

חמש המגילות כסיפור זוגיות

מיכל גוברין

תודותיי לצבי שטיינר על ימי העיון,
לעמוס ספראי על שיחת העיון
ולרב חיים פוגל על שיתוף המחשבה.

הקדמה: חמש המגילות – עלילת-על של סיפור זוגיות

הזוגיות בין הא-ל לעם, המתוארת במונחי הזוגיות האנושית, הנה מיתוס מכונן במסורת היהודית. היא שזורה לאורך המקרא כולו, וממשיכה להתקיים בגלגול צורות בתקופות מאוחרות (הזוגיות שבין הקדוש-ברוך-הוא וכנסת ישראל במדרש, או הזוגיות שבמערכת הספירות בקבלה). לאורך היסטוריה רבת תהפוכות וזעזועים היטיב מיתוס זה לבטא, גם בתקופות הקשות ביותר, את רחשי הלב של העם, ובכך להעניק משמעות להווה ואמונה בעתיד.¹ דבריי כאן ייוחדו לסיפור הזוגיות שבין הא-ל והעם, כפי שהוא בא לידי ביטוי בחמש המגילות. אציע לראות ברצף המגילות עלילת-על, ובכל אחת מהן פיתוח פן אחר בדרמת היחסים הסוערת. לאורך קריאתי במגילות אדגיש במיוחד את תפקידה של האישה בתיקון הזוגיות. כל רצף אירועים יוצר משך, גרעין של עלילה. כסופרת נמשכתי לשאול מהו הסיפור הנגלל מרצף המגילות הנע משיר השירים למגילת רות, ממשיך למגילת איכה ולספר קהלת וחותם במגילת אסתר? ובמיוחד, מה חושף סיפור חמש המגילות על מערכת היחסים הזוגית בין גבר לבין אישה ובין הא-ל לבין עמו?

1 כדי להדגיש עד כמה תיאור הזוגיות כיחס בין הא-ל למאמיניו איננו דימוי מובן מאליו, די להשוותו לתיאורי היחס הא-לוהי-אנושי בנצרות. כאן מעמיד הסיפור המכונן תבניות של זוגיות ובה חסר, הן ביחסי יוסף ומריה, והן בפרישותו של ישו, ובאותה רוח מעודדת המסורת הנוצרים את הניתוק בין גוף ונפש ואת הנזירות כמדרגה הגבוהה ביותר של מימוש האמונה.

ההסבר הרווח לסידור המגילות הוא סדר חגי השנה בהם נקראות המגילות: שיר השירים בפסח, מגילת רות בשבועות, מגילת איכה בט' באב, ספר קהלת בסוכות ומגילת אסתר בפורים.² קיים, אם כן, הד בין עלילת-העל של חמשת המגילות לבין עלילת-העומק של מעגל השנה היהודית. בהצגה "מסע השנה", שהעליתי ב-1982,³ נחשף מהלכה של השנה מבעד לארבע מערכות מובחנות הנעות בין חגי תשרי, המובילים מבריאה אל תקוות גאולה, חגי החורף, החוזרים על תבנית היציאה מחושך לאור, ספירת העומר שבין ליל יציאת מצרים לבין ליל הכלולות במתן תורה, והשבר בקיץ, בי"ז בתמוז ובט' באב. בט"ו באב ובימי הסליחות שב מעגל השנה ומוביל אל בריאה חדשה. עלילת-העל של המגילות משרטטת מהלך אחר של סיפור, אותו אגלול בקריאתי.

שיר השירים – מודל של אהבה פתוחה

כבמעין פתיחה ("אוברטורה") של אופרה מכילה עלילתו של שיר השירים את המוטיבים העיקריים של כל שאר המגילות. היא מאפיינת את זוג הנאהבים המיתיים, ופורשת את מערכת היחסים שביניהם.

בחיבורו המוקדש לשיר השירים מסביר הרב אברהם יצחק הכהן קוק⁴ את מניעיו של רבי עקיבא, הקובע, מתוך מחלוקת עם חכמים, שספר שיר השירים אינו מטמא את הידיים: "שאינן כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל (משנה מסכת ידים, ג, ה), שכל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים". הרב קוק מדגיש (ברוח שיטתו) שרק אדם בשיעור קומתו של רבי עקיבא יכול היה לעמוד על הגדולה שבשאילת מונחי הזוגיות האנושית לתיאור הנפש הלאומית: "כי אלה הגעגועים הרבים הפרטיים שב'שיר השירים' הם רשמים של האוצר הגנוז בנפש כלל האומה אשר בחר לו ה' לשמו ולזכרו". ומדגיש הרב קוק, שדווקא געגועי האהבה הסעורים של שיר השירים הם המתארים נכוחה את חיי הנפש המורכבים של "[אומה]

2 תודותיי לרב יהושע אנגלמן על הארותיו.

3 הפסטיבל הבינלאומי הראשון לתיאטרון יהודי, אוניברסיטת תל-אביב וירושלים, 1982, הצגה בשיתוף פעולה בין החוג לתיאטרון באוניברסיטה העברית ובין תיאטרון החאן הירושלמי. עיבוד ובימוי: מיכל גוברין, מוסיקה: אנדרה היידו, עיצוב חלל: פרידה קלפהולץ, מחקר, עיבוד וביצוע: תלמידי החוג לתיאטרון ושחקני החאן.

4 הראי"ה קוק: עולת ראי"ה, הקדמה לשיר השירים. אפתח את דבריי בהתייחסות לדבריהם של הרב קוק והרב סולובייצ'יק, אליהם הפנה אותי עמוס ספראי, מנהל המכללה, כדי לשקף את השיח שבין כותלי המכללה.

שכל תולדתה מלאה רישומי אהבת נפש לצור מעוזה – בימי גדולתה על ידי חסר עליון מלא הוד, ובימי עניה ומרודה על ידי נהרי נחלי דם ושטף צרות רבות ורעות, אשר כל אלה עוררו את האהבה, חזקה והוציאוה אל הפועל המורגש" (וקשה שלא להזדעזע למחשבה שתיאוריו אלה של הרב קוק נכתבו עוד לפני השואה).⁵

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, במאמרו 'וביקשתם משם',⁶ מדגיש עד כמה רחוקים תיאורי הזוגיות ב"שיר השירים" מכל אידיאליזציה. הוא משתמש במונח "דיאלקטיקה" כדי לתאר את "שיר הדיאלקטיקה הא-לוהית האונטית [קיומית] היותר נהדרת והיותר מתמיהה", ואת האהבה שבין בני הזוג כ"פרדוכסלית", מכיוון ש"אין האהבה נתונה לגישום, אין הכיסופים בני קיום מלא". שכן שיר השירים הנו "משחק תעלולים של ליבוב ודחייה, של ריצה ובריחה, של מתיחות ואכזבה, של חיפוש והסתר, של גילוי והעלם", והוא מותיר את סימן השאלה "מה פירושו?", אך לטענתו דווקא מתוך אותו הלך נפש של "חרג משונה אבל גם נועז והרפתקני כזה מזמינים שומרי שבת וקוראי עונג את הדוד לצאת לקראת כלה – שבת המלכה – ואת הרעיה להיענות לדפיקת הדוד". הרב סולובייצ'יק חותם את דבריו בתיאור של זוגיות בה לא מתרחש המפגש הנערג בין בני הזוג, אלא מתקיימת לעד דחיית הקץ: "אוהבה הבורא את בריאתו ובכל זאת יתלונן בסתר, בצל. מתאוה הבריאה אל הבורא ואף-על-פי-כן את דלתות אוהלה לא תפתח". והשאלה: "הייפגשו?" נשאלת בכל שבת מחדש.

