

## אסתר ואלכסנדר: עיצוב בבלי לסיפור ארץ-ישראלי

יונתן פיינטוך\*

אחת מדרכי העיצוב של סיפורים מסוג 'מעשי חכמים' בספרות חז"ל היא יצירת אנלוגיות לסיפורים מקראיים, וכבר עמדו עליה חוקרים אחדים. במאמר זה בדעתי לבחון דוגמה אחת לתופעה זו וכך להוסיף נדבך לדין בתפקידן של אנלוגיות אלה בעיצוב סיפורי 'מעשי חכמים' והתמות שלהם.<sup>1</sup> בייחוד אני מעוניין להראות בדוגמה שתידון להלן כיצד האנלוגיה לדמות מקראית משמשת לעיצוב מחדש של דמות בגרסה מסוימת של סיפור 'מעשי חכמים' לעומת גרסה אחרת שלו<sup>2</sup> ולדון בשאלה כיצד המיזוג בין הדמות הבת-מקראית לדמות המקראית בסיפור מבטא מורכבות מסוימת שקיימת בעולמם הדתי של החכמים שעיצבו את הסיפור.

בתלמוד הבבלי במסכת יומא (סט ע"א), בסוגיה שעוסקת בבגדי הכהנים, מופיע סיפור על מפגש בין שמעון הצדיק לאלכסנדר מוקדון (להלן: סיפור שמעון ואלכסנדר). התלמוד מנסה לעמת בין הסיפור, שמספר על יציאתו של הכהן הגדול לקראת אלכסנדר בבגדי הכהונה שלו ובין הקביעה שחל איסור על הכהנים לצאת מגבולות בית המקדש בבגדי הכהונה.

כפי שניכר מפתחת הסיפור – 'בעשרין וחד ביה יום הר גרזים' – זהו סיפור מתוך מגילת תענית והסכוליון שלה. ורד נעם הראתה במהדורתה למגילת תענית שהסיפור בבבלי יומא דומה מאוד לסיפור שמופיע בנוסח כתב יד פארמה (להלן: פ) של הסכוליון, אף שבין הגרסאות הללו קיימים הבדלים בסגנון ובלשון.<sup>3</sup> לעומת זאת עיקר העלילה בנוסח הסיפור בכתב יד אוקספורד (להלן: א) דומה דמיון כללי לנסחים שבבבלי וב-פ אבל גם שונה מהם בפרטים רבים – בתוכן, בלשון ובסגנון.<sup>4</sup> להלן נציג את שלושת הנסחים בטבלה זה לצד זה:<sup>5</sup>

\* המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן. ברצוני להודות לפרופ' ורד נעם שקראה גרסה מוקדמת של המאמר והאירה את עיניי בנקודות שונות בתוכן ובסגנון.

<sup>1</sup> למשל Amram Tropper, 'Yohanan Ben Zakkai, *Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes*', *Jewish Studies: An Internet Journal* 4 (2005), pp. 133-149, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/4-2005/Tropper.pdf>; רוגית שושני, 'סיפור שולייית הנגר בבבלי גיטין נח ע"א', סידרא כא (תשס"ו), עמ' 87-98; הנ"ל, 'רשב"י במערה ואליהו במדבר: אנלוגיה בין סיפור תלמודי לסיפור מקראי', *Jewish Studies: An Internet Journal* 6 (2007), pp. 13-36, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/6-2007/Shoshany.pdf>; 30 הערות 60, 62; ישעיהו בן-פזי, 'חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל', השתלשלותן והתפצלותן לוורסיות שונות: גלגולו של דימוי: מ"סיני" באגדת הירושלמי ל"עמוד האש" באגדת הבבלי', חמדעת ו (תשס"ט), עמ' 47-71. תופעה זו דומה במידת מה לתופעת 'סיפור הבבואה' שעמד עליה יאיר זקוביץ במחקרים שונים, למשל, י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל-אביב 1995.

<sup>2</sup> תופעה דומה בסיפור אחר ציינה שושני, 'רשב"י' (לעיל, הערה 1).

<sup>3</sup> ורד נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 262-265.

<sup>4</sup> נעם, שם.

<sup>5</sup> הטבלה בעקבות מאיר בן-שחר, 'הכהן הגדול ואלכסנדר מוקדון', בתוך: טל אילן וורד נעם, בשיתוף: מאיר בן-שחר, דפנה ברץ ויעל פיש, בין יוספוס וחז"ל, כרך א, ירושלים, תשע"ז, עמ' 94-96. אני מודה לפרופ' ורד נעם ולד"ר מאיר בן-שחר על הרשות לעיין בספר טרם פרסומו.

בבלי יומא סט ע"א <sup>7</sup>	סכוליון פ	סכוליון א <sup>6</sup>
והתניא: בעשרין וחד ביה יום הר גרזים, די לא למספד. יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מקדון ונתנו להן,	בעשרים ואחד בו יום הר גרזים. יום ששאלו הכותיים את בית המקדש מאלכסנדרוס מוקדון ונתנו להם,	בעשרי' וחד ביה יום הר גרזים. כשבאו כותים ואמרו לאלכסנדר': מסור לנו חמשת כורים ארץ בהר המורי' ומכר להן.
		וכשבאו יצאו בני ירושל' ורדפו' במקלות.
באו והודיעו את שמעון הצדיק. מה עשה? לבש בגדי כהנה ונתעטף בבגדי כהנה	באו ישראל והודיעו את שמעון הצדיק לבש בגדי כהונה.	כשבאו לאנטיפטרס לפני אלכסנד' שמע שמעו' הצדי'.
ויקרי ירושלם עמו ואבוקות של אור דולקות לפניהן.	ויצא לפניו הוא וכל (וכל) גדולי ירוש'	נהג עמו אלף בולטין מירושלם מכוסין בלבנים ואלף פירחי כהונ' מכוסין בכלי שרת ואבוקו' בידם.
והלילה כלו הללו מהלכין מצד זה והללו מהלכין מצד זה.	וכשהם מהלכים בהרים ראו אבוקות של אור.	הגיע למשמר הראשו', א' להן: מי אתם? אמרו לו: אנו אנשי ירושלם. באנו להקביל פני המלך'.
אמ' להן: מי הם אלו? אמרו לו:	אמ' המלך: מה זה? אמרו לו המסורות:	
יהודים שמרדו בך.	הם הם יהודאין שמרד בך.	
כיון שהגיעו לאנטיפטרס זרחה חמה ופגעו זה בזה.	הגיע לאנטיפטרס זרחה החמה.	
כיון שראה את שמעון הצדיק ירד מעל מרכבתו והשתחוה לו.	ראה את שמעון הצדיק שהוא לובש בגדי כהונה. נפל ממרכבתו והשתחוה לארץ לפניו.	כשראה אלכסנדר' שמעו' הצדי' נשתטח לפניו על הארץ.
אמרו לו: מלך גדול שכמותך ישתחוה ליהודי זה	אמרו לו: לזה אתה משתחוה? והלא בן אדם הוא	אמרו לו: אדני' המלך לזה אתה משתחוה?
אמ' להן: דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי.	אמ' להם: בדמותו של זה	א' להן: כשהייתי יוצא למלחמה וראיתי את עמי, הייתי יוצא בשלום ונכנס בשלום.

<sup>6</sup> על פי יואב רוזנטל, 'דף חדש של מגילת תענית וביאורה', תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 357-410. וראו הציטוט בכפתור ופרח, אצל נעם (לעיל, הערה. **Error! Bookmark not defined.**) עמ' 100 בהבאות לשורות 6-7, 10. על הציטוט בכפתור ופרח ראו גם נעם, שם, עמ' 420-421.

<sup>7</sup> על פי כתב יד מינכן 6 (כתב יד מינכן, ספריית המדינה הבורית 6 hebr.; להלן: 6). על ענפי הנוסח של בבלי יומא והעדים השונים בכל ענף ראו בהרחבה אצל יכין אפשטיין, 'מסורת הנוסח של פרק "אמר להם הממונה"', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס. שינויים שנודעת להם משמעות לדיוגנו בעדי נוסח אחרים יוזכרו וידונו להלן, בעיקר בהערות.

7 בבלי יומא סט ע"א	סכוליון פ	סכוליון א <sup>6</sup>
	אני רואה כשארד למלחמה ונוצח.	
אמ' להן: למה באתם? אמרו לו: מקום שאנו מתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב	אמ' לו: מה אתה מבקש? אמ' לו: בית שאנו מתפללין בו על מלכותך	
יתעוך גוים הללו ותתנו להן	הטעוך גוים ונתתו להם.	
אמ' להן: ומי הם אלו?	אמ' להם: מי הטעוני?	
אמרו לו: כותיים שעומדין לפניך.	אמ' לו: הן הן כותיים.	
אמ' להן הרי הן מסורין בידכם	אמ' לו: הרי נתונים לך.	
מיד נקבום בעיקביהן ותלאום בזנבי סוסיהן והיו גוררין אותן על הקוצין ועל הברקנין עד שהגיעו להר גריזים.	נקב את <עקביהן> ותלאום אחרי סוסים וגררום על הקוצים ועל הברקנים עד הר גריזים.	מיד נתנו חכין ברגליהן וגררום.
כיון שהגיעו להר גרזים חרשוהו וזרעוהו כרשנין, כדרך שבקשו לעשות את בית אלהינו. ואותו היום עשאוהו יום טוב.	כיון שהגיעו שם להר גריזים חרשוהו וזרעוהו, כדרך שחשבו לעשות לבית המקדש. יום שעשו כן עשאוהו יום טוב.	

