

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות
ע"ש חיים רוזנברג

כו

מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים
גדעון בוקק, רון מרגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב
נדפס בדפוס צדוק-קינן

תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי הקדמה
15	גדעון בוהק פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות
	המיתוס וגלגוליו
31	שרה קליין־ברסלבי פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן
73	ישראל קנוהל אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית
85	דלית רום־שילוני "ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף
137	רון מרגולין פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות
250	Moshe Idel Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration
	מיתוס והיסטוריה
253	אהוד קריניס גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)

307 מיכאל ב. מאך
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי
הופעת הגוי בספרות חז"ל

מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס
מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה

521 שרגא בר און
"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה

מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל
לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי

655 גדעון בוהק
קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר

671 מנחם לורברבוים
מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית

710 **תקצירים באנגלית**

“ארמי אבד אבי” – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף¹

דלית רוסי־שילוני

“ארמי אבד אבי” הן המילים הפותחות את “מקרא ביכורים”, הפרשייה שאמר כל אדם מישראל בכל שנה כשהביא את פירות הראשית והניחם לפני ה' במקדשו (דברים כו 11-11)². התבוננות זו בעברו של ישראל הונצחה גם כיחידה המרכזית שנדרשת בהגדה של פסח, אלא שחכמים בספרות המדרש, בתרגומים הארמיים ובהגדה נמנעו במדרשם מגרסת הפשט הרואה ביעקב, אבי האומה, ארמי³. המאמר, המוקדש לפרופ' איתמר גרינולד, נועד לבחון את 'מיתוס האב המשותף' אשר מייחס את עם ישראל ליעקב המכונה “ארמי” בהכרזה המשמשת בריטואל המקראי ובריטואל הבתר־מקראי. אבקש להצביע על חילוקי דעות בין “מקרא ביכורים” לסיפורי בראשית ועל חילוקי דעות בתוך ספר בראשית בשאלת העבר הארמי של האבות ובשאלת משמעותו של עבר זה. הטקסטים הנבחרים הם: בראשית כד, כה 19-20, כז 46-9, כט-ל, ל”א, ומולם דברים כו 11-11; והכלים המתודולוגיים הם אלה של המחקר הסוציולוגי, הנוגע לאתניות ולהגדרות־קבוצתיות. הדיון להלן הוא אפוא עיון בהתגבשותו ובניפוצו של מיתוס בתוך היצירה המקראית⁴.

- 1 אני מודה לפרופ' ישי רוזן־צבי ולמר ישראל חזני על שקראו גרסה קודמת של המאמר והעלו שאלות והערות שהביאו לשכלולו. למותר לציין שהאחריות על הנכתב במאמר זה מוטלת כולה עלי. מחקר זה נתמך בידי הקרן הלאומית למדע.
- 2 וכך התקבל גם בספרות ההלכה, ראו משנה ביכורים א, ג, ו־ז; השם “מקרא ביכורים” מופיע במשנה סוטה ז, ב.
- 3 כגון ספרי דברים כו 5 ועוד מדרשים רבים, וראו להלן.
- 4 איתמר גרינולד הרבה לעסוק בריטואל ובמקומו של המיתוס בו (להבדיל מן המיתולוגיה המשוחררת מן הריטואל). ראו מאמריו: “המיתוס במציאות”, עמ' 187-210 ו”מיתוס ואמת היסטורית”, עמ' 15-52, והפניות שם. על אף ביקורתו של שלום רוזנברג בעניין השימוש הטרימינולוגי הנרחב ב’מיתוס’ וקריאתו להגביל את המונח לתחום הקשור באל (“מיתוס המיתוסיים”, עמ' 145-179, ראו במיוחד עמ' 145-148, 176-179), יושם אל

א. זהות אתנית ומיתוס האב המשותף

המיתוס ביחס לאבות משותפים (common ancestry) מבטא תודעה קיבוצית-לאומית בדבר מוצא משותף בזמן ובמקום ומשקף תחושה של קירבת משפחה פיקטיבית.⁵ זהו אחד משישה המאפיינים של זהות אתנית שמנה אנתוני ד. סמית בספרו *The Ethnic Origins of Nations*. לצדו נזכרים עוד: (1) שם פרטי שמזהה ומבטא את מהותה של הקבוצה; (2) זיכרונות משותפים לעבר משותף או ל'עברים' משותפים ובהם סיפורי גיבורים ואירועים מונצחים מחיי העם; (3) רכיבים של תרבות משותפת, אחד או יותר, ובהם נכללים על פי רוב מאפיינים של דת, של מנהגים ושל שפה; (4) קשר אל המולדת, אל טריטוריה מסוימת, גם אם הוא לא קשר פיזי, אלא קשר סמלי שנשמר בידי קהילות גולות; (5) ולבסוף, תחושה של סולידריות המשותפת לפחות לחלק מאנשי הקבוצה.⁶ לדעת ג'יימס מילר, היסודות המרכזיים בהגדרה

לב כי הנושא הנדון כאן, 'מיתוס האב המשותף' (וכמוהו אחרים במקרא), איננו משוחרר לחלוטין מן התחום האלוהי בזכות התפיסה המקראית הרואה כאלוהיים את הבחירה באבות (המשותפים) ואת ייחודם, והדיון ב'ארמי אבד אבי' להלן יוכיח. מקיפה יותר היא הגדרתו של גרינוולד ("המיתוס במציאות", עמ' 188) את הסיפור המיתי כ"חוצה את הקווים המפרידים בין הידע האובייקטיבי לידע הסובייקטיבי". בכך המיתוס פתוח להתייחסות גם אל העל-טבעי, ואף מטשטש את הגבולות בין הטבעי לעל-טבעי (שם, עמ' 190), ולכן מונה גרינוולד כ'מיתוסים' את סיפורי האבות, את סיפור יציאת מצרים, את מעמד הר סיני, ואת סיפור כיבוש הארץ (שם, עמ' 204).

5 על המעמד הפיקטיבי, או הסובייקטיבי, של הגדרת המוצא המשותף עמדו רבים. ראו בהבחנותיו של מקס ובר ("כלכלה וחברה", עמ' 389): "נכנה קבוצות אתניות אותן קבוצות אנשים אשר חולקים את האמונה הסובייקטיבית בדבר מוצאם המשותף [...] אין חשיבות אם קיימים קשרי דם אובייקטיביים ביניהם או לא". קרל דויטש ("לאומיות והאלטרנטיבות", עמ' 3) פתח את ספרו ב'בדיחה אירופית': "אומה היא קבוצת אנשים המאוחדת בטעות משותפת באשר לאבותיה ובחוסר חיבה משותף לשכניה", והדברים מובאים בדיונו של דיוויד גורבלאט, "לאומיות יהודית", עמ' 1-27, ראו במיוחד עמ' 7-18.

6 ראו סמית, "מוצא אתני", עמ' 6-46, במיוחד עמ' 23-31 והגדרתו הקצרה בעמ' 32: "ethnie" (ethnic communities) may now be defined as named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a "specific territory and a sense of solidarity"; הגדרה זו חוזרת ברברי המבוא של סמית והאטצ'ינסון ב'אנתולוגיה שצירפו יחד ("אתניות", עמ' 4-16); וראו הגדרתו הראשונית של קנטון ספארקס בפתח לספרו "אתניות וזהות", בעמ' 1: "When we speak of ethnicity, we bring into view a particular kind of sentiment about group identity wherein groups of individuals view themselves as being alike by virtue of their common ancestry". בהמשך הגדיר ספארקס שישה עקרונות מנחים להגדרה של התנהגות אתנית (שם, עמ' 18-22).

זו הם: ראשית, החשיבות המיוחסת למיתוס ולזיכרונות המשותפים וההזדהות הסובייקטיבית של היחידים עם הקהילה; ושנית, האוריינטציה הכוללת לעבר, למוצא ולאבות של הקהילה, המכוונת לעיצובה ההיסטורי של הקהילה האתנית על פי תקופות הפריחה שלה, תקופות של גדולה פוליטית, אמנותית ורוחנית. הגורל של הקהילה מעוגן בהיסטוריה האתנית שלה ובהבנתה שלה את עברה המשותף, המיוחד.⁷ לפיכך, המיתוס של האב המשותף ושל קשרי המשפחה, הוא המבדיל את האתניות מהגדרות זהות אחרות של קבוצות-חברתיות כגון הגדרות של זהות גזעית, חברתית, דתית, פוליטית, טריטוריאלית ותרבותית.⁸

עוד קבע סמית כי אתניות (ethnicity) היא הרחבה של קשרי המשפחה (kinship).⁹ הקבוצה האתנית מבססת את תחושת השייכות הקבוצתית שלה על מסורות של מוצא משותף, של אב קדמון ושל קשרי משפחה ונישואין. הלח (core) של התחושה האתנית מצוי במסורות בעל פה ובכתב, שמתעצבות בקבוצה ומועברות בה מדור לדור. מסורות האב המשותף עשויות לעסוק בשורה של נושאים: במוצא במרחב ובזמן, בהגירה, באבות ובקשרי משפחה, בתור הזהב, בהירדררות וגלות ובלידה מחדש, והן משקפות כתיבה לאורך זמן ובשכבות אחרות. מסורות אלו נועדו לענות על שאלות של דמיון ושל שייכות והן מכילות ארבעה מרכיבים: מיתוסים, סמלים, זיכרונות וערכים.

מאז תרומתו החשובה של פרדריק בארת למחקר האתניות והזהות הקיבוצית-לאומית הכירו חוקרים בדינמיות של ההגדרות הקבוצתיות, או למעשה במתח הדיכוטומי שבין השמרנות ביחס לקטגוריות, המציינות כל קבוצה, לבין ההתחדשות המתמדת של ההגדרות הקבוצתיות.¹⁰ מתח זה מבוסס על הגבולות הסוציולוגיים המבחינים בין קבוצות (boundaries of ethnic groups), גבולות הזוכים לכדיקה מתמדת ומתחדשת, שבה פועלים תהליכים חברתיים של הוצאה מן הכלל (exclusion) ושל הכללה (incorporation) ושבה נוצרים יחסים בינאריים של 'אנחנו' ו'הם'. בארת

7 ראו מילר, "אתניות במקרא", עמ' 170-213.

8 מילר, שם, 174.

9 כך סמית, "מוצא אתני", עמ' 12, ואף שהגדרה זו 'החשידה' אותו בגישה פרימורדיאליסטית, ביסס סמית את תקפותה. כמוהו גם ספארקס ("אתניות וזהות", עמ' 21) ביקש לקבל את המודלים של קשרי המשפחה כמבטאים הרחבה של רגשות אנושיים טבעיים, המבקשים לקשור יחד את הדומים לנו, גם אם הדבר קירב אותו אל גישות פרימורדיאליסטיות.

10 או בניסוחו של אתנוני סמית, "מוצא אתני", עמ' 32: "The paradox of ethnicity is its mutability in persistence, and its persistence through change". ספארקס ("אתניות וזהות", עמ' 22) הרגיש את 'הנוזלות הרבה' של הזהויות האתניות, ולכן קרא לשים לב לסוגים המגוונים של השינויים בהגדרת הזהות על רקע הנסיבות ההיסטוריות המשתנות.

הדגיש כי למרות שינויים בהרכב האישי של המשתתפים בקבוצה, הקטגוריות המגדירות את הקבוצה האתנית נשמרות לאורך זמן, וכך אינטראקציה בין-קבוצתית איננה מסכנת את הקבוצה במיזוג או בטמיעה, אלא דווקא מחדדת את ההבדלים התרבותיים המייחדים אותה. כל כך משום שהאינטראקציה המשתנה מחייבת הגדרה מחדשת של הגבולות המבחינים הן בידי בני הקבוצה עצמה הן בידי אחרים.¹¹ הדיון להלן נועד להדגים את הדינמיות הנוגעת לעיצוב ולעיצובו-מחדש של מיתוס האב המשותף יעקב כמו גם את הפולמוס הפנים-מקראי בשאלת ייחוסו האתני של יעקב.

