

**על פלורליזם,
אנטישמיות
ושאיפת האדם
לאלוהות**

דרשה על מגילת אסתר



א. מבוא

המשמעות של
סיפור המגילה
פורצת את
גבולות מלכות
פרס ומדי

ההתמודדות בין מרדכי היהודי להמן האגגי במגילת אסתר היא מאבק אידיאולוגי, בעל השלכות פוליטיות ומטפיזיות, בין שתי דרכים מנוגדות להבנת ייחודו של האדם.

גם לדמותו המתנדנדת וההפכפכה של אחשוורוש ישנה משמעות הפורצת את גבולותיה של מלכות פרס ומדי. הליברליות המדינית שהוא מאמץ בתחילת הסיפור מתפתחת לשותפות־מרצון בתכניותיו של המן לרצח־עם. שיתוף פעולה זה עם המן מתחלף עד סוף המגילה בחרדה מפני מגמותיו של המן, חרדה המולידה את ההחלטה למנות את מרדכי למשנה למלך במקום המן.

נבחן את השינוי בגישתו של אחשוורוש שהביא להסכמתו להשמיד את היהודים. נבדוק את מניעיו של המן, השונים מאלה של המלך, לבקש את השמדתם. נחזור לאחר מכן לאחשוורוש לגלות מה הביא להתפקחותו – להבנתו שהשקפתו המדינית של המן מסוכנת למשטרו יותר מקיומו של העם היהודי. נעמוד גם על האלטרנטיבה שהציגו מרדכי ואסתר לאידיאולוגיה של המן, ונבין את משמעותו של חג הפורים כיום שבו קיבלו היהודים את התורה מחדש, מתוך רצון שלא מעיב עליו צל של כפיה. לאור מסקנותינו, נשווה, לבסוף, בין הפלורליזם האלוהי לבין זה שהנהיג אחשוורוש במדינות ממלכתו.

בעיונינו נסתמך על דברי חז"ל, על פירוש המהר"ל מפראג למגילה (אור חדש) ועל כתבי הרמב"ם, הרמח"ל והרב קוק זצ"ל.

ב. המדיניות הפלורליסטית של אחשורוש

האירוע הפותח את מגילת אסתר – משתה שארכו מאה ושמונים יום (או מאה שמונים ושבעה יום)¹ – בא להמחיש את ההקבלה שראה אחשורוש בין מלכותו למלכות שמים.

אחשורוש בנה את מלכותו על מודל מלכות שמים כפי שהבין אותה

אשר נראה ברור כי אחשורוש, מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו, שהיא מלכות דארעא [= של הארץ] היא כעין מלכותא דרקיע... כי הוא יתברך, אשר הוא מלך העולם, מפרנס הנבראים בימי הקיץ, שאז הארץ מוציאה[ה] פירות והאילנות מוציאים פריים... ומפני כי ימי הקיץ הם מאה ושמונים יום... [ו]העולם שנברא בשבעה ימי בראשית וברא להם פרנסה באלו שבעה ימים... כנגד זה עשה המלך אחשורוש מאה ושמונים יום סעודות ועוד שבעה ימים אל אשר הם קרובים אליו.²

במהלך המסיבה שלו, אחשורוש מפרנס את ממלכתו שישה חודשים כפי שברור עולם מפרנס את עולמו במשך חצי השנה של חודשי הקיץ. וכמו שאלוהי עולם נותן מחיה לכל יצוריו ללא הבחנה, כביכול, בין צדיק לרשע, כך גם אחשורוש מזמין לסעודתו את כל בני ממלכתו ומניח לפני כל אחד את המנה המתאימה לו.

והשְׁתִּיָּה כְּדָת, אֵין אַנְס: פִּי כֵן יִסַּד הַמֶּלֶךְ, עַל כָּל רַב בֵּיתוֹ-לְעִשׂוֹת, כְּרָצוֹן אִישׁ-אִישׁ (אסתר א ח).
אמר רבי אלעזר: מלמד שכל אחד ואחד השקוהו יין מדינתו.³

1. ראה מחלוקת רב ושמואל באסתר רבה ב: ה.
2. מהר"ל, אור חדש, עמ' פג.
3. מגילה יב, א.

”כרצון איש ואיש” – כרצון מרדכי והמן [ששניהם נקראו ‘איש’]. מרדכי דכתיב ביה ”איש יהודי”, והמן דכתיב ביה ”איש צר ואויב”⁴.

המהר”ל מעיר על כך :

כבר ביארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו, כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו וכידו [של האדם] הבחירה לעשות כפי מה שירצה. הן הצדיק, הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו. כמו שאמרו: ”הבא ליטהר מסייעין לו, הבא ליטמא פותחין לו”⁵, וכן מה שאמר, ”והשתיה כדת אין אונס” הכול בעולמו דברים אשר הם טובים וראויים לאדם ואינם מתנגדים לאדם, וכל אחד ימצא את אשר ראוי לו ואשר חפץ בו”⁶.

אך המדרש מותח ביקורת על אחשורוש שיש בה להצביע על טעות יסודית בהבנתו של אחשורוש את הפלורליזם האלוהי :

”לעשות כרצון איש ואיש”, אמר הקב”ה : אני איני יוצא מדי בריותי – ואתה מבקש לעשות כרצון איש ואיש? בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת – יכולה היא להינשא לשניהם? אלא או לזה או לזה... למחר שני בני אדם באים לפניך בדין, איש יהודי ואיש צר ואויב, יכול אתה לצאת ידי שניהם? אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה”⁷.

כפי שמסביר המהר”ל⁸, אין הקב”ה מונע בחירה חופשית מהאדם, אולם כשרצונותיהם של שניים מתנגשים, ”השם יתברך אינו עושה כרצון איש

4. שם.

5. שבת קד, א.

6. מהר”ל, אור חדש, עמ’ צא.

7. אסתר רבה ב: יד.

8. מהר”ל, אור חדש, שם.

ואיש". תפיסתו של אחשורוש, שאינו מוכן לבחור בין שני רצונות סותרים, בין "איש" ל"איש", עשויה להיחשב "ריאלית" רק אם רצונו של כל אחד מצטמצם לתחומו הפרטי – "להיות כל איש שורר בביתו" (אסתר א כב) – ואינו מציג את עצמו כאמת כללית ופולשנית הנוגעת גם לתחום זולתו, שם הוא עלול להתנגש עם רצונותיהם של אחרים.

מהיכן נבעה שאיפתו זו של אחשורוש לעשות "כרצון איש ואיש" ללא העדפה מוסרית בין צדיק לרשע? ייתכן שראה ערך אסתטי בחיקוי הרבגוניות שמצא בעולם. אפלטון, בתארו משטר דמוקרטי טהור כותב:

מן הסתם הוא המשטר היפה ביותר. בדומה לכתונת רבת־גוונים, מקושטת בכל הצבעים, משטר זה, המקושט בכל הנטיות, היה נראה היפה ביותר, ורבים אולי, בדומה לילדים ונשים המסתכלים על חפצים רבגוניים, היו מכריעים שזה המשטר היפה ביותר.⁹

אך לפלורליזם של אחשורוש היו גם מניעים פוליטיים לשמירת הסטטוס קוו:

אחשורוש עשה "כרצון איש ואיש" כדי לשמור על הסטטוס קוו

רבי יהודה אמר: אחשורוש הרהר, אמר: מרדכי מבקש לבנות בית המקדש, לבנות – אי־אפשר. ולהחזירו – אי־אפשר. אלא הריני מגרה בו את המן ויהא זה בונה וזה סותרו.¹⁰

אמנם הסבר זה ניתן להחלטתו של אחשורוש לגדל את המן "אחר הדברים האלה" (אסתר ג א), כלומר בעקבות מינויה של אסתר למלכה וקידומו של מרדכי לשר היושב "בשער המלך"¹¹, אך יש בו להאיר על תפיסתו הכללית של אחשורוש.

אחשורוש נותן הן למרדכי והן להמן לפעול, כל אחד לפי נטיותיו, בלי שאיש מהם ישנה ולא כלום במאזן הסופי. המדיניות הפלורליסטית של אחשורוש שימשה שתי מטרות:

9. המדינה ספר VIII, סימן 557.

10. אסתר רבה ו: ד; כפי שמצוטט בשלמותו בילקוט שמעוני, אסתר סימן תרנג.

11. ראה אסתר ב יט והמפרשים שם.

א) היא עודדה רבגוניות תרבותית המחקה את הטבע של העולם.
 ב) היא הגנה על הסטטוס קוו שכלל הגמוניה פרסית בכל מאה עשרים ושבע מדינות האימפריה.

הכרזתו של אחשורוש שהכירה באוטונומיה של כל אומה ואומה ועיגנה אותה בדבר המלך הייתה אפוא ביטוי למדיניות כללית שמטרתה שמירת המלכות דרך הקפדה על נייטרליות מוסרית.

וַיִּשְׁלַח סְפָרִים, אֶל כָּל מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אֶל־מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ, וְאֶל עַם וְעַם כְּלָשׁוֹנוֹ: לְהִיּוֹת כָּל אִישׁ שֹׁרֵר בְּבֵיתוֹ, וּמְדַבֵּר כְּלָשׁוֹן עִמּוֹ (אסתר א כב).

השלטון הפרסי, על פי הסברו של המהר"ל¹², לא שאף כמלכות יוון לעליונות תרבותית, או כבבל להכרה בעדיפות כוחו. הוא הצטמצם בדרישותיו לגביית מסים ולהבטחת שגשוגו הגשמי. היחסיות הערכית שהוא הנהיג שירתה את שאיפותיו לשלום וליציבות.

בספרו "דלדולה של הרוח באמריקה"¹³ כתב פרופ' אלן בלום על הקשר המקובל עד היום בין מוסר יחסי ואוטונומיה תרבותית לקבוצות שונות לבין שלום:

מה שיש לאמריקנים צעירים היום הוא למעשה, הכרה עמומה בכך שקיימות תרבויות רבות, ונלווה לכך מוסר השכל מתקתק הנובע מאותה ההכרה: כולנו נסתדר. לשם מה להילחם?¹⁴

קבלת הדעה שאין אמיתות מחייבות, שאין טוב ורע מוחלטים, שקיימים רק "ערכים" לאומיים או אתניים, שמטבעם הם יחסיים – דוגמת ערכים מערביים או אפריקניים – מבטלת חלק גדול ממניעי הקונפליקטים בין בני אדם.

12. נר מצוה, עמ' יא.

13. אלן בלום, דלדולה של הרוח באמריקה, הוצאת עם עובד 1987.

14. שם עמ' 35.

עד היום רואים במוסר יחסי תוך מתן אוטונומיה תרבותית דרך לשמור על השלום

הקיטוב שבין טוב לרע אינו עניין למשא ומתן והוא עילה למלחמה. אלה המעוניינים ביישוב סכסוכים מגלים כי קל בהרבה לצמצם את הניגוד בין ערכים שונים מאשר את הניגוד שבין טוב לרע. ערכים אינם ממשיים, הם קיימים בעיקר בתחום הדמיון, בעוד המוות הוא ממשי. המונח 'ערך' במשמעות של הפיכת כל אמונה על אודות הטוב והרע לתחושה אישית, משרת את החתירה לשימור-עצמי נוח... הרע והטוב הבלתי ניתנים לתזוזה גורמים מצוקה רבה כגון מלחמה... [ישנה] כמיהה להשליך את הכבלים ולזכות בעולם שלו ומאושר¹⁵.

לאחשוורוש היה אינטרס להגן על השלום הפנימי בממלכתו. הדרך שבה תכנן להשיג מטרה זו הייתה "לעשות כרצון איש ואיש" ו"להיות כל איש שורר בביתו", כלומר להכיר בערכים ואידיאלים כמחייבים רק על פי מפתח גיאוגרפי, ובכך לנטרל כל ויכוח אידיאולוגי העלול להתפתח לקונפליקט¹⁶.

