

על תפיסת הנס במגילת אסתר ב"מדרש האגדה" שבמסכת מגילה בתלמוד הבבלי

משה אופיר

מבוא

לא מעט נתחים ממסכת מגילה שבתלמוד הבבלי (להלן: הבבלי) מוקדשים לחלק המכונה אגדה, ובהדגשה: פרשנות ודרשנות על מגילת אסתר. אכן, אין לנו פרשנות שיטתית לכל המגילה בבבלי, אך עמודים רבים במסכת מוקדשים לחלקים נרחבים במגילת אסתר, ובעיקר לששת הפרקים הראשונים בה (הפרקים ה"סיפוריים" יותר). המדרש הזה שבבבלי, המרוכז כולו על פני 14 עמודים שלמים (מגילה י', ע"ב – יז, ע"א) הוא תופעה ייחודית ומרתקת, שכן אין בבבלי שום "מדרש" דומה על שום ספר אחר מספרי המקרא.¹ אליעזר סגל אף הקדיש חיבור שלם של שלושה כרכים (המחזיקים קרוב לאלף עמודים!) למחקר מדרש אגדה זה.²

במאמר זה איני עוסק במבנה המדרש הזה, מקורותיו ואופן עריכתו, אלא מבקש לדלות משש דרשות בבבלי – שביסודן אינן אלא פרגמנטים פרשניים-דרשניים – מהלך מבוסס המבקש להאיר את תפיסת נס המגילה כולו. אכן, לחלק מן הדרשות יש גם מקבילות בשאר הקבצים החז"ליים – מהן ישירות ומהן עקיפות – אך בעודי מבקש לתאר מגמה, דומני שרק מתוך אגדת הבבלי היא עשויה לעלות.

הדרשות שאעסוק בהן סבות סביב שלושה מקומות במגילה. כל המקומות האלה קשורים לעלילה המשנית של המגילה ולא לנס המרכזי. באומרי "עלילה משנית" כוונתי לסיפור שבו מרדכי מציל את המלך מהקשר שנרקם נגדו, המתואר בסוף פרק ב, ולבסוף זוכה להיות מורכב על הסוס בידי המן, כמסופר בפרק ו של המגילה. הדרשות נוגעות אפוא לשתי אפיזודות אלה. לצידן יש דרשה נוספת, הנסמכת על תחילת פרק ג במגילה, הנפתח במילים: "ויהי אחר הדברים האלה", ומבקשת להאיר את הלשון הזו כמקשרת בין סיכול מזימת ההתנקשות בידי מרדכי, שאך עתה הוזכרה, לעיקרו של הנס: הצלת היהודים מגזרת השמד.

1. ראו אסתר רבה, במבוא, עמ' לא.

2. סגל, 1994.

כדי לעמוד על חידושן של הדרשות בבבלי ראוי לפתוח תחילה בבירור המבנה הסיפורי של המגילה עצמה.

סיפור הנס במגילת אסתר הוא סיפור פשוט לכאורה: יש לו מבנה מובהק ומגובש של התחלה אמצע וסוף. תחילתו, מתחילת המגילה ועד פסוק כ בפרק ב, ממוקדת בגירוש של וּשְׁתֵּי מַעַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ ובהכתרתה של אסתר תחתיה. אמצעיתו, שבו נוצר הקונפליקט והעלילה מסתבכת, ממוקד בעליית המן כמשנה למלך אחשוורוש וגזרתו על היהודים. זהו חלקו הראשון של הפרק האמצעי, לאורך כל פרק ג. מכאן ואילך סובבת העלילה סביב ניסיונותיהם של מרדכי ואסתר לבטל את גזרת המן והמלך. חלק זה משתרע על פני כל פרק ד ועד סוף פרק ו. סופו של הסיפור והתרת העלילה שבפסוקים הראשונים של פרק ז עד לסופה של המגילה, מביאים את תליית המן בסיומו המהיר של המשתה השני, את ביטול גזרתו ואת עמידתם של היהודים על נפשם בכל הממלכה: "להיקהל ולעמוד על נפשם".

כאמור, בסיפור המרכזי נכרכת עלילה נוספת, שלכאורה אין לה דבר וחצי דבר עם עצם הגאולה ואין לה לכאורה שום השפעה על הסיפור הראשי. עלילת המשנה אינה מאופיינת כסיפור שלם העומד בכללים שקבע אריסטו (כהגדרת הטרגדיה): התחלה אמצע וסוף, אלא כוללת שתי צלעות בלבד, פתיחה (או רקע) וסיום. לקראת סופו של פרק ב, בתפר שבין סיומו של החלק הראשון של הסיפור הראשי לתחילתו של החלק השני, מוקדשים שלושה פסוקים במגילה לאירוע שולי לכאורה מבחינת הרעיון המרכזי של המגילה – שהוא, כאמור, גאולת ישראל מגזרת המן – ניסיון התנקשות במלך. שני שומרי הסף, בגתן ותרש, מתכננים לחסל את מלכם. מרדכי, שצותת לשיחתם, מסכל את התוכנית, הם מוצאים להורג, ודבר הצלת המלך על ידי מרדכי נכתב בספר "דברי הימים לפני המלך".

