במאמר זה שינויים מן הקובץ ששלחתי לשנתון לקראת תרגום ובכלל

מעמוס פריש: לאיילת שלום,

הצעות (בלא קביעת סדר עדיפות): JSOT, Hebrew Studies, Biblical Interpretation

וכמובן, כתבי העת החשובים ביותר, אע"פ שאינם מוקדשים דווקא להיבט הספרותי, כגון: CBQ, VT, ZAW.

הערה: HS הוא שנתון; ייתכן שסיכויי קבלת המאמר אליו גדולים יותר, אך  מאידך גיסא זמן ההמתנה עד הפרסום עלול אף הוא להיות גדול יותר.

נ"ב: בבית מקרא כז (תשמ"ב), עמ' 93-92 ביקשתי להציג כללים מתודולוגיים לקביעת תלות ישירה בין כתובים (אמנם עסקתי שם בעיקר בכתובים שיריים ולאו דווקא באנלוגיה נרטיבית). אני מסופק אם תהיה תועלת כלשהי למאמרך ממה שכתבתי שם, אך בכל זאת אציין מקור זה.  [ בסעיף ב יש שם טעות דפוס: במקום "ריכוז" צ"ל :" תפוצת" ("ריכוז" הפותח את סעיף ג חדר כבר לסעיף ב.])

'צום' 'שק' 'ואפר' – בין נינווה לשושן

איילת סיידלר

חוקרים רבים הצביעו על זיקות לשון ותוכן בין הספרים אסתר ויונה לבין ספרי מקרא שונים ודנו במשמעויות העולות מזיקות אלו.[[1]](#footnote-1) בין ההצעות השונות העלו חוקרים אחדים את האפשרות לזיקה בין ספרים אלו לבין עצמם (יונה ואסתר).[[2]](#footnote-2) מאמר זה יעסוק בביסוס הזיקה בין שני ספרים אלו באמצעות השוואת תיאורי הצום והאבל בשושן הבירה, בעיקר בפרק ד באסתר, לבין אלו המתוארים בנינווה בפרק ג ביונה.

 השימוש המתודולוגי בזיקות שבין סיפורים מקראיים לצורך ביסוסה של פרשנות פנים מקראית רווח מאוד במחקר. עם זאת נדמה כי הגדרת מאפייני המתודה וגבולותיה, ובאופן רחב יותר הגדרת המאפיינים של הקריאה האינטרטקסטואלית, אינם כה חד משמעיים.[[3]](#footnote-3) במאמר זה אבסס את ההנחה בדבר קיומה של פרשנות פנים מקראית על לשון משותפת, תכנים משותפים ומבנה משותף של שני הסיפורים.[[4]](#footnote-4) בהמשך המאמר אדרש למספר סוגיות מתודולוגיות הנוגעות ישירות בהשוואת הסיפורים הנידונים: האפשרות של אנלוגיה דינמית (להלן אטען שמלך נינווה אנלוגי לאסתר ולמרדכי כאחד), ביסוס האנלוגיה על זיקות לשוניות שאינן ייחודיות לשני הטקסטים הנידונים, ושאלת הרלבנטיות של קביעת זמנם של הטקסטים למשמעות העולה מן הזיקות שביניהם. כבר עתה אומר כי הקריאה האינטרטקסטואלית במאמר זה ממוקדת בכותב ובמשמעויות שהתכוון להעניק לטקסט.[[5]](#footnote-5) בחלקו האחרון של המאמר אבסס את הטענה שספר יונה קודם לאסתר, ושהכותב של אסתר כיוון ליצור אנלוגיה בין תיאורי האבל שבשושן לאלו שבנינווה.

1. **אסתר ד – יונה ג: קווי דמיון ברצף העלילה בתכנים ובלשון**

באסתר ד וביונה ג מתארים הפסוקים ביטויי אבל וצער של ציבור ומנהיגים בעקבות גזירה קשה ופתאומית הניחתת עליהם. גוזר הגזירה באסתר הוא המן וגזירתו מופצת באמצעות אגרת הנשלחת משושן בירת פרס לכל רחבי הממלכה. גוזר הגזירה ביונה הוא האל ודברו מועבר באמצעות יונה שליחו, המכריז עליה בנינוה בירת אשור.[[6]](#footnote-6) תיאורי אבל מופיעים פעמים רבות במקרא בעקבות התרחשותה של צרה כלשהי (מוות, חורבן וכדו'), והם מהווים ביטוי לצער ולכאב הנובעים מן הצרה.[[7]](#footnote-7) תיאורי אבל זהים עשויים להופיע גם בהקשר אחר - כתגובה לפורענות עתידית צפויה. ביטויי האבל במקרים אלו משקפים ניסיון להיחלץ מן הפורענות באמצעות פנייה לאל, והם הוגדרו במחקר במונח Petitionary mourning (להלן: אבל של תחינה).[[8]](#footnote-8) בשל הדמיון ולעיתים אף הזהות בין מנהגי אבל על צרה שארעה בעבר לבין אלו המתייחסים לצרה עתידית, ניתן לעיתים להבחין בין השניים רק בהתבסס על ההקשר.[[9]](#footnote-9) לאור זאת יש לומר כי באסתר וביונה ביטויי האבל, הנובעים מהכרזה על פורענות עתידית, משקפים אבל של תחינה.

 מעבר להתבססות על ההקשר הכללי, מסייעים דבריו המפורשים של מלך נינווה להבנה כי האבל המתואר ביונה הוא אבל של תחינה. שאלתו 'מי יודע אולי ישוב האלוקים ולא נאבד' (יונה ג 8) משקפת בבירור את האמונה שפעולות אבל המשולבות בחרטה עשויות לשנות גזירה אלוהית. בשונה מהסיפור ביונה, ההנחה שביטויי האבל באסתר משקפים אבל של תחינה מעוררת קושי שהרי מושא התחינה – האל, אינו נזכר כלל בספר. לדעת חוקרים אחדים דבריו של מרדכי לאסתר 'רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר' (אס' ד 14) מבטאים אמונה באפשרות ביטולה של הגזירה.[[10]](#footnote-10) אי לכך אני סבורה שיש לראות גם בביטויי האבל במגילה אבל של תחינה, למרות חסרונה של פניה מפורשת לאל.

 תיאורי אבל של תחינה פזורים לאורך המקרא כולו.[[11]](#footnote-11) עם זאת, להלן אראה כי קיימים קווי דמיון רבים בהתפתחות העלילה, בתכניה, ובלשונה דווקא בין שני התיאורים הנידונים – האבל בנינוה ובשושן. לצורך הדיון אציג את שני התיאורים בטבלה ולאחריה אתייחס בעיקר לזיקות התוכן והמבנה. לזיקות הלשוניות אקדיש בהמשך דיון נפרד.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **אסתר ג 13 – ד 17** | **יונה ג 3 – 10** |
| גזירת השמדה  | וְנִשְׁלוֹחַ סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים אֶל־כָּל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ לְהַשְׁמִיד לַהֲרֹג וּלְאַבֵּד אֶת־כָּל־הַיְּהוּדִים מִנַּעַר וְעַד־זָקֵן טַף וְנָשִׁים **בְּיוֹם אֶחָד** בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים־עָשָׂר הוּא־חֹדֶשׁ אֲדָר וּשְׁלָלָם לָבוֹז: (ג 13) |  ג) וַיָּקָם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל נִינְוֵה כִּדְבַר ה' וְנִינְוֵה הָיְתָה עִיר גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים מַהֲלַךְ **שְׁלֹשֶׁת יָמִים**:ד) וַיָּחֶל יוֹנָה לָבוֹא בָעִיר מַהֲלַךְ **יוֹם אֶחָד** וַיִּקְרָא וַיֹּאמַר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה **נֶהְפָּכֶת:** (ג 3- 4) |
| תגובה כפולההעם והמנהיג   | וּמָרְדֳּכַי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה וַיִּקְרַע מָרְדֳּכַי אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שַׂק וָאֵפֶר וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק זְעָקָה גְדֹלָה וּמָרָה:וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק: (ד 1 - 2)ותִּתְחַלְחַל הַמַּלְכָּה מְאֹד ... וּבְכֵן אָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא־כַדָּת וְכַאֲשֶׁר אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי: (ד 4 – 16) | וַיַּאֲמִינוּ אַנְשֵׁי נִינְוֵה בֵּאלֹהִיםוַיִּקְרְאוּ צוֹם וַיִּלְבְּשׁוּ שַׂקִּים מִגְּדוֹלָם וְעַד קְטַנָּם: (ג 5) |
| וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה מְקוֹם אֲשֶׁר **דְּבַר הַמֶּלֶךְ** וְדָתוֹ **מַגִּיעַ** אֵבֶל גָּדוֹל לַיְּהוּדִים וְצוֹם וּבְכִי וּמִסְפֵּד **שַׂק וָאֵפֶר** יֻצַּע לָרַבִּים: (ד 3) | **וַיִּגַּע הַדָּבָר** אֶל **מֶלֶךְ** נִינְוֵה וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ ***וַיַּעֲבֵר אַדַּרְתּוֹ מֵעָלָיו*** **וַיְכַס שַׂק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֵפֶר** ( ג 6) |
| התייחסות לסיכויי ההצלה אל מול אפשרות האבדון | וַיֹּאמֶר מָרְדֳּכַי לְהָשִׁיב אֶל אֶסְתֵּר אַל תְּדַמִּי בְנַפְשֵׁךְ לְהִמָּלֵט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל הַיְּהוּדִים: כִּי אִם הַחֲרֵשׁ תַּחֲרִישִׁי בָּעֵת הַזֹּאת רֶוַח וְהַצָּלָה יַעֲמוֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאַתְּ וּבֵית אָבִיךְ **תֹּאבֵדוּ** **וּמִי יוֹדֵעַ** אִם לְעֵת כָּזֹאת הִגַּעַתְּ לַמַּלְכוּת: (ד 13 – 14) | **מִי יוֹדֵעַ** יָשׁוּב וְנִחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ **וְלֹא נֹאבֵד:**(ג 9) |
| המנהיג/ה מצווה על הקבוצה להרחיב את מנהגי האבלות  | וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְהָשִׁיב אֶל מָרְדֳּכָי:לֵךְ כְּנוֹס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצְאִים בְּשׁוּשָׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאַל תֹּאכְלוּ **וְאַל תִּשְׁתּוּ** **שְׁלֹשֶׁת יָמִים** לַיְלָה וָיוֹם גַּם אֲנִי וְנַעֲרֹתַי אָצוּם כֵּן וּבְכֵן אָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כַדָּת וְכַאֲשֶׁר **אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי**: (ד 15 – 16) | **וַיַּזְעֵק** וַיֹּאמֶר בְּנִינְוֵה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדֹלָיו לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבָּקָר וְהַצֹּאן אַל יִטְעֲמוּ מְאוּמָה אַל יִרְעוּ וּמַיִם **אַל יִשְׁתּוּ:**וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וְיִקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחָזְקָה וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וּמִן הֶחָמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם: (ג 7 – 8) |
| מרדכי מציית לדבר אסתר | **וַיַּעֲבֹר** מָרְדָּכָי וַיַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוְּתָה עָלָיו אֶסְתֵּר: ס (ד 17) |  ------------------------------- |
| ביטול הגזירה |  בַּיּוֹם אֲשֶׁר שִׂבְּרוּ אֹיְבֵי הַיְּהוּדִים לִשְׁלוֹט בָּהֶם **וְנַהֲפוֹךְ** הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְּהוּדִים הֵמָּה בְּשֹׂנְאֵיהֶם (ט 1) | (י) וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה:  |

