

## 'וְכַאֲשֶׁר אֲבַדְתִּי אֲבַדְתִּי' (אסתר ד, טז) – סיפורה של השליחה-המושיעה אסתר

יעל שמש ומתן נויירמן

בדפי המקרא מוזכרות לא מעט נשים שגילו תושייה בשעת סכנה והצילו אחרים, בני משפחה או זרים גמורים, לעיתים אגב סיכון עצמי ניכר.<sup>1</sup> מאמר זה מתמקד באישה המצילה האחרונה במקרא, הלא היא אסתר. סיפור ההצלה של אסתר הוא המרשים ביותר מבחינת היקף ההצלה, שהרי לא מדובר בהצלה של יחידים, כגון מיכל שהצילה את דוד (שמ"א יט, יא-יז), או אפילו בהצלה של קבוצות, כגון האישה מתבץ (שופטים ט, נג) והאישה מאבל בית מעכה (שמ"ב ב, כ, יג-כב), שהצילו את תושבי עירן, אלא בהצלה של העם היהודי כולו מרצח עם. הרי גזרת ההשמדה הגיעה לכל רחבי הממלכה הפרסית, שהשתלטה על חלק נכבד מהעולם הקדום, מהודו ועד כוש שמדרום למצרים (אסתר א, א; ח, ט).

פעמים רבות בסיפור המקראי האישה המצילה היא דמות משנית, לפעמים אפילו דמות שולית, כמו האישה מבחורים שהצילה את מרגליו של דוד (שמ"ב יז, יח-כ). אך לא כך אסתר, שהיא דמות מרכזית, מתפתחת, והמגילה

<sup>1</sup> על הנשים המצילות במקרא ראו: אוריאל סימון, **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב 2002, עמ' 177-217 (185-196). ביתר פירוט ראו: עדנה הילביץ, **נשים מצילות חיים במקרא: רטוריקה של שינוי מצילות**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ז. הילביץ בחנה את הדגם הספרותי של האישה המצילה והתמקדה בשלוש נשים מצילות: ציפורה (שמות ב, כד-כה), מיכל (שמ"א יט, יא-יז) והאישה החכמה מאבל בית מעכה (שמ"ב ב, כ, יג-כב). על פי רוב הנשים המצילות מצילות גברים, אך לעיתים הן מצילות גברים ונשים כאחד. ראו את מקרי ההצלה כולל זהות הניצולים שם, עמ' 38-39.

אף נקראת על שמה. שמה של אסתר נזכר חמישים וחמש פעמים במגילה, הרבה יותר מכל אחד משמות הנשים המצילות האחרות.<sup>2</sup>

אסתר היא שליחה אף שלא האל הוא ששלח אותה אלא מרדכי, בן דודה.<sup>3</sup> מכאן נובע שהסיפור אינו שייך לסוג הספרותי של סיפורי הקדשה לנבואה או להושעה. ובכל זאת מעניין לבדוק את הדמיון ואת השוני שבין סיפורה של אסתר, שקיבלה עליה את התפקיד מבשר ודם, ובין סיפורי ההקדשה שבמקרא, שבהם המוקדש לתפקיד ההושעה או הנבואה מקבל את התפקיד מאת ה'. הראשון שבסיפורי ההקדשה הוא סיפור הקדשת משה (שמות ג-ד), ואליו נשווה את סיפורה של אסתר.

**השוואה בין הסיפור במגילת אסתר לסיפורי הקדשה מקראיים**  
 חוקרים שבחנו את הסוג הספרותי של סיפורי הקדשה לנבואה או להושעה העמידו אותו על שבעה רכיבים:<sup>4</sup>

- (1) תיאור המצוקה.
- (2) המפגש בין השולח לשליח: ה' מתגלה לשליח העסוק בפעילות שגרתית, כמו משה הרועה את הצאן.

<sup>2</sup> ראו הילביץ, שם, עמ' 39.

<sup>3</sup> טעות רווחת שנשתרשה בציבור, כולל בקרב ציבור חוקרי המקרא, היא שמרדכי היה דוד של אסתר. ראו למשל: Esther Fuchs, 'Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative', Alice Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible*, New York & London 1999, pp. 77-84. שם, בעמ' 79-80, היא מגדירה את מרדכי דוד של אסתר. ואולם הכתוב מעיד שאסתר היא 'בַּת דָּדוֹ' של מרדכי (אסתר ב, ז), ובהמשך מוצגת אסתר 'אֶסְתֵּר בַּת אֲבִיחַיִל דָּד מְרֻדְכִי' (שם, טו). כלומר, אביה של אסתר אביחיל היה דודו של מרדכי. על השתרשות הטעות שלפיה יחסי מרדכי ואסתר הם יחסי דוד ואחינית ולא יחסי בני דודים ועל סיבות אפשריות לכך ראו: ארי זיבוטפסקי, 'מרדכי ואסתר', דף שבועי של היחידה ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן, 593, פרשת צו ופורים תשס"ה: <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/purim/zib.html>

<sup>4</sup> מניית הרכיבים היא בעיקר בעקבות הבל, ראו: Norman Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', *ZAW*, 77 (1965), pp. 297-323. אך גם בהסתייעות במחקרו של ריכטר: Wolfgang Richter, *Die Sogenannten Vorprophetischen Berufungsberichte*, Göttingen 1970, pp. 142-169. הראשון שנמנה להלן נמצא אצל ריכטר בלבד, הרכיב השני והרכיב השלישי נמצאים רק אצל הבל, וכל שאר הרכיבים נמצאים אצל שניהם.

- (3) כניסה בדברים: פנייה אישית למוקדש לתפקיד (כגון 'מִשָּׁה מִשָּׁה' [שמות ג, ד]) והסברת הרקע לשליחות (שם, ו-ט).
- (4) הטלת השליחות אגב שימוש בפעלים ששורשיהם הל"ך ושל"ח, כגון הוראת ה' למשה 'לָקַח וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲהוּ' (שם ג, י) וצו (מלאך) ה' לגדעון: 'לָךְ בְּכַחַךְ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְּיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ' (שופטים ו, יד).
- (5) סירוב השליח לקבל את התפקיד עקב חששותיו מפני התפקיד.
- (6) עידוד והבטחת עזרה מצד האל, שנועדו לסייע לשליח להתגבר על חששותיו ולחזור בו מסירובו.
- (7) האות שניתן לשליח כדי להסיר כל ספק מליבו.

הרכיב הראשון, שציין וולפגנג ריכטר, **תיאור המצוקה**, בהחלט מופיע במגילת אסתר. בעקבות גזרת ההשמדה על כל העם היהודי, שהגיעה לידיעת כל תושבי הממלכה, מתואר האבל הקשה שפקד את היהודים: 'וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מֵגִיעַ אֲבָל גְּדוֹל לַיהוּדִים וְצוֹם וּבְכִי וּמִסְפָּד שֶׁק וְאֶפֶר יֵצַע לְרַבִּים' (אסתר ד, ג). הרושם המתעורר הוא שהיהודייה היחידה שלא הייתה ערה לגזרה ולא הייתה שותפה למצוקה הכללית היא אסתר, שהייתה ספונה לבטח בארמון, מנותקת מעמה. באופן פרדוקסלי, דווקא מי שהייתה מקורבת למלך מכולם לא ידעה על הגזרה שגזר.

הרכיב השני, שציין נורמן הבל, **מפגש בין שולח ושליח**, מצוי בשינוי. מעבר לכך שהשולח בסיפורנו אינו ה' אלא מרדכי, מרדכי ואסתר לא נפגשו בשעה שהטיל עליה מרדכי את השליחות. הוא העביר אליה מסרים באמצעות מעשים סמליים המבטאים אבלות – לבישת שק ואפר וזעקה מרה (שם ד, א-ב) – וכן באמצעות שליחים שהעבירו אליה את הידיעות – תחילה נערותיה (שם ד), ולאחר מכן התן נעשה המתווך בין אסתר ובין מרדכי (שם, ה-י).