סגירת המעגל של אפיזודה זו שבה בתחילת פרק ו, בעיצומו של חלקה האמצעי של העלילה הראשית, בין שני המשתאות שאסתר מתכננת למלך, להמן ולה, כששנת המלך נודדת לבילה. למעשה המגילה קוטעת כאן את המשך העלילה ומותירה את הקורא במתח רב, שהרי גם לו לא ידועה עדיין תחבולתה של אסתר. במצוות אחשוורוש משרתיו קוראים באוזניו את ספר הזיכרונות שלו, ואז שב סיפור הצלת המלך על ידי מרדכי. המלך מבקש דרך לגמול לו על כך ומנצל את בואו הפתאומי של המן לארמון כדי להתייעץ איתו: "מה לעשות לאיש אשר המלך חפץ ביקרו". המן, שבאותם ימים נמצא בשיא כוחו וגדולתו, שיער שהכוונה אינה אלא אליו, ועל כן נהג חירות בדמיון והעניק ל"איש אשר המלך חפץ ביקרו" כבוד מלכים. הוא הציע להלבישו בלבוש מלכות, להנהיגו בסוס המלכותי ולקרוא לפניו ברחובה של עיר "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו". סופה של אפיזודה זו היא כי המן עצמו צווה "לעשות כן למרדכי היהודי". משתם הטקס המשפיל בעבור המן הוא "נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש".

השאלה, המתבקשת מאליה, היא מה מקומו ומה מטרותיו של הסיפור המשני במגילה?³ האם הסיפור הראשי לא יתייצב על עומדו ללא תמיכתו של הסיפור המשני?⁴ אולי אפשר לטעון שחמת המלך על המן במשתה השני מלוכה גם בכעס של ליל אמש עליו.⁵ ציווי של המלך על המן להרכיב את מרדכי על הסוס אינו יכול להישמע כה תמים. מותר להניח שהמלך סבר שהמן עשוי לחשוב שאין איש בממלכה שראוי לכבוד ויקר יותר ממנו, בהיותו "המשנה למלך" והמקורב אליו, ומשום כך ראה המלך בעין רעה את הנדיבות היתרה שנהג בה המן כשהתבקש ליעץ בדבר הגמול הראוי לאיש אשר המלך חפץ ביקרו. אלא שבתיאור המשתה השני אין לכך זכר. איננו שומעים על שום מתח העומד בין המלך והמן, ודבר חרונו אינו מתעורר אלא ברגע שנודע לו שגזרת המן כוללת גם את השמדתה של מלכתו האהובה אסתר. אלא שתפיסת הדרשות בבבלי אינה כזו. הן שבות ומכופפות את העלילה הראשית לתכניה של העלילה המשנית, ובד בבד מחלצות אלמנטים ניסיים גם מן העלילה המשנית. אסקור בקצרה את הדרשות הרלוונטיות על פי סדר הפסוקים, שכולן מוליכות אל אותו כיוון. נוסח הדרשות שלהלן הוא נוסח דפוס ראשון. אכן יש שינויים בכתבי היד, להם ציינתי כמובן, אך מכל מקום הם מינוריים לרוב, לא מעלים ולא מורידים בעניין המשמעות של הדרשות.

מגילה יג ע"ב:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הקציף הקב"ה אדון על עבדיו לעשות רצון צדיק ומנו יוסף, שנאמר "ושם איתנו נער עיברי" וגומר. עבדים על אדוניהן לעשות נס לצדיק ומנו מרדכי, דכתיב (ב, כב): "וידוע הדבר למרדכי" וגומר.⁶

3. אפשר שעלילת המשנה מרמזת על המהפך שצפוי להופיע בעלילה הראשית. אמת, עדיין אין בתפקיד זה כדי להיות אבן בניין בעלילה הראשית, אך הוא מצטרף לאופייה הספרותי של המגילה. בעניין זה ראו ברנר, תשמ"א, בעיקר בעמ' 275.
4. הפרשנות המסורתית למגילה לא עסקה כלל בשאלה זו, אולם גם פרשנים שאינם נכרכים בפירושיהם אחרי חז"ל דווקא לא עסקו בה. למאמר נוסף שמעלה תמיהה זו ומבקש להציע מהלך אחר במגילה ראו הנשקה, תשנ"ה. ועיינו שם, בהערה 7, וראו עוד הפניות מעטות לניסיונות לברר שאלה עקרונית זו. ראו גם ברנד, תש"ן; ליכט, 1978, עמ' 107-108.
5. קשר אפשרי נוסף בין עלילות הלילה למשתה מצוי בפירושו של אבן עזרא לאסתר ה, ח.
6. דרשה דומה בעניינה מובאת גם בתלמוד הירושלמי, ברכות, פ"א, ה"א - ב ע"ג (ועיינו במקבילות: שם, יומא, פ"ג, ה"ב - מ ע"ב). וכן שיר השירים רבה ו, י: "א"ר רבה לר"ש בן חלפתא בי רבי: כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא? 'כי אשב בחושך ה' אור לי'. בתחילה 'מרדכי יושב בשער המלך' ואח"כ 'ויקח המן את הלבוש ואת הסוס' ואח"כ 'מרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות' ואח"כ 'ליהודים היתה אורה ושמחה'". לפנינו יש אפוא בדרשה שתי

