

התרגומים (ראשון ושני) לאסתר

ביחס למדרש אסתר רבה א'

ראשי-פוקים

- א. הוא אחשוורוש
- ב. סידרה של חמישה
- ג. ביטול עבודת בניין ביהמ"ק
- ד. מיתת ושתי ערומה
- ה. התפלגות ממלכתו של אחשוורוש
- ו. "מהוזה ועד כוש"
- ז. כסא מלכותו
- ח. כסא שלמה
- ט. כלי מקדש וכהונה
- י. ההמנעות וההשתתפות בסעודה
- יא. מקור עושרו של כורש
- יב. "תכמים יודעי העיתים"
- יג. ממוכן
- יד. "כי אין לה אב ואם"
- טו. פתיחה בתרגומים
- טז. סיכום
- יז. ביבליוגרפיה

*

במסגרת עבודה זו¹ אעסוק במה שנקרא ע"י החוקרים מדרש אסתר רבה א', בעיקר בשתי הפרשות הראשונות, וביחס בין תרגום ראשון² ותרגום שני³ לבין אסתר רבה, וכן את היחס בין התרגומים בינם לבין עצמם. אנסה לברר, אם הדרשות שבתרגומים, בשניהם, ובכל אחד מהם, קרובות יותר לדרשות שבאסתר רבה או שהן קרובות יותר לדרשות שבתלמוד הבבלי.

למרות המקובל, שאסתר רבה א' זמן סידורו בסביבות 500 אחה"ס, ותרגום השני זמן סידורו יותר מאוחר, בין 600 ל-900 אחה"ס, אברר מה המקורות "האותנטיים" במדרשים הדומים במקורות אלו של התרגומים ושל אסתר רבה. הנחתו של צונץ היא, ש"מדרש אסתר... תכנן לוקח בחלקו מתוך... והתרגומים", לעומתו, מניח ח' אלבק, ש"אין שום הוכחה שהעורך (של אסתר רבה) השתמש

1 תודתי לפרופ' י' תבורי בסיועו לכתיבת מאמר זה.

2 השתמשתי במהדורת ב' גרינפלד.

3 השתמשתי בכתי"י וטיקן אורבינטי I, ובהשוואה למהדורת הדפוס הרגילה. בקטע של כסא שלמה השויתי לקטע הגניזה שפורסם במאמרם של ר' כשר ומ' קליין "קטעי גניזה חדשים לתרגום אסתר מהגניזה בקהיר".

בתרגום שלנו... קרוב לוודאי, שהתרגום השני השתמש במדרש ולא להיפך". הנחות אלו, הן של צונץ והן של אלבק, צריכות בירור. מדברי משמע אלבק, שהתרגום הראשון לא השתמש באסתר רבה. גם הנחה זו תיבדק בעבודה זו. יש מהחוקרים בני-זמננו, כא' שנאן, שטוענים, שלרוב מסורת האגדה שבתרגומים אינה בשאר ספרות האגדה. אנסה לברר אם הנחה זו נכונה לגבי מסורת האגדה שבתרגומי אסתר, בתרגום הראשון ובתרגום השני.

א. הוא אחשורוש

1. הדרשות

בתרגום שני (עמ' 3, טור 2), בין עשר דרשות על "הוא אחשורוש", הדרשה השמינית היא "דאשתחרי בימוהי אפוהי דבית ישראל כשולי קדירה". באסתר רבה זוהי הדרשה הראשונה (פרשה א,א) ומיוחסת היא לר' יהושע בן קרחה. דרשה זו נמצאת גם בתלמוד, מגילה יא,א, אלא ששם היא מיוחסת לשמואל. במסורת דרשה זו יש דמיון בין התרגום השני לבין התלמוד. בשני מקורות אלו מדובר על מצב שהיה בימיו. "הושחרו" בתלמוד, "אשתחרו" בתרגום שני. ואילו באסתר רבה המדרש מייחס את המצב לאחשורוש "שהשחיר".

בתרגום שני (עמ' 3, טור 2), בסיום עשרת הדרשות ל"הוא אחשורוש", יש ד"ה נוסף של "הוא אחשורוש", ובו הדרשה: "חמשה כתיב בהון 'הוא' ואיתקריין רשיעין, וחמשה כתיב בהון 'הוא' ואיתקריין צדיקין". באסתר רבה פרשה א,ב על ד"ה הוא: "חמשה לרעה וחמשה לטובה". סביר, שהדרשה נדרשת מהמלה "הוא"⁴ בלבד, כפי שהנוסח באסתר רבה ולא מהמלה "אחשורוש", וכן לא מהצירוף "הוא אחשורוש" כפי שהנוסח בתרגום. ייתכן, שהדבור המתחיל הוא תוספת, והאומר דבור זה, או המעתיק, לא דייק, וצריך היה להסתפק במלה "הוא", ועצם הדרשה מתחילה ב"חמשה כתיב בהון הוא". כן ייתכן, שדרשה זו שבתרגום שני שייכת לסדרת דרשות שקבצה דברים במניין, או במניין חמשה או במניין עשרה (כדרשות "עשרה דברים נבראו בין השמשות", עשרה קבין נטלה...).

4 דרשה זו נמצאת גם בב"ר, שהוא הקדום שבמדרשים אלו, בפרשה לו,ג במפורש "חמשה הוא לטובה וחמשה הוא לרעה".

תרגום שני מתחיל בצדיקים כשמתחיל למנותן, ואילו אסתר רבה הולך לפי סדר הכותרת "הוא חמשה לרעה וחמשה לטובה" - "חמשה לרעה...".⁵ בתרגום שני: "הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן", באסתר רבה: "הוא משה ואהרן הוא אהרן ומשה", והמדויק⁶ כסדר הפסוקים⁷ הוא, כפי שמופיע בתרגום שני.

בחמשה שלטובה, באסתר רבה הם: אברהם,⁸ משה ואהרן⁹ דוד,¹⁰ חזקיהו¹¹ ועזרא¹². בתרגום שני הם: אברהם, אהרן ומשה, משה ואהרן, עוזיה¹³ וחזקיהו. התרגום סובר, שמכיון שיש שני פסוקי "הוא" על הצמד משה ואהרן, יש למנותם כשניים¹⁴. החמישי באסתר רבה הוא דוד, והוא אינו מוזכר בתרגום שני¹⁵. כן יש הבדל, שבאסתר רבה מובא עזרא¹⁶ ואילו בתרגום - עוזיהו.

מדרש זה מופיע גם במגילה יא,א, אלא ששם אין הפתיחה "הוא חמשה לרעה וחמשה לטובה", והדרשן מתחיל מיד בדרשת שמות האישים אשר לפני שם מופיעה המלה "הוא". בצד של לרעה מוזכרים בגמרא רק ארבעה אישים, ללא נמרוד¹⁷ כנראה משום שאצלו אין אחר "הוא" שמו המפורש, כבשאר הדוגמאות שהשם מופיע אחר "הוא". בצד של לטובה מוזכרים בגמרא ארבעה שמות בשלושה פסוקים. אהרן ומשה מוזכרים בפסוק הראשון המאזכרם ביחד "הוא אהרן ומשה". לא מוזכרים שם עזרא וחזקיהו, למרות שיש פסוקים מפורשים שבהם "הוא" קודם לשמם.

מהאמור נראה, שהדרשה המדויקת נמצאת דוקא בתרגום שני. ייתכן והיא המקורית, אבל ייתכן שהיו דרשנים שדרשו בנפרד לגבי כל אישיות את המלה

- 5 דרך אחרת לדרשה שבב"ר. למנות הוא מונה בתחילה את הרשעים כאסתר רבה, אבל הכותרת שונה "חמשה הוא לטובה וחמשה לרעה" ובאחרון שסיים מתחיל הוא למנות, ובעיקרון זה, הוא דומה לתרגום שני.
- 6 האם הדיוק מורה על מקור ראשוני יותר או דוקא על עריכה ועיבוד מאוחר! בב"ר שמוקדם מופיע כבאסתר רבה "הוא משה ואהרן, הוא אהרן ומשה".
- 7 "הוא אהרן ומשה" שמות ו,כו, "הוא משה ואהרן" שמות ו,כו.
- 8 דה"א א, כז "אברם הוא אברהם".
- 9 ע"י הערה (7) לעיל.
- 10 שמואל א' יז, "ידוד הוא הקטן".
- 11 דה"ב לב, יב "הוא יתזקיהו".
- 12 עזרא ז, ו "הוא עזרא עלה מבבל".
- 13 דה"ב כו, א, ב, כ "עזיהו והוא בן שש עשרה שנה", "הוא בנה", "הוא מצורע".
- 14 וכך סוברת הדרשה הקדומה שבב"ר.
- 15 וכך בב"ר.
- 16 וכך בב"ר. מתברר שלפנינו מסורות שונות.
- 17 בראשית י, ט "הוא היה גבור ציד".

"הוא". בבבלי אף הגדיל, שהדרשה מפרשת או "הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו" או "הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו", ולגבי דוד לפי נוסח הפסוק "ודוד הוא הקטן" - "הוא בקטנותו מתחילתו ועד סופו". אח"כ בא עיבוד ושכלול וריכוז של כל המקורות והכנסתן למסגרת ממוספרת.¹⁸

בגמרא תחילת הציטוט "הוא אחשורוש" - "הוא ברשעו...". כיוון ששם לא מופיעה כותרת ההקדמה "חמשה..." מובן מדוע נחוץ ד"ה "הוא אחשורוש". בגמרא הסדר הוא כבאסתר רבה, מתחיל ברשעים וממשיך בצדיקים. אבל שם זה מובן, כי הרי התחיל לדרוש בגלל "הוא אחשורוש".

לעומת אסתר רבה, שם מדובר באופן כללי על "לרעה" ו"לטובה", הנוסח בתלמוד ובתרגום שני מדבר על האנשים עצמם ומתארם לפי מעשיהם. בתרגום "ואיקריין רשיעין" ו"ואתקריין צדיקין", ובתלמוד: "מתחילתו ועד סופו ברשעו", "מתחילתו ועד סופו בצדקו". וכן הדמיון של המהות בלשון הקצרה של התרגום "אתקריין", ובגמ' "מתחילתו ועד סופו".

בתרגום ראשון לא מוזכרת דרשה זו. אולי משום שהדרשות במקורות השונים הם דרשות סתמיות, ללא ייחוסן לאמוראים ולתנאים. ייתכן שזה מורה על דרשה מאוחרת יחסית, ולכן ייתכן ולא הייתה ידועה לבעל תרגום הראשון.

בתרגום השני ניכר, שיש מסגרת ועיבוד. דרשה זו באה לאחר איזכור סדרת עשרת המלכים. גם דרשה זו יש בה סה"כ מניין של עשר - חמשה לרעה וחמשה לטובה. יש לזכור, שבין שתי דרשות אלו יש עשר דרשות על "הוא אחשורוש", שבשמינית מהם פתחתי עבודה זו. מעניין, שהחלוקה של אסתר רבה שלפנינו (א' ו-ב') היא סה"כ בת עשר פרשיות (שש של אסתר רבה א' וארבע של אסתר רבה ב'). לגבי התרגום, יש לציין, שמטבע היותו תרגום של המקרא, ניכרת בו השפעה רבה של המקרא על התרגום, למקרא המקומי (אסתר) ולמקרא בכלל, והיות

18 חוקרים שיערו, שמשניות ממוספרות הן קדומות, ויש ששייכות אף לסופרים, כגון משניות "ארבע אבות נזיקין", "ארבע שומרין הם". האם חל כלל זה גם בדרשות האגדה! מהדוגמא שלפנינו ומאחרות ניתן לטעון, שהמנין באגדה, לכה"פ, היא תופעה מאוחרת של סיכום, וזמנה לאחר האמוראים או מתקופתם. ועיין אלבק ח' "מבוא למשנה", עמ' 77,76,74, במבואו לשבת עמ' 12 ושם הערה 13, ובמבוא לסדר נזיקין עמ' 10 הערה 8. ועיין רייץ אפשטיין "מבוא לספרות התנאים" עמ' 13. אבל בעמ' 53 באה הסתייגות: "ומשנה זו שבב"מ אע"פ שהיא משנה של "ספורות" (חמש פרוטות הן) אינה יכולה להיות קדומה להכרעת יבנה כב"ה (ובכלל לא כל המשניות של ספורות קדומות)".

ומגילת אסתר מחולקת לעשרה פרקים, ייתכן שזה השפיע על היות פרשות העוסקות במניין העשר.¹⁹

באסתר רבה פרשה א', א "ד"א ר' יהודה ור' נחמיה - חד אמר: אחשורוש שהרג אשתו מפני אוהבו, הוא אחשורוש שהרג אוהבו מפני אשתו. ור' נחמיה אמר: אחשורוש שבטל מלאכת ביהמ"ק, הוא אחשורוש שגזר עליו שיבנה²⁰. דרשת ר' יהודה מופיעה בתרגום שני לאחר "חמשה לטובה וחמשה לרעה", שהפסיקה בדרשות "הוא אחשורוש". למה לא המשיכה דרשה זו את עשר דרשות "הוא אחשורוש"? במדרש אסתר רבה מצאנו תחילת דרשה זו בד"ה "ד"א", ואם נתבונן שם, הרי הדרשות לפני כן מוסבות על "ויהי בימיו" (לשון צער), כשהראשונה במדרש היא "שהשחיר פניהם", ואילו הד"א מוסב על אחשורוש?

