

## פרשנות טיפולוגית בדמותו של עשו במדרשי-חז"ל ובפרשנות-ימי-הביניים\*

### תקציר

המאמר בוחן את דמותו הטיפולוגית של עשו במסורות היהודיות בימי-הביניים. על בסיס הניגוד, המצוי בין שני הפסוקים, הפותחים את ספר מלאכי: "הלא אח עשו ליעקב, ואהב את יעקב, ואת עשו שנאתי..." (מלאכי א', ב-ג) – מתוארת דמותו של עשו כדמות דו-משמעית: מחד גיסא, מהווה עשו סמל של איבה בין יהודים ללא-יהודים וראשיתו של מיתוס שנאת-ישראל, ומאידך גיסא, הוא סמל לאחוה בין ישראל לעמים. הכפילות המצויה בטיפולוגיה באה לידי ביטוי גם בדחף הסותר של הפרשנות היהודית בימי-הביניים לכרוך או להפריד בין דמותו של עשו לבין הסמל הטוטלי של שונא-ישראל – עמלק. כשעשו משמש כסמל לשנאת-ישראל, ניכרת המגמה לחברו עם עמלק; כשעשו מהווה סמל כללי ליחסי-העמים עם-ישראל, ניכרת המגמה ההפוכה – הדגשת ההבחנה שבין שני סמלים טיפולוגיים אלו.

**מילות מפתח:** עשו; אדום; עמלק; קריאה טיפולוגית; שנאת-ישראל; יחסי-ישראל והעמים.

### מבוא

בספרה 'עיונים בספר בראשית' מתארת חוקרת-המקרא, נחמה ליבוביץ, את הטיפולוגיה של עשו-אדום בדברים הבאים: "...באגדה אין עשו (וכן פרעה והמן וגוג) אישיות היסטורית מסוימת, החיה בתקופה היסטורית מסוימת, הקשורה למאורע מסוים, אלא **סמלים** הם, תחנות בשנאת-ישראל. [...] לסמל אין תכונות טובות וגם רעות; סמל הוא חד-משמעי. במדרש אין עשו – אָדָם, אלא סמל, סמל-השנאה והאיבה..."<sup>1</sup>

ואכן בנקל אפשר להבחין בגלגוליו הסמליים של אדום במסורות היהודיות – מוטיב דומיננטי בתיאור תופעת שנאת-ישראל, אך האם אכן הטיפולוגיה מדגישה רק את היותו של עשו אויב מיתולוגי, 'סמל השנאה והאיבה', דמות 'חד-משמעית'?

לכאורה, דבריה של ליבוביץ נאמנים לפרשנות הדומיננטית בספרות-המדרש לדמותו של עשו: כך, למשל, הצירוף 'עשו הרשעי' מופיע 222 פעם במדרשי-חז"ל, נתון מפתיע, אם נזכור, כי אין לצירוף זה ולו אזכור אחד בפשוטו של מקרא. ואולם, גם אם נתעלם מהניגוד החרף בין דמותו

\* אני מודה לפרופ' מנחם קלנר ולנעמי זוהר על הערותיהם המחכימות והמועילות, וכן – על הסיוע בכתיבת מאמר זה.

1. נ' ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**<sup>4</sup>, תל-אביב תשל"ג, עמ' 199.

של עשו לפי פשוטו של מקרא – לבין דמותו בפרשנות המדרשית, עדיין אפשר למנות כמה מדרשים, הזורים אור חיובי על דמותו הטיפולוגית של עשו, ומונים גם תכונות טובות בדמותו המקראית (כיבוד-הורים, למשל).

מאמר זה מתעתד לבחון את משמעותו הטיפולוגית של עשו בספרות הרבנית בימי-הביניים – תוך הצגת מודל-רצף, הממחיש את מורכבות-היחס אל דמותו של עשו במסורות היהודיות: חלקו הראשון של המאמר דן בהגדרותיו של המיתוס הטיפולוגי – תוך בחינת מידת הרלוונטיות של דפוס-קריאה, הטיפולוגית למקורות היהודיים.

החלק השני סוקר את גלגולי הטיפולוגיה ומשמעויותיה סביב דמותו של עשו במקרא, במדרש ובפרשנות היהודית בימי-הביניים.

לבסוף, אנסה לצקת את התממות, הנזרות מהקריאה הטיפולוגית – לכדי מבנה-רצף ראשוני, המדגיש את דו-המשמעות הטיפולוגית של עשו – הן כסמל למכלול יחסי העמים וישראל (לרבות יחסי אחווה וידידות), והן כדמות מיתית בעלת אופי מכני-קבוע ומובהק של שונא-ישראל. מבנה-רצף זה מבוסס על ההפרדה או החיבור בין דמותו הטיפולוגית של עשו לבין דמותו הטיפולוגית של עמלק, נכדו.

## מיתוס טיפולוגי

מאבק-אחים סביב בכורה, ירושה רוחנית וחומרית ואהבת-הורים הם מוטיבים, החוזרים ונשנים בסיפורי ספר בראשית,<sup>2</sup> אך מבין כל סיפורי-המאבק בולט סיפור זה בעיקר בשל אורכו. העלילה סובבת סביב ארבע מערכות עיקריות:

א. בהריונה של רבקה ולידת התאומים; ב. במאבקי-הבכורה, בקנאת-האחים ובמעשי-הרמייה; ג. דרך גלותו של יעקב בחרן והפיכתו למשפחה-אומה; ד. המפגש המחודש בין האחים והפיוס שבסופו.

אולם ייחודו של סיפור זה נובע לא רק מאורכו או מהשוואתו לסיפורי-מקרא אחרים, אלא מהיותו מיתוס טיפולוגי, סמל למאבק לאומי, דתי ותרבותי "שדורות על דורות דחקו ודחסו עצמם אל תוכו".<sup>3</sup>

**כך** ספרות חז"ל, ובעיקר – זו המדרשית, טענה את סיפור יעקב ועשו – בהשראת מציאות פוליטית, מאבקי-דת ודיכוי תרבותי ולאומי – במוטיבים ובסמלים רבים. הללו הופכים אותו לאחד מביטויי הראשוניים של מיתוס שנאת-ישראל במסורת היהודית ומודל יצוק ליחסי-ישראל והעמים. אך מדוע?

מה יש בסיפור מיתי זה שהוביל לכך? במילים אחרות, מה בסיפור זה עורר את המקרא, ולאחריו – את חז"ל ואת הפרשנים המסורתיים לדורותיהם לדרוש אותו, לבקש ולמצוא בו רמז לעצמם, לעתידם וליחסי של עם-ישראל עם עמים אחרים?

דומה, שמענה על שאלות אלו טמון באופיה של הקריאה הטיפולוגית ובעלילת-הסיפור המקראי עצמו, הדוחפת לקרוא בה בצורה זו.

2. להרחבה על אספקטים אלו – ראו J.S. Kaminsky, *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept Election*, Nashville 2007.

3. ראו י"י יובל, *שני גויים בבטן*, תל-אביב תש"ס, עמ' 18.

נפנה אפוא ונתבונן בהגדרות הקריאה הטיפולוגית, בתובנות, שהיא מגלה על דמותו של עשו, ובבחינת הרלוונטיות של קריאה זו למסורות היהודיות.