נוסח זה שהובא כאן הוא כאמור נוסח דפוס ראשון. בכתבי היד מעט שינויי הנוסח שהמובהק שבהם⁷ במקום "לעשות נס לצדיק" – "לעשות רצון צדיק". כך או כך, ההשוואה הנערכת בבבלי בין שתי צלעות המשוואה, יוסף ומרדכי, עניינה בהצלה. רצונו של יוסף הוא כמובן הרצון להשתחרר מבית האסורים, לצאת לחופשי, כפי שביקש במפורש משר המשקים "כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה" (בראשית מ, יד). משום כך ה"נס" שמרדכי זוכה לו גם הוא נס של פדיון, של יציאה לחירות, ומשמעותו היא כמובן הפרת עצת המן ושילוב בנס המגילה. כך גם מתפרש בהכרח נוסח כתבי היד: "לעשות רצון צדיק". שכן ברור שרצונו של מרדכי לא היה אלא הצלת היהודים מגזרת המן.

בדרך אגב אעיר כי אני מדגיש נקודה זו מפני שהמקבילה הקרובה אך לא־זהה בבראשית רבה אינה מתפרשת כך. שם, בפרשה פ"ח ג, עמ' 1079, נכתב:⁸

הקציף עבדים על אדוניהם כדי ליתן גדולה לצדיקים, הקציף אדונים על עבדים כדי ליתן גדולה לצדיקים. פרעה קצף על עבדיו, כדי ליתן גדולה ליוסף, קצף בגתן ותרש על אחשוורוש ליתן גדולה למרדכי.

ובכן, כאן גדולה ולא נס (או רצון צדיק). ההשוואה שעורך המדרש היא בין גדולתו של יוסף, שהופך משנה למלך, לגדולתו של מרדכי, שגם הוא הופך משנה למלך. ואכן, אפשר כי העובדה שמרדכי הציל את המלך מההתנקשות היא שתרמה לעלייתו בחצר אחשוורוש, אך לא מפורש במדרש כאילו יש לה קשר הדוק לנס הצלת היהודים מגזרת המן. משום כך אין עניינה של דרשה זו והמשתמע ממנה למאמר זה.⁹

דרשה נוספת מהבבלי, במסכת מגילה טו ע"א:¹⁰ "אמר ר"א אמר רבי חנינא: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנאמר (ב, כב): 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי'".¹¹

אפיזודות מעלילת המשנה: ישיבתו של מרדכי בשער המלך, שהיא פתיחת הסיפור שבו מרדכי הציל את המלך מניסיון ההתנקשות בו, ורכיבת מרדכי על הסוס המונהג על ידי המן. שתיהן משמשות כאן נקודות ציון בהליך הניסי של המגילה ומתקשרות לגאולתם של ישראל.

7. כך למשל בכתב יד מינכן 95: כתב יד מינכן 140 ואחרים.

8. וראו גם אסתר רבה ו, עמ' 120-121; ילקוט שמעוני בראשית, רמז קמו, עמ' 761.

9. ראו עוד: שכל טוב פכ"ב י, עמ' צד (187).

10. זה גם הנוסח בכל כתבי היד.

11. מקור דרשה זו במשנה אבות ו, ו. ראו מקבילותיה בבבלי: חולין קד ע"ב, ללא אזכור בעל המאמר; נידה יט ע"ב, ללא אזכור בעל המאמר וללא הראיה מן הפסוק. וראו עוד: תנא דבי אליהו זוטא יז (פרקי דרך ארץ, ב), עמ' 19, ושם, הערה 38; פרקי דרבי אליעזר נ; תנחומא, במדבר כב; בתנחומא (בובר), במדבר כז, עמ' 22, נחתם המאמר בפירוש: ממי אתה למד? מאסתר ששמעה הדבר ממרדכי ואמרה

בדרשה מפורסמת זו נקבע שסיפורה של אסתר למלך בשם מרדכי הוא שהביא גאולה לעולם. כאמור, שיאו של מהלך זה אינו חלק מנס הצלת היהודים, אלא רק הצלחתו הזמנית של מרדכי על פני המן בהרכיבו אותו על הסוס וכן הלאה. דרשה שלישית עוסקת בתחילת פרק ג ובתחילת החלק האמצעי של העלילה הראשית, עם עליית המן. הדרשן עוסק במילים "אחר הדברים האלה", שעשויים להתפרש כאחר דברי ושתי והמלכת אסתר ולא דווקא אחר פרשת הצלת אחשוורוש על ידי מרדכי, שהיא הפרשה הסמוכה הקודמת לתחילת פרק ג. הדרשן שלל אפשרות זו וביקש לקשר בין הצלת המלך על ידי מרדכי לתחילת הפורענות שבעליית המן.