שיר השירים איננו שיר של אהבה אידיאלית וממומשת, אלא תיאור של מערכת יחסים סוערת, שיש בה עליות וירידות, תשוקה ואכזבה, חיפזון ודחייה. קו העלילה הסוער משתקף בפואטיקה של שיר השירים: בחיתוך המהיר בין קולות האהוב והאהובה ובין מקהלת קולות, אשר אליה מפנים לרוב בני הזוג את דבריהם. תיאורי יופיו של האהוב: "דודי צח ואדום דגול מרבבה, ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחרות כעורב" (ה, יא-יב) או של האהובה: "שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה הרעים בשושנים... כלך יפה רעיתי ומום אין בך" (ד, ה, ז) משרתים את הציפייה הגואה לפגישה המיוחלת, שהיא הציר המרכזי של עלילת שיר השירים. אבל פגישותיהם של האוהבים חטופות ומובילות מיד לפרידה, ולהיקרעות זה מזו, הקוטעים באיבו כל מפגש.

5 ברומן פרי ידי, "השם", עסקתי ביחסי הזוגיות בין העם והא-ל למחרת השואה. הספריה החדשה/הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1995 ראה גם דברי ב:

Shapiro, Govrin, Derrida: Body of Prayer, The cooper Union School of Architecture, New York, 2000.

6 מתוך: הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, "איש ההלכה – גלוי ונסתר" ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ט.

מראשיתו אין הקשר שבין בני הזוג, הנבדלים זה מזו במעמד ובמוצא, נתפס כמובן מאליו. "השומרים" שבעיר מנסים להתנכל לאהובה. "הכוני פצעוני", היא מתארת את הבוז, הקנאה וההשפלה המופנים כלפיה. וכפי שנראה בהמשך, המתח בין בני הזוג ובין ה"אחרים", אשר מול מבטם מתנהלת מערכת היחסים, הוא אחד מקווי היסוד של המיתוס ודימוי מרכזי לסובך היחסים שבין ישראל והעמים.

שיר השירים איננו ספר של אהבה אידיאלית ומוגשמת אלא שיר ערגה פצועה לפגישה הבאה. ספר הגעגוע והכיסופים. הוא אינו מוביל להתאחדות מלאה של האוהבים בשלמות המושגת רק אחרי המוות, כבסיפור רומיאו ויוליה, או כבמיתוס של טריסטאן ואיזולדה. הזוגיות שבשיר השירים מעמידה מיתוס של אהבה פתוחה ומתחדשת תמיד מבעד לסערות החיים המשתנים. באותה רוח, גם סופו של שיר השירים נותר פתוח. בפסוק החותם משלחת האהובה את האהוב: "ברח דודי ודמה-לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים" (ח, יד). האהוב המתרחק בסופו של שיר השירים הוא הביטוי העמוק לייחודה של הזוגיות המיתית שבמגילה זו.

מגילת רות – הזוגיות כתיקון

קריאת חמשת המגילות ברצף מעמידה את מגילת רות, הבאה בעקבות הסוף הפתוח של שיר השירים, כהוכחה כיצד זוגיות, המשמרת חלל בין האוהבים, המותירה אותם לעד קרובים אך בלתי מושגים לחלוטין, היא זו המאפשרת גם לחרוג ממוסכמות, לחצות גבולות ולהביא לתיקון המציאות. וכך, מגילת רות, המתחילה בקטסטרופה, נגמרת באופק המשיחי של שושלת בית דוד.

פירושים רבים מציעים תיאור למצב הקטסטרופלי שבו מתחילה מגילת רות: "ויהי בימי שפֹּט השֹּפְטִים ויהי רעב בארץ" (רות א, א). לשון האסון, "ויהי", מתארת את הרעב הפוקד את בית לחם – המקום ששמו ומהותו הם הלחם (ובלשון עובדיה מברטנורא: "מהבית שממנה בא הלחם והמזון ליהודה"),⁷ או הביטוי "שפוט השופטים" מתאר תקופה בה השופטים אינם שופטים, אלא הם עצמם הנשפטים, רגע בו המנהיגות הגברית הגיעה לשפל, ואיבדה את האוטוריטה,

7 חומש מקראות גדולות, ספר במדבר, ליאון פרס, ניו יורק [לא מצוין תאריך]. פירושו של הרב מברטנורא (נפטר בשנת 1500) נכתב בתקופת גלות ספרד. הרב מברטנורא שעלה בעצמו מאיטליה לארץ, התיישב בירושלים

כאלי-מלך, אישה של נעמי, המועל בתפקידו, נוטש את בני עמו בלב הרעב ויורד למואב. ועובדיה מברטנורא, בפירושו המרתק, מציג את פתיחת המגילה כרגע של הסתר פנים של הא-לוהות: "ז"ש [=זזה שכתוב] וילך איש מבית לחם יהודה וגו', ואיש רומז להקב"ה... ושם האיש אלימלך, אלי הוא שמו של הקב"ה, שלו ראוי המלוכה".⁷

הרקע הקטסטרופלי מהדהד גם בהקשר התקופתי ובסיפורי המוצא של גיבורי המגילה, שבכולם מתוארים אלימות מינית או שיבוש יחסי אישות ומשפחה.

ברקע התקופתי של "זיהי בימי שפט השפטים" עומד סיפור פילגש בגבעה, החותם את ספר שופטים. שיבוש חיי האישות בין הפילגש ואישה (המתואר בגמרא כרגע של קנאות גברית מעוורת, גטין ו' ע"ב) גורר את מעשי הנבלה של בני בנימין. תחילתם בעבירה על מצוות הכנסת האורחים לעוברים בעירם לעת ערב (או במילים אחרות, קנאתם בחלל שכמארחים הם נדרשים לפנות לאורח), וסופם באונס הקבוצתי של הפילגש וברציחתה. הבעל, למרות שהוציא את פילגשו להמון ונותר עיוור לסבלה, גם במותה, מגיב בדיעבד בחמת נקם. הוא מבתר את גופתה לשנים עשר נתחים, שולחם לכל שבטי ישראל, וקורא למלחמת אחים. שבט בנימין כמעט ונמחה מן הארץ, ונשותיו מוצאות כולן להורג (כעונש על עוולת גבריהן?). כדי למנוע את כליית השבט וגבריו העריריים ניתן להם לבסוף לחטוף את בנות ישראל מן הכרמים, ולהופכן לנשותיהם. חג האהבה, בט"ו באב, הוא תיקון, המשמר את האלימות שביסודו. לעומתו מהווה מערכת היחסים מלאת העדינות, החלל והכבוד ההדדי, שבין בועז ורות, היפוך של הפיתרון האלים שבסוף ספר שופטים.

מוצאה של רות בת מואב (ולפי המדרש בת מלך מואב) הוא גילוי העריות שבין לוט ובנותיו, המשכרות את אביהן ומנצלות את אובדן הדעת שלו כדי לשכב אתו: "ותאמר הבכירה אל הצעירה אבינו זקן ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ. לכה נשקה את-אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע" (בראשית יט, לב-לג).⁸ העבירה על החוק היא נשית. אולם

ובחברון, ומכאן האיכות הריאליסטית של הנוף – הוא מכיר את המקומות שהוא כותב עליהם. פירושו למגילת רות הוא כמעט וידוי אישי של תקוות גאולה שאחזה אז את עם ישראל בימים שלפני גרוש ספרד ותוך כדי גרוש ספרד. נדמה היה בהם שמלחמות גוג ומגוג מגיעות, ואיתן באים פעמי גאולה. וכך, מתוך אמונה שהוא נמצא כבר תחת כנפי הגאולה, גם מעז הברטנורא לדבר בגילוי כה רב על הסתר הפנים בו נפתחת המגילה.

ראה גם: G. Nahon: La terre sainte au temps des Kabbalistes, Editions Albin Michel, Paris, 1997

8 זויקת המקבילה שבין סיפורי המסגרת יוצרת הדהוד פנימי בין סיפור פילגש בגבעה ובין סיפור המלאכים בסדום, בו מעורבים לוט ובנותיו, ערב הפיכת סדום ועמורה, בתחילת אותו פרק בבראשית (יט, טז).