ספרסטיין מגדיר את צורת הקריאה הטיפולוגית ושימושיה<sup>4</sup>:

Typological interpretation is the intersection between exegesis and historiography. Serving to connect a classic literary text with historical events that lie beyond that text – whether in past, present, or future for the interpreter – it is about a way of reading a piece of literature and a way of understanding what happens in the world. The use of typological interpretation by early Christian thinkers in order to demonstrate the continuity between the Hebrew Scriptures and the central Christian story is obvious to every reader of the New Testament and the Church Fathers. Its status within the Jewish tradition is somewhat more problematic.

הסיפא בדבריו של ספרסטיין רומז לפולמוס על מידת שייכותה של הקריאה הטיפולוגית למסורות היהודיות. כך, חוקר-המדרש, יצחק היינמן, סובר, כי הדרשות הטיפולוגיות "לא היו חביבות על רבותינו באותה המידה כמו על הכנסייה שראתה את ספרי 'הברית העתיקה' רק כפרוודור לספרי הברית החדשה"<sup>5</sup>.

עמדה נחרצת עוד יותר מגלם פונקשטיין, הטוען, כי טכניקת קריאה זו היא "ללא ספק, צורת פרשנות נוצרית"<sup>6</sup>, כשלדידו, ראשון חכמי ישראל, שאימץ את הקריאה הטיפולוגית, הוא הרמב"ן, בתקופה, שבה רבים מפרשני-המקרא היהודים בימי-הביניים ולאחריהם – נמנעו מצורת קריאה זו, ככל הנראה, עקב מקורה הנוצרי.

בניגוד לעמדותיהם – סובר יאיר חרל"פ, כי יסודותיה של הפרשנות הטיפולוגית נעוצים כבר בספרות-חז"ל, ובעיקר במקור האמוראי בראשית רבה, וכי מלבד הרמב"ן, היו "פרשנים ודרשנים רבים, אשר השתמשו בפרשנות הטיפולוגית"<sup>7</sup>. חרל"פ מסתמך על מימרת-המדרש "כל מה שכתוב באברהם – כתיב בבניו" (בר"ר מ', ו) ו"סימן נתן לו הקב"ה לאברהם, שכל מה שאירע לו – אירע לבניו" (תנחומא, לך לך, ט). לטענתו, המיר רמב"ן ניסוחים אלה במימרה, שהפכה לשגורה יותר: "כל מה שאירע לאבות – סימן לבנים" (בראשית י"ב, ו)<sup>8</sup>.

לפולמוס קיימות עוד וריאציות רבות, אשר מפאת קוצר-היריעה אין המקום לדון בהן כאן, אך לסיכום הדברים – נאמר, כי בין יש בפרשנות הטיפולוגית משום יצירה יהודית מקורית ובין היא פרי השפעה נוצרית; בין היא רווחה בקרב הפרשנים המסורתיים היהודיים ובין לאו, הרי לכל הדעות היה זה הרמב"ן, יותר מכל פרשן יהודי אחר, אשר פיתח, שכלל והעצים את דפוס-הקריאה הטיפולוגית – לכדי יסוד עיקרי וחשוב בפירושו על סיפורי-בראשית.

4. M. Saperstein, 'Jewish Typological Exegesis after Nahmanides', *Jewish Studies Quarterly*, 1, 2 (1993/4), p.158.

5. יא היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תש"ל, עמ' 149.

6. ע' פונקשטיין, **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל-אביב תשנ"א, עמ' 157.

7. יא חרל"פ, "מעשה אבות סימן לבנים" כפירוש טיפולוגי בדברי הראשונים, **מגדים**, 41 (2005), עמ' 86.

8. על גלגוליה של האמרה הדומה 'מעשה אבות סימן לבנים' – ראו ב' פישלר, "מעשה אבות סימן לבנים" – גלגולה של אמרה, **סיני**, 131 (2003), עמ' 77-96.

נקדיש אפוא הסבר קצר על משמעות האמרה 'מעשה אבות סימן לבנים' בפרשנות הרמב"ן: נתבונן בפתיחתו של הרמב"ן לשלל הסבריו הטיפולוגיים על אודות סיפורי האבות:

"אומר לך כלל, (אשר) תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בעניין אברהם, יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, (אשר) הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו: כל מה שאירע לאבות – סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בסיפור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים; ויחשוב החושב בהם, כאילו הם דברים מיותרים, (אשר) אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד" (פירוש-התורה, בראשית י"ב, ו).

בדברים אלו מתמודד הרמב"ן עם הקושי, הטמון באורכם של סיפורי-האבות ובפרטים הרבים, שהתורה עומסת על תיאור קורותיהם – מאפיין ספרותי, הנעדר לחלוטין בציוויים על 'גופי-תורה'.<sup>9</sup> רוצה לומר, לא סיפורים בעלמא יש כאן, אלא יסוד חשוב בסיפורה העתידי של האומה – מדור-האבות ועד קץ-הימים. כך, למשל, עלילות יעקב ועשו, מאבקם והתנהגותם זה עם זה – רומזים על הגלות השלישית של עם-ישראל, 'גלות-אדום', שעל-פי המסורות היהודיות – ראשיתה בחורבן הבית השני, וסיומה – בגאולה הנצחית של עם-ישראל, המתבטאת בביאת-המשיח.

הלברטל בספרו המאלף על הרמב"ן ויצירתו: 'על דרך האמת' – מונה שלושה מובנים אפשריים לקשר בין המסמן – מעשה אבות, למסומן – קורות הבנים, ומעשיר בכך את הגדרת ההסמלה שהוצגה לעיל:<sup>10</sup>

המובן הראשון מתאר את פעולת האל בהיסטוריה ככזו, המטרימה באמצעות אירועים סימבוליים, את ההתרחשויות העתידיות.

המובן השני נובע מראיית-ההיסטוריה כמבנה פרקטאלי, מבנה, שכל קטע בו נושא את תכונותיו של המבנה כולו. כך, מְקָטַע היסטורי מסיפורי-האבות הוא ביטוי קצר וזהה להתרחשות היסטורית רחבה יותר.

המובן השלישי מתאר את הקשר בין המסמן למסומן כקשר סיבתי-פיגורטיבי; פעולה מסוימת בסדר-גודל קטן – מחוללת התרחשות מקיפה הרבה יותר. במילים אחרות, המסמן, מעשה-האבות, הוא פעולה, המוציאה אל הפועל את המסומן, קורות-הבנים.<sup>11</sup>

עיון בדברי הרמב"ן מעלה כי ראייתו את המימרה: 'מעשה אבות סימן לבנים' – מוסבת על המובן השלישי:

"...כי כאשר יבוא המקרה (=המאורע) לנביא משלשת האבות – יתבונן ממנו הדבר, הנגזר לבוא לזרעו. ודע, כי כל גְזֵרַת-עירין (=גזרה עליונה), כאשר תצא מכח גְזֵרָה אל פועל דמיון, תהיה הגְזֵרָה מתקיימת על כל פנים (=בצורה מוחלטת ולא מותנית). ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות – כמאמר ירמיהו שצוה

9. קושי זה העסיק גם את חז"ל: "אמר רבי אחא: יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים: פרשתו של אליעזר – שנים ושלושה דפים, הוא אֹמְרָה וְשֹׁנָה, ושרץ – מגופי-תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא" (בר"ר ס', ח).

10. מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו.

11. השו' לפונקשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 157-179.

לברוך: והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה, תקשור עליו אבן, והשלכתו אל תוך פרת ואמרת: ככה תשקע בבל וגו' (ירמיהו נ"א, סג). וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת, ויאמר אלישע: יָרָה. וַיִּזֶר. ויאמר (אלישע): חץ תשועה לה', וחץ תשועה בארם (מל"ב יג, טו), וַיֵּאמֶר שֵׁם: ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר: להכות חמש או שש פעמים, אז הכית את ארם עד פְּלֶה, ועתה שלש פעמים תכה את ארם (שם שם יט), ולפיכך החזיק (=גרם, שתהא לו חזקה) הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות (=הביא עליו מאורעות דומים) בכל העתיד להעשות בזרעו. והבן זה" (פירוש התורה, בראשית י"ב, ו).

באופן דומה רואה הרמב"ן את פעולותיו ואת אופיו של עשו-אדום בתור אלה, המטרימות ומוציאות אל הפועל את פעולות הגויים בגלות האחרונה.

נתבונן אפוא בעיון בגלגוליה של המשמעות הטיפולוגית בדמותו של עשו, האמר' ההיסטורי והקונקרטי בשיח היהודי.

### עשו-אדום-רומי-נצרות

הדחף לקריאה הטיפולוגית, המהווה גם את הנבט הראשון למשמעויות המורכבות של דמות עשו – נעוץ כבר בפתיחה העלומה של עלילת האחים התאומים: "ויתרוצצו הבנים בקרבה, ותלך (רבקה) לדרוש את ה'" (בראשית כ"ה, כב).

ההתרוצצות היא מאורע חריג, שגרם לרבקה "לדרוש את ה'", ולכן הוא עורר גם את חז"ל לדרוש את פשר המילה "ויתרוצצו" – תוך שהם חושפים תובנות במהותו של המאבק:

ר' יוחנן רואה במילה זו רמז למילים: ריצה ורציצה – "זה רץ להרוג את זה, וזה רץ להרוג את זה" (בר"ר ס"ג, ו).

בדרשתו של ר' ברכיה הופכת איבה הדדית ושווה בין עוברים, שרוצים להרוג זה את זה – לריצתו-שנאתו נטולת-ההסבר של עשו את יעקב: "שלא תאמר: משיצא ממעי אמו, נזדווג (=הרע) לו, אלא עד (=כבר) (כ)שהוא במעי-אמו – זָרְתָה (=אגרופו) [של עשו] מתוחה לְקַבְּלָהּ (=כנגדו [להכות את יעקב]). הדא הוא דכתיב (=זהו שכתוב: תה' נ"ח, ד): 'זרו רשעים מבטן'" (בר"ר ס"ג, ו).

כאן עשו בלבד, 'רשע מבטן', רודף אחר יעקב ומנסה לחבול בו.

ריש לקיש רואה במילה 'ויתרוצצו' – רמז למילים: 'התיר' ו'ציווי', ולכן הוא מפרש את מאבק האחים כמאבק בין תרבויות, שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת, או בלשון המדרש – "זה מתיר צווי של זה, וזה מתיר צווי של זה" (בר"ר ס"ג, ו).

שלושת האופנים של דרישת-התיבה: 'ויתרוצצו' – מעלים שלוש משמעויות, השזורות לאורכו של המיתוס:

א. הראשונה חושפת מאבק הדדי ושווה בין אחים, מאבק, שתחילתו נעוצה אולי בשלב מוקדם, רחם-האם, והוא טומן בחובו ביטויי-אלימות קיצונית והרג. אך אם נתעלם לרגע מההקשר המיתי בהיריונה של רבקה, הרי שניתן לראות בכך סמל וביטוי אנושי, ואולי אף טבעי, במידה רבה, למאבק, לתחרות ולקנאה בין אחים.

ב. המשמעות השנייה מתנתקת מהקשר המאבק ההדדי ומובילה את הקורא אל עבר תחומה

של השנאה חסרת-הפשר, שנאה מטפיזית וחד-צדדית של עשו ליעקב.

ג. המשמעות השלישית פותחת דלת לקריאה טיפולוגית של הסיפור: לא מאבק בין אחים יש כאן, אלא מאבק בין תרבויות, או שמא בין דתות מתחרות, המפירות כהתרסה אחת את ציוויה של זולתה, כפי שהדבר ניכר בבירור גם בדרשה הבאה:

"ויתרצו בקרבה – עוברת על בתי-עבודה-זרה – ועשו מפרס לצאת... עוברת על בתי-כנסיות ובתי-מדרשות – ויעקב מפרס לצאת..." (בר"ר ס"ג, ו).

העלילה, הנפרסת במקרא המורחב, מכילה במידה זו או אחרת את שלוש הפרשנויות הללו, החושפות בכל פעם ממד אחר בדמויות-האחים: פעמים, שהדגש מושם במאבק בכורה בין האחים או בין העמים, ופעמים – דווקא באלמנטים של שנאה, עורמה צינית ותאוות-נקם.<sup>12</sup> אולם מה שהאיץ את מגמת-הקריאה הטיפולוגית יותר מכל, הן היהודית והן הנוצרית,<sup>13</sup> הוא, ללא ספק, דברי האל, החושפים בפני רבקה את פשר סבל ההיריון ומבשרים לה על עתיד המאבק שבין התאומים: "שני גוים בבטןך, ושני לאמים ממעיך יפרדו, ולאם מלאם יאמץ, ורב יעבד צעיר" (בראשית כ"ה, כג):

בפסוק זה פותח המקרא צוהר רחב לפרשנות הטיפולוגית ולראיית הסיפור – כמבשר קורותיהם של הדורות הבאים:

"שני גוים בבטןך... אדריאנוס – בעובדי-כוכבים, שלמה – בישראל" (בר"ר ס"ג, ז).

ביטוי ראשוני למגמת ההסמלה מופיע כבר בפרשת 'וישלח' עם זיהויו של עשו – כאדום ובהמרת שמו של יעקב לשם ישראל, אולם רק בספרי-הנביאים האחרונים הופך עשו-אדום לסמל מיתי ולאידאה של מאבק/שנאה מול יעקב-ישראל.

וינברג ממקד את תשומת-הלב בנבואות-עמוס ועובדיה ורואה בהן ביטוי ראשון לדימוי המיתי והמאיים, הטמון בשם 'אדום':

"ניצן ראשון לרעיון, שאדום היא אידיאה כלול בספר עמוס... בתחילת הספר זועם עמוס על מעשיו של אדום ההיסטורית (עמוס א', יא-יב), והנביא משלב את אדום בשורה של עמים שכנים אחרים... בסיומו של הספר מבטא הנביא את תקוותיו האסכטולוגיות (ט', יא-טו). הקמת סוכת דוד הנופלת – באה, 'למען יירשו את שארית אדום וכל הגויים' (עמוס ט', יב). אכן, עדיין אדום איננה מייצגת את כל הגויים, אך ניכר, שאדום היא כבר פרוטוטיפוס לכל הגויים... כאן מתגלה הניצן הראשון להפיכת אדום לאידיאה..."<sup>14</sup>.