סיפור על מפגש בין כהן גדול לאלכסנדר מוקדון מופיע, כפי שהראו חוקרים, גם אצל יוספוס פלוויוס.<sup>8</sup> התיאור של פלוויוס דומה בכמה מפרטיו לסיפור שמופיע במקורות חז"ל אך גם שונה ממנו בפרטים רבים אחרים.<sup>9</sup> לאחרונה עסקו עמרם טרופר ומאיר בן-שחר בהשוואת גרסאות הסיפור שבמקורות חז"ל לתיאור של יוספוס<sup>10</sup> והציעו תיאורים שונות בדבר מקורותיהם הקדומים, ההבדלים ביניהם והגרעין ההיסטורי שעליו נשען כל אחד מהסיפורים.<sup>11</sup> בן-שחר גם עסק בפרוטרוט בגרסאות שמופיעות במקורות חז"ל כשהן לעצמן, בייחוד בשתי הגרסאות שבסכוליה ובהבדלים ביניהן. בנייתו שם הוא מראה פערים, חוסר עקיבות ו'חריקות' בטקסטים שבגרסאות אלה.<sup>12</sup> בן-שחר מסיק שגרסאות הסכוליה הן קונפליציה של שלוש מסורות נפרדות במקורן, וכלשונו בסיכום שלו:

<sup>8</sup> קדמוניות היהודים יא, 326-339. חלקים מסוימים מהסיפור מופיעים בגרסה אחרת גם במסגרת סיפורי אלכסנדר בפסאודו-קליסתנס. ראו הפניות אצל Amram Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature: A Legend Reinvented*, Leiden, 2013, p. 116

<sup>9</sup> למשל, זהותו של הכהן הגדול: הכהן הגדול בתיאור של יוספוס איננו שמעון הצדיק אלא כהן בשם ידוע.  
<sup>10</sup> טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 113-154, ובהפניותיו למחקרים קודמים, בייחוד עמ' 116 הערות 10-11; בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 91-144, ובהפניותיו למחקרים קודמים בנושא.

<sup>11</sup> דיון זה ביחס בין תיאורו של יוספוס ובין הגרסאות שבספרות חז"ל אינו מענייננו כאן ולכן לא נפרט בו. ראו בעניין זה טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 116-156; בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 123-137, ובמחקרים שנזכרים שם בפנים ובהערות.

<sup>12</sup> ראו על כך בפירוט להלן.

...בסכוליון לכ"א בכסלו אוחו והוטלאו שלוש מסורות. האחת אכן קשורה לפעילותו של יוחנן הורקנוס, שעמדה ביסוד המועד ותמצתה אירועים של מסע המלחמה הממושך לאירוע אחד של ניצחון מוחץ על השומרונים. שתי המסורות האחרות עסקו באלכסנדר מוקדון. מסורת אחת, השייכת לסוגת סיפורי הפולמוס, תיארה עימות בין יהודים לכותים שהובא לפני אלכסנדר והסתיים בכישלון הכותים. לתוך מסורת זו נתחבה מסורת אחרת – שלישית – שתיארה את פגישת אלכסנדר עם שמעון הצדיק. על כל אלו נוספה שכבת עיבוד ועריכה של בעלי הסכוליה, שעשו כמידת יכולתם והבנתם להעמיד ביאור מלא ועשיר ליום הר גריזים.<sup>13</sup>

את ה'חריקות' ואת בעיות העקיבות השונות בסיפורים שבסכוליה הוא תולה ב'הטלאה' הזאת של יוצריהם<sup>14</sup> ובניסיונם לאחות את המסורות השונות בדרכים שונות כמיטב יכולתם. על הניסוח הסופי של הסיפורים מוסיף בן-שחר וסובר שיוצריהם שילבו בין החומרים הקדומים שהיו משוקעים במסורות שונות שהיו בידיהם<sup>15</sup> ובין ביטויים ומטבעות לשון ששאלו ממקורות אחרים בספרות חז"ל. האופנים השונים שבהם בחרו יוצרי הגרסאות השונות – א, פ והבבלי – לשלב בין החומרים שבידיהם יצרו את ההבדלים בין הגרסאות. בייחוד מדגיש בן-שחר את אופיו הספרותי המפותח של נוסח פ, שמעיד על ריחוקו מהמסורת המקורית שעליה הוא מבוסס.<sup>16</sup>

ממחקריהם של טרופר ובן-שחר עולה שהגרסאות של סיפור המפגש בין הכהן הגדול לאלכסנדר בספרות חז"ל הן יצירות ספרותיות ולא תיאורים היסטוריים. אמנם ביסודן עומדות מסורות קדומות על היהודים והשומרונים ועל היהודים ואלכסנדר, אולם רבים מהניסוחים ומן הפרטים שבגרסאות השונות הם פרי חיבורם ועיצובם של יוצריהן. בעקבות מסקנה זו אבקש להרחיב את הדיון בתופעה אחת שהיא חלק מדרכי העיצוב של הסיפור של שמעון ואלכסנדר במקורות חז"ל, ושני החוקרים שהזכרנו כבר עמדו עליה בחלקה. מדובר בזיקות בין הסיפור של שמעון ואלכסנדר לסיפור המקראי של אסתר (להלן: סיפור אסתר). בדבריי אעמוד על מלוא היקפה של תופעה זו ואראה שהיא גורם בולט בעיצובם של הנסחים שבבבלי וב-פ, ואילו בנוסח א היא כמעט איננה קיימת.<sup>17</sup> כמו כן אראה כיצד הזיקה הזאת עשויה להסביר כמה מהתופעות והבעיות התוכניות והטקסטואליות שהראה בן-שחר בנוסח פ. לבסוף אדון בסיבה לעיצובו של סיפור שמעון ואלכסנדר בנוסח פ ובבבלי על פי המודל של סיפור אסתר דווקא ובהשלכות של עיצוב זה על האופן שבו תפסו יוצרי הגרסאות השונות את סיפור אסתר. בדיון שלהלן אני מקווה להאיר באור חדש את אופני התפתחותן ועיצובן של הגרסאות השונות של סיפור שמעון ואלכסנדר בספרות חז"ל.

### הזיקה לסיפור אסתר במחקרים קודמים

עמרם טרופר זן בהבדלים שבין גרסת יוספוס לסיפור הכהן הגדול ואלכסנדר לגרסאות שבספרות חז"ל ומראה זיקות אחדות בין הגרסאות שבמקורות חז"ל לסיפור אסתר. לדבריו, זיקות אלה מסבירות את

<sup>13</sup> בן-שחר (לעיל, הערה 5, עמ' 121), וראו הפניותיו לחוקרים אחרים בעניין זה, שם.

<sup>14</sup> בצייני כאן ולהלן את 'יוצרי' הסיפורים בסכוליון ובבבלי כוונתי לעורכי החיבורים הללו ולכל מי שהשפיע על תוכנם של המסורות המופיעות בהם ועל עיצובן בשלבי ההתפתחות השונים שלהן.

<sup>15</sup> כגון המשפט של אלכסנדר בנוסח פ 'בדמותו של זה אני רואה כשארד למלחמה ונוצח', שכבר נעם (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**, עמ' 265) העירה על היותו תרגום עברי למשפט ארמי קדום יותר (השוו פסיקתא

דרב כהנא פרשה ט, מהדורת מנדלבוים עמ' 75); תיאור הפמליה של הכהן הגדול בנוסח א.

<sup>16</sup> בן-שחר (לעיל, הערה 5, עמ' 112-121).

<sup>17</sup> הבדל זה בין הגרסאות של הסכוליה לא נידון במחקרים קודמים.

קיומם של שבעה פרטים או עניינים בסיפור שבספרות חז"ל שאינם מופיעים בגרסת יוספוס:<sup>18</sup> (1) הניסיונות של הכותים להסית את המלך נגד היהודים דומים לפעולות של המן בסיפור אסתר; (2) כוונתם של הכותים לפגוע ביהודים דומה לכוונתו של המן; (3) התרכזות הסיפור באויב אחד עיקרי – הכותים – ונוכחותו של אויב זה בסביבת המלך בעת שהיהודים מאשימים אותו מזכירה את התנהגותו של המן במשנה השני של אסתר; (4) התרת המתח רק בשלב מתקדם למדי בסיפור;<sup>19</sup> (5) הדמיון בין השאלה ששואל המלך את שמעון – מיהו שניסה לפגוע ביהודים, ו'ההצבעה' הממשית שמצביע שמעון על הכותים, כמו שאלת המלך ותשובת אסתר, כפי שמתואר בסיפור אסתר במשנה השני; (6) הנקמה המיידית באויבי היהודים שזממו לפגוע בהם ואופייה של נקמה זו כ'מידה כנגד מידה'; (7) גיוס הסיפור כדי להסביר את מקורו של חג יהודי.

טרופר אף מציע שני הסברים מדוע דווקא סיפור אסתר השפיע על יוצרי הסיפור על שמעון ואלכסנדר ולא, למשל, סיפור חנוכה (כמתואר בספרי מקבים), שגם הוא מסביר את היווצרותו של יום טוב, וגיבוריו הם כוהנים כמו שמעון הצדיק. הסבר אחד הוא המשקל הניכר שיש לפורים ולסיפור שלו בספרות חז"ל לעומת סיפור המרד החשמונאי וחנוכה.<sup>20</sup> הסבר אחר הוא שסיפור אסתר מייצג התנהלות של הנהגה יהודית שאינה נלחמת מלחמה חזיתית בשלטון הנוכרי אלא מקבלת אותו ומסתגלת אליו (accommodation). לדברי טרופר, זאת העמדה הנפוצה יותר אצל חז"ל. לעומתה משתקף בסיפור המרד החשמונאי קונפליקט גלוי עם השלטון הנוכרי. חז"ל העדיפו להראות כי גם כשיהודים שרויים במצוקה, הנהגה מהסוג ה'מסתגל' אינה מתעמתת עם השלטון התעמתות חזיתית אלא מתמרנת אותו בחכמה על מנת לזכות בחופש ובתנאים לקיום אורח חיים ופולחן יהודיים תקינים ואף עשירים.<sup>21</sup>

הצבעתו של טרופר על זיקות בין סיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור אסתר היא חידוש חשוב בפרשנות הסיפור הזה. ברם, עיון נוסף בסיפור שמעון ואלכסנדר מראה שיש זיקות נוספות לסיפור אסתר במישור המילולי ובמישור התמטי שראוי לעמוד עליהן. יתר על כן כמה מנקודות הדמיון בין הסיפורים שטרופר הצביע עליהן הן כלליות מאוד ועשויות לאפיין גם סיפורים אחרים שבהם אויבים פגעו ביהודים או ניסו לפגוע בהם, למשל נקודות 1-4 לעיל,<sup>22</sup> אף שסיפורו של יוספוס אכן שונה בנקודות אלה. אבל נקודה 7 מאפיינת סיפורים רבים במגילת תענית שמספרים על ניצחון על אויב שמסתיים בהכרזה 'אותו היום עשאוהו יום טוב' (לפחות בנוסח פ), וקשה לראות קשר ספציפי בין נקודה זו בסיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור המקראי של אסתר.