באשר לרכיב **הכניסה בדברים**, במקרה זה אין צורך בפנייה אישית, וזו גם אינה מתאפשרת, שהרי אין מפגש עלילתי בין מרדכי לאסתר, אך אפשר למצוא כאן **נתינת רקע** מצד מרדכי. הוא סיפק לאסתר מידע שלא היה ידוע לה (שם ד, ה-ט), וזאת שלא כבסיפורי ההקדשה, שבהם המצוקה ידועה גם לשולח גם לשליח.

רכיב הטלת השליחות אומנם ישנו, אך כאמור לעיל יש הבדל של ממש בין סיפורי ההקדשה ובין סיפורנו בעניין זה. לא ה' הוא שהטיל את השליחות על אסתר אלא מרדכי בהוראתו להתך להראות לאסתר את גזרת ההשמדה 'וְלִהְיֶיךָ לָהּ וּלְצִוּוֹת עֲלֶיהָ לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֵּן לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְפָּנָיו עַל עַמָּה' (שם ד, ח). במקרה זה אין כאן שימוש בפעלים ששורשיהם הל"ך ושל"ח, המאפיינים את רכיב הטלת השליחות בסיפורי ההקדשה, אלא שימוש בפעלים ששורשיהם בו"א, חנ"ן ובק"ש, המבטאים נאמנה את שליחות התחנונים של אסתר.

רכיב הסירוב מופיע בדברי אסתר ששלחה להשיב למרדכי: 'כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֲצַר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שַׂרְבִּיט הַזֶּהב וְחִיָּה וְאֲנִי לֹא נִקְרָאתִי לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים יוֹם' (שם ד, יא). סירובה מנומק. העובדה שלא נקראה אל המלך זה שלושים יום אינה רק מכשול טכני, שהרי יכלה להמתין עד שיקרא לה. הפור הופל בחודש ניסן, וההשמדה נקבעה לחודש אדר, כך שהיה פער של אחד עשר חודשים ביניהם, ואסתר יכלה לחכות להזדמנות שבה תיקרא למלך.

ואולם נראה שדברי אסתר מלמדים על בעיה חמורה הרבה יותר מחוסר הזדמנות טכנית לפגוש את המלך. העובדה שהמלך לא קרא אותה אליו חודש שלם עשויה ללמד שסר חינה בעיניו. יש להניח שהמלך ההולל לא בילה את לילותיו לבד אלא נהנה מחברת פילגשים מפילגשיו. אפשר גם להיזכר בפסוק המטריד 'וְבִהְקֶבֶץ בְּתוֹלוֹת שְׁנִית' (שם ב, יט) לאחר שנבחרה אסתר למלכה. יש לזכור גם שחלפו יותר מארבע שנים מאז כבשה את ליבו של המלך ועד האירועים שדרשו את התערבותה לשם הצלת עמה,<sup>5</sup> וסביר להניח שהתלהבות המלך ממנה שככה. כיצד תוכל אפוא להשפיע על המלך אם הצטנן יחסו אליה?

<sup>5</sup> ראו לעיל בסיום סעיף 4 בקווי הדמיון שבין סיפור מגילת אסתר לסיפור יציאת מצרים ובין אסתר למשה.

רכיב העידוד והבטחת העזרה אינו מופיע במגילה. מרדכי לא עודד את אסתר, ושלא כה' הוא גם לא יכול להבטיח לה עזרה.<sup>6</sup> במקום עידוד והבטחת עזרה גינה מרדכי את אסתר על סירובה. בדבריו יש נימה מאיימת: אם תבדיל עצמה מהיהודים ומגורלם, יבוא הבידול לידי ביטוי בהצלת היהודים באורח נס, אך ההצלה תפסח עליה ועל בית אביה. מרדכי אינו האל, ולכן אינו יכול להבטיח לאסתר שיהיה עימה ושדרכה תצלח. בדומה, גם רכיב האות נעדר ממגילת אסתר. מובן מאליו שמרדכי אף לא יכול לתת לאסתר אות ששליחותה תעלה יפה. לא ניתנה ערובה להצלחה.

במחקרה על נשים מצילות במקרא הראתה עדנה הילביץ שבכל המקרים שבהם הנשים הן המצילות, האישה המצילה פועלת במסגרת חוקי הטבע, בלא מעשי ניסים, וכן היא פועלת בלא צו אלוהי או הבטחה מאת ה' להצלה.<sup>7</sup> היחלצות לפעולה בלא הבטחה אלוקית להצלחה היא הרואית יותר.<sup>8</sup> הרי כאשר החליטה אסתר להישמע למצוות מרדכי ולפעול להצלת עמה, לא יכלה לעודד עצמה במחשבה שהאל עימה וההצלחה מובטחת ולהיזכר באות שניתן לה כדי להרגיע את חששותיה. דבריה הפסימיים מעידים על סיכוי המהלך בעיניה: 'וּבְכֵן אָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כֹדֵת וְכֹאֲשֶׁר אֲבִדְתִּי אֲבִדְתִּי' (אסתר ד, טז). למרות החששות קיבלה עליה אסתר את השליחות. היא גייסה את היהודים כולם לעזרתה כאשר ציוותה על מרדכי לכנוס את כל היהודים ולצום עליה שלוש יממות. בצום המשותף של אסתר ונערותיה ושל כל היהודים יש חיבור סמלי שלה לבני עמה.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> אף שאחר כך היא גייסה אותו ואת כל היהודים לסיוע רוחני בבקשתה שיצומו עליה (אסתר ד, טז).

<sup>7</sup> הילביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 94–96. על היעדרות האל במגילת אסתר ראו עוד להלן.

<sup>8</sup> השוו הילביץ, שם, עמ' 96, המעירה שהיעדרות האל 'יכולה דווקא להאדיר את האישה המצילה שכל האחריות על האירוע והצלת החיים מוטלים על שכמה'.

<sup>9</sup> השוו: עדין שטיינזלץ, 'אסתר – שליחות בהרמון', נשים במקרא, תל אביב תשמ"ג, עמ' 89. תמר עילם גינדין מוסיפה כי הצום, שהוא מנהג יהודי לריצוי האל, עומד בניגוד לדת הזורואסטריית, דת אירן הקדומה, שבה הצום נחשב לפגיעה בגוף, ולפיכך לחטא. ראו: תמר עילם גינדין, מגילת אסתר: מאחורי המסכה, [כפר סבא] תשע"ה, עמ' 96.

## השליחים – השוואה בין סיפור המגילה לסיפור יציאת מצרים ובין אסתר למשה

במחקרו המקיף על מגילת אסתר כתב יונתן גרוסמן: 'לא תהיה זו גוזמה אם נאמר שאין תמונה לאורך המגילה שאינה שולחת את הקורא לסיפור מקראי אחר'.<sup>10</sup> ואכן, חוקרים רבים הראו שבמגילת אסתר מתגלות אנלוגיות ואלוזיות לספרים מקראיים אחרים ושהאנלוגיות האלה משוות בין דמותה של אסתר לדמויות מקראיות אחרות, כגון שרה,<sup>11</sup> יוסף,<sup>12</sup> בת שבע,<sup>13</sup> האישה התקועית<sup>14</sup> ודניאל.<sup>15</sup>

