

מסגורם של חגים: המקרה של פורים

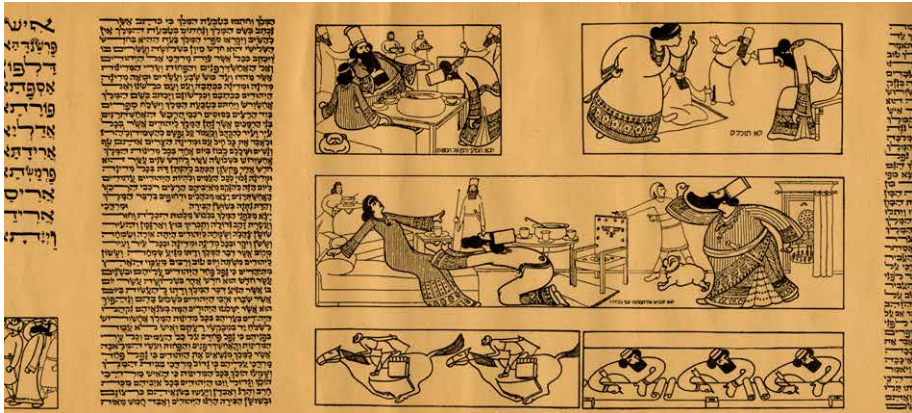
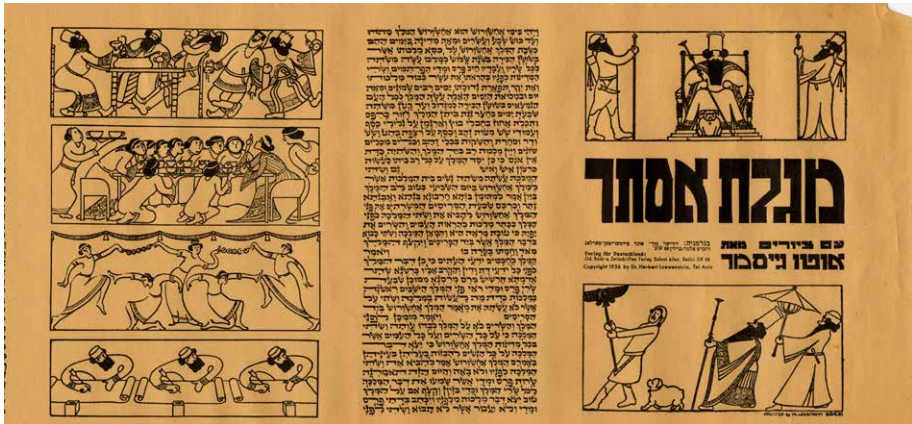
אליהוא כ"ץ ומנחם בלונדהיים*

בדרך כלל אנחנו מתייחסים לחגים כמוכנים מאליהם. האביב בפתח ואנו מוצאים את עצמנו חוגגים את חג הפסח או הפסחא או את שניהם. לוח השנה מציין את התאריך ואנו מדליקים את האורות, מחליפים בגדים, אוספים את הילדים, מברכים את השכנים וסועדים כיאה לאירוע.

עם זאת מדי פעם מבליחה בנו ההכרה שחגים אינם אלא "הבניות". יום מרטיץ לותר קינג הולך ומתקבע בתהליך כינון ארוך, בעוד ימי וושינגטון ולינקולן דועכים. אנחנו מתבקשים לזכור את השואה בתאריך מסוים, והטלוויזיה מזכירה לנו שהיום הוא יום השנה לנחיתה על הירח. אלה מועמדים לחגים חדשים, ואנחנו מבינים שהם לא מעשה האל אלא מעשה ידי אדם. הם תוצרי חשיבה ותכנון ומהלך פוליטי של גורמים בעלי אינטרס, לרבות מחוקקים, ואו שהם יצליחו להתקבל או שלא. ואכן, רוב המועמדויות האלה – ויש הרבה מאוד מהן – נכשלות או שורדות לזמן מה ואז נשכחות. "זוכרים את האלאמו"?

דוגמאות כאלה מבהירות שכינונו של חג והדיפוזיה שלו הוא תהליך מורכב. ראוי לשקול אם לחגים מסורתיים היה קל יותר להתקבל. האם חג הפסח וחג המולד אינם מוכתבים על ידי ספרי הביבליה? האם "4 ביולי" לא נולד, כנתינתו, מתוך ההיסטוריה האמריקנית? האין חג ההודיה טבעי?

קחו למשל את חג הפסח. הוא מנציח את יציאת היהודים המשוועדים ממצרים, וחוגג את ההתערבות השמימית שהביאה למות בכוריהם של המצרים אבל לא של היהודים. מכאן השם "פסח" – הפסיחה על בתי היהודים. התנ"ך אכן מפרט חוקים לשמירת החג, לרבות העלייה לרגל המשפחתית לירושלים, וטקסטים רבניים מפרטים כיצד אופים מצות ואילו אלמנטים ליטורגיים יש להוסיף לכבוד החג לתפילה בבית הכנסת. אבל ברור שזה לא התרחש באופן ספונטני, וגם לא הכול תוזמר בבת אחת. החג אומנם מוכרז בתנ"ך (שמות לר, יח; דברים טז, א-ח), אבל כיצד הוא עוצב? האם משה מינה ועדה? או שמא החג מבוסס על נרטיב מהנדרס־תודעה של בניין אומה? (יש עדויות מעטות לכך שקבוצה גדולה של מהגרים מכנען הגיעה בפועל למצרים ויצאה משם לאחר זמן).¹ כיצד חוקק החג? איך הוא פורסם? יש הטוענים שההגדה, למשל, הטקסט הממחזז את הסעודה הפולחנית (הסדר) בלילה הראשון של החג, ראתה אור במהדרות מגוונות יותר בשפת המקור מכל ספר אחר בהיסטוריה של הדפוס.²



מגילת אסתר עם איורים מאת אוטו גייסמר (ברלין 1936). באדיבות מוזיאון יד ושם, אוסף החפצים

יש עדויות עכשוויות טובות יותר לתהליכים של "הנדסת חגים", דוגמת יום מרטין לותר קינג שכבר הוזכר, או המאמץ של פלסטינים לקבוע יום אבל קולקטיבי על האסון (הנכבה) שאירע להם במלחמת 1948. נוכחנו בכינון יום השואה ובוויכוח אם לאחור עם תשעה באב, יום האבל המסורתי על חורבן בית המקדש. למדנו גם את ה"דיאלוג" המתמשך בין חגיגת יום העצמאות הישראלי ובין ליל הזיכרון שקדם לו,³ ועוד נחזור לכך. אבל תיעוד של ממש על הקמתו והתפתחותו של חג עתיק באמת יש לנו במקרה יוצא הדופן של פורים. זהו חג חריג במסורת היהודית בכך שלכל הדעות הוא נקבע ועוצב בידי אדם; אין ניסיון ליחס אותו לאל.