ייתכן, שכפי שבתרגום שני מתייחסת דרשת "השחיר פניהם" ל"הוא אחשורוש", כן גם באסתר רבה, וצטטת "ויהי בימיו" היא רק תחילת הדברים, והעיקר הוא ההמשך של הפסוק "אחשורוש הוא אחשורוש". כלומר, לפנינו דוגמא למקוריות של התרגום, וממנו לקח מדרש אסתר רבה.²¹ ייתכן, אמנם, שהתרגום השתמש במדרש אסתר מקורי שאיננו לפנינו. כפי שבאסתר רבה מדרש זה עומד בפני עצמו כד"א, כן בתרגום שני העמידו מדרש זה לחוד והפסיקו לכן באמצע ב- חמשה לרעה וחמשה לטובה.

עצם הדרשה ההפכית, נראה שמסתמכת היא על המשפט "אחשורוש הוא אחשורוש" ורואה את הייתור שבכפילות, ולכן מסיקה שיש שני מצבים שונים באחשורוש. מצב אחד של "אחשורוש" ומצב שני הפוך, אחר, של "הוא אחשורוש". משפט זה מלמדנו, שאחשורוש הינו דמות דו-משמעותית, דמות של דבר והיפוכו, וכביכול אין אתה יודע מיהו אחשורוש האמיתי. וכך מדויקת הלשון במדרש "אחשורוש... הוא אחשורוש...". ואין לטעות ולפרש שה"הוא"

19 זאת למרות שחלוקת הפרקים בתנ"ך אינה חלוקה יהודית. ע"י בהקדמה לפשיטא (תרגום סורית) לחמש מגילות שכתב א' יפה, בעמ' VIII (הוצאת דפוס סענדערס על בראנדייס, פראג תרכ"ו) בעניין התרגומים שאחר תרגום השבעים, ומטרתם לתקן מה שעוותו בעלי הברית החדשה.

20 שם בהמשך "וכי הוא גזר והלא כורש גזר". י' תבורי (סדרא, א, "מבניות החדרה של אסתר רבה", עמ' 149) מציע לשנות: "והלא דריוש גזר", וכותב שם "כפי שכבר הציע רד"ל".

21 טענתי היא, שדרשות באסתר רבה יובנו ויתלבנו ע"י עיון בתרגומים, גם אם אסתר רבה לא לקח מהתרגומים, אלא שהם אולי השתמשו במקורות זהים. וזה הטעם שמצאנו דרשות רבות באסתר רבה אי' המופיעות גם בתרגומים.

המיותר הוא זה שמלמדנו שיש ריבוי גוונים באחשורוש, אלא שתרגום שני, כנראה, לא דק בדבר.

בכתי"י דורש בתחילה צד אחד של אחשורוש מ"הוא אחשורוש" ואח"כ את הצד האחר דורש מ"הוא" בלבד. ובדפוסים כתוב בשני הצדדים "הוא אחשורוש". כאמור, מסתבר שהדרשה היא מהמשפט כולו, ובתחילה דרשו את המלה "אחשורוש" המופיעה בראשית המשפט, ואח"כ דרשו את "הוא אחשורוש" שבסוף המשפט.

לדברי ח' אלבק, דרשות המיוחסות לתנאים (או אמוראים ראשונים) לעומת דרשות סתמיות, מראות על קדימות המדרש המיוחס לשם חכם. לפיכך, אסתר רבה, שבה דרשה זו מיוחסת לר' יהודה התנא, חברו של ר' נחמיה, היא הדרשה המקורית, ולא דרשת התרגום. אבל ניתן לטעון, שהתרגום, מעצם טבעו, בא לתרגם המקרא, ולכן המתורגמן לא הזכיר שמות ולא ייחס הדרשות לאומן, ואם כן אין ראייה שדרשותיו הן דרשות סתמיות, ומאוחרות.

נראה, שיש שלושה סוגי דרשות בעניין "הוא אחשורוש":

1. עניין הדרשה "הוא" המהות המיוחדת, ובירור המהות.
2. דרשת כפילות המשפט "אחשורוש הוא אחשורוש".
3. מדרש השם אחשורוש.
4. כנספת, צירוף צמד המלים "הוא" לשם האיש.

ויש לברר מתוך כל דרשה ודרשה לאיזה סוג היא שייכת. יש לבדוק את נכונות ד"ה (שהוסיף אולי המעתיק), ובעיקר יש לברר את מיקומה של הדרשה בסדרת הדרשות שעמה.

לפי זה, דרך התרגום השני, עמ' 3 טור 3, ששם דרשת "הרג אשתו... הרג אוהבו..." אינה סמוכה לעשר דרשות ה"הוא" העוסקות במהותו של אחשורוש, נראית מדוייקת, כי אלו שני סוגים שונים - העשר עוסקות בסוג הראשון של המהות, בדרשות "הוא", ודרשתנו עוסקת בסוג השני, הדורשת את הכפילות.

ואילו דרך מדרש אסתר רבה וסדרו אינם מובנים. בהמשך דרשה א' שבפרשה א' מובא ד"א של ר' נחמיה ור' יהודה. הדרשה בתחילת הפרשה עסקה בסוג הראשון, או השלישי, ר' נחמיה ור' יהודה עוסקים בסוג השני, וא"כ מהו הד"א שלהם המוסב על הסוג הראשון (או השלישי)? ומפסקא אות ג' צריך היה במדרש השמות להסמיק לפסקא א' את דרשות ר' לוי ורבנן, ואילו את דרשות ר' יצחק ורבנן היה צריך להסמיק לדרשות ה"ד"א", שעניינם המשותף הוא הסוג השני, העוסק ב"אחשורוש הוא אחשורוש".

הדרשות הנוספות מסוג זה, שבמדרש אסתר רבה הן :

1. ר' יצחק אמר: אחשורוש שראו כל הצרות בימיו, הוא אחשורוש שראו כל הטובות בימיו.
 2. רבנן אמרו: אחשורוש עד שלא נכנסה אסתר אצלו, הוא אחשורוש משנכנסה אסתר אצלו (לא היה בועל נדות).
- הדרשות הקודמות היו מתנאים, ואילו אלו האחרונות מראשוני האמוראים. דרשות אלו האחרונות אינן נמצאות בתרגומים.²²

2. זיהוי

בתרגום שני (עמ' 3) "הוא אחשורוש בר כורש מלכא פרסאה בר דריוש מלכא מדאה", ובנוסחת הדפוסים "הוא אחשורוש מלכא פרסאה בר דריוש מלכא מדאה". בפשיטא (תרגום סורג) "והוא ביומוהי דאחשורש הוא בריה דאחשורש דאמלך...". בביאור לא' יפה: כאילו כתוב "הוא בן אחשורוש". ומביא שם בשם ספר קדמוניות יא, פרק ו, שאחשורוש הוא כורש הוא הנקרא אצל ההלנים ארתכרכשש. וכתב שכן כתוב בתרגום השבעים. בקדמוניות בתרגום אי שליט לא נמצא שהוא נקרא גם בשם כורש.²³

במדרש אסתר רבה פרשה א (ג) אחשורוש ר' לוי ורבנן ר' לוי אמר אחשורוש הוא ארתחשסתא.²⁴

22 דרשת ר' יהודה הנמצאת בתרג"ש, נמצאת ג"כ במדרש אבא גוריון, פרשה א' (בובר) עמ' א', וגם שם אין את הדרשות של רבנן ור' יצחק.

23 בקדמוניות יא, ליוסיפוס, תרגום אי שליט עמ' 18 "משמת אחשורוש עברה המלוכה אל אחשורוש בנו, שההלנים קוראים לו ארתכרכשש. בימי שלטונו של מלך זה על הפרסים היה עם היהודים כולו נתון בסכנת השמד על נשיו וילדיו, והוא נשא את אסתר", לפיו, שושלת השלטון הוא כורש - שנתן רשיון לבניית המקדש, בנו כנבוזי, שביטל את הרשיון, דריוש הפרסי - חידש הרשיון ובימיו נבנה המקדש, אחשורוש בנו - בזמנו עזרא ונתמיה, אחשורוש בנו של אחשורוש - בזמנו המן, מרדכי ואסתר. לכאורה, המסורת שבתרגום הסורי, הפשיטא, היא התואמת מידע זה שמביא יוסיפוס. שאר המקורות, מדרש אסתר רבה ותרגום השני, מדברים על בנו של כורש, על תקופה יותר קדומה, והעיקר הם מטילים עליו את האחריות לביטול עבודת בניין בית-המקדש, וזה היה שלושה דורות קודם לכן. לפי המקרא, בוטלה העבודה בימי בנו של כורש, שבעזרא הוא נקרא בשמות אחשורוש וארתחשסתא. עזרא ד (ו) (ז), משם ברור, שיש אחשורוש שהוא ארתחשסתא. ומלך בין כורש לבין דריוש מלך פרס (שם פסוק ה)). כנראה, שמקורות המדרש "החליפו" את אחשורוש (מהדור החמישי) באחשורוש (מהדור השני). ברוב שמגמת המדרש היא הרעיון ולא הצד ההיסטורי.

24 ע"י גם בהערה הקודמת. ועיין ברד"ל אות קטן (טו). ופירושו מהרז"ו סוף ד"ה "אלא כתוב בשנת חדא לכורש" - "...אלא הוא כורש הוא אחשורוש".

ב. סידרה של חמישה

תרגום שני בכת"י (ולא נמצא בדפוסים) עמ' ו "חמשא"²⁵ כתיב בהון "ויהי בימי" - "לישנא ווי". וכך²⁶ בגמרא בבלי מגילה י,ב מסקנת הגמרא "חמשה ויהי בימי הווי", וזה מתייחס למסקנת דברי רב אשי לפני-כן, ש"ויהי" יש לשון צער ויש לשון שמחה, אבל "ויהי בימי", "אינו אלא לשון צער". לפנינו מסורת זהה בשני מקורות אלו.

תחילת הדברים בגמרא בשם ר' לוי ואיתימא רבי יונתן (מראשוני אמוראי א"י): "דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה", כלומר, מסורת קדומה ביותר. אלא שתחילת הדברים שם לענין ש"ויהי" הוי לשון צער, הינה בלי מספר ומניין קודם. בתחילת הדברים דוגמאות רבות - אחשורוש, אמרפל ושפטו השופטים.

סביר להניח, שהמסקנה של רב אשי (מאחרוני האמוראים, ומבבל, לעומת ר' לוי ור' יונתן, שהם אמוראי א"י), ג"כ מתייחסת למסורת הקדומה, אלא שהוא בעקבות קושיות הגמרא מביא דרשה מדוייקת של "ויהי בימי", ולא כל סתם "ויהי".

המספר חמשה יכול להיות שהוא המשך דברי רב אשי, ויכול להיות שהמספר הוא מעריכה יותר מאוחרת. בכל אופן, התרגום השני בדרשה זו הכיר כבר את הדרשה המתוקנת והממוספרת. בכל-זאת ישנם מספר שינויים. בדרשת הגמרא החמישה "ויהי בימי" הם אחשורוש, שפטו השופטים, אמרפל, אחז ויהויקים; ואילו בתרגום שני הם: "אמרפל, שפטו השופטים, אחז, "ויהי עד לא יקרן" - ואחשורוש. בתרגום חסר יהויקים, ובמקום זאת יש תרגום²⁷ של פסוק מישעיהו סה (כד) "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע", ואולי אצל בעל התרגום לשון מקרא והתרגום המילולי הם היינו-הך - תרגום מילולי נחשב אצלו כמקרא ממש.

25 ועיין הערה 18 לעיל. נראה מדוגמא זו, שהמניין ניתן בתקופה מאוחרת, לא בימי תחילת האמוראים, וודאי שלא במסורת הקדומה של כנסת הגדולה, אלא, או בימי רב אשי, או אף מאוחר יותר, אם נניח שמניין החמשה בגמרא מגילה אינו מדברי רב אשי אלא סתמא דגמרא.

26 וכאן עוד דוגמא לקרבה בין תרגיש לבין התלמוד בבלי, שבשניהם מוזכר המספור "חמשה ויהי בימי הווי".

27 בתרגום יונתן תרגם פסוק זה "ויהי עד לא יצילון קדמי ואנא אקבל צלותהון, עד לא יבעון מן קדמי אעבוד בעותהון", ובתרגום שני תרגם כנראה, כדרכו, קרוב לפשוטו של מקרא, ויהי עד לא יקרן אנא אעני, עד לא ימללון אנא אשמע".

אלא שעדיין קשה, בדוגמא זו אין "בימי", יש רק "ויהי", שהוא תרגום של "ויהי"?