- <sup>10</sup> יונתן גרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, ירושלים 2013, עמ' 261.
- <sup>11</sup> 'יִתְקַח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה' (בראשית יב, טו) – 'יִתְלַקַּח אֶסְתֵּר אֶל בֵּית הַמֶּלֶךְ' (אסתר ב, ח). בשני המקרים האישה מסתירה פרטים חשובים על אודותיה (היותה אשת איש או היותה יהודייה) בשל הוראה של גבר הקרוב אליה. על קווי הדמיון האלה ועל אחרים וכן על קווי השוני ראו: יאיר זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, תל אביב 1995, עמ' 65–67; ישראל רוזנסון, 'היסטוריה, ספרות ורוח הקודש – על אחד מענייניה של מגילת אסתר', אמנון בזק (עורך), **הדסה היא אסתר**, אלון שבות תשנ"ט<sup>2</sup>, עמ' 225–236 (228–230).
- <sup>12</sup> עיקר הדמיון הוא בין מרדכי ליוסף: כל אחד מהם הוא בן לעם ישראל או העם היהודי שעלה לגדולה בחצר מלך זר וסייע למלך וגם לעמו. אך יש גם דמיון בין אסתר ויוסף, שעיקרו בן לעם ישראל או יהודייה השרויים בניכר, יפי תואר שנשאו חן בעיני אחרים והצילו את קבוצת ההתייחסות שלהם (בית אב או העם היהודי). ראו ביתר פירוט: משה גן, 'מגילת אסתר באספקלריית קורות יוסף במצרים', **תרביץ**, לא (תשכ"ב), עמ' 144–149. וכן ראו: אדל ברלין, **אסתר** (מקרא לישראל), תל אביב תשס"א, עמ' 24; גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 257–259, 265.
- <sup>13</sup> מדובר בשתי נשים יפות שנלקחו בידי המלך, וכעבור שנים, הודות למעמדן כאשת המלך, הצליחו למנוע אסון כבד שאיים גם עליהן. לאחר שקיבלו הדרכה מגבר (נתן, מרדכי) התייצבו לפני המלך והצליחו להשפיע עליו שיפעל לביטול הסכנה. ראו: אמנון בזק, "וכאשר אבדתי אבדתי" – בין בת שבע לאסתר, הנ"ל (עורך), **הדסה היא אסתר**, אלון שבות תשנ"ט<sup>2</sup>, עמ' 33–46 (ראו בעיקר עמ' 35–36 באשר לקווי הדמיון ועמ' 38–42 באשר לקווי השוני); גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 273–274.
- <sup>14</sup> בשני המקרים מדובר באישה מצילה המתייצבת לפני המלך כדי להציל מהכחדה (לכאורה או באמת) את משפחתה או עמה. ראו בזק, שם, עמ' 43–44.
- <sup>15</sup> גם כאן עיקר הדמיון הוא בין מרדכי ובין דניאל. שניהם סירבו לפקודה של המלך והעמידו עצמם בסכנה. שניהם זכו לכבוד רב מאת המלך. ואולם יש דמיון גם בין אסתר לדניאל: נער ונערה יפי תואר במלכות זרה שנשאו חן בעיני המלך. הוא בחר בהם על פני אחרים או אחרות, והם זכו להצלחה. הן דניאל הן אסתר נושאים שם עברי ושם נוכרי. ראו: גבריאל חיים כהן, 'מבוא', עמוס חכם (מפרש), **אסתר** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ד, עמ' 14–15; גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 265–266.

ואולם דומה שעדיין לא עמדו די הצורך על השוואה מרכזית ביותר הנבנית בין מגילת אסתר ובין סיפור יציאת מצרים, הכוללת השוואה בין משה, המושיע הראשון והחשוב ביותר שקם לעם ישראל בגלות מצרים, ובין אסתר, המושיעה האחרונה בספרי המקרא, שקמה לעם היהודי בגלות פרס.<sup>16</sup> קווי הדמיון בין השניים רבים, אך לצידם יש כמובן גם שינויים ניכרים. מכאן ואילך נבחן את האנלוגיה שבין מגילת אסתר לסיפור יציאת מצרים בכלל ונתמקד באנלוגיה שבין דמויותיהם של אסתר ומשה.

יש קווי דמיון רבים בין מגילת אסתר לסיפור יציאת מצרים ובין אסתר למשה, ואלו החשובים שבהם:

- (1) הרקע – גזרת השמדה שגזר מלך נוכרי על עם ישראל או על העם היהודי.
- (2) הביוגרפיה של המושיעים – ילדים מאומצים: את משה אימצה בת פרעה בהיותו תינוק (שמות ב, ה-י), ואת אסתר אימץ בן דודה מרדכי בשל יתמותה בגיל שאינו ידוע לנו (אסתר ב, ז). מאחר שלאימוץ אסתר אין תפקיד עלילתי במגילת אסתר, נראית טענת גיליס גרלמן שמטרת מוטיב האימוץ היא להעמיק את האנלוגיה שבין אסתר ובין משה.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> את הדיון החשוב ביותר באנלוגיה הזו מצאנו אצל גרלמן, ראו: Gillis Gerleman, *Esther* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 11–23. בסעיף העוסק בהשוואה בין מגילת אסתר לסיפור יציאת מצרים. ואולם גרלמן לא התמקד בהשוואה שבין אסתר למשה אלא בין המגילה לסיפור יציאת מצרים, ואף נראה שעיקר ההשוואה בעיניו היא בין מרדכי ובין משה, כפי שאפשר לראות מלשון הזכר שבה הוא מונה בקיצור את קווי הדמיון. לדוגמה, יהודי (ein Jude) חווה סכנה גדולה בחצר מלכות זרה, הוא (er) חווה הצלה דרמטית עם בני עמו, ולאחריה הוא (er) זוכה בכבוד גדול (שם, עמ' 11). נוסף על כך הוא מעלה נקודת דמיון שבחרנו שלא להעלות: הסתרת המוצא העברי או היהודי של שניהם (שם, עמ' 16–17). אומנם ייתכן מאוד שבת פרעה לא גילתה לאביה את שהסיקה מייד, שהילד הוא מילדי העברים, אך הדברים אינם נמסרים. על נקודות הדמיון שמנה הוספנו רבות אחרות, וכן עמדנו על נקודות השוני המרכזיות שבין השניים.

<sup>17</sup> שם, עמ' 15–16. לעומת זאת יש המציגים את יתמותה של אסתר כחלק מהיותה ה'אחר' האולטימטיבי: 'אישה בעולם גברי פטריארכלי מוקצן, יתומה ונכרייה, בת לעם התלוש מארצו ומתרבותו ונטוע בתוך תרבות וחברה זרה לו', כדברי אורית אבנרי, **עומדות על הסף: שייכות וזרות במגילות רות ואסתר**, ירושלים תשע"ה, עמ' 89–90, וראו גם הפניות שם, עמ' 90, הערה 170. גם אם נקבל דעה זו, אין בה כדי לבטל את דברי גרלמן באשר לרכיב היתמות המשמש נדבך נוסף באנלוגיה שבין אסתר למשה. הוא סבור שגם הצגת

(3) משה ואסתר נותקו שניהם ממשפחתם העברית או היהודית עקב גזרה או החלטה מלכותית: גזרת פרעה להטביע ביאור את כל הבנים שייולדו לעבריות הייתה הגורם לניתוקו של משה ממשפחתו הביולוגית. לאחר שאימו 'לא יכלה עוד הצפינו' (שמות ב, ג), היא הניחה אותו על שפת היאור בתקווה שיימצא ומוצאו יחליט לאמץ אותו.<sup>18</sup> אסתר נלקחה מבית מרדכי, שאימץ אותה לו לבת, בעקבות ההוראה המלכותית לקבץ כל נערה בתולה וטובת מראה לבית הנשים (אסתר ב, ג). מן הכתוב 'וַתִּלְקַח אֶסְתֵּר אֶל בֵּית הַמֶּלֶךְ' (שם, ח) נראה שאסתר נלקחה בלא שפקידי המלך יטרחו לשאול לדעתה או לדעת מרדכי ולקבל את אישורם לקחתה.<sup>19</sup>

(4) חניכה מלכותית – בעקבות הניתוק ממשפחתם העברית או היהודית עברו משה ואסתר תקופת חניכה מלכותית. משה גדל כבנה של בת פרעה, מן הסתם בארמון פרעה (שמות ב, ז), ואסתר, שנלקחה אל בית הנשים הבתולות שבבית המלך (אסתר ב, ח), עברה תקופת חניכה של שנים עשר חודשים לכל הפחות בתעשיית היופי של ההרמון: שישה חודשים בשמן המור ושישה חודשים בבשמים ובתמרוקי נשים (שם, יב). תקופת החניכה הכשירה אותה לתפקיד אחת הפילגשים המענגות את המלך, אלא שהחן הטבעי שניחנה בו<sup>20</sup> סייע לה שלא להיות אחת מהפילגשים אלא להיבחר למלכה, כלומר לאשת המלך הראשית. אסתר נבחרה למלכה בחודש העשירי, חודש טבת, בשנה השביעית למלכות אחשוורוש (שם, טז), והגזרה נגד היהודים נגזרה בחודש ניסן בשנת שתים עשרה למלכות אחשוורוש (שם ג, ז). אם כן, בינתיים חלפו ארבע

אסתר כבת דודו של מרדכי נועדה ליצור קישור לשושלת היוחסין של משה כפי שהיא מוצגת בשמות ו, כ: 'וַיִּקַּח עִמְרָם אֶת יוֹכָבֵד דָּדָתוֹ לְאִשָּׁה' (גרלמן, שם, עמ' 16).