כאמור, אף בן-שחר ציין בעקבות טרופר זיקות מסוימות בין הטקסטים של סיפור אסתר ובין גרסה פ. ברם שני המחקרים הללו לא עסקו בקיומם של הבדלים בולטים בין הגרסאות השונות של סיפור שמעון ואלכסנדר בהקשר הספציפי של הזיקה לסיפור אסתר. לדעתי, גם נקודה זו ראויה להרחבה, כפי שנראה להלן.

<sup>18</sup> טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 151-154. את הזיקות לסיפור אסתר מראה טרופר על סמך גרסת הבבלי לסיפור. על ההבדלים בין גרסת הבבלי לגרסת הסכוליון (פ) בדבר הזיקות לסיפור אסתר ראו להלן.

<sup>19</sup> שלא כתיאורו של יוספוס, שבו בשלב מוקדם למדיי בלילה שלפני פגישת שמעון הצדיק עם המלך חולם שמעון על פתרון הבעיה והמתח בסיפור מותר.

<sup>20</sup> לפירוט ראו טרופר (לעיל, הערה 8), שם, עמ' 153.

<sup>21</sup> טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 153-154.

<sup>22</sup> למשל, בנקודה 2 אופי הפגיעה המיועדת ביהודים בשני הסיפורים שונה מאוד. בסיפור אסתר תכנן המן פגיעה פיזית מסיבית ביהודים, ואילו בסיפור שמעון ואלכסנדר מדובר בבקשת הכותים לקבל את בית המקדש לידיהם. זהו הבדל ניכר בנקודה מרכזית בסיפור, ולכן נדרש הסבר נוסף מדוע בכל זאת נבחר סיפור אסתר למודל לעיצוב סיפור שמעון ואלכסנדר.

### הזיקות בין סיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור אסתר

נראה שהזיקה הבולטת ביותר שציין טרופר בין סיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור אסתר נוצרה על ידי שאלת המלך לזהות הזומם לפגוע ביהודים או במקדש והפניית האצבע המאשימה על ידי המנהיג היהודי. באסתר שואל אחשוורוש 'מי הוא זה', ואסתר עונה: 'המן הרע הזה'. בסכוליון פ ובבבלי מצויה שאלה דומה: בסכוליון פ מופיעה במקום מקביל בסיפור שאלת אלכסנדר 'מי הטעוני', ואילו בבבלי, בכתבי היד החשובים,<sup>23</sup> הניסוח הוא 'ומי הם אלו' – ניסוח שמזכיר היטב את הניסוח באסתר. בשתי הגרסאות מופיעה התשובה שמזכירה את תשובת אסתר: 'הן הן כותיים' (פ) או 'כותיים שעומדים לפניך' (בבלי). שאלה זו תמוהה לכאורה בסיפור שמעון ואלכסנדר, משום שברצף העלילה של הסיפור אין הצדקה לשאלה כזו מצד אלכסנדר: אין סיבה לחשוב שאלכסנדר באמת אינו זוכר למי הוא נתן את המקדש של היהודים. ברם, הופעתן של שאלה ותשובה אלה יוצרת אלוזיה חזקה לסיפור אסתר, ונראה שזהו תפקידן בסיפור.

יש זיקה בולטת גם בין המבנה של סיפור אסתר למבנה של סיפור שמעון ואלכסנדר בבבלי וב-פ. שאלת אלכסנדר ליהודים 'ומי הם אלו', שנזכרה לעיל, מסייעת לעמוד על הזיקה הזאת בין המבנים, שהם מאפיין ספרותי חשוב בשני הסיפורים. השאלה ששואל אלכסנדר את היהודים מקבילה לשאלה ששאל קודם לכן את הכותים: 'מי הם אלו?' הקבלה זו היא חלק ממבנהו הכיאסטי של הסיפור כולו, וכבר עמד על כך טרופר.<sup>24</sup> גם סיפור אסתר מתאפיין במבנה כיאסטי, התורם תרומה ניכרת להזגשת המהפך שחל בגורל היהודים ואויביהם בסיפור, כפי שהראו חוקרים.<sup>25</sup> אכן, גם בסיפור שמעון ואלכסנדר המבנה הכיאסטי מדגיש את המהפך שחל בסיפור, כשהיהודים גומלים לכותים כפי שזממו הכותים לעשות להם.

אמנם קיימים סיפורים רבים במקרא ובספרות חז"ל שמתאפיינים במבנה כיאסטי, והיה אפשר לטעון אפוא שהשוואה זו כשהיא לעצמה אינה מעידה על זיקה חשובה בין סיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור אסתר דווקא, ברם בהקשר זה ראוי לציין נקודה מסוימת שמייחדת את המבנה של שני הסיפורים הללו מן המבנים הכיאסטיים השכיחים.<sup>26</sup> לכאורה, נקודת המהפך הבולטת בסיפור שמעון, שבה מתהפכת המציאות בפועל לטובת היהודים ולרעת הכותים, מתרחשת כאשר אלכסנדר ענה על שאלתו 'ומי הם אלו' בתשובה 'כותיים הללו שעומדין לפניך' וחורץ את גורלם של הכותים: 'הרי הן מסורין בידכם'.<sup>27</sup> גם בסיפור אסתר המהפך הדרמטי בעלילה מתרחש לאחר שהמלך שואל 'מי הוא זה', ואסתר, כנראה, מצביעה על האיש ואומרת 'המן הרע הזה' (אסתר ז ה-ו). והנה, על פי המבנה הכיאסטי בשני הסיפורים הללו, נקודת המהפך מתרחשת בשלב מוקדם יותר, במרכז המבנה.<sup>28</sup> בסיפור אסתר, כפי שכתבו חוקרים, המהפך מתרחש 'בלילה ההוא' (אסתר ו, א-ג), כאשר המלך נזכר שמרדכי הציל את חייו ומצווה על המן להלבישו בלבוש מלכות ולהרכיבו על סוס המלך. מצד המבנה זוהי אפוא נקודת

<sup>23</sup> מ6 וכתבי היד התימניים: כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 218 (ענלאו 270) וכתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 1623 (ענלאו 271). על עדי הנוסח של המסכת וסיווגם ראו לעיל, הערה 7.

<sup>24</sup> ראו את המבנה הכיאסטי של הסיפור אצל טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 146. טרופר דן בהרחבה במבנה הכיאסטי של הסיפור שם, עמ' 146-148. אמנם חשוב לציין שטרופר מציג את המבנה של הסיפור בבבלי יומא. המבנה בנוסח פ דומה לו, אך אין הוא מאפיין את נוסח א.

<sup>25</sup> למשל, Jonathan Grossman, *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*, Winona Lake 2011, pp. 12-16.

<sup>26</sup> ראו להלן, הערה 28.

<sup>27</sup> הציטוטים על פי נוסח הבבלי.

<sup>28</sup> על תפקידי החלקים השונים במבנים כיאסטיים ראו, למשל, Jonah Fraenkel, 'Chiasmus in Talmudic-Aggadic Narrative', *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (ed. John W. Welch), Hildesheim 1981, pp. 183-197.

ההיפוך,<sup>29</sup> והיא מתרחשת לפני הפניית ה'אצבע המאשימה' של אסתר כלפי המן. בנקודה זו בסיפור הגזרה על היהודים בעינה עומדת. תופעה דומה מצויה גם בסיפור שמעון ואלכסנדר, והיא שהופכת את ההשוואה בין המבנים של הסיפורים לתקפה יותר: תחילת המהפך מתרחשת כאשר אלכסנדר מזהה את שמעון הצדיק כמי שבזכותו הוא מנצח וממילא גם שורד במלחמות ומשתחוה לו. כל זה עוד קודם הפניית ה'אצבע המאשימה' כלפי השומרונים ובוודאי קודם התהפכות הגזרה על ידי החרבת מקדש הכותים באירוע העומד גם הוא במרכז המבנה הכיאסטי של הסיפור ודומה מאוד לאירוע המקביל בסיפור אסתר.

כאשר קוראים את סיפור שמעון ואלכסנדר ב-פ ובבבלי לאור הזיקות המילוליות, התמטיות והמבניות לסיפור אסתר שנמנו לעיל, אפשר להבחין בניסוחים ובפרטים רבים נוספים שיוצרים זיקות כאלה. להלן תצוינה כל הזיקות – התמטיות והמילוליות – בין סיפור שמעון בנוסח פ ובבבלי לסיפור אסתר<sup>30</sup> על פי סדר הסיפור על שמעון ואלכסנדר. אמנם לא כל הפרטים שיצוינו להלן היו יוצרים זיקה מובהקת בין סיפור שמעון לסיפור אסתר כשהם לעצמם, שכן אין הם ייחודיים בהכרח לשני הסיפורים הללו, ברם כאשר פרטים וניסוחים אלה מצטרפים לזיקות אחרות בולטות יותר, הם תורמים לחיזוק התמונה הכללית של הדמיון בין הטקסטים, בייחוד על רקע הניסוחים והפרטים המקבילים אך השונים שבנוסח א, השונים גם מאלה שבסיפור אסתר, כפי שנפרט להלן.

1. בשלב מוקדם בסיפור מסופר על נוכרי שזומם לפגוע ביהודים (הכותים/המן)<sup>31</sup> ופונה אל המלך (אלכסנדר/אחשוורוש) ומבקש ממנו אישור למעשה. ההקבלה איננה רק תמטית אלא אף מודגשת על ידי שימוש בפועל דומה. בבבלי מצינו 'שבקשו' כותיים את בית אלהינו; ובמגילה – 'ויבקש המן להשמיד את כל היהודים' (אסתר ג, ו).<sup>32</sup> ב-פ מופיעה לשון אחרת: 'ששאלו הכותיים את בית המקדש'. אמנם לשון זו מופיעה גם היא בסיפור אסתר אולם בהקשר אחר, והוא פחות מתאים לשלב הזה של סיפור שמעון ('שאלותיה ובקשותיה' של אסתר מאחשוורוש – למשל, אסתר ה, ו-ה; ז, ב-ד).<sup>33</sup> הזיקות הללו בין הבבלי ו-פ לסיפור אסתר בולטות על רקע התיאור השונה בנוסח א: 'ואמר לאלכסנדרוס מכור לנו [...] בהר המוריה'.