למרות העבירה הבוטה של בנות לוט על איסור עריות מצדיק הכתוב את שיקול הדעת שלהן ואת העוז הנשי הבא להמשיך את הקיום במקום בו נשקפת סכנת כליה, גם במחיר עברה – פיקוח (או קיום) נפש מתיר עבירה.

גם מוצאו של בועז הוא פרי עבירה נשית על איסור עריות לשם המשכת הזרע. תמר, הנואשת מלהיגאל על ידי יבמה, אחי בעלה המת, שוכבת עם חמה כדי להרות. את המעשה היא מבצעת בחכמה, תוך שימוש בדרכים גלויות ונסתרות ומתוך הבנת טבע הגבר. היא מסתכנת במוות בשריפה, אולם, שוב מצדיק המקרא את העוז הנשי הגואל: "ויהי כמשלש חדשים ויגד ליהודה לאמר זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים ויאמר יהודה הוציאנה ותשרף. היא מוצאת, והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר-אלה לי אנכי הרה, ותאמר הכר-נא למיד החתמת והפתילים והמטה האלה. ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני" (בראשית לח, כד-כו). הגמול על מעשיה מסוכם בגיניאולוגיה (שם כט) מפרץ עד בעז וממנו עד ישי ודוד.

מוצאם המורכב של רות ובוועז אינו נמחק. שום דבר אינו נמחק, גם לא נתונייהם האחרים של בני הזוג ההופכים אותם לזוג גבולי, כמעט בלתי אפשרי. זוג שלקיומו נדרש היתר הלכתי מיוחד, שיאפשר זיווג בין יהודי ומואביה. זוג מבוגר, כמעט מעבר לגבול גיל הפוריות (על פי המדרש, בזמן פגישתם, בועז הוא בן תשעים ורות בת ארבעים). זוג המתאחד אחרי חיי משפחה קודמים, מעבר לגבולות המוות והאלמנות, דבר המצריך ייבום של שאר בשר מרוחק. ואם נשאל את הדימוי הגיאוגרפי, תהום כרויה בין בועז ורות, הדומה לשבר הסורי-אפריקאי אותה חוצה רות כדי להגיע ממואב עד לשדה בועז שבבית לחם.

סידרה של פעולות נשיות מניעה את עלילת מגילת רות בהתמודדות עם השבר, ותגובותיו של בעז נוטעות אותן במציאות. אחרי הפתיחה ובה ההתדרדרות מרעב לגלות ולמוות (רות א, א-ה) מתחולל המהפך בעלילה בכוחה של נעמי, והוא מנוסח במילה "ותקם". מהפך מקביל, ואפילו קודם ברצף הטכסט, לשינוי הא-לוהי, המחזיר את הזיכרון ואת הבטחת הפריזון (הנרמזים בשורש פ-ק-ד) לבית לחם: "ותקם היא וכלתיה ותשב משדה מואב, כי שמעה כי פקד ה' את עמו" (שם ו).⁹

כשם שנעמי קמה, רות הולכת. תחילה היא יוצאת מעמה וממולדתה והולכת עם נעמי, "כי אל אשר תלכי אלך, ובאשר תליני אלין, עמך עמי וא-להיך א-להי" (א, טז), ואז היא הולכת – גוף

9 רות וערפה מתוארות כמי שעשו חסד של אמת עם המתים, ולכן כראויות לחסד א-לוהי: "יעשה ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי" (א, ח). כוחן של הנשים לעשיית חסד מעבר לגבולות המוות מחדד עוד יותר את אוזלת ידו של אלימלך ביחסו אל החיים.

ונפש – לשדה, בכח התקווה למפגש: "ותאמר רות המואביה לנעמי, אלכה-נא השדה ואלקטה בשבלים אחר אשר אמצא חן בעיניו" (ב, ב) (מונח הרומז לשונית למערכת יחסים הדדית: מציאת חן בעיניים המוצאות חן באחר). ההליכה לעבר, בהשלכת ירב וולא כל ערבויות, היא כח הנבואה של רות: "ותלך ותבוא ותלקט בשדה אחרי הקצרים, ויקר מקרה חלקת השדה לבעז". ואמנם, המדרש מפרש את הליכתה ואת הביטוי "ויקר מקרה" כרגע של נבואה, ומעמיד את רות כאחת מנביאי אומות העולם.¹⁰

המפגש שבין רות ובעז, זוג האוהבים הבשל ולמוד הניסיון, הוא אחת מדוגמאות הזוגיות המופלאות שבמקרא, ובגרעינו היכולת לקבל את האחר – האישה הנכריה, האלמנה. הכנסת האורחים גוברת על איום האחרות, בהיפוך חד לסיפור פילגש בגבעה. כאן, כבשיר השירים, ולמרות ההבדל בטון, מתנהל המפגש בתנועות של התקרבות, ובעקבותיה נסיגה ונתינת חלל. כך הוא המפגש הראשון בשדה. רות מזהה מיד ומכנה בשם את נדיבותו של בעז: "ותפל על פניה ותשתחו ארצה ותאמר אליו, מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה" (שם, ב, י). בדבריה היא מכריזה על התקיימות נבואתה: מציאת החן. בעז מצדו מכנה בשם "חסד" את מעשיה של רות, ומעניק להם (ובעקיפין גם למפגש ביניהם) ממד של ברכה א-לוהית: "ויען בעז ויאמר לה 'הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך, ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום. ישלם ה' פעלך ותהי משכרתך שלמה מעם ה' א-להי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו" (שם, יא-יב).

זהו רגע של אהבה ממבט ראשון. אופק של ברכה א-לוהית נפתח מעל לזוג, והוא המאפשר השתוות והתקרבות מתוך אמון והותרת חלל, וללא בהילות לבעלות. השיא מתחולל בסצנה בגורן, בזמן הטעון של "בחצי הלילה". בעצת נעמי¹¹ שוב הולכת רות מעבר לגבולות המוסכמה. הפעם היא מגלה את מרגלות הגבר האסור לה: "ויהא כל בעז וישת, ויטב לבו ויבא לשכב בקצה הערמה, ותבא בלט ותגל מרגלותיו ותשכב" (ג, ז). הסצנה מתוארת כגבולית וכבעלת הד ברור למעשיהן של בנות לוט באביהן, הד המכין את הקורא לעוד מקרה של גילוי עריות לשם העמדת זרע.

ואמנם, תגובתו האינסטינקטיבית של בעז, המתעורר משנתו, היא פחד: 'ויחרד האיש וילפת' (שם, ח). הוא נבעת מן הקרבה האינטימיות עם אישה, ההופכת לגביו לזרות מאימת חסרת

10 פירוש לקטע זה מופיע בספרי "מעשה הים, כרוניקת פירוש", כרמל, ירושלים, 2000, עמ' 33.

11 והיפוכי הקרי והכתיב בשיחות שבין נעמי ורות, בטרם צאתה לגורן ועם שובה ממנה, מטשטשים את הגבול שבין שתי הנשים.

פנים ושם, עד כדי כך שהוא אינו מזהה את רות: "והנה אשה שכבת מרגלתיו. ויאמר 'מי את'" (שם ח-ט). הפחד מן "האיום הנשי" ישוב ויהדהד במגילת איכה, ובמיוחד בספר קהלת ובמגילת אסתר, כמוטיב מרכזי בעלילת-העל של הזוגיות. אולם רות לוקחת אחריות על האיום שהיא עלולה לעורר, ובדבריה דואגת להחזיר את לבועז את האמון בה. בתשובתה "ותאמר 'אנכי רות אמתך'", היא משיבה לו את שמה ואת עברה, ועונה לו מתוך שימוש במונחיו שלו: "ופרשת כנפך על אמתך כי גאל אתה" (שם, י). את פרישת הכנפיים שייחס בעז לא-לוהים מיחסת כאן רות לבעז עצמו, ובכינויו "גואל" היא כורכת יחד את גאולת השדה וגאולת האישה, את הממד המשפטי של הייבום ואת האופק המשיחי שבלידה.