יותר נראה בקטע זה של הפתיחה בתרגום שני, שיש כאן אותה מסורת המדרש כפי שמצאנוה בתלמוד בבלי, אך נשמט ממנו המקרה החמישי של יהויקים. לעומת זאת, בפתיחה עצמה יש תוספת מאוחרת²⁸ המתחילה במלים "מכ" את למד כולהום", ובנוסף לכך מוסר-השכל המסתמך על הפסוק בישיעיהו סה (כד). מסורת עתיקה (תרגום יונתן) מסבירה פסוק זה על תפילה, ובעל התוספת בתרגום השני מודע למסורת זו, כי על כך הוא מדבר "כד הו עקתא אתיין... הו מצליין", אלא שבתרגום שני העדיף לתרגם "יקראו" מילולית. לפי הנחה זו, קטע זה של הפתיחה בתרגום שני מסתמך על הדרשה שבתלמוד הבבלי. גם מכאן נראה, שבעל (או בעלי) תרג"ש ידעו והשתמשו באגדה שבתלמוד על-פי מסורתה המאוחרת.

ג. ביטול עבודת בניין ביהמ"ק

בתרגום ראשון, עמ' 5, "ויהי בימי אחשורוש", "ויהי ביומי דאחשורוש רשיעא הוא אחשורוש דביומי בטילת עיבדת בית אלהא רבא, והות בטילא עוד שנת תרתין³⁰ לדריוש".

מסורת זו נמצאת גם בתרגום שני, ואפילו מספר פעמים:

1. עמ' 3 (סוף טור 2 ותחילת טור 3) "ועל דאמר ועל דעבד" (כת"י), "ועל דאמר ולא עבד" (דפוסים).

2. עמ' 5 (טור 1) בהמשך לדברים קודמים "הוא אחשורוש דאמר למבני בית מקדשא ולא ספיק ה' בידיה ולא בנא יתיה" אומר התרגום שני "הוא אחשורוש דביומיה בטילת עבודת בית אלהא רבא והות בטילא עד שנת תרתין³⁰ לדריוש מלכא".

3. עמ' 3 (טור 2) "ולא תבטל גזירתי", יש מבארים משפט זה בתרגום, שהכוונה בו לגזירת ביטול עבודת בניין ביהמ"ק.

28 ועיין להלן בפרק הפתיחות שבתרגום שני, פרק טו.

29 כנראה מאחז, ששם מיד אחרי "ויהי בימי" מפורשת הצרה של "נעלה ביהודה ונקיצנה". זוהי הראיה הטובה ביותר ל"ויהי בימי" שזה לשון ווי.

30 בעזרא ד, כד "והות בטלת עבדת בית אלהא די בירושלם עד שנת תרתין למלוכת דריוש". וכאן דוגמא להסתמכות התרגומים בראש ובראשונה על המקרא ולא רק המקרא המקומי -אסתר, אלא כדוגמא זו על ספר עזרא.

ואותה מסורת נמצאת גם במדרש אסתר רבה, בפרשה א' (א): "ור' נתמיה אמר: אחשורוש שביטל מלאכת ביהמ"ק הוא אחשורוש שגזר עליו שיבנה". בדוגמא זו יש דווקא תיאום יתר בין אסתר רבה לתרג"ש. עצם המסורת לביטול בניין ביהמ"ק בימי אחשורוש היא בשלושת המקורות, אבל מסגרת הימצאות המסורת כמעט זהה בתרג"ש ובאסתר רבה. בשני מקורות אלו, מידע זה בא תוך כדי הדרשה על דו הגוונים שבאחשורוש. במסגרת הדרשה "אחשורוש הוא אחשורוש", הדרשת שיש שני סוגי אחשורוש. ואילו בתרגום ראשון³¹ זה דבר העומד בפני עצמו. במדרש אסתר רבה מיוחסת דרשה זו לתנא ר' נתמיה, ואילו בתרגומים, כדרכם במלאכת התרגום, המסורת סתמית. אבל יש מצד שני דמיון בין שני התרגומים, שהמקדש נקרא בהם בית אלהים, ובשניהם גם התוספת רבא (גדול). ואין מינוח זה סתמי, כי התרגום שני פעם אחת מתרגם את בית המקדש כ"בית מקדשא" - בהראותו את הצד החיובי, הטוב שבאחשורוש. מכל זה נראה, שמסורת לביטול עבודת בניין בית האלהים עד לשנת שתיים לדריוש, ע"י אחשורוש שבמגילה, משותפת לשני התרגומים, והיא על-פי המקרא³² בעזרא.

ד. מיתת ושתי ערומה

בתרגום ראשון, עמ' 5 (1) מובא, שעל שלא נתנה שיבנה בית המקדש "אתגזר עליה לאתקטלא ערטילתיה". במדרש אסתר רבה פרשה ה, סוף ב "ולמה עלתה לה כך? לפי שלא הייתה מנחת לאחשורוש ליתן רשות לבנות בית המקדש, ואומרת לו מה שהחריבו אבותי אתה מבקש לבנותו..."³³ כלומר, גם כאן אותה

31 ועיין הערות (1), (24), (33), (35), (49), (52), (60), (66), (71), (72), (75), שם נראה על מתאם יתר בין תרג"ר ואסתר רבה, ולכאורה כאן זה נוגד הנחה זו. אלא שהמתאם קיים באותן דרשות באסתר רבה, שהן גם מופיעות במדרש אבא גוריון. ולעניין מסורת זו אין זכר במדרש אבא גוריון. והנחתי היא, שבאסתר רבה א' יש רבדים רבדים, ואותם רבדים אשר לא הכיר מדרש אבא גוריון, גם לא הכיר תרג"ר.

32 בעזרא ה,ב "בית אלהא די בירושלים", ושם בפסוק (ח) המינוח "רבא" - "לבית אלהא רבא", ועוד שם הרבה בהתייחסות לבית המקדש כבית אלהים. ועיין הערה (30).

33 גם מדרש זה קיים במדרש אבא גוריון, בובר פרשה א, עמ' ט. ואימות בכך להנחה, שבאותם מדרשים באסתר רבה שישנם באבא גוריון, וקיימים בתרגום ראשון, יש מסורת דומה כמעט זהה, ממקור משותף קדום, ולכן ישנו מתאם רב בין תרג"ר לאסתר רבה א'. ייתכן, שתרג"ר ומדרש אבא גוריון השתמשו באותו מקור קדום, ויותר מאוחר לאסתר רבה שלפנינו נוספו הוספות ממקורות אחרים. וכנראה גם למדרש אבא גוריון נוספו הוספות.

מסורת מדרשית בתרגום ראשון ובאסתר רבה א', שושתי לא הרשתה לבנות את בית המקדש, שהיא נתנה עצה זו לאחשורוש, וכן נגזרה עליה הגזירה³⁴.

למהות הגזירה, יש מסורת בתרגום ראשון, שנגזר עליה למות ערומה. במדרש אסתר רבה יש כביכול שני שלבים - נגזר עליה לבוא ערומה למשתה; ומשלא עשתה זאת, נגזר עליה למות. בתרגום ראשון יש מסורת נוספת, עמ' 7 (11), שהגזירה להביאה ערומה למשתה הייתה מידה כנגד מידה, על שהייתה מכריחה את בנות ישראל לעבוד בצמר ופשתים ערומות. לפי אותה מסורת אף הכריחתם לעשות זאת בשבת.³⁵

לעצם המסורת שגזר עליה לבוא ערומה, מובא בפתיחה לפרשה ג' לפני הדרשה על "גם ושתי המלכה": "ר' מנחם תתניה דר' אליעזר בשם ר' יעקב בר אבינא: כל ביתו של אותו רע לא נדונים אלא ערומים. (חבקוק ב, טו) שתה גם אתה והערל (חבקוק ב, טו) - זה נבוכדנצאר. גם אתה - זה בלשצר, והערל זה - ושתי". מפורש דווקא בפתיחתה לאסתר רבה א', שיש עונש "נדונין" בערום.

34 בתלמוד בבלי מגילה יא, ב "אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו, בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". לפי מקור מדרשי זה, ושתי נהרגה בגין ההשתמשות של אחשורוש בכלי המקדש. עצם ההשתמשות בכלי המקדש נמצא גם באסתר רבה וגם בתרגום ראשון, ועיי להלן פרק ט'. אבל ההבדל בין מקור זה למקורות האחרים הוא בכך, שלפי התלמוד השימוש היה הגורם למיתתה של ושתי, ואילו לפי המקורות האחרים, שלטענתי יש מתאם ביניהם, לא השימוש בכלי המקדש הביא לעונשה, אלא ביטול עבודת בניין ביהמ"ק הביא לכך. התלמוד נזקק גם לעירובו של השטן, שהרי המשתמש בכלי המקדש היה אחשורוש ולא ושתי, וצריך גורם שלישי שבגללו יחול העונש על ושתי, וגורם זה הוא "בלבול" השטן.

35 בשם רבא במגילה יב, ב גם כן המידה כנגד מידה, והמסורת, שהייתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל ומפשיטתן ערומות ועושה בהן מלאכה בשבת (לפיכך נגזר עליה בשבת" - בי"ח) ותחילת הדברים "יום השביעי שבת היח". המידה כנגד מידה כפולה כאן - ערומה נגזר עליה, כנגד שעבדה בבנות ישראל ערומות; ובשבת נדונה כנגד ששעבדה בהן בשבת. בתרגום הראשון יש חד לעבודה בשבת, אבל עיקר המידה כנגד מידה בעניין ה"ערומה". לכל זה אין זכר במדרש אסתר רבה, אבל יש לציין, שתחילת דברי רבא על הדיון בסעודה. בעניין זה, יש מתאם בין המובא באסתר רבה לבין התלמוד, וממש באותה לשון. באסתר רבה: "כשישראל אוכלו ושותין ושמתין הן מברכין ומשבחין ומקלסין לקב"ה", ובתלמוד: "שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות". גם ההמשך דומה ביותר - במדרש אסתר רבה: "וכשאומות העולם אוכלין ושותין מתעסקין הן בדברי תפלות. זה אומר מדיות טאות וזה אומר פרסיות טאות. אמר להם אותו טפש: כלי שאותו האיש משתמש בו אינו לא מדית ולא פרסית אלא כשדית, מבקשים אתם לראותו! אמרו לו: הן, ובלבד שתהא ערומה". ובגמרא כמעט באותן מלים. וממש באותם ביטויים של דברי תפלות, כלי שמשמש, וכל תיאור הסיטואציה זהה. הרי לפנינו, בדברים שאינם לביאור המקרא, שוני והשמטה בתרגום הראשון; ומצד שני בדרכי המדרש "מידה כנגד מידה" וממילא במסורת שושתי השתעבדה בבנות ישראל, יש דווקא זהות בין התרגום הראשון לבין התלמוד, ואין דבר זה קיים במדרש אסתר. נראה אפוא, שכל המקורות הללו שאבו ממקור מסורת קדום.

לכאורה המסורת של התרגום ראשון, שכותב שנדונה למוות ערומה, מתאימה למובא בפתיחה לאסתר, כי במדרש עצמו פרשה ג, יג ו- ה, ב, ובפשט הפסוקים, ושתי לא הופיעה ערומה למשתה. העונש של ערומה שחל עליה ככתוב בפתיחה שהיא נדונה כביתה (משפחתה) בעונש של ערומים, יכול להיות רק לפי התרגום ראשון, שמתה ערומה. אם כך, יש לנו ראיה, שלמרות שאין צורת פתיחות בתרגום ראשון, התרגום השתמש במסורת שבפתיחות לאסתר רבה א', או בחומר קדום שהיווה להן מקור. ולכה"פ זה נכון בעניין דוגמא זו.

במדרש עצמו מופיע, שהיא רצתה לבוא ערומה ללא כתר המלכות (פרשה ג', סוף פסקא יג) ומשתתפי הסעודה התנגדו לכך באמרם, ששפחה הולכת ללא כתר ואין לאפשר זאת למלכה. בתרגום ראשון יש הד לכך, שנדרש ממנה לבוא עם הכתר. אבל מקור זה רואה בכך זכות לושתתי, והפחתה מחומרת הדרישה לבוא ערומה. היא זכתה לכך כי זקנה, נבוכדנצאר, הלביש בגדי מלכות את דניאל. ושוב יש כאן מידה כנגד מידה, ונמצאנו למדים, שזהו יסוד מדרשי שהתרגום ראשון עושה בו שימוש.

ה. התפלגות ממלכתו של אחשורוש

בתרגום ראשון, עמ' 5 (1) "ואוף איהוא על דציית לעיטתא איתקצרו יומוי ואתפליג מלכותיה". והמדרש מסביר שם, שתחילה כל הממלכות היו כבושות תחת ידי, ובגלל ששמע לעצתה לא השתעבדו לו (פרקו את עולו); ורק לאחר שהי ראה שושתי תיהרג ושאחשורוש ישא את אסתר בת-בתה של שרה, שחיה מאה עשרים ושבע שנה, חזרו להשתעבד לו (לא כולם) מאה עשרים ושבע מדינות. יש כאן הסבר להתפלגות מלכותו, אבל אין יישום לקיצור ימיו. ואולי הכוונה בקיצור דווקא לאריכות ימים, שזכה בימיו לראות הן התפלגות איומה, והן, שחלק מממלכתו חזר לשלטונו. כך מתבהר מהמשך התרגום שם: "אתיהבת ליה ארכא ומלך מין הינדיא רבא ועד מערבא דכוש מאה ועשרין פלכין", כלומר האריכות היא בזאת, ששב למלוך על מאה עשרים ושבע פלכים.