2. המלך, על פי המתואר בסיפור, נותן מיד את רשותו בלי לברר את פרטי העניין. ההקבלה בין הסיפורים מודגשת על ידי השימוש בפועל 'נתן' בשניהם: 'ונתנו להם' (בבלי, פ); 'הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך' (אסתר ג, יא). ואילו בגרסה שב-א מופיע 'ומכר להם'. גם כאן אפוא לא מתקיימת ב-א זיקה לאסתר. יש להוסיף שצירוף בין הפעלים 'בקש' ו'שאל' לפעל 'נתן', שמופיע בבבלי וב-פ, בולט וחוזר ונשנה בסיפור אסתר (למשל ה, ג; ה, ו).<sup>34</sup>

<sup>29</sup> גרוסמן (לעיל, הערה 25), עמ' 14.

<sup>30</sup> ובכללן כמה מאלה שנזכרו אצל טרופר (לעיל, הערה 8), ובן-שחר (לעיל, הערה 5).

<sup>31</sup> אמנם אופי הפגיעה הוא שונה. כפי שהעירה נעם (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**, עמ' 265), הן בסכוליה לא בכתבי היד הבכירים של מסכת יומא (מ), שנוסחו הובא לעיל ובכתבי היד התימניים [לעיל, הערה 23]] הן בסכוליה לא נאמר במפורש שרצונם של השומרונים להחריב את המקדש, אלא 'שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מקדון ונתנו להן'. לעומת זאת טרופר (לעיל, הערה 8, עמ' 139) מגיע למסקנה שהשומרונים אכן זממו להרוס את בית המקדש, על פי חלקו האחרון של הסיפור, שבו נאמר שהיהודים הרסו את מקדשם של השומרונים, כפי שזממו הם לעשות לבית המקדש. וראו בעניין זה בן-שחר (לעיל, הערה 5). מכל מקום, גם לקיחת המקדש מהיהודים תהיה בעיניהם פגיעה קשה בהם.

<sup>32</sup> אמנם השימוש בפועל 'ביקש' אינו זהה, שכן אצל הכותים מדובר בפנייה למלך ואצל המן מדובר בפסוק זה על רצונו, אולם השימוש בפועל זה יוצר זיקה בין הטקסטים. כמו כן אפשר שהזיקה בין המילים הללו יוצרת הקבלה שתומכת בפרשנות שכוונת הכותים בבקשתם אכן הייתה לפגוע ביהודים, כפי שהציע טרופר. ראו בהערה הקודמת.

<sup>33</sup> Aaron Koller, *Esther in Ancient Jewish Thought*, Cambridge 2014, p. 129. בעניין הצירוף של 'שאלה' ו'בקשה' שהוא צירוף ייחודי במקרא לאסתר, ועל הופעתו של צירוף זה בקומראן ומשמעותה של הופעה זו.

<sup>34</sup> בעניין הצירוף 'שאלתך' ו'בקשתך' באסתר ובקומראן ראו קולר, שם, עמ' 129.

בשלב זה בסיפור מופיע ב-א תיאור שאינו מצוי בבבלי וב-פ: הכותים באו לירושלים, ויושבי ירושלים יצאו ו'רדפום'<sup>35</sup> במקלות, ובתגובה 'הביאו עליהן' הכותים את אלכסנדר מוקדון.<sup>36</sup> בן-שחר טוען שנוסח א חיבר כאן בין שתי מסורות נפרדות. ואשר לנוסח פ – אפשר שהמסורת על העימות האלים בירושלים בין היהודים לכותים לא הייתה לפניו, ושמה בחר שלא לשלבה בסיפור.<sup>37</sup> מכל מקום, כל התיאור הזה, שאינו מופיע בנוסח פ, לא זו בלבד שאין לו מקבילה באסתר אלא הוא מנוגד לקווי הסיפור שם. בסיפור אסתר אין כל תיאור של תגובה ספונטנית אלימה של היהודים כלפי אויביהם. נהפוך הוא: היהודים פועלים בכוח נגד אויביהם רק בסוף הסיפור, לאחר קבלת הוראה ממרדכי.

3. מישוהו הולך ומודיע למנהיג יהודי, שככל הנראה לא היה מודע לגזרה, 'באו והודיעו את שמעון הצדיק' (בבלי); 'באו ישראל והודיעו את שמעון הצדיק' (פ); ואילו ב-א מופיע ניסוח אחר: 'שמע שמעון הצדיק', כלומר שמעון הצדיק שומע ואין תיאור של מישוהו שמודיע או מספר לו. בסיפור אסתר אמנם לא מופיעה הלשון 'הודיעו' כאשר מרדכי מודיע לאסתר על הגזרה, ברם אצל מרדכי מופיע הפועל בשורש יד"ע – 'ומרדכי ידע את אשר נעשה' (אסתר ד, א). כמו-כן מבחינה תמטית מסופר שהוא מודיע לאסתר, אף כי לא בלשון 'הודעה': 'ואת פתשגן כתב הדת [...] נתן לו להראות את אסתר ולהגיד לה' (אסתר ד, ח).

כאן יש להזגיש שבסיפור שמעון ואלכסנדר יש גיבור יהודי אחד, ואילו סיפור אסתר בנוי על שני גיבורים – מרדכי ואסתר – ולכן לעתים המסופר על שמעון עשוי להיות משולב מתיאורים על מרדכי ומתיאורים על אסתר.

4. אותו מנהיג יהודי שהודיעו לו על המתרחש לובש בגדים רשמיים וחגיגיים ומסתכן ויוזם מפגש עם המלך כדי לבקש ממנו לבטל את הגזרה: 'לבש בגדי כהונה ונתעטף בבגדי כהונה' (בבלי);<sup>38</sup> 'לבש בגדי כהונה ויצא לפניו'<sup>39</sup> (פ). באסתר מסופר: 'ותלבש אסתר מלכות' (אסתר ה, א).<sup>40</sup> ואילו ב-א לא מסופר על לבישת בגדים על ידי הכהן הגדול, אף שיש אזכור 'מינורי' של פרחי הכהונה שמתלווים אליו ולבושים בגדי שרת.<sup>41</sup> ברם אין באסתר מקבילה לפרט זה. אכן, כפי שמעירה נעם,<sup>42</sup> הנוסח שמופיע כאן, ב-א – 'ונהג עמו אלף בליטין מירושלם מכוסין ואלף פירחי כהונה' – מכיל לשונות שמעידים על קדמות, ואפשר אפוא לראות בנוסח ש-פ עיבוד בהשפעת סיפור אסתר.

5. המפגש בין המלך למנהיג היהודי מתואר בשלב הזה כ'ראיית' המלך את הנציג היהודי שבא אליו: 'כיון שראה את שמעון הצדיק' (בבלי); 'ראה את שמעון הצדיק' (פ); אף ב-א מופיעה אותה לשון: 'כשראה אלכסנדרוס את ר' שמעון'; 'ויהי כראות המלך את אסתר המלכה' (אסתר ה, ב). זיקה זו לסיפור

<sup>35</sup> וראו הציטוט בכפתור ופרח, אצל נעם (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**, עמ' 100), בהבאות לשורה 10.

<sup>36</sup> על חלק זה וקשייו ראו בהרחבה אצל בן-שחר (לעיל, הערה 5) עמ' 114.

<sup>37</sup> בן-שחר, שם, עמ' 115.

<sup>38</sup> נראה שהניסוח הזה בבבלי מושפע מסיפור אחר על שמעון הצדיק – סיפור כניסתו לקודש הקודשים ויציאתו משם כשהוא מלווה בדמות לבושה לבנים או שחורים – שמופיע אף הוא בבבלי יומא (לט ע"ב).

<sup>39</sup> אפשר שיש כאן זיקה נוספת לסיפור אסתר, לפסוק מאוחר יותר שם – 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות' (אסתר ה, טו). הצירוף של 'יצא' ל'לפני' מופיע במקום נוסף באסתר ('יצא דבר מלכות מלפניו', שם א, יט). הפועל 'יצא' מופיע תשע פעמים באסתר.

<sup>40</sup> אך השווו טרופר (לעיל, הערה 8) עמ' 152 הערה 99. הוא משווה בין בגדי הכהן הגדול לבגדיו המפוארים של מרדכי כש'יצא מלפני המלך' (אסתר ה, טו), ברם נראה שההשוואה המדויקת יותר היא ללבישת ה'מלכות' על ידי אסתר כשהיא באה לבקש מהמלך על עמה.

<sup>41</sup> גם פרט זה ב-א מוטל בספק לאור עדות כמה מעדי נוסח הכלאיים שגורסים 'מקישין/מכישין בכלי שרת'. ואולם בנוסח הכלאיים מופיע שה'בליטין/בולייטין' היו 'מכוסים בלבנים' (ראו נעם (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**, עמ' 101 בנוסח הכלאיים ובחילופי הנוסח).

<sup>42</sup> נעם, שם, עמ' 264.



אסתר נוצרת לאו דווקא מהתוכן והלשון כשהם לעצמם, שאינם בהכרח ייחודיים לסיפור זה, אלא מהופעת פרט כזה במקום הספציפי שבו הוא מצוי ברצף הסיפור ולאור הזיקות שלפניו ולאחריו.

6. בשני הסיפורים כשהמלך רואה את הגיבור היהודי הוא נושא חן בעיניו: הן אצל שמעון הן אצל אסתר. יתר על כן אפשר שגם במקרה זה חיברו יוצרי סיפור שמעון ואלכסנדר בין חלקים בסיפור שנוגעים לאסתר ובין פרטים שנוגעים למרדכי. נראה שבשני הסיפורים המלך מזהה בדמות היהודית הבולטת את דמותו של מי שבזכותו הוא מנצח במלחמות ושורד בהן בשלום או שבזכותו הוא חי. בסיפור שמעון ואלכסנדר זהו שמעון הצדיק: 'דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתו' (בבלי); 'בדמותו של זה אני רואה כשארד למלחמה ונוצח' (פ), ואף ב-א מופיע ניסוח דומה: 'דמות דיוקנו מנצחת לפני במלחמה ומוציאני בשלום'.<sup>43</sup> בסיפור אסתר מסופר שהמלך נזכר במרדכי בלילה שבו נדדה שנתו.

8. המלך פונה למנהיג היהודי ושואל אותו לרצונו בלשון 'בקשה': 'אמ' לו מה אתה מבקש' (פ); 'ומה **בקשתך** [...] וינתן לך' (אסתר ה, ג; ז, ב). כאן מופיעה בבבלי לשון אחרת, מוזרה, שאפשר שהיא שיבוש – 'למה באתם',<sup>44</sup> ואילו ב-א כל הדו-שיח עם אלכסנדר אינו קיים כלל. כאמור, ייתכן שיש ב-א בשלב זה השמטה ואי אפשר לעמוד על טיבו של הטקסט שנשמט.<sup>45</sup> לחלופין אפשר שאין כאן השמטה, ובגרסה זו של הסיפור – מהרגע שאלכסנדר משתחוה לשמעון ומסביר את הסיבה לכך – הסיפור מקצר ועובר מיד לשלב המעשה של התהפכות היוצרות והעונש שמענישים היהודים את הכותמים.