ב. מיתוס האב המשותף ב"מקרא ביכורים" (דברים כו 5-10)

"מקרא ביכורים" (דברים כו 1-11) ו"יודי מעשר" (שם 12-15) הן שתי הכרזות ליטורגיות, שחותמות את פרק החוקים והמצוות של ספר דברים.¹² ההכרזות סוגרות כבמבנה טבעת את החטיבה המרכזית בספר, חטיבה ראשיתה בחוק ריכוז הפולחן ב"המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם מכל שבטיכם לשום את-שמו שם" (דברים יב), וסופה בהבאת פירות הראשית אל המקום.¹³ "מקרא ביכורים" הוא צו לכל אדם מישראל לומר לפני אלוהיו (כו 3, 5).¹⁴ הוא איננו תפילה כאשר אין בו פנייה ישירה לאל בבקשות או בדברי שבח (בניגוד לווידוי מעשר, כו 15), אלא כדברי אלכסנדר רופא הוא "מאמר הודיה שהמאמין מפנה לאלהיו" (כך על פי פס' 10א).¹⁵ זאת אף

11 ראו פרדריק בארת, "קבוצות אתניות", עמ' 9-38, במיוחד עמ' 9-16. ג'ון ארמסטרונג ("אומות לפני לאומיות", עמ' 3-31) חידד עוד את המשמעות של העיסוק באינטראקציה שבין גבולות המבחינים בין קבוצות. לרידו, הגבולות המבחינים מבטאים גישות או תפיסות קבוצתיות, המקבלות ביטוי בסמלים ומיתוסים שהם כלים חשובים לעורר את תחושת הסולידריות של חברי הקבוצה בעמדם אל מול זרים. מרק ברט ("אתניות והמקרא", עמ' 3-22, במיוחד עמ' 13-15) הביא את דיונו של בארת אל מחקר הזהות הקבוצתית במקרא; וראו ספארקס, שם, עמ' 18.

12 הקווים המיוחדים לשתי ההכרזות בדברים כו הם: (1) התייחסות לנסיבות שבהן יש לומר את הדברים; (2) הצו להגיד דברים לפני ה' במלים: "(וְעֲנִיתָ) וְאָמַרְתָּ לְפָנָי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ" (פס' 5, 13); (3) בשתי ההכרזות מתוארת הארץ במלים "אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ" (פס' 3, 15); (4) בשתייהן הארץ נתפסת כמתנה שנתן האלוהים לעם בהתאם לשבועה שנשבע לאבות. כך טיגאי, שם, עמ' 237-244.

13 מבנה טבעת דומה יש גם לספר הברית, הפותח בהקמת מקום הפולחן (שמות כ 19-23) ומסיים בהבאת הראשית למקדש (שמות כג 19), וראו טיגאי, דברים, עמ' 459.

14 בכך שונה "מקרא ביכורים" מהכרזות מעטות נוספות שאותן מזכיר ספר דברים: "ידינו לא שפכו את הדם הזה" בהקשר של רצח, על פי דברים כא 7-9; והצו הירידתי 'והגדת לבנך', בהקשר של יציאת מצרים כגון: שמות יב 26-27; יג 8, 14-15; דברים ו 20-25.

15 רופא, "מבוא לדברים", עמ' 53. פון ראד (הקסטייך, עמ' 4) כינה את הטקסט 'תפילה'; אבל

שאינן בו שום דבר מן הדברים שמעסיקים איכר: פוריות, גשם, טל ושמש, עונות השנה, ואינן בו רמז לתפקידו של ה' כאלוהי הטבע. "מקרא ביכורים" מיוחד לקילוס תפקידו של ה' כאלוהי ההיסטוריה, ומספר על האל המושיע שנתן את הארץ לעמו.¹⁶ ואכן, חשיבותה של ההכרזה הוכרה במחקר המקראי עד כי יחידה זו הוצגה כ'אני מאמין' ('קרדו') הישראלי.¹⁷

'אני מאמין', שהרי ההכרזה לפני האל בונה זהות דתית לעמו של ה'. בחזרה על סיפור קורותיו מספר העם כיצד הושיע אלוהים את ישראל: החל מהישועה משעבוד מצרים, המשך ביציאת מצרים ובהולכה במדבר וכלה במתן הארץ (פס' 6-9). ההכרזה, המתמקדת בפעולתו של אלוהים בהיסטוריה, מתפלמסת פולמוס סמוי עם הסינקריטיזם הישראלי ובוודאי עם עבודת אלוהים אחרים שרווחה בכנען: עבודת הבעל והעשתרות, אלוהי הגשם-הסערה והפריזון המובהקים בארץ.¹⁸ בדברים כו פוריות הארץ היא רק עניין אחד בתמונה רחבה יותר, תמונת ההנהגה של ה' את ישראל מראשיתו (מימי יעקב) ועד להבאתו לארץ.¹⁹ נוסף לכך, מטעימה ההכרזה

בפירושו לדברים (עמ' 158) סתר הצעה זו ודייק בהבחנה כי אין בטקסט פנייה אל האלוהים בבקשה או בשבח, וכי ההתייחסות אליו היא רק בגוף שלישי. ריצ'רד ד. נלסון (דברים, עמ' 309) הצביע על הצורה הבסיסית של ההכרזה כמכילה התבוננות לאחור (פס' 5-6), היענות אלוהית (פס' 7) וישועה (פס' 8-9), כצורה היסודית של מזמורי תלונה והודיה.

16 מרטינ בוכר, "דרכו של מקרא", עמ' 82-88.

17 על הקרדו, שהוא מעיקרו מושג נוצרי, ראו ספייט, "קרדו", עמ' 138-140. ספייט הגדיר את הקרדו כך: "יודיו של אמונה, שמוכא בצורה מתומצתת, הוא בעל סמכות, ומכוון לשימוש כללי במנהגים הפולחניים. הקרדו מסכם את האמונות העיקריות של דת מסוימת". גרהרד פון ראד קשר כבר ב-1938 (הקסטויך, עמ' 1-13) את דברים כו 5-10 לקרדו הישראלי וראה בו סיכום לתולדות הישועה שהושיע אלוהים את ישראל. הטקסט המתומצת והמדויק הוא לדעתו עיבוד דברימי (דברים, עמ' 157), תוצר סופי של מהלך ספרותי ארוך של התגבשות מסורות למן תקופה מוקדמת (פון ראד הדגיש כי יסודות מאוחרים מצויים רק בפס' 3-4, דברים, עמ' 157). עם זאת פון ראד לא מוציא מכלל אפשרות שהטקסט הוא הומוגני, והאיהתאמות בתוכו הן עדות לצירוף של חומרים מוקדמים קדם-ספרותיים (שם, עמ' 158). אישור לתכליתו התאולוגית של הטקסט מצא פון ראד בחוסר ההתאמה בין הטקסט הזה, הנאמר עם הבאת הביכורים, ובין ההדגשה בספר דברים של התכלית החברתית להבאת מעשרות (ראו דברים יב 17-19; יד 22-27; יה 3-5; וכן כו 12). "מקרא ביכורים" מתמקד באל ובישועתו. וראו נלסון (דברים, עמ' 306-307), שהציע הבחנות חשובות בין דיני המעשרות להבאת הביכורים.

18 כך אומר רופא, "מבוא לדברים", עמ' 53. על הנחלת המונותיאיים לעם באמצעות נאומים ליטורגיים, ראו משה ויינפלד, "דברים והאסכולה", עמ' 32-45.

19 טיגאי (דברים, עמ' 237-242) עמד על הקווים האידיאולוגיים בטקסט הבאת הבכורים והדגיש את המעמד מחלקו של ה' בהבטחת היבול ופוריות הטבע אל תפקידו בהיסטוריה

את ישועתו של אלוהים ואת התלות של ישראל בו כנגד השכחה, כנגד "וְאִמְרָתָּ בְּלִבְכֶּךָ כְּחַי וְעַצְמִי יָדִי" (דברים ח 11-20; לב 15-18).²⁰ אלא שהאני מאמין' הזה הוא גם הכרזה הבונה זהות לאומית לציבור הישראלי, הכרזה שעשויה ללמד כיצד זיהו ישראל את עצמם כעם, ללמד מה היה הסיפר (הנרטיב) הלאומי שלהם וכיצד סיפרו אותו מדי שנה בשנה במסגרת ריטואלית.²¹ "ארמי אבד אבי" פותח את תולדות ישראל ביעקב ומלווה אותו בירידתו מצרימה, בהפיכתו לעם, בשעבוד, בישועה, ובהבאתו אל הארץ.²² כלומר, "ארמי אבד אבי" מלווה את העם במהלכים המעצבים שראשיתם בחיי הנוודות של יעקב בחרן ואולי גם העוני, המשכם בשעבוד מצרים, וסופם בישיבת הקבע בארץ המניבה פרות בעיבוד חקלאי.²³ כאשר יפורש "אבד", הוא נועד לציין את הניגוד בין האב חסר השם, חסר הבית, חסר הארץ, לבין הישראלים שהם בעלי אחיזה ריבונית בארץ

גם במקומות אחרים במקרא (כגון: דברים טז 8-1, 12, 13-15).

20 נלסון (דברים, עמ' 306-307) ציין כי היחידה משרתת תמות מרכזיות בספר דברים, ובהן כלל את יציאת מצרים, את מתן הארץ, את ריכוז הפולחן במקום מרכזי אחד ואת העניין החברתי של הספר.

21 מקדימה את ההכרזה שבפס' 5-10 הכרזה קצרה ממנה בפס' 3, ובה מודה כל ישראלי: "הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, כִּי־בָאתִי אֶל־הָאָרֶץ, אֲשֶׁר נִשְׁפַּע יְהוָה לְאַבְתִּינוּ לָתֵת לָנוּ". כבר בהכרזה זו בולט היסוד המקשר כל יחיד באשר הוא בזמן ובמקום אל הסיפר הישראלי על דרך "בכל דור ודור [...]". על הגיוון בין 'הגיד' ל'אמר' ועל חשיבותן של ההכרזות, ראו טיגאי, דברים, עמ' 238.

22 ראב"ע, חזקוני וספורנו זיהו מפורשות את יעקב ב"אבי", ואילו רשב"ם ובכור שור טענו כי "אבי" הוא אברהם, וכי עניינו של הצירוף "ארמי אבד" הוא הנדודים או מעמד המהגר שלו. אלא שאברהם, כידוע, לא נעשה במצרים לגוי גדול עצום ורב אף שירד לשם. מפרשים מסורתיים וביקורתיים נחלקו בשאלה האם אברהם ויצחק כלולים בצירוף. לאפשרות שצורת היחיד "אבי" כוללת גם את משפחתו של יעקב השוו במדבר כ 15: "וַיֵּרְדוּ אֲבֹתֵינוּ מִצְרִימָה"; וראו הדיון בפרשנות המסורתית אצל שטיינר, "הארמי פשט ודרש", עמ' 127-138. נלסון (דברים, עמ' 309) טוען כי הלשון שמשמשת בסיפורי אברהם ("ירד", "גור", בראשית יב 10; יח 18) נקשרה ביעקב וכך היא מציגה אותו כנציג קולקטיבי של האבות כולם.

23 ישראל קנהל ("מאין באנו?" עמ' 50-68) ראה ב"מקרא ביכורים" את הסיפור המכונן, המלכד את העם משלוש הקבוצות שהוא שיער את קיומן, ובראשן קבוצת הרוב של פליטי החרב מחרון, קבוצה שהייתה מעוגנת, לדעתו, בעולם השמי של צפון סוריה כמו גם בעולם של החתים והחווים בתקופה שבין המאה השש עשרה והמאה השלוש עשרה לפה"ס. אין כוונת הבירור במאמר זה לבחון את שורשיהם ההיסטוריים של האבות ואין הכוונה להתמודד עם הצעת שחזור זו או עם אחרות, אלא לעסוק בעיצובו של המיתוס כאשר למוצא הארמי במהלך האלף הראשון לפה"ס.