בתרגום שני מוזכר עניין זה של "קיצור ימיו" 3 פעמים:

1. בעמ' 3 (סוף טור 2) "ועל דאמר³⁶ ועל דעבד (דפוס, זלא עבד)

אתקצרו יומוי ברם מלך מהודו מעד כוש, מהודו דמערב ועד כוש

דמדינתא על מאה ועשרין ושבע מדינן".³⁷

36 ייתכן שרומז למדרש אסתר רבה, שהוא זה שגם אמר לבנות מחדש את המקדש, לאחר שלפני-כן ביטל את הרשיון שנתן כורש, אלא שלא אסתייע בידו, כפי שמובא בהמשך התרגום,

2. בעמ' 3 (טור 3), בהמשך הדרשה על "ארבעה אינון דשלטון מסוף עלמא ועד סופיה", ואחשוורוש הוא אחד מהם לפי מדרש זה: "אלא אחשוורוש אתקצר מלכותיה"³⁸ ולא היה שליט אלא על מאה ועשרין ושבע מדינן.³⁹ אלא אמר הקב"ה עתיד⁴⁰ הוא למסב לאסתר דהיא מן בנת בנתה דשרה דחית מאה ועשרין ושבע שנים, ותמלך על מאה ועשרין ושבע מדינן".

3. עמ' 4 (בסוף טור 3) בקשר לדרשת דו הגוונים באחשוורוש⁴¹ "הוא אחשוורוש דאמר למבני בית מקדשא ולא ספיק הי בידיה ולא בנא יתיה, הוא אחשוורוש דביומיה בטילת עבידת בית אלהא רבא. והות בטילא עד שנת לדריוש מלכא, ועל דעבד⁴² כן אתקצרו יומוהי⁴³ ולא מלך על עלמא כוליה ברם מהודו דמערבא ועד כוש דמדינתא על מאה ועשרין ושבע⁴⁴ מדינן".

במדרש רבה פרשה א', ח: "ר' עקיבא היה יושב ודורש ונתנמנו התלמידים. בעא לערעה יתהון, אמר: מה⁴⁵ זכתה אסתר למלך על שבע ועשרים ומאה

ובסופו של דבר לא עשה בבנין המקדש; ועד לממשיכו, דריוש הפרסי, הייתה בטלה עבודת הבניין. לפי נוסחת הכתי"י ייתכן שכוונת המדרש "על דאמר" לבנותו (ולא עלה בידו) "ועל דעבד" - שעשה לפני-כן את ביטול עבודת הבניין, על זה נענש. ולפי נוסחת הדפוס יהיה הפירוש על שאמר לבנות ועל שלא עמד בדיבור זה ולא עשה לבניינו של מקדש.

37 לפי מקור זה, אין כאן מסורת המדרש שבתרגום ראשון, שבגלל נישואיו לאסתר חזרו לו קצת מדינות, ולכן הגיע לשלטון על מאה עשרים ושבע מדינות.

38 וראיה מצירוף מלים אלו בתרג"ש "אתקצר מלכותיה", שזוהי כוונת אתקצרו יומוהי שבתרג"ר, כפי שהעליתי לעיל.

39 בדפוס יש כאן נוספת "ולמה (אחרי שנענש) זכה לשלוט על מאה ועשרים ושבע".

40 ועיין הערה 36. ומתברר, ששיטת מסורת תרג"ש היא כמסורת תרג"ר, אלא שחסר הטעם השני שקיים בתרג"ר, הטעם שעתידה ושתי להיהרג. וייתכן, שבעצם טעם זה אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא המכשיר את הדרך לנשואי אחשוורוש את אסתר.

41 כלל לא נמצא בדפוס, וזה כבר מעבר לפתיחה. עיין להלן פרק ט, ומעבר למוסר-ההשכל שנוסף שם. וכתבתי, שאולי זו טעות ה"דומות". אבל בגלל השוני, ובגלל הדו גוונים שבדרשה זו נראה, שלפנינו דרשה נוספת, שדומה לה נמצאת במדרש אסתר רבה, פרשה א, א.

42 עיי בהערה (36) מתאשרת בכך גרסת הכתי"י שם.

43 עיי הערה (38). וגם מעצם החילוף בין יומי למלכותיה, ושוב ליומוהי, משמע שהכל עניין אחד, והכוונה להקטנת ממלכתו.

44 בדרשות אלו משמע שהמאה עשרים ושבע אינם כל העולם כולו, ואילו בדרשת מהודו ועד כוש (תרג"ש, עמ' 3 טור 3) ובהשוואה שם לשלמה, משמע שהמאה עשרים ושבע זה העולם כולו. אם נדייק ניווכח, שלגבי שלמה כתוב בכת"י "כל העולם", ואילו לגבי אחשוורוש כתוב "מאה עשרים ושבע".

45 נוסח זה מזכיר את נוסח הדפוס בתרג"ש "ולמה זכה", ועיין הערה (39).

מדינה? אלא כך אמר הקב"ה: תבא אסתר בתה של שרה שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה ותמלך על שבע ועשרים ומאה מדינה". המקור הקדום בשם ר' עקיבא לא מתייחס לקיצור מלכותו של אחשורוש, ולביטול חלק מהעונש של הקיצור בגלל שנשא את אסתר לאשה.

אלא, שיש במדרש אסתר רבה, שם, אות קטן ה, התייחסות לגודל ממלכתו של אחשורוש. על שאלתו של ר' אליעזר בשם ר' חנינא "שבע ועשרים ומאה" - "והלא מאתיים וחמישים ושתיים אפרכיות הן בעולם?" כלומר, יש כאן שלטון רק על חצי עולם? - התשובה היא, לאחר, שבהמשך חוזרת השאלה "אחשורוש שלט בחציין, למה בחציין?" בשם ר' הונא בשם ר' אחא ובשם רבנן: "אמר לו הקב"ה: אתה חלקת את מלכותי שאמרת (באמת כורש אמר זאת) הוא האלקים אשר בירושלים, חייך שאני חולק מלכותך" ורבנן אמרו: אמר לו הקב"ה: אתה חלקת בנין ביתי שאמרת [בעזרא ו (ג)] "רומיה אמין שתין פתיה אמין שתין" - חייך שאני חולק מלכותך".

הרי שהתשובות לחלוקת הממלכה, שונות מאשר בתרגומים. לפי אסתר רבה אין זה בגלל ביטול עבודת בית המקדש, אלא בגלל הקטנת ממדי המקדש, או בגלל צמצום כח ה' בעולם. ולענין המאה עשרים ושבע, שואל: "ויימר מאה עשרים ושש?" (כי זה החצי של 252) ועונה: "אמר הקב"ה: אתה נתת עליה אחת לביתי משלך... אף אני אוסיף עליה תוספת אחת". במדרש אסתר רבה אין התייחסות להגדלת מלכותו של אחשורוש במדינה אחת, בגלל שנותיה של שרה, שאסתר מבנות בנותיה. כלומר, השימוש במקור של ר' עקיבא בתרגומים הוא הרבה יותר נרחב וחופשי.

מבחינת השאלות, יש דמיון בכל שלושת המקורות (שני התרגומים ואסתר רבה), והשאלות הן:

1. מדוע נחלקה מלכותו של אחשורוש. במה פשעו, ועל מה נענש?
2. מדוע, בסופו של דבר, חזרה מלכותו ועמדה על מאה עשרים ושבע מדינות?

1. מהודו ועד כוש

בתרגום שני, עמוד 3 (טור 3) "מהודו ועד כוש והלא הודו וכוש קריבן"⁴⁶ ליה הכי היה שליט על⁴⁷ מאה ועשרין ושבע מדינן ואפרכיא דידהון".

46 ובדפוס תוספת מלות, וכאן בכת"י בולט החסרון. "הואן חדא לחדא, אלא היך דהוה שליט בהודו וכוש דהון קריבון ליה הכי הוה שליט". וכנראה שיש כאן טעות הדומות, ונשמטה בכת"י זה שורת מקריבין לקריבין. כדאי להדגיש כאן, שבכל נוסח יש שינויים בהתנסחות,

במדרש אסתר רבה, פרשה א', ד: "מהודו ועד כוש - והלא מהודו ועד כוש"⁴⁸
 דבר קל הוא! אלא כשם שמלך מהודו ועד כוש, כך מלך על שבע ועשרים ומאה
 מדינה". גם במדרש אסתר רבה וגם בתרגום שני יש דוגמה שנייה לרעיון כזה,
 משלמה: "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה", אלא שבמדרש כאן:
 "אלא כשם ששלט מתפסח ועד עזה כך שלט מסוף העולם ועד סופו". ובתרגום

כגון בדרשה זו. בכת"י - "איפרכיא דידהון", בדפוס - "אפרכיא די להון". בכת"י - "שלמה
 מלכא הוה שליט", בדפוס - ללא היה, ורק "שליט". בכת"י - "הכי הוה", בדפוס - "הוה".
 ושינוי משמעותי, בכת"י - "על כוליה עלמא", בדפוס - "על כוליה עבר נהרא עלמא".
 כאן נראה, שדווקא לשון הכת"י מדויק יותר. הדרשה דנה בארבעה ששלטו בכל העולם, ולכן
 לגבי שלמה נוסח כת"י מתאים יותר, כלומר ניתן למצוא נוסחאות מדויקות בכת"י זה.
 47 בתלמוד בבלי מגילה יא,א זוהי אחת הדעות במחלוקת רב בשמואל בדרך המדרש הזו - "יחד
 אמר הודו וכוש גבי הדדי הוי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו".
 ונראה, שדווקא נוסח תרג"ש ומדרש אסתר יותר מדויק, שמדובר על שלטון על מאה ועשרים
 ושבע ולא על כל העולם. א) במקורות המדרש אחשורוש בפועל לא שלט על כל העולם. ב)
 למרות השייכות לקבוצה של אלו ששלטו על כל העולם, השינוי המנומק לשלטון האחשורוש
 על מחצית העולם, מוכיח על נכונות הנוסח של מאה עשרים ושבע מדינה, ולא שהגרא דלישנא
 של התלמוד שגם הוא אחשורוש שלט על כל העולם. ג) ההשפעה בתלמוד של הדעה החולקת,
 הסוברת שהודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, הביאה לאמירה, שגם לדעה שהן קרובות,
 ששלט על כל העולם.

אם נאמר, שנוסחת התלמוד דווקאית, הרי שלפנינו מסורת שונה שבה כל בעלי התלמוד, רב
 ושמואל, סוברים, שאחשורוש באמת שלט על כל העולם, ושהמאה עשרים ושבע מדינות זה
 שלטון על כל העולם, ואין התלמוד מכיר בעונש לאחשורוש בהתפלגות ממלכתו.
 עיני הערה (44), ובפרק הקודם. דברי ר' עקיבא היו ידועים לתלמוד, ובעלי התלמוד הסבירו
 דבריו בפשטות ששלט, כי זהו זכיה לאסתר, על מאה עשרים ושבע מדינות שזהו העולם כולו.
 ידיעה זו יש לה בסיס בברייתא, שבהמשך הגמרא "ת"ר שלשה מלכו בכל העולם כולו" (כך
 גרסת התוספות), וביניהם אחשורוש.

מדוע הברייתא לא מנתה גם את שלמה! והרי הגמרא לפני-כן מזכירתו, שהוא בין אלה
 ששלטו בכל העולם! אמנם הגמרא, שם, בדף יא,ב שואלת שאלה שכזו: "ותו ליכא והא איכא
 שלמה!" ועונה, ששלמה לא סיים כמלך, לא השלים את מלכותו. ולדעה שחזר ומלך עונה
 הגמ', ששלמה שונה, שהרי מלך גם בעליונים. תירוצים אלו נראים דחוקים, ויש לברר מדוע
 התנא באמת השמיט את שלטון שלמה!

גרסת הגמרא שלנו בדברי הברייתא "שלשה מלכו בכיפה". ייתכן שכוונת התנא לשלטון כפוי,
 לשלטון המשעבד, ושלטון שלמה היה שלטון מרצון על ממלכתו מצד כל נתיניו. וייתכן לומר,
 שגרסת התוספות בברייתא "שלשה מלכו בכל העולם" היא דווקאית, והתנא עצמו התכוון
 לשלמה, ויש להוציא מנהחשבון את אחשורוש ולהכניס את שלמה. גם התלמוד מסכים
 למסורת שאחשורוש לא שלט על כל העולם, אלא שאין זה משמעות פשט הנוסח בברייתא.
 גם מדרשת רב חסדא, שם, "בתחילה מלך על שבע ולבסוף מלך על עשרים" (וצריך לומר על עוד
 עשרים) ולבסוף מלך על מאה", משמע בפשטות ששיטת התלמוד ששלט על העולם כולו,
 והמאה עשרים ושבע זהו כל העולם.

48 נוסח התרגום נראה יותר מתאים.