"איך עובדת התרבות" של שדסון

לצורך ניתוח כינונו של חג הפורים אנו יכולים להיעזר בעבודות קודמות שלנו על מגילת אסתר ועל החג;⁴ אך אנו יכולים גם לפנות לעבודתו של מייקל שדסון. שדסון

הציב את השאלה הגדולה יותר, "איך תרבות עובדת", כדי להסביר כיצד ומדוע מרכיבים מסוימים של תרבות – דוגמת פרסומת, גאדג'ט חדש, סדרת טלוויזיה, אופנה מסוימת, סלבריטאי, חג – זוכים לתשומת לב (או לא) ולהתקבלות (או לא), משיגים בולטות (או לא), ומאריכים ימים (או לא).⁵ עבודה זו של שרסון מתייחסת לחשיבה על דינמיקה של התנהגות קולקטיבית ועל דיפוזיה של חידושים.⁶ הוא מציע חמישה מנגנונים שהם תנאים בסיסיים להתקבלות ולעיתו של פריט תרבותי. ננסה ליישם אותם כאן לשם הבנת התקבלותם של חגים בכלל, ושל חג הפורים בפרט.

אחזור (Retrievability)

שרסון מכנה את המנגנון הראשון "יכולת אחזור", כלומר באיזו מידה פריט מסוים נמצא, פיזית וקוגניטיבית, בעולמם של המאמצים הפוטנציאליים או, במילים אחרות, באיזו מידה הוא זמין להם.⁷ לפריט יש סיכוי טוב יותר להתקבל אם הוא מוצע למכירה בחנות קמעונאית סמוכה,⁸ מופיע ברשימת מועדפים כלשהי או מסומן בלוח השנה. פורים מתאים מאוד לקריטריונים האלה. ראשית, הסיפור של פורים – מגילת אסתר – הוא חלק מהקנון המקראי ולכן נהנה ממעמד רם. אולם קנוניזציה כשלעצמה אינה מספקת. חשובה ככל שתהיה, הכללה בקנון היא רק צעד ראשון. ככלות הכול, ישנם טקסטים מקראיים שהם שוליים ומוסותרים למרות הקנוניזציה שלהם (ע"ע ספר צפניה). ה"זמינות" של אסתר היא פונקציה של העובדה שהיא מסופרת בקביעות, שנה אחר שנה. ואכן, הרולד פיש מאפיין את פורים כחג הקריאה והכתיבה. הוא מדגיש את טקס קריאת המגילה כמוקד החג, במקביל למרכזיות של הקריאה והכתיבה במגילה עצמה והופעתן של הקריאה והכתיבה ברגעי מפתח בהתפתחות העלילה המסופרת במגילה.⁹ ההתייחסויות הארס-פואטיות הללו לקריאה ולכתיבה מחזקות את יכולת השליפה הקוגניטיבית. בדורות האחרונים הצטרף גם השידור לקריאה ולכתיבה בהעצמת זמינותו של החג. פורים הוא אחד החגים הדתיים היחידים שבהם יכולים הרדיו והטלוויזיה לשרר את סדרי בית הכנסת בשידור ישיר.

ניכרות כאן, אם כן, כמה אסטרטגיות לשיפור יכולת האחזור. האסטרטגיה הראשונה היא סמלית: הגושפנקא שניתנת לטקסט על ידי הסמכות הדתית. השנייה היא פיזית, במובן זה שהטקסט לא רק מונח על אותו מדף לצד שאר הקנון, אלא גם נשלף באופן קבוע מהמדף וקוראים אותו. האסטרטגיה השלישית היא קוגניטיבית ועולה מתוך התוכן עצמו, במקרה זה מהטענה של חז"ל שמרדכי ואסתר ציוו לקרוא את המגילה.

עוצמה רטורית (Rhetorical Force)

מגילת אסתר היא הטקסט המכונן של התיאטרון היהודי; ה"פורים שפיל" המבוסס על המגילה ליווה את הפזורה היהודית מאות שנים.¹⁰ גם כיום המגילה מומחזת כמעט בכל גן ילדים. כל אלה מלמדים על עוצמתה הרטורית הייחודית. מהיבט "רציני" יותר, עצם

העובדה שהסיפור ההומוריסטי הזה שולב בקנון – לא בלי התנגדות – מדברת בקול רם מאוד על כוחו הרטורי. ואכן, רבים רואים במגילה דוגמה בולטת לסגנון הקרנבלי מבית מדרשו של בחטין.¹¹

מעבר לעלילה עצמה (ה־histoire), גם דרך הסיפור שלה (ה־discours) תורמת לפופולריות של הטקסט. קצב הפעולה במגילה מסחרר, הכול וכולם מתרוצצים – הסוסים, השליחים, הפרוזה. אנו מוצאים שפעלים "קופצניים" הם דומיננטיים בפרוזה של המגילה, ובפרט הפועל "נפל"; אבל גם להשתחוות, לכרוע ברך, לעמוד, להשתטח. הדבר מעלה את ההשערה שבעצם מדובר בתסריט של מופע תיאטרון בובות, שכדי לרתק את הקהל חייב להיות סיפור כובש. העלילה כוללת את ההשתטות של המלך, התחבולות הנשיות של המלכה, משלחת הסריסים שעושה את דבר המלך, התככים בחצר. גם סדר הזמנים של העלילה קצר להפליא.¹²

כל אלה הופכים את הרטוריקה לאטרקטיבית ועוררו את תשומת לב הקהל בכל דור ודור. קריאת המגילה מגייסת גם השתתפות בפועל, כאשר הקהילה מוזמנת לדקלם פסוקי מפתח ולבוז להמנן הרשע כששמו נקרא. כך גם מי שאינם מבינים את הטקסט במלואו יכולים לשחק תפקיד.