דרכם של רות ובעז היא דרך הכבוד ההדדי, בה נסוג כל אחד מן האוהבים כדי לאפשר לשני לעשות את צעד ההתקרבות. חלל כזה הוא הפרוש ביניהם במשך הלילה הטעון, חלל של ריחוק פיסית, וחלל של השתהות, של דחיה: "ליני הלילה"..."שכבי עד הבוקר". ובסופו של הלילה הראשון, לילה של קרבה ופרישות כאחד, הזרע היחיד ששם בועז בחיקה של רות הוא זרע השדה: "ויאמר הבי המטפחת אשר עליך ואחזי בה, ותאחז בה וימד שש שערים וישת עליה" (שם, טו).

ואם התנהגותה של רות בלילה הייתה דרך התיקון שלה לגילוי העריות של לוט ובנותיו, הרי קפדנותו של בעז לאשש את ייבומה החוקי הוא תיקון להשתמטותם של יהודה ובניו מייבומה של תמר. וההד לסיפור המוצא מזכיר עד כמה משיק הייבום לגילוי העריות, ההופך את האסור למותר מתוך קבלה של מורכבות המציאות וחיפוש פתרון של חיים לצל המוות.

לקראת סוף המגילה מדגיש ייחוסו של הבן הנולד לרות לנעמי, "ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד-בן לנעמי" (ד, יז) את האהבה הנשית בין החמות וכלתה, המוקפות במקלה נשות בית-לחם, כהקדמה לשושלת הלידה הגברית המובילה עד דוד. וכך מה שהתחיל בקטסטרופה, ברעב, במוות ובגלות, מוביל לגאולה, אך מבלי שבדרך יימחקו הקשיים או הצללים שבמוצאם של האוהבים. להפך, דווקא העדר כל אידיאליזציה וטיוח הופכים את סיפור בועז ורות למשל עמוק למורכבות של הזוגיות ולמורכבות העולם. מול סערת האהבה של הזוג שבשיר השירים, סיפור האהבה של בועז ורות מוסיף פן נוסף לעלילת הזוגיות, כמשל לכוח הגאולה עד ללידת המשיח ולתיקון הקרע הקוסמי. ועובדיה מברטנורא מסיים את פירושו הקבלי למגילת אסתר בקישור לשיר השירים ובאמונה בגאולה: "וזש"ה [=זוה שאמר הכתוב] על משכבי בלילות, שהם לילות הגלות, בקשתי את שאהבה נפשי, שיחזור השכינה לקדמותה להיות עם ישראל ולגואלם ע"י משיח בן דוד, שיגלה לנו במהרה בימינו אמן סלה"

איכה – זוגיות במשבר

במעבר חד ומזעזע נעה עלילת-העל של המגילות מסוף מגילת רות אל מגילת איכה, כשם שסיפור השנה נע מברית הכלולות לחורבן. רות ונעמי נגאלות מאלמנותן, ומיד שב האסון ופוקד את ירושלים: "היתה כאלמנה רבתי בגויים". לכאורה מוצדק המהפך: הרעיה, ירושלים, חטאה, והיא ראויה לעונש. אולם האסון מוצג כאיום על עצם קיום הזוגיות. בפואטיקה סעורה ודינמית, המהדהדת את האינטנסיביות הרטורית של שיר השירים, מחליף הקול הדובר שבמגילת איכה דמויות, נקודות תצפית וטון, ומעמיד פורטרט מהופך – לא של מורכבות ההתאהבות על כל סתירותיה, אלא של הסובך הרגשי שבפירוד. מגילת איכה, בלב חמשת המגילות, היא אנטומיה חשופה ונוקבת של משבר הזוגיות.

המגילה נפתחת בארבעה פסוקים ובהם תיאורי סבלה של ירושלים, המובאים מתוך הזדהות מלאה. נרמזת מיד בדידותה ("ישבה בדד" א, א), נטישתה על ידי אוהביה ("אין לה מנחם מכל אהביה" א, ב) והאשמתה (עדיין ברמז) בהיפוך לבו של בן זוגה ("כל רעיה בגדו בה היו לה לאויבים" שם, ג). כבר בפסוק החמישי מופיע בגלוי בן הזוג הא-לוהי, ובפסוק זה מתואר רגע חמת הנקם שלו כפרי מחשבה ותכנון: "כי ה' הוגה על-רב פשעיה" (שם, ה). אך רק בפסוק ח מופיע משפט האשמה: "חטא חטאה ירושלים, על כן לנידה היתה", אלא שמיד נסוג הכותב מן הטון החמור להזדהות עם הסובלת: "כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה, גם היא נאנחה ותשב אחור".

למרות חטא ירושלים אין כותב המגילה, בניגוד לא-ל, נוטש אותה. להפך, הוא מדבר מתוך קרבה מרבית להלכי הנפש שלה, ומתוך שימוש באמצעי הרטורי של מבע משולב, גם כשהיא מודה בחטא: "קראתי למאהבי, המה רימוני. צדיק הוא השם כי פיהו מריתי" (א, יז-יח). בולט במיוחד השוני בין קינת איכה ובין קטעי התוכחה המקראיים, אשר אחד משיאם הוא בטון המוכיח של יחזקאל בפרק טז, שם מוטל האשם כולו על בגידתה כפוית הטובה של האשה.¹² קריאת מגילת איכה כחלק מעלילת-העל של הזוגיות מדגישה את החמה הגברית, אשר בכייה של האשה המוכה מנסה לחדור בעדה. ואביא מובאות ספורות בלבד. הפנייה בגוף ראשון: "ראה ה' כי צר לי" (א, כ); "אין מנחם לי" (שם, כא); פרק ב' הרצוף כולו תיאורים בגוף שלישי לחורי האף הא-לוהי, מתוך שימוש אינטנסיבי בפעלים קיצוניים: "אפר", "בלע לא חמל", "חרי אף",

12 ברומן "השם" משובצת קריאה של הקשר זה מנקודת מבט נשית, עמ' 300-303.

"ניצב ימינו כצר", "שפך כאש חמתו", "יחמוס", "שחת", "ינאץ", "לא השיב ידו מבלע", "זמם, בצע אמרתו" ... עד כי ניתן לומר, שמצויים כאן הדיוקן החרף ביותר במקרא של פני האופל הא-לוהיים ותיאור קוסמי של נתק מוחלט. בפרק ב' מצטרף הדובר לבכיה של האישה, ולוקח על עצמו ועל הנביאים חלק מן האחריות למצב: "נביאיך חזו לך שוא ותפל...ויחזו לך משאות שוא ומדוחים" (ב, יד). אולם למרות מאמציה של האישה לרצות את אישה אחוז החמה, אפילו שערי דמעה – אותו פתח אחרון לעשוקים – נעולים. בפרק ג נושא הדובר את קובלנתה של האישה מתוך טשטוש תחומים ומינים, ובא חשבון ישירות עם הא-לוהים על התנהגותו בעת משבר: "אני הגבר ראה עני בשבט עברתו. אותי נהג וילך חושך ולא אור. אך בי ישב יהפך ידו כל היום" (ג, א-ב), ומתוך שותפות גורל זו מוטחים גם משפטי האשמה הקיצוניים כנגד הסתר הפנים: "נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת. סכותה באף ותדרפנו הרגת לא חמלת. סכתה בענן לך מעבר תפלה" (שם מב-מג).

