

## דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור

ברכי אליצור

דמות המשנה של יתרו בסיפור המקראי טופחה והורחבה בספרות הבתר מקראית ובספרות חז"ל הקדומה והמאוחרת. הדרשות עוסקות במניעי הצטרפותו של יתרו לעם ישראל, בניחוח שמותיו, במעמדו הדתי, בהערכת נישואי משה לבתו ובשכר שניתן לזרעו. ההערכה הדומיננטית המאפיינת את מרבית דרשות חז"ל הנה חיובית. יתרו נתפס בהן כמודל לגר האולטימטיבי, ובהתאם לכך מרבית הדרשות לתאר את תהליך הטמיעה של זרעו בקרב חכמי הסנהדרין היושבים בלשכת הגזית.

שלא מצינו בכל הגרים שחיבכו את התורה כיתרו וכשם שחיבב יתרו את התורה כך חבבו בניו את התורה... ומה שכר נטלו על כך? ... אלא שהיו יושבים בסנהדרין ומורים בדברי תורה... (ספרי במדבר עה, עמ' 186)<sup>1</sup>

בתוך אוסף דרשות הסנגוריה הגדול, ניתן להבחין בדרשות ספורות, שאינן שותפות למגמה האוהדת המאפיינת את חברותיהן. דרשות אלו מצננות את ההתלהבות מדמותו, ובחלקן אף מצויה ביקורת רמוזה על צירופו לעם ישראל.

דרשות הביקורת פזורות בקובצי המדרש השונים מתקופת המשנה והתלמוד, אולם אלו מצאו את דרכן למדרש הפסיקתא דרב כהנא, בעוד מקבילותיהן, בעלות מגמות הסנגוריה, לא זכו להשתלב בדרשות החיבור.

במאמר זה נעמוד על היחס הייחודי שלו זוכה יתרו בפסיקתא דרב כהנא, תוך השוואת הדרשות המובאות בו לדרשות בעלות מסר ניגודי המצויות בקובצי מדרש אחרים<sup>2</sup> (קדומים ומאוחרים).<sup>3</sup> נבדוק אם דמויות מקראיות נוספות זכו בו לטיפול דומה, נעמוד

1 מהדורת כהנא עמ' 531–535.

2 בהקשר זה מתבקש לבחון את הזיקה המוכרת שבין חלקים ממדרש ויקרא רבה לדרשות הפסיקתא (ראו: מיליקובסקי, ויקרא רבה), דרך טיפולם בדמותו של יתרו, אולם מיעוטם של אזכורי יתרו בוויקרא רבה (בשני מדרשים בלבד), היחס השולי לדמותו בדרשות שבהן הוא נזכר (המחלוקת על אודות מועד גיורו [ט, ו עמ' קפב–קפג]), והמחלוקת בשאלה אם יתרו עשה חסד עם משה כשהזמינו לסעודה [לד, ח עמ' תשפז–תשפז]), והעדר חפיפה בין הדרשות על יתרו בין החיבורים, אינם מאפשרים מסקנות בעלות תרומה לשאלת הזיקה.

3 היחס המסתייג של הפסיקתא לדמותו של יתרו הנו בהשוואה ליחס האוהד בעיקרו בספרות חז"ל הקדומה והמאוחרת. מעניין שפער זה בהערכה לדמותו של יתרו ניכר גם בהשוואה לספרות האסלאם הקדומה, שנתחברה זמן לא רב לאחר תקופת עריכת הפסיקתא. הנביא שועיב הנזכר בקוראן, מזוהה

על עקרונות שיטתיים המאפיינים את החיבור וננסה להבין באמצעותם על מה ולמה נוטר עורך המדרש טינה סמויה לדמותו של יתרו.

סדרה של מחקרים דנה באופן הטיפול בדמותו של יתרו בספרות הבתר מקראית ובספרות המדרש: "בסקין סוקרת את המדרשים המוקדמים והמאוחרים על יתרו, בספר ששאב את כותרתו מהמדרש המונה את איוב, יתרו ובלעם עם יועציו של פרעה, החושש מריבוי עם ישראל היושב בארצו.<sup>4</sup> בסקין מנתחת את המדרשים ומצביעה על הזיקה שבין תוכן החיובי של מרבית דרשות חז"ל, לתפיסתו של יתרו כמי שמייצג את יחס ההנהגה לגרים בני תקופתם. בהמשך דנה בסקין ביחסם של יוספוס ופילון ליתרו, וכן מציעה הסבר להתייחסות המינוורית והבלתי אוהדת לדמותו של יתרו בספרות אבות הכנסייה.<sup>5</sup> ל' פלדמן סקר את ההתייחסות ליתרו בכתבי פילון ויוספוס.<sup>6</sup> את יחסו האוהד של יוספוס ליתרו הוא מסביר כחלק ממגמתו להאיר את פניה הנאצלים של היהדות, וניסיון להפריך את הטענה על יחסי האיבה שמגלים היהודים כלפי מי שמוצאו איננו יהודי. הסתייגותו של פילון מיתרו, כפי שעולה מאזכוריו בכמה מחיבוריו, נובעת לדעת פלדמן ממוצאו המדייני של יתרו. פילון, בניגוד לתפיסה המאפיינת את מרבית מדרשי חז"ל, אינו מייחס ליתרו מעמד של גר, ואם כן הקרבה בינו לבין משה ומעורבותו בהנהגה הישראלית אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתו הבלדנית. ז' גרבר עמד על השתנות היחס ליתרו במדרשם של חכמים, בהתאם להתפתחות התפיסה ביחס לזר ולגר, ועמד על יחסי כובש ונכבש במציאות הישראלית כמי שהשפיעו על הטיפול ביתרו לחיוב ולשלילה.<sup>7</sup> נ' רוזנבלום בוחן את המדרשים העוסקים בשבחיו של יתרו כמי שמתמודדים עם הביקורת האפשרית על נישואי משה לבת יתרו. הדרשות על יתרו מטהרות את שושלת יתרו מפגמים המתפרשים כמשקע נכרי שחדר לביתו של משה.<sup>8</sup> מ' הירשמן מנתח את הדרשות על יתרו וצאצאיו במכילתא ובספרי במדבר כמייצגות גישה אוניברסלית של בעליהן ביחס למעמדה של התורה ונצחיותה. ההדגשה על צאצאי יתרו כמי שלמדו תורה מבססת את השקפתם בדבר ייעודה של התורה לכל באי עולם.<sup>9</sup>

המשותף לכל המחקרים הללו, הוא תפיסתו של יתרו כדמות המייצגת עיקרון לאומי

עם יתרו, ומיוחס לו תפקיד של החזרת הכופרים לאמונה באל (סורה 7, 85-93; 11, 84-95; 26, 176-191; 28, 21; 29, 36-37). סירוב הכופרים להיענות לשליחותו של שועיב מוביל לרעידת אדמה הפוגעת באוכלוסייה רחבה. מוצאו המדייני של יתרו הוא כפי הנראה הבסיס לאימוצו בספרות האסלאם. הפיתוח הדל של סיפור יתרו בספרות האסלאם הקדומה לא מאפשר להצביע על דיאלוג פולמוסי בין החיבורים.

4 הגרסה הקדומה של המדרש מופיעה בבבלי סוטה יא ע"א: "הבה נתחכמה לו — להם מיבעי ליה! א"ר חמא ברבי חנינא: באו ונחכם למושיעין של ישראל, כמה נדונם? [...] א"ר חייא בר אבא א"ר סימאי, שלשה היו באותה עצה: בלעם, ואיוב, ויתרו, בלעם שיעץ — נהרג, איוב ששתק — נידון ביסורין, יתרו שברח — זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית, שנאמר: ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב, וכתוב: ובני קיני חתן משה וגו'". בנוסח המאוחר יותר מפורט בהרחבה תוכן עצת יתרו. ראו: ס' הישר שמות קכח, א-קל, ב. עוד נשוב ונדון בדרשה זו בהמשך.

5 בסקין, יועצי פרעה, עמ' 45-74.

6 פלדמן, פילון, עמ' 37-46; פלדמן, יוספוס, עמ' 573-594.

7 גרבר, יתרו, עמ' 58-64.

8 רוזנבלום, הביקורת, עמ' שז-שיח.

9 הירשמן, תורה, פרק חמישי.

11 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור ודתי, וכמי שניתן להציץ דרכה אל השקפת עולמה של יהדות בית שני, המשנה והתלמוד, בסוגיות הברורות של נישואי תערובת, היחס לזרים ותופעת הגיור. סוגיית הגיור בימי בית שני, המשנה והתלמוד נדונה אף היא במחקרים רבים,<sup>10</sup> ונדמה כי ניתוח הדרשות על יתרו נשען במידה רבה על חלוקת התקופות המקובלת עליהם מבחינת יחסן לגיור.<sup>11</sup> ביקורת על חלוקה זו עולה מדברי אורבך:

אין מקום לבא ולמיין את החכמים על פי מאמריהם ביחס לגרים ולהבחין בין בעלי מגמה ליברלית אוניברסלית, שדברו בזכות הגיור והגרים לבעלי מגמה פרטיקולריסטית אכסלוסיביית, שהתנגדו לגיור ודברו בגנותם של הגרים. חלוקה כזו היא פשטנית מדי...<sup>12</sup>

לדידו, הציפייה לגיור לא פסקה במשך כל תקופת התלמוד, והאמונה בחשיבות ההצטרפות של גרים לעם ישראל כחלק מתיקון עולם, הייתה משותפת לראשוני האמוראים ולאחרונים שבהם, הן בבבל והן בארץ ישראל.

אם נקבל את עמדת החוקרים בדבר הזיקה שבין היחס ליתרו לבין העמדה הדתית בשאלת הגיור, ואת התנגדותו של אורבך לחלוקה המקובלת של התקופות ביחסן לתופעת הגיור, הרי ששאלת הפסיקתא עולה ומתעצמת, שכן ישנה כאן בחירה מודעת של חכם ישראלי בן המאה החמישית<sup>13</sup> להתעלם מגילויי האהדה והחיבה של קודמיו ושל בני תקופתו ליתרו, ולשלב בחיבורו את מעט הדרשות המפקקות בשייכותו האורגנית לעם ישראל.

#### א. הדרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ומקבילותיהן הניגודיות בספרות המדרש

יתרו נזכר בארבע דרשות בפסיקתא דרב כהנא וכולן בפסקה לסדר הקריאה בשבועות, העוסקת בהכנות למתן תורה "ביום השלישי".<sup>14</sup> הימצאותן של הדרשות על יתרו בפסקה

- 10 ראו: במברגר, גיור; בארון, היסטוריה, עמ' 21–27; בראודה, גיור; רוקח, גויים וגרים, עמ' 68–75; אורבך, חז"ל, עמ' 480–494; גודמן, גיור ומאמר הביקורת על ספר זה של שוורץ, גיור, עמ' 255–259.
- 11 כך לדוגמה, מסיק בארון, היסטוריה, כי בתקופת התלמוד חלה ירידה בעידוד הגיור בעקבות התפשטות הנצרות, והפחד מפני חדירת אמונת הנוצרים לתוככי הקהילה היהודית, ואילו בראודה, גיור, סבור כי דווקא בתקופת זו חלה תמורה חיובית ביחס לגרים, ועידוד הגיור היה, לטענתו, עמדתם הנורמטיבית של החכמים. בראודה מסביר כי המאמרים הבודדים המושמעים על ידי החכמים בגנות צירוף הגרים, כגון מאמרו המפורסם של ר' חלבו "קשים גרים לישראל כספחת" ועוד, הובנו באופן משובש על ידי הפרשנים והחוקרים, שלא היו מודעים לנסיבות המיוחדות שבהן נאמרו הדברים, ובעצם אין, לטענתו, אפילו מאמר אחד שמתייחס באופן שלילי לגרים ולגרות (עיינו בעיקר בפרק הרביעי בספרו).
- 12 אורבך, חז"ל, עמ' 488.
- 13 ראו: רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 225, המסכמת את דעות החוקרים ביחס לזמן ולמקום של עריכת החיבור. בהמשך דברינו נדון בשאלת אחידות העריכה של דרשות הפסיקתא.
- 14 אזכור נוסף של יתרו מובא בדרשה שהוכנסה כהקדמה לפסקה ג העוסקת בקריאה לפרשת זכור. מנדלבוים סבור כי קטעי הדרשה שבה מובאת הדרשה על יתרו אינם שייכים לפסיקתא, וצורפו אליה בגלל שייכותם לקריאת זכור. הוא מבסס את טענתו על לשון קטעי הדרשה השונה מלשון הפסיקתא, ועל חסרונה במרבית כתבי היד של הפסיקתא. עיינו: מנדלבוים, פסיקתא, עמ' 35. בראודה, פסיקתא,

זו מובנת לאור סמיכות הפרשיות שבין סיפור יתרו לבין ההכנות למעמד הר סיני, המובאות בכתוב ברצף.

