

514472 מספר מערכת:

המאבק הסמוי בין אלהי ישראל לבין המן

מקום לפשרות.² יש לשאול כבר בתחילת המאבק: מהו כוחם של שני האישים, מהם הסיכויים של כל אחד מהם לנצח במלחמה זו? והנה נראה מיד באופן ברור שיחסי הכוחות ביניהם בלתי שווים לחלוטין: על מרדכי נאמר שהוא "יושב בשער המלך",³ ז"א שהיה פקיד בחצר המלך, לעומת מעמדו הנמוך יחסית, היתה עלייתו של המן מפתיעה ומסחררת: מעמדו לא היה רק הגבוה ביותר במלכות פרס ומדי מתחת לזה של המלך, אלא המלך עצמו העלה אותו אליו.⁴ היה זה איפוא מלכתחילה מאבק בין בלתי שווים במעמדם ובכוחם. בשעת הצורך השכיל המן להשתמש ביתרונה זה בהשיגו בקלות את הסכמת המלך להשמדת העם היהודי, עם מרדכי, ולכן, תוצאת המאבק הזה אינה נראית מוטלת בספק כלל וכלל.

2. במקרא אנו מוצאים לעתים עימות או התמודדות בין ישראלי לנכרי. לפי התפיסה המקראית — וזו גם השקפת המורה העתיק — זהו עימות בין ה' אלהי ישראל לבין אותו הנכרי, כולל את אלהיו, אף אם לא נזכר(ו) בשמו(תיהם) במפורש. כך מתוארות המלחמה בין אשור ליהודה בזמן המצור של סנהריב על ירושלים כהתמודדות בין ה' אלהי ישראל לבין סנהריב.⁵ לדיוגו חשובים במיוחד שלושה עימותים שבהם מופיעים אישים מבני ישראל בצורה בולטת בנוצגי ה' אלהיהם. בראשון מופיע יוסף שהועלה מן הבור לפתור את חלומות פרעה. פרעה קורא

כמוכן בראשונה "את כל חרטמי מצרים ואת כל חכמיהם"⁶ כדי שיפתרו לו את

8. ג"ח כהן, מבוא למגילת אסתר, בתוך: חמש מגילות, מהדורת דעת מקרא, 1973
 9. A. D. Cohen, "Hu Ha-goral": The Religious Significance of Esther, Judaism 23 (1974) 87-94

2 גורליות המאבק ביניהם נתפסה באופן מעמיק ועקבי ביותר ע"י המחבר.
 3 ראה עמ' 317-316.
 4 לביטוי זה ר' H. Wehr, Das Tor des Koenigs und verwandte Ausdruecke, Der Islam 39 (1964) 247-260

ומשמעותו: חצר השליט שהוא גם מושב המושל, כל פקיד הארמון, כולל את הבניינים שבהם הם גרים. אותו הביטוי בארמית בדניאל ב', מט: "ודניאל בתרע מלכא".
 5 לפי הסגנון מורגש שעליותו של המן היתה מיוחדת ובמיה בזה שתמלך עצמו העלה אותו למעמדו הרם. לפי הנאמר על "שבעת הסריסים המשרתים את פני המלך" וכן על "שבעת שרי פרס ומדי" (א', ד') יוצא שמעמד כולם היה שווה. כאן, ב"ג', א', מדובר על שרים מבלי לנקוב במספרם. אפשר שקבוצת שרים זו זהה עם הנוכרים ב"א', יד, והמלך העלה אותו בבת אחת מעל לכולם. — המקבילה הלשונית הקרובה ביותר להעלה מפתיעה וזו היא מלכיסוב כ"ה, כו—כט.

6. מלכים ב י"ט, כב, לב, וישעיה י', ה ואילך. השווה את העימות בין דוד לגלית (שמואל א י"ז, יג ואילך), בין יעקב ללבן (בראשית ל"א פס' כד, כט, מב, נג), ובין משה (ואהרו) לפרעה. בכל מקרה יש להבין שאלהי הנכרי עומד(ים) מאחוריו ונלח(ים) למענו, גם אם אינו/אינם נזכר(ים) במפורש. ר' שמות י"ב, יב: "ובבל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'".

7. מוזמן הוכר שהמונח "חכם" כולל גם את המומחה להכמות נסחרות: ר' בראשית מ"א, לג, לט; שמואל ז', יא; ירמיה ב', לה—לו; ישעיה מ"ד, כה; מ"ז, י"א; דניאל ב', כו; ה', טו. היות ולא ברור מעל לכל ספק מהו בדיוק התכמות הנסחרות שנרמזו במגילה, בחרנו במונח הכולל 'מנטי' בחירת התאריך המתאים נעשתה ככל הנראה ע"י אסטרולוג(ים): ר' הערה 17 להלן.