שלב מפותח יותר בתהליך הטיפולוגי – הפיכתו של עשו-אדום לסמל מיתי למאבק/שנאה – ניכר לאחר מכן בספרות-חז"ל ובמעבר מדפוס המסורת שבעל-פה – למסורת המדרש והאגדה.<sup>15</sup> בעת

12. לסקירה מפורטת של גלגוליו הטיפולוגיים של מאבק האחים – ראו מ' קם, 'האחר מאתנו והאחר בתוכנו – גלגוליו של סיפור יעקב ועשו מן המקרא ועד לעת החדשה, ח' דויטש (עורך). **האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו**, תל-אביב תשס"א, עמ' 342-366. חלק מהדוגמאות המובאות כאן לקוחות ממאמר זה.

13. כאן המקום לציין, כי הקריאה הטיפולוגית של מיתוס יעקב ועשו – נידונה גם כחלק מהקשר רחב יותר, הידוע בכינוי 'הפולמוס היהודי-נוצרי' בימי-הביניים. להרחבה על פולמוס זה ושייכותו לעלילת האחים המקראית – ראו יובל (לעיל הערה 3), עמ' 16-34.

14. צ' וינברג, 'לדמותו של עשו', **שמעתיו**, 78 (1984), עמ' 8.

15. זהלר מציין את המעבר מדפוס המסורת שבעל-פה למסורת המדרש הכתובה – כנקודת-מפנה חשובה, אשר בה הפך סיפור יעקב ועשו

ההיא, בעיקר על רקע חורבן בית המקדש השני ואירועי המרד הגדול, הפכו הדימויים : עשו-אדום ויעקב-ישראל – לנושאי משמעות משיחית-אפוקליפטית בהתווית היחסים שבין יהודה לרומא. כהן נוקב בשמו של רבי עקיבא – כמכונן הקשר הטיפולוגי שבין אדום לרומי. תנא זה חיבר בין אירועי חורבן הבית ומרד בר כוכבא ובין כיבושיה של רומא וביסס קשר זה על דרשתו את הפסוק: "דרך כוכב מיעקב, וקם שבט בישראל... והיה אדום ירשה... ויָרַד מיעקב, והאביד שריד מעיר" (במדבר כ"ד, יז-יט).

כהן מסביר את דרשת ר' עקיבא כך:<sup>16</sup>

Ir {עיר} to the Rabbis was clearly 'urbs', the city of Edom and the capital of the empire {Rome}. Bar-Koseba became Bar-Kokhba (The Star), for he was locked in battle with the very nation whom Rabbi Akiba had identified with Edom.

זיהוי זה הלך והשתרש בדורות שלאחר החורבן והמרד ומצא את ביטויו הענף בספרות המדרשית, התנאית והאמוראית. כך, עברה הטיפולוגיה שלב נוסף – חיבור אדום עם מלכות-רומא, וזיהויו של טיטוס, מחריב הבית השני לפי המסורת היהודית, כממשיכו של עשו המקראי:

"...יצתה בת קול ואמרה לו [לטיטוס]: רשע בן רשע, בן-בנו של עשו הרשע..." (בבלי, גיטין נו, ע"ב).

כאשר התנצרה הקיסרות הרומית במאה הרביעית לספירה, חל גלגול נוסף של הטיפולוגיה עשו-אדום עם זיהויה של רומא עם הדת הנוצרית, זיהוי, שהלך והתעצם בימי-הביניים.

הרמב"ן, למשל, קושר בחיבורו 'ספר הגאולה' בין אדום ובין הנצרות:

"כי האדומים הם היו הטועים ראשונה אחרי האיש [ישו], שטען שהוא המשיח, וטענו עליו גם באלוהות, והם באו (ל)ארץ אדום, ופשטה טעותם עד רומא הקרובה להם. ונתבססה שם בימי קוסטנטיין (=קונסטנטינוס) המלך... לכן תִּקְשַׁב רומי ואדום מלכות אחת, אף-על-פי שהם אומות שונות... בהיותם על דעה אחת."<sup>17</sup>

דבריו אלו מדגישים, כי לא קשר אתני יש כאן, כפי שאולי ניתן היה ללמוד מגלגוליה הקודמים

---

למיתוס מכונן בהבנית דימויו של עם ישראל ביחסיו עם העמים:

They began, even as the scriptures began, with the 'word'... In the aggadic Midrash the ancestral myth becomes the keystone in the arch of Jewish faith, as The Agada was the well of living waters whence the Jew in exile drank thirstily and drew inspiration and comfort in his bitter struggle.

See: A.C. Zahler, *Redaction of the Jacob - Esau legend in the Midrash*, California 1976.

G.D. Cohen, *Studies in the variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, p. 245. 16

ראו גם את הדיון סביב דרשת ר' עקיבא על הפסוק: "הקול – קול יעקב, והידיים – ידי עשו" (בראשית כ"ז, כב) ומשיחיותו של בר כוכבא בתלמודים: ירושלמי, תענית פ"ד דף ס"ח ט"ד ודיון דומה בבבלי, גיטין נו, ע"ב. הורוביץ מעלה את ההשערה, אשר לפיה מכוננו של הקשר אדום-רומא הוא דווקא תלמידו של ר' עקיבא, ר' יוסי בן-הלפתא, תוך שהוא, ר' יוסי, ממקד עוד יותר את הטיפולוגיה ומזהה את רומא עם עמלק. ראו א' הורוביץ, 'מדורו של משה עד דורו של משיח: היהודים מול "עמלק" וגלגוליו', ציון, 4 (1999), עמ' 433-432.

17. ח"ד שעוועל, *כתבי רבינו משה בן נחמן*, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' רפ"ד-רפ"ה. ראו גם רש"י על התורה, בפירושו על ברכת יצחק לעשו (בראשית כ"ח, לט): "...משמני הארץ יהיה מושבך – זו איטליא" (=איטליה) של יון".

של הטיפולוגיה או ממקורות אחרים, שרווחו בימי הביניים,<sup>18</sup> אלא קשר רעיוני – "עשו-אדם שברוח", או בלשון הרמב"ן: "בהיותם על דעה אחת".

הסבר מעניין נוסף לקשר שבין אדם לנצרות, המושפע משריגיה של תורת-הקבלה או תורת-הגלגולים, שהתפתחה בימי הביניים, מופיע בדבריו של פרשן-המקרא, דון יצחק אברבנאל:

והנה חכמי-האמת קיבלו, שנפש עשיו נתגלגלה בנפש ישו הנוצרי... ואולי שעל זה (=גלגל סיבה זו) נקרא ישוע, שאותיותיו הם אותיות שם עשיו במילואו.

ומפני זה כל המחזיקים בדתו ואמונתו ועובדים אותו היה ראוי שיקראו בני אדם, כיון שישו הוא עשיו, ועשיו הוא אדם.