השני נוסח הדפוס: "היה שליט על כולי עבר נהרא עלמא". ומשונה נוסח זה, המצרף את ביטוי הפסוק "עבר הנהר" - "עבר נהרא" עם העולם - "עלמא". כן אין זה מתאים עם הנוסח שבמדרש אסתר רבה. אלא שבכת"י תרגום שני כתוב כבאסתר רבה: "הכי הוה שליט על כוליה עלמא". והעניין מתאים בשני המקורות. וראיה שזה נוסח מדוייק, שבהמשך תרגום שני מובאת הדרשה "ארבעה אינון דשלטין מסוף עלמא ועד סופיה", ואחד מהם הוא שלמה. הרי שמתאימה הדרשה לשלטון שלמה מסוף העולם ועד סופו. יש לציין, שנוסח התרגום מוכיח את נכונות דייקנותו של הנוסח שבמדרש אסתר רבה כאן: "מסוף העולם ועד סופו". ומתאשרת ההנחה, שהן למקור של אסתר רבה והן למקור של תרגום שני היה מקור משותף קדום, ופעמים נשתמר הנוסח המדוייק במדרש רבה שלפנינו, ופעמים שנשתמר הנוסח המדוייק בתרגום שני.

אבל יש בדרשה זו שוני מהותי בין תרגום שני לבין מדרש אסתר רבה. בתרגום שני יש שתי דוגמאות⁴⁹ - מהודו עד כוש, מתפסח עד עזה - ואילו במדרש אסתר רבה יש דוגמא נוספת, שלישית, שאינה מתרגום שני "ודכוותיה ימהיכליך על ירושלים... והלא מהיכל לירושלים דבר קל? אלא כשם שהקרבת מצויים מהיכל לירושלים כך... דוריאנות עתידות להיות מצויים למלך המשיח". האם באסתר רבה זו תוספת מאוחרת שאינה "אותנטית", או שבתרגום שני ישנה השמטה של דוגמא מתאימה? "הודו" ו"עזה" הם בעלי מכה משותף של גיאוגרפיה, ורעיון של שלטון על מקום, ואילו ההיכל וירושלים שונה ועניינם בקרבתות ובמתנות לעתיד, ולכן אין זו דוגמא אינטגרלית.

אלא, שבהמשך המדרש אסתר רבה, שם, מופיעה דרשה מפורשת בשם ר' כהן אחוה דר' חייא בר אבא: "כשם שהשכינה מצויה מהיכל לירושלים, כך תהיה השכינה ממלאה מסוף העולם ועד סופו", וכנראה שמי שהביא דוגמא זו, הביאה בגלל דעתו של ר' כהן, ולפיו באמת מדובר באותו עניין של שלטון, ובדוגמא השלישית זה שלטון ה', על כל העולם. ובאמת קיימת שם אותה התבטאות שהובאה לגבי שלמה "מסוף העולם ועד סופו".

49 בתלמוד הבבלי מגילה יא,א, ג"כ רק שתי דוגמאות, כבתרגום שני, ולפיכך עוד דוגמא להנחה שמשורות התרגום שני והתלמוד הבבלי תואמות יותר ביניהם, מאשר מסורת אסתר רבה א'. הנחתי היא, שמצד שני מסורות אסתר רבה א' ותרגום ראשון ג"כ תואמות ביניהם תיאום רב.

בכל זאת יש סבירות למדויקות המקור של תרגום שני כאן, שגם במקור שלישי, והוא התלמוד הבבלי, מסורת הדרשה היא כמו בתרגום שני⁵⁰, לכן מסתבר, שדוגמת ה"היכל" היא תוספת מאוחרת.

ז. כסא מלכתו

במדרש אסתר רבה פרשה א, יב: "על כסא מלכותו - ר' כהן בשם ר' עזריה: על כסא מלכותו - מלכתו כתיב. בא לישיב על כסא שלמה, ולא הניחוהו" (לא נאמר מי לא הניחו). וחוזר משפט זה בסוף הדרשה: "אחשורוש בא לישיב עליו ולא הניחוהו. אמרו (כמו-כן לא נאמר מי האומר) ליה: מי שאינו קוזמוקרטור (שליט) בעולם אינו יושב עליו, עמד ועשה משלו בדמים. הה"ד על כסא מלכותו - מלכתו⁵¹ כתיב". ופירשו המבארים (מתנות כהונה), שהקרי נשמע כמלאכתו, כסא שהוא עשהו, מדרש זה מדגיש, שקניין בכסף של כסא הרי זה כעשאו.

50 יש לדון לגבי שלושת המקורות, אסתר רבה א', תרגום שני ותלמוד בבלי, מי הוא המקורו ושוב תיתכן ההנחה, שלשלושתם השתמשו במקור קדום. העובדה, שבאסתר רבה יש שמות של תנאים ואמוראים, וכן בתלמוד, ואילו בתרגום השני אין, הביאה את החוקרים להניח, שהתרגומים (ואף הראשון) הם מאוחרים למדרש אסתר רבה, ושהתרגומים, ולכה"פ תרגום שני, השתמשו באסתר רבה. אבל אפשר לטעון, שדרך המתרגם, במכוון, הייתה לא להשתמש בשמות האמוראים, ומה עוד, שנראה שהמתרגם רגיל היה להוסיף באופן תופשי דברים מעצמו. אנסה, כשיטת הב"י בהלכה, להראות בכל מקום לגבי אותו מקום, את נכונות דיוק הנוסח על-פי שני מקורות מתוך השלושה, אם תואמים השניים וכאשר אין זה כנגד ההגיון.

51 בכל התנ"כים שלפנינו, כתוב מלכותו מלא. ראשונים ואחרונים, שהעירו על מקומות שחז"ל מסרו שיש כתיב חסר, ובספרינו, שעל-פי המסורה, זה מלא, לא הזכירו דוגמא זו. דוגמאות שחז"ל מסרו שיש כתיב חסר ובספרינו נמצא מלא:

1. "ולבני פלגשם (חסר) כתיב", וכן ברש"י על התורה "חסר כתיב שלא היתה אלא פלגש אחת". (גם לגבי ה- "י"י שלאחר ה- "פ"י לא דק). התשב"ץ (ח"ג סי' קס) נשאל בעניין זה, והביא תשובת הרשב"א, שאין סומכין על אלו המדרשות לתקן הספרים, אלא בדבר (דרשה) שיוצא ממנו דין, כגון בסכת בסכת בסוכות, או קרנת קרנת קרנות, וכיוצא בהן.
2. "ביום כלותו" - במדבר ז (א), תנחומא נשא, כ "לכך כתיב ויהי ביום כלת, חסר", וכן ברש"י על התורה, לפי הבנת התשב"ץ וגור אריה בדברי רש"י.
3. "ואשימם בראשיכם" - דברים א (ג), דברים רבה באמצע אות(נ), "ואשמם כתיב", וברש"י על התורה "חסר יוד", ועיי ברש"י שם על ד"ה אות קטן (ה).

ועיי ברשימה כולה של מקרים בהם "המסורת חולק על השי"ס" (לשון תוספות נדה לג, א ד"ה "והנשאי"), שמביא ר' עקיבא אייגר בגליון השי"ס על שבת נה, ב, ובהמקרא והמסורה לרי מרגליות עמ' ט-יא.

מקומות שבהם לדברי חז"ל היו שינויים בין ספרי התורה שבעזרה, על-פי הספרי (א"א פינקלשטיין) עמ' 423, ומובא גם בירושלמי תענית פי"ד ה"ב, ובמסכת סופרים פי"ה ה"ד.

1. "מענה" - דברים לג, כז לעומת מעון. בספרי מביא מעונה עם "י", ובספרים שלנו זה מענה חסר. ומעניין, שאף במקום שחז"ל דנים בכתיבה הנכונה של ספרי תורה, אין דיוק בדבריהם

במקור אחר בתרגום ראשון, עמ' 5 (2), נמצאת דרשה זו, ושם מודגש ששלח והביא אדריכלים מאלכסנדריאה לבנות כסא ככסא שלמה, ולא עלה בידם, אלא בנו כסא אחר, גרוע מכסא שלמה. זמן העבודה ארך שנתיים, וזה מה שנאמר "בשנת שלש", שהיא השנה שעלה וישב על הכסא שבנו עבורו. בתרגום ראשון מוזכר בפשטות, שאחשוורוש לא יכול היה לשבת על כסא שלמה "ולא היה יכול", ללא תוספת ההערה שבמדרש אסתר רבה, שהיו אחרים שלא אפשרו לו לשבת על הכסא. וכן דרשת מלכתו-מלאכתו, היא כפשטה בתרגום, שזהו כסא שהוא במלאכתו שלו (אומנים ששכר), בנה את הכסא.

יש בנוסף לעניין המלאכה שבדרשתו של התרגום ראשון גם רצון לדמות כסא זה לכסא שלמה אשר נבנה ע"י אומן שהובא מצור, חירם, כדברי הפסוקים [מלכים א, ז, (יג) (יד)] "וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצר בן איש אלמנה... ואביו איש צרי חרש נחשת... לעשות כל מלאכה בנחשת... ויעש את כל מלאכתו", ובדומה, אחשוורוש שולח להביא בעלי מלאכה - בלשון התרגום: אדריכלין מאלכסנדריא - ודרכו של התרגום בדרשותיו להסתמך על המקרא ולהקיש ממקומות אחרים במקרא לעניין הפסוק אותו הוא מתרגם.

אפשר למצוא בדברי התרגום ראשון פתרון לדרשה מלכותו - חסר כתיב. למרות שלפנינו בספרים מלכותו מלא. התרגום בדרשתו על פסוק ב' הביא את פסוק ג' "בשנת שלש למלכו". פסוק זה כתוב באמת חסר, ואותו ודאי שאפשר לקרוא "למלאכו", ומשם עיקר דרשת המלאכה, כסא שבנאו (או קנאו) אחשוורוש. בתרגום כתב "ובשתא תליתאה למלכותיה יתיב עילוי ההוא כורסיה מלכותיה ארדיכליא דעבדו...", כלומר: הלימוד העיקרי לכסא שנבנה במלאכה הוא מ"למלכו" - מלאכו, וכיון שכבר מצינו מלוכה במובן מלאכה, ניתן לדרוש גם מלכותו כמלאכתו.

במדרש אסתר רבה להלן פרשה א' אות טו יש מחלוקת תנאים על "שלש למלכו". ר' יהודה דורש "בשנת שלש למלאכת הכסא". גם ר' נחמיה שדורש לא לעניין הכסא, מסכים שמלכו זה מלשון מלאכה ואומר: "בשנת שלש לבטול מלאכת בית המקדש". הרי שיש מסורת קדומה שכסא אחשוורוש נבנה במלאכה ושדורשים מלכו - מלאכו.

לעניין מלא וחסר, או שזו טעות המעתיק. וכבר בקדושין עא אמר רב יוסף "אינהו בקיאי בחסירות ויתירות אט לא בקיאיני".

2. "ינערי", "אצילי" - שמות כד, ה, יא לעומת זאטוטי, זאטוטי.

מסורת הדרשות שבתרגום ראשון ובאסתר רבה לעניין מלאכת הכסא, דומה.⁵² לתרגום שני יש מסורת שונה, ולדעתו אחשוורוש הצליח לשבת על כסא שלמה, וממילא לא היה צריך לכסא אחר. בעמ' 5, טור 1 "ביומיא האנון כד הוה יתיב מלכא אחשוורוש על כורסיה דהוה מזומן ליה בשושן בירתא, הוא כורסיה לא דידיה ולא דאבתהניה, אלא כורסייה דמלכא שלמה..."

ח. כסא שלמה

בתרגום שני עמ' 5 (מטור 1) על הפסוק "בימים ההם כשבת המלך אחשוורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה" מדגישה הדרשה (שכבר הבאתיה בפרק הקודם), "הוא כורסא לא דידיה, ולא דאבתהניה אלא כורסייה דמלכא שלמה דאתקין יתיה חירום."⁵³ תוך אזכור שלמה מאריך התרגום שני בגדולתו של שלמה, וחוזר לבסוף לעניין כסא שלמה (עמ' 6, טור 3 ואילך): "הוא שלמה מלכא רבא דעבד כורסייא רבא דמלכותא... וכל מלכיא לא יכלין לתקנא כורסיה דדמי ליה" - אף מלך אחר לא יכול היה לעשות כסא דומה לכסא שלמה. התרגום שני ממשיך ומאריך בתיאור⁵⁴ הכסא,⁵⁵ כשוודאי מסתמך הוא על הכתוב במלכים א, י (יח) - (כא).⁵⁶

בקטעי הגניזה יש קטע T-S B1232, העוסק בתיאור הכסא, וגם שם⁵⁷ אותה הדגשה (שורה 10, 11) "ואמרין ליה כל מלך לא אתעביד כורסיה ואל אומא

52 ועיין בהערות (31), (49).

53 בכת"י - חירום מלך צור, בדפוס - חירם בן אשה אלמנה מצור, על סמך מלכים א ז, יד. והביאור על הדפוס מצדיק את גרסת הדפוס באומרו, שחירם היה האומן, ולא מלך צור אשר נתן אמנם כסף לבניין ביהמ"ק, אבל לא היה האומן.