הנושבת.²⁴ סיפור קורות זה משקף בחירה תמציתית בעיקרי דברים, ועם זאת מותיר בלא התייחסות פרקים חשובים בתולדות העם כגון: ימי האבות אברהם ויצחק, מסורת סיני ובה מעמד הר סיני, חוקים ומצוות, סיפורי הנדודים והתלונות במדבר, סיפור משה ואהרון ואף סיפור המשכן והפולחן לה'.²⁵ יתר על כן, ההיסטוריה מסתיימת בהגעה לארץ, ואין בה התייחסות לפרקים מאוחרים לכך בתולדות ישראל, כשם שאין בה רמז לקיומם של עמים אחרים בארץ. תחת זאת מדגיש "ארמי אבד אבי" את הסיפור הלאומי המוכר של האב המשותף הבא מן החוץ אל הארץ, או של האבות המשותפים הבאים אל הארץ, והיא 'ארץ זבת חלב ודבש' הניתנת להם בידי ה'.

מצד הצורה, הדברים הנאמרים פותחים בגוף ראשון יחיד: "אַרְמִי אֲבָד אָבִי [...]" (פס' 5), וכך הם גם מסיימים: "וְעַתָּה, הִנֵּה הִבָּאתִי". אבל בפסוקים 6-9 עוברת ההצהרה לדיבור בגוף ראשון רבים: "וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו", "וַיַּעֲנוּנוּ"; "וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ", "וַיִּנְצְעֵק", "וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קִלְנוּ", "וַיִּרְא אֶת־עֲנִינוּ", "וַיּוֹצֵאנוּ", "וַיִּבְאֵנוּ", "וַיִּתֶּן־לָנוּ". להזדהותו של כל יחיד עם קורות עמו ברגעי המשבר כמו גם בישועה נודעת משמעות רבה. מרטיץ בובר הטעים יפה את המהלך בין היחיד לציבור ובין האירוע ההיסטורי החד פעמי של מתן הארץ לבין החובה החוזרת מידי שנה להביא ביכורים.²⁶ בכל אלה משמש "מקרא ביכורים" כמיתוס מעצב זהות במסגרת ריטואל.²⁷

24 כך סמואל ד. דרייבר, דברים, עמ' 321-322, ואחרים. "אבד" פורש בדרכים שונות על פי הוראותיו העיקריות של הפועל במקרא: (1) 'הלך לאיבוד', 'תעה', 'נדר' כגון: בתהלים קיט 176; ובתקבולת 'אבד' / 'נדרח', בישעיהו כו 13, וכך ביחס לאברהם בבראשית כ 13 ובתהלים קה 13. בהתאם לכך, "ארמי אבד" הוא פליט, והצעה זו הרי מתאימה לבריחת יעקב מעשו אל לבן (בראשית כו 43). על הצעה לראות ב"ארמי אבד" כינוי מושאל מן האכדית ראו טיגאי, דברים, עמ' 240. (2) פירוש שני של "אבד" הוא 'כלה', 'הוגלה' כגון בתקבולות "אבד" / "נכחד" באיוב ד 7, בתקבולת "אבד" / "כלה" באיוב ד 9 וכן בתהלים צב 20. (3) 'אובד' (בצורת הבינוני) מופיע בתקבולת לעני, אביון, אלמנה, יתום, והוא כינוי לחלש בחברה (איוב כט 11-14; ל"א 19; בהתייחס לרעב, איוב ד 10). וכך הציע טיגאי (שם) כי הצירוף "ארמי אבד אבי" מתייחס לסכנה שהייתה צפויה ליעקב מחמת הרעב בכנען, הסכנה שבשלה ירדו מצרימה; וראו עוד מילרד, "ארמי אבד", עמ' 153-155.

25 פון ראד (הקסטור, עמ' 5-8; וכן דברים, עמ' 159) כבר הפנה את תשומת הלב להיעדר רמז למסורת סיני ולמעמד הר סיני ב"מקרא ביכורים"; וכך גם ביהושע כד; בכמדבר כ 15-16 ובדברים כ 20-25. לרעת פון ראד (דברים, עמ' 159) מסורת סיני לא הייתה חלק מן "the basic stock of the historical facts recorded in those summaries", והיא נוספה לסקירות היסטוריות רק בשלב "מאוחר מאד" (פון ראד, הקסטור, עמ' 13).

26 בובר, "דרכו של מקרא", עמ' 82-83; קווים נוספים של מבנה בדברים כו 1-11 ראו שם, עמ' 82-87; וכן רואן ל. כריסטנסן, דברים כא 10, לד 12, עמ' 632-636.

27 על הזיקה ההדדית שבין המיתוס לריטואל, ראו גרינוולד, "מיתוס ואמת היסטורית", עמ' 18-20, וראו להלן עמ' 129-130.

בין כך ובין כך, הצירוף הפותח "ארמי אבד אבי" מציב קושי פרשני גדול בכל אחת מן המילים ובצירופן יחד. נדמה כי הקושי נעוץ בראש ובראשונה במתח שבין מבנהו התחבירי של היגד זה לתכניו. על פי פשוטו, זהו משפט זהות שבו 'ארמי אבד' הוא הנשוא, ו'אבי' הוא הנושא. כלומר, ההיגד מזהה את אבי, את יעקב, כארמי. על כך תמה בוכר: "אבל כיצד היה עולה על הדעת לכנות את יעקב בשם 'ארמי אובד' הדבר, שאמו היתה אחותו של לכן הארמי והוא היה חתנו, אינו עושה אותו לבן-עמו של זה".²⁸

בפרשנות לתולדותיה מתבאר הזיהוי של יעקב כארמי בשתי דרכים: כזיהוי גאוגרפי או כזיהוי אתני. תרגום השבעים מציע: "Surian apebalen ho patêr mou", ובתרגום חוזר: 'אבי השליך מאחוריו (עזב) את סוריה, כלומר, את ארם',²⁹ ואילו הפשיטתא מציע את הכיוון ההפוך: "לארם אתדבר אבי", ובתרגום חוזר: 'אבי נלקח לארם'. שני התרגומים מצביעים על המרה של שם התואר האתני 'ארמי' בציון המקום, שאליו נלקח או שאותו עזב יעקב. משמע, הם מבינים את 'אבד' מלשון 'תעה', 'נדד'. בכיוון זה אפשר לציין גם את פירושו של ראב"ע: "אובד אבי. [...]. והקרוב, שארמי הוא יעקב. כאילו אמר הכתוב, כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם עני בלא ממון." כך גם חזקוני: "ארמי אובד אבי. סרסהו: יעקב אבי הארמי כשהיה הוא בארם היה אובד"; וכך גם ספורנו. בהמשך מרחיב ראב"ע ושולל את האפשרות שהכינוי מזהה את מוצאו הלאומי של יעקב: "ואל יטעון טוען איך יקרא ארמי, והנה כמוהו יתרא הישמעאלי והוא ישראלי, כי כן כתוב" (דברי הימים א, ב 17; וכך גם חזקוני).³⁰

לעומת זאת, התרגומים הארמיים ועמם הפרשנות הבתר-מקראית (המדרשים, ובעקבותיהם רס"ג, רש"י ורשב"ם) ראו ב'ארמי' כינוי אתני, ולפיכך בחרו להפריד את 'ארמי' מ'אבי'. הם המירו את משפט הזהות במשפט פועלי, שבו 'ארמי' הוא נושא המשפט ותוארו האתני של לכן, ואילו 'אבי' יעקב הוא המושא לפעולותיו, משמע הוא איננו ארמי מכל וכל.³¹ כך למשל אונקלוס לדברים כו 5: "לבן ארמאה

28 בוכר, "דרכו של מקרא", עמ' 85.

29 גרסת תה"ש (LXX-B) רואה ב"ארמי" את המושא, ואת פועל apebalen היא רואה כפועל יוצא שהוראתו: throw off, reject, ואילו LXX-A משתמש בפועל זה בהוראה: take away, cut off. וויברס (תה"ש לדברים, עמ' 404) הציע שחילוף העיצורים λ ו-β הביא לשינוי צורני ותחבירי ולשימוש בפועל האחר. אני מודה לגב' מיכל קריסטל על עזרתה בבירור הגרסה.

30 על פי צורתו, "ארמי" הוא שם תואר המגדיר השתייכות שבטית או לאומית, ראו גוניוס-קאוטש, דקדוק, ס' 86 h.

31 ראו ביקורתו של ראב"ע על הצעה זו: "אובד אבי. מלת אובד מהפעלים שאינם יוצאים,

בעא לאובדא ית אבא ונחת למצרים וסר תמן בעם זעיר והוה תמן לעם רב תקיף וסגי". ומגדילים לעשות המדרשים והתרגום המיוחס ליונתן אשר מציגים כפל תרגום. כך למשל ספרי דברים כו 5: "ארמי אבד אבי. מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד (לאובד) ומעלה על לכן הארמי כאילו איכדו"; והמיוחס ליונתן: "לארם נהריא נחתת אבונן יעקב מן שירויא ובעא <לכן> לאובדותיה ושיזבי מימרא דיי מן ידוי ומבחר כדין נחת למצרים ואיתותב תמן בעם קליל והוה תמן לאומא רבא ותקיפא ומסגיא". בדרך זו הלכו מדרשים רבים, שמקובל להניח כי צמחו בתקופה החשמונאית.³²

חוקרים ביקורתיים המשיכו בשתי הדרכים הללו ואף הוסיפו עליהן דרך שלישית. יעקב ח. טיגאי בחר באפשרות ש'ארמי' מציין את המרחב הגאוגרפי שממנו באו האבות, ולחזיקו הוא מציין את השמות 'ארם נהריים' ו'פדן ארם' (בראשית כד 4, 10; כה 20).³³ הצעה אחרת רואה ב'ארמי' תג 'חברתי-מעמדי', המציין את מי שחי אורח חיים נוודי. לדעת ג'רלד ינצן, הושאל תג זה בידי המחבר הישראלי-היהודאי, שהכיר מציאות עירונית הן ביחס לכנענים הן ביחס לישראל וכשנדרש להתבונן בעבר הרחוק בחר בתיוג 'הארמי' שנשמר בזיכרון כעם-נוודים בימי האבות.³⁴ גם במחקר החדש רווח הפירוש שרואה ב'ארמי' סמן אתני. אלא שבניגוד לפרשנות היהודית המסורתית, המפרשים הביקורתיים מכירים גם במבנה הזהות הככול מבחינה תחברית אל אבי, אל יעקב, וכך מסכם בובר: "שהייתו של יעקב בארם הקלה ודאי על מזיגת ה'ארמי' עמו".³⁵ לפיכך מתחבטים המפרשים בשאלה האם יש בתיוג זה

ואילו היה ארמי על לכן, היה הכתוב אומר מאביד או מאבד. ועוד, מה טעם לאמר לכן ביקש להאביד אבי, וירד מצרימה, ולכן לא סיבב לרדת אל מצרים. והקרו, שארמי הוא יעקב".

32 יפה הצעתו של שטיינר ("ארמי פשט ודרש", עמ' 136-138) לראות ב'אובד' לא רק צורת הבינוני של בנין קל, שבה הוא משמש כמתאר את מצבו של 'ארמי', אלא גם צורה שאולה מן הארמית: בנין אפעל של 'אבד' בצורת הפרפקט, שבה "אבד" הוא פועל גורם ונושאו יכול להיות "ארמי", כדרכו של המדרש. אפשרות זו מצטרפת, לדעת שטיינר, לנטייה של הסיפורים המקראיים עצמם לעשות שימוש בארמאזמים כשמדובר בלכן הארמי (דוגמאות יפות לקו זה מצויות כבראשית לא, ראו להלן הערה 120). משמע המדרש איננו אלא פשט, על דרך הארמית. דוגמאות נוספות במקרא להופעות של אפעל: הושע יא 4 – "אוכיל"; וכן ישעיהו סג 3 – "אגאלתי"; בשני המקומות ניכרת הכוונה להצביע על השפעה ארמית בתחומי הממלכה הצפונית או באדום.

33 טיגאי, דברים, עמ' 240; וכן ישראל קנוהל, "מאין באנו?", עמ' 50-68.

34 אוטון, "אבד", עמ' 20; ינצן, "ארמי אבד", עמ' 372-373. ונרמה שאין צורך לומר כי הארמים קיימו הן חיים סמי-נוודיים הן חיי עיר, ראו פיטר, "ארמים", עמ' 208-210.

35 בובר, "דרכו של מקרא", עמ' 86.