8. המקרא מכיר את החלום 'הנבואי' שבו מדבר אלהים או מלאך ה' אל אדם ומהזכירו

המאבק הסמוי בין אלהי ישראל לבין המן:
 הכטים מגטיים במגילת אסתר

מאת

מ. מרגליות

לפרופ' גרשם שלום
 מתגיעו לגבורות
 בתוקרה ובהערצה

1. אחד הנושאים המרתקים במגילת אסתר הוא המאבק המתנהל בין מרדכי להמן, ולמעשה בין המן לעם היהודי. זוהי מלחמת חיים ומות שצריכה להסתיים בנצחון האחד ובהשמדת השני. בגלל השנאה האישית התהומית ביניהם אין כל

1 תרגומים, פירושים וחיבורים אחרים למגילת אסתר:

- א. תרגומים
 - 1. תרגום השבעים מהדורת רהלפט 1950 A. Rahlf's Septuaginta.
 - 2. תרגום ארמי למגילת אסתר מהדורת שפרבר (A. Sperber).
 - 3. תרגום ראשון מהדורת מקראות גדולות, הוצאת שוקן לפי דפוס ויזן, תר"ט.
 - 4. תרגום שני, כנ"ל.
- ב. פירושים
 - 1. רש"י, כנ"ל.
 - 2. ראב"ע, כנ"ל.

מונח בעברית בשם:

זיגפריד	1901	HKAT
פיטון	1908	ICC
גונקל	1916	Esther
6. הירשקר, פירוש לאסתר, בתוך: תנ"ך עם פירוש מדעי, א. כהנא (עורך) 1941		HS
שילדנברגר	1962	ATD
רינגרן	1963	KAT
ברדטקה	1969	HAT
וירטווין	1971	AB
מור	1973	BK
גרלמן		

- ג. חיבורים אחרים
 - 1. מ"צ סגל, מבוא המקרא, 1947.
 - 2. י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך 7, 1956.
- 3. S. Talmon, Wisdom in the Book of Esther, VT 13 (1963) 419-455
- 4. O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1964
- 5. P. A. Ackroyd, Two Hebrew Notes, ASTI 5 (1966-67) 82-86
- 6. E. Bickerman, Four Strange Books of the Bible, 1967
- 7. W. Dommerhausen, Die Estherrolle (=SBM 6), 1968

חלומותיו. רק לאחר כשלוון נסיונותיהם נקרא יוסף בהמלצת שר המשקים, הנזכר כעת במומחיותו הרבה בתחום הזה. יוסף מצליח באמת בהצעת פתרונו ההגיונית לשכנע את פרעה ואת עבדיו מה היא כוונת האלהים. והרי לפי תפיסת המורח העתיק, כולל את המקרא, אין אדם חולם באופן סתמי, אלא החלום נשלח אליו ע"י אל כדי להודיעו מה יקרה לו בעתיד. כך לגבי החלום הכפול הזה של פרעה, וכך לגבי החלומות של שר המשקים ושר האופים, וכך גם לגבי החלום הכפול של יוסף. אולם השאלה מי הוא זה המסוגל לפתור את חלום פרעה נהפכת לעימות בין אלהי יוסף לבין אלהי מצרים: תכונה אופיינית של אל במורח העתיק היתה יכולתו לדעת את העתיד, ולהודיע אותו מראש לבני אדם מאמיניו.⁸

העימות השני התקיים בין משה ואהרן לבין הפרעה של השעבוד. כאשר הם מופיעים לפני נציגי אלהיהם, דורש פרעה מהם "תנו לכם מופת", ו"א הוכיחו שאתם באמת שליחי אלהיכם, כטענתכם. אזי זורק אהרן את מטתו לארץ שנהפך לתנין, אבל כך גם עושים חכמי פרעה וחרטומיו. אולם אז בולע מטת אהרן את מטותיהם: הוכחה ברורה שכוחו של אלהי ישראל גדול מכוחם של אלהי מצרים.⁹ העימות השלישי מקרב אותנו מאוד לזמנה של מגילת אסתר. בס' דניאל מסופר שנבוכדנאצר חלם חלום, אלא דא עקא: החלום נשכח ממנו, ועל כן הוא דורש מחרטומיו וחכמיו לא פחות מאשר להגיד לו את החלום עצמו יחד עם פתרונו, כאשר ההרגשה עח החלום: חרטומים הנם כמובן חסרי אונים: לדבריהם, אין אדם בעולם המסוגל להגיד את דבר המלך, ו"א למלא את בקשתו-דרישתו (דניאל ב', י). אזי בא דניאל לפני המלך, והוא מודיע לו שאלהי השמים גילה לו גם את החלום וגם את פתרונו כדי שיוכל להגידם למלך. דניאל נקרא באותו אירוע "איש מבני הגלות של יהודה" (כך בתרגום לעברית): אף זה עימות בין ה' אלהי היהודים לבין האלים הבלילים (שם, פס' כה, מז) ¹⁰.

(אבימלך — לבן — בלעם), או מדבר "בני דברי נבואה, כגון במדבר י"ב, ג, מלכים א כ"ב, כה, הושע א', ב. שלושת החלומות הכפולים שעליהם בניה פרשת יוסף ואחיו היו בבחינת חידות (ר' יחזקאל י"ז, ב) שהצריכו פתרונות, וה"ה לגבי חלום נבוכדנאצר בס' דניאל (ר' להלו). לנושא זה ר' א"ל אופנהיים, 'חלום', אנציקלופדיה מקראית ג', טורים 144—143.

8 זו אחת הנקודות שעליהן בנוי העימות בין אלהי ישראל לאלהי בבל אצל ישעיהו השני בפרקים מ'—מ"ח; ר' במיוחד מ"א, כא—כט. וכן דניאל ב', פס' יא, כ—כב, כה; ד', ה, כה; שמות ו', ז; ה'; דברים ד', ל; י"ח, כא—כב. נבואות יחזקאל מסתיימות פעמים רבות במשפט "וידעתם/וידעו כי אני ה'": ישראל וגם העמים יזכחו באלהותו כאשר דבריו אכן יתקיימו: יחזקאל י"ב, טו—טז; כ"ד, כד; כ"ה, יד; ל"ג, לג; ל"ו, לו; ל"ז, יז, ועוד.