תגובות האבל והצער המתוארות ביונה ג ובאסתר ד מתרחשות בשתי אימפריות משמעותיות בהיסטוריוגרפיה המקראית - פרס ואשור. ביונה מתקיימת ההתרחשות כולה בנינווה בירת אשור, בעוד שבאסתר יש לבירה שושן תפקיד חשוב ומובחן בתיאורי האבל, אך תגובות האבל מתפשטות למקום מושבם של היהודים בממלכה כולה. התגובות נובעות מסכנת השמדה פתאומית הנוחתת 'מגבוה': צו להשמדת היהודים בתאריך נקוב 'בשלשה עשר לחדש שנים עשר' (אס' ג 12 - 15) בשם המלך אחשוורוש, וצו להפיכת נינווה 'בעוד ארבעים יום' המגיע מיונה שליח האל (יונה ג 4). בשני המקרים מתארים הכתובים את הגעת המידע אודות הפורענות למנהיג ולעם במקביל. ביונה נראה כי דבר הנביא הסובב בעיר מגיע באופן ישיר לאוזני העם. רק לאחר מכן מציין הכתוב 'ויגע הדבר אל מלך נינוה' (ג 6). הגעת המידע למרדכי מתוארת במילים 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' (ד 1). נראה שכוונת הכתוב לומר שמרדכי ידע מתוקף מעמדו וקשריו בארמון על גזירת המן.[[12]](#footnote-12) אסתר עתידה לשמוע על הגזירה מפיו של מרדכי. שאר יהודי הממלכה מתוודעים לצו בעקבות הפצת האיגרת ברחבי הממלכה 'ובכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע' (שם ג 6 - 9). הצירוף 'נג"ע דבר' המתאר את הגעת המידע למלך נינווה וליהודי הממלכה הפרסית הוא ייחודי לשני סיפורים אלו ואינו מופיע יותר במקרא.[[13]](#footnote-13)

 כפי שניכר מן הטבלה ומן הנאמר עד כה, וכפי שאראה להלן, קיימת הקבלה בין מעשיו של מלך נינווה לאלו של מרדכי ואסתר כאחד. בניסיון לקבוע עקרונות מתודולוגיים לביסוס אנלוגיה נרטיבית קובע נובלה כי אנלוגיה המבוססת על 'החלפת זיקות' בין דמויות שונות היא בעייתית, וכי יש להקפיד לאורך ביסוס ההשוואה על שמירת זהותן של הדמויות לגביהן נטענת זיקה.[[14]](#footnote-14) גרוסמן מאמץ עקרונית את מסקנתו של נובלה, אך במקביל מצביע על העובדה שבמסגרת האנלוגיה הנוצרת בין מגילת אסתר לבין סיפורי יוסף וסיפורי דניאל מוחלפת הזיקה בין הגיבור (יוסף או דניאל) לגיבורי הסיפור (מרדכי ואסתר).[[15]](#footnote-15) לעיתים מושווה הגיבור (יוסף או דניאל) למרדכי ולעתים הוא מושווה לאסתר. גרוסמן מזהה החלפות מעין אלו גם בזיקות הנוצרות בין סיפורי המגילה לסיפורי מקראיים נוספים, וקובע כי המגילה משתמשת במה שהוא מגדיר 'אנלוגיה דינמית' כטכסיס ספרותי מגמתי.[[16]](#footnote-16) מבלי לחלוק על מסקנתו העקרונית, יש לומר כי ההשוואה בין מנהיגים שונים (יוסף, דניאל ומלך נינווה) למרדכי ואסתר כאחד היא אפשרית בשל העובדה שבסיפור המגילה ממלאות שתי הדמויות כאחת, כל אחת בתורה ולעיתים אף במקביל או במשותף, את תפקיד ההנהגה.[[17]](#footnote-17)

 בהמשך לתיאור המקביל של הגעת הגזירה לעם ולמנהיג מתוארות בשני הסיפורים שתי תגובות עצמאיות לצו - תגובת ההנהגה (מרדכי ואסתר, מלך נינווה) ותגובת העם (יהודי הממלכה, אנשי נינווה). רק לאחר שמתוארים ביטויי האבל המקבילים פונה המנהיג (אסתר ומרדכי הפועל בשליחותה בשושן, ומלך נינוה) לציבור בדרישה להרחיב את ביטויי האבל. תופעה זו של אבל המתנהל בשלב ראשון בשני מישורים מקבילים (העם והמנהיגים) שלאחריו שלב שני בו מצווה המנהיג על אבל נוסף, היא ייחודית לשני הסיפורים ואין לה מקבילה במקרא.[[18]](#footnote-18)

 בכל אחד מן הסיפורים תגובות העם ותגובות ההנהגה דומות אך לא זהות. תגובות מרדכי כוללות קריעת בגדים, לבישת שק ואפר והשמעת זעקה 'גדלה ומרה' (ד 1). לאחר שאסתר מתוודעת לגזירה ונענית לדרישתו של מרדכי היא מצווה על יהודי שושן לצום שלושה ימים (ד 16). תגובות האבל של היהודים כוללות צום, בכי ומספד, שק ואפר (שם 3). מהשוואת התגובות עולה כי כנגד זעקתו המרה של מרדכי עומדים הבכי והמספד של אחיו היהודים וכן שניהם, מרדכי והיהודים, לובשים שק ואפר. התגובות נבדלות זו מזו בכך שרק מרדכי קורע את בגדיו בעוד שרק היהודים צמים. מדבריה של אסתר מסתבר שגם היא מתעתדת לצום ויש להניח שגם מרדכי מצטרף לשאר יהודי שושן לצום של שלושה ימים.

 ביונה פרק ג מסתפקים אנשי נינווה, מקטנם ועד גדולם בצום ובלבוש שק (ג 6 – 8). תגובת המלך לעומת זאת כוללת העברת האדרת, ישיבה על האפר וכן ציווי לעם ולבעלי החיים לצום, לקרוא לאל, ללבוש שק ולשוב בתשובה. כמו אצל מרדכי, גם אצל מלך נינווה הצום אינו מפורש בכתוב, אך נראה שיש להסיק מהדרישה שהציב לעמו לצום שגם הוא צם. קריעת הבגד או הסרתו מתבצעת בשני הסיפורים באופן מפורש רק על ידי שני המנהיגים.[[19]](#footnote-19) להלן אדון במשמעות העולה ממעשה זה וכן אתייחס לשורשים זע"ק ועב"ר המופיעים בתגובה של שניהם.

