

# ונהפוך-היא: מאבק כפול בשושן

מגילת אסתר קושרת בעבותות-לשון בין עלילתה העיקרית, המאבק בגזרה נגד היהודים, לבין חוט העלילה המשני השזור בה, המאבק נגד שעבוד הנשים. יחדיו הם מכוננים מערכה מוסרית נגד ערכיה המעוותים של התרבות השלטת

המאפיין היסודי של מגילת אסתר הוא היותה 'סיפור גלות'. אפיון זה אינו מתמצה באתר התרחשות העלילה ובהתעלמותה הבוטה מארץ ישראל, אלא נוגע בסוגיה המרכזית הנידונה בה: שאלת דרכי הקיום וההתמודדות של העם היהודי בתנאי גלות, כמיעוט אתני החי מחוץ לגבולות מולדתו ונתון לשליטתה ולחסדיה של אימפריה זרה. הסכנות הפוליטיות והקיומיות המרחפות מעל ראשו, יחד עם אתגר השמירה על זהות יהודית בסביבה נוכרית – בעיות אלו מצויות בתשתית העומק של סיפור המגילה, הטווה מהן את חוט העלילה העיקרי.

אולם נוסף על חוט עלילה זה נשזר במגילה חוט עלילתי משני, העוקב אחר מעמדן של הנשים בה. גיבורת המגילה היא אישה שהביאה במעשיה להצלת עמה, והמגילה אף קרויה על שמה. העמדת גיבורה נשית במרכז של מגילת אסתר איננה עניין שולי. למעשה, מעמדן של הנשים ויחסי גברים-נשים הם מן הנושאים המרכזיים הנידונים במגילה, באופן גלוי וסמוי כאחד. נדמה שאין במקרא כולו ספר העוסק ביחסי גברים ונשים באופן רחב ומעמיק כמגילת אסתר.<sup>1</sup>

דמויותיהן של הנשים החזקות והעצמאיות במגילה, ושתי ואסתר, הציתו את דמיון של מבשרות המהפכה הפמיניסטית במחצית השנייה של המאה ה-19 והעניקו להן השראה.<sup>2</sup> עם התפתחות הפרשנות הפמיניסטית למקרא, התעשרו מחקרה ופרשנותה

---

דוד סבתו הוא דוקטורנט לתלמוד בבית ספר מנדל ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית. מלמד תנ"ך ותלמוד במוסדות שונים.

של המגילה בניתוחים מגוונים שהתמקדו בפן הזה שלה, וחקרו אותה באמצעות תיאוריות פמיניסטיות ומגדריות. מגילת אסתר נענית בקלות לקריאות מסוג זה. הקריאות המגדריות המקובלות במגילה מציגות את אסתר או כאובייקט, אישה כנועה וצייתנית המפנימה את תפיסת העולם וכללי המשחק הפרסיים, או כסובייקט אוטונומי המורד בהם.<sup>3</sup> שתי קריאות אלו, כך אטען, מחמיצות את ההבחנה המהותית בין ההקשרים השונים שאסתר פועלת בהם, ומטשטשות את הזיקה העמוקה בין שני מאבקי הזהות במגילה: המאבק המגדרי והמאבק הלאומי. כפי שאראה, שני החוטים הללו נרקמים יחד במגילה, ואין להבין את המאבק המגדרי ללא הבנת זיקתו למאבק המרכזי, הלאומי-דתי. שני אלה בולטים על רקע הניגוד התרבותי המונח בתשתית המגילה ואפיונה של היהדות כ"תרבות שכנגד" לתרבות הפרסית השלטת.<sup>4</sup> בדברים הבאים אבקש לתור אחר פיתוליהם של שני חוטי העלילה הללו ולבחון כיצד הם נרקמים יחד באריגה העשיר והססגוני של המגילה.

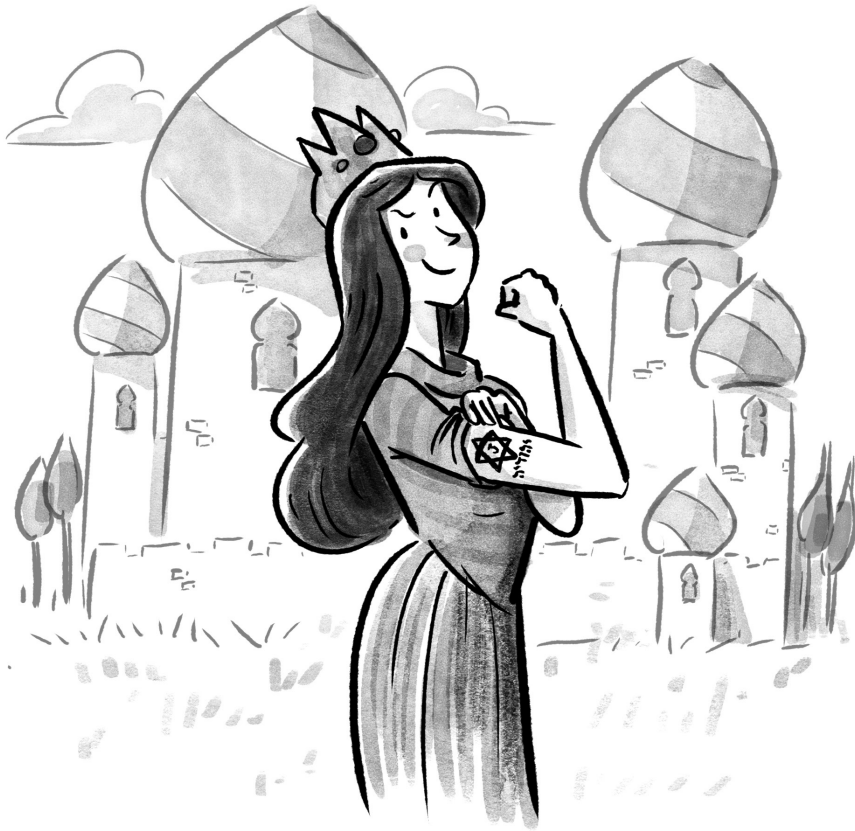
## ושתי ומעמד האישה

המגילה פותחת בתיאור גדוש וצבעוני של משתאות ההמלכה של אחשוורוש – מן התיאורים המפורטים ביותר במקרא, המאופייני בדרך כלל בסגנון תיאורי חסכני ומאופק. פירוט היתר בפרק א' מעורר תמיהה גם בשל תוכנו: הוא אינו מדבר כלל על היהודים. מרדכי ואסתר, גיבוריו הראשיים של הסיפור, נזכרים לראשונה רק באמצע הפרק הבא. מבחינה עלילתית הפרק נועד לשמש רקע לחיפוש אחר מלכה חדשה בפרק ב', אולם תכלית זו אינה מצדיקה פירוט כה רב.<sup>5</sup>

משמעותו של הפרק תתבהר אם נראה בו מעין שער אל עולמה של המגילה, הכולל כמה רכיבים מרכזיים וחשובים בתיאור אופייה ותרבותה של ממלכת אחשוורוש שיפותחו בהמשך. כך פותח הפרק בתיאור מפורט של שני המשתים, הראשונים בסדרת המשתים המשובצים לאורך המגילה. ההבלטה המוגזמת של הפאר ההדר והעושר המאפיין את המלך, וההפרזה במשתאות עצמם, חושפת את עולמה וערכיה של התרבות הפרסית.

אך זוהי רק הפתיחה: שיאו של המשתה מגיע רק לאחר מאה ושמונים יום ועוד שישה ימים. ביום השביעי, לקראת סיום המפגן הארוך שבו הראה את עושרו לכול, רוצה אחשוורוש להראות את היהלום שבכתר – המלכה ושתי, בכתר מלכות. דווקא ברגע זה ממאנת המלכה ושתי לבוא בדבר המלך. כמה פירושים הוצעו למיאונה של ושתי, שטעמה נסתם במגילה.<sup>6</sup> הפירוש הסביר ביותר הוא שוושתי התנגדה להצגתה בפני כול כרכוש המלך כיוון שראתה את עצמה אישה עצמאית בעלת מעמד, שאף מקיימת משתה משלה.<sup>7</sup> פירוש זה מתאשש מההקבלה בין ניסוח מטרת המשתה, "בְּהִרְאֹתוֹ אֶת עֶשֶׂר כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ וְאֶת יְקָר תַּפְאָרְתָּ גְדוֹלְתוֹ", לבין ניסוח הציווי על הבאת ושתי: "לְהַבְיֵא אֶת וְשֵׁתִי הַמֶּלֶכָה לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ בְּכֶתֶר מַלְכוּת, לְהִרְאֹת הָעַמִּים וְהַשָּׂרִים

# Jew Can Do It!



את יפיה פי טובת מראה היא". המלך מעוניין להראות את ושתי כפרט מתוך "עושר כבוד מלכותו", וכשיאו של מפגן הראווה. הוא איננו רואה בה אדם, אלא חפץ ורכוש מלכותי בלבד.<sup>8</sup>

המערכה הפותחת את סיפור המגילה מתמקדת אפוא ביחס המבזה והמשפיל לנשים בשושן הבירה של אחשוורוש, הרואה בהן חפץ וקישוט למלכותו בלבד.<sup>9</sup> מיאונה של ושתי מעורר תגובה חריפה ביותר: "וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בַּעֲרָה בּוֹ". סיבת הדבר ברורה: הצגת ושתי נועדה להיות שיאו של מפגן העושר והכוח הפוליטי של המלך, בסופו של משתה ההמלכה. דווקא בשלב זה ממאנת ושתי לצו המלך ופוגעת בסמכותו לנוכח כל המשתתפים, העם והשרים, ובכך הורסת את תכליתו העיקרית של המשתה. רגע השיא של המלכת אחשוורוש הופך לרגע המשפיל ביותר בשבילו.

חמתו הבווערת של אחשוורוש מלוכה בחלק השני לכדי עימות בין-מגדרי רחב בין הנשים והגברים בממלכה כולה. המלך מכנס את חכמיו "לְדַעֵי דַת וְדִין" להחלטה על גורל ושתי – "כִּדְת מַה לַעֲשׂוֹת בַּמְּלָכָה וְשִׁתִּי". בכירי המשפטים אמורים להחליט מה הדת והחוק במקרה זה. הלשון "בַּמְּלָכָה וְשִׁתִּי" מדגישה שוב את חטאה בהדגשת מעמדה העצמאי, ולכן יש לבחון "מַה לַעֲשׂוֹת" בה על כך ש"לא עֲשִׂתָּה" את "מַאֲמַר הַמֶּלֶךְ אַחְשֵׁירוֹשׁ". ממוכן, האחרון ברשימת השרים, מעלה טיעון מפורט לחובתה של ושתי, הנפרש על פני חמישה פסוקים תמימים.