מגילה יג ע"ב:

"אחר הדברים האלה" (ג, א), אחר מאי? אמר רבא:¹² אחר שברא הקב"ה רפואה למכה. דאמר ר"ל: אין הקב"ה מכה את ישראל אא"כ בורא להם רפואה תחילה, שנאמר "כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים". אבל אומות העולם אינו כן. מכה אותן ואח"כ בורא להם רפואה, שנאמר "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא":¹³

אם כן, אחרי שנכתב בספר כי מרדכי הציל את אחשוורוש ונבראה הרפואה ונבט אותו הזרע שממנו עתיד לבלבל בסופו של הדבר הנס, מעתה יכולה המגילה לפרט את רגעי השבר והשפל שעברו על היהודים. הדרשן מכון שוב לכך שהצלתו של המלך על ידי מרדכי רפואה היא, כלומר היא נתפסת כמרכיב הראשון שעליו הולך הנס ונוצר.¹⁴ שלוש הדרשות החותמות מהלך זה של הבבלי מתארות את ראשיתו של פרק ו, את נדודי השינה של המלך ואת קריאת טובתו של מרדכי מתוך הספר, כשדה קרב שבו מעורבים כוחות עליונים, המשפיעים על העלילה ואף מוליכים אותה למקומה הרצוי. נדודי השינה של אחשוורוש מוסבים כביכול על הקב"ה הניעור בלילה זה ומבקש דרך לגאול את בניו. דרשה ראשונה מטיפוס זה במגילה טו, ע"ב:¹⁵ "אמר רב תנחום: נדדה שנת מלכו של עולם. ורבנן אמרי: נדדו עליונים נדדו תחתונים".

לאחשוורוש שנאמר: "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", על ידי כן זכתה שנגאלו ישראל על ידיה'.

השול: כלה רבתי ב, עמ' 30: כל האומר דבר בשם רבו מביא גאולה לעולם.

12. כך גם ברוב כתבי היד. עם זאת בכתב יד מינכן 140 ובכתב יד גטינגן 3 המאמר הזה ב"סתמא".

13. הבדלי הנוסח בכתבי היד פעוטים וחסרי חשיבות.

14. דרשה זו הובאה בפירושו של רש"י על אתר. על שיקוליו של רש"י בבחירת מאמרי חז"ל בפירושו למגילת

אסתר ראו קמין, תשמ"ג.

15. נוסח זה גם בכל כתבי היד.

אין להעלות על הדעת שהדרשנים היו תופסים את ראשיתו של פרק ו' כמה שגורם אך ורק לגדולת מרדכי ברכיבה על הסוס ברחובות שושן ומטריחים לשם כך את האל עצמו. עירובו של האל והדגשת חשיבותו המכרעת של לילה זה אינה באה אלא כי דרשות אלה רואות בכך נדבך חשוב בנס המגילה – קרי נס ההצלה של כלל היהודים. באותה "אווירה" של לילה ניסי המשיכו לדרוש בבבלי שם:¹⁶ "ויאמ' להבי' את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים' (ו, א), מלמד שנקראים מאיליהן".¹⁷ ברי שהדרשה נסמכת על צורת הסביל: "יהיו נקראים",¹⁸ אך כאמור, היא חוברת כאן לתיאור הלילה כלילה ניסי. כביכול ספר דברי הימים נקרא מאליו, על ידי עצמו, ללא כל צורך שיהיה מי שיקרא בו. מייד בסמוך לדרשה זו המשיך הבבלי בדרשת סתמא¹⁹ נוספת, שגם היא כנראה מתבססת על צורת הסביל בפסוק (ו, ב): "וימצא כתוב: כתב מיבעי ליה",²⁰ מלמד ששימשו²¹ מוחק וגבריאל כותב".²²

16. בכתבי היד לא מצאנו דרשה זו, שהובאה רק בדפוס ראשון. אליעזר סגל הציע שמקורה במדרש פנים אחרים. ראו סגל, 1994, ג, עמ' 52, ושם, הערה 42.
17. עוד על הבדלים בין דרשת רבי תנחום לדרשה זו ראו שם, עמ' 46-48.
18. ואעיר דרך אגב שמגילת אסתר משופעת במילים שהובאו בצורה זו, אך לא זה המקום לעסוק בכך.
19. "סתמא" רק בדפוס ראשון. בכתב יד מינכן 95 ובעוד כתבי יד מיוחסת דרשה זו לרבי יצחק. בכתב יד גטינגן 3 ובכתב יד מינכן 140 – רבי יצחק נפחא.
20. במדרש לקח טוב ו, ב, עמ' 106: "נכתב מיבעיא ליה". אפשר שנוסח זה הוא תיקון לנוסח הבבלי, שאינו ברור דיו (אם כי הוא חוזר בכל כתבי היד של הבבלי). כלום התכוון הבבלי לומר שראוי היה שיהיה כתוב "וימצא כתב"? (בגרסת הלחץ טוב יש להניח שהכוונה היא שהיה צריך להיות רק "ונכתב" ללא מילת "וימצא" כלל, דבר שקשה לבאר כמותו בנוסח הבבלי, שכן אין כל משמעות למילה "כתב" בעצמה – יהא הניקוד שלה אשר יהא). עם זאת אין להוציא מכלל אפשרות ששאלת הבבלי מתכוונת בכלל למילת "וימצא" שמשמעה כאילו רק עתה נמצא (ואומנם על זה עונה הדרשן שאכן הדבר נכתב עתה, על ידי גבריאל, לאחר ששימשי מחק את הסיפור). כך או כך, פרשנותה המדויקת של השאלה לא משנה את העולה מן התשובה וכפי שאני מציע כאן.
21. כך ברוב כתבי היד. בכתב יד הספרייה הבריטית 400, וכן בכתב יד קולומביה 294-295: "שמשאי". אין להכריע מדרשה זו מיהו "שמש" ומיהו זהותו. עם זאת רש"י שם קבע שהוא סופר המלך. במדרש אבא גוריון ו (עמ' כ): "שמש" בן המן".
22. באופן דומה יש לראות מגוון דרשות (המאוחרות לבבלי) שגם בהן מסופר על הופעתו של מלאך (בילקוט שמעוני, רמז תתרנו, "מלאך", סתם, אך ברוב המקומות כמו בבבלי "המלאך גבריאל". במדרש פנים אחרים, תחילת פרשה ו, עמ' לו, ובתרגום ו, א, "המלאך מיכאל"). מלאך זה נאבק עם נערי המלך המבקשים להעלים את מרדכי מ"ספר הזכרונות", ובכך, בדרך עקיפה, לקפח את הצלתם של ישראל. ראו גם במדרש אבא גוריון, תחילת פרשה ו, עמ' 38, על המלאך גבריאל המכה את המלך ומוכיחו על היותו כפוי טובה. עוד על מלאכים כאלמנט מרכזי ב"מדרש אסתר" שבבבלי, ובייחוד על דמותו של גבריאל, ראו סגל, 1994, עמ' 255-256.