כפי שפרופ' בלום מציין בצער, גישה זו שולטת במערב אף בימינו אנו. כשהעמיד לפני סטודנטים באוניברסיטה את השאלה הבאה: "אילו היית פקיד השלטון הבריטי בהודו האם היית מתיר לילידי המקום, שתחת מרותך, לשרוף את האלמנה בהלוויית בעלה שמת?"¹⁷, הוא לא זכה לתשובה כלל או ששומעיו ניסו להתחמק בטענה שמלכתחילה הבריטים לא היו צריכים למשול בהודו. הסטודנטים לא היו מוכנים לגנות באופן חד-משמעי פשע חמור כרצח אלמנות בהודו מכיוון שעל פי התרבות היהודית ה"ביתית" התנהגות זו הייתה מקובלת. ה"ערכים הבריטיים" נגד רצח האלמנות אינם יכולים לחייב את היהודים החיים על פי ערכים השונים משל הבריטים.

לשאלה אם היו אוטרים בהודו שריפת אלמנות שירבו סטודנטים להשיב

15. שם, עמ' 162 – עם שינויים קלים בתרגום מהאנגלית.

16. ראה דברינו בדרשה על ספר יונה, תחילת פרק טו, על הסתירה בין האמת לבין השלום.

17. דלדולה של הרוח באמריקה, עמ' 24.

אך אם נקבל את העמדה שהשלטון הבריטי היה חייב לאסור שריפת אלמנות בהודו, האם נצדיק גם את גזירת האימפריה הרומית נגד ברית המילה בארץ ישראל? הרי על פי ערכי התרבות הרומאית, המילה נחשבת לברבריות – פגיעה בטבע ובגופו של האדם!¹⁸ דחיית ההשוואה הזאת מתחייבת מהאמונה באמת המוחלטת של תורתנו. אך ברור הוא שבאותה מידה שהבריטים, הרומאים וההינדים או כל קבוצה לאומית אחרת יאמינו גם הם באמיתות תרבותם, ייהפך הקונפליקט בין עמים ותרבויות לתוצאה בלתי־נמנעת.

לעומת זאת, גישתו הפלורליסטית והסובלנית של אחשוורוש, כגישת הסטודנטים של פרופ' בלום, עשויה, לפחות בתיאוריה, לטפח שלום עולמי.

18. ראה מהר"ל, תפארת ישראל, פרק ב.

ג. האנטישמיות ה"ליברלית" של אחשורוש

אחת השאלות המרכזיות המתעוררות מקריאת המגילה היא כיצד הסכים אחשורוש, שדגל בפלורליזם כשיטה מדינית, לתת ידו לרצח-עם, להשמדת היהודים כפי שזו הוצעה לו במפורש על ידי המן: "יִפְתָּב לְאַבְדָּם" (אסתר ג ט).

שאלה זו אינה חדשה. היא עלתה גם בראשו של מי שבכל מדינה ומדינה קיבל לידיו את האיגרת להשמיד את היהודים:

אמר רבא: אלמלא איגרות הראשונות [=שיהיה "כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו"] לא נשתייר משונאיהן של ישראל [=מהיהודים] שריד¹⁹.

מסביר המהר"ל:

אלמלא היו הכתבים הראשונים, היו מקדימים להרוג אותם מיד. אף שהכתבים היו כי ב"ג לחודש אדר יהיו הורגים אותם, מכל מקום זריזין מקדימים²⁰.

גזירת ההשמדה נגדה את מדיניותו הקודמת של אחשורוש ולכן חששו שונאי היהודים להוציא אותה לפועל טרם זמנה.

הסכמתו של אחשורוש להרוג את היהודים לא נבעה, לדברי חז"ל, מחולשה או מאי-יכולת לעמוד בפני הפצרותיו של המן. אחשורוש רצה להיפטר מישראל לא פחות ממה שהמן ביקש להשמידם.

אחשורוש רצה להיפטר מישראל לא פחות מהמן

אמר רבא: משל דאחשורוש והמן – למה הדבר דומה? לשני בני אדם. לאחד היה תל בתוך שדהו ולאחר חריץ. בעל החריץ אמר: מי

19. מגילה יב, ב.

20. מהר"ל, אור חדש, עמ' קח.

יתן לי זה בדמים? בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים?
לימים נזדווגו זה אצל זה. אמר לו בעל החריץ לבעל התל: מכור לי
תלך. אמר לו: טול אותה בחינם ולוואי²¹.

כבעל התל, אחשורוש שמח להיענות להצעת המן שהייתה משחררת אותו
מבעיה שהייתה נראה לו מיותרת. עד כדי כך הייתה התנגדותו של
אחשורוש לישראל גדולה שכאשר נשאלה אסתר על ידי המלך "מי הוא זה
ואיזה הוא אשר מלאו ליבו לעשות כן?" (אסתר ז ה), נטיית לבה הראשונה
הייתה להאשים את אחשורוש עצמו:

אמר רבי אלעזר: מלמד שהייתה מחווה כלפי אחשורוש ובא מלאך
וסטר ידה כלפי המן²².

מסביר המהר"ל:

ובוודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש אשר מכרם, ובלא
אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר, ואם אסתר הייתה
אומרת "המן הרע" בלבד, דברים אלה הם שקר כי העיקר הוא
אחשורוש²³.

מהיכן נבעה שנאה זו ליהודים?

התשובה היא שעם ישראל מייצג את האנטי־תזה ליחסיות המוסרית שעליה
ביסס אחשורוש את יציבות ממלכתו.

ישראל מייצג את
האנטי־תזה
ליחסיות
המוסרית

המן פונה אליו ומשכנע אותו שהיהודים אינם מקבלים את הסובלנות
הפלורליסטית היקרה כל־כך לאחשורוש:

דתיים שונות מכל עם – דלא אכלי מינן ולא נסבי מינן ולא מינסבי
לן [=לא אוכלים איתנו ולא מתחתנים איתנו]... ואפילו נופל זבוב

21. מגילה יד, ב.

22. שם טז, א.

23. מהר"ל, אור חדש, עמ' קצא-קצב.

בכוסו של אחד מהם – זורקו ושותהו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם – חובטו בקרקע ואינו שותהו²⁴.

מצד אחד עם ישראל הוא אוניברסלי – עם "מפוזר ומפורד בין העמים" (אסתר ג ח), שאינו מצטמצם לגבולות גיאוגרפיים מוגדרים.

האדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול[ה] שיש לאומה זאת, וכמו שאמר המן... ואדרבה... כי מקומם כל העולם, ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום, לפי מעלתו ולפי עניינו. ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם [כיחידה לאומית שיש לה ארץ משלה] הארץ הקדושה כמו שהם קדושים²⁵.

אך מצד שני, תורתו של עם זה, המפוזר בכל מדינות הממלכה, אינה "דת נימוסית" שמטרתה שמירה על סדרי המדינה בלבד. הם

עם אחד (אסתר ג ח), נבדלים מכל העמים... יש להם חוקים אשר אין טעם והבנה להם – כמו כל החוקים שבתורה – ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תיקון המלך כדי לקיים קיבוץ המדינה²⁶.

אדרבה:

מפקי לכולא שתא בן=מעבירים את השנה כולה מבלי לעשות את מלאכת המלך בטענה: "פסח היום" "שבת היום"²⁷.

כלומר, היהודים משתמטים מהחובות הכלליים המוטלים על בני הממלכה כאשר דתם משמשת להם תירוץ. אילו היו פורצים גבולות גיאוגרפיים אך תורתם הייתה שווה לכל נפש – נמנעת מלנקוט עמדה בנושאים שנויים במחלוקת ומתמקדת באזרחות טובה, היה יכול אחשורוש "להניחם". לעומת זאת, תורה מחייבת, שאינה סובלנית כלפי ערכיהן ואליליהן של

24. מגילה יג, ב.

25. נצח ישראל, פרק כד. ראה דברינו בדרשה על ספר יונה פרק ה הערה 64.

26. מהר"ל, אור חדש, עמ' קלו-קלז.

27. מגילה יג, ב.

תרבויות אחרות, שמתיימרת לקבוע – לא ערכים יחסיים – אלא טוב ורע, נתפסת כסכנה לאשורוש ולשלום ממלכתו. "הייתה האליליות סבלנית, וההכרה של האחדות [האלוהית] קנאית"²⁸. האיבה לתורה זאת צומחת, לא למרות השקפתו הליברלית של אשורוש, אלא דווקא בגללה.

הפתיחות המודרנית ל"אדם הפרוץ" בלום תיאר באירוניה את יחסה של הפתיחות המודרנית ל"אדם המאמין":

המאמין בלב שלם, הוא הסכנה הממשית. לימוד ההיסטוריה והתרבות מורה, שכל העולם היה מטורף בעבר, בני אדם חשבו מאז ומתמיד שהם צודקים ודבר זה הוביל למלחמות, רדיפות, עבדות, שנאת זרים, גזענות ולאומנות. העניין העיקרי איננו לתקן את השגיאות ובאמת להיות צודק; אלא אדרבה, לא לחשוב כלל שאתה צודק²⁹.

הטענות של המן הועלו שוב בהשכלה הצרפתית לא מקרה הוא שהטענות שמהן משתכנע אשורוש להשמיד את היהודים חוזרות ועולות לקראת התקופה ה"נאורה" של ההשכלה הצרפתית בכתביו של וולטיר, התוקף בעקביות את היהודים בגין מה שהוא מכנה "קנאותם התורשתית"³⁰. שנאתם לאנושות מתבטאת, לפי וולטיר, באי-נכונותם לאכול על שולחן אחד עם בני עמים אחרים. הרומאים, לעומתם, היו סובלניים והתירו הקמת בתי כנסיות אפילו ברומא³¹. היהודים מצוים להמית עובדי עבודה זרה; די במצווה זו, לטענת וולטיר, להצדיק את הוצאתם להורג כחריג למדיניות כללית של סובלנות שוולטיר ממליץ לאמץ כלפי עמים ותרבויות שונים³².

28. אורות, זרעונים פרק ו, עמ' קל.

29. דלדולה של הרוח באמריקה, עמ' 24.

30. ראה: Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press 1967, p.300

31. שם עמ' 304-305.

32. שם.

גם בן תקופתו של וולטיר, ג'ון בפטיסט דה־מירבו, מצביע על אמונתם של היהודים בעדיפותו של אלוהי ישראל על אלוהי עמים אחרים כמקור לשנאה שפיתחו נגד כלל האנושות, שנאה שהולידה את האנטישמיות, המוצדקת לדעתו, של הרומאים³³.

לשאלה איך צומחת אנטישמיות אגגית מתוך תרבות סובלנית ופלורליסטית כזו של אחשורוש, תשובת המגילה היא שזו התפתחות טבעית. טענותיו של המן מצביעות על קנאותם של היהודים, על פסילתם את הדתות האחרות, על השפעתם הפורצת מחסומים גיאוגרפיים, ועל העדפתם את דתם על שיקולי תיקון המדינה. טענות אלו נופלות על אוזניים קשובות. הפלורליזם של אחשורוש מזהה את האמונה היהודית, הטוענת לבלעדיות, כאיום, והוא מתגונן מפניו.

לשותפות בין אחשורוש להמן השלכות גם לימינו, כשגישתו הפלורליסטית של אחשורוש שוב מושלת בכיפה בארצות המערב: הנאורות אינה חסינה מפני אנטישמיות העלולה לצמוח דווקא בחסותה ובעידודה.

ד. ההומניזם של המן – "והייתם כאלוהים"

הגמרא מחפשת רמז להמן בתורה: "המן מן התורה מניין?"³⁴, ומוצאת אותו בפסוק שעניינו חטאו של אדם הראשון באכילה מעץ הדעת: "המן העץ אשר צויתוך לבלתי אכל ממנו אכלת?" (בראשית ג יא).
"המן" – אותיות הָמָן.

הקשר בין המן
לבין הנחש
הקדמוני

המהר"ל³⁵ מסביר שראוי שיהיה מקור לתורה לרמויות היסטוריות שהן – מעבר להיותן בני אדם פרטיים – גם כוחות רוחניים הפועלים על העולם, בין לחיוב בין לשלילה. השפעתם אינה מצטמצמת לאותן השנים שהופיעו על כמת ההיסטוריה כאנשים פרטיים. הכוח הרוחני שלבסוף מצא את ייצוגו בהמן מורגש כבר בראשית דרכה של האנושות, בחטאו של אדם הראשון, כשהמרה את פי ה' ואכל מעץ הדעת.