7. בעקבות ההאשמה שמאשים המנהיג היהודי (שמעון/אסתר) את הנוכרים שואל המלך: 'ומי הם אלו' (בבלי); 'מי הוא זה' (אסתר ז, ה). כאן ההקבלה המילולית מצויה בבבלי ולא בסכוליון. ב-פ מופיעה השאלה בלשון אחרת: 'מי הטעוני', ויש רק זיקה תמטית.

8. בתגובה לשאלת המלך המנהיג היהודי 'מצביע' הצבעה מילולית לעבר האויב שנוכח במקום: 'כותיים שעומדין לפניך' (בבלי); 'הן הן כותיים' (פ); 'איש צר ואויב המן הרע הזה' (אסתר ז, ו).

9. המלך מגיב בנתינת/מסירת הנוכרי הזומם בידי היהודים: 'אמ' להן: הרי הן מסורין בידכם' (בבלי); 'הרי נתונים לך' (פ); גם באסתר מופיע הפועל 'נתן' בהקשר זה, אף שהשימוש בו אינו זהה: 'אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבו' (אסתר ה, יא). במשפט אחר בסיפור אסתר (ה, א; ז), 'נתן המלך לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי את בית המן [...] הנה בית המן נתתי לאסתר', השימוש בפועל נתן דומה יותר ל'הרי נתונים לך' שב-פ. הלשון 'נתונים' שב-פ אף סוגרת מעגל עם תחילת הסיפור: 'ונתנו להן'. וכך הוא בסיפור אסתר, שבו השימוש בלשון 'נתן' סוגר מעגל עם היענות המלך להמן בתחילת הסיפור: 'הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך' (אסתר ג, יא).

10. כאשר אויבי היהודים באים על עונשם, מופיע הפועל 'תלה' בשלב הראשון בעונש: 'ותלאום בזנבי סוסיהם' (בבלי); 'ותלאום אחרי סוסים' (פ); 'וייתלו את המן' (אסתר ז, י).<sup>46</sup> ב-א לא מצוי ניסוח דומה.

<sup>43</sup> על משפט זה ראו נעם, שם, עמ' 265. מדבריה עולה שהנוסח ב-פ מדויק יותר כאן, שכן הוא תרגום של המשפט שמופיע בארמית בסיפור המקוצר המקביל במקורות שקדמו לבבלי (כגון פסיקתא דרב כהנא ד ט, מהדורת מנדלבוים עמ' 75), כפי שהיא מציינת שם. נוסח דומה לנוסח שב-פ השתמר בשני עדי נוסח של הבבלי (כתב יד וטיקן Ebr. 134 וכתב יד אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 [נויבאואר 366]).

<sup>44</sup> כך בכל עדי הנוסח.

<sup>45</sup> כך משערת נעם (לעיל, הערה (Error! Bookmark not defined.)), עמ' 264. ברם ראו תגובתו של בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 116, והערה 105 שם.

<sup>46</sup> לפחות לגבי הבבלי אפשר לטעון שמדובר בצירוף מקרים, ושלשון העונש 'מיד נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסיהם' הועברה מסיפור אחר בבבלי, סנהדרין כו ע"א, על שבנא: 'נקבוהו בעקביו ותלאוהו בזנבי סוסיהם והיו מגררין אותו על הקוצים ועל הברקנין'. יש לציין שהלשון 'תלאום' מצויה אף ב-פ, שאינו תלוי בבבלי. לכן אפשר שהסיפור בסנהדרין הוא שלקח את הלשון הזאת מהסיפור על שמעון ואלכסנדר בבבלי, ומכל מקום, 'ותלאום' ב-פ עשוי להיות מושפע מעונשו של המן בסיפור אסתר.

11. היהודים מענישים את הנוכרים באופן שבו זממו הנוכרים לפגוע ביהודים: 'כיון שהגיעו להר גרזים חרשוהו וזרעוהו כרשנין, **כדרך שבקשו לעשות** את בית אלהינו' (בבלי); 'חרשוהו וזרעוהו **כדרך שחשבו לעשות** לבית המקדש' (פ); 'ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי [...] **ביום אשר שברו אויבי היהודים** לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם' (אסתר ט, א-ב). תמה זו – ו'נהפוך הוא' – מודגשת מאוד בסיפור אסתר,<sup>47</sup> ולכן הקבלה זו חשובה אף שאיננה זהה מבחינה מילולית. הלשון שב-פ – 'כדרך שחשבו לעשות' – אף מזכירה את הלשון 'את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים [...] מחשבת המן' שמופיעה שש פעמים בסיפור אסתר (אסתר ה, ג; ה, ט, כד-כה). אמנם גם ב-א מסופר שחרשו את הר גריזים, ברם הסיפור אינו מציין שהפגיעה במקדש הכותים היא תמונת מראָה של מה שהם זממו לעשות.

ועוד נקודות דמיון בין הסיפורים – כלליות יותר:

א. בשני הסיפורים השתחוויה (או אי-השתחוויה מפתיעה) מעוררת תמיהה אצל הסובבים ורומזת על מי שעתיד לצאת וידו על העליונה: אלכסנדר משתחווה לשמעון הצדיק ומעורר את תמיהת עבדיו; מרדכי מסרב להשתחוות להמן ומעורר את תמיהת עבדי המלך (אסתר ג, ג).

ב. כאשר אלכסנדר מבחין במשלחת היהודית ההולכת לקראתו בלילה, הוא שואל את מלוויו 'מי הם אלו' ונענה. דיאלוג זה מזכיר את הלילה ההוא בסיפור אסתר, שבו שומע המלך רעש-רחש ושואל 'מי בחצר?' (אסתר ו, ד).

ג. בסיפור בבבלי מתוארת ההשתחוויה שהשתחווה אלכסנדר לפני שמעון ומופיעות בו מילים נוספות שקושרות אותו לסיפור אסתר. תיאור זה הוא השלב היחיד בסיפור שמעון ואלכסנדר בבבלי שבו אלכסנדר מכונה 'מלך', שהיא אחת המילים המנחות בסיפור אסתר. שאלת הכותים בבבלי היא 'מלך גדול שכמותך ישתחוה ליהודי זה'. הלשון 'ליהודי זה' ייחודית לגרסת הבבלי, שכן ב-פ מצינו 'לזה אתה משתחוה והלא בן אדם הוא',<sup>48</sup> ודומה לזה ב-א: 'לזה תשתחוה?' בשני נוסחי הסכוליון לא מצינו אפוא את הלשון 'ליהודי זה'. אמנם אפשר שהלשון 'ליהודי זה' מקורה במקבילה הקדומה והקצרה בויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא – 'אלכסנדרוס מקדון כד הוה חמי לשמעון הצדיק הוה קאים על ריגליה אמ' ליה יהודאי לית את יכיל למיחמי, מן קדם יהודי את קאים'<sup>49</sup> ברם ייתכן שהבבלי בחר להשתמש בביטוי שמופיע במקורות המדרשיים הללו ולא בלשונות שבסכוליה, מפני שהשילוב בין ההופעה היחידה של המילה 'המלך' בסמיכות עם 'יהודי' מזכירה את הכינוי הנפוץ של מרדכי בסיפור אסתר – 'היהודי' – ובכלל זה באירוע שבו אחשוורוש מצווה את המן 'מהר [...] ועשה כן למרדכי היהודי' (אסתר ו, י). נראה אפוא שהשימוש במילים אלה בחלק המרכזי בסיפור שבבבלי מחזק את הזיקה בינו ובין החלק המרכזי בסיפור אסתר.

אפשר אפוא לסכם ולומר שהן גרסת הבבלי של סיפור שמעון ואלכסנדר הן נוסח פ של הסכוליון מכילים מילים רבות ומוטיבים שונים שיוצרים זיקות לסיפור המקראי של אסתר. כמה מהמילים או המוטיבים הללו כשהם לעצמם אינם מלמדים בהכרח על זיקה לסיפור אסתר דווקא, שכן אינם ייחודיים לשני הסיפורים הללו. ברם לאור הזיקות הבולטות יותר נראה לומר שגם מילים או מוטיבים אלה הם חלק מהמשקל הכולל של המילים והמוטיבים המשותפים לסיפורים, והדמיון הכולל – התמטי, המילולי והמבני – מעיד על השפעה ניכרת של סיפור אסתר על עיצובו של סיפור שמעון ואלכסנדר בבבלי וב-

פ.

<sup>47</sup> גרוסמן (לעיל, הערה 25), עמ' 232.

<sup>48</sup> ראו נעם (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**), עמ' 265, שלשון זו נראית כשיבוש.

<sup>49</sup> ויקרא רבה יג ה (מהדורת מרגליות עמ' רצד); פסיקתא דרב כהנא ד ט (מהדורת מנדלבוים עמ' 75).

אמנם בסכוליון פ מצויים סיפורים נוספים שיש בהם זיקות מילוליות לסיפור אסתר.<sup>50</sup> ברם אלה הן זיקות מעטות, שלא כבסיפור שמעון ואלכסנדר. כמו כן אי אפשר למצוא בסיפורים אלה את הדמיון המבני המיוחד שמצאנו בין סיפור שמעון ואלכסנדר לסיפור אסתר.

ממצא נוסף שעולה מהשוואת הנסחים השונים הוא שכמה מהזיקות שמנינו לעיל משותפות לבבלי ולנוסח פ, ומקצתן ייחודיות לכל אחד מהם. ורד נעם כבר כתבה שככל הנראה חומרי הסכוליה שבבבלי הגיעו ממהדורת סכוליון שקרובה לנוסח פ שבידינו<sup>51</sup> – אב קדום כלשהו שלו – ונראה שבמקרה של סיפור שמעון הסכוליון ההוא כבר הושפע מסיפור אסתר. תהליך התהוותו של כל אחד משני המקורות הללו – האב הקדום של סכוליון פ והבבלי – נמשך כנראה בנפרד, וכולל בין השאר שיבושים בנוסח פ.<sup>52</sup> מסתבר שחלק מהתפתחות נפרדת זו של כל אחד מן המקורות הללו כלל גם את המשך שיבושם של מילים וביטויים נוספים בהשפעת סיפור אסתר.<sup>53</sup>

ואולם מההשוואה לעיל עולה גם כי בנוסח א יש פחות זיקות לסיפור אסתר, והזיקות המעטות הקיימות רופפות ואפשר שהן מקריות.<sup>54</sup> הזיקה העיקרית שהוצגה לעיל חסרה בו, והטקסט שקיים לפנינו בסיפור שב-א חורג ברוב המקרים מהלשונות או מן המוטיבים שקושרים את הגרסאות האחרות לסיפור אסתר. ממצא זה צריך אפוא להביא בחשבון בניסיון להסביר את ההשפעה הרבה של סיפור אסתר על סיפור שמעון ואלכסנדר.

