כשישוב העם לארצו.

תענית אסתר

תענית אסתר היא לרוב הדעות שלב מאוחר בהתהוות חג הפורים, ונזכרה לראשונה בספרות הגאונים והראשונים בנוגע לחודשי השנה שבהם תנהג ולמשך זמנה,⁵⁶ עד שהתקבעה

55. מצוות רא"ה תרפח, א.

56. כמו האזכור שבמסכת סופרים: "מפסיקים לפורים כמנהג רבותינו שבמערב להתענו' שלש' ימי צום מרדכי ואסתר פרודות ולאחר פורים שני וחמישי ושני" (סופרים כא, א).

בספרות ההלכה באופן אחיד.⁵⁷ עיון במקורות שבהם נזכרת תענית אסתר מלמד על שני צומות שונים זה מזה שהיו במהלך המאורעות שחכמים מבקשים לזכור באמצעות התענית. בחלק מהמקורות נזכר הצום של העם בי"ג באדר, היום שלפני המלחמה, שאז נקהלו היהודים בכל מקום לעזוק ולהתחנן להצלחתם ביום שלמחרת. צום זה אינו נזכר במפורש במגילה, אולם באותם מקורות מובאות ההוכחות לקיום צום זה גם מהמגילה וגם מהמשנה, כפי שנזכר בשאלתות: "כולן מתענין בשלושה עשר באדר דאמר שמואל בר רב יצחק שלושה עשר **זמן קהילה לכל הוא** שנאמר ושאר היהודים אשר במדינות המלך **נקהלו ועמוד על נפשם** ביום שלושה עשר לחודש אדר מאי קהילה יום תענית ומאי יום כניסה שמתכנסים בו ויושבין בתענית ומבקשין רחמין" (שאלתא עא).⁵⁸

בשאר המקורות נזכר הצום שצמו מרדכי ואסתר וכל העם לפני בואה אל המלך להעביר את רוע הגזרה (אסתר ד, טו-יז), כפי שקבע הרמב"ם: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו, להתענות בשלושה עשר באדר, זכר לתענית שנתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם" (רמב"ם, הלכות תעניות ה, ה).⁵⁹ כמו כן יש מחלוקת בנוגע לזמן תקנת התענית, אם מימי מרדכי ואסתר, כחלק מהפעולות שנדרשו מהעם בעת עיצוב החג החדש, או בשלב מאוחר למאורעות, על ידי חכמי הדור.⁶⁰

אפשר לומר שמחלוקות אלו משקפות כמה עמדות הנוגעות למושאי הזיכרון בחג שרצו מעצבי החג להנחיל לדורות.⁶¹ עמדות אלו יסודן בשאלה אם מרכיבי החג יתעצבו ביחס לאירועי הסיום בלבד או שמא המוקד כללי יותר, ויש בו מרכיבים נוספים משלבים מוקדמים של המאורעות. את שתי האפשרויות האלו אפשר להביע אחרת בהקשר של שלב היווצרות החג: האם נקודת המוצא שלו היא קו הסיום של המאורעות והשמחה המופגנת שהייתה מנת חלקו של העם באותו יום או אולי ההיפוך במצב הקיומי של העם, שבו יש מקום להבליט גם חלקים אחרים מהעלילה? ייתכן מאוד ששתי עמדות היסוד הללו נכונות. עם זאת ראו מעצבי החג – בין שהם מרדכי ואסתר ובין שהם חכמים

57. כך למשל התייחס רש"י למעמדה המורכב: "[...] אף על פי שאין זה תענית ציבור קבוע, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלא שנהגו העם כן" (מחזור ויטרי, רמה). לסקירה נרחבת על מקורות התענית והתהוותה ראו הילביץ, תשכ"ט, עמ' 242-215.

58. וראו עוד: רא"ש, מגילה פ"א סימן א, המביא את שיטת רבנו תם; ספר המקצועות המובא באור זרוע ב, סימן שסז; תנחומא בראשית ג. למקורות נוספים ראו הילביץ, שם, עמ' 221-222.