האכילה הזאת שהביא[ה את] המיתה ה[ינת]ה על ידי [ה]נחש הקדמוני, וכן המן, שהוא מזרע עמלק המעוקל והוא נחש עקלתון וממנו המיתה בא[ה] לעולם. ולכן המן שהוא מזרע של עמלק... ראוי שהיה נרמז בלשון "המן העץ"³⁶.

הטענה המרכזית של הנחש הייתה "והייתם כאלוהים" (בראשית ג ה), כלומר על ידי אכילת פרי עץ הדעת האדם מפגין את עצמאותו כלפי הבורא. האלוהים אמנם ציווה לא לאכול מפרי העץ, אך האדם הוא אלוהים בארץ וחירותו שווה לחירות האלוהית. האדם מתגלה כאלוהים דווקא בהצבת רצונו מול הרצון האלוהי – במרידה בקונו.

34. חולין קלט, ב.

35. מהר"ל, אור חדש, עמ' נ.

36. מהר"ל, אור חדש, עמ' נא.

על פי גישה זו, אילו ציית אדם הראשון לצו האלוהי היה משעבד את עצמו לרצון זולתו ובכך היה מגמד את עצמו ופוגע בייחודו כאדם. שאיפתו של האדם לאלוהות, להתרומם מעל שאר יצורי עולם, כרוכה, לשיטתו של הנחש, בפריקת עול שמים מעליו, עול המגביל את חירותו ועצמאותו בכל תחומי חייו.

כנחש כן עמלק. עמלק, בנו של אליפז, לומד מאביו להכיר בכורא עולם ובסגולתו של עם ישראל אך בוחר למרוד בהם. כנחש, עמלק ראה את עצמאותו של האדם ככרוכה במרידה בה', ובהמשך לכך גם בהשמדת ישראל.

עמלק מכיר
בכורא עולם
ובסגולת עם
ישראל

עמלק היה אומר אל אליפז אביו: מי הוא שיורש העולם הזה והעולם הבא? אמר לו אליפז אל עמלק: בני ישראל יורשין העולם הזה והעולם הבא, לכן לך עכשיו וחסור להם בורות שיחין ומערות של מים כדי לשתות הן ומקניהן, והכן להם דרכים; אם תעשה כן, תזכה ותירש ותבוא לעולם הבא. אבל הוא לא עשה כן. אלא כיוון שאמר לו רישומו של דבר, מיד יצא עמלק להחריב את העולם³⁷.

מסיק מכך האבני נזר:

שורש חטא עמלק [הוא] שאינו רוצה בשום אופן להיות נכנע לישראל³⁸.

ההתנגדות של עמלק לישראל איננה התנגדות למצווה מסוימת או למנהגים מסוימים; אי־נכונותו להיכנע ולהכיר בשלטון הקב"ה על האדם הולידה שנאה לישראל כנציגו של שלטון זה.

שנאתו השורשית פורצת במפגש הראשון בין ישראל לעמלק. עמלק תוקף במדבר דווקא את ה"נחשלים" (דברים כה יח), אלה שלדברי רש"י "מחמת חטאם היה הענן פולטן"³⁹. לא קיום מצוות עורר את שנאתו של עמלק

עמלק תוקף את
הנחשלים במדבר
וכן עושה המן

37. תנא דבי אליהו כד, ו; מובא בילקוט שמעוני פרשת בשלח, סימן רסח.

38. שו"ת אבני נזר או"ח, סי' תקח ס"ק ה.

39. רש"י דברים כה יח, ד"ה "כל הנחשלים אחריך".

ליהודים אלה. מי שלא קיימו מצוות, פושעי ישראל – שלכאורה עמלק היה יכול למצוא שפה משותפת אתם – נפלו קרבן לאיבתו. האנטישמיות העמלקית מכוונת נגד ישראל באשר הוא – עם שקיומו מעיד על השגחה ויכולת אלוהית: "ואתם עדי נאום ה', ואני אל" (ישעיה מג יב). גם הנחשלים משתתפים בייעוד זה, אך בגיץ חטאם פלט אותם הענן ואיננו מגן עליהם. המן, כעמלק בדור המדבר, קם על ישראל כשישראל שרוי באפיסת כוחות רוחנית, במצב של "נחשלות". חז"ל מציינים ש-

נהנו מסעודתו של אותו רשע [=אחשורוש]... השתחוו לצלם
נבוכדנצר⁴⁰.

מההר"ל מרחיב בתיאור חולשתם – הרוחנית והמדינית, של היהודים
באותו הדור:

יושבין ישראל בחושך הגלות... והצרה הזאת הייתה צרה תוך
צרה⁴¹.

במצבם הירוד, היהודים היו על סף כליון, ועל פי חוקי ההיסטוריה היו אף
אמורים להיעלם כליל.

לכן נפל הגורל [בחודש אדר]... כי חודש אדר הוא סוף החדשים,
ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם [=לישראל, כפי שבחודש
הראשון, ניסן, יצא ישראל לאוויר העולם]... כי בוודאי יש לישראל
סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל
מצד עצמם אין להם קיום⁴².

שנאת עמלק
לישראל היא
שנאה לה'

המן מתנגד לישראל, למרות העובדה שהחניפו לאחשורוש והשתתפו
בסעודתו, ולמרות הכריעה שלהם לצלמו של נבוכדנצר. גם כשאין לישראל
סממנים חיצוניים, מעשיים, של אצילות רוחנית, הם עדיין האמצעי שדרכו
מתגלה ההשגחה האלוהית בעולם. המן סבור שבחולשתם הם פגיעים; אם

40. מגילה יב, א.

41. מהר"ל, אור חדש, עמ' נט-ס.

42. שם, עמ' קלג.

ייעלמו מן העולם, תיחסם גם הדרך שבה יוכל האלוהים להשליט את רצונו על העולם ועל האדם.

התקפת המן על ישראל היא אפוא התקפה על הבורא וניסיון להשתחרר משעבודו. אנו קוראים במדרש:

מה ראה אומר לצולבו [=לצלוּב את מרדכי? אלא אמר: הרי השתא [=עכשיו] שמכל דבר הקב"ה יכול להצילם – הציל אברהם מן האש, הציל יצחק מן העקדה, יעקב מן המלאך, ומשה מחרב פרעה, ישראל מן הים והן מכל דבר, ומן הצילוב אינו יכול להציל⁴³.

מפרש המהר"ל:

מאחר שנברא האדם בצלם אלוהים... ומאחר שהוא [=המן] פוגע בכבודו, כי לכך נתלה – שיהיו רואין אותו הבריות, ולכך אמר הכתוב (דברים כא כג): "כי קללת אלוהים תלוי"י... כאילו הוא פוגע בעצמו [=בקב"ה]... זה עצמו מה שאמר "יעשו עץ גבוה חמישים אמה", שאמר המן שהוא פוגע בו יתברך⁴⁴.

הנחש, עמלק והמן מרימים, כביכול, את נס המרד של האדם ב"עריצות" האלוהית. בספרות המערבית קיימות דוגמאות נוספות למרד אנושי באלים והוא מתקבל כגילוי עילאי של גבורה. האדם הבודד, המכיר בעדיפות כוחם של האלים ובכל זאת מוצא אומץ בנפשו לפעול על פי מצפונו גם בניגוד לתכתיבם הכוחני, מגיע לשיאי גבורה אנושיים.

גבורתם של המורדים באלים בתרבות המערבית היא בעצם מרדס נגד כוח עדיף שיענישם

האגדה היוונית מתארת איך העז פרומתאוס למרוד באלי השמים היווניים ולהעניק, מתנת אש לבני אדם מגלגלי מרכבת השמש. הוא ידע, אמנם, שבכוחו של זאוס [=מנהיגם של אלילי יוון] להענישו עונש אכזרי, אך היה מוכן לסבול את רוגזו כמחיר נאות לשמירה על חירות רצונו.

43. ילקוט שמעוני, אסתר סימן תתרנו.

44. מהר"ל, אור חדש, עמ' קעה-קעו.

המן ממשיך
כביכול במסורת
זו בהרימו את נס
המרד של האדם
נגד אלוהי ישראל

העמלקיות, והמן כנציגה, פועלים גם הם, במבט ראשון, במסורת זו. אולם הם מורדים, בשם האדם, לא באלילים אלא, להבדיל, באלוהי ישראל. המן נושא בשמו את שם האדם – "human"⁴⁵. הקשר בין המן לאדם מוזכר גם בדברי חז"ל:

רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [=כשהיה רוצה לדרוש בעניין איגרת פורים, היה מתחיל לדרוש מקרא זה – רש"י] (תהלים קכד ב): "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם"⁴⁶.

בקשתו של המן לראות בעצמו אלוה, הד לקריאתו של הנחש "והייתם כאלוהים", מצאה ביטוי ברעיונם של זרש אשתו ושל חכמיו לתלות את מרדכי דווקא על עץ גבוה חמישים אמה (כ-25 מטר), הצעה שעל פי הפשט אינה מובנת.

יש להקשות – מה הצעה הזאת שאמרה זרש אשתו – ומן הכתוב משמע כי דבר זה היה עצה גדולה ביותר? ... אמנם יש לך לדעת בעניין זה כי דבר עמוק הוא זה. כי המן חשב כי מעלתו כל כך גדולה עד שעשה עצמו עבודה זרה. וידוע כי אף משה רבנו ע"ה נאמר עליו (ראש השנה כא, ב): מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר (תהלים ח ו): "ותחסרהו מעט מאלוהים", כי שער חמישים לא נמסר לאדם. שער החמישים עצמו לא שייך לעולם הזה, והמן שעשה עצמו עבודה זרה אמר כי יש בו עניין אלוהי ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר יעשו עץ גבוה חמישים, להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו [=מרדכי] בא משער החמישים שמגיע שם המן⁴⁷.

שמו של המן אף רומז, בדרך גימטריה, על אותה השאיפה שבגינה הוא שונא את ישראל ואת אלוהיו.

45. הנזיר, הרב דוד כהן זצ"ל, בשיעור בעל פה.

46. מגילה יא, א.

47. מהר"ל, אור חדש, עמ' קעד.

ויראה כי על זה רמז בשמו, [אות] נו"ן [שבגימטריה שווה 50] בסופו של המן שרצה להגיע עד שער החמישים, והוא אדם, שמספר אדם [בגימטריא] מ"ה⁴⁸.

המן הוא המן = אדם, השואף ל', כלומר המבקש לעצמו את אלוהותו של שער החמישים, ובלשון המהר"ל: "רצה לעשות עצמו אלוה והוא אדם"⁴⁹. לא בכדי השוותה אותו הגמרא בחולין לנחש הקדמון, אבי הטענה "והייתם כאלוהים".

אין ספק שככל מי שהעמיד את רצון האדם מול רצון אלוהי, המן היה ער לכוחו הרב של האלוה המסוגל לדרוס אותו, ובניצול יתרונו, לסכל את תכניותיו של המורד בו. גם אם המן השלה את עצמו שיוכל לנתק את עם ישראל בעידן חולשתו מה', ובכך להשמיד את הכלי שדרכו ה' מפגין את שלטונו, היה המן מוכרח להשכיל שכוחו לא יעמוד לו בהתמודדות ישירה עם מי שבכוחו להחזיר את העולם לתוהו.

אך אין בדיעה זו כדי להרפות את ידיו של המורד. גם אם האלוה יתגבר עליהם, ניצחונם של המן ושל אבותיו הרוחניים – הנחש ועמלק (בדומה לגיבורים שבספרות העולמית מרדו בצדק נגד רודנות אלילית) – יושג בעצם המרד, בכך שלא יצליח האלוה ליטול מהם את חירותם ועצמאותם ולמנוע את מרדם. הם ביטאו את עמדתם, עברו על ציוויו ולא נרתעו מן המחיר שנדרשו לשלם. בעיני העולם הילתם אף תגדל מנכונותם לפתוח בהתמודדות הבלתי מאוזנת.

