

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון ט (תשפ"ג)

אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ט (תשפ"ג)

עורך מייסד: שמא יהודה פרידמן (אוניברסיטת בר אילן)

עורכים:

מיכל בר-אשר סיגל (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

מולי וידאס (Princeton University)

עורך משנה: אברהם יוסקוביץ' (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

חברי המערכת:

בת' ברקוביץ (Barnard College)

קטל ברטלו (Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS)

גרג גרדנר (University of British Columbia)

חיה הלברשטם (King's University College)

ראובן כודרי (Yeshiva University)

שרית קטן-גריבץ (Fordham University)

לין קיי (Brandeis University)

גיל קליין (Loyola Marymount University)

משה לביא (אוניברסיטת חיפה)

איילת הופמן-לייבוזן (המרכז הבין-תחומי, הרצליה)

צבי נוביק (University of Notre Dame)

ג'ורדן רוזנבלום (University of Wisconsin – Madison)

שי סקונדה (Bard College)

חיים וייס (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

הולגר צלנטין (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

גיליון ט: www.oqimta.org.il/oqimta/2023/oqimta9.pdf

פרטי המשתתפים, גליון ט (תשפ"ג)

ד"ר גלעד ששון
אוניברסיטת בר אילן ומכללת תל חי
(gilad.sasoon@biu.ac.il)

פרופ' צבי נוביק
אוניברסיטת נוטרה דאם
(novick.3@nd.edu)

ד"ר ברכה אליצור
החוג לתנ"ך ולמחשבת חז"ל, מכללת הרצוג
(brachi@herzog.ac.il)

ד"ר יהונתן וורמסר
מכללת גורדון, חיפה ומכללת אפרתה, ירושלים
(yowormser@gmail.com)

ד"ר משה לביא
החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה,
ראש מעבדת אליהו
(mlavee@univ.haifa.ac.il)

ד"ר תרצה י. קלמן
אוניברסיטת בן גוריון בנגב
(tirzak@post.bgu.ac.il)

ד"ר עמיחי שוורץ
המחלקה למזרח תיכון, אוניברסיטת בר אילן
(mikofrat@gmail.com)

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

oqimta@oqimta.org.il

תוכן העניינים

- | | | |
|-----|---|-------------------------|
| 1 | כל האומר "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר... "אינו אלא טועה - למעשה העריכה של הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת נה ע"ב - נו ע"ב | גלעד ששון |
| 37 | Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian <i>Silluq</i> for Rosh ha-Shanah | צבי נוביק |
| 67 | "שור וארי מתנגחין עד שבא משיח": מסגרת, תוכן ומשמעות בנאום יהודה בגרסת התנחומא | ברכה אליצור |
| 101 | טיפוס הלשון הארץ-ישראלי של שרידי מהדורות תנחומא-ילמדנו מן הגניזה ותרומתו לחקר התהוות מדרשי התנחומא | יהונתן וורמסר ומשה לביא |
| 133 | 'כתבתי בביאורי': הכסף-משנה ופסקאות פרשנות הרמב"ם בבית יוסף ובבדק-הבית כזהר לתהליכי עבודתו של ר' יוסף קארו | תרצה קלמן |
| 155 | אשתורי הפרחי: למקור השם ולמקומה של פרח (פלוראנצה) | עמיחי שוורץ |
| 175 | | תקצירים בעברית |
| I | | תקצירים באנגלית |

כל האומר "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר... "אינו אלא טועה -
למעשה העריכה של הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת נה ע"ב - נו ע"ב

גלעד ששון

מבוא

בסוף פרק "במה בהמה יוצאת" שבתלמוד הבבלי מסכת שבת (נה ע"ב - נו ע"ב) מובאת סידרת דרשות מפורסמת על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. בסדרה זו שש דרשות שבכל אחת מהן נמצא המבנה הבא (מכאן ולהבא נציין את חלקי הדרשות באמצעות חלוקה זו):

[א] כל אחת מהדרשות נפתחת במילים "כל האומר X חטא אינו אלא טועה...". X הוא דמות/דמויות מקראיות על פי הסדר הבא: ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, שלמה ויאשיהו. [ב] לאחר הפתיחה מובא פסוק הראיה ממנו נלמד שהדמות או הדמויות לא חטאו. [ג] בעקבות הראיה נשאלת מיד השאלה "אלא מה אני מקיים..." ואז מובא פסוק המתאר את החטאים של הדמויות. [ד] במענה לשאלה מובא לימוד הדורש את הפסוק, מוציא מפשוטו ומייחס לדמות חטא אחר, פחות חמור מזה שמייחס לו המקרא. החטאים החדשים, החלופיים, הם חטאים שניתן להגדירם כחטאים בתחום המוסר.¹ מגמת הדרשות כפולה: מגמה אחת היא אפולוגטיקה - לימוד זכות על דמויות המקרא לאור הקושי לראות אותן בגדלותן כשהן נושאות על גבן חטאים כה חמורים ביניהם גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה.² מגמה שנייה היא אקטואליות - קירוב החטאים לעולמם של החכמים, תוך הגדרתם כחטאים מוסריים שהחכמים עלולים ליפול בהם במסגרת הנהגתם.³

- * תודה לד"ר רבין שושטרי שקרא את טיוטת המאמר, העיר את עיני ועזר לי לחדד את טענותיי. כמו כן תודה לקורא מטעם כתב העת שהערותיו היו לי לעזר רב.
- 1 ראו יואב רוזנברג, "כל האומר... אינו אלא טועה", נטועים, ד (תשנ"ח), עמ' 84-87 (להלן רוזנברג, "כל האומר").
- 2 ראו יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 154. א"א הלוי, עולמה של האגדה, תל אביב תשל"ב, עמ' 213-231, משווה את האפולוגטיקה של חז"ל לזו המצויה במקורות יוניים. יש מי שסבר שיש לראות את כל סידרת הדרשות האפולוגטיות כחלק מהפולמוס עם הנצרות ראו A. Marmorstein, "The Background of the Haggada", *HUCA*, 6 (1929), pp. 198-199. רוזנברג, שם, עמ' 83-84, ביקש להסתייג מהמשמעות האפולוגטית בעיקר לאור הדרשה על יאשיהו, אך ראו את תגובתו של עמוס חכם, "עיון נוסף בסידרת האמרות 'כל האומר... חטאו) אינו אלא טועה", נטועים, ה (תשנ"ט), עמ' 121 (להלן: חכם, "עיון נוסף").
- 3 ראו רוזנברג, שם, עמ' 88.

לאחר כל אחת מהדרשות של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ישנן תוספות והרחבות. במסגרת תוספות אלה מובאות דעות של תנאים ואמוראים העוסקים בדמות המקראית ובחטאיה. בחלק מהתוספות אף מובאות דעות הסותרות את הדרשה ולפיהן הדמות אכן חטאה בחטא המיוחס לה במקרא.

מאמר זה מבקש לדון במלאכת העריכה של סידרת הדרשות האמורה. מלאכה זו נידונה במחקר על ידי יואב רוזנברג ובמאמר תגובה של עמוס חכם.⁴ השניים דנים במסר של הדרשות תוך שהם מבקשים לבודד את הדרשות המקוריות של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ולהפרידן מהחלקים שלהבנתם הם תוספת של עריכה מאוחרת.⁵ רוזנברג כלל בדרשה המקורית את חלקים א-ד אך השמיט מחלקים ב ו-ד תוספות שלדעתו אינן חלק מהדרשה המקורית. אלא שהצעתו של רוזנברג נתקלת בקשיים מאחר שבחלק מהדרשות לא ניתן להבין את הדרשה ללא התוספת שרוזנברג הותיר מחוץ לה. קושי זה וקשיים נוספים הובילו את חכם בתגובתו לצמצם את נוסח הדרשה המקורית רק למרכיב א, המילים "כל הטוען X חטא אינו אלא טועה". לדעתו פסוק הראיה [ב] וההתמודדות עם הפסוק המתאר את החטא [ג-ד] הן תוספת מאוחרת. חכם סבור שמטרת הדרשות ה"מצומצמות" להזהיר את הדרשנים שלא לדרוש ברבים בגנות אישים אלה. הקושי המרכזי עם הצעה זו הוא הדרשה על יאשיהו. כפי שיובהר להלן, במקרה של יאשיהו כלל לא ברור מה היה חטאו, אם כך מדוע שיהיה דרשן שיטען שהוא חטא?⁶ בנוסף, לפי הניסוח של מרכיב א אין מדובר בהנחיה כיצד יש לנהוג אלא כנקיטת עמדה המצריכה הסבר שאכן מגיע לאחריה.

רוזנברג וחכם לא עסקו במחקריהם בהבנת תהליך עריכת הדרשות. הם התעלמו משתי נקודות ששימת לב אליהן הכרחית בהבנת תהליך העריכה של הסדרה: ראשית, המקבילות. הבסיס להבנת תהליך יצירה הוא זיהוי המקבילות. יש לברר עד כמה הקריאה האפולוגטית בדרשות שבבבלי היא קריאה מחודשת והאם ישנן מקבילות ארץ ישראליות לקריאה זו.⁷ במידה ואכן ישנן מקבילות שכאלה יהיה צורך לברר מהי מערכת הקשרים

4 רוזנברג, שם, עמ' 79-88, וחכם, שם, עמ' 121-125. תוכן הדרשות נידון במחקרים נוספים אלא שבדרך כלל המחקרים עסקו בדרשה אחת ולא בסידרה כולה. ההתייחסות למחקרים אלה תהיה בהמשך המאמר ביחס לכל דרשה מהסידרה.

5 רוזנברג, שם, עמ' 80-83; חכם, שם, עמ' 123.

6 קושי נוסף העולה מהצעתו של חכם הוא שלדבריו, שם עמ' 124, הדרשה על יאשיהו באה בהמשך לאזכורו בדרשה הקודמת על שלמה, אלא שכאמור לשיטתו האזכור של יאשיהו בדרשה זו נמצא בתוספת לדרשה ולא בדרשה עצמה.

7 כפי שיוצג להלן לדרשות הבבלי מקבילות מוקדמות בתלמוד הירושלמי ובמדרש בראשית רבה. רוזנברג, שם, כלל לא מתייחס למקבילות הארץ ישראליות. חכם, שם, מזכיר את דרשת בראשית רבה אך הוא לא הרחיב על היחס בינה לבין הדרשות בבבלי שבת. וראו בנימין זאב בכר, אנדת אמוראי ארץ ישראל, א, א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 86, הע' 2.

ביניהן לדרשות הבבלי. בירור זה יעורר את שאלת מקוריות הדרשות בבבלי. שנית, הקשר בין הדרשה לבין התוספות שבעקבותיה. כאמור, לאחר הדרשה ישנן תוספות והרחבות. את התוספות וההרחבות ניתן לסווג לשלושה סוגים (שיסומנו להלן בתוך הטקסט במספרים): (1) - תוספות הכרחיות להבנת הדרשות. (2) - דעות חכמים הקוראים את הכתובים כפשוטם והן הגורם ליצירת הדרשה. (3) - גלישה לנושאים משיקים שאינם הכרחיים להבנת הדרשות. רונברג וחכם לא נתנו מספיק את הדעת ליחס בין הדרשות לתוספות, למרות שהתוספות מסוג (1) ו-(2) הכרחיות להבנת תהליך יצירת הדרשות מחד ולניסיון לאתר את נוסחן המקורי מאידך.

החלק הראשון של המאמר מוקדש לדרשות על בני עלי ובני שמואל שהן המפתח להבנת מלאכת העריכה של סידרת הדרשות. לאפולוגטיקה שבצמד דרשות אלה מקבילות ארץ ישראליות קדומות בתלמוד הירושלמי ובבראשית רבה. גם במקבילות אלה הדרשה על בני שמואל באה לאחר הדרשה על בני עלי. בחלק זה תיבחן הקריאה האפולוגטית ביחס אל מקבילותיה הארץ-ישראליות, תוך ניסיון להבין את השתלשלות המקורות. בנוסף, יעשה ניסיון לבדוד את הדרשות המקוריות מהתוספות שבתוכן ושבעקבותיהן. הממצאים שיעלו מחלק זה יעוררו את שאלת אמינות ייחוס הדרשות לאמוראים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן.

החלק השני של המאמר מוקדש לארבעת הדרשות הנוספות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. לאור המסקנות העולות מהחלק הראשון יש לראות בדרשות אלה הרחבה לדרשות על בני עלי ובני שמואל. גם בחלק זה יעשה ניסיון למצוא את החומרים ששימשו לעריכת הדרשות, לצד הבנת תהליך העריכה תוך כדי שימת לב לתוספות שבעקבות הדרשות. דרשה יוצאת דופן היא זו העוסקת בחטאו של יאשיהו מאחר שמפשט הכתובים כלל לא ברור אם חטא ובמה חטא. אם כן, מדוע "זכה" יאשיהו להצטרף לסדרת הדרשות? גם בחלק זה יש לבדוק את ייחוס הדרשות לאמוראים הארץ-ישראלים קודם לבירור הקשר בין הדרשות לבין ההרחבות והתוספות.

בחלקו האחרון של המאמר יבדקו הממצאים העולים מהמחקר בנוגע לאותנטיות של סדרת הדרשות כדרשות של אמוראי ארץ ישראל וכן בנוגע ליחס שבין הדרשות לתוספות הבאות בעקבותיהן, לאור הגישות הקיימות בחקר סוגיית הבבלי בנוגע לשאלת היחס בין המימרא לסתם התלמוד.

א.

סדר הדרשות בבבלי שבת הוא על פי סדר הסיפור המקראי ולכן הדרשה הראשונה מוקדשת לראובן ולחטאו עם בלהה. מאחר שעניינו של המאמר בשחזור מלאכת עריכת סידרת הדרשות, יוקדש הדיון תחילה לשתי הדרשות הבאות בסדרה, חטאי בני עלי וחטאי בני שמואל, שלשתיהן מקבילות מוקדמות בספרות חז"ל הארץ-ישראלית. גם במקבילות שתי הדרשות באות יחד. להלן הדרשות על בני עלי ועל בני שמואל כפי שהן מובאות

בבבלי שבת עם התוספות וההרחבות. כאמור, החלוקה לאותיות א-ד מטרתה להבליט את ארבעת חלקי הדרשה שמובאים באות מודגשת. המספרים מסווגים את סוג התוספות לדרשות כמתואר במבוא המאמר:⁸

אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' בני עלי חטאו אינו אלא טועה, [ב] שנא' "וישמע שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לי"י" (שמ"א א 3). (1) וסבר לה כדרב, דאמ' רב: מעולם פנחס לא חטא. ומקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא אף חפני לא חטא. [ג] אלא מה אני מקיים "ו[את אשר ישכבון את הנשים] [הצבאות פתח אהל מועד]" (שם ב 22)? [ד] מתוך ששיהו את קניניהו ולא הלכו אצל בעליהו, מעלה עליהו הכתוב כאילו שכבום.

(1) גופא, אמ' רב: פנחס לא חטא, שנא' ואחיה בן אחטוב אחי איכבוד בן פנחס בן עלי כהן י"י [בשלו נשא אפוד] (שמ"א יד 3) איפשר חטא בא לידו, והכתוב מיחסו? והלא כבר נאמ' "יכרת י"י לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לי"י צבאות" (מל' ב 12), אם ישראל הוא לא יהיה לו ער עם חכמים ועונה בתלמידים, ואם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה לי"י צבאות. אלא שמ"מ פנחס לא חטא שמ"מ. אלא הכתי' "ו[את אשר ישכבון] (שמ"א ב 22)? אמ' רב נחמן בר יצחק: "ישכבון" כתי'. "אל בני" (שם 24)? אמ' רב נחמן בר יצחק: "בני" כתי'. והכתי' "מעבירים עם י"י"? אמ' רב הונא בריה דרב יהושע: "מעבירים" כתי'. והכתי' "ובני עלי בני בליעל" אלא מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא.

ואמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' בני שמואל חטאו אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהי [כאשר] זקן שמואל וישם את בניו שפטים [ל]ישראל" (שם ח 1) "ולא הלכו בניו בדרכיו" (שם 3), (1) "בדרכיו" הוא דלא הלכו ומיחטא נמי לא חטאו. [ג] אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע [ויקחו שחד ויטו משפט]" [ד] שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזיר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר "והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל [את כל המקומות האלה]" (שם ז 16), והן לא עשו כן, אלא ישבו בבתיהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם.

(2) כתנאי, "ויטו אחרי הבצע" (שם ח 3), ר' מאיר אומ': חלקם שאלו בפיהם. ר' יהודה אומ': מלאי הטילו על בעלי בתים. ר' עקיבא אומ': קופה יתירה של מעשר נטלו. ר' יוסי אומר: מתנות נטלו בזרוע.

למקרא הדרשות עולה השאלה: מיהם הקוראים את הפסוקים כפשוטם והטוענים שבני עלי ובני שמואל חטאו? עם מי מבקשות הדרשות להתמודד? בעוד שדעת האומר שבני

שמואל חטאו מובאת בתוספת ובהרחבה שבעקבות הדרשה, הדעה לפיה בני עלי חטאו חסרה בתוספת.⁹ הדעה לפיה בני שמואל חטאו מובאת בתוספת (2) במסגרת מחלוקת תנאים הפותחת במילה "כתנאי" שיש לה מקבילה קדומה בתוספתא סוטה.¹⁰ במחלוקת

9 את הדעה הקוראת את הכתוב על בני עלי כפשוטו ניתן למצוא בבבלי יומא ט ע"א - ט ע"ב (הנוסח על פי כ"י 6, Munich, Bayerische Staatsbibliothek): "אמ' ר' יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילו? מפני שהיו בה שני דברים, גלוי עריות ובזיון קדשים. גלוי עריות, דכת' 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד' (שמ"א ב 22)... בזיון קדשים, דכת' 'גם בטרם יקטרון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי. ויאמר אליו האיש קטר יקטרון כיום החלב וקח לך כאשר תאוה נפשך. ואמר ל[א] כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה' (שם ב 15-16) וכת' 'ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני י"י כי נאצו האנשים את מנחת י"י' (שם 17)". התנא ר' יוחנן בן תורתא אומר דברים ברורים, בני עלי חטאו בגילוי עריות ובזיון קדשים כפי שעולה מן הכתוב. בבבלי יומא מודעים לכך שדבריו אינם מתיישבים עם האמור בבבלי שבת ולכן מיד לאחר הראיה על גילוי העריות ולפני הראיה על בזיון הקדשים בא הציטוט הבא כהסתייגות: "ואף על גב דאמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, אלא מתוך ששיהו את קייניהן מעלה עליהן הכתוב כאלו שכבוס". שילוב קטע הדרשה מבבלי שבת בבבלי יומא מבהיר שהדרשה האפולוגטית מתמודדת עם עמדה כעמדת ר' יוחנן בן תורתא. וראו על כך משה בר, 'בניו של עלי באגדות חז"ל', חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 386-389 (להלן: בר, "בניו של עלי"). לדברי האשמה של ר' יוחנן בן תורתא בבבלי יומא כנגד בני עלי שנהגו בזיון בקדשים מקבילות קדומות בספרות התנאים. המקבילה האחת בתוספתא מנחות יג, כב (מהדורת ליברמן, עמ' 533): "אמר ר' יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה? מפני בזיון קדשים שבתוכה". המקבילה השניה בספרי במדבר (קטז, מהדורת כהנא, עמ' 332): "וכן מצינו שלא נחתם גור דינן שלבני עלי אלא על שנהגו בזיון בקדשים, וכן הוא או' גם בטרם יקטרון את החלב ויאמר אליו האיש קטר יקטרון [כיום החלב] ותהי חטאת הנערים [גדולה מאד] (שמ"א ב 15-17)". במדרש שמואל ג, א (מהדורת ליפשיץ, עמ' 25), מובאת ביקורת נוספת על בני עלי שנהגו בזיון בקדשים והיא מיוחסת לתנא ר' שמעון בן יוחאי: "תני רבי שמעון בן יוחאי: אמר להן הקדוש ברוך, הוא מפני מה אתם אוכלין שירי מנחה ומניחין את הקומץ לזבובים? ומפני מה אתם אוכלין את הבשר ומניחין את החלבים שטוחין בחמה? מה ישראל אומר לו? יבא כהן ויזרוק את הדם ויקטיר את החלבים, ואחר כך יקח לו בשר. ומה הכהן אומר להם? הדם אינו זורק והחלבים אינו מקטיר, 'תנה בשר לצלות לכהן ואם לא לקחתי בחזקה' (שמ"א ב 15-16). מה נאמר בסוף? 'ובני עלי בני בליעל וגו' (שם 12). בני שפרקו עול שמים מעליהם, אמרו: אין מלכות בשמים, דכתיב 'ובני עלי בני בליעל' (שם), וכתוב אחר אומר '[יצאו אנשים בני בליעל וידחיו מקרבך וידחיו וגו'] (דב' יג 14)". מקור נוסף ממנו משתמע כי בני עלי אכן חטאו בחטאים המתוארים בפשט הכתוב נמצא בבבלי פסחים נו ע"א: "תנו רבנן: ארבע צווחות צוחה עזרה. ראשונה: צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'..."

10 המקבילה המוקדמת למחלוקת בתוספתא סוטה (יד, ה-ו, מהדורת ליברמן, עמ' 236): "משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים רבה שוחד והוטה משפט, ז' היו לאחור ולא לפנים' (ז' ר 24). ועליהם נאמ' כעל בני שמואל 'ולא הלכו בניו בדרכיו [ויטו אחרי הבעז ויקחו שחד ויטו משפט]' (שמ"א ח 3). וכי לקחו שוחד ומשפט הטו? ר' מאיר אומ': חלקם שאלו בפיהם. ר' יהוד' אומ': מלאי הטילו על בעלי

זו ר' מאיר, ר' עקיבא ור' יוסי סבורים שבני שמואל לא חטאו בחטא זה אלא בחטאים פחות חמורים.¹¹ אך בניגוד אליהם, לדעת ר' יהודה בני שמואל אכן חטאו בלקיחת שוחד וברדיפת בצע.¹² פירושים שונים ניתנו לעבירה "מלאי הטילו על בעלי בתים", הן לגבי מי הם המטילים והן לגבי פירוש המילה "מלאי".¹³ מכל מקום ברור שמדובר בהטלת חוב על בעלי הבתים שעודדה מתן שוחד ומציאות מושחתת. כשהבבלי מביא את מחלוקת התנאים הזו לאחר המילה "כתנאי" הוא מבקש להגיד שהעמדה האפולוגטית המובאת בדרשה מצויה גם בדברי תנאים אך יש ביניהם גם מי שחולק עליה, ר' יהודה.¹⁴ לפיכך התוספת המרחיבה לדרשה הבאה בעקבותיה, תוספת מסוג (2), חושפת שבמילים "כל האומר" הכוונה לעמדת ר' יהודה.

לאחר זיהוי הדעה שהיוותה את הטריגר ליצירת הדרשה האפולוגטית על בני שמואל יש לעבור לקריאה החדשה המוצעת בדרשות לפיה הן בני עלי והן בני שמואל לא חטאו. פסוק הראיה לכך שבני עלי לא חטאו בחלק [ב] של הדרשה הוא "ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה". אלא שלא ברור כיצד נלמד מפסוק זה שבני עלי לא חטאו. לכן

בתים. ר' עקיבא אומ': מתנות נטלו בזרוע. ר' יוסה או': קופה של מעשרות לקחו בזרוע. אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תניי ראה היאך דבקה בו". התוספת מתארת כיצד הטלת מלאי על בעלי הבתים גרמה לנטילת שוחד והטיית המשפט. הפסוק מירמיהו מובא כדי להראות שמעשים אלה מרחיקים את ישראל מה'. הראיה המקראית לחומרת המעשה מובאת מבניו של שמואל. משמע שלפי הפתיחה של התוספת בני שמואל אכן חטאו בחטאים המתוארים במקרא. בעקבות הפתיחה נשאלת השאלה "וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?" השאלה מבקשת לערער על האמור בפתיחה בדומה לדרשה מבבלי שבת (השאלה חסרה בכ"י ערפורט וראו עדינה שטרנברג, "יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל", נטועים, כא [תש"ף], עמ' 9, הע' 33-34). דעות ר' עקיבא ור' יוסי שבתוספת התחלפו ונוסחן השתנה בבבלי שבת וכן בכ"י ערפורט, ראו שטרנברג, שם, עמ' 11, הע' 43. הסבר והרחבה למשפט הסוגר את דרשת התוספת נמצאים בבבלי מכות יא ע"א: "א"ר אבהו: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. מגלן? מעלי, דקאמר ליה עלי לשמואל: 'כה יעשה לך אלהים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר' (שמ"א ג 17), ואף על גב דכתיב: 'יגיד לו שמואל את כל הדברים ולא כחד ממנו' (שם 18), ואפ"ה כתיב: 'ולא הלכו בניו בדרכיו וגו'' (שם ח 3)".

- 11 הסברים שונים הוצעו לדעת ר' מאיר, ראו שטרנברג, שם, עמ' 12, הע' 44.
- 12 דעת ר' יהודה זהו לזו שהובאה בפתיחה של המקבילה בתוספתא סוטה, וראו משה בר, "בניו של שמואל באגדות חז"ל", חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלים ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 365 (להלן בר, "בניו של שמואל"); שטרנברג, שם, עמ' 10-11. באופן אחר פירש ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 752-753. לדעתו גם ר' יהודה וגם הדעה המובאת בפתיחה שבתוספתא מסכימים עם שאר התנאים שבני שמואל לא חטאו בחטא החמור המיוחס להם. בהשפעת סוגיית הבבלי סבור ליברמן כי סופריהם וחזניהם של בני שמואל הם שלקחו שוחד וחטאם היה שלא השגיחו עליהם. אך קשה להסביר את התוספת על פי מקור מאוחר, שלאור האמור להלן הוא תוצאה של עריכה מאוחרת למקורות ארץ-ישראלים.
- 13 ראו בר, שם; שטרנברג, שם, עמ' 7-8.
- 14 ראו בר, שם, עמ' 368.

מיד נאמר "וסבר לה כדרב, דאמ' רב: מעולם פינחס לא חטא. ומקיש חפני לפינחס, מה פינחס לא חטא אף חפני לא חטא". הפסוק אמנם מקיש את חפני לפינחס אך עדיין לא ברור מניין שפנחס לא חטא. התשובה לשאלה זו באה בסוף הדרשה לאחר המילה "גופא" ביחס לדרשת רב.¹⁵ מהאזכור של פנחס בפסוק המתאר את היוחסין של אחיה הכהן לומד רב שפנחס אינו חוטא, אחרת לא היה מזכירו בין אבותיו של אחיה.¹⁶ על דרשת רב מעלה הבבלי קושיות מלשון הפסוקים לפיה שני הבנים חטאו. הקושיות הופכות ללא רלבנטיות כשהמילים המתארות את האחים בלשון רבים נקראות בלשון יחיד.¹⁷ לבסוף מובא המשפט "אלא מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". משפט זה הוא נקודת הקישור בין סידרת הדרשות לסוגיית הבבלי הרחבה העוסקת באחריותו של מי שאינו מוחה בפני החוטא.¹⁸

מכל מקום, בניגוד לדרשה, לדעתו של רב פנחס לא חטא אך חפני כן חטא.¹⁹ הדרשה מחדשת שלאור ההיקש בפסוק גם חפני לא חטא. אך ללא דברי רב וההסבר שבעקבותיהם לא ניתן היה להבין מניין שפנחס לא חטא. הדרשה חסרה והיא לא עומדת בזכות עצמה.²⁰ נראה איפה שלא ניתן להפריד את הדרשה מדברי רב ויש לראות אותם כמכלול אחד: דברי אמוראי ארץ ישראל מבוססים על לימוד מתוך דרשת האמורא הבבלי שקדם להם. לפיכך גם דרשת רב וגם ה"גופא" שבעקבותיה הן תוספות מסוג (1). אלא שלשון הבבלי אינה מתיישבת עם מסקנה זו שהרי דברי רב מובאים על ידי גורם שלישי: "וסבר לה

15 על המונח "גופא" בתלמוד הבבלי ראו חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 655-657; נח עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד בבלי: סידור, עריכה, גרסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי ירושלמי, תל אביב תשל"ז, עמ' 78-86. על סיווג הגופא שכאן בבבלי שבת ראו אברהם וייס, לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשה 1929, עמ' 45.

16 בתוך דרשת רב משולבת מסורת תנאית הנמצאת בספרא יג, ד, מכילתא דעריות: "ענו כולם ואמרו 'יכרת י"י לאיש אשר יעשנה ער וְעָנָה מאהלי יעקב' (מל' ב 12), לא יהיה לו לא ער בחכמים ולא עונה בתלמידים ואם היה כהן ומגיש מנחה לה' (שם)".

17 במסגרת הקושיות והתירוצים נאמר "והכתי' מעברים עם י"י? אמ' רב הונא בריה דרב יהושע: מעברים' כתי"י". על כך אומר רש"י "קשה בעיני שם החכם הנזכר כאן, כי אומר אני שטעות גדול הוא, ולא גרסינן לה להא מילתא...". קשה לרש"י ייחוס הדברים, שלדעתו מקורם בטעות, לאמורא הנזכר. שמא יהודה פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד - אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו-יורק וירושלים תש"ע, עמ' 64 (להלן: פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד), מזהה כאן דוגמא לתופעה של ייחוס דברים לאמורא על אף שלא הוא אמרם וראו על כך עוד להלן בפרק המסקנות.

18 המשנה מדברת על "פרתו של רבי אלעזר בן עזריה הייתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים". בגמרא מובהר ש"לא שלו הייתה, אלא של שכינתו הייתה, ומתוך שלא מיחה בה - נקראת על שמו". בעקבות קביעה זו הבבלי עוסק באשמתם של מי שלא מיחו בחוטאים, וראו חכם, "עיון נוסף", עמ' 123. בדומה להרחקת החטא החמור מר' אלעזר בן עזריה והקטנתו לכך שלא מיחה בשכנתו כך גם בסדרת הדרשות מורחק החטא החמור מהדמויות המקראיות.

19 וראו רש"י ד"ה "פנחס לא חטא".

20 וראו רש"י ד"ה "דאמר רב".

כדרכו, דאמ' רב...? ברור שר' שמואל בר נחמני לא אומר משפט זה על עצמו. תמיהה זו מצריכה הסבר והוא יוצע להלן.²¹

בדרשה על בני שמואל פסוק הראיה לכך שלא חטאו בחלק [ב] של הדרשה הוא "ולא הלכו בניו בדרכיו" (שמ"א ח 3) וממנו מדייקים שאמנם לא הלכו בדרכי אביהם אבל אין זה אומר שחטאו. משפט ההבהרה שמסביר את הלימוד "בדרכיו" הוא דלא הלכו ומיחטא נמי לא חטאו" הוא בארמית. המעבר מארמית לעברית תמוה; הרי מימרות האמוראים הן לרוב בעברית ומעבר לארמית מלמד על רובד מאוחר יותר.²² בדומה לדרשה על בני עלי שלא ניתנת להבנה ללא דברי רב, גם כאן לא ניתן להבין את הדרשה ללא משפט ההבהרה שבארמית.²³ וגם כאן יש לשאול: האם משפט זה הוא חלק מהדרשה או שמדובר בתוספת שיש לסווגה כתוספת מסוג (1)? להלן יוצע הסבר גם לתופעה החריגה הזו.

בשלב הבא בשתי הדרשות מובאת קושיה על הקריאה האפולוגטית באמצעות הבאת פסוקים הסותרים אותה (חלק [ג] של הדרשה). הקושיה נפתחת במילים "אלא מה אני מקיים..." לאחר הצגת הפסוק הקשה מוצעת גם לו קריאה חדשה הממשיכה את המגמה האפולוגטית (חלק [ד] של הדרשה). לפי הקריאה החדשה, בני עלי לא חטאו בכך ששכבו עם הנשים הבאות למשכן שילה; חטאם היה שערכו את הנשים היולדות שהביאו את קורבנם, תורים או בני יונה, מלהקריב ובכך השהו את חזרתן לבעליהן.²⁴ בני שמואל לא

- 21 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 80, לא כולל את דברי רב בתוך הדרשה, אך כאמור ללא דברי רב היא חסרה. לשיטת חכם, "עיון נוסף", עמ' 123, הסבור כי הדרשה המקורית כללה רק את המילים "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה", גם הפסוק המקיש בין חפני לפנחס וגם דרשת רב הם תוספת.
- 22 על כך שבדרך כלל מימרות האמוראים הן בעברית ראו Hyman Klein, "Gemara and Sebara", *JQR*, 38 (1947), p. 75; פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 22. אלא שלכל כלל יש גם היוצאים ממנו, ראו לדוגמה משה בנוביץ, תלמוד בבלי מסכת שבועות - פרק שבועות שנים בתרא, ניו-יורק וירושלים, תשס"ג, עמ' 192, 286. שילוב העברית והארמית נמצא גם בדרשה על שלמה שלהלן.
- 23 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 80, אינו כולל את המשפט הזה בדרשה המקורית מאחר שהוא בארמית, אך כאמור, ללא משפט זה לא ניתן להבין כיצד נלמד מהפסוק שלא חטאו.
- 24 ראו רש"י על אתר. פרשנות אקטואלית לדרשה אפולוגטית זו ולמקבילות המוקדמות והמאוחרות לה ראו בר, "בניו של עלי", עמ' 389-396. בר סבור כי הדרשות משקפות ויכוח סביב סוגיית "הנחלת משרות מאבות לבניהם" (עמ' 396). במקבילה מאוחרת של הדרשה באגדת בראשית מא (מהדורת בובר, עמ' 84), מובא הסבר דומה בהרחבה: "א"ר סימון נקיים היו בני עלי מן הדבר הזה, דכתיב [ואת] אשר ישכבון את הנשים" (שמ"א ב 22), אלא כך היו עושים, לא היו מקריבין את הקרבנות בשעתן, והיו בנות ישראל מביאות תור או בני יונה אצלן בשביל טהרתן, כשם שכתבי 'ובמלאת ימי טהרה וגו'" (וי' יב 6). ותמן כתיב 'הצובאות פתח אהל מועד' (שמ"א שם). והיו נוטלין ומעבירין השעות, ולא היו מקריבין בשעתן, והיו בנות ישראל סבורות שנטהרו, והולכות ומשמשות לבתיהן, שנאמר זאת 'אשר ישכבון את הנשים'. את העם לא נאמר, אלא 'את הנשים', משכיבין את הנשים עם בעליהן טמאות, מי גרם להן? שהיו מניחין את הקרבנות ולא היו מקריבין אותן בשעתן, שנאמר [מעבירים עם ה'] (שם 24) מחטיאים עם ה' אין כתיב כאן, אלא 'מעבירים', מעבירים השעות". לוי

חטאו ברדיפת בצע ובלקיחת שוחד אלא שבניגוד לשמואל אביהם שסבב בין ערי ישראל, הם ישבו בעירם ודאגו לכלכלת מקורביהם.

לקריאות חדשות אלה של הפסוקים גם על בני עלי וגם על בני שמואל מקבילה מוקדמת בירושלמי כתובות (יג, א, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1012. מקבילה נוספת בירושלמי סוטה א, ד, עמ' 909):

ר' חזקיה בשם ר' אחא, ר' 25 היה דורש ג' מקרייות לשבח... "ועלי זקן מאד [ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת] אשר ישכבון [את הנשים הצבאות פתח אהל מועד]" (שמ"א ב 22) ישכבון [כתוב]. אמ' ר' 26: [שהיו הנשים] מביאות קיניהן ליטהר לבעליהן והיו משהין אותן ומעלה עליהן הכת' כ[א]לו הן שוכבין עמן. 27

אמ' ר' תנחומא: הדא היא דו מקנתר לון "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי [אשר צויתי מעון]" (שם 29) אין תימר עבירה חמורה יש כאן, מבריהן מן החמורה ומקנתרן בקלה?

"ולא הלכו בניו בדרכיו" (שם ח 3) שהיו נוטלין מעשר ודנין. אמר ר' ברכיה: מברכתה היתה עוברת והיו מניחין צורכי יש' ועוסקין בפרגמטיא.

שניים מתוך שלושת המקרים אותם דרש ר' יהודה הנשיא (או ר' חייא כנוסח שבירושלמי סוטה) לשבח הם חטאם של בני עלי ובני שמואל. המקרה הנוסף אותו דרש רבי לשבח הוא תמר המתחפשת לזונה. בדומה לבבלי גם כאן חטאם של בני עלי היה שהשהו את קורבן הנשים היולדות ולא ששכבו עימן. ר' תנחומא מביא ראייה ללימוד הזכות מדברי איש האלהים לעלי שבתוכחתו מדבר על מעשה הקורבנות ולא על השכיבה עם הנשים. לימוד הזכות של רבי על בני שמואל הוא שהיו דנים אנשים שהפרישו להם מעשרות, מאחר שהיו לויים, ויש חשש שיטו את הדין לטובתם. 28 האמורא ר' ברכיה מייחס להם חטא אחר; במקום לעסוק בהנהגת הציבור היו רואים שיירה חולפת והולכים לסחור

גינצבורג, אגדות היהודים, ה, רמת גן תשל"ה, עמ' 152, הע' 26, מפנה לפירושה של אפרים הסורי ושל פסאודו-הירונימוס על שמ"א ב 22, וגם שם מוזכר הרעיון שעוכב הנשים גרם לכך שהן שכבו עם בעליהן מבלי שניטהרו.

25 בירושלמי סוטה נוסף "חיה", וראו שאול ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 56 ובהע' 15. בירושלמי סוטה חסר "אמר ר' 26 והדברים מובאים באופן אנונימי.

27 בירושלמי סוטה הנוסח "הקדוש ברוך הוא מעלה עליהן כאילו הן שוכבין אותן".

28 ראו קרבן העדה על אתר. לפרשנות אקטואלית לדרשה זו ראו אברהם ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תשכ"ח ירושלים עמ' 34-36, שסבר כי הדרשה משקפת מציאות של שופטים וכהנים בעלי אחוזות שהתנהגו באופן נצלני. וראו בר, "בניו של שמואל", עמ' 368, שסבר שבדומה לדרשה על בני עלי גם כאן הדרשה משקפת עמדה ביחס לסוגיית הורשת תפקידי שררה מאבות לבנים.

עימה.²⁹ מכל מקום שני חטאים אלה קלים מרדיפת בצע ולקיחת שוחד. ההסבר שהובא בבבלי שבת ש"ישבו בבתייהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופרייהם" קרוב לדברי ר' ברכיה בכך שלא עסקו בענייני הרבים. אך בשונה מדבריו, לפי הבבלי לא הרבו את הונם הפרטי אלא דאגו לשמשייהם. כך שבבבלי חטאם אף היה פחות חמור. בנוסף, בבבלי ישנה הרחבה בה משווים את מעשייהם למעשי אבייהם שמואל.

ההשוואה בין הדרשות על בני עלי ובני שמואל בשני התלמודים מלמדת על קשר הדוק ביניהן. בשני החיבורים הפסוקים אינם נקראים כפשוטם מתוך מגמה אפולוגטית והחטאים החדשים שמיוחסים להם דומים. הבאת הדברים בירושלמי בשם ר' יהודה הנשיא (או ר' חייא) ובבבלי בשם ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן מלמדת כי דרשת הירושלמי קודמת לדרשת הבבלי. השאלה היא האם העובדה שבעלי הדרשה בירושלמי קדמו לבעלי הדרשה בבבלי מלמדת רק על מסירה של הדרשה על ידי חכמים מאוחרים או שמא על כך שבבבלי נעשתה עריכה מחדש לדרשת הירושלמי? כדי לענות על שאלה זו יש לבחון מקבילה ארץ-ישראלית נוספת, בבראשית רבה (פה, יב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1046):³⁰

מהו אומר בבני עלי "ותהי חטאת הנערים גדולה [מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה']" (שמ"א ב 17), וכת" "אשר ישכבון את הנשים הצבאות [פתח אהל מועד]" (שם 22)? איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן? אתמהא?! אלא לפי שהיו מביאות קניהן ליטהר והיו מלינין אותן לילה אחד חוץ מבתייהן. ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקדוש ברוך הוא כאילו קילקלו עימהן. ודכותה "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע [ויקחו שחד ויטו משפט]" (שם ח 3) איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן? אמר ר' ברכיה: מברכתה היתה עוברת בבאר שבע והיו מניחין צרכי ציבור והולכין בצרכי עצמן. ומכוח אותו מעשה העלה הקדוש ברוך הוא עליהן כאילו לקחו שחד.

דרשה זו מבראשית רבה דומה לדרשת רבי בירושלמי: הפסוקים נקראים מחדש במטרה לזכות את בני עלי ובני שמואל. המוטיבציה לאפולוגטיקה ברורה; לא ייתכן שלעלי ולשמואל יהיו בנים כאלה. יש לשים לב כי הרצון לטהר את בני עלי ובני שמואל לא קשור אליהם אלא לאבותיהם. המוטיבציה הזו היא מחוץ לטקסט והיא זו שמאלצת לקרוא מחדש את הפסוקים ולהוציא אותם מפשוטם. גם כאן מיוחס לבני עלי חטא השהיית

29 על פירוש המילה "מברכתה" כשיירה ראו "מנחת יהודה" על הדרשה המקבילה בבראשית רבה פה, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1047). ראו גם אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית, ו, ברלין 1925, עמ' 2775.

30 הדרשה מובאת בבראשית רבה בהקשר לסיפור יהודה ותמר. הקשר של הדרשות שם לסיפור תמר לא ברור מתוכנן אך הוא מתברר לאור מיקומן ולאור המקבילה הקדומה בירושלמי, שם המקרה הראשון שבו מבקש רבי לדון לשבח הוא המקרה של תמר המתחפשת לזונה.

היולדות וגם כאן מובאים דברי ר' ברכיה המייחס לבני שמואל את העדפת צרכי עצמם על פני צרכי הציבור. לצד הדמיון ישנן גם נקודות שוני: [א] הדרשה כאן אנונימית ולא מובאת בשמו של רבי. [ב] הדעה שבני שמואל חטאו בכך שדנו את מי שהפרישו להם מעשרותיהם חסרה בבראשית רבה. [ג] בירושלמי לצד בני עלי ובני שמואל, רבי מבקש ללמד זכות גם על תמר כלת יהודה. [ד] בבראשית רבה הדרשה מסוגנת וערוכה לעומת דרשת הירושלמי: השאלה שהמניע האפולוגטי שלה ברור "איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן?" חוזרת גם על בני שמואל. גם המשפט "ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקדוש ברוך הוא כאילו" מופיע הן על בני עלי והן על בני שמואל. כפילות זו מלמדת על עריכה וסידור של מסורת הירושלמי בבראשית רבה.³¹

הניסוח והמבנה שיש בו חזרתיות בדרשת בראשית רבה וכן העובדה שמופיע בה רק ההסבר של ר' ברכיה מלמדים על קירבה גדולה יותר בין נוסח זה של הדרשה לנוסח שבתלמוד הבבלי מאשר דרשת הירושלמי. כאמור ישנו דמיון בין ההסבר של ר' ברכיה לזה שבבבלי ובנוסף גם בדרשת הבבלי ישנם מבנה מסודר וחזרתיות. כמו כן, בעוד שבירושלמי ישנה התייחסות מפורשת גם לתמר כלת יהודה, בבראשית רבה ובבבלי היא אינה מוזכרת (על אף שנראה שבבראשית רבה היא נמצאת ברקע). אך לצד הדמיון, המבנה המסודר ונוסח החזרתיות שבבבלי שונים. בנוסף לכך הדרשות בבבלי מובאות בשם ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.³² יש לציין גם כי ר' ברכיה, שבשמו מובאת הדעה על בני שמואל בירושלמי ובבראשית רבה, הוא חכם שחי לאחר ר' יונתן שמשמו מובאת הדרשה בבבלי. ר' יונתן הוא בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל ואילו ר' ברכיה בן הדור השלישי.

לאור הדמיון והשוני בין המקבילות נראה להציע כי המסורת שבבראשית רבה על בני עלי ובני שמואל עמדה לפני היוצר הבבלי האנונימי. הוא סיגן אותה מחדש, הוסיף לה את חלקים [א]-[ג] ויצר דרשה בסגנון ומבנה חדשים. לאחר מכן הוסיף דרשות על

31 על היחס בין בראשית רבה והתלמוד הירושלמי ראו חנוך אלבק, מבוא למדרש בראשית רבה, בחלק ג של מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 67-73; מרדכי מרגליות, מבוא למהדורתו לויקרא רבה, ירושלים תשל"ב, עמ' XIX; משה עסיס, "תלמוד ירושלמי", מנחם כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 238-239. וראו Hans-Jürgen Becker, "Texts and History: The Dynamic Relationship Between Talmud Yerushalmi and Genesis Rabbah", Shaye J.D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence 2000, pp. 145-158; Chaim Milikowsky, "On the Formation and Transmission of Bereshit Rabba and the Yerushalmi: Questions of Redaction, Text-Criticism and Literary Relationships", *JQR* 92, 3-4 (2002), pp. 521-567

32 לאור ההשוואה בין דרשת הבבלי לדרשה בבראשית רבה סבר חכם, "עיון נוסף", עמ' 124, שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כללה רק את הפתיחה "כל האומר X חטא אינו אלא טועה" ללא ההמשך.

דמויות מקראיות נוספות ויצר סידרה של דרשות.³³ בנוסף, היוצר הבבלי ייחס את הדרשות לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.³⁴

לכך שיש לראות את צמד הדרשות על בני עלי ובני שמואל כחיידה נפרדת וקדומה משאר הדרשות מספר ראיות: הראשונה היא קדמות הדרשה בכראשית רבה לאור המקבילה בירושלמי שם מובאים הדברים בשם רבי (או ר' חייא). הראיה השנייה היא העובדה שבמקורות הארץ-ישראלים מובאות רק הדרשות על בני עלי ובני שמואל ללא הדרשות על שאר הדמויות המקראיות. הראיה השלישית היא שלבני עלי ובני שמואל מכנה משותף: שניהם בניהם של צדיקים. ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו הם דמויות מרכזיות במקרא שעומדות בזכות עצמן ואינן "בניהם של". לימוד הזכות על בני עלי ובני שמואל נובע מהרצון להגן על אבותיהם: כיצד מתנהגים בניהם של צדיקים? לעומת זאת הרצון ללמד זכות על הגיבורים האחרים קשור אליהם עצמם. בנוסף, הדמויות שנוספו הם יחידים ולא רבים. יש איפה להציע את השתלשלות המקורות באופן הבא: המסורת שבירושלמי שהובאה בשם רבי עמדה לעיני בעל הדרשה בכראשית רבה, והמסורת בכראשית רבה עמדה לפני בעל הדרשה בתלמוד הבבלי.³⁵

לאחר שהוברר היחס בין שלושת המקורות יש לחזור אל נוסח הדרשה שבבבלי ולנסות להבין: מדוע שונה הנוסח ל"כל האומר X חטא אינו אלא טועה" ומדוע יוחסה הדרשה לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן? לאור האמור לעיל, יוצר סידרת הדרשות הבבלי בחר לנסח מחדש את הדרשות על בני עלי ובני שמואל כתגובה למי שאומר שהם חטאו בחטאים החמורים המיוחסים להם. כשהוא ניסח מחדש את הדרשות כהתמודדות עם טענה נגדית הוא חיפש מודל קיים של ניסוח משפט שיש בו פולמוס כנגד מי שטוען טענה נגדית. את המודל הזה הוא מצא בדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן המובאים בבבלי בבא בתרא טו ע"ב: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל האו' מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה, מאי מלכת שבא? מלכותא דשבא".³⁶ בדרשה זו ר' יונתן מבקש להתרחק מההבנה הפשוטה ששלמה פגש את מלכת שבא והוא טוען ששלמה פגש נציג או נציגים ממלכות שבא. הקריאה החדשה מבקשת למנוע אפשרות של הבנה כי בין

33 על עיבוד, ארגון וסידור מקורות אגדיים ארץ-ישראליים בתלמוד הבבלי ראו פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 389-432; יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר - אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 257-307.

34 על תופעת ייחוס מימרות לאמוראים שלא אמרום בבבלי ראו להלן בפרק המסקנות.

35 בר, "בניו של עלי" עמ' 389-392, ו"בניו של שמואל", עמ' 367-372, עסק בדרשות משלושת המקורות, תוך השוואה למקבילות מאוחרות יותר. אך בר לא הצביע על תהליך עריכה בן שלושה שלבים אלא על מסורת משותפת לשלוש המקורות שעברה מדור חכמים אחד לדור חכמים שבא אחריו. עיקר דבריו התבססו על שמות החכמים וזמן פועלם כשהוא רואה בדרשות הבבלי דרשות אותנטיות שנאמרו על ידי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.

36 הנוסח על פי כ"י Hamburg, Staats und Universitätsbibliothek, 165

שלמה למלכת שבא היה קשר פסול לאור העובדה שלשלמה היתה חולשה לנשים נוכריות כמתואר במל"א יא.³⁷ הדרשה מנוסחת כפולמוס נגד עמדת "כל האומר" המייצגת את הקריאה הפשוטה.³⁸ על אף המעבר מעברית לארמית נראה שמדובר בדרשה אחת מאחר שללא החלק שבארמית לא ניתן להבין מה הטעות בכך שמלכת שבא מלכה היתה. השימוש בארמית בא כמעין תרגום לשפת הדיבור המבהיר שאין מדובר במלכה אלא במלכות.³⁹

נראה איפה כי מסדר הדרשות בבבלי שבת בחר בדרשה זו ולקח ממנה את הניסוח הפולמוסי. בנוסף הוא גם נטל עימה את ייחוס הדרשה לחכמים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן. כך המסורת האנונימית מבראשית רבה לובשת ניסוח חדש, ניסוח פולמוסי, והיא מיוחסת לשני בעלי אגדה ארץ-ישראלים ידועים.⁴⁰ יש לשים לב לכך שאין זהות מלאה בין ניסוח הדרשה המקורית של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על מלכת שבא לניסוח החדש בבבלי שבת. במקור על מלכת שבא אין ראייה מהמקרא לקריאה החדשה (חלק [ב] בבבלי שבת), אין ערעור מהפסוק התומך בקריאה הפשוטה (חלק [ג] בבבלי שבת) וכן אין דחייה שלו (חלק [ד] בבבלי שבת). נתון זה תומך בכך שמדובר בעיבוד מחודש ולא בדרשה מקורית של אמוראים אלה. גם העובדה שבדרשות שבירושלמי ובבראשית רבה הדעה על בני שמואל מובאת בשם ר' ברכיה, חכם המאוחר לר' יונתן, מערערת על ייחוס הדרשות בבבלי לשני חכמים אלה. ניחא שדרשתם מבוססת על דברי מי שקדם להם, אך כיצד הכירו את דברי ר' ברכיה המאוחר להם?

- 37 ראו חכם, "עיון נוסף", עמ' 124; יאיר זקוביץ ואביגדור שגן, לא כך כתוב בתנ"ך, עמ' 237-243; גלעד ששון, מלך והדייט - יחסם של חז"ל לשלמה המלך, תל אביב 2013, עמ' 47 (להלן: ששון, מלך והדייט). יש מי שסבור שהקריאה של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן יכולה להשתמע אף מפשט הכתוב, ראו: André Lemaire, "Queen or Delegation of Saba to Solomon?", Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen and Mervyn E.J. Richardson (eds.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History*, Leiden 2015, pp. 191-196
- 38 וראו ניסוח דומה בבבלי סנהדרין יד ע"א: "ורבי מאיר רבי יהודה בן בבא סמכיה? והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל האומר רבי מאיר לא סמכו רבי עקיבא - אינו אלא טועה?...".
- 39 חכם, שם, סבור כי הארמית אינה חלק מהדרשה המקורית והיא כללה רק את המשפט "כל האו' מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה".
- 40 ר' שמואל בר נחמני מוסר עשרות של דרשות בשם ר' יונתן ראו בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 59; שם, א, ב, תל אביב תרפ"ו, עמ' 247. ניתן להעלות אפשרות אחרת להסבר ייחוס הדרשה לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. בתוך הדרשה על שלמה להלן בבבלי שבת משולבת 'רומיא' של ר' יונתן ועליה מבוססת האפולוגטיקה בחלק ד של הדרשה. היה מקום להציע שקושיה זו היא דרשה אותנטית של ר' יונתן והיא הבסיס לייחוס כל סירת הדרשות לחכם זה. הקושי בהצעה זו הוא ש שמו של ר' שמואל בר נחמני חסר מן הקושיה. קושי נוסף הוא שלפי הצעה זו הדרשה על מלכת שבא בבבלי בכא בתרא היא כבר גלגול שני לייחוס הדרשה לאמוראים אלה בעקבות בבלי שבת.

לאור ההבנה כי דרשות אלה הן יצירה בבלית מאוחרת ולא דברי אמוראי ארץ ישראל, ניתן גם להציע הסבר לשתי תמיהות שהוצגו לעיל. התמיהה הראשונה היתה לגבי שילוב דברי רב בתוך הדרשה שבלעדיהם לא ניתן להבין מהיכן לומדים שפנחס לא חטא. התמיהה השניה היתה לגבי המשפט בארמית שמבהיר שבני שמואל אמנם לא הלכו בדרכי אביהם אך לא חטאו. כאמור גם משפט זה הכרחי להבנת הלימוד מהפסוק. לפיכך הוגדרו שתי תוספות אלה כתוספות מסוג (1). ניתן ליישב את התמיהות לאור הטענה שסידרת הדרשות היא לא של האמוראים ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן אלא יצירה של יוצר בבלי מאוחר. היוצר הבבלי הוא אשר שילב את דברי רב ואת המשפט בארמית כהבהרה לדרשה שהוא עצמו יצר ואותה ייחס לאמוראים הארץ-ישראלים.⁴¹ כך שיש לראות את הדרשה, את דברי רב ואת המשפט בארמית כיצירה אחת.⁴²

טענה זו נכונה גם לתוספות שלאחר הדרשה, כמו ה"גופא" המבהירה את דברי רב לגבי בני עלי וכמו מחלוקת התנאים על בני שמואל. ה"גופא" הכרחית להבנת דברי רב ולכן יש לסווגה כתוספת מסוג (1). לאור זאת נראה כי גם היא חלק ממלאכתו של יוצר הדרשות. מחלוקת התנאים חושפת את זהותו של "כל האומר בני שמואל חטאו..." והיא תוספת מסוג (2). תוספת זו לא הכרחית להבנת הדרשה אך היא תורמת להבנת הרקע להיווצרותה. לכן על התוספת מסוג זה קשה להגיד באופן ודאי שהיא חלק מהיצירה של היוצר הבבלי ואולי היא שולבה בשלב מאוחר יותר. אך ברגע שהובהר שלא ניתן להפריד בין הדרשה לתוספת מסוג (1) והיא חלק מאותה יצירה, עולה האפשרות שהוא הדין לתוספת מסוג (2). כאשר גבולות הדרשה מיטשטשים ולא ניתן להבחין בינה לבין התוספות, ייתכן שגם התוספות שאינן הכרחיות להבנת הדרשה הן של אותו יוצר בבלי. לסיכום, יוצר סידרת הדרשות בבבלי שבת התחיל את יצירתו בדרשות על בני עלי ובני שמואל כשהוא רואה לנגד עיניו את המסורת האפולוגטית הארץ ישראלית שבבראשית רבה, שהיא עצמה מבוססת על המסורת שבירושלמי. היוצר ניסח מחדש את הדרשות כך שהן מתפלמסות עם דעות הקוראות את הכתובים כפשוטם. חלק [ד] של הדרשות הוא הבסיס הלקוח מהדרשות הארץ-ישראליות ואילו נוספו חלקים [א]-[ג]. היוצר הכיר את דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על מלכת שבא וממנה לקח הן את הניסוח והן את הייחוס לאמוראים אלה. הוא שילב בתוך הדרשות ולאחריהן הבהרות ותוספות שתומכות בדרשה (1) ומבהירות את הרקע להיווצרותן (2), כך שהיוצר הבבלי

41 על כך שלעיתים מה שנראה כמימרא אמוראית אינה ניתנת להבנה ללא ה"סתם" ומכך משתמע שאין מדובר במימרא, ראו להלן בפרק המסקנות.

42 אפשרות אחרת לפתור את הקושי היא שרק חלק [ב] של הדרשה שבו מובאת ראייה לטענה בחלק [א] הוא תוספת מאוחרת מאחר שהתוספות נמצאות בחלק זה. אלא שאפשרות זו לא מתיישבת עם סגנון הדרשה. חלק [ב] המביא את הראייה לטענה שנטענה בחלק [א] נמצא בכל סידרת הדרשות והוא הכרחי לביסוס הטענה ולכן לא ניתן לוותר עליו. קושי נוסף בהצעה זו הוא שבדרשות על דוד ושלמה ישנן תוספות מסוג (1) גם בחלק [ד] של הדרשה.

ביקש ליצור סידרת דרשות על פי סגנון אחיד שיראו כדרשות אותנטיות של אמוראי ארץ ישראל שאליהם ייחס את הסדרה. אלא שמלאכתו לא הייתה מוקפדת מספיק. הערבוב בין הדרשה לבין התוספות, ההשלמות וההרחבות, חושף את העובדה שאין מדובר בדרשות ארץ-ישראליות מקוריות אלא בדרשות שהן מעשה ידיו.

ב.

לאחר שהדרשות על בני עלי ובני שמואל עוצבו מחדש ויוחסו לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, השלב הבא של היוצר הבבלי היה הוספת ארבע דרשות נוספות לסדרה, והן הדרשות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. כאמור לעיל, בתוספת זו יש מעבר מרבים שחטאו ליחידים שחטאו. השאלה היא מה הביא לציונם של אישים אלה מתוך כלל החוטאים במקרא. כשמבקשים לענות על שאלה זו צריך להפריד בין ראובן, דוד ושלמה לבין יאשיהו. שלושת הראשונים הם דמויות מרכזיות במקרא: בכור בניו של יעקב, שהוא אבי שבט בישראל, ושני מלכי ישראל הגדולים, שתקופתם היא תקופת השיא של עם ישראל היושב בארצו. בנוסף, החטאים אותם ביצעו השלושה הם החטאים החמורים ביותר לפי השקפתם של החכמים, חטאים שהם בגדר "יהרג ואל יעבור". ראובן שכב עם פילגש אביו, דוד שכב עם אשת אוריה וציווה להמיתו ושלמה שיתף פעולה עם העבודה הזרה של נשותיו. הרצון ללמד עליהם זכות ולהקטין את חומרת מעשיהם ברור. המקרה של יאשיהו לעומת זאת יוצא דופן; דמותו אינה מרכזית במידה דומה לראובן, דוד ושלמה. בנוסף, לפי פשט הכתובים כלל לא ברור מה היה חטאו של יאשיהו וודאי שלא חטא בחטא חמור בדומה לחטאם של השלושה. לכן מקומו של יאשיהו ברשימה מצריך הבהרה. להלן יובאו ארבעת הדרשות הנוספות על פי סידרן בדילוג על הדרשות העוסקות בבני עלי ובבני שמואל שנידונו בפרק הקודם:

ראובן

הדרשה הראשונה בסידרה עוסקת בראובן מאחר שהדרשות מסודרות על פי רצף הסיפור המקראי.

אמ' ר' שמואל בר נחמני א"ר [יונתן]: [א] כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בר' לה 22) מלמד שכולן שקולין כאחד. [ג] אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פילגש אביו" (שם)? [ד] שבלבל מצע של אביו, ומתוך שכולן בל מצע של אביו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה.

(1) תניא, ר' שמעון בן אלעזר אומ': מוצל אותו האיש מעון, ולא בא מעשה לידו. איפשר דעתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר "ארור שכב עם אשת אביו" (דב' כז 20) ויבא חטא זה לידו ויכשל בו? אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פילגש אביו" (בר' לה 22)? עלבון אמו תבע: [אמ']: אחות אמא תהא צרה לאמה שפחת אחות אימא תהא צרה לאמה? עמד ובלבל מצעה. אחרים אומ': שתי

מצעות בלבד. אחד של אביו ואחד של שכינה. והינו דכתיב "כי עלית משכבי אביך" (שם מט 4).
 (2) כתנאי, "פחזו כמים אל תותר" (שם) אמ' ר' אליעזר: פזתה חבתה זלתה. ר' יהושע אומ': [פסעתה]⁴³ על דת, [חטאת],⁴⁴ זנית. רבן גמליאל⁴⁵ אומ': פללת, חלת, זרחה תפלתך. אמר רבן גמליאל: עדיין צריכין אנו למודעי. ר' אלעזר המודעי אומ': הפוך את התיבה ודרשה: זעית, חלחלת,⁴⁶ פרח חטא ממך. א"ר אבא ואמרי לה אמ' רב ירמיה בר אבא: זכרת עונשו של דבר, חליתיה עצמך חולי גדול, פרשתה מלחטוא.

בדומה לבני שמואל, גם במקרה של ראובן ניתן למצוא את "כל האומר ראובן חטא" שבחלק [א] של הדרשה ושכנגדו מוצעת הקריאה החדשה, בתוך תוספת מסוג (2) במסגרת מחלוקת המובאת לאחר הדרשה האפולוגטית והפותחת במילה "כתנאי". במחלוקת זו מופיעה הדעה המייצגת את הדעה ש"כל האומר ראובן חטא" וכנגדה נאמרה הדרשה האפולוגטית.⁴⁷ התנאים מציעים הצעות שונות כיצד לקרוא את המילה "פחזו" כנוטריקון כשהם חלוקים האם יש במילה זו ביקורת על חטאו של ראובן או שמא לימוד זכות עליו.

- 43 כך הנוסח בכל עדי הנוסח מלבד כ"י אוקספורד בו הנוסח "פחזו".
- 44 כך ברוב עדי הנוסח למעט בכ"י וטיקן 108 ובכ"י אוקספורד בהם הנוסח "התעבת", כשבוטיקן 108 נוסף "חטאת".
- 45 בכ"י אוקספורד הנוסח "רשב"ג" וכך גם באזכור הנוסף של רבן גמליאל בהמשך.
- 46 כך בכ"י אוקספורד. בקטע גניזה Cambridge (CUL) 329.434, וטיקן 108, ובדפוס וילנא הנוסח "ועזעתה הרתעתה". בדפוס ונציה (ר"פ-רפ"ג) ואיטליה (רמ"ט-רנ"ח) הנוסח "הירתעתה" ונראה שעבר תיקון כדי שהמילה תתחיל באות ח'.
- 47 כבר בספרות בית שני יוחס לראובן החטא כמתואר בפשט הכתובים והמעשה אף זכה להרחבה תיאורית, ראו צוואות השבטים, צוואת ראובן, ג 5-10 (מהדורת כהנא, עמ' קנג); ספר היובלים, לג 1-8 (מהדורת ורמן, עמ' 437-438). על תיאור המעשה בצוואות השבטים ראו ג'ימס קוגל, "חטא ראובן עם בלהה בחיבור צוואת ראובן", עיוני מקרא ופרשנות, ט (תשס"ט) עמ' 469-491. על ההבדלים בין התיאורים שבשני החיבורים ראו: יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, מעשה ראובן ובלהה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18-23; Ishay Rosen-Zvi, "Bilhah the Temptress: The Testament of Reuben and 'The Birth of Sexuality'", *JQR*, 96 (2006), pp. 65 - 94; Raymond de Hoop, "A Patriarchal Sin Reconsidered: Reuben's Act (Gen 35:22) Retold or, Rewritten Bible as Finding a Scapegoat", *Old Testament Essays*, 20,3 (2007), pp. 616-631; Hindy Najman, "Rewriting as Whitewashing: the Case of Rewritten Bible", Tzemah Yoreh et al. (eds.), *Vixens Disturbing Vineyards: Embarrassment and Embracement of Scriptures, Festschrift in Honor of Harry Fox (leBeit Yoreh)*, Boston 2010, pp. 140-153

ר' אליעזר ור' יהושע קוראים את המילה באופן ביקורתי.⁴⁸ ר' אליעזר מתאר את ראובן כמי שפעל בפזיזות ובזלזול והתחייב. ר' יהושע מאשים אותו כמי שעבר על ההלכה, חטא וזנה. מנגד רבן גמליאל מציג את ראובן כמי שהתפלל, ביקש מחילה ותפילתו נענתה. ר' אלעזר המודעי קורא את המילה מהסוף להתחלה ומתאר את ראובן כמי שגופו זע והתחלחל ונמנע מלחטוא. דברי האמורא (ר' אבא / רב ירמיה בר אבא) ממשיכים את הקו של ר' אלעזר המודעי.⁴⁹ הדרשה הבבליית מבקשת לצאת כנגד קריאת ר' אליעזר ור' יהושע

48 מקור תנאי אחר ממנו משתמעת ההבנה הפשוטה העולה מהכתובים הוא ההלכה המובאת בתוספתא מגילה ג, לה, מהדורת ליברמן, עמ' 363): "מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם, ומעשה בר' חנינה בן גמליאל שהיה קורא בכבול ויילך ראובן וישכב את בלהה וגו' והיו בני יעקב שנים עשר ואמ' למתרגם אל תתרגם אלא אחרון". לפי הלכה זו אין מתרגמים את חלק הפסוק המתאר את חטאו של ראובן ובכך מונעים את המידע מהציבור בכדי לשמור על כבודו. אם כל חטאו של ראובן היה שבלבל יצועי אביו מתוך שדאג לכבודה של אמו מדוע יש להסתיר זאת מהציבור? משמע שבעלי ההלכה הזו קוראים את התיאור כפשוטו. לתוספתא מקבילה במשנה מגילה ד, י. על התוספתא והמשנה בעניין זה ועל היחס ביניהן ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 23-24, וכן עמ' 78; דוד הנשקה, "מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה", כנישתא, א (תשס"א), עמ' יג-יח (להלן: הנשקה, "מה ראוי להסתיר?"; שמה יהודה פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 68-71 (להלן: פרידמן, תוספתא עתיקתא). בנוגע לנוסח המשנה סבור הנשקה, עמ' לג-לט, כי לפי נוסח המשנה שהיה לפני הירושלמי מעשה ראובן נקרא ומתרגם. הנשקה, שם, עמ' ל-לג, גם הבחין בין מטרת התוספתא למטרת המשנה. לדעתו התוספתא מבקשת לשמור על כבודם של אבות האומה ואילו המשנה מבקשת למנוע קריאה מוטעית של הכתוב. מעניין שגם יוסף בן מתתיהו בחר שלא להזכיר את מעשה ראובן ובלהה בחיבורו קדמוניות היהודים וראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 78, 81.

49 וראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 36. מחלוקת זו מקבילה בבראשית רבה (צח, ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1252): "[פחו כמים' (בר' מט 4)] רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי אליעזר אמר: פ"חזת, ח"טאת, ז"נית. רבי יהושע אמר: פ"רקת עול, ח"ללת יצועי, זע יצרך עליך. רבי אליעזר בן יעקב אמר: פ"סעת על דת, ח"בתה בכורתך, ז"ר נעשית למתנותיך. אמרו: עד עכשו אנו צריכין למודעי, בא רבי אלעזר המודעי ופירש: ז"עת ח"רדת פ"רח חטא מעל ראשך". במקור זה שלושה תנאים דורשים את המילה "פחו" כביקורת על חטאו של ראובן. לר' אליעזר ור' יהושע נוסף ר' אליעזר בן יעקב. פתיחת ראשי התיבות של המילה בדברי ר' אליעזר ור' יהושע לא זהה לזו שבבבלי אך הטון הביקורתי זהה. דעת רבן גמליאל חסרה כאן ודעתו של ר' אלעזר המודעי המובאת כאן דומה לזו שבבבלי. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 32-33. מחלוקת תנאית דומה בין ר' אליעזר ור' יהושע לר' אלעזר המודעי מובאת בבראשית רבה צח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1255): "[אז חללת יצועי] עלה רבי אליעזר ורבי יהושע תרויהון אמרין: עלה מחטאתך. רבי אלעזר המודעי אמר: עלה ממתנותך. רבנן אמרי: איני לא מרחקך ולא מקרבך אלא הרי אני תולה אותך ברפיון עד שיבא משה שכתוב בו 'ומשה עלה אל האלהים' (שם' יט 3). מה שדעתו רואה לעשות בך עושה, כיון שבא משה התחיל מקרבך 'יחי ראובן' (דב' לג 6)". וראו גם בראשית רבה צח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1254): "כי עלית' (בר' מט 4) רבי אליעזר ורבי יהושע תרויהון אמרין: 'כי עלית' בודאי, ר' אלעזר המודעי אמר: 'כי עלית' היכן? בודאים". וראו על דרשה זו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 33-34.

והיא מצרפת את ראובן לבני עלי ובני שמואל כנדבך נוסף. כפי שיש להגן על בני עלי ובני שמואל יש להגן גם על ראובן.

לאחר זיהויו של האומר שראובן חטא ניתן לעבור לקריאה החדשה של הפסוקים על פי הדרשה האפולוגטית. הראיה לכך שראובן לא חטא בחלק [ב] של הדרשה היא מהמשך הפסוק המתאר את החטא "שנא" ויהיו בני יעקב שנים עשר' (בר' לה 22) וממנו נלמד "שכולן שקולין כאחד" ואם שאר האחים לא חטאו אז גם ראובן לא חטא. לרעיון זה אין מקבילה קדומה ונראה שהיא חידוש של היוצר הבבלי.⁵⁰ לאחר הקביעה הזו מובא הפסוק המתאר את החטא בעקבות המילים "אלא מה אני מקיים" שבחלק [ג] של הדרשה. כיצד מתיישב הפסוק עם הקביעה שראובן לא חטא? כתשובה מובאת בחלק [ד] קריאה חדשה לפסוק "שבבל מצע של אבי, ומתוך שבבל מצע של אבי מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה". רעיון זה נמצא במקור תנאי המובא מיד לאחר הדרשה האפולוגטית בשם ר' שמעון בן אלעזר והוא הבסיס לקריאה החדשה.⁵¹ ללא מקור זה לא ברור למה הכוונה בבלבול יצועי יעקב ולכן יש לסווגו כתוספת מסוג (1).

50 במדרש התנאים ספרי דברים (לא, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 52), פסוק זה מובא כראיה לכך שראובן עשה תשובה והיא נתקבלה, משמע מכך שחטא: "וכן הוא אומר ויהי בשכן ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל' (בר' לה 22), כיון ששמע יעקב כן נודעו, אמר: אוי לי שמא אירע פסולת בבניי? עד שנתבשר מפי הקדש שעשה ראובן תשובה שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר' (שם), והלא בידוע ששנים עשר הם, אלא שנתבשר מפי הקדוש ברוך הוא שעשה ראובן תשובה...". על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 25-26. הרעיון שכל בני יעקב שקולים כאחד מופיע גם בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק.

51 מקבילה קדומה בספרות התנאים לדרשה זו נמצאת בספרי דברים (שמו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 405): "רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוצל היה ראובן מאותו החטא ולא נזקק לאותו מעשה, איפשר מי שעתידי לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר 'ארור שוכב עם אשת אביו' (דב' כז 20) נזקק לאותו מעשה? ומה תלמוד לומר 'כי עלית משכבי אביך' (בר' מט 4)? שתבע עלבון אמו". הבדל ראשון בין שתי הדרשות הוא בשם התנא בעל הדרשה, אמנם שם החכם שמעון אך בספרי דברים מדובר ברבן שמעון בן גמליאל ובבבלי שבת ר' שמעון בן אלעזר. הבדל שני הוא שבדרשת הספרי מוגדר חטאו ה"חדש" של ראובן "שתבע עלבון אמו" אך לא ברור כיצד תבע את עלבונה. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 26. בדרשה תנאית אחרת המובאת בבראשית רבה (צח, ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1254) בשם ר' שמעון בן יוחאי מובא תיאור הדומה לזה שבבבלי שבת: "רבי אבהו ואמרי לה ר' יעקב בשם ר' חייא רבה ורבי יהושע בן לוי בשם רבי שמעון בן יוחאי: תנינן, החשוד על דבר לא דנו ולא מעידו, איפשר שהוא עתיד להיות בששה שבטים העומדים בראש הר עיבל ואומרי 'ארור שוכב עם אשת אביו' (דב' כז 20) והוא עושה הדבר הזה? אלא עלבון אמו תבע, שכל ימים שהייתה רחל קיימת היתה מטתה נתונה אצל מטתו של אבינו יעקב, כיון שמתה רחל נטל אבינו יעקב מטתה של בלהה ונתנה אצל מטתו. אמר: לא דיה לאימא להתקנא בחיי אחותה אלא אף לאחר מותה? עלה וקלקל את היצועין". בנוסף זה של הדרשה ניתן למצוא הרחבה דומה לזו שבבבלי שבת כיצד תבע ראובן עלבון אמו. גם דרשה זו מובאת בשם ר' שמעון אלא שכאן מדובר בר' שמעון בן יוחאי. שינוי

בברייתא מובאת דעה נוספת בשם אחרים: "שתי מצעות בלבד. אחד של אביו ואחד של שכינה. והינו דכתיב 'כי עליית משכבי אביך' (בר' מט 4)". לפי דעה זו מהריבוי שבמילה "משכבי" נלמד כי ראובן בלבד מצע נוסף. המילה "חללת" שבהמשך הפסוק "אז חללת יצועי עלה" נקראת כחילול, פגיעה, בשכינה. רש"י על אתר מסביר כי בכל אהלי נשות יעקב היתה גם מיטה לשכינה ולפי נוכחות השכינה ידע יעקב עם מי מנשותיו עליו להיות.⁵² נראה שלדעת אחרים ראובן הוציא מאוהל בלהה גם את המיטה שייחד יעקב לשכינה באוהל בלהה.

לסיכום הדרשה על ראובן, היוצר הבבלי מגיב בדרשתו לעמדת ר' אליעזר ור' יהושע העולה ממחלוקת התנאים (תוספת מסוג (2)) כשלדעתם ראובן אכן שכב עם בלהה. קריאת הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר" בחלק [ב] כך שכל בני יעקב צדיקים ובכללם ראובן, היא קריאה מקורית של היוצר הבבלי. המקור בחלק [ד] לכך שראובן רק החליף את מיטת בלהה הוא במסורת תנאית (תוספת מסוג (1)).

דוד

לאחר הדרשה על ראובן באות הדרשות על בני עלי ובני שמואל, שנידונו בפרק הקודם, ולאחריהן הדרשה על דוד:⁵³

נוסף הוא שבבראשית רבה מדובר בקלוקל ובבבלי בכלבול. ראו על כך זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 76. עוד על דרשה זו ראו שם, עמ' 34-35. בבראשית רבה (צו, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1205) מתואר מעשה ראובן באופן שונה "וכי ראובן זנה? חס לצדיק. אלא כשמתה לאה אמו הביא יעקב בלהה והושיבה על המיטה, וכיון שראה ראובן קינא ועמד והפך את המיטה, והעלה עליו הכת' כאילו שכב אותה". כאן אין מדובר בהחלפת המיטות אלא בהפיכת המיטה. עוד על דרשה זו ראו זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 31 וכן עמ' 76.