עיקרו הוא הפיכת מעשה ושתי ממעשה אישי נגד המלך, "אֲשֶׁר לֹא עֲשִׂתָּה אֶת מַאֲמַר הַמֶּלֶךְ", למעשה בעל השלכה פוליטית רחבה ביותר: "לֹא עַל הַמֶּלֶךְ לָבְדוּ עֲוֹתָהּ וְשִׁתִּי הַמְּלָכָה, כִּי עַל כָּל הַשָּׂרִים וְעַל כָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אַחְשֵׁירוֹשׁ... עַל כָּל הַנָּשִׁים... לְכָל שָׂרֵי הַמֶּלֶךְ". המתח בין ושתי לאחשוורוש הופך בדברי ממוכן לסכנה לאומית העלולה ליצור מאבק בין-מגדרי בממלכה כולה! לטענת ממוכן, כיוון שמטרת המשתה הייתה לפרסם את עושרו של המלך בכל העמים והשרים, והבאת ושתי הייתה אמורה להיות שיאו, למעשה של ושתי יש אפקט רחב: כל הנשים וכל שְׂרוֹת פָּרֶס וּמְדֵי יִנְצְלוּ אֶת דְּבַר הַמְּלָכָה (כנגד "לְהַבְזוֹת בְּעֲלִיָּהֶן בְּעִינֵיהֶן"). בדבריו ניכר חשש עמוק מערעור המבנה המשפחתי הפטריארכלי, המבוסס על סמכותו ושלטתו המוחלטת של הגבר באישה.<sup>10</sup> לשיטת ממוכן, רק באמצעות תגובה מהירה וחריפה של נישול ושתי ממלכותה ישיב אחשוורוש את יוקרתו של "דְּבַר הַמֶּלֶךְ" למקומה הראוי. מעשה זה יתפרסם ויגרום לתוצאה הפוכה מזו שממנה חששו: "וְכָל הַנָּשִׁים יִתְּנוּ יָקָר לְבַעֲלֵיהֶן".

## בוחרים מלכה: בין יפת מראה לנושאת חן וחסד

סוגיית מעמד הנשים בממלכה נמשכת גם לאירועים שבפרק ב'. הפרק פותח

בהיזכרותו של אחשוורוש בוושתי לאחר התפכחותו מהמשתה: "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כְּשֶׁן חֶמֶת הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוֹשׁ זָכַר אֶת וְשֹׁתֵי וְאֵת אֲשֶׁר עָשְׂתָה וְאֵת אֲשֶׁר נִגְזַר עָלֶיהָ". בקריאה ראשונה נראה שמדובר בזיכרון רווי תוגה וגעגועים למלכתו לשעבר. עד מהרה מעלים נערי המלך הצעה שתפתור את מצוקתו:

וַיֹּאמְרוּ נְעָרֵי הַמֶּלֶךְ מִשְׁרָתָיו: יִבְקֶשׁוּ לַמֶּלֶךְ נְעוּת בְּתוּלוֹת טוֹבוֹת מִרְאָה. וַיִּפְקֹד הַמֶּלֶךְ פְּקִידִים בְּכָל מְדִינֹת מְלְכוּתוֹ וַיִּקְבְּצוּ אֶת כָּל נְעָרָה בְּתוּלָה טוֹבָה מִרְאָה אֶל שׁוֹשֵׁן הַבִּירָה אֶל בֵּית הַנָּשִׁים אֶל יַד הַגָּאָר סְרִיס הַמֶּלֶךְ שֶׁמֶר הַנָּשִׁים וַנְּתוֹן תַּמְרוּקֵיהֶן. וְהַנְּעָרָה אֲשֶׁר תֵּיטֵב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ תַּחַת וְשֹׁתֵי.

הנערים מציעים אפוא לנצל את שלטון המלך בכל הממלכה, ולברור את הנערות היפות ביותר מכל מדינות המלך.<sup>11</sup> הצעה זו, המתקבלת עד מהרה בידי המלך ("וַיֵּיטֵב הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ"), מנוסחת במגילה באירוניה לא מעטה. המילה 'טוב' חוזרת בפסקה ארבע פעמים, בשתי משמעויות: במובן של יופי, "טובות מראה" (פעמיים), ובמשמעות של בחירה והעדפה – "טוב בעיני המלך" (פעמיים). הזיקה בין המובנים מלמדת שהקריטריון היחיד לבחירת המלכה הוא טוב מראה. דברים אלה מזכירים את דברי ממוכן בפרק הקודם, "וּמְלָכוּתָהּ יִתֵּן הַמֶּלֶךְ לְרַעוּתָהּ הַטוֹבָה מִמֶּנָּה". כוונת ממוכן שם, על פי פשוטה, היא שהמלך יבחר מלכה טובה יותר מוושתי, צייתנית וממושמעת יותר. אולם כעת מתברר למפרע מה משמעות יתרון זה: "הטובה ממנה" איננה אלא היפה ממנה. עכשיו אנו גם מבינים ש'זיכרונו' של המלך וגעגועיו הם ליופייה של ושתי בלבד (כדברי רש"י: "זָכַר אֶת וְשֹׁתֵי – אֵת יִפְיָהּ, וְנִעְצַב"), ולכן ניתן להפיגם ללא קושי באמצעות נערה יפה מוושתי. המגילה מבליטה את האירוניה ביחסו של אחשוורוש לנשים גם בהקבלה שהיא עורכת בין תיאור לקיחת הבתולות לבין עצת יוסף לפרעה לאיסוף התבואה, בספר בראשית (כחלק ממערכת הקבלות רחבה לסיפור יוסף במצרים):

יַעֲשֶׂה פְּרַעֲהוּ וַיִּפְקֹד פְּקִידִים עַל הָאָרֶץ וַחֲמֹשׁ אֶת אֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשֶׁבַע שָׁנֵי הַשְּׁבַע. וַיִּקְבְּצוּ אֶת כָּל אֶקְל הַשָּׁנִים הַטּוֹבוֹת הַבָּאִת הָאֵלֶּה וַיִּצְבְּרוּ בָר תַּחַת יַד פְּרַעֲהוּ אֶקְל בְּעָרִים וְשָׁמְרוּ... וַיֵּיטֵב הַדָּבָר בְּעֵינֵי פְּרַעֲהוּ וּבְעֵינֵי כָל עַבְדָּיו. (בראשית מ"א, לד-לז)

הפקדת הפקידים אצל פרעה ויוסף היא מפעל חירום לאומי שנועד להגן על עצם קיומם של המצרים. על רקע זה מוארת האימפריה הפרסית באור נלעג: את מקום התבואה המקובצת מרחבי האימפריה תופסות הנערות טובות המראה. האימפריה כולה מגויסת אפוא לשם סיפוק מאווייו של המלך, והנשים משמשות, שוב, רק אמצעי לכך.<sup>12</sup> היחס האינסטרומנטלי לנשים תואם את העולה מפרק א'.<sup>13</sup>

סמוך לתיאור התוכנית המלמדת על יחסו של אחשוורוש לנשיו מוצגות לראשונה דמויותיהם היהודיות של מרדכי ואסתר: "אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשֵׁן הַבִּירָה...". הפסקה (ב', ה-ז) מפרטת את זיקתם המשפחתית המורכבת של מרדכי ואסתר ובה בשעה

מציגה אותם כניגוד לתרבות הפרסית שאופיינה עד כה בעיקר ביחסה לנשים. פסוק ז, המתאר את יחסייהם, כולל שלושה איברים:

[1] וַיְהִי אִמֵּן אֶת־הַדָּסָה הִיא אֶסְתֵּר בַּת־דָּדוּ כִּי אֵין לָהּ אָב וְאָם,

[2] וְהַנְּעֶרָה יִפְתֶּתָּר וְטוֹבֵת מְרָאָה,

[3] וּבְמֹת אֲבִיהָ וְאִמָּהּ לְקַחָהּ מֵרַדְכִי לֹו לְבַת.

הראשון והשלישי מקבילים וניתן לקראם ברצף. הם מתארים את הליך אימוצה של אסתר בידי מרדכי, המנומק בזיקתם המשפחתית ובהיותה יתומה מאב ומאם. באיבר השני, החוצץ ביניהם ומשמש כעין מאמר מוסגר, מתואר המראה של אסתר. איבר זה מספק מידע נחוץ להבנת לקיחתה אל בית המלך בפסוק הבא, כיוון שעמדה בקריטריון "נערה טובת מראה" שהציבו הנערים: "וַיְהִי בְּהַשְׁמַע דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ וּבְהַקְבִּץ נְעוֹת רְבוֹת אֶל־שׁוֹשֵׁן הַבִּירָה אֶל־יַד הַגִּי וְתִלְקַח אֶסְתֵּר אֶל־בֵּית הַמֶּלֶךְ אֶל־יַד הַגִּי שְׁמֵר הַנָּשִׁים". נראה לי שהחלפת סדר האיברים נועדה ליצור הנגדה בין לקיחת אסתר לבת בידי מרדכי, ללקיחתה אל בית המלך אל יד הגי<sup>14</sup> (לקיחה שלישית נזכרת בפסוק טז: "וְתִלְקַח אֶסְתֵּר אֶל בֵּית הַמֶּלֶךְ"). הקריאה המקובלת מדגישה את הרצף שבין לקיחותיה של אסתר, המציגות אותה כחפץ העובר מיד ליד, כבת חסות שאינה עומדת ברשות עצמה בשום שלב, וכאישה הנתונה לפיקוח גברי – מרדכי בתחילה והגי והמלך אחר כך. אולם קריאה זו מחמיצה את היסוד הניגודי שבהקבלה: מרדכי מתייחס לאסתר כסובייקט, עושה מעשה חסד ולוקח אותה לבת בעקבות מות הוריה ללא כל רווח אישי, ואילו אנשי המלך מתייחסים אליה כאובייקט, ולוקחים אותה לבית המלך לשם סיפוק מאוויי המלך.<sup>15</sup>

הניגוד בין עולמה של אסתר, הנערה היהודייה טובת המראה, לבין תרבות ההרמון הפרסית מתחדד בפסוקים הבאים. סמוך ללקיחתה נאמר "וְתִטֵּב הַנְּעֶרָה בְּעֵינָיו", בהתאם לעצת נערי המלך: "וְהַנְּעֶרָה אֲשֶׁר תִּיטֵב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ". אלא שכאן מדובר בעיניו של הגי, סריס המלך. נראה שמשמעות הביטוי שונה: אסתר לא הוטבה בעיניו כתוצאה מיופייה בלבד (שהרי לא הגי הוא הבוחר בה) אלא כתוצאה מחינה הקורן המוזכר בהמשך הפסוק: "וְתִשָּׂא חֶסֶד לְפָנָיו". כבר בשלב זה אנו נרמזים על איכותה הייחודית של אסתר, המופיעה בשלב הבא בתיאור הבחירה של הנערות.