#### השפעת סיפור אסתר על נוסח פ – הסבר לפערים ולחריקות בנוסח פ

כאמור, מאיר בן-שחר הראה נקודות של חוסר עקיבות ונקודות תפר לא חלקות במקומות אחדים בגרסאות הסכוליון. לדבריו, כמה מהתופעות האלה נובעות מניסיונותיהם של יוצרי הסיפורים לשלב בין שלוש המסורות השונות שעליהן מתבסס הסיפור.<sup>55</sup> לדעתו, ניסיונות אלה עומדים גם ביסוד כמה מההבדלים בין נוסח פ לנוסח א. בלי לבטל את ההסברים שהציע בן-שחר אבקש להציע אפשרות אחרת להסביר את התופעות הללו בנוסח פ – אפשרות שמתבססת על השפעת סיפור אסתר על התהוותו ועיצובן של גרסאות סכוליון פ והבבלי.

1. בן-שחר מוצא פער בין תחילת הסיפור ב-פ ובבבלי ובין הסיום.<sup>56</sup> בתחילת הסיפור ביקשו הכותמים לקבל את המקדש בירושלים, ואילו בסיומו, כשהיהודים מחריבים את הר גריזים, כתוב שהם עשו זאת 'כדרך שחשבו (הכותמים) לעשות לבית המקדש'. בן-שחר הציע לראות במילות הסיום 'כדרך שחשבו הכותמים' ניסיון של יוצרי הסיפור לגשר על מה שנראה להם כחוסר איזון בין כוונת הכותמים בעניין בית המקדש, כפי שמסופר בתחילת הסיפור, ובין החרבת מקדשם של הכותמים על ידי היהודים בסופו.<sup>57</sup> אבל אפשר שהמניע לניסוח המשפט בסוף הסיפור נובע מהשפעת סיפור אסתר. המוטיב 'ונהפוך הוא' הוא מוטיב מרכזי באסתר הן בתוכן הן במבנה.<sup>58</sup> הניסוח בסוף הסיפור ב-פ ובבבלי, שמשווה בין האופן

<sup>50</sup> ראו למשל בסכוליון לכ"ב באלול. שם מופיע הביטוי 'לשלוה יד', שמזכיר ביטוי מקביל בסיפור אסתר (אסתר ט, ב); ובסכוליון לכ"ב בשבט: "וכשיודע הדבר יצאו לפניו כל גדולי ירושלים [...] שהן מוטלין בשוק על השקין ועל האפר" (ראו אסתר ב, כב; ד, א).

<sup>51</sup> נעם (לעיל, הערה (Error! Bookmark not defined.)), עמ' 371.

<sup>52</sup> ראו נעם, שם, עמ' 265, שמראה כי כמה מההבדלים בין פ לבבלי הם תוצאה של שיבוש ב-פ.

<sup>53</sup> למשל, בתחילת הסיפור, בעניין בקשת הכותמים מאלכסנדר, הניסוחים השונים 'בקשו' ו'שאלו', אופייניים שניהם לסיפור אסתר; ניסוח דברי אלכסנדר כאשר הוא נותן רשות להעניש את הכותמים – 'הרי נתונים לך' (פ) – קרוב יותר ללשונות המאפיינות את אסתר לעומת 'הרי הן מסורין בידכם' (בבלי).

<sup>54</sup> לעיל, הערה 45.

<sup>55</sup> לעיל, ליד הערה 10.

<sup>56</sup> בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 121.

<sup>57</sup> בן-שחר, שם.

<sup>58</sup> לעיל, הערה 25.

שבו הענישו היהודים את הכותים ובין כוונת הכותים כלפיהם, מדגיש היטב את המוטיב 'ונהפוך הוא' בסיפור שמעון ואלכסנדר, כמו בסיפור אסתר.

2. כאמור, בסכוליון פ ובבבלי לא מופיעה המסורת על גירוש השומרונים מירושלים במקלות, שנזכרת בתחילת הסיפור ב-א. מאיר בן-שחר התלבט בשאלה אם בעל סכוליון פ הכיר את המסורת על עימות זה והתעלם ממנה או לא הכירה כלל. אם האפשרות הראשונה נכונה, אפשר שההתעלמות של פ ממסורת זו נובעת מהשפעת סיפור אסתר, שבו אין מקבילה כלשהי לעימות אלים כזה בתחילת הסיפור. מכל מקום, היעדרותה של מסורת כזו מסכוליון פ ומהבבלי מחזקת את זיקתם לסיפור אסתר.

3. בנוסח פ, כשהמלך רואה את האבוקות של פמליית הכהן, הוא שואל את מלווי הכותים 'מה זה?' (בבבלי: 'מי הם אלו'), והם עונים 'הם הם יהודאין שמרד בך'. דו-שיח זה חסר ב-א, וב-פ הוא יוצר בעיה תחבירית, כפי שמסביר בן-שחר.<sup>59</sup> לדעתו, זוהי 'תחיבה' של בעל סכוליון פ, שרצה להוסיף את השומרונים לאותו חלק של הסיפור שלקוח במקור מהמסורת הקדומה על מפגש בין כהן גדול לאלכסנדר, על מנת להגביר את השילוב בין המסורות השונות שבבסיס הסיפור. ברם דו-שיח זה של אלכסנדר עם השומרונים מקביל לדו-שיח בחלק השני של הסיפור בין אלכסנדר לכהן, שאף הוא אינו בנוסח א:

נוסח פ	הבבלי
אמ' המלך: מה זה? אמרו לו המסורות: הם הם יהודאין שמרד בך.	אמ' להן: מי הם אלו? אמרו לו: יהודים שמרדו בך.
אמ' להם: מי הטעוני? אמ' לו: הן הן כותיים.	אמ' להן: ומי הם אלו? אמרו לו: כותיים שעומדין לפניך.

לדעת בן-שחר הדו-שיח השני הוא תוספת של בעל סכוליון פ, שלא סבר שעצם הזיהוי של אלכסנדר את הכהן כמי שמסייע לניצחונותיו די בו להצדיק את המהפך של פגיעה בכותים במקום ביהודים.<sup>60</sup> מדבריו עולה ששתי השיחות של אלכסנדר – הראשונה עם הכותים והשנייה עם הכהן – אינן מגיעות מאחת המסורות הקדומות שעליהן מתבסס הסיפור,<sup>61</sup> אלא הן תוספות של יוצרי סכוליון פ מהסיבות שפורטו לעיל. ואולם אפשר ששתי השיחות שולבו בסיפור כחלק מעיצובו של סיפור שמעון ואלכסנדר ב-פ בדמות סיפור אסתר. הדו-שיח השני מקביל, כנזכר לעיל, לשאלת אחשוורוש לאסתר במשחה השני 'מי הוא זה ואיזה הוא', ולתשובתה של אסתר 'המן הרע הזה'. כשם שבסיפור אסתר השאלה וההאשמה הללו הובילו למהפך, ואויב היהודים הוא שנפגע במקום שהיהודים ייפגעו, כך בסכוליון פ בסיפור שמעון ואלכסנדר. אבל הדו-שיח הראשון – בין אלכסנדר לכותים – מקביל לדו-שיח בין אלכסנדר ליהודים וממלא תפקיד חשוב ביצירת המבנה הכיאסטי של הסיפור, שמקביל למבנה של סיפור אסתר. יתר על כן ההקבלה בין הדו-שיח הראשון לשני מדגישה את הדמיון בין ניסיונם של הכותים להעליל על היהודים בפני אלכסנדר ('הם הם יהודאין שמרד בך') וניסיונו של המן להאשים את היהודים באי-ציות לאחשוורוש ובין האופן שבו המן והכותים הואשמו על ידי היהודים בפני המלך בשני

<sup>59</sup> בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 115.

<sup>60</sup> בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 116. שם הוא מזכיר שדו-שיח זה דומה לדו-שיח המקביל בסיפור אסתר.

<sup>61</sup> אכן, במקור המדרשי הקדום לבבלי, בפסיקתא דרב כהנא (לעיל, הערה 43), שנראה כמשמר חלק מאחת המסורות המקוריות – מפגש אלכסנדר עם שמעון הצדיק – נזכרים רק זיהוי של שמעון על ידי אלכסנדר וההשתחוויה לו.

הסיפורים וניתנו בידי היהודים.<sup>62</sup> נוסף על כך עצם נוכחותם של הכותים עם אלכסנדר בשלב זה של הסיפור מזכירה מאוד את העובדה שהמן נלווה לאחשוורוש לקראת המפגש עם אסתר במשתה. 4. בנוסח פ יש עוד תוספת שאיננה קיימת ב-א: סיום הדו-שיח בין הכהן לאלכסנדר, שבו הכהן אומר 'הרי נתונים לך'. בן-שחר רואה בתוספת ב-פ ניסיון של יוצרי גרסה זו להחליק את הקשר בין האשמת הכהן לכותים בהטעיית המלך ובין הענשתם של הכותים. ברם, כאמור, הלשון הזאת חשובה ודומיננטית בסיפור אסתר הן במסירת היהודים להמן על ידי אחשוורוש ('הכסף נתון לך והעם [...]') הן בהתהפכות המהלך ('נתן המלך לאסתר את בית המן [...] הנה בית המן נתתי [...] נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם'), ולכן אפשר שהשפעת סיפור אסתר הביאה להופעתו של משפט זה ב-פ.