52 לוי גינצבורג, אגדות היהודים, ב, רמת גן תשכ"ז, עמ' 222, הע' 312, מציע הסבר אחר: "בלבול יצועי השכינה' שמדובר בו כאן, מתבאר לפי רוח האגדה האומרת שאיש ואשה אם חיים הם בקדושה, שכינה שרויה ביניהם". ראו גם זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 35-36.

53 דרשות חז"ל על סיפור דוד ובת שבע ובכללן דרשת בבלי שבת זכו להתייחסות רבה במחקר, ראו לדוגמא: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 439; ישראל רוזנסון, "האומר דוד חטא - אינו אלא טועה? דיון מדרשי-חינוכי", דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 92-125; רפאל ירחי, "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה": היבטים פדאגוגיים, אפיסטמולוגיים ומוסריים", דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 171-198; אביגדור שנאן, "המלך דוד בספרות חז"ל", בתוך יאיר זקוביץ, דוד מרועה למשיח, ירושלים תשס"ב, עמ' 191-196; אורלי מזרחי, "תוכניתו של אלהים: סיפור דוד ובת שבע בספרות חז"ל ובנצרות הסורית", ציון, פד (תשע"ט), עמ' 311-334; Sandra R. Shimoff, "David and Bathsheba: The Political Function of Rabbinic Aggata", *JSJ*, 24 (1993), pp. 246-256; Richard Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London and New York, 1999, pp. 83-93; James A. Diamond, "King David of the Sages: Rabbinic Rehabilitation or Ironic Parody?", *Prooftexts*, 27 (2007), pp. 373-426

אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו" (שמ"א יח 14). אפשר חטא בא לידו וי"י עמו? [ג] אלא מה אני מקיים "מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני" (שמו"ב יב 9)? [ד] שבקש לעשות ולא עשה.

(1) אמ' רב: ר' דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד, "מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון" (שם) ר' אומ': משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתי' בהן "ויעש" וכאן כתי' "לעשו", שבקש לעשות ולא עשה.

[ג] "את אוריה החתי הכית בחרב" (שם) - [ד] שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנתו.

[ג] "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם) - [ד] ליקוחין יש לך בה. (1) דאמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנא' "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקוד לשלום ואת ערבתם תקח" (שמ"א יז 18), תאני רב יוסף: דברים המעורבין בינו לבינה.

[ג] "ואתו הרגת בחרב בני עמון" (שם) - [ד] הרי הוא לך כחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו. (1) מאי טעמ' מורד במלכות הוה, והינו דקאמ' ליה לדוד "ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי" (שמ"ב יא 11).

(2) אמ' רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מ"רק בדבר אוריה החתי" (מל"א טו 5).

(3) אביי קשישא ראמי דרב אדרב, מי אמ' רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מ"רק בדבר אוריה החתי"? והאמ' רב: קיבל דוד לשון הרע. קשיא. גופה. רב אמ': קבל דוד לשון הרע. ושמואל אמ': לא קבל דוד לשון הרע. רב אמר: קבל דוד לשון הרע דכתי' "ויאמר לו המלך איפה הוא ויאמר ציבא אל המלך הנה הוא בית מכיר בן עמיאל בל[ו] דבר" (שמ"ב ט 4). וכתי' "וישלח המלך דוד ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל מלו דבר" (שם 5). מכדי כיון דחזייה דשקרא הוא כי הדר אלשין עליה מאי טעמ' קביל? דכתי' "ויאמר המלך ואיה בן אדניך ויאמר ציבא אל המלך הנה יושב בירושלם כי אמר היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי" (שם טז 3). ומנא לן דקביל מיניה? דכתיב "ויאמר המלך לצבא הנה לך כל אשר למפי בשת ויאמר ציבא השתחוייתי אמצא חן בעיניך אדני המלך" (שם 4).

ושמואל אמ': לא קבל דוד לשון הרע, משום דדוד גופיה דברים הנכרים חזא ביה. דכתיב "ומפבשת בן שאול ירד לקראת המלך ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס [למן היום לכת המלך עד היום אשר בא בשלום]" (שם יט 25) וכת' "ויהי כי בא ירושלם לקראת המלך ויאמר לו המלך למה לא הלכת עמי מפיבשת. ויאמר אדני המלך עבדי רמני כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך א[ת] המלך כי פסח עבדך. וירגל בעבדך אל אדני המלך ואדני המלך כמלאך האלהים ועשה הטוב בעיניך" (שם 26-28). "ויאמר לו המלך למה תדבר עוד דברך אמרתי אתה וציבא תחלקו את השדה. ויאמר מפיבשת אל המלך גם את הכל יקח אחרי אשר בא אדני המלך אל ביתו בשלום" (שם 30-31). אמ' לו: אני אמרתי מתי תבוא בשלום ואתה עושה בי כך? לא עליך יש לי תרעומת אלא על מי שהביאך בשלום. והיננו דכתיב "ובן יהונתן מרי[ב] בעל" (דב"א ח 34) וכי מריבעל שמו והלא מפיבשת שמו? אלא מתוך שעשה מריבה עם בעליו יצתה בת קול ואמרה לו: נצא בר נצא. נצא - הא דאמרן. בר נצא - דכתיב "ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל" (שמ"א טו 5). ואמר ר' מני: על עסקי הנחל. אמ' רב יהודה אמ' רב: בשעה שאמ' לו דוד למפיבשת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו: ירבעם ורחבעם יחלקו את המלוכות. ואמ' רב יהודה אמ' רב: אילמלא שקבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא ישראל עובדים עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו.

בדומה לדרשות הקודמות גם כאן דעת האומר שהדמות המקראית חטאה וכנגדה מבקשת הדרשה לצאת מובאת בהרחבה שבעקבות הדרשה (תוספת מסוג 2). אלא שבשלוש הדרשות הקודמות דעה זו הובאה מדברי תנאים ואילו כאן מי שאומר אותה הוא האמורא רב, דור ראשון לאמוראי בבלי.⁵⁴ ייתכן שהיחס לרב הוא כאל תנא בדומה לקביעה ש"רב

54 מחוץ לבבלי שבת ישנה ביקורת תנאית ביחס לחטא לקיחת בת שבע המובאת בספרי במדבר (קלו, מהדורת כהנא, עמ' 463) וייתכן שגם כנגדה מכוונת הדרשה האפולוגטית לצאת: "שני פרנסין עמדו. א' א' יכתב סורחני ואחד א' לא יכתב סירחוני. דוד א': לא יכתב סירחוני, שנ' [לדוד משכיל] אשרי נשוי פשע כסוי חטאה' (תה' לב 1). משה א' יכתב סורחני, שנ' 'על אשר מריתם פי [במדבר סין במריבת העדה להקדישני]' (במ' כ 24). משל למ' הד' דו? לשתי נשים שהיו לוקות בבית דין, אחת לוקה על מה שקילקלה ואחת לוקה על שגנבה פגי שביעית. זו שגנבה פגי שביעית אומרת: בבקשה הודיעו סורחני שלא יהיו העומדין סבורין לומר כשם שזו קילקלה כך זו קילקלה. תלו את הפגין בצוארה והיה כרוז מכריז לפניה על הפגין זו לוקה". משה מבקש שיכתב חטאו כדי שיהיה ברור שחטאו קל. דוד לעומתו מבקש לכסות על חטאו החמור. במשל משווים את דוד לאשה שלוקה על שקילקלה והכוונה לאשה שזינתה. רצונו של דוד לכסות על חטאו והשוואת חטאו במשל לחטא מתחום העריות מלמדים כי בעל הדרשה קרא את הכתובים כפשוטם, דוד חטא באשת איש. לדעת

רש"י על בבלי יומא פו ע"ב, ד"ה "אחת קלקלה" אין הכוונה לדוד אלא לדוד המדבר ששמעו לעצת המרגלים. המקור של רש"י לקריאה זו בתנחומא חקת י, וראו גם פירושו לבמ' כו 13, ד"ה "כאשר נאסף אהרן אחיך". שאול ליברמן, יוונות ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 125-126, סבור כי גם המשל על האשה שאכלה פגי שביעית מרמז לחטא בתחום העריות. אך קריאה זו מטשטשת את ההבדל בין חטאי שתי הנשים ולא מובן מדוע שאשה זו תבקש שיפורסם חטאה. עוד על משל זה ראו דניאל שפרבר, "פגי שביעית", סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 157-158; מנחם קיסטר, "עוללות לאוצר המילים והביטויים של הספרות התלמודית", אריה אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר הזיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 528-531. לדרשת ספרי במדבר מקבילה קרובה בבבלי יומא פו ע"ב. בספרי דברים כו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 36), מובאת מקבילה נוספת אלא ששם במשל ובנמשל מוזכר רק משה המבקש שיכתב חטאו אך ללא אזכור דוד המבקש שלא יכתב חטאו, וראו גם ויקרא רבה לא, (דמהדורת מרגליות, עמ' תשיט). נראה כי השמטה זו מבקשת לשמור על כבודו של דוד. בספרי במדבר זוטא (כו, יד, מהדורת הורביץ, עמ' 319) מובאת מקבילה ללא משל הנשים שקלקלו: "כאשר מריתם פי במדבר צין' (במ' כו 14), משה אמר לפני המקום: רבוני, כתוב מפני מה פרעתי ממנו. אמר לו המקום: אני כותבה שלא היתה אלא על המים, שנא' 'כאשר מריתם פי במדבר צין'. איוב אמר לפני המקום: רבוני כתוב מפני מה פרעתי ממני. א"ל המקום: אני כותבה שלא היתה אלא על חנם, שנ' 'ותסיתני בו לבלעו חנם' (איוב ב 3). דוד אמר לפני המקום: רבוני, אל תכתוב מפני מה פרעתי ממני. אמר לו המקום: לא שווה לך שלא יהו הבריות אומרין הרבה עבירות היו ביד דוד אלא שלא כתבן המקום, אלא אני כותבה שלא היתה אלא אחת שנ' 'אשר עשה דוד הישר בעיני ה' רק בדבר אוריה החתי' (מל"א טו 5)". השוואה בין המקבילות ראו Steven D. Fraade, "Sifre Deuteronomy 26: How Conscious the Composition", *HUCA*, 54 (1983), pp. 245-301; א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 234-236; מנחם כהנא, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", תרביץ, נד (תשמ"ה), 535-543. מקור תנאי נוסף לפיו דוד חטא בחטאים החמורים המתוארים במקרא הוא ההלכה העוסקת בקריאה ובתרגום של קטעים קשים מהמקרא בפני הציבור, בדומה למקור שעסק בקריאת ובתרגום הפסוקים המתארים את חטאו של ראובן: "מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מיתרגם והסופר מלמד כדרכו" (תוספתא מגילה ג, לח, [מהדורת ליברמן] עמ' 363). הקביעה שאין לקרוא ואין לתרגם את סיפור חטא דוד ובת שבע משום כבודו של דוד מלמדת כי פשט הכתוב אכן מציג את דוד כמי שחטא בחטאים חמורים. הלכה זו תואמת למגמתו של מחבר דברי הימים, שאינו מוזכר את הסיפור, והיא עונה על בקשת דוד בדרשת ספרי במדבר שלא יכתב סרחונו, ראו שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים 1995, עמ' 393-394 (להלן: יפת, אמונות ודעות); יאיר זקוביץ, דוד מרועה למשיח, ירושלים תשס"ב, עמ' 143-144. מכל מקום אם לא קוראים את הסיפור ולא מתרגמים אותו משמע שההבנה הפשוטה שדוד חטא עולה בפירוש מן הכתוב. לתוספתא מקבילה במשנה מגילה ד, י. השוואה בין המקבילות ראו פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 68-71; הנשקה, "מה ראוי להסתיר", עמ' לב. ישנם גם מקורות אמוראיים מהם משמע שדוד חטא באשת איש, ראו בבלי כתובות ט ע"א, שם נשאלת השאלה מדוע לא אסרו את בת שבע על אוריה הרי היו עדים לכך שהתייחדה עם דוד? והתשובה היא "התם אונס הוא". משמע שהיה במעשה גם ניאוף וגם אונס. הגמרא שם מיד מביאה מנגד את דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן מבבלי שבת שבע היתה מגורשת. במדרש תהלים ג, ד (מהדורת בובר, עמ' 37), מובאת דעה נוספת המאשימה את דוד בניאוף אך גם ברצח: "אמר ר' יהודה בר חנינא: אמר

תנא הוא ופליג".⁵⁵ דברי רב מובאים רק לאחר הקריאה האפולוגטית של הפסוקים בחלקים [ג] ו-[ד] של הדרשה: "כי מעיינת ביה בודד לא משכחת ביה בר מ'רק בדבר אוריה החתי' (מל"א טו 5)". הפסוק המובא בדברי רב מקורו בתיאור דוד בספר מלכים כמי שעשה הישר בעיני ה' וחטאו היחיד היה שהמית את אוריה. לפי אמירה זו של רב דוד חטא גם חטא בהריגת אוריה. לפיכך נראה שדעת רב היא דעת "כל האומר דוד חטא" וכנגדה מבקשת הדרשה לצאת. יש לשים לב כי רב מתייחס בדבריו רק להריגת אוריה אך לא ללקיחת בת שבע.⁵⁶ בהמשך מביא הבבלי דעה אחרת של רב לפיה דוד חטא גם כשקיבל לשון הרע מציבא כנגד מפיושות בן יהונתן. הבבלי מעמת בין דעה זו לדעת רב שדוד לא חטא בשום חטא מלבד חטאו באוריה. לאחר מכן התלמוד מרחיב את הדיבור על חטאו של דוד כשקיבל את דברי ציבא (תוספת מסוג [3]). לגבי הרחבה זו יש לשוב ולשאל האם היא גם חלק מיצירתו של היוצר הבבלי? לעיל נטען שכאשר הגבול בין הדרשות לתוספות מסוג (1) מיטשטש, אז האפשרות שגם התוספות מסוג (2) הן של אותו יוצר הופכת לאפשרות סבירה. לאור זאת, אם היוצר משלב בדרשתו חומרים נוספים הנוגעים לדרשה או ייתכן לראות גם בתוספות מסוג (3) חלק מיצירתו. בנוסף, גם בדרשה על בני עלי הובאה "גופא" המתייחסת לדרשה של רב. כפי שנטען לעיל גופא זו הכרחית להבנת דרשת רב ולהבנת הדרשה ולכן היא סווגה כתוספת מסוג (1). אם הגופא הקודמת שייכת לרובד הדרשה אז סביר להניח שהוא הדין לגופא הנוכחית. מכל מקום קשה לקבוע זאת באופן חד משמעי.

הראיה בדרשה האפולוגטית לכך שדוד לא חטא בחלק [ב] של הדרשה היא מהפסוק "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו" (שמ"א יח, 14). אם דוד אכן חטא אז ה' לא היה עמו. למרות שהפסוק המתאר שה' היה עם דוד שייך לתחילת דרכו, ההנחה בדרשה היא שמצב זה היה תמידי. לדרשה אפולוגטית זו אין מקבילה ונראה כי מדובר בדרשה של היוצר הבבלי.

מנגד להנחה האפולוגטית עומדים דברי התוכחה של נתן לדוד לאחר שסיפר לו את משל כבשת הרש ובעקבותיהם נשאלת השאלה בחלק [ג] "אלא מה אתה אומר?". דברי התוכחה נקראים מחדש בחלק [ד1] כך שדוד התכוון לחטוא אך לא חטא. בנקודה זו

ליה הקדוש ברוך הוא לדוד אתה ניאפת אחת, שש עשרה ניאפות יבואו לך. אתה רצחת אחת, שש עשרה נרצחות יבואו לך...".

55 ראו לדוגמא בבלי עירובין נ ע"ב. ביקורת נוספת של רב ביחס לחטאו של דוד, מובאת בבבלי סנהדרין קז ע"א, שם הוא מאשים את דוד שנכשל בניסיון שה' העמידו בתחום העריות.

56 וראו רש"י ד"ה "רק בדבר אוריה". גם בבבלי יומא כב ע"ב מוזכר חטאו של דוד בהריגת אוריה אך לא חטאו בלקיחת בת שבע ושם גם מוצע לכך הסבר: "אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה; שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו... דוד בשתים, מאי נינהו? דאוריה ודהסתה. והא איכא נמי מעשה דבת שבע? התם אפרעו מיניה, דכתיב 'ואת הכבשה ישלם ארבעתים' (שמ"ב יב 6) - ילד, אמנון, תמר, ואבשלום".

היוצר הבבלי מביא תוספת והרחבה. תחילה מובאים דברי רב המכריז: "ר' דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד", לדבריו מאחר שרבי הוא צאצא של דוד הוא בוחר לקרוא את תוכחת נתן בקריאה אפולוגטית.

לאחר הכרזת רב מובאת דרשת רבי שהיא הבסיס התנאי לדרשה שדוד ביקש לחטוא ולא חטא ולכן יש לראות אותה כתוספת מסוג (1). בהמשך לדרשת רב ממשך היוצר הבבלי לדרוש פסוקים נוספים מתוכחת נתן על פי הקו האפולוגטי (ג2) - [2ד], [ג3] - [3ד], [ג4]. חטאו של דוד היה שדן את אוריה בעצמו ולא דרך בית הדין [2ד] ולקיימת בת שבע היתה כלקייחת אשה בנישואין כשרים [3ד]. לא ברור על מה היה דוד צריך לדון את אוריה בבית דין והתשובה תינתן בהמשך. בנקודה זו מובאת תוספת ראייה מדרשה אחרת של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן המבוססת על מסורת תנאית המובאת בשמו של רב יוסף מדוע בת שבע לא היתה בגדר אשת איש.⁵⁷ ההסבר הוא שאוריה נהג כמנהג חיילי דוד שהיו נותנים לנשותיהם גט טרם יציאתם לקרב. גם כאן הבבלי חושף את חומרי הרקע העומדים מאחורי הקביעה שדוד לא חטא ויש לראות בתוספת זו תוספת מסוג (1). העובדה שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן (שדוד לא חטא), נשענת על דרשה אחרת של אותם חכמים (שלוחמי שאול גרשו את נשותיהם) מחזקת את הטענה שהדרשה האפולוגטית היא יצירה בבליית מאוחרת.

היוצר הבבלי ממשיך ודורש את דברי התוכחה של נתן הנביא. שוב חוזרת הטענה שדוד לא חטא והוא לא אשם בהריגת אוריה כפי שהוא לא אשם בהריגת אויביו בני עמון [4ד]. ההסבר לכך הוא שאוריה היה בן מוות מאחר שמרד בדוד כאשר דיבר אליו בחוצפה בהסבירו מדוע הוא נמנע ללכת לביתו. בדומה לדרשה על בני שמואל בדברי ההסבר משולבת הארמית: "מאי טעמ' מורד במלכות הוה, והינו דקאמ' ליה לדוד...". גם כאן ללא ההסבר לא ניתן להבין מדוע על אוריה היה למות ולכן הוא מסווג כתוספת מסוג (1). מאחר שלא ניתן להפריד את ההסבר מהדרשה יש לראות בהם יצירה אחת.

לסיכום, הדרשה על דוד מבקשת לצאת כנגד הטוענים שחטא ולפי התוספת מסוג (2), רב הוא הטוען זאת. דרשת הפסוק בחלק [ב] שה' עם דוד ולכן לא ייתכן שחטא היא של היוצר הבבלי. הבסיס לכך שדוד ביקש לחטוא אך לא חטא בחלק [1ד] היא דרשת רבי המסנגר על דוד (תוספת מסוג (1)). הבבלי ממשיך וקורא את דברי התוכחה בקריאה אפולוגטית (ג2) - [2ד], [ג3] - [3ד], [ג4] - [4ד]. לאור דרשה של האמוראים ר' שמואל

57 על זיהוי דרשות אלה כחלק מהדרשה ה"מקורית" המיוחסת לר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ראו רוזנברג, "כל האומר", עמ' 82. עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא - דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב 1999, עמ' 29-30, סבורה כי דרשות אלה הן המשך דרשותו של רבי. קשה לקבל הצעה זו מאחר שדרשות אלה נשענות על דרשה אמוראית של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על הגט שנתנו הלוחמים בצבאו של דוד.

58 ייתכן שדרשה זו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן היא אותנטית בניגוד לייחוס סידרת הדרשות אליו.

בר נחמני בשם ר' יונתן, המתבססת על מסורת תנאית בשם רב יוסף, בת שבע לא היתה אשת איש (תוספת מסוג 1). בנוסף אוריה היה בן מוות משום שמרד במלכות (גם תוספת מסוג 1). יוצר הדרשה האפולוגטית מביא בתוך דבריו את דרשת רבי ודרשות האמוראים שעליהן הוא מתבסס. ללא הביסוס הדרשה חסרה ולכן יש לראות אותה ואת התוספות שבעקבותיה כיצירה אחת. בדרשה זו ישנה גם תוספת משמעותית מסוג (3) היוצאת לדיון צדדי על הלשון הרע שקיבל דוד מציבא. ייתכן שגם תוספת זו היא חלק מיצירתו של היוצר הבבלי.

שלמה

הדרשה הבאה מוקדשת לחטאו של שלמה:

אמ' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן: [א] כל האומ' שלמה חטא אינו אלא טועה. [ב] שנא' "ולא היה לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו" (מל"א יא 4). (1) "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא. [ג] אלא מה אני מקיים "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" ⁵⁹(שם)? [ד] [הוא כדר' יונתן. (1) דר' יונתן ראמי: כתי' "ויהי לעת זקנה שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים"], וכתי' "ולא היה לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו", "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה מיחטא נמי לא חטא? הכי קאמ' "ויהי" לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" וגומ' דלא הוה "לבבו שלם עם י"י אלהיו כלבב דוד אביו" ומיחטא נמי לא חטא. [ה] והכתי' "אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב" (שם 7)? [ז] שבקש לבנות ולא בנה.

(1) אלא מעתה "אז יבנה יהושע מזבח [לה']" (יהו' ח 30) שבקש לבנות ולא בנה? אלא דבנה, הכא נמי דבנה! אלא כי הא דתניא, ר' יוסי אומ': "ואת הבמות אשר על פני ירושלם אשר מימין להר המשחית אשר בנה שלמה מלך ישראל לעשתרת שקץ [צידנים ולכמוש שקץ מואב ולמלכם תועבת בני עמון טמא המלך]" (מל"ב כג 13). איפשר בא אסא ולא ביערום, בא יהושפט ולא ביערום, עד שבא יאשיהו וביערם: והלא כל עבודה זרה שבארץ ישראל אסא ויהושפט ביערום? אלא מקיש ראשונים לאחרונים, מה אחרונים לא עשו ותלו בהן לגנאי אף ראשונים לא עשו ותלו בהן לגנאי.

[ג] והכתי' "ויעש שלמה הרע בעיני י"י [ולא מלא אחרי י"י כדוד אביו]" (מל"א יא 6)? [ד] אלא מתוך שהיה לו למחות בנשים ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא.

(2) אמ' רב יהודה אמ' שמואל: נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לדבר אחר ואל יכתב בו "ייעש [שלמה] הרע בעיני י"י" (שם). ואמ' רב יהודה אמ' שמואל: בשע' שנשא שלמה את בת פרעה הכניסה לו אלף מני זמר ואמרה לו כך עושין לעז' פלונית וכך עושין לעז' פלונית ולא מיחה בה. (3) ואמ' רב יהודה אמ' שמואל: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שירתו ועליו נבנה כרך גדול של רומי. במתני' תאנא: אותו היום שהעמיד ירבעם שני עגלי זהב אחד בדן ואחד בב' אל נבנה צריף אחד וזו היא איטליא של יון.

לאחר הקביעה ש"כל האומ' שלמה חטא אינו אלא טועה" מובא בחלק [ב] של הדרשה פסוק הראיה שליבו של שלמה לא היה שלם עם ה' כלב אביו (מל"א יא 4).⁶⁰ בדומה

60 בדרשה זו על שלמה קשה לאתר מיהו בחלק [א] הקורא את הדברים כפשוטם ולדעתו שלמה חטא בעבודה זרה כשנטה ליבו אחרי אלילי נשותיו וכשבנה להם מזבחות. כאן בבבלי שבת אין דעה שכזו. גם בשאר ספרות חז"ל קשה למצוא אמירה מפורשת ששלמה עבד עבודה זרה. האפולוגטיקה ביחס לחטאי שלמה מתחילה במקרא עצמו כאשר מחבר דברי הימים נמנע מלהזכירם, ראו יפת, אמונות ודעות, עמ' 180, עמ' 402 ועמ' 409; שמואל אברמסקי "שלמה המלך בעיני בעל דברי הימים", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, טז (תשמ"ב), עמ' 10. ישנם מקורות בודדים שמהם הדבר יכול להשתמע אבל קשה להכריע לגביהם. בשני התלמודים (ירושלמי סנהדרין י, ב, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1325; בבלי סנהדרין קד ע"ב) מופיעה דרשה לפיה ביקשו חכמים להוסיף את שלמה למלכים שאין להם חלק לעולם הבא ונראה שהסיבה לכך קשורה להליכתו אחר נשותיו. מכל מקום לבסוף שלמה לא צורף לרשימת המלכים החוטאים ומכך משמע שלא חטא בחטא החמור. ניתוח דרשה זו והשוואה בין המקבילות ראו ששון, מלך והדייט, עמ' 117-121. דרשה מסופקת נוספת נמצאת במחלוקת תנאים המובאת בתלמוד הירושלמי (סנהדרין ב, ד, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1278) בנוגע לנשים הנוכריות שלקח שלמה. אחת הדעות היא של ר' אליעזר: "ר' אליעזר או': על שם ג' אותה החטיאו הנשים הנכריות" (נחמ' יג 26). "דברי ר' אליעזר קצרים וסתומים ולא ברור האם הוא מדבר על סיבה או תוצאה, האם שלמה לקח את הנשים במטרה שיטו את לבו או שזו היתה התוצאה כמתואר בכתובים? מדוע הוא מביא את הפסוק מנחמיה ולא את הפסוק ממלכים? מכל מקום קשה להבין ממקור זה האם ר' אליעזר מאשים את שלמה בעבודה זרה. על מחלוקת זו ראו ששון, מלך והדייט, עמ' 108-109. להוציא מקורות אלה, שאינם חד משמעיים, אין בנמצא מקור בספרות חז"ל שאומר בצורה ברורה ששלמה אכן חטא בעבודה זרה וראו ששון, מלך והדייט, עמ' 125-127. אם "האומר ששלמה חטא" אינו מתוך עולמם של החכמים יש לחפשו מחוץ לעולמם. קריאת הפסוקים כפשוטם בתקופתם של חז"ל נמצאת מחד במקורות נוצריים קדומים ומאידך במקור פגאני. אבות הכנסייה ביקשו לפגום בדמותו של שלמה כדי שיהיה ברור שמזמורי תהלים עב ויכזו המיוחסים לשלמה לא מדברים עליו אלא על ישו וראו על כך ששון, מלך והדייט, עמ' 155-161. דוגמאות לקריאה נוצרית זו ראו יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוק, ירושלים תשס"ה, עמ' 115-116; St. Augustin, *On the Psalms*, in A. Cleveland Coxe (ed.), *The Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol. VIII, Michigan 1974, p. 606. המקור הפגאני

לדרשה על בני שמואל גם כאן ההשוואה של שלמה לאביו נדרשת לזכותו; הוא לא היה בדרגת אביו אבל אין זה אומר שחטא. בדומה לבני שמואל גם כאן מופיע המשפט בארמית "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא". גם כאן משפט זה הכרחי להבנת הדרשה מאחר שהדברים אינם ברורים מציטוט הפסוק. כפי שנטען לעיל על בני עלי לא ניתן לוותר על משפט זה ויש לראותו כחלק מהדרשה כתוספת מסוג (1). כאמור, מעבר זה מעברית לארמית מובן לאור הטענה שאין מדובר בדרשה אמוראית ארץ-ישראלית מקורית אלא יצירה של חכם בבלי.

לאחר הבאת הראיה לכך ששלמה לא חטא מובאת בחלק [1ג] קושיא על כך מראשיתו של הפסוק הפותחת במילים "אלא מה אני מקיים...". מחלק זה של הפסוק משמע ששלמה הלך אחרי אלילי נשותיו. כיצד מתיישב הפסוק הזה עם הקביעה ששלמה לא חטא? התשובה לשאלה בחלק [1ד] מובאת באמצעות קושיה של ר' יונתן המעמיד את שני חלקי הפסוק זה מול זה.⁶¹ נראה כי קושיה זו אותנטית והיא שעמדה לעיני יוצר הדרשה הבבלי שטען בחלק [ב] ששלמה לא חטא אלא רק לא הלך בדרכי אביו.⁶² הפתרון שמציע ר' יונתן לסתירה הוא שמאחר שנשי שלמה הטו את לבבו הוא לא היה כלב אביו אבל אין זה אומר שאכן החטיאו אותו בעבודה זרה שלהן.⁶³ בדומה לדרשות על בני עלי ועל דוד הדרשה האפולוגטית נשענת על דרשה מוקדמת שבלעדיה היא חסרה. כמו בדרשה על דוד שנשענת על דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן על הגט שנתנו

המתאר את שלמה כמי שעבד עבודה זרה הוא החיבור הפולמוסי האנטי נוצרי "נגד הגליליים" שחובר על ידי הקיסר הרומי יוליאנוס המכונה "הכופר" (שלט 361-363 לספה"ג). יוליאנוס שהחזיר את הדת האלילית להיות הדת הרשמית של האימפריה הרומית משתמש בשלמה כ"תנא מסייע" לעבודת האלילים, ראו דוד רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 228. וראו גם Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. II, Jerusalem 1976, p. 540

61 לפי כתבי היד בעל הדרשה הוא ר' יונתן אך בדפוסים הנוסח ר' נתן. נראה כי השינוי נובע מהקושי שדרשה בשם ר' יונתן נשענת על 'רומיא' של אותו חכם.

62 רוזנברג, "כל האומר", עמ' 82, סבור כי התשובה לקושי העולה מראש הפסוק מובאת רק בהמשך בטענה ששלמה לא מחה בנשותיו. אלא שתשובה זו עונה לשאלה שבהמשך "הכתי" ייעש שלמה הרע בעיני יי"?". מאחר שהתשובה לשאלה כאן העולה מראש הפסוק נמצאת רק בדרשת ר' יונתן יש לראות בה חלק מהדרשה.

63 התשובה המובאת כאן מבוססת על נוסח כ"י אוקספורד. בקטע מכ"י Copenhagen - Det Kongelige Bibliotek, Cod. Heb. Add. 25 הנוסח קרוב לכ"י אוקספורד. בעדי הנוסח האחרים ישנן תוספות שנראה שנוספו מאחר שהפתרון של ר' יונתן אינו בהיר דיו. בכ"י מינכן 95 נוסח הפתרון: "הכי קא' ויהי לעת זקנת שלמה נשוי הטו את לבבו' שבקשו להטות 'ולא היה לבבו נמי שלם עם יי אלהיו כלב דוד אביו". בכ"י וטיקן 108 הנוסח "הכי קא' ויהי לעת זקנת שלמה נשוי הטו את לבבו' ולא הלך 'ולא ה' נמי לבבו שלם עם ה' אלהיו". המילים "ולא הלך" נמצאות גם בנוסח הדפוסים. ייתכן שברקע לנוסח זה עומדים דברי רש"י ד"ה "כדר' נתן" - "רשני קרא 'הטו' ללכת - והוא לא הלך".

הלוחמים לפני צאתם לקרב, גם כאן הדרשה נשענת על הקושיה של ר' יונתן ולכן יש לראות בה תוספת מסוג (1). תופעה מוזרה זו שדרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן נשענת על קושיה של ר' יונתן ניתנת להסבר שוב רק לאור הטענה שהדרשה האפולוגטית אינה של ר' יונתן אלא יצירה בבליית שיוחסה לו.

בדומה לדרשה על דוד בה הובאו דברי התוכחה של נתן ונדרשו באופן אפולוגטי, גם ביחס לשלמה מובאים פסוקים המערערים על הקביעה שלא חטא והם נקראים מחדש ([2ג] ו-[2ד]): "והכתי" 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב' (מל"א יא 7)? שבקש לבנות ולא בנה". הכתוב מתאר בצורה ברורה ששלמה בנה מזבחות לאילי נשותיו וזה המעשה המלמד שלבו נטה אחריהם. אך לפי הדרשה אמנם היתה כוונה אך לא ביצוע. קריאה זו דומה לדרשה על דוד שלעיל: "אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר י"י לעשות הרע בעיני' (שמ"ב יב 9)? שבקש לעשות ולא עשה".

בנקודה זו נעצרת הדרשה בעקבות הקושייה העולה מפסוק המתאר כיצד יהושע בונה מזבח לה' (יהו' ח 30): מדוע לא להחיל גם עליו את הטענה שמדובר בכוונה ללא עשייה? בעקבות הקושיה מובאת ברייתא בשם ר' יוסי שמסקנתה "מה אחרונים לא עשו ותלו בהן לגנאי, אף ראשונים לא עשו ותלו בהן לגנאי". דרשה זו של ר' יוסי היא המקור וההסבר לתשובה שבדרשה "שבקש לבנות ולא בנה" ולכן יש לראות בה תוספת מסוג (1). לאחר הברייתא ממשיכה הדרשה ומביאה פסוק נוסף שיש לקרוא אותו קריאה חדשה ([3ג] ו-[3ד]): "והכתי" 'ויעש שלמה הרע בעיני י"י ולא מלא אחרי י"י כדוד אביו' (יא 6)? אלא מתוך שהיה לו למחות בנשים ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". בהסבר ששלמה לא מיחה בנשותיו ישנה חזרה על דברים שהובאו בהרחבה על בני עלי "מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא". כפי שנאמר לעיל, הטענה שמי שלא מיחה הרי הוא כחוטא היא נקודת החיבור של סידרת הדרשות לסוגייה ההלכתית בבבלי שבת. בדרשה על בני עלי משפט זה מופיע במסגרת ה"גופא" המבררת את דברי רב וכאן היא משולבת בתוך חלק [3ד]. נראה שגם נקודה זו מחדדת את הטענה שלא ניתן להפריד בין הדרשה להרחבות ולתוספות ומדובר ביצירה אחת.

בסוף הדרשה על שלמה מובאות שלוש מימרות של רב יהודה בשם שמואל.⁶⁴ הראשונה מתייחסת למילות הפסוק שנדרשו לעיל "ויעש הרע בעיני י"י". פסוק זה פוגע בשמו הטוב של שלמה והוא היה מעדיף להיות שמש לעבודה זרה העיקר שפסוק זה לא יכתב עליו לעד.⁶⁵ משמע ששלמה לא היה שמש לעבודה זרה בפועל כפי שמשמעת

64 על שאלת אותנטיות ייחוס המימרות לאמוראים אלה לאור המקבילות ראו בהערות 66-67 להלן.
65 על פי רש"י ד"ה "שמש". במקבילה במדרש תנחומא (וארא ב, מהדורת בובר, עמ' 18) נאמר: "ויהי לעת וקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" (מל"א יא 4) - אמר ר' חייא בר אבא: נוה

מהפסוק, בדומה לדרשה לעיל על הפסוק לפיה חטאו היה שלא מיחה בנשותיו. במימרא השניה מובאת דוגמא לכך ששלמה לא מחה בנשותיו מחוסר התגובה שלו לפעילות הפולחנית האלילית של בת פרעה ביום נישואיהם.⁶⁶ גם המימרא השלישית עוסקת ביום נישואי שלמה לבת פרעה והיא מתארת את תחילת נפילת ישראל ובמקביל את ראשיתה של רומא. הברייתא שבעקבות הדרשה מתארת אירוע נוסף שהמשיך את הנפילה של ישראל מחד ואת עלייתה של רומא מאידך.⁶⁷ נראה ששתי המימרות הראשונות הובאו כאן על ידי היוצר הבבלי שביקש להמחיש ששלמה לא חטא ושכל חטאו היה שלא מחה בנשותיו ולכן יש לראותן כתוספת מסוג (2). המימרא השלישית היא כבר הרחבה בעקבות אזכור בת פרעה ויש לראות אותה כתוספת מסוג (3). מאחר ששלוש המימרות מובאות יחד סביר להניח שכולן שולבו על ידי היוצר הבבלי.

לסיכום, גם בדרשה על שלמה לא ניתן להפריד את הדרשה מהתוספות וההרחבות. בלי המשפט בארמית "כלבב דוד אביו" הוא דלא הוה ומיחטא נמי לא חטא" לא ניתן להבין את חלק [ב] של הדרשה ולכן לא ניתן להפריד ביניהן. גם הקושיה של ר' יונתן הכרחית להבנת חלק [ד] של הדרשה מאחר שבלעדיה לא ניתן ליישב את הסתירה בפסוק. הברייתא של ר' יוסי היא הבסיס לכך ששלמה ביקש לבנות ולא בנה בחלק [ד]. והאשמת שלמה בכך שלא מיחה בנשותיו בחלק [ד] היא חזרה על שנאמר ב"גופא" שבעקבות הדרשה על בני עלי. תוספות אלה הן מסוג (1) ויש לראות אותן כיצירה אחת ביחד עם הדרשה. גם שלושת המימרות בשם שמואל שבסוף הן חלק מהיצירה. בשתיים הראשונות מדובר בביסוס הרעיון שבדרשה (תוספת מסוג (2)) ובאחרונה הרחבה הקשורה בעניין (תוספת מסוג (3)).

לו אילו היה גורף ביבין ולא נכתב עליו הפסוק הזה". פירושו של רש"י שהכוונה לעבודה זרה אינו הכרחי מאחר ש"דבר אחר" יכול להיות תחליף ל"ביבין", כפי שכותב קוהוט בערוך השלם, כרך ג, וינה תרפו, ערך "דבר", עמ' 10 הע' 4: "ודע שכל סחי ומאוס וגיעול נפש שאדם קץ בו נקרא בפי רז"ל בלש' נקיה 'דבר אחר'", וראו גם אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית, ב, ירושלים תשמ"מ, עמ' 876.

66 מקבילה ארץ ישראלית בויקרא רבה (יב, ה, מהדורת מרגליות, עמ' רסג): "א"ר חוניא: שמונים מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. ר' יצחק בן אלעזר אמ': שלש מאות מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה". מקבילה זו מעלה ספק בדבר האותנטיות של המימרא בבבלי, האם אכן מדובר בדרשה של שמואל? וראו עוד על דרשה זו גלעד ששון, "בשעה שנשא שלמה את בת פרעה" - העתקת נקודת השבר מסוף מלכות שלמה לראשיתה בדרשות חז"ל", בית מקרא, נג (תשמ"ח), עמ' 153-154.

67 מקבילה ארץ ישראלית קדומה לדברי שמואל ולברייתא שבעקבותיה בירושלמי עבודה זרה (א, ב, מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 1378). גם כאן ההשוואה למקבילה הקדומה מערערת את ייחוס הדרשה בבבלי לאמורא הבבלי שמואל. השוואה בין המקבילות ופירושו ראו ששון, "בשעה שנשא שלמה", עמ' 155-160.

יאשיהו

הדרשה האחרונה עוסקת ביאשיהו מלך יהודה:

ואמ' [ר'] שמואל בר נחמני א"ר יונתן: [א] כל האומ' יאשיהו חטא אינו אלא טועה, [ב] שנא' "ויעש הישר בעיני י"י וילך בכל דרך דוד אביו ולא סר ימין ושמא[ו]ל" (מל"ב כב 2). [ג] ואלא מה אני מקיים "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל י"י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמהו" (שם כג 25)? [ד] מלמד שכל דין שדן מבין שמונה ועד שמונה עשרה החזירן להן. ושמא תאמר נטל [מזה] ונתן לזה? ת'ל "ובכל מאדו" - מלמד שהחזירן להם משלו. (2) ופליגא דרב, דאמ' רב: אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו ואחד בדורנו. (3) ומנו? אבא אבוה דרב ירמיה בר אבא. ואמרי לה, אחוה דרב ירמיה בר אבא. דאמ' מר אבא ואחא אחי הוו. אמ' רב יוסף: ואח[ד] נמי בדורנו. ומנו? ע[ו]קבא בר נחמיא ריש גלותא, והינו נתן [ד]צוציתא. אמ' רב יוסף: הוה יתיבנא בפירקיה והוה קא מנמנמנא וחזאי דפשיט ידיה וקיבלוה.

בניגוד לדמויות המקראיות האחרות שבסדרת הדרשות, את חטאו של יאשיהו קשה לזהות. הקושי נובע מהסיבה הפשוטה שבמקרא יאשיהו מתואר כמלך אידיאלי ולא מיוחס לו שום חטא, וודאי לא חטא בסדר הגודל של חטאי שאר הדמויות שהוזכרו.⁶⁸ לכן לצד הניסיון לנתח את מלאכת היצירה של הדרשה יש לנסות להבין מדוע יאשיהו מופיע בסדרת הדרשות בבבלי שבת. הדעה לפיה יאשיהו חטא וכנגדה נאמרת הטענה האפולוגטית בחלק [א] היא דעת רב המובאת לאחר הדרשה. לפני דברי רב מופיעה הפתיחה "ופליגא דרב" וממנה משמע שדעתו מנוגדת לדרשה האפולוגטית. נקודת האחיזה לדעת רב היא הפסוק בו מתוארת תשובתו הייחודית של יאשיהו (מל"ב כג 25). לדעת רב אם שב יאשיהו בתשובה משמע שחטא.⁶⁹ דעת רב היא תוספת מסוג (2) השופכת

68 על דמותו האידיאלית של יאשיהו בספר מלכים ראו מרדכי כוגן, פירוש מדעי למקרא (מקרא לישראל), מלכים ב, תל אביב תש"ף, עמ' 683. לאור קושי זה רוזנברג, "כל האומר", עמ' 83, הסתייג מהמשמעות האפולוגטית שבסדרת הדרשות, הרי יאשיהו כלל לא חטא אז מה מקומה של האפולוגטיקה?

69 כוגן, שם, כלל אינו מתייחס למילים "אשר שב אל ה'" נראה כי לדעתו אין מדובר בתשובה מחטא. במספר מקורות בספרות חז"ל מיוחס ליאשיהו חטא אחר בהקשר למסע המלחמה של פרעה נכו דרך ארץ ישראל המתואר במל"ב כג ובה"ב לה. יאשיהו יצא להילחם בפרעה נכו ונהרג בקרב. המוות הטראגי של יאשיהו גרם לחכמים לחפש בגין איזה מעשה נענש המלך הצדיק במוות שכוה. בתלמוד הבבלי מסכת תענית (כב ע"א - כב ע"ב, על פי כתב יד יד הרב הרצוג) מובא התיאור הבא: "ועל החרב וג'". ת"ר: חרב שאמרו לא חרב שלפורענות אלא אפלו שלשלום, שאין לך חרב שלשלום יתר מחרב שלפרעה נכו. ואע"פ כן נכשל בה יאשיהו המלך, שנ' וישלח אליו מלאכים לאמר מה לי ולך מלך יהודה לא עליך אתה היום כי אל בית מלחמתי ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי

אור על הדעה עמה מתפלמסת הדרשה. הדיון בעקבות דברי רב על זיהוי בעלי התשובה הוא כבר תוספת מסוג (3) מאחר שאינו תורם להבנת הדרשה. כפי שנטען לעיל יש מקום להנחה שגם תוספת זו היא של יוצר הדרשות הבבלי.

ואל ישחיתך' (דה"ב לה 21). מאן 'אלהים'? אמ' רב: ע"ז. אמ': הואיל וקא בטח בע"ז יכלנא ליה. ויורו הירים למלך יאשיהו' (שם 23) אמ' רב יהודה אמ' רב: עשאוהו ככברה. ואמ' רב יהודה אמ' רב: מפני מה נענש יאשיהו? שהיה לו לימלך בירמיהו ולא נמלך. מאי דרש? 'זחרב לא תעבר בארצכם' (וי' כו 6). הי חרב? אי לימא חרב שאינה שלשלום? הכתי' 'ונתתי שלום בארץ' (שם). אלא אפ' חרב שלשלום. והוא אינו יודע שאין דורו דומה יפה. כי הוה קא ניחא נפשיה אתא ירמיה לשיולי ביה. חזייה דקא מרחשן שפתאיתיה. אמ': דלמא חס ושלום אגב צעריה קאמ' מילתא כלפי שמיא. גחין עליה שמעיה דקאמ' 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18). פתח עליה 'רוח אפינו משיח י"י' (שם ד 20). לפי דברי רב יהודה בשם רב מותו הטראגי של יאשיהו היה עונש על שלא התייעץ עם ירמיהו כשיצא להילחם בפרעה נכה. בנוסף, יאשיהו טעה כשסבר שדורו זכאי וגם חרב של שלום לא תעבור בארץ. אלא שקשה לקבל שהדרשה בבבלי שבת מגיבה לטעות זו של יאשיהו מאחר שהוא שב בתשובה בצעירותו, בגיל שמונה עשרה, והטעות עליה מדובר בבבלי תענית היתה בסוף ימיו. המקור לברייתא מבבלי תענית בתוספתא תענית (ב, י, מהדורת ליברמן, עמ' 333): 'חרב העוברת ממקום למקום אפי' חרב של שלום מתריעין עליה ואין צריך לומר' חרב של פורענות. ואין לך חרב של שלום יותר משל פרעה נכה ושטפה את הצדיק ההוא זה יאשיהו, שנ' 'וישלח אליו מלאכים [לאמר] מה לי ולך... ואל[ה]ים אמר לכהלני' (דה"ב לה 21) מפי הקודש אני עולה. 'חדל לך מאלהים אשר עמי' זה לשון ע"ז. 'ולא הסב יאשיהו פניו ממנו כי להלחם בו התחפ[ש] וגו' ויורו היורים למלך יאשיהו ויאמר [המלך] לעבדיו העבירוני כי החלתי מאד. ויעבירוהו עבדיו מן המרכבה וירכיבוהו על רכב המשנה אשר לו ויוליכוהו ירושלם וימת ויקבר ויקבר בקבר אבותיו וכל יהודה וירושלם מתאבלים על יאשיהו' (שם 22-24). 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו' (שם 25) היכן פירושו של דבר? 'רוח אפינו משיח ה' וגו' (איכה ד 20). "לדרשה בבלי תענית מקבילה ארץ ישראל באיכה רבה (א, יח, מהדורת בובר, עמ' 91): "צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18) מי אמר הפסוק הזה? יאשיהו אמרו, הה"ד 'אחרי כל זאת אשר הכין יאשיהו את הבית עלה [נכון] מלך מצרים להלחם בכרכמיש על פרת' (דה"ב לה 20), בקרקסיון דפרת, 'ויצא לקראתו יאשיהו. וישלח אליו מלאכים לאמר מה לי ולך מלך יהודה [וגו'] ולא הסב [יאשיהו] פניו ממנו כי להלחם בו התחפש ולא שמע אל [דברי] נכו' (שם 20-22), זה פרעה. מי אמר 'חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך [וגו', ולא שמע אל דברי נכו] מפי אלהים' (שם 21)? זה ירמיה הנביא שאמר לו כך: ישעיה רבי אמר 'וסכסכתי מצרים במצרים' (יש' יט 2). א"ל: יאשיהו? משה רבה דרבך אמר 'זחרב לא תעבור בארצכם' (וי' כו 6) ואפ"י חרב של שלום. ולא היה יודע יאשיהו שכל דורו היו עובדים ע"ז. ליצני הדור מה היו עושים חצי צורה בדלת זו וחצי צורה בדלת זו, והיה משלח ב' תלמידי חכמים לבקר צורה מבתיהם, והיו נכנסין ולא היו מוצאין כלום, הן דנפקין הו אמרין להון סגרון תרעייא מבתרכון, והו נפקון להון וסגרינן תרעייא מבתרהון, והיו משתכחא קיימא מן גו. מה כתיב שם? 'ויורו המורים למלך יאשיהו' (דה"ב לה 23), ר' מני אומר: שלש מאות חצים הורו בו, עד שעשה עצמו ככברה. והיה ירמיה מצית אחריו לידע מהו אומר, ומה היה אומר? 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א 18). גם במקור זה יאשיהו אינו מקשיב לירמיהו והוא טועה בחשבו שדורו זכאי. כאן ישנה הרחבה המתארת שישראל עבדו עבודה זרה והערימו על יאשיהו שביקש למגרה מן הארץ.

הראיה בחלק [ב] של הדרשה לכך שיאשיהו לא חטא היא הפסוק המשווה אותו לדוד "ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו ולא סר ימין ושמאול" (מל"ב כב 2). לאחר הטענה [א] והראיה [ב], בדומה לדרשות הקודמות, עולה השאלה "ואלא מה אני מקיים..." ובעקבותיה ציטוט הפסוק המתאר את החטא [ג]. כאמור, על יאשיהו לא נאמר שחטא והפסוק שבא להקשות שלכאורה חטא יאשיהו הוא הפסוק המתאר את תשובתו (שם כג 25). הפסוק נדרש באופן אפולוגטי כך שיאשיהו חשש שעד גיל שמונה עשרה לא דקדק בפסיקותיו כשדן את ישראל.⁷⁰ בגלל חשש זה השיב מכספו לכל מי שחייבו בדין. אין מדובר בתשובה מחטא אלא תיקון לפנים משורת הדין. הוספת יאשיהו לרשימה הצריכה את יוצר הדרשה למצוא גם לו חטא כלשהו שיאמר עליו שהוא לא ביצע אותו. אך עדיין יש לשאול: מדוע צורף יאשיהו לרשימה של מי שחטאו בחטאים כה חמורים? נראה להציע כי יאשיהו נוסף לסדרה דווקא בגלל שהוא לא חטא. הצבתו ליד הדמויות האחרות ממעיטה מחומרת מעשיהם. אם יאשיהו הצדיק שלא חטא נמצא ברשימה זו אז הדבר מלמד על שאר הדמויות שגם הן לא חטאו. כפי שיאשיהו לא חטא כך גם ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד ושלמה לא חטאו. כך שהמגמה האפולוגטית לא נמצאת רק בכל דרשה ודרשה אלא גם בהוספת יאשיהו לסדרה. להוספה זו יש מחיר: ליאשיהו מיוחס חטא קל, אבל הנזק עבורו קטן לעומת התועלת לשאר הדמויות. לסיכום, החטא שניתן לכאורה לייחס ליאשיהו נלמד מכך שנאמר עליו שעשה תשובה. הבסיס לקריאה כזו הוא דרשת רב הקורא את הפסוק כפשוטו ודבריו הם תוספת מסוג (2). כנגד קריאה זו הדרשה האפולוגטית בחלקים [ג]-[ד] מתארת תשובה לפנים משורת הדין לאור חששו של יאשיהו שטעה בדין. יאשיהו נוסף לסדרת הדרשות כדי להשוות את שאר הדמויות אליו, כפי שהוא לא חטא כך גם הן לא חטאו.

סיכום ומסקנות

סידרת הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת היא יצירה בבליית. הבסיס לסדרה הוא צמד הדרשות על בני עלי ובני שמואל המצויה בבראשית רבה. יוצר הסדרה לקח את שתי הדרשות האלה והוסיף להן דרשות על שלוש דמויות שחטאו בחטאים חמורים (ראובן, דוד ושלמה) ודמות אחת שלא חטאה כלל (יאשיהו). הוא יוצר מבנה שיש בו חזרתיות בכל אחת מהדרשות: "[א] כל האומר X חטא אינו אלא טועה, [ב] שנאמר... [ג] אלא מה אני מקיים..." והצעה לקריאה מחודשת של הפסוקים המתארים את החטא [ד]. היוצר הבבלי מייחס את הסדרה לאמוראים ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן שלהם דרשה פולמוסית מוקדמת בניסוח זה על מלכת שבא.

70 הבסיס לכך שיאשיהו שב בתשובה בגיל שמונה עשרה נמצא בסדר עולם רבה, כד, עמ' 299, וראו על כך חיים מיליקובסקי, סדר עולם, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 390. לפי סדר עולם בגיל זה מצא יאשיהו את ספר התורה במקדש וזה מה שהוביל אותו לתקן את דרכיו.

כל דרשה בסדרה מגיבה לקריאת הכתובים כפשוטם. בחלק מהדרשות הקוראים את הכתובים כפשוטם מופיעים בהמשך לדרשה (ראובן, בני שמואל, דוד, יאשיהו) בדברי תנאים (ראובן, בני שמואל) או בדברי האמורא רב (דוד, יאשיהו). במקרים אלה ההמשך חושף את הרקע שדחף להיווצרות הדרשה האפולוגטית ותוספות אלה סווגו כתוספת מסוג (2).

ניסיון לזהות ולבודד את נוסח הדרשה המקורי מהתוספות נוחל כישלון. הסיבה לכך היא שבחלק מהדרשות לא ניתן להפריד את הדרשות מהתוספת מאחר שבלעדיה היא לא מובנת. בחלק מהדרשות ההסבר שמאפשר את הדרשה נמצא בתוספת והיא סווגה כתוספת מסוג (1). את הדרשה על ראובן שבלבל יצועי אביו לא ניתן להבין ללא המקור התנאי שמתאר מה עשה ראובן. את הדרשה על בני עלי לא ניתן להבין ללא דרשת רב לפיה פנחס לא חטא. את הדרשה על דוד לא ניתן להבין ללא דרשת רבי המסנגר על אבי השושלת לה הוא מיוחס, וללא דרשת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן (!) על כך שאביגיל היתה מגורשת. את הדרשה על שלמה לא ניתן להבין ללא הקושיה של ר' יונתן (!) לפיה שלמה לא חטא וללא דרשת ר' יוסי ששלמה לא בנה מזבחות לאילי נשותיו. סיבה נוספת לקושי בהפרדת הדרשה המקורית מהתוספת הוא שבחלק מהדרשות משולבים משפטים בארמית שהם הכרחיים להבנת הדרשה (בני עלי, בני שמואל, שלמה). משפטים אלה חורגים מהלשון ה"מקורית" של המימרא ובכך שוברים את קווי המתאר שלה ומערערים על מקוריותה וגם אותם יש לסווג כתוספת מסוג (1).

מכל האמור עולה כי סידרת הדרשות היא יצירה בבליית המבקשת ללמד סגוריה על הדמויות המקראיות. הדרשות על בני עלי ובני שמואל בבראשית רבה הן מקור ההשראה ונקודת המוצא של היצירה. היוצר ביקש ליצור סידרת דרשות על פי מבנה מסודר ומאורגן והוסיף דרשות על ראובן, דוד, שלמה ויאשיהו. הוא שילב בדרשות דרשות אחרות ומשפטים בארמית שמסייעים להבנת הדרשה (תוספות מסוג (1). בנוסף, הוא הצמיד לדרשות מקורות קדומים שמציגים את העמדה הקוראת את הכתובים כפשוטם שהן הטריגר לאפולוגטיקה שבדרשות (תוספות מסוג (2)). בחלק מהדרשות (דוד, שלמה ויאשיהו) ישנן הרחבות שקשורות לדרשות אך לא תורמות להבנתן (תוספות מסוג (3) וייתכן שגם הן מעשה ידיו של היוצר הבבלי.

התוספות, ההשלמות וההרחבות שהוסיף היוצר לדרשותיו חשפו את שביקש להסתיר, שהדרשות הן מעשה ידיו ולא מעשה ידיהם של אמוראי ארץ ישראל ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן.

ממצאים אלה העולים מסדרת הדרשות כאן בבבלי שבת אינם מתיישבים עם הגישה בחקר הבבלי, המזוהה עם שמא פרידמן, המבקשת להפריד את המימרות הקדומות מסתם

התלמוד האנונימי המאוחר.⁷¹ כידוע, על גישה זו קמו מערערים. היו מי שביקשו להקדים את החומר הסתמי.⁷² אחרים ביקשו לטשטש את ההבחנה ההיסטורית שבין הרבדים.⁷³ טשטוש ההבחנה בין הרבדים עולה גם מהמסקנות של מאמר זה. וידאס טען שהחלוקה לרבדים היא חלוקה ספרותית מכוונת של יוצרי הבבלי שמטרתה להבחין בין החומר הסטטי המתפרש לפרשנות הדינמית:

Thus to the extent that we can detect a difference between the *memrot* and the *stam*, it is not despite the attempt by late Babylonian scholars to hide themselves or despite their unconscious retrojection of their views into past teachings. We can detect this difference because these scholars adopted literary practices that distinguished the preservation of older materials from the presentation of new interpretations by freezing the teachings of the past and embedding them in an evolving layer of interpretation.

As we have seen, however, this distance between an attributed source and its anonymous interpretation did not always correlate with a difference between earlier and later material. Still, even in such cases the presentation of tradition as independent from and earlier than its interpretation is significant. The Talmud thus demonstrated to its audience how an innovative inference from an existing tradition works. More important, it initiated its students into a particular relationship with tradition that was

- 71 ראו לדוגמא פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 3-36. דיון נרחב על איחור חלק הסתמא נמצא במחקריו של דוד הלבני, לדוגמא בספרו מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשס"ט. סקירת מחקרים נוספים הצועדים בדרכו של הלבני ראו לאחרונה אצל יואל קרצ'מר-רזיאל, "סתם התלמוד כתופעה התפתחותית: סוגיות הפתיחה למסכת נדרים בירושלמי ובבבלי", תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 612, הע' 2.
- 72 ראש הדוברים כנגד גישתו של פרידמן שביקש להקדים את רובד הסתם הוא ירחמיאל ברודי, ראו "סתם התלמוד ודברי האמוראים", איגוד א (תשס"ח), עמ' 213-232; "לתיארוך החלקים הסתמיים של התלמוד הבבלי", סידרא, כד-כה (תש"ע), עמ' 71-81; "תרומת הירושלמי לתיארוך 'סתם התלמוד'", אהרון עמית ואהרון שמש (עורכים), מלאכת מחשבת, רמת גן תשע"א, עמ' 27-37; עוד על קדמות הרובד הסתמאי ראו לאחרונה קרצ'מר-רזיאל, שם, עמ' 611-661.
- 73 על טשטוש ההבחנה ההיסטורית של הרבדים ראו Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, New-Jersey 2014, pp. 45-80. מחקרים נוספים המערערים על החלוקה לרבדים ראו קרצ'מר-רזיאל, שם, עמ' 612, הע' 3-4.

premiered on discontinuity: on the one hand, it "canonized" tradition, fixing it and authorizing it; on the other hand, because it presented attributed traditions as detachable from interpretation and context, it invited students to an independent and creative engagement with these traditions in a quest for better interpretations and broader inferences. In other words, even when the Talmud did not offer its own original interpretation, the layered structure thematized and demonstrated an innovative approach to tradition.⁷⁴

העברת משקל חלוקת הרבדים וניסוחם לידי יוצרי הבבלי תואמת לממצא במחקר זה. אך מעבר לטענתו של וידאס בדבר ניסוח המימרא על ידי יוצרי הבבלי באופן שיבדל אותה מן הסתם, במחקר זה עלו שתי נקודות שמאחרות את המימרא עצמה ולא רק את ניסוחה: [א] ייחוס דרשות בבליות לאמוראים ארץ-ישראליים. [ב] חוסר היכולת של המימרא לעמוד בפני עצמה ללא ההסבר שבעקבותיה.

כפי שנטען לעיל, סידרת הדרשות בבבלי שבת כלל לא נאמרה על ידי האמוראים ר' יונתן ור' שמואל בר נחמני והיוצר הבבלי המאוחר הוא שייחס אותה להם. שאלת ייחוס מימרות לחכמים על ידי הבבלי נידונה במחקר.⁷⁵ על אף שהתופעה אינה מתיישבת עם החלוקה לרבדים שהציע פרידמן, גם הוא הכיר בה:

כשם שיש מקומות שממירת אמורא הובאה בסתם, כמו כן יש מקומות שראוי לחשוש אם לא הוסיפו וניסחו לשון מסוים בשמו של אמורא, ואותו לשון לא היה בנוסח התלמוד מקודם לכן, והאמורא הנזכר לא אמר לשון זה כלל.⁷⁶

במאמר הוצג גם הקושי להפריד את המימרות המיוחסות לר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן מהתוספות שבעקבותיהן. המימרות קובעות קביעות אשר לא ניתן להבין אותן ללא ההסברים שמובאים לאחריהן. גם תופעה זו שבבבלי נידונה על ידי פרידמן:

כפי שהורגלנו, ניתוק המימרות מסתם התלמוד נשען במידה רבה על התובנה שבעלי סתם התלמוד הקדימו וקבעו שאלות לפני מימרות האמוראים, והללו, שמטיבן הן מימרות עצמאיות העומדות ברשות עצמן, תיחשבה כעת כתשובות לאותן שאלות. בירור זה אכן היה אחד מן הכלים העיקריים בהכרת

74 וידאס, שם, עמ' 80.

75 סקירה של המחקר בשאלת האותנטיות של מימרות האמוראים ראו קרצמר-רזיאל, שם, עמ' 613, הע' 6; עמ' 658, הע' 201.

76 פרידמן שם, עמ' 52, וראו דבריו, שם, עמ' 68: "מכאן צא וראה כמה דיבורים בבבלי בשם אמורא שמנצנץ מהם סגנונו של סתם התלמוד, וכל אחד יוכרע לפי מקומו ולפי עניינו ולפי סגנונו".

אי תלות המימרות בסתמא שלפניהן, כשם שמקודם ביקשו החוקרים לראות ב'תשובות' האלה הוכחה לסתמא קדומה, שהאמורא בעל המימרה פונה אליה ומגיב לשאלתה. וכבר תמה בעל כללי שמואל: 'האיך מצינא למימר דהאמורא משיב לסתם הגמרא'. אולם כל זה טוב ויפה בשעה שאכן המימרה מובנת כשלעצמה, כמקור בודד העומד על רגליו שלו, או כמתייחס למקור קדום ממנו, משנה, ברייתא או מימרה אחרת. אולם בשעה שההפך הוא הנכון, אין לאנוס את המימרה להתנתק מדברי סתם התלמוד, שבלעדיהם אין לה קיום כלל, וכאילו תלויה היא על בלימה.⁷⁷

...אפשר להעלות על הדעת כמה דגמים להבנת התופעה הזאת, ובוודאי כך ייעשה אגב המחקר העתידי בנושאים הללו. צורתן הספרותית של כמה מימרות מלמדת עליהן שהן משתלבות בתוך דיון סתם התלמוד ללא אפשרות של ניתוקן, בין אם יתברר שרישום דיון חי המתנהל כבר בבית המדרש הוא הדגם הסביר ובין אם הוא דגם ספרותי חדש אשר בו עבודת המסדר ועבודת המפרש נעשות בפעולה אחת. פשיטא שהכרעה זו צריכה להביא בחשבון את התופעה האחרת שעסקנו בה כאן: מימרות מבחינת צורתן, שהן דברי סתם התלמוד מבחינת סגנון ומקורן.⁷⁸

ההצעה של פרידמן בסוף דבריו שמדובר ב"מימרות מבחינת צורתן, שהן דברי סתם התלמוד מבחינת סגנון ומקורן" היא ההולמת לסידרת הדרשות שנידונה במאמר זה. כאמור, פרידמן מכיר בשתי התופעות שנידונו כאן אך הוא רואה אותן כיוצאות מן הכלל שאינן מעידות עליו.⁷⁹ המשך חקר תופעות אלה בבבלי יקבע מהו הכלל ומהו היוצא ממנו.

77 פרידמן, שם, עמ' 70.

78 פרידמן, שם, עמ' 72.

79 על כך שמדובר בכלל שיש היוצאים ממנו ראו פרידמן, שם, עמ' 21: "פשיטא שאין להשתעבד לגישה אחת, ואם בענייני הלכה אמרו חכמינו אין למדין מן הכללות, בענייני ספרות על אחת כמה וכמה, ויש לבחון באופן מדויק בכל סוגיא אם שיטה זו מתאימה ומועילה". וראו גם שם, עמ' 60.

Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian Silluq for Rosh ha-Shanah

Tzvi Novick

Two great divisions of being structure biblical and post-biblical Jewish thought. The first is that between the divine, the human, and the animal. The second occurs within the human realm, between Israel and the nations.¹ The first might be called universalist, insofar as it takes up humankind as such, while the second, insofar as it distinguishes among human beings, might be called particularist. These divisions are interwoven: Israel enjoys a special relationship with God, for example, and the distinction between Israel and the nations is sometimes reinforced via the depiction of the nations as animals.²

- 1 On the latter dichotomy see most recently, and foundationally, Adi Ophir and Ishai Rosen-Zvi, *Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- 2 See, e.g., Mira Beth Wasserman, *Jews, Gentiles and Other Animals: The Talmud after the Humanities* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017); Menahem Kister, "Self-Identity, Polemics and Commentary in Ancient Jewish Midrash and Christian Parallels," in *Between Babylonia and the Land of Israel: Studies in Honor of Isaiah M. Gafni* (ed. Geoffrey Herman et al.; Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2016), 329-37. Kister comments on Abraham's injunction to his servants, "Sit you here with the ass" (Gen 22:5), which some rabbinic texts (*Gen. Rab.* 56:2 [595-96] and elsewhere) read as a statement about the ass-like character of slaves. Joseph Heinemann long ago suggested that this interpretation has its roots in an anti-Christian polemic, even though in rabbinic literature, Abraham's servants stand as figures for slaves, not for gentiles. While Kister dismantles Heinemann's reasoning, he finds evidence for the presence of polemic in Christian readings of Gen 22:5 wherein the servants stand for blind and rejected Israel. Kister tentatively suggests that this line of interpretation among Christians may have been a response to a Jewish interpretation of the verse in which the servants in fact stand not for slaves but for gentiles. I wonder whether evidence for Kister's reconstruction might come

The divine realm includes not only God but angels, and they, too, often find themselves enlisted to divide the nations from Israel. One thinks, for example, of the comic story of Elisha and Aram in 2 Kings 6.³

from the depiction of the Akedah story in a number of synagogue mosaics at Sepphoris and Beth Alpha, in which the scene of the servants with the ass is accorded the same or nearly the same amount of space as the sacrifice scene itself. Arguably, the interest in the servant scene suggests that it was construed as of importance for the expression of Israelite identity, and thus that the servants stand for gentiles. See also the discussion of Ezek 34:31 below. On the servant scene in the two synagogue mosaics see Joseph Yahalom, "The Sepphoris Synagogue Mosaic and its Story," in *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity* (ed. Lee I. Levine and Ze'ev Weiss; Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology, 2000), 85-88, arguing that the two servants in the Sepphoris servant scene represent Eliezer and Ishmael, debating who will be Abraham's heir after Isaac is sacrificed; and Rachel Hachlili, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Leiden: Brill, 2013), 394, arguing, at least against the extension of Yahalom's position to the Beth Alpha mosaic, that in the Beth Alpha servant scene, "the depictions [in the sacrifice scene] were accompanied by the figures' names and other explanatory inscriptions ..., so if these youths were identified as suggested, their names would certainly have been added." Hachlili's argument does not, however, account for the fact that the explanatory inscriptions in the sacrifice scene are quotations from the Bible, and so we should suppose that the name labels ("Abraham" and "Isaac") are likewise biblical quotations. Thus the absence of name labels for the servants can simply be attributed to the fact that they are unnamed in the Bible. The servants could, however, have been labeled as נַעֲרָיו "his servants," the word that refers to them in the biblical episode (Gen 22:3, 5, 19), and the asses, הַחֲמֹר (Gen 22:5), and it is notable that even such quotation-labels are absent. See Lee I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art* (New Haven: Yale University Press, 2012), 282 n. 13, reasoning from the absence of labels for the servants to a possible "clear indication of their ancillary role in the episode." This inference is sound, but the fact that the mosaic devotes so much space to the servants suggests a conscious intention to *figure* them as ancillary. On the occurrence of texts in images in late antiquity see generally Sean Villareal Leatherbury, *Inscribing Faith in Late Antiquity: Between Reading and Seeing* (New York: Routledge, 2020), 185-238.

3 On this story see Alexander Rofé, "Elisha at Dothan (2 Kings 6:8-23): Historic-Literary Criticism Sustained by the Midrash," in *Ki Baruch Hu: Ancient Near*

The king of Aram hatches a plot to lie in wait for the armies of Israel, but the Israelites somehow seem to know the Arameans' location, and avoid it, "not once and not twice" (2 Kgs 6:10). The king learns that it is Elisha, "the man of God" (6:9), who has been revealing the plot, and he attempts to attack Elisha directly. The Aramean armies come by night and surround Elisha's city, but again, their subterfuge is in vain. When Elisha's servant, upon seeing the armies in the morning, expresses despair, Elisha corrects him: "Have no fear. There are more on our side than on theirs." (6:16 [NJPS]) Elisha prays that the Lord open the servant's eyes, whereupon the servant sees that the hill is aflame with horses and chariots of fire.⁴ In the plainest language, this story aligns the fiery armies of angels with Israel: They are "on our side" (אתנו), arrayed against Israel's enemies.

The intersection between the two divisions of being, and in particular the intersection of the boundary dividing the angelic from the human with the division between Israel and the nations, becomes a fertile matrix for theological reflection in late antiquity.⁵ In one vector, Israel becomes

Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine (ed. Robert Chazan et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), 345-53; W. Brian Aucker, "Putting Elisha in His Place: Genre, Coherence, and Narrative Function in 2 Kings 2:2-8" (PhD dissertation; University of Edinburgh, 2000), 139-69.

- 4 The association of angels with fire is a trope, but it is possible that the image of a hill aflame with warriors draws from the martial imaginaire. See 1 Macc 6:39 (NRSV), describing Antiochus' army, arrayed on the hills prior to the battle of Beth Zechariah: "When the sun shone on the shields of gold and brass, the hills were ablaze with them and gleamed like flaming torches."
- 5 On angels in rabbinic literature and its broader late antique context see now Mika Ahuvia, *Michael on My Right, Gabriel on My Left: Angels in Ancient Jewish Culture* (Berkeley: University of California Press, 2021). My thanks to Prof. Ahuvia for sharing her book in manuscript form. In light of Ahuvia's observation that while the rabbinic mainstream resists the notion of imitation of or resemblance to angels, including the notion of creation in the image of angels, Yannai joins Jews and Christians outside rabbinic circles in embracing angles, I note that Qillir, in the *qiqlar* for the *qedushta* to be taken up in the continuation, explicitly speaks of Adam whom מרום אותו דימה "he (i.e., God) imaged/compared to the gods on high (i.e., angels). For this passage see Shulamit

angelic, either in itself or in the form of an eponymous representative. Thus, in the Gospel of John, Jesus defends his own claim to be Son of God by observing that “the Jews” apply the words of Ps 82:6, “I said to you, ‘you are gods,’” to “those to whom the word of God came,” most likely meaning the people Israel at Sinai. Sources from the late Second Temple period and afterward envision an angelic being named Jacob or Israel who is especially proximate to God, and who is even the subject of angelic veneration.⁶ The tradition of angelic veneration of Jacob is probably an echo or revision of one in which Adam, the human being par excellence, is the object of veneration.⁷

Rabbinic texts operating at this intersection—where the boundary between the angelic and the human meets the boundary between Israel and the nations—often take Israel, in a surprisingly non-polemical way, as a synecdoche for or representative of humankind as object of angelic hostility. Consider, for example, *t. Sof.* 6:5, a passage that occurs amidst

Elizur and Michael Rand, *Rabbi El'azar Birabbi Qillir: Liturgical Poems for Rosh ha-Shana* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2014), 305 l. 76.

- 6 On the passage from John and angelic Jacob/Israel see Menahem Kister, “Son(s) of God: Israel and Christ: A Study of Transformation, Adaptation, and Rivalry,” in *Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity* (ed. Garrick V. Allen et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2019), 200-08. See also Alexei M. Sivertsev, “Jacob’s Image: The History of a Late Antique Motif,” in *From Scrolls to Traditions: A Festschrift Honoring Lawrence H. Schiffman* (ed. Stuart S. Miller et al.; Leiden: Brill, 2021), 464-86 (*non vidi*); *idem*, “The Image of Jacob on the Throne of God and the Construction of Liturgical Space in Late Antiquity,” *Judaica Ukrainica* 4 (2015), 18-35; Rachel Neis, “Embracing Icons: The Face of Jacob on the Throne of God,” *Images* 1 (2007), 36-54.
- 7 For this claim see Silviu Bunta, “The Likeness of the Image: Adamic Motifs and צלם Anthropology in Rabbinic Traditions about Jacob’s Image Enthroned in Heaven,” *JSJ* 37 (2006), 55-84. On Adam veneration in Second Temple sources and the echoes of this motif in later rabbinic and Christian sources see also Sergey Minov, “Satan’s Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition,” in *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* (ed. Menahem Kister et al.; Leiden: Brill, 2015), 230-271; Gary A. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *JJTP* 6 (1994), 105-34.

an extended reflection on the song at the sea (Exodus 15). The Tosefta passage puts the Psalmist's exclamation, "what is mortal kind, that you should recall them, and humankind, that you should bring them to mind?" (Ps 8:5), into the mouths of the primordial angels, who question God's choice to create human beings.⁸ Other sources have God respond to their challenge by reflecting on human beings as such.⁹ But in the Tosefta, God's response comes only with the emergence of Israel, and their praise of God after the splitting of the sea. God points to their song (השירה) "come and see the song"), evidently with the implication that human beings can praise God as well as angels can.¹⁰ The text does not draw attention to the substitution of human beings for Israel; it does not suggest that non-Israelites are less than human, but rather that Israel's song justifies the creation of humankind as a whole.¹¹

Again, in *b. Shab.* 88b, when Moses ascends to receive the Torah, he encounters angels who again voice opposition through the words of Psalm 8: God's glory, the Torah, ought to remain in heaven, with the

- 8 The classic study of such sources, figuring angels as jealous of or rivals to human beings and/or Israel, is Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Englen und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975). For a very recent study with different but overlapping organizing categories and chronological range, see Andrei A. Orlov, *Demons of Change: Antagonism and Apotheosis in Jewish and Christian Apocalypticism* (Binghamton: SUNY Press, 2020).
- 9 *GenRab* 8:6 (61) (rejecting the angels' charge at creation); 31:12 (285) (accepting the angels' charge in the generation of Noah).
- 10 The quotation is from MS Vienna. Appropriately, the angels respond with their own praise, the words of Ps 8:10.
- 11 On this passage and numerous related ones see Menahem Kister, "Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings," in *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha* (ed. John C. Reeves; Atlanta: Scholars Press, 1994), 7-15. The notion that Israel justifies the creation of humankind is especially clear in *Yalqut Shim'oni* 96 (quoted *per* Kister's translation at *ibid.*, 12), which reflects the alternative view, found also in the above Tosefta passage, that God's reply to the angels comes with the binding of Isaac: "The Holy One said to the ministering angels: Had I listened to you when you say, 'What is man that you are mindful of him,' would Abraham, who glorifies me in the world, exist?"

angels. Moses counters by proving from the content of the Torah itself that it was meant for human beings, a victory that the angels recognize by giving him gifts. The story ends by citing and interpreting a second biblical cornerstone of the story: “‘You ascended to heaven, you took a captive, you received gifts through humankind (בְּאָדָם)’ (Ps 68:19): In reward for their having called you human (אָדָם), you received gifts.” Here again the absence of a polemical undertone is notable: Moses establishes that human beings ought indeed to be the recipients of the Torah, and yet there is no attempt to explain or justify the fact that God gives it to Israel alone.¹²

This paper offers a translation and close reading of a long poem by the great early Byzantine *payṭan* Qillir, that in part follows the implicit line of these rabbinic sources, but in part develops a novel configuration of the tensions between the angelic and the human, and between Israel and the nations. Qillir draws on the long tradition of angelic hostility toward humankind, but transforms it by affiliating the angels, within the framework of this tradition, with the nations of the world, so that the angels’ ire is directed at Israel alone as a mirror of the nations’ hostility toward Israel. Israel in the poem is the quintessential human being, implicitly distinguished from the nations not because the nations are bestial, but precisely because the nations are linked to the angels. By being joined to the angels, the nations, as it were, abandon the category of humankind to Israel, so that, when humankind eclipses the angels, it does so as Israel alone.