<sup>18</sup> על נטישת ילדים בשטח ההפקר, כך שכל מוצאם יוכל לאמצם, ראו למשל: מאיר מלול, **חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום**, רמת גן תשס"ו, עמ' 70–87.

<sup>19</sup> על הופעותיו של השורש לק"ח במסלול חייה של אסתר עוד בהיותה פסיבית ראו: Linda M. Day, *Esther* (AOTC), Nashville 2005, p. 53

<sup>20</sup> 'וַתְּהִי אֶסְתֵּר נְשֵׂאת חַן בְּעֵינֵי כָּל רְאֵיָהּ' (אסתר ב, טו, וראו גם שם, פסוקים ט, ז). אולי אפשר למצוא כאן גם הקבלה בין אסתר ובין עם ישראל בסיפור יציאת מצרים, שהרי על עם ישראל נמסר: 'וְהָיָה נְתִן אֶת חַן הָעַם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם' (שמות יב, לו, וראו גם שם ג, כא; יא, ג). ואולם שלא כעם ישראל ששאלו משכניהם המצריים כלי כסף וכלי זהב (שם ג, כב; יא, ב; יב, לה–לו), בהגיע תור אסתר להתייצב בפני המלך 'לֹא בִקְשָׁה דָבָר' (אסתר ב, טו).



- שנים ושלושה חודשים שבהם הייתה אסתר במעמד של מלכה, ובוודאי הפנימה היטב את ההתנהגות הראויה לה לפי הקוד המלכותי.
- (5) זהות חצויה: הן באשר למשה הן באשר לאסתר עולה שאלת הזהות ומידת הקשר שלהם לעם ישראל. משה גדל בבית מצרי, וכאשר נמלט למדיין בנות כוהן מדיין מתארות אותו 'אִישׁ מִצְרַיִם' (שמות ב, יט). מנגד, שנותיו הראשונות, שהן שנים מכריעות בעיצוב הזהות, עברו בחיק משפחתו העברית. אולי זו הסיבה שכאשר גדל ראה בבני ישראל את אחיו, כפי שעולה מן התיאור: 'וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחָיו וַיֵּרָא בְּסִבְלַתָּם וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מִפֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו' (שם, יא). אסתר גדלה בקרב משפחתה היהודית – הוריה ולאחר מכן מרדכי בן דודה – ונלקחה לבית המלך אחשוורוש בגיל צעיר, סמוך לגיל הנישואין, היכול להיות גם גיל 12. בארמון המלך הסתירה אסתר את זהותה היהודית, לפי מצוות מרדכי (אסתר ב, כ). כפל הזהויות שלה מסומל גם בשמה הכפול: שמה העברי, הדסה, לצד שמה הנוכרי, אסתר, שהוא אולי שם אלת הפיריון האכדית אסתר ואולי שם הגזור מהמילה הפרסית לכוכב ונוס – starâ.<sup>21</sup>
- (6) הן על משה הן על אסתר הוטל תפקיד שטמן להם סכנה: להתייצב לפני המלך – פרעה או אחשוורוש – כדי להשפיע עליו לפעול למען עם ישראל, לשלוח את בני ישראל למדבר או לבטל את גזרת ההשמדה שנגזרה על היהודים.<sup>22</sup>
- (7) שניהם סירבו בתחילה לתפקיד ועוררו את כעסו או תוכחתו של מי שהטיל עליהם את התפקיד – האל ('וַיִּחַר אֵף ה' בְּמֹשֶׁה' [שמות ד, יד]) או מרדכי (אסתר ד, יג–יד).
- (8) בסופו של דבר הצילו שניהם את עם ישראל, ופעולת ההצלה קשורה בהתהוותו של חג: חג הפסח, שבתקופה המקראית פתח את השנה העברית, שהחלה בחודש ניסן, וחג הפורים, שסיים אותה. מקומם של

<sup>21</sup> לשתי ההצעות ראו למשל: Lewis Bayles Paton, *The Book of Esther* (ICC), Edinburgh 1908, p. 170; Carey A. Moore, *Esther* (AB), New York 1971, p. 20; John D. Levenson, *Esther* (OTL), London 1977, p. 58 הכפולים – שם עברי לצד נוכרי – בתקופת גלות בבל ראו: Aaron Demsky, 'Double Names in the Babylonian Exile and the Identity of Sheshbazzar' (עורך), **ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים**, ב, רמת גן תשנ"ט, עמ' 23–39. על שמה הכפול של אסתר ראו שם, עמ' 28. הוא מייחס את השימוש בשם הנוכרי אסתר לרצון להסתיר או להצניע את יהדותה.

<sup>22</sup> השוואת גרלמן (לעיל, הערה 16), עמ' 18.

החגים בלוח השנה העברי עולה בקנה אחד עם היותו של משה המושיע הראשון בתולדות ישראל והיותה של אסתר המושיעה האחרונה. שני החגים נקראים על שם מאורע הקשור להצלה או לצרה: פסח משום שה' 'פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינֵנו הִצִּיל' (שמות יב, כז), ופורים על שם הפור שקבע את מועד השמדת היהודים: 'עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים עַל שֵׁם הַפּוּר' (אסתר ט, כו).

(9) חודש ניסן, חודש מרכזי כל כך בסיפור יציאת מצרים, מרכזי גם במגילת אסתר, כי זהו החודש שבו הופל הפור באשר למועד השמדת העם היהודי: 'בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֲדָשׁ נִיסָן בְּשָׁנַת שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה לְמֶלֶךְ אַחֲשֵׁרוֹשׁ הַפִּיל פּוּר' (שם ג, ז). כמו כן צו ההשמדה נכתב ונחתם בטבעת המלך בשלושה עשר בניסן (שם, יב), ערב חג הפסח.<sup>23</sup>

(10) לצד משה ואסתר פעל בן משפחה: אהרן ניצב לימינו של משה, ומרדכי – לימינה של אסתר.<sup>24</sup> ה' הבטיח למשה שאחיו אהרן יהיה לו לפה וידבר עם העם בשמו (שמות ד, יד–טז). אהרן אכן יצא לקראת משה בצו ה' כאשר שב משה ממצרים (שם, כז), מסר לעם ישראל את דברי ה' למשה ואף עשה לעיניהם אותות (שם, ל), התייצב לימין משה לפני פרעה ונשא עימו בעול ההנהגה (שם ה, א ועוד). לימינה של אסתר פעל מרדכי בן דודה. כאשר נלקחה לבית המלך הדריך אותה שלא לגלות את מוצאה היהודי (אסתר ב, י), ומדי יום ביומו פקד את סביבת בית הנשים כדי לקבל ידיעות על אסתר (שם, יא). כאשר נודע לו על קשר נגד המלך השתמש בשירותיה של אסתר כדי להזהיר את המלך (שם, כא–כג), ובכך בוודאי שיפר את מעמד שניהם. אחר כך הוא שיידע את אסתר בדבר האסון המרחף על בני עמה, על בית אביה ועליה עצמה ודרבן אותה לפעול למען עמה אצל המלך (שם ד, ז–ח, יג–יד). כאשר קיבלה עליה אסתר את התפקיד כינס מרדכי במצוותה את כל היהודים כדי לצום שלושה ימים להצלחתה של אסתר (שם, טז–יז). לקראת סיום המגילה כתבו אסתר ומרדכי יחדיו את איגרת פורים השנית (שם ט, כט).

<sup>23</sup> ברלין (לעיל, הערה 12), עמ' 24. וראו שם, עמ' 24–25, על נדבכים נוספים של קישור באמצעות תיארוך האירועים שיצרו המדרשים, הפייטנים והמשוררים היהודים.