שתי שאלות מתעוררות לגבי מלחמת ה' בעמלק:

הראשונה היא איך אפשר לנצח את עמלק? האין ניצחונו של עמלק מובטח מראש במרד עצמו? האם לא השיג המן את מבוקשו – העמדת רצונו על מישור שווה עם הרצון האלוהי – מיד עם פתיחת המרד?

48. שם, עמ' קעה.

49. אור חדש, שם.

השאלה השנייה היא במישור הערכי. האם לא צדק הנחש בטענתו שהאדם מקריב את עצמאותו ומתגמד בהיכנעו לתכתיב אלוהי? התורה בוודאי מכירה בגבורתו של מי שכאברהם אבינו שובר את אלילי אבותיו, או שמורד בהוראותיהם של אלוהים אחרים המצרים את רוח האדם. אך מדוע אין גבורה בכל ניסיונותיו של האדם להיות אלוה לעצמו, בסירובו להתבטל בפני כל כוח חיצוני הכופה את רצונו עליו? האם האדם והעולם אינם מאבדים מזוהרם בשעבוד רצונם וטבעם לסמכות זרה? נדון בשאלות אלו בפרקים הבאים.

ה. "ונהפוך הוא" – הפרכת טענת הנחש

הרמח"ל, בהגדירו את הייחוד האלוהי, כותב:

ייחוד האין סוף ב"ה [פירושון] שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר. ועל יסוד זה בנוי כל הבנין... כל מה שהוא רע בתחילה אינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו אלא סופו הוא טוב וודאי. ואז נודע שלא יש [=שאין] רשות אחר אלא הוא⁵⁰.

הרמח"ל עצמו מרחיב: גס המרד נגד ה' משרת את השגת רצונו

היו יכולים המינים לומר ח"ו שאמת הוא שבתחילה היה לבדו, והוא רצה וברא ברואים, אך כיון שברא ברואים בעלי רצון, היה אפשר, לולי ייחודו השלם, שהרצונות האלה שברא יהיו מעכבים על ידי רצונו. פירוש: כיוון ששם בעלי בחירה, הרי הם יכולים לבחור גם הפך מרצונו. ולא זו בלבד, כי [=אלא] גם מהלך מקרי העולם לכאורה מראים כן, כי הוא ברא העולם לטובה אך... ברא האדם בעל בחירה שיכולים להיות רשעים. בא האדם והרשיע לעשות, קלקל מעשיו, וחפצו של מקום ח"ו לא הצליח... על כן צריכה הידיעה הזאת, לדעת... ש[כל] זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך רצונו – אינו אלא שהוא מרשה כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו, שסובבת והולכת עד שישלים הכול בתיקון גמור וכללי... ונראה על ידו [=על ידי זה שהרע עצמו מביא למימוש הכוונה האלוהית] שהרע אינו רשות אחר ח"ו אלא דבר נברא ממנו... וכשראו ההפך [=הניגוד לכאורה לטוב האלוהי,

50. קל"ח פתחי חכמה, פתחים א-ב.

כלומר הרען וגם ראו שאינו כלום אלא נברא ממנו ית"ש, הרי יידעו השלמות והייחוד בבירור, ונודע פתיות הרשעים והכופרים⁵¹.

ה"ייחוד" האלוהי, שאין רצון אלא רצון ה', מתגלה, לא בהתגברות הטוב על הרע, אלא בהכרה שהרע עצמו, שנגדו אנו מצוים להילחם, היה כלי שרת ביד המגמה האלוהית. מכאן מתברר גם שהטענה של הנחש – "והייתם כאלוהים" – אינה "אלא שקר מדומה"⁵². אמנם, אסור למרוד ברצון האלוהי ולעבור על מצוותיו. אך ברמה עמוקה יותר הרצון האלוהי חסין בפני כל מה שמתרחש בעולם; אין כלל אפשרות למרוד ברצון האלוהי, להעמיד רצון אחר מול רצונו שיפעל למנוע את מימושו. זאת משום שהמרד עצמו אינו אלא סעיף בתכנית האלוהית הכוללת.

מזימתו של המן
השיגה את הכסף
הנחוץ לבניית
בית המקדש

הקב"ה אינו חייב להתערב בכוח עדיף כדי לסכל את מזימותיו של המן; המן מכלה את עצמו, ותוך כדי התהליך מסייע לביצורו של עם ישראל. אמנם המן חשב שהוא מורד בקונו. וברמה ההתנהגותית של שכר תמורת ציות, אף צדק. אך לקראת סוף המגילה אנו למדים שהיה, עם כל מרדנותו, פיון בכוונה האלוהית לבנות מחדש את בית המקדש, בניין שמזימתו של המן אפשרה את השלמתו.

רבי אבא בר כהנא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא: "לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה" (קהלת ב כו) – זה מרדכי הצדיק. "ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס" – זה המן. "לתת לטוב לפני האלוהים" – זה מרדכי ואסתר, דכתיב (אסתר ח ב): "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן"⁵³.

מסביר המהר"ל:

לא הייתה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשוורוש, כי דבר זה גורם לו שיהיה פורש מן החכמה והדעת –

51. שם.

52. רמח"ל, דעת תבונות סימן מ.

53. מגילה י, ב.

הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות [את] המן הרשע מפני רשעתו, מפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן ואת גדולתו⁵⁴.

ומה נעשה בעושר הרב של המן?

לשלושה חלקים נחלק עושרו של המן – שלישי לבניין בית המקדש, ושלישי לעומלי תורה, ושלישי למרדכי ואסתר⁵⁵.

בלשון עממית יותר, מרדכי ואסתר לא היו מסוגלים "להרים", מבחינה כספית, את פרויקט בניין בית המקדש. דווקא התנגדותו של המן למרדכי ולעם ישראל הביאה לעוסקים במלאכה את המימון הדרוש. מחשבת המן האגגי להשמיד את היהודים לא הייתה אפוא אלא "מבצע גיוס כספים" של הקב"ה לבניין בית הבחירה.

ניתן רק לדמיין את תסכולו של המן המובא לגרדום כשמתברר לו, שלא זו בלבד שהקב"ה סיכל את תכניותיו, אלא שמראש, כל ה"מרד" שלו, עם כל הרע שבו ברמה המוסרית-התנהגותית, היה מכוון מלמעלה להעשרת היהודים ולהגדלת שם ה' בעולם.

לדברי חז"ל אלה גם רובד אוניברסלי יותר, החורג מהסיפור שהתרחש בזמן ובמקום ספציפיים, בדור של מרדכי ואסתר ובממלכת אחשורוש: מאבק הטוב ברע, המתחייב מהתעוררות הרע, יש בו כדי להעשיר את הטוב – ומלכתחילה זאת הייתה המטרה של התעוררותו והכוונה האלוהית הראשונית בטיפוחו:

אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו (אסתר ג א).

ועד היכן היה מנשא אותו? עד (אסתר ה יד) "יעשו עץ גבוה חמישים אמה"⁵⁶.

מאבק הטוב ברע
נועד להעשיר
ולחזק את הטוב

54. מהר"ל, אור חרש, עמ' סה.

55. שם, עמ' קצג-קצד, ע"פ המדרש.

56. ילקוט שמעוני, אסתר סימן תרנג.

ופירוש זה – במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה, כמו שמפורש⁵⁷.

כאשר הרע מתנגד – לא לגילוי זה או אחר של הטוב – אלא לייחוד ה' הכולל את המציאות כולה ואף את מציאותו של הרע עצמו, כשהוא מעלה את התזה שאין בכלל ייחוד כפי שמתארו הרמח"ל, שאין מאחורי העולם הנגלה רצון אלוהי המחייב את כל הנמצא ללא חריג וללא מתנגד, הוא פועל להשמדתו שלו ללא צורך בהתערבות אלוהית. ההתנגדות הטוטלית לה' היא לא רק אסורה; היא בלתי אפשרית, ולכן כשהרע מתדרדר לרמה זו הוא שולל בעצמו את קיומו שלו:

"לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו" (אסתר ו ד) – אשר הכין לעצמו⁵⁸.

"ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי" (אסתר ז י) – הדבר הזה, שהכין המן [את העץ] למרדכי היה גורם לו התלייה להמן... כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו⁵⁹.

"הפיל פור, הוא הגורל" – עליו [=על המן] נפל הגורל⁶⁰.

מה שהמתין [מרדכי] עד י"ג לחודש אדר [להילחם בעמלקים] מפני שעניין המגילה הזאת היה בעניין זה: שהיה נהפך על הצורך. לכן כאשר חשב [המן] לאבד היהודים ב"ג לחודש אדר, נהפך עליו, שנהרגו הם ב"ג באדר. וכמו שתיקנו בברכה: "כי פור המן נהפך לפורינו", שתראה מזה כי הפור נהפך עליו. ודבר זה מופלג ועמוק בחכמה מאוד⁶¹.

57. מהר"ל, אור חדש, עמ' קכח.

58. אסתר רבה י: ב.

59. מהר"ל, אור חדש, עמ' קצה.

60. אסתר רבה ז: יא.

61. מהר"ל, אור חדש, עמ' רא.

המן בעצמו הקים את העץ שבו נתלה. הוא קבע את יום תלייתו. הוא בחר את יום השמדת גייסותיו. הוא תכנן את הכבוד שיגיע למרדכי בהוליכו אותו ברחובות שושן. המהר"ל מסביר את העיקרון שעומד מאחורי זה:

כאשר חשב לאבד את ישראל אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי־אפשר לאבד אותם, לכן היה נהפך על עצמו. ודומה למי שזורק בכח גדול אבן על קיר ברזל להפיל את הקיר. אז – האבן נהפך על הזורק.⁶²

הקיר אינו זקוק להגבי; הזורק פוגע בעצמו. בדומה לכך, המן מתכנן עד הפרט האחרון את חיסולו שלו ואת מפלת תומכיו. הקב"ה אינו "נאלץ" ליזום התקפת נגד.

נקודה זו היא מרכזית להבנת הניצחון האלוהי על ניסיונו של המן להפגין עצמאות מול הרצון האלוהי. אילו "הכריח" המן את הקב"ה להפעיל כוח עדיף נגדו היה המן טוען לניצחון. שהרי העמיד את רצונו, רצון האדם הרואה את עצמו אלוהים, מול האלוהים עצמו.

אך לא כך נפל הפור. הצלת ישראל הייתה תוצאה של מזימותיו של המן, שמטבען נהפכו דווקא עליו, הוכחה לכך שמי שמעמיד את עצמו בעימות ישיר עם הקב"ה שולל את קיומו שלו. אין רצון אלא הרצון האלוהי. הנחש ואחריו המן טוענים: "והייתם כאלוהים". ההנחה – שניתן להיות אלוהים מתוך מרד – נשללת כשהניסיון ליישמה מביא לחיסול עצמי של המורד ללא כל התערבות חיצונית. זאת ועוד: הניסוי עצמו מעשיר את המגמה האלוהית בתוספת הוכחות וגוונים לייחודו – מעושרו של המן נבנה מקדש.

62. שם, עמ' קפ.

ו. דבקות האדם באלוהות – "אני אמרתי אלוהים אתם"

האם הניצחון האלוהי על המן, שביקש לעצמו מעמד של אלוהים ועצמאות אנושית מול הבורא, איננו מבשר את הנצחת שעבודו של האדם לתכתיבים מגבוה? וגם אם תכתיבים אלה הם מוסריים וטובים, האם אין בקבלת התכתיב כשלעצמה, משום הגמדת האדם?

התשובה היא שכדברי הרב קוק לא כל קבלת מרות פוגעת באצילותו של האדם. אמנם כשנתפסת –

קבלת מרות
משפילה וקבלת
מרות טבעית

המהות האלוהית... רק בתור כוח תקיף שאין להימלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו... האדם הולך ומאבד את זהרו... מתגלה אז בתוך הנפש שפלות דמיונות פרוצים, המציירים תכונה של איזו מציאות בדויה⁶³ ומטושטשת, מדולדלת וקצופה שמבהלת את כל המאמין בה ומדכאת את רוחו⁶⁴.