54 בעמ' 7 (טור 3) יש בתרגום שני תיאור שנראה זר לעולמם של חכמים, וכנראה הוא בהשפעת ההלניזם "ותרתין בנת ימא (בנות-ים) יתבין מן תרתין אודינין".

55 שם, יש תיאור של יונה בראש הכסא, ודרשה שעתידין כל אומה ולשון להימסר ביד מלך המשיח ובית ישראל. אזכור המשיח בתרגום שני מחזק את דבריו של רב האי גאון בתשובה, שרק בתרגום של הדיוטות לא מוזכר אחרית הימים. מובאים הדברים במאמרם של ר' כשר ומ"ל קליין "New Fragments of Targum to Esther from the Cairo Genizah" בעמ' 89 בפתחת המאמר. וכן יש בתרגום שני, עמ' 6 (טור 2) אזכור של עולם הבא "הוא (שלמה) זכה בעלמא הדין די יהוי מלכא, ואף הוא זכי לעלמא דאתי".

56 בתרגום שני מאריך גם בעניין מלכת שבא בסמיכות לכסא שלמה, כסמיכות שבתיאור במלכים א, יא-יז, ואח"כ הכסא יח-כא.

57 בתרגומים, אף של אותו סוג תרגום, יש חופשיות בהתנסחות ואין משפטים קבועים. אין מטבע של נוסח אחיד. בכל-זאת שורות אלו שבקטעי גניזה דומות למה שכתוב בכת"י תרגום שני בעמ' 8 (ראשית טור 1). וכבר העירו במאמרם קליין עם כשר, בעמ' 100,99, שהקטע הראשון די דומה למה שאצלנו בכת"י, אבל המשך התיאור של הכסא בקטע השני שמצא

ואומא לא יכלין למתקנא כוותיה" ובתרגום שני בעמ' 8 (טור 2) שוב חוזר אותו עניין; שאף מלכות ואף מלך לא היה לו כסא שכזה "ואיך ("והיך" בדפוס) כורסא דמלכא לא היה לכל מלכיא".

עם כל האריכות בתיאור הכסא, לעניין גלגולו של הכסא בתרגום שני יש סקירה קצרה לעומת מקורות אחרים. מובא גלגול אחד בלבד בתקופה שמשלמה לנבוכדנצר (עמ' 8) "וכד אתחייבו סנאיהון דישראל, סליק עליהון נבוכדנצר... אחריב ית ארעא... בז ית קרתא דירושלם ואקלי ית בית מוקדשא בנורא ואגלי ית עמא... ואייתי ייתהון לריבלה"⁵⁸ דבארע חמת, ואגלי עמהון ית כורסי דמלכא שלמה".

לפי מדרש זה, נבוכדנצר לא יכול היה לשבת על הכסא. בשונה ממקור זה, במדרש אסתר רבה, מודגש שקוזמיקרטור, שהוא שליט בעולם, יכול לשבת על כסא שלמה, ורק אחשוורוש שלא שלט בכל העולם, הוא לא יכול היה לשבת על הכסא. במדרש אסתר רבה פרשה א, יב "על כסא מלכותו" - "ר' כהן בשם ר' עזריה... בא לישב על כסא שלמה ולא הניחוהו. אמרו לו: כל מלך שאינו קוזמיקרטור בעולם אינו יושב עליו". לפני-כן, שם במדרש, בשם סתמא דמדרש, באות "ו", ישנה קביעה "נבוכדנצר שלט בכולך", משמע שנבוכדנצר יכול היה לשבת על כסא זה. וכן בתרגום ראשון, עמ' 5 (2), מהדגשה שאחשוורוש לא יכול היה לשבת על כסא שלמה משמע שנבוכדנצר יכול⁵⁹ היה. הרי שבעניין זה זהות בין המקור של מדרש אסתר רבה לבין המקור של תרגום ראשון, ושניהם שונים בגישתם מתרגום שני.⁶⁰

לעניין גלגול הכסא מימי שלמה עד לנבוכדנצר, יש דמיון בין תרגום ראשון ומדרש אסתר רבה. שני מקורות אלו מרבים בתיאור גלגולו של הכסא. באסתר רבה בהמשך אות יב, בשם אמרו, כלומר מסורת ישנה, שמשלמה הגיע הכסא לשישק מלך מצרים, משישק לזרח הכושי, מזרח הכושי לאסא, מאסא למלכי

בגניזה שצריך להיות מתאים לעמ' 8 טור 2 בכת"י, שונה מאוד. בעמ' 91 כותבים בעלי המאמר, שקטע זה שבגניזה מתוארך בין המאות 10-11, וכנראה הוא הקדום ביותר מקטעי תרגום לאסתר הידועים לנו.

58 כדברי הפסוק מלכים ב' כה, כ.

59 באסתר רבה בסוף אות יב, מסכם המדרש במפורש "נבוכדנצר ישב עליו, כורש ישב עליו, אחשוורוש בא לישב עליו ולא הניחוהו, אמרו לו מי שאינו עשוי קוזמיקרטור בעולם אינו יושב עליו".

60 עיין הערה (52).

יהודה שאחריו, ומהם לנבוכדנצר. בתרגום ראשון, התיאור הוא משלמה לשישק, משישק לסנחריב, מסנחריב לחזקיה, ומחזקיה לנבוכדנצר. יש דמיון ויש שוני בין שני מקורות אלו. שניהם, בשונה מתרגום שני, מדברים על מעבר מיד ליד, עד שהגיע לנבוכדנצר, אלא שיש שוני ביניהם בזהות הידיים. אסתר רבה השמיט את סנחריב, ותרגום ראשון השמיט את זרח הכושי ואת אסא, אבל באופן כללי בריבוי בגלגול, דומים מדרש אסתר רבה ותרגום ראשון, ושונה מהם הוא תרגום שני.

בגלגולו של כסא מנבוכדנצר והלאה, יש גישה אחרת בתרגום שני. כאן כבר יש גלגולים רבים שעובר הכסא. תרגום שני לגבי תקופה זו מוסיף גלגולים רבים על הנאמר הן בתרגום ראשון והן במדרש אסתר רבה. סדר גלגוליו של כסא בתרגום שני הוא, מנבוכדנצר לאלכסנדר מוקדון, מאלכסנדר לשישק מלך מצרים, משישק לאנפרניס (בדפוס אגיפוניס) בן אנטיוכוס. ומתואר שם, שבספינה נשמטה רגל אחת של הכסא ולא הצליחו לתקן זאת, ויש שם הערה, שכך הוא המצב עד היום הזה "עד יומא הדין". בהמשך, תופעה משונה, שעוסקים בכסא זה אצל כורש, ושכורש, בזכות התעסקותו בבניין בית המקדש, זכה לישוב על כסא שלמה, מה שלא היה אצל שאר מלכים.⁶¹

ההיבט ההיסטורי בתיאור תרגום שני בעייתי, ובעיקר שאין לו שום תימוכין במקרא, וכבר התברר, שהתרגום מרבה להסתמך על המקרא. כיצד "קופץ" התרגום שני מאלכסנדר מוקדון לשישק מלך מצרים, ואח"כ דילוג לבנו של אנטיוכוס, ואח"כ חזרה לכורש? סביר, שהמשפט (בעמ' 9, טור 1) "וכד בטילת מלכותיה" לא מוסב על מלכות בנו של אנטיוכוס, אלא מתייחס למלכות נבוכדנצר, ואזי מתאים "וקם כורש פרסאה בתרוהיה". יש כאן או חזרה של המתרגם לדברים הקודמים, או שמה שנמצא לפנינו בתיאור גלגולו של הכסא מאלכסנדר מוקדון ועד לבנו של אנטיוכוס זוהי תוספת מאוחרת⁶², אלא שהיא נמצאת גם בכת"י וגם בכל הדפוסים.

עניין שישק שנמצא בין אלכסנדר מוקדון לבין אניפרניס, מוקשה מאוד, וייתכן שרצה בעל מדרש זה להדגיש את המכנה המשותף לאי-היכולת לשבת על הכסא, וכפי שהמקרא קורא לפרעה, שהוא שישק, פרעה נכה, וזאת לדעת המדרש בגלל הכסא, כך קרה לדעת בעל מדרש זה, גם לנבוכדנצר.

61 התרגום שני לשיטתו, שנבוכדנצר לא הצליח לשבת על כסא שלמה, בשונה משיטות תרגום ראשון ומדרש אסתר רבה.

62 יש מקום להנחה, שבתרגום שני יש יסודות מוקדמים ויש יסודות מאוחרים.

באסתר רבה תיאור המשך גלגולו של כסא נבוכדנצר הוא כללי ללא שמות מלכים, אלא "הגלה (נבוכדנצר) אותו לבבל, ומבבל למדי, וממדי ליון, ומיון לאדום", ואח"כ עדות של תנא - "א"ר אלעזר ב"ר יוסי: אני ראיתי שבריו ברומי". יש כאן דמיון לעדות הסתמית שבתרגום שני לגבי הכסא השבור "עד יומא הדין"⁶³. בתרגום ראשון המשך הגלגול הוא רק מבבל לכורש המדי שכבש את בבל, והוא הורידו לעילם, ומעילם לאחשורוש.⁶⁴

במסורת זו של "גלגולו של כסא", סביר להניח, שהמטרה הייתה להגיע לאחשורוש שאינו מצליח לשבת על כסא שלמה. ואכן, עניין זה מפורש הן במדרש אסתר רבה והן בתרגום ראשון. ותמוה הדבר, שבתרגום שני העיקר תסר מן הספר, ודרשה זו, שאחשורוש אינו מצליח לישב על הכסא, אינה בנמצא. יש אולי מקום להנחה, שלדעת תרגום שני אחשורוש ישב על כסא שלמה. כשנחזור ונעיין בתחילת הדברים בתרגום שני נאמר שם (עמ' 5, טור 1) "ביומא האנון כד יתיב מלכא אחשורוש על כורסיה דהוה מזומן ליה...", כלומר בפשטות משמע שישב על הכסא, ואין כל אזכור שלא הצליח לשבת על כסא שלמה, הדרשן בתרגום שני בא להדגיש שכסא זה שישב עליו, לא כסא שלו הוא ולא של אבותיו, אלא הוא כסאו של שלמה.⁶⁵

וגם ממדרשי הכסא מתאשרת ההנחה שהנחתי, שקיים דמיון יתר בין תרגום ראשון לבין מדרש אסתר רבה, ושניהם שונים מתרגום שני.

63 בתרגום השני, המלך האחרון שמוזכר זה אניפרינס, בנו של אנטיוכוס, בתקופה היוניית, ואילו במדרש אסתר רבה מוזכרת אדום, כשהכוונה למלכות רומי, כעדות ר' אלעזר ב"ר יוסי, שמדבר גם כן על שבריו של הכסא. אמנם, במדרש אסתר רבה אין זכר למסורת של תרגום שני, שנפלה רגל מהכסא בספינה שהובילה את הכסא ממצרים למקום מושבו של אנפרינס בן אנטיוכוס. לכאורה, ניתן להסיק שתרגום שני מדבר בתקופה יותר קדומה, כי אחרת היה מדבר על גלגול לרומי. אפשר אמנם לטעון, ש"יעד היום הזה" שבתרגום שני, מאפשר אחור עד ליום שהמתרגם דרש זאת, וייתכן אף שזו הוספה מאוחרת של מעתיק מאוחר, אלא שלמה לא מוזכר מקום או זמן, מה שכן קיים באסתר רבה ועוד בעדות על שבריו ברומי. לכאורה ניתן לטעון, על-סמך דברים אלו, שהמקור של תרגום שני קדום למקור של מדרש אסתר רבה. ומכאן טענה נגד דברי ח' אלבק, שכתב "וקרוב לוודאי שהתרגום השני השתמש במדרש ולא להיפך".

64 ואולי זה המקור הקדום ביותר מבין השלשה (תרגום ראשון, תרגום שני ומדרש אסתר רבה), כי הוא מסיים בתקופה הפרסית, אבל ניתן לומר, שמגמת התרגום ראשון הייתה לפרש את תקופת אחשורוש ואסתר, לכן לא עסק בהמשך גלגולו של כסא.

65 ואכן, דרשת מלכותו - מלאכתו, הנמצאת באסתר רבה ובתרגום ראשון, אינה קיימת בתרגום שני.

ט. כלי מקדש וכהונה

במדרש אסתר רבה חוזר ונשנה אוכור כלי המקדש ובגדי כהונה, בנוסף לעצם בניין המקדש ע"י כורש וביטול עבודת הבניין ע"י אחשורוש. בפרשה ב, יא: "וכלים מכלים שונים" - "הביא כליו וכלי עולם ונמצאו שלו יפים משל עולם. הביא כליו וכלי ביהמ"ק ונמצאו נאים ויפים מכליו". בתרגום ראשון על פסוק זה עמ' 6 (7) - ג"כ מוזכר ששתו בכלי המקדש, ושכליו האחרים של המלך השתנו בעמדם ביחד עם כלי המקדש.