<sup>24</sup> גרלמן (לעיל, הערה 16), עמ' 14.

(11) כבוד והכרה ציבורית:<sup>25</sup> משה זכה לכבוד אצל המצרים, ככתוב: 'גַם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָדוֹל מְאֹד בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עַבְדֵי פְרַעֲה וּבְעֵינֵי הָעַם' (שמות יא, ג). הוא זכה להכרה ציבורית גם מצד עם ישראל, שאליו נשלח: 'וַיֵּאֱמִינוּ בָהּ' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ' (שם יד, לא). גם אסתר, ובייחוד מרדכי, זכו לכבוד ולהכרה ציבורית. מחבר מגילת אסתר בוודאי התכוון ליצור הקבלה בין מרדכי ובין משה באמצעות תיאור כבוד מרדכי: 'כִּי גָדוֹל מְרַדְכִי בְּבֵית הַמֶּלֶךְ וְשָׁמְעוּ הוֹלְךָ בְּכָל הַמְּדִינֹת כִּי הָאִישׁ מְרַדְכִי הוֹלְךָ וְגָדוֹל' (אסתר ט, ד).<sup>26</sup> כבודו של מרדכי וההכרה הציבורית שזכה לה מצד בני עוֹלָם גם מהפסוק החותם את המגילה: 'כִּי מְרַדְכִי הִיְהוּדִי מִשְׁנֵה לְמֶלֶךְ אַחֲשֻׁרוּשׁ וְגָדוֹל לַיהוּדִים וְרַצְוִי לְרַב אֶחָיו דָּרַשׁ טוֹב לְעַמּוֹ וְדָבַר שְׁלוֹם לְכָל זֶרְעוֹ' (שם י, ג). הוא קיבל לרשותו את ביתו של המן וכן את טבעת המלך, שהייתה קודם לכן בידי המן (שם ח, ב). לכך יש להוסיף שעוד קודם לכן זכה לכבוד מלכים בעקבות הצלתו את המלך וכוונת המלך להראות מה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו (שם ו, ו) – יא). אומנם עיקר ההשוואה בעניין זה היא בין מרדכי למשה, אך גם אסתר זכתה בכבוד ובהכרה ציבורית. נוסף על כך שנשאה חן בעיני כל רואיה (שם ב, טו) מסר המלך בידה את בית המן, והיא ששמה עליו את מרדכי (שם ח, א–ב). כמו כן היא זכתה להכרה ציבורית מצד בני עמה, כפי שאפשר ללמוד מהפסוק 'וְתִכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה בֵּת אַבְיָחִיל וּמְרַדְכִי הִיְהוּדִי אֶת כָּל תְּקֵף לְקַיָּם אֶת אַגְרֵת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשְּׁנִית' (שם ט, כט), שאף מקדים את אסתר למרדכי.

(12) בתחינתה לאחשוורוש הזכירה אסתר את האפשרות ההיפותטית של עבדות: 'כִּי נִמְכְּרָנוּ אָנֹכִי וְעַמִּי לְהַשְׁמִיד לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד וְאֵלּוֹ לְעַבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכְּרָנוּ הַחֲרָשְׁתִּי כִּי אֵין הֶצֶר שׁוֹה בְּגִזְק הַמֶּלֶךְ' (שם ז, ד). נראה שכוונתה הייתה להציג את האיום ההיפותטי של עבדות כקל ערך, שלא הייתה מטריחה בגינו את המלך, כדי להדגיש שפנייתה אליו כעת נובעת

<sup>25</sup> על הכבוד שזכו לו משה ומרדכי העיר גרלמן, שם, עמ' 11, 17.

<sup>26</sup> ראו גרלמן, שם, עמ' 17, שאף הבחין בדמיון בדרך ההצגה של משה ושל מרדכי בפסוקים הקשורים לכבודם באמצעות הקדמת שם העצם 'האיש' לשם הפרטי: 'הָאִישׁ מֹשֶׁה' (שמות יא, ג) ו'הָאִישׁ מְרַדְכִי' (אסתר ט, ד). כפי שהעיר, צירוף כזה משמש במקומות מעטים במקרא.

מבעיה חמורה בהרבה.<sup>27</sup> ואולם במישור הספרותי דבריה מעוררים את זכר עבדות בני ישראל במצרים ואף מבהירים עד כמה המצב כעת חמור ממצבם של בני ישראל כשהיו עבדים במצרים.

(13) בשני הסיפורים הושמדו אויבי עם ישראל והיהודים, ובשניהם מודגש העיקרון של מידה כנגד מידה. בסיפור יציאת מצרים גזר פרעה: 'כָּל הַבְּנֵי הַיְלֹוד הַיִּאֲרָה תִשְׁלַיְכֶהוּ' (שמות א, כב), והוא וכל חילו טבעו בים סוף (שם יד, כו-כח).<sup>28</sup> על מוטיב המים המשמש בחטא ובעונש כאחד אפשר להוסיף שהמקבילה להמתת בני העבריות היא מכת בכורות, שנפגעו ממנה כל הבנים הבכורים במצרים, כולל בכור פרעה (שם יב, כט). יתרו התפעל מהתממשותו של העיקרון של מידה כנגד מידה והכריז: 'עֲתָה יִדְעֵתִי כִּי גָדוֹל ה' מִכָּל הָאֱלֹהִים כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם' (שם יח, יא). העיקרון של מידה כנגד מידה דומיננטי מאוד גם במגילת אסתר, ונזכיר כאן רק מקצתו: המן תכנן לתלות את מרדכי על העץ (אסתר ה, יד; ו, ד), וסופו שהוא עצמו נתלה על אותו העץ (שם ז, ט-י). האיגרות שנשלחו ביוזמת המן ובשם אחשוורוש הורו 'לְהַשְׁמִיד לְהַרְגַּ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְהוּדִים מִנְעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד בְּשִׁלוֹשָׁה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ שְׁנָיִם עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֶדָר וּשְׁלָלָם לְבוֹז' (שם ג, יג), ובלשון כמעט זהה הבהירו האיגרות שכתב מרדכי בשם אחשוורוש שניתנה רשות ליהודים 'לְהַשְׁמִיד וְלַהַרְגַּ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל חַיִּל עִם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֲתָם טַף וְנָשִׁים וּשְׁלָלָם לְבוֹז' (שם ח, יא). כמו כן המגילה כוללת שני מקרים נדירים בסיפורת המקראית של הערה מפורשת מטעם המספר באשר להתממשות העיקרון של מידה כנגד מידה,<sup>29</sup> תחילה בנוגע לאויבי

<sup>27</sup> ראו פירוש ראב"ע על אתר; מור (לעיל, הערה 21), עמ' 70; David J. A. Clines, *Ezra*, ; 126, 125; גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 185.

<sup>28</sup> על קישור זה עמדו כמה מדרשים. ראו למשל מכילתא, 'בשלח', מסכתא דשירתא, פרשה ד; פסיקתא דרב כהנא, 'ויהי בשלח', י, ל; מדרש תהלים (שוחר טוב) כב, טו. ראו גם: יעל שמש, 'מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית', *בית מקרא*, מד (תשנ"ט), עמ' 261-280 (275); יהונתן יעקבס, *מידה כנגד מידה בסיפור המקראי*, אלון שבות תשס"ו, עמ' 139-140.

<sup>29</sup> על הערה מפורשת מטעם המספר המקראי באשר להתממשות העיקרון של מידה כנגד מידה, כלומר נקיטת דרך של הגדה ישירה (telling) במקום הִרְאָיָה (showing), ראו שמש, שם, עמ' 266. מלבד שני המקרים שבמגילת אסתר, שיובאו להלן, מצינו אמצעי זה פעם אחת נוספת בלבד, בסיפור אבימלך: 'וַיָּשָׁב אֱלֹהִים אֶת רַעַת אַבְיִמֶלֶךְ אֲשֶׁר עָשָׂה

היהודים ואחר כך בנוגע לאויב הגדול מכולם – המן: 'ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם' (שם ט, א); 'כי המן בן המדתא האגגי צרר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם. ובבאה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ' (שם, כד–כה).<sup>30</sup>

(14) בשני הסיפורים צורר היהודים מאבד בן או את כל בניו: במכת בכורות היכה ה' כל בכור בארץ מצרים, 'מבכר פרעה הישב על כסאו' (שמות יב, כט), ובמגילת אסתר מסופר כי עשרת בניו של המן נתלו על עץ (אסתר ט, יג–יד).<sup>31</sup> אולי אפשר להוסיף שמספר בניו של המן – עשרה – מעורר את זכר המכה העשירית, שמתו בה כל הבכורים במצרים.