דרשות הפסקה עוסקות בהיבטים שונים של בשלות העם לקבלת התורה, בשבחה של תורה, בשבחו של עם ישראל בשעה שעמד על הר סיני, ובקשר הנצחי שבין הקב"ה לעם ישראל. שלוש מתוך ארבע הדרשות המזכירות את יתרו מדגישות כי יתרו לא נטל חלק במעמד ההכנה לקבלת התורה. הדרשה הרביעית מבקשת להפריך כל אפשרות של זיקה בין עצת יתרו לעם "והזהרת אתה את החקים ואת התורה והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" (שמ' יח, כ) לבין מתן תורה לעם ישראל.

מנין שאב מחבר הפסיקתא (בהנחה שיש לחיבור עריכה אחדותית)<sup>15</sup> את יחסו המסויג ליתרו? האם ניתן למצוא מקבילות לדרשות המפקקות במעמדו, וטוענות כי מעולם לא היה חלק מעם ישראל? האם עצת יתרו נתפסת כמאיימת על תורת משה גם בדרשות אחרות?

#### 1. ואין בכם זר – זה יתרו

הדרשה הראשונה העוסקת ביתרו, דורשת פסוק מנבואת ישעיהו שבה מתאר הנביא את עומק הקשר הנצחי שבין האל לעמו, ואת גובה הפדיון שמוכן לשלם עבורם, כדי שעם ישראל יעיד על בלעדיות האל בחיזוי מהלכים עתידיים. התיאור הנלווה "ואין בכם זר", יכול להתפרש כמבטא את שלמות האמונה האופפת את כל העם, עד כי אין בתוכם זר המערער על תפיסת בלעדיות האל,<sup>16</sup> או שניתן לפרשו כמכוון לאל זר, ומורה אף הוא על זניחת האמונה באלים, והכרה כוללת באל יחיד.<sup>17</sup>

דרשת הפסוק כמרמזת על יתרו קובעת כי יתרו לא נטל חלק במעמד הר סיני, ועל כן אין לו חלק בתפקיד העדות שהושת על עם ישראל:

אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי ואין בכם זר ואתם עדיי נאם יי ואני אל (ישעיה מג, יב). אנכי הגדתי, במצרים, ויגד משה לאהרן את כל דברי יי (שמות ד, כח). והושעתי, בים, ויושע יי ביום ההוא (שמות יד, ל). והשמעתי, בסיני משמים השמעת דין (תהלים עו, ט). ואין בכם זר, זה יתרו, ואתם עדיי נאם יי ואני אל. תני ר' שמע' בן יוחי אם אתם עדי נאם יי, אני אל, ואם אין אתם עדיי כביכול אין אני יי. (פסד"כ יב, ו, עמ' 208)<sup>18</sup>

הדגשת "ואין בכם זר" מעמידה את עם ישראל כעדות הבלעדית לקיומו של האל. מעמד הר סיני שהוביל לשיא ההכרה האלוהית היה לעיני עם ישראל בלבד ללא שותפים זרים.<sup>19</sup>

עמ' 53 מביא במהדורתו את טענתו של מגדלבוים ומקבל את נימוקיו, אולם טוען כי התמה של קטעי המדרש משתלבת עם נושא הפסקה, ועל כן הוא מצרפה אליה.

15 בשאלה זו נדון להלן.

16 ראו מצו"ד: "ר"ל לא היה מי בכם זר מלדעת הדבר כי כולכם שמעתם מהנביא".

17 ראו רד"ק: "ואין בכם אל זר", ומלבי"ם: "הלא ראיתם כי אין בכם אל זר מבלעדי רק אני לבדי".

18 וכן בשמ"ר כט: "ואין בכם זר שנאמר (שמות יח) וישלח משה את חותנו מיד 'בחדש השלישי'".

19 נדמה שהדרשה מתבססת על רצף הפסוקים שממנו עולה, כי יתרו שולח חזרה למדיין עוד קודם למעמד הר סיני: "וישלח משה את חתנו ויגף לו אל ארצו: בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני" (שמ' יח, כז-יט, א) אולם ייתכן שהבסיס לדרשת הפסיקתא הוא

13 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור

עמדה זו המנכסת את העדות לקיומו של האל לעם ישראל בלבד, המנופה מזרים, עומדת בניגוד לדרשות אחרות המציבות דווקא את יתרו כמי שהכרתו באל הנה עדות במעלה גבוהה יותר אף מזו של עם ישראל:

ויאמר יתרו ברוך ה' וגו'. אמר ר' פפיס, כגנות ישראל הכתוב מדבר, שהרי יש שם ששים רבוא בני אדם ולא עמד אחד מהם לברך למקום, עד שבא יתרו וברך. (מכילתא דר"י יתרו, מסכתא דעמלק א, רבין עמ' 194)<sup>20</sup>

יתרו המתבסס על שמועת הצלה, עוד קודם למעמד הר סיני, מגיע להכרה דתית במעלה גבוהה יותר, מאשר עם ישראל שחוה את ההצלה האלוהית על בשרו. מסורת אחרת בקהלת רבה (ג, א, יא) מעצימה את הכרתו הדתית של יתרו בדרשת הפסוק "את הכל עשה יפה בעיתו". הדרשה מבחינה בין אמירות המקבלות משמעות משכנעת יותר לאור הביוגרפיה של בעליהן והשלב בחייהם ("בעתו") שבו הגיעו למסקנה, ויתרו מהווה בה דוגמה למי שהתנסה בכל סוגי העבודה הזרה, ועוצמת תהליך הכרתו באלוהים, דווקא לנוכח עברו.<sup>21</sup>

חריגותה של דרשת הפסיקתא אינה בקביעה שיתרו לא נטל חלק במעמד הר סיני, שכן מחלוקת תנאית קדומה כבר עסקה בשאלה מה שמועה שמע (יתרו) ובא, ושם כבר טוען ר' אלעזר המודעי כי "מתן תורה שמע ובא".<sup>22</sup> חריגותה באה לידי ביטוי בשלילת מעמדו של יתרו כדמות המעידה על קיומו של האל, בניגוד לדרשות המונות דווקא אותו כמי שהיווה מופת להכרה בו.

הערכת יתרו כזר בדרשת הפסיקתא איננה משתלבת גם עם דרשות אחרות המתארות תהליך חיובי של השתלבות משפחת יתרו בעם ישראל, וזכייתה בעמדות מפתח בכירות, או כמי שאיישה את תפקידי הוראת התורה הבכירים בקרב העם, ומקום ישיבתה הוא לא אחר מאשר חצר ההיכל.<sup>23</sup> מה רב הוא המרחק בין תיאור יתרו כזר המודר מנטילת חלק

דרשת המחלוקת הקדומה על מועד הגעתו של יתרו (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק א עמ' 188), והכרעה על פי הדעה שיתרו לאחר מתן תורה בא. מעניין לראות שאב הכנסייה אוריגנס (שמות, עמ' 360) מפרש אף הוא את הגעתו של יתרו לאוהלו של משה כמתרחשת לאחר מעמד הר סיני. האם הכיר אוריגנס את המחלוקת החז"לית והכריע על פי עמדתו של ר' אלעזר המודעי? בסקין, יועצי פרעה, עמ' 67, סבורה שאוריגנס ויתר אבות הכנסייה הדורשים את סיפור יתרו לא הכירו את מדרשי חז"ל העוסקים בו, וגם אם הכירו, הרי שבפירושיהם למעשיו, הם אינם מתפלמסים עמם. אחת ההוכחות שבסקין מביאה לחיזוק עמדתה, היא ההתעלמות המוחלטת שלהם מזיהויו של יתרו עם חובב, באופן כזה שאת פירושיהם הדלים על יתרו הם ריכזו אך ורק בסיפור המפגש עם משה הנוזר בשמות יח, ולא שבו לעסוק בדמותו בפירושיהם לדו שיח בין משה לחובב בכמדבר י (התיאור של חובב בכמדבר י כ"חתן משה" שלכאורה יוצר את הזיקה ליתרו המתואר אף הוא כ"חתן משה" בשמות יח, מופיע בתרגום השבעים לכמדבר י בכינוי שונה, היכול להתפרש גם כגיס או כבעל קרבה אחרת למשה). עוד נשוב ונדון בסוגיה זו בהמשך.

20 וכן: מכילתא דרשב"י יח, י עמ' 131; בבלי סנהדרין צד ע"א.

21 מקור המדרש הנו כפי הנראה בתנחומא (ב) יתרו ה. נוסח המדרש בקה"ר מיטיב להסביר מדוע קריאתו של יתרו היא היפה בעתה, ומרחיב את הדרשה בתיאור שכרו של יתרו על תהליך ההכרה בה' שעבר. לעיל הערה 19.

22 ראו מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, יתרו א עמ' 189 וכן מקבילות: מכילתא דרשב"י יח, א עמ' 128; ספרי במדבר עח, עמ' 185-186; ספרי זוטא, י, כט. אפרהט (דוגמות, 16, עמ' 383-394), משבח

בחויות הרוחניות של עם ישראל, לתיאור הכנסת האורחים המופלאה שמקבלים הוא ובני משפחתו, כביטוי להכרה בהם כחלק בלתי נפרד מגדולי ישראל. כדברי המדרש בספרי זוטא:

וכשם שעשה מאהבה כך המקום נתן לו מאהבה... הא אם מי שהיה מגויי הארצות וממשפחות האדמה על שעשה מאהבה נתן לו המקום מאהבה על אחת כמה וכמה אלו היה מישראל. (ספרי זוטא ט, כט, עמ' 263)

2. ובשמתו לא יתערב זר, זה יתרו

הדרשה השנייה בפסיקתא עוסקת בפסוק ממשלי המתאר את מבנה נפש האדם ככזה, שחויות האדם לרע ולטוב ידועות רק לו ואינן חשופות לאדם זר: "לב יודע מרת נפשו ובשמתו לא יתערב זר" (משלי יד, י). הפסוק ממשלי, הכתוב כתקבולת המשווה בין מצבי הנפש, מוסב במדרש הפסיקתא למשפט של סיבה ותוצאה: מי שלא נטל חלק במר נפשו של עם ישראל בתקופת שעבוד מצרים, לא ייטול חלק בשמתו. יתרו שהצטרף לעם ישראל לאחר היציאה מהעבדות, נדרש לחזור למדיין קודם למתן תורה.

לב יודע מרת נפשו ובשמתו לא יתערב זר (משלי יד, י)... "לב יודע מרת נפשו" אילו ישר'. ובשמתו לא יתערב זר, זה יתרו, וישלח משה את חתנו וילך לו אל ארצו (שמות יח, כז). מה כת' בתריה, בחדש השלישי (פסד"כ יב ט עמ' 209–210).