ושוב, גם בדרשה זו שבה ועולה ההתערבות האלוהית כדי לגרום בסופו של דבר לנס, שהרי על פחות מכך מסתבר שאין להטריח את הפמליה של מעלה. כאמור, זוהי אפיזודה מעלילת המשנה ולא חלק אינטגרלי מסיפור הנס.

מקצת מן החוקרים רואים במגילת אסתר קומדיה,²³ שאת פסגתה מרכיב תחילתו של פרק ו' המלא בתפניות חדות, בלבולים, הטעיית הדמויות ושאר אלמנטים המאפיינים את הסוגה הזו.²⁴ ובכן, למותר לציין שבדרשות הבבלי שהזכרתי אין כמובן שום אלמנט משעשע בקריאת קטעים אלה. למעשה העיון בדרשות שבפרק זה חמור סבר, דרמטי ונטוע בתוך תחושה של הרת-גורל.

אף שהמדרש שבבבלי מאופיין בין השאר בדעות שונות, ולא אחת רבות ומגוונות על עניין אחד, הדרשות שדנתי בהם לעיל אינן נתונות למחלוקת או לווריאנטים שונים, ונראה שהן מקובלות על הכול. יוצא מן הכלל אחד הוא פרשנות נוספת לתיאור שהוזכר (טו ע"ב) על ש"בילילה ההוא נדדה שנת המלך" – היא שנתו של "מלכו של עולם". רבא פירש מנגד שנדדה דווקא שנתו של אחשוורוש עצמו. קשה להניח שהוא אינו מקבל את הדרשה עקרונית, כלומר שהוא מתנגד לרעיון שהקב"ה היה "מעורב אישית" בלילה זה. נראה יותר שהוא סבור שאין אנו זקוקים לדרשה זו, שכן פשוטה של מגילה מתפרשת על נקלה שנדדה שנת אחשוורוש עצמו. ייתכן מאוד שכיוון שמקופל בדרשה אלמנט אנתרופומורפי נועז מדי (לא רק מכוח זאת ש"נדדה שנתו", אלא שבכלל אפשר לייחס שינה לאל), הוא מבכר את הפשט על פניה.

לפני שאנו מחפשים איזו משמעות במהלך פרשני זה, שנִמָּה עלינו לברר היטב את ההבדל העקרוני בין שתי הדרכים הלגיטימיות לקריאת המגילה. אם אומנם תוספת העלילה המשנית לא באה אלא לצרכים אומנותיים גרידא של מחבר מגילת אסתר, נדמה כי נוכחות האל בה הופכת גלויה וברורה. אם לא נצרכת עלילת המשנה, והיא אינה עוד חלק אינטגרלי מנס הגאולה, נמצא שהמגילה יוצרת מהפך דרמטי מדי לפתע פתאום. אילו נפל המן בפתאומיות מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, הייתה זו התגלות אלוהית מובהקת כמעט. בכיר שרי המלך, זה שבצו מלכותי כולם חייבים להשתחוות לו, שהוא המקורב ביותר אל המלך והמוזמן למשתאות אינטימיים אתו ועם המלכה, לא יכול כך ברגע אחד להיות מוצא להורג.

למרות התחושה שמלכות אחשוורוש מתנהלת בספונטניות ונתונה לשרירותיות של התקפי זעם ואהבה, המגילה כולה מדברת על תהליכים. ושתי מביישות את המלך בפני העם והשרים, וגם אז הוא מתייעץ עם חכמיו מה לעשות לה, וסופה שהיא מגורשת מעל פניו. החתימה על גזרת השמד גם היא מלווה בדיון – גם אם קצר וענייני – בין המלך להמן.

23. ראו על כך למשל ברלין, 2001.

24. שם. על אלמנטים קרנבליים במגילה ראו שוב, תש"ן.

