

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 כצהר 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

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-Parhi: The Origin of the Name and the Location of 'Floranza' (Heb.)	155
Hebrew abstracts		175
English abstracts		I

"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 שמסתרות 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 והתחניה 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

בנוסף 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 הנוכח, 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).
- נוסף 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 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 ליש גבור בפהמה ולא ישוב מפני כל" מובא בספר משלי (ל, 30) כדוגמה ראשונה לשלושה 'מטיבי צעד'. 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: "חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה" (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: "החכמה תעז לחרם מעשרה שליטים אשר היו בעיר" (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 נודעות, וחכמתו הצילתו שנאמר והחכמה תעז 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 וְהִנָּצַל 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 בחוכמתו את העיר והצילה משנות הרעב שנגורו 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 נוקי 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 מייליין 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 ההתעשות. 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 להשתיק: "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 מייחד 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 לאלהיו 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 לשיתוף 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 והנבואה 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 ניקיון 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"ו 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; 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 אסכולוגיות 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 Zrubabel 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 Messiah*, 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

73 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

74 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

75 "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 צז 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 נבהלו 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 שהוליו 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 להכנעתו. יוסף מודע לאפשרות של הכנעה, 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 הנחוי 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 בהכנעת 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 כבלתי 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 כִּי־רָא וַיֵּת בְּסִיטְיָה וְתַקְדֵּשׁ יְתִיָּה מְטוּל יְהוֹשֻׁעַ מְשֻׁמְשָׁנָה רַבָּא דְסַנְהֶדְרִין דְּעַמִּיָּה דְּעַל יְדוּי עֲתִידָא אֲרַעָא דִּישְׂרָאֵל לְאִיתְפְּלִגָּא וּמְשִׁיחָא בְּרַ אֲפְרַיִם דְּנַפְיָק מִיְנֵיהּ דְּעַל יְדוּי עֲתִידִין בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַנְצִיחָא לְגוּג וְלְסִיעֲתִיָּה בְּסוּף יוֹמִיא".

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: י' 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 חריגותיה 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 'עקב 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.