והנה ברומי היתה התחלת הדת הזאת ושורשה, וקיסרי-רומי ומלכי-הנוצרים קיבלו אותה ראשונה, ולכן כל הנוצרים, המאמינים בדת ישו, הם, בלי-ספק, בני-אדם, בני-עשו... (פירוש ישעיהו לסוף פרק ל"ה).

בספרו 'שני גויים בבטןך' חותם יובל את סקירת הטיפולוגיה היהודית על אודות עשו-אדם בדברים הבאים:

"אדם הפך אפוא לאויב המיתולוגי האחרון של ישראל עד אחרית-הימים – מחליף זהות, שם, זמן ומקום, אך תמיד מכונה בכינוי הקמאי והמאיים: "אדם".<sup>19</sup>

ואכן הקשריו השליליים והמאיימים של עשו – רווחים בספרות המדרש ובטיפולוגיה של דמות זו. יחד עם זאת, לדמותו הטיפולוגית של עשו – קיימת גם נקודת-מבט אחרת, הרואה את עשו כאח. למורכבות זו, שונא ואח – בדמות אחת, יש קשר הדוק לאויב המטפיזי וסמל-הרוע במסורות היהודיות: עמלק.

### בין 'אח – עשו ליעקב' ובין 'ואת עשו – שנאתי'

דווקא פגישת-הפיוס בין יעקב לעשו, המשופעת בתיאורי-האחוה מצדו של עשו – נדרשת באופן מפתיע בספרות חז"ל בצורה המדגישה את שנאתו של עשו ליעקב:

במדרש-תנחומא מתוארת נשיקת-עשו ליעקב כניסיון לנשיכה:

"ביקש עשו לנושכו, ונעשה צווארו [של יעקב] של שיש" (תנחומא, וישלח, ד).

גם התנא, רשב"י,<sup>20</sup> המובא בפירושו רש"י על פסוק זה, רואה אמנם בנשיקתו של עשו – נשיקת-אמת "שנכמרו רחמיו [של עשו] באותה שעה ונשקו בכל לבו" (ספרי, בהעלותך ט', ו), אך בה-בעת גם קובע, כי התנהגות זו של עשו הייתה יוצאת-דופן וייחודית: "אמר רשב"י: הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב". זוהי שנאה אוטומטית, נתונה וצפויה מראש.

18. אחד החיבורים הימי-בניים, המנסה ליצור קשר גנאלוגי שכזה, הוא ספר יוסיפון – ראו כהן (לעיל הערה 16), עמ' 243-269.

19. יובל (לעיל הערה 3), עמ' 27.

20. רשב"י, רבי שמעון בר-יוחאי, מהתנאים הבולטים בדור הרביעי (140 לסה"נ לערך), התנגד בחריפות לשלטון הרומי בארץ-ישראל. הוצאתו להורג של רבנו, רבי עקיבא, בידי הרומאים, וגם רדיפות הרומאים אותו – תרמו, ככל הנראה, לעמדותיו הקיצוניות כלפי הגויים. דוגמה לעמדות אלו – אפשר לראות במימרתו, הלקוחה מדין בדיני טומאת-מת: "אתם [בני-ישראל] קרויין אדם, ואין הגוים קרויין אדם" (בבלי, יבמות, ס ע"ב); וכן לאמירתו, שבגינה, על-פי המסופר בתלמוד, גזרו עליו הרומאים מיתה: "כל מה שתיקנו [הרומאים] – לא תיקנו אלא לצורך עצמם: תיקנו שווקים – להושיב בהן זונות, מרהצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס" (בבלי, שבת, לג ע"ב).



בדומה לכפל-המשמעויות בתיאור המפגש בפשט ובמדרש – גם הפרשנות היהודית משקפת דואליות ביחסה אל דמותו של עשו ואל הקשריה הטיפולוגיים: עשו – דמות ה'אחר', הלא-יהודי, הגוי, משמש כמושא ליחסי-שיתוף, פיוס ואחוזה, אך בה-בעת – גם סמל "שנאה, שאינה תלויה בדבר". כך שזורים להם כאחת נשיקה ונשיכה, קרבה וריחוק, אהבה ופחד, כשפעמים בולט היבט אחד, ופעמים – היבט אחר, ולעתים אף שני ההיבטים כרוכים בכפיפה אחת: הם מבטאים וממחישים עוד יותר את מורכבות-היחסים בין ישראל לעמים ואת הפרדוקס הטמון בהם.

מפאת ריבוי-המקורות וקוצר-היריעה – אתמקד בהתווית מודל ראשוני לקוטבי-הרצף, הדן ביחסי-הגומלין שבין עשו-אדום לבין אידאת השונא-אויב במסורות היהודיות – עמלק:

הציווי הטוטלי: "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט), שכוון לשבט המדברי, שאוסר מלחמה על ישראל בסמוך ליציאת-מצרים – מדגיש את היותו סמל מיתי של הרוע המוחלט, ובכך מכונן את נצחיות-המאבק והשנאה שבין העמים: "מלחמה לה' בעמלק מִדֵּר דֵּר" (שמות י"ז, טז). כאשר מטוטלת היחס נעה אל דמות עשו כשונא, מודגש הקשר שבין עשו לבין עמלק, ולהפך, כשהיחס נע אל הצד הנגדי, מודגשים דווקא ההבחנה, ההבדלה והשוני שבין שני הסמלים המיתולוגיים. יתר על כן, הדעת נותנת, כי מטוטלת היחס תושפע במידה רבה מההתרחשויות הקונקרטיות שבכל תקופה ומקום, וייתכן, שהשפעה כזאת אכן הייתה. אף-ע-פי-כן, מהעיון בדוגמאות שיוצגו בהמשך – עולה, כי הדואליות בדמותו הטיפולוגית של עשו מקבלת ביטוי אינהרנטי, החוצֵה כבריח תיכון את דימוי-המקרא, דרך מדרשי התנאים והאמוראים, וכלה – בספרות היהודית הענפה בימי-הביניים.

### **'ואת עשו שנאתי' – עשו כאויב**

קשר ראשוני בין עשו לעמלק, על כל פנים, מהבחינה הביולוגית, עורך כבר המקרא עצמו: עמלק הוא נכדו של עשו: "ותמנע היתה פילגש לאליפז, בן עשו, ותלד לאליפז את עמלק" (בראשית ל"ו, יב). אולם ביטוי מהותי יותר לזיקה, שעלולה הייתה להפוך, או שמא הפכה,<sup>21</sup> לבעלת השלכות הלכתיות מרחיקות-לכת – ניתן לראות בדיון חז"ל במסכת בבא בתרא, אשר מציג דו-שיח בין דוד לשר-צבאו, יואב: "...כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הַקְרִית (=עד אשר הכרית) כל זכר באדום' (מלכים א' י"א, טז). כי אתא לקמיה דדוד (=כשבא [יואב] לדוד), אמר ליה (=אמר לו [דוד]): מאי טעמא עבדת הכי (=מהו הטעם שכך פעלת)? אמר ליה [יואב]: דכתיב (דברים כה) 'תמחה את זכר עמלק'..." (בבא בתרא, כא ע"א-ב).