מה כת' למעלה מן העניין, פרשת יתרו, מה שהוא מלמד את משה, שנ' ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' (שמות יח, כא), ואחר כך בחדש השלישי, אמר שלמה, לב יודע מרת נפשו (משלי יד, י), לפיכך, ובשמתו לא יתערב זר. אמ' הקדוש ברוך הוא ישר' היו משועבדים בטיט ובלבנים במצרים ויתרו יושב בתוך ביתו השקט ובטח ובא לראות בשמת התורה עם בניי, לפיכך, וישלח משה את חותנו (שמות יח, כז), ואח' כך בחדש השלישי וגו'. (פסד"כ יב טז עמ' 216)<sup>24</sup>

הדרשה מציגה את יתרו כמי שלא גילה עניין בצרת נפשו של עם ישראל, שנבעה ממצוקת השעבוד במצרים, והתעורר להתעניין בהם רק לשמע בשורת מעמד השיא העתידי של קבלת תורה.<sup>25</sup> דרשה זו עומדת בניגוד לשלוש מגמות דומיננטיות המאפיינות דרשות קדומות ומאוחרות יותר:

א. יתרו בתקופת השעבוד — יתרו מוצג בפסיקתא כמי שיושב בביתו השקט ובטח, ואינו מודע ל"מר ליבו" של העם. מדרשים קדומים ומאוחרים מתארים את חלקו

אף הוא את יתרו על היותו אהובו של אלוהים על אף היותו גוי, אולם אפרטה מוכיח דרך יתרו כי נכרים הצליחו להגיע לדרגת קרבת אל גבוהה יותר מיהודים.

24 מקבילות: תנחומא (ב) יתרו יא. ובנוסח אחר במדרש אגדה (בוכר) יז, כד: "וישלח משה את חתנו. מכאן שכל המצטער בצער צבור זוכה ורואה בנחמת ציבור, ויתרו לא היה בצער ציבור, לא זכה בנחמתו, ואיזו נחמה, זו מתן תורה, ולכך משה שלח את חתנו".

25 אוריגנס (שמות, עמ' 360) נדרש אף הוא לשאלת היעדרותו של יתרו, וההסבר שהוא מציע מתייחס להיעדר כושר פיזי של יתרו כגורם שמנע ממנו להתאמן ולבקר את בן משפחתו.

15 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור

של יתרו בניסיון למנוע את ביצוע זממו של פרעה בהשלכת הבנים ליאור, ואת בריחתו למדיין כנובעת מפחד נקמת פרעה. בבלי סוטה יא ע"א ומקבילה: בבלי סנהדרין קו ע"א; וכן במדרשים המאוחרים: שמו"ר א, ט עמ' 48–49; דה"י של משה ו; מדרש הגדול שמות, 12 (כב) וכן פיתוח בספר הישר, עמ' 220–222. על זמנו ומקורותיו הקדומים של החיבור עיינו במבוא של יוסף דן למהדורה זו, עמ' 7–31. וכן ראו: אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמ' 358. מקור קדום יותר של הדרשה מצוי בילק"ש לתורה רמז קסב, ונראה כי היא נלקחה מהחיבור דברי הימים של משה. ראו היימן שילוני, ילק"ש, עמ' 34. בילק"ש במקום התיאור של בריחת יתרו למראה חרונו של פרעה, נכתב "ויברח משה וימלט מדינה", נדמה שזהו שיבוש בהעתקה, ראו היימן שילוני, עמ' 35. במסורות אחרות מתואר הקושי של יתרו לאשר את ירידת צאצאיו לעבדות מצרים, והיעתרותו לבקשת משה משמבין כי השעבוד הנו הכרחי לתהליך קבלת התורה.<sup>26</sup> יתרו מוצג אפוא בדרשות המוקדמות לפסיקתא והמקבילות והמאוחרות לה, כמי ששולח את היקרים לו למצרים, וכמי שמסכן את נפשו בעצתו לפרעה, או בסירובו לשתף פעולה עם תכניתו, ולא כמי שיושב בביתו "השקט ובכטח".

ב. הערכת מעשה ההצטרפות — מול תיאור הביקורת על יתרו כמי שספון בביתו ואינו שותף לצרת עם ישראל, מתארת הדרשה במכילתא את יתרו כמי שנוקט מעשה הרואי בשעה שיכול היה לשבת בשלווה בביתו:

אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים. הרי הכתוב מתמיה עליו שהיה שריו בתוך כבודו של עולם ובקש לצאת למדבר ציה ותוהו ואין בו כלום, לכך נאמר אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים. (מכילתא דר"י יתרו מסכתא דעמלק א עמ' 192)<sup>27</sup>

הדרשן מסביר את פשר האריכות בתיאור הגעתו של יתרו "אל משה אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים" (יה, ה) כדי לספר בשבחו של יתרו, שעזב מקום יישוב מבוסס ולא נרתע מתנאי המחיה הקשים הצפויים לו במדבר.

ג. נסיבות פרישתו מעם ישראל — דרשת הפסיקתא המתארת מהלך שבו משה שולח את יתרו חזרה לביתו, קודם למעמד הר סיני, בניגוד לרצונו, תוך ציון הסיבה שהביאה לשילוחו, עומדת בניגוד לדרשות קדומות יותר, המאחרות את זמן פרידת יתרו ממה, ומייחסות ליתרו את יוזמת העזיבה חרף תחינתו של משה.<sup>28</sup> בתחינתו מתואר משה כמי שמביע חשש מפני פרשנות שגויה של נסיבות פרישתו של יתרו מהעם, שנובעת כביכול מדחייתם של גרים. יתרו מוצג בדרשות המקבילות כמודל למניעי גיור טהורים ולליברליות של עם ישראל בקבלתם. חזרתו של יתרו למדיין בדרשות המכילתא דר"י, נובעת מתודעת שליחות של יתרו בקרב בני עמו. יתרו המתואר בדרשת הפסיקתא כמי שמנוע מקבלת התורה, המתוארת כנחלתם הבלעדית של מי ש"היו משועבדים בטיט ובלבנים במצרים",

26 שמו"ר ד, ד, עמ' 151.

27 וכן מכילתא דרשב"י יה, עמ' 130.

28 ראו ספרי במדבר פ, עמ' 195–197, מהדורת כהנא עמ' 554–556.

הופך לנושא דגלה בקרב בני עמו.<sup>29</sup> תיאור יתרו כנזוף ומגורש בפסיקתא עומד בניגוד גמור להצגתו במלוא הדרו ושליחותו הדתית והמוסרית בקרב בני עמו, בדרשות קדומות יותר.

3. עכשיו שהוא בא ליתן את כל התורה לישר' יהא יתרו כאן ויראה אתנו?

דרשת הפסיקתא השלישית מערערת על חלקם של נכרים בתורת ישראל. יתרו מוצג בה כצד החמור של איסור "כל בן נכר לא יאכל בו", שכן איסור בן נכר הוא על אכילת קרבן פסח בלבד, ואילו שאלת צירופו של יתרו לעם ישראל עוסקת בקבלת התורה כולה.

ד"א למה כן, דרש משה מקל וחומר, אמ' ומה אם מצוה אחת כשבא הקדוש ברוך הוא ליתן את מצות הפסח אמר כל בן נכר לא יאכל בו (שמות יב, מג), עכשיו שהוא בא ליתן את כל התורה לישר' יהא יתרו כאן ויראה אתנו. לפיכך וישלח משה את חותנו וגו', ואח' כך בחדש השלישי. (פסד"כ יב, ט"ז עמ' 216)<sup>30</sup>

על זרותה של העמדה המציבה את יתרו כבן נכר ("זר") ולא כגר שנתגייר, בהשוואה למגמה המאפיינת את מרבית הדרשות על יתרו, עמדנו ביחידה שעסקה בדרשת הפסיקתא הראשונה (לעיל עמ' 12). הדרשה השלישית מציפה דיון בסוגיה נוספת וחושפת את עמדתו המסתייגת של בעליה בשאלת מעמדם של הזרים בעם ישראל ובתורתו. גם בסוגיה זו עומדת הדרשה בניגוד לדרשות המתארות את השאיפה לקירוב גרים, ולפתיחת הדלתות כלפי מי שמגלה רצון להסתופף בעם ישראל ובתורתו, דרך דמותו של יתרו. בסוגיה זו קיימות דרשות נוספות, המעלות ספק ביחס למעמדם של זרים, אולם אין בהן עמדה שלילית דומיננטית כפי שהיא מוצגת בדרשות שנבחרו לפסיקתא.

בניגוד לדרשת הפסיקתא הפוסלת את יתרו על בסיס הציווי "כל בן נכר לא יאכל בו" מצויה בדינו מסורת בגרסתה המאוחרת, המעמתת את הציווי "כל בן נכר לא יאכל בו" עם פסוקים אחרים המרגיעים חששות של גרים מפני בידולם, ומציעה עמדת ביניים שעל פיה הגרים יהיו חלק אורגני מעדת ישראל:

זאת חקת הפסח הה"ד<sup>31</sup> (ישעיה נו) ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו, אמר איוב (איוב לא) בחוץ לא ילין גר,<sup>32</sup> שאין הקדוש ברוך הוא פוסל לבריה אלא לכל הוא מקבל, השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שהוא מבקש ליכנס יכנס, לכך הוא אומר בחוץ לא ילין גר, כנגד (דברים לא) וגרך אשר בשעריך, (איוב לא) דלתי לאורח אפתח, כנגד הקדוש ברוך הוא שהוא סובל בריותיו,

29 מכילתא דר"י יתרו מסכתא דעמלק ב, עמ' 200, וכן במקבילות: מכילתא דרשב"י יח, עמ' 134–135; ספרי זוטא י; תנחומא (ב) יתרו ו; ובמדרש המאוחר לק"ט שמות יח.

30 נוסח דומה של הדרשה מצוי בתנחומא (ב) יתרו יא, שם מורחבת הדרשה ומסבירה את הצורך לעכב את מתן התורה בשלושה חודשים, עד לפקיעתו של מעמד "כי גרים הייתם" מעם ישראל.

31 הדרשה מתייחסת כמובן להמשך הפסוק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נֹכֵר לֹא יֹאכַל בו" (שמי יב, מג).

32 פסוק זה מהווה חלק משבועת איוב שבה הוא נשבע על הקפדתו בקיום מצוות האל, המשמשת להוכחת צדקותו, והיותו צדיק ורע לו. אם כן, הכנסת גרים לביתו נתפסת בשבועתו כמצווה מוסרית בדרגה דומה למצוות אחרות הנזכרות בשבועתו, כגון צדקה, איסור ניאוף, צדק במסחר.



דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור 17  
 א"ר ברכיה כנגד מי אמר בחוץ לא ילין גר אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים  
 בבהמ"ק שנאמר (ישעיה יד) ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב. (שמו"ר בא  
 יט, ד)

בדרשה אחרת סודר הקב"ה בפני משה הלכות גרים, עם הגעתו של יתרו להר האלוקים  
 חורב:

ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך... ר' אליעזר אומר: נאמר למשה אני,  
 אני הוא שאמרת והיה העולם, אני הוא המקרב ולא המרחק, שנאמר (ירמיה כג,  
 כג) האלוה מקרוב אני נאם ה' ולא אלהי מרחוק. אני הוא שקרבתי את יתרו ולא  
 רחקתי, אף אתה, כשיבא אדם אצלך להתגייר ואינו בא אלא לשום שמים, אף  
 אתה קרבהו ולא תרחיקהו. מכאן אתה למד, שיהא אדם דוחה בשמאל וימין מקרב,  
 ולא כשם שעשה אלישע לגחזי ודחפו לעולם. (מכילתא דר"י מסכתא דעמלק יתרו  
 א עמ' 193)<sup>33</sup>

הדרשה מבארת את הייתור במילות ההקדמה המתארות כביכול את הצגת יתרו באוונת  
 משה כנימוק לבקשתו, וטוענת כי לא יתרו הוא הדובר, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.  
 הקב"ה מציב את עצמו "אני" כדגם לדרכי קבלת גרים.<sup>34</sup> משה מיישם את המלצת הקב"ה:  
 "יוצא משה לקראת חתנו", ומזמינו לאוהל מתוך הפנמה שזהו רצון ה'.