(15) מלחמה בעמלק: עם ישראל בהנהגת משה נלחם בעמלק, ובסיום המלחמה הכריז משה: 'מלחמה לה' בעמלק מדר דר' (שמות יז, טז). נוסף על כך בספר דברים ה' מצווה על בני ישראל למחות את זכר עמלק (דברים כה, יז–יט). עמלק מוצג כאויב הארכיטיפי של עם ישראל. והנה במגילת אסתר מוצג האיש שהגה את תוכנית ההשמדה של עם ישראל: 'המן בן המדתא האגגי' (אסתר ג, א). נראית בעינינו הדעה שיש כאן כוונה לקשור את המן לאגג מלך עמלק, ששאל חס על חייו (שמ"א טו, ט). מרדכי מוצג כצאצא של קיש, אביו של שאול (אסתר ב, ה). אם כך, המגילה היא סיפור של תיקון לחטאו של שאול.<sup>32</sup> גם מדרש פסיקתא רבתי קשר בין מלחמת משה בעמלק ובין מלחמתה של אסתר בעמלק:

לאביו להרג את שבועים אָחיו. ואת כל רעת אנשי שכם השיב אלהים בראשם ותבא אליהם קללת יותם בן ירבעל' (שופטים ט, נו–נז).

<sup>30</sup> על העיקרון של מידה כנגד מידה במגילת אסתר ראו: דוד אלגביש, 'הנהגת ה' את עולמו במגילת אסתר', *מחקרי חג*, 6 (תשנ"ה), עמ' 38–44 (41–42); שמש (לעיל, הערה 28), עמ' 262, 263, 266; יעקבס (לעיל, הערה 28), עמ' 91.

<sup>31</sup> תודתנו לעופר דובר, שהסב את תשומת ליבנו להקבלה זו.

<sup>32</sup> ראו למשל פאטון (לעיל, הערה 21), עמ' 194; גבריאל חיים כהן, 'מבוא', עמוס חכם (מפרש), *אסתר* (דעת מקרא), ירושלים תשל"ד, עמ' 14; Yoram Hazony, *The Dawn: Political Teaching of the Book of Esther*, Jerusalem 1995, pp. 93–103 (לעיל, הערה 12), עמ' 81–82, 92; דיי (לעיל, הערה 19), עמ' 65–66; André LaCocque, *Esther Regina: A Bakhtinian Reading*, United States 2008, pp. 65–80 (73–80); גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 70–71, 83–84.

'ויהי ידיו אמונה' מהו אמונה, בזכות ידיו של משה ובצער שנצטער, עמלק נופל לפניהם, ואין שמשו שוקעת ומשתייר מזרעו (ואימתי שמשו שוקעת ומשתייר מזרעו) ואימתי שמשו שוקעת וביצתו מתקעקעת וזרעו משתרש מן העולם, כשתבוא אותה שכתב בה 'ויהי אמן את הדסה' (אסתר ב, ז) הדא הוא דכתיב 'ויהי ידיו אמונה'.<sup>33</sup>

ההשוואה בין משה לאסתר בכל הנוגע למלחמתם בעמלק אומנם נעשית במדרש זה על דרך הדרש (קישור בין המילה 'אומן' למילה 'אמונה'), אך עצם ההשוואה עולה בקנה אחד עם פשט הכתובים.

לצד קווי הדמיון יש הבדלים ניכרים בין סיפור יציאת מצרים ובין מגילת אסתר ובין שני השליחים המושיעים, משה ואסתר, שכמה מהם נובעים גם מהשוני המגדרי שבין הצלה בידי גבר ובין הצלה בידי אישה:

(1) חומרת גזרת המלך: במגילת אסתר הגזרה שגזר המלך חמורה מגזרת פרעה: פרעה גזר רק על הזכרים ורק על התינוקות שייוולדו מכאן ואילך (שמות א, כב), ואילו אחשוורוש גזר על כל היהודים: 'מִנְעַר וְעַד זֶקֶן טַף וְנָשִׁים' (אסתר ג, יג).

(2) המניע לגזרה ותהליך יישומה: המניע לרצון להשמיד את היהודים בספר שמות הוא מניע מדיני-לאומי. פרעה זיהה בעם ישראל איום בשל התרבותו יוצאת הדופן ופעל לשינוי המצב הדמוגרפי באופן מדורג: תחילה גזר על בני ישראל עבדות, כדי שתשישות גופם ונפשם תמנע את התרבותם (שמות א, ח-יד).<sup>34</sup> לאחר שנכשלה תוכניתו ובני ישראל המשיכו להתרבות, הורה 'לְמַיְלֵדַת הָעִבְרִית'<sup>35</sup> להמית בתחבולה ובסתר את כל הבנים הזכרים שייוולדו לעבריות (שם, טו-כא). ואולם משום שהמיילדות האמיצות לא צייתו להוראתו, עבר להוראה גורפת 'לְכָל

<sup>33</sup> פסיקתא רבתי, פרשה יב (זכור), ח (מהדורת אברהם פנחס ברקוביץ), ירושלים תשע"ה, א, עמ' רי.

<sup>34</sup> פירוש שד"ל לשמות א, יא: "למען ענותו בסבלותם" – שמתוך שיהיו משועבדים בעבודת פרך יחלשו כחותם ולא יתרבו כל כך, וגם הנולדים לא יהיו כ"כ בריאים וחזקים'.

<sup>35</sup> אברבנאל, שד"ל ואחרים מפרשים שהמיילדות היו מצריות וכי ההיגד 'העבריות' אינו תואר אלא מושא ישיר – מיילדות את העבריות. אם נקבל דעה זו, מעשה הגבורה של המיילדות ראוי אף יותר להערצה.

עמו' להשליך ליאור את כל הבנים העברים הזכרים, והפעם אף בלא שיטרח לנסות לכסות על הפשע (שם, כב). בהשמדת הזכרים ודאי חשב להשיג את השמדת העם כולו, כפי שביאר אברבנאל: בהיעדר גברים 'הנקבות תבעלנה למצריים ותמשכנה אחריהם', וכך תסופחנה לעם המצרי.<sup>36</sup> לעומת זאת במגילת אסתר המניע המסתתר מאחורי תחבולתו של המן להשמיד את כל היהודים הוא מניע אישי המעיד על אישיותו החולנית של המן. רחל רייך מאפיינת את המן כרודף כבוד הלוקה בשיגעון גדלות. לדבריה, הוא 'כה חשוב בעיני עצמו עד כי מבקש הוא להשמיד עם שלם בשל אדם אחד אשר לא מיהר לכבדו כראוי לו'.<sup>37</sup> הפסיכיאטר עזגד גולד מנתח את דמותו של המן כדמות של נרקסיסט הנזקק להערצה ולסגידה מתמדת מצד סביבתו.<sup>38</sup> גם את כוונתו של המן להשמיד את כל היהודים ולא להסתפק במרדכי קישר גולד לאישיותו הנרקסיסטית של המן. פגיעה במרדכי לבדו, אדם נחות בעיניו של המן, תהיה הודאה בפגיעותו ובשבריריותו של המן. לפיכך העדיף פגיעה ההולמת את מידותיו הראוותניות – בעם היהודי כולו. בכך ראה עונש מידתי ההולם את הפגיעה בו.<sup>39</sup> מובן שהמן לא גילה לאחשוורוש את המניע האישי לתוכנית ההשמדה שלו אלא נימק את הצעתו בזרותו ומשוונותו של עם ישראל ובחוסר הציות שלו לחוקי הממלכה: 'שָׁנוּ עִם אֶחָד מִפְּזָר וּמִפָּרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוּתְךָ וְדַתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דַּתִּי הִמְלַךְ אֵינִם עֹשִׂים וְלִמְלַךְ אֵין שׁוֹה לְהִנְיָחֵם' (אסתר ג, ח). על כך הוסיף מניע כלכלי – העשרת אוצר המדינה: 'אם על המלך טוב יִפְתָּב לְאֲבָדָם וְעִשְׂרֵת אֲלָפִים כֶּסֶף אֲשָׁקוּל עַל יְדֵי עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה לְהִבִּיא אֶל גִּנְזֵי הַמְּלָךְ' (שם, ט).