9 יכלתם של חכמי פרעה וחרטומיו להפוך גם כן את מטותיהם לתנינים מועילה דוקא להוכחת גדולת ה', נקודה חשובה שלא הובנה כראוי ע"י רוב הפרשים: למטרה זו ניתנה להם הצלחה רגעית זו. רק ע"י הכנסתם לתוך 'זירת הקרב' נעשה העימות משמעותי לגבי המצרים, עימות שבו בולטת עליונות ה' ושליטתו המוחלטת בכוחות הטבע. ר' 344—348. B. Jacob, Das zweite Buch der Torah, Microfilm (n. d.).

10 ביחס לטיעונו, אין הסיבות לדבר אם סיפור זה היסטורי או לא. עכ"פ מורגש שמגמתו העיקרית היא בדיקת עימות זה: ר' דניאל ב', מז; ג', כח; ד', לד; ה', יא—יז; ו', כז.

למעשה, המסקנות משלושת העימותים האלה מרחיקות לכת עוד יותר מכפי שניתן לראות במבט ראשון: השאלה בכל אחד מהם אינה רק מי הוא האל הצודק או החזק יותר או היודע יותר — אלא מי הוא אל בכלל? האם ה' אלהי ישראל ואלהי היהודים, או אלהי מצרים, או אלהי בבל. התשובה במקרא אינה מותרת כל ספק אצל הקורא.

3. השאלה המתעוררת כעת היא זאת: האם נמצא דגם של מאבק או עימות גם במגילת אסתר? נראה שזתשובה שלילית. ה' אלהי ישראל, אלהי העם היהודי, אינו נזכר כלל במגילה; יתר על כן, מורגש היטב שמחבר המגילה נמנע במתכוון מלהזכיר את שם ה'. אי-הזכרה זו בולטת במיוחד בדברי מרדכי לאסתר בשיא המשבר: "כי אם תחרש תחרישי בעת הזאת רוח הצלה יעמוד ליהודים בשיא אחר" — אבל אינו אומר 'מה' או 'מאלהינו', אלא דוקא — "ממקום אחר"! ואין צריך לומר: שהפירוש הנפוץ ש'מקום' בפסוק זה הוא כינוי של ה' הוא מאוחר, ואינו יכול להיות הפשט ¹². זאת ועוד: אין אף מלה על אלהי פרס ו/או מדי במגילה, וגם לא על אלהי המן; יש משערים שהמן היה עלילמי ¹³. ובכן — ככל הנראה התשובה לשאלתנו היא באמת שלילית: במגילה אין דגם של מאבק בין אלהי עמים שונים.

ובכל זאת: לרגל מאבק זה בין מרדכי להמן, אי-אפשר שלא לשאול — מפני שכך שואלים תמיד במורח העתיק — מה הם הכוחות ומי הם האלים העומדים מעליהם, מעל למרכזי ומעל להמן (בלשוננו: מאחוריהם). בנוגע למרדכי, התשובה פשוטה: אע"פ שמחבר המגילה אינו מזכיר את שם ה', מורגשת בכל זאת אמונתו ונחלתו בכלל — דברים ד', לה, ט.

11 הוא הדין לגבי האל המרפא — מלכים ב' ה', טו, והאל הבורא — ירמיה י', יא, והאל בכלל — דברים ד', לה, ט.

12 במיוחד בפסוק זה ניכר היטב שהמחבר משתדל מחד להמנע מלהזכיר את שם אלהי ישראל, אבל מאידך בורר שהוא מתכוון דוקא בפסוק זה יותר מאשר בכל פסוק אחר במגילה לה'. בתודעתו בלי ספק הבטחת ה' שלא יתן לעמים להשמיד את ישראל (ויקרא כ"ו, מד; יואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלתם להפך בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם" — זוהי גם הפתיחה של האמורא שמואל למגילת אסתר: אסתר רבה, פתיחתא סעיף ד). כידוע, נחשב 'מקום' ע"י חז"ל לאחד הבינויים של הקב"ה: בכל זאת ראוי לציין שעדיין לא נתפרש במדרשים הקדומים ש'מקום' בפסוק זה הוא ה'. עליו נאמר באסתר רבה ה', ו': "ומה את סברה שהקב"ה מניח את ישראל מכל מקום מעמיד להם גואל הה"ד רוח הצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". אחרים מהתרגומים העתיקים — שנוצרו מעקרים לקריאה לפני העם — השלימו מה שנראה בעיניהם כחסרון (וכך גם יוסף בן מתתיהו): הנוסח הלוקיאני של השבעים, (ה)תרגום (הארמי) הראשון ("מן אחר אחר... וישויב יתהון מרי עלמא מן יד בעלי דבביהוון") ותרגום שני ("קדישהו ופורקנהו (גראה שיש לקרוא: פרוקנהו) דיהודאי מצמת להון פורקנא מאתר אחרון). גם הסיפא של הפסוק — "ומי יודע אם לעת בזאת הגעת למלכות" — נוטה למשמעות דתית, וממנה ניתן להסיק על הרישא. עכ"פ סבורים רוב הפרשים שקיים בפסוק זה מצע או רקע דתי שבמכתו לא בוטא במפורש: איי ס פ ד ל ט 693, ד' ו מ ר ה 111 א 74; בר ד ט ק ה 333 אינו יכול להכריע; פיי טו ו 222. ט ל מ ל 429 חושב שסביר שהמלים "ממקום אחר" הנו למעשה תחליף לשם ה'; אבל הצעתו אינה ניתנת להוכחה.