אם מתרחקים משדסון אפשר להתייחס גם לעובדה שחגים מסוימים יכולים לקבל זהויות חדשות. תחילה כדאי לבחון סדרה של חגים שמקורם בלוח השנה הדתי ואז הפכו למשהו אחר לגמרי. דוגמה בולטת היא ליל כל הקדושים, אבל אפשר להתייחס כמעט לכל חג דתי. לחגים מערביים יש ביוגרפיה אופיינית: הם נולדו בפגאניזם, המשיכו לסינקרטיזם, התמסדו ולבסוף עברו לצרכנות.

תְּהוּדָה (Resonance)

אף שקטגוריות האחזור והעוצמה הרטורית של שדסון מכילים אלמנטים אופייניים לפורים, קטגוריית התהודה מספקת את ההתאמה הטובה ביותר. החג מאפשר, קודם כול, אפיק בסיסי מאוד של "שחרור קיטור". חברות הנשלטות בחומרה, כמו האימפריה הפרסית, צריכות מדי פעם "לקחת אוויר" ולהשתחרר מהשליטה הנוקשה. זו מהותו של קרנבל: חגים של היפוך שבהם התלמיד זוכה לגלם את המורה ליום אחד או אזרח פשוט מחליף את המושל למשך 24 שעות. הכול ברוח טובה, ביריעה מלאה שה"היפוך" הזה הוא לתקופה קצובה בלבד. מסכות ותחפושות הם חלק מהכיף וגם עוזרים להדגיש את ההיפוך ואת זמניותו. כל זה מהדהד את המסורות העממיות של הקרנבל שקדמו למנהגים ששולבו בחגיגות הפורים.¹³ אבל מכיוון שמהות הסיפור של פורים היא היפוך – ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (אסתר ט, א) – התהודה של קרנבל שמעמיד דברים על ראשם מתאימה כאן להפליא.

עם זאת במקרה של פורים יש לחג ממד עמוק הרבה יותר של תהודה: הדרך שבה סיפור אסתר מהדהד את המצב הקיומי של היהודים בתפוצות. מגילת אסתר היא סיפור

מעמדם הרעוע של יהודים בגלות. לפעמים הם בני מזל, במיוחד כשהמלך פיכח מספיק כדי להבחין שעם של בני חסות שלו מצוי בסכנה. עוד נחזור בפירוט להיבט זה, הכולט במיוחד ליהודים שהחליטו פחות או יותר להישאר בגולה – אם בפרס או בפריז.

שימור מוסדי (Institutional Retention)

פורים הוא גם דוגמה טובה ל"שימור המוסדי" של שדסון. הוא ניתן בקלות לשליפה – הרי הוא מופיע בכל תנ"ך, הוא בלוח השנה ומוקדש לו אירוע מיוחד בבית הכנסת. הוא מכתוב לנו דברים שעלינו לעשות, כפי שנראה להלן תחת הקטגוריה "חידוד (רזולוציה)". בעקבות שדסון נבחן את הדרכים המגוונות שבהן פורים משולב במוסדות (מוסדות במובן הסוציולוגי). בראש ובראשונה גני הילדים ובתי הספר היהודיים מלמדים וממחזים את הסיפור. יש שירי ילדים שמתבקש לשיר אותם, תחפושות שמזמינות למדוד ולהתאים אותן, הצגות שיש להפיק והורים להזמין אליהן. בדרך כלל מצפים מההורים לספק גם את הכיבוד ולהגיב בהפתעה ובהתפעלות מהתחפושות והמסכות שהם עצמם הגו, יצרו והלבישו בהן בקפידה את ילדיהם. בישיבות מתקיימים כינוסים מיוחדים שבהם מוזמנים התלמידים להעלות פרודיות מלומדות על מוריהם (מה שנקרא "רב פורים").

אבל המוסד המרכזי הוא בית הכנסת; בו קוראים את המגילה בערב פורים ולמוחרת בבוקר. בית התפילה מואר באור יקרות וגדוש בבני הקהילה, מכיוון שבניגוד לתפילות אחרות כאן נדרשת נוכחות של כולם – כולל נשים, גם מי שמטופלות בעוללים ויונקים. המגילה שבה מופיע הנוסח של אסתר כתוב בכתב ידו החד פעמי והמוקפד של סופר סת"ם על קלף, נפרשת ומקופלת כאיגרת, כך שכולם יוכלו לראותה. הבעל-קורא קורא את הטקסט בנגינה מיוחדת של הטעמים המשמשים לפיסוק ולפרוזודיה, ובהגיעו לדמויות המרושעות במגילה הן מתקבלות על ידי הקהל בקריאות בוז רמות ובניסיונות ל"מחיה" אקוסטית באמצעות רעשנים. לקריאת המגילה נוספים ברכות ופיוטים מיוחדים לאירוע, שהקהל משתתף באמירתם.

עסקיהן של החנויות המוכרות קישוטי פורים לצד רעשנים פורחים בימים שלפני החג לפחות באזורים שבהם מתגוררות קהילות יהודיות מסורתיות. מכירתם מסתייעת גם בפרסום מסחרי, ובית הכנסת עצמו משמש גם הוא ל"פרסום" האירוע. כניסת חודש אדר מוכרזת בפומבי, וקוראים קטע מיוחד מהתורה – פרשת זכור – לקראת בוא החג. ראוי להדגיש את מרכזיותן של הנשים בכל היבטי החג. במגילה הן כוכבות הסיפור,¹⁴ ולכן נדרשת נוכחות מלאה ושוויונית שלהן בקריאת המגילה. כך גם משמיות ההתחפשות והקולינריה שבדרך כלל מוטלות על נשים, והשתתפותן בנשפים שנהוגים בקהילות רבות. כאמור, גם מוסדות השידור הישראליים נוטלים חלק בהדהוד החג בימינו. צוותיהם נכנסים לבית הכנסת עצמו כדי לשדר את הטקס החגיגי, דבר שאיננו אפשרי באירועים דתיים אחרים שחומרתם הדתית רבה יותר. הבחירה השנתית בבית כנסת שממנו תשודר קריאת המגילה משתנה לפי אופיו האתני, מה שמדגיש את מגוון המסורות שיש לתפילת

החג. ועדיין השתתפות אלקטרונית באמצעות צפייה בטלוויזיה אינה מעניקה לצופה את ה"קרדיט" ההלכתי של השתתפות בקריאה. זה ניתן רק על השתתפות בלתי אמצעית בקריאה החיה בבית הכנסת.