“An Aramaen ready to perish was my father” סמואל ר. דרייבר תרגם: “An Aramaen ready to perish was my father” והציע הסבר לפיו ‘ארמי’ הוא כינוי המגנה את יעקב בשל מוצאו הזר, בשל בית אמו שבארם נהריים (בראשית כד 10, 24), בשל שהותו ארוכת השנים במרחב ההוא אצל לבן ובשל נישואיו לשתי בנותיו של מי שמכונה ארמי (פרקים כט-לא; על לבן הארמי ראו בהמשך).³⁶ לעומתו, לא מצאו דוויט דניאלס ויעקב טיגאי סימן להערכה, חיובית או שלילית, בצירוף ‘ארמי אבד אבי’, ולפיכך ראו בהופעת הצירוף עדות מכרעת לכך שההכרזה היא מורשת קדומה, בוודאי קדם-דבריימית.³⁷ דניאלס חיפש מועד שבו לא שררה בין ישראל וארם עויינות, אלא יחסים של הזדהות, ולכן הציע כמועד חיבור הסיפור את ימי השופטים ואפילו את ימי האבות המוקדמים. לדעת טיגאי, תיגו של יעקב כ‘ארמי’ לא יכול היה להתקבל בתקופת העויינות הפוליטית בין ארם-דמשק לישראל, ולכן להערכתו המועד המתאים קודם למאה התשיעית לפה”ס.³⁸ אך האם נכון לקשור את התיגו ‘ארמי’ ליחסים הפוליטיים בין ממלכות ארם וישראל או יהודה?

ההתמודדות הפרשנית, למן הפרשנות הקדומה ועד לחדשה, עם ‘ארמי אבד אבי’, כלומר עם שאלת זהותו הארמית של יעקב, ניכרת כבר ביצירה המקראית

36 ראו דרייבר, דברים, עמ’ 289. קרייגי (דברים, עמ’ 321) העלה את ההשערה שארמי מתייחס לנישואיו של יעקב לרחל וללאה, שתיהן נשים ארמיות. הסבר זה איננו תורם להקטנת הבעייתיות שתיוג זה מעורר.

37 טיעון זה מתוסף על טיעונו הקודם של פון ראד (הקסטויך, עמ’ 48-; דברים, עמ’ 158-159) לפיו הריתמוס והאליטרציה שמאפיינים את פס’ 5, ובמיוחד את המלים ‘ארמי אבד אבי’, מעידים על קדמותו של ההיגד, ועל היותו קדם-דבריימי.

38 דניאלס, “הקדרו בדברים כו”, 231-242; וכן ראו נלסון, דברים, עמ’ 308; טיגאי, דברים, עמ’ 240. החיפוש אחר מועד מתאים לגיבושו של התיגו הארמי ליעקב שונה מן ההשערות ביחס למועד עיצובו הסופי של הטקסט, על כך ראו רופא (“מבוא לדברים”, עמ’ 53-55): הוא קיבל את השערת פון ראד וטען לקיומו של גרעין קדום, אלא שעיצובו הנוכחי של גרעין זה הוא, להערכתו, פרי חיבור דבריימי שנתגבש במהלך המאה השביעית לפה”ס, וזאת כיוון שמשקף ביחידה זו חוק ריכוז הפולחן. אלא שחוק זה איננו מחייב את גרעינה של ההכרזה עצמה, והוא נזכר רק לפניה, בפס’ 2. דומה לעמדה זו עמדתו של משה ויינפלד, “דברים והאסכולה”, עמ’ 34, ואילו קרמיכאל (“הקדרו הדבריימי”, עמ’ 273-289) ערער על הנחתו של פון ראד בדבר קדמותו של הקדרו ובאשר לרובד קדם-דבריימי בו, וטען כי הוא חיבור רפלקטיבי חדש וכי צורתו וביטוייו אופייניים לכתיבה הדבריימית במאה השביעית (עמ’ 274). קרמיכאל (שם, עמ’ 280-283) מעדיף את האפשרות שספר דברים נתן מראה עתיק ליחידה חדשה בשורה של מהלכים אופייניים ומוכרים שעושה ספר דברים בטפלו במסורות קודמות לו. אולם, לאור הדיון הפרשני שהבאתי יש לראות בהצעתו של קרמיכאל פרשנות מדרשית, הרחוקה ממבנהו התחבירי ומכוונתו של הטקסט.

עצמה, וכבר בה ניתן למצוא את הקווים הפרשניים הכתרי-מקראיים הללו. בהופעתם במקרא משקפים קווים פרשניים אלו מחלוקת פנים-מקראית בנוגע לזהות האתנית של האב המשותף יעקב. הדיון להלן בוחן את האפשרות שהמלים הפותחות את "מקרא בכורים" מכוונות ליצור זיהוי מרחבי או אתני בין יעקב לארם, וזיהוי זה הוא בבחינת פרשנות פנים-מקראית קדומה של ספר דברים על מסורות יעקב בבראשית.

ג. קשרי המשפחה בין בית אברהם לבית נחור בחרן

סיפורי האבות בבראשית מגוללים את תולדות הגעתו של אברהם בן תרח מאור ומחרן לכנען (בראשית יא 27-יב 5). הם מדגישים את שמירת הקשר עם בני המשפחה בחרן בערוב ימיו של אברהם, המתבטאת בהבטחת נישואי יצחק למשפחת אביו (בראשית כד), וחוזרים אל הקשר המשפחתי הקרוב של יעקב למשפחת אמו בחרן, לבית לבן הארמי. שם ימצא את נשותיו, שם יוליד את ילדיו, ומשם ישוב לכנען ארץ מולדתו (בראשית כח-ל, לא-לה).

קו מלכד זה בסיפורי אברהם ובסיפורי יעקב בבראשית מחייב אותי להקדים ולהציג את עמדותי בקשת הדעות המשמשות במחקר ספר בראשית: מחזורי הסיפורים של אברהם ושל יעקב מאגדים מסורות ספרותיות, עצמאיות מלכתחילה, לכדי סיפורים רצופים, ומתכונת העריכה של ספר בראשית קושרת מסורות אלה לכדי השרשרת הגנאלוגית בסדרה אברהם-יצחק-יעקב.³⁹ בניגוד לעמדה, המבוססת היטב במחקר ביחס למקורות הכהוניים והדבריימיים המצויים בספרות התורה, נדמה שהחומר הספרותי העשיר בספר בראשית ובתורה בכלל איננו מצטרף לכדי מקורות נמשכים (המכונים 'י' ו-'א') וכי הוא אנתולוגיה ספרותית מגוונת ומרובת כותבים.⁴⁰ ההתבוננות להלן במסורת האב המשותף ובשאלת הזיהוי הלאומי-הקבוצתי של האבות יוצאת, אפוא, מנקודת מוצא זו שרואה בכל יחידה ספרותית מסורת לעצמה, ביטוי ספרותי שעשוי היה להתעצב בכתב לאורך זמן ובידי כותבים שונים.⁴¹ לפיכך,

39 לדיון במחזור סיפורי יעקב ובקדימותו לסיפורי אברהם, ראו זאב ויסמן, "מיעקב לישראל", עמ' 19-34, 95-130.

40 קלאוס וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 33, הציע כי העומדים מאחורי המקורות הספרותיים בבראשית הם למעשה 'מסרנים' (tradents), מי שנושאים מסורות שהועברו אליהם וצריכים להמשיך ולמסור אותן הלאה לדורות הבאים. חלקם של היהויסט, של הכהונה ואולי גם של האלוהיסט, איננו בעיצוב כל סיפור וסיפור אלא בגיבוש המתכונת הכוללת, הפתיחה, הסיום והמעבר בין הפסקאות. רק טקסטים אלה של קישור אפשר לייחס למקורות 'י', 'א', 'ב' באופן מלא, ורק ביחס אליהם אפשר להניח שאינם משקפים מסורות קודמות.

41 בכך אני מקבלת את עמדתו של קוטו ("תורת התעודות", עמ' 83-86), ומסכימה עם

מתוך ערנות לתהליכים של ריבוד ושל התגבשות הסיפורים אציע תיארוך יחסי בלבד של המסורות על פי בחנים ספרותיים ואידאולוגיים.

1. מפגש ראשון בין בית אברהם לבית נחור בחרן: בראשית כד

סיפור אירוסי רבקה מציין מפגש בין אברהם באמצעות עבדו לבין בני משפחתו בחרן לשם שמירה על קשרי המשפחה. נובלה ארוכה זו, הארוכה בפרקי הספר, פותחת בצווי שמצווה אברהם את עבדו (פס' 1-9), ומסיימת בהכרה שמכיר העבד ביצחק כבאדרונו (פס' 65-66).⁴² משמע, זהו הסיפור שמציין את המעבר מן הצמד אברהם-שרה אל יצחק-רבקה. יתר על כן, באמצעות לשונות מובהקים המרמזים לפרשת "לך לך" מדומה רבקה לאברהם. היחידה הפותחת מציגה את משימתו של העבד כתיאור זעיר אנפי של "לך לך": "כִּי אֶל-אֶרְצִי וְאֶל-מִוְלַדְתִּי תֵלֵךְ, וְלִקְחֶתָּ אִשָּׁה לְבְנִי לְיִצְחָק" (פס' 4, השוו לבראשית יב 1); העבד פונה ללבן, ברברים המעוצבים כטבעת, במילים המכוננות קשר אל הצו שנתן אברהם ומוסיפות להן את הצירוף 'בית האב': "אֶל-בֵּית-אָבִי תֵלֵךְ וְאֶל-מִשְׁפַּחְתִּי, וְלִקְחֶתָּ אִשָּׁה לְבְנִי [...] וְלִקְחֶתָּ אִשָּׁה לְבְנִי מִמִּשְׁפַּחְתִּי וּמִבֵּית אָבִי" (פס' 38-39); וכמו אברהם כך רבקה, נענית בלא היסוס לצאת מיד לדרך: "וַתֹּאמֶר אֵלָיו" (פס' 58); וכך בלקיחת רבקה ובהליכה לכנען (פס' 61) יש משום הקבלה והשלמה לדברי אברהם: "יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי [...] הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכָו לְפָנַי וְלִקְחֶתָּ אִשָּׁה לְבְנִי מִשָּׁם" (פס' 7).⁴³ אף שנאסר על יצחק לשוב לארם (פס' 5-9), פרק כד משתלב היטב בתמונה המאפיינת את אברהם כמהגר הראשון מחרן לארץ כנען, ובאמצעות רבקה, אשת בנו ואם נכדיו, מוסיף סיפור זה את חלקו של בנו יצחק.⁴⁴ אף שיצחק נולד בכנען,

דבריו של רופא ("אירוסי רבקה", עמ' 42-67, הציטוט מעמ' 43) באשר לאופיו של החומר הספרותי בתורה, שהוא: "כלל היצירה הספרותית של ישראל על אודות נושאי הבריאה, האבות, מצרים, המדבר וכיבוש הארץ – נושאים שהרבו להעסיק את מספרי ישראל בעל פה ובכתב".

42 בעקבות השילוב של שלושת הפרטים: (1) השבעת העבד בשימת היד תחת הירך כבהשבעת יוסף בידי יעקב (מו, 29); (2) המלים הפותחות: "וְאֶבְרָהָם זָקֵן פָּא בְּיָמָיו" (כד 1); (3) מעשה אברהם בנתנו כל אשר לו ליצחק (פס' 36), סברו מפרשים כי מדובר בצוואה של אברהם לפני מותו (כך כבר רמב"ן); ואם כך בראשית כד מספר סיפור חלופי באשר למות אברהם בהשוואה לכוּבוּשׁוֹ הַכּוּהַנִּי שֶׁל הַתִּיאֹר (כה 7-11). ראו סקינר, בראשית, עמ' 341; פון ראד, בראשית עמ' 254-255.

43 'לקח' וכן 'הלך' הן בלא ספק מילים מנחות בסיפור זה. ראו המילטון, בראשית יח-נ, עמ' 159.