הליך הכנת הנערות מתואר במגילה בפירוט רב (ב', יב): "וּבְהִגִּיעַ תֵּרַם נְעֶרָה וְנִעְרָה לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרוֹשׁ, מִקֶּץ הַיּוֹת לָהּ כְּדַת הַנָּשִׁים שְׁנַיִם עָשָׂר חֳדָשׁ – כִּי כֵן יִמְלְאוּ יָמֵי מְרוּקֵיהֶן: שְׁשָׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשֵׁשָׁה חֳדָשִׁים בְּבָשְׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים". כל הנשים טובלות שנה תמימה (!) בבשמים ובתמרוקים למיניהם, בהליך הקבוע בחוק: "דת הנשים".<sup>16</sup> התיאור המוגזם מעמיד, שוב, באור מגוחך את דתי המלך וחוקי פרס ועיסוקם הרציני והמדוקדק בפרטים מעין אלה. הביטוי "כִּי כֵן יִמְלְאוּ" מצוי

במקרא פעם נוספת בלבד, בסיפור יוסף, אולם בהקשר שונה לגמרי: "כִּי כֵן יִמְלֹאוּ יְמֵי הַחֲנֻטִים" (בראשית נ', ג). בהקבלה זו רומזת המגילה באירוניה חריפה ליחסה של התרבות הפרסית לנשים: אין היא רואה בהן בני אדם, אלא גוף חלול וחסר חיים, טבול בבשמים!

גם בשלב זה משווה המגילה בין יתר הנערות לבין אסתר. כל נערה הבאה אל המלך (לאחר ההליך הקבוע ב"דת הנשים") מקבלת את כל מבוקשה מבית הנשים: "וּבְהִגִּיעַ תֵּר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אַחֲשֹׁרוֹשׁ... אֵת כָּל אֲשֶׁר תֹּאמַר יִנָּתֵן לָהּ לְבֹא עִמָּה מִבֵּית הַנָּשִׁים עַד בֵּית הַמֶּלֶךְ". נראה שהכוונה לתכשיטים ולבגדים שונים. ואילו אסתר איננה מבקשת דבר: "וּבְהִגִּיעַ תֵּר אֶסְתֵּר בֵּת אֲבִיחַיִל דָּד מְרַדְכֵי אֲשֶׁר לָקַח לוֹ לְבַת לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לֹא בְקִשָּׁה דָּבָר, כִּי אִם אֵת אֲשֶׁר יֹאמַר הַגִּי סְרִיס הַמֶּלֶךְ שִׁמְר הַנָּשִׁים". המגילה מציגה את אסתר כמי שאינה שותפה מרצונה לתרבות ההרמון שהופנמה אצל שאר הנערות (ומכאן החזרה המפורטת על ייחוסה בנקודה זו). היא רק מצייתת ומקבלת את כל אשר יאמר הגי. הפסקה חותמת בתיאור נשיאת החן של אסתר (שאינה כרוכה במקרא בהכרח עם יופי), הפעם בעיני כול: "וְתִהְיֶה אֶסְתֵּר נִשְׂאֵת חֵן בְּעֵינֵי כָּל רְאִיָּה".

הפסקה הבאה מתארת שוב את "לקיחתה" של אסתר (המרמזת על עמדתה הפסיבית) אל בית המלך, ובבחירתה למלכה: "וַיֵּאָהֵב הַמֶּלֶךְ אֶת אֶסְתֵּר מִכָּל הַנָּשִׁים וַתִּשָּׂא חֵן וַחֲסֵד לְפָנָיו מִכָּל הַבְּתוּלוֹת וַיִּשֶׂם כֶּתֶר מַלְכוּת בְּרֹאשָׁהּ וַיִּמְלִיכָהּ תַּחַת וְשֵׁתִי" (יז). קיימת הקבלה בין עצת הנערים ("וְהַנְּעָרָה אֲשֶׁר תִּיטֵב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ תַּחַת וְשֵׁתִי"), לתוצאה האמורה כאן ("וַיִּמְלִיכָהּ תַּחַת וְשֵׁתִי"). אולם הדמיון מחדד את ההבדל בין התוכנית לביצועה: לא נאמר שאסתר הייתה "טובה בעיניו", כפי שאמרו הנערים. לעומת זאת נאמר שהוא אהב אותה, ושהיא נשאה חן וחסד לפניו.

לאחר מכן עושה המלך משתה גדול: "וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֵּה גְדוֹל לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו" (יח), כמו המשתה בפרק הקודם. אולם בעוד שם המשתה נועד לכבודו של המלך, והמלכה שימשה שם חלק מעושרו של המלך, כאן המשתה נועד לכבודה של אסתר המלכה, אישה שכבשה את ליבו ועוררה את אהבתו. מכוח אהבה זו, כנראה, המלך אף עושה "הנחה למדינות".

על רקע ההיכרות עם יחסו של המלך לנשים, בחירת אסתר מפגיעה, שכן היא איננה מתבלטת ביופי מיוחד ואף איננה מטפחת את מראה כשאר הנערות. כשם שיוסף התעלה בבית השרים ובבית פרעה בזכות החן והחסד שנתן ה' בעיני אדוניו, כך גם כאן: בחירתה של אסתר למלכה והיחס המיוחד שזכתה לו בבית המלך הם תוצאה של חן וחסד שהיו משוכים על פניה. דווקא הימנעותה של אסתר היהודייה שובה את לב המלך, כמו את לב כל רואיה – משום שהיא חושפת בפניו אדם ואישיות שלמה וקורנת "חן וחסד", ולא רק "אישה טובת מראה" טבולה בבשמים, כמקובל בתרבות ההרמון.

## ממוכן והמן, אישי ופוליטי

פרק ג' עובר, במפנה חד, לנושא שונה לחלוטין, ומתחיל לטוות את חוט העלילה העיקרי במגילה: המאבק בין מרדכי להמן, המגלם את המאבק הלאומי בין עם ישראל לאויביו. עקב זעמו של המן על סירובו של מרדכי לכרוע לו, המנומק בזהותו היהודית ("כי הגידי להם אֲשֶׁר הוא יְהוּדִי" – ג', ד), הוא משכנע את המלך לגזור גזרת השמדה על כלל היהודים בממלכה. מכאן ואילך תעקוב המגילה אחר סיפור הגזרה וההצלה ממנה, תתארו ותאפיינו עד חתימתו בקביעת חג הפורים כחג יהודי לדורות.

ייחודה של המגילה מתבלט כאן בהשוואה לסיפור גלות בעל מאפיינים דומים: סיפורו של דניאל בחצר מלכי בבל ופרס, בספר דניאל. שם המוקד דתי במובהק: השמירה על הזהות היהודית מגולמת בשמירה מדוקדקת של המצוות – שמירה קפדנית על דיני כשרות, המתבטאת בסירובם של דניאל וחבריו לאכול מפת בג המלך, וכן תפילתו של דניאל לאלוהיו בניגוד לדת שקבע המלך, שכמעט עלתה לו בחייו. המאבק הבין-דתי גלוי לעין: ניסיונם של חנניה, מישאל ועזריה הוא בהשתחוויה לצלם, והצלתם ניסית במובהק. לעומת זאת במגילת אסתר המעורבות האלוהית סמויה מן העין (והדבר ניכר בין השאר בהשמטה המכוונת של שם ה' ממנה), וטעם סירובו של מרדכי לכרוע עמום, ספק דתי ספק לאומי. עמימות זו נמשכת לאורך המגילה: ביטחוננו של מרדכי בהצלה מבוסס על אמונה בנצח ישראל, מבלי להזכיר בפירוש את שם ה' (כך הוא אומר לאסתר: "רוח והצלה יַעֲמוּד לְיְהוּדִים מִמָּקוֹם אֲחֵר" – ד', יד). גם המהפך הנפשי שעוברת אסתר מבוסס על מסירותה לעמה, ולא דווקא לאלוהיה (היא מבקשת שהעם יצום עליה). גם זרש, מן העבר השני, תולה את נפילתו של המן בזהותו הלאומית של מרדכי, ולא באלוהיו: "אם מָרַע הַיְהוּדִים מְרַדְּכִי... לא תוכל לו, כי נפול תפול לַפְּנִי" (ו', יג). מבחינה זו מגילת אסתר היא הספר הלאומי ביותר במקרא, ספר המשקף אמונה יוקדת בחיוניותו ונצחיותו של העם היהודי. באופן פרדוקסלי, אופיו הלאומי הייחודי של העם מתגלה דווקא באנומליה הלאומית של קיום בגלות, כאשר נוכחותו של האל אינה גלויה עוד. המגילה בוחנת את הקיום היהודי בגולה מנקודת מבט לאומית, המדגישה את ייחודו של העם ומאמינה בנצחיותו על אף אתגרי הקיום הקשים שלו.

מנקודת מבט זו על המגילה, נתפסים שני הפרקים הפותחים כעין מבוא בלבד, שתכליתו הקדמת תרופה למכתו של המן הבאה בפרק השלישי.<sup>17</sup> אולם עיון נוסף מגלה מערכת זיקות הנרקמות בין פרקים א'–ב' לפרק ג' בנושא העומק של תרבות פרס, בעיקר בהקבלה המפתיעה והמפורטת בין טענתו של המן לזו של ממוכן:

א. נקודת המוצא של שתי העצות היא אי ציות לחוקי המלך. ושתי לא באה לפני המלך ובכך המרתה את פיו, ומרדכי לא כרע ולא השתחווה להמן בניגוד למצוות המלך.



ב. אי הציות נתפס כמעשה מבוזה הפוגע בכבוד בעל הסמכות. כך אצל אחשוורוש שביקש להפגין את כבודו בעיני העמים בין השאר באמצעות הבאת ושתי – וכך בעיני המן שמעמדו כראש השרים התבטא בהשתחוייתם לו.<sup>18</sup> השורש בו"ז מופיע בעצת ממוכן, "לְהַבְזוֹת בְּעֵינֵיהֶן... וְכָדִי בְּזִיוֹן וְקֶצֶף" (א', יז-יח) – ואצל המן, "וַיִּבְזוּ בְּעֵינָיו" (ג', ו). הפגיעה בכבוד עוררה את חמתו של המבוזה: אצל אחשוורוש נאמר "וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בָּעֵרָה בו" (א', יב), ואצל המן "וַיִּמְלֵא הַמֶּן חֲמָה" (ג', ה).