59. הילביץ שם קבע שיש שני מנהגים הנוגעים לתענית, האחד בארץ ישראל, זכר לתענית אסתר, והשני שבו אוזז חלק גדול מהראשונים, והוא זכר לתענית המלחמה ביום י"ג באדר.

60. לסיכום השיטות בעניין ראו שם, עמ' 227, 235.

61. רודריגו ופורטייר מציינים בספרם את המרחב הגדול שיש בידי מעצבי הזיכרון הקולקטיבי להחליט מה ייזכר לדורות מהאירועים ומה לא: "The power of cultural memory rests in the conscious decision" "to choose particular memories, and to give those memories precedence in communal remembrance" (רודריגו ופורטייר, 2007, עמ' 12).

בתקופות המאוחרות לאירועים – את הצורך לשלב מרכיב שאינו חגיגי דווקא אלא אחר, המוסיף היבט רציני לחגיגה ומאזן את השמחה המרובה בחג. תענית אסתר לפיכך מביאה לידי ביטוי את סיפור המאורעות ועובדת היותה "גורם מאזן" לשמחת החג מבליטה את ההיפוך במצב הקיומי של העם. בדומה לכך כתוב בספר האשכול: "[...] וזכר לאותו צער עשו ותקנו זה התענית והשמחה ביום י"ד כאדם שיצא מצרה לרוחה".⁶²

ייתכן שלנגד עיני מתקני התענית עמד חג הפסח, הדומה לחג הפורים בדינמיקה של האירועים: שינוי מהותי במצב של העם ממציאות קיומית של הישרדות למציאות טובה של גאולה וישועה על ידי האל. השוואה בין החגים יכולה לתרום להבנת תהליך עיצוב חג הפורים בייחוד בהקשר הנדון של התענית.⁶³ הדברים מכוונים לעיקרון המנחה של הלכות פסח הנוהגות בליל הסדר ונזכר במשנה: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" (משנה, פסחים י, ד).⁶⁴ עיקרון זה בא לידי ביטוי בדברים שצריכים להיאמר בהגדה, ובבבלי מוצעות כמה אפשרויות למה שנכלל באותה 'גנות'.⁶⁵ המאירי בפירושו לסוגיה בפסחים מבהיר את ההיגיון שעומד מאחורי הצורך של הזכרת הגנות כחלק מהותי משמחת חג הפסח: "מתחיל בגנות רצונו לומר 'עבדים היינו' כדי שיפרסם את העבדות להגיע ממנו לכבוד שחרורו" (מאירי, פסחים קטז ע"א). פירוש זה מקביל לפירוש של האשכול שראינו לעיל בעניין התענית, ובכלל מוצג טעם חינוכי נוסף שביקשו מתקני התענית להנחיל: "ושיזכור כל אדם שהבורא ית' רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אליו בכל לבבו כאשר עשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה".

אם כן, גם כאן יש לשילוב התענית בין מרכיבי החג מטרה של זיכרון אירועי התעניות שליוו את התקופה. מלבד זאת אפשר להטעין עליה מטרות נוספות, כמו חידוד תודעת ההצלה והישועה של האל את עמו, ואף להשתמש בה לצורך הטמעת מידת הביטחון באל בכל צרה שלא תבוא, בין שעל היחיד ובין שעל הציבור.

62. ספר האשכול א, הלכות תענית, מהדורת אלבק, ורשה תרצ"א, עמ' 136-137.

63. השוואה זו מובאת כבר במגילת תענית כטיעון מרכזי לצורך שביסוד חג הפורים, ראו לעיל.