כאן יש גוונים שונים במסורת של היות כלי המקדש בסעודה. לתרגום ראשון גם כאן ההיצמדות לפשוטו של פסוק "שונים" מלשון השתנות, ואילו במדרש אסתר נמצא את גורם התחרות וההשוואה "ונמצאו נאים ויפים מכליו". כמו-כן, התרגום צמוד למקרא, והיות ובמקרא נאמר שנבוכדנצר לקח את כלי המקדש לבבל,⁶⁶ לכן התרגום ראשון מדגיש זאת בדרשתו "דאייתי נבוכדנצר רשיעא מן ירושלים".

באסתר רבה פרשה ב, א - "ר' לוי אמר: בגדי כהונה גדולה הראה להם. נאמר כאן תפארת גדולתו, ונאמר להלן (שמות כח) ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת - מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן בגדי כהונה גדולה". לפנינו דרשה של גזירה שווה, כבדרכי הלימוד בהלכה, ואולי משום כך התרגום הראשון לא מביא דרשה זו. לעומת-זאת, בתלמוד, מגילה יב, א, מופיעה דרשה זו בשם ר' יוסי ברי' חנינא, בלימוד הזה של גזירת שווה, כאשר רק שם האומר שונה.

י. ההמנעות וההשתנות בסעודה

באסתר רבה פרשה ב', ה מחלוקת אמוראים - "א"ר חנינא בר פפא: גדולי הדור היו שם וברחו.⁶⁷ אמר רב חנינא בר עטל: יהודים היו שם באותה סעודה". באסתר רבה אין דעה שכלל לא הופיעו לסעודה. מי שהוזמן בא, אלא שדעה אחת סוברת, שכשראו במה מדובר, עזבו - ברחו, ודעה אחרת אומרת, שהשתתפו בסעודה. בתרגום ראשון, עמ' 6 (5), בית ישראל שבשושן - התרגום מכנס

66 ירמיהו נב, יח-כד, מלכים ב, כה, יג-יח, עזרא ו, ה, דניאל א, ב.
במדרש אבא גוריון (בובר) עמ' ו' "משתנים ונעשית עופרת", וזהו ממש התרגום ראשון "מחלפן דמותיהון הי כאבר (עופרת) ומן קדם מאני בית מיקדשא אישתניו", אלא ששם יש גם את הדרשה שבאסתר רבה (שם, עמ' ט').

67 במדרש אבא גוריון (בובר) עמ' ה' "אמר רב חנינא בר פפא: מלמד כששמעו גדולי הדור ברחו". אימרה כמעט זהה בשם אותו אמורא. אבל מניסוח זה משמע שכלל לא הופיעו לסעודה.

"חייביא" (רשיעי) - השתתפו עם הערלים בסעודה, והקבוצה שנקראת "סיעת מרדכי" כלל לא הייתה שם.

נראה, שהמסורת המשתקפת בדברי רב חנינא בר עטל, שהיו יהודים שהשתתפו באותה סעודה, משותפת גם למה שעולה מהתרגום ראשון, אלא שיש מחלוקת בין המסורות באשר לגדולי הדור, המתקרים סיעת מרדכי בתרגום ראשון. לפי מדרש אסתר רבה, על-פי דברי ר' חנינא בר פפא הם היו שם וברחו, ואילו על-פי מסורת התרגום כלל לא הוו תמן.⁶⁸ גם ייתכן, לפי זה, להניח, שהאמוראים במדרש לא נחלקו, אלא האחד דיבר על סיעת מרדכי, והאחר על יהודים שבשושן. אבל אולי יש מחלוקת בין הדעות, והדעה שאומרת יהודים היו שם וברחו סוברת, שהיו יהודים, כגון מרדכי וסיעתו, שכלל לא הגיעו, ולא היו שם. ולפי זה, מסורת התרגום זהה למסורת ר' חנינא בר עטל שבמדרש אסתר רבה.

בתלמוד בבלי מיוחסת מסורת זו של השתתפות בסעודתו של אותו רשע לרשב"י ותלמידיו. במגילה יב, א "שאלו תלמידיו את רשב"י: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם. אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם (בי"ח): אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו...⁶⁹ "הרי שגם רשב"י מסכים לגבי יהודי שושן שחטא זה של ההשתתפות צריך היה לחייבם כליה. ומדויק בתרגום ראשון שמדבר על יהודי שושן ומכנס בגין כך "חייביא", וכך הוא מסביר את הפסוק כפשט "העם הנמצאים בשושן" הם היהודים שעשה להם המלך משתה. במדרש אסתר רבה מיוחס עניין ההשתתפות לאמוראים, ואילו בתלמוד מיוחסים הדברים לרשב"י ובית מדרשו.

בתלמוד המקור המדרשי מביא עניין זה במסגרת החטא ועונשו "נתחייבו כליה", ואילו במדרש אסתר רבה ובתרגום ראשון מתוארת עובדת ההשתתפות, אבל אין כל זכר לעונש הכליה.⁷⁰

68 וכנראה מסורות תרגום ראשון ומדרש אבא גוריון תואמות, וע"י בהערה הקודמת.

69 בתלמוד, רשב"י אומר "מפני שהשתחו לצלם", ורבנן אומרים "מפני שנהנו מסעודתו...". ר' עקיבא אייגר, בגליון השי"ס, מפנה למדרש שיר השירים רבה, פרשה ז, א (עמ' 74), ושם ישנה מסורת שרשב"י אומר "למה באו ישראל בספק בימי המן? רבנן ורשב"י, רבנן אמרי: על שעבדו ישראל עבודת כוכבים, ור' שמעון אמר: על שאכלו מתבשיל הגויים".

70 במדרש אבא גוריון (בובר), פרשה א, עמ' ה רשב"י אומר "מכאן שאכלו בשולי גויים בעל כרחם", אבל מתאים לשיר השירים רבה, אבל אין אזכור של חיוב בכליה. ובשונה ממגילה יב, א ושיר השירים רבה בכך, שנוסף שאכלו בעל כרחם.

יא. מקור עושרו של כורש

במדרש אסתר רבה פרשה ב,א: "מהיכן העשיר אותו רשע! אמר ר' תנחומא: נבוכדנצר שחיק מחיק, סיגל כל ממונו של עולם, והייתה עינו צרה בממונו כיוון שנטה למות, אמר: מה אני אניח כל ממון זה לאויל! עמד וגזר ועשה ספינות גדולות של נחושת, מילא אותן ממון וחרר והטמינם בפרת והפך פרת עליהן. ויום שעמד כורש וגזר שיבנה בית המקדש גילה אותן הקב"ה. הה"ד "כה אמר ה' למשיחו לכורש... ונתתי לך אוצרות חשך ומטמוני מסתרים..."⁷¹. בתרגום ראשון, עמ' 6 (4): "אחוי להון יית עותריה די אשתאר בידיה מן כרש מדאה, ואוף כורש אשכח ההוא עותרא בצדאותיה ית בבל. חפר בספר פרת ואשכח תמן שית מאה ותמנין אחמתין (אחתמין) דנחשא מליין דהב טב...". אותו מדרש, שכורש מצא בפרת זהב (ממון), כשכבש את בבל, בתוך כלי נחושת, משותף לאסתר רבה ולתרגום ראשון. בתרגום מפורש כיצד עבר הממון מכורש לאחשורוש, ואילו במדרש אסתר רבה אין בפירוש שכורש הוריש לאחשורוש, אבל עצם השאלה "מהיכן העשיר אחשורוש" מראה שירש את כורש. במדרש אסתר רבה מפורש כיצד ומדוע הגיע הממון לפרת, מה שאינו מצוין בתרגום ראשון.

קיים הבדל ענייני בין המדרשים הנ"ל. לפי מדרש אסתר כורש גילה את המטמון ביום שהכריז על בניין ביהמ"ק, כלומר יש שכר וגמול למעשה הטוב; ואילו בתרגום מצוינת העובדה שעם כובשו את בבל גילה את המטמון. צד פשטי כביכול בדרשות התרגום ראשון, ואולי זוהי דרכו של התרגום הזה המסתמך אמנם על מסורת מדרש קדום שכורש גילה מטמון, אבל באשר לשאר הפרטים, הוא מתייחס לפסוק ומבארו, כיצד הגיע אחשורוש למצב שיכול להראות את עושר כבוד מלכותו, כפי שמציין המקרא. ואילו מדרש אסתר רבה מעוניין להחדיר רעיונות מוסריים תוך כדי הצגת מסורת זו.

יב. חכמים יודעי העיתים

ישנה מסורת, שחכמים אלו הם מבני יששכר. מסורת זו מופיעה בפרשה ד, א, שהיא כנראה פתיחה, ובה מובא פסוק מרחוק, מד"ה א, יב (לג) "ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים". שם בדרשה, נשאלה השאלה על הפסוק "לחכמים ידעי העיתים" "מי היו?" ועונה ר' סימון, שהם שבטו של יששכר. לו היו רק

71 במדרש אבא גוריון (בובר) עמ' 8 ג"כ בשם ר' תנחומא מובאת דרשה זו.

דבריו, ניתן היה לומר שזו כבר עצם הפרשה הרביעית של אסתר רבה א', אבל יש שם דרשות-פתיחות נוספות על הפסוק מדברי הימים, כשבכולם הסיימת הניגודית "אלו שבטו של יששכר" ולעומתם "אלו שבעת שרי פרס ומדי". דברי ר' סימון הללו נמצאים במדרש אבא גוריון (בובר) פרשה א' (עמ' 16). ואותה מסורת נמצאת גם כן בתרגום ראשון על פסוק יג (עמ' 8).

בזה מתחזקת ההנחה, שיש תיאום רב בין מדרש אסתר רבה א' לבין תרגום ראשון. תיאום זה מוכח עוד יותר כאשר המדרשים באסתר רבה נמצאים במדרש אבא גוריון. וכבר הנחתי, שכנראה היה מדרש (מסורת) קדום שממנו לקחו אבא גוריון, תרגום ראשון ומדרש אסתר רבה א', בעוד התוספות האחרות שבמדרש אסתר רבה א' הן ממקור אחר, או מאוחרות. ועוד הנחה מתאשרת מדוגמא זו, והיא, שמסורות שהיו בפתיחות, ידועות היו לבעל תרגום ראשון. בתרגום שני אין מסורת זו⁷² והוא מתרגם בפשטות "לחכמיא ידעי זימנא".

לגבי המשך מסורת המדרש בשני המקורות, בתרגום ראשון ובמדרש אסתר רבה, דוחים ומסרבים שבט יששכר לענות ולהציע לאחשוורוש מה לעשות בושת, אלא שיש שוני בדרך ההתחמקות. באסתר רבה מפנים הם לחכמים אחרים,

72 התלמוד מגילה יב,ב גם כן אינו מקבל את מסורת מדרשי אסתר רבה א' ותרגום ראשון, שמדובר בשבט יששכר, אלא מפרש: "מאן חכמים: רבן יודעי העיתים שיודעין לעבר שנים ולקבוע חודשים". וסביר, שגם התרגום השני דן בחכמי ישראל, ובכך יובן פירושו "ידעי זימנא", שהרי אם מדובר על חכמי אומות העולם, מה הרבותא בחכמים יודעי זמנים. ואכן, אצל חכמי ישראל, רבן המעברים שנים וחודשים הם מגדולי חכמי ישראל. גם מדוגמא זו מתברר המתאם בין מדרש אסתר רבה א' לבין תרגום ראשון, מצד אחד, ומצד השני המתאם בין האגדה שבתלמוד לבין תרגום שני. אלא, שהמשך דברי הגמרא בנדון זה אינם תואמים לתרגום שני. גם לפי הגמרא, החכמים מתחמקים מלייעץ לאחשוורוש. הם שולחים אותו לחכמי עמון ומואב ומסמיכים עצתם זו על הפסוק בירמיהו מח (יא) "שאנן מואב... ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר". במגילת אסתר כתוב מיד לאחר "ויאמר המלך לחכמים..." "והקרוב אליו כרשנא..." ובצורה דומה נמצאים הדברים באסתר רבה. שם יש תוספת שנראית במקומה, שחכמי ישראל שלחוהו לקרובי מואב ועמון, ובזה מתיישב לשון הפסוק "והקרוב...".

ייתכן, שהיות ואצלנו, במדרש אסתר זוהי, כאמור, פתיחה, הרי שהחומר שבה, הוא מאותם מקורות של הגמרא. בכל אופן, כפי שכבר נטען, באסתר רבה א' יש רבדים שונים, כגון הרובד ממנו לקח גם מדרש אבא גוריון, וישנם רבדים אחרים, כך שיש גם רבדים בהם יש מתאם בין אסתר רבה לבין הגמרא. החלק בדרשה זו שנמצא במדרש אבא גוריון (נמצא ב"בית המדרש" לאי יעלינעק, עמ' 4, ובמדרש אבא גוריון שהוציא ש' באבער, עמ' 16. ועיי' שם הערות רמא, רמג), הוא ללא ההתחמקות והייעוץ ללכת לקרובי עמון ומואב, ובזה יש דמיון, כאן, לתרגום שני. כלומר, יש קטעים במדרש אבא גוריון, שיש בהם את המסורת שנמצאת בתרגום שני.