 לאחר התיאור המקביל של אבל העם ואבל המנהיג בשני הסיפורים, שב המנהיג וגוזר על העם להרחיב את ביטויי האבל. למרות הצום של יהודי הממלכה, שבה אסתר וגוזרת צום על יהודי שושן כשהיא ממקדת את מטרתו 'צומו עלי' מדגישה שהצום כולל הימנעות משתיה וכן קובעת את משך זמנו: 'אל תאכלו ואל תשתו שלושת ימים' (ד 16). באופן דומה, למרות הצום של אנשי נינווה, שב המלך וגוזר עליהם צום תוך שהוא מרחיב את מעגל הצמים ולובשי השק גם לבהמה לבקר ולצאן. בנוסף מדגיש המלך שעל הצום לכלול הימנעות מאכילה ושתיה, והוא גם מצווה על פניה לאל ושינוי המעשים 'וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם' (ג 7 - 8) איסור שתייה בצום בלשון הציווי 'אל שת"ה' מצויה במקרא רק בשני סיפורים אלו.[[20]](#footnote-20)

 מלך נינווה מסיים את דבריו בהבעת התקווה 'מי יודע אולי ישוב האלוהים ונחם על הרעה ולא נאבד' (שם 9). גם דברי מרדכי המופנים לאסתר כוללים התייחסות לאפשרות של אבדן והבעת תקווה 'ואת ובית אביך תאבדו ומי יודע אם לא לעת כזאת הגעת למלכות' (שם 14). להלן אדון במשמעות השאלה 'מי יודע?' בשני הסיפורים. כבר עתה אציין כי הצירוף של הפועל אב"ד עם השאלה 'מי יודע' ייחודי לשני הסיפורים.

 מיד לאחר תיאור תגובתם של אנשי נינווה ומלכם לגזירה 'בעוד ארבעים יום נינוה נהפכת' מבשר הכתוב שתחינתם התקבלה 'וירא האלוהים את מעשיהם... וינחם... על הרעה אשר דבר לעשות' (ג 10). גם בסיפור המגילה עתידים היהודים להיחלץ מן הגזירה הרעה, והמשך העלילה עוסק באופן פעולתם של אסתר ומרדכי לביטולה. לקראת סיום הסיפור יתבשר הקורא כי 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם' (ט 10).

1. **זיקות לשוניות בין שני הסיפורים**

הזיקות הלשוניות בין שני טקסטים הן העומדות בבסיסה של כל אנלוגיה, עם זאת חוקרים שונים עמדו על העובדה שלא כל זיקת לשון מצביעה על קיומה של אנלוגיה. בניסיון להגדיר מתי הלשונות המשותפים מאששים אנלוגיה, ומתי הם נובעים משימוש מקביל בנוסחאות שגורות בלבד, קבע גרסיאל שלושה כללים.

If the parallels contain some distinctive point absent from similar formula elsewhere; if the extent of the linguistic similarity is considerable; or if in addition to linguistic similarity there is resemblance as to content, motif, etc.,there are grounds of thinking in terms of direct literary dependence.

(א). אם במקבילות יש ייחוד כלשהו (למשל, שימוש במלים נדירות או בצורות לשון מיוחדות) (ב) כאשר היקף השיתוף הלשוני בין שתי היחידות המושוות הוא גדול, הרי להצטברות הלשונות המשותפים יש משקל לגבי ההסתברות של תלות ישירה בין שני הקטעים המושווים (ג) כאשר לצד השיתוף הלשוני קיים גם דמיון בתכנים, במוטיבים ובחומרי סיפור אחרים.[[21]](#footnote-21)

לדעת ברמן תוקפה של זיקה לשונית לביסוס אנלוגיה אינו קשור דווקא בייחודיות הלשון המשותפת אלא בזהות הפונקציונלית שלה. לדבריו:

בבואנו לזהות לשונות משותפים לשתי יחידות נרטיביות, עלינו לבחון אותם בבוחן אחד ויחיד: האם לשון זה ממלא תפקיד זהה? האם הוא ממלא את אותה הפונקציה בשני הסיפורים? אם כן, הוא יכול להיחשב לשון משותף התורם לביסוס האנלוגיה הנרטיבית. ואם הלשון איננו ממלא את אותו התפקיד בשתי היחידות, הרי גם אם הלשון נדיר למדיי, לא נוכל לכלול אותו בחישוב בסיס האנלוגיה.[[22]](#footnote-22)

לאור דבריהם של חוקרים אלו אסקור להלן את הלשונות המשותפים לשני הסיפורים. אפתח בצירופי לשון ייחודיים, אעמוד על צירוף ביטויי אבל המשותפים לשני הסיפורים, ולבסוף אתייחס לצירופי לשון שאינם ייחודים דווקא לשני הסיפורים אך הצטברותם עשויה לתרום לביסוס האנלוגיה. בכל המקרים אתייחס לפונקציה שממלאים הביטויים השונים בסיפור לאור העיקרון שהציע ברמן.[[23]](#footnote-23)

**ב1. צירופי לשון יחודיים**

נג"ע דבר

תיאור הגעתה של הגזירה הרעה למלך נינווה וליהודי הממלכה הפרסית מופיע בשני הסיפורים בצירוף המורכב מן השורש נג"ע ושם העצם 'דבר'. צירוף זה הוא ייחודי לשני הסיפורים.[[24]](#footnote-24) הפועל נג"ע באסתר הוא בבניין הפעיל בעוד שביונה הוא בבניין קל אך המשמעות של שני הצירופים זהה.[[25]](#footnote-25) ה'דבר' מתייחס בשני המקרים לגזירה ומופיע ביידוע ביונה 'ויגע הדבר' (ג 6) ובאסתר כנסמך 'דבר המלך ודתו מגיע' (ד 3).

מי יודע...? אב"ד

בעשרה מקומות במקרא נשאלת השאלה 'מי יודע?' מתוכם רק באסתר וביונה סמוך הפועל אב"ד לשאלה זו. קרנשאו מחלק את עשרת השאלות לשתי קבוצות.[[26]](#footnote-26) בקבוצה הראשונה הוא מונה חמש שאלות שלדבריו מותירות פתח לשינוי, ומשמעותן היא אולי וייתכן. בקבוצה האחרת מצויות חמש שאלות שמבטאות בלשונו 'דלת סגורה' ומטילות ספק ולמעשה אף שוללות אפשרות של ידע אנושי.[[27]](#footnote-27) שאלותיהם של מרדכי ומלך נינווה שייכות מטבע הדברים לקבוצה הראשונה. בנוסף לשתי שאלות אלו מונה קרנשאו בקבוצה זו את שאלותיהם של דוד, יואל, ובעל מזמור תהלים. לעניינו נתמקד רק בארבעת השאלות המופיעות במסגרת הסיפור המקראי.[[28]](#footnote-28)

 בשלוש מבין ארבע השאלות פונות הדמויות לאל, או מעודדות אחרים לפנות, על מנת לבטל גזירה שנגזרה על ידי האל. הנחת היסוד של דמויות אלו היא שפנייתו של האדם לאל ותחנוניו עשויים להשפיע ולגרום לביטול רוע הגזירה. דוד מתחנן על חיי בנו למרות שהאל גזר על מותו (שמ"ב יב 22), יואל פונה לעם להתחנן ולבקש הצלה ממכת הארבה שגזר האל (יואל ב 14), ומלך נינווה מצווה על עמו לקרוא לאל ולבקש את ביטול הגזירה שהוטלה על העיר נינווה (יונה ג 9).

 בקריאה ראשונה נראית שאלתו של מרדכי שונה באופן מהותי מן הקריאות האחרות שהרי הגזירה הנידונה אינה גזירתו של האל אלא של המשנה למלך המן. יתרה מכך, האל אינו מופיע כלל בסיפור באופן מפורש.[[29]](#footnote-29) למרות זאת, לדעת קרנשאו ברג ואחרים, שאלתו של מרדכי קשורה אף היא בהנחה התיאולוגית בדבר אל המשגיח על עולמו ומנהל את בריותיו.[[30]](#footnote-30) דבריו של מרדכי 'מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות' (אס' ד 14) משקפים לדעה זו את אמונתו בדבר יד מכוונת המובילה אנשים אל ייעודם. בשלושת הסיפורים הנזכרים פונה האדם ישירות לאל מתוך תקווה שהאל יבטל את הרעה. מרדכי פונה לאסתר בבקשה לנצל את היתרון שהעניק לה האל תוך שהוא מרמז על האפשרות שיתרון זה יועד מלכתחילה לסייע בביטול הגזירה. את שאלתו יש להבין כך: מי יודע, יתכן שהאל סייע בידך להיבחר למלכה על מנת שתנצלי את מעמדך להצלת העם היהודי מן הרעה. הבנת השאלה באופן זה יוצרת דמיון עקרוני בינה לבין שלוש שאלות 'מי יודע...?' שהוזכרו לעיל. הנחת היסוד בכל השאלות היא שהאדם צריך לפעול לביטול הגזירה ושלפעולה זו יש זיקה לאל אם באמצעות פנייה ישירה אליו, או לחילופין באמצעות שימוש ביתרון שהעניק האל לאדם.

 בשל ההיסוס שמפגינה אסתר מאיים עליה מרדכי באבדון. עם זאת ניכר מדבריו שאם תשכיל אסתר לנצל את מעמדה כמלכה, הרי שהיא והעם היהודי עשויים להינצל מן הגזירה. באופן דומה סבור מלך נינווה שפנייה לאל עשויה להציל מאבדן. השימוש בפועל אב"ד בצמוד לשאלה 'מי יודע?' מצוי כאמור רק באסתר וביונה. עוד יש לציין כי מלך נינוה ומרדכי מפנים את השאלה לאחרים (מלך נינווה פונה לעמו, ומרדכי פונה לאסתר) על מנת לעודד אותם לפעולה.[[31]](#footnote-31) בשני הסיפורים, בשונה מסיפורו של דוד ומן הארבה ביואל, הפנייה לאל מועילה ואנשי נינווה וכן יהודי הממלכה הפרסית ניצלים מן הפורענות.