יש גם הסדרים לחגיגות משפחתיות. התפריט מיוחד וכולל במקרים רבים חלה גדולה ורבת־חמוקים. עוגיות טארט שבקהילות אשכנז נקראו "המן טאשן" – בידיש: כיסים של המן (או פרג), ובעברית: אוזני המן – הם עוד סוג של מעדני פורים שסביבם מארגנים מסיבות ואפילו סימפוזיונים אקדמיים.¹⁵

כאן נתייחס גם לניתוח השונה למדי של שימור מוסדי מבית מדרשו של ויליאם מקפי ושותפיו.¹⁶ מחקרם בוחן את המנגנונים לסינון מוצרי תרבות בכמה תחומי אומנות, בניסיון לבחון מדוע חלקם זוכה לתשומת לב מתמשכת בעוד אחרים נכחדים בסוף העונה. הוא מראה, למשל, כיצד תעשיית המוזיקה הפופולרית מסננת את מוצריה מדי שנה, אם לא בתדירות גבוהה יותר, כשהיא שופטת אילו מהם עשויים לשרוד לעונה נוספת. מחזוריות זו, לטענתו, גורמת לכך שלעיתים קרובות היצירות הטובות ביותר או המורכבות יותר נעלמות לפני שהן מספיקות להתעכל ולהתקבל. המחזוריות של ניפוי מוזיקה קלאסית, לעומת זאת, נעשית במרווחים גדולים הרבה יותר על ידי מנהלים מוזיקליים, מנצחים, מבקרים ואולפני הקלטות, וכך ניתן לרפרטואר הרבה יותר זמן לשקוע או לטבוע. ואכן, מעניין לסקור תנודות תקופתיות בפופולריות של חגים כדי לקבוע אם היו מנגנוני ניפוי שפעלו ביחס אליהם. זה עשוי לעזור לנו להבין איך חגים "עובדים".

חידוד (Resolution)

ה"רזולוציה" של שדסון בוחנת פריטים תרבותיים ומעריכה עד כמה הם מציעים לקורא/צופה תפקיד. במילים אחרות, לפריט תרבותי יש סיכוי גדול יותר להצליח אם הוא נותן לנו "משהו לעשות". שדסון נעזר בתהילה שקנה לעצמו ד"ר ספוק, כדוגמה להוראות סמכותיות, חד-משמעיות ותקיפות שזוכות ליישום רחב.

כבר מנינו מגוון תפקידים שאנחנו מתבקשים למלא כדרך לעמוד בדרישות שהחג מעמיד לפנינו. הדרישה הראשונה שאנחנו נדרשים לעמוד בה היא כמובן שכפול המגילה, תוך כדי התייחסות מחמירה להקפדה שיש לנקוט בקליגרפיה של הטקסט. סופרים מונחים בקפידה בעניין זה בכתבים הרבניים, בדגש על מסכת מגילה במשנה ובתלמוד. לאחר מכן נדרשת נוכחות חובה בקריאה עצמה. כפי שלכאורה הורו לנו מרדכי ואסתר (אך בעצם חז"ל), כל הקהילה – גברים, נשים וטף – אמורה להתכנס בי"ד או בט"ו בחודש אדר כדי להאזין לכל מילה בטקסט הקנוני ולהצטרף לחגיגות הן בציבור הן בבית. פורים מציע מגוון דברים לעשות. בראש ובראשונה מתנות לעניים כמפורט במגילה (ט, כב). ואכן, פורים מציע מקרה קיצוני של מתן צדקה בכך שהוא מחייב היענות ל"כל הפושט ידו" מבלי לפקפק בזכאותו, שהרי "אין מדקדקין במגבת פורים".¹⁷ יש גם דרישה ל"משלוח מנות" – חילופי מאכלים בין חברים ושכנים – מה שמביא לעומסים של

תנועה ושל הולכי רגל, שרבים מהם מחופשים ועמוסים בחבילות. פורים קורה ברחובות ומעיר את השכונה לחיים. הן צום והן משתה הם דברים נוספים שנדרש לעשותם. תענית אסתר מתקיימת בערב פורים, לזכר פנייתה של אסתר לבני עמה להזדהות איתה בדרך של צום ציבורי כאשר היא נערכת לסיכון שבניסיון לגייס את אהדת בעלה המלך לביטול מזימתו של המן. בפורים עצמו המשתה נערך במהלך היום בכל בית ובהקשרו גם ההיתר, או ליתר דיוק ההמלצה התקיפה שפורים הוא זמן לשתות ולהשתכר עד דלא ידע.¹⁸ כאן המקום להעלות את השאלה אם הציווי הזה, להגיע למצב של שכרות "עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן", עלול לצאת מכלל שליטה. ואכן, חז"ל רומזים – באמירה שיש לה, כיאה לפורים, היבט הומוריסטי – לסכנה שיש בשכרות עד כדי רצח (בבלי, מגילה ז, ע"ב). ההיסטוריון אליוט הורוביץ מספר שבשלהי העת העתיקה החל נוהג של מעין תקיפות סמליות (כגון שריפת דמויות) של ישו והנצרות בימי הפורים, ואפילו תקיפות ממשיות של גויים.¹⁹

האם הרבנים חזו את הבעיה הזאת והאם ניסו להפעיל "שליטה בתנאי הקבלה" בצפייה למסר המרמז שיהודים יכולים להתקומם נגד מי שמאיים לחסל אותם? כ"ץ ופופסקו דנו בשאלה זו ביחס לשאלה התיאורטית אם אנשי התקשורת יכולים לשמור על שליטה מסוימת בכוונתם גם לאחר שהמסר "שוגר לאוויר".²⁰

עוד על איך "עובדים" חגים: הקשרים חיצוניים

הקטגוריות של שדסון עוזרות, אם כן, להסביר את הקבלה וההתמדה של חג הפורים ושל הטקסט שאליו הוא מיוחס. ועדיין ההסבר איננו מלא כשהדברים נוגעים לחגים; בוודאי לא לכאלה שכשלו ונעלמו, אך גם להסבר דירוגם של חגים שזכו למוניטין רב במיוחד, אפילו יותר מפורים.