ואילו בתרגום הראשון הם פונים בתפילה להקב"ה. ואילו בתרגום שני אין כל זכר להתחמקות, וכנראה שהם היו בין אלו שנתנו לו את העצה להרוג את ושתי.

י.ג. ממוכן

לפי מסורת תרגום ראשון, ממוכן הוא המן מזרעו של אגג [עמ' 8 (16)]. לפי מסורת תרגום שני, ממוכן הוא דניאל. באסתר רבה פרשה ד, ו: "מה ראה ממוכן לקפץ בעיצה תחילה? מכאן שהדיוט קופץ בראש". ונראה, שמסורת אסתר רבה⁷³ גם כאן אינה תואמת עם מסורת תרגום שני.⁷⁴ ייתכן שהיא תואמת עם מסורת תרגום ראשון,⁷⁵ אלא שלא מוזכר במפורש שההדיוט הקופץ הוא המן.

י.ד. "כי אין לה אב ואם"

דוגמא נוספת למסורת מדרשית זהה בתרגום ראשון ובמדרש אסתר רבה א' בדרשה על פרק ב' פסוק ז'. בתרגום ראשון, עמ' 11 (7), "לית לה אבא ואימא" ומוסיף, שבזמן שמת אביה נשארה במעי אמה, וכשילדתה אמה מתה האם. [ושם ישנה מסורת, ששבעים וחמש⁷⁶ שנה הייתה אסתר בבית מרדכי, ולא ראה אותה אף אדם].

73 באסתר רבה כ"ו פרשה ד-ה, מובא "ממוכן מיושבי ירושלים", וזה ודאי לא מתאים לממוכן, הוא המן שבתרגום ראשון. אבל זה גם לא תואם ל"הדיוט קופץ בראש", שבאסתר רבה דפוסים, ובעיקר שגם בכ"ו, קיימת הדרשה "מה ראה ממוכן לקפץ על העיצה..." וסביר, שיש באסתר רבה כ"ו שתי דרשות עם מסורות שונות. וכך הוא גם כאן במדרש אבא גוריון (בובר, עמ' ט) - מצד אחד "ממוכן מן ירושלים" ומצד שני "מה ראה ממוכן לקפץ על העיצה". ועיין להלן הערה (75).

74 כאן ודאי שאין מתאם בין מסורת תרגום שני לבין מסורת התלמוד.

75 בתלמוד מגילה יב, ב מובא, שממוכן זה המן, בשם מסורת תנאית. "תנא ממוכן זה המן", ושם מוסיף רב כהנא: "מכאן שהדיוט קופץ בראש". הרי שדברי אסתר רבה (דפוס) מתאימים עם מסורת התרגום הראשון, שממוכן זה המן, אלא שכאן גם מסורת התלמוד היא כזו. זה גם מתאים עם מדרש אבא גוריון סוף פרשה א' (בובר, עמ' ט) "מה ראה ממוכן לקפץ על העיצה? פליגי בה תרין אמוראי, חד אמר: מפני שלא זימנתו לסעודה, וחד אמר: מפני שסותרתו על פניו". וזה ודאי לא מתאים עם המקור הסובר, שממוכן זה דניאל. ושוב יש לנו דוגמא של שימוש במדרש הקדום ע"י תרגום ראשון, מדרש אסתר רבה ומדרש אבא גוריון. אלא שבמדרש אבא גוריון פרשה א' (בובר) עמ' ט' ד"ה והקרוב מובא שממוכן מן ירושלים. וזה, לכאורה, מתאים עם תרגום שני, בו נמצאת אותה דרשה על הפסוק "והקרוב". ואולי יש במדרש אבא גוריון תוספות שהם דומות לתרגום שני, אחרת נצטרך לומר, שאבא גוריון אסף שתי המסורות החולקות לגבי זיהוי ממוכן. זו היא טענה למאוחרותו של מדרש אבא גוריון ביחס לתרגום ראשון ולתרגום שני.

76 וכך במדרש אבא גוריון לדעת רבן (בובר, עמ' 18).

במדרש אסתר רבה, פרשה ו, פסקא ה, בשם ר' פנחס ורי' חמא בר' גוריון בשם רב: "וכי שתוקית היתה דאת אמר כי אין לה אב ואם? אלא עיברתה אמה מת אביה, וכיון שנולדה מתה אמה".⁷⁷ גם כאן תרגום שני⁷⁸ אינו מביא מסורת זו, ולומד בפשטות את עובדת יתמותה, ושנשאה מרדכי כשהייתה יתומה "וכד מות אביה ואמה נסבה מרדכי...".

טו. פתיחה בתרגומים

בתרגום שני בכת"י מעמ' 4 (טור 1) ד"ה "בימים ההם" ועד עמ' 5 (טור 1) ...ושבע מדיני" יש תוספת דברים שאיננה בדפוסים. תוספת זו נראית כפתיחה. יש בה דיבור המתחיל "הדא היא דכתיב". לדברי ח' אלבק, במבואו לבי"ר, עמ' 14, יש פתיחות שבהם כתוב "כתיב", "הדא הוא דכתיב" וכדומה, אלא שמעיר שם "ומכל זה יוצא שדיבורי ההצעה בפתיחות נשתנו מן המעתיקים" (וזה נאמר ביחס לבי"ר). בכל אופן, צורה של פתיחה לפנינו כאן.

הפסוק, המובא מרחוק בקטע זה של התוספת, הוא מדניאל ב (כא) "והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדה מלכין ומהקים מלכין והב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה". הרעיון שבפסוק זה הוא הסרת מלכים והקמת אחרים במקומם. הדרשה עוסקת שם בנתינת הגדולה - הרבותא, שהיא שלטון מזרעו של ארכשד, בנו של שם (הנחשב כשייך ליהודים) לעילם בן שם, שממנו נבוכדנצר. אחשוורוש הוא ממשיך שלטון זה שעבר מכשדים למדי ומשם לפרס. בימיו גם נחלקת מלכות שלטון זה, ומגיעה, בסופו של דבר, למאה עשרים ושבע מדינה.

פתיחות מראות, שלפנינו מדרש קדום⁷⁹ מאשר מדרשים שאין בהם פתיחות (שם, בח' אלבק). אמנם, לגבי תרגומים ניתן לטעון, שאף אם אין בהם פתיחות, אין בכך ראייה למאחרות של התרגומים, היות ומטבע היותו תרגום, לא עוסק

77 בתלמוד מגילה יג, א רב אחא מביא דרשה זו: "עיברתה מת אביה, ילדתה מתה אמה" (לשון מתומצתת ומעובדת), אלא שדרך הלימוד היא מהיתור של "ובמות אביה ואמה" "ילמה ליי", ולא שאלה עניינית "וכי שתוקית היתה"? בדוגמא זו אין מתאם בין תרגום שני והתלמוד, כאן התלמוד מתאים למסורת תרגום ראשון ואסתר רבה.

78 ואילו מדרש אבא גוריון בעניין זה כמסורת תרגום שני.

79 ואלו שרואים במדרש אבא גוריון מדרש מאוחר למדרש אסתר רבה, זה גם בגלל שאין במדרש אבא גוריון פתיחות.

בעל התרגום במדרשי פתיחות, אלא דווקא משלב בביאוריו למקרא פירושים ודרשות המסתמכות על פסוקים בכל המקרא.

כאן, כאמור, יש לנו צורת פתיחה בתרגום שני. השאלה אם זה מקורי בתרגום שני, או שזו היא תוספת ממקור קדום שנעשתה ע"י עורך מאוחר, או ע"י המעתיק.

גם בתחילת תרגום שני, הדרשה הראשונה, דרשת "ויהי בימי", היא מין פתיחה, שעניינה להראות שתורה נביאים וכתובים חד הוא, וזה עיקר מטרתה של פתיחה. מובא כאן מכתוב רחוק, מתורה ומנביאים, אותו רעיון שהוא בפסוק שאצלנו, בכתובים באסתר. גם דרשה זו נמצאת רק בכת"י ולא בדפוסים.

בשתי הדוגמאות הללו, המעתיק הביא בתחילה ד"ה שהוא פסוק מאסתר. בדוגמא הראשונה הובא הפסוק "בימים ההם כשבת המלך אחשורוש על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה". בדוגמא השנייה (שבתחילת תרגום שני) זהו תחילת הפסוק שחשוב לנו, "ויהי בימי", אלא שהמעתיק הביא את כל הפסוק.

בשתי הדוגמאות בסוף אותה פתיחה, יש מוסר-השכל לציבור. בדוגמא הראשונה "כד הוּו עקתא אתיין על עמא דבית ישראל הוּו מצליין קדם אבוהון דבשמיא ועני יתהון", וסיום בפסוק מתורגם [מישעיהו סה (כד)]: "דכתיב ויהי עד לא יקרון אנא אעני, עד לא ימללון אנא אשמע". בדוגמא השנייה "מכאן את יודע דקודשא בריך הוא מתענה על בית ישראל והוא נטיר להום בארבע גלוותהון" וסיום בפסוק "וכתיב בכל צרתם לו צר".

ייתכן שההמשך החוזר על עניין "קצור יומוהי", ועיין לעיל פרק ה, נובע מטעות הדומות, שהרי בזה סיים לפני התוספת (אלא שיש לשים לב לשינויים בשני המקומות). נראה, שהתוספות לפתיחה הן ודאי מאוחרות, או מאוחר-מתרגם, מאוחר שהשתמש בחומר קדום, או מהמעתיק. ועיין הערה (28).

טז. סיכום

מהדוגמאות שהובאו רואים, שלכל הפחות יש מסורות דומות, הן בתרגום ראשון והן בתרגום שני למה שמובא באסתר רבה א'. נראה, שקרבה רבה יש בין תרגום ראשון לבין מדרש אסתר-רבה. כן התברר, שמסורת האגדה שבתלמוד, במקרים לא מועטים, דומה למסורת המדרש שבתרגום שני. כמו-כן נמצא, שברוב הדוגמאות שבהם יש דמיון בין תרגום ראשון לבין אסתר רבה, נמצאת אותה דרשה גם במדרש אבא גוריון. מכאן הנחתי, ששלושת המקורות הללו

השתמשו במקור קדום, שהכירוהו, ואשר הוא חלק מאסתר רבה שלפנינו, ובאסתר רבה שלפנינו יש הוספות נוספות ורבדים אחרים. האמור לעיל מערער את הנתותיו של ח' אלבק, שבאסתר רבה א' יש מובאות מתרגום עקילס, אבל לא מתרגומים ראשון ושני, וכן ש"אין שום הוכחה שהעורך השתמש בתרגום שלנו" כמו"כ הוא כותב "...שהשתמש (מדרש אסתר רבה א') במקורות אמוראים ולא בתרגומים". דוקא קביעתו של צונץ ("הדרשות בישראל", עמ' 128), שתוכן המדרשים באסתר רבה א', בחלקו לקוח מהתרגומים, נראית שיש לה על מה לסמוך. אלא שנראה, שבתרגום ראשון יש יותר מתוך אסתר רבה א' מאשר מתרגום שני.

ז. ביבליוגרפיה

1. מקורות

- * אסתר רבה, פאר התורה, ירושלים, 5730.
- * בובר שלמה, ספרי דאגדתא על מגילת אסתר, "מדרש אבא גוריון", וילנא, 5647.
- * חמש מגילות עם תרגום סורי, פשיטא, (מבואר בידי יפה אברהם), הספריה למדעי היהדות, פראג, תרכ"ו.
- * יעלינעק אהרן, בית המדרש "מדרש אבא גוריון", ספרי ואהרמן, ירושלים, תשכ"ז.
- * תורה נביאים כתובים, (מוגה בידי ברויאר מ'), מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ט.
- * תלמוד בבלי, מגילה, אוצר הספרים, ניו-יורק, תשל"ג.
- * תרגום (שני) לחמש מגילות, כתי"י וטיקן אורבינטי I, מקור, ירושלים, תשל"ז.
- * תרגום שני, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ט.
- * Grossfeld B. The First Targum to Esther, (according to the M S Paris Hebrew 110), Sepher-Hermon Press, New-York, 1983.

2. פרשנות ומחקר

- * אלבק חנוך, מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא, הוצאת האקדמיה, ברלין, תרצ"א.
- * אלבק חנוך, משנה, מוסד ביאליק, ירושלים - דביר, תל-אביב, תשי"ז.

- * אלבק חנוך, מבוא למשנה, הוצאת מוסד ביאליק ודביר, תל-אביב, תשמ"ג.
- * אפשטיין י"נ, מבואות לספרות התנאים, הוצאת מאגנס, ירושלים - דביר, תל-אביב, תשי"ג.
- * בן-מתתיהו יוסף, קדמוניות, כרך שלישי (תורגם בידי שליט אברהם), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ג.
- * צונץ יום-טוב ליטמאן, הדרשות בישראל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ד.
- * תבורי יוסף, סידרא א' "מבעיות ההזרה של אסתר רבה", הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ה.
- * Kasher Rimon & Klein M.L. "New Fragments of Targum to Esther from the Cairo Geenizah", H U C A, 61 (1990), pp. 89-124 .