אל שת"ה

הציווי להימנע משתייה כחלק מציווי על צום הבא מפיה של אסתר 'ואל תשתו' (ד 15) ומפיו של מלך נינווה 'אל ישתו' (ג 7) הוא ייחודי לשני הסיפורים.[[32]](#footnote-32) ציווי זה חוזר ומופיע במקרא רק בהקשר של איסור שתיית יין.[[33]](#footnote-33) תיאור הימנעות מוחלטת או חלקית מאכילה ושתייה מופיעה פעמים רבות במקרא ביחס לדמויות שונות, אך בשונה מיונה ואסתר הימנעות זו אינה מנוסחת כציווי.[[34]](#footnote-34)

**ביטויי אבל משותפים**

תגובות האבל בשני הסיפורים כוללות ביטויי אבל הרווחים במקרא ומחוצה לו.[[35]](#footnote-35) עם זאת ניתן לזהות מאפיינים הקיימים בשני התיאורים הנידונים ואינם רווחים בתיאורי אבל אחרים. ראשית אחזור ואציין שרק ביונה ובאסתר מתואר האבל בשני שלבים באופן הבא: בשלב הראשון מתוארים במקביל, וללא תלות זה בזה, ביטויי אבל של העם (יהודי הממלכה הפרסית ותושבי נינווה) והמנהיג. בשלב השני, שב המנהיג ומצווה על העם האבל להעצים את ביטויי אבלו.

 המאפיין המשותף השני קשור בריבוי פעולות האבל המרוכזות בסיפור (חמש ויותר), בהשוואה לפעולת אבל אחת או לכל היותר שלוש פעולות אבל בסיפורי מקרא אחרים. יש לציין עם זאת כי מאפיין זה קיים גם בסיפורים נוספים בעיקר בספרי שיבת ציון.[[36]](#footnote-36) הפעולות המתוארות באסתר הן: קריעת בגד, שק, אפר, זעקה, צום (הכולל איסור שתייה מפורש) בכי ומספד. ביונה מתוארות הפעולות הבאות: צום (הכולל איסור שתייה מפורש), שק, העברת בגד, ישיבה על אפר, וקריאה לאל. מבין ביטויי האבל הרבים בולט הצירוף צום שק ואפר, המצוי בנוסף ליונה ואסתר רק בדניאל (ט 1) ובישעיהו (נח 5), וכן הציווי 'אל תשתו/ישתו' בו דנתי לעיל.

 תיאור נוסף המשותף לשני הסיפורים, אם כי בלשונות שונים, הוא התיאור של קריעת בגד או הסרתו המקדים את לבישת השק ('ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק', 'ויעבר אדרתו וילבש שק').[[37]](#footnote-37) כאמור בשני הסיפורים לובש העם שקים אך רק המנהיג קורע או מעביר את בגדו בטרם לבש שק. קריעת הבגד או הסרתו לפני תיאור של לבישת שק מופיעה בנוסף לאסתר ויונה עוד ארבע פעמים במקרא.[[38]](#footnote-38) יש לציין כי בארבע מתוך שש המקרים בהם קריעת הבגד מקדימה לבוש שק, קורעי הבגד הם מלכים או בעלי תפקיד רם.

 קלאוס סבור כי קריעת בגד משמשת כביטוי המרכזי לאבל במקרא.[[39]](#footnote-39) לדעתו, קריעת בגד עשויה לסמל בין השאר שינוי סטטוס.[[40]](#footnote-40) יש לומר כי הבנה אפשרית זו משמעותית במיוחד כאשר קורע הבגד הוא מלך או מנהיג הלובש בגד שמסמל תפקיד. קריעת בגד המלוכה עשויה לשקף פגיעה בסטטוס המלכותי. ואכן נראה כי כך מפרש האל את קריעת הבגד של אחאב 'הראית כי נכנע אחאב מלפני' (מל"א כא 29) ושל חזקיהו 'יען רך לבבך ותכנע בפני ה' ' (מל"ב כב 19). גם הסרת הבגד של מלך נינווה עשויה לסמל פגיעה במעמדו המלכותי וכניעה בפני האל. תשומת לב מיוחדת יש לתת לעובדה שהבגד אותו מסיר מלך נינווה מכונה 'אדרת'. למרות שהאדרת אינה מציינת בגד מלכותי במקרא, פירש התרגום ופרשני ימי הביניים בעקבותיו כי מדובר בבגד מלכותי.[[41]](#footnote-41) לדעת ששון נובע פירוש זה הן מן ההקשר והן מן הקרבה של שם העצם 'אדרת' לשורש אד"ר שמשמעותו גדולה.[[42]](#footnote-42) אם אכן בוחר ספר יונה בכינוי 'אדרת' לבגדו של המלך בשל הקשר בין אדרת לאד"ר - גדולה, אזי נראה כי בחירתו מכוונת להדגשת כניעתו של המלך בפני האל.[[43]](#footnote-43)

 גם בסיפור המגילה נראה שיש לקשר בין קריעת הבגד שלובש מרדכי לבין מעמדו כיושב בשער המלך. יתכן לומר שציון הגעתו של מרדכי 'עד לפני שער המלך' תוך הזכרת העובדה 'כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק' (ד 2) מרמזת על השינוי שחל במעמדו כפקיד בכיר בממלכה בעקבות קריעת הבגד.[[44]](#footnote-44) להלן אשוב ואדון במשמעות הסרת הבגד של מרדכי.

**לשונות משותפים שאינם ייחודיים**

וַיִּזְעַק – וַיַּזְעֵק

הפועל זעק מופיע במקרא בשלושה בניינים שונים: קל, נפעל והפעיל. בבניין קל משמעותו השמעת קול חזק. בהפעיל משמעותו לזמן, לכנס ובהתאמה זו גם משמעותו בבניין הסביל נפעל - להיענות לזימון ולהתכנס. לכאורה משתמשים הסיפורים בפועל זהה במשמעויות שונות. מרדכי זועק בעוד מלך נינוה מזעיק. אולם, בדיקת הופעותיו של הפועל זע"ק בבניין הפעיל מגלה כי על פי רוב מצטרף לפועל מושא ישיר (הזעיק את...), ואילו בספר יונה חסר המושא והמגילה אינה מציינת את מי הזעיק המלך.[[45]](#footnote-45) ייתכן כי בשל כך מפרשים מילונים שונים את הפועל 'ויזעק' ביונה כמקרה ייחודי בו משמעות הפועל בהפעיל היא הצהרה ולא זימון.[[46]](#footnote-46) ששון מציע כי השימוש בפועל זע"ק לתיאור פעולתו של מלך נינוה קשור בשימוש המרובה בפועל זה בבניין קל בהקשרים של פניה לאל.[[47]](#footnote-47) בהמשך לדבריו נראה שיש לומר כי משמעות השימוש הייחודי ב'ויזעק' ביונה היא: קריאה לציבור לזעוק לאל כפי שמפורש בהמשך דבריו 'ויקראו אל אלהים'.[[48]](#footnote-48) הבנה זו של השימוש בפועל 'ויזעק' ביונה יוצרת קרבה במשמעותם של הפעלים. מלך נינווה מזעיק הווה אומר מצהיר כי יש לקרא לאל בעוד מרדכי משמיע קול זעקה המופנה, כפי שטענתי לעיל ואטען בהמשך, לאל.

וַיַּעֲבֹר – וַיַּעֲבֵר

השורש עב"ר רווח במקרא ונראה כי הוא משמש בשני הסיפורים במשמעות שונה. מלך נינווה מעביר ('ויעבר' בניין הפעיל) את אדרתו, ונראה שכוונת התיאור לציין את הסרת האדרת בטרם ילבש המלך שק. מרדכי לעומתו עובר ('ויעבר' בניין קל) ולכאורה מציין הפועל תנועה מנקודה לנקודה.[[49]](#footnote-49) עם זאת יש לציין כי השימוש בפועל עבר בשני הסיפורים מעורר קושי.

 הפועל המשמש במקרא לציון הסרת בגד הוא על פי רוב סו"ר או פש"ט ובמקרה של אבל קר"ע. הבחירה בפועל עבר לציון הסרת בגד היא ייחודית. לדעת ששון קשורה בחירה זו במשמעות הנוספת שיש לפועל עב"ר בהקשר התאולוגי של הסרת עוון.[[50]](#footnote-50)

 גם השימוש בפועל עב"ר ביחס למרדכי מעורר קושי וזאת משום שהכתוב אינו מציין מאיזו נקודה לאיזו נקודה התבצע המעבר. חוקרים אחדים הציעו כי הפועל מתאר את העובדה שמרדכי עובר את הנהר המקיף את הארמון בדרכו לעיר.[[51]](#footnote-51) פרשנות זו מניחה כי קוראי המגילה יודעים על קיומו של הנהר שלא מוזכר כלל בסיפור. בעקבות הצעתו של ששון בפירושו ליונה לעיל, ברצוני להעלות את האפשרות שגם השימוש בפועל עבר באסתר קשור במשמעות התיאולוגית של הסרת עוון. להלן, כאשר אדון במשמעות האנלוגיה הנוצרת בין הסיפורים, אטען כי הסיפור רומז לקיומו של עוון כזה.

שלושת ימים

פרק זמן של שלושה ימים משמש מוטיב חוזר בסיפורי מקרא רבים. לדעת חוקרים רבים מציין פרק זמן זה את הזמן הנדרש להשלמתה של משימה, ונראה שזהו תפקידו של ציון פרק זמן זה גם באסתר וביונה.[[52]](#footnote-52) באסתר ד קובעת אסתר המלכה כי הזמן הדרוש לצום שיסייע לה בהליכתה אל המלך הוא שלושה ימים ושלושה לילות. ביונה מציין המספר את גבולות הזמן הנדרש לצורך השלמת ההליכה בעיר נינווה.