ננסה לפיכך לחדד את תהליך עיצובם ושימורם של חגים, תוך שאנו מוסיפים גורמי הקשר וסביבה למכניזמים ה"פנימיים" שהציע שדסון, הפועלים לשימורם של חגים כאלמנטים של התרבות. לשם כך נחזור אל חג הפסח, שהוא ללא ספק החג המושך ביותר והנשמר ביותר מבין החגים היהודיים. ואכן, הסכימה של שדסון תופסת לגביו. החג ניתן לאחזור בקלות (בהיותו חלק מהקנון), יש לו כוח רטורי ("שלח את עמי") והוא מדהד את חלום החירות. הוא גם מחלחל לכל שימור מוסדי ומזמין צורות שונות של רזולוציה, שבהן אמירת ההגדה והאיסור על אכילת חמץ הן רק דוגמאות בולטות. לחמש הקטגוריות של שדסון, המתייחסות לתוצרים תרבותיים באופן כללי ומתמקדות בדינמיקה הפנימית שלהם, אנו מציעים להוסיף מרכיבי הקשר אופייניים לחגים. היבטים אלה הם מרכזיים לאקולוגיה הרחבה יותר של כינון חגים ושימורם, והם כוללים: (1) עונה, (2) לאום, (3) משפחה, (4) דת ו-(5) האני.

פסח מקבל ציונים גבוהים בכל ההקשרים הללו. הוא חל באביב בערך בזמן שבו מתרחש השוויון בין היום ללילה (vernal equinox); מגולל סיפור של שחרור לאומי;

מכנס את המשפחה; מפאר את אלוהים; וחוגג את עצמאות ה"אני". לעומת זאת יום הכיפורים, כבד הראש ביותר מבין החגים, אינו קשור לעונה, לא כל כך לאומה, ובקושי למשפחה. יום הכיפורים חל במשך יממה של צום ותפילה, הכרוכים בעצמי החוזר בתשובה. פורים מבטא גם הוא "אני", אבל "אני" הרבה יותר גופני: מפנק, אפילו ארוטי. לפי הקריטריונים הללו סוכות אמור להיות מושך לפחות כמו פסח כי הוא כולל דגש משמעותי על עונה, אומה, משפחה, אלוהים ועצמי. אבל ה"אני" של סוכות נתון בסכנה, הוא לא ממש "אני" של שחרור וניצחון. לחג השבועות יש היבט עונתי המדגיש את זמן הקציר והקיץ, אבל הוא דומה יותר ל"יום החוקה", היום שבו ניתנה התורה לאומה שהיא *in statu nascendi* – אומה נודדת, בהקמה – לא כל כך למשפחות.

המפתח להצלחתו של חג הפסח הוא בהקצאתו מקום ליהודים מכל הזרמים וגם לכאלה שאינם נמנים עם זרם כלשהו. ואכן, הטקסט של ליל הסדר עצמו, ההגדה, מתעקש לתת למשתתפי הסדר את זכות הדיבור במקום לספר בעצמו את סיפור החג.²¹ הוא אפילו נותן מקום סביב שולחן הסדר לספקנים ולמי שאינם מאמינים. "ארבעת הבנים" המתוארים שם כוללים את כל מי שמזדהה ולו עם אחד ממרכיבי החג שמנינו: הלאום היהודי, המשפחה, הדת (או לפחות רעיון החירות שלה), ואפילו את אלה שרוצים רק לחגוג את האביב.

פורים איננו מתחרה בהצלחת חג הפסח. הוא לא ממש עונתי, ובקושי דתי. הוא בעיקר על אומה ועל משפחה. אמרנו, ועוד נחזור לכך, שהחג "מהדהד" את שאלת הביטחון הקיומי שיכול לחוש מיעוט לאומי בתרבויות הקוסמופוליטיות של התפוצות, והמידה שבה הוא יכול לשגשג בהן. עם זאת, פורים מציג אקזיסטנציאליזם אופטימי שאינו קיים בחגים האחרים כפסח או סוכות, גם כשהם מציגים ניסי הישרדות.

חנוכה מצטרף לפורים בחגיגת הגאווה הלאומית, אבל אין לו טקסט מקודש. ברור שהוא מסמן גם שינוי עונתי. ניתנה לו הילה פסכודידית, כאילו אלוהים היה אחראי איכשהו ל"נס" של פך השמן שהיה אמור להספיק ליום אחד ודלק במשך שמונה ימים במה שנותר מהמקדש המשוחרר. וכמובן, באדיבות חג המולד חנוכה שורד במעין התרסה. כמו לייזרים, אורות מוקרנים רצוא ושוב בין החנוכיות על אדני החלונות היהודיים לעצי חג המולד המוארים של כל האחרים (לעיתים קרובות יהודים אף הם). כיום, אם כן, חנוכה, בדומה לפורים, מוסיף לגיטימציה לחיים בתפוצות. עם זאת פורים דוחה את המסר הפשטני של חנוכה ומדגיש לחלופין את המורכבות והסכנות שבשמירה של המיעוט על זהותו.

הממד הפרדיגמטי

מבט אפשרי אחר על החגים, לא כהבניות תרבותיות – אם על פי הטיפולוגיה של שדסון או על פי ההרחבה ההקשרית שהצענו כאן – הוא מן ההיבט ההיסטורי. ככלות הכול, האין ה-4 ביולי מציין אירוע חד-פעמי שחולל פריצת דרך דרמטית? וכדומה, עשרה

ימים אחריו "יום הבסטיליה" שנחגג לזכר אירוע מכונן שהתרחש בצרפת יותר מעשור אחרי הכרזת העצמאות האמריקנית? האין פסח חג שהוא זכר לקו פרשת מים היסטורית לכאורה – יציאת מצרים של בני ישראל – כשמשלים אותו חג השבועות, שבו, על פי המקרא, ניתנה התורה? ויום העצמאות הישראלי, בתורו, נחגג לציון המאורע ההיסטורי של הכרזת המדינה?

כשהדברים נוגעים לממד ההיסטורי של החגים היהודיים, חשוב להיות קשובים לטענתו של ההיסטוריון יוסף חיים ירושלמי, שההיסטוריה היא ממד זנוח, כמעט בלתי נחשב, בתרבות היהודית. תהליכים היסטוריים ואירועים היסטוריים נשמרים בקרב היהודים רק במידה שהם נושאים איתם – "מהדהדים" בלשונו של שדסון – מסר שהוא רלוונטי מעבר לזמן, וממילא משמעותי להווה.²² וכך יציאת מצרים של המקרא ושל ההגדה ושל העבדים השחורים בארצות הברית, ובעצם, לדעתו של מייקל וולצר, של כל המאבקים לשחרור לאומי בציוויליזציה היהודית-נוצרית, חד הם.²³ הם אקסודוס אחד ויחיד שמתקיים מעבר לזמן ולמקום ההיסטורי: כולם תואמים לפרדיגמה של היציאה מעבדות לחירות המסתמלת ביציאת מצרים.