13 ינסן (Jensen) זיהה כבר ב-1892 את השם המן עם הצעתו אינה ניתנת להוכחה. האל הראשי של העילמים; אבל קיימות גם משמעותות פרסיות אפשריות: ר' פיי טו ו 69, בר ד ט ק ה 315. עד כה אין הכרעה בגידונו: מ' ו ר 35—36.

בו; וביתר דיוק, אמונתו בהשגחתו¹⁴. בכמה מצבים, כפי שהם מתוארים במגילה, אי-אפשר שלא להרגיש באמונתו זו, כגון באותו רגע מכריע בשאסתר נכנסת לחצר המלך הפנימית ועומדת לפני המלך — רגע שבו גורלה, וגורל העם היהודי אהה, נתון לחיים או למות — והיא נושאת חן בעיניו. ושוב: אותו לילה שבו נדדה שנת המלך והוא מצוה להביא את ספר הזכרונות, וקוראים לפניו על אודות מרדכי שהציל את חייו, אבל לא קיבל, משום מה, כל שכר ממנו על זה; ושוב: כניסת המן המבקש רשות לחלות את מרדכי דוקא ברגע מכריע זה, ועוד... הקיצור: או שכל אלה אינם אלא מקרים בלבד, זה אחר זה — או שמאחורי שרשרת אירועים אלה פועלת יד ההשגחה האלהית. מחבר המגילה אינו משאיר אותנו אף רגע בספק מהי בדיוק דעתו בנידון, אולם מבלי להביע אותה באופן מפורש אפילו פעם אחת.

4. שאלתנו הנאה צריכה להיות אפוא זו: בתמיכת אלו כוחות פועל המן? נראה לנו שהתשובה ניתנת בשלושה מקומות במגילה: ב"ג, ז נאמר: "בחדש הראשון הוא חדש ניסן... הפיל פור הוא הגורל לפני המן ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר". י"א. במבט ראשון נראה שפסוק זה מפסיק את העלילה המסופרת באותו פרק, שהרי פס' ח מהווה המשך ישיר של פס' ו. בפס' ו נאמר: "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשוורוש עם מרדכי"; בפס' ח: "ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפור ומפרד בין העמים וגו'". ובאמת הצביעו הפרשנים על כך שמקומו של פס' ז בעצם שנקראו סופרי המלך שהזמן קיבל את הסכמת המלך להשמדת היהודים, ולפני שנקראו סופרי המלך לכתוב את האגרות אל כל עמי מלכות פרס ומדי להשמיד את כל היהודים¹⁵.

ובכן, מה היתה כוונת המחבר בקבעו את פסוק ז במקומו הנכבד? את התשובה נקבל ע"י ניתוח הפסוק. לפני המן עומד אדם, קרוב לודאי קוסם או אישיות בעלת כוחות מנטיים או מאגיים¹⁶, ומפיל פור כדי לקבוע את התאריך המתאים לביצוע

14 זהו בלי ספק אחד הנושאים המעניינים ביותר במגילה, ורבות נכתב ונדרש עליו. אין להסתפק בציון העובדה שרקע דתי נמצא בתוכה: האמת היא שהוא משמש בסיס תיאולוגי של כל המגילה, והוא מצעה הסיפורי; הונחתו הביאה שלא כדין לדיד הדגשות יתר של הילוניזציה. הבחנת ההבט הדתי באופן ברור אצל סג' 729, קויפמן 445-447, דרמסאה 157, ג"ח כהן 17. אין הצדקה לדעתם של אייפל 693 או של גרלמן 28 ("מחבר מגילת אסתר אינו יודע על הכוונה האלהית או על התערבות אלהית". נכונה בקרתו של אקרוד 85 הערה 4 עליו-בנידון). בעקבות פרשנים נוצריים רבים שקדמו להם, כגון פייפר — R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, 1941, 743.

14 אוא ככל הנראה ניכרת כאן השפעה בבליית: החודש הראשון התאים באופן מיוחד להפלת הפור מפני שבו נקבע גורל בני אדם באספת האלים בשמיים. ר' גוגל 19.

מור 38. מייסגר — B. Meissner, Babylonian und Assyrien, 2. Band, 1925, 278-282.

15 ר' ברדסקה 243-244, וירטויין 166, מור 37-38; ברדסקה מציע להשאיר את הפסוק במקומו מתוך נימוקים ספרותיים בעיקר.

16 סביר להניח שלא המן עצמו הפיל את הפור, אלא עשו זאת לפני מומחים למקצוע, מגידי עתידות או קוסמים: גוגל 19, פייסל 201, קויפמן 445-446.

מור 38: הפלת גורלות אצל הפוסים נזכרת גם אצל הרודוס וכסנופון.