מרדכי אינו עולה כך סתם לגדולה – "כי הגידה אסתר מה הוא לה" (ח, א); ולבטח עוד מהדהד בזיכרוננו של המלך עניין הצלתו על ידי מרדכי שהזים את הקשר של בגתן ותרש. הגם שקצבה מהיר והיא דינמית, המגילה כולה מבוססת אפוא על תהליכים איטיים, שחלקם מתארכים לכדי שנים.²⁵ המשתה נמשך יותר מחצי שנה. בין אובדנה של ושתי למלכותה של אסתר עוברות שנים. אפילו גזרת המן אינה מבוצעת "מהיום להיום". הפור שהטיל מניח שהות של קרוב לשנה מרגע שליחת האיגרות ועד למועד ביצוען. ובכן, כיצד תתפרש נפילתו המהירה של המן לפתע פתאום? הייתכן כי דווקא עם המן, העומד בפסגת הצלחתו, נוהג המלך בחיפזון לא מוכר? ללא משפט, ללא דיון, נבלתו מתנוססת על העץ רגעים אחדים בלבד לאחר שהיה בפסגת הצלחתו? הרי מהלך עניינים בהול ומפתיע שכזה היה עשוי להתפרש רק באופן אחד: התערבות אלוהית ברורה המפרה את כל "חוקיותו" של הספר.

מנגד, מאגדת הבבלי עולה קריאה ששבה ומנכיחה את **התהליך** שבמגילה. אם אומנם אפיזודת הסוס היא חלק מהנס המדובר, שוב אין כאן פתאומיות המלמדת על נוכחות האל. כבר לפני נפילתו הסופית של המן חלה תפנית קריטית במעמדו בחצר אחשוורוש. כל בני שושן צפו בדמותו הגאה של המן, זה שאין לעבור על פניו ללא השתחוויה, במלוא עליבותה. אין ספק ששיחת היום בשושן עסקה במחזה שנגלה לבני העיר. השני בחשיבותו בכל הממלכה מתרוצץ בפנים מכורכמות ומרכיב על הסוס, כאילו היה אחרון הסריסים, את אויבו המושבע ושנוא נפשו: מרדכי. ואם לא די בכך, המן הפך לכרוז עממי המשוטט ברחובות, מדגים ומבשר במלוא פיו את הכבוד ואת הכרת הטובה שהמלך נוהג בה עם נתיניו. סיפור זה מסתיים במילים החריפות (ו, יב): "והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש". אם לא די לנו בכך, בסוגיה שם (טז ע"א) סופר לנו כי סיבת אבלותו וראשו החפוי הם מעבר לביזיונו על שהרכיב את מרדכי על הסוס:

כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן, חזיתיה ברתיא דקיימא איגרא. סברה, האי דרכיב אבוא והאי דמסגי קמיה מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה ארישא דאבוא. דלי עיניה וחזת דאבוא הוא, נפלה מאיגרא לארעא ומתה. והיינו דכתיב "וישב מרדכי אל שער המלך", אמר רב ששת: ששב לשוק ולתעניתו. "והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", אבל על בתו וחפוי ראש על שאירע לו.²⁶

25. ראו דברים דומים אצל קויפמן, תשל"ו, ד, עמ' 445: "בספר אסתר אין נפלאות ורזים. הכל מתרחש לאור היום, הכל ריאליסטי. הסיפור נמשך ואחיד, בנוי מבנה אחד. המאורעות באים זה אחר זה בקשר טבעי".

26. זהו נוסח הדפוסים. נוסח כתבי היד שונה רק בזוטות. עם זאת מאמר החתימה אינו מיוחס לרב ששת ברוב כתבי היד.

(תרגום: כשהיה מחזיק והולך בשביל של בית המן, ראתה אותו בתו שהייתה על הגג. חשבה, הרכב הוא אביה וההולך לפניו מרדכי. נטלה עציץ של בית הכסא (עביט שופכין) וזרקה על ראש אביה. הורידה עיניה וראתה כי אביה הוא, נפלה מהגג לארץ ומתה...)²⁷

עוד לפני סיפור מפתיע זה הוצג בתלמוד הבבלי דושיח בין המן למרדכי שכולו התקלסות של מרדכי בהמן וסופו שמרדכי, החלוש מן הצום, מטפס על גבו השחוח של המן כדי להגיע אל הסוס, ואגב כך אינו שוכח גם לבעוט בהמן. ושוב, מראות אלה מתרחשים כפי הנראה בפומבי, ברחובה של עיר. אם כן, זהו הזיכרון האחרון מהמן לפני המשתה השני. המן, הכוליכול, שכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים לו, מוצג כאן נכנע באדם. כבר עתה הפך לאב שכול (לא ברור לגמרי אם בתו נפלה מהגג מתוך תדהמה או בושא או צער או קפצה ממנו), אבל, חפוי ראש, "מסמורטט" ומדיף ריחות רעים, נדחף כך אל ביתו. מותר להניח כי לעת הזו אין עוד בכל שושן ברייה כה שפלה, עלובה ובזויה כהמן. אחרי שתמונות כה מדהימות מבחינת בני העיר נחקקו בראשם ובזיכרונם, וכן בליבו של הקורא, שוב לא יוכה איש בתדהמה כה גדולה כשייתלה המן באותו הערב. "הכתובת כבר הייתה על הקיר". הידיעה מתגלגלת בראש חוצות שושן למן אותו הבוקר. ההיגיון הזה מנוסח על ידי לא אחרת מאשתו של המן, זרש: "כאשר החילות לנפול לפניו... נפול תיפול לפניו" (ו, יג). המציאות כבר הבשילה דייה להביא באורח הגיוני, סביר ורציונלי לידי נפילתו הסופית של המן.