בחיבור פסיקתא רבתי, אשר דרשות הפסיקתא דרב כהנא מהוות השראה לעיצובו  
 ולרבים מתכניו,<sup>35</sup> מצויה דרשה הסותרת לחלוטין את המסר הבדלני העולה מדרשת  
 הפסיקתא דרב כהנא ביחס לדחיית יתרו מקבלת התורה:

דבר אחר רני ושמחי [וגו' ונלוו גוים רבים אל ה'] [זכריה ב, טו] אמר רבי חנינא  
 בר פפא אין הכתוב מדבר אלא כנגד אותה שעה שהקב"ה דן את כל אומות העולם  
 לעתיד לבא, באותה השעה מביא הקדוש ברוך הוא את כל הגרים שנתגייירו בעולם  
 הזה ודן את כל האומות בפניהם, ואומר להם מפני מה הנחתם אותי ועבדתם את  
 ע"ז שאין בה ממש, ואומרים לפניו רבונו של עולם אם באנו לפתחך לא קבלתנו,  
 אמר להם יבואו הגרים שנתגייירו מכם ויעידו בכם, מיד מביא הקדוש ברוך הוא  
 את כל הגרים שנתגייירו והם דנים אותן ואומרים לפנייהם מפני מה הנחתם (אותי)  
 [אותן] ועבדתם ע"ז שאין בהם ממש, (ואומר לפניו רבש"ע) יתרו לא כומר של  
 ע"ז היה, וכיון שבא לפתחו של הקדוש ברוך הוא (קיבלן) [קיבלו], ואנו לאו  
 עובדי ע"ז היינו, וכיון שבאנו לפתחו של הקדוש ברוך הוא קיבלנו, מיד מתביישים  
 כל הרשעים מתשובת הגרים, ונוטה דין והולכים מן העולם שנאמר ובאחת יבערו

33 מקבילות: מכילתא דרשב"י יח, עמ' 130; תנחומא יתרו ו.

34 זהו פירוש הפסוקים על פי דרשת המכילתא: פס' ה — המספר. פס' ו — הקב"ה המציג את עצמו  
 כמודל "אני", ומיד מפרט כיצד יש ליישם מודל זה על המציאות העומדת להתרחש "חתנך יתרו בא  
 אליך ואשתך ושני בניה עמה". פס' ז — יישום ההנחיה. משה יוצא לקראת חתנו ומזמינו לאוהל  
 בידיעה שזהו רצון ה'.

35 על מאפייני החיבור והזיקה לפסיקתא דרב כהנא עיינו: ב' אליצור, פסיקתא רבתי; איש שלום, פסיקתא  
 רבתי, עמ' 25.

ויכסלו מוסר דבלים עץ הוא (ירמיה י, ח) לכך נאמר רני ושמחי [וגו']. (פס"ר לה עמ' קסא)

יתרו משמש כנציג הגרים לעדות על עוצמת ההכלה לה זוכים המידפקים על שערי ישראל.

נראה אפוא שהמגמה האופפת את מרבית הדרשות העוסקות בגרים, וביתרו כנציגם, הנה להרחיב את השערים, ולתאר את תנאי הקבלה כגמישים ביותר. נימתן של כמה מהדרשות נשמעת אפולוגטית קמעה, ויש להבינן כמתפלמסות עם חצי ההאשמה בבלנות, שכוונו כלפי עם ישראל על ידי מתנגדיהם בדורות שונים,<sup>36</sup> והוכחת הפתיחות הלאומית בצירופם של גרים. אם כן, מתחזקת התמיהה לנוכח המסקנה הישירה של דרשת הפסיקתא שעל פיה נמנעה מיתרו, בגיבוי של משה, האפשרות לקחת חלק במעמד הר סיני.

המסר העולה מדרשת הפסיקתא מהווה אף ניגוד למסר נוסף העולה מדרשות ארץ ישראליות המתארות את התורה כנחלת הרבים, אשר כל מי שירצה יבוא ויטול בה את חלקו, ואשר יתרו מוכיח את זכות הרבים בה.

ולמה נתנה התורה במדבר לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם אף דברי תורה מופקדין לכל מי שירצה ללמוד, שלא יהא אדם אומר אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה אלא אבותיך גרים היו לכך כתיב (דברים לג) מורשה קהלת יעקב, לכל מי שמתקהל ביעקב, אפי' הגרים שעוסקין בתורה שקולים הם ככהן גדול... ראה מה כתיב בבני יתרו ומשפחות סופרים ישיבי יעבך תרעתים שמעתים שוכתים (דברי הימים א ב) תרעתים שהיו יושבים בלשכת הגזית, שמעתים שהיו כל ישראל שומעים הלכה מפיהם, שוכתים שנסתוככו ברוח הקדש, ומי הם המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב מבני קני חותן משה ושמעיה ואבטליון בניו של סיסרא היו ולמדו תורה רבים כאנשי כנסת הגדולה כל כך למה שהתורה נתנה לישראל. (תנחומא ויקהל ח)<sup>37</sup>

\*

שלוש הדרשות שניתחנו עד כה עוסקות במעמדו הלאומי של יתרו, ומציבות את עורך

36 עיינו: מ' שטרן, שנאת ישראל, עמ' 536–548 ובעיקר עמ' 546; ברין, אנטישמיות, עמ' 20–34.  
37 כן שוחר טוב, א. מקור קדום יותר של המדרש מופיע במכילתא דר"י מסכתא דבחדש, א עמ' 205 ובמכילתא דרשב"י יט, עמ' 137, אולם שם אין התייחסות מיוחדת ליתרו כמי שמוכיח את זכותם של גרים בלימוד התורה. להרחבה בסוגיית התורה לכל באי עולם כפי שמשקפת בדרשות המייצגות השקפה אוניברסלית בתקופת התנאים ולאחריה עיינו הירשמן, תורה, העומד על דומינטיות של ההשקפה האוניברסלית במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר, וסבור כי הדרשות על יתרו בשני החיבורים משרתות השקפה זו. כנגדה מתאר הירשמן גם את האסכולה הפרטיקולריסטית, שאת מייצגה הוא מזהה עם ר' עקיבא. עמדתם הבדלנית של בעליה באה לידי ביטוי בדרשות שונות מבית מדרשם המעממות את רעיון שייכות התורה לכל באי עולם (עמ' 40), אולם הירשמן אינו מזכיר את הדרשות המסתייגות מדמותו של יתרו כמי שצמחו בבית מדרש זה. להרחבה בסוגיית פערי העמדות שבין החיבורים ראו גם: כהנא, המכילתא, עמ' 503 הע' 74.

19 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור

הפסיקתא כמי שברר בקפידה רבה את החומר שהיה מונח לפניו, ובחר דרשות חריגות מתוך המלאי הנרחב, המבטאות עמדה שמרנית פרטיקולריסטית כלפי מעמדם של זרים. הירשמן, בספרו "תורה לכל באי עולם" מגדיר את מסכתא דעמלק במכילתא דר"י כשיר הלל לגיור, שם, עמ' 87. סיפור הגעת יתרו הנכלל בתוכה, הגו השחקן המרכזי בשירה. עורך הפסיקתא אינו שותף לשירה, ותחת זאת מציע אך ורק את הדרשות המסתייגות מאפשרות צירופו של יתרו לעם ישראל.

הדרשה הרביעית בפסיקתא<sup>38</sup> איננה עוסקת במעמדו הלאומי של יתרו, אלא בוחנת את טיב עצתו למשה.

4. שלא יהו ישר' אומרי' אילולי שבא יתרו ולימדך את הדינים לא היה לו ליתן לנו את התורה עצת יתרו, בניגוד להיבטים אחרים הקשורים לדמותו, לא זכתה להתייחסות דרשנים רחבת היקף.<sup>39</sup> ייחודיותה של דרשת הפסיקתא בעניין זה היא בעמדה החוששת של בעליה, ממסקנות שגויות של ישראל על הזיקה שבין עצת יתרו לדיני התורה. עצת יתרו במובנה הפשוט עשויה לערער אולי על שלמות הנהגת משה, שנאלץ לקבל עצות הנהגה כשעומד בפני קריסה, ולא יוזם מהלך עצמאי כדי לתת מענה למצוקתו, אולם דרשן הפסיקתא לא מונה אפשרות כזו, ותחתיה הוא מתאר חשש מערער תוקפם של דיני התורה:

ביום הזה באו מדבר סיני (שמות יט, א). א"ר יהושע בן לוי לבן מלכים שהיה מטייל בשוק ופגע בו אוהבו של מלך ומילא חיקו אבנים טובות ומרגליות. א' המלך, פיתחו לי תיסבריות שלי, שלא היא בני או' אילולי אוהבו של אבא לא היה לו מה ליתן לי. כך אמ' הקדוש ברוך הוא למשה שלא יהו ישר' אומרי' אילולי שבא יתרו ולימדך את הדינים לא היה לו ליתן לנו את התורה, אלא הרי אני נותן להם את התורה כולה דינים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא, א). (פסד"כ יב, יא עמ' 211).

יתרו מוצג בדרשה כמי שמאיים על מעמדה של התורה, ועל קדימותם של חוקי התורה ומשפטיה.<sup>40</sup> כדי לנטרל איום זה, מדגיש הכתוב כי מועד הגעתם להר סיני הוא אותו היום

38 מבחינת סדר הופעתן בחיבור, דרשה זו קודמת לדרשה האחרונה שהצגנו, אולם מבחינת נושא הדיון בה, היא שונה מהאחרות.

39 אב הכנסייה אוגוסטינוס (שאלות, עמ' 100–101), שמיעט מאוד בפירוש דרשני למעשי יתרו, מתייחס דווקא לעצת יתרו, ובדומה לדרשת הפסיקתא, הוא מפקפק באיכותה ובתרומתה לתורת משה. הלך שהכתוב מלמדנו, לדעתו, מאזכורה, הוא ענוותנותו של משה בקבלת עצות מפשרות העם.

40 מעניין בהקשר זה לראות את פירושו של רש"י הירש לעצת יתרו המבאר כי מטרת הכתוב בפירוש עצת יתרו היא דווקא להוכיח את מקורם האלוהי של חוקי התורה. כוונת הכתוב בפירוש העצה היא לצייר את משה כמי שאינו מצליח לנהל את ענייני העם הבסיסיים, ואם כך לא היה לאל ידו להגות את חוקי התורה הנצחיים: "כה קטן היה שיעור קומתו של משה עצמו כמחוקק וכה דל היה כושרו כמארגן. עד שהוצרך ללמוד את ראשית היסודות של מוסד ממוסדות המדינה מפי חותנו. האיש משה עמל ויגע עד לעיפה ולא הסדיר מעצמו מוסד כה מתקבל על הדעת או מוסד דומה לו, שהיה טוב לעצמו לעם ולעניין. איש זה שנוקק לעצתו של יתרו במינוי השופטים — לא הוא בדה מליבו חוקים ומשפטים ונתנם לעם. איש זה לא היה אלא נאמן בית ה' ורק את דבר ה' הגיד לעמו — ותו לא" (רש"י הירש, שמות, עמ' קפ).

שבו ניתנה עצת יתרו: "ביום הזה באו מדבר סיני", ואם כך הרי שסיבת הגעתם הייתה לקבל את התורה, ואילו עצת יתרו ניתנה להם תוך כדי שהייתם בהר האלוהים. האומנם חשש אמתי? האם הפסוקים הבאים המתארים את עצמת ההתגלות מותירים מקום לחשש מסוג זה? האם דברי העם שאינם מסוגלים להכיל את עצמת ההתגלות לא מדברים בעד עצמם, ומעידים על הפער העצום שבין תוקפם של דברי אלוהים חיים לעצתו של בן תמותה?

בניגוד לחשש מעצת יתרו בדרשת הפסיקתא, בשתי דרשות המוקדמות לדרשת הפסיקתא, אין כל זכר לחשש מסוג זה, אדרבה, הדרשן מסביר כי הכתוב הקדיש פרשייה שלמה לפירוט העצה בשם יתרו, והעלים את תוכנה מעיני משה, לא בגלל החידוש שבה, אלא כדי לתת ליתרו את המְזָקָה לעצה שתוכננה להינתן (או שכבר ניתנה) על ידי הקב"ה.