ג. בשני המקרים מוצג עימות אישי כעימות כולל. נקודת המוצא לעצתו של ממוכן היא הפיכת העימות מעימות אישי בין המלך לושתו לעימות כללי ופוליטי בין הנשים לגברים בממלכה: "לא על המלך לבדו עוֹתָה וְשָׂתִי הַמֶּלֶכָה, כִּי עַל כָּל הַשָּׂרִים וְעַל כָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוֹשׁ" (א, ט"ז). וכנגדו, המן הופך את העימות בינו לבין מרדכי לעימות לאומי כולל עם היהודים: "וַיִּבְזוּ בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמַרְדֵּכִי לְבַדּוֹ כִּי הִגִּידוּ לוֹ אֶת עִם מַרְדֵּכִי, וַיִּבְקֹשׁ הַמֶּן לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחְשׁוּרוֹשׁ עִם מַרְדֵּכִי" (ג', ה). המילה 'לבדו' מופיעה בשני פסוקים אלה לבדם במגילה).

ד. טיעון ההמשך הוא, בשני המקרים, שעימות כולל זה גורם לאי-יציבות בממלכה. ממוכן טוען שהעימות הבין-מגדרי יגרום לתסיסה כללית בממלכת אחשוורוש ויסכן את יציבות שלטונו: "כִּי יֵצֵא דְבַר הַמֶּלֶכָה עַל כָּל הַנְּשִׂים לְהַבְזוֹת בְּעֵלֵיהֶן בְּעֵינֵיהֶן... וְהַיּוֹם הַזֶּה תֵּאמְרֶנָּה שְׂרוֹת פָּרַס וּמְדֵי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת דְּבַר הַמֶּלֶכָה לְכָל שְׂרֵי הַמֶּלֶךְ, וְכָדִי בְּזִיוֹן וְקֶצֶף" (א', יז). גם המן טוען באזני אחשוורוש שהיהודים מסכנים את יציבות הממלכה: "יֵשְׁנוּ עִם-אֶחָד מִפְּזָר וּמִפְּרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוֹתֶיךָ וְדַתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל-עַם וְאֶת-דַּתִּי הַמֶּלֶךְ אֵינִם עֹשִׂים וְלִמְלָךְ אֵין-שׁוֹה לְהַנִּיחֵם" (ג', ח).

ה. שני נותני העצות ממליצים על חקיקה כתובה. אצל ממוכן: "אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יֵצֵא דְבַר מְלָכוֹת מְלַפְנָיו וַיִּכְתֹּב בְּדַתִּי פָּרַס וּמְדֵי וְלֹא יַעֲבוּר... " (א', יט-כ). כך גם מציע המן בסיכום דבריו: "אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יִכְתֹּב לְאַבְדָּם וְעִשְׂרֵת אֲלָפִים כֶּסֶף אֲשָׁקוּל עַל יְדֵי עֹשֵׂי הַמֶּלָּאכָה לְהַבִּיא אֶל גְּנוֹי הַמֶּלֶךְ" (ג', ט).

ו. המלך משתכנע בקלות, וממהר לעשות כדברי היועצים: "וַיִּיטֹב הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כְּדָבַר מְמוּכָן" (א', כא); "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהִמָּן הַכֶּסֶף נָתַן לְךָ וְהָעַם לַעֲשׂוֹת בּוֹ כְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ" (ג', יא).

ז. האיגרות נשלחות לכל העמים, והדבר מתואר בסגנון דומה. אצל ממוכן נאמר "וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל-כָּל-מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אֶל-מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ וְאֶל-עַם וְעַם כְּלִשׁוֹנוֹ" (א', כב). אצל המן נאמר: "וַיִּכְתֹּב כָּל-אֲשֶׁר-צִוָּה הַמֶּן... מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ וְעַם וְעַם כְּלִשׁוֹנוֹ" (ג', יב).

נמצא שהמגילה עצמה יוצרת הקבלה עמוקה בין ההתמודדות עם ושתי ונשות הממלכה לבין ההתמודדות עם היהודים. מה משמעות ההקבלה המפתיעה הזו?

מנקודת מבט פוליטית, בשני המקרים נעשה שימוש דמגוגי בחשש לשלמות ויציבות האימפריה כדי לשכנע את המלך לצאת נגד הגורם המתסיס.<sup>19</sup> בעוד ממוכן מביע בגלוי עמדה פוליטית 'מיוזגנית', המבטאת חשש עמוק מנשים ומהשפעתן, המן מביע עמדה פרוטו-אנטישמית, המציגה את היהודים כקולקטיב דמוני המסכן את החברה.<sup>20</sup> אף שיש יסוד של לעג בהצגת עצותיהם ההיסטריות והמוגזמות של ממוכן והמן, הן מצליחות לחשוף את היסודות הרעועים של האימפריה ואת יחסה למיעוטים הכלולים בה.<sup>21</sup>

אולם ההקבלה אינה מתמצה בהיבט הפוליטי, ויש לבחון אותה גם מצידה השני: בדמיון בין תגובותיהם של ושתי ושל מרדכי, ובמשמעותן המוסרית. בשני המקרים הם נדרשים לציית לצו המלך ובכך להשפיל את עצמם ולהיעשות כלי להאדרת כבודו של בעל הסמכות הפוליטית בממלכה. שניהם מסרבים, למרות המחיר הכבד שייגבה מהם. לא נאמר במפורש מהו המניע המדויק לסירובם, אבל נראה שהוא מבוסס על שמירה על כבודם כבני אדם.<sup>22</sup> המגילה מפרשת את התנגדותו של מרדכי כהתנגדות יהודית לנוהג הפרסי הקלוקל ("כִּי הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי"), וממקדת בו את העימות התרבותי הרחב, היהודי-פרסי. זו התנגדות עמוקה לתרבות הפרסית, תרבות מבוססת כבוד, הנבנית באופן היררכי על חשבון כבודם של המעמדות הנמוכים בחברה, כמו הנשים. בבחינתה של התנגדות מרדכי לאור התנגדותה של ושתי בהקשרה התרבותי שנידון לעיל, היא מתגלה כהתנגדות כפולה: הן להחפצת הנשים בידי הגברים, הן לתפיסת הכבוד המתבטאת בפקודת ההשתחויה: השפלת הכפיפים בפני הממונים עליהם.<sup>23</sup>

## בין מרדכי לאסתר: המאבק על הזהות

פרק ד' מוקדש כמעט כולו לדיאלוג המתוח בין מרדכי לאסתר – אחרי פרק ב, שהתמקד בעיקר בדמותה של אסתר, שאינה "מַגְדֵּת מוֹלְדָתָהּ וְאֵת עַמָּהּ", ופרק ג' שהתמקד בדמותו של מרדכי, אשר "הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי" והביא לגזירת המן על כל היהודים. מבחינות מסוימות, פרק זה הוא הרגע הדרמטי ביותר במגילה, פרק שתוצאותיו עשויות להכריע את גורל היהודים. מבעד לדברים ניבט תהליך גיבוש הזהות שעוברת אסתר, הקרועה בין ארמון המלוכה המפואר והמנותק לבין עמה השרוי במצוקה קשה.

כאשר מרדכי שולח לאסתר את פתשגן כתב הדת אשר ניתן בשושן, ומצווה עליה לבוא אל המלך ולבקש מלפניו על עמה, עונה אסתר שהדבר נוגד את דתי המלך ומסכן את חייה. אסתר, המסוגרת בכלוב של זהב ואינה מודעת כלל למתחולל מחוץ לו, רואה עצמה מחויבת בראש ובראשונה לחוקי המלך, והם המעצבים את התנהגותה.

כשם שבשלב הראשון התחלחלה כמלכה מבואו של מרדכי אל שער המלך בלבוש שק, כך לגבי עצמה – היא מדגישה כמה פעמים את איסור הביאה אל המלך (המלך נזכר בדבריה חמש פעמים!). כשם שאין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, כך אין לבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא כדת. ניסיונותיו החוזרים של מרדכי להניע אותה לפעולה כושלים לנוכח הצו המלכותי הנחרץ.

בשלב האחרון נוטש מרדכי את דרך הציווי, שלא תצלח עוד במצב כזה, ועובר לנקודה הפנימית והבסיסית ביותר. מרדכי מפענח את תשובתה כהימלטות אל בית המלך, ומגיב באופן חריף: "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו, ומי יודע אם לעת פזאת הגעת למלכות" (ד', יג'ד). לדברי מרדכי, אסתר משלה את עצמה שאם תנתק מעברה ומייעודה ותתכנס בבית המלך תינצל מגורל היהודים. אולם לטענתו, באופן פרדוקסלי, האמת הפוכה: קיומו של העם אינו מוטל בספק, ואילו דווקא מעמדה של אסתר הוא המצוי בסכנה. אין הדבר תלוי אלא בה ובהכרעתה בשאלת זהותה. האם תחזור לשורשיה ותזדהה עם מצוקת עמה, ובכך תשוב ליסוד היהודי הנצחי, או שמא תתנכר לו ותנתק ממנו ובכך תגזור את דינה לאבדון. דברים אלה מובילים את אסתר להחלטה קריטית על היקשרותה לזהותה היהודית, אף במחיר סיכון חייה. דברי הסיום של אסתר מבטאים הזדהות זו בכמה היבטים:

לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום גם אני ונעתי אצוים כן ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי. (ד', טז)

ראשית, היא מבקשת מכל היהודים בשושן לצום עליה. הצום – אותו אמצעי שתואר בתחילת הפרק, בתיאור תגובתם של היהודים בכל מדינה ומדינה לגזרת המן, והמחיש את הניתוק בין המלכה לבין עמה הנתון בצרה – מופנה כעת כלפי אסתר והצלחתה. הצום המקביל שלה ושל נערותיה ישלים את ההזדהות בין העם שבחוץ לבין המלכה שבפנים, הצמים למען מטרה אחת. כנגד האשמתו של מרדכי שהיא נמלטת לבית המלך "מכל היהודים" משיבה אסתר: "לך כנוס את כל היהודים... וצומו עלי". אסתר מוכנה למסור נפשה ולסכן את חייה למען עמה, ובכך מראה שעל אף מיקומה בארמון פנימה היא מזדהה עם גורל עמה שבחוץ, ולמעשה קושרת את גורלה בגורלם: אם תחיה כולם יחיו, ואם תאבד – כולם יאבדו. היא מסכימה לעבור על דתי המלך שהיא הכפיפה להם את עצמה עד עתה, ולהסתכן למען עמה. הפרק חותם במילים "ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוה עלי אסתר". משעה שהכריעה אסתר את הכרעתה, מתהפכים לראשונה יחסי ההיררכיה והציווי: אסתר מצווה ומרדכי עושה.

הצום ניצב כניגוד בולט למשתאות הרבים הגודשים את המגילה לכל אורכה, ומצטרף להכרעת זהותה של אסתר ולניגוד התרבותי והערכי העמוק בין העולם הפרסי ליהודי:

שיכרון חושים, התפרקות מוסרית ואיבוד הדעת – אל מול שליטה עצמית ומסירות נפש.