נמצא אפוא שלא זו בלבד שעורך הבבלי לא היה נבון מהיעדרותו של שם ה' במגילה, נדמה שבשלבם את הדרשות הנידונות כאן ביקש להמשיך ולדחוק את רגליו **הגלויות** ממנה.²⁸ נוח לו לקרוא את מגילת אסתר כמציאות טריוויאלית, שכל הרוצה לבוא ולטעון כי יד ה' לא הייתה בה – יבוא ויטען. נדמה שמגמתו היא להמשיך ולהסוות את האל ואת מהלכיו ולהסתירם מן העין.

27. ראו במקבילה באסתר רבה, עמ' 177, ללא כל הסיפור אלא רק את "מסקנתו" (ובלי ליחסה לרב ששת): "אבל על בתו, וחפוי ראש על מה שארעו...". אופי הסיפור הקומיטרגי המדהים שבבבלי נראה עממי. המוטיב, טעות בזיהוי שעליה משלם לא רק "הקורבן" אלא גם מי שטעה (או טעתה), בסיפור הזה, מוכר לנו גם ממקומות אחרים. דומני שיש זיקה בין סיפור זה לסיפור המדרשי המתאר את למך העיוור הייצא לצוד ונעזר על ידי בנו תובל קין. הוא הורג בטעות את קין, הנדמה לו כחיה, סופק כפיו משונדעה לו טעותו והורג אגב כך את בנו שלו (ראו תנחומא, בראשית יא; ילק"ש בראשית, רמז לז, עמ' 136, ובהערה 44, שם). ראו גם סגל, שם, עמ' 89, ושם, הערה 242, המעיר כי "נפילה מהגג" חוזרת פעמיים בבבלי (קידושין ע"ב; בבא בתרא ג"ב), בהקשר של הנסיכה האחרונה של בית חשמונאי. משום כך איננו זקוקים לפירושו של אבן עזרא בפתיחתו למגילה. אבן עזרא נדרש לבעיה זו וטען שכיוון שהפרסים העתיקו את המגילה לכתביהם, כבוד ה' הוא שלא יופיע בה (ראו גם בהקדמת רס"ג). חוקרים רבים ניסו להעלות השערות מגוונות על היעדרות זו, וחלקם הרחיקו לכת וטענו כי כתב המגילה לא ידע דבר על השגחת האל. ראו פוקס, 1991, עמ' 247; פייפר, 1952, עמ' 242-243.

השאלה **מדוע** עורך הבבלי בוחר לקרוא כך את המגילה חורגת מהתחום הצר של מאמר אקדמי טהור וקשורה לשאלת האמונות והדעות במשנת חז"ל. עם זאת דומני שמותר לשער שיש מגמה בחז"ל המבקשת להחזיק את האל של מגילת אסתר מוסווה היטב בצלליה העבים של "המציאות הטבעית". אפשר שעורך הבבלי ביקש לטפח את מגילת אסתר כדגם לגאולה עתידית.

אם אומנם יש כזו מגמה בתוך ספרות חז"ל, סיבה טובה בדבר. כמנהיגי הדור העומדים מול שאלות נוקבות על חורבן וגאולה, חובתם להמשיך ולטפח את האמונה והתקווה של העם. כדי לדבר על הליכי הגאולה של האל לא די ב"אלוהי התנ"ך", זה העושה מופתים גלויים ומלכותו ניכרת במובהק בהתערבותו האקטיבית במהלכי הבריאה והחיים, שכן הנהגה אלוהית זו אינה מוכרת בתקופתם. נמצא שהקורא את המגילה ומגלה **בנקל** את האל בכל מהלך, תפנית ושינוי, הופך את המגילה למקור שאין להביא ממנו כל ראייה לתקופתם. דרדורו האיטי והמדוד של המן, גם אם אינו קשור בקשר הדוק לנס המיוחל, הוא אפוא כה חשוב ומהותי.²⁹ משום כך חשוב להם לשמר את אופיו הסמוי של הנס לכל אורך המגילה. רק מגילה כזו של הסתר פנים תוכל לשמש מקור של ניחומים ותקווה גם בימיהם שלהם, שכן הנהגת האל, רחמיו ותוכנית הגאולה שלו קיימים לעולם. כאן ראוי אולי להיזכר במימרה נוספת של רבא מתוך "מדרש אסתר" שבבבלי, מגילה יד ע"א: "אכתי עבדי אחשוורוש אנן". הקשרו של ביטוי זה הוא אומנם הלכתי, רבא דוחה את דבריו של רבי נחמן שלפיהם קריאת המגילה היא האופן שבו אומרים הלל בפורים. לדעת רבא, בהלל אנו מעידים על עצמנו שאנו עבדי ה', דבר שאפשרי למשל בפסח, כי איננו עוד עבדי פרעה, אך לא ייתכן לומר עדות שכזו בפורים, כיוון ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן". עם זאת אפשר שדבריו חורגים מהתחום הצר של האמירה הפוליטית-חברתית (בימיו של רבא וכן בעת עריכת הבבלי, שלטה בבבל האימפריה הסאסאנית-הפרסית). אפשר שבכוונתו לומר שלא רק "עבדותם" (במירכאות או שלא במירכאות) בזמנו היא תחת עולו של "אחשוורוש", אלא כל המציאות הקוסמית ונוכחות האל בעולם, נוכחותו הנסתרת, גם היא עדיין תקפה בימיהם ממש כבימי אחשוורוש. כך מקושרת המגילה גם מבחינה תאולוגית לזמנם של האמוראים. אפשר, כאמור, שמשום כך היה חשוב לעורך הבבלי לברר, דרך פרשנותו ודרשנותו למגילת אסתר, ולקבוע שאת הגאולה יש לבקש גם ביום-יומי, בזנית, ואף מתוך הסבל והמצוקה. כך היא דרכה של גאולה.