תכנית ההשמדה שלו. ברור שמאחורי פעולה זו מתגלית אמונתו של המן בגורל יי: רצון האלים גינת לפענות ע"י הגורל. אין הגורל "עוזר" כלל וכלל: באמצעותו יודע לאדם היום הטוב ביותר והמתאים ביותר לפעולתו לדעת האלים היודעים את העתיד, ובהסכמתם לפעולתו זו¹⁸.

נשים לב להמשך: גורל זה מרוחק למעשה את ביצוע ההשמדה לאחד עשר חדשים, כמעט לשנה שלמה, ועל כן הוא התאריך הגרוע ביותר לתכניתו של המן. בכל זאת המן אינו מנסה להפיל גורל נוסף: גם בהפלת גורלות יש כללים. הגורל הראשון הוא גורת האלים, הוא הוא רצונם. בשבילנו אין חשיבות לכך מי הוא או מי הם אלהי המן; מחבר המגילה אף אינו טורח להזכירם. אבל כעת נוכל לתת תשובה לשאלתנו: המחבר הקדים את הפסוק על הפלת הגורל למקומו הנכבד, מפני שבפסוק זה, בפעולה זו של המן, התחילה השגחת ה' לפעול — וכמו בכל המגילה, באופן סמוי. היא פועלת ע"י דחיית הגורה לזמן מרבי, שנה פחות חודש, דחייה המאפשרת ליהודים להתכונן לקראתה, ולמרדכי ואסתר לתכנן ולבצע פעולה נגדית.

ובכן, הגורל נפל — תרתי משמע: לא רק תאריך השמדת היהודים נקבע, אלא ה' בכבודו ובעצמו התערב במאבק זה להצלת עמו¹⁹. העימות הגורלי הוא כעת בין ה' אלהי היהודים לבין אלהי המן. בחודעת היהודי הקורא את המגילה כבר הוכרע המאבק בין המן למרדכי, עוד לפני שהתחיל בפס' ח עם עלילת המן: "ישנו

17 קויפמן 446: על ההימנולוגיה האלילית: "רקעו (של הנחש) הוא... האמונה בימים טובים וימים רעים. תכליתו... לקבוע את היום הנכון, יום של מזל טוב, היפה להצלחת הפעולה. קביעת היום הנכון קודמת בעולם העתיק לכל פעולה". וכן פייסל 201.

אולם אין לקבל את דעת קויפמן (שם) שהמחבר היה "אחוז בחבלי אמונת זמנו... הוא המניח בכוחו של הנחש" לדעתנו, ההפך הוא נכון: העלילה הראשית בנויה כולה על הניגוד בין פעולת ה' והתערבותו הנסתרת למען עמו לבין הפעולה המנטית-האלילית של המן וחכמיו, חכמי החכמות הנסתרות. אין ספק שמחבר המגילה היה מודע לניגוד הרב הזה, שהרי מורגש היטב שהוא עצמו מאמין בהשגחת אלהי. יחד עם זה אינו נמנע מלתאר בנאמנות את הפעולה המנטית של המן, אם גם בקיצור רב, בתאם למסורת הסיפורית של המקרא. השוה במדבר כ"ג על הפעולות המנטיות של בלעם, ושמואל א כ"ח על אשת בעלת האוב.

18 פייסל 201: "מומנים קדומים ביותר השתמשו בגורל בכל הארצות לודא את רצון האלים". קויפמן 446: "אין ספק שהמספר ראה את מענה הפור כמענה אלהים". כיון שמלת המפתח "פור" וגם הביטוי "הפל פור" הם ממקור אנדי כפי שהוכיח לוי 117-124 (1939) RHA 5.

ור' כעת גם II pūru(m) AHw 881-882, יש להניח שנוהג הפלת הפור עבר מהבבלים לפרסים, וניתן לשער שיחד אהה גם משמעותה המנטית.

19 על מרווח הזמן הארוך שאפשר תכנון אמצעים נגדיים וביצועם עומדים קויפמן 446, ביקרמן 190-191, וירטויין 184. שילדברגר ל-ג', ז: "ההשגחה האלהית מתגלית כבר בזה שהיום נדחה כמעט עד סוף השנה, וע"כ מרויחה הפעולה הגדנית זמן מספיק". ועוד שם: "השליטה הנסתרת של ההשגחה האלהית, שבידה כל אירועים במדה כזאת שהיא יודעת גם לכוון אורקל אלילי המכוון נגדה, השוה גם יחזקאל, כ"א, כו ואילך". וזוהי מקבילה חשובה: ה' הוא שכיוון את הקסם האלילי — הוא הגורל (ר' G-B לשורש 'קסם') — של מלך בכל באופן כזה שיגיע לידו הקסם של ירושלים ולא של רבח בני

עמו. לפי רצונו עשוי ה' לפעול בדיוק באותו אופן גם נגד עמו בשעת הצורך.

עם אחד וגוי". בזה ממשיך מחבר המגילה מסורת עתיקה של הסיפור המקראי, הנקראת בלשון חז"ל "הקדמת תרופה למכה"²⁰. מסורת זו מיוסדת על הלקח הדתי שה' פועל בסתר לטובת עמו הנתון בצרה, בשעה שהעם עוד אינו יודע כלל על תשועת ה', העתידה להתגלות להם רק בזמן מאוחר יותר. אולם לאחר המעשה, על הדורות המאוחרים יותר לדעת את התכנית ההיסטורית של ה' כדי ללאוד ממנה לקח לזמנם הם.