ויאמר חתן משה אליו לא טוב הדבר אשר אתה עושה חביב הוא יתרו שניתן לו מקום להתגדר בו, זה מגוי זקנים. והלא מגוי זקנים היה דבר הגון לפני הקדוש ברוך הוא ומפני מה לא צוהו הקדוש ברוך הוא למשה תחלה? אלא כדי ליתן גדולה ליתרו בעיני משה וכל בני ישראל לומר גדול היה יתרו שהסכים הקדוש ברוך הוא על דבריו. אף יתרו לא אמרה אלא על תנאי שאם יסכים הקדוש ברוך הוא על דבריו שני' אם את הדבר הזה תעשה וצוך אלקים. (מכילתא דרשב"י יח, עמ' 132)<sup>41</sup>

יתרו כחביבו של הקב"ה, וכמי שהודות לכך זכה לפרשייה מיוחדת בתורה, הופך בדרשת הפסיקתא לדמות אשר יש בכוחה לסדוק את הבלעדיות האלוהית כמקור חוקי התורה ומשפטיה. מתי נוצר שינוי זה, ומהם הגורמים לו? לפני שנתמודד עם שאלה זו, נבדוק אם ישנן דמויות מקראיות נוספות שזכו לטיפול מסתייג דומה בדרשות הפסיקתא.

#### ב. גרים וזרים מקראיים בדרשות הפסיקתא דרב כהנא

קורותיה של משפחת יתרו, המוצגים בתורה, מעוררים דיון בשתי סוגיות כבודות משקל: האחת, הנישואין לנשים שלא מקרב עם ישראל, והשנייה, מעמדו של זר (גר) המבקש

41 וכן: ספרי במדבר בהעלותך עח, עמ' 185–186, מהדורת כהנא עמ' 530–531: "ר' שמעון בן יוחי או' שני שמות היו לו חובב ויתרו יתרו על שם שייתר פרשה בתורה שני' ואתה תחזה. (שמות יח, כא) והלא אף בידי משה היו מסיני שני' אם את הדבר הזה תעשה וג' (שמות יח, כג) ולמה נתעלם מעיני משה לתלות זכיי בזכיי כדי שיתלה הדבר ב"יתרו". נדמה שההבדל בין שתי הדרשות נובע מפרשנות שונה למועד הגעתו של יתרו, מהמכילתא דרשב"י עולה כי העצה טרם נאמרה למשה, ונשמעה לאוזניו לראשונה על ידי יתרו, ומכאן שבעל הדרשה סבור שיתרו לפני מתן תורה שמע ובא, ואילו על פי דרשת הספרי תוכן העצה הושמע למשה מסיני, אולם היא נעלמה ממנו, ויתרו, שהגיע לאחר מתן תורה, חידשה באוזניו.

ייחוס העצה ליתרו המתוארת בדרשה כבאה להעצים את דמותו, אולם אינה מבטלת את מקורה האלוהי, נתפסת בפרשנותו של אב הכנסייה אוריגנס (שמות, עמ' 363–364) כמוכיחה דווקא את תרומתן של דמויות נכריות לחוק היהודי, ואת הצורך בפרשנות נוצרית של חוקים אלו. ייתכן שזאת אחת הסיבות לנחרצות דרשת הפסיקתא בקביעת מועד עצת יתרו בסמוך לקבלת התורה, ולא כמי שגרמה ליצירת החוקים שבה.

דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור 21

להצטרף לעם ישראל. סוגיית הנישואין מקבלת משנה תוקף עקב מעורבותו של גדול נביאי ישראל בה.<sup>42</sup> הטיפול בדמותו של יתרו בספרות הבתר מקראית ובספרות חז"ל הקדומה והמאוחרת, על פי הגישה ההיסטוריוציסטית צריך אפוא לקחת בחשבון את שני ההיבטים הללו, ולבחון את הערכת דמותו של יתרו בספרות זו כאב טיפוס אפשרי של כל אחת מן הסוגיות. ובמילים אחרות, הערכה חיובית לדמותו של יתרו בספרות המדרש עשויה לבטא עמדה ליברלית של בעליה בסוגיית נישואין לנשים נכריות ולהפך,<sup>43</sup> אולם ייתכן שההערכה החיובית מושפעת מעמדת בעליה בשאלת מעמדו של הגר, ואיננה מתייחסת כלל להיבט של נישואי משה לבת יתרו.

לכאורה, קל היה יותר להסביר כי עמדתו השלילית של עורך הפסיקתא כלפי יתרו נובעת מגישה שמרנית ביחס לנישואי תערובת, ולא מעמדה חריגה המסתייגת מהגר, ובכך ניתן היה לשלבה עם עמדה דומה המוכרת בספרות הישראלית בספרי התנ"ך המאוחרים, בספרות בית שני, ובמסורות חז"ל בודדות לאורך תקופת המשנה והתלמוד.<sup>44</sup> אולם, אופי דרשות הפסיקתא, אשר אינן מזכירות כלל את ציפורה או את בני משה,<sup>45</sup> ומתמקדות אך ורק במעמדו של יתרו, אותו הן מגדירות כזר, שולל אפשרות זו, ומסיט את כובד המשקל לסוגיית הגרות.

תימוכין להכרעה זו ניתן למצוא בשלוש דרשות נוספות בחיבור, שבהן מושמעת עמדה המפקדת בכשרותם של מי שהצטרפו לעם ישראל, ודרשה נוספת המציבה תנאים נוקשים יותר ממסורות מקבילות, המאפשרים אופציה של קבלת גרים.

#### 1. חוטאי העגל

דרשות ארצישראליות רבות מנסות להקהות את חומרת עוון העגל של ישראל, ולהפחית

42 בדומה למעמד נישואי רות ובעז שמשושלתם נולד דוד. מעורבותם של דוד ומשה בסוגיה זו מעמידה בספק מסוים את הקביעה כי עמדה אוהדת כלפי נישואי רות ובעז, או משה וציפורה, משקפת גישה ליברלית של בעליה, שכן ייתכן שיש בדבריהם סנגוריה רטוראקטיבית למהלך הנישואין, בגלל זהותם של הנישואים ולא כעמדה לאומית חברתית רחבה.

43 כך למשל טוען רוזנבלום, הביקורת, עמ' 191 – שז – שיח. לדירוי, ההעצמה המדרשית המלווה את תהליך הגיור של יתרו, והדגשת מעלותיה של ציפורה בתו, מטרתם ללמד זכות על נישואי משה לציפורה, ואילו הביקורת על יתרו והדגשת היותו עובד עבודה זרה, משמשים למאבק בנישואי תערובת, ותיאורם כמובילים לשמד ולמינות.

44 ראו פרבל, נישואי תערובת, אוסף מאמרים בסוגיית היחס לנישואי תערובת בתקופת בית שני.

45 בניגוד לדרשות ביקורת אחרות אשר מתמקדות פחות ביתרו ויותר בצאצאיו, כגון: מכילתא דר"י מסכתא דעמלק, יתרו א עמ' 191: "...שבשעה שאמר משה ליתרו, תן לי צפורה בתך לאשה, אמר לו יתרו, קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה, אמר לו מהו, אמר לו בן שיהיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו", וכן: בבלי סנהדרין פב ע"א: "...תפשה בבלוריתה, והביאה אצל משה. אמר לו: בן עמרם! זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה – בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בכביה, והיינו דכתיב (במדבר כה) והמה בכים פתח אהל מועד"; בבלי בבא בתרא קט ע"ב: "אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו – יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב – יצא ממנו פנחס. ופנחס לאו מיתרו אתי? והא כתיב: (שמות ו) ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה, מאי לאו דאתי מיתרו שפיטם עגלים לע"ז! לא, דאתי מיוסף שפטפט ביצרו. והלא שבטים מבזים אותו ואומרים: ראיתם בן פוטי זה, בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז, יהרוג נשיא שבט מישראל!" ראו: רוזנבלום, הביקורת, המנתח דרשות אלו ומציג דרשות נוספות המבקרות את צאצאי בנות יתרו.

ממידת אשמתם. מרמורשטיין, סמולר ואברכך סבורים כי מגמה זו היא חלק מפולמוס יהודי נוצרי רחב, שמטרתו להפריך את טענת הנוצרים כי חטא העגל הוא הגורם לנטישת עם ישראל על ידי אלוהיו.<sup>46</sup> בפסיקתא מובאת דרשה המטילה את כל האשמה על הגרים שהצטרפו לעם ישראל ביציאת מצרים:

ר' חונה ר' אידי בשם ר' שמואל בר נחמן, מוצלים היו ישר' מאותו המעשה, שאילו ישר' עשו את העגל היה להם לומר אלה אלהינו ישראל, אלא הגרים שעלו עמם הם עשו את העגל, והיו מונים את ישר' ואומ' להם אלה אלהיך ישראל (שמות לב, ד). (פסד"כ ט, ח עמ' 157)<sup>47</sup>

האם אין בדרשה זו חשד דומה לזה של מסורת הפסיקתא המפקקת בתהליך הכרתו של יתרו באל: "ואין בכם זר, זה יתרו, ואתם עדיי נאם י"י ואני אל" (שם יב, ו)?

## 2. מוצאם של ארבעה מגדולי האומה

שאלת חשיבות הייחוס עוררה לא פעם מחלוקת בדרשות החכמים בתקופת המשנה והתלמוד.<sup>48</sup> בדרשת ר' שמואל בר נחמן המובאת בפסיקתא, הוא מונה ארבעה מגדולי האומה בתקופות שונות, שהעובדה שאחד מהוריהם, מוצאו מקרב הנכרים, עמדה להם לרועץ:

א"ר שמואל בר נחמן ארבעה הן שהן באין ממשפחה נכויה, ואילו הן, פנחס, ואוריה, יחזקאל, וירמיה. פינחס את מוצא בשעה שבא לייחס את ישר' אמרו לו, את בא ליחסינו, אלעזר למי היה נשוי לא לבתו של פוטיאל, לא כך כת', ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל (שמות ו, כה), ואתה בא לייחסנו, וכיון שראה הקדוש ברוך הוא שהן מזולזלין לו התחיל מייחסו, פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן (במדבר כה, יא), כהן בר כהן, קנאי בר קנאי. אוריה היו ישר' מזולזלין אחריו ואומ' לא גבעוני הוא, וגם איש היה מתנבא בשם י"י אוריה בן שמעיהו מקרית יערים (ירמיה כו, כ), וכת' ועריהם גבעון והכפירה ובארות וקרית יערים (יהושע ט, יז), וצרך הכת' ליחסו, ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן (ישעיה ח, ב). יחזקאל ישראל היו מזולזלין אחריו ואומ' לא מבני בניה של רחב הזונה הוא, וצרך הכתוב לייחסו, היה היה דבר י"י אל יחזקאל בן בוזי הכהן (יחזקאל א, ג). ירמיהו היו ישר' מזולזלין עליו ואומ' לא מבני בניה של רחב הזונה הוא, וצרך הכת' ליחסו, דברי ירמיהו בן חלקיהו (ירמיה א, א). (שם, שם יב עמ' 236–237)

קשה להכריע אם דרשת ר' שמואל בר נחמן משקפת את עמדתו בדבר חשיבות ערך הייחוס, או להפך, אולם דרשה זו מציפה פגם ייחוס שכלל לא נזכר בסיפור המקראי, ומתארת מאמץ אלוהי שנדרש כדי לכפות על פגם זה.

דרשת הפסיקתא נותנת לגיטימציה להסתייגות ציבורית מגדולי אומה בעלי פגם בטירת השושלת. עצם העובדה שניתנת במה לטענות אלו, הוא חידוש של הדרשה, כמו

46 עיינו: מרמורשטיין, יהודים ונוצרים, עמ' 241; סמולר ואברכך, עגל הזהב, עמ' 91–116.

47 מקבילות: תנחומא אמור יא, תנחומא (ב) אמור טו.