#### הגורמים לעיצוב סיפור שמעון ואלכסנדר בהשפעת סיפור אסתר

ורד נעם כבר העלתה במחקרה כי פ היא מסורת שלה השפעה בבליית,<sup>63</sup> ואילו בנוסח א ניכרת השפעה ארץ-ישראלית. נראה שהבדל זה עשוי להסביר את ההבדלים ביניהם בסיפור שמעון ואלכסנדר, ונקודה זו צריכה לעמוד ביסוד ההסבר לזיקות בין גרסאות פ והבבלי לסיפור אסתר. מתקבל על הדעת שדמויותיהם של מרדכי ואסתר כמנהיגים בגלות בשלטון פרסי היו משמעותיות בעיני חכמים ועורכים בבליים יותר משהיו בעיני מקביליהם הארץ-ישראלים. אפשר לשער אפוא שיוצרי הגרסה הבבליית של הסיפור (ב-פ ובבבלי)<sup>64</sup> עיצבוהו בהשפעת המודל של סיפור אסתר מתוך השקפה חיובית על דמויותיהם של מרדכי ואסתר ומנהיגותם ולא בהשפעת מודל ארץ-ישראלי מוכר יותר, כגון סיפור החשמונאים. אכן, המקום החשוב שתפס הסיפור המקראי של אסתר בעיני יוצרי הבבלי ניכר בכך שמדרש האגדה הבבלי הרציף היחיד שהשתמר בידינו על ספר מקראי שלם הוא המדרש על אסתר, ששובץ בתלמוד במסכת מגילה (י ע"ב-יז ע"א), כפי שכבר טען דניאל בויריין.<sup>65</sup> אליעזר סגל כבר הראה שאמנם הקישור של 'מדרש אסתר הבבלי' למקומו בתלמוד הוא קישור מהסוג האסוציאטיבי-טכני שנפוץ בבבלי, אולם מכאן למדים רק כיצד מצאו העורכים לעגן את המדרש במיקומו הספציפי במסכת.<sup>66</sup> ואולם העילה לשיבוץ איננה בהכרח גלגול אסוציאטיבי בלבד אלא אפשר שנבעה מרצונם לשמר מדרש כזה בתוך התלמוד הבבלי.<sup>67</sup> מתופעה זו אנו עומדים על חשיבותו של סיפור אסתר בעיני יוצרים ועורכים בבליים.<sup>68</sup> אפשר אפוא לראות בהשפעה הניכרת של סיפור אסתר על עיצובו של סיפור שמעון הצדיק מעין 'בבליזציה' של סיפור על מנהיג 'ארץ-ישראלי',<sup>69</sup> שכן הדעת נותנת שכמה מהחכמים

<sup>62</sup> אף שהניסוח הסופי של דברי הכותים לאלכסנדר עשוי אף להיות שאול מסיפורים אחרים בספרות חז"ל שבהם היהודים מואשמים במרידה במלך נוכרי, כפי שהראה בן-שחר (לעיל, הערה 5), עמ' 116.

<sup>63</sup> נעם (לעיל, הערה. **Error! Bookmark not defined.**), עמ' 24-25; 370-375. ועל רמת העיבוד והליטוש הגבוהה יותר של סכוליון פ לעומת סכוליון א ראו נעם, שם, עמ' 24-25.

<sup>64</sup> לעיל, הערה 14.

<sup>65</sup> Daniel Boyarin, 'Introduction: Purim and the Cultural Poetics of Judaism – Theorizing Diaspora', *Poetics Today* 15 (1994), p. 4 and note 2. חוקרים אחרים הביאו ראיה שסיפור אסתר זכה בבבלי לא רק לחשיבות בעיני החכמים אלא גם לפופולריות עממית רחבה על פי הממצא שאסתר הוא השם הנקבי הנפוץ ביותר בקערות הכישוף מבבל. כל זה אצל קולר (לעיל, הערה 33), עמ' 224, שמפנה ל- Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Magnes 1998, p. 25

<sup>66</sup> בספרו על מדרש אסתר הבבלי Eliezer Segal, *The Babylonian Esther Midrash: A Critical Commentary* (Volume 3: *Esther, Chapter 5 to end*), Atlanta, 1994, p. 219

<sup>67</sup> ונראה שכאן יפים דבריו של יונה פרנקל (מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 769), שראה בשיבוץ של אגדה בתלמוד דרך של חכמי התקופה לשמר טקסטים אגדיים מאבדן.

<sup>68</sup> וראו במדרש אסתר הבבלי על אחשוורוש, שעליו מופיע הביטוי מהסיפור כאן – 'לבש בגדי כהונה'.

<sup>69</sup> בברייתא שמופיעה במדרש הבבלי הנ"ל על ספר אסתר אנו מתוודעים לחשיבות דמותו של שמעון הצדיק כמנהיג בעימותי ישראל עם העמים ששלטו בהם (בבלי מגילה יא ע"א. הנוסח של בבלי מגילה שמצוטט כאן ולהלן הוא על פי

בבבל הפרסית-הססאנית יכלו להזדהות עם מרדכי ואסתר, שפעלו בשלטון פרסי, ועם דרכי הפעולה שלהם יותר משיכלו עם מקביליהם בארץ ישראל.

השערה זו עשויה לקבל תמיכה ממחקרים עדכניים ומפורטים שעסקו במדרש הבבלי על אסתר בפרט ובהתקבלותו של סיפור אסתר בחז"ל בכלל. אהרן קולר מראה בספרו שהתפרסם לאחרונה על התקבלותו של ספר אסתר בעם ישראל כיצד תהליך זה לוהה בקשיים במאות השנים הראשונות לכתיבתו עקב היעדרם של תכנים דתיים בסיסיים בספר, כגון תפילות, בית המקדש וכמובן נוכחות האל בעצמו.<sup>70</sup> עם זאת, לדבריו, הספר התקבל בקלות רבה בקהילות שונות בגולה יותר מבארץ ישראל. למשל, קולר מציין הבדל בין הזכרת ספר אסתר והשימוש בו במקבים ב הגלות<sup>71</sup> לעומת אי-הזכרתו במקבים א הארץ-ישראל. דוגמה נוספת היא התקבלותו של הספר באלכסנדריה במאה הראשונה לפנה"ס ובמאה הראשונה לספירה לעומת ההתעלמות ממנו בקומראן בתקופה המקבילה.<sup>72</sup> קולר מסביר את ההתקבלות הזאת באלכסנדריה על רקע ההזדהות עם המודל הגלותי של השתלבות תרבותית בסביבה הנוכרית. ובדבריו על חזירתם של מוטיבים שונים מאסתר למקבים ב לעומת מקבים א שנעדר זיקות אלה<sup>73</sup> עומד קולר על תופעה מעניינת, שביטאה את התקבלותו של הספר בעם ישראל וזכייתו בלגיטימציה דתית: חזירת מוטיבים מספר אסתר לסיפורים אחרים והחלתם על דמויות אחרות. אפשר לשער שעיצוב סיפור שמעון ואלכסנדר בנוסח פ ובבבלי על פי המודל של אסתר הוא חלק מהתופעה הזאת. עיצובו של מנהיג ארץ-ישראלי מובהק – כהן גדול, שזירת הפעולה העיקרית והיום-יומית שלו היא המקדש – בדמות מרדכי ואסתר נראית כקבלה של מודל המנהיגות שהם מייצגים. בסיפור שמעון לא מופיעה שאיפה להשתחררות מעול שלטון נוכרי אלא ניצול כוחו וסמכותו של אותו שלטון לאחר מציאת חן בעיניו לשם התמודדות עם אויבים מקומיים שזוממים פגיעה ביהודים. אכן, בנוסח פ ובבבלי, שלא כבנוסח א, היהודים אינם פועלים בכוח נגד אויביהם אלא כשהם מקבלים מן המלך הנוכרי הכרה ורשות לפגוע באויביהם. בעיצוב דמותו ואופן התמודדותו של שמעון הצדיק על פי המודל של סיפור אסתר יש למעשה הכרה של מחברים בבליים בלגיטימציה של מנהיגותם של מרדכי ואסתר.

אמנם עדיין יש מקום לזהירות בהשערה זו, שכן כפי שעולה ממחקריהם של סגל וקולר, התקבלותו של ספר אסתר על ידי החכמים הייתה מורכבת גם בבבל: במדרש אסתר בבבלי לצד קולות חיוביים ביחס לגיבורי הספר קיימים גם קולות ביקורתיים לא מעטים,<sup>74</sup> אפילו יותר מבמדרשים הארץ-ישראליים.<sup>75</sup>

כתב יד Eliezer Segal, 'The Textual Traditions of Ms. Columbia University to TB Megillah', *Tarbiz* 53 (1983), pp. 41-69. ראו: New York, Columbia University, Butler Library, X 893 - T 141.

<sup>70</sup> 'במתניתא תאנא [...] לא מאסתים בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל איש חמודות חנניה מישאל ועזריה ולא געלתים בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיה בן יוחנן הכהן הגדול וחשמנאי ובניו לכלתם בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר להפר בריתי אתם בימי רומיים שהעמדתי להם שלבית רבי וחכמי דורו כי אני יי אלהיהם לעתיד לבוא שאין כל אומה ולשון שולטת בה'. ראו דיון בברייתא זו ובמקבילותיה אצל טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 113-115, ובייחוד בהערה 4 שם, שבה מציין טרופר שהזכרתו של שמעון הצדיק בברייתא זו קיימת רק בבבלי ולא בכל שאר המקבילות הארץ-ישראליות שלה.

<sup>71</sup> קולר (לעיל, הערה 33), עמ' 170-225.

<sup>72</sup> למשל, דניאל שוורץ, ספר מקבים ב': מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 250, 285; idem, *2 Maccabees*, CEJL: Berlin 2008, pp. 45-56.

<sup>73</sup> קולר (לעיל, הערה 33), עמ' 122.

<sup>74</sup> קולר, שם, עמ' 110-112.

<sup>75</sup> למשל, המחלוקת בין שמואל לסתמא דגמרא על קדושתו של הספר; אמירות ביקורתיות על אסתר (בבלי מגילה יג ע"א-ע"ב). וראו קולר, שם, עמ' 219-225.