29. ככלל, יש מאמרים אחדים של חז"ל המתארים את הגאולה כהליך אבולוציוני ולא רבולוציוני. ראו לדוגמה בלבד דרשת הירושלמי, לעיל, הערה 6. אלא שאינני מתיימר כאן להקיף את כל נושא תפיסת הגאולה, ובוודאי לא במשנתם של חז"ל בכללה, שהוא לבטח ענף ומורכב.

רשימת קיצורים ומקורות

חז"ל וספרות המדרש

אסתר רבה	מדרש אסתר רבה , מהדורת תבורי-עצמון, ירושלים תשע"ה.
בראשית רבה	מדרש בראשית רבה , מהדורת תיאודור-אלבק (מהדורה שנייה), א-ג, ירושלים תשנ"ו.
ילקוט שמעוני – בראשית	ילקוט שמעוני , מהדורת שילוני, בראשית, א-ב, ירושלים תשל"ג.
ילקוט שמעוני – מגילת אסתר	מדרש ילקוט שמעוני ("נוסח הדפוסים"), א-ב, ירושלים (ללא ציון שנת דפוס).
כלה רבתי	מסכת כלה רבתי , מהדורת זעליגמאן, וילנה תרנ"ד.
מדרש אבא גוריון	בתוך: מדרש לקח טוב לחמש מגילות , מהדורת בובר, ירושלים תשמ"ט.
מדרש לקח טוב	בתוך: מדרש לקח טוב לחמש מגילות , מהדורת בובר, ירושלים תשמ"ט.
מדרש פנים אחרים	בתוך: מדרש לקח טוב לחמש מגילות , מהדורת בובר, ירושלים תשמ"ט.
פרקי דרבי אליעזר	ספר פרקי דרבי אליעזר , ירושלים תשס"ה.
שיר השירים רבה	בתוך: מדרש רבה , ב"כ, (דפוס צילום: וילנה, ללא ציון שנת דפוס), ירושלים (ללא ציון שנת דפוס).
שכל טוב	מדרש שכל טוב , מהדורת בובר, תל אביב (ללא ציון שנת דפוס).
תלמוד בבלי ("נוסח הדפוסים")	תלמוד בבלי , דפוס וילנה תר"ס ומהדורות צילום שלו.
תלמוד בבלי (כת"י מינכן ואחרים)	דקדוקי סופרים , רנ"ג ראבינאוויטץ, א-יב, ירושלים תשס"ב.
תלמוד ירושלמי	מדור "הכי גרסינן", בתוך אתר פרידברג במרשתת: https://fjms.genizah.org
תנא דבי אליהו	תלמוד ירושלמי , על פי כתב יד לייזן, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, מהדורה שלישית, ירושלים תשע"ו.
תנחומא	סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא , מהדורת איש שלום, וינה (שנת הדפוס חסרה).
	מדרש תנחומא , א-ב, ירושלים תשל"ב.

תנחומא (בובר) **מדרש תנחומא מהדורת בובר**, א-ב (דפוס צילום: וילנה, ללא ציון שנת דפוס), ירושלים תשכ"ד.

ספרות מחקר

- ברלין, 2001 **א' ברלין, מגילת אסתר – מקרא לישראל**, תל אביב 2001, עמ' 4-9.
- ברנד, תש"ן **י' ברנד, "בלילה ההוא – לשאלת היחס בין פשוטו של מקרא למדרשו במגילת אסתר", מחקרי חג 2 (תש"ן), עמ' 44-53.**
- ברנר, תשמ"ה **ע' ברנר, "אסתר בארץ המראה – על הסימטריה והכפילות במגילת אסתר", בית מקרא כו (תשמ"א), עמ' 267-278.**
- הנשקה, תשנ"ה **ד' הנשקה, "מגילת אסתר – תחפושת ספרותית", מגדים כג (תשנ"ה), עמ' 57-70.**
- ליכט, 1978 **J. Licht, *Storytelling in the Bible*, Jerusalem 1978.**
- סגל, 1994 **E. Segal, *The Babylonian Esther Midrash: A Critical Commentary*, I-III, Atlanta 1994.**
- פוקס, 1991 **M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, Colombia 1991.**
- פייפר, 1952 **R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York 1952.**
- קויפמן, תשל"ו **י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית – מימי קדם עד סוף ימי בית שני**, א-ד, ירושלים ותל אביב תשל"ו.
- קמין, תשמ"ג **ש' קמין, "סיבתיות כפולה בפירוש רש"י למגילת אסתר – עיון בשיקוליו של רש"י בבחירת פירושי חז"ל", בתוך: י' זקוביץ' וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק**, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 547-558.
- שוב, תש"ן **ש' שוב, "מגילת אסתר – מגילה של קרנבל", מחקרי חג 2 (תש"ן), עמ' 31-43.**