12 On this story see recently Itay Marienberg-Milikowsky, “*We Know Not What Has Become of Him*”: *Literature and Meaning in Talmudic Aggada* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2016), 111-14; Christine Hayes, “‘The Torah was not Given to Ministering Angels’: Rabbinic Aspirationalism,” in *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin* (ed. Charlotte Elisheva Fonrobert et al.; Leiden: Brill, 2017), 145-48. Marienberg-Milikowsky advances the persuasive hypothesis that the story reworks not only the earlier tradition of angelic objection to the creation of humankind, but also an earlier tradition about the nations’ rejection of the Torah. From this perspective, the silence of the story in *b. Shab.* 88b concerning the boundary between Israel and the nations is a matter of erasure rather than mere omission.

The poem occurs in a *qedushta* liturgy for the New Year, אָפֶד מֵאָז “Adorned from then.” It is a *silluq*, the concluding poem of the *qedushta*, the poem that leads directly into the *qedushah* recitation for which the *qedushta* is named. Because of their role as a bridge to the *qedushah*, an angelic liturgy, *silluq* poems characteristically make reference to angels, and the *silluq* that is the focus of this paper, מִי לֹא יִרְאֶךָ מֶלֶךְ “Who would not fear you, king,” is no exception. The formal constraints governing the classical *silluq* are looser than those that obtain in most other parts of the *qedushta*. The Qillirian *silluq* is a monumental composition—many times longer than the typical *silluq* of his great predecessor, Yannai—and divided into strophes. The number of lines in a strophe can vary widely from strophe to strophe. Within a single strophe, line length can vary, albeit across a relatively narrow range, but all lines end in the same rhyming syllable, or, as often, entirely the same word. The cumulative effect of these loose constraints—what some have called rhymed prose—is a rapid, incantatory rhythm, with a heavy emphasis on the concluding rhyming syllable or repeated word.

The *editio princeps* of the *silluq* מִי לֹא יִרְאֶךָ מֶלֶךְ was published by Yahalom and Loeffler in an article that appeared in 2006, and the poem was reedited for inclusion in the complete corpus of Qillir’s poetry for the New Year by Elizur and Rand, published in 2014.¹³ Both editions of the *silluq* are accompanied by commentary and discussion.¹⁴ An English translation of the *silluq*, with sporadic commentary, appears in the appendix to this article, following the line numbering for the *qedushta* as a whole as it appears in the edition of Elizur and Rand.¹⁵

13 Joseph Yahalom and Binyamin Löffler, “Who Would Not Fear You, O King?”: A Lot Qillirian *silluq* for Rosh ha-Shanah,” in *Studies in Hebrew Poetry and Jewish Heritage: In Memory of Aharon Mirsky* (ed. Ephraim Hazan and Joseph Yahalom; Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2006), 127-58; Elizur and Rand, *Liturgical Poems*, 323-47.

14 For the discussion in the later edition see *ibid.*, 117-21, 139-40.

15 For brief discussion of מִי לֹא יִרְאֶךָ מֶלֶךְ in relation to a *silluq* for Shavuot, וְכָל הָעָם רָאוּ וְשָׁמְעוּ “And all the people saw what was visible and audible,” see *ibid.*, 120 n. 11; Joseph Yahalom, *Sources of the Sacred Song: Crossroads in Jewish Liturgical Poetry* (Jerusalem: Magnes, 2019), 8-11. Yahalom seems to assume, evidently on the basis of the similarities between the poems, that the

The poem begins by marking God as a king to be feared, because as king, “today”—on the New Year—he sits on the throne of judgement, and nothing is concealed from him. (ll. 237-65) The continuation immediately nuances this portrait by taking up different potential outcomes of judgement, in each of which God inclines toward mercy. If an individual’s merits and sins are precisely balanced, then God gives him the ten days between the New Year and the Day of Atonement to repent. (ll. 266-72) If his sins exceed his merits by one, then God will ignore that one sin. (ll. 277-83) Even a wicked person is given leave to repent, and even one such who did not repent before the New Year can save himself by repenting up to the Day of Atonement (ll. 284-311), for after all, if God were really to judge without mercy, none alive, not even the angels, could endure it (ll. 312-19).

At this point comes a series of five strophes dedicated to God’s thrones of judgement. The first four describe the “fourfold throne” (רִיבוֹעַ כֵּס) (l. 320). Each is marked by a concluding *leitwort* that names one or another aspect of God: rightness (צִדִּיק); judgement (דִּין); truth (אֱמֶת), and kindness (חֶסֶד). The fifth strophe introduces a distinct and more exalted throne of mercy (רַחֲמִים). In broad strokes, the fourfold throne is the throne of justice, in contrast with the throne of mercy, but the throne of justice itself is split between, on the one hand, a tendency toward strict justice, manifest in the aspects of rightness and judgement, and, on the other hand, a tendency toward mercy, manifest in the aspects of truth and kindness.¹⁶ The throne strophes are structured by the contrast between the nations and Israel: To the nations God comes with rightness and justice,

latter, too, is from Qillir’s hand, while Elizur and Rand suppose rather that the author of the Shavuot *silluq* made use of מִי לֹא יִרְאֶה מֶלֶךְ. See also Shulamit Elizur, *Rabbi El’azar Birabbi Kiliri: Hymni Pentecostales* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 2000), 22-23 n. 27. Despite the similarities between these poems, the angels in the *silluq* for Shavuot are not aligned with the nations; on the contrary, they rejoice in God’s rejection of the nations as recipients of the Torah.

- 16 These contrasts are worked out in the final lines of successive strophes in the Two: “Support (those who are judged) by means of your kindness and truth, Lord!” (298 l. 32) and “to exchange the throne of judgement with that of mercy” (299 l. 36).

and to Israel, with truth and kindness, and with mercy. These latter three traits are all drawn from the final verses of the book of Micah (Mic 7:18-20), which play so central a role in liturgical and exegetical reflection on the New Year. Coming after a word against the nations (גוים) who are Israel's enemy, and who will fall in silence in fear of God (7:16-17), these verses describe God's forgiveness toward Israel: "He will turn and have mercy on us (ירחמנו), he will suppress our sins, and you shall cast into the depths of the sea all their sins. Give truth (אמת) to Jacob, kindness (חסד) to Abraham, whom you swore to our fathers from of old." An allusion to this passage occurs already in ll. 278-79, where God is said to throw the sin that exceeds an individual's merits into the "mire," but the Micah passage comes to the fore in the throne strophes.

The contrast between the nations and Israel occurs for the first time, explicitly and categorically but also most subtly, as a matter of a single letter, at the end of the צדק strophe. God sits on his throne "to judge the earth with rightness (בצדק),/ to judge his people for rightness (לצדק)" (ll. 325-26). Judging "with rightness" in the first line is in principle ambiguous: It could indicate judging rightly, i.e., fairly, or judging with an inclination toward a verdict of innocence, i.e., mercifully. The first meaning comes to the fore, at least provisionally, by the contrast with "for rightness" in the second line, which unambiguously commits God to a finding of innocence for Israel. Thus the earth as a whole will be judged with fairness, while Israel will be judged with mercy.

The strophe devoted to "judgement" has God condemn the nations for their injustices toward Israel: "They distorted the line of judgement / against all who know law and judgement" (ll. 335-36).¹⁷ Strikingly, the nations are also found guilty of not permitting Israel's judges to judge properly: "And [they] constrained those who sit in judgement / from issuing true judgement." (ll. 337-38) One wonders whether Qillir is alluding to persecution of Israel and its sages in a general way, or whether he instead has in mind, more specifically, jurisdictional limits on

17 "All who know law and judgement" is from Esth 1:13. In context the term refers to the Persian king's advisors, but Qillir borrows it to describe the people Israel, who know the Torah.

Jewish courts.¹⁸ In any case, more importantly for our purposes, Qillir makes reference to simultaneous judgement against the nations' angelic representatives: "Thus he will come among them in judgement,/ and all their hosts (צבאותם) with them will he judge" (ll. 339-40).¹⁹ Qillir will further develop the link between the nations and the angels in the continuation.²⁰

The final three strophes of the throne unit concern Israel. As Mic 7:20 speaks of God giving (תתן) truth to Jacob and kindness to Abraham, so the "truth" strophe asserts that "the innocent one (i.e., Jacob) was given a gift of truth" (l. 346), while the "kindness" strophe speaks of "the kindness / that was given to the strong one as a gift of kindness" (ll. 364-65). The "mercy" strophe refers to the merit all of Israel's righteous ancestors, perhaps by way of allusion to the "fathers" in the continuation of Mic 7:20. The cumulative claim of these strophes is that Israel will come out victorious in judgement. The nations are absent from these strophes until near the end of the "kindness" strophe, when we learn that the prosecutors of Israel whom God has stilled are the angelic representatives of the nations. God recalls Israel's forefathers, "through

- 18 On the question of whether the Justinian Code, in contrast to the earlier Theodosian Code, innovated by asserting jurisdiction over Jews even with respect to internal religious matters, see Catherine Brewer, "The Status of the Jews in Roman Legislation: The Reign of Justinian 527-565 CE," *European Judaism* 38:2 (2005), 132-33. It is also possible that Qillir alludes to something like the Justinian Code's restrictions on Jewish testimony in Roman courts, on which see *ibid.*, 131-32.
- 19 Elizur *ad loc.* cites this explanation of "their hosts" from a medieval commentator, but herself prefers to see צבאותם as a reference to the crowds of nations themselves. But the phrase "with them" (איתם) seems clearly to indicate that the "hosts" represent a different group.
- 20 In l. 341, God seals his verdict condemning the nations לנו "for us." This word gives further expression to the notion that the condemnation of the nations is for Israel's sake, but the text is uncertain; another version has למו "for them." Note the interesting parallel to *Seder Eliyahu Zuta* 25: R. Eleazar, son of Yose ha-Gelili, comments in connection with Mic 7:20 that God loves Israel more than the angels. Come the New Year, the angels ask God why he does kindness (חסד) with Israel, and God responds that he does so in the merit of Abraham.

them to shame the princes of peoples, / through them each accuser to silence” (ll. 384-85).

The culmination of Israel’s vindication comes in the next strophe (ll. 392-404), which introduces Michael, “the great prince.”²¹ He receives a crown from Israel’s hand and places it on the head of God, who is appeased by the gift and confirms Israel’s verdict.²² Afterward comes a remarkable litany of monikers for the hostile angels in their stunned silence: “Then the ministers on high will be resentful,/ and the host of heaven silent,/ and Erelites of the sky shocked,/ and troops of the temple

- 21 Compare the role of Michael in *Pirke de-Rabbi Eliezer*, on which see Jacob Elbaum, "Rhetoric, Motif and Subject-Matter: Toward an Analysis of Narrative Technique in Pirke de-Rabbi Eliezer," *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 13-14 (1992), 111.
- 22 This strophe (ll. 392-404) is missing from two manuscripts, and the strophes before and after share the same rhyming syllable, מ״ם-. For this reason, Yahalom and Loeffler take the Michael strophe to be secondary. They omit it from their edition, and construe the מ״ם- strophes on either side as a single strophe. But Elizur and Rand (*Liturgical Poems*, 26-27) contend that the strophe is “undoubtedly” original, for the following reasons. First, it is far better attested: One of the two manuscripts in which it does not appear in fact depends (for the *silluq*) on the other, and so there is only one independent witness to the omission, while there are four direct or indirect witnesses to the strophe. Second, the fact that the strophes on either side share the same rhyme in fact argues for the originality of the Michael strophe, for without it, the unified מ״ם- strophe would be far longer than the typical strophe. Moreover, the presence of the same rhyming syllable in the strophes on either side of the Michael strophe offers an explanation for its omission, by a scribe who was attentive precisely to this fact. Third, the plot of the poem demands the Michael strophe, for only it directly narrates Israel’s exculpation. To the considerations advanced by Elizur and Rand we may add that l. 396, within the Michael strophe, echoes a rhetorical strategy evident elsewhere in the *silluq* (on which see more below). Finally, it may be notable that the Michael strophe is located almost precisely in the middle of the *silluq*. The *silluq* runs slightly less than three hundred lines, from l. 237 to l. 530 in the Elizur and Rand edition, so that ll. 392-404 represent more or less the midpoint. From a structural perspective, then, it is not inappropriate that the poem should reach its climax here, and with a strophe whose *leitwort* is גדול “great,” and that the climax be signified by the chiasmic coupling of strophes with the same rhyming syllable on either side.

astounded” (ll. 410-13), and so on, for thirteen lines in total. Their wonderment finds expression in, among others, the words of Psalm 8 that are familiar to us from the rabbinic texts cited above. I quote their speech in full (ll. 423-34), as of central importance for our purposes.

And they will wonder: How were the innocents found right?

And how were they acquitted, these little ones among the peoples,
 To be found more right than all nations? [425]
 And before their maker they will proclaim:
 What is mortal kind, to be recalled on high,
 When he is more despised than all peoples?
 And what is the child of a person, to be called to mind for endurance,
 When he is full with ire and brief of days? [430]
 How can the innocent one be accounted before the rock,
 When he is voided with all blemishes?
 And how can he be summoned beyond high ones,
 When he in height is bowed into a crevice of the abyss?

Lines 427 (“What is mortal kind, to be recalled on high”) and 429 (“And what is the child of a person, to be called to mind for endurance”) draw from the two halves of Ps 8:5, with modifications to suit the rhyme. But in l. 428, Qillir introduces an addition that altogether upends the force of the verse: “When he is more despised than all peoples?” The angels are thus not speaking of humankind in general, but of Israel specifically. They identify not a deficiency in human beings as such, but in Israel specifically, that they are a despised people.²³ The same exegetical dynamic in fact occurs at the very beginning of the angels’ speech. The verbs in ll. 423-24 (מה זכו) “How were they acquitted” ... להצטדיק “to be

23 Elizur comments thus on עממים “all peoples” in l. 428: “The epithet ‘peoples’ is evidently intended to refer to kinds of creatures, including angels.” But this interpretation—which on philological grounds is most strained—erases Qillir’s innovation: The angels are not complaining here about humankind having been set above angels, but about the favor shown Israel over other nations.

found righteous”) evidently come from Job 25:4, which is cousin to Ps 8:5: “How should mortal kind be found righteous, and how should one woman-born be acquitted?” But Qillir’s angels speak not of humankind, but of Israel, “these little ones among the peoples,” as not deserving of a verdict denied to “all nations.”

The substitution of humankind for Israel in Qillir’s appropriation of Ps 8:5 and Job 25:4 is intimately tied to a rhetorical strategy of identifying Israel as the paradigmatic human person. This rhetorical strategy occurs earlier in the *qedushta*, in the Two, where Qillir calls upon God: “If they, person-like, have transgressed the covenant, / God, God-like, look to the covenant!” (299 ll. 41-42).²⁴ But it is elaborated at greatest length in the *silluq*. In the strophe about the archangel Michael, Qillir characterizes Israel as “the sons of the great person” (l. 396). The great person here is Abraham, on the basis of Josh 14:15, which speaks of Hebron and “the great person among the giants,” whom the rabbis consistently identify as Abraham.²⁵ Notably, Qillir deletes the definite article from האדם “the person” in Josh 14:15, so that, until one encounters the adjective הגדול “the great” at the end of the line, one processes בני אדם as “humankind” or “sons of Adam.” Thus, the line, in its syntactic progress, itself displaces humankind in favor of what we might call Israel *qua* paradigmatic human being, or Anthropos Israel.

The rhetorical construction of Anthropos Israel is worked out most densely in the first strophe from God’s reply to the angels (ll. 435-69), which, not coincidentally, is unified by the rhyming syllable דם- (-*dām*), the last syllable of the word אדם “humankind.” After an introduction to God’s speech in ll. 435-36, the very first line of God’s speech (l. 437) refers to Israel as human: “How can you be jealous of the flock of humankind?” The next line (l. 438) consists of a parallel question (“And how can you discharge your debt to them?”) that is also fronted by מה “how,” or literally “what.” These questions thus offer a sharp echo of the

24 See also, in the conclusion of the *qīqlar* (315-16 ll. 184-86): “See that there is no man / to entreat on behalf of the sons of a man, / and you are God, and not man.” As Elizur *ad loc.* notes, it is very difficult to know whether the “sons of a man” in this strophe are humankind in general, or Israel specifically.

25 See, e.g., *Sifra aḥare mot* 8:1 (85c); y. *Shab.* 16:1 (15c).

angels' charge against Israel in Ps 8:5, as rewritten with two מה "what" questions in ll. 427 and 429.²⁶

The words צאן אדם "the flock of humankind" in l. 437 allude to Ezek 34:31 "And you are my flock (צאני), the flock of my pasture, you are humankind (אדם)." This verse is employed as a hermeneutical key in Palestinian rabbinic literature to decode other instances of the word אדם in the Bible as references to Israel.²⁷ Now, it is important to underscore that in these other usages, the claim is not that Israel alone is human, and that gentiles are sub-human. Such a claim (whether in a metaphysical or a legal sense, if the two senses can be distinguished) does occur in the Babylonian Talmud, but not in Palestinian sources. The Palestinian sources rather use Ezek 34:31 only as a hermeneutical key, in the sense indicated above: to support the claim that the word אדם in other passages signifies Israel.²⁸ And at least one Palestinian source uses Ezek 34:31 as evidence that the word צאן "flock," too, can refer to Israel.²⁹ In the immediate continuation of the *silluq*, as we shall see, Qillir, too, identifies Israel indiscriminately with elements both animal and human. Nevertheless, it is clear that Qillir engages in the *silluq* in a project of constructing Anthropos Israel, and the decision to situate Ezek 34:31 at the outset of God's reply to the angels serves this project. The intent is substantially less adversarial than the Bavli's use of Ezek 34:31, but rather more adversarial than the rabbinic sources surveyed above (*t. Soṭ.* 6:5; *b. Shab.* 88b), which seem to take Israel as a representative of humankind rather than as the paradigmatic human being.

26 In ll. 504-05, God again challenges the angels with a question beginning with מה, and including a reference to Israel as בן אדם "the son of a person."

27 For the contrasting and more "plain-sense" approach, to see the word אדם as signifying humankind as such rather than Israel specifically, see, e.g., *Sifra 'ahare mot* 8:3 (86b), interpreting the word אדם in Lev 18:5 to convey that a gentile who observes the Torah attains a status equal to that of the high priest. On this source and related ones see Marc Hirshman, *Torah for the Entire World* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999).

28 Palestinian sources: *Gen. Rab.* 34:13 (324); *Lev. Rab.* 5:3 (340); *Pesiq. R. Kah. Sheqalim* 3 (18). From the Bavli: *b. Yebam.* 60b; *b. B. Meṣ.* 114b; *b. Karet.* 6b.

29 See *Gen. Rab.* 53:3 (556).

In the continuation of the strophe, God tells the angels that they were made to serve Israel, and that even God himself honors them. As evidence of Israel's glory God returns to image of the chariot or throne, for its "four measures" (l. 448)—the four faces of the *ḥayyot*—all plead metonymically for Israel. The lion pleads for Israel insofar as they are "lion's sons" (l. 450, evidently alluding to the characterization of Israel as a lion in an array of verses), and the same for the ox, the eagle, and the person. In the latter case, the person "pleads opposite sons of a person" (l. 453), i.e., Israel; the identification evidently occurs on the strength of Ezek 34:31.³⁰

God then makes reference to figures under, in, and above the throne that advocate for Israel: first, again, the *ḥayyot* under the throne, "whose faces are the face of a person" (l. 456), and then Jacob (l. 457), whose image is inscribed on the throne, and finally a figure like a person above the throne (l. 459). With this reference begins a series of nine consecutive lines that all end with the word אדם "person," two of them alluding to this angelic figure, and the other seven to human beings. I take the reference in all of the latter seven cases to be Israel.³¹ Let me remark only on ll. 463-64: "Cease yourselves from the person, / for in all my doing I have joined a person." The first line is a verbatim quotation from the first half of Isa 2:22 "Cease yourselves from the person, for of what import is he?" Qillir introduces the second half of the verse verbatim in l. 489, as the culmination of God's rebuke to the angels: Given Israel's cosmic significance, "how can you say: of what import is he?" Elsewhere in rabbinic literature, Isa 2:22 is also cited as God's speech to the angels, but to the opposite effect: The angels wish to worship Adam, and so God puts Adam to sleep, and enjoins the angels to take his sleep as evidence of his insignificance, and to cease from worshipping him.³² Here, by contrast, the "person" is Israel, and when God tells the angels to "cease"

30 See Elizur and Rand, *Liturgical Poems*, 95 n. 99, for similar exegesis of the four faces in other liturgical poems, three of which explicitly allude to Ezek 34:31, including one by Qillir.

31 After this concentrated sequence, only one other line in the *silluq* (l. 505) identifies Israel as human beings.

32 See *Gen. Rab.* 8:10 (64).

from Israel, he means, not to cease worshipping Israel, but instead, to cease accusing them, and instead to venerate them.³³ In l. 464, God explains why: “for in all my doing I have joined a person.” The notion of “joining” in contexts of this sort usually refers to the fact that God’s name is joined to Israel, and even incorporated into the name Israel. The sense is probably the same here, only that God calls Israel “person.”³⁴

I have traced the key moments in the *silluq* in which Qillir works out the identification of the nations with the angels, and Israel with the human. Looking back over the poem as a whole, we may discern a broad division into two main but unequal sections: first, the judgement of the individual before God (ll. 237-319), and second, the vindication of Israel in its judgement before God, and against the angels’ charge (ll. 320-530).³⁵ In both cases, God is very much a partial judge, tending toward acquittal, but this desire becomes manifest in different ways in the two sections. In the first, it becomes manifest chiefly in God’s gift of the opportunity (and capacity?) to repent. In the second section, more radically, God’s preference for acquittal is bound up with Israel’s special status, and God’s willingness to be appeased by intercessors and gifts.

In light of this broad division of the *silluq* into two sections, the last strophe of the first section (ll. 312-19) merits a closer look. This strophe is something of a summary of the first section, insofar as it reflects upon the impossibility of being found innocent before God (ll. 312-14), and therefore the need for the gift of repentance (a “balm” in l. 318). But it introduces the two elements that will loom largest in the second section: the angels (the “angels of his lair” and the “stars” in ll. 315-16), and the

33 The only parallel I have found to Qillir’s usage of Isa 2:22 is *Seder Eliyahu Rabbah* 29, which echoes Qillir’s narrative in numerous striking ways.

34 In her commentary *ad loc.*, Elizur recognizes this usage, but contends that “here is the opposite of the more prevalent description,” in that here God joins himself to humankind, not Israel. I contend that here, too, the reference is to none other than Israel. The only difference here is that Qillir constructs Israel as the paradigmatic human being.

35 On this division see Elizur and Rand, *Liturgical Poems*, 118-19. The second Nine poem (*ibid.*, ll. 560-86) is especially striking for the way in which it tacks back and forth between the judgement of the individual and the judgement of Israel.

people Israel (“his faithful ones” and “his sons” in ll. 317-18). The final line of the strophe develops what I believe is the only extended metaphor in the entire *silluq*: God gives repentance to Israel “so as not to deliver the slave to his master” (l. 319), where the “master” is evidently the evil inclination, to whom humankind are enslaved.³⁶

To understand why the evil inclination is accorded such prominence, as the subject of a rare extended metaphor and at the hinge between the two sections of the *silluq*, we must first appreciate that the basic ingredients of the second section of Qillir’s *silluq*—a judgement scene centered on multiple thrones, nations hostile to Israel, angelic correlates to these nations, a human-like figure, the angel Michael as defender of Israel—all occur in the second half of the book of Daniel, the major apocalyptic work in the Hebrew Bible.³⁷ The second section of the *silluq* can be understood as a rewriting of Daniel’s apocalyptic vision through the prism of rabbinic exegesis, and as part of a broader attempt to coordinate the annual Rosh ha-Shanah judgement with the eschatological judgement day. The evil inclination is part of this same trajectory, as it also looms large in apocalyptic thought, not in the book of Daniel but in later works in the same or related genres, and adjacent to rabbinic literature, like *4 Ezra* and the *Apocalypse of Abraham*.³⁸

36 The metaphorical treatment of the evil inclination may begin in ll. 306-11; see the translation of these lines below, with the accompanying notes.

37 On the reception of Daniel’s apocalyptic visions in rabbinic literature see especially the work of Rivka Raviv, e.g., *eadem*, “The Design of the Throne Vision (Daniel 7:9-10) in Rabbinic Literature and Rabbinic Attitudes toward Anthropomorphism,” *Sidra* 31 (2016), 139-64. The association of the nations with the angels figures also in Deuteronomy 32, and it is around Deuteronomy 32 that the rabbis devote most of their attention to that association. On this exegetical trajectory see recently Shraga Bar-On and Yakir Paz, “The Lord’s Allotment is His People’: The Myth of the Election of Israel by Casting of Lots and the Gnostic-Christian-Pagan-Jewish Polemic,” *Tarbiz* 79 (2010-11), 23-62.

38 See Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011); Andrei A. Orlov, *Yetzer Anthropologies in the Apocalypse of Abraham* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

The coordination of the New Year with the eschatological judgement day is only implicit in the *silluq*, but it features very explicitly in the Three poem, אף אורה משפטיך “Lo, your just ways.”³⁹ Qillir’s coordinative work in this poem, and its background in Second Temple and rabbinic literature, have been brilliantly clarified by Yehoshua Granat.⁴⁰ Here I will briefly summarize the poem, in order to highlight other elements in it that resonate with motifs in the *silluq*. The first two strophes (ll. 49-56) work out a parallel between the congregation in the current liturgical moment, and God in the order of creation: Just as the blowing of the shofar “today” was preceded “yesterday” (presumably the eve of the New Year) by importunings from leading members of the congregation, so God created repentance before judgement.⁴¹ The next three strophes (ll. 57-64) work out a different parallel between the congregation and God. On the one hand, the two “hearts” (שני לבביהם), i.e., the good inclination and bad inclination, are to be searched out, so that God may discover what is hidden there (מחבואיהם); and should Israel be found wanting, God will recall the deeds of the ancestors, and in particular Joseph.⁴² On the other hand, there is something hidden in God’s own

39 The poem is at Qillir and Rand, *Liturgical Poems*, 301-04.

40 See Yehoshua Granat, “Before ‘In the Beginning’: Preexistence in Early Piyut against the Background of its Sources” (PhD thesis; Hebrew University, 2009), 220-29.

41 On this parallel in the first two strophes lines see *ibid.*, 243-46. To Granat’s analysis we may add that Isa 26:9, which immediately follows the verse that structures the first two lines of the poem, speaks of appealing to God at night (בלילה) and in the (following?) morning (אשחרך).

42 The appearance of Joseph is somewhat surprising: The first three poems of the *qedushta* all lead into verses recalling God’s covenant with the three patriarchs, and Abraham and Isaac are referenced in the first two poems, and so we should expect Jacob to appear in the Three, yet Joseph appears in his stead. On the anomalous appearance of Joseph in the poem see Elizur and Rand, *Liturgical Poems*, 131-32. Of course, Joseph is Jacob’s son, and there is a ready link between Joseph and the New Year, in that, according to the tradition on which Qillir evidently relies, Joseph exits the prison on the New Year. But I wonder whether the reference to Joseph was also inspired by or at least connected to the last line of the strophe that precedes his, which calls upon God to call to mind (פקד תפקד) the ancestors. The notion of calling to mind is of course one of the

heart (טמינת לב), namely, the end time, when God will take vengeance against Israel's enemies (נקימת קץ).⁴³ The last strophe describes the end time in more detail, specifying, in particular, two events to occur thereon: "thorns to Give-Give to rot in his flame,/ to remove the stumbling block from the twisted heart" (ll. 70-71). I.e., God will send the nations ("thorns") to Gehenna ("Give-Give"), and he will do away with the evil inclination (the "stumbling block"). Having already introduced the evil inclination and the nations earlier in the poem, Qillir joins them in this couplet, and thus implies a certain relationship between them, as internal and external threats to Israel.

We emerge from the two poems, the Three and the *silluq*, with Israel arrayed, on the New Year's judgement and in the anticipated eschatological judgement, against three loosely related forces: the evil inclination, the nations, and the angels. Israel is the ultimate person, the human being as such, and yet the nations that oppose Israel are not beasts. Nor are they altogether evil. To be sure, the Three associates them with the evil inclination, and imagines their destruction, but the *silluq* is considerably more nuanced. In the first section of the *silluq*, the protagonist is not Israel but the individual, and while Qillir sometimes makes offhand reference to Israel in this section, in a way that makes clear that he thinks of this individual first and foremost as a member of the people Israel, it is clear that he remains committed to the notion that all mortals, Israelite or otherwise, are judged on the New Year. Again, in the second section, the nations are joined to the angels, who are not evil

great themes of the New Year, but these words also famously occur (in the third person) in the mouth of Joseph, in Gen 50:24-25; Ex 13:19.

43 A parallel to the implicit comparison here of the human will, which is judged for having chosen good or evil, and the divine will, in which the future is concealed, occurs, but explicitly, in *Apoc. Abr.* 26:5-6, in God's speech to Abraham: "As the counsel of your father is in him, as your counsel is in you, so also the counsel of my will is prepared. In days to come you will not know them in advance." See R. Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," in *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments* (ed. James H. Charlesworth; New York: Doubleday and Company, 1983), 702.

but jealous.⁴⁴ Ultimately, in the *silluq*, the nations, like the angels, are not so much condemned or rejected as displaced: They would wish to be the center of the story, but God instead insists that both must stand at the periphery, in service to Israel.

44 See also *Seder Eliyahu Rabbah* 5, where, in the messianic age, the nations and the angels alike will despair—the nations outside God’s chambers, the angels within—at not having attained to Israel’s state; *Seder Eliyahu Zuta* 9, where, with the Babylonian exile, the angels come to comfort God by noting that, despite Israel’s absence, God yet enjoys the presence of seventy nations, and countless angels.

Translation

Who would not fear you, king,
 King over every king,
 For before there reigned a king,
 And to the very last king, [240]
 Fitting for you is the kingdom of a king.
 And today you have appeared as king,
 And sat on the throne for judging a king,
 To judge commoner with king,
 Showing no favor to a king,
 Nor gracing pauper in a quarrel with a king.
 And today will it be known to strongman and king
 That before you there is no greatness for a king.
 And then will proclaim every king:
 For rightness' sake reigns a king. [250]

They stand for your judgements today, king.
 And the Lord shall be king,
 To be girded by power of the pride of a king,
 To stand in the assembly of sons of a king,
 Aright to judge and inspect sons of a king.⁴⁵

The king who over all roam his eyes,
 And fools cannot stand before his eyes,
 And there is no hiding from before him,
 And heart and face are the same before him,
 And each mortal's judgement will be examined before him, [260]
 And he will perceive his secret deposits,
 And will attend to his hidden interiors,⁴⁶
 And will look into all of his corners.
 And a word well-fashioned will be seen,
 And he will decree with the shutting of his eyes.⁴⁷

45 בצדק, rendered here “aright,” could also indicate: with charity.

46 Or: “to his hidden pearls.”

And if his rightness balances his guilt,
 He will wish to deem him right from his skies,
 And he will raise a remedy for his omissions,
 To give him ten days for his fortifying,
 To find in them ransom for his doings, [270]
 To scour the stench of his stains,
 That he be clean on the day of his sealings.
 ...⁴⁸

And if a single sin overtips his rightness,
 He will sink in the mire the sin that is his troubler,
 And will raise him without troubling him,
 And will heed his pleading prayer. [280]
 And he will bring out to the light his rightness,
 In judgement to deem him right,
 Through his portion of merits to judge him right.

And if his evil before him should be recurrent,
 And from mouths of accusers retold,
 But he wants to turn and be distressed,
 And afflict himself and beseech,
 And in Shaddai's shadow to camp,
 Then this one will see sin and not attend,
 And search to find him a gift, [290]
 That by horn's sound he be shielded.

47 The meaning is obscure. Following one suggestion by Elizur *ad loc.*, I take the shutting of the eyes to be an allusion to Isa 33:15 "shutting eyes so as not to see evil." The line thus expresses the paradoxical hope that, having inspected everything, God will nevertheless shut his eyes, as it were, in actually formulating the judgement decree, and ignore the bad deeds that he has seen. For the same idea see l. 289.

48 The final four lines of the strophe are too fragmentary to translate.

And if he has done wantonly and not turned,
 On the day of wrath he will be accounted,
 And on the Day of Blasts⁴⁹ he will sum his account.
 And from the court an echo will be heard:
 Woe to this one, that he did not turn;
 Despite all of this he was not turned!
 With the pit-descenders will he be counted,
 For he knows men of little worth.⁵⁰

But⁵¹ if prior to the Day of Atonement he should broach, [300]
 In the Ten Days of Repentance to intone,
 With whole heart to turn to the shining one,
 To make his blotch like milk to shine,
 Then one intercessor from a thousand will broach his merit,
 And the merciful one will heed him and not kill.
 And the rock will have joy from him who shines,⁵²
 When the besieger⁵³ is defeated.
 And he will be defeated when he defeats,
 And yet when he is defeated,
 Then with songs for the defeater [310]
 There will be declaiming for the defeater.⁵⁴

If he seized by hand his judgements,

49 The New Year.

50 "He" is God. Qillir alludes to Job 11:11.

51 I take this strophe to be a continuation of the preceding one: Even the unrepentant sinner has a second opportunity to seek forgiveness during the days between the New Year and the Day of Atonement.

52 Following Elizur, I read מצה rather than מצר.

53 *Per* Elizur: the evil inclination, whose defeat at the hands of the shining penitent will bring joy to the rock, i.e., God. But the text and the sense of this word are uncertain.

54 *Per* Elizur: In judging sinners, God loses when God wins (i.e., when the human defendant is condemned), and wins when he loses, because he wants defendants to be acquitted. Thus, when God is defeated, i.e., when the defendant comes out innocent, God is the true victor, and will be praised as such.

And examined with judgement the case of his judged,
 Nothing alive would be deemed right before him,
 And he would find fault in the angels of his lair,
 And the stars would not be innocent before him.
 For, wishing to deem right his faithful ones,
 A balm did he compound to give his sons,
 So as not to deliver the slave to his master.

And thus will be founded the fourfold throne of rightness, [320]
 With kindness, truth, judgement, and rightness.
 And he will sit on it with rightness,
 And open his hand, full of rightness.
 Before him shall go rightness
 To judge the earth with rightness,
 To judge his people for rightness,
 To see his face with rightness.

And then will be set a throne of judgement,
 Nations on it to judge,
 And he will sit against them in judgement, [330]
 To stretch against them the measure of judgement,
 So that they will know that there is judgement;
 From heaven to make heard judgement,
 To examine with precision the judgement.
 As they distorted the line of judgement
 Against all who know law and judgement,
 And constrained those who sit in judgement
 From issuing true judgement,
 Thus he will come among them in judgement,
 And all their hosts with them will he judge, [340]
 And today in their case will he sign for us the avowal of judgement.⁵⁵

And further will be laid a throne of truth,

55 God will sign the verdict consigning the nations to punishment for their treatment of Israel.

And he will sit on in in truth.
 With every person's hand he will seal in truth.
 And for the one inscribed he will recall Torah of truth.
 The innocent one was given a gift of truth.
 And a people, all of them seed of truth,
 When they see that sprouted is truth,
 Will shout to the God of truth,
 And express with sound a blaring of truth: [350]
 And the Lord, God, is truth,
 Whose every deed is truth,
 Whose hand's signet is truth,
 And he decrees and annuls and suspends in truth,
 Till he seals what is inscribed with a record of truth.

And installed will be a further throne, of kindness,
 Founded from then with kindness.
 For comers in the world he does kindness,
 For with God is kindness,
 Slow to anger and abounding in kindness, [360]
 Preserving the covenant and the kindness,
 That they be remembered on the day of kindness
 For the people that in youth did kindness,
 To arouse⁵⁶ for them the kindness
 That was given to the strong one as a gift of kindness,
 To repay his sons repayment of kindness,
 To magnify for them the magnitude of kindness,
 In their judgement to extend kindness.
 For forever and ever is kindness, [370]
 To treat every generation with kindness.

And over all of them will be raised on high
 The installed seat, the throne of mercy.

56 The choice of "arouse" may anticipate the reference to Abraham ("the strong one") in the next line, by allusion to Isa 41:2 מִי הָעִיר מִמֶּזְרָח "who aroused from the east," a verse often interpreted in relation to Abraham.

And he will sit upon it who is full of mercy,
 To judge with mercy a people borne with mercy.
 And them will aid the horn of mercy,
 And seek for them mercy,
 And advocate on their behalf for consoling,
 To set them for mercy,
 To crown them with kindness and mercy, [380]
 And he will recall the deeds of the innocents
 Who under the throne are sealed,
 And in the throne chariot are inscribed,
 Through them to shame the princes of peoples,
 Through them each accuser to silence.
 And from below him the throne of mercy
 Will low and roar to seek mercy
 To seal their bond for judgement,
 Through their blasts to shine stains,
 Through their blares to cleanse guilt, [390]
 Through their pleas to find consolation.

Then Michael will stand, the great prince,
 Who stands over the great nation,
 And will open a great opening
 To vindicate in the great court
 The sons of the great person.
 And he will take from their hand a great crown
 Which was given on the great day
 At the blasting of a great horn,
 And he will place it on the head of a great king, [400]
 Thereby to win over the great God,
 And so he will be appeased with a great crown,
 And will announce in a great voice:
 I am appeased toward the little and the great.

And when the angels on high see
 That the judgement is concluded for mercy,

And the books have been sealed for innocence,
 And the decree has been issued for endurance,
 For there to be living and enduring,
 Then the ministers on high will be resentful, [410]
 And the host of heaven silent,
 And Erelites of the sky shocked,
 And troops of the temple astounded,
 And crowds of the lair red-faced,
 And dwellers of the edifice abuzz,
 And residents of the clouds muzzled
 And wheel and trindle made mute,
 And beast and cherub muted,
 And the supernal seraphs out of sight,
 And all the luminaries ashamed, [420]
 And all the accusers of this people smitten,
 And all the host above confused,
 And they will wonder: How were the innocents found right?
 And how were they acquitted, these little ones among the peoples,
 To be found more right than all nations?
 And before their maker they will proclaim:
 What is mortal kind, to be recalled on high,
 When he is more despised than all peoples?
 And what is the child of a person, to be called to mind for endurance,
 When he is full with ire and brief of days? [430]
 How can the innocent one be accounted before the rock,
 When he is voided with all blemishes?
 And how can he be summoned beyond high ones,⁵⁷
 When he in height is bowed into a crevice of the abyss?

Then he will have a ready reply against them,
 With a reply for them to tell them:
 How can you be jealous of the flock of humankind,
 And how can you discharge your debt to them?⁵⁸

57 How can Israel be summoned by God to stand where even the angels cannot?

58 Lit.: How can you go out from their hand?

You were made to honor them,
 To minister to them and serve them. [440]
 You and I together for their honor:⁵⁹
 For my honor is their honor,
 And with them I will stand in their assembly,
 To be called the rock who bears them.
 Why do you wonder, and agitate to disturb them?
 Understand this, and know their splendor,
 The splendor of the chariot sensed by their hand.⁶⁰
 The four measures of my throne are under their hand:
 Lion, ox, eagle, and person.
 Lion roars beside lion's sons to spur them. [450]
 Ox lows opposite ox-uprooters lest in judgement they frighten them.
 Eagle rushes opposite ones eagle-borne against scattering them.
 Person pleads opposite sons of a person against scaring them.
 See the throne of glory fixed in their assembly!
 And under the throne there is pleading on their behalf,
 Through the image of ones whose faces are the face of a person,
 And as inscribed on the throne is the image of their bearer,
 At every time and moment his entreaty bolsters them.
 Above the throne the sound of the voice of a person
 Advocates the right cause for sons of a person. [460]
 And on the image of the throne an image like the sight of a person
 Desires and receives the repentance of a person:
 Cease yourselves from the person,

59 Yahalom and Loeffler point to *Tanḥuma* (Buber) *va-yera'* 4 to elucidate this striking line, which has God join himself to the angels as beings devoted to the honor of Israel. It is indeed notable that this *Tanḥuma* passage twice refers to the New Year. But I think the closest parallel is *Tanḥuma* (Buber) *bo'* 13.

60 For the high status to be accorded the "sensor of the chariot" (החושש במרכבה) see *Hekhalot Rabbati* 2:2, 2:3 (Vatican, Biblioteca Apostolica ebr., 228, as transcribed in Maagarim). Elizur *ad loc.* offers an alternative rendering, based on the use of חש"ש in the context of chariot mysticism to indicate fire, that has מהושש function not as a verb but as an anarthrous attributive adjective: "The splendor of the enflamed chariot is under their hand." See also Yahalom, *Sources*, 30.

For in all my doing I have joined a person.
 This is the book of the generations of a person,
 And this is the Torah of the person,
 Which is expounded by the son of a person,
 And examined in their assemblies,
 And with them I agree in their assembling.

If they agree that it be the New Year, [470]
 Then I will fix judgement on the New Year,
 To sit in judgement and search out the deeds of all the year.
 And if they decide to intercalate the year,
 I will be resolved with them in intercalation of the year,
 And hold back judgement so as not to sit then,
 And return to the sheathe the whetted sword,
 And fold scrolls and silence scribes not to utter judgement,
 Until they complete below the proclaiming of the New Year,
 And then I will descend from heaven's abode
 And infuse below my presence. [480]
 In the council of five sages of assembly will I be present,
 With them to sanctify the sanctification of the New Year,
 And as they agree so I will agree.

When for Israel it is a statute,
 For the God of Israel is it a judgement.
 And if below it is a holy convocation,
 A day of judgement is it above.
 And if in all this important is he,
 How can you say: of what import is he?
 And if he is right just as he is, [490]
 And understands that I, I am he,
 We will be secluded forever, I and he,
 And you, outside his dwelling will be,

And from his appearance you will be dimmed,⁶¹
 And from his enclosure you will shine,
 And from fear of him you will be confused,
 And his glory you will see and wonder at.
 And then you will see and know that he is he,⁶²
 A righteous one ruling by fear of the rock is he,
 The vision's image seeing is he, [500]
 And with finger: This is he,
 And articulation of the name by its letters articulates he,
 And after one word its articulation mentions he.

And you, why do you abound to empower your speaking
 Against the son of a person, when he overpowers you,
 And he with power suppresses you?
 In the vision of Shaddai in your observing
 You do not view the face of your maker,
 And do not recognize the image of your rock,
 And you are not allowed in your blessing [510]
 To extol first your creator.
 And the name of holiness in your calling,
 Is by epithet and not explicitly in your articulation.
 ...⁶³

61 "From" can indicate either the cause (i.e., the angels will be dimmed on account of Israel's brightness) or comparison (i.e., the angels will be dim by comparison to Israel's brightness).

62 Elizur *ad loc.* observes that this line transfers to human beings what Deut 32:39 (and following it, l. 491) predicates of God, i.e., "I am he." But the transference is not to human beings in general, but specifically to Israel.

63 The remaining lines of the *silluq*, totaling to seventeen, are fragmentary, but they all represent the continuation of the same strophe, with God addressing the angels in the second person plural.

"שור וארי מתנגחין עד שבא משיח": מסגרת, תוכן ומשמעות בנאום יהודה בנרסת התנחומא

ברכה אליצור

נאום יהודה בפני השליט הזר במצרים ביחד עם נאומים מקראיים אחרים (כגון נאום אביגיל ונאום אביה בהר צמרים),¹ נחשב בעיני החוקרים כטקסט מכונן ללימוד אמנות הנאום.² הסיטואציה בה מציב המספר המקראי את יהודה, כערב לשלומו של בנימין בפני אביו, דורשת ממנו למקסם את יכולותיו הרטוריות בכדי לשבור את חומת ההתנגדות של יוסף לחנינת אחיהם הקטן, בתמורה לכליאת אחיו במקומו. טקסט הנאום המיוחס ליהודה מכיל מרכיבי התרפסות, ביטויי רגש ואף תחבולות דמגוגיות שפעלו את פעולתם, הובילו להסרת הלוט מעל פניו של השליט הזר, ואפשרו את האיחוד המשפחתי לאחר נתק של עשרים ושתיים שנים.³ במקביל לניסיונות לדלות מתוך דברי יהודה אסטרטגיות רטוריות, עמלו חכמי המדרש בפירוש כוונותיו הנסתרות של יהודה על ידי דיוק בבחירת המלים, וניתוח הפעלים המיוחסים לו. מרבית הדרשנים פירשו את מגמתם המרכזית של דברי יהודה כנאום של פיוס, שאליו מתלווים גם כמה ביטויי האשמה ואיום. פרשנות דרשנית זו

1 שמ"א כה, 24-31; דה"ב יג, 4-12.

2 ראו למשל נ' קלאוס, 'נאום אביגיל: נתוח ספרותי', בית מקרא לב (תשמ"ז), עמ' 320-331; הנ"ל,

נאום אביה מעל להר צמרים', בית מקרא לב, ג (תשמ"ז) עמ' 253-270; A. Bach, 'The pleasure of her text', *Seminary Quarterly Review*, 43,1-4 (1989) pp. 41-58; K. Mulzac, 'The Role of Abigail in 1 Samuel 25', *AUSS* 40 (2003) pp. 45-53

3 כך לדוגמה השימוש הרב בכינוי 'עבדך' כלפי עצמו ו'אדני' כלפי השליט. הריצוי 'בי אדני'; 'אל יחר אפך בעבדך' (בר' מד, 18) וכן הצעת יהודה לשבת תחת בנימין (שם, שם 33), וכן תיאור מצבו העגום של יעקב: "ונאמר אל אדני יש לנו אב וילד זקנים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו" (בר' מד, 20). על התחבולות של יהודה ראו: J. Joosten, 'Biblical rhetoric as illustrated by Judah's speech in Genesis 44:18-34', *Journal for the Study of the Old Testament* 41,1 (2016) pp. 15-30; (הפניה למחבר זה באה מתוך הסתייגות ממעשים מתועבים שעשה לצד חוסר יכולת להתעלם מממצאי מחקר; נ' קלאוס, 'נאום יהודה ורקעו', על הפרק; כתביעת למורים לתנ"ך בבתי-הספר הכלליים 14 (תשנ"ח) עמ' 56-82; ועל הנאום כמרכיב מרכזי בשבירת יוסף ראו: 'יוסטן', 'לשון רכה תשבר גרם: הנאום של יהודה בבראשית מד 18-34 והרטוריקה המקראית', מועד, שנתון למדעי היהדות כ (תש"ע) עמ' 21-34; M.A. O'Brien 'The contribution of Judah's speech, Genesis 44:18-34, to the characterization of Joseph', *Catholic Biblical Quarterly* 59,3 (1997) 429-447; E.J. Bridge, 'Polite rhetoric: Judah's plea to Joseph in Genesis 44:18-34', *Journal for the Study of the Old Testament* 43,4 (2019), pp. 571-587

משתלבת עם אופיו של הכתוב, המייחס ליהודה שימוש בכינויי ההתרפסות 'עבדך' ו'אדוני' לצד דברי האשמה 'ותאמר אל עבדיך הורדהו אלי ואשימה עיני עליו' (בר' מד, 21) ואיום במוות שייקוף לחובתו של השליט "והיה כראותו כי אין הנער ומת" (שם, 31). מול דרשנות זו מופיעה פרשיית דרשות רחבה בתנחומא הנדפס (ויגש, פרשיות ג-ה),⁴ אשר כל כולה תיאור של ויכוח יצרי אלים ועוקצני המתנהל כביכול בין יהודה ליוסף. יוסף מתואר כמי שנע בין ניסיון למתן את עוצמות הכעס של יהודה, לבין הטחת קנטורים עוקצניים כלפיו וכלפי אחיו, אשר מלבים את האש ומגבירים את איומו של יהודה, במידה שלא יקבל את מבוקשו.

במאמר זה נבקש לחקור את הרקע להיווצרותה של יחידה מדרשית זו: להבין את בחירת דרשניה לחרוג מהאווירה המפויסת ששורטטה בכתוב ולהעמיד תחתיה את יהודה ויוסף כשור וארי המתנגחים זה בזה; לפענח את הבחירה ביוסף כדמות ממתנת מחד ומעוררת מדנים מאידך, ולהשוות יחידה מדרשית זו ליחידות מדרשיות אחרות בתנחומא הנדפס העוסקות בדמותם של האחים. נצייע השערה שעל פיה מילות התנחומא המתארות הווה מתמשך של התנגחות האחים 'עד שבא משיח' חושפות נדבך סמוי באופי הצגת הדמויות, ורומזות לתפיסות משיחיות שמסתתרות בתיאור אופיו של מאבק האחים ביחידה המדרשית. נבחן את אופייה של התפיסה המשיחית המתגלה במדרש זה, ונעמוד על זיקה מקבילה וניגודית לתפיסות אסכטולוגיות יהודיות ונוכריות שצמחו בתקופתו ובסביבתו הגאוגרפית של עורך הדרשה.

א. חריגותו של נוסח הנאום בתנחומא הנדפס בהשוואתו למקבילות

הנאום של יהודה מכיל מרכיבי תחכום, ויש לומר, אף היבטים מניפולטיביים. דומה שיהודה משחק בין הצבת עצמו כבן מבועת, הרואה לנגד עיניו את מות אביו מצער, לשמע בשורת שביו של בנו הצעיר,⁵ לבין הבעה תקיפה שמעבירה את האחריות על גורלו של הבן לשליט הזר, על פי ההבטחה שנתן להם טרם יציאתם להביאו אליו.⁶ מרבית המדרשים המפרשים את דברי יהודה נעים, בהתאם לאווירת הכתוב, בין שני סוגי ההתנהגות

4 בובר העדיף את המונח 'תנחומא ורשא' כדי להבחין בינו לבין כתב היד אחר שנמצא על ידו שכונה 'תנחומא בובר' הדומה למדרש תנחומא אולם קיימים בו לא מעט הבדלים. בובר טען כי המדרש שמצא הוא 'מדרש תנחומא הקדום והישן'. ראו ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 234-237. מ' ברגמן, ספרות תנחומא ילמדנו, תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו ג'רזי תשס"ד, מכנה את החיבור בשם 'תנחומא הנדפס' ואני אלך בדרכו.

5 המניפולציה באה לידי ביטוי בכפל המשמעות של התיאור 'ועזב את אביו ומת' שמשאיר שתי אפשרויות הבנה ועל כל פנים מתאר את הקשר הבלתי נתן לניתוק שבין האב לבנו.

6 גם כאן דומה שמדובר במניפולציה, שכן הכתוב לא מזכיר את הבטחת יוסף. על משמעות ההבדלים שבין סיפור ההתרחשות לבין תיאורו בפי יהודה ראו O'Brien, 'The contribution of Judah's speech' (לעיל הערה 3) עמ' 436-435.

ומייחסים לו במקביל דברי התרפסות והכנעה מול דברי הטחה והאשמה.⁷ בשונה מאיזון התנהגותי זה שעולה מדברי הדרשנים, שכאמור משקפים נכונה את התנודות הניכרות בנאום המקורי, דרשן התנחומא פוסח על כל גינוני ההכנעה, הפיוס והתחינה ומייחס ליהודה אך ורק דברי הטחה ואיום, והם אף חריפים ועוקצניים ממה שמייחסים לו מדרשים מקבילים.⁸

בדברינו הבאים נציג כמה היבטים של פער זה.

1. 'ויגש אליו יהודה' - כוונותיו של יהודה

הפועל 'ויגש' שבו מתוארת פעולתו של יהודה המקדימה את הפועל 'ויאמר' מעורר כמקובל דיון דרשני והשוואתי לשימושים נוספים של המקרא בפועל זה. המדרש הדן בתפקידו של הפועל, מציע כמה אפשרויות של הבנת משמעותו.⁹

בבראשית רבה (ויגש צג, ו, עמ' 1154) מובאות שלוש אפשרויות הסבר:¹⁰

"ויגש אליו יהודה" ר' יהודה ור' נחמיה ורבנין, ר' יהודה א' הגשה למלחמה כמ' דא' אמ' 'ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה' (שמ"ב י ג), ר' נחמיה אמ' הגשה לפיוס 'ויגשו בני יהודה אל יהושע' (יהו' יד ו) לפייסו, רבנין אמ' הגשה לתפילה שנ' 'ויהי כעלות המנחה ויגש אליהו' (מל"א יח לו),

7 רש"י כלל בפירושו את שני אופני ההתנהגות, תוך הפרדתם באמצעות הביטוי 'דבר אחר'. ראו רש"י לבראשית מד, 18, ד"ה 'כי כמוך כפרעה'.

8 מעניין שבמכתב פיוטים שנכתבו לפרשת ויגש ובראשם פיוט הזולת של ר' פינחס הכהן בריבי יעקב מכפרא, 'אח בנעליכם מכרתם', מ' זולאי, 'מקור וחקיאי בפיוט', ארץ ישראל ופיוטיה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 307-308, מתוארים חילופי דברים קשים בין יוסף ליהודה. יוסף מטיח באחיו את אשמת מכירתו, ומותירם דואבים ביסורי מצפונם. על מסריו של הפיוט ראו אצל ש' אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 84-88. זולאי, 'מקור וחקיאי בפיוט', ומאוחר יותר י' יהלום, 'הדרמה של יוסף ואחיו בפייטנות', מבוע מא (תשס"ד), עמ' 65-78. החוקרים מצביעים על שורה של פיוטים שנכתבו בעקבות פיוט זה, כשהמרכיב המשותף להם הוא תיאור ההתגוששות שבין יוסף ליהודה. חרף אוירת ההתגוששות של הפיוטים, איומיו הוויזואליים הקשים של יהודה במסורת התנחומא, כגון: "עכשיו אני אצא ואצבע כל שווקים שבמצרי' בדם", נעדרים מפיוטים אלו. אחת מהתוספות לקטעי התרגום הירושלמי לנאום יוסף מתארת אף היא את יהודה בראשית נאומו כמי שמתקיף ומאיים על יוסף, אולם התרגום מתאר תהליך התמתנות מהיר של יהודה עוד בחלקו הראשון של הנאום. על המרכיב האגדי של התרגום ועל הפער בין עדי הנוסח של התרגום ראו: M. B. Emiliano, 'El Midrás de Neofiti Gen 44:18 dos versiones diferentes de una hagadá', *Estudios Bíblicos*, 35, 1-2 (1976), pp. 79-86.

9 בתרגום השבעים הפועל 'ויגש' מתפרש כמתאר אקט של התקרבות פיסית של יהודה אל יוסף.

10 נוסח זה מובא מוקדם יותר בחיבור ביחס לפעולת אברהם מול הקב"ה בסדום (ב"ר מט, ה, עמ' 506). על הכפילויות במדרשי בראשית רבה, ראו אלבק, מבוא לבראשית רבא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 2-11.

ר' לעזר פשט לון אם למלחמה אני בא, אם לפיוס אני בא, אם לתפילה אני בא¹¹

ר' אלעזר סבור שיהודה נקט בשלוש הדרכים, כלומר בשתי דרכי פיוס וכן בדרך לוחמנית.¹²

בנוסח אחר בבראשית רבה (צג, ז, עמ' 1166) מוצגות חמש אפשרויות הסבר למשמעות הפועל, ארבע לשונות פיוס ולשון כעס אחת.¹³ בדרשה זו אין הכרעה בשאלת אופי הפועל המיוחס ליהודה.

בדרשת תנחומא בובר (וירא טז) על תפילת אברהם בסדום, ניתנות לפועל שלוש משמעויות, אחת לוחמנית והשתיים האחרות פייסניות,¹⁴ בדרשה זו הפועל המקדים לדברי יהודה מהווה ראיה לפועל פייסני:

וחכמים אומרים אין ויגש אלא לשון בקשה, שנאמר ויגש אליו יהודה.¹⁵

הדרשה האטימולוגית המחפשת את משמעות הפועל 'ויגש' נעדרת מגרסת תנחומא הנדפס, אולם הדימויים שבחר הדרשן (ויגש ג) לייצוג פנייתו של יהודה, לא מותירים

- 11 על הבדלי הפרשנות למונח 'ויגש' ראו אצל מאן: J. Mann & I. Sonne, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue: a study in the cycles of the readings from Torah and Prophets... Psalms and in the structure of the Midrashic Homilies, Cincinnati, Ohio 1940-1966, חלק א, עמ' פה הע' 18, ובדבריו בחלק ב עמ' קעב-קעג הע' 2: "עמדתו של יהודה כלפי יוסף שנויה במחלוקת בחוגי בעלי המדרש", שם עמד מאן על ההבדלים בפירוש הפועל 'ויגש'.
- 12 כך גם הבינו הדרשנים ורש"י בעקבותיהם את הכנות יעקב למפגש עם עשו. ראו קה"ר ט, א במדרש לפסוק "טובה חכמה מכלי קרב" (קה' ט, 18).
- 13 "ויגש אליו יהודה אין לשון ויגש אלא לשון שלום שנ' ויגש דוד את העם וישאל להם לשלום (שמ"א ל, 21), ר' יהודה א' אין לשון ויגש אלא לשון תנחומים שנ' ויגש וישק לו (בר' כז, 27), ר' נחמיה א' אין לשון ויגש אלא לשון קרבן ויגש את פר החטאת (ויק' ח, 14), ר' יוסי א' אין לשון ויגש אלא לשון נזיפה היך מה דאת אמ' ויאמרו גש הלאה (בר' יט, 9), ר' נתן אמ' אין לשון ויגש אלא לשון גישוש שנ' גשה נא ואמשך בני (שם כז, 21).
- נוסח זה אינו מופיע בכל עדי הנוסח אולם הוא מוכר לבעלי המדרש המאוחרים כגון שכל טוב ולקח טוב. ראו: לק"ט בראשית מד; שכ"ט ויגש מז, כז.
- 14 "תדע לך שכן הוא, כשבקש הקדוש ברוך הוא להפוך את סדום וחברותיה עמד אברהם ובקש עליהם רחמים, סבור שמא יש להם תוחלת, שנאמר ויגש אברהם ויאמר וגו' (בר' יח, 23), מהו ויגש? ר' יהושע אומר אין ויגש אלא לשון מלחמה, שנאמר ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה (שמ"ב י, 13), ר' נחמיה אומר אין ויגש אלא לשון תפלה, שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא וגו' (מל"א יח, 36)
- 15 נוסח דומה מופיע בחילוף הסדר של יהודה ואליהו, גם באגדת בראשית כב, מהד' קהלני, עמ' 255-256. נראה שמקור זה שאב את הנוסח מתנחומא בובר.

מקום לספק בדבר אופי הפעולה שהוא מייחס ליהודה. כך למשל חל פיתוח של דימוי הארי מברכת יעקב,¹⁶ תוך הדגשת היבטי החוזק והאיום שמשרה האריה בסביבתו.

"ויגש אליו יהודה" ז"ה' ליש גבור בבהמה ולא ישוב מפני כל' (מש' ל, 30)
 מי עמד כנגד השור?¹⁷ הארי שנאמר ויגש אליו יהודה
 אמר רבי יודן כשהיתה חמתו של יהודה עולה היו שתי שערות יוצאות מתוך
 לבו וקורעות את בגדיו... ראה גבורתו של יהודה עליו נאמר 'חמת מלך מלאכי
 מות ואיש חכם יכפרנה' (משלי טז, 14) חמת מלך זה יהודה ואיש חכם יכפרנה
 זה יוסף שנא' בו 'אין נבון וחכם כמוך', כיון שראה יוסף שעלתה חמתו של
 יהודה אמר עכשיו תאבד מצרים...

ובאופן מפורש יותר (ויגש ה): "ויגש אליו יהודה שנגש בתוכחות".
 אם כן, בדרשת תנחומא הנדפס נעדר לחלוטין אלמנט הפיוס המתון, ותחתיו מוצג
 יהודה כמי שערך לקרב, וכמי שמפעיל את כישורי התוקפנות שבו.

2. אופיים של פסוקי החוץ המשובצים בנאום

תפקידם של הפסוקים המצוטטים במדרשים נדון בכמה מחקרים.¹⁸ פסוקי הבסיס מהווים חוליה מקשרת בין התיאור המקראי להרחבה המדרשית, והם נלקחים על פי רוב מהפרשיה המקראית הנדרשת. פסוקים המצוטטים מספרי מקרא שאינם קשורים באופן מובהק לנושא הנדרש, מסגירים לא פעם את אוירת המדרש ותורמים לו ממד נוסף.¹⁹

16 "גור אריה יהודה מטרף בני עליה כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו" (בר' מט, 9).

17 על פי הדימוי של יוסף בברכת משה: "בכור שורו הדר לו" (דב' לג, 17).

18 ראו למשל י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 249; הנ"ל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 174-197; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר, ירושלים תשס"ה, עמ' 61-87 ובעיקר עמ' 167-172; ד' בוירין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, עמ' 54-71, מחלק את הפסוקים לשתי קבוצות: הטיפוס הפרדיגמטי שבו הוא כולל את הפסוקים היוצרים שמעמידים עם פסוק המקור שעליו מבוססת הדרשה, והטיפוס הסיניגמטי הכולל את הפסוקים שמעמידים משמעות חדשה להבנה המצומצמת של פסוק המקור. וראו את הביקורת של באסר על הנחתו של בוירין (בגרסה האנגלית של הספר) ביחס לתפקידם של הפסוקים כחלק מרקמת הסיפור המדרשי (intertext) ולא כאסמכתאות (prooftext) H.W. Basser, (prooftext) 'Boyarin's Intertextuality and the Reading of Midrash', *JQR* 81 (1991), pp. 427-434. ראו גם: ע' מאיר, הסיפור הדרשני במדרש קדום ומאוחר, סיני פו (תש"ם), עמ' רמו-רסו ובעיקר מעמוד רסא והלאה.

19 ובלשונו של בוירין, אינטרטקסטואליות, עמ' 57: "בשיח החז"לי מתפקדים פסוקי המקרא כפי שמתפקדות מילים בדיבור הרגיל. הם מהווים מאגר, או רפרטואר, של רכיבים סמיוטיים, שניתן לשוב ולארגנם בשיח חדש, בדיוק כפי שמילים שבות ומתארגנות תדיר בשיח חדש". ובעמ' 69: "וברצוני

ההשוואה בין פסוקי החוץ שמלווים את נאום יהודה בתנחומא לאלו שנבחרו על ידי עורכי חיבורי מדרש מקבילים (מוקדמים ומאוחרים) מבליטה את השוני של מגמת החיבורים. דרשן התנחומא ליקט פסוקים המתארים כעס וכוחנות על גבול האלימות המיוחסים כולם לתיאור מזגו של יהודה: הפסוק הפותח את היחידה המדרשית "זש"ה לִישׁ גִּבּוֹר בְּבָהֳמָה וְלֹא יָשׁוּב מִפְּנֵי כָל" מובא בספר משלי (ל, 30) כדוגמה ראשונה לשלושה 'מִיִּטְבִּי צָעַד'. הפסוקים מתארים שלושה יצורים שהינם בעלי כח פיסי ועל כן הם צריכים לנהוג בביטחון ללא הססנות. הדוגמה הראשונה היא האריה הנזכר במדרש שלנו. האריה מסוגל להתגבר על כל בהמה ולהאפיל על סביבתו, ועל כן במאבקו עם יתר החיות אין לו סיבה להסס או לחשוש מכוחן.²⁰

הפסוק השני המצוטט במדרש משיא עצה לחכם כיצד לנהוג מול מלך הנוטה לכעוס: "חֲמַת מֶלֶךְ מְלֹאֲכֵי מוֹת וְאִישׁ חָכֵם יִכְפָּרְנָה" (משלי טז, 14). יהודה הינו בעל חמה, אשר זעמו מסוכן לציבור כמו שליחי מוות הזורעים הרס בממלכה, והאיש החכם הוא יוסף שבכוח מתינותו מצליח להרגיע את חמת המלך ולמנוע את הרס הממלכה.²¹ הפסוק השלישי מחזק את הרעיון של הפסוק השני ושוב מתאר את יתרון החכמה על פני הכח והגבורה: "הַחֲכָמָה תִּעֲזֹר לְחָכְמָה מִעֲשָׂרָה שְׁלִיִּטִים אֲשֶׁר הֵיוּ בְּעִיר" (קה' ז, 19) ומבאר המדרש: "זה חכמתו של יוסף, ומה חכמתו של יוסף שלא רצה להלחם עם אחיו, אלא כיון שראה עשרה גבורין עומדין לפניו שאחד מהן יכול להחריב עשרה מדינות נודעזע, וחכמתו הצילתו שנאמר והחכמה תעוז לחכם" (תנחומא ויגש ד). כאן מוצגים גם אחיו של יהודה כאלימים ומסוכנים לסביבתם.

לטעון שהמדרש, היינו התורה שבעל פה, הנה שימור הישן על ידי חידושו. דווקא ההפתעה לנוכח המשמעויות החדשות שקראו חז"ל במקרא (בלא שטענו שאלה המשמעויות של הטקסט כפשוטו) הייתה הכלי שבו הובטח, שהתורה לא תאבד את יכולתה לעצב אידיאולוגיה והתנהגות. המדרש... הוא הכלי שבאמצעותו יוכל העבר לשוב ולהיכנס להווה. וכן לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 170: "הפסוק אשר נמסר מפי המספר יוצר פער אירוני בינו ובין דמויותיו. הוא יוצר התייחסות-על לסיפור והוא אמצעי נוסף של המספר, אמצעי עקיף, לבקר... השימוש בפסוקים בסיפור מלמד שלמעשה קיימת תקשורת דו-ערוצית".

20 על מעמדו של האריה כדימוי לבני שושלת יהודה בפסוקי המקרא ובספרות המזרח הקדום ראו: K.A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, Nashville 2005, pp. 891-892; G.T.M. Prinsloo, 'Lions and Vine: The Imagery of Ezekiel 19 in The Light of Ancient Near - Eastern Descriptions and Depictions', *Old Testament Essays* 12 (1999), pp. 339-346

21 א' רופא, מבוא לשירה המזמורית ולספרות החכמה שבמקרא, ירושלים תשס"ד, עמ' 94, רואה בפסוק זה אחת מהעצות שמחבר משלי לחצרני המלך. המלך מתואר כבעל גחמות, והחצרן מקבל עצה כיצד להלך עמו בשעת כעסו.

הפסוק הרביעי לקוח מנאום אליפז לאיוב ומתאר את תוצאות פעולת החוטא: שְׁאֲגַת אַרְיָה וְקוֹל שְׁחַל וְשִׁנֵי כְּפִירִים נִתְעוּ: (איוב ד, 10). הדרשן משתמש בו כדי לתאר את תוצאות פעולת יהודה:

באותה שעה צווח יהודה בקול גדול ונפלו כל חומות שבמצרים והפילו כל החיות שבמצרים ונפל יוסף מכסאו וירד פרעה מכסאו ונפלו שיניהם וכל הגבורים שהיו עומדין לפני יוסף נהפכו פניהם לאחוריהם ולא החזירו עד יום מותן שנא' (איוב ד, 10) 'שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו'.²²

מול פסוקים אלו שבתנחומא המתארים את כוחו של האריה ושאגותיו, את כעסו של המלך ואיומיו ברחבת העיר, במדרשים המקבילים משובצים פסוקי חוץ המתארים את יהודה באופן שונה לחלוטין.

פסוקי החוץ הפותחים את הדרשות על נאום יהודה בכראשית רבה, מצוטטים מעצותיו של מחבר משלי ביחסי לווה, מלווה וערב. הפסוקים מייעצים לאדם הרוצה להינצל ממיצר שאליו נקלע, בגלל שיקול דעת לקוי, לנקוט בהתרפסות ועל ידי כך להינצל מהרעה הצפויה לו:

"בְּנֵי אִם עֲרַבְתָּ לְרַעַתָּה תִּקְוַעַתָּ לְזֶרַח כְּפִיָּה: נִזְקֶשֶׁת בְּאִמְרֵי פִיָּה וְלִפְדֹת בְּאִמְרֵי פִיָּה: עֲשֵׂה זֹאת אִפּוֹא בְּנֵי וְהִנְצֵל כִּי בְּאֵת בְּכַף רַעַתָּה לָךְ הִתְרַפַּס וְרַהֵב רַעִידָה" (מש' ו, 1-3). הדרשן יוצר שינוי קל בחלקו האחרון של הפסוק השלישי, כך שיתאים לסיטואציה הקונקרטית שהוא מבקש לבנות מבחינת יחסי הכוחות שבין יהודה ליוסף, ולאחר המלים 'עשה זאת אפוא בני' הוא מוסיף: "התאבק בעפר רגליו והמליכהו עליך" (ב"ר צג, א, [עמ' 1151]).²³ בהמשך הדרשה (צג, ג, עמ' 1152) מובא פסוק נוסף מספר משלי העוסק במעלותיו של הרטוריקן המשכיל לנסח את דבריו באופן שיגביר את העניין והסקרנות לשמוע את תוכנם:

'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו' (משלי כה, 11),²⁴ תירגם עקילס חזורין דדהב בגו דייסקירין דכסף, דבר דבור על אופניו מה האופן הזה

22 ראו רעיון דומה בתוספת לתרגום ירושלמי לכראשית מד, 18, וכן בקרובה של יניי לפרשת ויגש, "אחזה רעדה לשבטי תם", מ' זולאי, פיוטי יניי, ברלין תר"ץ, עמ' סג-סח.

23 צמד המילים בהמשך הפסוק במשלי "התרפס ורהב" במשמעותם המקובלת הם סוג של אוקסימורון, שכן ההתרפסות היא עמדה שפלה, ואילו הרהב הוא עמדה של גאווה ויוהרה. תרגום השבעים פתר את הקושי על ידי הוספת מילת שלילה לפני 'התרפס' ואז משמעות העצה היא אל תתרפס, אלא נהג ברהב עד אשר תשתחרר מהבטחתך. הדרשן המבקש לתאר את עמדת הכניעה של יהודה, פסח על חלקו האחרון של הפסוק, ושם תחתיו מלים המרחיבות את עצת ההתרפסות.

24 ראו ביאור ש' אחיטוב למשלי, מקרא לישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 502: "דבר חשוב המנוסח היטיב והנשמע טוב לאוזן, דומה לחפץ יקר המונח ומוגש בכלי יקר ויפה. תוכנו יקר והכלי מושך את העין.

מראה פנים לכל צד, כך היו דבריו של יהודה נראים לכל צד בשעה שנדבר עם יוסף ויגש אליו יהודה

דומה שהמלים 'היו נראים לכל צד' מרמזות על התחכום של יהודה שהצליח בדבריו לשלב גם מילות תוכחה וכעס ויחד עם זה להשרות אווירה של פיוס ואולי אף התרפסות. כמה שונה תיאור זה מנהמות האריה המיוחסות לו בדרשת התנחומא. בפסוק נוסף מספר משלי מאפיין הדרשן (ב"ר צג, ד, עמ' 1153) את יהודה כאיש התבונות, היודע להכניע את יריבו החכם על ידי ריכוכו:

'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה' (מש' כ, 5),²⁵ משל לבאר עמוקה מליאה צונין והיו ממיה יפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות ממנה, בא אחד וקשר חבל בחבל נימה בנימה ודלה ממנה ושתה, התחילו הכל דולים ושותים ממנה, כך לא זו יהודה משיב ליוסף דבר על דבר עד שעמד על לבו ויגש אליו יהודה²⁶

יהודה הוא היחיד שהצליח בכח תבונתו להשפיע על ליבו של יוסף ולרככו. פסוק מנבואת הנחמה של עמוס נדרש בב"ר (צג, ה, עמ' 1154) כסינרגיה ייחודית שהתאפשרה מפעולתם המשותפת של יהודה והאחים מול יוסף:

'הנה ימים באים נאם י"י ונגש חורש בקוצר' (עמוס ט, 13), ונגש חורש זה יהודה, בקוצר זה יוסף והנה אנחנו מאלמים אלומים וגו' (בראשית לז, 7), 'ודורך ענבים' זה יהודה שנ' 'כי דרכת לי יהודה' (זכריה ט, 13), 'במושך הזרע' זה יוסף שמשך זרעו של אביו והורידן למצרים, 'והטיפו ההרים עסיס' וגו' אילו השבטים, אמרו מלכים מדיינים אילו עם אילו אנו מה אכפת לנו, יאי למלך מדיין עם מלך [תרגום: יאה למלך להדיין עם מלך] ויגש אליו יהודה וגו'

על פניו מתאר המדרש עימות בין שני המנהיגים 'אמרו מלכים מדיינים אילו עם אילו', אולם בחירת הפסוק המתאר במקורו מציאות של עבודה משותפת למען השגת יעד של

דבר המנוסח היטב ובהקפדה כמו כד שנוצר על האובניים דומה לתפוחי זהב במשכיות כסף. הניסוח שהוא הצורה החיצונית של הדבר הוא יפה ומושך, וגם התוכן יקר. מה זהב יקר מכסף, אף תוכן הדבר יקר מניסוחו".