במגילת איכה מתואר משבר הזוגיות במונחים של חמה, מחיקת הזיכרון והסתר פנים של הגבר, הא-ל. אך ייחודו של המיתוס הוא ביכולתו לחדש את הדיאלוג גם במצב החרגי. זוהי היכולת להמשיך ולפנות אל הא-ל גם בשיא חמתו, והאמונה בעוז האנושי, המגולם על ידי הצד הנשי שבזוגיות, לא רק להמשיך ולפנות אל הא-ל אלא גם להפר את רוע הגזירה. דיאלוג שכזה מייחד את הסיפור היהודי מראשיתו, החל מהתדיינותו של אברהם עם הא-לוהים, ערב הפיכת סדום, דרך שיחו של משה, העומד כנגד חמת השמד של הא-ל, ומציל פעמיים את העם מכליה. זוהי, על פי הגמרא בברכות, הטחת הדברים של חנה, המוצגת כמשל למהותה של התפילה,¹³ וזו גם האמונה שליוותה את העם ברגעי המשבר, כאשר אחרונים חוזרים על קולם של ראשונים – חוני המעגל, רבי לוי יצחק מברדיצ'ב או הרבי קלונימוס מפיאסצ'נה, ומטיחים דברים בפני שמים, מתוך קרבה אינטימית, האפשרית רק בין בני זוג.¹⁴

מדרש איכה רבה, וביתר שאת ספר הזוהר על איכה (דף צ"א – צ"ב), משייכים קול מטיח זה לרחל ולשכינה, ומדגישים כיצד בזוגיות רק האישה בכוחה לחלץ מן המשבר. תחילה מאניש הזוהר את הקול המתואר בפסוק "קול ברמה נשמע", ההולך ומעורר את האבות ברגע החורבן ומזעיק אותם מקברותיהם במערת המכפלה (ובתרגום העברי של הסולם):¹⁵

13 עוד ב: Body of Prayer.

14 הרחבתי על כך את הדבור ב"כרוניקה של זוגיות", קריאה אישית בפרשת 'בשלח', ב"לקראת שבת, קריאות אישיות בפרשת השבוע" בעריכת הדס אחיטוב ואריאל פיקאר, מרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות, תשס"ו.

15 ספר זהר חדש, הסולם, חלק י', ירושלים, תשל"ה.

האבות הראשונים אתם נודמים בשינה ואינכם יודעים צער העולם. בניכם [...] הנה מתו [...] איפה הם הרחמים שלכם, איפה היא האמונה שלכם. קומו התעוררו אליהם.

האבות קמים מקברם, וממהרים (בעילגות, אותה אין הכתוב חוסך מתיאורם) לירושלים, ולמראה החורבן וההרג הם פורצים בבכי. הזוהר ממשיך ומתאר את נסיון השתדלותם אצל הקב"ה, ואי אפשר שלא לחוש באירוניה החריפה שבתיאור הקב"ה, המתעורר גם הוא משינה ובא למפגש רעים מלבב על רקע האסון:

התעורר הקב"ה ובא אליהם, ומצא אותם ממררים בקול בכיה בתוך עפר בית המקדש. אמר להם, אהובי נפשי, מה אתם כאן, מה לידידי בביתי?

אברהם "סבא" שוטח את קובלנתו, ואפילו מוסיף טון של האשמה לדבריו:

בני איפה הם, לא שמעתי קול דבריהם בארץ שנשבעת לי, לקיים אותם בה.

אולם אחרי שהקב"ה טוען שבגידת הבנים היא באברהם עצמו –

אהה אברהם אהוב נפשי, ובשר קודש יעברו מעליך. דהיינו, שבטלו מהם הברית הקדושה, ועבדו ע"ז, ועל זה חרה אפי בהם –

מיד מצדיק אברהם את חרונו של הקב"ה ומפקיר את בניו:

כיון ששמע אברהם כך, אמר, ימחו על קדושת שמך בין העמים, כל עוונותיהם... וכן כולם [ענו להקב"ה] באופן הזה והלכו להם.

אחרי תיאורם הסרקסטי של אברהם ושאר האבות החוזרים לנוח על משכבם בשלום, בולט הלהט הרטורי של הזוהר בתיאוריהן של רחל, ובעקבותיה השכינה, המטיחות דברים ללא מנחם, ומצליחות בעוז כוחן לא רק להפוך את לבו של הקב"ה, אלא אפילו להחזירו אליהן. בפירוש נועז לפסוק מירמיהו "רחל מבכה על בניה כי איננו" שם הזוהר בפיה של רחל את

ההאשמה שחורבן הבית איננו ביטוי לכוח הדין הא-לוהי, אלא הוכחה לאוזלת ידו, ואפילו להיעדרותו, "כי איננו". בדיון הנוקב מהי סובלנות, כשהיא מביאה דוגמאות מהתנהגותה שלה, ובהטחה הבוטה והחושפנית על השיבוש במידותיו של הקב"ה, מצליחה רחל לטלטל את הא-ל מחביונו:

נשארה שם רחל. הרימה קול בכיה במרירות תמרורים.

אמר לה הקב"ה, רחל, מה את מבכה. אמרה לפניו, ולא אבכה, בני איפה הם, ומה חטאו לך.

אמר לה, העלו צרתי לפני. והכניסו אותה בביתי.

מיד אמרה, וכי אני לא עשיתי יותר, שהכנסתי צרתי בביתי. [...] [והכוונה ללאה, שרחל הסכימה שתכנס לאוהל יעקב במקומה וגם נתנה לה את סימניה, כדי שלא תתבזה] ואתה, שכתוב בך רחום וחנון ארך אפים, היה לך לעבור על עוונותיהם. ובכל מה שאמר לה [הקב"ה] לא קבלה תנחומים. ז"ש קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וכו' כי איננו. לא רצתה לקבל תנחומים, מהו הטעם. משום כי איננו [שהקב"ה איננו] כימים הראשונים לשרות ביניהם, שהרי נסתלק למעלה. ומשום כי איננו בתוך הבנים. לא קבלה תנחומים, עד שנשבע לה [הקב"ה] שכתוב כה אמר ה' מנעי קול מבכי ועיניך מדמעה.

כמו שעשתה רחל, אף השכינה העליונה...

(הערותיו של בעל תרגום הסולם בסוגריים מרובעים; הערותיי, מ' ג', בכתב מוטה)

בסיומה של מגילת איכה נרמזת אפשרות חידוש הקשר שבין בני הזוג שנטשו זה את זה, "השיבנו ה' אליך ונשוב[ה]" (ה, כב), והתשובה מוצגת כהדדית, זה עושה של רצונו של זה, מתוך הבנה שרק פתיחת חלל הקבלה של האחד תאפשר את קיום הפניה של השני. התקווה שבסוף איכה ממשיכה את תבנית הזוגיות בעלילת-העל של המגילות, בה מוגדרת האהבה כיחס הדדי. בדומה לרצוא ושוב של שיר השירים, ושל עוז ההתקרבות ועדינות הנסיגה שבמגילת רות, נרמזת גם כאן תשובה של הדדיות זוגית.

קהלת – קול הפרישות

המשבר לא נפתר בסוף מגילת איכה. נפתחה רק תקווה לתשובה, המצריכה שיקום אמיתי של יחסי הזוג. אולם ספר קהלת נוקט בדרך אחרת. הוא זונח את דרך האהבה של כותב "שיר השירים אשר לשלמה", ושבע ימים ושנים מסכם "קהלת בן-דוד מלך בירושלים" את נסיון חייו ואת חכמתו המובילים אותו אל דרך הפרישות. ספר קהלת מרומם את בדידותו של האדם מול קיומו, מול חייו ומותו, ומול א-ל מרוחק, המנהל עולם שדרכיו הקבועות נפלאות מתבוננת האדם. האישה נעדרת כמעט לחלוטין. לזוגיות ולתשוקה אין מקום בעולם שבו "הבל הבלים הכל הבל", אם כי גם הפואטיקה של ספר קהלת מאופיינת, כשאר המגילות, בתנועת הפכים עזה – כאן בין חיוויים וסתירתם. אולם הדינמיות ההגותית מובילה רק אל החוזר על עצמו, ללא שינוי וללא חידוש, אל הסובב מעצמו ללא כל יכולת התערבות: "דור הולך ודור בא והארץ לעולם עמדת. וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם. ...סובב סבב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח. כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. אל מקום שהנחלים הלכים שם הם שבים ללכת" (א, ד-ח). העולם מתקיים במהלך מכני קבוע, ללא הפתעות בלתי חזויות מראש, וללא מורכבות יחסים זוגית. הזוגיות היחידה מתרחשת בחלל האמונה שבין האדם ובוראו: "סוף דבר הכל נשמע את-הא-להים ירא ואת-מצותיו שמור כי-זה כל-האדם" (יב, יג).