יואב מנמק את הריגת כל הזכרים באדום בפסוק זה, כשהוא מפרש את המילה זָכַר (=זיכרון) – כְּזָכַר. כך יואב מצמצם ומרחיב את הציווי בעת ובעונה אחת – את הזכרים בלבד, אך גם האדומים נכללים בצו המחייה.

מגמה זו של זיקה בין עשו-אדום לעמלק – ניכרת במדרשי-אגדה, אשר בתורם מציגים גם הם יחסי-גומלין ביניהם:

מדרש בר"ר (ס"ז, ד), קושר על בסיס תורת הגמול את עקרון 'מידה כנגד מידה' בין צעקתו של עשו, כאשר גילה, כי רומה ע"י אחיו בברכת-הבכורה: "ויצעק צעקה גדלה ומרה עד מאד" (בראשית כ"ז, לד), ובין זעקתו של מרדכי, כשגילה את מחשבת-המן האגגי, שחז"ל זיהו כזרע

21. ראו בהמשך הערה 25.

אגג, מלך עמלק, להשמיד ולאבד את היהודים: "ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאוד" (אסתר ד', א).

זיקה ברורה יותר קיימת בצוואת עשו לנכדו, עמלק: "אמר עשו לעמלק: כמה יגעתי להרוג את יעקב, ולא ניתן בידי. תן דעתך לגבות נקמתי!" (ילקוט שמעוני, חוקת, רמז תשסד).

פרשני-המקרא ביה"ב הוסיפו תימוכין רבים לזיהוי זה:

רש"י, על-פי אחת הגרסאות,<sup>22</sup> בפירושו על שבועת-האל למחיית-עמלק כותב:

"נשבע הקב"ה, שאין שמו שלם, ואין כסאו שלם, עד שימחה שמו של עשו כולו, וכשימחה שמו, יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר: האויב תמו חרבות **לנצח** (תהילים ט', ז), זהו עשו, שכתוב בו: ועברתו שמרה **נצח** (עמוס א', יא)." (שמות י"ז, טז).

זיהוי מובהק יותר מופיע בפירושו של רש"י לספר תהילים, פירוש, שרבים רואים בו ביטוי עז לפולמוס המר עם הנצרות:<sup>23</sup>

את הפסוק: "וה' לעולם יֵשֵׁב, כונן משפט לכסאו" (תהילים ט', ח) – מפרש רש"י כנבואה לעתיד לבוא לאחר מפתת עשו, אך מדגיש, "קודם שימחה... כס חסר, וְשֵׁם חָלוּק", בדמיון ברור לדרשת חז"ל על מחיית עמלק.<sup>24</sup>

כך גם הרמב"ן משלב בין ברכת-יצחק לעשו לבין המלחמה בעמלק – בפירושו על העימות הראשון בין ישראל לעמלק קודם מתן תורה:

"ויתכן, שפחד משה, פן יתגבר בחרבו – מפני היותו עם נוחל החרב מברכת הזקן [=יצחק] שאמר לו: ועל חרבך תחיה (בראשית כ"ז, מ), כי המלחמה מן המשפחה הזאת [משפחת עשו] היא הראשונה והאחרונה לישראל, כי עמלק – מזרע עשו, וממנו באה אלינו המלחמה בראשית הגויים, ומזרעו של עשו היה לנו הגלות והחורבן האחרון, כאשר יאמרו לנו רבותינו, שאנחנו היום בגלות אדום (גיטין נז, ע"ב). וכאשר ינוצח הוא וְיִחַלֵּשׁ הוא ועמים רבים אשר אתו, ממנה נִשְׁעָע לעולם, כאשר אמר: ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה (עובדיה א', כא), והנה כל אשר עשו משה ויהושע עמהם בראשונה – יעשו אליהו ומשיח בן-יוסף עם זרעם. על כן התאמץ משה בדבר" (פירוש-התורה, שמות י"ז, ט).

הרמב"ן כורך כאחת בין עשו-אדום לבין עמלק וממחיש גם כאן את דבקו ברעיון הטיפולוגי:

'כל אשר עשו משה ויהושע... יעשו אליהו ומשיח בן-יוסף עם זרעם, עמלק ואדום'.<sup>25</sup>

22. לדיון במכלול הגרסאות – ראו הורוביץ (לעיל הערה 16), עמ' 439 הערה 61, משם נראה, כי זוהי הגרסה הנכונה. נוסח מעט שונה מופיע באסופת המדרשים הביניים – ילקוט שמעוני – וזו לשונו: "לפי שנאמר: כי יד על כס יה, שאין הכס שלם ולא השם שלם, עד שיכרית זרע של עשו" (ילקוט שמעוני, עובדיה, רמז תקמט).

23. ראו בהקשר זה – א' גרוסמן, 'בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתנ"ל', י"ט עסיס ואחרים (עורכים), **יהודים מול הצלב**, ירושלים תש"ס, עמ' 73-55, וגם א' גרוסמן, 'פירוש רש"י לתהילים והפולמוס היהודי נוצרי', ד' רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובהינוך**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74.

24. "כל זמן שזרעו של עמלק בעולם, לא השם שלם, ולא הכס שלם" (תנחומא, כי תצא, יח).

25. בהקשר הרמב"ן מעניינים הם דבריו של מחבר הקודקס ההלכתי, 'בית יוסף', ר' יוסף קארו, אשר מביא בהגהות לחיבורו, 'בדק בית', את

## 'הלא אח עשו ליעקב' – עשו כאח

הזיהוי בין עשו-אדום לעמלק תמוה – בהתחשב בציווי האלוהי: "לא תתעב אדומי, כי אחיך הוא". מה רב ההבדל בין כינוי-הקרבה: 'כי אחיך הוא' (דברים כ"ג, ח) – לבין הציווי המוחלט וחסר-הפשרות 'תמחה את זכר עמלק מתחת השמים'. ואכן, שלא כמו עמלק – זוכה עשו במסורות היהודיות גם לפרשנות חיובית, בד-בבד עם ניסיון זהה לנתקו מדימויו של עמלק. ביטוי מדרשי למגמה זו, דרך הניסיון להיצמד לנרטיב המקראי, כשם שמופיעה בו הכרה במידת-מה במרמת יעקב ורבקה – מופיע בקטע הבא:

"אמר ר' שמעון בן גמליאל: לא כיבד בריה את אבותיו – כמו אני את אבותי. ומצאתי, שכיבד עשו לאביו יותר ממני.

כיצד?

...הייתי משמש את אבי בכלים צואים, וכשהייתי הולך לשוק, הייתי משליך אותן הכלים (=הבגדים) ולובש כלים נאים ויוצא בהן. אבל עשו לא היה עושה כן, אלא אותן כלים, שהיה לובש ומשמש בהן את אביו, הן (=היו) מעולים.

תדע לך, (ש)בשעה שיצא לצוד ולהביא לאביו שיברך אותו, מה עשתה רבקה, שהיתה אוהבת את יעקב בנה?

נתנה לו מטעמים ואמרה לו: לך אצל אביך וטול (את) הברכות, עד שלא יטול אותן אחיך.