(3) הסתרת תוכנית ההשמדה לעומת פרסומה: שלא כפרעה, שבתחילה ניסה להסתיר את מזימת ההשמדה, נתן אחשוורוש לתוכנית ההשמדה

<sup>36</sup> הסבר אחר שהוא מביא לכך שפרעה גזר רק על הזכרים הוא שפרעה ראה רק בזכרים איום צבאי משום שדרכם של גברים להילחם, ואין דרכן של נשים להילחם.

<sup>37</sup> רחל רייך, האשה אשר נתתה עמדי: נשים כעילה לסכסוך ולמלחמה במקרא, תל אביב תשס"ו, עמ' 158.

<sup>38</sup> עזגד גולד, מגילת אחשוורוש: פרשנות למגילת אסתר ולחג הפורים, תל אביב 2017, עמ' 43–44, 52–53 ועוד.

<sup>39</sup> שם, עמ' 52–53. והשוו דברי ברלין (לעיל, הערה 12), עמ' 91: 'המן אינו אלא מוקיון אגוצנטרי החרד לדימויו ונשלט בידי רגשותיו. תגובתו, כמו זו של המלך בפרק א, מופרזת מעבר לסביר'.

של עם ישראל שהגה המן פרסום מידי נרחב בכל רחבי הממלכה הפרסית באמצעות האיגרות (אסתר ג, יב-יד) כדי שיהיה הדבר 'גלוי לְכָל הָעַמִּים' (שם, יד).

(4) את משה אימצה נוכרייה, בתו של מלך מצרים שביקש להשמיד את עם ישראל, ויש בוודאי אירוניה בכך שמושיעם של ישראל גדל בבית מדכאם. לעומת זאת את אסתר אימץ קרובה, בן דודה מרדכי היהודי. לא מסופר על השפעתה של אימו המאמצת של משה על בחירותיו, ואילו למרדכי הייתה השפעה מכריעה על בחירתה של אסתר לפעול למען בני עמה: הוא שהמריץ אותה להציל את העם היהודי מגזרת המלך.

(5) משך החיים הספרותיים של משה הוא כל מעגל חייו, מרגע לידתו ועד מותו וקבורתו. לעומת זאת אסתר עולה על במת העלילה כשהיא נערה צעירה בגיל הנישואין, והסיפור מסתיים לאחר שהצילה את היהודים, יותר משש שנים לאחר שנלקחה לבית המלכות.<sup>40</sup>

(6) משה פעל במרחב הציבורי הן מבחינת תפקידיו הן מבחינת הזירות הגאוגרפיות שפעל בהן: מצרים, מדיין, חזרה למצרים, ים סוף ונדודים במדבר סיני. מבחינת התפקידים שמילא יש להניח שבתחילה היה מעין נסיך מצרי, לאחר מכן רועה צאן בשירות חותנו ואחר כך מנהיג לאומי, צבאי ורוחני של עם ישראל – שופט, מושיע ונביא. לעומת זאת אסתר, שאף היא שימשה מושיעה, פעלה במרחב הפרטי: היא נלקחה מבית הוריה לבית מרדכי (אסתר ב, ז, טו), ומשם נלקחה לבית המלך, תחילה לבית הנשים הבתולות (שם, ח), ואחר כך נלקחה למפגש, בוודאי מיני עם המלך אחשוורוש (שם, טז), ובעקבותיו נבחרה לאשת המלך.

(7) משה פעל בצו ה', ואילו אסתר פעלה בצו בן דודה מרדכי.

(8) הסירוב של משה לקבל את התפקיד פתח בהנמקות, אך לאחר שהשיב ה' על כל חששותיו הפך הסירוב לשרירותי, ללא כל הנמקה: 'בִּי אֲדַנְיָ שְׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח' (שמות ד, יג). לעומת זאת אסתר העלתה סירוב רציונלי מפוכח, ומייד לאחר שהוכיח אותה מרדכי ואיים עליה היא

<sup>40</sup> אסתר הובאה למפגש עם המלך, ולאחריו החליט המלך לשאתה לאישה 'בַּחֲדָשׁ הָעֶשְׂרִי הוא חֲדָשׁ טֵבֶת בְּשָׁנַת שְׁבַע לְמַלְכוּתוֹ' (אסתר ב, טז). זאת לאחר שנה לכל הפחות של הכנה גופנית דקדקנית מאז הובאה לבית הנשים. הצלת היהודים התרחשה בשנת שתים עשרה למלך אחשוורוש, בחודש השנים עשר, הוא חודש אדר, כפי שעולה מהתאריכים הנמסרים שם ג, ז, יג.



בחרה להתעלם מקול ההיגיון והחליטה לקבל את התפקיד שהטיל עליה מרדכי אף שסיכויי ההצלחה נראו קלושים והסכנה לחייה הייתה מוחשית מאוד.

(9) משה זכה לקבל מה' עידוד בדמות הבטחות לעזרה ואותות לרוב כדי להרגיע את חששותיו. לא כך אסתר.

(10) משה קיבל הדרכה מה' לאורך הדרך כולה ופעל לפי הנחיותיו. אסתר לא קיבלה הדרכה, בוודאי לא מה', שאינו נזכר במגילה כלל, אך גם לא ממרדכי, שלאחר שהטיל עליה את השליחות בקווים כלליים נסוג אל אחורי הקלעים, ואסתר היא שיזמה את תוכנית ההצלה והוציאה אותה אל הפועל.<sup>41</sup>

(11) הממד הניסי בסיפור הושעת משה חזק מאוד. ההושעה מושגת בעקבות עשר המכות, שכולן על דרך דאוס אקס מכינה. לעומת זאת מגילת אסתר נעדרת ממד ניסי למעט התזמונים המופלאים, המרמזים על מעורבותו של האל מאחורי הקלעים.<sup>42</sup>

(12) משה נקט דרך של עימות ישיר עם המלך. הוא דיבר אליו בלשון ציווי נעדרת כבוד, איים, הביא על מצרים עשר מכות ועורר את כעסו של פרעה. אסתר נקטה דרך הפוכה של נשיאת חן, חנופה ושימוש בכוח רטורי (בדומה לאביגיל ולאישה מאבל בית מעכה).<sup>43</sup> היא נפלה לרגליו של אחשוורוש, בכתה והתחננה (אסתר ח, ג), ובכך השתמשה בכוח

<sup>41</sup> שלא כדברי שטיינזלץ (לעיל, הערה 9), עמ' 86–91, המתאר את מרדכי כמפעיל של אסתר וכמי שמתכנן את צעדיה (ראו עמ' 89). מיעוט דמותה של אסתר מצוי גם בדברי פוקס (לעיל, הערה 3, עמ' 80), שלפיהם אסתר נחשבת מבחינה מורפולוגית agent ולא genuine heroine. אנו מסכימים עם הטענה כי אסתר הפכה לשחקן הראשי על הבמה כאשר קיבלה עליה את המשימה וכי פעלה מיוזמתה, בלא הנחיות ממרדכי. ראו למשל:

Timothy K. Beal, *The Book of Hiding*, London & New York 1997, p. 73

<sup>42</sup> על היעדר הממד הניסי במגילת אסתר לצד הרמיזות לו באמצעות תזמונים מוצלחים השוו שטיינזלץ (לעיל, הערה 9), עמ' 86.