64. מן הראוי לציין גם את תענית הבכורות, שהתפתחה בשלב מאוחר ונוכרת לראשונה במסכת סופרים (סופרים כא, א). גולדשמיט קבע בעניין: "ברור שהמנהג היה קיים כבר בתקופת התלמוד; אף על פי שיש להודות שביסוסו חלש למדי [...] אף על פי שאין זכר למנהג זה בספרות הגאונים, עד כמה שהיא לפנינו, הוא נמצא רשום בפסקי כמה מרבתינו הראשונים" (גולדשמיט, תשל"ט, עמ' 384). את טעם התענית המובא בטור, "והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות" (טור או"ח, תע), דחה גולדשמיט עם טעמים אחרים הדומים לו והסביר שהתענית קשורה למעמד הבכורות בישראל ביחס לה', הגורם להיותם בסכנה, ואפשר להימנע ממנה על ידי התענית (שם, עמ' 386). לפיכך נראה שאי אפשר ללמוד מתענית בכורות, כחלק מהמארג הכולל של מרכיבי חג הפסח, על תענית אסתר בהיבט הנדון כאן.

65. ראו בבבלי, פסחים קטז ע"א.

סיכום

במאמר זה התחקינו אחר תחנות מרכזיות בהתהוות חג הפורים כדי לזהות מרכיבים בהבניית הזיכרון הקיבוצי של החג לאורך הדורות בידי מעצבי החג. נוכחנו לדעת שמרכיבים ממגוון סוגים תרמו לעיצוב הזיכרון, כאלה הקיימים כבר בחגי התורה הקודמים לחג הפורים וכאלה הייחודיים לחג זה. את אלו וגם את אלו אפשר לחלק לדרכי זיכרון שתפקידן לעורר את זיכרון הימים והאירועים ולספר אותם מחדש ולדרכי זיכרון שמפעילות את החוגגים וגורמות להם לחוות את אירועי העבר בעצמם כאן ועכשיו.

מהמרכיבים שהיו קיימים בחגי התורה יש לציין את קביעת תאריכי החג כזכר לימים שבהם אירעו המאורעות וכן את הציווי לקרוא בתורה באותם ימים על אודות אירועים אלה. עליהם נוספו דרכי חגיגה שכללו סעודה ומשתה יין בקרב כל שכבות העם, אמצעי להבעת השמחה וההודיה לאל על הנס שקשור באותו אירוע, וכן אמירת הלל בתפילות. בדומה לאלו, לחג הפורים נקבעו תאריכים בלוח השנה המציינים את ימי הנס בזמן המאורעות, וכן אופני חגיגה הכוללים סעודה ומשתה יין המביעים את שמחת החג. על אלו נוספו מרכיבים חדשים, שתפקידם, בדומה לאלו של חגי התורה, להיות אמצעי לעורר את זיכרון האירועים ולהודות לאל על הנס, כמו קריאת המגילה,⁶⁶ משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, כדי לכלול בשמחת החג את כל חלקי העם.

גם בחג הפורים יש מרכיבי שימור וזיכרון שתפקידם לשחזר את שקרה באותם אירועים ממש בכל שנה ולספק חוויית התגשמות מחדש. בסעודה, משתה היין והשמחה, אפשר לראות שחזור של אופני השמחה של העם מימי האירועים. במסגרת זו נכלול גם את תיקון תענית אסתר, שבא לשחזר את הצום שצם העם באותם ימים. מאפיין ייחודי שקיים בחג הפורים לעומת חגי התורה הוא שיתוף העם וחכמי הדור בהבניית הזיכרון והבאתם בחשבון לפחות בשלבי מיסוד החג. עובדה זו מצביעה על הקושי הרב שבמיסוד חג חדש ובהטמעתו בקרב העם וחכמי הדור, קושי שהצריך מהמייסדים לגלות אחריות ורגישות רבה בבחירת אופני החגיגה שיבנו את הזיכרון לדורות.

הוכחנו שתהליך הבניית הזיכרון כולל עוד היבטים מלבד זיכרון, כמו היבטים חינוכיים. מעצבי הזיכרון שתלו במודע או שלא במודע דרכי שימור במטרה שילמדו מהם לקח לעתיד ויעצבו את התנהגותם בהתאם לנלמד מהאירועים הנזכרים. בהקשר זה נציין שיש גם מטרות נלוות לזיכרון, כמו בדין ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, המשמש אמצעי זיכרון לארץ ישראל באותה תקופה.