25 הפסוק מדמה את החכם למים עמוקים הידועים בטיבם, וכשבעל התבונות נדרש לעצה הוא פונה לשאוב את אותם מים עמוקים וטובים. ראו נ' שצ'ופק, עולם התנ"ך - משלי, תל אביב 2002, עמ' 135: "התלמיד הנבון יוכל לרדת לעומקה של חכמת מורהו ולעשות בה שימוש מעשי. ואפשר שהכתוב מרמז גם על התעלומות הקיימות בנפשו של האדם, שרק בדרך של התבוננות בנבכיו הפנימיים יוכל לגלותן".

26 וכן תנ"ב ויגש ב.

ברכה,²⁷ ותחושת הרוגע של האחים 'אנו מה אכפת לנו' משרים אווירה של דיון נינוח של שני אנשים בעלי כוחות מנוגדים, שאיחודם יוביל להשגת המטרה. ההבדל בין נוסח זה לנוסח התנחומא המציג את האחים כ'גבורין עומדין לפניו שאחד מהן יכול להחריב עשרה מדינות' מובהק למדי.

פסוק מקהלת מתאר את יתרון האיש המסכן שניחן בחכמה על פני המלך הגדול והעז בהצלת עיר קטנה, ומסכם שעל אף שאת המלך הגדול נוטים להלל ובאיש המסכן נוטים לזלזל, "טובה חכמה מגבורה" (קה' ט, 16).²⁸ המציאות הקונקרטיה שבה כביכול דנים הפסוקים בקהלת, מתוארת בפי הדרשן בבראשית רבה (צה, עמ' 1231) כמתייחסת לאינטראקציה שבין יהודה האיש המסכן והחכם, ליוסף המלך:²⁹

'עיר קטנה וגו' (קה' ט, 14) עיר קטנה זו מצרים, 'ואנשים בה מעט' אילו עשרת השבטים, 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' זה יוסף, 'ובנה עליה מצודים גדולים' אילו שלש גזירות שגזר; שלא יכנס לה עבד ושלא יכנס אדם בשני חמורים ושלא יכנס אדם עד שיהיה כותב שם אביו ושם זקינו, 'ומצא בה איש מסכן וחכם' (שם, 15) זה יהודה, 'ומלט הוא את העיר בחכמתו' שאמ' ישב נא עבדך וגו' (בר' מד, 13), 'ואדם לא זכר' וגו' אתון לית אתון מנהרין לה אנה מנהר לה [אתם לא זכרתם אותו, אני אזכור אותו] ואת יהודה שלח וגו'.³⁰

27 על הפער החקלאי שבין חרישה לקצירה, והפתרון שהדרשה מציעה ראו מ' בן-ישר וי' ש' פנקובר, המקרא בפרשנות חז"ל, ב, יואל ועמוס, רמת גן תשע"ה, עמ' 766: "הדרשה פותרת זאת על-ידי הבנת פסוקנו כדימוי ליחסי אנוש ומיישמת זאת לעניין יהודה מול יוסף". בקרובה של יניי, "אחזה רעדה לשבטי תם" (זולאי, פיוטי יניי), משמשות מילות הפסוק לתיאור התנגחות: "יחדו יגשו, כאחת יפגשו/ חורש בקוצר יחושו, דורך בבוצר יעושו". ראו את הערת המהדיר צ"מ רבינוביץ', מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 239, המפרש את הלשון כמסמלת מאבק והתנגחות בניגוד למשמעותה במדרש.

28 על המסר הסאטירי של התיאור בקהלת, ועל הניסיון לזהות מקרה קונקרטי הנרמז בתיאורו זה של קהלת ראו: ז' ויסמן, סטירה פוליטית במקרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 234: "הסיפא של המסקנה החותמת את האנקדוטה "וחכמת המסכן בוויה ודבריו אינם נשמעים" מלמדת שזהו הפרדוקס העיקרי שעליו תמה קהלת באנקדוטה זו ושבו טמון העוקץ הסטירי העיקרי. מסקנה זו, באה כאנטי תיזה, או לפחות כהסתייגות מן המסקנה החיובית המקובלת ש"טובה חכמה מגבורה". אובדן הזכרון הקולקטיבי שכתוצאה ממנו אין זוכרים את האיש שמילט את העיר אך אולי זוכרים את המאורע עצמו הופך את ההיסטוריה לאל אנושית".

29 על מעמדן של פרשיות אלו ושייכותן למדרש בראשית רבה, ראו במהדורת תיאודור-אלבק עמ' 1231, וכן מ' כהנא, זיקת כתב יד וטיקן 60 של בראשית רבה למקבילותיה, תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 17-60.

30 יוסף שמלט מקוצרת: תנ"ב ויגש א. השו' לקה"ר ט, ב-ג: בפסקה ב האיש המסכן והחכם הוא דווקא יוסף שמלט בחוכמתו את העיר והצילה משנות הרעב שנגזרו עליה. בפסקה ג מובאת מקבילה לדרשה בב"ר בשינויים קלים.

יוסף השתמש בסמכויותיו כמלך כדי לצוד את אחיו ולהיפרע מהם על עוון מכירתו. יהודה, נטול הסמכויות הצליח בחכמתו להביא להרגעת כעסו של יוסף והציל את העיר ממלחמת אחים. האפיון של יהודה כאיש מסכן שנדרש מאמץ אלוהי לזכירתו חורג מאוירת הכתוב ביחס ליהודה. ביטוי לצורך בהתערבות אלוהית מחמת שכחת המסכן, נזכר בכתוב דווקא ביחס ליוסף "ולא זכר שר המשקים את יוסף" (ברא' מ, 23).

מה שונה הוא תיאור אופיו המסכן של יהודה בדרשה זו לעומת דרשת התנחומא (לעיל) על הפסוק מקהלת: "הַחֲכָמָה תֵּעַז לְחַכְמָהּ שְׁלֵיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּעִיר", העוסקת אף היא במפגש בין יוסף לאחיו, אולם שם מצטיירים האחים כעשרה גיבורים שיכולים כל אחד מהם להחריב את העיר, ואילו יוסף הוא שהציל את העיר בכח חכמתו. דרשן תנחומא בובר (ויגש ח) מרכיב מחדש שלושה פסוקים מדברי הנביאים כדי להוכיח כי על אף פוטנציאל הכח המצוי ביהודה, הוא הצליח לנטרל אותו ולגשת אל יוסף בדברי תחנונים:

'בי אדני', 'אדוני שאל', 'ונאמר אל אדני', 'ועתה ישב נא עבדך' וגו'. א"ל הקדוש ברוך הוא הרי ריפתה עתה מן הכח הראשון ודברת תחנונים, חייך אעפ"כ שאמרת 'ורבי לה' עם יהודה' (הו' יב, 3), אלא חנון אני וארחם עליך, שנאמר 'כי לא לעולם אריב' (יש' נז, 16), ואין עולם אלא יהודה, שנאמר 'ויהודה לעולם תשב' (יואל ד, 20).

בתמורה מבטיחו הקב"ה שתכנון הנקם ביהודה על חטאיו יתוחם לזמן קצוב שלאחריו מובטחת לו תקופה של רפואה ושלווה.

אם כן, ישנו פער עצום בין אופיים של הפסוקים שנבחרו על ידי דרשן תנחומא הנדפס, המלמדים על כוחו המצמית של יהודה, לבין מרבית פסוקי המתניות והחכמה המשמשים את דרשני בראשית רבה ותנחומא בובר (ומקבילותיהם בספרות מאוחרת יותר) כדי לתאר את מאמצי הפיוס התבוניים שמפעיל יהודה בעמידתו מול יוסף.³¹ העובדה שפסוקי החוץ של שתי קבוצות הדרשנים לקוחים ברובם מספר משלי, ומתקיים בהם מתח בין דמות הגיבור לדמות המסכן והחכם, מעצימים את הפער.

3. תוכן הנאום

עד כה עסקנו בהשוואת הדרשות מבחינת מעטפת נאום יהודה, הבאה לידי ביטוי בתיאור ויזואלי של אופן עמידתו של יהודה לפני יוסף, ובציור האווירה והמוטיבציה המלוות את

31 כבראשית רבה ישנן כאמור גם דרשות המתארות את מזגו החם של יהודה ומשולבים בהם פסוקים מסוג אלו שמצויים בתנחומא הנדפס, אולם לצדם יש רוב של פסוקי פיוס ותבונה. בתנחומא מצויים אך רק פסוקי הקרב.

מילותיו של יהודה. כעת נדגים את ההבדל בין מגמת התיאור של תנחומא הנדפס לבין זו של מקבילותיו, על ידי הצגת קטעי תוכן ששתלו הדרשנים בתוך נאומו של יהודה. בתנחומא (ויגש ה) מוצג הנאום של יהודה כדו שיח שמתנהל בין יהודה ליוסף, יוסף מקניט את יהודה על טיעונו הראשוני, ומגביר בכך את חומרת איומיו של יהודה, נעייין בתגובותיו של יהודה לקנטורי יוסף:

אמר יהודה לאחיו: אני אחריב מהן שלשה וטלו כל אחד אחד ולא נשאר בהם איש...

אם אני אוציא חרבי מנרתיקה אמלא כל מצרים הרוגים...

אמר ליה יהודה: אם אפתח את פי אבלע אותך...

אמר ליה יהודה: דין שקר אתה דן אותנו...

אמר ליה יהודה: נורא דשכם דליק בלבי...

אמר ליה יהודה: רתח אנא ולית דמהימן לי [אני רותח מבפנים ואיש אינו מאמין לי]...³²

אמר ליה יהודה: עכשיו אני אצא ואצבע כל שווקים שבמצרי' בדם.

החרב, איום הבליעה, האש הדולקת, הרתיחה, הדם וזיכרון חורבן שכם מבטאים באופן המוחשי ביותר את צחצוח החרבות שהתנהל בחצר ביתו של יוסף.

אופי עריכת הדרשות העוסקות בתוכן הנאום כבראשית רבה, בתנחומא בובר ובמדרשים המאוחרים יוצר אווירה שונה לחלוטין. העורכים מציעים גם דרשות בעלות אופי מאיים כלפי יוסף, אם לא יעתר לבקשת החנינה של יהודה עבור בנימין, אולם בכמה הבדלים: דרשות האיום אינן מבעיתות כמו דרשת התנחומא;³³ העורך משלב מילות

32 על המעבר לשימוש בארמית בספרות התנחומא-ילמדנו, ראו ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו, ניו ג'רסי תשס"ד, עמ' 106 ובמיוחד הערה 74 שם.

33 השוו את האיום הקונקרטי של יהודה בתנחומא: "אל יהודה נורא דשכם דליק בלבי... עכשיו אני אצא ואצבע כל שווקים שבמצרי' בדם", לעומת האזהרה ההיפותטית שעשויה להתממש על סמך תקדימי העבר: "ידבר נא עבדך דבר [באזני אדני] אמ' יכנסו דבריי באזניך, זקנתו שלזה על ידי שמשכה פרעה לילה אחד לקה הוא וביתו בנגעים... הזהר שלא תלקה בצרעת, אמו שלזה לא מתה אלא מקללתו שלאביו... הזהר שלא ישחיל לך קללה אחת ותמות, כן שנים ממנו נכנסו לכרך גדול והחריבו אותו, להלן בשביל נקבה, כאן בשביל זכר חיבת העין בעל אכסניא שלהקב"ה חופף עליו כל היום וגו' (דב' לג, 12) על אחת כמה וכמה" (כ"ר צג, ועמ' 1155-1156) וכן נוסח האיום המרוכך יותר בתנ"כ ויגש ו: "שנים ממנו קטנים נכנסו לכרך גדול והחריבוהו... ואנו כלנו כאן אם אנו מבקשים אין אנו משיירים נפש כאן", וכן באחד מהנוסחים של התרגום הירושלמי לבראשית מד, 18, וראה לעיל הערה 8 על ההבדלים בין עדי הנוסח. ראו גם תיאור צעקתו של יהודה ואת נזקי צעקתו בתנחומא ויגש ה (לעיל בעמ' 5) והשוו לתוצאה המינורית לבראשית רבה צג וכן במקבילות מאוחרות): "מיד כעס יהודה ושגג בקול גדול והלך קולו ארבע מאות פרסה עד ששמע חושים בן דן

הרגעה לאחר נוסחי האיום של יהודה המסגירות את כוונותיו הפייסניות;³⁴ לצד נוסחי האיום מוצעות מסורות המתארות גוון שונה לחלוטין של תוכן הנאום. מסורות אלו מייחסות ליהודה פריטה על נימי הרגש של יוסף, כך למשל בחיבור לקח טוב (להלן לק"ט, בראשית מד): "ויותר הוא לבדו לאמו'... שאמו מתה, וכל הרואה אותו אומר זה בן רחל". תיאור ההשלכות הקשות שתהיינה במידה שבנימין לא יחזור המובא בתנ"כ ויגש ד: "שאם איני מביאו לך ומעמידו לפניך הרי אני חוטא לפניך בשני עולמות, בעולם הזה ולעולם הבא", האשמה מרוככת כלפי יוסף על חוסר ההוגנות שבדרישתו, באגדת בראשית (עו, עמ' 617) "אם כן היכן הוא הברית שהיתנה הקדוש ברוך הוא בתורתו ואמר לנו 'ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך' (ויק' כה, 46), וכתוב 'לא תעבוד בו עבודת עבד'" והצעות תחליף למאסרו של בנימין (ב"ר צג, ו, עמ' 1155) "אין לממלי אנא, אין למשמשא אנא, אין למפצעא קיסין אנא".³⁵

וקפץ ובא אצל יהודה ושאנו שניהם וביקשה ארץ מצרים ליהפך, עליהן אמ' איוב שאנת אריה וקול שחל ושיני כפירים נתעו".

34 ראו למשל את התוספת בב"ר צג, ו, עמ' 1157-1158, לתיאור איומו של יהודה שישלוף את חרבו ויהרוג את כל מצרים: "ואם שולף אני חרבי, ממך אני מתחיל ובפרעה אני מסיים [...] כיון שאמר ממך אני מתחיל רמו למנשה ורפש חד רפיש וזעת כל פלטיין (רמו למנשה ורקע רקיעה אחת והזועזע כל הפלטיין), אמ ווי דין רפיש מן דבית אבא (אמר יהודה, ווי, זוהי רקיעה מבית אבא), כיון דחמא מיליאיא כן, שרי משתעי מילין רכיכין (כיוון שראה יהודה כך, החל לדבר בלשון רכה) אדני שאל, ונאמר אל אדני". העורך אינו מסתפק בדברי הרגעה אלו, ומצמיד להם את הדרשה של ר' חייא בר בא שפותחת במלים: "כל הדברים שאת קורא שדבר יהודה ליוסף בפני אחיו... היה בהם פיוס ליוסף ופיוס לאחיו ופיוס לבנימין" (שם, עמ' 1158).

35 וראו גם המדרשים בגרסתם המורחבת. בב"ר (צג, ו, עמ' 1155) מוצג יהודה כמי שמשכנע את יוסף ביתרונותיו כעבד על פני אלו של בנימין, ואם כך עדיף לו לבצע את ההחלפה: "בי אדני בי ולא ביה, אין לממלי אנא, אין למשמשא אנא, אין למפצעא קיסין אנא [קח אותי לעבד ולא את בנימין, אם למלאות (כנראה מים) אני טוב יותר וכן לשמש או לבקע עצים]". בתנחומא בוכר (ויגש ד) מוצג יהודה כמי שמביע חשש על איבוד חלקו לעולם הבא אם לא יעמוד בהבטחת הערכות ליעקב: "אמר לו מכל אלו אין אחד מהם חושש בו אלא אני בעצמי שאני ערב שנאמר אנכי אערבנו (בר' מג, 9), וכן אמרתי לאבי שאם איני מביאו לך ומעמידו לפניך הרי אני חוטא לפניך בשני עולמות, בעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר אם לא אביאנו אליך וחטאתי לאבי כל הימים (שם, 32), לפיכך אני נותן נפשי עליו". במדרש המאוחר לק"ט בראשית מד, כ-לג מתואר יהודה כמי שפורט על נימי נפשו של יוסף, על ידי תיאור המצב הרגיש של יעקב. הדרשן מפרק את מילות הנאום ומרחיב בתיאור ניסיונות הפיוס והתחנונים המובעות בכל אחת מהן: "ונאמר אל אדוני יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן אחרון שבבנים, ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו, וכמו אמו קיימת שהם אומרים לאמו, אלא ויותר הוא לבדו זכר לאמו, שאמו מתה, וכל הרואה אותו אומר זה בן רחל. ותאמר אל עבדיך כסבורים היינו שאתה מלך ועומד בדבורך, ונאמר אל אדוני לא יוכל הנער' כי לא ניסה בדרכים... ויאמר אבינו שובו שברו לנו מעט אוכל' מרוב דוחק ירדנו הנה... ויצא האחד מיוחד שבשנים, וילקחתם גם את זה' חביב עליו כמותו, ועתה כבואי' אין לי פנים לחזור אל אבי, כי עבדך ערב' הראה לו יהודה חיבת

4. לשונות התגרות של יוסף ביהודה

נאומו של יהודה מוביל בסופו של דבר את יוסף לחשוף את עצמו בפני אחיו. קולמוסים רבים נשתברו בניסיון לאתר את גורם השבירה מתוך נאומו של יהודה.³⁶ כבראשית רבה מובא מדרש המציג את יוסף כמי שזהה את פוטנציאל ההרס של יהודה, וכדי לנטרל את כעסו של יהודה חשף יוסף את זהותו, וכך הצליח למנוע את יהודה מלבצע את זממו.³⁷ עורך תנחומא הנדפס מציג אף הוא את יוסף כמי שהצליח להוריד את גובה הלהבות,³⁸ אולם הוא מיחס ליוסף בשלבים מוקדמים יותר של העימות, חלק לא מבוטל בליכוי כעסו של יהודה על ידי שאלות קנטרניות שהציג בפניו, ועל ידי תגובותיו הציניות לתשובותיו של יהודה, כפי שנראה בציטוט דבריו מתוך הדרשה שלהלן בתנחומא ויגש ה:

א"ל יוסף יהודה למה אתה דברן מכל אחיך ואני רואה בגביע שיש באחיך גדולים ממך ואתה פטיט...

א"ל מפני מה לא ערכת את אחיך כשמכרתם אותו לישמעאלים בעשרים כסף וצערת את אביך הזקן ואמרת לו טרף טורף יוסף והוא לא חטא לך אבל זה שחטא וגנב הגביע אמור לאביך הלך החבל אחר הדלי,

א"ל יוסף אם תוציא חרב מנרתיקו אני כורכו על צוארך...

אמר ליה יוסף אם תפתח פיך אני סותמו באבן...

א"ל יוסף אין לך דין שקר כמכירת אחיכם...

א"ל יוסף נורא דתמר כלתך אנא מטפי...

א"ל יוסף רתחא דידך אנא מתבר [את רתיחתך אני שובר]...

א"ל יוסף צבעי הייתם מימיכם שצבעתם כתונת אחיכם בדם ואמרתם לאביכם טרף טרף.

כיצד יש להבין את בחירת עורך התנחומא ללקט דווקא את המסורות בעלות אופי המאבק היצרי, האלים והבוטה, ולא לנהוג כיתר עורכי הדרשות, שקיררו את חמתו של יהודה

אביו לבניו מרחל, 'ועתה ישב נא עבדך' הראה לו אהבתו לבנימין, 'כי איך אעלה אל אבי' הראה לו יראתו מן השבועה".

36 ראו לעיל הערה 3 וכן רעיון מקורי אצל י' בן נון, 'מפני מה לא שלח יוסף שליח אל אביו?', פרקי האבות, אלון שבות תשס"ג, עמ' 165-180.

37 ראו ב"ר צג, ז, עמ' 1163, על פי גרסת הדפוסים וכי"ת: "כיון שראה יוסף סימנין של יהודה שהוא כועס בהן מיד נודעזע ונבהל, אמ' אוי לי שלא יהרגני [...] מה עשה יוסף אותה שעה, אותו עמוד שלאבן שהיה יושב עליו בעט בו ועשאו גל שלצרורות, מיד תמה יהודה ואמ' זה גיבור כמותינה, באותה שעה אחז יהודה את חרבו לשלפה מתערה ואינה נשלפת לו, ואמ' יהודה ודאי ירא שמים זה, לכך נאמ' החכמה תעז לחכם".

38 וזה לשונו (תנחומא, ויגש א): "... יוסף כיון שהרגיש שעלתה חמתו של יהודה נתירא שלא יתיביש לפני המצרים מיד אמר לאחיו אני יוסף אחיכם ולא יכלו לענות אותו". אלבק (ב"ר צג, עמ' 1161) סבור שהתנחומא הוא המקור לדרשה המאוחרת בב"ר.

ולצד ביטויי הכעס שייחסו לו מיהרו לתאר את תהליך ההתעשתות. כמו כן, מדוע בחר דרשן התנחומא להוסיף את שאלותיו הקנטרניות של יוסף ותגובותיו הציניות לדברי יהודה שליבו את האש, והחריפו את תגובותיו של יהודה. שאלותיו אלו אינן מופיעות כלל בנוסחי המדרש המקבילים והמאוחרים.³⁹ בדברינו הבאים ננתח התייחסויות נוספות של תנחומא הנדפס לדמותם של יוסף ויהודה, ונבחן את תרומתן להבנת עיצוב דמותם של השניים במאבק על שחרור בנימין.

ב. יוסף ויהודה במסורות תנחומא הנדפס

בפתיחה הרחבה של התנחומא לנאום יהודה בפרשת ויגש, בסימן הקודם לדרשה המפרשת את תוכן דו השיח שהתנהל בין הניצים, מצביע הדרשן (ויגש ד) על מאבק יוסף ויהודה בַּמְצָרִים כפרק הבכורה למאבק ממושך שלא יוכרע, אולם קוצב אותו עד ביאת משיח שיביא פיוס בין הניצים.

דא"ר שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן בשעה שהיו יהודה ויוסף מתוכחין זה עם זה אמרו מלאכי השרת זה לזה בואו נרד למטה ונראה שור וארי מתנגחין זה עם זה, בנוהג שבעולם שור מתירא מפני ארי ועכשיו שור וארי מתנגחין ועומדין והקנאה ביניהן עד שבא משיח לפיכך וסרה קנאת אפרים וצריי יהודה יכרתו אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים (יש' יא, 13).

הביאור הדרשני למעמדו של יוסף 'עד שבא משיח' בהקשרה של נבואת ישעיהו (ותיאור תפקידי החטר מגזע ישי), מרחיב את מקומו של אפרים, צאצא השושלת שאינו נזכר רק מחמת נבואת קץ הפילוג, אלא מוצג כדמות בעלת תפקיד בתהליך המשיחי.

39 השוו את הנוסח המתון בב"ר צג, ח, עמ' 1168: "מפני מה אתה דברן, והלא יש באחיך שגדולים ממך" לנוסח העוקצני בתנחומא שגם שם בפי יוסף את השאלה: "למה אתה דברן מכל אחיך ואני רואה בגביע שיש באחיך גדולים ממך ואתה פטיט" אולם בהמשך יוסף מנסה להשתיקו: "אמר ליה יוסף אם תפתח פיך אני סותמו באבן" (תנחומא, ויגש ה). כפי שציינו (לעיל הערה 8) פרשנות הנאום כדו-שיח חריף המתרחש בין יהודה ליוסף מתואר גם בפיוט 'אח בנעליכם מכרתם'. על מסריו של הפיוט כתבה ש' אליצור, שירה של פרשה, עמ' 88: "דברי יוסף בפיוט... אינם תואמים אולי את דברי יוסף במקרא, אך מגלים את רחשי לבם של אחיו השומעים האשמות אלו מתוך לבם [...] סיפור העלילה המחודש... מביא את עומק פשוטו של המהלך הפסיכולוגי המשתקף בסיפור לידי חידוד והבהרה". בקרובה של יניי לפרשת ויגש, "אחזה רעדה לשבטי תם / בעת השב האיש אותם", יש הקבלות לא מעטות לנוסח הבוטה של התנחומא. מעניין שצ"מ רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי יניי, תל אביב תשכ"ה, עמ' 119-122, משווה את רוב חלקי הפיוט דווקא לדרשות מבראשית רבה, אף על פי שקיימות מקבילות לא מעטות דווקא לתיאור הלוחמני של התנחומא, כגון השורה: "טען אריה את חמתו / ידבר נא פי שיח שח בחכמתו. ככפיר שאג לעומתו / לא נחפז שור מנהמתו" וכן: "מול שור אמר / אם אוציא מאמר כל צוען תוגמר".

יהודה ויוסף נזכרים בתנחומא ברצף הדרשות הסינכרוני של סיפורי האבות, אולם גם בהקשרים שונים שעוסקים בתיאור העתיד, בדמותם של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. נבחן מסורות נוספות בתנחומא הנדפס העוסקות במפגש האחים בהווה ובעתיד; נצביע על היבט מיוחד של הדרשות בתיאור אופי פעולת השניים, ועל רמזים להתפתחותו של חזון המשיחיות הדואלית.

1. משלחי רגל השור והחמור - שכר על לימוד תורה

פסוק בישעיהו לב, 20 "אשריכם זרעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור", בהקשרו הנבואי מתאר מציאות של ברכה חקלאית כחלק ממרכיבי הנחמה. בבבלי בבא קמא (ז ע"א) זורעי המים והשור והחמור הם יוסף ויששכר שעוסקים בתורה ובגמילות חסדים, ושכרם מתבטא בטיב הנחלות שקבלו, או בכוח הנהגתם בהווה: כוח מלחמתי וכוח תבוני. בדרשת התנחומא (תנחומא בראשית א) זורעי המים הם העוסקים בתורה, ושכרם הוא הפועתם של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד המדומים לשור וחמור.

וכן ישעיה אמר 'אשריכם זרעי על כל מים', אלו עוסקי תורה שנמשלה למים שנא' 'הוי כל צמא לכו למים' (יש' נה, 1), 'משלחי רגל השור' זה משיח בן יוסף שנמשל לשור, 'וחמור' זה משיח בן דוד שנא' 'עני ורכב על חמור' (זכ' ט, 9) כשיבואו על אותה שעה הוא אומר 'ומעולם לא שמעו לא האיזנו, עין לא ראתה אלהים זולתך' וגו' (יש' סד, 3)

הפסוק בהקשרו המשיחי יופיע שוב רק בספרות המדרש המאוחרת בדברים רבה ובילקוט שמעוני, אולם ללא אזכור של משיח בן יוסף.⁴⁰

40 בדב"ר כי תצא ז בהקשר של מצוות שילוח הקן: "שלח תשלח, אמ' הקדוש ברוך הוא אם קיימת מצוה הזאת ממהר לבוא מלך המשיח, מנין, דכתי' משלחי רגל השור והחמור". בילק"ש ניצבים רמז תתקמ העורך משלב את נוסח התנחומא ואת נוסח הבבלי בבבא קמא: "אשרי מי שמישים את נפשו כשור לעול וכחמור למשאוי וכפרה החורשת בשדה שנאמר אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור אם יקרא וישנה וישמש ת"ח וימעט בסחורה וירבה בישיבה באותה שעה הקדוש ברוך הוא אומר לו העולם הזה שלי ושלך, ימות המשיח שלי ושלך, העולם הבא שלי ושלך". דרשת הפסוק כביטוי למשיח בן דוד ומשיח בן יוסף מופיעה שוב בחיבורים מאוחרים יותר: בברייתא דל"ב מידות יב, עמ' 238 מובא נוסח דומה לנוסח התנחומא. המדרש נערך על פי המקובל לא לפני המאה העשירית, וראו: מ' צוקר, 'לפתרון בעיית ל"ב מדות ו'משנת ר' אליעזר', *PAAJR* 23 (1954), עמ' א-ט. בדרשותיו של ר' משה הדרשן כפי שאותרו בספר הנוצרי פגיון האמונה (*Pugio Fidei*) שנכתב במאה השלוש עשרה, מובא נוסח התנחומא בשינויים. ח' מאק, מסודרו של משה הדרשן, ירושלים תש"ע, עמ' 160-163, מתאר את נטיית מחבר הספר (מרטיני) ללקט מכתביו של ר' משה הדרשן את דרשותיו המשיחיות התואמות את השקפת הנצרות, ולעבד אותם מחדש. אחת מהדרשות הללו היא

2. ואריה כבקר יאכל תבן - בזכותן של שבטים

בהכנות יעקב לקראת המפגש עם עשו לאחר עשרים שנות הבריחה, יעקב שם בפי שליחיו פירוט של מצבו הכלכלי שיוזכר בפני אחיו: "כה תאמר לך לאדני לעשו... ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה ואשלחה... למצא־חן בעיניך" (בר' לב, 4-5). הדרשנים עוסקים בשאלת מטרת פירוט הרכוש, וכן בשאלת לשון היחיד בה נקט יעקב בתיאור פריטי הרכוש. פסוק מנבואת ישעיהו על המלך העתידי מבית דוד, והשתנות הטבעים עם הופעתו "ואריה כבקר יאכל תבן" (יש' יא, 6),⁴¹ משמש את דרשן התנחומא (וישלח א) לביאור דברי יעקב 'ויהי לי שור וחמור צאן' כאיום שהוא משגר לעשו:

'ויהי לי שור' אין לי לירא ממך שהרי נולד יוסף שנקרא שור, שנאמר (דב' לג, 17) 'בכור שורו הדר לו', וחמור זה משיח בן דוד שנאמר (זכ' ט, 9) 'עני ורוכב על חמור', צאן אלו זכותן של שבטים שנקראו בניהם צאן שנאמר (יח' לד, 31) 'ואתנה צאני צאן וגו', גם יהודה שטנו של עשו, שנאמר (יש' יא, 7) 'ואריה כבקר יאכל תבן'. פי' אריה שהוא יהודה שנאמר (בר' מט, 9) 'גור אריה יהודה', כבקר זה יוסף, יאכל תבן כלומר זה יוסף שידין עשו שהוא תבן, שנאמר (עו' א, 18) ובית עשו לקש, ומנין שאף כלם ידינוהו, שנאמר (יח' יט, 2) 'מה אמך לביא', מכאן שכלם ידינוהו.

דרשן התנחומא מתאר תהליך משותף של האריה והבקר במלחמה באויב, וזכותם של ישראל כגורם להכנעתו. הרמיזה התנחומאית למעורבותו של יוסף בתהליך הגאולה הנזכר בנבואת ישעיהו, ילך ויתפתח במסורות המאוחרות יותר שבהן הוא יכונה באופן מפורש 'משיח בן יוסף'.⁴²

זו העוסקת בזהותם של השור והחמור על פי הפסוק בישיעיהו, וזה לשונה המעובד: "יששכר חמור גרם הה'ד "אשריכם זורעי על כל מים" ואין זריעה אלא צדקה וגמילות חסדים שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" ואם עשה כן זוכה לאליהו ולשני משיחים, הה'ד "משלחי רגל השור והחמור" – השור זה משיח בן יוסף, כמה דתימא "בכור שורו הדר לו" (דב' לג, 17) והחמור זה משיח בן דוד כמה דתימא "עני ורוכב על חמור" וגו'. את התורה הנזכרת בתנחומא וכפי הנראה גם במדרש המקורי אצל ר' משה הדרשן, השמיט העורך הנוצרי כדי שיתאים להשקפותיו.

41 ראו נוסח זהה ביש' סה, 25, וראו מחלוקת רמב"ם ורמב"ן בפרשנות הריאליה של נבואה זו: רמב"ם, איגרת תחית המתים, מהדורת רבינוביץ, ירושלים תש"ך, עמ' שע; רמב"ן, תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ן, א, מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' קנד-קנה.

42 ראו פיתוח של דרשת התנחומא על הפסוק מישיעיהו באגדת בראשית ובבראשית רבתי. באגדת בראשית מובאת הדרשה כהסבר לבחירת יעקב לשלוח את יהודה ראשון במשלחת למצרים שבה יגיע גם יעקב בעצמו. הדרשן רואה בכך רמז מטרים לשינוף הפעולה של שני המשיחים לעתיד לבא: "ואריה כבקר יאכל תבן (יש' סה, 25) בכור שורו הדר לו (דב' לג, 17), ונשלחה אריה אצל הבקר, שנאמר ואת יהודה שלח וגומר, ואריה כבקר יאכל תבן (יש' יא, 7), למה שאין עוד קנאה ביניהם,

3. כל צרות שארע ליוסף ארע לציון

דרשה ארוכה בתנחומא הנדפס (ויגש י) וכן בתנחומא בובר מקבילה בין קורותיו של יוסף לקורותיה של ציון. פסוק הבסיס לדרשה הוא דווקא תיאור שילוחו של יהודה למצרים "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורת לפניו גשנה" (בר' מו, 28). מול הפסוק המתאר את שילוחו של יהודה, מוצב הפסוק ממלאכי 'הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני' (מל' ג, 1), המתאר את קורותיו של יוסף כסימן לבנים:

ואת יהודה שלח, זש"ה 'הנני שולח מלאכי ופנה' וגו' בא וראה כל צרות שארע ליוסף אירע לציון...

ביוסף 'ויקנאו בו אחיו', בציון 'קנאתי לציון קנאה גדולה' (זכ' ח, 2)...

ביוסף 'ויתנכלו אותו', בציון 'על עמך יערימו סוד' (תה' פג, 4)

ביוסף 'יפשיטו את כתונת הפסים', בציון 'והפשיטוך את בגדיך' (יח' כג, 26)

ביוסף 'וישלכו אתו הברה', בציון 'צמתו בבור חיי' (איכה ג' 53)...

ומה שאירע ליוסף טובות אירע לציון טובות...

ביוסף 'רק הכסא אגדל ממך', ובציון 'בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' ' (יר' ג, 17)...

ביוסף כתיב 'ואת יהודה שלח לפניו' ובציון 'הנני שולח מלאכי' (מל' ג, 1).⁴³

דומה שהמשפט החותם את המדרש מצביע על תכליתו. "ביוסף כתיב ואת יהודה שלח לפניו ובציון הנני שולח מלאכי" המדרש יוצר שתי הקבלות: הקבלה בין תפקידו של 'מלאכי' לתפקידו של יהודה,⁴⁴ והקבלה בין שליחות יהודה ליוסף לשליחות המלאך לציון.

שנאמר וסרה קנאת אפרים (יש' יא, 13), אף לעתיד לבוא כשיעמוד משוח המלחמה מן יוסף, ומשיח בן דוד מן יהודה, אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים (יש' יא, 13), אגדת בראשית פרק עט, מהד' קהלני עמ' 637. בבראשית רבתי משמש הפסוק כדי לתאר את השלום העתידי שבין שני המשיחים: "ואריה כבקר יאכל תבן (יש' שם) אריה זה משיח בן דוד שבא מיהודה שנקרא אריה, גור אריה יהודה (בר' מט, 9). כבקר, זה משיח בן יוסף שנקרא שור שנאמר בכור שורו (דב' לג, 17). יאכל תבן, לשעבר ירבעם בן נבט שהיה מאפרים היה שונא רחבעם המלך שהיה מיהודה שהיה מחלוקת ביניהם, אבל לעתיד לבא יהיה שלום בין שני משיחים הללו ולא יקנאו זה בזה, ועליהם הוא אומר "וסרה קנאת אפרים" (יש' יא, 13), הוי "ואריה כבקר יאכל תבן", שניהם ידברו תבונה לישראל ולא יקנאו זה בזה" (בראשית רבתי ויגש, עמ' 213).

43 מקבילות: תנ"כ ויגש יא. השוואה בין יוסף לציון מצויה גם באגדת בראשית סח, אולם ללא משפט הפתיחה והסיום הנשענים על הפסוק ממלאכי, וממילא המסר העולה מההשוואה מעט שונה.

44 לפרשנות רחבה לזהותו של מלאכי ראו: B.V. Malchow, 'The messenger of the covenant: in Mal. 3:1', *Journal of Biblical Literature*, 103,2 (1984), pp. 252-255 הנבואה לתקופת החשמונאים, ומזהה את 'מלאכי' עם צמיחת מנהיגות כוהנית, והתפתחות תפיסה משיחית ממוצא כוהני. וכן: B.O. Boloje, A. Groenewald, 'Malachi's eschatological day

ההקבלה מלמדת על שליחות כפולה בדמותם של יהודה ויוסף. תפקידו של יוסף יהיה כרוך בעיקר בהתמודדות עם אויבים מבית, אולם מעמדו בקרב העמים שמסביב יביא לבסוף להכרה בו כחלק מתהליך התקומה.

4. גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה

בתנחומא (נשא ל) מצוי מדרש המתאר את שכרו של יוסף על עמידתו בפיתויה של אשת פוטיפר, בהצבת ארון הקבורה שלו בסמיכות לארון ה' במסע לארץ ישראל. זכות המעשה תזכה גם את ישראל בגאולת עולמים:

מה כתיב ביוסף 'בן פרת יוסף' (בר' מט, 22) א"ל הקדוש ברוך הוא יוסף יהא שלום על העין שעצמה ולא הביטה באחת המצטריות שנאמר בנות צעדה עלי שור', אמר רבי אבין מהו עלי שור? אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם שכר אותו העין... אלא שהיתה ארונו מהלכת לפני הארון, ואו"ה רואין אותו ואומרים מה טיבו של ארון זה שהוא הולך לפני ארון של תורה? וישאל אומרים זה ארון המת שהוא מהלך לפני ארון התורה שקיים זה כל מה שכתוב בזה עד שלא נתנה התורה, ולפיכך זכה לילך עמו. א"ל הקדוש ברוך הוא ליוסף יוסף, אף על פי שפרעתי לך מקצת שכר, הקרן קיימת לך לעה"ב כדי שיגאלו ישראל גאולת עולמים בזכות יעקב ובזכותך הם נגאלין שנאמר (תה' עז, 16) 'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה'.⁴⁵

העמדת מעשה יוסף כמי שזכותו הביאה לגאולת עולמים איננה מוכרת ממדרשים אחרים.⁴⁶ שכרו של יוסף התפרש במסורות אחרות כזוה שנתן כולו בעולם הזה,⁴⁷ והפסוק

of Yahweh: its dual roles of cultic restoration and enactment of social justice
(Mal 3:1-5, 3:16-4:6), *Old Testament Essays*, 27,1 (2014), pp. 53-81

שוונת לזיהוי 'מלאכי' ובין השאר מציע כי אין מדובר בדמות ספציפית, אלא בתיאור תפקידו של מי שיבצע את התיקונים הנדרשים לקראת הופעת האל באחרית הימים.

45 וכן תנ"כ נשא לד.

46 בירמיהו לא, 14-16 מוזכר חלקה של רחל, אם יוסף, בהשבת הבנים לארצם. בפתיחה כד באיכה רבה חל פיתוח מדרשי המסביר את הקשר שבין מעשה רחל במסירת הסימנים להיותה היחידה מבין אבות ואימהות האומה שהצליחה להביא את הקב"ה לחזור בו מגזירת הגלות הנצחית על בניו.

47 ראו בבלי סוטה יג ע"א-ע"ב שם מובא החלק הראשון של המדרש המתאר את השכר שנתן ליוסף בעליה לארץ ישראל: "... והיו עוברין ושבין אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו? אמרו: אחד של מת ואחד של שכינה; וכי מה דרכו של מת להלך עם שכינה? אמרו: קיים זה כל מה שכתוב בזה". בבבלי זבחים קיח ע"ב: "רבי אבהו אמר, אמר קרא: 'בן פרת יוסף בן פרת עלי עין', עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל כמלא עיניה. רבי יוסי ברבי חנינא אמר: 'ורצון שוכני סנה', עין שלא רצתה ליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל בין השנואין".

מתהלים המשמש בסיס לתיאור זכותו של יוסף, נתפרש כמתייחס לחלקו של יוסף בגאולה הראשונה ממצרים.⁴⁸

5. בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש

הדרשה שלפנינו (תנחומא כי תצא י) מתארת את סיבת הבחירה ביוסף, על פני כל אחיו, כמי שיכניע את עשו. יוסף הינו היחיד שלא נמצא רבב בעברו,⁴⁹ וזהו סוד כוחו מול עשו:

ואמר רבי יוחנן עומדים כל שרי השבטים להזדווג עם שרו של עשו ואינו נופל בידם לפי שלכל אחד ואחד מסלקו בתשובה, לראובן אומר אתה נחשדת על פילגש אביך, ולשמעון וללוי אף אתם הרגתם את שכם, לשאר השבטים אתה מכרתם את אחיכם ובקשתם להורגו, ליהודה אף אתה נחשדת על תמר כלתך, ולבנימין אומר אתה נחשדת על פילגש בגבעה, כיון ששרו של עשו בא ומזדווג לו מיד נופל לפניו שאין לו תשובה להשיבו הה"ד 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש' (עו' א, 18).⁵⁰

האם קיימת זיקה בין בחירתו של יוסף על פני אחיו לתיאורה של רחל בפתחתא כד במדרש איכה רבה, כמועמדת היחידה מבין שלושת האבות ומשה, שהצליחה להמתיק את גזרת האל, לקצוב את משך הגלות, ולקבל הבטחה על שיבת הגולים לארץ ישראל?⁵¹ המסורות מציבות את רחל ואת צאצאיה כמי שמופקדים על בשורת הגאולה.

48 ראו: במ"ד נשא יג: "ולזבח השלמים בקר שנים כנגד יעקב ויוסף שבזכותם נגאלו ישראל ממצרים שנא' (תה' עז, 16) גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה"; פס"ז וישב לז: "הים לא נקרע אלא בזכות יוסף, הה"ד 'ראוך מים יחילו' (תה' עז, 17). וכתוב בתריה 'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה' (עז, 16), לכך נאמר 'אלה תולדות יעקב יוסף'."

49 ניקוי של יוסף מעוון עומד בסתירה לתיאור המקראי, בו נזכר יוסף כמי שהביא את דיבת אחיו באוני יעקב (בר' לז, 2), ובניגוד מוחלט למדרשים הטופלים בו חטא של גאווה ואף במדרש תנחומא עצמו (וישב ח): "כיון שראה יוסף את עצמו בכך התחיל אוכל ושותה מסלסל בשערו ואומר ברוך המקום שהשכיחני בית אבי" וכן במדרש המאוחר (במ"ד יג, ג) המשווה בין ענוותנותו של יהודה לגאווותו של יוסף: "גאות אדם תשפילנו" (מש' כט, 23) זה יוסף שהנהיג שררה שהיו אומרים לו אחיו לפניו עבדך אבינו והיה שותק לפיכך נקרא עצמות בחייו שנאמר 'העליתם את עצמותי מזה'. 'שפל רוח יתמך כבוד' זה יהודה שהשפיל עצמו לפני יוסף בשביל בנימין.

50 מקבילה לכך בפסיקתא רבתי יב.

51 ראו איכ"ר פתיחתא כד. הדרשה ארוכה מאד וכוללת כמה חלקים שכפי הנראה אוחדו על ידי עורך מאוחר. מפאת ארוכה לא נביא אותה כאן, אולם נציין שהיא מתארת את סיבת סירובו של הקב"ה לחזור בו מהגזרה, חרף תחנוניהם של האבות ותיאורם את הקרבתם למען העם, עד שמגיעה רחל ומציגה את ויתורה ללאה על ידי מסירת הסימנים. השערות לגבי שלבי העריכה ראו אצל: פ' מנדל, מדרש איכה רבתי, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 194-196; צ"מ רבינוביץ, גנוזי מדרש: לצורתם הקדומה של מדרשי חז"ל לפי כתבי יד מן הגניזה, ת"א תשל"ז, עמ' 118 הע' 5;

תיאור בחירתו של יוסף על פני אחיו תוך ציון חטאם, מתכתב במידה רבה גם עם המסורת התנחומאית לנאום יהודה, בה מוכיח יוסף את צדקתו על פני יהודה ואחיו על ידי אזכור חטאים דומים: הריגת בני שכם, מכירת יוסף ויהודה עם תמר. מה משמעות הזיקה בין המסורות?

המרכיבים העולים ממסורות התנחומא על דמותו של יוסף הם: הופעת משיח בן יוסף ומשיח בן דוד היא שכר ללומדי תורה; יוסף הינו שותף ליהודה למימוש תהליך אחרית הימים בו "אריה כבקר יאכל תבן"; יוסף מסמל את קורות עם ישראל בבחינת מעשה אבות סימן לבנים; יוסף נבחר להוביל את תהליך הכנעת אדום ולזכות בהבטחת גאולת העולמים של עם ישראל הודות להיותו בנו היחיד של יעקב שהיה נקי מחטא. כעת יש לברר כיצד משתלבת הדרשה הארוכה המפרשת את נאום יהודה, עם המודל המשיחי של יוסף כפי שהוא מעוצב במסורות השונות בחיבור.

ג. מודל הגאולה האקטיביסטי בדמותו של יוסף בתנחומא

מועד עריכת מדרשי התנחומא, ותיארוך המסורות המצויות בו, נדון לא מעט במחקר.⁵² ההשערות לתיארוך המאוחר ביותר של המסורות המצויות בחיבור חלוקות זו עם זו, אולם יש שמאחרים אותן לתקופת הגאונים בסוף המאה התשיעית ולאחריה. ברגמן, שהקדיש לא מעט מחקרים לתיארוך ספרות התנחומא ולהבחנה בין החיבורים, מחלק את החומר המדרשי של תנחומא הנדפס לשלושה רבדים, וטוען שהרובד השלישי, שבו מצויים עיקר

עמ' 127 הע' 77; 'י רייפמן, 'קונטרס רוח חדשה', בית התלמוד ד, עמ' 181. וראו: S.S. Sered, 'Rachel's Tomb: The Development of a Cult', *Jewish Studies Quarterly*, 2, 2 (1995), pp. 103-148; B. Elitzur, ' "For Your Work will be Rewarded" - On the Development of the Sign Tradition', *HUCA* 91 (2020), pp. 77-126. דרשת הפתיחתא הכוללת את הפניה לאבות, דחייתם והבחירה ברחל מובאת בשינויים מפליגים רק פעם אחת נוספת בספרות המדרש בפסיקתא רבתי ג, ומעניין שהמקבילה היחידה לדרשת התנחומא על בחירת יוסף מבין כל אחיו מופיעה אף היא במדרש זה בפסיקא יב. על התפיסה המשיחית המיוחדת של הפסיקתא רבתי ראו: R. Ulmer, 'The Contours of the Messiah in Pesiqta Rabbati', *Harvard Theological Review*, 106,2 (2013), pp. 115-144

ראו: מ' ברגמן, 'מסורות ומקורות קדומים בספרות תנחומא', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 269-274; הנ"ל, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו ג'רזי תשס"ד, עמ' 3-19; הנ"ל, 'רבדי יצירה ועריכה במדרשי תנחומא-ילמדנו', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10 ג 1 (תש"ן) עמ' 124-117, וראו לאחרונה: A. Atzmon & R. Nikolsky "Let Our Rabbi Teach Us: An Introduction to Tanhuma-Yelammedenu Literature", *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, (ed: A. Atzmon & R. Nikolsky), Leiden Boston 2021, pp.1-21

הקטעים שאין להם מקבילה בתנחומא בובר, נערך בתקופת הגאונים בכבל או באזור שהיה תחת השפעתה.⁵³ בתארו את אופייה של עריכת התנחומא כותב ברגמן:

סוגה מדרשית זו מהווה מעין מערכת סגורה בתוך ספרות המדרש, שבה מתהוות מסורות מדרשיות, זאת בהתאם לתנאים ההיסטוריים - חברתיים שבהם התפתחו והתפשטו דברי היצירה... אופיו של תהליך זה נקבע בהתאם לקונטקסט ההיסטורי חברתי שבו חיים בעל המדרש וקהלו.⁵⁴

המדרש המורחב על נאום יהודה, וכך גם כמה מהמסורות האחרות שנדונו במאמר זה, העוסקות באופיו ובתפקידיו של משיח בן יוסף, נזכרות בתנחומא הנדפס ללא מקבילות בבראשית רבה ובתנחומא בובר. האם ניתן להצביע על הקונטקסט ההיסטורי חברתי (כלשונו של ברגמן) ששימש רקע לתמורה זו, ולשייך מסורות מדרשיות אלו לרובד השלישי והמאוחר של התנחומא?

על בסיס אפשרות זו יש לברר כיצד התפתחה התפיסה המשיחית סביב דמותו של משיח בן יוסף בדורות המשוערים כסמוכים למועד היווצרותו של המדרש התנחומאי, ומהן מגמותיהם של יוצרי הדרשות התנחומאיות המטפחות אופי ייחודי של דמותו. התפיסה המשיחית המגולמת בדמותו של משיח בן יוסף, הסיבות להיווצרותה והתמורות שחלו בה במהלך הדורות נדונו בהרחבה בספרות המחקר.⁵⁵ המלוכה העתידיה

53 ברגמן, רבדי יצירה (לעיל), בניגוד ל"ט ליפמן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תשל"ד, עמ' 111, הסבור שמוצאן של מסורות התנחומא הוא ביוון ואיטליה מראשית המאה התשיעית. וראו דעות נוספות אצל ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 235-236. וראו סיכום של כל הדעות אצל M. Bregman "A Bibliographical Survey of Tanhuma- Yelammedenu Research: Past, Present, and Future", *Studies in the Tanhuma- Yelammedenu Literature*, pp. 21-30

54 ברגמן, 'ספרות תנחומא- ילמדנו - פרשנות פנימית ופרשנות חיצונית', כרמי שלי: מחקרים באגדה ובפרשנותה מוגשים לפרופ' כרמי הורוביץ (עורכים: נ' אילן ועוד), ניו יורק תשע"ב, עמ' 62.

55 ראו למשל: י' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, תל אביב תש"י עמ' 289 - 295; י' אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים תשע"ז עמ' 55 - 142; א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 619 הע' 44; י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 131-141; D. Berger, 'Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus', *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston 2011, pp. 253-277 הקדיש כמה מאמרים לתיאור ההתפתחות בעיסוק בדמותו של משיח בן יוסף, ואלו רוכזו לאחרונה לספרו: D.G. Mitchell, *Messiah ben Joseph*, Scotland 2016. ראו גם: י' קנוהל, 'המשיח הסובל על פי ספר זרובבל ומדרש פסיקתא רבתי', מלחמת גוג ומגוג; משיחיות ואפוקליפסה ביהדות - בעבר ובימינו. עורכים: דוד אריאל-יואל [ואחרים], תל אביב 2001, עמ' 32-37; R. Ulmer, *The Contours of the Messiah*, pp. 115-144; H. Sysling, 'Saadya's portrayal of the Messiah Ben Joseph', *Nordisk judaistik: Scandinavian Jewish Studies* 13 (2), pp. 73-82

מיוחסת במקרא אך ורק לצאצא של שושלת בית דוד.⁵⁶ צאצא שושלת בית יוסף נזכר אך ברמז בנבואת מלאכי (ג, 3). במסורות חז"ל רבות דמותו של משיח בן יוסף כלל לא נזכרת כמרכיב הכרחי בתהליך של הגאולה. במסורות אחדות בהן מוזכר משיח בן יוסף מייחסים לו מנעד רחב של תפקידים.⁵⁷ החוקרים מצביעים על התקופה הביזנטית ועוד יותר מכך על ימי הכיבוש המוסלמי כשנים שהביאו להתפתחות ענפה של חיבורים אסכטולוגיים יהודיים ונוצריים, ובתוכם עיסוק מחודש בדמותו של משיח בן יוסף (במקביל להתפתחות מדרשי גאולה שבמרכזן משיח בן דוד) אחרי שתיקה יחסית של קרוב לחמש מאות שנה.⁵⁸ בתקופה זו על פי המשוער נכתב החיבור הפסאודואפיגרפי ספר זרובבל, המוקדש ברובו לתיאור פעולותיהם המשותפות של שני המשיחים.⁵⁹ ספר זרובבל הינו החיבור היסודי המצוי בידינו שבמרכזו עומדת דמותו של משיח בן יוסף מימי הופעתה, סופה הטראגי ותקומתה מחדש באחרית הימים.⁶⁰ משיח בן יוסף הנזכר בשמו נחמיה בן חושאל מוצג

- 56 כך למשל בבר' מט, 10; שמ"ב ז; יש' יא; יר' לג, 14-18; תה' עא ועוד, וכן בצוואת השבטים, צוואת יהודה כד.
- 57 כגון הדיון הרחב באופן יחסי בבבלי סוכה נב ע"א-ע"ב. ראו על כך דבריו של קלוזנר, הרעיון המשיחי, עמ' 289: "השאלה בדבר מוצאו ומהותו של הציור משיח שני קשה וסבוכה היא מאד... הדעות על מוצאה של אמונה זו במשיח, שהוא לא בן-דוד אלא בן-יוסף... הן שונות כל כך זו לזו". ראו סקירה של הספרות העוסקת בו מימי בית שני ועד לתקופה הביזנטית אצל: M. Himmelfarb, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts 2017, pp. 100-119
- 58 ראו על כך אצל: Z. Novick, 'Between first-century apocalyptic and seventh-century liturgy : on "4 Ezra", "2 Baruch", and Qillir', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 44,3 (2013), pp. 356-378; H. Spurling, 'Discourse of doubt: The testing of apocalyptic figures in Jewish and Christian traditions of Late Antiquity', *Jewish Culture and History* 16,2 (2015), pp. 109-126; *ibid*, 'A revival in Jewish apocalyptic?: Change and continuity in the seventh-eighth centuries with special reference to "Pirqe Mashiah" ', *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity* (2017), pp. 163-186 וכן עיר שי (בדברי המבוא למדרשי הגאולה), 'כרונוגרפיה ואפוקליפטיקה בשלהי העת העתיקה', י' אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים תשע"ז, עמ' li - I. ישנם אזכורים בודדים גם בספרות מוקדמת יותר, כגון בבבלי סוכה נב ע"א-ע"ב, אולם אין מדובר בהם בדמות מפותחת כמו זו שבספרות המאוחרת יותר.
- 59 ראו: עיר שי, כרונוגרפיה ואפוקליפטיקה עמ' xxxvi-xxx המביא בהרחבה את כל המחקרים העוסקים בניסיונות לתארך את החיבור, וכן: H. Newman, 'Dating Sefer Zerubavel. Dehistoricizing and rehistoricizing a Jewish apocalypse of late antiquity', *Adamantius* 19 (2013), pp. 324-336
- 60 על הספר ועל דמותו של משיח בן יוסף בחיבור זה ראו: C. Reeves, intro. And trans., 'Sefer Zerubbabel: The Prophetic Vision of Zerubbabel ben Shealtiel', *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures* vol. 1, (ed. R. Bauckham, J. R.

כמשיח לוחם וסובל, שתפקידו להכשיר את הקרקע להנהגתו של מנחם בן עמיאל, הלא הוא משיח בן דוד. יוסף דן במאמרו 'המיסטיקה העברית הקדומה' מאפיין את דמותו של משיח בן יוסף בספר זרובבל, ואלו דבריו:

אחד הקווים המאפיינים את האפוקליפסה של ספר זרובבל הוא... תיאור תהליך הגאולה כמציאות היסטורית אובייקטיבית הנגזרת על ידי האל, שאיננה תלויה משום בחינה לא במעשיהם של בני אדם בכללם ולא במעשיהם של יחידים. כל אשר עושים חפצי-בה, אליהו הנביא, נחמיה בן חושאל ומנחם בן עמיאל, והוא הדין בארמילוס ובשטן אביו, נגזר וקבוע מראש – המעשה, זמנו, מקומו ותוצאותיו. לא נאמר דבר על כך שתהליך זה יתרחש רק אם יעשו אישים אלה דברים מסוימים, או אף אם בני ישראל יקיימו מצוות, יחזרו בתשובה וכל כיוצא בזה. בואה של הגאולה הוא גזרה עליונה בלתי מותנית, הן בכללה והן בכל פרט ופרט שבה, ואין דבר שיוכל למנוע את בואה או לעכבו, כשם שאין דבר היכול לזרזה ולהחשישה. תפיסה מעין זו מנתקת את חזיון הגאולה מן המסגרת הדתית רעיונית, שכן אין ההתרחשויות תלויות באמונתם ובמעשיהם של בני האדם. הציפייה לגאולה משיחית בנוסח זה איננה מעודדת ואיננה דורשת מן האדם לנהוג בדרך זו או אחרת, לחשוב בדרך זו או אחרת, שכן תהליך הגאולה נגזר ובלתי תלוי, וכל אשר יעשה או יחשוב לא ימנענה ולא יחשנה.⁶¹

דמותו של משיח בן יוסף, כפי שהיא מעוצבת בחיבורים העוסקים בו באופן ישיר (ספר זרובבל, פסיקתא רבתי והחיבורים שהושפעו מהם),⁶² מצוירת כחלק מתהליך פרדיגמי דטרמיניסטי אפוקליפטי שיתרחש באחרית הימים. כניסתו המחודשת והדומיננטית של משיח בן יוסף לקדמת הבמה והאפיון הפרדיגמטי החדש שהולבש לדמותו, הושפעו, כפי הנראה, מהתפתחותן של תפיסות אסכטולוגיות מקבילות בעולם היהודי ובסביבתו הנכרית והנוצרית,⁶³ בדומה לגורמי סביבה שהובילו להשתנות בתפיסת מעמדו ותפקידו

Himmelfarb, Davila, and A. Panayotov, Eerdmans), 2013, pp. 449-450
Jewish Messiahs

61 י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל אביב תש"ן, עמ' 141-142 וכן הנ"ל, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, ירושלים תשס"ט, בפרק עשרים ותשעה העוסק באפוקליפסה ומשיחיות על פי ספר זרובבל.

62 ובמידה רבה גם באזכוריו במגילה 4Q372 ובתלמודים (יר' ברכות ב: ד ה ע"א ובבלי סוכה נב ע"א).

63 ראו: J. C. Reeves, 'Sefer, Himmelfarb, *Jewish Messiahs*, pp. 60-78. "Many of the structural elements in Sefer Zerubbabel", p. 449 "Zrubbabel possess intriguing reflections or echoes within a number of roughly contemporary Christian, Muslim, Zoroastrian, and gnostic apocalypses that were produced within the Islamicate world".

של משיח בן דוד.⁶⁴ הימלפרב ואחרים מצביעים על ספר זרובבל כמי שמאגד תפיסות משיחיות שרווחו גם מחוץ לספרות הרבנית, ונותן להן סוג של לגיטימציה. כך למשל במוטיבים המשמשים לתיאור אם המשיח חפציבה, המזכירים במידה לא מבוטלת את תיאוריה של אם ישו בספרות אבות הכנסייה.⁶⁵ כך גם הפיתוח של מרכיב הסבל של המשיח, שהפך לאבן יסוד של הדוקטרינה הנוצרית בביאור פשר נבואת ישעיהו נב, 13, נג, 12,⁶⁶ וכן מוטיב התחיה שלאחר המוות.⁶⁷ הדגשת המרכיב האפוקליפטי הדטרמיניסטי

- של משיח בן יוסף, הרקע להופעתו ודרכי זיהויו בספרות האפוקליפטית היהודית לבין מאפיינים דומים בחיבור הנוצרי פסאודו מתודיוס והאפוקליפסה הסורית של דניאל. ראו ספורלינג, ספק, עמ' 109-121. כאן מדובר במחקרים רבים מאד שקצרה היריעה מלפרטם. ראו לדוגמה: J. Neusner, *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia 1984; P.S. Alexander, 'The king Messiah in Rabbinic Judaism', *JBL* 116, 2 (1997), pp. 313-320; K. R. Atkinson, 'The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome: The Influence of Pompey on the Development of Jewish and Christian Messianism', *Scripta Judaica Cracoviensia* 9 (2010), pp. 8-19; 'משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית בעת העתיקה', תעודה כו (תשע"ד), עמ' 307-359 וביבליוגרפיה שם; ב' אליצור, 'משיחיות ואנטי משיחיות במסורות על חזקיהו משלהי תקופת הבית השני, ומתקופות המשנה והתלמוד', מדעי היהדות 54 (תשע"ט), עמ' 43-75. מי שהתנגד לחלוקה זו היה שיפמן שטען שהחלוקה לתקופות מתעלמת ממחלוקות חברתיות שנוצרו סביב הציפיה המשיחית בכל אחת מהתקופות. החלוקה לתקופות על פי המסורות מקפחת לכאורה את מי שעמדתו המשיחית עוררה את התנגדותן של עורכי הספרות. ראו: L. H. Schiffman, 'Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts', *The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman - Rabbinic Period*, Ed. S. T. Katz, Cambridge University Press, 2008, p. 1054
- 64 על הקבלות בין דימויה של מרים הבתולה ותפקידיה של חפציבה בספר זרובבל ראו: E. Kitzinger, 'The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm', *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 111-112; A.M Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, Cambridge University Press (2013), pp. 96-98; V. Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London 1994, pp. 124-130
- 65 על ההתפתחות היהודית החיצונית והנוצרית בתיאור דמותו של המשיח הסובל ראו: P. Bailey, 'The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period', *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, (ed: B. Janowski and P. Stuhlmacher), Michigan 2004, pp. 75-146. Himmelfarb, *Jewish Messiahs*, pp. 60-78
- 67 מוטיב התחיה שלאחר המוות נזכר בספרות האפוקליפטית היהודית ובמקבילתה הנוצרית כאחד מסימני הזיהוי המובהקים לזהותו של מבצע פעולות החייאת המתים כמלך המשיח (ראו: Spurling, Discourse of doubt, p. 120) אף על פי כן יש לשים לב שמחבר ספר זרובבל מחלק את המוטיבים המוכרים מהתיאולוגיה הנוצרית: אם המשיח, הסבל, המוות והתחיה שלאחר המוות לשני משיחים, באופן שונה מדמות המשיח הנוצרי שבה כל המרכיבים מתקיימים בדמות האחת המזוהה עם המשיח.

של התממשות הגאולה, בו למעשים אקטיביים של האנושות אין כל השפעה על האצת התהליך או עצירתו, מזכירה במידה לא מבוטלת תפיסות מוכרות מהספרות החיצונית העתיקה של ימי הבית השני (כגון ספר היובלים, ספר חנוך וצוואות השבטים),⁶⁸ שמוצאת את ביטוייה בספרות ההיכלות והמרכבה שירשה את תפיסותיה,⁶⁹ וכן מאפיינת את תפיסת המשיחיות המוסלמית שהתפתחה במקביל כפי שעולה מהקוראן.⁷⁰ רעיונות אלו לא הצליחו לחדור את השריון המאסיבי של ספרות חז"ל הקלאסית, ונתרו באפיקים עממיים מקבילים לה.⁷¹

דרשות התנחומא מייצגות תפיסה שונה לחלוטין ביחס לתפקידו של משיח בן יוסף ואופי פעולותיו. דומה שדרשן התנחומא מנפה את ההיבטים המשיחיים של דמותו של משיח בן יוסף בספר זרובבל מהמוטיבים הזרים ובעיקר מוטיבים כריסטולוגיים שדבקו בו, ומנגד, מחזק יסודות המנטרלים כל אפשרות של זהות בין משיח בן יוסף ובין מושא הבשורה הכריסטולוגית. בניגוד לפיתוח המשיח הסובל, מתואר בן יוסף כמשיח לוחם "כיון ששרו של עשו בא ומזדווג לו" (תנחומא כי תצא י'). משיח בן יוסף מובחן במידותיו הטובות, הכוללות קיום תורה ומצוות "שקיים זה כל מה שכתוב בזה עד שלא נתנה התורה" (שם נשא ל),⁷² הוא נקי מחטא "שאין לו תשובה להשיבו" (שם, כי תצא י'), מסמל

- 68 ראו למשל: P. Alexander, 'The Hebrew Apocalypse of Enoch', *Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha* 1, New York 1983, pp. 223-316; M.E. Stone, 'The Books of Enoch and Judaism in the third Century B.C.E', *CBQ* 40 (1978), pp. 472-492
- 69 ראו: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', באורה מדע - מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי במלאת לו 70 שנה, לוד תשמ"ו, עמ' 117-129; י' שיפמן, 'ספרות ההיכלות וספרי קומראן', דברי הכנס: המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז) עמ' 138-121; ר' אליאור, 'ספרות ההיכלות והמרכבה: זיקתה למקדש, למקדש השמימי ולמקדש מעט', רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 108-142.
- 70 על האסכטולוגיה המוסלמית ועל פולמוס יהודי אסלאמי בראשית תקופת האסלאם ראו: U. Rubin, 'Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self - Image', *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 17, Princeton 1999, pp. 13-35; J.C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Post rabbinic Jewish Apocalypse Readers*, Atlanta 2005, pp. 108-110
- 71 על התפיסות התיאולוגיות הייחודיות של ספרות ההיכלות ראו: ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 13-58, וכן: D.J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, Leiden 1980
- 72 בניגוד לתפיסה הפאולינית וממשיכה הפוטרת את המאמינים בנס התחיה של ישו מקיום מצוות התורה. על מעמדה של האמונה כתחליף למצוות בתיאולוגיה הפאולינית ראו: R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York - London 1952, pp. 340-345; E. P. Sanders, 'On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism',

בקורותיו את העתיד להתרחש בעם ישראל "כל צרות שארע ליוסף ארע לציון" (שם, ויגש י) תוך הבטחת גאולה עתידית לעם ישראל, בניגוד לדוקטרינת הנטישה הנוצרית.⁷³ הופעתו של משיח בן יוסף תלויה במעשי העם "צאן אלו זכותן של שבטים שנקראו בניהם" (שם, וישלח א).

דומה שעורך התנחומא מתנגד לתפיסת הגאולה האסכטולוגית פטליסטית שרווחה בתקופתו.⁷⁴ העורך מכיר את מחלוקת התנאים בשאלת היחס בין גאולה לתשובה, כפי שעולה מהמסורת שהוא מביא בחיבורו,⁷⁵ ומדגיש כי נתן להחיש את הגאולה על ידי

Donum gentilicium; New Testament Studies in Honour of David Daube (E: E. Bammel, C.K. Barrett and W.D. Davies), Oxford 1978, pp. 103-126

דוקטרינת הנטישה מתועדת במלוא עוזה בדידאסקליה (חיבור נוצרי אנונימי המתוארך למאה השלישית): "Because therefore the Lord hath forsaken the nation of Israel, He hath also abandoned the temple, He hath made them desolate, and cloven the veil of the door, and taken away from it the Holy Spirit and cast it on those who believe from among the Gentiles, as He hath said by means of Joel, "I will pour out of My Spirit upon all flesh" and the power of His Word, and He hath taken away all service from the Nation, and hath established it in the Church of the gentiles", *The Didascalia Apostolorum* (trans: M. Dunlon Gibson M.R.A.S.), London 1903, p. 105

את התפתחותה של תפיסת הגאולה האפוקליפטית בקרב יהודים, מוסלמים ונוצרים תולים החוקרים בהתפתחויות גיאופוליטיות במרחב הגיאוגרפי של ארץ ישראל במהלך המאה השביעית: הקריסה של הממלכה הביזנטית בעשור השלישי של המאה השביעית, פלישת הפרסים והתקווה שהם ייטיבו עם יושבי הארץ, האכזבה המרה לנוכח פעולות העונשין שנקטה נגדם לאחר תבוסת הפרסים והכיבוש הביזנטי המחודש, ולאחריהם הדירת הערבים. כל אלו יצרו תקוות של נפילת ארבעת המלכויות שיביאו לקץ המיוחל. רשמי המאורעות ותרגומם לחישובי הקץ נכרים בפיוט, בספרות הנוצרית והסורית, בספרות המוסלמית ובחיבורי גאולה יהודיים. ראו בהרחבה אצל ע' עיר שי, כרונוגרפיה ואפוקליפטיקה, עמ' xxxiii - xliv. על השפעת המאורעות על תפיסת הגאולה הנוצרית סורית ראו: G.J. Reinink, 'From Apocalyptic to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam', *Endzeiten: Escatologie in den Monotheistischen Weltreligionen*, (ed: W. Brandes & F. Schmieder), Berlin 2008, pp. 75-87

"ר' יהודה אומר אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין... רבי שמעון אומר בין עושין תשובה ובין אין עושין תשובה כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין שנאמר... אני ה' בעתה אחישנה רבי אלעזר אומר אם אין עושין תשובה מעצמן הקדוש ברוך הוא מעמיד עליהם מלך רע שגזרותיו קשות כהמן ומשתעבד בהן ומתוך כך עושין תשובה" (תנחומא בחוקות י ג). המסורת מבוססת על מחלוקת התנאים בבבלי סנהדרין צו ע"ב - צח ע"א. ביר' תענית א, א, סג ע"ד, מובאת המחלוקת באופן מעט שונה. על הגהות בנוסח הירושלמי ועל התפתחות המחלוקת בתקופת התלמוד ובספרות ראשונים ראו: E.E Urbach, 'Redemption and Repentance in Talmudic Judaism', *Types of Redemption* (eds: R.J.Z Werblowsky & C.J. Bleeker), Leiden 1970, pp. 190-206 ותשובה', תחומין ו (תשמ"ה), עמ' 469-480.

אתערותא דלתתא. משיח בן יוסף מוצג כמי שיש בכוחו להתערב בתוכנית אחרית הימים שהוכתבה מראש ולעודד פעילות אנושית.

נציע כי המדרש המורחב לנאום יהודה בתנחומא הנדפס, מהווה פולמוס סמוי עם תפיסות משיחיות (יהודיות ונכריות) שרווחו בתקופתו של עורך התנחומא ביחס לאופיו של התהליך שיוביל לגאולה.

נאום יהודה בהקשרו המקראי אינו מעסיק את עורך התנחומא, ואף לא מסריו בעצות להתנהלות בין כפיף לשליט בהווה מתמשך (כפי ששמשה למשל התרפסותו של יעקב בפני עשו).⁷⁶ דרשן התנחומא מפרק את הנאום מכבלי התקופה ומהיבטיו המשפחתיים, ומוליך אותו במנהרת זמן כהמחשה של מאורע אסכטולוגי עתידי. גיבורי הסיפור, יהודה ויוסף, מאופיינים כמי שיש בכוחם להשפיע על אופייה של הגאולה. האינטראקציה האלימה והיצרית המתפתחת בין השניים מנבאת את ההסתבכות, הקשיים והסבל שנוכחו בדרך. הפיוס מבטא את התיקון ונקודת המפנה שבעקבותיו, שיאיצו את מהלך הגאולה. המדרש המורחב מורכב משתי דרשות מרכזיות המתארות את השתלשלות האירועים, שהתרחשו לכאורה כשיהודה התייצב מול יוסף כדי לשחרר את בנימין. נציע שהדרשות מתארות שתי אפשרויות של גאולה, ואת תפקידו של משיח בן יוסף בכל אחת מהן. הדרשה הראשונה (תנחומא ויגש ג) מתארת את יהודה כמי שנערך למלחמה פיזית אלימה, המאפיינת את מרבית החיבורים האסכטולוגיים (היהודיים והנוכריים) שנוצרו בתקופה המשוערת.

אמר רבי יודן כשהיתה חמתו של יהודה עולה היו שתי שערות יוצאות מתוך לכו וקורעות את בגדיו.⁷⁷ כיון שראה יוסף שעלתה חמתו של יהודה אמר עכשיו תאבד מצרים.⁷⁸

76 השוו ב"ר עז, יד, עמ' 935: "רבנו כד הוה סליק למלכותא הוה מסתכל בהדה פרשתא ולא הוה נסיב עימיה רומאין".

77 המרכיבים הלוחמניים של תיאור המפגש בתנחומא (ויגש ג), תוך הדגשת מרכיבי האימה בדמותם של הלוחמים "וכשהיה מבקש שתעלה חמתו היה ממלא אפונדתו אפונין של נחושת ונוטל מהן ומכסס בשיניו וחמתו עולה... אלא כיון שראה עשרה גבורין עומדין לפניו שאחד מהן יכול להחריב עשרה מדינות נודעו" מקבילים במידה כזו או אחרת לתיאורי האימה של המתחזים למשיח בחיבורים האפוקליפטיים היהודיים והנוצריים דוגמת ספר זרובבל, פרקי משיח ופסאודו מתודיוס. כך למשל תיאורו של ארמילוס בספר זרובבל: "וזה סימן דמות ארמילוס: שער ראשו [צבוע] כזהב וכבול, וידיו עד עקבי רגליו, [ושתים עשרה אמות קומתו] ופניו ארוך וזרת בין עין לעין, ועיניו עקומות ושני קדקדין לו, וכל רואיו ייראו ממנו" (אוצר המדרשים ספר זרובבל עמ' 161). ראו: P. Speck, 'The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons', *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), pp. 183-190

78 ראו לעיל עמ' 5.

הדרשן (ויגש ג-ד) מְטַעֵם את הנזק הכבד של הדרך לתשועה מסוג זה - קנאה ויריבות ארוכה:

בנוהג שבעולם שור מתירא מפני ארי ועכשיו שור וארי מתנגחין ועומדין והקנאה ביניהן עד שבא משיח לפיכך 'וסרה קנאת אפרים'.⁷⁹

בין תיאורי ההיערכות למאבק האלים, שוזר הדרשן קטעי מדרש המתארים את חכמתו של יוסף ומאמציו למנוע את המחיר הכבד של מלחמה, על ידי חשיפת זהותו:⁸⁰

... אף יוסף כיון שהרגיש שעלתה חמתו של יהודה נתירא שלא יתבייש לפני המצרים מיד אמר לאחיו אני יוסף אחיכם ולא יכלו לענות אותו...
זה חכמתו של יוסף, ומה חכמתו של יוסף שלא רצה להלחם עם אחיו, אלא כיון שראה עשרה גבורין עומדין לפניו שאחד מהן יכול להחריב עשרה מדינות נודעו, וחכמתו הצילתו.⁸¹

מכאן עובר עורך התנחומא לדרשה השנייה המתארת אף היא מאבק, אולם הפעם אין מדובר במאבק פיזי, אלא בסוג של התדיינות משפטית. יוסף, כתגובה להאשמותיו של יהודה, מציג בפניו כתב אישום חריף: "אמר לו יוסף בא ונתווכח שנינו אמור מילך וסדור דינך" (שם ויגש ה), הפורש את חטאיו וחטאי אחיו, תוך שהוא פורט על נימי הרגש החשופים ביותר שהאחים התאמצו למחוק מזיכרונם. עימות יהודה ואחיו עם חטאי העבר מוליכם צעד אחר צעד לתהליך של וידוי וצידוק הדין ובעקבותיהם לאיחוד מחודש.

א"ל מפני מה לא ערבת את אחיך כשמכרתם אותו לישמעאלים בעשרים כסף וצערת את אביך הזקן ואמרת לו טרף טורף יוסף והוא לא חטא לך? ...
א"ל יהודה דין שקר אתה דן אותנו, א"ל יוסף אין לך דין שקר כמכירת אחיכם,
א"ל יהודה נורא דשכם דליק בלבי, א"ל יוסף נורא דתמר כלתך אנא מטפי...

79 ראו בהרחבה לעיל עמ' 14.