44 שטרנברג ("פואטיקה", עמ' 138-139) הצביע על הקבלה בין תיאור מעשיה של רבקה (כד 18-20) לתיאור הכנסת האורחים של אברהם ביח 2-7, וציין כי ההקבלה נועדה לאשש

קשרי המשפחה והנישואין עם בית נחור מבטיחים כי תשמר המודעות לזרותה של משפחת האבות בארץ המובטחת להם בדורו ובדורות הבאים.⁴⁵ בראשית כד בנוי מארבע סצנות הנעות בין כנען לארם נהריים, ובהן מתגלים מבני טבעת ומבנים קונצנטריים. מבנה מהודק זה מאיר ארבע נקודות מפתח.⁴⁶

בראשית כד: מבנה הפרק

- (1) 9-1 **הצו של אברהם לעבדו, המקום: בית אברהם, המשתתפים: אברהם והעבד**
- 4-1 **האיסור להשיא את יצחק לבנות הכנעני**
- 3-2 **"שִׁים־נָא יָדְךָ, תַּחַת יָרְכִי"**
- 3 **"וְאֶשְׁבְּעֶךָ"**
- 9-5 **האיסור להשיב את יצחק לבית אביו ולארצו של אברהם**
- 9 **"וַיִּשָׁם הָעֶבֶד אֶת־יָדוֹ תַּחַת יָרֵךְ אַבְרָהָם אֲדֹנָיו, וַיִּשְׁבַּע לוֹ"**
- (2) 27-10 **מציאת האישה, המקום: באר המים, המשתתפים: העבד ורבקה**
- 11-10 **העבד יוצא לדרך ומגיע לעיר נחור**
- 14-12 **תפילת בקשה**
- 14-12 **"הִקְרָה־נָא לִפְנֵי הַיּוֹם, וַעֲשֵׂה־חֶסֶד עִם אֲדֹנָי אַבְרָהָם [...] וְכֹה אֲדַע כִּי עֲשִׂיתִי חֶסֶד**
- 25-15 **העבד ורבקה עם־אֲדֹנָי"**
- 27-26 **תפילת הודיה**
- 27 **"בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חֶסְדּוֹ וְאַמְתּוֹ מִעַם אֲדֹנָי"**
- (3) 60-28 **הסכם הנישואין, המקום: בית אמה, המשתתפים: העבד, רבקה, לבן (בתואל) והאם**
- 28 **רבקה רצה לבית אמה**

את היותה ראיה לבנו של אברהם. שטרנברג לא התייחס לנקודות הנזכרות בפרק כד, ונקודות אלו מבססות לדעתי את המגמה לאפיין את רבקה כאברהם בעניין ההגירה לכנען. המילטון (בראשית יח-ג, 140) הפנה את תשומת הלב לכך שבסיפורי אברהם האחרים אין עדות לשתי הדרישות המיוחדות בפרק כד, הדרישה לשיבה בארץ כנען והדרישה לנישואין בכני המשפחה. ראו ירידתו של אברהם מצרימה ושיבתו עם אבימלך מלך גרר, כמו גם קשריו של אברהם עם הגר השפחה המצרית ועם קטורה.

45 הגיתוח הספרותי והתמטי שיובא להלן מבסס, לדעתי, את אחדותו הספרותית של הפרק ומסיף על נקודות רבות שהועלו בדיוניהם של ון סטרס, "אברהם בהיסטוריה", עמ' 240-248; רופא, "אירוסי רבקה", עמ' 42-67, ואחרים. נדמה שפרק זה כרבים אחרים מדגים את חולשתה של 'שיטת המקורות' כשמדובר במקורות הספרותיים בתורה ('א',).

- 29-30 לבן רץ לקבל את פני העבד: "בוא בְּרוּךְ יְהוָה"
 32-33 העבד בבית רבקה, מנהגי הכנסת אורחים, עד שמונח האוכל לפניו
 34-49 דברי העבד ללבן
 50-51 הסכמת לבן ובתואל לנישואין 50: "מִיְהוָה יֵצֵא הַדָּבָר, לֹא נוֹכַל דָּבָר
 אֲלֵיךָ רַע אוֹ-טוֹב"
 52 העבד משתחוה ארצה לה'
 53א-54 העבד נותן מתנות לרבקה, לאחיה ולאמה, אוכלים ושותים
 54ב-60 העבד מבקש למהר וללכת: טקס השילוח והברכה לרבקה
 (4) 61-67 לקיחת רבקה כאישה ליצחק, המקום: המסע, ארץ הנגב, המשתתפים:
 רבקה ונערותיה, העבד ויצחק
 61: "וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת-רַבְקָה וַיֵּלֶךְ"
 [השלמת הצו של אברהם 4, 7: "וַיִּלְקַחְתָּ אִשָּׁה לְבְנִי מִשָּׁם"]

ראשית, עניינו המרכזי של הסיפור לכל אורכו הוא ההשגחה האלוהית המלווה את העבד ומצליחה את דרכו.⁴⁷ קו זה נבנה כבר בצווי של אברהם על עבדו (פס' 1-9), והוא מתחזק בסופו של הסיפור עם השלמת הביצוע של הצו (פס' 61-67, ובמיוחד פס' 61). נוכחותו המשגיחה של ה' מלווה את העבד בסצנה השנייה הפותחת בתפילת העבד ומסיימת בתפילת ההודיה, בהציגה את המפגש בינו לרבקה כהתגשמות המידית והמלאה של תפילת זו: "וַיְהִי-הוּא טָרֵם כִּלָּה לְדַבֵּר וַהֲנֵה רַבְקָה יֵצֵאת" (פס' 15-25 וכן פס' 45). מקומה המרכזי של ההשגחה מקבל חיזוק שני בדברי העבד ללבן ולבני ביתו, כשהוא חוזר על הצו של אדונו (פס' 35, 37-41, השווו לפס' 47

47 חוקרים עמדו על מרכזיותו של רעיון זה מנקודות מבט ספרותיות שונות: סקינר (בראשית, עמ' 340) ציין את עניין ההשגחה האלוהית בין הקווים המצביעים על בראשית כד כשייך לשלב מתקדם-מאוחר בהתגבשות מסורת האבות. בשלב זה התגבשו לדעתו גם סיפורי יוסף. פון ראד (בראשית, עמ' 259-260) הוסיף כי פעולתה הסמויה של ההשגחה, שאותה טורה העבד לגלות לבני שיהו, שונה מתיאור מעורבותו של האל במעשי נס גלויים. לדעת ון סטרס ("אברהם בהיסטוריה", עמ' 241-248) מקומה המרכזי של תפיסת ההשגחה מסביר את מבנה הסיפור שביסודו הוא סיפור עממי דרמטי, ועם זאת אין בו סיבוך וקושי, דווקא משום שההשגחה האלוהית מזמנת לעבד את האישה המבוקשת מיד. כלומר, לדבריו ההשגחה האלוהית מסבירה את אופיו האידיאלי של הסיפור. וסטרמן, בראשית יב-לו (עמ' 382-383) כינה את הסיפור guidance narrative וכיסס את עניינו העיקרי בהשגחה מתוך שהשווה את פרק כד ל'סיפורי הנישואין' בבראשית כט 1-14 ובשמות ב 15-22; שטרנברג ("פואטיקה", עמ' 131-152) הציג את מקומה המרכזי של ההשגחה האלוהית באמצעות נקודות המבט השונות המשמשות בסיפור של העבד, של המספר ואף של הקורא.

9-1), על תפילתו על העיץ ועל סיפור המפגש עם רבקה (פס' 42-47, השוו ל'פס' 27-10),⁴⁸ ומבטא את עמדתו, החדורה אדיקות דתית בדבר ההשגחה המלווה אותו לאורך המסע מכנען לארם נהריים. חיזוק שלישי ואף רביעי למקומה המרכזי של ההשגחה המלווה בסיפור מתבטא בתגובתם של לכן ובתואל, המכירים כי המהלך האנושי כולו הוא מעשה אלוהים (פס' 50-51). בעקבות תגובתם משתחוה העבד ארצה לה' (פס' 52). בהשתחוותו מכיר העבד תורה לה' על שאכן הצליח את דרכו (פס' 21, 40, 42, 56) והשלים את מעשה החסד והאמת האלוהי כלפי אדונו (פס' 12, 14, 27, והשוו ל"חסד ואמת" בפס' 49).

שנית, מודגש ייחוסה של רבקה, החוזר שני דורות לאחור אל סבה, אל נחור אחי אברהם, ואל אשתו מלכה. עם הופעתה של רבקה לפני העבד, טורח המספר להביא בצמוד לשמה את פרטי הייחוס הללו: "רַבְקָה יֵצֵאת אִשָּׁר יִלְדָה לְבִתּוֹאֵל בֶּן־מִלְכָּה, אֵשֶׁת נְחוֹר אַחֵי אַבְרָהָם" (פס' 15), זאת קודם לאפיונה בתיאור דמותה ומעשיה (פס' 15, 16). הייחוס המלא יחזור גם בדברי רבקה המזדהה לפני העבד: "בֵּית־בִּתּוֹאֵל אֲנֹכִי בֶן־מִלְכָּה, אִשָּׁר יִלְדָה לְנְחוֹר" (פס' 24). פרטים אלה ממש יוזכרו פעם שלישית כשהעבד יחזור ויספר על המפגש: "וַתֹּאמֶר בֵּית־בִּתּוֹאֵל בֶּן־נְחוֹר אִשָּׁר יִלְדָה־לוֹ מִלְכָּה" (פס' 47). נוסף על שורת הייחוס המליאה, בספרו על הגעתו אל "בֵּית אַחֵי אֲדֹנָי" (פס' 27), חוזר העבד על פרטי הקשר המשפחתי ההדוק ואף על כך שבא "לְקַחַת אֶת־בֵּית־אֲחֵי אֲדֹנָי לְבָנוֹ" (פס' 48).⁴⁹ זיהויים אלה מצטרפים אל הביטויים החוזרים "בית אבי" ו"משפחתי" (פס' 38-40). פרטים אלה בייחוסה של רבקה חיוניים להדגשת הקרבה המשפחתית ההדוקה משני הצדדים: נחור הוא אחי אברהם ומלכה היא אחות לוט ובת הרן, הבן השלישי של תרח (בראשית יא 29). נישואי יצחק ממשיכים אפוא את הדגם שבו נישאת בתו־נכדתו של האב לבנו של האב (נחור־מלכה, יצחק־רבקה). ואף שאנו מקדימים מעט את המאוחר, מהלך זה נמשך בדור הבא כשיעקב נושא לאשה את שתי בנותיו של לכן, וראו על כך בהמשך. שלישית, גם דמותו של לכן בסיפור מעוררת עניין. לכן שרץ למשמע דיווחה של רבקה בחזרה מן העיץ עדויה תכשיטים (פס' 29), האם הוא מכניס אורחים כדודיו (אברהם ולוט) וכאחותיו? או שמא הוא תאב בצע המבקש לזכות בטובת

48 גיוונים מעניינים ורבי חשיבות מתגלים בהשוואה המדוקדקת בין היחידות החוזרות. שטרנברג (שם, עמ' 138) כינה את השימוש בחזרה בסיפור זה: "The fireworks of repetition והרגיש את התפקיד הדרמטי של החזרות. לדעת סברן ("לספר ולספר־מחדש", עמ' 46-48) העבד מנצל את 'סמכותו הספרותית' כדי להדגיש את השגחת הסמכות האלוהית, והוא עורך שינויים אלה כדי לשכנע את בני שיחו לפעול כרצונו.

49 צורת הרבים "אחיי" (המנוקדת בצירה בפס' 27) מעוררת קושי. עדי הנוסח קראו כאן ביחיד בהתאם לפס' 48, ראו וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 381.

הנאה מן האישי העשיר שנודמן למקומם? כפי שציינן כריסטופר הרד הסיפור מותיר שאלה זו בלא מענה אחד, ולמעשה מחייב את הקוראים להשלים את הפער הנוגע למניעיו ולאופיו של לבן באחת משתי הדרכים.⁵⁰ אך האם נוכל לעשות זאת בסיפור זה במבורד, בלא הרושם הנבנה לדמותו של לבן בסיפורי יעקב? חשוב לציין כי הסיפור כבראשיתו כד איננו מזהה את לבן כארמי, וגם איננו מייחס לו גילויים של מרמה או מזימה, העולים מתיאור מעשיו בפרקים כט-ל, ל"א.