האזכורים המעטים לאישה מוגבלים בספר קהלת במקרה הטוב לסובלנות כלפי כורח מגונה כמעט: "ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך כי הוא חלקך בחיים ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש" (ט, ט), והאחרים מציגים את הזוגיות ואת התשוקה, הלובשת גוף בדמות האישה, כמלכודת מאיימת: "ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה, טוב לפני הא-להים ימלט ממנה, וחוטא ילכד בה" (ז, כו), והמסקנה הפסקנית: "אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל-אלה לא מצאתי" (שם, כח).

בלב חמש המגילות קורא ספר קהלת לחרוג מתבנית הזוגיות כדי להגיע לגאולה האישית והאוניברסלית. לא עוד הדוד המחפש נסער אחרי אהובתו הרצה אחריו בלילות, אלא מלך שליט ובא בימים, שיצרו כמו כבה, והוא מוצא מר ממוות את האישה. במעגל השנה נקרא קהלת בחג הסוכות, בסיום מהלך שהחל בלב הקיץ והחורבן הלאומי, דרך חגי תשרי ועד החג המהווה את שיא התקווה האוניברסלית במעגל השנה. סוכת עורו של ליתן תוקם עם בוא

המשיח, ולבית המקדש יבואו שבעים לאומים להקריב את קורבנותיהם.¹⁶ באווירה שכזו ניתן להתעלם מאזיקי הזוגיות, ומתוך פרישות להגות בגאולה שמעבר לתשוקה וסערותיה, ולומר, בקול מרוחק מהבלי העולם: "הבל הבלים הכל הבל".

אך האם ניתן לחרוג מגבולות "הסיפור היהודי"¹⁷ על תבניתו הזוגית היסודית? עלילת-העל של המגילות מובילה מספר קהלת למגילת אסתר, ולדרך שבה הפרישות, החשופה מזוגיות, חושפת את העם לסכנת כליה. ואולי, מתוך השקפה דומה, חוזר רבי נחמן מברסלב בעיוניו בספר קהלת ומשיב את ממד הזוגיות והדיאלוג מתוך היפוך מוחלט של פשט הטכסט. דווקא בהקשר זה הוא מדגיש עד כמה קיומם של העולמות העליונים והתחתונים תלוי בכוח התשוקה ובמעשה הזיווג.

בפירושו לפסוק "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל" (קהלת ח, יד), קורא ר"ן את המושג הבל כפשוטו: הבל פה, הנוצר תוך כדי דיבור. בראשית הדרשה (ליקוטי מוהר"ן ל"א) מתאר ר"ן את הדיבור כחיבור שבין האותיות לנקודות, כלומר, בין ההגאים לתנועות, ומגדיר את פעולת הדיבור כהתגלות חסד: "היינו האהבה וההשתוקקות בבחינות (שיר השירים ב) 'כי חולת אהבה אני'". בציטוט משיר השירים עושה ר"ן חיבור בין שיר האהבה ובין ספר קהלת, מתוך הדגשת הזוגיות וגרעין התשוקה שבכל מעשה דיבור¹⁸ (Act of speech), וכך הוא ממשיך ומפרש, בהיפוך הפשט, את הפסוק מספר קהלת, לא כאוזלת יד מול החוק הבלתי משתנה של העולם, אלא ככוחו של הבל הדיבור לשנות ממש את הנמען:

זהו גלגול נפשות. כשאדם משתוקק לאיזה דבר, ומוציא השתוקקותו, אח"כ בהבל פיו כנ"ל אזי נעשה הנפש. והנפש הזאת הינו הרוח ממללא, הולכת באויר, ומגיע לאדם אחר, ומעוררת את האדם אחר לתשוקה. ולפי התשוקה, לפי הנפש, לפי הרוח ממללא, כן נתעורר האדם. אם התשוקה בא מצדיק לרשע, אזי נתעורר הרשע בהרהורי תשובה, בבחינות 'יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים'. ואם להפך, להפך. והכל נעשה

16 על ממד הגאולה האוניברסלית שבסוכה הרחבתי ברומן "הבזקים", עם-עובד/הספריה לעם 2002.

17 ראה: Michal Govrin: The Case of the Jewish Biography, Partisan Review 2001/1.

18 ראה למשל: G.G. Scholem: Le nom de dieu, Diogene, 80, 1972, ובספרי, "מעשה הים, כרוניקת פירוש". וכן במאמרי: "מעשה האותיות ומעשה הים", אות לעולם (עורך: יצחק ש' רקנטי), משרד החינוך ומכללת אמונה, ירושלים תשס"ח.

ע"י ההבל פיו שהוא הנפש. כי זה ידוע לכל, שעיקר הדיבור הוא, שכלי הדבור מכין באויר, ואויר זה פוגע באויר הסמוך לו, והסמוך בסמוך, עד שמגיע לחבירו, ושומע חבירו האותיות. וכשהוא מקבל דיבורו, הוא מקבל נפשו, ונתעורר לדבר הזה.¹⁹

בעוצמה מכתמית פותח ספר קהלת באמירה ש"מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש" (א, ט), ועל התנהלותו הקבועה של העולם הוא מביא ראיה מן השמש, הרוח והנחלים: "כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא". הייתי מציעה לקרוא את משל לב העולם והמעייין שבספור שבעת הקבצנים של רבי נחמן מברסלב כמחלוקת עם קהלת, בה הוא מעמיד במקום כוח מכני קבוע את הערגה הזוגית כתנאי האמיתי לקיום הזמן והעולם, ומתוך שימוש בדימויים הקרובים לעולמו של קהלת – מעייין וזרימה. בין האוהבים הנפרדים זה מזה מחברת ערגה בלתי ממומשת (המביאה הדים משיר השירים), וכך הם "[קורין] חידות ושירים נפלאים זה לזה".²⁰ דברי אהבתם נאספים יום יום על ידי כבוד הפה, הוא נותנם לאיש חסד האמת, "וכשמגיע היום בסופו ממש להיות נגמר ונפסק, אזי זה האיש חסד האמת הוא נותן במתנה יום א' להלב הנ"ל והלב נותן היום להמעין. ואזי שוב יש זמן להמעין." וכך, לא בכוח על-זמני ופרוש לעצמו אלא בכוח התשוקה המתחדשת שבין האוהבים ממשך הזמן להיווצר, והעולם מתקיים בכל פעם יום אחד נוסף.

מגילת אסתר והיפוך זוגיות השנאה

במעגל השנה תקוות הגאולה האוניברסלית של חג הסוכות נחסמת בחגי החורף (חנוכה, ט"ו בשבט, פורים ופסח) במאבקים כנגד החושך, החביון, השמד והעבדות. בעלילת-העל של המגילות בעטיו של הויתור על הזוגיות מבית²¹ מתחולל, במגילת אסתר, האיום מבחוץ (אותו אכנה "הזוגיות האנטישמית"). מגילת איכה, קהלת ומגילת אסתר מעמידים פורטרטים שונים

19 ספר ליקוטי מוהר"ן, ברקלין, ניו יארק, תשל"ד.

20 נחמן זצוק"ל מברסלב, ספר סיפורי מעשיות, הדפסת חסידי ברסלב, ירושלים, תשל"ו, עמ' ריב-ריג.

21 עם התערעורת הזוגיות אורב האיום החיצוני לשני בני הזוג, העם והקב"ה. אחרי חטא העגל מתריע משה בדבריו על נזק בתדמית כדי לשכנע את הא-לוהים לשוב מחרונו: "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה, שוב מחרון אפך והנחם על-הרעה לעמך" (שמות לב, יב). והספק בזוגיות

לפרישות הגברית: תגובת החמה הקיצונית של הא-ל, המיזוגיניות [=שנאת הנשים] של המלך, או מרדכי היהודי, שהאישה היחידה בחייו היא בת דודו המאומצת כבת. עלילת מגילת אסתר, הספר היחידי במקרא המעיד על עצמו שנכתב על ידי אישה (ט, כט-לב), מעמיק את החדירה לנפש הגבר, ומראה כיצד הכוח הנשי היוצא מההסתר מסוגל לטלטל את הזוגיות מהמשבר אליו נקלעה, ולחלץ את בני הזוג מלפיתת השנאה מבחוץ.