 יום אחד

הביטוי יום אחד חורג ממסגרת גבולות היחידה בה אנו עוסקים באסתר באשר הוא מופיע כחלק מן הגזירה של המן 'להשמיד להרוג ולאבד ביום אחד טף ונשים' (אס' ג 13). עם זאת בשל סמיכות הופעתו לקטע בו אנו עוסקים, ובשל העובדה שהגזירה היא המניעה את התגובה בפרק ד אני סבורה שיש לשלב גם אותו בהשוואת שני הקטעים. ציון הזמן 'יום אחד' בשני הסיפורים משמש להדגשת המהירות של הפעולה הנעשית.[[53]](#footnote-53) המן רוצה לסיים את השמדת היהודים כולם ביום אחד. בשל העובדה שהמהירות קשורה במעשה האכזרי של השמדה, יש לומר כי במקרה זה מתווסף למהירות גם ממד של אכזריות.**[[54]](#footnote-54)** ביונה מציין המספר שמהלך העיר הוא שלושת ימים. חזרתם של אנשי נינווה בתשובה לאחר הכרזה על הפורענות במשך 'יום אחד' מעידה על מהירות תגובתם.[[55]](#footnote-55)

נהפכת – נהפך/נהפכו

הפועל הפ"ך, המופיע עשרות פעמים במקרא לציון שינוי משמעותי ממשי או מטפורי, מופיע בתפקיד זה בבניין נפעל גם ביונה (ג 4) ובאסתר (ט 1; 22).[[56]](#footnote-56) בשל המרחק בין תיאורי האבל באסתר פרק ד לשורש הפ"ך המופיע לקראת סוף הסיפור אין לראות בהקבלה זו ראיה מוצקה לזיקה ביניהם. ובכל זאת יש לומר כי בשני הסיפורים קשור השורש בגזירה. ביונה השורש הפ"ך מופיע כחלק מן הגזירה המתארת את הגורל הצפוי לעיר נינווה, בעוד שבאסתר מתייחס הפועל לשינוי שחל בגזירה שאיימה להשמיד את היהודים.[[57]](#footnote-57) לדעת פלג קריאתו של הנביא 'נינוה נהפכת' היא דו משמעית. משמעה הראשוני הוא לציין את העונש הצפוי לנינווה אם לא תשוב בתשובה. משמעה השני הוא לרמז על המהפך אותו עוברים אנשי העיר ומלכם בעקבות הגזירה.[[58]](#footnote-58) לאור פירוש זה יש לומר כי בשני הסיפורים משמש הפועל הפ"ך לתיאור השינוי הקיצוני המתרחש בעלילה.

1. **משמעות הזיקה בין שני הסיפורים**

במחקר העוסק באינטרטקסטואליות, וכן במחקרים שונים המבוססים על מתודת קריאה זו, ניתן לזהות שתי גישות עיקריות השונות באופן מהותי זו מזו. במוקד הגישה הראשונה עומד הקורא וקשרי ההשוואה הנוצרים בתודעתו במהלך הקריאה. הגישה השנייה ממוקדת בכותב ובניסיון לזהות את הזיקות ששילב בטקסט על מנת ליצור השוואה בינו לבין הטקט אליו כיוון לרמוז.[[59]](#footnote-59) כאמור לעיל בפתח המאמר, הקריאה הממוקדת בכותב היא העומדת בבסיס מאמר זה. קריאה זו מבוססת על גישה דיאכרונית לטקסטים ומניחה כי הטקסט המאוחר כיוון לטקסט הקדום. ראוי להעיר כי גם על פי קריאה זו נתרמים הן הטקסט המאוחר והן הטקסט המוקדם שהרי הזיקה יוצרת בהכרח יחסי גומלין ביניהם. עם זאת, שאלת מגמתו של הכותב ביצירת הזיקה מופנית בלעדית לטקסט המאוחר.

 אימוץ הגישה הדיאכרונית מחייב עיסוק בשאלת תיארוכם של הטקסטים המושווים. דא עקא, שאלה זו אינה פשוטה כלל ועיקר ועל פי רוב חלוקים בה החוקרים בשאלת התיארוך. לצורך ביסוס הנחתי בדבר השימוש שעושה אסתר בתיאור האבל ביונה, אציין כי חוקרים רבים נוטים לאחר את זמן כתיבתה של המגילה לסוף התקופה הפרסית ואף לתחילת התקופה ההלניסטית.[[60]](#footnote-60) באשר ליונה סבורים חוקרים רבים כי הספר נכתב במאה החמישית לפה"ס.[[61]](#footnote-61) לאור הצעות תיארוך אלו, אני סבורה שניתן להניח במידה רבה של סבירות שכותב המגילה כיוון ליצירת זיקה בין תיאורי האבל שבשושן לאלו שבנינוה. כעת יש לדון בשאלת המשמעות האפשרית אליה כיוון הכותב באמצעות זיקה זו.

 אחת השאלות המרכזיות המעסיקות את המחקר ואת הפרשנות בבואם לדון במגילת אסתר היא שאלת העדרו של האל מסיפור המגילה. ההנחה שהאל נוכח באופן סמוי בסיפור מקובלת על חוקרים רבים אם כי הם חלוקים ביניהם בין השאר בשאלה היכן רמוזה נוכחות סמויה זו.[[62]](#footnote-62) אני סבורה כי מגמתה המרכזית של הזיקה בין תיאורי האבל במגילה לבין אלו שביונה היא לרמז על נוכחותו של האל במסגרת תיאורי האבל. בעזרת האנלוגיה שנידונה לעיל רוצה כותב המגילה להשמיענו שביטויי האבל של מרדכי, אסתר ויהודי הממלכה, משקפים תחינה לאל בדומה לזו המפורשת בנינווה.[[63]](#footnote-63)

 אולם דומני שהמשמעות העולה מן הזיקה היא רחבה יותר. בשל העובדה שתיאורי האבל בשני הסיפורים נובעים מגזירה, נראה כי הקורא נדרש להשוות בין הגזירות השונות. מקורה של הגזירה שמשמיע יונה על העיר נינווה הוא באל. לכאורה, מקור הגזירה באסתר הוא אנושי – המן הפגוע מהתנהלותו של מרדכי מבקש להשמיד אותו ואת עמו. לדעת פלוסר קיימת זיקה בין שתי הגזירות ומגמתה לרמוז למקורה האלוהי של גזירת המן.[[64]](#footnote-64) מסקנה זו, המבוססת על האנלוגיה, עולה בקנה אחד עם הנחת היסוד המקראית הרואה בעמים הפוגעים בישראל את 'שבט אפו' ו'מטה זעמו' של האל. אציין כי הלשון 'להשמיד....ולאבד' בה מנוסחת הגזירה (אס' ג 13) חוזרת פעמים רבות במקרא לתיאור העונש שיביא האל על ישראל החוטא או על העמים הפוגעים בו.[[65]](#footnote-65) העובדה שגזירת המן משתמשת בפעלים אלו דווקא, עשויה גם היא לתרום לשילובה במערכת השכר והעונש הקיימת בין האל לעמו ולשאר העמים.

 ההנחה שהאנלוגיה רומזת להבנה שהאל עומד מאחורי גזירת המן, מחייבת את הקורא להרהר בזיהוי החטא שגרם לאל להביא פורענות על עמו.[[66]](#footnote-66) רעתם של אנשי נינווה מוזכרת במפורש ביונה אך האם חטאו יהודי הממלכה הפרסית, ואם כן מהו חטאם? חוקרים רבים עמדו על התנהלותם התמוהה של מרדכי ואסתר בתחילת סיפור המגילה.[[67]](#footnote-67) שמותיהם האליליים, הסתרת זהותם היהודית והעדר הבעת צער מצדם על נישואיה של אסתר למלך נוכרי עשויים ליצור את הרושם שהסיפור פותח בתיאור אורח חייהם של שני יהודים שרחקו מזהותם היהודית. העובדה שהגזירה פוגעת בעם היהודי כולו, עשויה לרמוז לכך שריחוק ממין זה אינו נחלתם הבלעדית של מרדכי ואסתר והם מהווים דוגמא מייצגת לתהליך העובר על יהודי הממלכה. האסון הפוקד את העם היהודי מביא את מרדכי, ואולי אף את שאר היהודים לרצות לשוב ולבסס זהות זו. הדיאלוג המתקיים בין אסתר למרדכי בפרק ד משקף לדעת גרוסמן את 'השלת הזהות הפרסית' ואת 'התפרצות' הזהות היהודית של מרדכי ואסתר.[[68]](#footnote-68) זהות יהודית זו מוצאת את ביטוייה במשפט היחיד שמשמיע מרדכי בקולו לאורך כל סיפור המגילה 'אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים' (אס' ד 12). בהקשר זה יש לומר כי ייתכן שבחירתו של כותב המגילה בסיפור חזרתם בתשובה של נכרים דווקא עשויה לנבוע מן הרצון לרמוז על דמיון בין ישראל לגויים ונראה שאף לבקר את ישראל על בחירתם להיות 'ככל העמים'.[[69]](#footnote-69)

 ולבסוף, במסגרת הגדרת סוגי אבל שונים במקרא מבחין אוליין בין אבל של תחינה המכיל ממד של חרטה על חטא לכזה שאינו מכיל ממד של חרטה.[[70]](#footnote-70) האבל ביונה מוצג כדוגמא מובהקת לאבל הכולל מרכיב של חרטה תוך ציון מפורש של חטא וקריאה לחדול ממנו ('עלתה רעתם לפני' ג 3, 'וישובו מדרכם הרעה ומן החמס אשר בכפיהם'). לאור הנאמר עד כה יתכן לזהות בלבישת השק של יהודי שושן, ובאופן ברור יותר בקריעת הבגד של מרדכי, מימד של חרטה.[[71]](#footnote-71) לעיל התייחסתי לקריעת הבגד של מרדכי כביטוי לשינוי במעמדו.בעקבות ביל, אני סבורה שיש לראות בקריעת הבגד לא רק שינוי במעמד אלא אף שינוי בזהות. [[72]](#footnote-72) משר בכיר בחצר המלך אחשוורוש הופך מרדכי ליהודי הנאבק למען הצלת עמו.