5. המקום השני במגילה הוא מחציתו השנייה של הפרק החמישי, פס' ט-י"ד. קטע זה נתבאר ע"י כל הפרשנים כהתפארות המן, ומשמש להם לאיפיון אישיותו²¹. בדרכו הביתה מסעודת אסתר נתקל המן שוב פעם במרדכי בשער המלך, והלו "לא קם ולא זע ממנו" — אפילו כבוד מינימלי אינו מוכן לתת לו. תגובת המן היא כעס עצום אבל עצור. הוא נכנס לביתו, מכנס את אהביו וורש אשתו ומפרט לפניו את גדולתו: את עשרו הרב ואת מעמדו המכובד של בניו אף הם, ואיך נישא אותו המלך מעל כל שריו ועבדיו. את דבריו הוא מסיים במה שנראה בעיניו כשיא הצלחתו: אסתר המלכה לא תומינה למשתה שלה עם המלך אף אחד כי אם אותו, וגם ליום המחרת רק הוא מחזן אליה יחד עם המלך.

ובכל זאת: משהו אינו נותן לו מנוחה, משהו מפריע לשקט הנפשי שלו. כדברי המגילה: "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך". הפרק מסתיים בהצעת אשתו ואהביו להקים "עץ גבה תמושים אמה", ולבקש מהמלך למחרת הבוקר, לפני המשתה, שיחלו את מרדכי עליו. אולם באינטרפרטציה זו נראה משהו לקוי, משהו חסר. לשם מה יש להמן צורך באסיפה מיידית זו? מה צורך יש לו בכל התפארותו המפורטת הזאת על גודל חשיבותו ועלייתו לשיא מעמדו? האם הוא מונה אותם רק כדי לתת סעד וסיפוק לגפשו שנפגעה מתגובת מרדכי? נראה לנו שמחשבת המן היתה בנקודה חשובה אחת שונה מכפי שנהוג לחשוב.

20 מסורת ספורתית זו מבוססת על רעיון תיאולוגי מובהק: ה' אינו מביא צרה על אהביו מבלי להכין עבורם את ישועתו מראש, לרוב מבלי שהם יידעו עליה כלל בשעת צרתם — היא עתידה להתגלות להם רק כבוא הישועה. הרי הצרה אינה תכלית הפעולה האלוהית אלא אמצעי בלבד להוכיח את אהביו או את עמו, לנסותם או ללמדם לקח. יש שמירת ה' תושג דוקא כאמצעות ישועתו הגדולה אחרי הצרה. דוגמאות: א. כבר בברית בין הבתרים, זמן רב לפני שעבוד מצרים, הובטה לזרעו של אברהם שחרורם ע"י ה'. מטרת השעבוד במצרים היחה לעשותם לעם גדול מחוץ לארץ כנען. ב. מקומו של בראשית ל"ח, מעשה יהודה ותמר, הוא אחרי מכירת יוסף, ולפני ירידתו למצרים שהיא תחילת הגלות והשעבוד. כך כבר המדרש (ב"ר פ"ה, ב'): "קודם שלא נולד משעבד הראשון גולד גואל האחרון" (הוא המלך המשיח העתיך לצאת מדוד, מבית פרץ). ג. יוסף נתגלגל למצרים ועלה שם לגדולה לפני שמשפחת יעקב נאלצה לרדת למצרים בימי הרעב. רעיון זה כבר כבראשית מ"ה, ה, ר"ג, כ, ובתהלים ק"ה, יז, כג, ה. על לידת משה, על התערבותו במצרים ובמדיו למען הנעשקים מסופר לפני צעקת בני ישראל אל ה' מעושק השעבוד — לפני שה' שולח אליהם את משה להוציאם משעבודם. ה. במגילת רות, בסוף הפרק הראשון, כאשר נעמי מגיעה לעומק יאשה, כבר הוכנה הישועה העתידה ע"י דבקות רות בעמי: ישועתה תבוא באמצעות רות שעתידיה להנשא לבועז הקרוב של עמי, וכך תמשיך שושלת המשפחה שלה.

21 כך מההדשים ש"ד ל ב ב ג ר לפסוקים האלה, ר' נג ג ר ל 135, דו מ ר ס 82-84, ו' ר טו י י 186-187, ג ר ל מ ל 112.