באותה שעה אמר לה יעקב: אמי! אין את יודעת (בראשית כ"ז, יא), שעשו אחי איש שער, ואנכי איש חלק? ! שלא (=אני חושש, שמא) ירגיש אבי שאיני עשן, ואני מתבייש בפניו.

מניין? שנאמר (שם): אולי ימושני אבי וגוי.

אמרה לו: בני! אביך – עיניו כהות, ואני מְלִבֶּשֶׁת אותך אותן כלים נאים, שאחיך לובש ומשמש בהן את אביך, ואתה נכנס אצלו, והוא אוחז בידך, וסבור בך, שאתה עשן ומברך אותך.

ומניין? שנאמר (שם): ותקח רבקה את בגדי עשו וגוי, שבהן היה לְמוֹד לשמש את אביו, שנאמר: ותלַבֵּשׁ את יעקב.

לפיכך, כשנכנס יעקב אצלו, מה יצחק אומר לו?

הקול – קול יעקב, והידים – ידי עשו. ברך אותו ויצא לו, ובא עשו ונכנס אצל אביו.

אמר לו: מי אתה, (ש)מסיח עמי בקול גדול?

אמר לו: אני בנך בכורך, עשו!

---

הדברים הבאים: "כתב בארחות חיים בשם הרשב"א בתשובה: רופא ישראל מותר לעשות רפואה לנכרית כדי שתתעבר משום איבה, כמו שמותר למיילדת וכן העיד על הרמב"ן ז"ל, שעשה הוא עצמו כן, עכ"ל. ואני מצאתי כתוב שכתב לו ה"ר יונה על מעשה זה: תבוא עליך ברכה [סגי נהור, רוצה לומר: קללה], שאתה מרבה זרעו של עמלק" (טור יו"ד קנד, סמ"ק ב).

וראו גם בספר 'תשובות הרמב"ן' (1975) סימן קכ והערתו של שעוועל שם, המנמק את דברי ה"ר יונה: "זה שכתב לו מ'זרעו של עמלק' – נראה לי, שזהו משום דכל עמי אירופה לשיטת הרמב"ן הם מצאצאי אדום, ואדום הוא עמלק" (שם, הערה 3). הדברים מובאים בשינוי קל גם אצל הרוביץ (לעיל הערה 22).

כיון ששמע את קולו, ידע שעשו הוא.

אמר לו: בני! בא אחיך במרמה, ויקח את ברכתך.

באותה שעה התחיל עשו צווח ואומר: בא וראה מה עשה לי התם הזה, שכתוב בו (שם, כה): "ויעקב איש תם יושב אהלים": לא די שצחק לי, על שמכרתי לו את בכורתי, והנה עתה לקח ברכתי!

הא למדת, שעשו היה זהיר בכבוד אבותיו.

אמר רבי יודן: כיון שבאו ישראל לעשות עמו מלחמה, הראהו הקב"ה למשה אותו הר, שהאבות קבורים בו.

א"ל: משה! אמור להם לישראל: אין אתם יכולין להזדווג לו, (שהרי) עד עכשיו מתבקש לו שכר הכיבוד, שִׁפְּד את אלו, שקבורין בהר הזה.

מנין? ממה שקרינו בענין: רב לכם סב את ההר הזה" (דברים רבה א, טו).

מלבד דימויו של עשו – כאדם, המקיים מצוות כיבוד אב על הצד הטוב ביותר, נראה מסוף הדרשה, כי עשו כיבד את אלו שקבורין בהר הזה, לרבות אברהם, סבו של עשו, ויעקב אחיו. זאת – ועוד, המדרש טורח, באופן חריג בהחלט, לחזור על משמעות סיפור פשט המקרא כמעט בשלמות ומבליט בכך את ההסתייגות מדרך הקריאה המדרשית עד כה, זו המשחירה את דמותו של עשו, המעבדת – ובתוך כך גם מאבדת – את משמעות הפשט.

מדרש אחר, המתאר את מעשיו החיוביים של עשו, הוא מדרשו של ר' יהודה בן-אלעאי:

"ויירא יעקב מאד ויצר לו (בראשית ל"ב, ח): אמר ר' יהודה בר' עילאי: לא היא יראה, לא היא צרה?

אלא ויירא – שלא יהרוג; ויצר לו – שלא יִהְרַג. אמר (בלבו): אם הוא מתגבר עלי, הורגני, ואם אני מתגבר עליו, אני הורגו. הדא הוא: ויירא – שלא יהרוג. ויצר לו – שלא יִהְרַג. אמר (בלבו): כל השנים הללו יושב בארץ-ישראל. (שמא) תאמר, שהוא בא עלי מכח ישיבת א"י? כל השנים הללו הוא יושב ומכבד את הוריו, תאמר: שהוא בא עלי מכח כיבוד אב ואם?" (בר"ר ע"ו, ב).

חלקו השני של המדרש עוסק בזכויותיו של עשו:

קם מצינת, כי יעקב חשש מהמפגש עם עשו, מכיוון שלדעתו הייתה לו נחיתות רוחנית לעומת עשו:

לעשו היו שתי זכויות חשובות, שלא עמדו ליעקב: המגורים בארץ-ישראל וכיבוד-הורים.<sup>26</sup>

גם רש"י בפירושו על התורה מספק הקשר טיפולוגי מתון, בעיקר לנוכח דבריו לעיל:<sup>27</sup>

"שני גוים בבטנך, גיים כתיב, אלו אנטונינוס ורבי, שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים" (בראשית כ"ה, כג).<sup>28</sup>

26. קם (לעיל הערה 12), עמ' 348-349.

27. ראו גם ר' לוביץ, 'יעקב ועשו בשיטתו הפרשנית של רש"י': עיון בשאלת היחס לנוצרים והערה חינוכית בצדו, שאנו, יג (תשס"ח), עמ' 99, שם מוצגת התנגדותו של אבן-עזרא לפרשנותו של רש"י, המשחירה את דמותו של עשו.

28. הגמרא (ברכות נז ע"ב ועבו"ז יא ע"א), שרש"י הסתמך עליה, דורשת: אל תקרי גוים, אלא גיים (=גאים – בחילופי י – א). ובפירוש לקח טוב לפסוקנו (מהדורת ש' באבער וילנא תר"ם) נאמר: שני גוים בבטנך. קרינן גוים וכותיב גיים – י' מתחלף בא'... ומשמע גאים: זה

ציון שמותיהם של מנהיגי יהודה ורומי: רבי יהודה הנשיא ואנטונינוס – מצביע על הקשר תקופתי רגוע ושליו בין האומות. מתוך מספר מדרשי חז"ל, המתארים את המפגשים והשיחות שבין שני המנהיגים, מצטיירים יחסי אחווה, ידידות, ואף אהבה – רגש חריג, לכל הדעות, ברקע ההיסטורי שבין העמים.

במקביל לדחף, שתואר לעיל בדבר הזיהוי בין עשו לעמלק, מתקיים גם דחף דומה לנתקו מנכדו הביולוגי, כפי שמבטא זאת הרמב"ם:

תיאור שבטי בני שער והיחוסין האישיים שלהם הם בגלל מצַנָּה אחת, כי הוא יתעלה ציווה לעקור מן השורש את זרע עמלק דווקא, ואין עמלק אלא בן אליפז מתמנע, אחות לוטן (בראשית ל"ו, יב).