אך קבלת עול מלכות שמים מתוך יראה עליונה והכרת האדם את הקשר שלו עם מי שברא את העולם ומקיים אותו היא טבעית ומרוממת את האדם:

ההכנעה מפני האלוהות היא דבר טבעי בכל נברא, בכל הויה שפרטיות מתגלה בקרבה להתבטל בפני הכללות, וקל וחומר מפני מקור ההוויה של הכללות, שהוא [=הנברא הפרטי] חש בה עליונות של אין קץ לגבי הכלליות. לא צער ודכדוך יש בה, כי אם עונג וקוממיות⁶⁵.

63. ראה מורה הנבוכים א: ס.

64. אורות, זרעונים פרק ה, עמ' קכו.

65. שם, עמ' קכה.

המאבק נגד אֱלִים המבקשים לשבור את רוחו של האדם הוא מאבק של גבורה.

הפילוסוף פרידריך ניטשה, בהתקפותיו על הנצרות, מתאר את האלוה של דת זו – העשוי, לדעתו, בצלם הכמורה – כאויבו של האדם והתקדמותו המדעית. לדבריו, אלוה זה אסר בספר בראשית על האדם לאכול מעץ הדעת כדי שלא יתחרה בו. בפרשנות שלנו הסבר זה לאיסור שהטיל האלוה הוצע על ידי הנחש; אם תאכלו מעץ הדעת, אומר הנחש, אזי "והייתם כאלוהים" ו"כל אדם שונא את בני אומנתו"⁶⁶. ניטשה מתאר את תגובת האלוה למרי של האדם כצעדים שתכליתם הייתה לדכא את המשך התפתחותו של האדם כיריב אפשרי מולו – שעבודו בעבודות פרך, פילוגו של המין האנושי וסכסוך אדם באדם. כשכל אלה לא הצליחו בידו, הטביע במבול את האדם אשר יצר⁶⁷.

אך ניטשה מבחין בין התפיסה הכמורתית הנוצרית שכלפיה הוא מכוון את תצו לבין המוסר בישראל שהיה "האינסטינקט היסודי ביותר של החיים". הנצרות עיוותה את המוסר הזה והפכה אותו ל"אנטיזתה של החיים". "אלוהי הצדק שהיה דבק בישראל, ביטוי לביטחון העצמי של האומה, [נהפך על ידי התפיסה הנוצרית] לאלוה על תנאי בלבד"⁶⁸. הכומר, הפקיד הדתי, "מחלל את קדושת הטבע" ומצמק את משמעות ההיסטוריה האנושית ל"פורמולה" שניטשה מגדיר אותה "אידיויטית: ציות או אי-ציות לאלוה"⁶⁹.

הנצרות עיוותה את המוסר היהודי שהיה "האינסטינקט היסודי ביותר של החיים"

לעמלק, דבקות כפי שתואר ניטשה את הדבקות ש"הייתה" לישראל באלוהי הצדק איננה יכולה להיות יותר מאשליה שהאדם יוצר כדי להסוות

66. רש"י בראשית ג ה, ד"ה "כי יודע".

67. The Antichrist ch. 48, The Portable Nietzsche, Viking Press p.628.

68. שם, פרק 25 עמ' 595.

69. שם, פרק 26 עמ' 597.

וליפות את שעבודו. תפיסת העולם העמלקית מתכחשת לאותה אמת שרק על בסיסה אפשרית דבקות אמיתית, טבעית וחייה, בין האדם לבין אלוהיו. עמלק כופר באחדות האלוה.

הרצון האלוהי הפועל בתוך המציאות הנבראת ומצווה את האדם, והרצון האלוהי שהוא מעבר למציאות ומקור לכלל המציאות⁷⁰ – אחד הם. אחדות זו, שביסוד האמונה הישראלית והמוסר החי והטבעי הנובע ממנה, היא המאפשרת לאדם להתחבר אל "מקור ההויה של הכללות"⁷¹ דרך קבלתו את הציויי האלוהי וקביעת התנהגותו על פיו.

ההתכחשות לאמת זו – הפרדת שורש המציאות והחיים משורש המוסר – חקוקה בזהותו של עמלק ה"מפריד בין הדבקים, בין י"ה לו"ה"⁷² בשם ה' המפורש⁷³. עמלק רואה בבחירה החופשית של האדם⁷⁴ המאפשרת לו להעז פניו נגד התורה הוכחה לכך שהתורה – שלא כרצון האלוהי המורם מן העולם – איננה חסינה; היא איננה יותר משלוחה דלילה של הרצון האלוהי המקורי. המציאות, שבה היא פועלת, גדולה ממנה ויכולה לסכל את מימושו המעשי של הרצון האלוהי שבתוך העולם הנברא.

לתפיסה זו של עמלק שתי השלכות: האחת מוסרית והשנייה מעשית.

מבחינה מוסרית עמלק רואה בהתערבות ה' בהיסטוריה ובקבעו לאדם גבולות – של אסור ומותר, חייב ופטור – צמצום אופקיו וחירותו של האדם השואף להתפרץ אל עבר המרחבים העצומים של המציאות ללא הגבלה. בשחרורו ממגבלות ה"צרות" של הקודש ישוט האדם ללא מעצור במרחקי החוויה הטבעית. המרד שלו נגד האלוה הוא – בראייה עמלקית – מוצדק.

70. ראה בדרשה על ספר יונה פרק י מציון הערה 238 ועד סוף הפרק.

71. לשון הרב קוק שצוטטה בפנים לעיל, לפני ציון הערה 65.

72. שם משמואל פרשת שופטים שנת תר"ע, עמ' קיג.

73. ראה העמק דבר בשלח יז טז. ראה בדרשה על ספר יונה פרק י מציון הערה 248 ועד סוף הפרק.

74. ראה דעת תבונות סימנים לד–לו.

מבחינה מעשית יש למרד שלו סיכוי להצלחת. עמלק – בתקפו את החוטאים שפלט הענן, והמן – שתוקף את היהודים בעומק חושך הגלות, סבורים שיצליחו לנצל את דרישותיה של התורה כדי לסלק את שלטון ה' מן העולם: אם ימעל ישראל בתפקידו ההיסטורי ויפנה עורף לזהותו הלאומית להעיד על מציאות ה' בעולם, אזי על-פי הכללים של ההנהגה וההשגחה האלוהית יסיר ה' ממנו את הגנתו. במחיקת ישראל – אותו הכוח באדם שנוצר לקבל את הצו האלוהי – לא תישאר לאלוה אחיזה בעולם שברא. המלך ושליחיו יורחקו מממלכתו. לא יישמע דבר ה' בעולם שיוורה לאדם דרכו, שיכתוב לו מה שעליו לעשות ומה אסור עליו. האדם, משוחרר מהצו האלוהי, יעמוד לבדו כאלוה על פסגת העולם הנברא.

תפיסתו הבסיסית של עמלק היא ההפך של האמת. "ה' אחד" – מציאות ה' אחת היא. "ושמו אחד" – כל שמות ה' המעידים על מידותיו כלולים בשם אחד המצביע על מציאותו⁷⁵. גם בטרם יכיר העולם כולו ב"יום ההוא" ש"ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד ט) – הרצון האלוהי שבתורה ובמצוותיה והרצון האלוהי המקיים ומחייה את המציאות כולה אחד הוא. לאמת זו השלכות:

מבחינה מוסרית: אמנם כל הנבראים – גם הרשעים ומעשייהם הרעים (גם המן והמרד שלו שתרמו לבנין המקדש) – הם תולדות של הרצון והחכמה האלוהיים שבהם ברא ה' את הבריאה כולה; גם להיעדר יועד תפקיד בבריאיה⁷⁶. אך רק התורה – המצווה האלוהית לאדם – היא הרצון והחכמה האלוהיים עצמם בהשתקפותם בתוך העולם הנברא⁷⁷. האדם המזדהה ברצונו ובחכמה שלו עם הרצון והחכמה האלוהיים המשתקפים בעולם

התורה ומצוותיה
הן הרצון והחכמה
האלוהיים שבהם
ברא ה' את
העולם

75. ראה מורה הנבוכים א: סא.

76. ראה בדרשה על ספר יונה פרק ז ליד ציון הערה 137.

77. ראה דברי הרמב"ם במורה הנבוכים א: טט: "ההידמות בשלמותו כפי היכולת הוא עניין רצונו שהוא עצמו". ושם ג: נא על תכלית קיום המצוות "כאילו התעסקת בו ית'". ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק יג עמ' 182. ראה גם בדרשה על ספר יונה פרק טו, שם כתבנו על ההבדל שמתאר הרב קוק בראש מילין בין האות ז' לבין האות ו'.

הזה בתורה ובמצוותיה – רק הוא דבק במקור שפע החיים והמצויאות המקיים ומחיה את הבריאה כולה על ממדיה האדירים בחומר וברוח⁷⁸.

הגבלות התורה
פותרות לאדם
פתח לבריאה
כזוה

אמנם, מעשית התורה מגבילה את האדם וקובעת לו איסורים וחיוכים. אך דווקא באלה היא פותחת לו פתח לבריאה כולה. במצוות התורה האדם דבק במידות שבהן ה' מנהיג את העולם ואת האדם – "חסד משפט וצדקה" (ירמיה ט כג). הן מחברות את האדם אל "חי העולם" (דניאל יב ז), שהוא גם מנהיג את העולם הנברא וגם משפיע את קיומו בשפע האלוהי שהוא חייו האמיתיים של העולם וכל אשר בו⁷⁹. רחב יותר ממצויאות העולם עצמה⁸⁰, השפע האלוהי החי שבתורה ובמצוותיה מחיה את כל העולם – גם את המן ומזימותיו. חז"ל שאלו: "המן מן התורה מניין?" והשיבו: "המן העץ"⁸¹. אילו לא היה בתורה רמז להמן, לא היה לו קיום שהרי "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם"⁸².

מימוש החזון העמלקי ל"חירות" האדם מן האלוה – אילו היה אפשרי – היה מגמד את האדם, מנתק אותו מהחיבור שלו עם כללות ההווה ומקורה. איזו גבורה יש בכך?

ואיזו סכלות יש בכך!

האלוה שעליו
מצביע השם
המפורש, שהוא
מעבר לכל
התגלות חלקית,
בחור בחירה
נצחית בישראל
ונתן לנו את
התורה

מבחינה מעשית: אמנם האדם יכול להחליט בבחירתו החופשית שלא לציית לתורה. אך מציאותם בעולם של התורה שניתנה משמים ושל עם ישראל שהתורה נטועה בתוכו כחיי עולם, חסינה מהשפעת מעשי האדם וממאורעות העולם לא פחות מהרצון האלוהי שמעבר לעולם ומשפיע את קיומו. האלוה שעליו מצביע השם המפורש, שהוא מעבר לכל התגלות

78. ראה מורה הנבוכים א: סט ושם ב: יב.

79. ראה מורה הנבוכים א: סט, עב לשני הפירושים שמפרש הרמב"ם את המונח "חי העולם"; מורה הנבוכים ב: יב; מורה הנבוכים ג: יח. דרשה על ספר יונה פרק ו.

80. ראה ירמיה לא לה-לו ופירוש הרמב"ם לפסוקים אלה במורה הנבוכים ב: כח.

81. חולין קלט, ב.

82. בראשית רבה א: א.

פרטית ואין לו שינוי, שגם ברא את העולם מאין וגם מנהיגו לאחר שנברא, הוא הבוחר בעם ישראל ומצווה את האדם בתורה.
הרמב"ם מלמד על השוואה זו בלשון שאין בהירה ממנה:

כמו שאי־אפשר ביטול מציאות הבורא יתעלה, כן לא ייתכן אבדתנו מן העולם. אמר (מלאכי ג ו): "אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם"⁸³.

אף בשושן, כשהיה ישראל באפיסת כוחות, כשהתייאשו מהגאולה⁸⁴ ונהנו מסעודת אחשורוש, ה' אינו נוטשם. כותב המהר"ל:

ישראל הם אל השם יתברך, ודבר שהוא מצד השם יתברך לא מצד עצמם, לדבר זה אי־אפשר שיהיה לו הפסק כלל⁸⁵.