הכרעתה של אסתר, וההיפוך הפנימי שהתלווה לה, מתממשים סמוך לכניסתה אל בית המלך שלא כדת. ברגע המכריע שוב כובש חינה של אסתר את ליבו של המלך: **”וַיְהִי כִּרְאוֹת הַמֶּלֶךְ אֶת-אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה עֹמֶדֶת בַּחֲצַר נְשָׂאָה חַן בְּעֵינָיו וַיּוֹשֶׁט הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר אֶת-שַׁרְבִיט הַזֶּהָב אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַתִּקְרַב אֶסְתֵּר וַתִּגַּע בְּרֹאשׁ הַשַּׁרְבִיט”** (ה', ב). סצנה זו מזכירה את המפגש הראשון שבו באה אסתר בתורה מבית הנשים אל המלך ומצאה חן וחסד לפניו נגד הסיכויים; אולם דמותה של אסתר עוברת התפתחות מעניינת: שם כוזר **”לֹא בְקֶשֶׁה דְבַר”** (ב', טו) כאשר באה אל המלך, והיא נלקחה אליו בעל כורחה, ואילו כאן היא באה אליו ביוזמתה לשם בקשת דבר מה. פרץ של פעילות בלתי פוסקת מתגלה עתה ביתר שאת. לשונות **’עשייה’** חוזרות שבע פעמים בדו שיח בין אסתר לאחשוורוש. אסתר פותחת בעשייה (של משתה) – מעתה היא היוזמת ומובילת המהלכים, והמלך עושה כדבריה (אחר כך המן נאלץ לעשות **”אֶת דְּבַר אֶסְתֵּר”** [ה', ה], ההופך לדבר המלך). ראוי לציין שבדומה למפגש הראשון עם אחשוורוש, גם כעת נשיאת החן אינה קשורה ליופי חיצוני-פיזי אלא לאיכות פנימית קורנת. מסתבר (כפי שהעיר אבן עזרא בפירושו) שלאחר התענית הממושכת יופייה של אסתר כחש ובלה. הלשון הייחודית **”וַתִּלְבַּשׂ אֶסְתֵּר מְלָכוֹת”**, במקום **”בגדי מלכות”**, מרמזת גם היא על איכותו הבלתי-מוחשית של המפגש.<sup>24</sup> מכאן ואילך היא מכונה **”אסתר המלכה”**, רמז להעברתו הסמויה של כוח השלטון מ**”המלך אחשוורוש”** אל מלכתו.

## זהות נשית וזהות יהודית במגילה

בדמותה של אסתר בחלקה השני של המגילה נשזרים אפוא שני החוטים שנטוו במהלך המגילה, העימות הנשי-גברי (ושתי ואחשוורוש) והעימות היהודי-פרסי (המן ומרדכי) – שכן אסתר היא אישה יהודייה. הגורם המשותף לשני המאבקים הוא החוק הפרסי השליט וה**”הגמוני”**: הוא ניצב מול שני הגורמים ה**”חלשים”** המאיימים לחתור תחת ריבונותו. כאמור, יש זיקה עמוקה בין מגמת ההפצה של הנשים בעולם הפרסי השוזרת את המגילה, שוושתי מתקוממת נגדה, לבין הצו על הכריעה וההשתחוויה להמן שנגדו יוצא מרדכי. שני המאבקים הללו נידונים לכישלון אל מול עוצמתה הדורסנית של ה**”דת”** (=חוק) הפרסית. למעשה הם עשויים להפוך לסמל שלילי המאדיר את כוחם של דתי המלך – באמצעות הוקעתם הפומבית, כפי שמציעים ממוכן והמן המבינים היטב את הממד הפוליטי של ההתנגדות הפרסית.

אסתר אינה מקבלת את כללי המשחק בארמון המלך. לא את כללי המשחק ביחס לנשים, ולכן **”לא ביקשה דבר”** – ולא את כללי המשחק ביחס ליהודים, ולכן היא נכנסת לארמון בניגוד לציווי ומשתמשת בכוחה כדי להפיל את המן צורר היהודים, המייצג את כללי המשחק בעולם החוק הפרסי.

בואה של אסתר אל המלך "אֲשֶׁר לֹא כָדַת" מקביל למעשה של ושתי בתחילת המגילה. זו אף זו פעלו כמלכות אסרטיביות, ועברו על דתי המלך. ושתי לא באה למרות הציווי לבוא, ואילו אסתר באה למרות הציווי שלא לבוא (ומותר אסתר על ושתי, שוושתי עברה עליהם באופן סביל, ואילו אסתר באופן פעיל!). בשני המקרים אי ציות זה נקשר ליוזמתן של שתי המלכות לעשות משתה. לנוכח גורלה המר של ושתי, ועל רקע העובדה שאסתר נבחרה כדי שתהיה מלכה צייתנית יותר, בולטת שבעתיים מסירות הנפש שלה, ובעיקר עולה שאלת ההבדל ביניהן: מדוע הצליחה אסתר היכן שוושתי נכשלה? ייתכן שהצלחתה של אסתר קשורה בסגנון מאבקה המתוחכם והמניפולטיבי, המנוגד למיאונה הישיר והבוטה של ושתי. אולם מבחינת השתלשלות האירועים במגילה יש קשר ישיר בין הדיאלוג הנוקב שניהלו מרדכי ואסתר והכרעתה המוסרית של אסתר בסופו, לבין הצלחת תוכניתה. המגילה קושרת באופן פרדוקסלי את הצלחתה של אסתר דווקא בדבקותה בזהותה הכפולה בארמון אחשוורוש: כאשה בעולם של גברים הרואים בה חפץ נאה ומבקשים להשתיקה ולהחלישה, וכיהודייה בעולם של גויים הרוצים להכניע את תרבותה הדתית-לאומית בפני תרבותם האלילית. נאמנותה העמוקה לזהויות אלו היא שהובילה אותה אל ההצלחה, וצירופן יחד שימש 'מכפיל כוח' שחזק את כושר עמידתה.

שלא כוושתי, אסתר פועלת לא רק בשם עצמה אלא מכוח העם כולו. היא רואה עצמה בתו של מרדכי היהודי, והיא יונקת את עוצמתה ונחישותה ממסירותה לעמה. גם זהותה הנשית, שאינה נכפפת למוסכמות התרבותיות של מלכות פרס וארמון אחשוורוש, קשורה קשר הדוק לזהותה היהודית. אלו הן זהויות עבות, בעלות משקל ומורשת רבת שנים,<sup>25</sup> המדגישות את הזיקות הראויות (הלא אינסטרומנטליות) בין בני האדם, שעיקרן כבוד, אחריות, מסירות וחמלה. הן גם מעדיפות את האיכויות האנושיות הפנימיות המהוות מדד לגדולה האנושית – בניגוד למראה, רכוש ועוצמה פוליטית, הניצבים במרכז עולמה של הממלכה הפרסית במגילה. רגע המשבר בזהותה היהודית הוא גם רגע אימוץ התרבות והחוק הפרסיים האופפים אותה בארמון. לעומת זאת כניסתה של אסתר אל החצר הפנימית, שבה יושב המלך, מגלמת את שני היבטי המאבק בתרבות זו: היא נכנסת כמלכה המפרה את צו המלך (בדומה לוושתי), וכיהודייה המוסרת עצמה על ערכיה ועמה במחיר הפרת הצו המלכותי (בדומה למרדכי).

ההקבלה בין שני המאבקים, הנשי והיהודי, אינה מקרית.<sup>26</sup> ה'פמיניזם' מוצג כאן כמרד יהודי מוסרי בעולם הכוח העירום, השרירותי והקפריזי, המיוצג בתרבות הפרסית ההגמונית. המאבק היהודי והמאבק הנשי מתקיימים מול כוח הגמוני אחד, אך אין זה המשותף היחיד להם. הם חולקים תשתית ערכית עמוקה, הרואה באדם באשר הוא אישיות בעל ערך עצמי ופנימי שאין לעשותה כלי לשירותו של אדם אחר.

## מודל פוליטי של שיתוף ראוי

בחלקה השני של המגילה מתחלפים אסתר ומרדכי במקומותיהם: אסתר, שהייתה סבילה וציינתית, הופכת לדמות הפעילה והיוזמת, המצליחה לתמרן את המלך והמן גם יחד כדי להציל את עמה, ומרדכי שהיה בחלק הראשון הפעיל בין השניים עושה "כְּכֹל אֲשֶׁר צִוְתָהּ עָלָיו אֶסְתֵּר". ניתן אפוא לראות במרדכי ואסתר את שני גיבוריה הראשיים המתחלפים של המגילה. שיתוף הפעולה בין מרדכי לאסתר הוא שמוביל להצלת העם.

לפיצול הגיבורים בעלילה יש היבט נוסף. כפי שראינו, יש הקבלה רחבה ויסודית בין סיפור המגילה לסיפור יוסף בתבנית הבסיסית, בפרטי העלילה ובלשונית דומים. את תפקידו של יוסף "ממלאות" שתי דמויות במגילה: אסתר ומרדכי. כך למשל היופי ונשיאת החן והחסד מאפיינים את יוסף ואת אסתר. אסתר, באורח דומה ליוסף, מסתירה את זהותה היהודית, ולבסוף מצילה את בני עמה מכיליון. ועם זה, יש זיקות ברורות בין יוסף למרדכי. שניהם עומדים בניסיון "יום ויום": זה בניסיון פיתויה של אשת פוטיפר, וזה בניסיון ההשתחויה להמן. גם עלייתו של מרדכי לגדולה מתוארת בלשונית דומים לאלו של עליית יוסף, ובכלל זה הלבשתו, העברת הטבעת המלכותית לידו, הרכבתו על הסוס והקריאה לפניו. שניהם מגיעים למעמד משנה למלך. ההקבלה הכפולה בין מרדכי ואסתר לבין יוסף מלמדת אפוא שהצלתם בהצלת העם תלויה באיחוד יכולותיהם וכישוריהם.