48 ראו: ביכלר, טהרה, עמ' 64–68; שרמר, זכר ונקבה, פרק חמישי; בר, מעשיך יקרבוך, עמ' 210–213.

דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותירומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור 23

כן, התערבותו של האל איננה מתפלמסת עם הדעה המסתייגת, אלא מנסה להוכיח כי על אף פגם גנטי זה, ניתן למצוא זכות בכל אחת מהדמויות הנזכרות, עקב מרכיב הקשור באופיין, או באחד מהוריהן שאינו נכרי.

חריגותיה של הדרשה מתחזקת עם השוואתה לדרשת הספרי, העוסקת אף היא במוצאם של שניים מגדולי האומה שנזכרו בדרשת הפסיקתא, אולם תחת תיאור הפגם שבייחוסם, היא מתארת אותם כמי שהולדתם מהווה שכר לרחב הכנענית שגילתה רצון להידבק בתרבות הישראלית:

וכן את מוצא ברחב הזונה... ר' ליעזר או' זו רחב הזונה שהיתה עסוקה באכסניין. שמונה כהנים ושמונה נביאים עמדו מרחב הזונה ואלו הן ירמיהו וחלקיהו שריה ומחסייה ברוך ונריה חנמאל ושלום. ר' יהודה אף חולדה הנביאה היתה מבני בניה של רחב הזונה שני' וילך חלקיהו הכהן ואחיקם ושפן ועשיה וג' (מלכים ב כב, יד) הנה אנחנו באים בארץ את תקות וג' (יהושע ב, יח) והל' דב' קל וח' ומה אם מי שהיתה מעם שני' בו לא תחיה כל נשמה (דברים כ, טז) על שקירבה את עצמה כך קירבה המקום, ישראל שעושין את התורה על אחת כמה וכמה. (ספרי במדבר עז עמ' 188–189)<sup>49</sup>

3. רות

דמותה של רות המואבייה, הנזכרת בדרשות ארצישראליות כמודל נוסף של גיורת אידאלית, איננה מטופלת בדרשות הפסיקתא. דרשה בודדת המתייחסת לתהליך הנישואין שלה מעמה, מציבה את התזמון המאוחר של המפגש של רות ובעז כגורם שאפשר לממש את קבלתה של גיורת מואבית לעם ישראל:

ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשם (רות ב, יא), אמ' לה שאילו באת אצלינו מתמול שלשם לא היינו מקבלין אותך, שעדיין לא נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. (פסד"כ טז, א עמ' 263–264)

ההסתייגות הקדומה ממוצאה המואבי של רות, איננה חידוש של דרשת הפסיקתא. נדמה שהמסורת המפותחת ביותר בסוגיה זו, היא הדרשה המובאת בבבלי יבמות:

מנא ה"מ? א"ר יוחנן, דאמר קרא: וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעתי, ולא ידע ליה? ... מ"ט אמר ליה שאל עליה? דכתיב: וילבש שאול את דוד מדיו — כמדתו, וכתיב ביה בשאול: משכמו ומעלה גבוה מכל העם. א"ל דואג האדומי: עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו. מ"ט? דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר, תנינא: עמוני — ולא עמונית, מואבי — ולא מואבית. (בבלי יבמות עו ע"ב)<sup>50</sup>

בשתי הדרשות מובעת הסתייגות ראשונית מצירופה של רות לעם ישראל, אולם בעוד

49 מהדורת כהנא, עמ' 536–539.

50 מקבילה: ר"ד; מד"ש כב, א.

דרשת הבבלי מבקרת את עמדת המסתייגים, על ידי ייחוסה לדואג, מחרחר המדון, שהנו, אליבא דחכמי המשנה, אחד מארבעת רשעי המקרא,<sup>51</sup> הרי שבדרשת הפסיקתא העובדה שההסתייגות נאמרת מפיו של בעז, מעניקה משקל כבד יותר לגורמי דחייתה, עד לתקנה המחודשת שאפשרה את קבלתה.

דרשת הפסיקתא משבחת את התזמון המופלא של הגעת רות, באופן שאפשר את קבלתה, דרשה אחרת מרוממת אף היא את התזמון המושלם של המפגש, אולם אינה נזקקת למוצאה הבעייתי של רות.

וא"ר יצחק: אותו היום שבאת רות המואביה לארץ ישראל, מתה אשתו של בעז. והיינו דאמרי אינשי: עד דלא שכיב שיכבא — קיימא מנו בייתה. (בבלי בבא בתרא צא ע"א)

העובדה שעורך הפסיקתא בחר בדרשה המשבחת את מפגש רות ובעז, דווקא באופן נגטיבי, המציין כי קבלתה איננה מובנת מאליה, לעומת דרשות אחרות המתאמצות להוכיח את מעלת מידותיה, מחזקת את המגמה המסתייגת מגרים, המצטיירת ממכלול דרשות החיבור.

4. גרי אומות העולם לעומת גרי עמלק

דרשה שסותרת מעט את המגמה שציינו ביחס לגרים, מבחינה בין יחס האל לגרים מאומות העולם, ליחסו לגרים אופציונליים מקרב עמלק:

ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לי"י בעמלק (שמות יז, טז). תני בשם ר' אליעז' שבועה נשבע הקדוש ברוך הוא, ימיני ימיני, כסאי כסאי, שאם יבואו גרים מכל אומות העולם שאני מקבלן, ומזרעו של עמלק אני מקבלן לעולם. אף דוד עשה כן, ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי (שמואל ב א, יג). א"ר יצחק דואג האדומי היה. ויאמר לו דוד דמך על ראשך (שם שם, טז). (פסד"כ ג, טז עמ' 52)

כיצד משתלבת דרשה זו עם מגמת ההסתייגות מגרים שראינו בדרשות אחרות בחיבור? אם נשווה את נוסח הדרשה בפסיקתא עם מקבילותיה בספרות המדרש,<sup>52</sup> נוכל למנות שני הבדלים:

1. נוסח הפסד"כ (על פי כל עדי הנוסח) מתאר מצב היפותטי של קבלת גרים על ידי האל "שאני מקבלן", בעוד שעל פי המכילות והילק"ש קבלתם תהיה על ידי עם ישראל: "שיקבלוהו" "יקבלו מהם ישראל" או "יקבלו מהם".<sup>53</sup> שינוי הנוסח מעמעם את ההנחיה המעשית הנוגעת לקבלת גרים.
2. בנוסח הפסד"כ (והתנחומא) חסר החלק בדרשה המתווך בין חלקה הראשון של

51 נמנה בחז"ל עם ארבעת ההדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא (מ' סנהדרין פ"י מ"ב)

52 מכילתא דר"י בשלח, מסכתא דעמלק ב, עמ' 186–187; מכילתא דרשב"י יז, עמ' 127; תנחומא (ב) כי תצא יח; פס"ר יב עמ' נא, וכן בילק"ש בשלח רסז.

53 נוסח התנחומא זהה לנוסח הפסד"כ מלבד העובדה שבתנחומא הם מתוארים כ"גויים" ואילו בפסד"כ כ"גרים". בנוסח הפס"ר חסר כל החלק של קבלת גרי אומות העולם, והוא עובר מיד לתיאור דחיית גרי עמלק.



דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור 25

הדרשה לתיאור דין המוות שגזר דוד על הגר העמלקי שבישר לו על מות שאול: "נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא אחד מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו".<sup>54</sup> מחבר הפסיקתא נתקשה לוותר על דרשה המתארת את מצבו הבלתי הפיך של עמלק, מתוך השוואתו לפוטנציאל השינוי של אומות העולם, ועל כן בחר להכניסה (ולא נהג כעורך המאוחר של הפסיקתא רבתי, שוויתר על ההשוואה). כדי שהדרשה תהלום את השקפתו ביחס לגרים, בחר עורך הפסיקתא בנוסח שמעמיד מצב היפותטי נוקשה של הצטרפות גרים, התלוי בהחלטה אלוהית בלבד, ואינו מסור לשיקול דעתם של משה והעם.<sup>55</sup>

ג. "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו": מאפייני החיבור והשפעתם על עיצוב דמותו של יתרו

דרשות הפסיקתא דרב כהנא עוסקות בנושאים רבים ומגוונים, המקיפים סוגיות רחבות בעולם המחשבה היהודי. אף על פי כן האווירה המאפיינת רבות מהדרשות הנה של טיפוח גאווה של הזהות היהודית, והדגשת ייחודיות עם ישראל על פני אומות העולם. מגמה זו בולטת מאוד בפסיקה לפרשת שקלים (ב, ה), בפסיקה לפרשת החדש (ה, ב; ה) ובפסיקה לשבועות "בחדש השלישי" (יב, כ). רעיון זה מלווה באופן טבעי גם את הפסקאות להפטרות הנחמה. הכינוי "אומות העולם" מופיע בפסיקתא כשמונים פעם, ובכל האזכורים שמן מוזכר לצורכי השוואה בין מעלת עם ישראל לגנותם של אומות העולם, או שעוסק בגנותם של אומות העולם, אף מבלי להזכיר את עם ישראל.<sup>56</sup> חוקרים שונים עסקו בניסיון לבאר את מגמותיו של החיבור. ההנחה המשותפת של מחקרם היא שלחיבור הפסיקתא דרב כהנא ישנו עורך, שברר מתוך היצע הדרשות שהיו לפניו, את אלו שהתאימו למתווה החיבור, והכילו מסרים שתאמו להשקפת עולמו.<sup>57</sup>

54 מכילות שם, שם וילק"ש שם.

55 דרשה נוספת, המופיעה בכמה מעדי הנוסח של הפסיקתא, מאפשרת לכאורה אופציה של היענות לבקשתו של עשו להתגייר, לעשות תשובה וללמוד תורה, וזה נוסחה: "שאם ביקש עשו הרשע להתגייר ולעשות תשובה ולבוא וללמוד תורה יבוא וילמד ומקבלו אני" (פסד"כ יב, כ עמ' 218). בכתיב היד צפת, אוקספורד וכרמולי, הנוסח מקוצר, וזה לשונו: "אמ' הקב"ה שאם יבא עשו ליגע בתורה מקבלו אני (או: אני מקבלו)". רצונו של עשו להתגייר ולעשות תשובה אינו מופיע. נדמה שעל פי הקשרה של הדרשה, המנסה להפריך טענה אפשרית של אומות העולם, כי אילו ניתנה להם התורה היו מקיימים את מצוותיה, הנוסח המקוצר נראה כמשתלב באופן הרמוני יותר במסר הרחב, ואילו הפרטים הנוספים נראים כתוספת. חיזוק לכך ניתן לתת גם מהמשך הדרשה, על פי כל עדי הנוסח "יבוא וילמד" המתייחס רק לרצונו ללמוד התורה, ולא לבקשת הגיור והחזרה בתשובה.

56 כדי לעמוד על החריגות של מספר האזכורים, נשווה לדוגמה למדרש שיר השירים רבה, שאף הוא ידוע באופיו הלאומי, כמי שמתאר את הקשר שבין האל לכנסת ישראל, ושם נזכר הכינוי 74 פעמים. במדרש פסיקתא רבתי, המבוסס גם על דרשות מתוך הפסד"כ ומכיל חומר מדרשי רב יותר, נזכר הכינוי 71 פעמים. במדרשי אגדה אחרים המספר נמוך הרבה יותר.

57 ראו ריזול, מבוא למדרשים, עמ' 228–229, ובדעות החוקרים השונים המובאות בסקירתה. ביחס לשאלת המגמה המודעת של מלאכת העריכה בקובצי המדרשים, עיינו ניוזנר, תיאולוגיה יהודית, ובמיוחד בסקירתו על ייחודיותו של חיבור הפסיקתא, עמ' 298–300.