כל פגיעה מצד ישראל בקשר שלו עם הקב"ה פוגע ברובד הניתן לתיקון. כשאליהו לומד שטבעת אחשורוש הועברה להמן, שנגזרה כליה על יהודי הממלכה, הוא פונה למשה רבנו. משה משיב לו:

אם הגזירה בטיט חתומה, תפילתנו נשמעת. ואם בדם היא חתומה, אין תפילתנו נשמעת. אמר אליהו ז"ל: בטיט היא חתומה⁸⁶.

מפרש המהר"ל:

אם החתומה היא מצד אמיתת השם יתברך, אז מפני שהיא מצד אמת שלו היא קיימת ואין לה שינוי... השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו ית'... ואם בטיט היא חתומה, דבר זה אפשר שעל ידי תפילה ישתנה⁸⁷.

83. איגרת תימן מהדרות הר"י שילת עמ' קכה.

84. ראה מגילה יא, ב-יב, א.

85. מהר"ל, אור חדש, עמ' קלה.

86. אסתר רבה ז: יח ע"פ גירסת מהר"ל, אור חדש, עמ' קמג.

87. מהר"ל, אור חדש, עמ' קמד.

מזימת עמלק לסלק את ישראל ואלוהיו מן העולם מתוך הנחה שהרצון האלוהי שציווה את האדם ובחר בישראל איננו הרצון החסין שברא את העולם ומקיימו, נועדה מראש לכישלון שיוכיח את השקר שעליו היא נוסדה.

דבקות האדם באלוהיו, ולא מרד, היא הפן האלוהי של האדם כצלם אלוהים:

אי־אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם בכל פאר חופשו, רק [=אלא] בתור ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההוויה כולה, הופעת רצון ריבון כל העולמים, ברוך הוא. בהתקדשותו של הרצון, הרי הענף דומה לשרשו הגדול, יונק ממנו ומתחבר אליו, ומתמלא מאורו שפעת חייו⁸⁸.

מול קריאתו הכוזבת של הנחש: "והייתם כאלוהים" (בראשית ג ה), המתנה את אלוהותו של האדם במרדו באלוהים, מופיעה האמת:

תניא: רבי יוסי אומר – לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהיה מלאך המוות שולט בהן. שנאמר (תהלים פב ו): "אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם"⁸⁹.

זיקתו של האדם לאלוהות מתגלה בקבלתו את התורה, בחיבור רצונו חיבור טבעי ושלם אל הרצון האלוהי. אז האדם משתחרר אף ממלאך המוות, שנעשה טפל לו:

אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום... כל אחד נעשה לו [=למשה] אוהב ומסר לו דבר אחד שנאמר (תהלים סח יט): "עלית למרום שבית שבי, לקחת מתנות באדם" – בשביל שקראוך אדם לקחת מתנות. ואף מלאך המוות מסר לו דבר שנאמר (במדבר יז יב–יג): "ויתן את הקטורת ויכפר על העם ויעמוד בין המתים ובין

88. אורות הקודש ח"ג מוסר הקודש פרק כט, עמ' לט.

89. עבודה זרה ה, א.

החיים". ואי לאו דאמר ליה, מנא ידע? [=ואם לא אמר לו מלאך המוות, מהיכן ידע משה?] ⁹⁰.

מסביר המהר"ל:

יש לאדם מדרגה בין העליונים, מיוחדת לעצמו... ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים... כי הכול מתחבר אל המדרגה הזאת שהוא תוך הכול ומתחבר הכול אליו... אף מלאך המוות שהוא היעדר הנמצאים מסודר מן התורה שהיא סדר עולם... וקאמר בשביל שקראוהו אדם כל אחד מסר לו דבר ⁹¹.

"לקחת מתנות באדם" – הומניזם אלטרנטיבי למרדנותו של המן, ש"רצה לעשות עצמו אלוה והוא אדם" ⁹².

אמר חרבונה יש עץ אחד בביתו [של המן] מבית קדשי הקודשים גבוה חמישים אמה ⁹³.

היה העץ הזה נשאר מן בית המקדש שלא היו שולטים בו האויבים, כי אין מגיעים אל המעלה הזאת החמישים כלל, לכך היה נשאר העץ. ומכוח העץ הנשאר, שלא היו שולטים בו האויבים, הייתה תליותו של המן ⁹⁴.

עד לאותה מעלה, הטוב והרע לוחמים זה בזה. הרע מתנגד לרצון האלוהי ועמלק מופיע ככוח עצמאי המתנגד לאלוה. אך במדרגה החמישים שמעל לעולם אין מתנגד כלל. שם למעלה מתגלה השורש של הציווי האלוהי שבו הרע וההיעדר מופיעים כתולדות של הרצון האלוהי, הנרמזים בתורה שקיבל משה באחזו בכיסא הכבוד. מלאך המוות, פטרוננו של המן, מוסר את הקטורת מתנה למשה רבנו ומצטרף לאחדות שנוצרה סביב משה. הכול

90. שבת פח, ב.

91. מהר"ל, תפארת ישראל, פרק כד. ראה בדרשה על ספר יונה פרק יד הערה 306.

92. מהר"ל, אור חדש, עמ' קעה.

93. ילקוט שמעוני, אסתר סי' תרנט.

94. מהר"ל, אור חדש, עמ' קצה.

משתייך אליו ולתורתו בהיותו אדם, דבק ברצון האלוהי ובתורה – "אלהים אתם".

לדברי חז"ל, בקטורת שמשה מקבל ממלאך המוות נרמז מרדכי היהודי:
מרדכי מן התורה מניין? דכתיב "מר דרור" (שמות ל כג) ומתרגמינן
"מירא דכיא"⁹⁵.

בתור מתנת מלאך המוות למשה, הקטורת מצביעה על הכללתו של הרע העולמי כתולדה של הרצון האלוהי העליון העל-עולמי, תולדה שאף היא משרתת את התורה ומקבליה. מרדכי, הנרמז בקטורת, גובר על המן⁹⁶ בהתגלות העובדה שהקשר של ישראל עם ה' ועם התורה אינו קשר של עימות וכפייה אלא קשר של חיים ושל חירות: הוא מעוגן בדבקות הטבעית של עם ישראל ברצון האלוהי שהוא שורש הכול, מעל לעימותים בין רע לטוב, מעל לכל התנגדות המחייבת כפייה.

95. חולין קלט, ב.

96. ששמו בגימטריה שווה ל"חלבנה" שריחה רע אך בהכללתה בקטורת מעשירה את הטוב – של"ה פר' תצוה תורה אור ד"ה "לאחר הקדמה זו".

המהר"ל (אור חדש, עמ' קעה; ראה לעיל פרק ד) רואה בשמו של המן רמז לשאיפתו לכבוש את מדרגת החמישים, מדרגה אלוהית: ה"מ – אדם, השואף לין. זיקת הצדיק לחכמה האלוהית שמעבר לעולם הנברא איננה זיקה של שליטה ובעלות. הצדיק מתקרב אליה מלמטה, מן התהומות, דרך ההכרה שהמציאות כולה, גם הרע שבה, קיימת רק בשפע האמת האלוהית הבלתי מושגת שמעבר לה.

זאת הייתה מידתו של רב המנונא סבא [המנונא: ה"מ – אדם, נונא – דג] שהקדים פרקים של שטות להוראת רזי חכמה כדי להגיע מתוך החושך ליתרון האור (ראה זוהר ח"ג מב, א). בדומה למרדכי ששמו רומז לקטורת, גם מידה זו של רב המנונא "היא דוגמת הקטורת המעשרת" (אגרות הראיה, ח"ב תקמ עמ' קסח) והיא "ראויה דווקא לנוני ימא... 'ליתין זה יצרת לשחק בו' (תהלים קד כו)" (אורות הקודש ח"א, חכמת הקודש פרק סב, עמ' עח). ראה בדרשה על ספר יונה ליד ציון הערה 276.

החשק והכיסופים של היהודי מכוונים למדרגה שאליה ההשגה השכלית המגדירה אינה מסוגלת להגיע. לכן יהושע בן נון (ששמו רומז לזיקתו לשער החמישים – של"ה מסכת תענית, תורה אור אות קא; ולדג – חומת אנך, אסתר ו כה) הכריע במדבר את עמלק מכוח מסירותו למשה, ולא משה רבנו מכוח לימודו (רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה אות נב). ראה בדרשה על ספר יונה הערה 171.

כל עוד קבלת התורה מתגלה כמעשה של כפייה, עדיין מהדהד קולו של המן הרשע הזועק, כביכול, לחירותו ולשוויונו של האדם. קול זה דומם רק כשמתברר שקבלת מרותה של התורה היא, ביסודה, מעשה של דרור וחרות מוחלטת.

קבלת התורה מתוך חירות מפריכה את טענות המן

“ויתיצבו בתחתית ההר” (שמות יט ז). אמר רב אבדימי בר חמא: מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא⁹⁷. אמר רבא: אעפ”כ הדור קיבלוה בימי אחשורוש דכתיב (אסתר ט כז): “קיימו וקבלו היהודים” – קיימו מה שקבלו כבר⁹⁸.

קבלת התורה מרצון בפורים אינה אפוא עניין צדדי בסיפור המגילה. התורה היא “טבעית” לישראל, “האינסטינקט היסודי ביותר של החיים”, כלשונו של ניטשה, ולא קוד התנהגות בלבד הכופה את עצמו על האדם תוך צמצום רצונו.

ההכרה ה“פורימית” בקשר החיים שבין ישראל לבין בורא עולם, מעניקה עוצמה וחיים גם לרמה היום-יומית של דתיות ומוסר שבה היהודי מצווה להילחם ברע – שבטבעו ובטבע העולם שמסביבו; שבה הוא נאלץ לרסן את רצונו ולהשכיח את תכונותיו הקשות כדי לציית למצווה האלוהית; שבה היחס של מצוה אלוהי מול מצייט אנושי נראה, כשלעצמו, מגביל.

97. אמנם אמירת “נעשה ונשמע” קדמה לכפיית ההר ולדברי המהר”ל (תפארת ישראל, פרק לב) הכפייה נועדה רק להדגיש שצו התורה הוא צו מוחלט – הוא כשלעצמו מחייב ואיננו מותנה בהסכמת האדם לקבל אותו. עם זאת הייתה “מודעא” שמא אמרו ישראל “נעשה ונשמע” מתוך ידיעה שגם אם לא יביעו הסכמה המצווה האלוהית תחייב אותם. כשהוסיפו מרצונם את מצוות הפורים שלא נצטוו עליהן מלמעלה, נתבטלה המודעא.

98. שבת פח, א.

הוא יודע שרמה זו אינה עומדת בפני עצמה, שחירות ומעוף מסתתרים בתוך החולשה הזמנית והכפייה ההכרחית⁹⁹.

הבוז שהפנה ניטשה כלפי "ציות ואי ציות" כ"פורמולה אידיוטית" שוב אינו במקומו אלא כדרכון להתעלות לאמונה זכה יותר. זאת משום שטמונה גם בחשבון זה שהוא יבש ונטול חיים כשלעצמו, אמת טבעית וחיה שמקורה בממד של חירות מוחלטת השואפת לחיבור עם האיך-סוף האלוהי.

באמונה עצמה חל הפגם של הכפירה. אבל באידיאל האמוני אין פגם הכפירה מגיע כלל. "שער החמישים", האידיאל האמוני, שגם אצל משה היה לאידיאל שלא ניתן לו, איננו במציאות בקליפה [=אין התנגדות המתמודדת מולו ברמתו]. והשפעתו של שער החמישים הזה, של אידיאל אמונה, נותנת היא חיים עליונים לכל השערים כולם, ומכניעה את קליפת הכפירה, חסרת האידיאל, מפני קדושת האמונה הקשורה באידיאל נצחי – "כי עמך מקור חיים" (תהלים לו י)¹⁰⁰.

תלייתו של המן על עץ גבוה חמישים אמה הוכיחה לעם ישראל שאמונתו גבוהה יותר מכל מציאות של מתנגד. ואמת זו מרוממת את עבודתנו בכל ימות השנה.

99. השווה לדברינו בדרשה על ספר יונה פרק יד בעניין תפיסת החול והרע המתאימה לאופיו של יום הכיפורים מול התפיסה הנחוצה ביום יום.