 באמצעות יצירת זיקה בין תיאור האבל בשושן לזה שבנינוה מוסיף כותב המגילה לסיפורו את הממד החסר בכתיבה הגלויה של המגילה אך רווח בסיפורי פורענות אחרים הקשורים בישראל – חטא, חרטה, זעקה לאל ולבסוף - ישועה.

1. לסקירה של זיקות אפשריות בין יונה לספרים אחרים במקרא ראו

 Magonet Jonathan, *Form and meaning : studies in literary techniques in the book of Jonah*, Bern : Herbert Lang, 1976, p. 65 – 84; Kim Hyun C.P., 'Jonah Read Intertextually’, JBL 126 (2007), pp. 497-528.

אד גרינשטיין, 'נח ויונה: פרשנות בין טקסטואלית', ושמואל בקוראי שמו: ספר זכרון לשמואל לייטר, בעריכת מנחם הירשמן ואחרים, ירושלים תשע"ו

לסקירה של זיקות אפשרויות בין אסתר לספרים אחרים ראו

Sandra Beth Berg, *The book of Esther: motifs, themes, and structure****,*** Montana 1979, pp. 124-151;  Grossman Jonathan, ' "Dynamic analogies" in the Book of Esther', Vetus Testamentum 59,3 (2009), pp. 394-414. [↑](#footnote-ref-1)
2. השוואה שיטתית בין שני הספרים מצויה במאמרו של דוד פלוסר, מגילת אסתר וספר יונה, מחנים מג (תש"ך), עמ' 38–41. פלוסר מצביע על כך שיונה ואסתר הן נובלות בעלות נימה אירונית ולהלן אאמץ אחדות ממסקנותיו לגבי המשמעויות העולות מהשוואת הספרים. פלוסר אינו מבסס את טענותיו על זיקות לשוניות ומסתפק בהשוואת התכנים. חוקרים נוספים הצביעו על דמיון נקודתי בין הספרים להלן אזכיר כמה מהם. Fretheim Terence E, *The message of Jonah: a theological commentary*, Minneapolis 1977, pp. 33 – 34 מציין שיונה הוא סיפור קצר וככזה הוא דומה לסיפורים קצרים כמו רות אסתר ודניאל א-ו. בנוסף הוא מונה שם, עמ' 71 את קווי הדמיון בין אסתר רות דניאל ויונה. ברג, אסתר (לעיל הערה 1), עמ' 148 מעלה אפשרות של זיקה בין אסתר ליונה אך היא מצמצת זיקה זו. Sasson, Jack M, *Jonah: a new translation with introduction, commentary, and interpretation*, New York 1990, pp. 108 – 109, משווה בין הגורל המוטל ביונה לזה המוטל באסתר ג. אדל ברלין, אסתר, JPS עמ' 37 מציינת כי הביטוי 'כי הגיד להם' מצוי באסתר (ג 4) וביונה (א 10) אך אינה מסיקה מכך דבר. קים, יונה אינטרטקסטואליות (לעיל הערה 1), עמ' 526, משווה בין השינוי שחל במלך נינווה לשינוי שחל בהחלטתו של אחשוורוש ביחס ליהודים. יונתן גרוסמן, אסתר: מגילת סתרים, ירושלים 2013, עמ' 41 משווה בין הביטוי 'למגדול ועד קטן' באסתר א 5 לבין 'מגדולם ועד קטנם' ביונה ג 5 – 7 ודן במשמעות העולה מהשוואה זו. [↑](#footnote-ref-2)
3. לדיון בהנחות היסוד ובהגדרות השונות הרווחות במחקר למתודה של קריאה אינטרטקסטואליות ראו את הסקירה המוצעת במאמריהם של Patricia Kathleen Tull, 'Intertextuality and the Hebrew scriptures', Currents in

Research, Biblical Studies 8 (2000) 59-90; Geoffrey D. Miller, 'Intertextuality in Old Testamen

 research', Currents in Biblical Research 9,3 (2011) 283-309. [↑](#footnote-ref-3)
4. [↑](#footnote-ref-4)
5. להגדרת המונחים קריאה ממוקדת קורא וקריאה ממוקדת כותב ראו Vassar John S., *Recalling a Story Once Told: An Intertextual Reading of the Psalter and the Pentateuch*, Georgia, 2007, p. 10 וכן להלן ובהערה 57. [↑](#footnote-ref-5)
6. . פלוסר, אסתר יונה (לעיל הערה 2), עמ' 40 וכן Crenshaw James Lee, 'The expression "mî yôdea’" in the Hebrew Bible,' Vetus Testamentum 36,3 (1986), p. 277 n.10 ' , סוברים שיש לראות את המקור לגזירת המן באל עצמו. בחלקו האחרון של המאמר אבסס הנחה זו באמצעות האנלוגיה שבין הסיפורים. [↑](#footnote-ref-6)
7. לרשימת ביטויי האבל ראוKutsch, Ernst, 'Trauerbräuche und Selbstminderungsriten im Alten Testament', in ibid (ed.), *Kleine Schriften zum Alten Testament,* Berlin 1986, p. 79.; Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004, pp. 28 - 34; שמש יעל, אבלות במקרא: דרכי התמודדות עם אבדן בספרות המקראית, בני ברק 2015, עמ' 99 - 118; נתן קלאוס, 'קריעת הבגד כמנהג אבל עיקרי במקרא', בית מקרא נו (תשע"א), עמ' 83 – 92. לקשר בין פעולות אלו לבין פעולות המשקפות שמחה ראו Anderson, Gary Alan, *A time to mourn, a time to dance : the expression of grief and joy in Israelite religion*, p 49 - 53.   University Park, Pa. : Pennsylvania State Univ. Pr., c1991 [↑](#footnote-ref-7)
8. קוטש, שם, עמ' 78 – 98, הבחין בין שני סוגי האבל וראה באבל שאינו מתייחס לאובדן או לצרה שכבר התרחשה אבל שמבטא השפלה עצמית (Selbstminderung). בעקבות קוטש עסוק חוקרים שונים בזיהוי והגדרת מאפייני אבל זה במקרא ראו אוליין, שם עמ' 19 – 23, 62 – 95; שמש, שם, עמ' 15. אוליין כינה אבל זה במונח Petitionary mourning ושמש תרגמה מונח זה כ'אבל של בקשה' (ראו למשל בספרה שם, עמ' 10). [↑](#footnote-ref-8)
9. למרות הדמיון הרב מצביע אוליין, אבל מקראי (לעיל הערה 9), 73 – 74 גם על הבדלים בין שני סוגי האבל. כך למשל אבל של תחינה הוא מגמתי: מטרתו ביטול הצרה בעוד שאבל על מת משקף מצב נפשי ואינו מגמתי. אבל של תחינה אינו קשור בטומאה בעוד אבל על מת קשור בטומאה, אבל על מת הוא מוגבל בזמן בעוד אבל של תחינה עשוי להימשך עד לביטול הגזירה ועוד. [↑](#footnote-ref-9)
10. לדעה זו שותפים גם ;Fox Michael V., 'The Religion of the Book of Esther', Judaism, 39,2 (1990), p. 139 יהודה אליצור, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, בעריכת יואל אליצור ועמוס פריש, רמת גן 2000, עמ' 196; אוליין, אבל מקראי (לעיל הערה 8), עמ' 77 הערה 32; שמש, אבלות במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 10. [↑](#footnote-ref-10)
11. ראו למשל מל"ב יט 1 – 4; יואל א 13 – ב 17; עזרא ט 3 - י 1. [↑](#footnote-ref-11)
12. השימוש בצורת העבר הרגילה במקום בצורה המקובלת בסיפור המקראי 'וידע מרדכי', מרמזת על כך שמרדכי ידע עוד לפני פרסום הצו על המזימה הנרקמת על ידי המן. לשימוש בצורת עבר זו במגילה ראו Gerleman, Gillis, *Studien zu Esther: Stoff, Struktur, Stil, Sinn*, Neukirchen-Vluyn Verlag 1966, p. 35 - 36. [↑](#footnote-ref-12)
13. הצירוף חוזר פעמיים נוספות באסתר בהקשר זהה של הגעת דבר המלך בעניינם של היהודים (ח 17; ט 1). החזרה בפרק ט מתארת את הגעת האיגרת שכתב מרדכי. השימוש במבטא לשון זהה לתיאור הגעת אגרת המן עשויה להיות חלק ממגמת המגילה ליצור מבנה סימטרי המתאר בהקבלה את הגעתה של אגרת המן והגעתה של אגרת מרדכי. למבנה סימטרי זה ראו פולק פ', הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד, עמ' 218. ייתכן להציע שתפקיד החזרה בפרק ט 'יום בו הגיע דבר המלך ודתו להעשות' הוא לקשר בין אירועי היום לשתי האגרות שנשלחו לגבי יום זה. [↑](#footnote-ref-13)
14. Noble Paul. R., 'Esau, Tamar, And Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions', *VT* 52 (2002), pp. 227 – 228, [↑](#footnote-ref-14)
15. גרוסמן, אנלוגיה דינמית (לעיל הערה 1), עמ' 397 – 399. [↑](#footnote-ref-15)
16. #  גרוסמן שם, עמ' 413 – 414. לאנלוגיה דינמית כטכסיס ספרותי ראו עוד

#  Frisch Amos, 'Comparison with David as a means of evaluating character in the Book of Kings', *The* Journal of Hebrew Scriptures 11 (2011), pp. 16 – 19.