לפי תכנונו של המן, כששאל בעצת האלים וברצונם כאמצעות הגורל שקבע את היום הטוב ביותר לביצוע מוזמתו, היה המן בטוח לגמרי שבאותו הזמן תתפתח תכניתו כמתוכנן — איך יכול להיות אחרת? אולם לא כך קרה: משהו לא פעל כשורה! משהו בתכניתו התקלקל — בניגוד גמור למה שתמן היה רשאי לצפות. היכן בדיוק חל הקלקול? ובכן, מרדכי היהודי הזה, אע"פ שנתפורסמה תכניתו התשמדה בכל הממלכה, בכל זאת לא נכנע לפניו — "ולא קם ולא זע ממנו" — וזה לא רק מרגזי את המן אלא מרדיג אותו מאד מאד: מה קרה עם תכניתו? ואת היא הסבה שבגללה הוא מכנס כעת את אהביו ואת זרש אשתו. יש לשים לב שבאסיפה השנייה, בסוף פרק ו', נזכרים עם אהביו גם "חכמיו" — חכמי החכמות הנסתרות, המומחים שלו לדיעת העתיד, האסטרולוגים שלו²². נראה שאת תפקיד ה"חכמים" שם ממלאת כאן זרש אשתו²³. המן מביא לפניו את בעיתו: נתגלה לו ליקוי בביצוע התכנית שנקבעה בעזרת האלים באמצעות הגורל — משהו אינו פועל בה כשורה. זאת היא הסיבה שהמן מונה לפניו את גודל הצלחתו ומוכיח אותה באופן מזויק ומפורט ע"י חמש תוכחות (הפס' יא-יב); פירוש הדבר שהצלחתו אינה יכולה להיות מוטלת בספק. ובכל זאת... לא כל הסימנים הם טובים... "וכל זה איננו שוה לי"... סימן אחד הוא רע: תגובת מרדכי שונה מכפי שצריכה להיות, והיא מבישרת רעות. המן כינס אפוא אסיפה זו כדי ליטול עצה מורש אשתו ומאותביו. תשובתם-עצתם: יש לפעול מיד, ללא כל דחיו, להוצאה להורג של מרדכי, ועל המן לעשות מיד את הצעד הראשון בכיוון זה, להקים את העץ לתלייתו. והרי בחכמות הנסתרות קיימת האמונה שתחילת העשייה היא סגולה שתביא לסיימה. לכן, עם הקמת העץ נבנית המן נראה לכולם, להמן, לזרש ולאותביו, ואף לנו, לקוראים, כאילו מרדכי כבר תלוי עליו, שתלייתו ודאית ובלתי נמנעת: מה מסוגל עוד כעת להציל את מרדכי? הוא יתלה בלי שום ספק ביום המחרת²⁴.

אולם, מה קורה באמת? התכנית כולה מתקלקלת. הצדק היה עם המן: סירובו של מרדכי להכנע לפניו היה סימן רע, רע מאד; הרגשתו לא הטעתה אותו כלל. עצת יועציו משום מה לא היתה נכונה: הם שמו לב רק לעלייתו המסחררת. ולא

22 ז' ג פ ר י ד 163: "חכמיו" רומז "אהביו" משתייכים אל האסטרולוגים של הממלכה. לפי פ' י טו י 238, "אהביו" כאן זהים עם "חכמיו" ב"ר, יג: כמו שיש מועצת יועצים למלך (א, יג), כך גם להמן. קו י פ מ י 446: "... חכמיו שהם כאן חכמי נהש, יודעי פשרי אותות" — יש לשים לב שחכמים נזכרים ב"א, יג בהקשר משמעותי מאד: "לחכמים ידעי העתים" ר' ב ר ד ט ק ה לפסוק שהוא הוערותו 12-14 שם.

23 "ורש אשתו" נזכרת במגילה רק בשתי ההתייחסויות האלה (ה', י"ד; ו', יג) עם אהביו וחכמיו. לכן נראה שאף היא עסקה באסטרולוגיה: היא הנותנת לו את העצה ב"ה, יד, וכן גם ב"ר, יג יח ע"ם "חכמיו". מפורסמת נטיית הנשים דוקא לעסוק בחכמות נסתרות, מן הזמנים העתיקים ביותר ועד היום ('מגדת העתידות' למשל).

24 אולי מהראוי להוסיף שבעצה שניתנה לו נאמר "יעשו עץ וגוי", אבל בהוצאתו לפעל נאמר "יעשו העץ": אפשר ששינוי זה בא להעיד על היותו גודל שנאתו של המן לבצע את המעשה — לפחות את ההכנה — בעצמו (כך ע. חכם בפירושו גודל שנאתו של המן מקרא" לפסוק). אבל מעשיו זה ניתן גם לפרש כמעשה משמעותי מבחינה מגטית: על מנת שהעצה תצליח, על המן להתחיל את ביצוע העצה במו ידיו.

הרגישו במשמעותו המכרעת של אותו הסימן הבודה. ההמשך מדהים במהירות התפתחותו, אבל אינו מפתיע: המון נכנס אל המלך, נשאל על ידו "מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", חושב במובן — בהתאם לתכניתו! — רק על עצמו, ומחוייב לעשות את כל היקר הזה דוקא למרדכי, שאינו רק האדם השנוא עליו ביותר, אלא שהוא גם אויבו הגדול. ואח"כ: "והמן נדחף אל ביתו אבל חפוי ראש", המום כולו מהתפתחות מזירה זו, מיואש כולו. הוא יודע כעת בעומק לבו שכל התכנית נכשלה כשלו איום. אבל — אולי עוד לא הכל אבוד; הרי אפשר שזה כשלו זמני בלבד, נסיגה שאחריה שוב ניתן להתקדם ולהגיע אל המטרה, ומה עוד שגורת המן-המלך עדיין שרירה וקיימת, כך שגם מרדכי, בבוא העת, יושמד בה יחד עם כל היהודים. לכן הוא מכנס בדחיפות את האסיפה הוואת שנית: זרש אשתו, אהביו וחכמיו, הנזכרים כעת במפורש. וזוהי תשובתם: "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". תשובתם מתמיהה מאד: הרי יכלו גם להסיק שעדיין לא הכל אבוד, ויתכן שהמן יצליח בכל זאת בסופו של דבר לגבור על אויבו? אבל לא לפי ההגיון של הגורל: אם מזלו של המן כבר התחיל לרדת, ירדתו היא בלתי נמנעת, סופית, גורלית, ואולי התחילו להרגיש בשעה זו שלא רק מרדכי היהודי נלחם נגדם, אלא גם אלהי, אלהי העם היהודי. כעת נוכחו שמולו של המן בירידה מסחררת, וסופו אבדן גמור. איך שהוא לא הבינו את הגורל, לא פירשו אל נכון את רצון האלים... ואולי אפילו אלהיהם הכזיבו במאבקם נגד אלהי מרדכי. עוד לא נסתיימה התיעצותם — והמן כבר נלקח, לא מרצונו ולא לטובתו, אל המשתה של אסתר לקראת נפילתו הסופית, לקראת מותו, לקראת גורלו להיות תלוי על העץ אשר הכין במו ידיו למרדכי.²⁵