<sup>75</sup> למשל, סגל (לעיל, הערה **Error! Bookmark not defined.**), כרך ב, עמ' 13-20. קולר, שם, עמ' 224, טוען שרק בבבלי מצויות לצד שבה והאדרה גם אמביוולנטיות וביקורת כלפי אסתר ומרדכי, ואילו במדרשים הארץ-ישראליים מוצאים רק פרשנות 'משלימה' בסיפור אסתר ערכים דתיים. 'השלמה' כזו של תכנים דתיים שנעדרים מהספר המקראי

נראה אפוא שמתבקשת קריאה מורכבת יותר של השימוש בסיפור אסתר בסכוליון פ ובבבלי. מחז גיסא נראה שבגרסאות אלה של הסיפור משתקפת עמדה שרואה בחיוב את דמויות ספר אסתר ואת הזיקה לספר זה. עמדה זו תואמת את התופעה הכללית יותר שציין קולר – תפיסה חיובית של סיפור אסתר בגלות יותר מבארץ ישראל.<sup>76</sup> מאידך גיסא אפשר שיש לזהות בגרסאות סכוליון פ והבבלי לסיפור שמעון ואלכסנדר גם תופעה אחרת שהתרחשה בתהליך התקבלותו של ספר אסתר. קולר מכנה תופעה זו 'כתיבה מחדש' (rewriting), ולדבריו היא משתקפת בספר יהודית, במקבים ג, באפוקריפון לבראשית ובסיפור בבבלי על ינאי המלך.<sup>77</sup> ב'כתיבה מחדש' מעוצב סיפור תוך שימוש בסיפור אחר שקדם לו, בה בשעה שבסיפור החדש גם מתרחש תיקון לנקודה בעייתית בסיפור המוקדם.

גם את סיפור שמעון ואלכסנדר ב-פ ובבבלי אפשר לקרוא כמכילים 'תיקון' כזה. אחד ה'תיקונים' המתבקשים, לכאורה, בסיפור אסתר נוגע לעניין המקדש. בסיפור המקראי הצילו מרדכי ואסתר את היהודים מסכנת חיים שנשקפה להם. עם זה הם נותרו בגלות בזמן שבארץ ישראל נאבקו עולי בבל המעטים בנוכחים שחיו בארץ ושניסו למנוע מהם את הקמת בית המקדש (ראו עזרא ד, בייחוד א-ו, יז-כד). במקרא לא מוצאים בספר אסתר ובעזרא ונחמיה אזכור זה לזה אולי מלבד כמה רמזים דקים.<sup>78</sup> בעיקר בסיפור המקראי של אסתר לא מופיע כל אזכור לאותם יהודים שנאבקו באותו הזמן בארץ ישראל על קיומם ועל הקמתו מחדש של בית המקדש. עובדה זו הייתה עשויה להטריד את חז"ל, בייחוד לאור סיומו של סיפור אסתר, שבו מרדכי ואסתר מוצגים כבעלי כוח רב והשפעה רבה בממלכה הפרסית. אכן, אליעזר סגל כבר הראה ששאלת הקמת המקדש בימי אחשוורוש היא תמה מרכזית ב'מדרש אסתר' בבבלי.<sup>79</sup> למשל, כך אפשר לראות את הצבת מרדכי במרכז סיפור בניית הבית,<sup>80</sup> את זיהויו עם מרדכי בלשון שמופיע בעזרא ב ואת המדרש שמספר שמרדכי והמן נאבקו בארץ ישראל בעניין בניית הבית השני ובאו לשוב ולחיות בה. מכאן ששאלה זו העסיקה עד מאוד חכמים ועורכים בבליים בהקשר של סיפור אסתר בכלל ושל מנהיגותם של מרדכי ואסתר בפרט. ב'מדרש אסתר' בבבלי אנו מוצאים השלמה בדרך מדרשית לחוסר האזכור לארץ ישראל ולמקדש בסיפור המקראי של אסתר, כשדרשו את דבריו של אחשוורוש לאסתר 'עד חצי המלכות' כבאים לשלול אפשרות לקידום בניית בית המקדש.<sup>82</sup> על פי המדרש הזה על אף כוחם הרב של אסתר ומרדכי הבהיר להם אחשוורוש שהקמת המקדש היא מחוץ לתחום הסמכויות שלהם.

סיפור שמעון ואלכסנדר יכול להיקרא, מחז גיסא, כמעין בבואה לסיפור המקראי על הקמת הבית השני בימי עזרא ונחמיה, שבו מסופר על ההתמודדות הקשות של המקימים עם שומרונים שניסו לפגוע

באמצעות קריאה מדרשית מצויה גם בבבלי לצד הביקורת על הדמויות של מרדכי ואסתר (ראו למשל סגל, שם, עמ' 20, 91-87).

<sup>76</sup> וראו קולר (לעיל, הערה 33), עמ' 224.

<sup>77</sup> קולר, שם.

<sup>78</sup> למשל עזרא ד ו.

<sup>79</sup> סגל (לעיל, הערה. **Error! Bookmark not defined.**) כרך 3, עמ' 241-244.

<sup>80</sup> וראו קולר (לעיל, הערה 33), עמ' 179.

<sup>81</sup> קולר, שם.

<sup>82</sup> בבלי מגילה טו ע"ב: 'ומה בקשתך עד חצי המלכות. אמ' ראבא: עד חצי המלכות ולא כל המלכות ולא דבר שהוא חוצץ במלכות ומאי ניהו זה בית המקדש'. אמנם סגל מציין עוד שתמת בניית המקדש מצויה גם במדרשים הארץ-ישראליים לאסתר שבידינו (וראו קולר, שם, עמ' 180). ברם מדרש כמו המדרש הבבלי על המילים 'עד חצי המלכות', שמתאר במפורש תגובה של אחשוורוש לבקשה שעשויה לבוא מצד אסתר לסייע בהקמת המקדש ושלייתה מראש של בקשה כזו מצויים רק בבבלי ולא במדרשים הארץ-ישראליים.

בהקמת המקדש,<sup>83</sup> כמו הכותים שבסיפור.<sup>84</sup> מאידך גיסא, עיצובו של הסיפור יוצר, כפי שהראינו, זיקה חזקה לסיפור אסתר. אפשר שעיצובו של סיפור שמעון הצדיק בצורה זו נועד לא רק לתת לגיטימציה למודל המנהיגות של מרדכי ואסתר אלא גם 'לתקן' את החסר בסיפור אסתר על ידי יצירת מעין 'גשר' בין הסיפורים המקראיים באסתר ובעזרא ונחמיה,<sup>85</sup> שלכאורה 'מתעלמים' זה מזה על פי פשט הכתובים. הצלת המקדש מידי הכותים בדרך דומה לזו שבה התרחשה ההצלה הפיזית בסיפור אסתר על ידי דמות שמעוצבת כמעין בבואה של מרדכי ואסתר הייתה עשויה אפוא לשמש 'תיקון' לדמותם של אסתר ומרדכי עצמם, או לסיפור המקראי שלהם, בעיני היוצרים הבבלים של הסיפור בסכוליון פ ובבבלי.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> ראו עזרא ד א-ו, ט-י, והשוו מלכים ב' יז, כד. מעניין לציין שאותם שומרונים מציעים בשלב הראשון להיות שותפים ליהודים בהקמת המקדש ובעבודתו (שם, א-ב), ופרט זה מזכיר את בקשתם של הכותים בסיפור שמעון ואלכסנדר בבבלי וב-פ – שאלכסנדר ייתן להם את בית המקדש. ראו שרה יפת, 'מקדש שבי ציון: מציאות ואידאולוגיה', בתוך: תקופת המקרא (בעריכת: שמואל אחיטוב ועמיחי מזר), ירושלים תש"ס, עמ' 345-382. אמנם ראו בן ציון לוריא, 'בימי שיבת ציון', בית מקרא כז (תשמ"ב), עמ' 3-14, שמייחס לשומרונים רק ניסיונות אחרים להפרעה לבנייה בירושלים.

<sup>84</sup> מעניין לציין שדווקא בגרסתו של יוספוס לסיפור על מפגש הכהן הגדול ואלכסנדר מוזכר סנבלט השומרני כדמות שנגדה מתמודדים היהודים. כפי שמציין טרופר (לעיל, הערה 8), עמ' 126, זהו פרט שאין לו אחיזה במציאות ההיסטורית, שכן סנבלט זה לא חי בימי אלכסנדר אלא בתקופה הפרסית. ברם דווקא מנקודת מבט ספרותית בחירתו של סנבלט מובנת, שכן הדמות המקראית של סנבלט החורוני היא שניסתה לפגוע בעולי בבל ולמנוע מהם את הקמת בית המקדש השני (ראו נחמיה פרק ב; ג, לג-לד; ד, א-ב).

<sup>85</sup> ראוי להעיר על פרט נוסף בעיצוב הסיפור בבבלי שקושר אותו לסיפור המקראי בעזרא ונחמיה וממילא מחזק את החיבור בינו לסיפור אסתר. הסיפור בבבלי פותח כך: 'יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מקדון'. הכינוי לבית המקדש כאן שונה מעט מכינויו ב-פ: 'בית המקדש'. אכן, הלשון 'בית המקדש' שכיחה בספרות חז"ל הרבה מן הצירוף 'בית אלוהינו' (בהערכה גסה, על פי בדיקה ראשונית בפרויקט השו"ת, הביטוי 'בית המקדש' מופיע מאות רבות של פעמים, לעומת 'בית אלוהינו' שמופיע כשלושים פעמים בלבד). ברם הלשון 'בית אלוהינו' היא הלשון המצויה בספרים המקראיים עזרא ונחמיה, שעוסקים בקשייהם של עולי בבל בבניית המקדש שנגרמו על ידי שומרונים, וכמעט שלא מצויה בשאר ספרי המקרא (למעט פסוק אחד בספר יואל [א, טז] ופסוק אחד בספר תהלים [קלה, ב], שבו הכינוי השכיח הוא בית ה'). אפשר לשער שמעצבי הסיפור בבבלי השתמשו בלשון זו בהשראת העימות המקראי הנה, שמזכיר את העימות בין הכותים ליהודים בסיפור החז"לי (וראו נחמיה ג, לג-לד).

<sup>86</sup> בשולי הדברים ראוי להעיר כי עניין מעניין נוסף שעשוי לעלות מקריאת המקורות שנידונו לעיל הוא יחסם של חז"ל במקורות שונים לאחשוורוש מחד גיסא ואלכסנדר מוקדון מאידך גיסא. אמנם עניין זה ראוי לדיון נפרד שמתפרס על פני מקורות רבים נוספים בספרות חז"ל שהעיון בהם חורג מהדיון של המאמר הנוכחי. בעניין זה ראו, למשל, אדמיאל קוסמן, 'עיון מחודש בסיפור האגדה על מסעו של אלכסנדרוס מקדון לקציא', סידרא יח (תשס"ג), עמ' 90, והמקורות שזכרו שם בהערות.