את יתר בני עשו לא ציווה להרוג...

כל זה צדק מן האל, כדי שלא ייהרג שבט אחד בְּקֶרֶב שבט אחר, כי הגִּזְרָה לא הייתה אלא על זרע עמלק במיוחד...<sup>29</sup>

בצורה דומה, המתייחסת גם היא לפירוט הרב, שמפרט המקרא בתיאור שושלתו של עשו, מפריד הרמב"ן בין עשו-אדום לבין זרע עמלק, דבר תמוה כשלעצמו, אם נזכור את דבריו לעיל על אודות השילוב בין שני הסמלים:

"...[עמלק] אינו בכלל בני עשו ולא יושב עמהם בהר שעיר... והנה אנחנו נצטוונו בבני-עשו, שלא נתעב אותם, ולא נקח את ארצם, והם כל בניו הידועים לו היושבים בשעיר, כי הם הנקראים אדום על שמו, אבל בן-הפילגש [=עמלק] אינו בכלל בני עשו, ולא (יירשו – על-פי כת"י ליסבון) עמהם בארצם, ונצטוונו בו בהפך – לתעב אותו ולמחות את שמו" (פירוש התורה, בראשית ל"ו, יב).

יתר על כן, הרמב"ן מודע לדו-ערכיות, הטמונה גם ביחסו אל עשו הטיפולוגי בתקופתו, וזאת מתוך ניסיונו האישי – כתושב ממלכת ספרד הנוצרית:

"...אבל אחרי היותנו בגלות בארצות אויבינו לא נתקלנו מעשה-ידינו ולא אלפינו ועשתרות צאנינו, ולא כרמינו וזיתינו ואשר נזרע בשדה, אבל אנחנו בארצות כשאר העמים יושבי הארץ ההיא, או בטוב מהם... (פירוש התורה, דברים כ"ח, מב).

מתוך דבריו עולה, כי היחס אל היהודים בגלות אדום אינו נופל מהיחס אל עמים אחרים, ואולי אף 'בטוב מהם'.

בהמשך לכך, בפירושו הטיפולוגי על מנחת-יעקב לעשו הוא כותב בין השאר:

"...וגם זה ירמוז, שלא יגזרו עלינו בני-עשו למחות את שמנו, אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם: מלך אחד גוזר בארצו על ממוננו או על גופנו, ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפלטים (=הפליטים)... ראו, כי גם לדורות תרמוז זאת הפרשה" (פירוש התורה, בראשית ל"ב, ט).

מתגאה כנגד זה, וזה מתגאה כנגד זה. ד"א שני גאים, שאין לך באומות שאין מקבלין קרות – כישראל ועשו. ועיין עוד בתורה תמימה לפסוקנו אותיות טז, יז ובתוספת ברכה (ספרו האחר של ר' ברוך הלוי אפשטיין) – לפסוקינו.

29. משה בן מימון, מורה נבוכים, ב, מהדורת מ' שוורץ, תל-אביב תשס"ג, חלק ג' פרק ז', עמ' 651-652.

מלך גוזר, ומלך מרחם – אויב וידיד במקשה אחת.

## סיכום

במהלך שנות החמישים שודרה בתחנת-הרדיו הישראלית 'קול ישראל' סדרת-שיעורים שבועית בפרשת-השבוע. את השיעורים מסרה דרך קבע פרופ' נחמה ליבוביץ, שאיגדה עשור לאחר מכן את רעיונות שיחות הרדיו לסדרת ספרים על חמשת חומשי התורה בשם 'עיונים'. בחורף של שנת 1958, בשיעור על פרשת 'וישלח' (בראשית ל"ב – ל"ו), המתארת את מפגשם הטעון של יעקב ועשו לאחר שנות פרידה וסכסוך, בחרה ליבוביץ למקד את תשומת-הלב בתפיסת-חז"ל 'מעשה אבות – סימן לבנים', כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרשנות המדרש ויה"ב לסיפור האחים התאומים.

עיקר דבריה נסבו על הפסוק, המתאר את מפגש האחים: "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צוארו וישקהו ויבכו" (בר' ל"ג, ד) – תוך שהיא מבכרת את מדרשי חז"ל, הרואים בנשיקה – נשיכה, או, לכל הפחות, נשיקה יוצאת-דופן, שאינה מלמדת דבר על שנאתו הקבועה של עשו ליעקב, ויוצקת בהם אי-אלו תכנים אקטואליים.

בעקבות שידור הרדיו החלה חליפת-מכתבים פולמוסית בין הפילוסוף, שמואל-הוגו ברגמן, לבניה.<sup>30</sup> ברגמן התקומם למשמע דברי הפרשנות שהציגה וכתב לה בתגובה:

"הנני מרגיש חובה לומר לך, כמה צער גרמת לי על ידי הפירוש לסיפור על פגישת יעקב ועשו. נבהלתי לשמוע, כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו, יארע לנו תמיד עם בני עשו... האין את מבינה, שאת זורעת שנאה לאדם בלב הלומדים והשומעים?... התורה עצמה אינה נותנת, לפי הבנתי, שום אחיזה למעט את דמותו של עשו כאן, והפסוק: 'וירץ עשו לקראתו' הוא כל כך נהדר, כל כך משיחי, כל כך מלא הרגש... וכל מי שממעט ממשמעות זו, חוטא, לעניות דעתי, נגד רוחה של התורה במקום זה. אין להתפלא על כך שמפרשינו מתוך המצב ההיסטורי והניסיונות המרים שהתנסה עמנו – לא יכלו עוד לתאר להם את עשו בדמות של 'ויחבקהו', אבל גם כשאני מבין אותם כמוֹבְנִים על ידי סביבתם, אין אני יכול לשחררם מן הטענה, שהיו צרי-לב ושצרותיהם החשיכו בעדם את הבנת הטקסט כפשוטו הנפלא."

נדמה, כי הדואליות בעלילת-האחים התאומים – בכלל, ובדמותו של עשו כאדם וכסמל – בפרט, נוכחת באופן מעניין גם בשיח בן-ימינו. עשו הוא סמל יהודי לאומות-העולם, או אף לדמות ה'אחר', הזר והשונה. ככזה – פנים רבות לו:

מחד-גיסא, הוא ממש לעיתים את דימוי האחר על היבטיו השליליים, ולכן הוא עוטה על עצמו את הכינוי המפוקפק 'עמלק'; מאידך גיסא, כאשר הַאֲחֵרוֹת היא ביטוי לאחוּוה ולגורל משותף, או-אז 'עשו אח ליעקב', כפי שמלמדים דבריו של מחבר פירוש 'העמק דבר', הנצי"ב מוולוז'ין:

"בשעה שזרע עשו מתעוררים ברוח טהרה להכיר את זרע ישראל ומעלתם, אז גם אנחנו מתעוררים להכיר את עשו, כי אחינו הוא."

30. ראו א' הבהן, 'האם עשיו שונא ליעקב', *מימד*, 12 (1998), עמ' 17-19.