רביעית, לבן ובתואל בהסכמתם לתת ליצחק את רבקה לאישה ולבן בקבלו את פני העבד: "בוא בְּרוּךְ יְהוָה" (פס' 31) מבטאים הכרה בפעולתו של ה', אלוהי אברהם ואלוהי העבד: "מִי־יְהוָה יֵצֵא הַדָּבָר, לֹא נוֹכַל דְּבַר אֱלֹהֶיךָ רַע אוֹ-טוֹב. הִנֵּה-רִבְקָה לְפָנֶיךָ קַח וְלֵךְ, וְתָהִי אִשָּׁה לְבֶן-אֲדֹנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דְּבַר יְהוָה" (פס' 50-51).⁵¹ בני משפחת נחור בחרן מתגלים בסיפור זה כעובדי אלוהים, האל שנגלה ראשונה לאברהם וציווה אותו ללכת מארצו וממולדתו ומבית אביו.⁵² או שמא גם כאן, לאור המתנות הנזכרות בפס'

50 ראו הרד, "דינמיקות של דחיה", עמ' 139-145. הרד אף מגלה חשד כלפי האלטרואיזם שמאפייני את רבקה בסיפור, ומפנה את תשומת הלב לכך שהסיפור איננו מביא את דברי העבד שאליהם מרמזת רבקה (פס' 30). מן המפרשים ששפטו את לבן לחומרה וקשרו את הופעתו הראשונה כאן לדמותו בפרקים הבאים, אפשר לציין את רש"י (לפס' 29, ד"ה: "וירץ לבן"), רד"ק (לפס' 30, ד"ה: "ויהי כראת"), ומן החדושים: סקינר, בראשית, עמ' 344; ספייזר, בראשית, עמ' 184. לעומתם, וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 388, וכן המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 152) ראו בהזדויות לבן לקראת העבד גילוי של הכנסת אורחים כרבקה. שטרנברג ("פואטיקה", עמ' 144) הביין את החספוס בפס' 29-30 כמעשה מכוון. יושם אל לב כי הריצה איננה מיוחדת ללבן בסיפור זה, ראו השימוש ב'רוץ' בהקשר לעבד (פס' 17) ובהקשר לרבקה (פס' 20, 28), וכן וְתַמְהַר (פס' 18, 20, 46). לפיכך, אין סיבה לראות את הריצה של לבן (פס' 29) כנובעת מתוך תאוות בצע דווקא.

51 על פי הופעתו של בתואל אחרי לבן (פס' 50), ומתוך שהוא איננו נזכר בין מקבלי המתנות מן העבד (פס' 53) ואף אינו נזכר בין הנפרדים מרבקה (פס' 55-60), מסכם ספייזר (בראשית, עמ' 184) כי בתואל כבר איננו בין החיים, וכי הופעתו היא בבחינת הערת שולים שניזונה משרשרות היחס בסיפור, או מטעות טקסטואלית כל שהיא (כגון: "וביתו"). תפקידו של לבן כאחי הכלה הורכב כעולה בקנה אחד עם מנהגי הנישואין החזריים המוכרים בתעודות מנוזי (שם, עמ' 184-185).

52 נרמה שבפירושו של רד"ק ישנה תמיהה על נוסחת הברכה הזו, ועולה מפירושו רצון לעגן אותה בעובדות: "ויאמר בא ברוך ה'. שבירך אותך בעושר כאשר אני רואה" (פס' 31). המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 152-153) העיר על הקריאה בשם "יהוה" בפנייתו של לבן אל העבד, וראה בה תגובה המבוססת על דברי רבקה (פס' 28), שכל הנראה דיווחה גם על תפילת ההודיה של העבד (פס' 26-27), וראו "בְּרוּךְ יְהוָה" בראש פס' 27). ואולם, ספק אם יש בכך צורך. נראה כי בקריאה "בוא בְּרוּךְ יְהוָה" משולבת נוסחת ברכה קבועה שבה נזכר שם האל. המילטון, אם כן, פסח על העניין העיקרי שעליה מעידה נוסחת

53, עלינו להוסיף את האפשרות שדברי לכן ובתואל אינם אלא פתיחה מצטנעת ואפילו מתחנפת למשא ומתן ביחס ל"מוהר"?

בראשית כד מקפיד, אפוא, על הסיפור המשפחתי ועל פירוט קשרי המשפחה ההדוקים עם הענף הנחורי של בית תרח, עד שאין בסיפור רמז לקיומו של חיץ לשוני או תרבותי־דתי בין המשפחות.⁵³ עמדה זו של בראשית כד נוגדת את הנאמר ביהושע כד 2 המייחס לתרח, אבי אברהם ואבי נחור, ולבני ביתם עבודת אלוהים אחרים, והיא נוגדת גם את המסורת המדרשית שלפיה שיבר אברהם את פסילי אביו, פסילי העיר אור (ספר היובלים יב).⁵⁴ בניגוד לאחרונים, בבראשית כד הגירתו של אברהם לכנען איננה מוצגת כניתוק תרבותי־דתי, שניתק עצמו אברהם מן העולם האלילי של משפחתו.⁵⁵

בדיוניו המפורטים בפרק זה הצביע רופא על שורה של בחנים, שעל פיהם טען לעצמאותו של הסיפור ולא־יחורו, ובסיועם ראה בו "נדבך אחרון בסיפורי אברהם", סיפור מן התקופה הפרסית.⁵⁶ בראשית כד מצטיין במופעי לשון יחידאיים לצד מופעי לשון מאוחרים בתחום הסמנטי והתחבירי.⁵⁷ הסיפור איננו מזכיר, ולדעת

ברכה זו, כלומר על העדות שהיא מספקת ביחס לאמונתו של לכן. אשר לפס' 50-51, המילטון מצייין נכון את המשקל של הטיעון התאולוגי, ואת העדר כל התייחסות מצד לכן ובתואל לקשר המשפחתי כנימוק להסכמתם לתת את רבקה אישה לבנו של אברהם. וראו שטרנברג ("פואטיקה", עמ' 151-152), שרואה בתגובתם ביטוי לכך שגם "המסופוטמים עברו תהליך שבו גילו כי ה' הוא אלהי העולם".

53 ראו הדיוק המשפחתי שמציעים רשב"ם ורמב"ן. רשב"ם לדיבור המתחיל (פס' 4) "כי אם אל ארצי. ולא לאותם שאינם קרובי אלא למולדתי שבארצי תלך" וראו רמב"ן לד"ה (פס' 7) "מבית אבי ומארץ מולדתי. [...] ויתכן שיהיה טעם אל ארצי ואל מולדתי, ארצי ומשפחתי, כי גם באנשי ארצו לא יחפוץ רק במשפחתו".

54 על פי ספר היובלים שריפת הפסילים התרחשה באור, בנסיבות אלה מת הרוך, ובשל מותו עזבה המשפחה כולה בראשות תרח את אור לטובת חרן. ראו בראשית רבה לח, כח; ילקוט שמעוני, בראשית, פרק יא, רמז סב.

55 מתוך החלת דמותו של לכן בפרק ל"א על פרק כד ועל סיפורי חרן טוענים מפרשים כי לכן הוא ארמי ופוליטיאסטי באמונתו. כך למשל המילטון, בראשית יח-ג, עמ' 140.

56 רופא, "אירוסי רבקה", עמ' 42-67; הציטוט מדיונו האחרון של רופא בסיפור זה בספרו: "מבוא לספרות המקרא", עמ' 190. הצעות לאיחורו של הפרק מלוות את מחקר סיפורי האבות מראשיתו. בדרך כלל ציינו מפרשים את איחורו וראו בו נדבך מאוחר ביצירתו של י', ראו וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 383, וההפניות שם.

57 אולם ראו רנדסבורג ("עברית מאוחרת", עמ' 23-46, ובמיוחד עמ' 23-35), שערעד על המסקנות הלשוניות של רופא וראה בארמאיזמים אמצעי ספרותי לעיגון הסיפור במקומו בחרן. על יסוד נתונים תחביריים הקדים רנדסבורג מאד את הסיפור, וייחסו לראשית תקופת המלוכה.

רופא כבר אינו מכיר, את הנוהג המשפטי הנוגע למוהר בחוקי הנישואין; לעומת זאת, מפגין הסיפור בקיאות בסיפורי אברהם החל ב"לך לך" וכלה ב"מות שרה"; על פי הסוגה הספרותית סיפור ארוך זה הוא פרדיגמה, סיפור המלמד לקח ומעמיד את הדמויות העיקריות כדמויות מופת. כאלה הם אברהם, העבד, רבקה ואף יצחק. יש לציין כי רופא איננו מזכיר את לבן, אך אפשר שגם אותו יש להוסיף לרשימה זו של אנשי המופת על פי תיאורו כמכניס אורחים וכמי שמכיר באלוהים ובמעורבותו באירועים. בהתאם לסגולותיהן המיוחדות של דמויות אלו, נענה אלוהים במהירות לכל בקשותיהן. לפיכך הציע רופא לראות את עניינו העיקרי של הסיפור בהפקת הלקח על "הדרך הישרה שיבור לו האדם"⁵⁸. ולבסוף, המקום המיוחד לתפילה בסיפור במהלך משולש של תפילה-עזרת ה' הודיה הוא כבדגם שדומים לו מצא רופא בספרות ימי הבית השני.⁵⁹ במטרה להמשיך ולבסס את התקופה הפרסית כמועד החיבור של הפרק הוסיף רופא והדגיש את מעמדו של אברהם כדמות המופת הראשית בסיפור, אברהם ולא העבד. הוא אף קשר את הופעתו של אברהם לחשיבות שייחסו לדמותו בראשית ימי הבית השני.⁶⁰ רופא הסביר את הדגשת הנישואים לבני המשפחה בחרן על רקע העימות בעניין נישואי התערובת של ימי עזרא ונחמיה, ואף הוסיף ושיער כי האיסור שנגזר על יצחק לבל ישוב לחרן ולבל יצא מן הארץ, הוא קו אידאולוגי נוסף של השבים לציון, שפעלו כנגד מגמות של ירידה מן הארץ.⁶¹

יחסו של בראשית כד לשאלת המוצא הארמי של האבות מבסס את עצמאותו של הסיפור. העמדה המשפחתית המובעת בבראשית כד איננה מתיישבת עם זיהויו של לבן כ'ארמי' במקורות כוהניים שנראה בהמשך, כשם שהיא שונה מן הקו שרואה ביעקב ארמי (דברים כו 5). על פי בראשית כד, אמו של יעקב הייתה בת המשפחה מצד סבה וסבתה, ואביה ואחיה האמינו, או לפחות הכירו, באלוהיו של

58 רופא ("אירוסי רבקה", עמ' 57) וכן וולפגנג רות' ("אירוסי רבקה", עמ' 177-187) הציעו את האקסמפלום כסוגה הספרותית של הסיפור העממי ששימש יסוד לעיצובו הסופי של בראשית כד כאפילוג היהוויסטי לסיפורי אברהם.

59 רופא, "מבוא לספרות המקרא", עמ' 190.

60 רופא ("אירוסי רבקה", עמ' 58-59) מציין את המאה השישית כפרק הזמן שבו מוערכת דמותו של אברהם כדמות מרכזית, כך על פי יחזקאל לג 24 וישעיהו נא 1-2. רופא אכן מדייק בציון מסגרת הזמן, שכן אברהם נזכר כבר בראשית המאה השישית בפי הנשאים ביהודה לאחר החורבן (יחזקאל לג 24), ובפי ישעיה השני בנבואתו לציבור הגולים שעתידים לשוב לציון (ישעיהו נא 1-2). כלומר, יש לראות בשני המקורות עדות לימי התקופה הנאו-בבלית, ולא עדות לתקופה הפרסית, ולפיכך לא נראה שיש קשר בין אברהם לפולמוס שהתקיים בין השבים לציון לאנשי יהודה. ראו דלית רום-שילוני, "גולים ונשאים", עמ' 119-138, במיוחד עמ' 137-153.

61 רופא, "אירוסי רבקה", עמ' 60-61; הנ"ל, "מבוא לביקורת המקרא", עמ' 189-190.

עבד אברהם. אך בהמשך הדברים יהיה צורך לבחון אם בשל עמדות אלה, הנוגעות לקשרי הנישואין, יש הכרח לאחר את זמנו של הסיפור לימי עזרא-נחמיה.