80 מרכיב חשיפת הזהות מאפיין אף הוא את החיבורים האסכטולוגיים היהודיים והנוצריים, המתארים את האותות שנאלץ להפעיל המשיח, מול המשיח המתחזה, בכדי לשכנע את בני עמו שהוא המשיח ותפקידו. אמנם בנקודה זו קיים הבדל בין החיבורים היהודיים לחיבור הנוצריים, החיבורים היהודיים מוסיפים את מרכיב ידיעת התורה כאמצעי זיהוי מכריע למשיח, ואילו הנוצריים מסתפקים במופת החייאת המת. ראו: Spurling, Discourse of doubt, p. 121.

81 כאן מובאת דרשה ארוכה המסבירה כיצד הפעיל יוסף את חכמתו מרגע המפגש עם האחים, ופיזר רמזים שסייעו לו להתוודע אליהם ברגע המבחן, וכך אף הצליח לדלות מהם מידע על שהתרחש בהיעדרו.

א"ל יהודה עכשיו אני אצא ואצבע כל שווקים שבמצרי' בדם, א"ל יוסף צבעי' הייתם מימיכם שצבעתם כתונת אחיכם בדם ואמרתם לאביכם טרף טרף.

הדי תוצאות מאמציו של יוסף להוביל את יהודה ואחיו לתהליך של הכרה בחטא נזכרים לדורות, ומשמשים מופת להשפעתה של תוכחה, ונחיצותו של קיום תורה ומצוות (בניגוד לתפיסה הנוצרית) להשלמת תהליך של גאולה:

אר"י ווי לנו מיו' הדין ווי לנו מיום תוכחה ומה יוסף כשאמר לאחיו אני יוסף פרחח נשמתן כשעומד הקדוש ברוך הוא לדין דכתיב ביה (מל' ג, 2) 'ומי מכלכל את יום בואו ומי העמד בהראותו' שכתוב בו 'כי לא יראני האדם וחי' (שמ' לג, 20) עאכ"ו, ומה זה נבאלו אחיו מפניו כשיבוא הקדוש ברוך הוא לתבוע עלבון המצות ופשעה של תורה עאכ"ו.

וכשם שלא פייס יוסף את אחיו אלא מתוך בכיה כך כשיגאל הקדוש ברוך הוא את ישראל מתוך בכיה הוא גואלם שנא' (יר' לא, 8) 'בבכי יבאו ובתחנונים אובילים אוליכם אל נחלי מים בדרך ישר לא יכשלו בה כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא'.

שתי אופציות גאולה מוצגות במדרש המורחב על שני חלקיו: האופציה הראשונה מסתיימת במלים "שור וארי מתנגחין ועומדין והקנאה ביניהן עד שבא משיח לפיכך וסרה קנאת אפרים", והאופציה השנייה "וכשם שלא פייס יוסף את אחיו אלא מתוך בכיה כך כשיגאל הקדוש ברוך הוא את ישראל מתוך בכיה הוא גואלם".

דומה שעורך התנחומא מאמין בהתכנות של גאולה ללא תשובה, כפי שהוא מזכיר בדרשה אחרת בחיבור (תנחומא בחוקותי ג): "רבי שמעון אומר בין עושין תשובה ובין אין עושין תשובה כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין". הדרשה הראשונה מאפיינת גאולה שתהיה כרוכה במאבק ארוך ומבזה שמישיח בן יוסף יהיה שותף לו, ואף יצטרך להקריב בו את חייו. פסוקי החוץ המתארים את חכמתו של יוסף, מצביעים על ייעודו, כמי שנשלח למנוע את דרך החתחתים הכרוכה במודל 'בעתה': "... ומה חכמתו של יוסף שלא רצה להלחם עם אחיו" ולהוליך את העם לאפשרות השנייה. בדרשה השנייה משיח בן יוסף נכון להקריב את עצמו על מזבח תוכחת העם, למען זיכוכו מחטא והכנתו לגאולת 'אחישנה' התלויה בתשובה.⁸²

82 על פי שרטוט שני המודלים של הגאולה בבבלי סנהדרין צד ע"א. המדרש מתאר כי גם בתוך תהליך המשפט יוסף מרגיש מאוים מצד יהודה עם סכנה ממשית לחייו, אולם יוסף אינו מוותר על השלמת תהליך ורק משהושלם, חושף יוסף את זהותו: "אמר רבי שמואל בר נחמן לסכנה גדולה ירד יוסף שאם הרגוהו אחיו אין בריה בעולם מכירו ולמה אמר הוציאו כל איש מעלי אלא כך אמר יוסף בלבו מוטב שאהרג ולא אבייש את אחי בפני המצרים [...] כיון שראה יוסף שהסכימה דעתם להחריב את מצרים אמר יוסף בלבו מוטב שאתודע להן ואל יחריבו את מצרים".

התיאור הפייסני של התרפסות יהודה בפני יוסף, המאפיין רבות מהדרשות המפרשות את נאום יהודה, משתלב עם הפרשנות המקובלת למפגש יהודה ויוסף בני יעקב בסיפור המקראי, ומשמש המלצה חינוכית להתנהלות בהווה מול שליט חזק בבחינת 'לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז'.⁸³ עקירתה של הדרשה מעיסוק בפרשנות העבר ומהדרכה חינוכית להתנהלות בהווה, ושיזכה לקורפוס של מדרשי הגאולה (כפי שנרמז בתוכה 'עד שבא משיח' ואזכור 'יום הדין'), מבארת את פשר בחירת עורך התנחומא במסורות בעלות אופי אקטיביסטי ומיליטנטי כמי שהוליכו לחיבור המחודש של האחים. החלק הראשון של דרשת התנחומא מתאר את יהודה כמי שנכון להילחם מול האויב המצרי (כשיוסף נתפס על ידו כמייצג השלטון) עד להכניעתו. יוסף מודע לאפשרות של הכניעה, אולם מנסה להסיט את יהודה לדרך שתשיג תוצאה מואצת, ללא המחיר של קורבנות המלחמה. החלק השני של דרשת התנחומא מציג את מאמצי יוסף להכניע את ליבו של יהודה להכיר בחטאיו, ומתוך הכרה זו להגיע למצב של איחוד מחודש הנחוץ למימושה של הגאולה.

תפיסת הגאולה העולה מאופייה של הדרשה משתלבת עם דרשות אחרות, שמייחדות את החיבור, המייחסות לצאצאי יוסף פעילות מעשית כזו למציאות של גאולה, ומהוות שינוי תפיסה, באשר לכוח השפעתו של העם על קצב התהליך של מימוש חזון הקץ ועל אופיו.⁸⁴

יתכן שמסורות אלו משתלבות עם הלך רוח של אסכולה אקטיביסטית מתפתחת, המנווטת את ההתעוררות המשיחית לכדי אמונה בכוח הפרט והחיבור, להשפיע על

83 בבלי תענית כ ע"א.

84 היבט מעניין המוכיח את שינוי התפיסה של עורך תנחומא הנדפס בא לידי ביטוי בפרשנות חריגה למשמעותן ארבע המלכויות בחזון דניאל. בפרשת ויחי יד בדרשה המבארת את סמלי החיות של בני יעקב, מתואר תפקידם של ארבעת השבטים הנמשלים לאריה, צאן, שור וזאב להכניע את ארבע המלכויות. מוטיב ארבע המלכויות לובש צורות שונות בספרות חז"ל, ומתפרש כנרמז בסכמות של תיאורים מרובעים בכתובים, כגון ארבע נהרות גן עדן (ב"ר טז, ד, עמ' 147-148); מלחמת אברהם בארבעת המלכים (ב"ר מב, ב, עמ' 409); ארבע החיות בברית בין הבתרים (מכילתא דר"י יתרו, מסכתא דבחדש ט) ועוד. בניגוד לסמלים הפאסיביים של דימויי ארבע המלכויות במדרשים שהזכרנו ובמדרשים אחרים, והמסר הדטרמיניסטי הנלווה לאופן תיאורן, שבהן מסתפק הדרשן במסר שהשעבוד למלכויות אלו הוא תכנית אלוהית קדומה וידועה מראש, בדרשה שלפנינו מצטרפת לתוכנית האלוהית דרישה של פעולה אקטיבית של צאצאי בני יעקב. צאצאי יוסף ביחד עם צאצאי יהודה בנימין ולוי ייקחו חלק בהכניעת ארבע המלכויות ויכשירו את הדרך למלוכת המשיח הנצחית. על ארבעת המלכויות, פיתוחן בספרות חז"ל ומגמתן התיאולוגית ראו ר' רביב, 'עיצוב נבואות ארבע המלכויות בדניאל בספרות חז"ל', *JSJ* 5 (2006) pp. 1-20. וכן: J.W Swain, 'The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire', *Classical Philology*, 35 (1940), pp. 1-21

אירועים קוסמיים שנתפסו על ידי אחרים ככלתי תלויים במעשי האדם. עדות להלך רוח מסוג זה מצויה בחיבור 'אגרת הגאולה' שנכתב על ידי רב סעדיה גאון בתקופת הגאונים. רס"ג מעמיד את משיח בן יוסף כמי שבכוחו להתערב בתוכנית אחרית הימים שהוכתבה מראש ולעודד פעילות אנושית. משיח בן יוסף שתואר על ידי קודמיו של רס"ג כמשיח לוחם,⁸⁵ או כמשיח סובל ומכפר,⁸⁶ מתואר לראשונה כמי שמוביל תהליך של החזרת העם בתשובה, וזיכוכם מחטאיהם כהכנה לגאולה. תיאור זה שונה בתכלית מאופיו של המשיח המכפר על חטאי העם, שכן נדרש מהעם שינוי של אורחותיו, והם אינם יכולים להיתלות בסבלו של משיח בן יוסף.⁸⁷ וכך כותב רס"ג, ספר הנבחר באמונות והדעות ח:

כבר ידענו שאם לא תשלם תשובתנו נעמוד עד השלמת הקץ, ואם ישלם הקץ קודם שנשוב לא יתכן שתהיה הישועה ואנחנו חוטאים, שהוא הגלנו מפני חטאינו, וכאשר ארך גלותינו ולא שבנו, ישיבנו קודם שנתקן יהיה זה בשוא? אבל קדמונו ז"ל קבלו, שתקראנה אותנו צרות רבות ורעות, שנבחר בעבורם התשובה, ונהיה ראויים להגאל. והוא מה שאמרו קדמונינו: "אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו, הקדוש ברוך הוא מעמיד עליהם מלך, שגזרותיו קשות מ[של] המן, והם עושין תשובה ונגאלין..."

ואומר אחרי זה, כי על שני הענינים יחד, רצוני לומר: אם לא נחזר בתשובה ויהיו המארעים של משיח בן יוסף, ואם נחזר בתשובה ולא יהיו, יראה לנו משיח בן דוד פתאם. ואם יהיה משיח בן יוסף קודם לו, יהיה כשליח לו וכמתקן

85 כגון בתרגום המיוחס ליונתן לשמות מ', יא: "וּתְרַבִּי יֵת כִּינּוּרָא וְיֵת בְּסִיטְיָה וְתַקְדֵּשׁ יֵתִיָּה מְטוּל יְהוֹשֻׁעַ מְשֻׁמְשָׁנָה רַבָּא דְסַנְהֶדְרִין דְעַמִּיָּה דְעַל יְדוּי עֲתִידָא אֲרַעָא דִישְׂרָאֵל לְאִיתְפַּלְגָא וּמְשִׁיחָא בְּרַ אֲפְרִיִם דְנַפְיָק מִינֵיהּ דְעַל יְדוּי עֲתִידִין בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַנְצִיחָא לְגוּג וְלְסִיעֲתִיָּה בְּסוּף יוֹמִיָּא".

86 כגון בבלי סנהדרין צח ע"א: "ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר כי רחק ממני מנחם משיח נפשי. ורבנן אמרי: חיורא דבי רבי שמו שנאמר אכן חליינו הוא נשא ומכאבינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מכה אלהים ומענה", ובהרחבה בתיאורו בספר זרובבל ובפסיקתא רבתי לו. על מוטיב הסבל ומגמתו בפולמוס היהודי-הנוצרי ראו: R. Ulmer, 'The Contours of the Messiah in Pesiqta Rabbati', *Harvard Theological Review* 106,2 (2013), pp. 115-144

87 סיסלינג, 'Saadya's portrayal of the Messiah Ben Joseph', חקר את מגמות אגרת הגאולה של רס"ג ואת מקורותיו, והוא סבור שהיא נכתבה על רקע פולמוס שהתרחש בתקופתו ביחס לתפקידו של משיח בן יוסף, ואופייה של הגאולה העתידית. כך מסביר סיסלינג את הביסוס האינטנסיבי של תוכן האגרת העוסקת במשיח בן יוסף על פסוקי הנבואה, המהווים הוכחה לתפקידו בתיקון לב האומה, מול דעות המתפלמסים. סיסלינג מוכיח, בניגוד לחוקרים אחרים, שנטו לגשר בין תפיסתו של רס"ג למקובל במסורות אחרות, כי עמדתו שונה באופן מהותי. וראו גם: 'אבן שמואל, מדרשי גאולה', עמ' 117-120. על שונותה של התפיסה המשיחית באגרת הגאולה של רס"ג ראו גם: P.S. Alexander, 'The King Messiah in Rabbinic Judaism', *King and Messiah*, (ed: J. Day) Sheffield 1998, pp. 456-473, at 456, 458

האומה וכמסקל הדרך, כמו שאמר (מל' ג', א): 'הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני', וכמצרף באש לבעלי החטאים הגדולים, וכמכבס בברית לבעלי החטאים הקלים, כמו שאמר אחריו (שם ב) 'כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים'⁸⁸.

התפיסה ביחס לתפקידה של התשובה כמקדמת גאולה איננה חידוש של רס"ג אולם זיהוי משיח בן יוסף כמי שממונה על תהליך החזרת העם בתשובה ייחודי לו. תיאור יוסף בתנחומא כמי שמכניס את יהודה ואחיו למצוקה רגשית קשה, על ידי אזכור חטאיהם המוסריים הקשים כלפי בני משפחתם ושכניהם, ומתוכה הם מכירים בחטא, דומה במידה לא מבוטלת לתיאור תפקידו של משיח בן יוסף 'כמתקן האומה' ו'כמצרף באש לבעלי חטאים גדולים' בהגותו של רס"ג. יתכן שיש בדמיון בהתפתחות בתפיסת תפקידו של משיח בן יוסף, בכדי להצביע על זיקה בין החיבורים, או לכל הפחות על חפיפה מסוימת של תקופת היצירה.⁸⁹ על כל פנים שתי הסוגות מלמדות על התפקחות מתפיסת הגאולה הסבילה, שתתרחש במוקדם או במאוחר על פי תכנון אלוהי שהוכתב מראש, לתוך הכרה בתפקידו של המשיח, מצאצאי בית יוסף, להניע התעוררות אנושית שתאפשר גאולה מואצת.

במאמר זה עמדנו על חריגותה של פרשנות נאום יהודה בתנחומא הנדפס, בהשוואתה למקרא ולמקבילות התנחומא בספרות המדרש. מול ההיגיון המקראי שבהעמדת יהודה

88 כך על פי התרגום של אבן תיבון, קושטא שכ"ב דף סז ע"ב. במהדורת קאפח מובא תרגום אחר המבוסס על כתב יד אוקספורד, המשנה את המשמעות של הדברים. על מחלוקת התרגום ראו אצל 'סופר', 'דעת רס"ג בעניין תלות הגאולה בתשובה', מורשת 'יעקב ז (תשנ"ג)', עמ' 88-92. במאמר מובאת תגובתו של הרב יוסף קאפח בעקבות העדפת הכותב את תרגום אבן תיבון על פני תרגום קאפח. ראו גם א' שלוסברג, 'הזיקה בין החזרה בתשובה לבין הגאולה במשנת רס"ג על רקע המצב החברתי בימיו', בד"ד 3 (1996), עמ' 99-110. שלוסברג מסיק מדברי רס"ג על פי התרגום במהדורת קאפח (המבוסס על כתב יד לנינגרד) ובהשוואה לפרשנויות נוספות של רס"ג, כי רס"ג סבור שתתכן גאולה ללא תשובה. קשה לנו לקבל את עמדתו זו, הן מחמת התבססותו על עד נוסח שאינו בהכרח מדויק יותר, והן מחמת הרחבתו של רס"ג בתיאור תפקידו של משיח בן יוסף. אם תתכן גאולה ללא תשובה, מהו אפוא תפקידו של משיח בן יוסף אליבא דרס"ג?

89 מ"ד הר, מוכיח כי בכל מהדורות התנחומא יש רמזים לפולמוס נגד הקראים, ועל כן הוא סבור שהן מאוחרות למאה התשיעית ומקבילות לספרות הגאונים המאוחרת. ראו: M. D. Herr, 'Tanhuma', *Encyclopaedia Judaica* 15, Jerualem 1971 - 1972, pp. 794-796; ברגמן, ספרות תנחומא ילמדנו, עמ' 13 הע' 73 סבור שקביעתו של הר מתבססת על מסקנתו של צונץ ביחס למועד המאוחר של רבות ממסורות החיבור (המאה התשיעית) ומקום היווצרותן (דרום איטליה). ברגמן אינו חולק על האפשרות של חומר מאוחר בתנחומא הנדפס וסבור כך גם בעצמו, ראו למשל: ברגמן, 'ספרות תנחומא-ילמדנו - פרשנות פנימית ופרשנות חיצונית', עמ' 58: "בתנחומא הנדפס נמצאים קטעים המשקפים את תקופת הגאונים בבבל", אולם אינו מקבל את המסקנה בדבר תיארוך המאוחר של עיקר המסורות שבחיבור, וסבור שרבות מתוכן יש לתארך לתקופה מקבילה לצמיחת המדרש הארץ ישראלי הקדום.

כדמות כנועה הזועקת לחנינה, ומגייסת את מלוא כוח השכנוע שבה (המאפיינת גם רבות מהדרשות המפרשות את אופיו של הנאום), מצטייר יהודה בתנחומא כאיש ריב ומדון בעל כוח הרסני, המאיים למלא את אדמת מצרים בדם הרוגיה. סממני החריגה ניכרים בבחירת דימויי המדרש המתארים מאבק ארוך ומתיש של שור וארי, בבחירת פסוקי החיזוק שמשרים אווירת יריבות מיליטנטית והתנצחות, ובהנצחת דיאלוג רווי הטחות ואיומים שהתקיים לכאורה בין שני הניצים.

בניסיון להסביר את פשר החריגה, הצענו דרשות ייחודיות נוספות בחיבור, המייחסות ליוסף תפקיד מרכזי בגאולת עולמים. פסוקים מנבואות משיח וגאולה נדרשו בו כמלמדים על תפקידו של יוסף בהובלת הגאולה, וכמוכיחים את תומתו כסיבה לבחירה בו על פני אחריו.

התצרף המלא שנוצר מחיבור יחידות המדרש בתנחומא העמיד את משיח בן יוסף (בשונה מעיצובו בקורפוסים אחרים) כדמות של משיח לוחם, מובחן במידותיו הטובות, נקי מחטא וכמי שיש בכוחו להתערב בתכנית אחרית הימים שהוכתבה מראש ולעודד פעילות אנושית.

הצענו שהדיוקן התנחומאי הייחודי לדמותו של משיח בן יוסף, מתפלמס עם תפיסות משיחיות מוקדמות ומקבילות שהתפתחו בעולם הנוצרי, ובהגות יהודית שלא התיישרה עם התפיסה הדומיננטית של חז"ל. הדיוקן התנחומאי מבדל את משיח בן יוסף מהאפיונים הזרים שדבקו בו במסורות החיצוניות לחז"ל, ומאפיינו של המשיח הכריסטולוגי, ומעמיד תחתיו דמות מְשֻׁנָּה משיחית שמובילה תהליך, המשתלב עם תפיסת הגאולה הדורשת מעורבות אנושית. הנחנו כי העיצוב המחודש של משיח יוסף כמי שמתערב ומזרז תכנית אלוהית (על ידי גדיעת המאבק והאצת התהליך הנפשי) מצביע על התפתחותה של תפיסה חדשה ואמונה בכוח האנושות הישראלית להשפיע על עתידה.

הצענו על הדיוקן התנחומאי של משיח בן יוסף כמי שעומד בבסיס פרשנות נאום יהודה בחיבור. התיאור הכפול של מרכיבי העימות בין יהודה ליוסף בדרשת הנאום, משרטט שני מודלים אפשריים של גאולת העם. מודל ארוך הכרוך במלחמת אחים עקובה מדם של "שור וארי שמתנגחין ועומדין והקנאה ביניהן עד שבא משיח", ומודל מואץ שיתאפשר על ידי הובלת הארי לתהליך של חזרה בתשובה. בשני המודלים מתוארת מעורבותו של משיח בן יוסף: במודל הראשון משיח בן יוסף לוקח חלק במאבק, אולם בכוח חכמתו הוא גודע את הקרב בטרם הוכרע, ומסיט את יריבו לאפשרות של מודל חלופי: "כיון שהרגיש אחד מהן שהוא בא להנצח אמר עכשיו ינצחני ואני נתבייש בפני הכל מה עשה נשקו על ידיו ושככה חמתו של אתליטיה הגדול". במודל השני משיח בן יוסף מטיח ביהודה ובאחיו את זיכרון מחדלי העבר ומנווט אותם לתהליך נפשי של טיהור. חשבון הנפש וההזדככות מחטא שבעקבותיו, מעמידים את בני יעקב כמי שראויים לגאולת עולמים.

טיפוס הלשון הארץ־ישראלי של שרידי מהדורות תנחומא־ילמדנו מן הגניזה ותרומתו לחקר התהוות מדרשי התנחומא

יהונתן וורמסר ומשה לביא

מבוא

הספרות המדרשית המכונה כיום ספרות "התנחומא־ילמדנו" העמידה בפני החוקרים חידות רבות. בצד החיבור הנקרא "תנחומא" שהודפס לראשונה בקושטא בשנת ר"פ (1520 לסה"נ) ועל שם כך מכונה בספרות המחקר "תנחומא הנדפס" (להלן: ת"ה), הכירו החוקרים בחיבור דומה הנקרא "ילמדנו" ומצוטט רבות בכתבי ראשונים ובילקוטים; בצד המהדורה הנדפסת, הדפיס שלמה בובר (בשנת 1886) על פי כתב יד מהדורה אחרת, שאותה הוא חשב לחיבור התנחומא הקדום (להלן: ת"ב). קטעי גניזה רבים ומספר כתבי יד המצויים בספריות אירופה העידו על עושר מהדורות רב אף יותר, עד שהוצע כי אין מדובר בעדי נוסח שונים של חיבור אחד או במהדורות נבדלות שלו, אלא בסוגה ספרותית אשר לה מימושים שונים.¹ ההכרה כי חלקים נרחבים מסדרת החיבורים המכונה "מדרש רבה" הם למעשה מהדורות של מדרשי תנחומא (שמות רבה חלק ב [מפרשה טו ואילך], במדבר רבה חלק ב [מפרשה טו ואילך], ושתי מהדורות של דברים רבה), תרמה אף היא להבנה זאת.²

בעבודתו המקיפה על ספרות התנחומא־ילמדנו הציע מרק ברגמן מודל לתיאור התפתחותה של ספרות זו: בתשתיתה של ספרות זו נמצא רובד קדום, ובו סימנים ברורים לכך שמדובר בחומר קדום שנוצר בארץ ישראל. השריד המובהק ביותר שמצא ברגמן לרובד זה מופיע בקטע גניזה אחד.³ ברגמן נוטה לתארך רובד זה לשלהי תקופת

* המאמר מבוסס על ממצאי מחקר שנערך לצורך עבודת תזה בנושא "לשון ספרות התנחומא־ילמדנו", שכתב יהונתן וורמסר בהדרכת משה לביא, ועל הרחבה של המחקר במסגרת פרויקט גראנדשאמפ לחקר המדרש בקהילות הגניזה. ברצוננו להודות לפרופ' משה מורגנשטרן, שהדריך גם הוא את עבודת התזה, על תרומתו למחקרנו, ולקרן FNNG על התמיכה בפרויקט.

1 ראו אורבך, שרידי, עמ' 3. לביא, התקבלות, עמ' 51-53.

2 לסיכום המחקר ראו: שטראק ושטמברגר, מבוא, עמ' 302-306; רייזל, מבוא, עמ' 236-237; קדרי, מדרשי האגדה, עמ' 336-344; אלישע, דברי הרב, עמ' 49-51.

3 ברגמן, תנחומא, עמ' 163-165, 176-180 (הקטע ישנו בספרית האוניברסיטה של קיימברידג' T-S 1.46; סימונו להלן ק1). קטע זה פרסם לראשונה יעקב מאן, והוא כבר הבחין בקדמותו (מאן, המקרא, עמ' צז-קג בחלק העברי). שאול ליברמן הגיע גם כן לידי מסקנה דומה ביחס לקטע (ליברמן, יוניות ויונות, עמ' 48 הערה 222). ברגמן זיהה בקטע שלוש תכונות שלדעתו הן אופייניות לרובד הקדום של ספרות התנחומא: מציאותם של קטעים שלמים הכתובים ארמית ארץ־ישראלית (כשאר

האמוראים.⁴ השלב הבא של התפתחות ספרות זו על פי ברגמן מיוצג ב"רובד הביניים", והוא החומר המצוי בתשתית המשותפת של מהדורת התנחומא הנדפסת, מהדורת התנחומא של בובר ומהדורות התנחומא המופיעות במסגרת הסדרה "מדרש רבה על התורה". הדעה המקובלת קובעת את מועד התגבשותו של חלק זה, חלק הארי של ספרות התנחומא ילמדנו, למאות השישית והשביעית, לאחר סיומה של תקופת האמוראים.⁵ על רובד זה נוסף "הרובד המאוחר", ובו תוספות מאוחרות המופיעות רק בת"ה או בת"ב.⁶ מלבד שאלת התיארוך של הרבדים והמהדורות השונות, נתנו החוקרים דעתם גם לשאלת מקום התהוותה של ספרות התנחומא ילמדנו. על רוב החוקרים מקובלת המסקנה שמוצאו של רוב החומר שבספרות התנחומא הוא מארץ ישראל.⁷ עם זאת, בחלקים ממהדורות התנחומא המוכרות ניכרים שלבי התפתחות מאוחרים יותר שהתרחשו ככל הנראה מחוצה לה. כך ת"ה, לדעת רוב החוקרים, מכיל חומר מאוחר שניכרת בו השפעתה של בבל,⁸ וכן חלקים מת"ב, לפי הערכת ברגמן, מעידים על עיבודו או סידורו באיטליה שבתקופת הלומברדים.⁹ אומנם חשוב להדגיש כי מסקנות אלו נוגעות לשלבים הסופיים של גיבוש החומר בלבד, ואין עוררין על כך שיסודה של ספרות התנחומא כולה ארץ-ישראלית הוא.

רצוננו במאמר זה הוא להצביע על קבוצה של שרידי מהדורות תנחומא שנמצאו בגניזה (ארבע מהדורות, הפרוסות על פני תשעה קטעי גניזה), וקטע ק1 בכללן,¹⁰ אשר

- ספרות התנחומא השימוש בארמית מצומצם לניבים עממיים קצרים). שימוש בשם 'אלוהים' (כשאר ספרות התנחומא מקובל השימוש ב'הקב"ה') וכתובת מילים שאולות מיוונית ומלטינית בתעתיק מדויק נאמן לשפת המקור (ראו שם, עמ' 176-180).
- 4 ברגמן, תנחומא, שם; לרנר (מדרשי אגדה, עמ' 151) מזהה רובד זה עם "מדרש ילמדנו" האבוד.
- 5 ברגמן, תנחומא, עמ' 5, 8, 13, 183. לדעת קנסקי (תנחומא, עמ' 77-78), ת"ה נערך בין המאה השמינית למאה העשירית לספירה.
- 6 ברגמן, תנחומא, עמ' 180-186.
- 7 ברגמן, תנחומא, עמ' 13, וראו שם את סיכום דעות החוקרים. ראו גם בעניין זה גם אלישע, דברי הרב, עמ' 51-52; עצמון וניקולסקי, עמ' 1-2. וראו אצל וורמסר, קווים, עמ' 198-210, שמסקנה זו מקוימת אף מן הבחינה הלשונית.
- 8 כך לדעת מירסקי (למהותו, עמ' 118), מאן (המקרא, עמ' ז), וברגמן (תנחומא, עמ' 186). אומנם קנסקי (תנחומא, עמ' 78), נטה להניח שמקום עריכתו היה בארץ ישראל.
- 9 ברגמן, תנחומא, עמ' 186. השוו: לרנר, מדרשי אגדה, עמ' 140.
- 10 קטע נוסף מקבוצה זו, ק2, דומה מאוד במאפייניו הפליאוגרפיים החיצוניים לקטע ק1. ברגמן העיר על כך כי "קשה לקבוע בוודאות אם שלושת הקטעים (ק1 ושני הדפים המרכיבים את ק2) שייכים לאותו כ" או אם הם רק דומים בזמן ומקום כתיבתם" (ברגמן, תנחומא, עמ' 72).
- אפיון ייחודי אחר ישנו לקטע ק3 מן הקבוצה: הוא כולל רצף של פתיחות בהלכה ללא גוף הדרשות. לוי גינצבורג סבר כי זהו שריד ל"ילמדנו הקדמון", וכי זו הייתה צורתו הספרותית של המקורית של החיבור, וגופי הדרשות נוספו בשלב מאוחר יותר (גינצבורג, גניז, עמ' 32-50, 449-545). השערתו לא נתקבלה על דעת רוב החוקרים (ראו מאן, המקרא, עמ' עד בחלק העברי; ושם בחלק האנגלי, עמ'

ניכר בהן טיפוס לשוני מובהק ומובחן.¹¹ בדרך כלל טיפוס לשון זה מתאפיין בלשון ארץ-ישראלית קדומה ומובהקת, כפי שהיא מוכרת מן המקורות המהימנים של ספרות חז"ל שתוארו בספרות המחקר. לשון מהדורות אלו מובחנת היטב מלשון המהדורות שנערכו מחוץ לארץ ישראל, קרי ת"ה ות"ב, אשר תכונות ארץ-ישראליות רבות ניטשטשו בהן.¹² אף בנוגע לשאר מהדורות התנחומא המוכרות נראה כי תכונות לשון ארץ ישראל לא נשתמרו בהן במידה כה מובהקת, על כל פנים לא בעדי הנוסח העיקריים המוכרים לנו.¹³ נוסף על הדמיון באופיין הלשוני, הקרבה בין המהדורות מן הגניזה ניכרת גם במאפיין סגנוני משותף - השימוש העקיב בשם "האלוהים"¹⁴ (לעומת השם המשמש בדרך כלל בספרות התנחומא - 'הקב"ה'). שימוש זה מעיד גם הוא על היות מהדורות אלו חטיבה נבדלת ממהדורות התנחומא המוכרות לנו בשלמותן.¹⁵

להלן נציג את הממצאים מקבוצת מהדורות הגניזה אשר תומכים בטענתנו זו, אגב השוואה למצאי הלשוני שבת"ה ובת"ב (ובמידת האפשר, בספרות התנחומא בכללותה).¹⁶ לאחר שנציג את מאפייניהן העיקריים של המהדורות מן הגניזה, נדון בתרומת הממצאים לשאלת התהוותה של ספרות התנחומא ילמדנו.

הנתונים מת"ה ומת"ב המוצגים במאמר מבוססים על בדיקה מקיפה של כל כתבי היד וקטעי הגניזה בפרשה אחת - וארא - בשתי המהדורות,¹⁷ וכן של קורפוס קטעי גניזה לספר בראשית של מהדורות אלו.¹⁸ בקטגוריות שבהן היה הדבר אפשרי, נבדק הממצא

- 56-55. לסיכום עמדות החוקרים על אודות קטע זה, ראו ברגמן, תנחומא, עמ' 9-10). המהדורה הרביעית היא ק4. רשימת הקטעים המדויקת מובאת ברשימת הקיצורים שבסוף המאמר.
- 11 ממצא אחד מקטע 4q נדון בהרחבה אצל וורמסר, הבחנה.
- 12 אף שבתשתיתה לשונן ודאי ארץ-ישראלית היא. ראו וורמסר, קוים, עמ' 214.
- 13 אומנם יש להודות שדברינו הנוגעים למהדורות אלו אינם אלא בגדר השערה ראשונית בלבד.
- 14 אשר ברגמן רואה בו, כאמור, את אחד מסימני הרובד הקדום של ספרות התנחומא. ראוי לציון הוא התיקון של הקיצור "שלא" ("שלאלהים") לשם הרגיל במהדורות התנחומא הסטנדרטיות: ה'קב' ('הקדוש ברוך הוא') המופיע בפתחתא לסדר 'ויזכר אלהים את נח' (בראשית ח א) שבקטע ק3ב.
- 15 אפשר, כמובן, שישנם קטעי גניזה נוספים שאינם ידועים לנו בשלב זה, השייכים לקבוצה זו.
- 16 ככל פרק במאמר יוצגו תחילה הממצאים המשותפים לשתי מהדורות מן הגניזה או יותר. לאחר מכן יובאו ממצאים המצויים במהדורה אחת בלבד.
- 17 מכיוון שכך, כל הציונים לת"ה ולת"ב הבאים להלן ללא ציון שם הפרשה, הם למהדורות אלו בפרשת וארא. הסיבה לבחירת פרשה זו היא שהדרשות שבק1 נסבות על פרשת וארא. בדיקת פרשה זו בת"ה ובת"ב, אשר נכללו בהם גם דרשות מקבילות לאלו שבק1, אפשרה השוואה מדויקת בין המהדורות. רשימת כתבי היד של ת"ה ות"ב מופיעה אצל ברגמן, תנחומא, עמ' 21-27, 40-42; עצמון, עדי נוסח, עמ' 318-322. שני קטעי גניזה של ת"ה בפרשה זו נכללו במחקר: Paris AIU: II.B.225; Cambridge Westminster College, Talmudica II 64-65; Cambridge T-S C2 163.
- 18 להלן רשימת הקטעים: ת"ה - London British Library 5559.f, 21v1; (בראשית א); Cambridge T-S C1 55; (נח יח); Cambridge T-S C2 145v; (בראשית א);

בכל המהדורות השלמות המוכרות של ספרות התנחומא לפי הנתונים הרשומים בקונקורדנציה הממוחשבת "מאגרים"¹⁹. בהקשר זה חשוב לציין שבכל מקום להלן שבו נתייחס לתמונה הלשונית בכל מהדורות התנחומא השלמות, כוונתנו לנתונים כפי שהם מופיעים בקונקורדנציה של מאגרים, שבה כל חיבור מותקן על פי כתב יד נבחר אחד,²⁰ וכל הנתונים מבוססים על ניתוחם המילוני של מתקיני הטקסטים. משום כך אין לראות בדברינו ביחס לספרות התנחומא בכללותה אלא השערה ראשונית בלבד, אשר לשם אימותה נדרשת בדיקה מקיפה בקורפוס עקיב של עדי הנוסח של כל חיבור.

ממצאים

בחלק זה יובאו הממצאים הלשוניים מקטעי הגניזה בהשוואה למצאי הלשוני במהדורות המוכרות ובצירוף דיון ממוקד בכמה עניינים. הממצאים מחולקים לפי תחומי הלשון: כתיב, הגייה וצורה, ואליהם נלווה עיון קצר בכמה מילים שאולות.

New York, Jewish; (וירא א עד ויצא ז); St. Petersburg plss II, Firkowitz Hebr. A 223.2
 Theological Seminary, ENA 3238.9 (וישב ב); Cambridge T-S Misc. 35-36.107 (וישב ב);
 Cambridge T-S c1 73 (וישב ב; מקץ ו; ז-ח); Cambridge T-S AS 74.158 (וישב ג);
 Cambridge T-S Misc. 11.175 (ויגש ג); Cambridge T-S NS 162.118 (וישלח ח);
 T-S NS 167.8 (ויגש א-ד, ו, י); Cambridge T-S AS 74.40 (וישלח ז-ח);
 Manchester, Rylands: B 3133 (בראשית א); Manchester, Rylands: B 3004 (לך לך יז-כ).
 קטעי ת"ב: Cambridge T-S C1.78 (וירא מ-מה); Cologne University Library FR H
 Cambridge T-S AS 78.167 (וירא כט-ל, לג); Cambridge T-S AS 78.312 (וירא לו-מ).

יש לציין כי נוסח קטעי הגניזה של ת"ב שונה בדרך כלל במידה ניכרת מנוסח מהדורת הדפוס של בובר, פעמים עד כדי ספק אם ניתן לראות בהם מהדורה אחת. על כך עוד יורחב בעז"ה במקום אחר (ראו בינתיים לביא, התקבלות, עמ' 36). משום כך לא ראינו לנכון לכלול בסקירה זו קטעים נוספים הרשומים אצלנו, שזיקתם לת"ב בנוסח המוכר קיימת אך אינה מובהקת. עוד נזכיר כאן את הקטע Cambridge or. 1080.15.79, שהוא קטע "ששרד מענף שונה ואולי קדום במסורת הנוסח של תנחומא בובר" (ברגמן, תנחומא, עמ' 43) ויש בו מתכונות הלשון הנידונות כאן. קטע זה זוקק עיון נפרד שיבוא במקום אחר.

19 המופיעה באתר <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>. גם כל הציטטות המובאות הן לפי נוסח מאגרים. בכל מקום שבו ההפניה היא לפרשת וארא, צוין שם החיבור ומספר הקטע בתוך הפרשה שבה מופיעה המובאה על פי החלוקה הקיימת בדפוסים. כגון 'ת"ה יא' - פירושו ת"ה לוארא בקטע יא. במקרים שבהם הציון מתייחס לפרשה שאיננה פרשת וארא צוין גם שם הפרשה. במקומות שבהם ישנם שינויי נוסח משמעותיים בין כתבי היד צוין הדבר במפורש. אם לא צוין דבר - המשמעות היא כי בין כתבי היד אין הבדל בעל משמעות לעניין הנדון.

20 יש לציין כי במקצת המקרים התקנת הטקסטים לוקה בחסר. בייחוד הדברים אמורים כלפי ת"ב, שהותקנו ממנו רק החלקים שאין בהם הקבלה לת"ה.

א. כתיב

1. דיפתונג סופי ay

בכתיבה של קטגוריה זו מצוי אחד מן ההבדלים המפורסמים בין לשון ארץ ישראל ללשון בבל: בארץ ישראל הדיפתונג הסופי ay נכתב יי או יי, ובבבל, לצד דרכים אלו, דרך הכתיב העיקרית היא אי.²¹ את הכתיב אי שנמצא פה ושם במקורות ארץ-ישראליים מקובל בדרך כלל לייחס להשפעה מאוחרת של מסורות בבליות.²²

בכל ההיקריות שבקטעי המהדורות מן הגניזה²³ הכתיב הוא יי, עדות לכתיב הארץ-ישראלי: "נהריי" (1ק), "בניי" (1ק, 2קב, 4קב), "זבדיי", "מגפתיי" (2קב), "לפניי", "עליי" (2קב, 4קב),²⁴ "חניליי" (4קב), ואילו הכתיב אי לא נמצא בהם ולו פעם אחת. בקורפוס שנבדק מת"ה ות"ב, לעומת זאת, הכתיב ביו"ד כפולה ישנו רק במיעוט המקרים. ברוב המקרים סיומת זו מסומנת ב"י בודדת, כגון "כתבי" (ת"ה ה), "אלי" (ת"ב ב), "עלי" (ת"ב כב), "אימתי" (ת"ה ה, ת"ב כב), "סיני" (ת"ב א). שמות פרטיים, בעיקר בת"ה, נוטים להופיע בכתיב הבבלי: "עזאי" (ת"ה א), "סימאי" (ת"ב ט), "יוחאי" (ת"ה א, ת"ה ה, ת"ה ו, Cambridge T-S Misc.11.175 לת"ה וישב ג).²⁵ רק בשתי היקריות, שתיהן בקטעי גניזה (האחד של ת"ה והשני של ת"ב), מצאנו את הכתיב ב"י כפולה: "דיי" (Manchester, Rylands: B 3133), "אימתיי" (Cambridge: T-S AS 78.167).

- 21 קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 251-253; בנודיד, לשון, עמ' 17. פרידמן (טיפולוגיה, עמ' 166-169) וברויאר (העברית, עמ' 70) העמידו על כך שהכתיב יי קיים גם בבבל, אך אין בדבריהם כדי לבטל את עצם ההבחנה הטיפולוגית. וראו את הדיון המפורט עם הפניות למקורות נוספים אצל מסטיי, פסחים, עמ' 48-61 ואת סיכומו אצל מסטיי, העברית, עמ' 47-49.
- 22 קוטשר הנ"ל; בריאשר, פרמה ב, עמ' 137; הנ"ל, פרקים, עמ' 26. דעת ברויאר (העברית, עמ' 69) בעניין זה מסויגת יותר. פרידמן, כאמור, מצא את הכתיב הזה בכתיב היד של התלמוד הבבלי לצד תכונות רבות אחרות הנחשבות ארץ-ישראליות ונמצאו בכתיב היד של הבבלי. וראו עוד פרידמן, טיפולוגיה, עמ' 166-175; פרידמן, חולין, עמ' 15-20, 42-46. גם בדברינו להלן נדון בתכונות ארץ-ישראליות שנמצאו בהיקריות מעטות גם בבבלי, ונציין זאת בכל מקום שבו ידוע לנו על כך. לדעתנו אין בממצאים אלו בכדי להוציאן מחזקתן הארץ-ישראלית, וכדומה שזו הגישה המקובלת עד היום במחקר. יש לשער כי הימצאותן בתלמוד הבבלי היא עדות לשרידי מסורות ארץ-ישראליות שנתגלגלו לבבל, ואם כן הוא, אין מכאן פרכה לטענתנו שקיום תופעות אלו באופן מובהק בקטעי המהדורות מעיד על מוצאן הארץ-ישראלי. וראו את הדיון העקרוני בשאלה זו אצל וורמסר, הבחנה, עמ' 163-167.
- 23 כוונתנו לארבע מהדורות התנחומא ששרידי הטקסט מהן נידונים כאן. לשם הקיצור נשתמש להלן במונח המופיע למעלה.
- 24 ישנה חריגה אחת בלבד - "עליי", ביו"ד יחידה (קב).
- 25 כת"ב שם זה נכתב "יוחי" (ת"ב ב, ת"ב ג, ת"ב כ) - כתיב רגיל גם בדפוס התלמוד הבבלי - ראו פרידמן, טיפולוגיה, עמ' 166.

2. כתיב מלא של סיומת הפועל בנטיית העבר הנוכח (תָּה) כידוע, הסיומת יֶת־לנטיית הפועל בעבר נוכח מופיעה לעיתים בכתיב מלא יתה, הן במקרא ובמגילות ים המלח,²⁶ הן בלשון הפיוט הארץ-ישראלי הקדום²⁷ ובקטעי סידורים ארץ-ישראליים,²⁸ הן בלשון חז"ל, שבה היא נוטה להופיע בייחוד בטקסטים ארץ-ישראליים אותנטיים.²⁹ תופעה זאת מתועדת בלשונם של בני ארץ ישראל עד המאה הי"א, ואולי אף עד לתחילת המאה הי"ב, כפי שעולה ממכתבים שונים מן הגניזה.³⁰ הכתיב הזה קיים, אומנם במידה מועטה לפי התייעוד כיום בספרות המחקר, גם במקורות בבליים.³¹ הכתיב המלא מופיע בעקיבות בכל קטעי המהדורות הנידונים: "למדתה", "נכנסתה", "התקנתה", "ישבתה" (ק1), "למדתה", "שעשיתה" (ק2ב), "כינסתה", "הִיתָה"³² (ק3א), "הויתה"³³ (ק4א) "עשיתה" (ק4ב). אין למצוא בקטעים אלה כתיבים חסרים בקטגוריה זו.³⁴ בת"ב, לעומת זאת, כתיב זה נשמר רק במידה חלקית. כך ניתן למצוא בו כתיבים כגון "הכתבתה" (ת"ב ב), "הִיתָה" (ת"ב טז), "בוזיתה" (ת"ב יח), "עמדתה" (Cambridge T-S c1 78) לצד כתיב חסר: "כתבת" (ת"ב ב), "אמרת" (ת"ב ג ובקטע הגניזה Paris AIU: II.B.225 [לת"ב פרשת כי תשא], "הכבדת" (ת"ב יד), "הרגת" (Cambridge T-S C1 78).³⁵

בת"ה מציאות כתיב זה נדירה יותר; בשתי היקרויות בלבד נמצא הכתיב המלא: "רצתה" (RNL: Yevr. II A) St. Petersburg plss II, Firkowitz Hebr. A 223.2)

- 26 קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 348-349; קימרון, דקדוק 77, 132. ומעניין לציין שבלשון התעודות העבריות שנמצאו במדבר יהודה אין התופעה הזאת מתועדת (מור, עברית יהודאית, עמ' 41).
- 27 ראו רבינוביץ, ינ"י, עמ' 36, שורה 6.
- 28 כגון Cambridge T-S 8H22.18 ועוד הרבה.
- 29 סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 143, 136; הנמן, תורת הצורות, עמ' 34; בנדיד, לשון, עמ' 217, 211; מסטיי, העברית, עמ' 59-60. לדעת סוקולוף, קטעי בראשית רבה, עמ' 61, הסיבה לכתיב זה נעוצה בנוהג לסמן כל תנועת a שבסוף תיבה באמצעות ה' סופית.
- 30 כגון מכתבו של אברהם בן סעדה המתוארך סביבות שנת 1000, בקטע Cambridge T-S 12.122. ראו גיל, ישמעאל, עמ' 673; מכתבו של אברהם בן הגאון, מן הרבע הראשון של המאה הי"א, Cambridge T-S 18 J4.17 (גיל, ארץ ישראל, עמ' 103-104); מכתבו של טוביהו בן אלי הכהן, Cambridge T-S 13 J25.15.
- 31 פרידמן (שיירי, עמ' 20) מצא כתיב זה בתלמוד הבבלי. הוא ישנו גם במקור בבלי מתקופת הגאונים: מכתבו של נחמיה הכהן שנשלח מפומבדיתא בשנת 963 (Cambridge T-S 12.851).
- 32 הניקוד אינו במקור.
- 33 תיבה ארמית.
- 34 למעט היקרות אחת: בקטע 14 נמצא פעם אחת הכתיב החסר: "גורת". תיבה זו מופיעה בשורה אחת עם כינוי הגוף "את" (ראו את הדיון להלן, חלק ג, סעיף 2) וכן עם התיבה "ידעת" המופיעה בתוך ציטוט מן המקרא. מסתבר כי הכתיב החסר כאן הוא תוצאה של גרירה.
- 35 ראו לציין כי שיעור היקרויות הכתיב המלא בכתיב היד של ת"ב קטן מזה שבעדי הנוסח מן הגניזה של ת"ב, אך גם באלו מצוי הכתיב החסר במידה ניכרת.

(223), "יצאתה" (ת"ה ט, עפ"י כ"י [2337] Oxford Bodleian, Hunt. 74, Uri 90), דף 92א.³⁶ בשאר ההיקרויות של קטגוריה זו בקורפוס שנבדק נמצא הכתיב חסר בכל עדי הנוסח. גם בעניין זה נראה אפוא כי נוהג הכתיב הארץ-ישראלי מתעמעם בת"ה ובת"ב.

3. מילת השאלה 'מהוא' (=מהו)

הכתיב המלא ב'א' סופית הוא כתיבה של מילת שאלה זו בכל קטעי המהדורות. כתיב זה מזדמן לעיתים בספרות חז"ל ובספרות הגאונים,³⁷ והוא הכתיב הרגיל בקטעי הירושלמי מן הגניזה.³⁸ אין מדובר בכתיב נדיר או במאפיין של טקסטים אותנטיים בדווקא, אך בלעדיות השימוש בו בארבעת קטעי המהדורות היא עובדה הראויה לציון, ובצירוף הממצאים מלשון הירושלמי ובראשית רבה³⁹ אפשר לשער שהיה זה נוהג כתיב רווח בארץ ישראל. גם בקטעי גניזה אחרים של שרידי מהדורות תנחומא קיים הכתיב המלא במידה ניכרת.⁴⁰ מאידך גיסא, ת"ה ות"ב, הן על פי הקורפוס שנבדק, הן על פי נוסח כתבי היד המותקנים במאגרים והן על פי תעתיקי קטעי הגניזה שבפרויקט "פרידברג" – מכירים כמעט תמיד את הכתיב חסר ה'א' הסופית בלבד. זהו המצב גם בשאר מהדורות התנחומא השלמות.⁴¹

4. יוסה / יוסי

בכתיבו של השם הפרטי הזה אין אחידות בין הקטעים הנידונים: בקטע 2 (א,ב) הוא נכתב "יוסה", ואילו בקטע 4 (א,ב) בא הכתיב "יוסי". לעומת זאת, המהדורות השלמות של התנחומא (על פי מאגרים) מכירות רק את הכתיב "יוסי".

- 36 שאר כתבי היד גורסים כאן כתיב חסר.
- 37 ראו למשל אפשטיין, מבוא, עמ' 1218; סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 33; פרידמן, חולין, עמ' 34-35; ברויאר, העברית, עמ' 74. תיבה זו נוצרה מהרכב של שתי תיבות (מה-הוא). מסתבר שהזיקה לתיבת 'הוא' נשארה חיה בתודעת המשמשים בשפה, והיא ששימרה כתיב זה בספרות חז"ל לצד הכתיב 'מהו'. זו גם דעתו של מסטיי (העברית, עמ' 44) והיא מיוסדת גם על כתיבים אחרים שמצא. הסברו של ברויאר שם, שכתב זה הוא חוליית ביניים בין הצירוף 'מה הוא' לתיבה המורכבת 'מהו' - ודאי נכון באשר לשלב כלשהו בהתפתחות השפה. אך נראה לנו שאין די בו כדי להסביר את קיומו של הכתיב לאורך מספר שכבות לשוניות.
- 38 מסטיי, העברית, עמ' 45.
- 39 סוקולוף ומסטיי שם.
- 40 כך למשל בקטעים 36.195, Cambridge T-S C1 8, Cambridge T-S C1 39, Cambridge T-S NS.
- 41 על פי הנתונים שבמאגרים ובפרידברג, הכתיב המלא "מהוא" נמצא במהדורות השלמות פעמים ספורות בלבד, כולן בקטעי גניזה: Cambridge T-S C1 55 (ת"ה נח), Cambridge T-S NS 329.566 (ת"ה בא-בשלח), T-S AS 78.312 (ת"ב וירא), London, British Library OR 10797.28 (דברים רבה ליברמן). זאת לעומת עשרות מופעים בקטעים של שרידי מהדורות תנחומא.

כידוע, "יוסה" הוא כתיב ארץ-ישראלי אופייני של שם פרטי זה.⁴² אומנם הכתיב "יוסי" קיים גם הוא בטקסטים ארץ-ישראליים אותנטיים,⁴³ ויש מקום להשערה שהוא נוהג מאוחר יותר;⁴⁴ מאידך גיסא, "יוסה" מצוי במקצת כתבי יד וקטעי גניזה של התלמוד הבבלי.⁴⁵ אין כאן אפוא אפיון טיפולוגי מובהק, אך מציאותו של הכתיב "יוסה" בקמ מצטרפת לעדות על אופיו הארץ-ישראלי ואולי אף על קדמותו היחסית, והיעדרו מן המהדורות השלמות יכול ללמד על עריכתו לפי סטנדרט לשוני מאוחר יותר.

5. חילוף ב'ו: "כיויכול" [=כביכול] (ק4א)

חילופים בין העיצורים ב"ו ווא"ו שכיחים בכתיבם של טקסטים קדומים מספרות חז"ל, בעיקר בארץ ישראל.⁴⁶ אומנם תיבה זו נקריית בכתיב הזה בכמה מקומות גם בתלמוד הבבלי.⁴⁷ אין אפוא בכוחו של ממצא זה כשלעצמו לאפיין אפיון טיפולוגי, אך הוא ודאי משקף נוהג כתיב קדום הבא לידי ביטוי בקטע. במהדורות התנחומא השלמות, לעומת זאת, לא ידוע לנו לפי שעה על היקרויות של כתיב זה.

ב. ענייני הגייה

1. חילוף מ"ם ונו"ן בסוף מילה

שלמה נאה, במחקר המקיף שערך בעניין,⁴⁸ חילק את העיון בסוגיה לכמה קטגוריות. לענייננו חשובות שתיים מהן: חילוף בעיצור אפי שהוא חלק מן התיבה וחילוף בסיומת צורן הריבוי. החילופים בעיצור סופי אפי שהוא חלק מן התיבה הם תופעה ידועה ומוכרת זה מכבר בספרות ארץ ישראל,⁴⁹ שאינה קיימת בעברית שבבבל.⁵⁰ היא בולטת בקיומה בק1, ק3 וק4 (אך נעדרת מק2) - במילים: 'אדן' (=אדם), 'כשן' (=כשם), 'שן' (=שם, בק3

- 42 אפשטיין, מבוא, עמ' 1266-1268; הנמן, הספרא, עמ' 19; רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 71. הוא אף נחשב אחד הקווים המבדילים בין הענף הארץ-ישראלי לענף הבבלי של לשון חז"ל. ראו: בנדויד, לשון, עמ' 217; בר-אשר, הטיפוסים, עמ' 99; ברויאר, העברית, עמ' 53-54.
- 43 זהו הכתיב העיקרי למשל בכ"י וטיקן 30 של בראשית רבה. וראו סוקולוף, קטעי בראשית רבה, עמ' 32.
- 44 כך שמענו מד"ר שי היימנס, ואנחנו מודים לו על המידע שסיפק לנו. השערתו מבוססת על מעתק תנועות שחל ביוונית באותה התקופה, ולפי דבריו הוא נתן את אותותיו גם בעברית. לדעתו אין יסוד להנחה שההבדל בין הכתיבים הוא קו מבחין בין לשון ארץ ישראל ללשון בבל.
- 45 פרידמן, שיירי, עמ' 8 הע' 33. לקטעי גניזה ראו לדוגמה New-York, JTS: ENA 2089.6.
- 46 אפשטיין, מבוא, עמ' 1223-1226; קוטשר, ארמית גלילית, עמ' קעח; הנ"ל, מבעיות המילונות, עמ' 36-37; בנדויד, לשון, עמ' 218; סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 30; מסטיי, העברית, עמ' 138-144.
- 47 שרביט, תורת ההגה, עמ' 309.
- 48 נאה, סוגיות, עמ' 369-391. לסיכום הסוגיה ולהפניות ביבליוגרפיות ראו מור, עברית יהודאית, עמ' 106-115; מסטיי, העברית, עמ' 117-125.
- 49 נאה, סוגיות, עמ' 382 ובהפניות הרשומות שם בהערה 40.
- 50 בנדויד, לשון, עמ' 218-219; ברויאר, העברית, עמ' 126.

בלבד). הדוגמה הראשונה רגילה למדי בכתבי היד הקדומים של ספרות חז"ל,⁵¹ ואילו השתיים האחרונות הן נדירות ביותר ומופיעות בהיקריות ספורות בלבד.⁵² לעת עתה לא ידועה לנו עדות לתופעה זו במהדורות התנחומא השלמות; אפילו החילוף הנפוץ יחסית בכתבי היד - "אדם"/"אדן" - אינו קיים בהן כלל. נראה שחילוף זה, שיסודו במציאות הפונטית בארץ ישראל שבתקופות התנאים והאמוראים, לא התקיים בקרב המשתמשים בשפה בזמנים ובמקומות שבהם התרחשו תהליכי העיצוב והמסירה המשתקפים במהדורות התנחומא השלמות, ומשום כך הוא נעדר מלשונן.

לעניין החילוף בסיומת צורן הריבוי ('ים'/'יין'), כפי שהראה נאה,⁵³ חילוף זה איננו תוצר של תהליך פונטי, אלא הוא ביטוי של שאילת צורן הריבוי הארמי אל העברית. בלשון דפוסי המשנה מצא גינצברג שיסגן התניות ברורות לשימוש בכל צורן:⁵⁴ ריבוי שמות מקראיים הוא ב־ם', וריבוי שמות שאינם מקראיים או שאינם תדירים במקרא וכן של צורות הבינוני הוא ב־ן'. אך במקורות קדומים של ספרות חז"ל ישנם חילופים שרירותיים בין הצורות. במחקרים נוספים נמצא שההבחנה שהראה גינצברג בדפוסים כוחה יפה גם לכתבי יד מאוחרים,⁵⁵ ולפי ממצאינו היא תקפה גם בקורפוס שנבדק מתוך ת"ה ות"ב. אך בקטעי המהדורות הנידונים כאן המצב שונה מעט: גם בשמות מקראיים ישנה העדפה ברורה (אם כי לא בלעדית) לסיומת ב־ן'. אפשר שיש בנתון זה חיזוק מסוים לדעת גינצברג,⁵⁶ ששיער שהסיומת ששימשה למעשה בארץ ישראל בתקופת חז"ל הייתה תמיד סיומת 'יין',⁵⁷ ולדברי אפשטיין,⁵⁸ שגרס שזו הסיומת הרגילה בכתבי היד העתיקים. מכל מקום, לענייננו כאן חשובה ההבחנה שבין ת"ה ות"ב, המקיימים את ההתניות האופייניות למקורות המאוחרים, ובין קטעי המהדורות, שהתניה זו נעדרת מהם. מכאן

- 51 וראו בדברי נאה הנ"ל, שלמעשה זוהי המילה היחידה שבה חילוף זה חל לעיתים קרובות. לדידו זהו חיזוק לטענתו שההגייה המאונפפת העומדת ביסוד החילוף המדובר מתרחשת בעיקר לאחר קמץ.
- 52 אפשטיין, מבוא, עמ' 1232, כבר הזכיר אותן על פי ק3. גם בנדויד הנ"ל וכן קוטשר (ארמית גלילית, עמ' רד) מנו דוגמאות אלו ברשימותיהם. המילית "כשן" מופיעה גם בקטע St. Petersburg, RNL: Yevr. III B 492 של איכה רבה ובשריד נוסף של מהדורת תנחומא: Cambridge T-S Misc. 36.127 (פורסם אצל גינצברג, גנזי, עמ' 52-56). "שן" נמצאה לעת עתה במקום אחד נוסף, והוא בקטע Cambridge T-S Or. 1080 13.2 של מדרש תהילים.
- 53 נאה, סוגיות, עמ' 387-388.
- 54 גינצברג, עברית תלמודית, עמ' 421.
- 55 נאה, סוגיות, עמ' 384-387; ברויאר, העברית, עמ' 126-127.
- 56 שם.
- 57 ולפי דברי מישור (סיומת הריבוי, עמ' 84) יש לדייק ולומר: בעברית שבתקופת האמוראים.
- 58 מבוא, עמ' 1228-1229. אך ראו כנגדם את דברי גולדברג (שבת, עמ' לו-לח) שמצא שהסיומת 'ים' תדירה יותר מן הסיומת 'יין' בכתבי יד ארץ-ישראלים של המשנה.

נוכל לשאוב חיזוק נוסף להשערה שהעריכה של ת"ה ות"ב נעשתה לפי אמות מידה מאוחרות יותר בהשוואה לעריכה של קטעי המהדורות הנידונים כאן.⁵⁹

2. 'לעזר' (=אלעזר)

כך מופיע שם זה בק1 וק2ב. כידוע, זוהי צורתו הארץ-ישראלית של השם בתקופת חז"ל,⁶⁰ ובעיקר בלשון האמוראים.⁶¹ גם צורה זו אינה מופיעה כלל בת"ה ובת"ב וכן בשאר המהדורות השלמות של התנחומא (על פי הנתונים במאגרים), המכירות רק את הצורה המלאה 'אלעזר'.⁶² אף כאן מסתבר כי היעדר הצורה המקוצרת מן המהדורות השלמות משקף את הבדלי הזמן והמקום בין תהליכי ההתהוות והמסירה של שרידי המהדורות מן הגניזה ובין אלו של המהדורות השלמות.⁶³

3. 'כילו' (=כאילו)

"[כיון שבינ⁶⁴]ו שלוחיו של דויד כילו לדויד ביזו" (ק2ב)
 "נחשב לו כילו אדן הרג";
 "מעלה אני עליכן כילו קימתן כל המצות שבתורה" (ק4ב)

- 59 לא דנו כאן בהבחנות נוספות שנדונו בספרות המחקר ובקטגוריות אחרות של הסימונים 'ם'/'ן' (השוו מסטיי, העברית, עמ' 117-134), מאחר שכפי הנראה, אין בהן תרומה לתזה המוצגת כאן.
- 60 אפשטיין, מבוא, עמ' 1266; קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 255-257; בנדיד, לשון עמ' 217; סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 36-42; נאה, סוגיות, עמ' 364-368; ברויאר, העברית, עמ' 86; בירנבאום, לשון המשנה, עמ' 327-329; שרביט, תורת ההגה, עמ' 371. פרידמן (טיפולוגיה, עמ' 170) מצא את הצורה הקצרה של שם זה בקבוצת כתבי היד האשכנזיים הקדומים של הבבלי. וראו גם בירנבאום, לשון המשנה, עמ' 329 הערה 64. ומכל מקום, לפי הנתונים הידועים בספרות המחקר, צורה זו מצויה בעיקר בחיבורים הארץ-ישראליים וחזקתה ארץ-ישראלית, הגם שנמצאה מעט בחיבורים בבליים.
- 61 סוקולוף הנ"ל; נאה הנ"ל.
- 62 אך הוא ישנו בקטעי גניזה נוספים של מהדורות תנחומא אחרות: Cambridge T-S c 2.130, Cambridge T-S c 2.138. ספק בקריאת המילה מתעורר בקטע ENA 2365.69, JTS: ENA 2365.69, New York, שהוא נראה קטע בנוסח מעורב מת"ה ומת"ב. קשה להכריע אם הכתיב שם הוא "לעזר" או שמא מדובר בצירוף אותיות (ליגטורה) של א"ל, כדי למנוע את כתיבת שם האל, כדרך שמצוי לפעמים בכתיב יד ובדפוסים, ואף בהמשכו של קטע זה במילת "האלפים" (אף שצורת הצירוף שם אינה זהה לחלוטין לזו המצויה במילה "לעזר", שבה האות למ"ד בשם שונה באופן ניכר מהאות הרגילה בקטע, וצורתה עגולה וסגורה), ואם כך אין מדובר בייצוג של מציאות פונטית שבה ה'א' התחילית לא נהגתה. יש לציין כי במופעים בק1 וק2ב אין כל שינוי בדרך הכתיב ואין מקום לפקפק בכך שמדובר בכתיב הארץ-ישראלי הידוע.
- 63 ראוי לציין כי ככל שידעיתנו מגעת, חברו של שם זה בצורתו המקוצרת — "לעזר" (=אליעזר), אינו קיים כלל בספרות התנחומא.
- 64 השלמה על פי סברה.

בלשון חז"ל נתערערה הגייתה של האל"ף העיצורית במעמד בין-תנועי ופעמים אף נאלמה לחלוטין. כאשר העיצור שלפני הא' נהגה בתנועה חטופה (שווא נע), עם היאלמות האל"ף עברה תנועתה אל העיצור שלפניה. כך נוצרה הצורה שלפנינו (פְּאִילוּ < i>פְּאִילוּ < i>פְּאִילוּ). מדובר בצורה שכיחה למדי בכתבי היד של ספרות חז"ל,⁶⁵ והיא נעדרת לחלוטין ממהדורות התנחומא השלמות.

4. 'שו' (=שהוא) / "שי" (=שהיא)

"דרכו שלבשר ודם כשו שליט חמתו עולה עילהו" (קא3)

"שו אומר אחת עשרה" (קא4)

"תדע לך כמה היא חבובה לפני הא' שי דוחה את השבת"; "מי שו שוחט חוץ מן המקלון"

"שכל מי שו עושה"; "שכשם שו מזהיר על המילה";

"כסא שו מביא הוות לעולם"; "כאדם שו או' לחברו מה לך" (קא4)

"מיכן אמרו לא כשם שו עולה למלך כך הוא עולה [...]"

"זה שו מעלה אותו רואה אותו ואינו שומע את קולו וזה שו צריך לו שומע את

דבריו" (קא4)

"הזה שו או' " (=הזה שהוא אומר, קד4)

נוהגי כתיב כעין אלו, המעידים על מציאות פונטית שבה נאלמה הה"א העיצורית בהגיית צורות אלו, מוכרים מן הארמית של ארץ ישראל, אשר ידועים בה היטב כתיבים כגון "דו" (=דהוא).⁶⁶ בעברית זהו כתיב נדיר ביותר, ומחוץ לקטעים אלו, לפי הידוע לנו, הוא נקרה בהיקריות ספורות בלבד.⁶⁷ לדידנו אין ספק כי כתיב זה קשור בקשר הדוק לנוהג ההגייה הארמי. הופעתו של כתיב זה בקטעים האלה מעידה לא רק על זיקה הדוקה בינם ובין המרחב הארץ-ישראלי ומסורותיו, אלא גם על סביבתם הלשונית: יש בכתיב הזה ראייה לשימוש חי⁶⁸ בארמית הארץ-ישראלית בזמנים ובמקומות שבהם נתחברו הקטעים.⁶⁹

65 אפשטיין, מבוא, עמ' 1236; סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 34; בנדיד, לשון, עמ' 217; שרביט, תופעות, עמ' 44-45.

66 היימנס, תורת הצורות, עמ' 18. וראו שם את המקורות שציין בהשוואה לארמית השומרנית.

67 בעיקר בקטעי ירושלמי (מסטיי, העברית, עמ' 81). וכן בקטע גניזה של מדרש תהילים (T-S C1.74): "נשבוע שו" (=נשבוע שהוא). במאגרים רשומות עוד כמה היקריות מסופקות במקורות אחרים.

68 קשה להניח שכתוב כזה משקף נוהג כתיב קפוא בשעה שהמציאות הפונטית שביסודו חדלה להתקיים; לא מסתבר שכתוב כזה נדיר וזר לנורמות הדקדוקיות הרגילות בעברית הכתובה ישמש בידי סופר שאין זו מציאות פונטית חיה בעבורו.

69 הארמית שימשה כלשון דיבור בארץ ישראל לפחות עד הכיבוש הערבי בשנות השלושים של המאה השביעית לספירה. אין ראיות ברורות לגבי משך הזמן שבו המשיכה לשמש לאחר מכן, והשערות

5. הגיית שווא תחילי בגון תנועת o/u
5.1 סודם (=סֹדֶם)

'שכן את מוצא כיון שגרמו עוונותיהן שלסודמיין' (ק3א)

צורה זו מופיעה בכמה היקרויות בספרות חז"ל, וכבר העירו כמה חוקרים על קיומה.⁷⁰ י" קוטשר⁷¹ ציין לצורה Σοδομα שבתרגום השבעים ובאוונגליון ולצורות דומות המתועדות בסורית הארץ-ישראלית.⁷² הוא הציע שתי אפשרויות לגיווונה של צורה זו: אפשר שהיא גזורה ממשקל 'קטול', והשווא התחילי מבוצע בו כתנועת O,⁷³ ואפשר ששם זה גזור ממשקל 'קטל' ("המשקל הסגולי"), שלעיתים נתבצע כ-qotol.⁷⁴ על כל פנים, אין ספק שהצורה המתועדת בקטע זה, בתנועת O/U תחילית, היא קדומה ביותר.

5.2 'כולום' (=כלום) (ק3א)

ל' גינצבורג בהערותיו על הטקסט⁷⁵ העיר על קיומה של צורת-משנה זו גם בעדי נוסח של הירושלמי מן הגניזה. מ' מישור מצא צורה זו גם ב"איגרת אוקספורד"⁷⁶ ובפנקס הלכות

שוונת הועלו בנושא. קוטשר (ארמית גלילית, עמ' קע-קעא, קעה) מניח שבמאות הי"א והי"ב הארמית הייתה עדיין מדוברת בארץ ישראל, אולם פרידמן (נישואין, עמ' 50-51) מסיק מדברי גויטיין (כתובות, עמ' 198), שלשון זו לא הייתה מדוברת כבר במאה העשירית. לדעת שחאדה (ארמית, עמ' 522), החליפה הערבית את הארמית היהודית כלשון דיבור במאה השמינית או התשיעית. וראו גם את דיונו של דן, ארמית יהודית. ראוי לציין כי גם שני הניבים הארמיים הנוספים שהתקיימו בתקופה זו בארץ ישראל, הסורית הארץ-ישראלית והארמית השומרנית, המשיכו להתקיים לפחות דורות אחדים לאחר הכיבוש הערבי (בר-אשר, סורית ושומרונים, עמ' 308-309). הסורית הארץ-ישראלית דוברת עד המאה השמינית (בר-אשר, סורית, עמ' 2) והארמית השומרנית עד המאה העשירית (שחאדה, ארמית, עמ' 522-523) או האחת עשרה (בן-חיים, עונ"ש, עמ' 27-28). אנו מודים לפרופ' משה מורגנשטרן על עזרתו בסעיף זה.

70 אברמסון, פירוש, עמ' סו הערה 10; תיאודור-אלבק, בראשית רבה, עמ' 394, בחילופי הנוסחאות לשורה 10; ליברמן, תוספתא, עמ' 105.

71 קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 83-84.

72 "הארמית הנוצרית" בלשוננו.

73 ראו בדבריו שם ראיות לקיומו של ביצוע שווא בדרך זו.

74 לדעת קימרון (בידול, עמ' 70-71) משקלו של שם זה הוא קטל.

75 גינצבורג, גנזי, עמ' 41.

76 מישור, איגרת, עמ' 228; מישור, אפיגרפיה. מישור במאמריו הנזכרים נקט את הדעה שאיגרת זו נכתבה סביב המאה השישית לסה"נ בארץ ישראל, על פי מסקנותיה של אנגל, איגרת. לעומתם, נוה (עברית לעומת ארמית, עמ' 36-38), מפקפק במסקנות אלו ומעלה אפשרות שהאיגרת נכתבה במועד מאוחר יותר ולא דווקא בארץ ישראל.

ארץ-ישראל⁷⁷, וציין את מציאותה גם בסורית של ארץ ישראל⁷⁸. מ' בר-אשר מצא את שרידיה גם בכ"י קאופמן של המשנה⁷⁹. לדעת מישור, התנועה המיוצגת באם הקריאה שלאחר הכ"ף היא שריד לתנועה היסטורית מקורית או תנועה שנוצרה מהגיית השווא בגון של תנועה אחורית⁸⁰. גם במקרה זה אין עוררין על כך שצורה זו משמרת עדות להגייה ארץ-ישראלית קדומה.

6. רמין (=רמאים) (ק3א)

ריבוי של משקל קָטַל בגזרת ל"י מופיע במקורות ארץ ישראל בדיפתונג הנכתב ביו"ד כפולה. בבבל תנועה זו לעולם מפוצלת לשתיים, ולאחר הקמץ היו"ד לעולם נעתקת לאל"ף ("רמאין"). בארץ ישראל התרחש מעתק זה רק לעיתים⁸¹. לפיכך הצורה המופיע לפנינו היא צורה המשקפת הגייה ארץ-ישראלית אותנטית⁸².

ג. הערות לצורות המילים

1. שימוש מילות היחס "הימנו"/"ממנו"

טרם שנציג את הנתונים מן הקטעים הנידונים, נסקור בקצרה את המצב בספרות חז"ל בכללותה. השימוש במילת היחס "הימנו" (לנטיותיה - "הימנו", "הימנה", "הימך") נחשב בספרות המחקר אופייני יותר לענף הבבלי של לשון חז"ל, אף שנמצא כבר במגילות ים המלח ובמגילות בר-כוכבא⁸³ ומוצאו ודאי מארץ ישראל. לעומתו, השימוש הבלעדי בצורת "ממנו" (המקראית) נחשב לארץ-ישראלית⁸⁴ וצורות "הימנו" המועטות יחסית שנמצאו בספרות ארץ ישראל התפרשו כ"נטע זר" או כ"שרידים שנתקיימו בשוליים בארץ

77 מרגליות, הלכות ארץ ישראל, עמ' נא (בקטע הגניזה Cambridge T-S NS 252.1a).

78 וראו גם בר-אשר, משקל פעול, עמ' 249 ובהפניות הרשומות שם בהערה 9.

79 הנ"ל, שם.

80 הסבריו מקבילים לאלו שהציע קוטשר בנוגע ל"סודם".

81 ברויאר, העברית, עמ' 131-135. וראו שם בהערה 383 הפניות לספרות נרחבת על תופעה זו. הבחנה זו נדונה גם במאמרו ברויאר, חילוף. לדעת מסטיי (פסחים, עמ' 58-59), המעתק לאל"ף לא התקיים בלשון אמוראית ארץ ישראל, ולדידו יש לפקפק אם היה קיים בארץ ישראל בכלל.

82 קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 251-255; מסטיי, פסחים, עמ' 56-57. על חריגה בודדת מכלל זה ראו אצל שרביט, תופעות, עמ' 55.

83 ראו מור, עברית יהודאית, עמ' 256-257.

84 רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 65; בנדויד, לשון, עמ' 209; בר-אשר, הטיפוסים, עמ' 103-105. לדעת בנדויד, על סמך הממצאים ממגילות ים המלח - "מסורת עתיקה היא בבבלי יותר מבספרי ארץ ישראל". כלומר, לדעתו, "ממנו" אינה המשכו של שימוש לשוני טבעי, אלא חזרה ליסודות מקראיים שנעלמו מן הלשון.

ישראל",⁸⁵ וזאת למרות שימושן התדיר בתוספתא.⁸⁶ ש"י פרידמן,⁸⁷ בהראותו כי "הימנו" מופיעה גם בירושלמי במידה שאיננה מבוטלת, ואילו בתלמוד הבבלי ישנם הבדלים ניכרים בין עדי הנוסח במידת קיומה של "ממנו" - שיער שההבדל בין "ממנו" ל"הימנו" איננו גאוגרפי, אלא משלבי: "הימנו" הייתה צורה עממית יותר הן בבבל הן בארץ ישראל, ובשני הענפים התקיימה מגמה של תיקון ל"ממנו", שנחשבה תקנית יותר.