אם חגים יהודיים הם פרדיגמות שהן רלוונטיות לקיום היהודי – הלאומי, הדתי, המשפחתי והאישי לעונותיו – מהי הפרדיגמה שפורים מייצג? דומה שהוא אשר אמרנו: הלגיטימציה של החיים בגולה, תוך כדי גילוי מודעות למורכבות ולסכנות בשמירה של מיעוט החי בגולה על זהותו וגם על עצם חייו. ירושלמי מדגים את הדבר בהופעתם של עשרות רבות, אולי מאות, חגי "פורים שני", פורים מיוחדים שנוסדו לזכר הצלתו של יישוב יהודי שעמד בסכנה בשנות הקיום היהודי בגולה. חגי "פורים שני" נחגגו בתפוצה היהודית מקנדיה ועד נרבון ומשירז ועד קהיר. כולם נוסדו ונחגגו בצלמו ובדמותו של פורים שבמגילה ולזכר חלקם גם נכתבו מגילות ייעודיות.²⁴

פורים הוא, אם כן, חג הגולה, ובהקשרו מגילת אסתר היא הטקסט שאמור להוביל את ההתדיינות והחשיבה היהודית על חיים בגולה. מגילת אסתר היא חלק מקורפוס מקראי המכונה "חמש מגילות", הכולל גם את רות, שיר השירים, קהלת ואיכה. אנחנו טוענים שמכנה משותף למגילות, מעבר להיותן טקסטים קצרים יחסית, הוא שכולן יכולות לשמש כהזמנה לחשיבה על חיים בפזורה. גלות יכולה, כאמור, לייצג דילמה בדבר היחס לחברה המארחת, שבמקרים רבים היא עוינת, ובו זמנית לזיכרון הקולקטיבי של המולדת. חמש המגילות – כולן ביחד וכל אחת לחוד – הן הזמנה לשקול את שיווי המשקל העדין הזה.

המגילות מציגות ארבע תגובות כלליות למצב של גלות ופזורה: שיבה, שילם (נקמה), שליטה והישארות (Return, Revenge, Rule [take over], Remain). אנו קוראים לתגובות אפשריות אלה "חלומות של גולה".²⁵ שיבה היא הרצון לחזור למולדת. התורה מלאה באזהרותיו של אלוהים לא לעזוב את הארץ המובטחת, והליטורגיקה מלאה בסיפורי כמיהה לשיבה של מי שעזבו. בשום מקום אין חלום השיבה מופיע בצורה נוקבת ומפורשת

יותר מאשר במגילת רות: בעלה של נעמי ושני בניה מתים כעונש על שעברו למואב כדי להימלט מרעב בכנען, ונעמי ההמומה והאבלה וכלתה הנאמנה רות שבות ליהודה. הן זוכות מאוחר יותר לשכר הולם על החזרה הביתה: רות המואביה תזכה במחזור החלומי בועז ותהפוך לסבתא רבתא של דוד המלך. גם מגילת איכה מתמקדת בשיבה כשהיא מתארת את תהילתה של ירושלים כשהייתה מאוכלסת בבני יהודה, ואז את ביזיונה של העיר והשפלת אנשיה הנשלחים לגלות. כדי "לחדש ימינו כקדם", המרשם באיכה הוא "השיבנו ה' אליך" לא רק מבחינה רוחנית, אלא גם גיאוגרפית: מדובר בחזרה ל"הר ציון ששמים". השיבה היא החלום המובן מאליו של בני הגולה: עניינו בסיום הגולה עצמה. נקמה היא עוד תמה חוזרת בחמש המגילות, אם כי המושא שלה הוא לאו דווקא המדינה המארחת אלא הגורם האלים שגירש את היהודים ממולדתם או שלחם נגדם מלחמות לא צודקות. באיכה, למשל, גולי בבל מתחננים לאלוהים להכות בצוררים שהגלו אותם ממולדתם: "תשיב להם גמול יהוה כמעשה ידיהם [...] תרדף באף ותשמידם מתחת שמי יהוה" (איכה ג, טד-טו).

שליטה קשורה אומנם לנקמה, אך שונה ממנה בכך שמטרתה הסופית היא להשתלט על המקום שבו הגולים מוצאים את עצמם. את האבטיפוס של חלום ההשתלטות אפשר למצוא דווקא מחוץ לחמש המגילות: בספר בראשית, בסיפורו של יוסף העולה לעמדת כוח מכריעה במצרים.²⁶

לא קשה לנחש מדוע סיפורי נקמה והשתלטות נמצאו מושכים בקרב הקהילות היהודיות בתפוצות. הם מציגים פנטזיה של גאולה ללא סיוע של נס, ואולי דווקא כן עם סיוע נסי כזה. באופן טרגי הפנטזיה הזאת נמצאה מושכת ושימושית גם לשונאי ישראל: ביסוד הפרוטוקולים של זקני ציון עומדת תפיסת השליטה, שלטענת כתב הפלסתר אינה חלום עובר אלא מציאות, ולצורך היהודים יוליוס שטרייכר מיוחסת בעלותו לגרדום הקריאה "פורים שפיל, 1946".

מה שמפתיע יותר הוא שחלק מהחלומות על הגולה אינם עוסקים בחזרה למולדת או במלחמה נגד המדכאים או בשליטה בהם, אלא דווקא בהישארות בגלות ובהפקת המיטב מהמצב הדיאספורי. זהו החלום של שהייה בגולה.

שיר השירים מכיל רמיזות עדינות לחלום המשך השהייה. הקריאה המסורתית של מגילה זו על משחק המחבואים של שני האוהבים – אלוהים והעם היהודי – מעידה על כך שהשהייה, העמידה במקום (במקום לרדוף זה אחר זה), היא דרך הפעולה המועדפת. ואכן, הציווי הרומנטי של הטקסט, החוזר שלוש פעמים (שיר השירים ב, ז; ג, ה; ח, ד), שלא להעיר ולעורר את האהבה עד שתחפץ, מתפרש במדרש כאזהרה שיש לדחות את חלום השיבה לרגע הנכון (בבלי, כתובות קיא, ע"א). במילים אחרות, אל תנסו להקדים את המשיח. גם את קהלת אפשר לקרוא כמכיל מסר סמוי שעל כל אדם להפיק את המיטב בכל מקום שהוא שוהה בו. מרמזים על כך פסוקים כמו: "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה" (קהלת ז, י).