2. מפגש שני בין בית יצחק לבית נחור בחרן: בראשית כט-

סיפורי יעקב-לבן תופסים מקום מרכזי במעגלי הסיפורים על יעקב (כה 19-לז 1), התחומים בין נוסחאות התולדות (כה 19; לז 2).⁶² קלאוס וסטרמן ציין כי מחזור הסיפורים בנוי במעגלים של יריבות: סיפורי יעקב-עשו, יעקב-לבן, רחל-לאה, ומעגלים אלה נתונים זה בתוך זה. במעגל הפנימי, בליבו של המחזור, מצוי המאבק בין הבנות-הנשים רחל ולאה, מאבק שנסב סביב הולדת בני יעקב (ל), סביבו מעגל המאבק לבן-יעקב (פס' כט ו-ל"א), ומעגל המאבק הרחב ביותר הוא זה שבין יעקב לעשו (כה-כח, לב-לג).⁶³ מתוך כך בולט מעמדם המיוחד של פרקים כט-ל"א בתוך מחזור הסיפורים על יעקב. מקום ההתרחשות הוא חרן והסיפורים מתארים את כל שנות שהותו של יעקב שם; הגיבורים הם יעקב ולבן כמו גם הבנות-הנשים, ואילו עשו איננו נזכר כלל בפרקים אלה; סיפורי חרן משובצים במחזור סיפורי יעקב באמצעות שני סיפורי בריחה הפוכי כיוון. בראשון בורח יעקב מפני עשו אל לבן לחרן (פרקים כח-כט) ובשני בורח יעקב מפני לבן לכנען לקראת מפגש עם עשו (פרקים לא-לב). תיאורי ההתגלויות האלוהיות ליעקב בהליכתו ובשובו, בבית אל (כח 10-22) ובמחנים (לב 2-3), תוחמים את היחידה הספרותית הנדונה מלפנים ומאחור. כטענת וסטרמן, בראשית יב-לו, בעריכתם הכוללת של הפרקים כט-לא נשמר הקו המאחד את סיפורי יעקב כולם, הנעים בין מרמה להשלמה, ועם זאת אטען להלן כי יש להפריד את הפרקים כט-ל מפרק ל"א.

62 תחומים אלו, הנקבעים באמצעות נוסחת התולדות, מיוחסים דרך כלל לרובד העריכה הכהנית של ספר בראשית האחראי למסגרת הכרונולוגית של הספר. כך אמר כבר סקינר, בראשית, עמ' lxxv-lxxvi; ובהתאם לזאת, הצביע פוקלמן ("אומנות הסיפור", עמ' 239) על כך שסופם של סיפורי יעקב מצויים בתחילת מחזור סיפורי יוסף (לז 2), והגנאלוגיות של בני יעקב (לה 23-29) ואף עשו (פרק לו) כלולות ביחידה זו, המדברת בצאצאיו של יצחק. השוו לתחומים כה 19-לה 22, הנזכרים בדרך כלל כתחומי מחזור הסיפורים על יעקב.

63 ראו וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 407-409. סיפורי מאבק נוספים משולבים במחזור סיפורים זה: מאבק הרועים של יצחק ואבימלך מלך גרר (כו) וסיפור מאבק בני יעקב בשכם בן חמור ובאנשיו (לד). גונקל (בראשית, עמ' 286-287) דיבר על 'חרוזים בשרשרת'. ניתוח בשלושה מעגלים מציע גם זאב וייסמן, "מיעקב לישראל", עמ' 45-46. פישביין ("מחזור יעקב", עמ' 15-38, במיוחד עמ' 20-21) עמד על הסימטריה הכיאסטית בסדר הסיפורים במחזור ועל העיסוק החוזר והמהופך בתמות: ברכה, מרמה, שכר, גניבה, לידה: עקריות ופוריות, הבטחת הארץ, המשכיות אתנית ועוד.

בדיקה של תפיסת המוצא ושל הגדרת הקשרים האתניים-המשפחתיים (kinship) בסיפורי חרן מגלה כי הסיפורים בפרקים כט-ל יודעים גם הם את הקשר המשפחתי ההדוק בין יעקב ללבן אחי אמו. כל מערכות היחסים בסיפורים אלה נבנות בתחומי המשפחה הקרובה. בהגיעו אל הבאר בארץ בני קדם פונה יעקב אל הרועים בשאלה: "הִידְעַתֶּם אֶת-לִבְנֵי-נַחֲוֹר" (בראשית כט 5). זו הופעה ראשונה ויחידה שבה מתועד הייחוס האקלקטי המדלג על בתואל אבי לבן ומייחס את לבן לסבו, נחור.⁶⁴ לבד מכך הסיפור מתייחס אל לבן כאל ראש בית האב, והקשר הוא לפיכך בין לבן לאחותו רבקה. כך מזהה המספר את רחל כ"רַחֵל בַּת-לִבְנֵי אָחִי אִמּוֹ" (כט 10) וכך הצאן הוא "צֹאן לִבְנֵי אָחִי אִמּוֹ" (שם, פעמיים). על רקע זה תמוהים דבריו של המספר המדווח בדרך של דיבור עקיף כי יעקב מזהה את עצמו בפני רחל כאחי אביה: "וַיֵּגֵד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אַבְיָהּ הוּא וְכִי בֵן-רַבֵּקָה הוּא" (פס' 11), שהרי יעקב הוא אכן בן רבקה אך אינו אחי אביה כפי שמעיד המספר בפס' 13: "וַיְהִי כְשִׁמְעַ לְבָן אֶת-שְׁמַע יַעֲקֹב בֶּן-אָחִיתוֹ".⁶⁵ בין כך ובין כך, סופו של המעשה במפגש שבין יעקב ללבן בבית לבן ובהכרה של לבן: "אֵךְ עֲצַמִּי וּבִשְׂרֵי אֶתֶּה" (פס' 14).⁶⁶

מצד הזוהר התרבותי-דתית, סיפורי העימות בין האחיות-הנשים ובראשם סיפורי הלידות וסיפורי מתן השמות לבני יעקב מלמדים כי אין הבדל בין יעקב לנשותיו במה שנוגע לאמונה בה' אלוהי ישראל. שמו של האל ממלא תפקיד במדרש שמותיהם של ראובן, שמעון, יהודה, דן, נפתלי, אשר, יששכר, זבולון ויוסף (כט 32, 33, 35; ל' 5, 6, 17, 20, 23-24), שמות שניתנים להם על ידי אימותיהם, בנות לבן;⁶⁷ ואף שאין בכך כדי להתמיה, יש להוסיף לאלה את הדברים הקשים שהוחלפו בין

64 וסטרמן, בראשית יב-לו עמ' 463 מותיר את האפשרות שהערה זו היא בבחינת מסורת חלופית לבראשית כד, כלומר שלבן אכן איננו נכדו של נחור (בן בתואל) אלא בנו. למרות המגמה ההרמוניסטית הניכרת בהם, יפים דברי הרמב"ן: "הידעתם את לבן בן נחור. היה ניכר וידוע בשם אבי אביו, כי הוא נכד מאביו, וראש בית אבותם, כרתיב אלהי אברהם ואלהי נחור (ל"א 53). [...] אולי היה כל זה למעלת אברהם כי היו כל המשפחה מתייחסים לנחור אחי אברהם" (פס' 5), וכך גם רד"ק. 'חוסר דיוק' דומה יש גם בדברי יעקב לרחל בפס' 11, ואין צורך להניח בשני המקומות מסורת חלופית.

65 רש"י מפרש את "אחי אביה" כ"קרוב לאביה" (על דרך בראשית יג 8), ומוסיף את המדרש, להלן הערה 70.

66 פוקלמן ("אמנות הסיפור", עמ' 123-126) הדגיש את היסוד המשפחתי בפרקי חרן כמו גם בבראשית כד, ואף הצביע על הקבלות בין תפקידו של יעקב לזה של רבקה בשני הפרקים, על הופעתו של לבן בשני הסיפורים, ועל ההפתעה שאחזה בו, לדעת פוקלמן, לנוכח ההבדל בין עבד אברהם מרובה הנכסים ליעקב הנמלט לחרן בידיים ריקות.

67 לדעת וסטרמן, בראשית יב-לו (עמ' 472) מדרשי השמות שבהם נזכר אלוהים הם רובד משני והרחבה מאוחרת של סיפור לידתם של בני יעקב.

רחל ליעקב נוכח עקרותה, ובהם מייחס יעקב לאלוהים את היכולת למנוע פרי בטן או לתתו (ל 2). יתר על כן, גם לבן מכיר במעורבותו של ה' אלוהי ישראל בחייו, וכך בהכרת התודה על העושר, שצבר בשנות עבודתו של יעקב אצלו, אומר לבן: "וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בְּגִלְגָלָה (ל 27), ודברים אלה חוזרים בפי יעקב: "וַיְבָרְךָ יְהוָה אֲתָךְ לְרִגְלֵי" (פס' 30).⁶⁸

לפיכך, נראה כי סיפורי יעקב-לבן בפרקים כט-ל מציגים את הקשר המשפחתי ההדוק של יעקב אל לבן ואל בנותיו. כמו בקשרי הנישואין הקודמים, יישא יעקב לנשים את בנות דודו מן הענף הנחורי של בית תרח (ראו לעיל בעניין נישואי נחור ומלכה ונישואי יצחק ורבקה), בהתרחשות שתגלה גם הפעם את כוחה של ההשגחה האלוהית המלווה.⁶⁹ גם במכלול ספרותי זה אין רמז לתיג לבן כ'ארמי'.

אבל בסיפורי יעקב-לבן נבנים יחסי עוינות בין השניים. סיפורים אלה ממשיכים את 'חותם המרמה' שדבק ביעקב, היסוד המוטעם בסיפורי יעקב-עשו.⁷⁰ עם זאת לראשונה, ויש מי שיאמר כגמול לו, זכות התחבולה והמרמה איננה נחלתו הבלעדית של יעקב. יעקב רומה תחילה בליל חתונתו (כט 25), ולאורך כל שנות עבודתו כשכיר אצל לבן נהג בו לבן בחוסר הגינות (כט 25-28; ל 25-31). הפרקים כט-ל מביאים את סיפור המאבק בין יעקב ללבן בדמות שני מאבקי שכר (כט 15-30; ל

68 המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 278, 282) מפנה את תשומת הלב לכך שלבן מגלה בדבריו 'מידה של תאולוגיה דבריימית', המייחסת לאלוהי יעקב את הצלחתו הכלכלית. למעשה, טוען המילטון, כי התפיסה התאולוגית שעולה מדברי לבן חורגת מהתפיסה הדבריימית כיוון שלבן אינו רואה את הצלחתו כגמול אלוהי על מעשיו, אלא נוהל אותה בזכות נוכחותו של יעקב בביתו. עם זאת, בניגוד לעמדתו של המילטון שטוען כי לבן הוא זר לא-יהוויסטי (עמ' 278), יש לשים לב לכך שדברי לבן אינם נאמרים מתוך הבחנה בין אלוהי יעקב לאלוהיו שלו. נדמה שגם כאן, כמו בדיונו בפרק כד, המילטון מושפע מנקודת מבטו של בראשית ל"א (שיידון להלן) ויוצר הרמוניזציה מלאה ולא מוצדקת בין הסיפורים במה שנוגע ליחסם ללבן.

69 להדגשת הליווי של ההשגחה האלוהית בסיפור הגעתו של יעקב לחרן, ראו המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 256), וכן פוקלמן ("אמנות הסיפור", עמ' 123-126).

70 המרמה, או לפחות התחבולה, מופיעה באופן סמוי כדפוס התנהגות חוזר של יעקב ביחסיו עם עשו. דפוס זה החל בקניית הבכורה בלחם ונזיד עדשים (בראשית כה 29-34), נמשך בסיפור גניבת הברכה מאביו יצחק (כז 18-36) ונגלה אף בהכנות לקראת המפגש עם עשו בחוזרו מחרן (לב 14-22). יתר על כן, שמו 'יעקב' נדרש בידי עשו בהקשר זה של מרמה (כז 36). שלוש מהופעות השורש 'עקב' במקרא מיוחדות למעשי המרמה של יעקב האב, או מיוחסות בהשאלה לעם כולו (כז 36; ירמיהו ט 3; הושע יב 4; יוצא מכלל זה רק 'עקב' בתהלים מט 6). המדרש עמד על קשר המרמה שבין יעקב ללבן: "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וגו'. אם לרמאות – כי אחי אביה הוא, ואם לצדקות – וכי בן רבקה הוא" (בראשית רבה ע יב; ילקוט שמעוני רמז קכד).