אל מול דברי פרידמן, בחינה של הנתונים בטווח רחב יותר מעלה שאין לבטל לחלוטין את ההבדל הגאוגרפי בשימוש בשתי הצורות. לבד מן הירושלמי, אשר בו ישנה נוכחות ניכרת של "הימנו" כדברי פרידמן (76 היקרויות בכ"י לידן, מול כ-500 של "ממנו"), ברוב חיבורי אמוראי ארץ ישראל "הימנו" כמעט שאינה קיימת, למעט היקרויות ספורות (אחת או שתיים) בכל חיבור.⁸⁸ מנגד, "הימנו" מצויה בשיעור גבוה בחיבורים בבליים נוספים, כפי שמציין פרידמן עצמו:⁸⁹ משניות מנוקדות בניקוד בבלי והלכות פסוקות.⁹⁰ לאור זאת, מסתבר שעדיין יש לראות בשימוש ב"הימנו" שימוש אופייני יותר לעברית שבבבל. י' ברויאר, במאמר שפרסם בעניין הזה, הגיע אף הוא לידי מסקנה דומה.⁹¹

הבדלים בין החיבורים בשימוש בצורות אלו מתגלים גם בספרות התנחומא. בכל המהדורות השלמות של ספרות התנחומא (על פי מאגרים) התמונה דומה לזו שברוב ספרות ארץ ישראל: השימוש ב"הימנו" מועט ביותר.⁹² אך קטעי המהדורות מגלים תמונה שונה ואף מפתיעה מעט ביחס לספרות ארץ ישראל: 3 בק מופיעה "הימנו" כמה פעמים, ואילו "ממנו" אינה מופיעה כלל. בק2 ישנה "הימנו" פעם אחת ו"ממנו" פעם אחת, וכן הוא

85 לשון בראש שם.

86 ראו בראש שם.

87 פרידמן, חולין, עמ' 35-42.

88 נתונים אלו מבוססים על המופיע במאגרים. מן הראוי לציין שדברי פרידמן נכתבו בעת שנתוני המילון ההיסטורי היו רחוקים מאוד מרמת ההיקף והנגישות שלהם כיום, ומכורח הנסיבות הוא התבסס על נתונים מצומצמים יותר.

89 פרידמן, חולין, עמ' 37.

90 לפי מה שמסר לנו פרופ' משה מורגנשטרן, בהלכות פסוקות כ"י ששון "הימנו" ו"ממנו" מצויים בערך במידה שווה.

91 ברויאר, הימנו, עמ' 224-227. לדבריו, ההבדל בין הענפים מצטמצם לקטגוריה מסוימת: "הימנו" נוטה להופיע בבבל רק לאחר שמות תואר או תוארי פועל המסתיימים בה"א או במ"ם. כמו כן הוא הצביע על הבדלים ניכרים בעניין זה בין הטיפוסים השונים של כתבי היד של התלמוד הבבלי. עם זאת, מכלל החומר שבדק הוא העלה ש"הימנו" נפוצה יותר בעדי הנוסח של הבבלי גם באופן כללי, ולא רק בקטגוריה הנ"ל שבה ישנו הבדל מובהק. ראו ברויאר, הענף הבבלי, עמ' 134 הערה 10.

92 רק בת"ה (30 היקרויות על פי נתוני מאגרים, המבוססים על כ"י Cambridge University Library, Add. 1212) ושמות רבה חלק ב (16 היקרויות) השיעור גבוה מעט יותר, אך עדיין כמעט זניח ביחס למידת השימוש ב"ממנו". בנוגע לת"ה, שידוע שהייתה השפעה בבליית על עריכתו (ראו לעיל בסעיף המבוא), אין להתעלם מן האפשרות שתופעה זו התחזקה בהשפעתה של מסורת בבלי.

המצב בק4. בבדיקת כלל קטעי הגניזה של התנחומא המותקנים במאגרים (כולם שרידים של מהדורות תנחומא אבודות) מתגלה שיעור גבוה של שימוש זה: כ-25 היקרויות, לעומת קרוב ל-100 היקרויות ל"ממנו". נתונים אלו מורים ככל הנראה על נוכחות ניכרת של "הימנו", לפחות בכתיבתם של חלק מן המחברים, בעת יצירת טקסטים תנחומאיים אלו.⁹³ נוכחות זו היא חריגה מן הנוהג הרגיל ברוב חיבורי ארץ ישראל המוכרים לנו. לאור הימצאותם העקיבה של אפיוני לשון ארץ-ישראלים מובהקים בקטעים הנדונים, לא נראה לנו להניח את השפעתה של מסורת בבל בעניין זה,⁹⁴ לא בקטעים אלו ולא בקטעי התנחומא האחרים שבהם ישנה צורה זו. לטעמנו יש לראות בה עדות לשימושה של צורה זו בעברית שבארץ ישראל, המצטרפת אל הנתונים מלשון התוספתא והירושלמי.

מכאן גם עולה הבחנה נוספת בין קטעי הגניזה למהדורות השלמות. במקרה זה קשה לתלות את ההבדל בטשטוש לשון ארץ ישראל במהלך נדידת החומר התנחומאי למחוזות רחוקים. נראה יותר להניח שההבדלים בין החיבורים בעניין הזה, הן בספרות התנחומא הן בסוגות אחרות, מביאים לידי הבדלים בין מסורות שונות או חוגים שונים שהתקיימו בארץ ישראל ובמרחבי השפעתה. הצורה "הימנו" יסודה, כאמור, בארץ ישראל, והיא המשכה להתקיים בה ובמסורות הקשורות אליה לאורך דורות רבים, אך רק במקצת חוגי המלומדים. לעומתם, היא לא התקיימה במסורתם של רבים מן החכמים והסופרים, או, אם נלך בכיוון דומה לזה שהציע פרידמן, הם ראו בה צורה שאינה ראויה למשלב הכתיבה ולכן ביכרו את השימוש ב"ממנו", ומשום כך כמעט שאין אנו מוצאים את "הימנו" ברוב חיבורי ארץ ישראל. במילים אחרות, אזורים שונים או חוגים חברתיים מקבילים נבדלו אלו מאלו בשימושם בצורה "הימנו":⁹⁵ יש שהרבו להשתמש בה ויש שכמעט שלא השתמשו בה כלל. מאחר שכך, מציאותה של "הימנו" במקצת החיבורים הארץ-ישראלים - התוספתא בתקופת התנאים והירושלמי בתקופת האמוראים - משקפת את לשונם של אותם חוגים שהשתמשו בה.⁹⁶ הגיוון המתואר התקיים גם בזמן התגבשות מדרשי התנחומא, וכך יש מהדורות, שמהן נותרו בידינו כיום שרידים בלבד,

93 יש לציין כי מהימנות הממצא המוצג כאן היא מוגבלת: נתונים אלו מבוססים על קטעי הגניזה המותקנים במאגרים - מאגר חלקי שוודאי איננו הומוגני ומכיל שרידי מהדורות הנבדלים זה מזה בזמן עריכתם ובאיכות העתקתם.

94 אף ההתניות שמצא ברויאר לשימוש ב"הימנו" בתלמוד הבבלי אינן מתקיימות במהדורות תנחומא אלו.

95 כלומר, ההבדל בשימוש ב"הימנו", לפי הצעתנו, הוא הבדל בין דיאלקטים או בין סוציולקטים.

96 אף בריאשר (הטיפוסים, עמ' 104-108) שיער שהשימוש בצורות אלו היה נתון להבדלים בין מסורות שונות שהתקיימו בארץ ישראל במקביל; לדוגמה אחרת לקיומן של מסורות לשון מקבילות זו לצד זו בתקופת חז"ל ראו ברויאר, מוקדם ומאוחר, עמ' 80.

שהצורה "הימנו" נוכחת בהן במידה ניכרת,⁹⁷ ואילו המהדורות המצויות בידינו בשלמותן משקפות את מנהגם של חוגים או מקומות שמיעטו להשתמש בה.

2. כינוי הגוף "את" לזכר

בלשון חז"ל, כידוע, ישנן שתי צורות חלופיות של כינוי הגוף לנוכח, המשמשות זו לצד זו: "אתה" ו"את".⁹⁸ מ"צ סגל⁹⁹ מצא כי בהשוואה ללשון המשנה, בלשון האמוראים של ארץ ישראל¹⁰⁰ "מתרבה השימוש של את לזכר על ידי השפעה ארמית".¹⁰¹ כך עלה גם ממחקרו של ל' חירון בלשון שיר השירים רבה.¹⁰² הממצא בקטעי המהדורות הנידונים כאן מחזק את ההבחנה הזאת: בכל הקטעים הנידונים מופיעה הצורה "את" בלבד,¹⁰³ ואילו "אתה" אינה קיימת כלל. לפי זה ייתכן, שהשימוש ב"את" בארץ ישראל לא רק הלך והתחזק עם הזמן, אלא הגיע לידי שלטון מוחלט, לכל הפחות בחוגים מסוימים.

לעומת קטעי המהדורות, בת"ה ובת"ב, על פי רוב עדי הנוסח, ישנה גם הצורה "אתה", לצד שימוש תדיר ב"את".¹⁰⁴ בהתאם להנחותינו, מסתבר כי גם כאן משתקף ההבדל הגאוגרפי שבמוצא המהדורות: המהדורות הארץ-ישראליות מן הגניזה מייצגות טיפוס לשון שבו התחזקה השפעת הארמית עד לשימוש בלעדי בצורת כינוי הגוף לנוכח המושפעת ממנה. לעומת זאת, במסירה המאוחרת יותר שהתרחקה מארץ ישראל ומלשונה ומשתקפת בת"ה ות"ב - התהליך לא הבשיל עד לרמה זו, או שנתערער לאחר שהיה קיים במסורות הקדומות העומדות בבסיסן של שתי המהדורות. לחילופין, מאחר שהמצב

97 נתונים אלו מעמידים בספק גדול את ההשערה של ברויאר (הימנו, עמ' 226-227), שהצורה "הימנו" הלכה ונעלמה "עד שבמדרשי האגדה הארץ-ישראלים אין היא קיימת כלל". לפי השערה זו צריך להניח שמהדורות התנחומא האבודות קדמו לעריכה של מדרשי האגדה האמוראיים, ולפי הכרונוולוגיה המקובלת בספרות המחקר, זו הנחה רחוקה.

98 י' קוטשר אומנם הראה את קיום הצורה "את" ופקפק במציאותה של הצורה "אתה" בלשון חז"ל המקורית, אך חוקרים מאוחרים יותר הוכיחו גם את קיומה של "את". ראו בעניין זה: סגל, דקדוק, עמ' 45; קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 259; בריאשר, פרמה ב, עמ' 142; הנמן, תורת הצורות, עמ' 460-465; בירנבאום, לשון המשנה, עמ' 245; ריז'יק, איטליה, עמ' 158-159; פרידמן, כינוי הגוף, עמ' 37-42; מור, עברית יהודאית, עמ' 162-163.

99 שם.
100 תיחום זה אינו מופיע בדברי סגל, אך דבריו נראים מכוונים בעיקר לתקופה זו - "במשניות המאוחרות, ביחוד בנוסחה הירושלמית ובספרי האגדה".

101 לדיון במוצאה של הצורה "את" ראו פרידמן, כינוי הגוף, עמ' 40-44.

102 ל' חירון, שיר השירים רבה, עמ' 138-139. וראו גם סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 135.

103 5 פעמים בק 1 ו-9 פעמים בק 2 וכן בק 4. גם בק 3 אין למצוא אלא צורה זו בלבד.

104 חורגים מכלל זה הם הדפוס הראשון של ת"ה (קושטא ר"פ), שבכל חמש ההיקריות בפרשת וארא גורס "את", וקטעי הגניזה של ת"ב, שבשלוש ההיקריות שבהם נקריית הצורה הקצרה. אין זה מן הנמנע שמחקר נוסח יסודי בת"ה ובת"ב ישנה את תמונת המצב כפי שהיא נשקפת לעינינו בשלב זה.

המשתקף בשרידי המהדורות אינו מוכר לנו לפי שעה מחיבורים אחרים, גם בנידון זה אפשר להניח שההבדל בין הקורפוסים התנחומאיים הוא הבדל של נוהג בין אזורים או בין חוגים שונים שהתקיימו במקביל בארץ ישראל.

3. 'אילו'

"אילו אדם שנשכו חורו[ר]" (ק1)

תיבה זו מורכבת משתי מילים: קריאת הצער "אי" ומילת היחס "לו". מילת צער זו רגילה בטקסטים ארץ-ישראליים קדומים, לעומת מילת הצער המקראית "אוי"¹⁰⁵ המועדפת דרך קבע בטקסטים מן הענף הבבלי.¹⁰⁶ הצורה "אילו", החבורה למילת היחס, מתועדת גם בכ"י קאופמן של המשנה¹⁰⁷ ובכ"י וטיקן 30 של בראשית רבה.¹⁰⁸ אשר לת"ה ולת"ב, הצורה הארץ-ישראלית "אי" קיימת בהם לצד הצורה הבבלית "אוי", וזו האחרונה תדירה מעט יותר מן הראשונה.¹⁰⁹ במקרה זה אין בידינו מסקנה מוחלטת: מחד גיסא, הנתונים המורים לכאורה על טשטוש התכונה הארץ-ישראלית בשתי המהדורות עדיין אינם מבוססים דיים וטעונים בדיקה בעדי נוסח נוספים, ומאידך גיסא, היקרות בודדת של המילה בקטעי הגניזה אינה מוכיחה שימוש בלעדי בצורה זו. אך אם נתונים אלו אינם מקריים, ויש בהם משום ייצוג מהימן למצבה הלשוני של כל מהדורה - הרי לנו קטגוריה נוספת שבה מתרחש הטשטוש המדובר בת"ה ובת"ב.

ביטוי לתהליך זה ישנו, אולי, בטקסט המקביל ליחידה זו מק1, המופיע בת"ה (ד). במשפט זה בת"ה מופיעה מילת צער אחרת - "וי" - מילת צער מאוחרת יחסית, שעולה לראשונה רק בלשון האמוראים. ישנם סימנים רבים לכך שהמקורות הקדומים העומדים בתשתית של מהדורת ת"ה שלפנינו עברו תהליכי שינוי ועריכה,¹¹⁰ ומסתבר שמקרה זה הוא ביטוי נוסף לתהליכים אלו.

105 רק בקהלת מופיעה המילה פעמיים: "וְאֵילֹ הָאֶחָד שִׁפּוֹל וְאֵין שְׁנֵי לְהִקְיָמוֹ" (ד, ט), "אֵי לָךְ אֶרֶץ שְׁמֵלְכָךְ וְצַעַר וְשִׁרְיָךְ בְּבִקְרָ יֹאכְלוֹ" (י, טז).

106 קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 266; הנ"ל, מבעיות המילונות, עמ' 48; בנדויד, לשון, עמ' 200; בר-אשר, טיפוסים, עמ' 105; ברויאר, העברית, עמ' 250. לעומת זאת ייבין (ניקוד בבלי, עמ' 1115) רשם היקרות אחת של "אי" במקור בבלי, ולפי הנתונים הידועים כיום, יש לראות בה מקרה חריג שאינו מעיד על הכלל.

107 קוטשר שם.

108 סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 143.

109 הנתונים על פי מאגרים: הצורה "אי" מופיעה בת"ה וירא כג, ויגש ג, ויחי ג, ובת"ב, שלח כ. הצורה "אוי" נפוצה מעט יותר, ומופיעה בכעשר היקרויות בכל מהדורה.

110 ראו ברגמן, עמ' 184-188; וורמסר, תנחומא, עמ' 83.

4. 'יושב' (=יישוב)

"אתה אומ' לי לך [ו] הוציא ששים ריבו מן היושב [ל] מדבר" (ק1)

זוהי צורה ארץ-ישראלית קדומה, מוכרת ומתועדת היטב.¹¹¹ מופע זה הוא היחיד בכל ספרות התנחומא, נכון לנתונים אשר בידינו בשלב זה.

5. 'עילהו' (=עליו).

"דרכו שלבשר ודם כשו שליט חמתו עולה עילהו הוא הורג צדיק" (ק3א)

זוהי צורה ייחודית של מילת היחס הנטויה 'עליו', שככל הידוע לנו אינה קיימת אלא כאן.¹¹² היא מזכירה את הצורה הארמית ('עלוי', 'עלוהי' בארמית של ארץ ישראל), ומסתבר שהצורה שלפנינו מושפעת ממנה. בהצטרף אל הצורה "כשו" שנידונה לעיל, המופיעה גם במשפט זה, יש בהופעתה חיזוק נוסף להנחה כי טקסט זה התגבש בזמן ובמקום שבו השפה הארמית של ארץ ישראל הייתה עדיין בחיותה.

6. 'לימוד' (=לְמוֹד)

'אמר לו משה וביד מי שהיתה¹¹³ לימוד משלח בידו שנ' שלח נא ביד תשלח'

(ק3א)

כבר הצביעו כמה חוקרים על כך שמשקלו של שם תואר זה בלשון חז"ל הוא קטול או קטול,¹¹⁴ ואילו הצורה החלופית "לְמוֹד" היא נחלתם של נוסחים מאוחרים או של הדפוסים.¹¹⁵ מכאן שהנוסח המופיע כאן מדויק,¹¹⁶ ואין הצדקה לתקנו ל"למוד", כפי

111 אפשטיין, מבוא, עמ' 1256; ילון, פרקי לשון, עמ' 79-81; בנדויד, לשון, עמ' 199; ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 957; הנ"ל, צורות, עמ' 79; אלדר, מסורת, עמ' 248; מסטיי, יושב, עמ' 69-80; הנ"ל, העברית, עמ' 323-328; בריאשר, צורות, א, עמ' 568-569. על מציאותה כאן כבר העירו ברגמן, תנחומא, עמ' 163 ומסטיי שם.

112 גינצבורג (גנזי, עמ' 41) הציע לתקן את נוסח הטקסט לצורה הנורמטיבית של מילת היחס. אפשר שהצעתו אכן מכוונת לכוונת סופר הקטע, אך מכל מקום נמצאנו למדים לפי דרכנו על השפעת הארמית בסביבתו הלשונית.

113 קרא: 'הִיְתָה' (בניין קל בנטיית עבר נוכח).

114 ראו את דיונו של קוטשר (שומרונים, עמ' 405-406); וכן אליצור, קטול, עמ' 69. וראו גם קימרון, בידול, עמ' 75.

115 אפשטיין, מבוא, עמ' 1258; שרביט, אבות, עמ' 126-128; סוקולוף, בראשית רבה, עמ' 275; אלדר, מסורת, עמ' 100-103; בריאשר, פרמה ב, עמ' 150; הנ"ל, פרקים, עמ' 67-68; הנ"ל, צורות, ב, עמ' 1006-1007. אומנם לדברי קוטשר הנוכחים בהערה הקודמת, אפשר שיש קיום גם לצורה "לְמוֹד".

116 כפי שהבחין אפשטיין שם.

שהציעו גינצבורג¹¹⁷ ומאן.¹¹⁸ בת"ה ובת"ב, לפי הנתונים במאגרים, מופיעה מילה זו בכתיב חסר בלבד, וקרוב לוודאי שהוא מכוון לצורה המאוחרת.¹¹⁹

ד. מילים שאולות

כבר הזכרנו לעיל את הבחנתו של מרק ברגמן, כי כל המילים השאולות מן היוונית ומן הלטינית בק1 מופיעות בתעתיק מדויק בהתאם לשפת המקור, וכי לדעתו זהו מאפיין ממאפייני הרובד הקדום של ספרות התנחומא. תכונה זו איננה מתקיימת במלוואה בקטע ק3 וכנראה גם לא בק4 (בק2 אין מילים שאולות), ומכאן שאין כל הקטעים שנדונו כאן עשויים מקשה אחת.

להלן נציג שתי ראיות לטענתנו, אחת מכל קטע. אף שבשני הקטעים ישנן מילים שאולות נוספות, מהן מילים הראויות לדיון¹²⁰ - הרחבה בעניינן חורגת ממסגרתו של מאמר זה, ועל כן לא תבוא כאן.

1. "קוטלן" (ק3ב). מילה שאולה מן הלטינית (Catella - שרשרת). הצורה הרגילה בלשון חז"ל היא "קטלא", כצורתה בשפת המקור (ביחסת הנומינטיב). הצורה המופיעה כאן היא יחידאית.¹²¹ מסתבר שבאה לידי ביטוי כאן הנטייה הכללית בעברית ובארמית של ארץ ישראל בתקופה הביזנטית לסגירת הברה פתוחה סופית בנו"ן.¹²² על כל פנים, הצורה המופיעה בטקסט הזה איננה תעתיק מדויק של התצורה הלטינית.

2. "קלובקרין" (ק4ב). גזרונה של מילה זו אינו ודאי. לוי¹²³ הציע שזו מילה יוונית $\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ (כיסוי); קראוס¹²⁴ ודלמן¹²⁵ הציעו את $\kappa\epsilon\rho\beta\iota\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ (כרית); ח'

117 גינצבורג, גנזי, עמ' 49.

118 מאן, המקרא, עמ' 376.

119 בת"ה: תשא ה, אמור טו, בהר ב, במדבר טז (2X), בלק י. בת"ב: לך לך י, תולדות יז. גם בשאר המהדורות השלמות של ספרות התנחומא מופיעה הצורה המאוחרת בלבד.

120 כגון "סיניגור" $\sigma\upsilon\nu\eta\gamma\omicron\rho\omicron\varsigma$, סנגור) בק3א. היו"ד מסמנת כנראה את התנועה המקורית, שהייתה קרובה לתנועת i (ראו את הסיכום ואת ההפניות אצל היימנס, מילים שאולות, עמ' 272). ויש מקום להרהר באפשרות שסופר הקטע הכיר את היוונית של זמנו, אך לא את הלטינית, שממנה באה המילה הנידונה למעלה.

121 יש להבדיל בינה לבין הצורה "קטלין" (ראו סוקולוף, מילון, עמ' 486), שאינה אלא צורת ריבוי. לדעת מאן (המקרא, עמ' פ הערה 49) גם כאן יש להגיה ל"קטלין".

122 נאה (סוגיות, עמ' 383-384) ובספרות הרשומה שם.

123 עמ' 306.

124 מילים שאולות, עמ' 544.

125 מילון, עמ' 378. כך הכריעה גם שובל-דודאי (גלוסר, עמ' 151).

קאהוט¹²⁶ הציע את γνάφαλον (כר) ויסטרוב¹²⁷ הציע מילה לטינית - cubicularia (חפצים השייכים לחדר השינה).¹²⁸ לפי כל ההצעות התעתיק כאן שונה מן המילה המקורית. אומנם המבוכה בקביעת האטימולוגיה מותירה על כנה את האפשרות שזוהי מילה אחרת שלא נודעה לחוקרים המודרניים, ואשר זהו תעתיקה המדויק. לכך יש לצרף את היקריות המילה בכתבי היד המהימנים של המשנה, הזהות בדרך כלל לצורתה כאן.¹²⁹

סיכום ומסקנות

מקובל לשער כי תהליך התפשטות החומרים המדרשיים של ספרות התנחומא-יילמדנו ברחבי העולם היהודי ועריכתם בקבצים שונים במקומות שונים הוא מן הגורמים העיקריים לריבוי המהדורות של מדרשי תנחומא-יילמדנו. בין המהדורות ישנם הבדלים הבאים לידי ביטוי בנוסח, בסגנון, במבנה, במינוח ובתכונות הלשון. במאמר זה ביקשנו להצביע על הבדלים לשוניים שישנם בין שתי קבוצות של מהדורות. בקבוצת המהדורות המיוצגות בשרידים מן הגניזה הקהירית הראינו כי תכונות לשון רבות שחזקתן ארץ-ישראלית מצויות בהן באופן עקיב ומובהק, ומשום כך אנו סבורים שהן נוצרו בארץ ישראל, או למצער בקהילות שעדיין אחזו במסורת הלשונית הארץ-ישראלית כהווייתה. לעומתן, במהדורות ת"ה ות"ב, שלפי המשוער נתגבשו מחוץ לארץ ישראל, ניטשטשו מסורות הלשון הארץ-ישראליות, ומציאותן של תכונות אלו פחותה בהן במידה רבה.

היטשטשות קווי הלשון הארץ-ישראלים הקדומים ניכרת כידוע גם במסירתם של חיבורים אחרים מספרות חז"ל, הן בהשוואה בין כתבי יד מלאים ששימרו תכונות אלו לכתבי יד מלאים אחרים שלא שימרו תכונות אלו, הן בהשוואה בין קטעי הגניזה לכתבי היד המלאים המאוחרים מהם. גם במסירתם של ת"ה ות"ב יש הבחנה בין עדי הנוסח שלהם בהיבט הזה, ויש מהם שתכונות הלשון הארץ-ישראליות ניכרות בהם יותר;¹³⁰ ועדיין, גם בהשוואה בין עדי נוסח אלו לבין שרידי המהדורות שנדונו כאן, ההבחנה שהצבענו עליה לעיל שרירה וקיימת.

תכונות הלשון הנידונות במאמר יש מהן, בעיקר בתחום הכתיב, שאינן מוגבלות לתחומיה של ארץ ישראל דווקא, ונמצא להן תיעוד גם במקורות בבליים ובכתבי הגאונים, כפי שציינו בהערות לסעיפים הרלוונטיים. אך דומה כי עקיבותן וריכוזן הגבוה בטקסט המועט המצוי בידינו משרידי המהדורות יש בהם כשלעצמם כדי להוציא מידי ספק סביר באשר להיותן ביטוי למסורת הלשון הארץ-ישראלית, כל שכן כאשר מביאים בחשבון את

126 קאהוט, ערך השלם, עמ' 302, ערך "גלפקר".

127 מילון, עמ' 247.

128 היימנס, מילים שאולות, עמ' 207-208. וראו שם הפניות לספרות נוספת בעניין.

129 היימנס, שם.

130 כך הוא לגבי כתיב דיפוננג סופי ay, הכתיב המלא של סיומת הפועל בנטיית העבר הנוכח ('תה'), מילת השאלה 'מהוא' (=מהו), כינוי הגוף 'את' לזכר ומילת הצער 'אי'.

תכונות הלשון הארץ-ישראליות המובהקות שלצידן (כגון הצורות "כילו", "אדן", "כשן", "סודם", "כולום") ואת השפעת הארמית של ארץ ישראל (בצורות "שי", "שו", "עילהו"). השפעת הארמית, שנמצאה בצורות בק3 ובק4, מצטרפת לקטעים ארמיים רציפים בק1 ובק2. מציאות זו היא יוצאת דופן בספרות התנחומא. ככלל, ספרות התנחומא כתובה על טהרת העברית, והארמית מצויה בה במידה מצומצמת בלבד, בעיקר בפתגמים ובמשלים עממיים.¹³¹ משום כך ראה מ' ברגמן בקטעים הארמיים שבק1 את אחד הסימנים לקדמותו.¹³² ואולם דומה כי יש בצורות העבריות המושפעות מן הארמית עדות מובהקת יותר על הסביבה הלשונית של מחברי הקטעים. לדעתנו, השפעה כזו לא תיתכן אלא בסביבה שבה הארמית של ארץ ישראל הייתה עדיין בעלת מעמד של שפה חשובה ומרכזית המצויה בשימוש יום יומי.¹³³ אין ספק כי החותם שהטביעה הארמית הארץ-ישראלית בקטעים אלו שונה מהותית מההשפעה המצויה בדרך כלל בספרות התנחומא, הבאה לידי ביטוי בעיקר בשאלות מילים ובהשפעה עקיפה על תצורת המילים,¹³⁴ והוא מצטרף אל שאר התימוכין לטענתנו בדבר מוצאן של המהדורות ששרידיהן נמצאו בגניזה. קווי האחידות של שרידי המהדורות אפשר שיש בהם גם כדי להעיד על זמנם של קטעים אלו. סביר להניח שקרבם של ק2, ק3 וק4 לשריד המובהק של הרובד הקדום של ספרות התנחומא ילמדנו, הלוא הוא ק1, כמו גם עצם חזקת הקדמות של רוב הכתיבים והצורות שנדונו כאן - יש בהם כדי להעיד על קדמותם ביחס לרובה של ספרות התנחומא. מסתבר שמכלול תכונותיהם משקף מסורות לשון וסגנון של אסכולה כלשהי או של בית מדרש ארץ-ישראלי מסוים, אשר חבריהם פעלו בקרבה של זמן ושל מקום. אלו יצרו את הקורפוס הראשוני של חומרים מדרשיים בסגנון התנחומא, שנפוצו משם אל רחבי העולם היהודי, ובשלבם מאוחרים יותר המשיכו לעבור תהליכי עיצוב ועריכה בהשפעתן של מסורות אחרות במקביל לגיבושם בקבצים המוכרים לנו היום.

ואולם יש להודות שאין בכוחם של מאפייני הלשון לספק ראיות גמורות להשערתנו זו. אפשרות אחרת היא שהמסורות השייכות לקורפוס הראשוני של חומרים מדרשיים בסגנון התנחומא המשיכו להתקיים בארץ ישראל ובסביבותיה במקביל להפצת מדרשי התנחומא אל מחוצה לה. אפשר, בהתאם להשקפתו של ברגמן על קדמותו של ק1, שראשית התהוותה של ספרות התנחומא בארץ ישראל הייתה נתונה למרותן של מסורות אלו. לאחר מכן, במקביל להמשך היצירה התנחומאית בחיקה של המסורת הלשונית

131 ברגמן, תנחומא, עמ' 181-182.

132 ברגמן, תנחומא, עמ' 177-178.

133 מצב זה של הארמית בארץ ישראל, כפי שציינו לעיל (הערה 70), אין בידינו לפי שעה לתחמו בגבולות זמן ברורים.

134 בדרך כלל, השפעת הארמית על תצורת המילים בספרות התנחומא היא השפעה עקיפה, הנשאת בגבולות דרכי תצורה הרגילות גם בעברית, ובשונה מן ההשפעה הנידונה כאן, היא יכולה להתפרש גם כהשפעה של שפה ספרותית כתובה. השו וורמסר, קווים, עמ' 196-199.

הארץ-ישראלית ובצילה של הארמית, נוצרו מוקדים נוספים של עריכה ושל גיבוש החומרים המדרשיים במקומות אחרים. לפי השערה זו, יתר שרידי המהדורות מן הגניזה משקפים תהליכי גיבוש ומסירה שהתקיימו בסביבה המשמרת את מסורות ארץ ישראל, וזמנם אפשר שהוא מקביל במידה זו או אחרת לזמן התהוותם של חיבורים תנחומאיים מלאים שגובשו ונמסרו בחוץ לארץ והיו נתונים להשפעתן של מסורות אחרות.

שאלה אחרת אשר יש לתת עליה את הדעת היא שאלת הנוסח של מהדורות ת"ה ות"ב. מחקרנו התבסס על תמונת המצב המשתקפת בעדי הנוסח המצויים בידינו כיום, ואיננו יודעים באיזו מידה הם מייצגים את הטופס הקדמון (או הטפסים הקדמוניים) של מהדורות אלו. כאמור, כמה ממצאים מן הכתיב של קטעי הגניזה של מהדורות אלו אף מרמזים על שינויים בתהליך המסירה, ואפשר אפוא לשער שביסודן הן הציגו טיפוס לשון קרוב יותר ללשונן של שרידי המהדורות. משום כך לא נוכל להוציא מכלל אפשרות שהבחנות שעמדנו עליהן במאמר זה או מקצתן, מקורן לא דווקא בראשית גיבושן של מהדורות אלו כמהדורות תנחומא עצמאיות, ויש מהן שנוסדו על תכונות הלשון של הנוסח שהעמידו סופרים ומעתיקים שלא הקפידו על העתקה מדויקת של הנוסח הקדמון כהווייתו.

אף שאין להכחיש את חשיבותה של שאלה זו לחקר תולדות הנוסח של ספרות התנחומא, לענייננו מדובר בשאלה משנית בלבד. העובדות מצביעות על הבחנה בין טיפוס הלשון שאליו משתייכות מהדורות ת"ה ות"ב כפי שהן לפנינו כיום, לבין זה שמתגלה בקטעי המהדורות מן הגניזה. לשון חוצה לארץ, המרוחקת במידת מה ממסורות ארץ ישראל, היא לשון מהדורות אלו, בין משום שסידורן וגיבושן נעשו בחוצה לארץ ובין משום שהעתקתן ומסירתן נעשו בחוצה לארץ; כך או כך, נבדלת היא מלשון מהדורות ארץ ישראל. רק לכשתושג הבנה טובה יותר בתהליכי גיבוש הנוסח של המהדורות השלמות אפשר יהיה לקבוע אם לשון שרידי המהדורות מייצגת את ערש היווצרותם של חומרי התנחומא הראשוניים בארץ ישראל לפני התגבשותם למהדורות כוללות, או שגם מהדורות תנחומא שלמות הציגו בראשיתן טיפוס לשון דומה טרם שניטשטש בגלגולי המסירה.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

	ק1 = Cambridge, T-S C1.46
	ק2א = Cambridge, T-S Misc. 35-36.129
	ק2ב = Cambridge, T-S C2.68
	ק3א = Cambridge, T-S C1.71
	ק3ב = Cambridge, T-S Misc 36.198
	ק4א = New York, JTS: ENA 3692.7
	ק4ב = Cambridge, Or.1081 2.51
	ק4ג = Cambridge, T-S C2.38
	ק4ד = New York, JTS: ENA 691.18
אברמסון, פירוש	ש' אברמסון, "פרוש רבנו חננאל לכבא בתרא פרק ב", סיני כג (תש"ח), עמ' נז-פו
אורבך, שרידי	א"א אורבך, "שרידי תנחומא-ילמדנו", קבץ על ידו (טז), חלק א (תשכ"ו), עמ' 1-54
אלדר, מסורת	א' אדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית: מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, ב: ענייני תצורה, ירושלים תשל"ט
אליצור, קטול	"אליצור, "משקל קטול בלשון המשנה", מחקרים בלשון ב-ג: ספר היובל לאבא בנדויד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 67-93
אלישע, דברי הרב	"אלישע, "דברי הרב ודברי התלמיד" - סוגלים סגנוניים בלשונו של מדרש תנחומא: עיונים תחביריים והיבטים רטוריים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג
אנגל, איגרת	ע' אנגל, "עיון פליאוגרפי באיגרת אוקספורד Heb. d.69", לשוננו לג (התשמ"ט), עמ' 265-286
אפשטיין, מבוא	"נא אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח
בירנבאום, לשון המשנה	ג' בירנבאום, לשון המשנה בגניזת קהיר, ירושלים תשס"ח

ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג, חלק שני, ירושלים תשכ"ז	בן-חיים, עונ"ש
א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, כרך א, תל אביב תשכ"ז	בנדויד, לשון
מ' בר-אשר, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", מחקרים בלשון חכמים, א: מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט, עמ' 108-76	בר-אשר, הטיפוסים
מ' בר-אשר, "בין הסורית של ארץ ישראל לארמית השומרונים", בתוך: מ' בר-אשר, לשונות ראשונים, ירושלים תשע"ב, עמ' 321-305	בר-אשר, סורית ושומרונים
מ' בר-אשר, "מחקרים בסורית של ארץ ישראל, מקורותיה, מסורותיה ובעיות נבחרות בדקדוקה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז	בר-אשר, סורית
מ' בר-אשר, "משקל פֶּעוּל ומה שמסתעף ממנו", מחקרים בלשון חכמים, ב: פרקי דקדוק, ירושלים תשס"ט, עמ' 268-245	בר-אשר, פעול
מ' בר-אשר, "דברי מבוא למשנה כתב יד פרמה ב", מחקרים בלשון חכמים, א: מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט, עמ' 161-131	בר-אשר, פרמה ב
מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה על-פי כתבי יד פאריס 329-328, ירושלים תש"ם	בר-אשר, פרקים
מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה: פרקי מבוא ותצורות שם העצם, א-ב, ירושלים תשע"ה	בר-אשר, צורות
מ' ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו-ג'רזי תשס"ד	ברגמן, תנחומא
י' ברויאר, "מילת היחס 'הימנו' והענף הבבלי של לשון חז"ל", לשוננו עד (התשע"ב), עמ' 228-217	ברויאר, הימנו
י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב	ברויאר, העברית
י' ברויאר, "הענף הבבלי של לשון חז"ל וזיקתו לחומר האפיגרפי מארץ ישראל", כרמלים י (תשע"ד), עמ' 140-132	ברויאר, הענף הבבלי

- Y. Breuer, "Intervocalic Aleph/Yod Interchanges in Mishnaic Hebrew", *Revue des Études Juives* 159 (2000), pp. 63-78
ברויאר, חילוף
- י' ברויאר, "מוקדם ומאוחר בלשון חז"ל: ביטויי זמן ההופכים לביטויי סיבה", שער י לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, בעריכת א' ממזן ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 61-82
ברויאר, מוקדם ומאוחר
- ש"ד גויטיין, "ארבע כתובות עתיקות מגניזת קהיר", לשוננו ל (תשכ"ו), עמ' 197-216
גויטיין, כתובות
- א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו
גולדברג, שבת
- מ' גיל, והרומאי אז בארץ: אחד עשר פרקים בהיסטוריה של ארץ ישראל, תל אביב תשס"ט
גיל, ארץ ישראל
- מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, כרך ב, תל אביב 1997
גיל, ישמעאל
- ל' גינצבורג, גנזי שעכטער, כרך א: קטעי מדרש והגדה, ניו יורק תרפ"ח
גינצבורג, גנזי
- H. L. Ginzberg, "Zu den Dialekten des Talmudisch-Hebräischen", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 77 (1933), pp. 413-429
גינצבורג, עברית תלמודית
- G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt 1922
דלמן, מילון
- ב' דן, "שרידי ארמית יהודית מערבית חיה בסוף האלף הראשון", כרמלים י (תשע"ד), עמ' 153-162
דן, ארמית יהודית
- ש' היימנס, "המילים השאולות מיוונית ומלטינית במשנה: לקסיקון ותורת ההגה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ג
היימנס, מילים שאולות
- ש' היימנס, "תורת הצורות של הארמית שבתלמוד הירושלמי על פי קטעי גניזה", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ה
היימנס, תורת הצורות

- הנמץ, הספרא ג' הנמץ, "למסורת הכתיב של כ"י הספרא המנוקד (כ"י רומי 66)", מ' בר-אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חכמים, כרך ב, ירושלים תש"ם, עמ' 15-29
- הנמץ, תורת הצורות ג' הנמץ, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב-יד פרמה (דה-רוסי 138), תל-אביב תש"ם
- ורמסר, הבחנה Y. Wormser, "The Distinction between Branches of Rabbinic Hebrew in Light of the Hebrew of the Late Midrash", in: S. Heijmans (ed.), *Cambridge Semitic Languages and Cultures 2: Studies in Rabbinic Hebrew*, Cambridge 2020, pp. 155-167
- ורמסר, קווים י" וורמסר, "קווים לדמותה של לשון התנחומא-ילמדנו", לשוננו עה (תשע"ג), עמ' 191-219
- ורמסר, תנחומא י" וורמסר, "לשון ספרות התנחומא-ילמדנו", עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, תשע"א
- חירון, שיר השירים רבה ל' חירון, "תיאור ראשוני של לשון מדרש שיר השירים רבה ודוגמת מהדורתו", מחקרים בלשון ד: ספר הזיכרון לרפאל קוטשר, ירושלים התש"ן, עמ' 129-160
- ייבין, ניקוד בבלי י" ייבין, מסורת הלשון המשתקפת בניקוד הבבלי, כרך ב, ירושלים תשמ"ה
- ייבין, צורות י" ייבין, "צורות לשון חכמים בכתבי-יד של פיוטים", מסורות ט-יא: ספר היובל לגדעון גולדנברג (תשנ"ז), עמ' 77-89
- ילון, פרקי לשון ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א
- יסטרוב, מילון M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and Midrashic Literature*, New York 1903
- לביא, התקבלות M. Lavee, "Tanhuma as a Textual Martyr: On the Reception of Tanhuma Literature in Literary and Documentary Genizah Sources", in: R. Nikolsky and A. Atzmon (eds), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Leiden 2022, pp. 31-62

- J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, vol. 4, Leipzig 1889 לוי
- ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג ליברמן, יונית ויונות
- ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, חלק ג: סדר מועד, ניו-יורק תשכ"ב ליברמן, תוספתא
- M. B. Lener, "The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim", in: S. Safrai et al (eds), *The Literature of the Sages*, vol. II, Assen 2006, pp. 133-229 לרנר, מדרשי אגדה
- J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, I, Cincinnati 1940 מאן, המקרא
- א' מור, עברית יהודאית: לשון התעודות העבריות ממדבר יהודה בין המרד הגדול למרד בר כוכבא, ירושלים תשע"ז מור, עברית יהודאית
- ש"ק מירסקי, "למהותו של מדרש תנחומא", סורא ג (תשי"ז-תשי"ח), עמ' 93-119 מירסקי, למהותו
- מ' מישור, "איגרת עברית אוקספורד (MS. Heb. d.69 (P) לשוננו נג (התשמ"ט), עמ' 215-264 מישור, איגרת
- מ' מישור, "לשון חכמים לאור האפיגרפיה", מחקרים בלשון, ד: ספר הזיכרון לרפאל קוטשר, ירושלים התש"ן, עמ' 253-270 מישור, אפיגרפיה
- מרדכי מישור, "לגיבוש הניגוד יים/יין בסיומת הריבוי", מ' בר-אשר (עורך), סוגיות בלשון חכמים: תקצירי הרצאות לסדנה על הנושא דקדוק לשון חכמים ומילונה, ירושלים תשנ"א, עמ' 80-85 מישור, סיומת הריבוי
- ע' מסטיי, "העברית בתלמוד הירושלמי לפי קטעי הגניזה מקהיר", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ח מסטיי, העברית
- ע' מסטיי, "יושב' ו'יישוב' בלשון חז"ל", מחקרים בלשון יד-טו (תשע"ג), עמ' 69-80 מסטיי, יושב
- ע' מסטיי, העברית בתלמוד הירושלמי על פי גניזת קהיר: מבוא ותיאור הלשון בקטעי גניזה של מסכת פסחים, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב מסטיי, פסחים

- מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה עם מבואות, הערות, ביאורים וציוני מקורות, בעריכת י' תא-שמע, ירושלים תשל"ד
- מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל
- נאה, סוגיות
- ש' נאה, "שתי סוגיות נדושות בלשון חז"ל", מ' בראש וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 364-392
- י' נוה, "עברית לעומת ארמית בממצא האפיגרפי, מאמר שני: אחרי מרד בר כוכבא", לשוננו לז (התשנ"ג), עמ' 301-316
- נוה, עברית לעומת ארמית
- מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו
- סגל, דקדוק
- מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה לפי כתב-יד ואטיקן 30", לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 26-42, 135-149, 269-279
- סוקולוף, בראשית רבה
- M. Sokoloff, *A Dictionary of the Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990
- סוקולוף, מילון
- מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה
- סוקולוף, קטעי בראשית רבה
- A. Atzmon and R. Nikolsky, "Let Our Rabbi Teach Us: An Introduction to Tanhuma-Yelammedenu Literature", in: R. Nikolsky and A. Atzmon (eds), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Leiden 2022, pp. 1-17
- עצמון וניקולסקי
- A. Atzmon, "Survey of Textual Witnesses of the Tanhuma-Yelammedenu Literature", in: R. Nikolsky and A. Atzmon (eds), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Leiden 2022, pp. 317-326
- עצמון, עדי נוסח
- S. Friedman, "An Ancient Scroll Fragment (B. Hullin 101a-105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew", *The Jewish Quarterly Review* 86 (1995), pp. 9-50
- פרידמן, חולין

- פרידמן, טיפולוגיה
ש"י פרידמן, "כתבי-היד של התלמוד הבבלי - טיפולוגיה של
כתיב", מ' בר-אשר (עורך), מחקרים בלשון העברית
ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ו,
עמ' 163-201
- פרידמן, כינוי הגוף
ש"י פרידמן, "'הרי את בן...': לכינוי הגוף הפרוד לנוכח בלשון
חכמים", א' ממזן ור' בליבוים (עורכים), ספר זיכרון למוריה
ליבוזן: מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשע"א, עמ' 27-55
- פרידמן, שיירי
ש"י פרידמן, "שיירי כתיב-יד קדומים למסכת בבא מציעא",
עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 5-55
- פרידמן, נישואין
M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, vol. 1,
Tel-Aviv and New York 1980
- קדרי, מדרשי האגדה
ת' קדרי, "מדרשי האגדה האמוראיים", מ' כהנא ואחרים
(עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית, כרך א: מבואות
ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 297-350
- קאהוט, ערוך השלם
ח"י קאהוט, ערוך השלם, כרך ב, וינה תרל"ח
- קוטשר, ארמית גלילית
י' קוטשר, "מחקרים בארמית הגלילית", ז' בן-חיים ואחרים
(עורכים), מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ'
קסט-רכו
- קוטשר, שומרונים
י' קוטשר, "הארמית של השומרונים", תרביץ לז (תשכ"ז), עמ'
397-419
- קוטשר, לשון חז"ל
י' קוטשר, "לשון חז"ל", ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר
חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280
- קוטשר, מבעיות
י' קוטשר, "מבעיות המילונות של לשון חז"ל", י' קוטשר
(עורך), ערכי המילון החדש ללשון חז"ל, כרך א, רמת גן
תשל"ב, עמ' 29-82
- קוטשר, מגילת ישעיהו
י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה
ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט
- קימרון, בידול
א' קימרון, "בידול תנועות אחוריות ומשקל קטל במגילות
מדבר יהודה", לשוננו עד (התשע"ב), עמ' 69-77

- קימרון, דקדוק א' קימרון, "דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז
- קנסקי א"ד קנסקי, "מדרש תנחומא (הנדפס) שמות, שמות עד בשלח: הוצאה מדעית", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים בניו יורק, תש"ן
- קראוס, מילים שאולות S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, vol. 1, Berlin 1898
- רבינוביץ, יניי צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים, כרך ב, ירושלים תשמ"ז
- רוזנטל, עבודה זרה ד' רוזנטל, "משנת עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א
- ריז'יק, איטליה מ' ריז'יק, מסורות לשון חכמים באיטליה על פי מחזורים מימי הביניים, ירושלים תשס"ט
- רייזל, מבוא ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א
- שובל-דודאי, גלוסר נ' שובל-דודאי, גלוסר המילים השאולות מן היוונית ומן הרומית במקורות היהודיים הבתרי-מקראיים, ירושלים תשע"ט
- שחאדה, ארמית ח' שחאדה, "מתי תפסה הערבית את מקום הארמית השומרנית", מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 528-515.
- שטראק ושטמברגר, מבוא H.L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1991
- שרביט, אבות ש' שרביט, "נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות והכנות למהדורה מדעית", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ז
- שרביט, תופעות ש' שרביט, "שתי תופעות פונולוגיות בלשון חכמים", א' דותן (עורך), מחקרים בעברית ובערבית: ספר זיכרון לדב עירון (תעודה ו), תל-אביב תשמ"ח, עמ' 61-43

ש' שרביט, תורת ההגה של לשון חכמים (מסד נתונים), ירושלים תשע"ו	שרביט, תורת ההגה
" טהעאדאר וח' אלבק (מהדירים), מדרש בראשית רבה, א, ברלין תרס"ג-תרצ"ב	תיאודור-אלבק, בראשית רבה

"כתבתי בביאורי": הכסף-משנה ופסקאות פרשנות הרמב"ם בבית-יוסף ובבדק-הבית כצהר לתהליכי עבודתו של ר' יוסף קארו

תרצה קלמן

זיהוי ותיאור תהליכי היצירה של כתבים, במיוחד כאלה שהשפיעו לטווח רחוק, הם מהחידות המסקרנות ביותר שהמחקר הטקסטואלי שואף להשיב עליהם. כאחד מחשובי הכותבים בהיסטוריה של ההלכה, שיטות עבודתו של ר' יוסף קארו והתהוות כתביו מסקרנות במיוחד. מאמר זה עוסק בפרשנותו של ר' יוסף קארו לרמב"ם, לאור ההשוואה בין חיבורים שונים שכתב. מחד, החיבור 'כסף-משנה', פרי עטו, אשר הודפס כפרשנות למשנה תורה לרמב"ם החל משנות השבעים של המאה ה-16, והפך לאחד הפרשנים המרכזיים המודפסים בצמוד לדברי הרמב"ם ונלמדים דרך שיגרה.¹ מאידך, דיון באותן ההלכות מתוך המשנה תורה במסגרת הטקסט של ה'בית-יוסף', חיבורו ההלכתי הגדול של ר' יוסף קארו, ובתיקונים שביקש להכניס לספרו בשלב מאוחר יותר ופורסמו תחת הכותרת 'בדק-הבית'.

מקרי המבחן במאמר זה שופכים אור על שיטות העבודה של ר' יוסף קארו כמו גם על היחס בין החיבורים השונים שהתפרסמו בפער של עשרות שנים. מדובר בקטעים מכתביו העוסקים באותם המקורות מכתבי הרמב"ם אולם בהקשרים טקסטואליים שונים, בזמנים שונים, ולאור מטרות שונות. מטבע הדברים, בידינו אפשרות מוגבלת לשרטט באופן אמין תהליכי עבודה של מחברים שלא הותירו בידינו טיוטות או גירסאות שונות של ספרם הערוך. אולם, העמדת הקטעים השונים זה בצד זה מאפשרת לזהות את ההיבטים הקבועים בשיטתו ובניסוחיו מחד, ואת ההיבטים המשתנים מבחינה תכנית

* ראשיתו של מאמר זה במחקר שביצעתי בעת שהייתי תלמידה לתואר שלישי במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון בנגב בהנחייתו של פרופ' רמי ריינר. ברצוני להודות לו על תובנותיו והשיח המתמשך על עבודתו של ר' יוסף קארו ועל תהליכי עבודה מתמשכים של הכותבים אותם אנו חוקרים. תודתי נתונה לחברים שעיינו בגירסאות שונות של מאמר זה ותרמו לעבודתי, ובמיוחד לפרופ' פנחס רוט, ד"ר איילת הופמן-ליבון, ד"ר אהובה ליברלס נוימן, ד"ר אריאל סרי לוי, וד"ר אברהם יוסקוביץ. תודתי נתונה גם לעורכי כתב העת, פרופ' מולי וידאס ופרופ' מיכל סיגל בר-אשר ולשופטים האנונימיים על תרומתם המשמעותית להתקנת המאמר.

1 מחקר מעמיק על תוכן החיבור טרם פורסם. מחקר ראשוני על סדר זרעים בכסף-משנה פורסם על ידי משה עסיס ('משהו על 'כסף-משנה' לספר זרעים ועל נוסח ספר זרעים של מפרשי הרמב"ם בזמני של מרן', אסופות ג' (תשמ"ט), עמודים רעה-שכב), וחלק גדול ממנו הוקדש לביור גירסת הרמב"ם שבה השתמש ר' יוסף קארו. אקווה להשלים מחקר רחב היקף על תוכן החיבור כסף-משנה עצמו ולפרסם את ממצאיו.

וסגנונית מאידך. לאורך ספריו הארוכים של ר' יוסף קארו ניתן לזהות שלל דגמים שונים של יחס בין הכתיבה על אותה פיסקה של הרמב"ם בכתביו השונים. יחד הם מאפשרים לשרטט את מגוון תהליכי היצירה המתמשכים ולזהות דפוסי עבודה וכתיבה שלו. כך ניתן לחדור מבעד לשכבה האחידה לכאורה של הטקסט כפי שפורסם, ולזהות מקטעים שהם הערות והגהות היוצרות ריבוד בטקסט שהתחבר בהדרגה במשך שנים ארוכות.

א. ר' יוסף קארו ופרשנות הרמב"ם

העיסוק האינטנסיבי של ר' יוסף קארו בתורת הרמב"ם בכתביו ההלכתיים כבר זכה לתשומת לב מחקרית.² הרמב"ם הוא אחד משלשת עמודי ההוראה שהכרעתם עומדת בבסיס כלי ההכרעה שתוארו בהקדמה לבית יוסף. ר' יוסף קארו כתב באופן מפורש גם על הזיקה הדוקה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרי"ף, בהנחה שיש לצפות לזהות ביניהם, שבהתאם תוביל לרוב שכיח בשקילת דעתם אל מול שיטת הרא"ש.³ נוכל למצוא בבית יוסף גם התייחסויות למעמדו כמארא דאתרא של ארץ ישראל ומצרים,⁴ וגם שימוש בסמכותו של הרמב"ם ככלל הכרעה בדיני ממונות.⁵

בהקדמתו לבית יוסף שהוכן והודפס כהיפר טקסט של ספר הטור, הגדיר ר' יוסף קארו את רשימת המשימות שיבצע בכתביתו ביחס לספר הטורים של ר' יעקב בן הרא"ש. אחת מהמשימות שתיאר בהרחבה היא הבאת שיטת הרמב"ם ופרשנות דבריו:⁶

- 2 ראו ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים: כולל שלשלת הפוסקים, תכונת חבוריהם ויסודי שיטותיהם בדרכי ההוראה מתקופת הגאונים עד השלחן ערוך ונושאי כליו, כרך ב', ירושלים, 1979, עמוד 224; י' טברסקי, הרב ר' יוסף קארו בעל השלחן ערוך, אסופות ג' (תשמ"ט), עמודים רמ"ה-רס"ב, עמודים רמז-רס; ת' קלמן, 'אפסוק ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית': מימד פסיקת ההלכה בבית יוסף לר' יוסף קארו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, התשע"ט, עמודים 108-113.
- 3 כך למשל בבית יוסף לחשן משפט סימן קט"ו הסתמך ר' יוסף קארו על הנחה זו כדי להכריע בין שני נוסחים אפשריים של דברי הרמב"ם: 'ומאחר שהרי"ף דחה סברא זו נראה לי שנוסחתנו בהרמב"ם נכונה מנוסחת הרב המגיד שכל מה שאפשר להסכים סברת הרמב"ם עם סברת הרי"ף יש לנו להסכים'.
- 4 ראו למשל בבית יוסף לאורח חיים קכ"ח: 'מכל מקום בכל מלכות ארץ ישראל ובמצרים נוהגים ... ואומרים שהם נוהגים כדעת הרמב"ם'. בדומה לכך כתב ר' יוסף קארו בבית יוסף ליורה דעה רס"ה: 'ובכל ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה נוהגים לומר שהחיינו לפי שהם סומכים בהוראותיהם על פי הרמב"ם ז"ל'. דוגמאות נוספות להתייחסות לנושא בבית יוסף יש בבית יוסף לאבן העזר ל"ד, ובבית יוסף לחשן משפט ס"ז.
- 5 כלל זה נמצא בשימוש רווח בחלק חשן משפט, ולעיתים מנוסח בפירוש, כך למשל בבית יוסף לחשן משפט קס"ד: 'ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם ז"ל דבדיני ממונות נהיג רובא דעלמא כוותיה'.
- 6 פיסקה זו נמצאת בכל גירסאות ההקדמה החל מהדפסת הבית יוסף לאורח חיים לראשונה, בדפוס יושטיניאן, ונציה, 1550.

ואם המחבר [= ר' יעקב, מחבר ארבעה טורים] ישמיט סברת איזה פוסק כמו שתמצא פעמים הרבה שהשמיט סברת הרי"ף או סברת הרמב"ם או סברת פוסקים אחרים, ביא [= החיבור בית יוסף] סברת הפוסקים הנשמטים וטעמם. ואם דברי איזה מהפוסקים ההם בין שמביאם המחבר בין שאינו מביאם אינם מובנים יבאר דבריהם. ובפרט דברי הרמב"ם ז"ל כי בהרבה מקומות דבריו סתומים וחתומים הם מתבארים בספר הזה על פי מה שפירשו בו מגיד-משנה והר"ן. ולפעמים יקשה על פירושו ויפרש בדרך אחרת והמעייין את אשר יבחר ירצה ויקרב. ובקצת מקומות שיש בדברי הרמב"ם שצריכים ביאור והמפרשים הנזכרים לא דברו בו יפרש דבריו.

ר' יוסף קארו אכן ביצע את הצהרתו זו, וכמעט כל סימן בבית יוסף מכיל דיון נרחב בדברי הרמב"ם ביד החזקה, בין אם כהמשך לדברי הטור שהביא את שיטת הרמב"ם בדבריו, ובין אם כתוספת והרחבה לדיון שבטור. כפי שציין בהקדמה, הפירוש לדברי הרמב"ם נעשה בחלק מהמקרים לאור דברי הפרשנים הקיימים, ובמקרים אחרים מדובר בחידוש של ר' יוסף קארו עצמו. לעיתים קרובות כולל הדיון בדברי הרמב"ם השוואה בין קטעים שונים שכתב הרמב"ם, בין אם בהלכות שונות במשנה תורה, ולעיתים אף בהשוואה לפירושו למשנה.

אין זו ההתייחסות היחידה למשנה תורה בהקדמה לבית יוסף. הפיסקה שמקדימה את הפיסקה המצוטטת לעיל, מכילה הצהרה של ר' יוסף קארו על כך שבתחילה שאף לכתוב את ספרו סביב משנה תורה לרמב"ם, ורק אחר כך חזר בו והחליט לכתוב על גבי הטור. קשה לדעת האם אכן התחיל ר' יוסף קארו בכתיבה סביב ספרו של הרמב"ם או שמדובר רק בהתלבטות שקדמה לכתיבה. בהתאם, לא ניתן להעריך כמה עבודה כבר בוצעה לפני ששינה את דעתו, אם בכלל. עיון בבית יוסף מגלה כי המבנה הטקסטואלי שלו מבוסס כולו על ההגיון הפנימי ועל הטקסט של הטור. אם אכן היתה כתיבה מוקדמת יותר סביב ספרי הרמב"ם הרי שהשינוי הצריך כתיבה מחדש של הטקסט כולו.⁷ בנוסף, או כתוצאה מהחלטה זו, עמל ר' יוסף קארו על כתיבת ביאור לרמב"ם.⁸ הביאור במלואו הובא לדפוס לראשונה בונציה רק בשנות השבעים של המאה ה-16, באחרית ימיו של ר' יוסף קארו שהיה כבר בן למעלה משמונים שנה. למעשה, אחד

7 וזאת בניגוד לדבריו של טשרנוביץ, אשר ראה בבית יוסף חיבור שעוצב בכתיבה על הרמב"ם והודבק לטור בשלב מאוחר. ראו טשרנוביץ (לעיל הערה 2) עמוד 222. על מבנה הדיון הכללי בבית יוסף ראו קלמן (הערה 2 לעיל), עמודים 121-130.

8 לאחרונה טען חגי פלאי, מבלי לבסס את דבריו, שהכסף-משנה נועד לספק תשתית להכרעת הלכה עצמאית של תלמידי חכמים בניגוד לשולחן ערוך שנועד לקהל רחב יותר. ראו ח' פלאי, חלק שני: עיונים במפעל הפסיקה של ר' יוסף קארו, בתוך 'בן-נאה, ח' פלאי, מ' אידל, ר' יוסף קארו: היסטוריה, הלכה, קבלה, ירושלים, 2021, עמוד 149.

המקורות המרכזיים למידע על מותו, כולל תאריך פטירתו המדויק, הוא דבריו של המגיה, חזקיה בן יצחק מפאנו, בסופו של הכרך הרביעי מכרכי המשנה תורה במהדורה הראשונה שבה הודפס הכסף-משנה:

אמר המגיה [...] כמעט שעברנו מחקי המדפיסים לעשות נחת רוח למאהבי הרב הנזכר שחשקה נפשם לחזות בנועם הספר הנורא הזה בחיפזון שכינה, עדין לא לקחה אזננו שמץ מהלקח ארון האלקים הרב המופלא כמוהר"ר יוסף קארו זצ"ל, שנתבקש בישיבה של מעלה יום ה' י"ג ניסן של"ה והיתה מנוחתו כבוד. וגם אחרי כן היתה יד ה' בזקן ונשוא פנים, הוא הראש במלאכת הדפוס שלא הניח כמותו.⁹

אותו מגיה הקדיש תודה מיוחדת בראש הכרך הראשון של המשנה תורה המחודש¹⁰ למאמצי הפניה לר' יוסף קארו:

המחברים יזהירו כוזהר הרקיע והמסייעים בהדפסה מצדיקי הרבים כככבים לעולם ועד, ובראשם הרב המובהק כמהר"ר משה פרויניצאלי יצ"ו שהוא במנטובה ומצודתו פרושה בצפת תוב"ב לזרז הרב המופלא בעל הכסף-משנה להועיל בו את הרבים.¹¹

תיאור זה מרמז כי יתכן שר' יוסף קארו לא יזם את הדפסת הכסף-משנה - בניגוד למעורבותו בהדפסת הבית-יוסף והשלחן ערוך - אלא נאות להיענות ללחצים ולהדפיס את ספרו אף על פי שטרם הושלם ונערך כראוי. אפשרות זו, שמעמדו בעת הזו כמו גם גילו המבוגר עשויים להצדיק, מסבירה היטב את חוסר העקביות בעריכת הכסף-משנה, אך מפתיעה לאור המקורות שבהם מתאר ר' יוסף קארו את ביאורו לרמב"ם עשרות שנים קודם לכן, מהם ניכר כי שגירסה כלשהי של הכסף-משנה היתה מתוכננת שנים ארוכות קודם לכן, ור' יוסף קארו התעתד לפרסמה.

- 9 דברים אלו יחד עם כל שאר הקדמות וחתימות המדפיסים במהדורה זו הובאו בהרחבה כחלק מתיאור מהדורות הרמב"ם אצל י"י דינסטאג, 'משנה תורה לרמב"ם, ביבליוגרפיה של הוצאות', מחקרים במדעי היהדות, ספר יובל לכבוד יצחק קיוב, ניו יורק, תשל"ב, עמודים כא-קח, בעמוד מ.
- 10 משנה תורה, מדע - זמנים, ויניציאה של"ד.
- 11 מובא אצל דינסטאג (שם), עמוד לה, וכן אצל מ' בניהו, יוסף בחירי: מרן ר' יוסף קארו, ירושלים, תשנ"א, עמוד קעג.

כבר בשנת שכ"ט (1569), רשם ר' יוסף קארו גילוי מפי המגיד שלו, ממנו מתחוור שהחיבור כבר זכה לשמו,¹² והתקווה להדפסתו כבר היתה קיימת. כך נפתחת הפיסקה שהודפסה תחת הכותרת 'פרשת כי תבא' במגיד מישרים:¹³

אור לט"ו לאלול שנת השכ"ט [...] והא ממרי בסעדך לזכותך להדפיס ספר כסף-משנה וספר קופת הרוכלים ולחבר כל מה שבדעתך לחבר ועל המשנה ועל המקרא וכל העולה על לבך על תורת וליירד לחכמת הקבלה יותר מהרא"ש שבמירון והוא ייתי למילף מינך להן חזק ואמץ ואל תפריד מחשבתך ממני אפילו רגע ואני זאת בריתי אתך אמר ה' וכו' תורה מחזרת על אכסניא שלה.

האבחנה שיש בניסוח ההתגלות בין הכסף-משנה וקופת רוכלים, שיש לשער שהוא שו"ת אבקת רוכל שבידינו או קובץ דומה לו, לבין הספרים האחרים שמוגדרים ככאלה ש'בדעתך לחבר', מבהירה שהחיבור כבר היה קיים בידי ר' יוסף קארו בגירסה כלשהי. זוהי העדות המוקדמת ביותר לשמו של החיבור, והיא אכן קודמת במספר שנים להדפסתו. יחד עם זאת, דומה שיש לזהות שלב מוקדם יותר שבו יש בידינו עדויות לקיום חיבור כלשהו של ר' יוסף קארו על הרמב"ם, אולם הוא טרם זכה לשמו.

למעשה, כבר שנים ארוכות קודם לכן, בעת הדפסת הבית-יוסף בשנות ה-50 של המאה ה-16, הפנה ר' יוסף קארו לביאורו לדברי הרמב"ם כמה וכמה פעמים.¹⁴ כך למשל,¹⁵ בבית-יוסף לסימן הראשון ביורה דעה, דן ר' יוסף קארו בפסיקות השונות לאור

12 בהקדמה לחיבור כתב ר' יוסף קארו שבחר בשם 'כסף-משנה' על שם כיסופיו להבין את המשנה תורה. יחד עם זאת, נראה כי במקביל יש להתייחס למילים 'כסף-משנה' גם כהרמוז לפסוק בבראשית מג, 12, 'וכסף משנה קחו בידכם ואת הכסף הנושב בפי אמתחתיכם תשיבו בידכם אולי משגה הוא' אלה הם דבריו של יעקב המספק לבניו סכום נוסף (= משנה) של כסף, כיוון שהכסף שלקחו בפעם הקודמת שירדו למצרים שב אליהם בדרך פלא. ר' יוסף קארו השתמש בהרמוזים מחטיבת סיפורי יוסף ואחיו בספר בראשית גם בהקדמה ובפיסקת הסיכום של הבית-יוסף. אם אכן כך הוא, הרי שיתכן שיש בכך לרמז לכך שר' יוסף קארו חש שהכסף-משנה הוא תוצר של פער בין מטרות הבית-יוסף לבין הצלחתו לממש אותן ואכמ"ל.

13 מגיד מישרים, דפוס י' מץ, וילנה, תר"מ, דף מד ע"ב. על היחס בין סדרי ההתגלויות לרצף הספר ראו רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים, תשנ"ו, עמודים 267-276.

14 לשאלת מספר ההפניות ההדדיות בין הכסף-משנה לכתבים אחרים של ר' יוסף קארו באופן כללי התייחס באחרונה אהרונוב במאמרו. ראו א"א אהרונוב, חיבוריו של מרן הבית-יוסף ר' יוסף קארו ז"ל דרכי התהוותם וסדר כתיבתם, קובץ עץ חיים שנה י"ד חוברת ב' [ל"ד], תש"פ, עמודים תפ"ח-תקל"ט, בעמודים תצ"א-תצ"ט. במכלול הנושאים שעסק בהם, מאמרו אינו מתייחס כלל למחקרים אקדמיים (שלי ושל אחרים) שרלוונטיים לנושאים שבהם הוא דן.

15 קיימים מקרים נוספים שבהם יש הפניה לביאורו לרמב"ם והם אינם מצוטטים בלשונם בגוף המאמר. כך בבית-יוסף לאורה חיים סימן ס', לאורה חיים סימן קל"ח, לאורה חיים סימן רצ"ד, ליורה דעה

הדיון התלמודי (חולין י"ב ע"א) במחלוקת התנאית בין ר' חנינא לר' יהודה, לגבי האפשרות לסמוך על כשרות הבשר במקרה של גדי שאבד ונמצא שחוט. אגב הצגת הקושיה של הרשב"א והר"ן על שיטת הרמב"ם הוא מעיד שיש לו מענה לקושייתם, אך מוותר על הבאתו:

ופסק הרא"ש כרבי חנינא מדאמרינן בפרק אלו מציאות רבי חנינא מצא גדי שחוט בין טבריה לצפורי והתירו לו משום שחיטה כרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי וכן פסקו הרשב"א והר"ן ז"ל ותמהו על הרמב"ם שבפ"ד פסק כרבי יהודה ובביאורי להרמב"ם כתבתי טעם לדבריו. ובעל העיטור פסק כרבי יהודה.

דוגמה נוספת למקרה שבו הטקסט בבית יוסף הוא חידתי, והבנת כוונתו של ר' יוסף קארו אפשרית רק בהנחה שניתן לעיין בביאור לרמב"ם שהודפס רק עשרות שנים אחרי הפרסום הראשון של הטקסט החסר, יש בבית יוסף ליורה דעה סימן קע"ז. בפתח הדיון על חלוקת ההפסדים בין שותפים שחלקם בהשקעה שונה באופן שלא יהיה בו חשש לריבית אסורה, אך ההסכמה המפורשת ביניהם התייחסה רק למקרה רווח ולא למקרי הפסד, כתב ר' יוסף קארו בבית יוסף:

ולענין אם התנו על חלוקת הריוח ולא הזכירו ההפסד הנה הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שלוחין כתב דעת רבותיו ודעתו וביארתי טעמם יפה בביאורי להלכות ההם.

בכסף-משנה על ההלכה המדוברת במשנה תורה (הלכות שלוחין ושותפין פרק ו' הלכה ה') הסביר ר' יוסף קארו את השיטה שציטט הרמב"ם מפי רבותיו, אחרי פתיחה שבה תיאר את מורכבותם: 'דברים אלו נראין כדברי הספר החתום בלי טעם וה' האיר עיני לירד לעמקן והילך ביאורן'.

ישנם גם מקרים של הסתמכות של ר' יוסף קארו על האפשרות לקרוא את מה שכתב בכסף-משנה, מתוך אבחנה בין הספרים, והבהרה שהבית יוסף לא נועד להיות ביאור של הרמב"ם באופן מלא. כך למשל בבית יוסף ליורה דעה סימן ש"מ התייחס ר' יוסף קארו לצמד פסיקות של הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, שלכאורה היה אפשר להניח שיוכרעו שתיהן על פי שיטתו של אותה אמורא, אך פסיקתו מתאימה באחת לשיטת שמואל ובשניה לשיטת ר' חיא. בכסף-משנה להלכות עבודה זרה פרק ב' הלכה ו' אכן ישנה התייחסות

סימן ק"י, ליורה דעה סימן קמ"א, ליורה דעה סימן קמ"ז, לאבן העזר סימן קי"ד, לחשן משפט סימן י"א, לחשן משפט סימן ל"ג, לחשן משפט סימן ל"ד (במקרה נוסף לזה שיצוטט להלן). לחשן משפט סימן ס', ולחשן משפט סימן קכ"ו.

נרחבת לשאלה זו הן בשיטת מהר"י קולון, והן בפיתוח תשובות עצמאיות של ר' יוסף קארו עצמו. לעומת זאת, בבית-יוסף ליוורה דעה סימן ש"מ כתב ר' יוסף קארו:

אבל הרמב"ם כתב בהלכות עבודה זרה בפרק ב' כל השומע ברכת השם חייב לקרוע ואפילו על ברכת הכינוי חייב לקרוע והוא שישמענה מישראל פסק בחדא כשמואל ובחדא כרבי חייא וכבר נתתי טעם לדבריו בביאורי לספר המדע ואין כאן מקום להאריך.

ישנם גם מקרים שבהם ישנה הפניה ישירה לביאור לרמב"ם, בניסוחים שמהם משתמע שהוא מצפה שהקורא יוכל לגשת לדבריו ולקרוא אותם. כך למשל כתב בבית-יוסף לחשן משפט סימן ל"ד כשהתייחס לשיטת הרמב"ם בהסבר הסיבות להגדרת פסולי העדות בהלכות עדויות (פרק י' הלכה ד') ככאלה:

כתב הרמב"ם מפריחי יונים וכו'. טעם דברי הרמב"ם כתבתי בארוכה בביאורי פ"י מהלכות עדות עיין עליו.

יחד עם זאת, ההפניות הללו אינן בהכרח מעידות על קיומו של טקסט ממשי שאליו מוסבת ההפניה. עיון בבית-יוסף לאורח חיים סימן קל"א והשוואתו לכסף-משנה שבידינו, מעורר שאלות לגבי ניסוח ההפניות לפירוש הרמב"ם. ר' יוסף קארו עוסק בקטע זה בדיני נפילת אפיים, ומזכיר ברמז קושיה העולה מהשוואה בין שני מקומות שונים בדברי הרמב"ם שעשויים להיות רלוונטיים לדיון, אחד בהלכות תפילה והשני בהלכות עבודה זרה:

וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות ע"ז ומה שיש לדקדק על דבריו ממה שכתב בפ"ה מהלכות תפילה כתבתי בביאורי לספר אהבה.

אולם, עיון בכסף-משנה על שתי ההלכות המדוברות יגלה כי בפרק החמישי מהלכות תפילה שבספר אהבה לא נמצא את רובו של הדיון בסתירה לכאורה, אלא בראש ובראשונה הפניה לדיון שאכן מופיע בכסף-משנה להלכות עבודה זרה פרק ו' הלכה ו'. יתכן אם כן שלמרות הניסוחים בבית-יוסף שניתן להסיק מהם שהטקסט של הפרשנות למשנה תורה כבר קיים, למעשה הוא היה רק בתהליכי התהוות. העובדה שמשותפת לכל הציטוטים הללו הפניה כללית לביאור הרמב"ם נטול שם עשויה אף היא לרמז על כך.¹⁶ כאמור, המקרה המוקדם ביותר שבו מופיע השם 'כסף-משנה' הוא ההתגלות במגיד מישרים משנת שכ"ט שצוטטה לעיל, בשלב שבו הן הבית-יוסף והן השלחן ערוך כבר הודפסו והופצו.

16 אהרונב (לעיל הערה 14, עמוד תצ"ט) העיר גם הוא על האבחנה הנדרשת בין הפניה לחיבור לבין הפניה לחיבור בשמו.

לעומת ההפניה הכללית לאורך הבית-יוסף, במספר קטן של הערות שבבדק-הבית, רובן בחלק האחרון, חלק חשן משפט,¹⁷ כבר מוזכר הכסף-משנה בשמו, אולם אין לדעת האם כך היה בניסוח המקורי של ר' יוסף קארו עצמו או שמדובר בעריכה שנעשתה על ידי ר' יהודה בן ר' יוסף קארו או בידי המדפיסים, בשלב שבו הכסף-משנה כבר הודפס.¹⁸ הפניות מפורשות בכיוון הנגדי קיימות גם קיימות. בעשרה מקרים יש בטקסט של הכסף-משנה התייחסות לבית-יוסף בשמו, כספר שר' יוסף קארו מפנה אליו את הקוראים של פירושו לרמב"ם. תשעה מקרים כאלה¹⁹ הם הפניה פשוטה שמיידיעת את הקורא שישנה הרחבה בנושא בבית-יוסף, או שהדברים כבר בוארו שם. נוכל ללמוד מכך שר' יוסף קארו הניח שקוראיו מכירים את הבית-יוסף והאפשרות לעיין בו מעשית עבורם. בהלכות בית הבחירה פרק ז' הלכה ט' הוא אף מצווה על הקורא 'וכל הדברים הללו ביארתי באר היטב בספר בית-יוסף שעל טור א"ח בסימן ב' עיין עליו', בהנחה שאין צורך להרחיב בכסף-משנה לגבי מה שכבר נמצא בבית-יוסף.²⁰

מקרה עשירי ויוצא דופן יש בכסף-משנה על דברי הרמב"ם בהלכות כלאים פרק ט' הלכה ז', שם הציג ר' יוסף קארו פער בין דבריו בבית-יוסף לבין דעתו כעת, בזמן כתיבת הכסף-משנה. ר' יוסף קארו דן שם באופן שבו פירש ר' יעקב בן הרא"ש בטור יורה דעה סימן רצו את דברי הרמב"ם על מקרה שבו בהמות שיש איסור כלאיים בעבודה משותפת שלהם, עובדות זו לצד זו מבלי שיהיו קשורות אחת לשניה:

ומדברי הטור נראה שהוא מפרש שרבינו [= הרמב"ם] מחייב אפילו אינם קשורים יחד אם הנהיגם בקול ואף על פי שבחבורי בית-יוסף הראיתי פנים לסברא זו לדעת רבינו לפי האמת אינו נראה לי אלא אם אינם קשורים יחד והנהיגם בקול רבינו נמי פטר ולא בא לומר אלא שאף ע"פ שלא משך ולא הנהיגם ביד חייב אם הנהיג בקול והוא שיהיו קשורים יחד, זה הוא הנראה בפשט דברי רבינו. ועוד אני אומר שאותה סברא אי אפשר להעלותה על הדעת

17 ראו להלן בסעיף ד' ובהערה 26 שם.