מ' הירשמן מונה שלוש מגמות שעומדות בבסיס החיבור: 1. התמקדות במקדש ובפולחנו מתוך תקווה לבניינו העתידי. 2. התרפקות על יחסי האל ועם ישראל בימי המקדש. 3. התקוטטות מתמדת עם אומות העולם וטענותיהן.<sup>58</sup> ר' בראודה מתאר את הפסיקתא כלוח שנה הפורס את עמדת החכמים כלפי ההיסטוריה של ההווה. דרשני הפסיקתא נותנים תשובה לשאלת נסיבות האסון שפקד את עם ישראל בהווה, שאלה שנעשתה בוערת לנוכח התפשטותה של הנצרות והתעמולה העוינת שהפיצה נגד היהדות. הפסיקתא, לדברי בראודה, נתנה מקום לחששות היהודים, אולם מנגד, הציגה רעיונות תיאולוגיים שחזקו את רעיון נצחיות הבחירה, והיעוד של עם ישראל שייחשף לעתיד לבוא.<sup>59</sup> ברט עמד על מגמה פולמוסית תיאולוגית של עורך הפסיקתא שנוצרה בעקבות ההגבלה הנוצרית על כניסת יהודים לירושלים, ודברי התעמולה שהצדיקו את חורבן ירושלים. דרשות הפסיקתא מהוות לדידו מענה לטענות הנוצרים ונחמה למציאות ההווה.<sup>60</sup>

התפקיד הפולמוסי שיוחס על ידי כמה מהחוקרים לרבות מדרשות הפסיקתא עשוי להוביל להשערה על קיומו של דיאלוג פולמוסי יהודי נוצרי, בתיאור דמותו של יתרו בפסיקתא. העיון בדרשות אבות הכנסייה, שחיו בתקופה המקבילה להיווצרותן של הרבה מהדרשות על יתרו, ובתוכן דרשות הפסיקתא, מעלה תמונה מעניינת. הדרשות ממעטות לעסוק בדמותו, בהשוואה לדמויות נכריות מקראיות אחרות, כגון רחב, איוב ומלכיצדק, ובהתייחסויות הבודדות ליתרו מתגלה יחס אמביוולנטי או מסתייג מדמותו: אוריגנס (185–254 לסה"נ), המתייחס ליתרו בפירושו לשמות יח, מסביר מדוע לא נטל יתרו חלק בשעבוד מצרים, ותולה זאת בהיעדר כושר גופני של יתרו.<sup>61</sup> בהמשך פירושו לסיפור המפגש עם יתרו, הוא מרבה בשבחו של משה שנענה לעצת יתרו חרף פערי המעמד ביניהם.<sup>62</sup> אוגוסטינוס (354–430 לסה"נ) מפקפק באיכות עצת יתרו למשה, ומצנן את ההתלהבות ממידת קרבת יתרו לאל. אוגוסטינוס טוען כי הקרבן שהקריב יתרו היה לכבודו של משה ולא לכבודו של אלוהים.<sup>63</sup> קירילוס (אלכסנדריה, 376–444 לסה"נ) מתאר את יתרו כפגאני שלא גילה את האל האמתי, ומייחס לו תכונות שליליות של יהירות ותאוותנות.<sup>64</sup> בסקין טוענת כי אין אינדיקציה לטענה שהכותבים והדרשנים הנוצרים הכירו את הטיפול של חז"ל בדמותו של יתרו, וסבורה כי היחס הדל והמסתייג לדמותו נובע מהיותו מודל מובהק של גיור ליהדות, שאינו משתלב עם התעמולה הנוצרית המבקשת לקרב נפשות מקרב היהודים לנצרות. מעשי יתרו אינם משרתים את התעמולה הנוצרית,

58 הירשמן, פסיקתא, עמ' 165–178; הנ"ל, כמיהה, עמ' 135–145.

59 בראודה, פסיקתא, עמ' XXVI–XVIII.

60 ברט, פסיקתא, עמ' 503–515. סילברמן, פסיקתא, עמ' 247–253 מתייחס אף הוא לממד הפולמוסי של דרשות הפסיקתא ורואה אותן כמתמודדות עם טענת הנוצרים על עדיפותם על פני היהודים, הודות לכפרה שהשיגו באמונתם בישו, ואילו המקדש, מרגע שניטל, שוב אינו מאפשר כפרה לעם היהודי, בהיותו מקור הכפרה היחיד. דרשות הפסיקתא מציגות את מותם של צדיקים כמכפר במציאות של היעדר מקדש וקרבת.

61 אוריגנס, שמות, עמ' 360.

62 שם, עמ' 363–364.

63 אוגוסטינוס, שאלות, עמ' 100–101.

64 תיאוריו של קירילוס (שמות, עמ' 406 [מתורגם לאנגלית במאמרה של בסקין עמ' 72]) מבוססים לדעת בסקין (יועצי פרעה) על פירושו של פילון.

דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור 27

ואינם יכולים להוות אלגוריה לאמונתם, ועל כן מיעטו אבות הכנסייה לעסוק בדמותו.<sup>65</sup> הסברה של בסקין על היחס המסתייג ליתרו בפרשנות הנוצרית, מעצים את התמיהה על פשר היחס המסתייג מיתרו מצד מי שנמצא מעברו השני של המתרס, ואמור לנכס לעצמו אישים שמעוררים התנגדות עקב אהבתם לדת היהודית ולנושאי דגלה.

המיקוד הייחודי שמייחס כל אחד מהחוקרים לדרשות הפסיקתא, כפי שראינו לעיל, מצטרף לכדי תמונה כוללת ומקיפה, המחודדת את רעיון סגולת ישראל, הבחירה הנצחית והגאולה העתידית.

דרשות הפסיקתא נצמדות לקריאות התורה וההפטרה של מועדי ישראל והשבחות המיוחדות בלוח השנה העברי, ונדמה כי נוסח ברכות התורה, הוא העומד ביסוד העריכה של נתח נכבד מדרשות הפסיקתא המפתחות את הקריאות המיוחדות. נוסח ברכת התורה נדון בסוגיה בבבלי ברכות יא ע"ב:

מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נתן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו. (בבלי ברכות יא ע"ב)

בשאלת זמנו של רעיון בחירת ישראל בתפילה היהודית ובברכות התורה עסקו כמה חוקרים ומדברי מרביתם עולה כי נוסח זה כבר היה שגור ומקובל על בני זמנו של עורך הפסיקתא (אם כי אין ביניהם תמימות דעים בשאלה, אם נוסח זה שימש את כל אחד משבעת העולים לתורה בפועל).<sup>66</sup>

הנחתנו היא כי עורך הפסיקתא בחר לחיבורו בדרשות, המחודדות בקריאה בתורה את

65 יועצי פרעה, עמ' 68–74.

66 ראו: בר אילן, בחירת ישראל, עמ' 121–145; אורבך, חז"ל, עמ' 492–493; היינמן, התפילה, עמ' 108–105, לעומת בנוביץ, מאימתי קורין, עמ' 563 הע' 42, הטוען כי במסורות ובנוסחי תפילה מהתקופה הבתראתית לא נמצא נוסח זה של ברכה, ותחתיו מצאנו נוסחים כגון "אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו" (ראו: אסף, ספר דינבורג, עמ' 123), או: "הפוח לנו דלתות חכמה ושערי בינה גילה לנו" (צ' מלאכי, בנעם שיח, עמ' 26). בנוביץ מעלה ספק, אם היה כלל נוסח קבוע של ברכה שנאמרה על ידי שבעת העולים לתורה, מעבר למילים "ברכו את ה' המבורך". הספק שמעלה בנוביץ ביחס לנוסח ברכת "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" הוא בשאלה אם נוסח זה שימש את העולים לתורה, אולם נדמה שהעובדה שנוסח זה מצוטט בפי רב המנונא, מוכיחה כי נוסח הברכה היה מוכר, והשאלה היא (אם נקבל את הספק שמעלה בנוביץ) מדוע נמנעו יהודי ארץ ישראל בתקופת התלמוד ולאחריה מלהשתמש בו. ייתכן שההסבר קשור למגמת צנזור הנוסח הפרטיקולארי מתפילות הציבור בתוך בתי הכנסת, המשתלבת עם האגדות המתארות את התורה כמיועדת לכל באי עולם. ראו: הירשמן, תורה; היינמן, אגדות, עמ' 118–119; לונסון, אוניברסלי, עמ' 143–169. עורך הפסיקתא איננו שותף למגמה האוניברסלית, והשערותנו היא כי נוסח הברכה המוכר (אף אם לא נעשה בו שימוש קבוע) משמש השראה לדרשותיו, ובעיקר לאלו הסובבות סביב הבחירה במעמד הר סיני, כפי שנראה להלן.

הרעיונות המובאים בברכתה — הבחירה הבלעדית בעם ישראל המוכחת מהעובדה שנתן לו את תורתו.

מה אעידך ומה אדמה לך (איכה ב, יג) ... מה אעידך, כמה קישוטי קישוטתי אתכם, דא' ר' יוחנן ביום שירד הקדוש ברוך הוא לסיני ליתן תורה לישראל ירדו עמו ששים ריבוא של מלאכי השרת, וכל אחד ואחד מהם עטרה בידו לעטר את ישראל... ומה אדמה לך, לאיזו אומה דימיתי אתכם, לאיזו אומה גאלתי ביד חזקה והבאתי על אויביה עשר מכות, לאיזו אומה קרעתי את היס, לאיזו אומה הגזתי את השליו, לאיזו אומה קירבתי לפני הר סיני ונתתי לה את תורת, לאיזו אומה היקפתי ענני כבוד. הבת ירושלם (איכה ב), הבת שהיא יריאה ומשלמת לי. (פסד"כ טז, ג עמ' 266-267)

עורך הפסיקתא ליקט דרשות, שהתאימו לתפקיד החיבור, כדרשה ציבורית הנצמדת לקריאה בתורה ובהפטרה בימים מיוחדים בשנה. תפקידן של הדרשות הוא לרומם את גאונות הזהות היהודית, לעודד שמחה על הבחירה הנצחית ולהפיח בציבור תקווה חרף מציאות השעבוד, והסברי התועמלנים הנוצרים על פשר מצבו העגום בהווה. וכאן אנו מגיעים להצעת הסבר לפשר יחסו המסויג של עורך הפסיקתא לדמותו של יתרו, ולגרי מקרא אחרים שביקשו להסתופף בצל הנבחרים: בחירת ישראל בדרשות הפסיקתא מתוארת כייעודית וכנצחית. יחסי האל ועם ישראל מתוארים כקשרי משפחה שהולכים ומתהדקים:

א"ל למלך שהיה לו בת והיה אוהבה יותר מדאי, לא זו מחבבה עד שקראה אחותי, לא זו מחבבה עד שקראה אמי. כך בתחלה חיבב הב"ה את ישראל וקראן בתי, שמעי בת וראי (תהלים מה, יא). לא זו מחבבה עד שקרא אותן אחותי, שנא' אחותי רעייתי (שיר השירים ה, ב). לא זו מחבבה עד שקרא אותן אמי, שנ' שמעו אלי עמי ולאומי וגו' (ישעיהו נא, ד), ולאמי כתי'. עמד ר' שמעון בן יוחאי ונשקו על ראשו, א"ל אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה דיי. (פסד"כ א, ג עמ' 7)

הפער בין עם ישראל לאומות העולם, מתואר ככזה שאינו יכול להצטמצם, אף על פי שלעתים נדמה כי חל ניסיון התקרבות מצדם.

ושפח י"י קדקוד בנות ציון (ישעיהו ג, יז), אין ספח אלא צרעת, כמה דאת או' לשאת ולספחת ולבהרת (ויקרא יד, נו) ... ר' ברכיה חלפו בר זבוד בשם ר' יסא, ספח, שיפח כתי', שימר משפחותיהם, שלא יתערב זרע קודש בעמי הארצות. (פסד"כ יז, ו עמ' 290)

סדרה של דרשות מרחיבה בתיאור הפער על ידי פיתוח הפסוק מספר משלי "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת" (מש' יד, לד):

צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת (משלי יד, לד) ... רבן גמלי או', צדקה תרומם גוי, אילו ישראל. וחסד לאומים חטאת, חסד שאומות העולם עושין חטאת הוא להם... ר' נחוניה בן הקנה או', צדקה תרומ' גוי, אילו ישראל. וחס'

דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור  
 לאור חטאת, חסדים שאומות העולם עושין חטאת היא לישראל. (פסד"כ ב, ה עמ'  
 67(21-20)

הצורך בחיזוק הביטחון בבחירה הנצחית בתקופה קשה של "חולי מהשעבוד",<sup>68</sup> ותעמולה תיאולוגית ארסית מצד הנצרות הטוענת לכתר הבחירה, הוביל להקצנת רעיון הבחירה, שהוצגה כנשענת על ייעוד סגולי, ועל כן איננה ניתנת להעברה ואיננה יכולה לחול על מי שלא נולד לאומה זו, ולא זכה להימנות על "ממלכת הכהנים והגוי הקדוש". יתרו המדייני ורחב הכנענית על אף החסד המיוחד לכל אחד מהם, חסד זה בראייה לאומית הנו חטאת.