# לעיון בדוגמאות לתופעה זו ראו עמוס פריש, פרשת מלכות שלמה בספר מלכים, עבודה לתואר ד"ר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ"ו, עמ' 92 – 108.

 [↑](#footnote-ref-16)
17. בפרק ד מרדכי מעודד את אסתר לפעול והיא זו המצווה על דרך הפעולה וממשיכה בה עד לפרק ח. בפרק ח משיבה אסתר את מרדכי לבמה וזה מצדו מתחיל לפעול במקביל אליה עד לסוף הסיפור. [↑](#footnote-ref-17)
18. תיאורי אבל משותפים לעם ולמנהיג מצויים במקרא בהקשרים שונים. כך למשל דוד מצווה על אנשיו לנהוג אבלות בעקבות מות אבנר ונוהג כך בעצמו (שמ"ב ג 31), שרי חזקיהו קורעים בגדיהם בעקבות דברי רבקשה וחזקיהו נוהג כך גם כאשר הם מדווחים לו על הדברים (מל"ב יח 37-יט 1), העם מצטרף לאבלו של עזרא (עזרא י 1) ועוד. עם זאת כאמור המהלך המתואר ביונה ובאסתר ייחודי לשני מקראות אלו. [↑](#footnote-ref-18)
19. מן העובדה שיהודי הממלכה ואנשי נינווה לובשים שק ניתן להניח שהם הסירו את בגדיהם. לחילופין ייתכן לומר שאת השק לבשו המתאבלים מעל בגדיהם. בכל מקרה הסרת בגד מפורשת מצויה רק אצל שני המנהיגים. [↑](#footnote-ref-19)
20. להלן אדון בייחודיותו של צירוף זה בשני הסיפורים. [↑](#footnote-ref-20)
21. גרסיאל, [↑](#footnote-ref-21)
22. יהושוע ברמן, 'הערה מתודולוגית לביסוס האנלוגיה הנרטיבית בסיפור המקראי', [↑](#footnote-ref-22)
23. לניסוח עקרונות נוספים לבדיקת מהימנות השיתוף הלשוני באנלוגיה ראו Leonard Jeffery M., ‘Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case’, *JBL* 127 (2008) p. 246 – 257/. [↑](#footnote-ref-23)
24. ראו לעיל הערה 14. [↑](#footnote-ref-24)
25. HALOT עמ' 668 – 669 מפרשים בשניהם arrived at. וראו גם BDB עמ' 619. [↑](#footnote-ref-25)
26. קרנשאו, מי יודע (לעיל הערה 7), עמ' 274 – 275. [↑](#footnote-ref-26)
27. לקבוצה הראשונה שייכות, בנוסף לשאלה באסתר וביונה, גם השאלות בשמ"ב יב 25; יואל ב 14; תה' צ 11. לקבוצה השנייה שייכות השאלות המופיעות במש' כד 22; קה' ב 19; ג 21; ו 12; ח 1. [↑](#footnote-ref-27)
28. מעבר לעובדה שהשאלה החמישית בתהלים צ 11 מופיעה בשירה ולא בסיפור נראה כי צודק קרנשאו, מי יודע (לעיל הערה 7), עמ' 277 בטענתו כי השאלה מייצגת שלב מעבר בין הקבוצה הראשונה לשנייה. [↑](#footnote-ref-28)
29. קרנשאו, שם עמ' 277, מדגיש שבשלושת המקרים הנוספים בסיפור קשורה השאלה מי יודע לפורענות שבאה בעקבות חטא בעוד שבאסתר הפורענות לא קשורה לחטא כלשהו. בשונה מקרנשאו אדון להלן באפשרות שהמגילה רומזת לחטא. [↑](#footnote-ref-29)
30. קרנשאו, מי יודע (לעיל הערה 7), עמ' 276 - 277. ברג, אסתר (לעיל הערה 1), 177 רואה בפסוקים אלו את מרכז הפרק. לדבריה פסוקים אלו מבטאים הנחה תיאולוגית שהאל מנהל את העולם ואחראי להתרחשות בו. להבנה שניתן להבין את השאלה כמייצגת עמדה תיאולוגית ראו גם פוקס, דת במגילה (לעיל הערה 11), עמ' 144. [↑](#footnote-ref-30)
31. בכך דומות שתי השאלות לשאלה הנשאלת ביואל ושונות מזו שבסיפורו של דוד. [↑](#footnote-ref-31)
32. ציווי על איסור אכילה ושתיה מופיע פעם נוספת אחת בסיפורו של איש האלוהים (מל"ב יג 16) אם כי נראה שהאיסור כלפי איש האלוהים רומז לאיסור להשתהות בבית אל ואינו קשור בצום דווקא. [↑](#footnote-ref-32)
33. ויק' י 9; שופ' יג 4;יח' מד 21 ועוד. [↑](#footnote-ref-33)
34. שמ' לד 28; דב' כט 5; שמ"א ל 12; עזרא י 6 ועוד [↑](#footnote-ref-34)
35. לרשימת ביטויים אלו ראו לעיל הערה 8. [↑](#footnote-ref-35)
36. ריבוי פעולות אבל מצוי בדניאל ט 3 (תפלה, תחנונים, צום, שק, ואפר). בנחמיה ט 1-2 (צום, שק, אדמה, וידוי) עזרא ט 1 – י 1 ( קריעת בגד, מריטת שיער, תענית, תפילה ובכי). מקרה נוסף של ריבוי פעולות אבל מצוי בתיאור אבלו של דוד על רציחתו של אבנר בידי יואב (שמ"ב ג 31-32: קריעת בגדים, שקים, מספד ובכי). אם נראה בהילוכו האיטי של אחאב ביטוי לאבל נוכל לזהות גם בתגובת לנבואת אליהו ארבע פעולות אבל (מל"א כז 21: קריעת בגד, שק, צום והילוך איטי). [↑](#footnote-ref-36)
37. לשימוש הייחודי בפועל עב"ר לתיאור הסרת בגד ראו להלן. [↑](#footnote-ref-37)
38. יעקב למראה כותנתו הקרועה של יוסף (בר' לז 34); דוד והעם אשר אתו למשמע רצח אבנר (שמ"ב ג 31); אחאב לשמע דברי התוכחה של אליהו (מל"א כא 27); וחזקיהו למשמע דבריו של רבשקה (מל"ב יט 1 ובמקבילה ביש' לז 1). לתיאורים אלו ניתן לצרף את התיאור של מלך ישראל הקורע את בגדיו וחושף את השק המצוי תחתיהם (מל"ב ו 30). שמש, אבלות במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 89 מציינת כי למרות שאיוב קורע את בגדיו מבלי שהוא לובש שק בהמשך הוא מתואר לובש שק. [↑](#footnote-ref-38)
39. קלאוס, קריעת הבגד (לעיל הערה 33), עמ' 73. [↑](#footnote-ref-39)
40. קלאוס, שם עמ' 79. [↑](#footnote-ref-40)
41. לפירושים הרואים באדרת בגד מלכות ראו רש"י ריא"כ ואחרים המפרשים בעקבות התרגום 'לבוש יקריה'. [↑](#footnote-ref-41)
42. Sasson Jack M., *Jonah : a new translation with introduction, commentary, and interpretation,* New York 1990 p.251 סבור כי רק מן ההקשר ניתן להסיק שהבגד הוא בגד מלכות. [↑](#footnote-ref-42)
43. לכפל משמעויות נוסף בפסוקים אלו ראו ששון, שם עמ' 250 - 252. [↑](#footnote-ref-43)
44. לדעת גרוסמן, אנלוגיה דינמית (לעיל הערה 1), עמ' 404-5 מרדכי כמו אחאב מבטא בלבישת השק התרחקות מן הארמון. ראו גם אליצור, המקרא וישראל (לעיל הערה 11), עמ' 195 המבחין בין לבישת שק כביטוי לאבל ללבישת שק שמטרתה ביטוי הכנעה וטוען שמרדכי ויונה מבטאים הכנעה בקריעת הבגד. [↑](#footnote-ref-44)
45. ראו שופ' ד 10, 13; שמ"ב כ 4 - 5 זכ' ו 8. [↑](#footnote-ref-45)
46. BDB עמ' 277 מציע have proclamation made ובדומה לו מפרש HALOT עמ' 277 'make a proclamation'. [↑](#footnote-ref-46)
47. ששון, יונה (לעיל הערה 40), עמ' 252. [↑](#footnote-ref-47)
48. אם הדברים נכונים אזי ניתן להקביל בין כפל הפעלים המתארים את קריאתו של יונה: 'ויקרא ויאמר' לכפל הפעלים המתארים את קריאתו של המלך 'ויזעק ויאמר' ולראות בפעולת המלך תגובה לפעולת יונה. [↑](#footnote-ref-48)
49. למשמעות זו של הפועל עב"ר ראוHALOT עמ' 780 - 778. [↑](#footnote-ref-49)
50. ששון, יונה (לעיל הערה 40), עמ' 251. לשימוש בפועל עב"ר במשמעות תיאולוגית ראו למשל שמ"ב יב 13; כד 10. [↑](#footnote-ref-50)
51. ראו למשל Fox, Michael V*., Character and ideology in the book of Esther,* Columbia 1991, p. 64