<sup>43</sup> על השימוש של אסתר במיניות, חנופה ורטוריקה כאמצעים להצלת עמה ראו למשל פוקס (לעיל, הערה 3), עמ' 81; טובה כהן, "מנשים באהל תברך" – האומנם?; חנה עמית (עורכת), **אחרי: על מנהיגות ומנהיגים**, ירושלים 2000, עמ' 179–188 (181–182) ובייחוד תמר אורון, **מלכודת דבש: סצנת הדפוס של סיפורי פיתוי בידי נשים במקרא**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 61–69, 139–141, 168–172 ועוד.

שבחולשה.<sup>44</sup> בהזמינה את המן למשתאות שערכה למלך השתמשה גם במניפולציה. המניפולציה גרמה לסדקים, והסדקים היו לקרע ביחסי המלך והמן.<sup>45</sup>

(13) בימיו של משה ה' הוא שהשמיד את האויבים, ודברי משה לבני ישראל 'ה' יִלְחֶם לְכֶם וְאַתֶּם תַּחַרְשׁוּן' (שמות יד, יד) מבטאים זאת נאמנה. לעומת זאת בימיה של אסתר, שבהם האל אינו מתגלה, היהודים הם שהרגו את אויביהם לאחר שאסתר השיגה להם רשות מהמלך לעשות זאת.

### אחרית דבר

סיפורה של אסתר הוא מבחינות מסוימות המרשים ביותר שבסיפורי המקרא על נשים המצילות חיים, ולמעשה מכל סיפורי ההצלה במקרא, בשל סכנת ההשמדה שאיימה על העם היהודי בכל רחבי הממלכה הפרסית ואסתר הצליחה לבטלה, וכן בשל הסיכון האישי שקיבלה עליה אסתר בהתייצבה שלא כדת לפני המלך הקפריזי.

אסתר פעלה כשליחה שלא האל הוא ששלחה אלא קרובה מרדכי.<sup>46</sup> יש קווי דמיון ניכרים בינה ובין השליח הראשון, משה, אך חשובים לא פחות הם קווי השוני, שכמה מהם נובעים מהשוני המגדרי: הצלה בידי גבר לעומת הצלה בידי אישה.

הכלל הוא שכאשר ה' מעורב בהקמת מושיע לעמו, תמיד יהיה המושיע גבר.<sup>47</sup> על פי רוב הוא יזכה אף לסיוע ממשי מאת ה', והדברים נכונים ביתר שאת במקרהו של משה, מושיעם הראשון של ישראל. האל הוא שבחר במשה לתפקיד, והבטחתו 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (שמות ג, יב) התממשה במלואה.<sup>48</sup> תפקידו

<sup>44</sup> על הכוח שבחולשה ראו: יאיר זקוביץ, 'האישה בסיפורת המקראית – מיתווה', **בית מקרא**, לב (תשמ"ז), עמ' 14–32 (22–24); אמנון שפירא, 'על מעמדה השוויוני של האישה במקרא – מיתווה', **בית מקרא**, מד (תשנ"ט), עמ' 309–337 (332).

<sup>45</sup> ראו על כך אצל גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 137–146.

<sup>46</sup> פוקס (לעיל, הערה 3), עמ' 79–80, רואה בה שליחה הן של האל הן של מרדכי.

<sup>47</sup> סיפור דבורה (שופטים ד–ה) יוצא דופן, אך יש לציין שלא נאמר שם שה' הקים אותה למושיעה, וזאת שלא כמושיעים הגברים האחרים בספר שופטים, למעט יפתח.

<sup>48</sup> אותה הבטחה במילים הללו ממש ניתנה גם לגדעון (שופטים ו, טז).

של האל בהושעת בני ישראל היה מכריע ובה לידי ביטוי בניסים הרבים שחולל למען עמו.

כמה שונה הושעתה של אסתר את עמה! רבים הצביעו על היעדרותו של האל מהמגילה. יש הרואים בכך חלק ממגמה להמעיט בתפקיד האל ככל שאנו מתקדמים כרונולוגית בהיסטוריה של עם ישראל. לפי טענה זו, בספר בראשית ועד למעמד הר סיני נוכחות האל גבוהה במיוחד, אך משם ואילך האל מצמצם בהדרגה את נוכחותו בהיסטוריה ומאפשר לבני האדם מרחב פעולה שבו יפעלו הם למען גאולתם.<sup>49</sup>

על עניין זה של צמצום מעורבותו הישירה של האל בהיסטוריה יש להוסיף את הממד המגדרי: את אסתר, האישה, לא בחר האל, היא לא קיבלה ממנו הבטחות לעזרה או לסיוע ממשי כפי שקיבלו משה, גדעון ומושיעים גברים אחרים, וודאי שהחסר הזה הוא היוצר את מרחב הפעולה של אסתר כמושיעה ומאדיר את חלקה בפעולת ההצלה, שהיא פרי תכנונה המדוקדק וביצועה הנועז. אסתר שמה נפשה בכפה בלא שידעה מראש אם תוכניתה תעלה יפה והיא אומנם תצליח להציל את עמה, או שמא על עצמה תביא אסון ולבני עמה לא תועיל. בהיותה אישה שביקשה להשפיע על השליט ההפכך, ובלא שתוכל לדעת אם תצליח במשימתה, השתמשה בהצלחה מְרִבִּית בכל האמצעים שעמדו לרשותה: יופייה, החן שניחנה בו, חוכמתה ודמעותיה.

כיצד יש להעריך את דמותה של אסתר, שעשתה שימוש ביופייה ובמיניותה לצורך הצלת עמה? אולי טבעי שהקוראים ובייחוד הקוראות יעדיפו סוג הצלה אחר, כגון זה של הבתולה ז'אן דארק, שבמאה החמש עשרה יצאה בראש צבא צרפת, סייעה לשחרר את צרפת מהאנגלים והפכה למודל פמיניסטי. במחקר הפמיניסטי יש המשווים את דמותה של אסתר לדמותה

<sup>49</sup> ראו הדיון בספרו של אמנון שפירא, 'אנרכיזם' יהודי דתי, אריאל תשע"ה, עמ' 106–138, ושם גם הפניות לחוקרים אחרים הסבורים כמותו. וראו שם, עמ' 124–125, הצגת עמדתה של ד"ר איילת ליבזון באשר להיעלמות האל במגילת אסתר. על היעדרותו המוחלטת של האל במגילת אסתר וכן במגילת רות (שבה שם האל אומנם מוזכר בפי הדמויות, אך הוא אינו עולה כדמות על במת העלילה), ראו גם פוקס (לעיל, הערה 3), עמ' 77–78. בעינינו יש לכך קשר גם לנושא המגדרי, כפי שיובהר מייד.

של ושת, ורואים בושת בלבד דגם חיקוי ראוי לנשים.<sup>50</sup> אחרים טוענים שהן ושת הן אסתר ראויות לשמש מודלים חיוביים ומבהירים שנכפה על אסתר מצב קשה ביותר, ובמסגרתו היא עשתה את המרב ופעלה באופן ראוי להערצה.<sup>51</sup>

אנו סבורים שלנוכח הנסיבות המיוחדות שבהן פעלה אסתר, אומץ ליבה, חוכמתה והתושייה שגילתה והצלחתה במשימה הקשה והמסוכנת, היא אומנם ראויה להערכה על היותה אישה שסיכנה את עצמה כדי להושיע את עמה אף שהאל לא ציווה עליה לעשות זאת ואף שלא הבטיח לה את תמיכתו.

---

<sup>50</sup> ראו למשל: Alice L. Laffey, *An Introduction to the Old Testament – A Feminist Perspective*, Philadelphia 1988, p. 216; David J. A. Clines, 'Reading Esther from Left to Right – Contemporary Strategies for Reading Biblical Text', Stephen E. Fowl, David J. A. Clines & Stanley E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield 1990, pp. 31–52 (41–42); Jeffrey M. Cohen, 'Vashti – An Unsung Heroine', *JBQ*, 24 (1996), pp. 103–106

<sup>51</sup> ראו למשל: Elizabeth Cady Stanton, 'The Book of Esther', idem (ed.), *The Woman's Bible*, New York 1999<sup>3</sup> [1895, 1898], II, pp. 85–86; Katharine Doob Sakenfeld, *Just Wives? Stories of Power & Survival in the Old Testament & Today*, Louisville 2003, pp. 49–50