המגילה מורכבת מסיפור הפתיחה על הריגת ושתי ומהסיפור המרכזי על גזרת השמד ליהודים. בין שני הסיפורים מתקיימת הקבלה תכנית ולשונית, הבונה אנלוגיה בין הפחד מהאישה לבין הפחד מהיהודי. כחיבור המקראי הראשון המתאר את מעמד היהודים בגולה אחרי החורבן, מספקת מגילת אסתר תיאור לשורשים הפסיכולוגיים של הפתולוגיה האנטישמית, מתוך הקבלה בין האימה הקמאית מהאישה לאימה הפרנואית מהיהודי.²² בשניהם הופך האחר-השונה למאיים. הוא מופקע מיחידותו הפרטית, הופך לחלק מקולקטיב חסר שם-פרטי, ולובש ממדים של איום עליון, גלובלי וקוסמי.

ממוכן (המוצג בפרשנות גם כבן דמותו ה"מכני" של המן) מלבה את חמת אחשוורוש (המאופייין במדרש כא-לוהים, ששמו נעדר מן המגילה), ומציג כמלחמת מינים גלובלית את סירובה של ושתי להופיע כאובייקט תשוקה פומבי ומיוחצן הבא לפאר את שלטונו של אחשוורוש: "ויאמר ממכן לפני המלך והשרים, לא על-המלך לבדו עותה ושתי המלכה, כי על-כל-השרים ועל-כל-העמים אשר בכל-מדינות המלך אחשוורוש. כי-יצא דבר-המלכה על-כל-הנשים להבזות בעליהן בעיניהן באמרם, המלך אחשוורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא-באה. והיום הזה תאמרנה שרות פרס-ומדי אשר שמעו את-דבר המלכה לכל שרי המלך וכדי בזיון וקצף" (א, טז-יט). המן, המכיר את התקפי החמה הפרנואית של אחשוורוש, מתפעל ומלבה בו את האימה מהיהודים. בטענתו, שבעצם שונותם מהווים היהודים איום עליון, חוזר המן על מטבעות הלשון של ממוכן:

ובנאמנות לאל, הניבע בלב העם, הוא הגורם להתקפה המיידית של עמלק: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על-ריב בני-ישראל ועל נסתם את-ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם-אין. ויבא עמלק וילחם עם-ישראל ברפידם" (שמות ז, ז-ח), התקפה שהיא, כידוע, כנגד העם וכנגד הא-ל כאחד: "כי-יד על-כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר" (שם, טז). וראה גם בגוברין: "כרוניקה של זוגיות", וב"וידעתם כי אני ה' - הזוגיות הפומבית של העם וא-לוהים" (עומד לראות אור בפרסומי מוסד ון ליר, ירושלים).

22 (ובהקשרים אחרים הרחבתי על מעמדו של "היהודי כאישה" ועל מקומו של הארוס בתבנית הנפשית הפתולוגית של האנטישמיות: עבודת הקרטל הלאקניאני "האנטישמיות", בהשתתפות סוסנה הולר, קלאודיה אידן, נחמה גסר, גרדה אלטה-אלסטר ומיכל גוברין; גוברין: "הבזקים"; "באכלי מתבואת השגעון, מניפסט ספרותי יהודי, בגוף ראשון נקבה", דימוי 25, אביב תשס"ה).

"ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם-אחד מפזר ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתייהם שנות מכל-עם ואת-דתי המלך אינם עשים ולמלך אין שוה להניחם" (ג, ח).

הפחד והשנאה במגילה הם תוצאה של "חמת" הגברים, אחשוורוש והמן (המילה "חמה" מופיעה שש פעמים, והתייחסות מלאה לגילוייה מצריכה עיון נפרד). חמתו של אחשוורוש היא תחילה על ושותי, ולבסוף על המן. חמתו של המן היא על מרדכי, היחיד המסרב לכרוע ולהשתחוות לו, ועל עמו, ההופך כולו לשכפול מפלצתי של מושא השנאה שלו: "וימלא המן חמה. ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי-הגידו לו את-עם מרדכי, ויבקש המן להשמיד את-כל-היהודים אשר בכל-מלכות אחשוורוש, עם מרדכי" (ג, ה-ו). היחסים שבין המן ומרדכי מהדהדים "זוגיות" אחרת,²³ זו של "זיווג השנאה" הקדום שבין עמלק וישראל (דברים כה, יז-יט) אשר שורשיו ביריבות המיתית שבין שרו של עמלק ובין הא-לוהים.

אחד מגילוייו של התקף החמה, הגורם לעיוורון הפחד והשנאה, הוא אובדן שיקול הדעת, ובמיוחד אובדן הזיכרון. התופעה מתוארת כסיכום לסיפור ושותי (ב, א): "כשך חמת המלך אחשוורוש זכר את ושותי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה" [ואם ניזכר בתיאורי החמה של הא-לוהים במגילת איכה, יבלוט השימוש בשורש ג-ז-ר: גורלה של שתי ושל ירושלים נגזר, "צפו מים על ראשי אמרתי נגזרתי" (איכה ג, נג)]. רק ההתפכחות משיכרון החמה מחזירה את הזיכרון. אסתר, בפעולתה, תצליח לשכך את החמה ולהשיב למלך את זיכרונו.

מול האיום הגברי על האישה והיהודי-כאישה, פורשת עלילת מגילת אסתר את האישה כבעלת הכוח הבלעדי להתמודדות. מרדכי ליבה בשונותו המופגנת את שנאת המן. אולם, מול השלכותיה הקטסטרופליות הוא חסר אונים. בתיאור ארכיטיפלי של היהודי בגולה, הנתון לחסדי אחרים, מרדכי יכול רק לקונן: "ויקרע מרדכי את-בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויזעק זעקה גדולה ומרה" (ד, ב). אולם תפילתו, שלא כתפילת חנה, משה או אליהו, אינה מצליחה להבקיע את הסתר הפנים ולשנות את רוע הגזירה. הוא ותפילתו נותרים מבחוכך, "לפני שער-המלך" (שם). ועל פי ר"ן, כשהוא "מתהלך לפני חצר בית-הנשים" (ב, י), הרי זה "לדעת את שלום אסתר. ואסתר היא השכינה. כי מרדכי היה משיג זאת, לידע שלום השכינה בחצר בית הנשים ע"י דבריהם" (ליקוטי מוהר"ן ר"ג).

אולם אסתר - כשמה - נמצאת בהסתר. וגם כשמרדכי פונה אליה היא אינה מעיזה לפעול. וכאן מציגה מגילת אסתר גילוי נוסף ועמוק של ההדדיות הזוגית. אמנם אין בכוחו של הגבר, מרדכי,

23 ועל היבטים נוספים של "הזוג המשונה", מרדכי והמן, הרחבתי בדברי בתכנית פרשנות על מגילת אסתר עם דב אלבוים בערוץ 2, פורים, 2001.

להתמודד ישירות עם חמת המלך, אבל הוא זה המסוגל לעורר את האישה מחביונה ולהביא אותה מהסתר להתגלות כוחה.

בשיחה ביניהם נרתעת אסתר מלעבור על החוק ולנקוט בעוז נשי, בו נתקלנו כבר במגילות, או בסיפורי המוצא של בועז ורות. מרדכי מדרבן אותה, תחילה באיום "אל תדמי בנפשך להמלט בית-המלך מכל היהודים. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו" (ד, יב-יג). ואז, בפליחה של האופק הנבואי, הוא מפיח בה עוז: "ומי יודע אם-לעת כזאת הגעת למלכות" (שם, יד).