Carey A. Moore, *Esther*, NewYork 1971, p.51 מתרגם Mordecai then left ובפירושו מציע כי משמעות השורש עבר היא הלך, חלף (כמו בבר' כח 5). מור אינו שולל את האפשרות שהפועל מציין מעבר של מרדכי ממקום למקום וכאפשרות הוא מציע מעבר בכיכר המוזכר בפסוק 6 או מעבר של הנהר המפריד בין שושן הבירה לשושן העיר. גם חז"ל והתרגומים חשו בקושי בשימוש בפועל והעניקו לו משמעות מטפורית לפיה מרדכי עבר על החוק האוסר לצום בחג וצם ביום הראשון של פסח שבו לדעתם פורסמה הגזירה (ראו מגילה טו ע"א). [↑](#footnote-ref-51)
52. Stackert Jeffrey, 'Why does the plague of darkness last for three days? : Source ascription and literary motif in Exodus 10:21-23, 27', Vetus Testamentum 61,4 (2011) p. 675 f. 48. להבנה שציון הזמן שלושת ימים משמש לתיאור זמן ארוך הנדרש להגעה למקום ראו Marcus David, 'Nineveh’s "three days’ walk" (Jonah 3:3) : another interpretation', in: Stephen L. Cook and S.C. Winter (eds.), *On the way to Nineveh : studies in honor of George M. Landes*, Atlanta 1999, pp. 45 – 48. לדעה זו ייתכן לומר שגם ציון ימי הצום על ידי אסתר מתאר את אריכות הצום. [↑](#footnote-ref-52)
53. לדוגמאות נוספות בהן 'יום אחד' מציין מהירות ראו למשל בר' לג 13; יש' סו 8. [↑](#footnote-ref-53)
54. לדוגמאות בהם המהירות מדגישה גם אכזריות ראו למשל שמ"א ב 34; יש' מז 9; דה"ב כח 6. [↑](#footnote-ref-54)
55. אוריאל סימון, יונה (מקרא לישראל), ירושלים, תשנ"ב, עמ' 68 מצביע על העובדה ש'מהירות התגובה מודגשת בעזרת ההנגדה עם איטיות תגובתו של הנביא עצמו: הוא נכנע לאלוהיו כעבור "שלשה ימים ושלשה לילות" והם - אחרי יום אחד מתוך שלושה'. לדעה שיום אחד מציין מהירות ראו גם מרקוס, שלושת ימים (לעיל הערה 50), עמ' 45. [↑](#footnote-ref-55)
56. ראו BDB עמ' 245 - 246; HALOT עמ' 253 – 254. [↑](#footnote-ref-56)
57. באסתר, כמו גם במקומות נוספים במקרא, משמש השורש לציון מעבר מאבל לשמחה. למעברים מעיין אלו ראו אנדרסון, עת ספוד (לעיל הערה 8), עמ' 49 - 52. לשימוש בשורש הפ"ך בהקשרים אלו ראו אוליין, אבל מקראי (לעיל הערה 8), עמ' 17 – 19. [↑](#footnote-ref-57)
58. יצחק פלג, ' "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (יונה ג' 4) "שתי קריאות" בספר יונה', בית מקרא 44 (תשנ"ט), עמ' 231 – 234. [↑](#footnote-ref-58)
59. מונחים אלו הם תרגום שלי למונחים ‘reader-centered’ ‘author-centered’אותם טבע ואסר, קריאה אינטרטקסטואלית (לעיל הערה 5), עמ' 10. מילר, אינטרטקסטואליות (לעיל הערה 3), עמ' 286 מעדיפה להשתמש במונחים ‘reader-oriented’ ‘author-oriented’. [↑](#footnote-ref-59)
60. לדיון בדעות השונות באשר לתארוך המגילה ולהיבטים שונים, לשוניים תיאולוגיים הקשורים בהכרעה זו ראו ברג, אסתר (לעיל הערה 1), עמ' 169 – 173. [↑](#footnote-ref-60)
61. ששון, יונה (לעיל) עמ' 26 סובר כי סקירת הדעות המובאות במחקר תוביל אותנו למסקנה שעקרונית יכול היה הספר להיערך סופית בכל זמן שהוא בתקופת שיבת ציון (586 – 438 לפה"ס). לדעה זו שותף גם קים, יונה אינטרטקסטואליות (לעיל הערה 1), עמ' 520 – 527. עם זאת קים אינו שולל את האפשרות שיונה נכתב בשלהי התקופה ואולי אף מאוחר יותר. לניסיון למקם את עריכתו הסופית של יונה בטווח מדויק יותר ראו פרטהיים, יונה (לעיל הערה 2), עמ' 35 – 36 המציע כתאריך את השנים 475 – 450 לפה"ס. [↑](#footnote-ref-61)
62. לסיכום והתייחסות לדעות השונות המזהות נוכחות אלוהית במגילה ראו פוקס, דת באסתר (לעיל הערה 11), בעיקר עמ' 139 – 142 ושם הפניות. דומני כי בדיון סביב נוכחות האל במגילה יש להפריד בין שתי שאלות. האחת – מדוע נעדר שם האל מן המגילה, והשנייה - האם נוכחות האל רמוזה במגילה ואם כן היכן. מאמר זה עוסק אך ורק בשאלה השנייה. [↑](#footnote-ref-62)
63. כך סוברים אוליין, אבל מקראי (לעיל הערה 8), עמ' 99 – 100 ושמש, אבלות במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 10. שני החוקרים אינם מבססים הבנה זו באנלוגיה שבין יונה לאסתר. לדעה דומה המבססת טענה זו על דמיון עקרוני בין יונה לאסתר ראו פלוסר, אסתר ויונה, (לעיל הערה 2), עמ' 40. [↑](#footnote-ref-63)
64. פלוסר, שם. שותף לדעה זו גם קרנשאו, מי יודע (לעיל הערה 7), עמ' 277 וראו שם גם הערה 10. [↑](#footnote-ref-64)
65. שימוש בפעלים שמ"ד אב"ד לאיום בעונש על ישראל ראו בדב' ד ; כח; יה' כג. שימוש בפעלים לתיאור האל המעניש את העמים ראו דב' ט; יש' כו ; יר' מח ; יח' כה ועוד. צירוף זה גם מופנה לישראל כציווי ביחס לעמי הארץ (ראו במ' לג דב' ז). [↑](#footnote-ref-65)
66. להנחה שגזירת הפורענות נובעת מחטא שותפה גם הגמרא בבלי מגילה, יב ע"א. [↑](#footnote-ref-66)
67. לדיון בזהות היהודית המוצגת במגילה ראו Talmon, Shemaryahu, 'Wisdom in the Book of Esther', *Vetus Testamentum*  13 (1963),pp. 419-455, pp. 427–429; Humphreys, W. Lee, 'A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel', *Journal of Biblical Literature* 92, 2 (1973) 211-223, pp. 216-217; Laniak, Timothy S., 'Esther’s ‘*Volkcentrism*’ and the Reframing of Post-Exilic Judaism', in *The Book of Esther in Modern Research*, in: Sidnie White Crawford and L. J. Greenspoon (eds.), London, 2003, pp. 77-90, 78-79 [↑](#footnote-ref-67)
68. יונתן גרוסמן, אסתר, (לעיל הערה 2), עמ' 127 – 132. [↑](#footnote-ref-68)
69. כפי שמציין פרטהיים, יונה (לעיל הערה 2), עמ' 105 תיאור תהליך של גזירה, חרטה וישועה מקושר במקרא על פי רוב לעם ישראל למעט ביונה וביר' יח 7- 11. ההשוואה לתשובתם של גויים דווקא ראויה לכן לתשומת לב מיוחדת. [↑](#footnote-ref-69)
70. אוליין, אבל מקראי (לעיל הערה 8), עמ' 25; 65 – 70. [↑](#footnote-ref-70)
71. על הקשר בין לבישת שק לבקשת כפרה במקרא ובמזרח הקדום ראו קוטש, )לעיל הערה 9), עמ' 83 – 84. על קריעת בגד כביטוי לחרטה באבל של תחינה ראו אוליין , עמ' 79 – 80. גרוסמן, אסתר (לעיל הערה 66), עמ' 125 – 126 מצביע על זיקות אפשרויות בין תיאורי האבל שבמגילה לאו שביואל ב 12 – 14 ובישעיהו נח 5. גם זיקות אלו מחזקות את התחושה שמעשיהם של מרדכי ואחיו היהודים משקפים תהליך של חרטה ושיבה לזהות יהודית. [↑](#footnote-ref-71)
72. T. K. Beal, *Esther* (Collegeville, Minn. 1999), pp. 59-60, 70 וראו גם גרוסמן, אנלוגיה דינמית (לעיל הערה 1), עמ' 402; 404 – 405. [↑](#footnote-ref-72)