מערכת היחסים בין מרדכי לאסתר מוצגת במגילה כמודל לשיתוף פעולה ראוי בין גברים לנשים. את יחסי שליטת הגברים בנשים וניצולן בפרס ממירים מרדכי ואסתר ביחסים הדדיים של חמלה וחסד, אחריות ומסירות. כך בגידול אסתר בידי מרדכי שהיה "אִמָּן" אותה מילדותה (ב', ז), כך גם במסירות ההדדית שלהם בשהותה בארמון: "וְאֵת מַאֲמַר מְרַדְּכִי אֶסְתֵּר עָשָׂה כְּאֲשֶׁר הִיְתָה בְּאִמְנָה אִתּוֹ" (ב', כ). היא לא עושה זאת בשל היותו "שָׂרָר בְּבֵיתוֹ", שהרי היא אינה מצויה עוד תחת חסותו, אלא מתוך נאמנותה והכרת התודה שלה כלפיו. גם מרדכי מגלה דאגה עמוקה ומתמדת לשלומה: "וּבְכָל יוֹם וְיוֹם מְרַדְּכִי מִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי חֲצַר בֵּית הַנְּשִׁים לְדַעַת אֵת שְׁלוֹם אֶסְתֵּר וּמָה יַעֲשֶׂה בָּהּ" (ב', יא). כנגד מערכת יחסים זו ניצבת מערכת יחסיו של אחשוורוש עם ושתי (ויחסו לנשים בכלל), וכן מערכת היחסים בין המן לורש, הנראית כאוהבת לו בשעת הנאתה, ואינה עומדת לו בשעת דוחקו.

מודל שוויוני זה אינו אישי בלבד, כאמור, אלא גם פוליטי. בניגוד חריף למודל הפוליטי ההיררכי והשרירותי של העולם הפרסי המוצג לאורך המגילה, המרכז את הכוח הפורמלי אצל המלך בלבד, מוצג בסופה המודל היהודי שבו מתקבלות ההכרעות בתנועה דיאלקטית בין ההנהגה לקהילה. פורים מתואר במגילה כחג עממי שראשיתו ביוזמה עצמאית של העם, ומרדכי רק מסייע לעצב ולקבע אותו כמוסד. המגילה

רוחשת אפוא הערכה לחוכמת ההמון ומכבדת את הסמכות הפנימית של הקהילה.<sup>27</sup> מוצג בה אידיאל קהילתי בעל איכות דמוקרטית, המבוסס על רצון קולקטיבי.<sup>28</sup> לכך מצטרף עיצוב אופיו של היום לדורות: במרכזו משלוח מנות ומתנות לאביונים שתכליתם חיזוק היסוד הקהילתי ושיתוף כלל רובדי החברה במשתה ובשמחה.

השמחה הקולקטיבית המתפרצת לקראת סיומה של המגילה, וסגנונה החגיגי של חתימתה, מכסים על אופיו המוגבל והחלקי של הניצחון שהושג בה. שלא כבסיפור הישועה של יציאת מצרים המצוי ברקע המגילה, כאן העם נותר בגלות, נטול ריבונות, והסכנות והשעבוד רובצים מעבר לפינה.<sup>29</sup> חכמי התלמוד ניסחו תובנה זו בנמקם את האבחנה ההלכתית בין חובת אמירת הלל בפסח להיעדרה בפורים. הם הסבירו שהעם יצא לגמרי מעבדות פרעה, אך לעומת זאת "אכתי עבדי אחשוורוש אנן": עדיין עבדי אחשוורוש אנחנו.<sup>30</sup> גם מבחינת המאבק הנשי הניצחון לא הושלם. אסתר אומנם הצילה את עמה, אך היא הקריבה את עתידה ונתרה שבויה בארמון המלך. בחתימה ההיסטוריוגרפית ה"רשמית" של המגילה נעלמת אסתר מן התמונה, ואת מקומה תופס מרדכי, שהפך משנה למלך אחשוורוש ורצוי לרוב אחיו.<sup>31</sup>

גם מבחינה זו סיפור המגילה הוא, בעומקו, סיפור גלות. ההישגים תחומים במסגרת הפוליטית הקיימת. כפי שהעירו כמה פרשנים, ניתן לראות בפוליטיקה היהודית במגילה כעין מדריך להתנהלות היהודית הרצויה במסגרת הפוליטיקה הגלונית. כך מתפרש גם אופן הפעולה של אסתר (שעורר ביקורת בקרב פרשנים חדישים). שלא כושת (ומרדכי), אסתר פועלת לכאורה בשיתוף פעולה עם המערכת המגונה של השלטון הפרסי. היא עושה שימוש ביופייה, בתרבות המשתה ובתככים החצרניים כדי להשיג את מטרתה.<sup>32</sup> אסתר פועלת כיהודייה בתוך מסגרת תרבותית נוכרית, הפוכה בערכיה, ומצליחה לתמרן בתוכה. עוצמתה המוסרית מאפשרת לחולל את השינוי הפנימי תוך שמירה על המסגרת וכלליה, ולגבור על הרדידות החלולה של התרבות המבוססת על "דת" שרירותית מבלי להתנגש בה באופן ישיר ולהפסיד הכול. במובן הזה מוצג דגם פעולה רצוי ליהודים בגלות, השונה מהדגם ה"מהפכני" של ושותי.<sup>33</sup> השינוי מוגבל ואינו יכול להגיע לשלמות במצב העניינים הנוכחי, גם בהיבט הלאומי וגם בזה הפמיניסטי. זהו שלב ראשוני וחשוב בדרך ארוכה.<sup>34</sup>

## חתימה: בין המסורת היהודית לנוצרות

לפני סיום, כדאי להרים את נקודת התצפית למישור גבוה יותר. במסורת היהודית זכתה המגילה, אף כי בתהליך ממושך ומורכב, להכרה ולהתקבלות מלאה;<sup>35</sup> לעומת זאת, במסורת הנוצרית היחס נותר מסויג. בראשית הנצרות היה מעמדה של המגילה בקאנון מוטל בספק, ואף שנכללה לבסוף בגבולותיו, היא נותרה במעמד נחות, כמי שמייצגת את האנטיתזה היהודית לנצרות. בפרשנות הפרוטסטנטית התחזקה הביקורת על ההיבטים המוסריים במגילה בעקבות דבריו החריפים של מרטין לותר,



שביטא את איבתו למגילה ולדמות היהודים המשתקפת בה שהייתה לדעתו לא מוסרית וחסרת אלוהים. כפי שהראו כמה חוקרים, מגמה זו חלחלה בעת החדשה אל הוגי הנאורות הגרמנים שגיבנו אותה על מה שראו כחוסר סובלנות ושנאה כלפי המין האנושי, ואף אל פרשניה החדשים של המגילה.<sup>36</sup>

גלגול מודרני מפתיע של רעיונות אלה בא בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, אז רווח במרכז אירופה זיהוי היהדות עם הנשיות, ונדרש לשלילה. הפילוסוף האוסטרי אוטו ויינינגר, יהודי מומר, פיתח בספרו 'מין ואופי' את הטענות על דמיון בין האופי הנשי לאופי היהודי, בשילוב מרהיב בין מיזוגיניה לאנטישמיות. ספרו השפיע רבות על האידיאולוגים האנטישמים בראשית המאה העשרים.<sup>37</sup>

רכיב מרכזי בפרשנות הביקורתית הוא מוטיב ההיפוך הקרנבלי השולט במגילה. יש שראו בו היפוך סימטרי של יחסי הכוח בין השולטים לנשלטים, ולפיכך פירשו את המגילה כ"פנטזיה יהודית" של שליטה ורצון לעוצמה שנולדה בעולם גלותי מתוך שנאה וקנאה בגויים. פרשנות זו הצטרפה לעיונות הבסיסית של הפרשנים הנוצריים למגילה שייצגה בעיניהם את עולם ערכים יהודי קלוקל: נקמנות אכזרית ואלימה וחגיגה לאומנית.

אך זו קריאה מוטעית: ה"נהפוך הוא" של המגילה אינו היפוך פשוט, אלא כזה המחדד את הפערים התרבותיים והמוסריים שהמגילה משרטטת בין העולמות השונים. כך למשל הנקמה נועדה לפי עדות המגילה להגנה עצמית – "לְהִקְהֵל וְלַעֲמֹד עַל נַפְשָׁם".<sup>38</sup> בניגוד לאיגרות המן ולהיתר המלכותי, בפועל היא לא כללה ביזה – "וּבְבִזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם". כך גם בעיצובו היהודי של המשתה שנקבע לציון ההצלה נכללו, לראשונה במגילה, שמחה וסולידריות קהילתית מרשימה – משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. זהו ניגוד בולט למשתאות הפרסיים שגדשו את המגילה.

לכך מצטרפת גם התובנה, שהובלטה בסעיפים הקודמים, שהמאבק המוסרי במגילה מתרחש בזירות שונות. הביקורת על התרבות הפרסית במגילה מתמקדת כאמור גם ביחסה לנשים, הפרסיות והיהודיות כאחד. שילוב הכוחות, הלאומי והנשי, חיוני. המאבק ה"נשי" יונק את נחישותו וכוחו גם מהמסורת היהודית. שלא כמו בפוליטיקת הזהירות, שבה כל מיעוט מבקש לצבור כוח לצרכיו ולשם הגנה על זהותו הצרה, כאן מדובר במאבק מוסרי רחב המניף ערך יסוד מוסרי ומוחה נגד ערכיה המעוותים של התרבות השלטת.

מצבם הפוליטי העגום של היהודים בגלות, המתואר היטב במגילה, חידד את הרגישות היהודית לכוח ההגמוני ולדרכי הפעלתו. הוא הוביל להזדהות עם הנשיות והנשים ולהתקוממות מוסרית על מעמדן הנחות במציאות זו. האמפתיה למצבן של הנשים, יחד עם הנחות יסוד תיאולוגיות-מוסריות, הרחיבה את מחשבת המוסר היהודית. אתוס הגאולה היהודי הקדום, שראשיתו ביציאת מצרים, הוחל על גאולת הנשים והאנושיות בפרס.