100. אורות, זרעונים פרק ה, עמ' קכח.

ז. המן: "אדם ולא מלך" – סכנה לממלכת אחשורוש

אחשורוש ביקש להשמיד את עם ישראל מתוך ראייתו את נטייתם למוסר מוחלט, אוניברסלי, אנטי אלילי, כסכנה לפלורליזם שעליו ביסס את יציבות שלטונו ואת השלום בין מדינות ממלכתו. מה גרם לו לשנות את דעתו, להעלות את מרדכי לגדולה ולתלות את המן?

מטרת המן בהשמדת עם ישראל הייתה שונה מזו של אחשורוש. כאדם השואף למעמד אלוהי בדרך של מרידה בסמכות האלוהית, הוא ראה את גדלותו של האדם באי-קבלת מרות כלשהי. גישתו זו מאיימת על החברה ועל הממלכה לא פחות, ואף יותר, מהאבסולוטיזם של היהודים.

קיומם של אנשים אחרים שעליו להתחשב בדעתם מפריע לאדם שאין לו אידיאל הגדול ממנו

רבי נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא: "שיר המעלות לדוד, לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם" (תהלים קכד ב), ולא מלך¹⁰¹.

המהר"ל מסביר:

כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכול כמו המן. כי אמרו חז"ל שאם אין מורא מלכות "איש את רעהו חיים בלעו"¹⁰². האדם, מצד שהוא אדם שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חברו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו... ודבר זה נרמז בכתוב: "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, אזי חיים בלעונו", כמו שאמר גם כן: "איש את רעהו חיים בלעו"... כי כן טבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי

101. מגילה יא, א.

102. אבות ג: ב.

תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ואם מתרבה האדם והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך שהוא מלך מלכים... אבל המן לא היה מקבל מלכותו ית' והיה רוצה לבלעות את הכול¹⁰³.

לדעת המהר"ל, בין הרגשותיו ונטיותיו הרבות של כל אדם פרטי יש גם נטייה להרגיש שהיה נוח יותר אילו לא היו אנשים אחרים שעם רצונם הוא צריך להתחשב ("הגיהינום הוא אנשים אחרים", ז'אן־פול סארטר). מקור הרגשה זו הוא ההכרה שהאדם "נברא יחידי", כלומר ראוי היה כל העולם – הדומם, הצומח והחי – להיבראות גם אם לא היה נברא בעולם רק אדם אחד. מול מדרגות המציאות שמתחתיו, גם האדם הפרטי הוא מלך. כל בני האדם האחרים הם מיותרים, הם אינם נחוצים כדי להצדיק את בריאת העולם. די בו.

שלא כתזה המפורסמת של הפילוסוף האנגלי תומס הובס¹⁰⁴, על פי המהר"ל האיום לסדר החברתי נובע לא מתאוותיו השפלות של האדם אלא דווקא מאצילותו המלכותית. לכן אי־אפשר לסמוך על יצר הישרדות בהמית לעצור בעד סכנה של עימותים תמידיים. אצילות האדם אינה יכולה להיכנע לאורך זמן לשיקולים של כדאיות בלי להתכחש למהותה.

הכרת האדם באצילותו אינה הורסת את העולם רק משום שהוא מכיר שמעליו "מלך מלכי המלכים", הקב"ה. ריבוי האדם נחוץ לא כדי שישלוט על מה שתחתיו – הדומם, הצומח והחי, אלא כדי שיוכל לעבוד כיאות את מי שמעליו – את ה'. מה שמאחד את האדם הוא האידיאלים הגדולים ממנו, הקדושים בעיניו, עבור מימושם הוא מוכן להצטרף עם אחרים במסגרות גדולות ממנו.

עבודת הקב"ה – כל עם ועם על פי דרכו והבנתו – מאחדת את בני האדם כולם במסגרת אנושית אחת, רחבה ובלתי־מחייבת¹⁰⁵. במידה מצומצמת

103. מהר"ל, אור חדש, עמ' סח.

104. תומס הובס, לווייתן ח"א, פרק 13.

105. ראה מלאכי א יא.

יותר, ממלא כל מלך – השואב את סמכותו מאיזה אידיאל-על הנתפס בחברה כאמת אלוהית – את אותו התפקיד.

כל שאר הנבראים נבראו הרבה ביחד והאדם נברא ביחיד... לפיכך, אם לא היה מורא מלכות [איש את רעהו חיים בלעו], כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל... אלמלא מורא מלכות שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים... כל אחד היה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק [=אלא] הוא¹⁰⁶.

המן, שראה את ייחודו של האדם בדחיית כל סמכות, היה שומט לבסוף את הבסיס לקיום החברה והממלכה. כוחות האנרכיה האנושיים הם טבעיים; הם נבלמים רק משום שהאדם מכיר בסמכות המלכות "המקשרת" האנשים הפרטים.

להמן, האדם המורד בכל סמכות ובראש ובראשונה בסמכות האלוהית, אין אידיאל-על אלוהי שהוא מוכן להרכין את ראשו בפניו, אידיאל שיכול לאחד חברה שבה הוא שותף¹⁰⁷. כל אידיאל מחייב, ולכן פוגע בחירותו. קיומם של בני אדם אחרים בעלי זכויות, מצמצם את אותה החירות-ללא-גבול שאליה שאף המן ובה ראה את דמיונו לאלוהים.

האלוהים הוא יחידי. גם המן, המתחרה בו, מבקש להיות יחידי. בעולמו של המן שהוא "אדם ולא מלך" לא היה מקום למלך, לאחשוורוש. בהתעוררותו לסכנה, החליט אחשוורוש להרוג את המן.

אחשוורוש, המופתע למצוא "המן נופל על המיטה אשר אסתר עליה", פונה אל המן באירוניה: "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית?" (אסתר ז ח). מלך שקבע כאבן פינה למדיניותו אוטונומיה "ביתית" – "להיות כל איש שורר בביתו" (אסתר א כב), מוצא את ביתו שלו מאוים.

בעולמו של המן לא היה מקום לאחשוורוש

106. דרך חיים ג, ב.

107. ראה בספרנו מנפת צוף ח"ב עמ' 698.

אוטונומיה זו נוסדה במטרה לשמור על הפלורליזם של אחשורוש – "לעשות כרצון איש ואיש" (אסתר א.ח). מניעת התנגשות בין רצונות סותרים חייבה את בידודם – שורת כל איש וכל מסגרת "ערכית" בבית שלו בלבד. לשם כך ויתר אחשורוש על אידיאל אוניברסלי מחייב. אדרבה, אמונה באידיאל כזה נתפסה כסכנה לסדר ולשלום בממלכתו.

העיקרון העליון המטפיזי שהיה אמור להחיות את הפלורליזם של אחשורוש, היה העיקרון של המן, דוחה הסמכות, שאין בנמצא אידיאל מאחד, אין אמת.

אֶחָד הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, גִּדְּל הַמֶּלֶךְ אַחְשֻׁרְוֹשׁ אֶת הָמֶן בֶּן הַמְּדָתָא
הָאֲגָגִי וַיִּנְשָׂאָהוּ; וַיֵּשֶׁם אֶת כְּסָאוֹ מֵעַל כָּל הַשָּׂרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ (אסתר
ג.א).

"וישם את כסאו" – עשה לו בימה למעלה מבימתו¹⁰⁸.

המן הושב מעל לאחשורוש. היחסיות המוסרית והפלורליזם המדיני והתרבותי של המלך שאבו הצדקה רעיונית מ"תורתו" המטפיזית של המן: דחיית כל אידיאל אלוהי מחייב. גישה זו היא שאפשרה חופש לכל מדינה ומדינה, מלבד לאותה אומה שבניה מטבעם עדים לקיומו של אלוהים מחייב.

אך סופה של תורה זו להתעמת עם המלך. היא מערערת את מלכותו ופוגעת בסמכותו אפילו "בביתו" שלו. כפי שכותב המהר"ל: "המלך הוא מקשר ומאחד הכלל... זה עניין המלך"¹⁰⁹. לעומתו, "המן לא היה מקבל מלכותו יתברך והיה רוצה לבלעות את הכול"¹¹⁰.

108. ילקוט שמעוני, אסתר סימן תרנג.

109. דרך חיים ג, ב.

110. מהר"ל, אור חדש, עמ' סח. כבר למדנו (פרק ד ליד ציון הערה 48) שהמהר"ל מסביר שבשם המן נרמז אדם = ה"מ, שתבע לעצמו את שער החמישים = ו. כהמשך לפירושו זה ניתן אולי להסביר שהמלך, ששווה בגימטריה להמן, רומז לאדם = ה"מ, שהוא כל = ל"ך ומחבר כול. ראה מהר"ל, חידושי אגדות ח"א עמ' קלט על יבמות

האמונה באלוהותו של הפרט מתכחשת לכל סמכות שמעליו; היא הרסנית למלכות כיוון שהיא עומדת בסתירה מוחלטת לתפקידו של המלך לקשר ולאחד את הכלל בנאמנות לאידיאל שמעל לכל אחד מהפרטים. היא כובשת "את המלכה... בבית". ברור שאין היא יכולה לשמש בסיס קבוע לפלורליזם בלי לפגוע במסגרת הממלכתית. האטרנטיבה היא מינויו של מרדכי היהודי, הנאמן לאידיאל אלוהי מחייב, "שייחד שמו של הקב"ה"¹¹¹, למשנה למלך אחשורוש.

סג, ב ד"ה "ודע". המן והמלך מבקשים שניהם מדרגה אלוהית, אך כוונותיהם מנוגדות. המלך בכלליותו מחבר כול. המן בפרטיותו בולע כול.

111. אסתר רבה ו: ב.

ח. סיכום: הפלורליזם של אחשורוש כמשל לפלורליזם האלוהי

מדוע הקב"ה סובל את הרשעים? מה עומד מאחורי הפלורליזם האלוהי, אותו ריבוי הגוונים בעולם שבמסגרתו החליט, לכאורה, הקב"ה "לעשות כרצון איש ואיש"?

המגילה משיבה לשאלה זו במשל שהוא יותר ממשל, שהוא ביטוי היסטורי ארצי לשאלה ולפתרונה.

בתחילת הסיפור מוצעים שני הסברים אלטרנטיביים, הפוכים, לפלורליזם האלוהי.

שני הסברים
אלטרנטיביים
לפלורליזם
האלוהי

הראשון – של המן האגגי: ריבוי התרבויות בעולם, הניגודים והעימותים, קיום הרע – כל אלה מעידים על חלל ריק במרכזו. אין אמת מוחלטת, כוללת ומאחדת. העימות והניגוד הם בשורש המציאות. המן רואה את חירותו של האדם כרוכה באי־כניעה לכל ניסיון להכפיפו למה שמתימר להיות אמת מוסרית אוניברסלית. אפילו האלוה של המן נדחק מהמרכז. הוא שחקן מני רבים בזירת התחרות רבת המשתתפים שנקראת "עולם".

השני – של מרדכי היהודי: ברבגוניות של העולם ואף בניגודים שבו מסתתר "ייחוד אלוהי", רצון אלוהי שאינו מתמודד במישור אחד עם רצונות אחרים כשווה בין שווים אלא "חי העולם" המחיה את כולם, שורש הכול. רצון זה מתגלה לאטו במשך ההיסטוריה, מכל המאורעות ההיסטוריים ומכל תרבויות העולם בתהליך דינמי –

הרוח הפנימי דוחף את ניצוצי הטוב להיגלות... [והם] מתחילים להתראות מתוך חגוי ארצות מאפלות¹¹².

מקלות מים רבים אֲדִירִים מְשַׁבְּרֵי יָם אֲדִיר בְּמָרוֹם ה' (תהלים צג ד).

112. אורות, זרעונים פרק ו, עמ' קלא.

על פי הסברו של מרדכי, אף הרע בעולם, המתכחש, כהמן, לייחוד אלוהי, יתגלה כמי שמשמש אותו בהעלאתו את התזה הנגדית, ניסיון שמוכרח להביא להפרכתה ולהעשרת האחדות¹¹³.