מגילת אסתר, מכל המגילות, ממחישה בצורה המפורשת ביותר את חלום המשך השהייה בגלות. בעצם אסתר מכילה מרכיבים משלושה מתוך ארבעת חלומות הגולה. המן הוא המוקד של פנטזיית הנקם והשילם, שהרי בסופו של דבר הוא נתלה על הגרדום שבנה ליהודי פרס. השליטה – במקרה זה עלייתה של מלכה יהודית, ומינוי מאוחר יותר של מרדכי כמשנה למלך – גם היא חלק מרכזי בסיפור. אבל שניהם מבוססים על חזון השהייה בגלות שממלא את מגילת אסתר ומציב אותה כהנגדה ישירה למגילת רות. מרדכי וכת חסותו היפה אסתר הם ככל הנראה אנשים אמידים החיים בגלות בבירה הפרסית שושן. הם מאוימים בידי המן, אבל הם מסכלים את מזימת רצח העם שהוא זומם ואף עולים לשלטון בעקבותיה. היהודים ממשיכים כנראה לשגשג שם גם לאחר מכן, ואין רמז לכל היתכנות אחרת מחלום המשך השהייה. במגילת אסתר אין אזכור לחלום הגולה המתבקש, של השיבה: הטקסט אינו מזכיר אפשרות של בריחה או של חזרה לארץ המובטחת – רק מהלכים להבטיח את המשך החיים בפרס. חיים גלויים וחופשיים כיהודים בארץ זרה הם החלום, ובמגילת אסתר החלום הזה מתגשם. קיום כבני חסותו של מלך או שליט זר אחר היו דפוס יהודי בתפוצות במשך מאות שנים, ולכן סיפורה של אסתר נותר פרדיגמטי כאשר במהלך השנים רשימה ארוכה של עריצים מילאה את תפקיד ממשיכי דרכו של המן. המסר של מגילת אסתר הוא כי השהייה בגולה, אבל בביטחה, היא חלום ראוי. אפשר לומר את אותו הדבר על קהילות יהודיות ברחבי העולם כיום, שאומנם מרוצות מאפשרות השיבה אך לעיתים רחוקות בלבד בוחרות בה.

פורים כאן ועכשיו

כאן מתעוררת שאלה שבה נסיים, הנוגעת לשרידותו של חג הפורים כאן ועכשיו. שאלה זו היא חלק משאלה כללית יותר שהצבנו קודם בדבר הדרך שבה חגים מפסיקים "לעבוד" ומגיעים לסוף דרכם. זוכרים את האלמו? או את יום תל חי? או אפילו את יום ירושלים ההולך ונמוג? אם פורים הוא החג שמייצג את הפרדיגמה של המשך השהייה בגלות, הרי שבמהלך הדורות האחרונים הפרדיגמה הזאת אמורה הייתה לקרוס. השואה מצד אחד ומדינת ישראל מצד שני אמורים היו לערער את יסודותיו של החג הזה. השואה הראתה שלא תמיד יהיה "פורים שני" שיציל את היהודים, ושחלום השהייה בגולה עשוי להיות חלום זוועות. לצד זה, יותר ממאה של שיבת ציון הדגימה ששיבה עשויה להיות פתרון משמעותי לבעיית הגולה. איך, אם כן, שורד פורים, חג הגולה, ובמיוחד איך הוא שורד בישראל?

במקום אחר אנחנו מקדישים דיון רחב לשאלה זו. כאן נסתפק בהצעה קצרצרה לפתרון אפשרי, שמזמין התייחסות לחג "חדש" שהוזכר קודם רק אגב אורחא: יום העצמאות. כפי שתענית אסתר צמודה לפורים, כך לפני יום העצמאות מציינים את יום הזיכרון לחללי צה"ל. ככלות הכול, תחושת האחריות, לקיחת הסיכון והנכונות להקרבה בשני

המקרים הם יסוד ההצלה והחגיגה שבעקבותיה. כדברי המשורר שלמה סקולסקי בשירו "ראש פינה", "אין פובְּשִׁים אֶת ראש הַסֶּלֶע – אִם אֵין קָבֵר בְּמוֹרֵד!".
 בראייה רחבה הרבה יותר ביסוד שרידותו של פורים לאחר השואה ולאחר הקמת המדינה עומד היגיון דומה לזה המצמיד את תענית אסתר לפורים, את צום הבכורות לפסח ואת יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ליום העצמאות. פורים הפך ביסודו ליום זיכרון מקדים המעניק עומק ומשמעות לחגיגת העצמאות. שברו של חלום השהייה והשליטה בגולה – חלום שהוא הפרדיגמה שחג הפורים מייצג – הוא שמזכיר ומחדד את משמעותה של שיבת ציון ושל חלום עצמאות היהודים בארצם. פורים שורד כהנגדה: הוא נדרש על ידי רבים, כאן ועכשיו, כדי להדגיש את עוצמתה של הפרדיגמה הנוגדת שהתקבלה, כך שחלום השיבה לא יראה כמובן מאליו.