כך נסתיים המאבק הסמי בין אלהי היהודים לבין המן ואלהיו.

25 בצדק שואלים הפרשנים מפני מה צוינה עובדה זו, שמרדכי הוא יהודי, עוד פעם כאן, ובנוסף על כך במשפט תנאי. נראה לנו שמשמעות המשפט התמוה הזה היא זו: לולא מרדכי היה יהודי, יכולת לנצחו; אלא היות והוא יהודי, תפול לפניו. הנקודה המעניינת היא שתשובתם מנוסחת בניסוח מטוי טיפוס: "אם... אזי...", הידוע היטב מטכסטוס מנטיים בבליים.

26 קווי פמ 1: 446 "אולם קרה להמן מה שקרה לקרויסוס כלפי...: המנחש היה נכון, אלא שמשמעותו היתה בת שתי פנים. היום היה באמת יפה לפרענות, אבל — פרענות להמן ולקהל הצוררים." ר' ט', א': "ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונתפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאייהם." קווי פמ 1: 447 "אין ספק שהמחבר ראה את מענה הפור כמענה אל הים." לדעתנו (ר' הערה 17 לעיל) ראה אותו כמענה ה'. — רעיון דומה מצוי בתוספת של תרגום השבעים לאסתר אחרי י', ג. כפס' ה-ט (לפי הרטום, $103 e-i = 103$ לפי ר' ה' פ' ס'): "ויהשע ה' את עמו... לכן עשה שני גורלות, אחד לעם אלהים ואחד לכל העמים. ויבואו שני הגורלות האלה לעת ולזמן וליום המשפט לפני אלהים ולכל העמים, ויזכור אלהים את עמו ויצדק את נחלתו." (התרגום של הרטום.) ר' א"ד כהן 89 בנוגע לתפקידו ומשמעותו הכפולים של הגורל.

"אעלה אתכם מעני מצרים"
(שמות ג', יז)

מאת
אברהם הוביה

...ואפילו כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו זקנים, כלנו יודעים את התורה — מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משבח.
(מתוך התגדה של פסח)

כל אירוע שרשומו ניכר, גרשם, כידוע, בדברי הימים, וכך הוא נכנס להיסטוריה. וזו אינה שואלת בעניינו כי אם שתי שאלות אלה: האחת — מה הן סיבות האירוע? והשנית — מהי השפעתו של האירוע על "מהלך ההיסטוריה"? ואין היא שואלת לטעמו, או למשמעותו. ולא כן המקרא. האירועים, שמספר עליהם ספר הספרים, אינם צירוף מקרים שסיבות להם והשפעה להם אבל תכלית אין להם — כאירועים שבהיסטוריה — אלא מעשי — יה כולם; ה' הוא המהווה אותם, מכאן שיש משמעות לכל אירוע. ושאל, איפוא, לטעמו של שיעבוד מצרים ולטעמה של הגאולה — כפי שהם באים לידי ביטוי במקרא.

סיבותיו של השיעבוד מפורשות לכאורה: בדור האבות היה רעב בארץ כנען ועו, ויוסף הורד מצרימה ועו, ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף, ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו; הבה נתחכמה לו פן ירבה, והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו...? הנה סיבותיו. אבל הקורא בספר חש, כמדומה, שמאחורי המפורש יש טעם שלא פורש, שיד נעלמה פעלה כאן להוליך את האירועים לקראת תכלית מכוונת מלכתחילה. ומשדרר מומר ק"ה, בספרו על השיעבוד ועל הגאולה, נתן ביטוי לחושה זאת ולא אמר "יהי רעב בארץ", ככתוב בתורה (בראשית י"ב, י ועוד), אלא "ויקרא רעב על הארץ" (פס' טו) — להדגיש שיש קורא לרעב, ואינו מתוודה; ולא אמר "ויוסף הורד מצרימה" (בראשית ל"ט, א), אלא "שלה לפניהם איש" (ז' ו); ולא אמר "ובני ישראל פרו וישרצו ירבו ועצמו במאד מאד" (שמות א', ז), אלא "ויפר את עמו מאד ועצמו מצרי" (כד' ז'; ולא

1 לביטוי זה ויקה בורה לדברי יוסף אל אחיו "כי למחיה שלחני אלהים לפניכם" (בראשית מ"ה, ה'; ראה גם ג', כ).
2 שים לב: "בני ישראל" שבספר שמות עדיין אינם עמו של ה', ובמזמור הם קרויים "עמו".