מה עומד במרכז היקום המגוון כל כך? רצון אלוהי חובק־כול, או אותה ריקנות שלדעת המן היא הערובה היחידה לחירותו?

בפני המלך הפרסי אחשורוש עומדת שאלה מקבילה במישור הארצי. הוא שולט בממלכתו רחבת־ההיקף על ידי הנהגת מדיניות פלורליסטית. במסיבתו הוא נותן לכל אחד מנתיניו אוכל ושתייה בהתאם לדרישותיו. הוא מכבד את שפתו ואת לשונו של כל עם ועם ללא הבחנה ביניהם. הוא מכריז שכל איש יהיה שורר בביתו.

במסיבה הראשונה, שבה המגילה פותחת, אחשורוש מנסה "לעשות כרצון איש ואיש", כלומר לא לבחור בין מרדכי להמן. אך על פי המדרש¹¹⁴, הקב"ה לועג לו כבר אז וקובע שבסופו של דבר יצטרך אחשורוש "לרומם את זה" ו"לצלוב את זה". כל בחירה תהיה כרוכה בצמצום מסוים במדיניותו הליברלית – או בהשמדת היהודים, או בהוצאה להורג של המן ותומכיו בכל מדינה ומדינה.

אחשורוש, בהמשך הסיפור, משתכנע ששימור מדיניותו הכללית מחייב אותו לחרוג ממנה בעניין היהודים. היהודים אינם סובלניים כלפי אחרים, אינם מכבדים את דתיהם, אינם רואים ערך עליון בתיקון המדינה. הפלורליזם, לעומת זאת, מוכרח, לדעת אחשורוש בשלב זה, להישען על סובלנות וכבוד הדדי שמקורם בהתכחשות לכל אמת מוסרית מוחלטת ולכל אידיאל־על העלול לצמצם את היקפו. הוא מבסס את הרבגוניות שבממלכתו על השקפתו של המן ויוצר חלל ריק במרכז מלכותו.

עד מהרה מתברר לאחשורוש שהחלטתו זאת לא הייתה ריאליטית וסיכנה את יציבות הממלכה כולה. שלושה ימים לאחר שנשלחה ההוראה לחסל את

113. ראה עין איה ברכות פרק ט אות קיג.

114. אסתר רבה ב: יד.

היהודים, נתלה המן על העץ "אשר הכין למרדכי". אי־אפשר לקיים ממלכה על בסיס חלל ריק.

שלילת האלטרנטיבה ה"המנית" מעלה באופן טבעי את האלטרנטיבה השנייה, של מרדכי. הממלכה זקוקה לאידיאל־על כדי "לקשר ולאחד בין האנשים הפרטים". אך רק מי שאמונתו היא אידיאל נשגב ורחב יכול להעריך את נקודות החיוב שבכל תרבות ותרבות.

בוא וראה חכמתו של מרדכי שהיה יודע בשבעים לשון והיה שמו מרדכי בלשן¹¹⁵.

אידיאלים מוגבלים כיסוד לממלכה היו "ממעטים את התפשטות החיים וממעטים את דמות גילויי הרוח... הם אינם יכולים להחיות את כל גווני הרוח שחוץ מחוגם"¹¹⁶.

לא כן אמונת ישראל, במובנה העמוק, כפי שהיא חיה בתודעתו של מרדכי, מראשי הסנהדרין, היושב בלשכת הגזית –

היא התמצית המסולת והמקור המשפיע את הטוב והאידיאליות לאמונות כולן, וממילא הכוח המבקר את כל המושגים האמוניים¹¹⁷.

אמנם אין היא רואה באמונות אחרות מתחרות השוות לה; "הכלליות אינה סובלנית על פי הצורה החיצונית של הסובלנות"¹¹⁸. במגבלות יכולתו לתקן בלי להחריב את העולם, מינויו של מרדכי היה גורר אחריו עקירת מנהגים אליליים ורצחניים בתוך מדינות הממלכה¹¹⁹. הוא לא היה נשאר אדיש לשריפת אלמנות בהודו. ייתכן שהתערבותו הייתה יוצרת סכסוכים והשלום היה מופר¹²⁰.

115. פרקי רבי אליעזר, פרק נ.

116. אורות, זרעונים פרק ו, עמ' קל.

117. אורות, אורות ישראל א: א, עמ' קלח.

118. שם.

119. ראה: שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קמד.

120. ראה בדרשה על ספר יונה פרק טו.

אך האשליה ששלום נשמר לאורך זמן תוך התערטלות מאמונה באמת מוחלטת נופצה בשעה שהכיר אחשוורוש שללא אידיאל מאחד, המלכות – שהיא מחסום יחיד בפני "איש את רעהו חיים בלעו" – הייתה מתפוררת. הפלורליזם של אחשוורוש עם מינויו של מרדכי למשנה אינו דומה לפלורליזם שתכנן לייסד כשמינה את המן. ריבוי הגוונים שבו מעיד – לא על היעדר אידיאל במרכז המחשבה השלטונית – אלא על עוצמתו של האידיאל הזה, המוצא את ביטויו בריבוי התופעות שבהן הוא מתגלה, נשגבות וירודות, בשלות ובוסריות.

במישור הארצי־מדיני, המסר של המגילה הוא שאפשר לייסד מלכות רבגונית, המקרינה את עוצמתה מכל אחד מגווייה הרבים, רק על בסיס אידיאל גדול המחייב להבהרתו את קיומם של כל הגוונים השונים. אידיאל קטן היה מצמצם, ואולי מבטל, את הרבגוניות על החירות והעוצמה שבה. היעדר כל אידיאל, כפי שהציע המן, היה מסיר את הדבק החברתי, ההכרחי לקיום המדינה.

אך מלכות אחשוורוש, כפי שהיא מתוארת במגילה, מלמדת על מלכות שמים; היא מקבילה לה – במסיבה שעורך אחשוורוש¹²¹, במניין המדינות שבממלכה¹²², במניין השרים הרואים את פני המלך¹²³ ובמבנה ארמונו של אחשוורוש¹²⁴. מילת "המלך" במגילה משמשת גם את הקב"ה וגם את אחשוורוש¹²⁵.

מכאן ההסבר שהמגילה נותנת לפלורליזם האלוהי. מלכות ה' בעולם שברא איננה בנויה על חלל ריק. עם כל ריבוי התופעות שבעולם, הטובות והרעות, ואף על פי שלסעודה שמכין הקב"ה יושבים גם צדיקים וגם

121. מהר"ל, אור חדש, עמ' פג-פד.

122. שם, עמ' עד.

123. שם, עמ' צד.

124. שם, עמ' פו-פח.

125. אסתר רבה ג: י.

רשעים, פועל בעולם ייחוד אלוהי המחיה את התופעות כולן, המאחד את כולן כביטוי לרצון אחד, והמתגלה במשך ההיסטוריה מתוך כולן¹²⁶.

126. התשובה נרמזת, גם בתיאורו של גן עדן (ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק יט עמ' 284). קביעת הגמרא (חולין קלט, ב) שלפיה המן נרמז בפסוק "המן העץ" מצביעה על הקבלה רחבה בין סיפור גן עדן לבין המגילה.

מה עמד במרכזו של עץ החיים, עץ הדעת טוב ורע, או שניהם?
 "ויצמח ה' אלוהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, ועץ החיים בתוך הגן, ועץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב, ט).

במרכז הגן, על שלל גוונים וטעמיו ("כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל"), מוצב עץ החיים – "ועץ החיים בתוך הגן".

אמנם עץ הדעת טוב ורע מוזכר גם כן, אך לשון הפסוק מלמדת שהוא טפל לעץ החיים. לא "עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע בתוך הגן", אלא "עץ החיים בתוך הגן, ועץ הדעת טוב ורע" (ראה ביאור הגר"א לתיקוני זוהר תיקון נג ד"ה "ועץ הדעת וכו'") ואורות הקודש ח"ג, "ראש דבר" פרק יז, עמ' לג. ראה גם אורות הקודש ח"ב הטוב הכללי פרק ט, עמ' תסט, ומקורות הפרק).

"אין עץ החיים אלא תורה" (תנא דבי אליהו א, א; ראה רמב"ם הלכות תשובה ט: א). הוא ממלא את מרחב העולם, עוביו כגובהו של אדם הראשון בטרם חטא (ראה חגיגה יב, א; יג, א) וממנו מקור חיים לשאר העצים:

"עץ שהוא פוסה על פני כל החיים. אמר רבי יהודה בר אילעי: עץ החיים מהלך חמש מאות שנה וכל מימי בראשית מתפלגין מתחתיו" (בראשית רבה טו: ו).

לעומתו, עץ הדעת טוב ורע – ידיעת "המפורסמות" (מורה הנבוכים א: ב) – משקף רמה ארצית ומגושמת יותר והוא "נבלע" בתוך עוביו של עץ החיים. היות שהוא נועד לשרת את אמיתת התורה, אין ראוי שיתגלה כישות עצמאית. הוא יכול להיראות ישות עצמאית רק למי שאינו רואה את עץ החיים החופף עליו וכוללו.

"רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהושע בן לוי אמר: ח"ו לא גילה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו" (בראשית רבה טו: ז). "זוה אמת! שטבע המציאות כן חייב" (מורה הנבוכים ב: ל).

אך האישה, בשעה שהיא מתפתה לדברי הנחש, רואה רק את עץ הדעת בתוך הגן. עץ החיים נעלם מעיניה, והיעלמו מאפשר את "גילוי" של עץ הדעת.

"...ויאמר אל האשה, אף כי אמר אלהים לא תאכל מכל עץ הגן, ותאמר האשה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו" (בראשית ג א-ג).

בעיני האשה, בתוך הגן עומד רק עץ אחד – "העץ". במרכז הרבגוניות וריבוי העצים שבגן, אין תורה. תופס את מקומה חלל ריק, דרכו נראים אותם השיקולים הארציים והיחסיים של ה"מפורסמות", כעומדים במרכז הגן.

מה עומד באמת במרכז הגן? עץ החיים – התורה, ועץ הדעת טפל לו ו"מכוסה" בו. אך מה ראתה האשה בשעת החטא במרכז הגן? חלל ריק המחליף את עץ החיים, ועץ הדעת מתגלה.

הנחש, בפנייתו לחווה, מעלה את החשש שבגללו אחשוורוש משתכנע להשמיד את היהודים: האידיאל התורני יחנוק את הפלורליזם; הצו האלוהי אוסר עלייך ליהנות "מכל עץ הגן". ריבוי העצים העומד עתה לרשותך יאבד לך (שהרי בתהליך של הכרת פריטים נפרדים היה שותף גם כוחו המעובה והבלתי-שלם כשלעצמו של עץ הדעת (ראה אור החיים עה"ת בראשית ג א; אורות הקודש ח"ב הטוב הכללי פרק א, עמ' תנג).

הנחש, כהמן ממשיך דרכו, מציג את התורה, עץ החיים, כמצרה לרבגוניות. האשה המתפתה, כאחשוורוש שהסכים להשמיד את היהודים, מסירה בתודעתה את עץ החיים ממרכז הגן. אך מתברר שדווקא החלטה זו מרחיקה את האדם ואת אשתו ממעמדם בגן ומהגישה שלהם למגוון עציו. במקביל, אילו הותר אחשוורוש את המן על כנו, ממלכתו הייתה מתפוררת וריבוי גווניו היה אוכד לו.

אך מטרתו של הנחש לא הייתה שימור הרבגוניות; הוא הבליט את עץ הדעת טוב ורע שבו הטוב והרע כאילו שווים ומתעמתים מעמדה שווה. ברמה זו הוא רואה את עצמו מתחרה באלוהים, שווה בשווה. לעומת זאת, ברמה הגבוהה יותר של עץ החיים הכול חיים, הכול טוב מאוד, והרע אינו אלא שקר. "רוממות זו" (עולת ראייה ח"ב עמ' שנו-שנח, ראה בדרשה על ספר יונה הערה 306) שבה מתגלה היקף כוחו של עץ החיים המחייה את הכול, גם את מציאות החול – מאפיינת הן את יום הכיפורים והן את פורים.