הביקורת איננה לעגנית בלבד אלא מוסרית ביסודה.  
 5. בספרות חז"ל הובאו שתי הצעות לתכליתו של הפרק. הצעה אחת רואה במשתה אחשוורוש את חטאם של ישראל ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע", אבל על פי פשוטו ישראל כלל לא נזכרים בפרק זה. הצעה אחרת קושרת בין האיגרות שנשלחו בפרק זה לבין האיגרות שנשלחו בידי המן (בבלי, מגילה יב ע"ב): "אמר רבא: אלמלא אגרות הראשונות [רש"י: שהוזק בהן שוטה בעיני האומות] לא נשתייר משונאי ישראל שריד ופליט [רש"י: שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות ולא היו ממתניים ליום המועד]". גם פירוש זה אינו פירוש פשט, אולם הוא עומד על הזיקה העמוקה בין האיגרות בפרק לא לאיגרות בפרק ג עליה ארחיב בהמשך.  
 6. על הפירושים השונים לסירובה של ושתי ראו ברלין, אסתר, עמ' 60-67.  
 7. כפירוש ר' משה חלאי (בתוך **מגילת אסתר עם פירושי הראשונים**, תורת חיים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ו): "ייראה לי כי בעבור שני דברים מאנה ללכת. האחד כי היא גם כן עשתה משתה לנשים, והיה ביוון גדול למלכה שתניח הנשים והסעודה ותלך".  
 8. סימן לדבר, שבכל הפרק היא מכונה "שתי המלכה" ואילו הוא נקרא המלך "אחשוורוש", וכאשר היא ממאנת נאמר: "המלכה ושתי". ייתכן שיש בכך רמז לסיבת המיאון – גאווה מלכותית.  
 9. יש לציין כאן הקבלה מעניינת לסיפור יוסף – דגם היסוד שבבסיס המגילה, שעשרות מקבילות לו במהלכה (ראו לחלן): "וַתִּמְאַן הַמֶּלֶכֶה וַשְׁתִּי – וַתִּאמֶר, שִׁכְבָה עִמִּי, וַיִּמְאַן. שֵׁם אִשֶׁת פּוֹטִיפַר מִתְיִיחֶסֶת אֵל יוֹסֵף כֹּאֵל אֹבִיִּיקֵט מִיְנֵי וְיוֹסֵף מִמֶּאן בִּשְׁם הַמִּצְפָּן וְעֵרַךְ הַנְּאֻמֹת לְאֹדוֹנָיו וּלְאֹהָיו.  
 10. כפי שהעיר Timothy S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther*, Atlanta: Scholars Press, 1998, p. 55, n. 51. ההנחה המובלעת כאן היא שיש יחסים אנלוגיים בין מערכות יחסים חברתיות: כבוד המלך אנלוגי לכבוד האב או הבעל, והבעל מקבל את הסמכות של שר – "שורר בביתו". לכן כשם שאי צייתה של ושתי יחלחל מטה ויגרור אחריו אי ציות מצד הנשים לבעליהן, "וכדי ביוון וקצף", הדבר עלול לשוב למעלה, ולערער את מערכת היחסים ההיררכית שבין המלך לנתיניו.  
 11. הדבר מזכיר את דברי ממוכן, הנשענים אף הם על שלטון המלך בכל המדינות (הוא חוזר פעמיים על הביטוי "כל מדינות המלך"). ייתכן שמעשה זה נועד גם למטרה דומה – הפגנת שלטונו של המלך בכל מדינות מלכותו, בדומה ליזכות הלילה הראשון שנהגה אצל אצילים בימי הביניים.

1. בנקודה זו המגילה דומה למגילת רות: שתיהן קרויות על שם גיבורותיהן, ויש ביניהן קווי דמיון משותפים רבים (על המשותף והנבדל בין המגילות ראו אורית אבנרי, **עומדות על הסף: שייכות וזרות במגילות רות ואסתר**, ירושלים: מכון הרטמן, תשע"ה). אדל ברלין, **אסתר עם מבוא ופירוש**, מקרא לישראל, תל-אביב וירושלים: עם עובד, תשס"א, טענה שלהבדיל מספרי המקרא הקדומים, שבהם יש לנשים תפקיד מצומצם בלבד, בספרי המקרא המאוחרים ובספרים החיצוניים נודע לנשים תפקיד מרכזי: אסתר, רות, יהודית, שושנה ואסנת (בספר הפסיכואיגריפי "יוסף ואסנת"). אולם כפי שאראה בהמשך, ייחודו של הסיפור במגילה הוא בהעמדת הסוגיה האישית-פוליטית של יחסי גברים-נשים במרכז.  
 2. על תופעה זו ראו Joyce Zonana, "Feminist Providence: Esther, Vashti, and the Duty of Disobedience in Nineteenth-Century Hermeneutics", in John C. Hawley, *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, Fordham University Press: 1996, pp. 228-249. דוגמה מעניינת לכך מצויה בספרה של ג'ורג' אליוט **דינאל דירונדה** שהופיע בשנת 1876 ונחשב לאחד ממבשרי הצינונות, המבוסס על סיפור המגילה ועוסק הן במעמדם הבעייתי של היהודים בגלות, הן במעמדן הנחות של הנשים – שני הצירים שאעסוק בהם במאמר. על כך ראו בעבודתה של חנה ברוחודרי Channah Barkhordari, "The Book of Esther in Daniel Deronda", MA thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 2016. שלא כספרות בנות זמנה, דוגמת אליזבת סטנטון והרייטי ביצ'ד סטו, שראו בושת מודל מועדף של אישה עצמאית המורדת בגלוי בשליטה הגברית, אליוט בחרה דווקא באסתר, המוסרת נפשה על גורל עמה, כמודל לדניאל דירונדה, גיבור ספרה (ועימתה אותו עם גוונדלין, בת דמותה של ושתי).  
 3. סקירה ביקורתית על העמדות הפרשניות השונות בכתיבה הפמיניסטית על אסתר ראו למשל אצל Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia: University of South Carolina Press, 1991, pp 211. לדין ערכני ראו אצל אבנרי, **עומדות על הסף**, שהציעה פרשנות סינתטית הקוראת את המגילה מנקודת מבט כפולה.  
 4. בנקודה זו יש דמיון בין המגילה לתיאור המלכות הפרסית במסורת היוונית (אצל הרודוטוס ואחרים) המציגה באופן נלעג וביקורתי את התרבות הפרסית מול היוונית (ראו בהרחבה אצל ברלין, אסתר). אך להבדיל מן התיאורים היווניים, במגילת אסתר

12. גם מערכת החוק של פרס, שהושמה כבר ללעג ולקלס, נוכרת כאן. כדי לתקן את המצב שנוצר בעקבות החוק הקודם מחוקק המלך חוק נוסף, "דבר המלך ודתו" (ב', ח). באמצעות חוק זה מבקש אחשוורוש לברור את מלכתו החדשה ממבחר הבתולות שייקבצו לשושן. ככלל, סוגיית החוק (ה'דת') תופסת גם היא מקום מרכזי בתיאור התרבות הפרסית, והתרבות היהודית מונגדת אליה גם בנקודה זו – בייחוד במעשה מרדכי ותגובת המן: "וְדִתֵיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם, וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינִם עֹשִׂים" (ג', ח), כפי שאראה להלן.
13. יחס דומה מוכר לנו ממקורות מקבילים. הרודוטוס (היסטוריה, ספר תשיעי, סעיף 107) מתייחס למצ'אצ'אים הפרסי וכותב שהחרפה הגדולה ביותר אצל הפרסים היא להיקרא "גרוע מאישה".
14. משחק המילים בין 'בת' ל'בית' נוצל בידי ר' מאיר (בבבלי מגילה יג ע"א) כדי לטעון שמרדכי לקח את אסתר לאישה: "אל תקרא לבת אלא לבית". שורשיה של מסורת פרשנית זו בספרות בית שני, והיא משתקפת בתרגום השבעים לאסתר. אולם היא אינה תואמת את פשוטו של מקרא שלפיו נלקחו רק נערות בתולות.
15. יש כאן ניגוד נוסף בין "הקבץ נְעוֹת רְבוֹת" – כנראה מרצונן, בעקבות שמיעת דבר המלך ודתו – לבין אסתר הנלקחת, "וְתִלְקַח", בעל כורחה. לתיאור לקיחתה של אסתר לבית המלך יש מקבילה בתיאור לקיחתה הכפויה של שרי אשת אברם לבית המלך פרעה בשל יופיה הרב: "וְתִקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעֹה" (בראשית י"ב, טו); על ההקבלה הרחבה לסיפור זה, סיפור הגלות הראשון בשמקרא, ראו יאיר זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 65–67). הקבלה אחרת, הממחישה אף היא את טיבו האמיתי של בית הנשים, קיימת בין שהותה של אסתר בהרמון ונשיאת חן וחסד בעיני הגי שומר הנשים, לבין שהותו של יוסף בכלאו ונשיאת חן וחסד בעיני שר בית הסוהר (בשני המקרים זהו השלב המקדים לעלייה לגדולה בבית המלך).
16. חצי שנה בכל סוג, כנגד משתהו של אחשוורוש. גם כאן מושמות ללעג ההפרזה והרצינות שבהן מתייחסים להנאות הגוף בפרס.
17. במשנה תורגמה תבונה ספרותית זו למונחים הלכתיים: "ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו?... ר' יוסי אומר: מ'אמר הדברים האלה' (אסתר ג', א) (משנה מגילה ב, ג).
18. בשני המקרים מסומל הכבוד בכיסא. אצל אחשוורוש נאמר "כִּשְׁבַת הַמֶּלֶךְ אֶחְשׂוֹרֹשׁ עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ" (א', ב), ואצל המן: "וַיֵּשֶׁם אֶת כִּסְאוֹ מַעַל כָּל הַשָּׂרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ" (ג', א).
19. יש הקבלה בין עימותו של מרדכי עם המן לבין ניסיונו של יוסף עם אשת פוטיפר: "וַיְהִי כַּאֲמָרְםֵךְ אֱלֹהֵי יוֹם יוֹם
1. לא שמעו אליהם" (אסתר ג', ד); "וַיְהִי כַּדְּבָרֶךָ אֵל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמְעוּ אֵלָיו" (בראשית ל"ט, י). כנור, גם סירובה של ושתי התנחם בלשון דומה לזה של יוסף: 'ותמאן'. ניתן אפוא לומר שניסיונו של יוסף הודה במגילה פעמיים: במיאונה של ושתי, ובאי-שמיעתו של מרדכי. בשני המקרים גררה עמדתם הסרבנית עונש מלכותי חמור.
20. טענתו של המן היא הטענה האנטי-יהודית האידאולוגית הראשונה המתועדת בספרות. גלגוליה של טענת המן בעת העתיקה משקפים את הטיעונים האנטישמיים הנפוצים בכל תקופה. כך למשל בתרגום השבעים ובגרסתו של יוספוס ב'קדמוניות היהודים' הופכת טענתו של המן לטענה בדבר שנאת האנושות המושרשת של היהודים, טענה אנטישמית מוכרת בעולם הלניסטי (ראו פטר שפר, **יודופוביה: גישות כלפי היהודים בעולם העתיק**, מאנגלית: להד לור, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 296–299). הפרשנות לדברי המן בתלמוד בבלי מגילה יג ע"ב, ובאסתר רבה ז, יב, מבליטה את ימי החג והמנוחה היהודיים כסימן לעצלותם ובטלותם, טענה שגורה בעולם הרומי.
21. ייתכן שההקבלה הזו ניצבת ביסוד זיהויו של ממוכן עם המן בדברי תז"ל (מגילה יב ע"ב). על הקבלה זו עמדו כמה ממפרשיה החדשים של המגילה, והציעו לה פירושים שונים. הצעתי מפתחת, בהבדלים ניכרים, את הכיוון שהתוותה A. Klara Butting, "A New Interpretation of The Joseph Story in The Fight Against Anti-Semitism and Sexism", in A. Brenner, ed., *Ruth and Esther, A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp 239–248.
22. ההקבלה בין ושתי ומרדכי ליוסף רומזת למניע המוסרי בבסיס ההתנגדות הכפולה של ושתי ומרדכי – כשם שיוסף התנגד לפיתויה של אשת פוטיפר ממניע מוסרי-דתי: "וַאֲיֵף אֶעֱשֶׂה הַרְעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֹא-לֵהִים" (בראשית ל"ט, ט). על פרשנויות שונות לסירובו של מרדכי ראו יונתן גרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, ירושלים: קורן, תשע"ג, עמ' 93–95.
23. בשני המקרים מגויסת האתניות של תושבי האימפריה לשמירה על יציבותה באמצעות מאבק ביסוד המסכן אותה לכאורה. המשתה בתחילת המגילה לשרי המדינות העמים נועד לחזק את שלטונו של אחשוורוש, ולכן טוען ממוכן שמעשה ושתי ישיפיע על העמים שבכל המדינות. משום כך יש לאפשר לכל איש לשרוד בביתו ולדבר כלשון עמו, ובאמצעות ההכרה בתרבויות האתניות השונות לדאג את ניצני המרד הנשי באימפריה. בשלב זה המדינה והעם הם הכוחות המייצבים את האימפריה, הניצבים לימינו של אחשוורוש, ואילו הנשים שבכל המדינות מייצגות את הסכנה לשלמותה ואחדותה. בפרק ג' מציג המן