18 דוגמה מובהקת להתערבות שכזו בטקסט תואר להלן בסעיף ד'.

19 בכסף-משנה להלכות עבודה זרה פרק יא הלכה ח, בכסף-משנה להלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג הלכה א, בכסף-משנה להלכות שחיטה פרק ג הלכה טז, בכסף-משנה להלכות בכורות פרק ב הלכה יט, בכסף-משנה להלכות מקוואות פרק ד הלכה ב, בכסף-משנה להלכות מילה פרק ב הלכה ח, בכסף-משנה להלכות נדרים פרק ט הלכה יט, בכסף-משנה להלכות נדרים פרק ט הלכה כ, ובכסף-משנה להלכות בית הבחירה פרק ז הלכה ט.

20 ציפיה דומה של ר' יוסף קארו מקוראיו נמצאת גם בשו"ת שלו, ראו למשל שו"ת בית-יוסף דיני יבום וחליצה סימן ו: 'שהרי בהדיא הכשיר רבינו ירוחם ות"ה והרשב"א אפילו בארוסה דעלמא אם כתב דהוית אנתתי בב"י תמצאנו'.

דהא מושך ומנהיג ביד אין לחייב אלא א"כ קשורים יחד דאל"כ לא קרינן בהו יחדיו והיאך אפשר להחמיר במנהיג בקול יותר מבמושך ומנהיג וזה פשוט.

כלומר, ר' יוסף קארו חוזר בו באופן מוצהר וחד מההצדקות שסיפק בבית-יוסף לאופן שבו ר' יעקב בן אשר פירש בטור שלו את דברי הרמב"ם. כפי שאראה מיד, קיימים מקרים נוספים בהם יש פער בין דעתו של ר' יוסף קארו ביחס לדברי הרמב"ם כפי שהיא מוצגת בבית-יוסף לבין דבריו בכסף-משנה. אולם, מקרה זה מיוחד בהתייחסותו הישירה של ר' יוסף קארו לפער, באמירה המפורשת ששינה את דעתו, ובכך שהפנה באופן ישיר לדבריו בבית-יוסף. במקרים אחרים ההשוואה, אם תהיה, תתרחש רק ביוזמת הלומד. ברור אם כן שהשלמת הכסף-משנה מאוחרת לפרסום הבית-יוסף, ובמקביל הניסוחים ביחס לביאור הרמב"ם שיש בבית-יוסף אינם מותירים ספק בדבר קיומו של חיבור שר' יוסף קארו כבר כתב חלקים נרחבים עוד לפני השלמת ספרו המוקדם.

ב. מקבילות בין הספרים - דגמים שונים

בהקדמה לכסף-משנה הציג ר' יוסף קארו את יעדיו של החיבור:

והנה לא זכינו לאורו [= של הספר מגיד-משנה שהוזכר לפני כן] כי אם בספר זמנים ונשים וקדושה ונוזקין וקנין ומשפטים. ואף בספרים הללו נשאו קצת הלכות וקצת פרקים שלא בא לידינו ביאורם. ונכספה גם כלתה נפשי להבין דבריו בכל ספריו ולדעת מוצאן ומובאן, וכן ראיתי כמה אנשים מתאווים ונכספים לזה. ולכן קמתי אני הצעיר יוסף בן מהר"ר אפרים בן מהר"ר יוסף קארו זלה"ה. ונתעודדתי ונתחזקתי ברחמי שמים והסכמתי לכתוב על שאר ספרי הרמב"ם מוצא כל דין ודין ולבאר דבריו ולהשיב להשגות הרב ר' אברהם בן דוד ולהגהות הרמ"ך כאשר תשיג ידי הקצרה. וגם בספרים אשר כתב בהם הרב המגיד נשאו מקומות שצריך לדקדק בהם ואשיב ידי עליהם. ואם נמצא לדברי המפרשים הגמרא או להרב רבי יצחק אלפס או בתשובותיהם שדברו בהם בהבנת דברי הרב רבינו משה בן מיימון אכתוב דבריהם. ואם יראה לי ליישב בדרך אחר אכתוב מה שיורוני מן השמים והמעייין את אשר יבחר ירצה יקרב. ובמקומות שלא אמצא בהם בדברי המפרשים הנזכרים אכתוב הנראה לעניות דעתי.

כלומר, הכסף-משנה נועד בראש ובראשונה למלא את החלל שהותירה חלקיות ספרו של המגיד-משנה, אף שר' יוסף קארו הוסיף כי לעיתים יתייחס גם לקטעים שעליהם כבר כתב המגיד-משנה ויוסיף על דבריו. כוונתו היא לאתר את מקורות הרמב"ם, לפרש את דבריו, ולהשיב להשגות על הלכותיו. בנוסף לכך הוא מצהיר על כך שיציג מקורות פרשניים ואף שו"תים שיש בהם התייחסות לדברי הרמב"ם. כל זאת ועוד אכן מתבצע באופנים אלו ואחרים בתוך הכסף-משנה. אולם, לעיתים קשה להבין מהם הגורמים לכך

שיש התייחסות בכסף-משנה להלכה זו או אחרת ברמב"ם ואילו הלכה אחרת נותרת נטולת התייחסות. אף שלאור ההקדמה מתבקש להציע שיש קשר להיקף הכתיבה של בעל המגיד-משנה, המצאי בפועל אינו מתאים לאפשרות זו. ישנם מקרים רבים שבהם עיקר דברי ר' יוסף קארו בכסף-משנה הם חיזוק למגיד-משנה, ומקרים רבים אחרים שבהם אין מגיד-משנה על הלכה שאין אליה התייחסות גם בכסף-משנה. ניתן היה לשער שבמקרים אלה הסיבה לכך היא שלר' יוסף קארו לא היה מה להעיר או לחדש על אותה ההלכה ברמב"ם, אולם במקרים רבים מאד עיון בבית-יוסף יגלה שזו אינה הסיבה, שכן ניתן לאתר בבית-יוסף דיון מעמיק בדברי הרמב"ם על אותה הלכה, במקורותיו של הרמב"ם ומשמעות דבריו, בסגנון שמתאים שתהיה לו מקבילה בכסף-משנה, אולם אין כסף-משנה לאותה הלכה כלל. לעיתים היעדר הדיון בכסף-משנה בולט במיוחד בגלל אמירה ברורה בבית-יוסף על צורך בביאור כזה. כך למשל כתב ר' יוסף קארו בבית-יוסף לאבן העזר סימן פ"ח, על הרמב"ם בהלכה י' בפרק כ"ג מהלכות אישות הדנה בהבדל בין אישה מורדת לגרושה אחרת בהקשר של חובו של האיש המגרש ביחס לרכוש שלה שעשה בו שימוש בזמן הנישואים:

ומ"ש במה דברים אמורים במגרש מדעתו אבל במורדת וכו'. כ"כ שם הרי"ף והרא"ש וכך הם דברי הרמב"ם בפכ"ג מהלכות אישות אף על פי שהם שתומים קצת.

אף שלהלכות אחרות בפרק זה יש התייחסות בכסף-משנה, למרות הצורך בהסבר שמונח בבית-יוסף לא קיים להלכה זו כסף-משנה.

יחד עם זאת, ישנם מקרים רבים שבהם הטקסט שבבית-יוסף ושכסף-משנה מקבילים באופן מלא. להמחשת התופעה הנפוצה אציג רק דוגמה אחת, שהיא גם קצרה יחסית וההקבלה בין חלקיה ברורה. הרמב"ם בהלכות עדות פרק ו' הלכה ד' קובע כי די בכך שמסמך מבית דין יקבע ששטר קויים בפני בית הדין כדי להקנות לו תוקף, ואין צורך שיפורט בו האופן ההלכתי שבו קויים השטר. זאת, אף שהוא מציין כי מקובל באופן גורף לציין את אופן הקיום במסמכי בתי הדין. למעשה, מסביר ר' יוסף קארו בדבריו על הלכה זו בספריו השונים, ניסוח זה מתבסס על פרשנותו של הרמב"ם לסוגיה במסכת כתובות (כא ע"א) לפיה דבריו של שמואל בסוגיה לפיהם משתמע שיש בעיה בהנחה שבית הדין ידע כיצד לפעול, הם חשש שמעבר לעיקר הדין. השוואה בין הניסוח בבית-יוסף והניסוח בכסף-משנה מבהירה שגרעין הטקסט זהה, וההבדלים בין הניסוח בספרים השונים מועטים ושוליים:

בית-יוסף לחושן משפט סימן מו	כסף-משנה להלכות עדות פרק ו הלכה ד
כתב הרמב"ם בית דין שכתבו וכו'.	ב"ד שכתבו במושב שלשה היינו וכו'.
נ"ל שלמד כן מדאמרין בפ"ב דכתובות ההוא שטרא דאתקיים בי דינא דמר שמואל והוה	נ"ל שהוציאו מדפרכינן בגמ' לרב יהודה אמר שמואל דאמר הלכה כחכמים מההוא שטרא

<p>שנתקיים בבי דינא דמר שמואל והוה כתיב ביה מדאתא רב ענן ואסהיד אחתימת ידיה ואדחד דעמיה ומנו רב חנן ומדאתא רב חנן ואסהיד על חתימת ידיה ואדחד דעמיה ומנו רב ענן אשרגוהי וקיימגוהי כדחזי ואסיקנא דההוא שטרא דיתמי הוה וחש שמואל לב"ד טועים וסבר שמואל דילמא איכא דס"ל כרבי וכו' סבר אעביד רווחא כי היכי דלא מפסדי יתמי ונראה שמפרש רבינו שמן הדין לא היה צריך לכתוב הדרך שבה נתקיים אלא שחשש שמואל שמא הב"ד שיבא לפניו שטר זה יאמר דילמא ב"ד שקיימוהו טועים היו ולא אחזיקנו במקויים אחר שלא נתברר בו הדרך שבה נתקיים לכן כתב בו הדרך שבה נתקיים וסבר אם אכתוב כרבנן דילמא איכא דס"ל הלכה כרבי וסובר רבינו דמדאמר' וחש שמואל לב"ד טועים חששא בעלמא היתה ולא מן הדין</p>	<p>כתיב מדאתא רב ענן ואסהיד אחתימת ידיה וכו' ואסיקנא דההוא שטרא דיתמי הוה וחש שמואל לבית דין טועין וסבר שמואל דילמא איכא דסבירא ליה כרבי סבר אעביד רווחא כי היכי דלא מפסדי יתמי ונראה שהרמב"ם מפרש שמן הדין לא היה צריך לכתוב הדרך שנתקיים בה אלא שחש שמואל שמא הבית דין שיבא לפניו שטר זה יאמר דילמא בית דין שקיימוהו טועין היו ולא אחזיקנו כמקויים אחר שלא נתבאר בו הדרך שבו נתקיים וסבר אם אכתוב כרבנן דילמא איכא דסבירא ליה הלכה כרבי וכו' וסובר הרב ז"ל דמדאמרין וחש שמואל חששא בעלמא היתה אבל מן הדין לא היה צריך לכתוב הדרך שבה נתקיים השטר</p>
--	--

תופעה שמתרחשת בחלק מהמקבילות היא היפוך של הניסוח שמתייחס לפרשנות של ר' יעקב בן אשר לדברי הרמב"ם בטור, כך שתוכן הדברים המקביל מנוסח בבית יוסף כהתייחסות לדברי רבינו הטור לעומת דברי הרמב"ם, ולעומת זאת בכסף משנה הרמב"ם הוא זה שמכונה רבינו, ואילו ר' יעקב בן אשר הוא זה ששיטתו היא החיצונית לבסיס הדיון. כדוגמה יחידה לתופעה נרחבת זו אציג את הבית יוסף לאורח חיים סימן ט"ז, ביחס לכסף משנה לפרק השלישי בהלכות ציצית, הלכה א'. נושא הדיון הוא גודל הבגד שמחייב הטלת ציצית. דברי הטור כמו גם דברי הרמב"ם מבוססים על הבריתא שמוכאת במסכת מנחות (דף מ' ע"ב) וקובעת שקנה המידה הוא גודל בגד שמכסה קטן ראשו ורובו. בדברי הטור מוזכר גיל תשע, ואילו הרמב"ם השתמש בקטגוריה של הליכה לבד בשוק:

כסף משנה	בית יוסף
<p>והטור כתב כל שקטן בן ט' שנים יכול לכסות בו ראשו ורובו. ונראה שאינו כדעת רבינו דהא פחות מבן ט' נמי מתהלך לבדו בשוק ואפשר שהטור מפרש דה"ק רבינו קטן המתהלך לבדו בשוק עם טליתו ואינו צריך אחר לשומר שלא יאבד הטלית וכדמשמע מדברי</p>	<p>ורבינו שכתב שהוא בן תשע שנים משמע דהיינו דלא כהרמב"ם דהא פחות מבן תשע נמי מתהלך לבדו בשוק ואפשר שרבינו מפרש דהכי קאמר הרמב"ם קטן המתהלך לבדו בשוק עם טליתו ואינו צריך אחר לשומר שלא יאבד הטלית</p>

<p>סמ"ג וסובר הטור שכל שהוא פחות מבן ט' צריך לשומרו שלא יאבד הטלית</p>	<p>והדמשמע מדברי סמ"ג וסובר רבינו דכל שהוא פחות מבן תשע צריך לשמרו שלא יאבד הטלית</p>
--	---

ישנם מקרים שבהם ניתן להצביע בבירור על התפתחות בדיון, שמתחיל בבית-יוסף וממשיך בכסף-משנה. דוגמה לכך יש בהשוואה בין הבית-יוסף לחשן משפט סימן לג והכסף-משנה להלכות עדויות פרק יג הלכה ב. מקרה זה שונה מהמקרים האחרים שהוזכרו עד כה, כיוון שאין בפיסקה זו בית-יוסף התייחסות ישירה לרמב"ם אלא רק עיסוק בתוכן זהה. הן ר' יעקב בן אשר בסימן זה בהלכות עדות בטור, והן הרמב"ם בפרק זה הלכות עדות במשנה תורה, עוסקים בהגדרות של קרובים שפסולים לעדות שנוגעת לקרוב משפחתם. המשפטים שאליהם התייחס ר' יוסף קארו בשני המקרים כמעט זהים, ונוגעים לכך שגרים אינם נחשבים קרובי משפחה, ואפילו אחים תאומים שהתגיירו יכולים להעיד זה לזה. בבית-יוסף לחשן משפט הדיון על משפט זה בטור נפתח בציטוט של דברי רב נחמן בדף כב בפרק השני של מסכת יבמות (עא), ובפירוש רש"י על אתר, ומיד אחר כך עבר ר' יוסף קארו לצטט את סוגיה שמקורה בפרק האחד עשר של אותה מסכת (דף צח ע"א). בעוד המקור הראשון מתייחס ישירות לנושא העדות, השני הוא דן ישירות במקרה הקצה של אחים תאומים. מיד אחרי הצגת המקורות עבר ר' יוסף קארו לדון בשאלה האם יהיה הדין זהה במקרה של תאומים שאינם התגיירה בעודה בהריון, את דבריו לגבי האפשרות שהאבחה שהוזכרה בפרק השני ביבמות בין דין הנוגע לבית הדין לדין כללי תאפשר היתר גם במקרה זה, הוא סיים ב'צריך עיון'. הפיסקה המקבילה בכסף-משנה מסודרת אחרת. ראשיתה במקור הנוגע לאחים תאומים בדף צח, אחר כך עבר ר' יוסף קארו לעסוק במקרה הקצה של תאומים שאינם התגיירה במהלך ההריון, ורק אחר כך מובאת הסוגיה מהפרק השני ביבמות עם דברי רש"י עליה. הדיון על המקרה הייחודי של תאומים שההריון שלהם התחיל לפני הגיור והסתיים אחריו (מצב המכונה 'הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה') מוצג בכסף-משנה כדיון במשמעות הניסוח 'שנתגיירו' בדברי הרמב"ם, ומפנה במפורש לדבריו בבית-יוסף לחשן משפט:

בית-יוסף חושן משפט סימן לג	כסף-משנה הלכות עדות פרק יג הלכה ב
<p>הגרים אין להם קורבה וכו'.</p> <p>פ"ב דיבמות אמר רב נחמן גרים הואיל ואתו לידן נימא בהו מילתא אחים מן האם לא יעידו ואם העידו עדותן עדות אחים מן האב מעידין לכתחלה אמימר אמר אפילו אחים מן האם נמי מעידין לכתחלה ומאי שנא מערוה דאמר התם יוציא ערוה לכל מסורה עדות לבית דין מסורה וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ופירש</p>	<p>הגרים אינם בדין הקרובים וכו'.</p>

<p>יבמות פ' נושאים על האנוסה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ומותרין לישא זה אשתו של זה אם מת או גירשה ואמר רבא נמי התם דאמור רבנן אין אבות לעכו"ם לא תימא משום דשטופי זמה דלא ידיע אבל ידיע חיישינן דהא שני אחין תאומים דטפה אחת היא ונחלקה לשתיים וקתני לא חולצין ולא מייבמין דלא חולצים ולא מייבמין וכתב רבינו שנתגיירו כלומר שהיתה הורתם ולידתם שלא בקדושה דאילו הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה הרי הם אחים מן האם ופסילי מדרבנן ואפשר דאע"ג דלידתם בקדושה אם הורתם שלא בקדושה לאו אחים נינהו ולישנא דנתגייר שייך אפילו נתגיירה אמו כשהיא מעוברת שאינו כן כמ"ש בביאור ח"מ</p> <p>וביבמות פרק כיצד אמר רב נחמן (גרים) הואיל ואתו לידן נימא בהו מילתא אחים מן האם לא יעידו ואם העידו עדותן עדות אחים מן האב מעדיין לכתחלה אמימר אמר אפילו אחים מן האם נמי מעדיין לכתחלה ומאי שנא מעריות דאמרינן התם דאסורות ערוה לכל מסורה עדות לב"ד מסורה ופירש"י ערוה לכל מסורה הכל נושאים נשים ואי שרית לקיימה אתי נמי למישרי ערוה בישראל דכ"ע לא ידיע דטעמא דגר משום דקטן שנולד דמי עדות לב"ד מסור ואי נמי מכשרת עדות אחים גרים</p>	<p>רש"י ערוה לכל מסורה הכל נושאים נשים ואי שרית לקיימה אתי למשרי ערוה מישראל דכולי עלמא לא ידיע דטעמא דגר משום דקטן שנולד דמי: עדות לבית דין מסורה ואי נמי מכשרת עדות אחין גרים לא אתי לאכשורי עדות אחין דישראל דבית דין ידיע דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי עכ"ל.</p> <p>ובפרק נושאים על האנוסה אמר רבא הא דאמור רבנן אין אב לגוי לאו משום דשטיפי בזמה דלא ידיע אבל ידיע חיישינן אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן דהא שני אחין תאומים דטפה אחת היא ונחלקה לשתיים וקתני לא חולצין ולא מייבמין והוא הדין לענין עדות דלא חשיב קורבא דידהו. ונראה לי דהיינו דוקא כשהיתה הורתם ולידתם שלא בקדושה או לפחות לידת אחד מהם והורתו שלא בקדושה ולישנא הכי דייק דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי אלמא הורתו ולידתו שלא בקדושה אבל אם לידת שניהם בקדושה אף על פי שהורתם שלא בקדושה הרי הן אחים מן האם ופסולים מדרבנן ואפשר דכוין דעדות לבית דין מסורה כל שאין הורת שניהם ולידתם בקדושה כשרים הם ולישנא דנתגייר שייך אפילו נתגיירה אמו כשהיתה מעוברת וצ"ע</p>
---	--

לא אתו לאכשורי אחים ישראל דב"ד ידעי דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי:
--

ניסוח זה מוכיח בביורור שקטע זה בכסף-משנה מאוחר לקטע המקביל בבית-יוסף, לפחות בגירסתו הסופית.

ג. כתיבה שונה על טקסט זהה

עד כה בחנו דגמים שונים ליחס בין פיסקאות המנתחות את לשון הרמב"ם בחלקים שונים של הבית-יוסף לעומת הכתיבה של ר' יוסף קארו על אותן פיסקאות בכסף-משנה. בכל המקרים הללו, כמו ברוב מוחלט של המקרים בהם עסק ר' יוסף קארו בכתיבתו של הרמב"ם בתוך הבית-יוסף, העיסוק בדברי הרמב"ם בבית-יוסף הוא רק חלק קטן מהטקסט. אמנם, ברוב מוחלט של הסימנים בטור יש עיסוק בשיטת הרמב"ם, וזכור ר' יוסף קארו הבטיח בהקדמתו ואף קיים את הבטחתו, להרחיב את העיסוק בהלכות רלוונטיות מתוך משנה תורה שלא הובאו בטור. עם זאת, ההשוואה בין דברי ר' יוסף קארו על דברי הרמב"ם בשני הספרים, תהיה בדרך כלל השוואה בין דבריו בבית-יוסף שהם חלק מהדיון הרחב יותר בנושא ההלכתי, לבין דבריו בכסף-משנה כשהוא מתייחס לשיטת הרמב"ם על פי סדר דברי הרמב"ם. לכלל זה יש יוצא דופן בולט בהלכות תלמוד תורה. בכתיבת הטור ר' יעקב בן אשר העתיק את פרקים ג-ד בהלכות תלמוד תורה לרמב"ם במלואם, בסדר הפוך, אל תוך הלכות תלמוד תורה בטור יורה דעה סימן רמו.²¹ כתוצאה מכך הטקסט שעליו נכתב כתב ר' יוסף קארו את בית-יוסף זהה לטקסט שעליו כתב את הכסף-משנה, ואינו משולב בדיון רחב יותר. ההשוואה בין שני הטקסטים שפרסם ר' יוסף קארו על דברי הרמב"ם הזהים מגלה כי למרות הדמיון הרב בין שני הטקסטים יש ביניהם הבדלים לא מעטים:

א. אמנם המקורות שר' יוסף קארו הביא לדברי הרמב"ם בשני חיבוריו כמעט זהים, אך לא לחלוטין. כך למשל בביאור להלכה ה' בפרק ג' ברמב"ם הזכיר ר' יוסף קארו בבית-יוסף שתי מקבילות מהבבלי שהם מקור לדברי הרמב"ם, אך רק אחת מהן מופיעה בכסף-משנה. תופעה זוהי גם בביאור להלכה יב באותו הפרק. בנוסף, קיים פער בין הטקסטים השונים במידת ההרחבה של מראה המקום: ברוב המקרים שבהם יש הבדל ברוחב הציטוט יהיה הציטוט בבית-יוסף נרחב יותר (למשל בביאור לפרק ג הלכה א, ופרק ד הלכות ב-ג) אולם אין זה כלל גורף, וישנם גם מקרים הפוכים כמו בביאור לחלקה האחרון של הלכה א בפרק ד.

21 על מקרה מיוחד זה ראו י' זנה, 'טילים במקום שהמציאות והספר - היסטוריה וביבליוגרפיה - נושקים זה את זה', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק, תש"י, עמודים ר"ט-רל"ב, עמוד רכא הערה 19, וכן י"ד גלינסקי, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14: אספקטים היסטוריים ספרותיים והלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 1999, עמוד 317.

ב. בכל אחד מהטקסטים מובא מקור שאינו מוזכר בשני. בבית-יוסף יש התייחסות למדרש רבה שאינה מופיעה בכסף-משנה לפרק ג הלכה יב. בכסף-משנה לפרק ד הלכה ה יש הפניה למסכת כתובות כמקור למשפט 'זרוק מרה בתלמידים' שבבית-יוסף אין כל התייחסות אליו. כמו כן, יש בכסף-משנה לפרק ג הלכה ג הפניה לסוגיות הירושלמי שהן מקור לדברי הרמב"ם. בבית-יוסף המשפט מדברי הרמב"ם מופיע כדיבור המתחיל, אך ללא כל תוכן.

ג. הן בבית-יוסף והן בכסף-משנה יש עיון במקורות בטר תלמודיים שאין במקור השני: בכסף-משנה לפרק ד הלכה ג יש דיון ארוך בדברי הראב"ד, הרי"ף והר"ן שאינו מופיע בבית-יוסף. בבית-יוסף יש דיון בדברי הרשב"ץ וההגהות מרדכי שאינו מופיע באופן ישיר בדיון המקביל לו בכסף-משנה על פרק ג הלכה י, שידון להלן. כמו כן יש בסופו של הסימן בבית-יוסף ציטוט מדברי רבינו ירוחם שאינם מופיעים בכסף-משנה כלל.²²

ההבדלים הללו בין הבית-יוסף והכסף-משנה ששניהם נכתבו בידי אותו אדם ודנים בטקסט זהה, יכולים להיות בחלקם תוצאה טבעית של כתיבתם בתקופות שונות,²³ אך אין בכך להסביר את מלוא הפער ביניהם. דומה כי ר' יוסף קארו הציב לעצמו מגמות שונות בכל אחד מהחיבורים שבאות לידי ביטוי בדיון מסוג שונה מעט ובשימוש במקורות שונים, אף שבשני המקרים הדיון בדברי הרמב"ם הוא חלק מיעדי הספר, ההתמקדות בפרשנות הרמב"ם עצמו בכסף-משנה, לעומת ההסבר של שיטת הרמב"ם בהקשר ההלכתי בבית-יוסף, מובילים לתוצאה שונה. ניתן להמחיש זאת באמצעות הבדל בולט בין הבית-יוסף והכסף-משנה על הלכות תלמוד תורה, אשר בניגוד להבדלים שציינתי עד כה, אינו נוגע למקורות שבהם נעשה שימוש בכל אחד מהספרים.

הסעיף בכסף-משנה על דברי הרמב"ם בפרק ג הלכה י, הוא אולי הארוך ביותר בחיבור כולו. זהו עימות חזיתי ומפורט עם גישת הרמב"ם המתנגדת לכך שתלמידי חכמים יקבלו שכר עבור תורתם. בבית-יוסף על אותה הלכה ברמב"ם הסתפק ר' יוסף קארו באמירה כללית: 'ובאמת לא נהגו חכמי הדורות כמותו, והראיות שהביא לדבריו יש לדחותם ואדרבה יש להביא ראיות להחזיק ביד הנותנים והמקבלים וכן ראוי לעשות...'. מיד אחר כך, עבר ר' יוסף קארו לדיון בדבריהם של הרשב"ץ וההגהות מרדכי, שכאמור אינם מוזכרים בכסף-משנה. בפירושו לרמב"ם בכסף-משנה, שבו שיטת הרמב"ם היא מוקד הדיון, ביצע ר' יוסף קארו את המלצת עצמו בבית-יוסף, וכתב בהרחבה נגד ראיותיו של הרמב"ם לכך שאין להתפרנס מתלמוד תורה, ובעד המשך התמיכה הכלכלית בלומדי התורה. בבית-יוסף ההלכתי שבו הדיון בשיטת הרמב"ם אמור להוביל למסקנות מעשיות,

22 תוספת של קטע המתייחס לדברי רבינו ירוחם בסוף נושא או סימן בבית-יוסף היא תופעה חוזרת. ראו קלמן, (הערה 2 לעיל), עמוד 129 ובהערה 39 שם.

23 אהרונוב (לעיל הערה 14) דן במקבילה זו בין הבית-יוסף לכסף-משנה בעמודים ת"ק-תק"ד שם הציב כתשתית לדיון את ההנחה, שאינה מוכרחת, שהכסף-משנה כאן קדם בהכרח לבית-יוסף.

המשקל של הדיון העקרוני שונה, ומשקל שונה ניתן גם לדיונים ההלכתיים בדברי מחברים אחרים.

רמז למודעות של ר' יוסף קארו עצמו לפער בין כתיבתו על הנושא בכתביו השונים ניתן למצוא בדבריו על הנושא בהזדמנות שלישית, בסימן השני בשו"ת אבקת רוכל.²⁴ בדבריו שם על זכויותיהם הכלכליות של תלמידי חכמים ביחס לקהילה, כתב ר' יוסף קארו:

והנני משיב ואומר כי זה שלשי' שנה כשכתבתי ביאור להרמב"ם ז"ל כשהגעתי להלכות תלמוד תורה פרק ג' כתבתי על דברי הרמב"ם שם ובפירושו המשנה שהאריך למעניתי נגד האומרים שראו שיעזרו לחכמים ולתלמידים שתורתם אומנותם ועם היות כי רוב חכמי התורה היו נוהגים כן כמו שמבואר בדבריו סתר ראיותיהם והביא ראיות לדבריו ואני טענתי בעד מנהג חכמי התורה ותירצתי כל מה שהקשה עליהם והבאתי כמה ראיות לדבריהם כדי ה' הטובה עלי והעולה מכלל דברי שם כי מי שילמד לשם שמים ואח"כ אי אפשר לו אם לא יטול שכר מותר. וזה נחלק לג' חלקים אם שיטול שכר מאבי הבן ללמוד בנו או ללמדו ואם שיושב ולומד וכל הבא לקורבה אל המלאכה יקרבחו לתורה ולמצות ואם שיושב ודן דין אמת לאמתו וכל אלו החלקים למדנו התרם מפ' שני דיני גזרות כו' ע"כ לשוני שם.

קטע זה משמעותי לענייננו בראש ובראשונה כתייעוד של משך היצירה הארוך של פירושו של ר' יוסף קארו למשנה תורה לרמב"ם. פרק הזמן 'שלשים שנה' אותו הוא מזכיר כמועד כתיבת הטקסט שבו הגיב לדברי הרמב"ם בנוגע לאפשרות של תלמידי חכמים להתפרנס מלימוד התורה הוא מספר טיפולוגי, ואין סיבה להניח שמדובר בתיארוך מדוייק. בה בעת, מניסוח זה ברור שמדובר בשנים רבות, ונראה שר' יוסף קארו הניח שקוראיו יבינו למה הוא מכוון כשהוא מזכיר את כתיבתו על הרמב"ם. יחד עם זאת, כמו בבית יוסף כולו, גם כאן לספרו על הרמב"ם אין כותרת רשמית. דבריו בפסקה זו אכן מנוסחים באופן כמעט זהה לפסקה מתוך הכסף-משנה להלכה י בפרק השלישי מהלכות תלמוד תורה לרמב"ם כפי שהיא בידינו. ההפניה העצמית של ר' יוסף קארו בשו"ת שלו דווקא לביאורו לרמב"ם ולא לבית יוסף המפורסם, מצביעה על כך שהפער הטקסטואלי בין כתביו השונים הוא מודע ומוצהר.

24 י' קארו, אבקת רוכל, דפוס אפסט מונזון ודפוס התחיה, ירושלים תש"כ, ד"צ לייפציג תרי"ט, סימן ב'.

ד. כסף-משנה ובדק-הבית

בראשית המאה ה-17, כחצי מאה אחרי שהודפס הבית-יוסף, הובאו לדפוס מקבצים של הגהות של ר' יוסף קארו עצמו לספרו, תחת הכותרת 'בדק-הבית'.²⁵ הספרון כולל סוגים שונים של הוראות מחיקה ותוספת לטקסט המקורי של הבית-יוסף. במאות השנים הבאות ישולב עיקר תוכן 'בדק-הבית' בתוך הדפסות הבית-יוסף עצמו בתוך סוגריים מרובעות. מי שהביא את ההגהות לדפוס הוא בנו של ר' יוסף קארו, יהודה, שהיה ילד קטן בעת שאביו נפטר בשנת 1575. תשומת לב למקרים שבהם יש בבדק-הבית התייחסות מפורשת לכסף-משנה,²⁶ והשוואה של הגהות נוספות בבדק-הבית לבית-יוסף מחד ולכסף-משנה מאידך, מוסיפה נדבך נוסף להבנת תהליכי העבודה של ר' יוסף קארו לאורך השנים, ומספקת כלים נוספים לתיארוך שלבים שונים של עבודתו.

אף שאין בידינו לקבוע את המועד המדויק שבו יצר ר' יוסף קארו את ההגהות, סביר שכבר כתב אותן לפני מועד הפרסום של הכסף-משנה בשנות השמונים לחייו, כשלושה עשורים לאחר הדפסת הבית-יוסף. השערה זו מתחזקת לאור התכתבות שלו עם קוראיו משנות החמישים של המאה ה-16, במהלך ההדפסה הראשונה של הבית-יוסף, שהתפרסמה יחד עם ההגהות.²⁷ התכתבות זו מעידה כי כבר אז תכנן ליצור ולפרסם רשימות של תיקונים בטקסט של הבית-יוסף שזה עתה הודפס. בה בעת, ידוע לנו שהנוסח שבידינו אינו זהה לזה שיצא תחת ידו של ר' יוסף קארו. דוגמה לשינוי נוסח התיקונים במקרה שבו המדפיס התערב בנוסח הטקסט מופיעה בבדק-הבית לבית-יוסף לחשן משפט סימן רל, שם נכתב:

בהעתקת הספר כתוב כאן פלפול על דברי הרמב"ם והרב המגיד ולא חשתי להדפיסו משום דאות באות הוא מה שכתוב בכסף-משנה פרק י"ז מהלכות מכירה.

קשה לדעת מה גרם למדפיס לשים לב דווקא למקרה זה של מקבילה בין שני החיבורים, ולהימנע מלהעתיק את הטקסט המקביל, שכן קיימים מקרים נוספים שבהם יש כסף-משנה מקביל שניתן היה להפנות אליו. יש לציין כי הקירבה בין טקסטים בבדק-הבית לטקסטים בכסף-משנה, אף אם אינה מאפשרת לקבוע איזה מהם נכתב ראשון, מחזקת את ההנחה ששניהם נכתבו לאחר השלמת הבית-יוסף.

25 דפוס מ' די מדינה, שלוניקי, שס"ה, דפוס זאניטו זאניטי, ויניציאה, שס"ו.

26 מקרים כאלה יש בבדק-הבית לאבן העזר סימן קנה ולחשן משפט בסימנים יד, פט, רכב, רל, רמד, רפז, רצו, רצח, שה.

27 ראו בדק-הבית, סלוניקי דף ע"א ע"ב. כיוון שר' יוסף קארו כתב שם שהוא עדיין טרוד בסיים עריכת הבית-יוסף, יש לתארך אותו לשנים שבין 1550 כשהכרך שבו המכתב דן פורסם לראשונה, לבין שנת 1554 שבו הסתיימה העריכה של הכרך האחרון.

הגהות רבות בבדק-הבית מקבילות לכסף-משנה אף שהטקסטים אינם זהים מילולית. כטעימה מתופעה זו אציג את ההערה שר' יוסף קארו ביקש להוסיף לבית-יוסף, חשן משפט מג, ואת הזיקה שלה לכסף-משנה על הלכות מלוה ולווה פרק כג הלכה ב. ההלכה הנדונה עוסקת בשטר הלוואה שהתאריך בו מאוחר לתאריך ההלוואה הממשי. הטור בחשן משפט מג, בדברים שאליהם התייחס ר' יוסף קארו בבית-יוסף, כתב ששטר כזה יהיה כשר כשלא כתוב בו במפורש שהוא מאוחר, רק בתנאי שיהיה כתוב בו 'דאיגני'. בדבריו של הרמב"ם בפרק כג בהלכות מלוה ולווה אין התייחסות לתנאי זה. בטקסט המקורי של הבית-יוסף לחשן משפט מג הציג ר' יוסף קארו את הסוגיה התלמודית ממסכת בבא בתרא שהיא המקור לדין, ואחר כך הציג בהרחבה את דברי המגיד-משנה על דברי הרמב"ם, ואף הוסיף מקורות נוספים שמצדדים כולם באותה שיטה שהמגיד-משנה העמיד כחולקת על שיטת הרמב"ם. בבדק-הבית ביקש ר' יוסף קארו להוסיף מספר משפטים, למה שכתב בכסף-משנה על ההלכה שאליה הגיב המגיד-משנה ושדבריו הובאו בהרחבה בבית-יוסף. משפטים אלה מקבילים מבחינת התוכן אף כי בניסוח מעט שונה:

כסף-משנה הלכות מלוה ולווה פרק כ"ג הלכה ב	בדק-הבית לבית-יוסף לחשן משפט סימן מ"ג
<p>כתב ה"ה ותמה בדברי רבינו איך לא ביאר חילוק זה במאוחרין וכו'.</p> <p>ולי נראה שלא הוצרך לבאר כן שמאחר שתלה כשרות המאוחרים מפני שהורע כחו של בעל השטר ממילא משמע דהיכא דייפה כחו שלא כדין פסולים</p>	<p>ולי נראה שגם הרמב"ם סבור כן ומה שתמה עליו הרב המגיד למה לא ביאר שיש חילוק בין כתב דאקנה ללא כתב דאקנה י"ל שלא הוצרך לבאר כן שמאחר שכתב שכשרות המאוחרים הוא מפני שהורע כחו של בעל השטר שאינו טורף מזמן הכתוב בשטר ממילא משמע שאם הוא בענין שייפה כחו שלא כדין דהיינו אם לא כתב דאקני שהם פסולים</p>

כלומר, בניגוד לטקסט של הבית-יוסף, שממנו משתמע שר' יוסף קארו מסכים עם ההנחה שיש מחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטתם של ראשונים אחרים, בבדק-הבית ובכסף-משנה הוא מסביר שכלל לא קיימת מחלוקת מהותית ביניהם. ההשוואה בין שלושת הטקסטים משקפת תהליך בן שני שלבים לפחות, שבראשון ביניהם נכתב הטקסט של הבית-יוסף, ורק בשלב מאוחר יותר נכתבו הטקסטים של בדק-הבית והכסף-משנה במקביל או בזה אחר זה.

האפשרות שר' יוסף קארו עבד במקביל על הכסף-משנה ועל ההגהות לבית-יוסף יכולה להסביר היבטים אחרים בתכנים שיש בבדק-הבית. כך למשל, השערה זו יכולה להסביר את העובדה שיש נתח מכובד מההגהות שבבדק-הבית שהם תוספת מדברי הרמב"ם. אין ספק שדבריו של הרמב"ם היו בידי ר' יוסף קארו בזמן שכתב את הבית-יוסף, והוא לא פגש בהם לראשונה רק לאחר הדפסתו, כך שלא יתכן להסביר שהסיבה

לכך היא היעדר היכרות עם התכנים בזמן העבודה על הגירסה של הבית־יוסף שפורסמה בשנות החמישים של המאה ה־16. קל להסביר תופעה זו בכך שר' יוסף קארו שב ועבר על כל כתביו ההלכתיים של הרמב"ם בעודו כותב את הכסף־משנה, ותוך כדי עבודתו הוסיף מתוכו אל קבצי ההגהות שיצר, קטעים שראויים היו להיות בבית־יוסף אך לא נכנסו לגירסתו המקורית.

יתכן שאפשר להסביר כך גם את התוספות בבדק־הבית מתוך הירושלמי. השימוש הנרחב שעשה הרמב"ם בתלמוד הירושלמי כבסיס לקביעת הדין במשנה תורה,²⁸ חייב את ר' יוסף קארו לעיין בו בהתמדה תוך כדי השלמת הכסף־משנה, בניגוד לשימוש המוגבל בירושלמי בכתיבת הבית־יוסף. תיאור מציאות זה יכול להסביר מקרים של מציאת מקור מהירושלמי לדברים שבבית־יוסף רק בבדק־הבית, שר' יוסף קארו לא היה מודע לו לפני כן. דוגמה מובהקת למצב כזה יש בבית־יוסף לאבן העזר סימן קעח. בנוסח המקורי של הבית־יוסף, זיהה ר' יוסף קארו את המקור ברמב"ם לקביעה שאדם יכול להגדיר אפילו בני משפחה של אשתו ככאלה שהתייחדות איתם תכניס אותה לקטגוריה ההלכתית של אישה סוטה. בהמשך דבריו חיפש את מקורותיו של הרמב"ם, והתייחס לסוגיה במסכת כריתות בתלמוד הבבלי, וכן לסוגיה במסכת סוטה ודברי הפרשנים עליה:

קינא לה משנים שאמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהם כאחד ושהתה כדי טומאה אפילו הם שני אחיה או אביה ואחיה אסורה עד שתשתה. כן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק א והוא מדתנן בפרק קמא דכריתות המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה ובגמרא מנלן דכתיב זאת תורת הקנאות תורה אחת לקיניין הרבה ובפרק ב דסוטה תנו רבנן זאת תורת הקנאות מלמד שהאשה שותה ושונה וכו' עד שני אנשים ושני בועלים ופירש רש"י וכו' והקשו בתוספות וא"ת הא דרשינן ליה בפרק ב דכריתות שאדם מביא קרבן אחד אפילו קינא לאשתו על ידי אנשים הרבה וכו' עד ושותה שנית.

בהגהות שבבדק־הבית, ביקש ר' יוסף קארו למחוק את כל ההסבר שאחרי איזכור הרמב"ם, ולהחליפו במקור אחר, מהירושלמי:

והוא ירושלמי בריש סוטה ופסק כמאן דאמר הכי וצריך להעביר הקולמוס על מדתנן בפרק קמא דכריתות עד ושותה שנית.

בכסף־משנה על ההלכה הזו בדברי הרמב"ם (הלכות סוטה פרק א הלכה ג) נוכל למצוא הפניה לסוגיה בתלמוד הירושלמי, והתייחסות רחבה יותר אליה, ובסוף הדברים הפניה קצרה למסכת כריתות:

28 ראו י"א טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשנ"א, עמוד 42; מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, כרך ב', ירושלים, 1978, עמוד 982.

קינא לה על שנים כאחד וכו'. בירושלמי ריש סוטה מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת רבי יודן אמר במחלוקת מאן דאמר מקנא מאביה ומבנה מקנא לה משני בני אדם כאחת רבי יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם ואף על גב דאמר רבי יודן שהיא מחלוקת פסק כמאן דאמר דמקנא לה משני בני אדם משום דמקמי הכי מיתניא בסתם דמקנא לה מאביה ומאחיה ועוד דרבי יוסי סבר הכי דבעי דקאמר לשון רצון הוא ואבעל קאי והכי קאמר אם רצה מקנא לה ממאה בני אדם כאחת ובפרק שני דכריתות תנן חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה וחד מיניהו המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה.

קטע זה מוכיח שההגהה בבדק־הבית מקבילה לכסף־משנה, ושניהם משקפים שינוי באופן שבו הבין ר' יוסף קארו את הרמב"ם בזמן כתיבת הבית־יוסף, והכרה במקור מהירושלמי כבסיס לדברים שבמשנה תורה. לאור זאת ניתן לטעון שגם מקרים נוספים של תוספות בבדק־הבית שמקורן בירושלמי נוספו במהלך העבודה על יצירת הכסף־משנה.

סיכום

הכתיבה על אותם קטעים מדברי הרמב"ם בספרים השונים של ר' יוסף קארו מאפשרת להשוות בין דברים שונים שכתב על טקסט זה, ומתוך כך לזהות מאפיינים של החיבורים השונים, ולשרטט התפתחויות בתהליכי היצירה לאורך עשרות שנות עבודתו. המבט הפנורמי שמאפשרים המופעים השונים של פרשנות הרמב"ם בספריו השונים של ר' יוסף קארו, תורם להבנת כל אחד מספריו בנפרד כמו גם מעשיר את הבנתנו את יצירתו כמכלול.

חלק מההבדלים בדבריו על אותם קטעים ברמב"ם במקרים שונים יכולים להיות מוסברים כתולדה של העריכה החלקית של הכסף־משנה שאינו עשוי מעור אחד. אולם עיון במקרים כמו פרקים ג-ד בהלכות תלמוד תורה מלמדים שר' יוסף קארו הפריד בין יעדים שונים בפרשנות הרמב"ם שחלקם היו בעיניו משותפים לשני החיבורים, ואחרים התאימו לדעתו רק להעמדת דברי הרמב"ם עצמו במרכז בכסף־משנה, או לדיון ההלכתי בבית־יוסף. נוסף להבדלי התוכן המכוונים, חלק מההבדלים בין הדברים שר' יוסף קארו כתב על אותם קטעים בדברי הרמב"ם נובעים מפערי הזמנים בין כתיבת הטקסטים השונים, ובחלק מהמקרים המעקב אחרי השינויים מאפשר לקבוע את סדר הכתיבה והקשר בין הקטעים.

אף שמועד פרסום הספרים השונים שר' יוסף קארו כתב ידוע, קיים פער ברור בינו לבין זמן הכתיבה והעריכה של החיבורים השונים. הבית־יוסף הודפס לראשונה לאורך שנות החמישים של המאה ה-16, לאחר כשלושים שנות עבודה על החיבור. הכסף־משנה הודפס לראשונה בשנות השבעים של אותה המאה, אך קיימות עדויות ברורות לכך שר' יוסף קארו החל ליצור את פרשנותו לרמב"ם שנים ארוכות קודם לכן. ההגהות שפורסמו תחת הכותרת בדק־הבית הודפסו לראשונה רק בעשור הראשון של המאה ה-17, עשרות

שנים לאחר פטירת מחברם, אך עדויות לכך שר' יוסף קארו תכנן להכין ולהפיץ הגהות כאלה קיימות כבר משנות החמישים של המאה הקודמת. בנוסף לקושי לתארך את זמן כתיבת ההגהות, ברור שעורכי הקובץ התערבו בטקסט בהיקף שאינו ברור די צרכו. פערים אלה מקשים על תיארוך ודאי של תהליכי הכתיבה של ר' יוסף קארו, ועל האפשרות לקבוע את סדר הכתיבה של הספרים השונים והיחס ביניהם.

העיון בקטעים העוסקים באותן הלכות של הרמב"ם בספרים השונים יכול לשמש ככלי עבודה לזיהוי תהליכי התפתחות לאורך שנות עבודתו של ר' יוסף קארו, ולאיתור הדהודים מפורשים וסמויים בין חיבוריו השונים. בחינת המקורות באופן זה מעלה כי העבודה על פרשנות למשנה תורה החלה לפני השלמת הבית-יוסף, ויתכן שחלק משמעותי מהחיבור כבר היה קיים ואולי אף נגיש לציבור בדרך כלשהי, שאינה ידועה לנו, אך החיבור לא היה שלם בשלב זה וטרם זכה לשמו. לאחר השלמת הבית-יוסף והדפסתו המשיך ר' יוסף קארו לעבוד על הכסף-משנה, ובמקביל הוסיף מסקנות מעבודתו על המשנה תורה להגהותיו על הבית-יוסף שהפכו לספר בדק-הבית. העבודה של ר' יוסף קארו על יצירת הכסף-משנה הובילה לא רק לחידושים בבדק-הבית לגבי קטעים על הרמב"ם שנדונו בטקסט המקורי של הבית-יוסף, אלא גם לאיתור מקורות נוספים בכתבי הרמב"ם שלא הוזכרו בבית-יוסף, וכן מקורות מהתלמוד הירושלמי שלא אותרו לפני הדפסת החיבור לראשונה.

ר' יוסף קארו היה יוצר פורה, שיצירתו הספרותית נמשכה למעלה מיובל שנים לפחות מאז ראשית כתיבת הבית-יוסף בשנת 1522 ועד לפרסום הכסף-משנה בשנות ה-70. המסקנות שעולות מעיון בכתיבתו על דברי הרמב"ם מעשירות את הבנתנו את דיוקנו כיוצר שמשתמש בחומרים שכתב בהקשרים שונים, אך בו זמנית ממשיך לעדכן ולשנות אותם. זאת באמצעות תוספות ושינויים על גבי הטקסט הקיים באופן שנשמע ברצף הטקסט ואינו בולט אלמלא ההשוואה לטקסטים אחרים.

אשתורי הפרחי: למקור השם ולמקומה של פרח (פלוראנצה)

עמיחי שוורץ

מבוא

מסתורין רב אופף את דמותו של אשתורי הפרחי, שכן רבים מהפרטים השגרתיים הידועים על כל מחבר, אצל אשתורי לוטים בערפל.¹ הדבר מפתיע שבעתיים בהתחשב בכך שאשתורי זכה בעיני רבים לתואר "ראשון חוקרי ארץ ישראל",² וספרו כפתור ופרח זכה להיחשב כ"ספר המחקר החשוב ביותר מימי הביניים" בענייני ארץ ישראל.³ במאמר זה אנסה לפגוע מעט מן המסתורין, ולהציע פתרון לבעיה שלא באה על פתרונה שנים רבות: היכן היא אותה 'פלוראנצה', עיר מושב אבותיו של אשתורי, והעיר שממנה נגזר כינויו. למרות שלחכם זה ולתורתו לא הוקדשה עד כה מונוגרפיה מסכמת, בבימה מצומצמת זו לא אפרוס את קורות חייו המלאים של אשתורי. כאן אבקש להצטמצם ולהציע פתרון לשאלת מוצאו של אשתורי הפרחי. לשאלה זו ישנה חשיבות רבה שכן היא חיונית להבנת מקורות ההשפעה של חכם זה, שלאורם יש לבחון את חיבוריו השונים ובראשם חיבורו הנודע 'כפתור ופרח'.

דעות שונות נאמרו לגבי מקום מוצאו של אשתורי. היו מן החוקרים שסברו שמדובר בחכם איטלקי,⁴ בעוד אחרים סברו כי מדובר בחכם ממוצא ספרדי.⁵ בדברים הבאים

- 1 על דמותו ראו ע' שוורץ, אשתורי הפרחי: האיש ויצירתו הספרותית על רקע המרחב התרבותי האירופאי והארצישראלי שבו חי ופעל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת אריאל תשע"ט. הערה מתודולוגית: במאמר זה אשתמש בדרך כלל במושג הנרחב דרום צרפת ולא פרובנס, אלא אם כן אבקש לתאר תרבות הלכתית מסוימת שאפיינה רבים מחכמי דרום צרפת שנקראו 'פרובנסלים', ולעיתים החלוקה לא תהיה דיכוטומית בין השניים.
- 2 ש' קליין, תולדות חקירת ארץ ישראל בספרות העברית והכללית, ירושלים תרצ"ז, עמ' 111; י' אליצור, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, בעריכת י' אליצור וע' פריש, רמת גן תש"ס, עמ' 15; י' פראוור, 'ר' אשתורי הפרחי - ראשון לחוקרי ארץ ישראל', בתוך: י' אבירם (עורך) ארץ שומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 106; ג' קרסל, 'מהמקרא לידע הארץ', בית מקרא כט (תשמ"ד), עמ' 80.
- 3 י' בן-צבי, 'אברהם משה לונץ ז"ל', ידיעות החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה יט (תשט"ו), עמ' 2.
- 4 ראו למשל את דברי יעקובוביץ: 'R. Eshtori Haparchi, the famous Italian traveler and scholar of the early 14th century' (I. Jakobovits, 'Review of Recent Halakhic Periodical Literature', *Tradition* 4 (1962), p. 268). וכן ראו 'שם החוקר הוא אשתורי הפרחי. האיש הגיע לארץ מהעיר פירנצה (הפרח) ובמקום לקרוא לעצמו הפיורנצי תרגם את שמו לעברית הפרחי' (ג' גרא, כל ההתחלות, תל אביב תשמ"ד, עמ' 11).
- 5 כך סבר אברהם משה לונץ בהקדמתו לכפתור ופרח. א"מ לונץ, 'תולדות הרב אשתורי הפרחי, הקדמה לספר כפתור ופרח', ירושלים תרנ"ז, עמ' XXVI, הע' 1. גם אלחנן ריינר סבר כך: 'הפרחי, תלמיד

ברצוני לטעון כי מוצאו של אשתורי היה בדרום צרפת, אך ראש לכל נפתח בהסבר השם יוצא הדופן אשתורי.

שמו הפרטי

אשתורי

השם 'אשתורי' בצורה זו אינו מוכר משום דמות אחרת בהיסטוריה היהודית.⁶ השם מופיע בהקדמות לחיבוריו, שרק שלושה מהם שרדו. בפתיחה לספרו 'כפתור ופרח', לא מרחיב אשתורי דיבור על עצמו, ורק כותב: "אמר העבד העברי אשתורי ברבי משה הפרחי".⁷ גם בספרו השני 'תרגום ספר רפואות של הרופא הנוצרי ארמנגו בלייז' (להלן ספר הרפואות), שנתר בדינו, ואף זכה למהדורה מדעית,⁸ מופיעה פתיחה דומה: "אמר המעתיק אשתורי בר משה הפרחי...".⁹ ברם, בפתיחה של ספרו השלישי של אשתורי, 'ספר הכבושים', שנתר לנו בכתב יד בלבד, מופיע שמו בצורה שונה: "...אמר המעתיק ר' אשתורי בר' משה הפרחי ז"ל...".¹⁰

צורה זו, 'אשתורי', מוכרת מכ"י נוסף של 'ספר הערוך' המתוארך לשנת 1296, ובו נכתב: "אני יוסיפיה הסופר בר' אשתורי לינל כתבתי זה ספר הערוך לר' מאיר בן הנכבד ר' משה יצ"ו באי היושב על נהר שורגא וסיימתיו בחדש אייר שנת חמשת אלפים וששה וחמשים לבריאת עולם".¹¹ כלומר, באזור דרום צרפת היה קיים שם זה בתעתיק דומה לזה שנכתב בתחילת 'ספר הכבושים', אך ברור כי מדובר על דמות אחרת המבוגרת מאשתורי

חכם ספרדי תלמיד הרא"ש... א' ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 129.

6 נושא השמות בצרפת זכה לכמה מחקרים, כמו למשל בספרו של סיימון סרור: S. Seror, *Les noms des juifs de France au Moyen Age*, Paris 1989; בפרק הרביעי בספרה של ג'וליט סיבון: J. Sibon, *Les juifs de Marseille au XIVe siècle*, Paris 2011, pp. 227-267, וכן דיון נוסף נמצא בפרק החמישי בספרו של דניאל לורד סמיל: D. L. Smail, *Imaginary Cartographies Possession and Identity in Late Medieval Marseille*, Ithaca 2000, pp. 188-221.

7 אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, מהדורת א' חבצלת, ירושלים תשנ"ד-תשנ"ט, חלק א, עמ' א. המהדיר אברהם חבצלת, הפריד את השם אשתורי לשניים כמו במהדורת דפוס ראשון ויניציאה 1549- אשתורי הפרחי, ספר כפתור ופרח שמדבר בדיני ארץ ישראל הנהוגות היום בארץ, ויניציאה (ה'שח?), עמ' ב. ברם, בכתב יד אוקספורד (כ"י אוקספורד-בודליאנה 2201, דף 1ב), מופיע השם 'אשתורי'.

8 M. McVaugh & D. Ferre, *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and its Hebrew Translation*, Philadelphia 2000. החיבור היה במקורו לטינית ותורגם לעברית על ידי אשתורי.

9 שם, עמ' 169.

10 כ"י רומא-קונסטנזה 2875, 182ב. חיבור זה שתורגם מערבית, עוסק בתרופות משלשות ובכוונתי לפרסמו בעתיד במהדורה מדעית.

11 כ"י פרמה דה רוסי 140, 140ב.

הפרחי בעשרות שנים, שכן ידוע לנו שבשנת 1296 היה אשתורי בן 16 בקירוב,¹² כמו כן, השייך לעיר לונגיל לא נזכר אצל אשתורי. ברנרד זולטי ניסה ללמוד מכאן כי השם אשתורי קשור לעיר טור (Le Thor) בדרום צרפת, שנמצאת ליד העיר ל'איל-סור-לה-סורג (L'Isle-Sur-la-Sorgue) הנזכרת בטקסט, וכך נוצרה אטימולוגיה חדשה של איש-טורי, קרי, איש שבא מן העיר טור.¹³ לדעתי כיוון זה לא מתאים לאשתורי שלא ידוע על קשר ספציפי שלו או של אבותיו לעיר טור ובדרך כלל נכתב שמו באות תיו. בכל מקרה, גם אם פירוש זה נכון, הרי שהוא מתאים לאביו של יוספייה בלבד.

ישנן עוד כמה דעות הנוגעות לאטימולוגיה של השם 'אשתורי'. אברהם חבצלת סבר כי השם אשתור מוזכר כבר בירושלמי,¹⁴ ברם, בבחינה נוספת של הגרסה, מתברר כי מדובר על 'עשתור',¹⁵ ולכן גם דעה זו אין לה על מה להסתמך. צבי הירש עדלמאן, בהקדמתו למהדורת 'כפתור ופרח',¹⁶ כתב כי המחבר העלים את שמו מחמת ענוותנותו, וסבר כי אשתורי הוא מעין שם עט ספרותי, הבא לבטא את השתוקקותו לתור את הארץ, לדידו השם אשתורי מורכב משתי מילים: איש תורי, קרי, איש מתייר\מסייר. דעה נוספת שהביע עדלמאן היא כי השם איש-תורי לא מתייחס לתיור בארץ ישראל אלא לתורה,¹⁷ וכי הוא בא כנגד הקראים עמם אשתורי מתפלמס בספרו.¹⁸ דעה שלישיית הציע אלחנן

- 12 על שנת הולדתו ראו להלן ליד הע' 108.
- 13 B. Zolty, *Estori Ha-Parhi: Caftor wa-ferah / Introduction, Traduction Française*, Notes, Ph. D. Thesis, Paris 2003, pp. 9-10 שכתבה שמו מקומות בתעתיקי כתבי היד בימי הביניים מלמדת כי החילוף ת-ט אינו בעל משמעות היסטורית.
- 14 בהקדמתו של חבצלת לכפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' 13, על פי ק' כהנא, מסכת בכורים חקר ועיון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 35. וראו גם לונץ (לעיל הע' 5) עמ' XXVI, הע' 2.
- 15 במהדורתו של יעקב זוסמן לירושלמי: "אמ' ר' יוסה. קיימה בנימין בר עשתור קומי ר' חייא בר בא" - תלמוד ירושלמי: על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית ליידן עם השלמות ותיקונים, מבוא מאת י' זוסמן, ירושלים תשס"א, מסכת בכורים, א ד, טור 351. אמנם, חילופי גרונות וא-ע בפרט הם רגילים לגמרי בספרות חכמים, ואין בהם כדי להעיד על שונות השם עשתור-אשתור, אך מכיוון שלא מצאנו שם זה לאורך כל התקופות הרי שקשה להניח שמקור יחיד זה היה המקור לשם המיוחד.
- 16 אשתורי הפרחי, כפתור ופרח מאת חכם קדמון, מהדורת צ"ה עדלמאן, ברלין תרי"א, עמ' XIII. שם גם מביא עוד דעה בשם הגביר נידעראפהיים מפפד"ם (פרנקפורט דמיין) וכתב כי שמו הפרטי היה יוסף שגם הוא ירד למצרים ולכן פתח במילים אמר העבד העברי, אך זו השערה בעלמא.
- 17 שם. בהערה שם בעמ' XIII, מעיר משה שטיינשניידר כי אין לקרוא את המילה איש-תוריי ומתבסס על כת"י פרמה דה רוסי 140 שכתוב בפשטות אשתורי ומגיע למסקנה כמותי, כי מדובר על שם לועזי של המחבר ומשמר מנהג שהיה נפוץ אצל יהודי ימי הביניים - ראו כאן בהמשך. לכן לדעתי ההגייה הנכונה לשם הינה אַשְתוּרִי.
- 18 בעיקר בפרק החמישי של כפתור ופרח. הביסוס לטענה זו בא מהעובדה שמיד אחרי הצגת שמו מתחיל המחבר ומספר למי נתונה נאמנותו ודובר כנגד הצדוקים: "...תורה ציווה לנו משה בדקדוקין ובמסורות, ממנו לרבינא ור' אשי, תורה אחת בתלמודה בפירושה" - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' א.

ריינר כי מדובר על איש הזמן (=תור) במשמעות של בן התקופה.¹⁹ לדעתי כל ההצעות הללו, דחוקות מאוד, מכיוון שהן מסתמכות על חיבורו 'כפתור ופרח' בלבד, ומנסות לקשור את השם לתוכן הספר, בעוד שהראיתי כאן שבחיבוריו המוקדמים - 'ספר הרפואות' ו'ספר הכיבוסים' - אשתורי כתב את שמו כך ללא קשר לארץ ישראל, או למחלוקת עם הקראים, כי אם בעת שהותו בברצלונה מיד לאחר גירוש צרפת.²⁰

מכיוון שאנו מוצאים בספריו שינוי בתעתיק של השם, לדעתי יש יסוד להניח כי מדובר בשם לועזי, וברצוני להציע כי השם אשתורי הוא וורסיה של השם 'אשתרוק'. מקור שם זה מהמילה הלטינית Asterius, והשם הופיע כבר במאות הראשונות לספירה בשם של מרטירים נוצריים מחד גיסא, ובקטקומבות יהודיות ברומא מאידך.²¹ במאות ה-13 וה-14 הפך שם זה להיות מקובל בעיקר במרחב דרום צרפת ומזרח ספרד,²² ואנו מכירים למשל את "אשתרוק מלוניל הדר בארלדי" המוזכר בכמה תשובות,²³ וחכם נוסף מאייגש (Aix-en-Provence) הנקרא בתשובה "דון אשתרוק דאייגש".²⁴ בשפות שונות משתנה מעט השם אשתרוק לשמות כמו Astrug בספרד ו-Aster בלטינית. הקשר החשוב לענייננו הוא השם 'אשתורי' שמוזכר כאחד מהרוגי קהילת קלן (Köln) בפרעות תתנ"ו (1096).²⁵ למרות שמוריס שטיינשניידר סבר כי אין קשר בין אשתורי לאשתרוק,²⁶ הן זיגמונד סלפלד (Salfeld)²⁷ והן נחמיה בריל (Brüll)²⁸ סברו כי זהו מקור השם, וגם אני

- 19 ריינר (לעיל הע' 5), עמ' 129, הע' 31.
- 20 על חיבורים אלו וזמן כתיבתם ראו אצל שוורץ (לעיל הע' 1), ליד הע' 201.
- 21 S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger*, Berlin 1898, p. 387 וראו גם בהע' הבאה.
- 22 R. Gottheil, 'Astruc' in C. Adler et al. (Eds.) *Jewish Encyclopedia*, Vol. 2, New York 1901, p. 251 וראו גם אצל סרור (לעיל הע' 6), עמ' 17 על כל ההגיות והאזכורים של אשתרוק.
- משמעות השם אשתרוק הוא "נוגד תחת מזל טוב" - סיבון (לעיל הע' 6), עמ' 233. ראו גם על הערך A. Dauzat, *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*, Paris 1951, p. 14.
- 23 תשובות חכמי פרובינציה, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, חלק אבן העזר, סימן נד, עמ' 181-180. וכן שם, חלק אבן העזר, סימן ל, עמ' 120: "תשובות החכם הכולל שנאשטרוג שן אשטרוק דלוניל הדר ארלדי...". שם, סימן סד, עמ' 222: "שלח לו זאת האיגרת הכתובה למעלה הלכם שן אשטרוק די לוניל נ"ע". שם, חלק חושן משפט, סימן יד, עמ' 353: "אל הנכבד שנאשטרוק דלוניל". ייתכן שמדובר באותו אדם אך אין הוכחה לכך. אברהם סופר סבר שזה הוא אבא מארי בר משה, בעל הספר 'מנחת קנאות' - שם בהקדמה, עמ' XX. לספר מנחת קנאות ראו אבא מארי, הודפס בתוך תשובות הרשב"א, מהד' ח"ז דימטרובסקי, ירושלים תש"ן.
- 24 תשובות חכמי פרובינציה (לעיל הע' 23), חלק חושן משפט, סימן ח, עמ' 332.
- 25 סלפלד (לעיל הע' 21), עמ' 9.
- 26 M. Steinschneider, *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956, p. 977, note 45.
- 27 סלפלד (לעיל הע' 21), עמ' 387.
- 28 N. Brüll, *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, Vol. I, Frankfurt am Main 1987, p. 95

סבור כן. חלק מהחוקרים (להלן) סברו כי כמו חכמים שונים בימי הביניים אשתורי הוא שמו הלועזי ויש לחפש גם את שמו העברי.

יצחק

בכמה מהספרים המאוחרים ל'כפתור ופרח', לא הוצג שמו של אשתורי, אלא צוין רק כ"בעל כפתור ופרח"²⁹ או "חכם קדמון"³⁰. לעתים אף נטען כי שמו האמתי הוא יצחק. כך למשל בספר הביבליוגרפיה 'שפתי ישנים'³¹ של הביבליוגרף שבתי בס מהמאה ה-17, שכלל לא הזכיר את השם אשתורי. כך הדבר גם בשו"ת 'נשאל דוד' של הרב דוד אופנהיים (אף הוא מן המאה ה-17), שם נכתב: "וכן האריך להוכיח בספר כפתור ופרח למהר"י כהן..."³². הגדיל לעשות הרב כתריאל פישל טכורש, אשר בביקורתו על ההוצאה החדשה של 'כפתור ופרח' של יוסף בלומנפלד,³³ כתב כי המחבר עשה שלא כדין כאשר קרא לו אשתורי, אלא צריך היה לקרוא לו יצחק: "ולמה לא לקרוא את השם העברי המקורי ר' יצחק כהן בן ר' משה הפרחי כפי שנמצא כתוב בספר 'סדר הדורות'³⁴ ונסתרה ממני הסיבה לשם מה התאזרח בנו בשם אישתורי שהוא שם לועזי..."³⁵.

ובאמת יש לברר מהיכן הגיע השם יצחק? במאמרו על הגיאוגרפיה העברית, הסביר ליאפולד צונץ³⁶ כי הספר כפתור ופרח נשכח במהלך המאה ה-17, והוזכר בשמו הנכון רק אצל דוד קונפורטי בספרו 'קורא הדורות'³⁷, אך מאז הוסר בטעות שמו של אשתורי על ידי שבתי בס, והוא קיבל את שמו של יצחק הכהן שולאל,³⁸ אחרון הנגידיים של מצרים

29 משה טראני, ספר שאלות ותשובות מבי"ט, מהדורת מ' בניהו, ירושלים תש"ן, חלק א, תשובה יא, עמ' ב.

30 כך בשער של כפתור ופרח מאת חכם קדמון, מהדורת עדלמאן (לעיל הע' 16).

31 ש"מ בס, שפתי ישנים, ניו-יורק תשנ"ג, עמ' לג.

32 ד' אופנהיים, שאלות ותשובות נשאל דוד, ירושלים תשל"ב, חלק יורה דעה, שאלה כד, עמ' קטו. ייתכן כי בס ואופנהיים הושפעו זה מזה שכן הם גרו בפראג באותו פרק זמן.

33 אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, הוצאת י' בלומנפלד, ניו-יורק תשי"ח.

34 הכוונה לספרו של יחיאל הלפרין מהמאה ה-18 'סדר הדורות'. ראו י' הלפרין, ספר סדר הדורות, בני ברק תשס"ג, חלק א, עמ' תקכח.

35 כ"פ טכורש, 'ספר כפתור ופרח', סיני מח (תשכ"א), עמ' קל. תנו דעתכם שגם הוא סבר כי מדובר בשם לועזי.

36 L. Zunz, 'An Essay on the Geographical Literature of the Jews, from the Remotest Times, to the Year 1841' in A. Asher, *The itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, vol. 2, London 1841, p. 262.

37 ד' קונפורטי, קורא הדורות, מהדורת ד' קאססעל, בערלין תר"ז, עמ' כב, צד ב.

38 לונץ (לעיל הע' 5), עמ' XLII, וכן י"ל הכהן פישמן, הקדמה לספר כפתור ופרח, ירושלים תש"ו, עמ' 6. על הנגידי יצחק שולל ראו א' דוד, 'לתולדות בני משפחת שולאל במצרים וארץ ישראל בסוף התקופה הממלוכית וראשית התרופה העות'מאנית לאור מסמכים חדשים מן הגניזה', בתוך א' מירסקי

שהביא את הספר לדפוס, וכך השתרבב שמו לשם המחבר. וכך נכתב בקולופון שבשער מהדורת דפוס ראשון: "ספר כפתור ופרח אשר נמצא בבית גנזי החכם סיני ועוקר הרים הלא הוא הגאון נגיד ממצרים עשיר עניו בו נמצא תורה וגדולה במקום אחד כמהר"ר יצחק כהן שולל ובו נמצא רוב התועלת שמדבר בדיני ארץ ישראל הנהוגות היום בארץ ובשאר דינים יפים כאשר תראה בסימני פרקים שלו".³⁹ ניתן בהחלט להבין את מקור הטעות מנוסח זה, ולזהות את בעל כתב היד, יצחק שולל, עם מחבר החיבור.

מן המפורסמות היא כי החכמים בימי הביניים נשאו גם שמות לועזיים, שהוענקו להם על ידי הסביבה הנוכרית,⁴⁰ כמו רבינו יחיאל מפריז שנקרא Vivant de Meaux⁴¹ ובנו יוסף שנקרא Messire Delicieux.⁴² מפורסמת גם הדוגמה של הרמב"ן שנקרא בקטלאנית Bonastruc ça Porta.⁴³ על פי רוברט חזן מגמה זו, של נשיאת שם עברי ולועזי, התפשטה בייחוד בימי הביניים והסתמכה על שימור השם בלועזית ועל דמיון העיצורים.⁴⁴ על בסיס תופעה זו אהרון דמסקי הציע שאשתורי הוא שמו הלועזי ואילו יצחק הוא שמו העברי.⁴⁵ הוא כתב שהשם קשור לעניין של מזל וכוכבים וכן למילה האנגלית Star, ובשל כך לעתים הוא מופיע כשם הלועזי של השם ברוך. בפרובנסלית אחת ממשמעויות השם astruc הוא שמח,⁴⁶ וזהו לדעת דמסקי הקשר למילה יצחק. למרות שזהו פירוש אפשרי, כבר שלמה זלמן הבלין כתב כי בשם הלועזי אשתורוק אנו מוצאים מגוון אפשרויות עבריות כמו למשל שאול, אבא מארי, אהרון ואין לדעת מה השם העברי של אשתורוק\אשתורי.⁴⁷ כמו כן יש לציין כי מבין כל האפשרויות דווקא השם יצחק נעדר.

- ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה; מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 374-414.
- 39 כפתור ופרח, דפוס ראשון (לעיל הע' 7).
- 40 ש' שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, בני ברק 2001, עמ' 88.
- 41 על המקור הלטיני של השם ראו אצל ב"ז קדר, 'ר' יחיאל מפריז וא"י, שלם ב (תשל"ז), עמ' 351.
- 42 ש' אסף, "תוצאות ארץ ישראל" - לפלוני אלמוני תלמיד הרמב"ן, ירושלים (קבץ): החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים תרפ"ח, עמ' נד.
- 43 י' אונא, רבי משה בן נחמן - הרמב"ן: חייו ופעולתו, ירושלים תשל"ז, עמ' 10, וכן J. Kaplan, 'Astruc', *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, Jerusalem 1972, cols. 774-775. שימו לב לרכיב השני בשם, Astruc.
- 44 J. J. Stamm, et al. 'Names' in M. Berenbaum and F. Skolnik (Eds.) *Encyclopaedia Judaica*², Vol. 14, Detroit 2007, pp. 768.
- 45 א' דמסקי, 'שיטתו של אשתורי הפרחי וזיהויו את עקרון עם קיסרי בת אדום', בתוך י' רוזנסון וש' גליקסברג (עורכים), רבי אשתורי הפרחי חלוץ חוקרי ארץ ישראל: קובץ מחקרים, ירושלים תשע"ה, עמ' 34.
- 46 E. Levy, *Petit dictionnaire provençal-français*, Heidelberg 1966, p. 31.
- 47 ש"ו הבלין, 'לעניין הספרים 'כלבו' זארחות חיים', בתוך ש' קליין וי' קליין (עורכים), אהרון הכהן מלונגיל, ארחות חיים ענייני שבת, ירושלים תשנ"ו, עמ' מא-מב.

ברצוני להתייחס לכתב יד נוסף שייתכן שיש לו קשר לענייננו. בכתב היד של הספר 'פירוש המילות הזרות שבמורה נבוכים לרמב"ם' בתרגומו של שמואל אבן תיבון, מופיע קולופון של המעתיק ונכתב כך:

ואני שלמה ב"ר יצחק נב"ת [=נוחו בעדן תנוח] בר משה נ"ע [=נוחו עדן] ב"ר מאיר הפרחי ז"ל השלמתי כתיבתו פה מיורקה העיר בעשירי לניסן שנת חמשת אלפים ומאה ושנים עשר ליצירה וכתבתיו לאיש חמודות אלופי ומיודעי המשכיל.⁴⁸

אם כן, ייתכן כי בשנת 1352, חי במיורקה (בספרדית Mallorca) סופר ממשפחת פרחי אשר עסק בהעתקת ספרים. למרות שעלתה הצעה אצל מהדירי הקולופון כי מדובר בבנו של אשתורי, ישנה אפשרות, על אף שדחוקה, שמדובר על האחייני של אשתורי ויצחק זה הינו אחיו של אשתורי ובכך חזרנו לנקודת ההתחלה, ומידי ספק לא יצאנו.

אברהם

בכתב יד המכיל דרשות שונות על סדר פרשיות השבוע ומוצאו ככל הנראה מביזנטיון ונמצא כעת בקיימברידג',⁴⁹ נמצאה עדות כי שמו של אשתורי הוא דווקא אברהם. כתב יד זה מתוארך לשנת 1425 והוא האזכור הקדום ביותר לספר 'כפתור ופרח'.⁵⁰ בכתב היד מצוטט אשתורי, מתוך חיבורו 'כפתור ופרח', בהתייחסו לשאלת גירושי אישה לאחר עשר שנות נישואין ללא ילדים, ונקרא שם אברהם: "עד שמצאתי בספר כפתור ופרח שחבר הר' אברהם בר' יצחק הפרחי ז"ל בפ' עשירי ממנו תשובת שאלה בזה".⁵¹ בהמשך הדברים

48 כ"י פריז הספרייה הלאומית 684, דף 302ב. על כ"י זה עיין ק' סיראט, מ' בית אריה ומ' גלצר, אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים, ירושלים-פריז תשל"ב, חלק א: התיאורים, I 40, שם הציגו כי מדובר בבנו של אשתורי. וכן ראו E. Renan, 'Les écrivains juifs français du quatorzième siècle', *Histoire Littéraire de la France* 31 (1893), p. 404; S. Munk, *Manuscrits Hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale de Paris*, Francfort-sur-le-Mein 1911, pp. 7-8. שם הבעלים גורד ללא ספק, שלא כמו דעתו של מונק כי אין סימני גירוד. על הספר 'פירוש המילות הזרות' ראו ר' בן שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רענגה 2017, עמ' 468-469.

49 כ"י קיימברידג' add. 1022. על כ"י זה ראה מ' ספרסטיין וא' קנרפוגל, 'דרשות מביזנטיון בכתב יד: תיאור כתב היד וקטעים בענייני תפילה ובית הכנסת', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 164-184.