הדרשות על יתרו בספרות התנאית והתלמודית, המתארות את צירופו של יתרו לעם ישראל ערב מתן תורה ומציינות את עומק תרומתו לבניינו התורני ואת השכר שקיבל הודות לתרומה זו, אינן משתלבות עם מגמת עורך הפסיקתא בתיאור הסגולה הבלעדית של עם ישראל שאיננה ניתנת להעברה. בחירת עורך הפסיקתא להוכיח פן ניגודי בדמותו של יתרו, המתאר את דחייתו מעם ישראל, ולהעלות ספקות ביחס למניעי הצטרפותו לעם ישראל במדבר, מיישבת את הדיסוננס שבין מטרותיו התיאולוגיות, למסרים העולים מדרשות עמיתיו הקדומים והמקבילים.

\*

במאמר זה ניסינו להתחקות אחר המניע שהוביל את עורך הפסיקתא ללקט מתוך האוסף הרחב של דרשות השבח על יתרו, המצויות בספרות חז"ל, דרשות ספורות אשר המכנה המשותף להן הוא יחס מסתייג מדמותו של יתרו, וערעור על העמדה הרואה בו ובמשפחתו חלק אורגני של האומה הישראלית. הדרשות שבחר מחבר הפסיקתא על יתרו העמידו תמונה מנוגדת לאופי תיאורו בדרשות חכמים אחרות, המוקדמות, מקבילות ומאוחרות לו. ממצא זה הוביל אותנו לשער כי קיימת בקרב עורך הפסיקתא גישה פרטיקולריסטית ייחודית, המוצאת את ביטוייה בהדגשת הבחירה הנצחית בעם ישראל, ובצמצום חלות בחירה זו על מי שהיה שותף לקבלת התורה במעמד הר סיני. הנחנו שאופיו של החיבור הנצמד לשבתות מיוחדות ולמועדי ישראל, בהם מודגש רעיון "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", והרצון לטפח גאווה לאומית דווקא בימים אלו, בתקופה של חולי השעבוד, הוא אשר הניע את אופן בחירת הדרשות ועיצב את אופיו של החיבור.

דברי ר' יצחק המצוטטים בחיבור: "ועכשיו... שאנו חולים מן המלכיות, אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה" מתארים את הצורך הפסיכולוגי של עם הסובל מסביבתו העוינת, בדברים המעוררים את הלב. עורך הפסיקתא עורר את לבם של נדכאי תקופתו על ידי טיפוח וחיזוק גאוותם הלאומית, התלויה בכידולם המוחלט משכניהם הנכרים.

67 ראו גם פסד"כ ה, ה: "אמ' ר' לוי בכל מעשיהם ישראל משונים מאומות העולם, בחרישתן ובזריעתן ובקצירתן ובעימורן ובדישתן ובגרניהם וביקביהם ובמיניינן ובחשבונם".

68 על פי דברי ר' יצחק המובאים גם בפסיקתא: "א"ר יצח' בראשו' היתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאוה דבר משנה ודבר תלמוד, ועכשיו שאין פרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכיות, אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה" (פסד"כ יב, ג עמ' 205).

## רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- Augustine, *Quaestionum in Heptateucham*, Belgium, 1953  
א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים, תשל"א  
אוריגנס, שמות
- Origen, *Homilies on Genesis and Exodus* (Trans: R.E. Heine), The Catholic University of America Press, 2010  
איש שלום, פסיקתא רבתי ב' (בנימין) אליצור, פסיקתא רבתי – פרקי מבוא, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ט
- איש שלום, פסיקתא רבתי אליצור, על מגמות  
אליצור, על מגמות
- ב' (ברכי) אליצור, על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא, דיסרטציה, בר אילן תשס"ו  
אסף, ספר דינבורג
- ש' אסף, "מסדר התפילה בארץ ישראל", בתוך "בער ואחרים (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים, תש"ט, עמ' 116–130  
אפרהט, דוגמות
- Aphrahat, *The Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage* (trans.: A. Lehto), Gorgias Press, 2010  
ש' בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל ג, תל אביב, תשי"ז, עמ' 21–27  
בארון, היסטוריה
- A. Büchler, "Family Purity and Family Impurity in Jerusalem before 70 C.E.", *Studies in Jewish History*, London 1956, pp. 64–98  
ביכלר, טהרה
- B. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Ktav Publishing House, New York, 1968  
במברגר, גיור
- מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים, תשס"ו  
בנוביץ, מאימתי קורין
- J.R. Baskin, *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, California, 1983  
בסקין, יועצי פרעה
- מ' בר, "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך – עיקרון חינוכי", מחקרים במקרא ובחינוך (תשנ"ו), עמ' 210–213  
בר, מעשיך יקרבוך
- W.G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era : The Age of the Tanniam and Amoriam*, Providence, R.I. Brown University, 1940  
בראודה, גיור
- W.G. Braude & I.J. Kapstein, *Pesikta de-Rav Kahana*, Philadelphia, 1975  
בראודה, פסיקתא
- מ' בר אילן, "רעיון בחירת ישראל בתפילה היהודית", רעיון הבחירה בישראל ובעמים [עורכים: שמואל אלמוג, מיכאל הד], ירושלים (תשנ"א), עמ' 121–145  
בר אילן, בחירת ישראל
- L.M. Barth, "The Three of Rebuke and Seven of  
ברט, פסיקתא

- 31 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור
- Consolation Sermons in the Pesikta de rav Kahana", *Journal of Jewish Studies*, 33, 1-2 (1982), pp. 503-515
- S.L. Berrin, "Antisemitism, Assimilation, and Ancient Jewish Apologia: The Story of the Exodus in the Writings of Josephus Flavius", *Australian Journal of Jewish Studies*, 19 (2005), pp. 20-34
- M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon, 1994
- M. Guttman, *Das Judentum und seine um welt*, Breslau, 1927, pp. 177-178
- א' גולדברג, "פסיקתא דרב כהנא" (ביקורת ספרים), קרית ספר, מג (תשכ"ח), עמ' 69-79
- Z. Garber, "Jethro, Father-in-law of Moses: Summary of Biblical and Rabbinical Material Forum on the Jewish People", *Zionism and Israel*, 50 (1983-1984), pp. 58-64
- י' דן, (מהדיר), ספר הישר, ירושלים, תשס"ו
- י' היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים, תשל"א
- י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים, תשכ"ו
- א' הימן וי' שילוני, ילקוט שמעוני, ירושלים, 1977
- רש"ר הירש, פירוש לספר שמות [תרגום מ' ברויאן], ירושלים, תשס"ב
- M. Hirshman, "Yearning for Intimacy: 'Pesikta d'Rav Kahana' and the Temple", *Scriptural Exegesis*, 2009, pp. 135-145
- מ' הירשמן, "פסיקתא דרב כהנא ופידיאה", הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר המדרש, האגדה והפיוט (עורכים: י' לוינסון, י' אלבוים, ג' חזן-רוקם), ירושלים, תשס"ז, עמ' 165-178
- מ' הירשמן, "תורה לכל באי העולם": זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב, 1999
- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת שליט, ירושלים, 2002
- י' כהן, "היחס לנכרי בהלכה ובמציאות בתקופת התנאים", דיסרטציה, האוניברסיטה העברית 1975.
- J.M. Cohen, "Jethro/Hobab's Detainment", *JBQ*, 32, 2 (2004), pp. 115-121
- מ' כהנא, ספרי במדבר, ירושלים, תשע"א
- ברין, אנטישמיות
- גודמן, גיור
- גוטמן, יהדות
- גולדברג, פסיקתא
- גרבר, יתרו
- דן, ספר הישר
- היינימן, אגדות
- היינימן, התפילה
- הימן שילוני, ילק"ש
- הירש, שמות
- הירשמן, כמיהה
- הירשמן, פסיקתא
- הירשמן, תורה
- יוספוס, קדמוניות
- כהן, היחס לנכרי
- כהן, יתרו
- כהנא, ספרי במדבר

- J.D. Levenson, "The Universal Horizon of Biblical Particularism", *Ethnicity & the Bible* (ed. M.G. Brett) Netherlands, 1996, pp. 143–169  
לונסון, אוניברסלי
- P. Lerner, "Redefining 'hatelaah' an Assurance of Israel's Return to the Land in Jethro's Covenant", *Biblica*, 87,3 (2006), pp. 402–411  
לרנר, התלאה
- ח' מיליקובסקי, "ויקרא רבה, פרשה כח, הפתיחתא הראשונה (פסקאות א–ג): עיונים בנוסח, בעריכה ובזיקתה למקבילה בפסיקתא דרב כהנא", תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 19–65  
מיליקובסקי, ויקרא רבה
- צ' מלאכי, בנועם שיח — פרקים בתולדות ספרותנו, תל-אביב, תשמ"ג  
מלאכי, בנועם שיח
- ד' מנדלבוים, פסיקתא דרב כהנא, ניו יורק, תשכ"ב  
מנדלבוים, פסיקתא
- A. Marmorstein, "Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century", *HUCA*, 10 (1935), pp. 223–263  
מרמורשטיין, יהודים ונוצרים
- J. Neusner, "The Unique Theological Perspective of Pesiqta derav Kahana", *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Leiden, 2004, pp. 298–300  
ניוזנר, תיאולוגיה ייחודית
- L.H. Silberman, "Challenge and Response: Pesiqta de rav Kahana, Chapter 26 as an Oblique Reply to Christians Claims", *Harvard Theological Review*, 79, 1–3 (1986), pp. 247–253  
סילברמן, פסיקתא
- L. Smolar & M. Aberbach, "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *HUCA*, 39 (1968), pp. 91–116  
סמולר ואברבך, עגל הזהב
- L.H. Feldman, "Josephus' Portrait of Jethro", *The Quest for Context and Meaning* (1997), pp. 573–594  
פלדמן, יוספוס
- L.H. Feldman, "Philo's Interpretation of Jethro", *Australian Biblical Review*, 51 (2003), pp. 37–46  
פלדמן, פילון
- C. Frevel (ed.), *Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York, 2011  
פרבל, נישואי תערובת
- Cyril of Alexandria, *Glaphyrorum in Exodum*, I.8 PG 69  
קירילוס, שמות
- נ"ח רוזנבלום, הביקורת על נישואי משה באגדה, בין היסטוריה לספרות, ישראל, 1997, עמ' שז–שיח.  
רוזנבלום, הביקורת
- ד' רוקח, "לפרשת יחסם של החכמים לגויים ולגרים", מהלכים, ה (תשל"א), עמ' 68–75  
רוקח, גויים וגרים
- ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות, תשע"א  
רייזל, מבוא למדרשים
- Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire (בקורת ספרים), קרית ספר, סח (מוסף) (תשנ"ח), עמ' 259–255  
שוורץ, גיור



33 דרשות על יתרו בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור

שטרן, שנאת ישראל מ' שטרן, "שנאת ישראל ברומא", מחקרים בתולדות ישראל  
בימי הבית השני (עורכים: ישעיהו גפני, משה דוד הר, משה  
עמית), יצחק בן צבי, ירושלים, תשנ"א

שרמר, זכר ונקבה ע' שרמר, זכר ונקבה בראם, ירושלים, תשס"ד