**באסתר**, הצביע על הדמיון לתקופת השופטים נטולת השלטון הריכוזי הקבוע, שגם בה יכלו נשים לשמש מנהיגות. כמו בשופטים ובשונה מתקופת המלוכה, היהודים בוחרים מרצונם לקבל את סמכות ההנהגה.

29. גם נקודה זו עולה מההקבלה הרחבה לסיפור יוסף שנוכרה לעיל. כשם שסיפור יוסף אינו אלא פתיחה לסיפור הגלות והשעבוד הקשה במצרים, כך גם סיפור מגילת אסתר אינו מסיים באמת בגאולה שלמה. ראו גרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, עמ' 259.

30. מגילה יד, ע"א.

31. ראו אבנרי, **עומדות על הסף**, עמ' 98, והפניותיה שם. ביטוי אפשרי נוסף לכך מצוי במוטיב ה"בית" במגילה המסמל את השלטון והריבונות, בעיקר הגברית. בפרק א' – במשנה שנערך בבית המלך (ואף ושתי עושה משתה בבית המלכות אשר למלך אחשוורוש!), ובצו המלכותי "לְהִיָּוֶת כָּל אִישׁ שֶׁרָד בְּבֵיתוֹ". בפרק ב' – "בית הנשים" אינו אלא ההרמון שבו נשמרות הנשים כאסירות לקראת לקיחתן אל "בית המלך". בפרק ד' מבלית מרדכי את המתח בין בית המלך, המייצג את מעמדה הכנוע והנשלט של אסתר, לבין "בית אֲבִיךָ". בפרק ה' נזכר "בית המלך" ארבע פעמים בפסוק אחד, בכניסת אסתר בניגוד לציווי. גם "בית המן" מייצג את מעמדו וכבודו של האיש. תחילה הוא מכנס את כל אוהביו ועושה בו עץ למרדכי. לבסוף הוא נדחף אל ביתו אֶבֶל, ובשלב האחרון הוא אף נתלה בביתו, שהופך לבסוף לבית אסתר ומרדכי. במקביל, המלך כועס על מעשה המן בביתו: "הֲגַם לְכַבֹּשׁ אֶת הַמֶּלֶכָה עִמִּי בְּבֵיתִי?" (ו', ח). כעסו יוצא על כך שבביתו שלו פוגעים בכבודו ובמעמדו, ממש כשם שעשתה ושתי! בחתימת המגילה נאמר "כִּי גָדֹל מְרָדְכִי בְּבֵית הַמֶּלֶךְ" (ט', ד).

32. ואכן, פרשנים ופרשניות שונים טענו נגד המגילה שהיא השחירה את דמותה של ושתי, הלוחמת האמינית למען כבוד הנשים, כדי להאדיר את דמותה של אסתר, ששיתפה פעולה עם המערכת הגברית ההיררכית. אולם התיג השלילי של ושתי אינו מפורש במגילה, והוא מופיע רק בפרשנות חז"ל. הערכה חיובית של דמותה ניכרת כבר בפרשנות הפשטנית של רב סעדיה גאון הכותב, לאחר שהוא מונה את הסיבות למיאונה: "ויש להתבונן גם כן, האם הצדק היה עמה או עמו? ואומר שהצדק היה עמה, ואחשוורוש הוא אשר נהג עמה שלא בצדק" (פירוש רס"ג למגילת אסתר, בתרגום ניסים סבתו. עתידי לצאת לאור בהוצאת 'האוצר').

33. סידיני אן ווייט Sidnie Ann White, "Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora", Peggy L. Day, (ed.), *Gender and Differences in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 161-177. הציעה לראות בהתנהלותה של אסתר במגילה את הדגם הראוי לשרידות היהודים בפוליטיקה הגלותית. העם היהודי בגולה הוא מיעוט

קו חיתוך אחר באימפריה: בין העמים כולם לבין העם היהודי. זה האחרון מתייחד בשני דברים: ראשית, הוא "מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי בֵּין הָעַמִּים", חריג בהווייתו האתנית: אין הלימה בין ה'עם' ל'מדינה', בין היסוד האתני למיקומו הגיאוגרפי. שנית, "וְדַתְהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים": הוא חריג ושונה "מכל עם" בתרבותו ובעיקר בחוקיו. שוני זה מביא בהכרח לסתירה ישירה בינו לבין דתי המלך (כפי שנוכח המן לדעת בעימותו עם מרדכי), ובכך לערעור של יציבות האימפריה הנשענת על נאמנות לצו המלך. שוב מגויסת האתניות, הפעם לפגיעה ביסוד האתני הזר והמאיים המסכן את שלום האימפריה (ושוב, בפרק ג' כבפרק א', "מְדִינָה וּמְדִינָה כְּתָבָה וְעַם וְעַם כְּלָשׁוֹנוֹ"). כל העמים מתאחדים בנאמנות לצו המלך – להשמיד את העם היהודי. כפי שציינו פוקס, **דמות ואידיאולוגיה**, עמ' 230 וגרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, עמ' 52, הדגשת עניין הלשוניות מלמדת שהאימפריה מכבדת את האתניות של כל עם, כחלק מיציבותה. בתחילת הסיפור ניטל מהנשים הזכות לדבר בשפתן, ואילו כאשר מרדכי שולח את האגרות היהודים שבים לקבל אגרות בשפתם שלהם; וזו הקבלה נוספת בין הנשים ליהודים.

24. כדברי אבנרי, **עומדות על הסף**, עמ' 108: "אסתר אינה נכנסת אל המלך בבגדי פיתוי המתאימים לתפקיד המגדרי שנתפר לנשים מתחילת המגילה. היא בוחרת בבגד שישקף את התפקיד אליו היא נכנסת מרגע זה. אסתר עוטה על עצמה לא רק לבוש חיצוני אלא תפקיד".

25. באזכורו הראשון של מרדכי, המתואר כ"איש יהודי" החי כעת "בשושן הבירה" יחד עם אסתר, מפורט באריכות יתרה ייחוסו המגיע עד משפחת קיש, ונוכרת זיקתו לירושלים ממנה הוגלה. זהו האזכור היחיד של ארץ ישראל במגילה.

26. המאבק הנשי אמנם משני במגילה, ויש שהציעו לראותו כמטאפורה לחיי היהודים בגלות. ראו למשל לניאק, **כבוד ובושה**, עמ' 175. אולם מהניתוח שהצעתי עולה שהוא אינו מתפקד כמטאפורה בלבד, אלא כמאבק בעל משמעות מוסרית כשלעצמו.

27. פוקס, **דמות ואידיאולוגיה**, עמ' 227, ציין שבקהילה הגלותית במגילה לא נזכרים המנהיגים הקלאסיים כמלך כהן ונביא. במקומם היהודים עצמם הם המושלים.

28. כך עולה גם מהשוואת הצויים לעמים וליהודים באסתר ח, ט: "כָּל־אֶשְׁר־צָוָה מְרָדְכִי אֶל־הַיְהוּדִים וְאֵל הָאֲחַשְׁדָּרְפָּנִים וְהַפְּחָתִים וְיִשְׂרֵי הַמְּדִינֹת אֲשֶׁר מֵהָדוּ וְעַד־כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כְּתָבָה וְעַם וְעַם כָּל־שָׁנוֹ וְאֶל־הַיְהוּדִים כְּכַתְּבָם וְכָל־שָׁנוֹם". להבדיל מהמדינות והעמים האחרים, שאצלם השרים הם המקבילים את האגרות, היהודים מקבילים את הצויים באופן ישיר ללא תיווך. פוקס, **אידיאולוגיה**

"כל מאפייניה המרושעים והמתועבים של היהדות נחשפים כאן במלואם" (מובא אצל פוקס).

37. הדהוד מפתיע של רעיונות אלה נשמע גם בכתביהם של הוגים ציוניים (שהבולט בהם הוא מקס נורדאו, הוגה "יהדות השרירים"), שראו בציונות תשובה לבעיית ה'נשיות' של הגבר היהודי. ראו Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press, 1997. בויארין טען שדמות הגבר הנשי נטועה בתרבות בית המדרש החז"לית, שעיצבה דמות גבר חלש ו'נשי', כניגוד לגבריות הפיזית ההלניסטית. בויארין עצמו פיתח קו זה והסיק ממנו מסקנות אנטי-ציוניות.

38. גרוסמן, **אסתר: מגילת סתרים**, עמ' 283, כינה זאת קרבנל רוחני או תיאולוגי.

נטול כוח ונשלט, כמו האישה בידי הגבר, ועל כן עליו ללמוד מאסתר כיצד לקבל את מצבו כנשלט ואת הדרכים להשגת הכוח באמצעות פעולה בתוך המבנה.

34. כפי שהעירה ברחורדרי, לעיל הערה 2, ג'ורג' אליוט בספרה **דניאל דירונדה**, המבוסס על סיפור המגילה, מבקשת לצעוד צעד נוסף – מעבר לגלות, אל השיבה לארץ ישראל.

35. על היחס המורכב למגילה ולחג הפורים בספרות חז"ל ראו למשל בבלי מגילה ז, א; ירושלמי מגילה א, ה, ע ע"ד.

36. ראו פוקס, **דמות ואידיאולוגיה**, עמ' 217–220, ובמבואו של Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*, London: Routledge, 1997. כך למשל כותב פרשן גרמני ושמו קורניל (בשנת 1905):