50 ש' עמנואל, 'על אמירת פיוט 'מכניסי רחמים'', המעין לח (תשנ"ח), עמ' 10, הע' 57.

51 דף 73א. נושא זה, של נשיאת אישה אחרת לאחר עשר שנים ללא ילדים, העסיק את חכמי פרובנס, וראו למשל שאלה הלכתית בדיוק בנושא זה אצל פ' רוט, חכמי פרובנס המאוחרים - הלכה ופסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ב, עמ' 277-278.

הוא מוזכר שנית בשם "אברהם הפרחיי".⁵² אמנם, זה האזכור הקדום ביותר של הספר 'כפתור ופרח', ולכך יש להניח כי הוא האמין ביותר, אך לדעתי יש לסייג את הדברים משתי סיבות: ראשית, גם כתב יד זה נכתב יותר ממאה שנה לאחר חתימת 'כפתור ופרח', ויש לשער כי חל בלבול מסוים בפרק זמן זה, במיוחד לאור העובדה כי לא מצאנו שום אזכור לספר בחיבורים אחרים. שנית, כתב יד זה מתאפיין בחוסר-דיוק רב,⁵³ מחמת העובדה כי הדרשות לא נכתבו בזמן אמת, אלא רק לאחר זמן מה, שכן הדרשות נאמרו בשבתות ובמועדים והיה צורך לשחזרן לאחר מכן. אם אכן זו הייתה צורת העבודה, לא מפתיע כלל כי חל בלבול בשם המחבר.

לסיכום הדברים, ברצוני בזהירות להציע כי השם אשתורי הוא עברות מסוים של השם הלועזי 'אשטרוק' (Astruc), ואילו שמו העברי לא ידוע לנו בוודאות. ייתכן כי אשתורי בחר להישאר עם השם הלועזי הפרובנסלי המובהק אשטרוק תוך כדי נקיטת נימה עברית מסוימת, כאקט של שימור השם אל מול הגירוש שהחריב את קהילת פרובנס, אך מדובר בהשערה בלבד.⁵⁴ שמו העברי 'התאחד' בהמשך עם שמו של הנגיד יצחק שולאל הכהן ועל כך תעיד העובדה כי אשתורי זכה לכהונה אף על פי שלא היה כהן.⁵⁵

כינוי

כינויים בימי הביניים העידו לעתים קרובות על מוצא כלשהו של נושאם. אך במקרה דנן, כפי שקרה לעתים, 'הפרח' נקרא דווקא על שם עיר המוצא של אבותיו שנקראה פלוראנצה, שפירושה פרח.⁵⁶ מיקומה של אותה פלוראנצה לא הוסכם עד היום. לונץ ציין

- 52 שם בדף 73ב. מעניין לציין כי סיבון כתבה שפירוש השם אשטרוק הוא אברהם - סיבון (לעיל הע' 6), עמ' 239.
- 53 וראו את דברי ספרסטיין וקנרפוגל (לעיל הע' 49), עמ' 165: "כתב היד אינו עד נאמן לנוסח המקורי של הדרשות. הוא רצוף שגיאות גסות בכתיב העברי ושגיאות אלו אין לייחסן למחבר שגם אם לא היה למדן גדול, ידע לצטט מקורות של ספרות הלכתית וספרים אחרים, בהיקף רחב. מקור הטעויות הוא כנראה סופר שלא שלט באופן מלא בכתיב העברי. אין זה סביר שטעויות כאלה הוכנסו תוך כדי העתקת החומר. סביר יותר שהן תוצאה של רישום דברים תוך כדי שמיעתם."
- 54 על המנהגים הפרובנסליים של גולי צרפת והניסיון לשמרם ראו ע' שוורץ, 'מגירוש ליצירה: על כתיבת ספרי הלכה בידי גולי דרום צרפת', מורשת ישראל 18 (תש"פ), עמ' 79-98.
- 55 בדיון על ניסיון חידוש הקרבת קרבנות על ידי יחיאל מפריז שאל אשתורי את עצמו איך ייתכן והרי אין כיום כהן מיוחס להקריבם: "ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתי מה נעשה מטומאתנו, ואנה הכהן המיוחס" - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' קא (על פי כ"י אוקספורד-בודליאנה 2201, דף 24א) ויש לפרש את 'אנה' כ'איפה', כלומר היכן יש היום/איה'. בכפתור ופרח, מהדורת עדלמאן (לעיל הע' 16), עמ' טו, מוגה 'ואנא', במשמעות 'ואני', אלא שזו טעות. עוד הוכחה לחוסר כהונתו של אשתורי היא המובאה שכתב על דיני כהונה בזמן הזה: "מזה יש לי ראייה על הכהן, שהרי אנו רואין שהן נוהגין הנאה בתרומה טמאה, ואוכלין חלה דרבנן, ומברכין על ברכת כהנים..." - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' קד, כלומר ניכר שאשתורי מסתכל על הכהנים באופן חיצוני. כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ג, עמ' רנג. זה הנוסח גם בכתיב היד.

כי מדובר על חווה בשם זה הנמצאת במערב ספרד,⁵⁷ ואמנם קיימת חווה קטנה בשם זה 15 ק"מ ממערב לעיר סאמורה (Zamora), אך נראה כי מדובר על מקום בן 60 שנה בלבד, לכן זו לא החווה אליה התכוון לונץ ולא ברור לאיזה מקום התכוון.⁵⁸ בספרו החשוב של היינריך גרוס על יהדות צרפת, אמנם מופיעה 'פלורניציא' בהקשר לדברי אבן וירגא ב'שבט יהודה' על גירוש ספרד, אך הוא גרס כי יש לשנות את שם המקום לפרובניציא.⁵⁹

פלוראנצה

ברצוני לבחון את ההקשר המלא שמביא אשתורי את הדברים, ולנסות לזהות מחדש את אותו מקום. במהלך דיון על איסור חדש נדרש אשתורי לקבוע את זמן חצות היום בירושלים, ואז משווה זמן זה ביחס למקום מוצאו וכך כתב: "והנה בין עיר הקודש [ירושלים] ועיר מקום מושב אבותי ושמה פלוראנצה בארץ אנדלוס כשתי שעות ושליש".⁶⁰ כלומר, ההפרש בזריחה בין העיר ירושלים והעיר פלוראנצה הוא שעתיים ושליש. מכיוון ששעה שווה ל-15 מעלות אורך הרי שאותה פלוראנצה של אשתורי במרחק של 35 מעלות מערבית לירושלים.⁶¹

אם כן, ניתן למצוא את מקומה של פלוראנצה אם נהפוך את כיוון ההסתכלות המקורי של אשתורי ונחפש את מיקומה 35 מעלות ממערב לירושלים. ברור כי קשה לדייק במדידה זו, ולהגיע במדויק למקום אליו התכוון אשתורי לפני כ-700 שנה, אך למרבה המזל נמצא בידינו כתב יד מהמאה ה-15 שכולל רשימה של ערים בדרום צרפת, ולצידם מעלות האורך שלהן, תוך ציון המרחק מירושלים:

ממזרח למערב ק"פ מעלות שהם חצי הגלגל וכאשר אנחנו אומרים אורך מקום פלוני ר"ל [רצה לומר] ארכו מן המערב. אורך המקומות הידועים אורך ירושלים ס"ה מעלות ומרחקו ממזרח קי"ג מעלות...אורך פרפיניאן... אורך פריז... אורך מנפלייר ונרבוניה ל"ב מעלות מרחקו ממזרח קמ"ח מעלות... נמצא

57 לונץ (לעיל הע' 5), עמ' XXVI, הע' 1.

58 תודה לחוויאר קסטניו (Castaño) על המידע בתכתובת אישית.

59 H. Gross, *Gallia Judaica, Dictionnaire Géographique de la France d'après les Sources Rabbiniques*, avec une préface de D. Iancu-Agou et de G. Nahon et un Supplément de S. Schwarzfuchs, Paris 2011, p. 438, 632

60 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ג, עמ' רנג. כך הנוסח בכל כתבי היד.

61 תודה לצבי לנגרמן על הבהרת הדברים. אשתורי כתב במקום אחר בפירושו כי מעלות האורך הן ממזרח למערב: "והרוחב הוא מצפון לדרום והאורך ממזרח למערב וזה אפילו בלשון חכמים ז"ל..." - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' קסט. על ידיעותי הגיאוגרפיות של אשתורי אני מתכוון לכתוב במקום אחר אך בינתיים ראו שוורץ (לעיל הע' 1), עמ' 159-166.

שהזריחה תקדים בירושלים מנרבונה ל"ה מעלות שהם שתי שעות יוצרות ושליש שעה ט"ו ויעלו לשעה ובדרך הזה תוסיף למידות שאר המקומות.⁶²

על פי הגיאוגרפים של ימי הביניים ההתיישבות האנושית הייתה קיימת רק על פני חצי כדור, קרי, לאורך 180 מעלות, ולכן הרשימה תציין את המרחק מקצה היישוב במזרח ואת המרחק מקצה היישוב במערב. מתוך הרשימה עולה כי הערים מונפלייה ונרבון נמצאות בדיוק במעלת האורך המתאימה לאותה פלוראנצה של אשתורי, ונמצאות במרחק קמח (148) מעלות מגבול המזרח.⁶³ וגם מסיום הדברים שמדברים על 35 מעלות, שהן שתי שעות ושליש, שמפרידות בין ירושלים ונרבונה, ניתן להבין כי יש לחפש את פלורנצא בסביבתה. ואם ישאל השואל, אולי קו האורך הזה מתאים גם לאנדלוס הנזכרת, ויש לחפש את פלורנצא שם, יש לומר כי פרפיניאן הסמוכה נמצאת חצי מעלה משם, וטולדו נמצאת בקו האורך קסח (168) לערך.

ברצוני להעלות בזהירות השערה כי פלוראנצה המדוברת הינה העיירה פלורנסק (Florensac) שליד בוייה (Béziers), והיא העיירה שממנה הגיע השם 'הפּרַחִי'. משמעות התוספת sac בסוף המילה משמעותה כפר בפרובנסלית - כפר פלור/פרח.⁶⁴ יש לנו עדויות בנות התקופה על יהודים בפלורנסק,⁶⁵ וכפי שאראה המקום נטוע עמוק בקרב המקומות הידועים של בני משפחתו של אשתורי כגון מונפלייה, קרקסון וארל. למעשה נדמה שיש לנו אזכור אפשרי של אשתורי בשם זה ממש. בתעודה משנת 1305 מוזכרים בנרבונה 165 ראשי בית אב אשר פטורים ממיסי המלך, וביניהם נמצא Astruc de Florensac.⁶⁶ לדעתי מצוין כאן אשתורי הפרחי בשמו הלועזי המלא.

62 כ"י פריז הספרייה הלאומית 1077, דף 39. כתב יד זה היה שייך למשלם בר שמעיה, כתוב בכתב אשכנזי. עוד פרטים על כתב היד ראו *Catalogue des manuscrits hebreux et samaritains de la Bibliothèque imperiale*, Paris, 1866, p. 198. רשימה דומה נמצאת בכ"י אמסטרדם - עץ חיים D47 4/20, דף 14א, אלא ששם שם העיר שאמורה להיות במרחק המתאים לנו מירושלים מחוק. ברם, על פי מיקומי הערים השכנות נראה שגם שם, הכוונה היא אכן לאזור נרבונה.

63 וראו את דברי אשתורי על מיקום ירושלים כמו כאן: "רחוקה מתחלת המזרח ק"ג מעלות" - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' קכ. במרחק מן המערב קיימת סטייה מסוימת ואשתורי סבר כי היא נמצאת "מסוף המערב ס"ז מעלות" - שם. ברם, בעמ' קמז, שמחשב את מיקומה של רמלה, ניתן להבין מדבריו כי מדובר דווקא על 30 מעלות.

64 תודה לברנרד זולטי על ההבהרה.

65 G. Saige, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, Paris 1881, pp. 214, 236, 36, שם מוזכרים יהודים עשירים למדי בשם דיולסל (Dieulosal) ובוניצחק (Bonysach). וראו גם G. Saige, 'De la condition des juifs dans le comté de Toulouse avant le XIVe siècle', *Bibliothèque de l'École des chartes* 39 (1878), pp. 282, 292, 286-297. גם בהערה הבאה.

66 J. Régny, *Etude sur la condition des juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle*, Marseille 1981, p. 123. תודה ליהודית קוג'ל שהפנתה אותי למקור זה. ברשימה זו נמצאים יהודים נוספים מפלורנסק, וראו שם באינדקס בערך 'Florensac'.

גם מבחינת קווי האורך, נמצא כי פלורנסק ממוקמת בדיוק בין נרבונה ומונפלייה, שבכתב היד פריז 1077 מופיעים שניהם באותו מיקום למרות שמפרידים ביניהן כ-80 קילומטרים. הוכחה נוספת למיקום זה נמצאת בהקדמתו של אשתורי ל'כפתור ופרח': "מבית אבי ומארץ מולדתי ערום יצאתי, שולל הלכתי, נער הייתי, מגוי אל גוי ומממלכה אל ממלכה אל עם לא ידעתי לשונו נודחתי, מנוחה לא מצאתי. עד כי הביאני חדריו מלך שהשלום שלו, משבי לארץ הצבי".⁶⁷ הציון של "בית אבי וארץ מולדתי" מתייחס לאזור שבו גדל ושהיה ארץ מולדתו, ולכן לא מדובר בספרד בה לא היה ככל הנראה. קריאת כינויים על שם מקומות ידועה גם היא בזמנו ובייחוד באזורו של אשתורי ולכן יש לחפש את אותה פרח באזור דרום צרפת. וכך עיר מגוריו מונפלייה (Montpellier) הפכה ל'מן ההר', או 'הררי', כמו במקרה של הרב אברהם מן ההר.⁶⁸ ישנן דוגמאות נוספות כמו למשל ר' מאיר בן שמעון המעילי שמסתבר שכינוי זה רומז למוצאו מן הכפר קפסטנג (Capestang) משום שהמילה capes פירושה גלימה.⁶⁹ אצל הרב דוד כוכבי הכינוי מרמז לשם המקום 'אשטלה',⁷⁰ ואצל יוסף אבן כספי מקור שמו מארז'נטייר (Argentiere) אך הוא עצמו גדל בארל אשר בדרום צרפת.⁷¹ יצחק התרצי היה רופא מהעיר טרץ שבמזרח פרובאנס,⁷² וכן אחרים. ג'והאן סתם (Johann Stamm) העלה נקודה חשובה בקשר לכך:⁷³ בחלק מן מקרים, קריאת שמות המשפחה נגזרת מהמקום שבו נולד ופעל נושא השם, כמו יצחק אלפאסי מהעיר פאס, וכמו הרב יחיאל מפריז הנזכר (Vivant de Meaux).⁷⁴ עוד הוא מוסיף ואומר כי עם התגברות גירושי היהודים, החלו השמות הללו להיות נפוצים אף יותר ולשמש כמאפייני זהות, אך גם כסוג של זיכרון נוסטלגי לבתים שאבדו. בעניין זה כתב יוסף שצמילר במאמרו על יהודי אוראנו' (Orange): "השמות היהודים באוראנו'... מכוונות על פי שמות ערים, המציינים בדרך כלל את מקום הולדתו של אחד מאבות המשפחה, ולא דווקא את מקום הולדתו של נושא השם".⁷⁵ בעקבותיו של שצמילר הולך גם ריצ'רד אמרי, ומצייני כי באותו זמן המושג של שמות משפחה היה גמיש למדי ולא מקובע כמו בימינו.⁷⁶

67 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' ג.

68 ראה למשל רוט (לעיל הע' 51), עמ' 130-131.

69 שם, עמ' 74.

70 שם, עמ' 142-143. בתשובה הנזכרת מ'1305 - ר' דוד חתום 'דאישטלאה'. מדובר כנראה בכפר Éttoile-sur-Rhône שבחבל דופינה (Dauphiné).

71 ראו בהקדמתה של חנה כשר ליוסף אבן כספי, שולחן כסף, מהדורת ח' כשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11.

72 גרוס (לעיל הע' 59), עמ' 244-245.

73 סתם ואחרים (לעיל הע' 44), עמ' 769.

74 פריז היה המקום בו פעל בבגרותו, ומו (Meaux) הייתה מקום הולדתו - שם.

75 י' שצמילר, 'הרלב"ג וקהילת אוראנו' בימי חייו, מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל ב (תשל"ב), עמ' 119.

76 R. W. Emery, 'The Use of Surname in the Study of Medieval Economic History', *Medievalia et Humanistica* 7 (1952), p. 45, מצד שני ישנן עדויות רבות כי שמות המקומות

הוכחה נוספת לכך שמוצאו של אשתורי מדרום צרפת, ניתן למצוא בדבריו של יעקב שפיגל, שבחן את שמות המסכתות והפרקים כאינדיקציה למקום המגורים של החכמים.⁷⁷ בבוחנו את הציונים ב'כפתור ופרח', הגיע למסקנה כי מדובר במחבר פרובנסלי.⁷⁸ שפיגל נשען בין השאר על כך שאשתורי השתמש בשם 'דרישה וחקירה' בנוגע לפרק הרביעי במסכת סנהדרין, דבר המאפיין את חכמי פרובנס.⁷⁹

ארץ אנדלוס

ולאחר שאמרנו כל זאת, ברור לכל כי המושג 'ארץ אנדלוס', המוזכר בהמשך דברי אשתורי, אינו מתאים לאזור הנ"ל ובדרך כלל מכוון לספרד המוסלמית.⁸⁰ הבעיה העיקרית שעומדת לפתחנו היא חוסר ההתאמה בין הנתונים ה'מדעיים' מימי הביניים לבין שם האזור, 'אנדלוס', שלא מוכר לנו במיקום זה.⁸¹ לצערי אין בידי פתרון מניח את הדעת לדיסוננס זה, אך אבקש להציע כמה כיוון אפשרי.

ובכן, יש להקדים ולומר כי אזור דרום צרפת היה מורכב מנסיכויות קטנות רבות ומעולם לא היה מאוחד מבחינה פוליטית.⁸² בעבר הייתה מקובלת במחקר הטענה כי היהודים קראו לכל אזור דרום צרפת בשם פרובנס,⁸³ אך כיום סבורים החוקרים שבקרוב יהודי האזור לא היה קיים שם אחיד ומקובל לאזור.⁸⁴ שלמה פיק הראה כי הדבר בולט בעיקר בדבריהם של יהודי דרום צרפת עצמם, וכי המשמעות הגיאוגרפית של הביטוי

- I. Twersky, *Rabad of Posquieres*: - המופיעים בשם האדם, מצביעים על מקום בית מדרשו -
a Twelfth-century Talmudist, Philadelphia 1980, p. 4, note 14
- 77 י"ש שפיגל, 'לדרך הציון וההפניה בשמות מסכתות ופרקים אצל הראשונים', עלי ספר יד (תשמ"ז), עמ' 50.
- 78 שם, עמ' 51.
- 79 שם, עמ' 40. תודה לפנחס רוט על ההפניה.
- 80 י' זוסמן, 'פירושו הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית - בעיה היסטורית' בתוך ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים; עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים, לזכר יצחק טברסקי, ירושלים, תשס"א, עמ' 157, הע' 101. וראו למשל את עדותו של משה אבן עזרא בן המאה ה-11: "ואומתנו קיבלה שצרפת פרנציה וספרד אלאנדלס בלשון הערבים" - משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 55. על אלאנדלוס ראו I. A. Corfis (ed.) *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia: Cultural Contact and Diffusion*, Leiden-Boston 2009.
- 81 לענייננו אין זה משנה התוקף המדעי של הנתונים, אלא מספיק לנו שבימי הביניים ככה הגדירו את קווי האורך והרוחב וניתן להתחקות אחר חישוביהם.
- 82 רוט (לעיל הע' 51), עמ' 11.
- 83 גרוס (לעיל הע' 59), עמ' 489-491.
- 84 G. Stern, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, London 2009, p. xiii. שם מוגדר.

'פרובנס' עבר שינוי לאורך הזמן.⁸⁵ לקראת סוף המאה ה-13 החלו לכנות בשם זה רק את מחוז פרובנס (Provence) עצמו במזרחו של נהר הרון.⁸⁶ כאשר בן זמנו של אשתורי, מנחם המאירי מפרפיניאן (1249-1316), תיאר את דרום צרפת, הוא לא נקב בשם לאזור אלא קרא לו בפשטות "בארץ הזאת".⁸⁷ למעשה הוא כלל באותה ה"ארץ הזאת" לא רק ערים ברורות מאליהן כגון נרבון, בזייה וטרינק טיילש (Trinquetaille),⁸⁸ אלא גם את ברצלונה.⁸⁹ פיק אף סבר שכל האזור ממזרח לרון, שכלל את האזורים שנקראים כיום בסֶ-לנגדוק, רוסליון וברצלונה (קטלוניה) היה תחת השפעה תרבותית אחת.⁹⁰ נקודה זו מאד משמעותית שכן מדברי אשתורי עצמו משתמע שהמושג 'אנדלוס' אצלו מכוון גם לאזור ברצלונה. בדבריו על חמי טבריה כתב: "וכן תמצא בארץ אנדלוס עיר גיבורים וגאוני עולם ושמה ברצלונה וסמוך לה חמי בראשית",⁹¹ ובמקום אחר מזכיר את רבי שלמה בן אדרת (הרשב"א) שישב בברצלונה: "...וגלילות זה הרב בארץ אנדלוס".⁹²

ב'כפתור ופרח' מופיעים שני אזכורים הנוגעים לגידולי אנדלוס. האזכור הראשון הוא לגבי עונת המעשרות של בצלים מסוימים בשם סריסין שמוצאן מאשקלון: "ויש מפרשים שהוא מין בצל ארוך יוצא בארץ אנדלוס וקורין לו אשקלוניא על שם שבאות מאשקלון".⁹³ האזכור השני הוא לגבי כשרות החצילים שאשתורי קורא להם בדאנגאן: "ומתוך כך מסתברא לעניותנו שהפרי הנאכל הרבה בארץ הצבי ובארץ אנדלוס ושמו אל

- S. H. Pick, The Jewish communities of Provence before the expulsion in 1306, 85
Ph. D. Thesis, Ramat-Gan 1996, pp. 20-28.
- שם, עמ' 22. וראו את דבריו של קלונימוס בן קלונימוס במגילת התנצלות הקטן שמציין בפירושו כי 86
פרובנס נמצאת ממזרח לרון, "שצמילר, "מגלת ההתנצלות הקטן" לרבי קלונימוס בן קלונימוס, ספונות; מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח י (תשכ"ו), עמ' 36-39.
- מנחם המאירי, סדר הקבלה: היא הפתיחה לפירושו למסכת אבות, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים 87
תשס"ו, עמ' 126. וראו גם בעמ' 133 את ברצלונה ואף גירונה ברשימת ערי דרום צרפת. וראו עוד על הנושא בהקדמתו של הבלין, עמ' נ, ובהע' 134.
- כיום פרבר של העיר ארל (Arles). התעתיק על פי המאירי (לעיל הע' 87), עמ' 130, ושם נוסחים 88
אחרים. וראו בהמשך הדברים על חשיבות המקום בביורגפיה של אשתורי.
- המאירי (לעיל הע' 87) עמ' 126, וראו אצל פיק (לעיל הע' 85), עמ' 24. 89
שם, עמ' 25. 90
- כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' קנה, 91
- כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ב, עמ' רא, בהקשר למתנות כהונה בחוץ לארץ. 92
- שם, עמ' שכט. על הבצל ראו א"א שמש, צמחים, מאכלים ודפוסי אכילה בספרות הברכות: 2000- 93
1492, אריאל תשע"ד, עמ' 274-275 וכן ז' עמר, גידולי ארץ ישראל בימי הביניים: תיאור ותמורות, ירושלים תש"ס, עמ' 269, אך לא הזכירו מין נוסף. פליקס מזכיר מין זה אך סובר כי אין זהות בין הבצל האשקלוני (*Allium ascelonicum*) לסריסין של המשנה - י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן 1968, עמ' 169.

בדאנגאן ובלשון לעז אל ברגניאש שהם אסורות לעולם משום ערלה".⁹⁴ מנייתוח תחנות חייו של אשתורי עולה כי לאחר שגורש ממונפלייה הגיע לברצלונה ומשם עלה לארץ ישראל.⁹⁵ אם כן יש לשער כי ידיעותיו אלו על 'גידולי אנדלוס' הגיעו לו מאזור ילדותו או למצער מאזור ברצלונה ולא מדרום ספרד.

כפי שיהושע בלאו הראה, ניתן להשוות את הדברים לדברי הרמב"ם. אף הרמב"ם לא הבדיל בין ספרד והמגרב וכשאמר 'אצלנו במגרב', התכוון בעצם לספרד כאחת מארצות המגרב.⁹⁶ וכך לדוגמא שהביא הרמב"ם דוגמאות מצמחים שגדלים בספרד כתב 'בארצות המערב' למרות שברור שהתכוון לספרד.⁹⁷ ייתכן כי המושג 'ארץ אנדלוס' אצל אשתורי היה מעין שם קוד לאזור גדול. אמנם איננו מוצאים את השם אנדלוס בדברי המאירי, אך הקשר בין ברצלונה לאזור ממערב הרון קיים גם קיים, ואשתורי 'מושך' את השם אנדלוס מזרחה לאזור נרבון.

רם בן שלום הביע רעיון דומה ביחס לאיגרת ידעיה הפניני, אך דבריו נוגעים בקרבה התרבותית שבין המרכזים/פרובנס ואנדלוס יותר מאשר במשמעות הגיאוגרפית המצומצמת. ב'איגרת ההתנצלות' שנשלחה לרשב"א הגן ידעיה על תורת פרובנס, וקשר את תורת פרובנס לתורת אנדלוס. בסוף הדברים בן שלום מוסיף:

זהות התרבותית של יהודי פרובנס, לפי ידעיה הפניני, היא למעשה זהות ספרדית אלאנדלוסית, ברוח האג'דה של יוסף קמחי ויהודה אבן תיבון... ידעיה טען למעשה כלפי הרשב"א כי יהודי פרובנס הפילוסופים, הם למעשה הספרדים האותנטיים אף יותר מהרשב"א ומחוגו המתגוררים בספרד ממש. להיות 'ספרדי' אם כן על פי ידעיה יותר הגדרה תרבותית ופחות הגדרה טריטוריאלית. יהודי פרובנס לפי תפיסת ההיסטוריה התרבותית של ידעיה הם היורשים האמיתיים של ספרד במשמעות של אלאנדלוס ותרבותה.⁹⁸

94 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ג, עמ' רס. ראו דיון והרחבה בנושא אצל שמש (לעיל הע' 93), עמ' 317-314. ייתכן כי ניכרת השפעתו של אשתורי בראי הדורות כפי שמופיע בשו"ת הרדב"ז: "שאלת ממני אודיעך דעתי במה שראית קצת משכילי עם נזהרין שלא לאכול הברנינגאן משום חשש ערלה ומקצתם אין חוששין ואם יש חילוק במינים ובמקומות ולדעת האוסרין מה יהיה דין בכלים [אם] מותרין: תשובה כתוב בספר כפתור ופרח וז"ל... - ר' דוד אבן זמרא, ספר שאלות ותשובות, (ירושלים?) תשל"ב, חלק ג, שאלה תקלא. יש לציין כי שם במקום המילה 'אנדלוס' מופיע 'קנדלוד' ונראה כי מדובר בטעות. עוד על החציל ראו עמר (לעיל הע' 93), עמ' 274-277.

95 שוורץ (לעיל הע' 1), עמ' 31-34.

96 'י בלאו, 'אצלנו באלאנדלוס, אצלנו במגרב (למה התכוון הרמב"ם כשדיבר על מנהג או ביטוי הרווח "אצלנו"), מסורות ז (תשנ"ג), עמ' 45.

97 שם, עמ' 47.

98 בן שלום (לעיל הע' 48), עמ' 676-677. לנוסח האיגרת ראו שלמה בן אדרת, ספר שאלות ותשובות, כרכים א-ח, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז-תשס"ה, חלק א, תשובה תיח, עמ' רד-רכה. על המחלוקת על האלגוריה בראשית המאה ה-14 נכתבה ספרות רבה וראו בין השאר: א"ש הלוקין,

ייתכן אם כן, שכאשר אשתורי מציין כי מוצא אבותיו מ'פלוראנצה בארץ אנדלוס', בהקשר למיקומה של ירושלים, הוא ניסה לרמוז על ההקשר התרבותי לתרבות האנדלוסית, ואולי אף למייצגה המיטבי, הרמב"ם.

כשולי הדברים אבקש להעיר כי יש בידנו עדות דחוקה לכך שגם סופרים אחרים כינו את צרפת 'אנדלוס', כפי שמצוין בכמה מדרשים תימניים בני המאה ה-15. בהפטרות פרשת וישלח מפטירים את הפסוק הבא: "גלת החל הזה לבני ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלת ירושלים אשר בספרד ירשו את ערי הנגב" (עובדיה א כ). רוב הפרשנים דוגמת רש"י, רד"ק ואבן עזרא, פירשו את צרפת בפסוק כארץ 'פראנצה', ואת ספרד כ'אספמיה', והפסוק הפך להיות בעל משמעות פטריוטית ליהודי ספרד.⁹⁹ על כך כתב בעל מדרש אנונימי מתימן: "וגלות החל' יעני אהל ירושלים אנתקלו פי כראב בית שני אלי צרפת והי מדינה אלאנדלס" [=וגלות החל' כלומר בני ירושלים עברו בחורבן בית שני לצרפת והיא מדינת אלאנדלס].¹⁰⁰ פירוש זה מופיע גם בדבריו של רבי זכריה הרופא (הרוז"ה) בתחילת המאה ה-15 באותה לשון.¹⁰¹ בכתב יד אחר, מופיע בדיוק אותו מדרש אך בהקשר למוצאו של הרמב"ם.¹⁰²

⁹⁹ 'החרם על לימוד פילוסופיה', פרקים; ספר השנה של מכון שוקן א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55; י' שצמילר, 'בין אבא מארי לרשב"א - המשא-ומתן שקדם לחרם בברצלונה [אב שנת ס"ה, 1305]', מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל ג (תשל"ה), עמ' 121-137; שטרן (לעיל הע' 84); R. Ben-Shalom, 'Communication and Propaganda Between Provence and Spain: the Controversy Over Extreme Allegorization (1303-1306)', In S. Menache (Editor), *Communication in the Jewish Diaspora; the Pre-Modern World*, Leiden 1996, pp. 171-224; R. Ben-Shalom, 'The Ban Placed by the Community of Barcelona on the Study of Philosophy and Allegorical Preaching - a New Study', *Revue des Etudes Juives* 159 (2000), pp. 387-404. להשפעת הפולמוס על אשתורי ראו שוורץ (לעיל הע' 1), עמ' 61-67.

¹⁰⁰ ר' ברקאי, 'תפיסות פטריוטיות של יהודי ספרד בימי הביניים על רקע פטריטיזם של נוצרים ומוסלמים', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, כרך ח, חטיבה ב: תולדות עם ישראל (תשמ"א), עמ' 42. וראו הע' 102 להלן, ואת דברי משה אבן עזרא (לעיל הע' 80), עמ' 55.

¹⁰¹ שואל ומשיב, מהד' מ' חבצלת וי' טובי, תל אביב תשס"ו, עמ' 317, התרגום בעמ' 186.

¹⁰² ספר ההפטירות לכל השנה: מקרא ותרגום יונתן בן עוזיאל עם פירוש הרז"ה (רבי זכריה הרופא), מהדורת י' דמתי וי"ל נחום, ירושלים תש"י, עמ' ל-לא. ב'מדרש הביאור' מופיעה נוסחה משובשת אשר בה נכתב: "...אלא צרפת והיא מדינת בגדד, ואהל ירושלים גלו אלא ספרד והי מדינת אלגנדלס..." סעדיה בן דוד אלדמרי, מדרש הבאור: על חמשה חומשי תורה, ההפטרות, מהדורת י' קפאח, חלק א: בראשית-שמות, קרית אונו תשנ"ח, עמ' רב. על מדרש זה והיחס לפירוש הרז"ה ראו ב' ריצ'לר, 'על "מדרש הביאור" התימני ומחברו', עלי ספר ב (תשל"ז), עמ' 91-96.

כתב יד בספרייה הבריטית LON BL Or. 1481, ב.14. על כתב יד זה ראו א' שלוסברג, 'מדרש תורה תימני אנונימי מראשית המאה ה-16', סידרא: כתבי-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה יח (תשמ"ג), עמ' 135-176, והקטע מוזכר שם בעמ' 168, הע' 125. הרמב"ם עצמו הזכיר פסוק זה בדברו על הייחוס שלו: "...עד תחילת גלותנו מירושלים כמו שהעיד הנביא שאמר "וגלות ירושלים אשר בספרד" -

בכל מקרה, עדות זו רחוקה בזמן ובמרחב ולא יכולה לתת סיוע של ממש לעניין שלנו.¹⁰³ כאמור, אין בידנו תשובה של ממש מדוע אשתורי קורא לאזור נרבון 'אנדלוס', ומדוע הוא היחידי שעשה כן. לא נותר אלא לקוות שעדויות חדשות ישפכו אור על הנושא.

דיון: ליסודותיו הפרובנסליים של אשתורי

אשתורי הינו נצר למשפחה בעלת שורשים פרובנסליים ברורים. אמנם איננו יודעים דבר על אביו משה מלבד מה שנכתב ב'כפתור ופרח', אך אנו מכירים את סבו ר' נתן מטרינק טייל (Trinquetteille).¹⁰⁴ לפני שאגע בדמותו של נתן, ברצוני להציג בעיה כרונולוגית בנוגע לחייו של אשתורי שלא זכתה לתשומת לב עד כה, וקשורה לדמותו של נתן. כל מי שחקר את תולדות חייו של אשתורי כתב כי הוא נכדו של נתן.¹⁰⁵ אנו יודעים כי אביו של נתן, מאיר 'בעל העזר', היה תלמיד חבר לראב"ד ובערך בן דורו, ומכאן שנולד ב-1140 כמו שכתב חבצלת.¹⁰⁶ בנו נתן נולד סביב שנת 1170, זאת אנו יודעים מכיוון שהראב"ד הספיק לפני מותו ב-1198 להתייחס לאחד מפסקיו של נתן.¹⁰⁷ יוצא אם כן כי בנו משה נולד סביב שנת 1210, ושנת לידתו של אשתורי אמורה להיות סביב 1250 לכל המאוחר, אך קשה לקבל זאת, שכן אשתורי מתמרמר על כך שבגירוש צרפת היה צעיר לימים.¹⁰⁸ על פי חישוב זה, נוצר פער של דור בשושלת, ויש לתת את הדעת על כך.

לדעתי, ההסבר טמון באותו קולופון שהוזכר ביחס לשמו של אשתורי: "ואני שלמה ב"ר יצחק נב"ת בר משה נ"ע ב"ר מאיר הפרחי ז"ל...".¹⁰⁹ לדעתי החוליה החסרה בשושלת טמונה בשם מאיר, גם אם הקולופון שייך לאחיין של אשתורי. לדעתי סדר הדורות כך הוא: מאיר בעל העזר < נתן מטרינק טייל < אבי סבו < מאיר הסב < משה < אשתורי. סבו של

¹⁰³ 'איגרת תימן' בתוך איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' קנב, שורה 10. וראו שם גם בעמ' יט.

¹⁰⁴ תודה ליוסף טובי ואליעזר שלוסברג על הבהרת הדברים.

¹⁰⁴ גרוס (לעיל הע' 59), עמ' 246. על רבי נתן ראו ש' יהלום, 'רבי נתן ברבי מאיר מורו של הרמב"ן: השפעתה של תורת פרובנס בגירונה', פעמים 91 (תשס"ב), עמ' 5-25. כיום פרבר של העיר ארל (Arles).

¹⁰⁵ עדלמאן (לעיל הע' 16), עמ' X; כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' 16. לונץ סבר שזהו סביו מצד אימו מכיוון שסבר שסביו היה מספרד - לונץ (לעיל הע' 5) עמ' XXV, אך ראו מה שכתבתי על מיקומה של פלוראנצה.

¹⁰⁶ א' חבצלת, 'אבותיו ורבותיו של אשתורי הפרחי בעל ספר כפתור ופרח', המעיין לד (תשנ"ד), עמ' 14; גרוס (לעיל הע' 59), עמ' 246.

¹⁰⁷ חבצלת (לעיל הע' 106), עמ' 14, הע' 16.

¹⁰⁸ "מבית ספר הוציאנוני, כותונתי הפשיטוני, כלי גולה הלבשוני, בעוצם למודי גרשוני, מבית אבי ומארץ מולדתי ערום יצאתי, שולל הלכתי, נער הייתי..." - כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' א. חבצלת ניסה לפתור את הבעיה הכרונולוגית בהציעו כי היו שני גירושים. אחד מוקדם לגירוש צרפת, ועליו התאונן אשתורי, ואחד מאוחר לו - חבצלת (לעיל הע' 106), עמ' 15. קשה להסכים עם הצעה זו.

¹⁰⁹ כ"י פריז הספרייה הלאומית 684, דף 302ב. ראו הע' 48.

אשתורי הוא מאיר בן נתן והוא קרוי על שם הסבא המפורסם, מאיר 'בעל העזר', וסבו של אשתורי אינו נתן אלא בנו מאיר, ונתן הוא אבי סבו. חיזוק לכך הוא העובדה כי ר' נתן בן מאיר מטרינק טיילש נקרא בפי אשתורי 'זקני'.¹¹⁰ ביטוי זה סובל שתי פרשנויות שונות: האחת היא כי מדובר בסבו, והשנייה היא כי מדובר באבי סבו, והיא הנכונה בעיני.¹¹¹ בכל מקרה אנו יודעים כי נתן מטרינק טיילש חיבר את החיבור 'שערי תפיסה',¹¹² והיה תלמידו של רבי יצחק בן אברהם משנץ (הריצב"א),¹¹³ מחשובי בעלי התוספות. נתן היה רבו של הרמב"ן,¹¹⁴ וממנו שאב הרמב"ן את חלקי תורתו הפרובנסלית.¹¹⁵ גם אביו של נתן, מאיר בן יצחק, היה מדרום צרפת והתגורר בקרקסון. הוא מוכר גם כ'בעל העזר' על שם חיבורו 'ספר העזר',¹¹⁶ שאף מופיע בחיבור 'כפתור ופרח' כמה פעמים.¹¹⁷ בעל העזר היה תלמידו של הראב"ד,¹¹⁸ וחיבר את ספרו כדי להגן על הרי"ף מהתקפותיו של הרב זרחיה הלוי (הרו"ה).

- 110 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ב, עמ' קס - "וכתב אדוני זקני"; כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ג, עמ' שלב - "ובזה הסכים זקני הרב רבי נתן מטרינקטלייש".
- 111 במהדורות לספר המנוחה של מנוח מנרבונה, כתב אלעזר הורוביץ דעה כי מאיר הוא זקנו של אשתורי - מנוח מנרבונה, ספר המנוחה, מהדורת א' הורביץ, ירושלים תש"ל, עמ' 84. דבר זה הביא את שלם יהלום לכתוב כי נתן היה אביו של אשתורי - יהלום (לעיל הע' 104), עמ' 6, הע' 6. אלא שזה דבר שלא ייתכן מכיוון שאנו מכירים את אביו של אשתורי, משה. ניתן אולי לומר כי הורוביץ התכוון לומר כי אשתורי היה נינו של ר' מאיר.
- 112 יהלום (לעיל הע' 104), עמ' 8-10. יהודה ליב פישמן כתב משום מה כי היו שני ר' נתן בן מאיר, אחד בעל 'שערי תפיסה' והשני סבו של אשתורי - פישמן (לעיל הע' 38), עמ' 7.
- 113 ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 194.
- 114 כמו כן היה נתן רבם של שמעון המעילי הנזכר ושמואל הסרדי - יהלום (לעיל הע' 104), עמ' 6.
- 115 יהלום סבר כי עד עתה לא באה לידי ביטוי במחקר ההשפעה הפרובנסלית אצל הרמב"ן ויש להדגישה יותר. הסיבה לכך היא נטייתו לא לציין את מקורותיו - שם, עמ' 20-22. יתרה מכך, בעקבות פער הדורות בין הרמב"ן לראב"י ולראב"ד סובר יהלום כי ר' נתן היה הצינור המרכזי דרכה עברה תורתם לרמב"ן - יהלום (לעיל הע' 113), עמ' 80. וראו לאחרונה התייחסות לנושא בספרו של ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, ושם באינדקס הערך 'פרובנס'.
- 116 יהלום (לעיל הע' 104), עמ' 6, וכן 13-15. 'ספר העזר' לא שרד והוא מוזכר אצל חכמי פרובנס דוגמת המאירי, הרמב"ן, 'ספר התרומות' ו'כפתור ופרח' - חבצלת (לעיל הע' 106), עמ' 13. ייתכן אף כי ניתן למצוא רמז לדברי אביו של מאיר, יצחק, שנקרא 'אבי העזר' - י' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 76, וכן בעמ' 18, הע' 35. עוד על בעל העזר ראו גרוס (לעיל הע' 59), עמ' 246-247, ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס: אסופת מאמרים, ירושלים תשס"ג, עמ' 81; המאירי (לעיל הע' 87), עמ' 129-130, הע' תקפו; טברסקי (לעיל הע' 76), עמ' 246.
- 117 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' כא; חלק ב, עמ' שו, שכב; חלק ג, עמ' נ, עט, קעג.
- 118 טברסקי כתב שגם את בנו נתן ניתן להגדיר כך - טברסקי (לעיל הע' 76), עמ' 246. עדות מעניינת כי תלמיד הראב"ד בשם מאיר הגיע למצרים נמצאת בתשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, בעריכת

ענף משפחתי נוסף אליו קשור אשתורי, הוא משפחת התיבונים הידועה שמוצאה מספרד.¹¹⁹ הקשר התקיים דרך הצאצא האחרון של התיבונים יעקב בן מכיר אבן תיבון (1236-1307).¹²⁰ יעקב היה אחד המתרגמים החשובים והגדולים בימי הביניים, אשר בדומה לאשתורי, תירגם מהשפה הערבית ומהשפה הלטינית לשפה העברית.¹²¹ יעקב בן מכיר היה אסטרונום, מתמטיקאי וממציא,¹²² והוא נקרא בשם הלועזי Prophatius Judaeus.¹²³ יעקב למד גם בלונדון, אך עיקר ישיבתו הייתה במונפלייה עד שקיבל את הכינוי "הררי".¹²⁴ הקשר המשפחתי בין אשתורי לבין יעקב בן מכיר אינו ברור, והוא ידוע לנו רק מדבריו של אשתורי שמציגו כ'קרובו מורו'.¹²⁵ השפעתו על אשתורי ניכרת דווקא

- א"ה פריימן ותרגום ש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח, עמ' 1. אלא ששם מדובר על מאיר בן ברוך ולא על מאיר בן יצחק דנן, כפי שציין טברסקי (לעיל הע' 76), עמ' 251.
- 119 J. T. Robinson, 'The Ibn Tibbon Family: A Dynasty מספר מאמרים: of Translators in Medieval "Provence"', In J. M. Harris (Editor), *Be'erot Yitzhak; Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, 2005, pp. 193-224; R. Ben-Shalom, 'The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, c. 1186 - c. 1470', in D. Iancu & É. Nicolas (Eds.), *Des Tibbonides à Maïmonide: rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc medieval*, Paris 2009, pp. 109-119 ספרד אשר בפרובנס: על מהפכה תרבותית ודתית ביהדות פרובנס במאות הי"ב והי"ג, היספניה יודאיקה 7 (2010), עמ' כא-לט.
- 120 הסקירה הבסיסית והמקיפה ביותר על יעקב בן מכיר, שלמרות שנכתבה לפני זמן רב עדיין לא נס ליחה, היא סקירתו של ארנסט רנן: E. Renan, 'Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle', *Histoire Littéraire de la France* 27 (1877), pp. 599-624 ראו גם R. Harper & G. Toomer, 'Prophatius Judaeus and the Medieval Astronomical Tables', *Isis* 62 (1971), pp. 61-68; G. J. Toomer, 'Prophatius Judaeus and the Toledan Tables', *Isis* 64 (1973), pp. 351-355.
- 121 הרפר וטומר (לעיל הע' 120), עמ' 61. לכלל חיבוריו של יעקב ראו G. Freudenthal, 'Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur role', *Revue des Etudes Juives* 152 (1993), pp. 63-65
- 122 הוא המציא את 'רובע העיגול החדש' (Quadrans novus) להבדיל מהישן (Quadrans vetus) של רוברטוס אנגליקוס (Robertus Anglicus) - ראו הרפר וטומר (לעיל הע' 120), עמ' 61.
- 123 וורנט מציעה כי זהו התרגום של מכיר, יודע - J. Vernet, 'Ibn Tibbon, Jacob ben Machir', in Ch. C. Gillispie (Editor), *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. XIII, New York 1970, p. 400.
- 124 עסיס (לעיל הע' 119), עמ' לה.
- 125 ייתכן כי הקשר של אשתורי למשפחה היה דומה למקרה של יעקב אנטולי. יעקב לא היה צאצא של התיבונים אך נכנס למשפחה דרך קשרי חיתון והפך לאחד מחשובי המתרגמים. למקרים נוספים שראו J. Shatzmiller, *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkeley 1994, pp. 23-24. אם כן יש סברה לומר כי אשתורי היה קשור בקשרי חיתון למשפחת אבן תיבון, וליתר דיוק ליעקב בן מכיר, ולכן נקרא בשם אחר, קרי 'הפרחי' ולא 'תיבון', אך מבחינות אחרות עדיין היה שייך למשפחתם.

בתחומי המדעים הכלליים, שכן אשתורי הזכיר אותו שלוש פעמים ובשלושתן העיסוק הוא בעניינים מדעיים.¹²⁶

משה הלברטל, בספרו על המאירי, מביא את יעקב בן מכיר כנציגם המובהק של הפילוסופים וטוען כי לא עסק כלל בתלמוד.¹²⁷ אולם לעניות דעתי חלוקה זו דיכוטומית מדי וניתן להראות שבנוסף למדע יעקב בן מכיר עסק גם בענייני תלמוד. נותרו בידינו שתי התכתובות של הרשב"א עם יעקב בן מכיר בתוך שו"ת הרשב"א: בנושא שחיטת תרנגולות לכפרה בערב יום כיפור,¹²⁸ ובנושא עירובין.¹²⁹ בנוסף לאלו, ייתכן שבידנו תשובה הלכתית מאת יעקב בן מכיר, עם הסכמת חכמי מונפלייה. תשובה זו, העוסקת בענייני קידושין, נדפסה בתוך הקובץ של תשובות חכמי פרובינציה, ומכיוון שנתכנה בשמו הלועזי הנזכר 'פרופיי' (Prophatius), לא ייחסו לו אותה; עד כה: "השיב ר' יעקב פרופיי עם הסכמת חכמי ההר".¹³⁰ מכיוון שאנו יודעים שיעקב חי במונפלייה, והיה בעל מעמד בעיר והתכתב עם הרשב"א, יש לדעתי לשייך לו תשובה זו.

אם כן, משפחתו של אשתורי הייתה נטועה היטב במרחב דרום צרפת שממערב לרון, ואבותיו התגוררו בערים טריניק טיילש (פרבר של ארל), קרקסון ומונפלייה, כאשר זו

126 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק ב, עמ' קנ, קנג; חלק ג, עמ' ריב. אמנם, מצאנו שמות חיבה כאלו גם בקרב רב ותלמידו כמו למשל בכינוי המהר"ם מרוטנברג את הרא"ש "קרובי ר' אשר" א"ח פריימן, הרא"ש, רבנו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו: חייהם ופעלם, ירושלים תשמ"ו, עמ' כג, הע' 25, אלא ששם מדובר על יחס הרב לתלמידו, ואילו כאן ברור כי אשתורי הוא התלמיד, שכן ר' יעקב נפטר סביב שנת 1306.

127 מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים 2000, עמ' 18. הוא טוען כי ישנם שני סוגי חכמים בפרובנס של המאה ה-13: מצד אחד נמצאים בעלי ההלכה ומצד שני נמצאים פילוסופים שלא עוסקים בתלמוד, שם, עמ' 17. לדעת הלברטל המאירי הוא מייצגם של בעלי ההלכה המיימוניים ומגן על הפילוסופים דוגמת משולם בן יעקב שאימץ את יהודה אבן תיבון בזמנו.

128 שו"ת הרשב"א (לעיל הע' 98), חלק א, סימן שצה, עמ' קפה: "מונטפשליר. לחכם רבי יעקב בר מכיר. כתב מר כי ראית מה שהשבתי אני בענין הכפרה שעושין לנערי' בערבי יום הכפור' ושארתי אני. והנאך ואתה מוסיף עוד לומר שקרוב לומר שהשחיטה פסולה שזה כמו שוחט לשם חטאתו. אני מצאתי מנהג זה פשוט בעירנו עם שאר דברים שהיו נוהגין כיוצא בזה. שהיו שוחטין תרנגול זקן לכפרה על הנער היולד וחותכים ראשו ותולים הראש בנוצתו בפתח הבית עם שומים. והבלי' הרבה שנראו בעיני כדרכי האמורי ודחקתי על זה הרבה. ובחסד עליון נשמעו דברי ולא נשאר מכל זה ומכיוצא באלו בעירנו מאומה...". ראו גם רנן (לעיל הע' 120), עמ' 622.

129 שו"ת הרשב"א (לעיל הע' 98), חלק ח, סימן לב, עמ' כז: "למונטפשליר לחכם ר' יעקב בר מכיר...". אזכור נוסף נמצא בספר 'בשמים ראש' - בשמים ראש, מהדורת ש' ברלין, ברלין תקנ"ג, תשובה שא, עמ' פז. ברם, חיבור זה, המיוחס לרא"ש, נודע כמוזיף וראו מ"ש סמט, "בשמים ראש" של ר' שאול ברלין: ביבליוגרפיה, היסטוריוגרפיה ואידאולוגיה', קרית ספר מח (תשל"ג), 509-523. וראו גם פריימן (לעיל הע' 126) עמ' צא, ולעומתו את רנן, (לעיל הע' 120), עמ' 623.

130 תשובות חכמי פרובינציה (לעיל הע' 23), תשובה טו, עמ' 88. המהדיר אברהם סופר לא שם לב לכך בהציגו את בעלי התשובות - שם, עמ' XXI.

האחרונה הייתה עירו של אשתורי עצמו.¹³¹ נראה כי זהו אם כן האזור של משפחתו מזה כמה דורות, וזו הארץ שנקראה בפיו: 'בית אבי' ו'ארץ מולדתי'.¹³²

סיכום

נדמה שמפאת ההקשר החזק של אשתורי לארץ ישראל העדיפו החוקרים, ובמידה מסוימת בצדק, להתמקד בזמן שהותו בארץ ישראל ובחידושו הרבים בעניינה שמובאים בספרו 'כפתור ופרח'. במאמר זה הופנה הזרקור לעבר מחוזות ילדותו במונפלייה וכור מחצבתו בפלוראנצה משם באה משפחתו.

במאמר הצעתי כי שמו הפרטי המיוחד של אשתורי, יכול להיות וורסיה של שם לוועזי ידוע אשתרוק, ואולי ייתכן ששמו העברי היה יצחק. השם אשתרוק היה נפוץ בעיקר בדרום צרפת, אך בדרך כלל היה שםם הלוועזי של חכמים ולא שםם הבלעדי. אשתורי בחר לשמר בחיבוריו אך ורק שם זה, עם הטיה קלה בסוף המילה לשם שמירה על מצלול עברי. ייתכן כי הסיבה לכך נובעת מרצון לשמר את המנהגים הפרובנסלים לאחר הגירוש של שנת 1306. ראינו כי גם קרובו, יעקב בן מכיר, התהדר בשם הלוועזי 'פרופיי' בשאלות הלכתיות ואולי יש לקשר בין הדברים.

כינויים על שם מקום המגורים של נושא השם או אחד מאבותיו היא תופעה מוכרת וידועה. תופעה שמאפיינת את דרום צרפת היא 'עיברות' שמות המקומות, והפיכתם למילים או מקומות ידועים בעברית. בכך לא שונה אשתורי מסביבתו ופלוראנצה הפכה לפרח. למרת הדעות השונות שחיפשו את אותה פלוראנצה באזורים אחרים, ראינו כי מבחינת הנתונים המדעיים של ימי הביניים יש למקמה בדרום צרפת. מדובר על עיירה קטנה בשם פלורנסק (כפר הפרחים) בין בוייה ונרבון, ואנו מכירים יהודים אחרים בני המקום. תיאורו של אשתורי את פלוראנצה כיושבת ב'ארץ אנדלוס' מעוררת שאלה, והצעתי כי הכוונה היא לאזור נרחב למדי שכולל את מערבה של דרום צרפת ואף את ברצלונה. עוד ייתכן שהבחירה בשם זה דווקא טעונה גם במשמעות נוספת, והיא החיבור לתרבות האנדלוסית המפוארת, שאליה יש לשייך את המפעל התיבוני, ובראש ובראשונה את הקשר לרמב"ם. יהודי פרובנס ראו את עצמם כירשימים האמיתיים של ספרד במשמעות של אלנדלוס ותרבותה, ולכן אשתורי בחר גם הוא המונח זה.

אשתורי הפרחי אם כן, היה בכואה לחוכמתם של השושלת התיבונית ובייחוד לאחרון שבהם, יעקב בן מכיר. כמותם אשתורי תירגם גם מלטינית וגם מערבית לשפה העברית, ועמד בקשר עם מלומדים נוצרים. אשתורי ציטט מתרגומיהם של התיבוניים בספרו, והשתמש בידע האסטרונומי של יעקב בן מכיר. כמו כל קרוביו, עסק אשתורי גם בחוכמת הרפואה, וכמותם - העריץ את הרמב"ם.¹³³ זיהוי כור מחצבתו בדרום צרפת, פותח בפנינו אפשרות למחקר נוסף שבו תיבחן השפעה פרובנסלית בחיבוריו.

131 מק'וון ופרה (לעיל הע' 8), עמ' 11.

132 כפתור ופרח (לעיל הע' 7), חלק א, עמ' א.

133 על היבטים אלו ראו בהרחבה שוורץ (לעיל הע' 1).

תקצירים

כל האומר "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר... " אינו אלא טועה - למעשה העריכה של הדרשות האפולוגטיות בבבלי שבת נה ע"ב - נו ע"ב

גלעד ששון

בבבלי שבת (נה ע"ב - נו ע"ב) מובאת סידרת דרשות אפולוגטית מפורסמת בשם ר' שמואל בר נחמני המביאה בשם ר' יונתן. לפי דרשות אלה ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, שלמה ויאשיהו לא חטאו בחטאים החמורים המתוארים במקרא. מאמר זה מבקש לשחזר את מלאכת העריכה של סידרת הדרשות ולבדוק את ייחוסן לאמוראים הארץ-ישראליים. במוקד השחזור נבחנות שתי נקודות: [א] השוואה למקורות ארץ-ישראליים מוקדמים - השוואה זו מלמדת כי בבסיס הדרשות על בני עלי ובני שמואל בבבלי שבת נמצאות דרשות ארץ-ישראליות מהתלמוד הירושלמי ומבראשית רבה. הדרשות במקורות אלה מובאות בשם חכמים אחרים, חלקם מוקדמים וחלקם מאוחרים לר' שמואל בר נחמני ולר' יונתן. נראה שדרשות אלה הן הבסיס לסידרה כולה, ואליה צורפו הדרשות על הדמויות המקראיות האחרות. [ב] ניסיון לנתק את כל אחת מהדרשות שבסידרה מהתוספות הנלוות אליה בבבלי שבת - בתוך הדרשה משולבות מימרות של חכמים שונים, תנאים ואמוראים, וכן משפטים בארמית שבלעדיהם לא ניתן להבין את הדרשות. הדרשות לא עומדות בזכות עצמן ללא ההשלמה הנמצאת בתוספות. תוספות אחרות הבאות לאחר הדרשות חושפות מי הם שקראו את הכתובים כפשוטם וכנגדם מכוונת האפולוגטיקה. המסקנות העולות משתי נקודות אלה מערערות על קדמותה של סידרת הדרשות ועל ייחוסה לאמוראים הארץ-ישראליים. המסקנה המתבקשת היא שסידרת הדרשות היא יצירה של יוצר בבלי אנונימי מאוחר שביקש לתלות את יצירתו באילנות גבוהים.

Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian *Silluq* for Rosh ha-Shanah

צבי נוביק

במאמר הזה אני מנתח סילוק לראש השנה, 'מי לא ייראך מלך', שנכתב על ידי אלעזר בירבי קליר. בסוף המאמר מופיע תרגום הפיוט לאנגלית. אני טוען שהקליר מפתח בסילוק זה את השיח המסורתי-פרשני לגבי היחסים שבין המלאכים ובין המין האנושי, ובין ישראל והאומות. הקליר מתאר את ישראל בסילוק שלו כבן האדם הפרדיגמטי, המובדל מהאומות לא מפני שהאומות נחשבות כבהמיים, אלא (כאילו) להפך, מפני

שהאומות קשורות למלאכים. בגלל זיקתם למלאכים, האומות מותירות את המין האנושי לישראל, ויוצא שכשבני האדם מתגברים על המלאכים, כפי שהמסורת הפרשנית מתארת, הם עושים את זה תחת הכותרת של ישראל בלבד.

**"שור וארי מתנחזין עד שבא משיח":
מסגרת, תוכן ומשמעות בנאום יהודה בגרסת התנחומא**

ברכה אליצור

המאמר עומד על חריגותיה של פרשנות נאום יהודה בתנחומא הנדפס, בהשוואתה למקרא ולמקבילות התנחומא בספרות המדרש. מול ההיגיון המקראי שבהעמדת יהודה כדמות כנועה הזועקת לחנינה, ומגייסת את מלוא כח השכנוע שבה, מצטייר יהודה בתנחומא כאיש ריב ומדון בעל כח הרסני, המאיים למלא את אדמת מצרים בדם הרוגיה.

בניסיון להסביר את פשר החריגה, מציע המאמר דרשות ייחודיות נוספות בחיבור, המייחסות ליוסף תפקיד מרכזי בגאולת עולמים. פסוקים מנבואות משיח וגאולה נדרשו בו כמלמדים על תפקידו של יוסף בהובלת הגאולה, וכמוכיחים את תומתו כסיבה לבחירה בו על פני אחריו.

דומה שהדיוקן התנחומאי הייחודי לדמותו של משיח בן יוסף, מתפלמס עם תפיסות משיחיות מוקדמות ומקבילות שהתפתחו בעולם הנוצרי, ובהגות יהודית שלא התיישרה עם התפיסה המוכרת יותר בספרות חז"ל. הדיוקן התנחומאי מבדל את משיח בן יוסף מהאפיונים הזרים שדבקו בו במסורות החיצוניות לחז"ל, ומאפיינו של המשיח הכריסטולוגי, ומעמיד תחתיו דמות משנה משיחית שמובילה תהליך, המשתלב עם תפיסת הגאולה הדורשת מעורבות אנושית.

הצבענו על הדיוקן התנחומאי של משיח בן יוסף כמי שעומד בבסיס פרשנות נאום יהודה בחיבור. התיאור הכפול של מרכיבי העימות בן יהודה ליוסף בדרשת הנאום, משרטט שני מודלים אפשריים של גאולת העם. מודל ארוך הכרוך במלחמת אחים עקובה מדם, ומודל מואץ של חזרה בתשובה בהנהגת יהודה. בשני המודלים מתוארת מעורבותו של משיח בן יוסף: במודל הראשון משיח בן יוסף לוקח חלק במאבק, אולם בכח חכמתו הוא גודע את הקרב בטרם הוכרע, ומסיט את יריבו לאפשרות של מודל חלופי. במודל השני משיח בן יוסף מטיח ביהודה ובאחיו את זיכרון מחדלי העבר ומנווט אותם לתהליך נפשי של טיהור.

טיפוס הלשון הארץ־ישראלי של שרידי מהדורות תנחומא־ילמדנו מן הגניזה ותרומתו לחקר התהוות מדרשי התנחומא

יהונתן וורמסר ומשה לביא

במאמר זה נדונה קבוצה של שרידים ממהדורות תנחומא־ילמדנו שנשתמרו בגניזה הקהירית. למהדורות אלו מכנה משותף סגנוני, עקיב לחלוטין בקטעים אלו ונדיר מאוד בספרות חז"ל - השימוש בשם "האלוהים". מצד לשונן, מהדורות אלו מציגות מאפיינים רבים הנחשבים לתכונות אותנטיות ומובהקות של ספרות חז"ל הארץ־ישראלית. השוואה בין לשונן של אלו ללשון המצויה במהדורות התנחומא המוכרות, ובייחוד בתנחומא "הנדפס" ובתנחומא במהדורת בובר, מעלה הבחנה ברורה בין הלשון שבשרידי המהדורות ובין לשונן של המהדורות המוכרות, וממנה ניכר כי תכונות הלשון הארץ־ישראליות ניטשטשו באלו האחרונות במידה רבה. על יסוד ממצאים אלו ניתן לשער כי שרידי המהדורות משמרים את הלשון ואת הסגנון ששימשו בראשית התהוותם של מדרשי התנחומא־ילמדנו, ואילו לשון המהדורות השלמות משקפת את עריכתן המאוחרת יותר מחוץ לתחומיה של ארץ ישראל.

**'כתבתי בביאורי': הכסף־משנה ופסקאות פרשנות הרמב"ם בבית יוסף ובבדקהבית
כצהר לתהליכי עבודתו של ר' יוסף קארו**

תרצה קלמן

כאחד מחשובי הכותבים בהיסטוריה של ההלכה, שיטות עבודתו של ר' יוסף קארו והתהוות כתביו מסקרנות במיוחד. מאמר זה בוחן את פרשנותו לרמב"ם בספריו השונים, ככלי לבירור שאלות הנוגעות לכרונולוגיה של עבודתו ולשימושים שונים שבחר לעשות בתכנים זהים או מקבילים. החיבור כסף־משנה, פרי עטו של ר' יוסף קארו, אשר הודפס כפרשנות למשנה תורה לרמב"ם החל משנות השבעים של המאה ה־16, הפך לאחד הפרשנים המרכזיים הנלמדים דרך שיגרה. בשיטת הרמב"ם עסק ר' יוסף קארו בהרחבה גם בבית יוסף, חיבורו ההלכתי הגדול שהתפרסם כעשרים שנה מוקדם יותר, ובהגותו המאוחרת יותר לבית יוסף שהתפרסמו תחת הכותרת בדק הבית. במרכז המאמר עומדים קטעים מתוך ספרים אלה עוסקים בפירוש אותן הפיסקאות בדברי הרמב"ם. עיון בהם וביחס ביניהם מאפשר להצביע על תהליכי העבודה של ר' יוסף קארו לאורך עשרות שנות עבודתו על ספריו השונים, ולזהות קטעים מוקדמים ומאוחרים ביצירתו.

אשתורי הפרחי: למקור השם ולמקומה של פרח (פלוראנצה)**עמיחי שווריץ**

מאמר זה עוסק בדמותו של אשתורי הפרחי, חכם בן המאה ה-14, בעל הספר 'כפתור ופרח', ומראשוני חוקרי ארץ ישראל. המאמר מתחקה אחר משמעות שמו הפרטי המיוחד אשתורי ומציע כי מדובר בעיברות של השם הלועזי אסטרוק. כמו כן מציע המאמר פתרון לבעיה שלא באה על פתרונה שנים רבות: היכן היא אותה 'פלוראנצה', עיר מושב אבותיו של אשתורי, והעיר שממנה נגזר שם משפחתו. המאמר מראה כי אותה פלוראנצה נמצאת גם היא בפרובנס בסמוך לעיר בזייה (Béziers), ולא בספרד כפי שהיה מקובל עד כה במחקר. לאחר סקירה מקיפה של אבותיו ומשפחתו של אשתורי, בדגש על קרובו יעקב בן מכיר אבן תיבון, מראה המאמר כי יש למקם את אשתורי בתוככי התרבות הפרובנסלית על כל המשתמע מכך - מפעל התרגומים, השימוש בחכמות חיצוניות ועוד. חשיבות הדברים היא רבה, שכן עד כה לא שויכו חיבוריו של אשתורי לתרבות הפרובנסלית. כעת יהיה ניתן להעריך את חיבוריו מחדש וביתר דיוק לאור הקשר תרבותי זה.

ABSTRACTS

Whoever maintains "R. Samuel b. Nahmani said in R. Jonathan's name: Whoever maintains" ... is merely erring – about the editing of the apologetic sermons in Bavli Shabbat 55b-56b

Gilad Sasson

Bavli Shabbat (55b-56b) introduces a well-known series of apologetic sermons, presented by R. Samuel b. Nahmani in the name of R. Jonathan. According to these sermons, a number of Biblical figures – Reuben, Eli's sons, Samuel's sons, David, Solomon, and Josiah – did not commit the grave transgressions the Bible attributes to them. This essay tries to reconstruct the composition of this series of sermons and examine their attribution to Palestinian Amoraim. The analysis comprises two inquiries. First, a comparison of the Bavli series with earlier Palestinian sources suggests that the sermons about Eli's sons and Samuel's sons originated in Palestinian sermons from the Yerushalmi Talmud and Bereshit Rabba. The sermons in those earlier sources are introduced in the name of other sages, some of them earlier and some later than R. Samuel b. Nahmani and R. Jonathan. Apparently, these sermons constituted the base of the series to which the sermons on the other biblical figures were added. Second, an analysis of the sermons as they appear now in the Bavli shows that they are inseparable from the various additions – teachings attributed to Tannaitic and Amoraic sages, as well as anonymous commentary. All this suggests that the series of sermons is the work of a later anonymous Babylonian editor who presented his work as stemming from great Palestinian sages.

Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian *Silluq* for Rosh ha-Shanah

Tzvi Novick

I offer a close reading and translation of a *silluq* written by Qillir for the New Year, **לֹא יִרְאֶךָ מֶלֶךְ** “Who would not fear you, king.” I argue that

in the *silluq*, Qillir develops exegetical trajectories concerning the relationship between the angels and humankind, and between the nations and Israel, in a somewhat novel direction. Qillir figures Israel as the quintessential human being, implicitly distinguished from the nations not because the nations are bestial, but because the nations are linked to the angels. By being joined to the angels, the nations, as it were, abandon the category of humankind to Israel, so that, when humankind eclipses the angels, as the exegetical tradition describes, it does so as Israel alone.

**“The Ox and Lion lock horns until the arrival of the Messiah”:
Structure and Significance in Judah’s Speech in the Tanhuma
Printed Edition**

Bracha Elitzur

The article compares the exegeses of Judah’s speech and points out that the Tanhuma printed edition in Warsaw is exceptional when compared with the bible and Tanhuma parallels in other Midrashic literature. Whereas the biblical logic portrays Judah as a submissive figure begging to be forgiven, who uses the powers of persuasion to the fullest, the Tanhuma portrays him as an argumentative, destructive figure who threatens to flood Egypt with the blood of its slaughtered people.

Attempting to explain the meaning of this deviation, the current article presents additional, distinctive exegeses of the printed Tanhuma that view Joseph as having a key role in the Final Redemption. Verses from messianic and redemption prophecies were interpreted to teach about Joseph’s role in leading the redemption and as proving His purity as the reason for preferring him over his brothers.

The unique Tanhumaic portrayal of Messiah ben Joseph’s persona is in disagreement with early and parallel messianic perceptions that developed in the Christian world and in Jewish thought and which were not in keeping with the sages’ dominant line of thinking. The Tanhumaic persona sets Messiah ben Joseph apart from the foreign characteristics attributed to him in the *Jewish apocrypha* and from his being portrayed

as the Christological Messiah. Instead, the Tanhuma portrays him as secondary messianic figure who leads a process that fits the perception of the redemption as a process requiring human involvement.

We indicate that the persona of Messiah ben Joseph in Tanhuma is the basis for the exegesis of Judah's speech in the Tanhuma. The dual description of the confrontation between Judah and Joseph in the homily of the speech outlines two possible models of the nation's redemption. A lengthy model involving a bloody civil war, and a speedy model made possible by Judah leading a process of repenting. Messiah ben Joseph's involvement is described in both models: In the first model, he participates in the struggle, but in his wisdom, he ends the battle before its outcome is determined and diverts his opponent to a possible alternative model. In the second model, Messiah ben Joseph confronts Judah and his brothers with the memory of previous shortcomings and directs them towards a psychological process of purification.

The Palestinian Language Type of Early Tanhuma Recension from the Cairo Genizah

Yehonathan Wormser and Moshe Lavee

This paper examines remnants of a group of unique Tanhuma-Yelammedenu (TY) editions preserved in Cairo Genizah fragments. These editions introduce a consistent stylistic marker that is very rare in rabbinic literature – the use of the divine name **האֱלֹהִים**. From the linguistic aspect, their Hebrew contains many features which are usually considered authentic distinctive Palestinian rabbinic characteristics. A comparison between the language of these editions and the language of the known TY editions (especially the "standard" printed edition and Solomon Buber's edition) reveals a clear distinction between the two corpora and demonstrates that the Palestinian linguistic features were considerably blurred in the known editions. It is therefore reasonable to assume that the unknown editions preserve the language and style which were in use during the initial emergence of TY literature in the Land of

Israel, while the Hebrew of the standard TY editions reflects their later editing in other places.

**'I Wrote in My Commentary': The Kesef Mishneh and the
Commentary of Maimonides in the Beit Yosef as a Prism to R.
Joseph Karo's Work Process**

Tirza Kelman

As one of the most influential writers in the history of Jewish law, R. Joseph Karo's work process is especially interesting. This article uses his hermeneutic text referring to Maimonides in different books, as a tool enabling us to answer chronological questions, and understand his work process. The work *Kesef Mishneh*, written by R. Joseph Karo, was printed for the first time as a commentary on Maimonides' *Mishneh Torah* in the 1570's, and became one of the main commentators learned routinely. Much discussion about Maimonides work was also part of Karo's *Beit Yosef*, his great halakhic essay published about twenty years earlier, and so is the case in his corrections to his *Magnum opus*, printed decades later as *Bedek HaBayit*. The relationship between the various passages written by R. Joseph Karo on the same paragraphs of Maimonides in his different works, and the chronology of the creation of the various works that can be demonstrated by doing so, are the focus of this article.

**Ashtori Ha-Parḥi:
The Origin of the Name and the Location of 'Floranza'**

Amichay Schwartz

This paper deals with Ashtori Ha-Parḥi, the 14th-century sage, who authored *Kaftor va-Ferah*, and was one of the first Jewish scholars who studied the of Land of Israel from a geographical-toponymical

perspective. The paper traces the meaning of his unusual first name 'Ashtori' and suggests that it is an Hebraization of the Provençal name Astruc. The article offers a solution to an additional problem that has eluded solution for many years. Where is 'Floranza' located? This is the town of Ashtori's ancestral seat and the city from which his surname was derived. The article shows that this Floranza is in Provence near the town of Béziers, and not in Spain as has been suggested. Following a comprehensive review of Ashtori's ancestors and family, with an emphasis on his relative Jacob Ben Makhir Ibn Tibon, we conclude that Ashtori should be appreciated within the context of Provençal Jewish culture and all that this implies: the translation project, the use of general science and scholarship and more. It is of great significance to associate Ashtori with Provençal Jewish culture, since hitherto his geographical origin has been unclear. It is now possible to reassess his cultural context and gain new insight to his intellectual world and literary work.

CONTENTS

Gilad Sasson	Whoever maintains "R. Samuel b. Nahmani said in R. Jonathan's name: Whoever maintains" ... is merely erring – about the editing of the apologetic sermons in Bavli Shabbat 55b-56b (Heb.)	1
Tzvi Novick	Israel, the Nations, and the Angels in a Qillirian <i>Silluq</i> for Rosh ha-Shanah	37
Bracha Elitzur	“The Ox and Lion lock horns until the arrival of the Messiah”: Structure and Significance in Judah’s Speech in the Tanhuma Printed Edition (Heb.)	67
Yehonathan Wormser and Moshe Lavee	The Palestinian Language Type of Early Tanhuma Recension from the Cairo Genizah (Heb.)	101
Tirza Kelman	'I Wrote in My Commentary': The Kesef Mishneh and the Commentary of Maimonides in the Beit Yosef as a Prism to R. Joseph Karo's Work Process (Heb.)	133
Amichay Schwartz	Ashtori Ha-Parḥi: The Origin of the Name and the Location of 'Floranza' (Heb.)	155
Hebrew abstracts		175
English abstracts		I

Contributors, volume 9 (2023)

Dr. Gilad Sasson
Department of Talmud, Bar-Ilan University and Tel-Hai College
(gilad.sasoon@biu.ac.il)

Prof. Tzvi Novick
University of Notre Dame
(novick.3@nd.edu)

Dr. Bracha Elitzur
Herzog College
(brachi@herzog.ac.il)

Dr. Yehonathan Wormser
Gordon College, Haifa; Efrata College, Jerusalem
(yowormser@gmail.com)

Dr. Moshe Lavee
Talmud and Midrash, Department of Jewish History
eLijah-Lab, director, The University of Haifa
(mlavee@univ.haifa.ac.il)

Dr. Tirza Y. Kelman
Ben Gurion University of the Negev
(tirzak@post.bgu.ac.il)

Dr. Amichay Schwartz
The Department of Middle Eastern Studies, Bar-Ilan University
(mikofrat@gmail.com)

ISSN 2308-1449
© All Rights Reserved
Publisher: Ruben A. Knoll
POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel
oqimta@oqimta.org.il

Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 9 (2023)

Founding Editor: Shamma Friedman (Bar-Ilan University)

Current Editors:

Michal Bar-Asher Siegal (Ben Gurion University of the Negev)

Moulie Vidas (Princeton University)

Executive editor: Avraham Yoskovich (Ben Gurion University of the Negev)

Editorial Board:

Beth Berkowitz (Barnard College)

Katell Berthelot (CNRS)

Gregg Gardner (University of British Columbia)

Chaya Halberstam (King's University College)

Richard Hidary (Yeshiva University)

Sarit Kattan Gribetz (Fordham University).

Lynn Kaye (Brandeis University)

Gil Klein (Loyola Marymount University)

Moshe Lavee (University of Haifa)

Ayelet Hoffmann Libson (Interdisciplinary Center in Herzliya)

Tzvi Novick (University of Notre Dame)

Jordan Rosenblum (University of Wisconsin – Madison)

Shai Secunda (Bard College)

Haim Weiss (Ben Gurion University of the Negev)

Holger Zellentin (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/2023/oqimta9.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 9 (2023) • Published Annually