הערות

- * מאמר זה מבוסס בחלקו על הרצאה שניתנה במסגרת Keynote lecture בכנס ICA (International Communication Association) בפוקואוקה, יפן, ב-2016, שכותרתה הייתה: "How Holidays Travel: The Case of Purim". מייקל שרסון היה המגיב להרצאה, ותגובתו תרמה רבות לגיבוש המאמר הנוכחי. עיקרו של המאמר עתיד להופיע בספר בהוצאת רטלוג' שכותרתו: *Communicating Esther: The Diffusion and Reception of a Biblical Dream*
- 1 ישראל קנוהל, מאין באנו: הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה: דביר, 2008, עמ' 19-49.
 - 2 Menahem Blondheim, "Why is this Book Different from all other Books? The Orality, the Literacy and the Printing of the Passover Haggadah", in: Menahem Blondheim & Hananel Rosenberg (eds.), *Communication in the Jewish Diaspora: Two Thousand Years of Saying*
 - 3 Blondheim, "Why is this: (להלן: Goodbye without Leaving, New York: IAP, 2020, pp. 54-77
 Blondheim & Rosenberg (eds.), *Communication in the Jewish Diaspora* ;(Book"
 - 4 Don Handelman & Elihu Katz, "State Ceremonies of Israel: Remembrance Day and Independence Day", *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel*, 7 (1995), pp. 75-86
 - 5 Elihu Katz & Menahem Blondheim, "Diaspora Dreams: Four Dreams, Five Scrolls", in: Blondheim & Rosenberg (eds.), *Communication in the Jewish Diaspora*, pp. 16-28
 - 6 Menhem Blondheim & Elihu Katz, "An Innisian Reading of the Book of Esther", in: Hartmut; Winkler, Christoph Neubert & Marion Näser-Lather (eds.), *Traffic*, Leiden: Brill, 2015, pp. 183-204; Elihu Katz & Menahem Blondheim, "Home Away From Home", *Tablet Magazine*, 6 (March 2012); *מנחם בלונדהיים ואליהו כ"ץ, "תקשורת וזיכרון במגילת אסתר" (2018). אוהור במאי 2022 מן האתר: תקשורת-וזכרון-במגילת-אסתר* www.hatanakh.com/articles/
 - 7 Michael Schudson, "How Culture Works: Perspectives from Media Studies on the Efficacy of Symbols", *Theory and Society*, 18(2) (1989), pp. 153-180
 - 8 James Coleman, Elihu Katz & Herbert Menzel, "The Diffusion of an Innovation among Physicians", *Sociometry*, 20(4) (1957), pp. 253-270; Elihu Katz, Martin Levin & Herbert Hamilton, "Traditions of Research on the Diffusion of Innovation", *American Sociological Review*, 28(2) (1963), pp. 237-252; Elihu Katz & Mihaela Popescu, "Supplementation: On Communicator Control of the Conditions of Reception", in: Ib Bondebjerg & Peter Golding, Katz (להלן: *European Culture and the Media*, Protland, OR: Intellect Books, 2004, pp. 2-24
 Kurt Lang & Gladys Engel Lang, *Collective* ;(& Mihaela Popescu, "Supplementation"

- Dynamics*, New York: Crowell, 1961; Robert E. Park, *On Social Control and Collective Behavior* (ed. by Ralph H. Turner), Chicago, MI: University of Chicago Press, 1967; Neil Smelser, *Theory of Collective Behavior*, London: Routledge, 1998
- 7 A. Tversky & D. Kahneman, "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability", *Cognitive Psychology*, 5(2) (1973), pp. 207-232
- 8 G.D. Wiebe, "Merchandising Commodities and Citizenship on Television", *Public Opinion Quarterly*, 15(4) (1951), pp. 679-691
- 9 Harold Fisch, "Reading and Carnival: On the Semiotics of Purim", *Poetics Today*, 15 (1) (1994), pp. 55-74
- 10 Chone Shmeruk, *Yiddish Biblical Plays, 1697-1750*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1979; Ahuva Belkin, "The 'Low' Culture of the Purimshpil", in: Joel Berkowitz (ed.), *Yiddish Theatre: New Approaches*, Oxford: Littman, 2003, pp. 29-43
- 11 Trisha M.G. Wheelock, *Drunk and Disorderly: A Bakhtinian Reading of the Banquet Scenes in the Book of Esther*, Waco, TX: Baylor University, 2008; Kenneth M. Craig, *Reading שרה*; *Esther: A Case for the Literary Carnavalesque*, Westminster: John Knox Press, 1995
- שוב, "מגילת אסתר, מגילה של קרנבל", *מחקרי חג*, 2 (תש"ן), עמ' 31-43; יונתן גרוסמן, *אסתר: מגילת סתרים*, ירושלים: קורן, 2013, עמ' 277-282.
- 12 גרוסמן, שם, עמ' 12-23.
- 13 אדל ברלין, "מבוא", בתוך: הנ"ל, *אסתר עם מבוא ופרוש*, תל אביב: עם עובד ומאגנס, 2001, עמ' 9-5.
- 14 אורית אבנרי, *עומדות על הסף: שייכות וזרות במגילות רות ואסתר*, ירושלים: כתר, 2015; Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*, New York: Routledge, 2002
- 15 דוגמה "פורימית" לדיון כזה הוא הוויכוח הפרודי בין הלביבה של חנוכה לאוזן ההמן של פורים הנערך מדי שנה באוניברסיטת שיקגו במתכונת של סימפוזיון שנקרא The Latke-Hamentasch Debate. ראו לאופי הסימפוזיון https://en.wikipedia.org/wiki/Latke-Hamantash_Debate (אוחזר במאי 2022). ראו לדוגמה: Elihu Katz, *The Voyage of the Bagel* [Contributions to the Latke-Hamantasch Debates at the University of Chicago 1955-1965], Jerusalem: The Guttman Institute, 1996
- 16 W. McPhee, P. Ennis and R. Meyersohn, "The Disk Jockey: A Study of the Emergence of a New Occupation and Its Influence on Popular Music in America", Bureau of Applied Social Research, Columbia University (1953)
- Rolf Meyersohn and Elihu Katz, "Notes on Research. ראו גם: a Natural History of Fads", *American Journal of Sociology*, 62 (6) (1957), pp. 594-601
- 17 תוספתא מגילה א ה; שו"ע, אורח חיים, הלכות פורים תרצד, ג.
- 18 מגילה ז ע"ב; שו"ע או"ח, תרצה ב.
- 19 Elliot Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008
- 20 Katz & Popescu, "Supplementation"; John D. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago, MI: University of Chicago Press, 2012
- 21 Blondheim, "Why is this Book"
- 22 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2011
- 23 Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books, 1985
- 24 Yerushalmi, *Zakhor*, pp. 68-70; Nina Caputo, "Regional History, Jewish Memory: The Purim of Narbonne", *Jewish History*, 22 (2008), pp. 97-114

Katz and Blondheim, "Diaspora Dreams" 25

26 האבחנה הזאת היא כמעט אוניברסלית. לפירוט משכנע שלה ראו גבריאלי ח' כהן, "מבוא למגילת אסתר", בתוך: אהרן מירסקי ואחרים (עורכים), **דעת מקרא: אסתר**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1974; וראו את סיכומו של גרוסמן, **מגילת סתרים**, עמ' 257-259.