66. בירושלמי מובאת עמדה מקורית שלפיה קיומה של מסכת מגילה משמש אמצעי זיכרון לדורות: "שמעון בר בא בשם ר' יוחנן וזכרם לא יסוף מזרעם מיין שקבעו לה חכמים מסכת" (ירושלמי, מגילה ב, ד [כ"ב]).

במאמר באה לידי ביטוי גם ההתעקשות של מייסדי החג לזכור את האירועים באופן מובדל ומובחן מהכללתם במסגרת קיימת, כמו בקובצי זיכרון של מלכי עמים אחרים או במצוות מחייבת עמלק. ייתכן שיש להתעקשות ביטוי נוסף במימרה המופלאה של חז"ל על נצחיות חג הפורים: "שכל [המועדין] עתידים ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם שנ' וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (מדרש משלי ט, ב).

רשימת קיצורים ומקורות

- אלבק, תשי"ב ח' אלבק (מהדיר), **ששה סדרי משנה**, סדר מועד, ירושלים תשי"ב.
- בן נון, תשנ"ז י' בן נון, "מגילת ההפך", בתוך: א' בזק (עורך), **הדסה היא אסתר: ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ**, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 47-54.
- גולדשמיט, תשל"ט ד' גולדשמיט, **מחקרי תפילה ופיוט**, ירושלים תשל"ט.
- הילביץ, תשכ"ט א' הילביץ, "תענית אסתר", **סיני** סד (תשכ"ט), עמ' 215-242.
- המנחם, 2017 א' המנחם, "מטריצת הזכירה החברתית – בין זיכרון הילדות האישי לזיכרון החברתי", **מפגש לעבודה חינוכית-סוציאלית** כה (יוני-דצמבר 2017), עמ' 197-216.
- הרמן, תשס"ג ד' הרמן, "מתי נכללה מגילת אסתר בכתבי הקודש?" **בית מקרא** מח (תשס"ג), עמ' 321-334.
- זרובבל, 1994 י' זרובבל, "מות הזיכרון וזיכרון המוות: מצדה והשוואה כמטפורות היסטוריות", **אלפיים** 10 (1994), עמ' 42-67.
- ירושלמי, תשמ"ח י"ח ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי** (תרגם מאנגלית ש' שביב, ערך א' שפירא), תל אביב תשמ"ח.
- כהן, תשמ"ח ג"ח כהן, "חמש המגילות ומועדי קריאתן", **מחקרי חג** 1 (תשמ"ח), עמ' 74-90.
- מלמד, תשל"ג ע"צ מלמד, **פרקי מבוא לספרות התלמוד**, ירושלים תשל"ג.
- סבתו, תשע"א מ' סבתו, "עיון במשנת מגילה, ד, א לאור מגמת עריכתה של המסכת", **סידרא** 26 (תשע"א), עמ' 117-139.
- פריש, תשע"ז ת' פריש, "מגמות בהנחלת הזיכרון הקולקטיבי באמצעות מצוות תקיעת שופר בראש השנה לאורך הדורות", **שאנן** כב (תשע"ז), עמ' 91-106.

- פריש, תשע"ח
 ת' פריש, "מגמות בהנחלת הזיכרון הקיבוצי שבמלחמת
 עמלק בישראל במדבר לאורך הדורות", **דרך אפרתה** טו
 (תשע"ח), עמ' 17-34.
- חודריגו ופורטייר, 2007
 חוסקיס, תשנ"ג
 שטאובר, 2001
 תבורי, תשנ"ז
- J. Rodriguez & T. Fortier, *Cultural Memory*, Texas 2007.
 ד' חוסקיס, **אל מול פני הרעה**, בני ברק תשנ"ג.
 ר' שטאובר, "הויכוח בשנות החמישים בין הציונות הדתית
 לבין השמאל הציוני על מועד יום הזיכרון לשואה", בתוך: א'
 שפירא (עורכת), **מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים
 הראשונים**, ירושלים 2001, עמ' 189-203.
 י' תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים
 תשנ"ז.