ואמנם, אסתר עוברת טרנספורמציה. היא מעזה לקבל במלוא האחריות את היותה אישה ויהודיה, ובאחת היא גם יודעת שנשיותה ויהדותה הם נשקה היחיד. ביציאתה מן החביון היא מחברת את עצמה, תחילה, עם עמה וא-לוהיה: "ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי. לך כנוס את-כל-היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל-תאכלו ואל-תשתו שלשת ימים לילה ויום גם-אני ונערתי אצום כן," ואז היא נשענת על נשיותה, מתוך השלכת יהב ובסכנת מוות: "ובכן אבוא אל-המלך אשר לא-כדת, וכאשר אבדתי אבדתי" (ד, טו-יז).

כשיוצאת אסתר מן המסתור, היא מודעת לאיום הכפול שהיא מעוררת: כאישה בתפקיד מלכה, הממלאת את מקומה של מלכה-אישה, אשר חריגותה הביאה למותה; וכיהודיה, בת לעם ששונותו הביאה לגזרת שמד נגדו. כוחה של אסתר יהיה מודל של גאולה. ביכולתה לקחת אחריות על האחרות שלה.

אחרי שלושה ימים של צום ותפילה, "ויהי ביום השלישי (בדומה לשלושת הימים שלפני מעמד הר סיני) ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נכח בית המלך" (ה, א). אסתר נעמדת פנים אל פנים מול המלך, ה"יושב על כסא מלכותו בית המלכות נכח פתח הבית" (וגם כאן ביטויים המקבילים לתיאורי פתחי המשכן מקנים לרגע זה מעמד של עמידה פנים מול פנים, מעבר לחציצות, עם הקדושה). הכל יוחלט בהרף העין של מראה האישה העומדת בפתח, מתוך סיכון מוחלט ("וכאשר אבדתי אבדתי"). ברגע זה, בעצם עמידתה, ייגזר דינה. כרות המתנבאת בהליכתה, כך גם אסתר פועלת בעמידתה גוף ונפש. "ותלבש אסתר מלכות", מתאר הכתוב את הופעתה. רש"י אומר על הפסוק שאסתר לבשה "רוח הקודש", והגמרא במגילה (יד ע"ב) מתארת רגע זה, של עמידה נשית, כנבואה. בשלושה ימים של צום ותפילה התחברה אסתר לקהילה, הצמה עבודה כערבות הדדית. כעת, כשהיא מתגלית, כוחה של אסתר הוא ביופייה כאישה. לא יופי חיצוני ולכן מפתה ומאיים, אלא יופי המחובר לפנימיותה, ולכן מסוגל לעורר מהפך רגשי בפנימיות המסתכל בה. מ-cover-girl-הופכת אסתר להתגלות שכינה,

ובדרשת ר"ן היא מושווית לבעל התפילה העליון: "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" (ב, טז), שלכ"א [=שלכל אחד] ואחד נדמתה לו כאומתו (מגילה יג ע"ב): כי זה הבעל תפלה, הוא בבחי' [=בבחינת] דבר ה', שהוא השורש העליון, שכל הכחות, וכל צבא השמים, כולם מקבלים ממנו. וע"כ כל צבא השמים, וכל השרים העליונים, כ"א וא' [=כל אחד ואחד] נדמה לו כאומתו. היינו שהוא נושא חן בעיניהם, וכ"א וא' נדמה לו שהוא עוסק עמו לבד, כי כולם מקבלים ממנו" (ליקוטי מוהר"ן תנינא א' י"ג).

אסתר מצליחה לחולל מהפך בפנימיותו של אחשוורוש. הוא, בעל החמה, עובר על עוונה להופיע שלא כדין, ואינו מאוים מאחרותה. הוא מושיט לעברה את שרביטו, מתוך התעוררות של תשוקה ושל מידת החסד.

עתה מוטל על אסתר לשכך את הפחד הנוסף – מן האחרות היהודית. כמו בליל האהבה של רות ובועז, הנפרש מתוך יכולת השתהות, התמהמהות, אחרי הכניסה אל תוך החצר הפנימית, מתוך עוז של מעבר על החוק, יודעת אסתר כיצד להשהות את המשך פעולתה. היא מבינה שלא די במהפך מהיר מחמה לרוגע, אלא יש צורך בתהליך ממושך, שלב אחרי שלב, כדי שיתחולל מהפך תודעה אמיתי. וכך, במיומנות של אנליטיקנית, פורשת אסתר את "הטיפול" באחשוורוש.

היא מכירה את חמתו של בעלה ואת קנאותו הרכושנית, שהביאה למותה של ושת. וכך, גם היא, כממוכן והמן לפניה, רותמת אותה לתכניתה. היא מזמינה את אחשוורוש ואת המן למשתה היין, וההזמנה האינטימית, של שני גברים גם יחד, מעוררת את קנאתו של אחשוורוש ואת חשדותיו בשאיפות הגדולה של המן ובטיב יחסיו עם אשתו.²⁴

כל אלה – הופעתה החריגה של אסתר בפתח, התגלות יופייה, ההזמנה המשמחת והמדאיגה למשתה – די בהם כדי להפר את שלוותו של אחשוורוש, ולעורר אותו משנת הסתר הפנים והחמה. ואמנם "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" (ו, א). ההתעוררות משינה, הדומה להתפקחות משיכרון, היא שלב ראשון של היחלצות מן העיוורון הסוכך כענן, ותנאי לשיקום הזיכרון: "ויאמר להביא את-ספר הזכרונות" (שם, ב).

מכאן, ממשתה למשתה, שלב אחרי שלב, מניעה אסתר את העלילה. במיומנות של אנליטיקנית, בשליטה מוחלטת בגינוני השלטון וסתריו, ובהבנה עמוקה של כוחה המיוחד כאישה, היא חושפת את תשוקת השנאה של המן ומביאה עד ל"נהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם" (ט, א).

24 פירוש זה למדתי מפיו של מנדי כהנא, בדרשת הפורים שלו ב"יונג יידיש", ירושלים.

אחרית דבר

סופו של שיר השירים הוא באמירת האהבה: "ברח לך, דודי, ודמה לך לצבי או לעפר אילים על הרי בשמים" (ח, יד). אמירה שאין בה רכושנות או בעלות, אלא נתינת חלל לאחר בלב הזוגיות. כזהו סודן של שתי המגילות ששמותיהן נקראים על שמות נשים, מגילת רות ומגילת אסתר. בשתייהן מוצג מודל הגאולה הנשית בדיאלקטיקה שלו. העוז מצד אחד, האומץ ללכת קדימה, להתייבב, ואפילו לחצות גבולות כדי לשנות את המציאות. ומצד שני, הידיעה כיצד, ברגע הנכון, לסגת כדי לתת לבן הזוג חלל, לאפשר לו לבוא ולהתקרב. והמהלך שכבר שורטט בשיר השירים, של בריחה וריצה, התקרבות ובריחה, הולך והופך ללקיחת אחריות על האחרות – מבעד למודעות לאחרות של האישה.

אסתר מצליחה לזמן-מה להפוך את הסיפור ולהציל את יהודי הממלכה, אולם אין בכוחה להשיב את חותם המלך מן הכתב, או למחות את זרע עמלק ואת שנאת היהודים מן העולם. גם הפחד מן האחר ומהאישה לא נמחה. באחרית הימים, תישאר על פי המסורת רק מגילת אסתר, ואתה הידיעה שתקון הזוגיות חייב להתחדש, בכל יום תמיד, ובכל דור ודור. זהו סיכום עלילת-העל של המגילות, הפורשת את מהלך היחסים הדיאלקטי של המיתוס ושל ההיסטוריה, בכל המורכבות הקיימת בחללה של זוגיות. כל תקופה, וכל קורא, מצאו בה פנים אחרות, הן כתיאור המצוקה והן כתקווה וככיסופים לגאולה. דורנו, שהשיב את הקול הנשי אל כתיבתה המתחדשת של המסורת, מעניק הד חדש לסיפור הזוגיות.