43-25), המסתיימים בניצחון מלא של יעקב. הוא, שהגיע לחרון כשמקלו בידו, יצא ממנה "שני מחנות", עתיר נשים, ילדים ונכסים (ראו לב 11). בפרקים כט-ל יעקב איננו רק קורבן, אלא גם מי שמצליח בכוח עורמתו להפך את התמונה ארוכת השנים של הניצול. את הסכם השכר השני (ל 25-43) יזם יעקב (ל 25-26). בהזמנת לבן קבע יעקב את תנאיו של ההסכם (פס' 27-34), ואף עשה בחכמתו מעשה תחבולה והרבה את הצאן (פס' 25-28).⁷¹ לבן קיבל את תנאי ההסכם ללא הסתייגות (פס' 34), קרוב לוודאי משום שלא יכול היה לשער שבשנים האחרונות לעבודתו אצלו יתעשר יעקב כדי כך (פס' 43). ואם לא די בכך שמסיפורי המאבק בינו ללבן יוצא יעקב כשירו על העליונה, הרי שלבן משפיל עצמו בפני יעקב ומכיר בכך שעושרו בא לו בכרכת ה' שלה זכה בגלל יעקב (ל 27).

ועוד, אף שעל פי המדרש יעקב ולבן היו 'אחים לרמאות', חשוב לראות כי הסיפורים יוצרים הבחנה ברורה בין השניים. ברובד הגלוי של כלל סיפורי יעקב ניכרת זהירות רבה בהצגת מעשיו של יעקב. הוא איננו מכונה 'רמאי', ורק פעם אחת משמש השורש 'רמה' ביחס למעשיו, וזאת בפי יצחק (כו 35).⁷² האשמה ישירה בעשיית רמייה מופיעה רק פעם אחת בכלל סיפורי יעקב. מעשה רמייה זה מיוחס ללבן, ולא בכדי, וההאשמה נישאת בפיו של לא אחר מאשר יעקב השואל "וְלָמָּה רָמִיתָנִי" (כט 25). עם זאת הרובד הסמוי של סיפורי יעקב, הניכר במבנה הכולל של מחזור הסיפורים ובאפיוזודות הבונות אותו, איננו מנקה את יעקב מאחריות למעשיו. כפי שהראה מ"ד קסוטו, יעקב נענש ומתייסר על רמאותו לכל אורך חייו, וסיפורי חרן תופסים מקום נכבד בשרשרת זו.⁷³

עם זאת, העוינות הנבנית בין יעקב ללבן בפרקים כט-ל אין לה דבר עם והותן האתנית של לבן, והיא נתונה כולה בתחומי היחסים שבין הדוד שהופך לחותן ומבקש לנצל את כוחותיו של החתן להגדלת נכסיו. העוינות בין לבן ליעקב תגיע לשיאה ולפרידה בפרק ל"א. פרק זה מזמן דיון לעצמו והוא מצוי בהמשך הדברים.

71 הרביית הצאן על פי פסוקים אלה בפרק ל היא גילוי של מקצועיות מצד יעקב ומעשה בעל אופי מאגי. על הגרסה האחרת למעשה זה, הרצופה בפרק ל"א, אעמוד להלן.

72 זהו אפוא הנדבך הפרשני-הדרשני שמוסיפים הנביאים לרמותו של יעקב כשהם שואלים אותה לצורך הוכחת העם, צאצאיו של האב המשותף, על חטאיהם (ירמיהו ט 3; הושע יב); וראו מאירה פוליאק, "יעקב בהושע", חלק ראשון, עמ' 277-301; וחלק שני, עמ' 39-54.

73 קסוטו ("יעקב", עמ' 719) מנה עשרה עונשים על דרך 'מידה כנגד מידה' בסיפורי יעקב; פישביין ("מחזור יעקב", עמ' 15-38, במיוחד עמ' 30-31) הראה כי המבנה הספרותי של מחזור הסיפורים מבטא ביקורת סמויה נגד יעקב; וראו עוד רוברט כוהן, "מבנה ספרותי", עמ' 3-16, במיוחד עמ' 11.

ד. לבן הארמי

לבן מכונה "הָאֲרָמִי" רק בשתי יחידות מובחנות היטב בסיפורי יעקב. יחידות אלה מזוהות ככּוּהַנִּיּוֹת (בראשית כה 19-20; כז 46-כח 9). נוסף להן מופיע הכינוי רק עוד פעם אחת, בפרק ל"א (פס' 20, 24), שיידון בנפרד. שתי היחידות הן בעלות תפקיד מגשר ומקשר בסיפורים ולכן ניכרות כמעשה עורך.

בראשית כה 19-20: "וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אֲבִרְהָם, אֲבִרְהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק. וַיְהִי יִצְחָק בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקָחְתוֹ אֶת־רַבְקָה בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אָרָם, אָחוֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה". כמו בהופעותיה האחרות בספר בראשית נוסחת התולדות המציינת את האב, יצחק, היא הנוסחה הפותחת את מחזור הסיפורים של הבן ובמקרה זה של הבנים, יעקב ועשו. מחזור הסיפורים נפתח בסיפור לידתם של יעקב ועשו (כה 21-26) ומסתיים בציון מות יצחק (לה 28-29), וב"תולדות עשו" (לו).⁷⁴ נוסחת התולדות מתמקדת על פי טיבה בהולדה ובקשרי הנישואין, וכך הפסוקים כה 19-20 מציינים את הולדתו של יצחק ומדלגים מיד אל נישואיו לרבקה בהיותו בן ארבעים שנה כדי להמשיך ולספר על הולדת בניהם (כה 21-26). תיוגם של בתואל ושל לבן כהָאֲרָמִי והזכרת מקומם מִפְּדַן אָרָם בולטים דווקא מן הסמיכות לסיפור אירוסיו רבקה בפרק כד.⁷⁵ כמו בפרק כד, משקפת נוסחה זו ב-כה 19-20 עניין רב בייחוסה של רבקה, אבל שתי הנוסחאות שונות מזו מזו. בנוסחת התולדות (כה 25-28) מגובכות שתי הערות יחס, הראשונה לאביה של רבקה, בתואל, והשנייה לאחיה, לבן. בניגוד לפרק כד, נוסחה זו איננה חוזרת שני דורות לאחור אל מלכה ונחור אחי אברהם (רבקה יצאת אֲשֶׁר יִלְדָה לְבְתוּאֵל בֶּן־מִלְכָּה, אֲשֶׁת נַחֲוֹר אָחִי אֲבִרְהָם, כד 15, וכן פס' 24, 47), אלא נשאר ציון הדור האחד, האב והאח, וכל אחד מהם זוכה לתיוג הָאֲרָמִי. צירוף שתי הנוסחאות יחד מותיר רושם של גיבוב יתר.

בראשית כז 46-כח 9 היא יחידה מגשרת שנייה, הממוקמת בסופו של מעשה גניבת הברכה ולפני סיפור בריחתו־עזיבתו של יעקב לחרן. ביחידה זו מצויות שתי יחידות־משנה, פס' כז 41-45 ופס' כז 46-כח 9. הסיפור הנוגע לברכה מסתיים בכז 39-40, בברכת יצחק לעשו. כפי שהראה וסטרמן, בראשית יב-לו, כז 41-45 נקשרים אל קודמיהם באמצעות פס' 41, חוזרים על השנאה של עשו ליעקב שכבר

74 כך רש"י: "ואלה תולדות יצחק. יעקב ועשו האמורים בפרשה" וכך גם ראב"ע, רד"ק, רמב"ן ואחרים. מתכונת התולדות של ספר בראשית היא שמסבירה את העובדה שמחזור הסיפורים איננו כולל את כל הסיפורים על אודות יעקב עד מותו (נ 14-1). במחקר ספר בראשית רואים בנוסחת התולדות בשני גילוייה מתכונת עריכה המיוחסת לכוהני.

75 "פדן ארם" מופיע עוד בבראשית כה 20; כח 2, 5, 6, 7; לא 18; לג 18; לה 9; לה 26; מו 15; מז 7, כולם פסוקים כוהניים. יוצא דופן בהם רק בראשית ל"א 18.

הוזכרה בפס' 36, ומוסיפים את התכנית החדשה של רבקה, תכנית הסוללת את הדרך אל חטיבת הפרקים הבאה כט-לג, המספרת את סיפורי הבריחה והשיבה.⁷⁶ תכניתה החדשה של רבקה משקפת את כישלון תכניתה הקודמת, שהרי בגניבת הברכה רבקה לא השיגה דבר – יעקב צריך לצאת לתקופה בלתי ידועה, ורבקה לא תראה אותו יותר עד יום מותה. תכניתה החדשה נועדה להבטיח את שלום יעקב, כלומר להצילו מן האיום הממשי על חייו: "וַעֲתָה בְּנֵי שְׁמֵעַ בְּקֹלִי, וְקוֹם בְּרַח-לְךָ אֶל-לְבָן אָחִי חָרְנָה. וַיִּשְׁבֹּת עִמּוֹ יָמִים אַחֲדִים, עַד אֲשֶׁר-תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ. עַד-שׁוּב אֶף-אָחִיךָ מִמָּךְ וְשָׁכַח אֶת אֲשֶׁר-עָשִׂיתָ לוֹ וְשָׁלַחְתִּי וְלִקְחָתִיךָ מִשָּׁם, לְמָה אֲשַׁלְּךָ גַּם-שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד" (כו 43-45).⁷⁷ במאמץ השכנוע, רבקה ממעטת את זמנה של תקופת הפרידה הצפויה, מבטיחה שתקרא לו בחזרה כשיסור האיום הממשי על חייו, ולא מזכירה ולו ברמז ענייני נישואין. כמו בסיפורי המשפחה האחרים גם ביחידה זו נשמר הקשר המשפחתי ההדוק, ולבן מכונה בה 'אָחִי' ומקומו בחרן (פס' 43).

היחידה בראשית כו 46-כח 9 נסמכת אל קודמתה ומציגה קישור נוסף ואחר אל הקודם לה ופתיחה של מה שיבוא להלן. לכאורה פותחת יחידה זו בתחבולה נוספת של רבקה, שבדבריה ליצחק מציגה את חיוניות הצורך להשיא את יעקב לאישה שאיננה מבנות הארץ, אך למעשה מוצגת בה גרסה חלופית לתכלית היציאה של יעקב לחרן.⁷⁸ כמו קודמתה (כו 41-45) גם יחידה זו קושרת עצמה אל מה שכבר נאמר, אבל הפעם הקשר הוא אל ההערה שנוגעת לעשו ולנישואיו (כו 34-35), ההערה שמקדימה את סיפור גניבת הברכה שבפרק כו.⁷⁹ הצירוף הנתון בה: "מבנות חת" וכינוי הרמז: "כאלה" ("אם-לִקְחָ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת-חַת כְּאֵלֶּה", פס' 46), שניהם מעידים כי פסוק 46 הוא למעשה גשר של תגובה והמשך לבראשית כו 34-35: "וַיְהִי עֲשׂוֹ בֶן-אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת-יְהוּדִית בַּת-בְּאֵרִי הַחַתִּי, וְאֶת-בְּשֵׁמֶת בַּת-אֵילָן הַחַתִּי. וַתְּהֵינָן מֵרַת רוּחַ, לְיִצְחָק וּלְרַבֵּקָה". (לאחר גשר זה (כו 46),

76 וסטראמן, בראשית יב-לו, (עמ' 443) רואה בפסוקים אלה פסוקים מגשרים משל י', כדרך הפסוקים: בראשית כה 27-28.

77 "למה אשכל גם שניכם", מעורר תמיהה לכאורה. מפרשים הסבירו את האיום על עשו באפשרות שיואשם ברצח יעקב ויידון למוות. ראו רש"י, רשב"ם, ראב"ע והשוו לחזקוני שמציע שבשניים נרמזים יצחק ויעקב; וכן ספיזור, בראשית, עמ' 210.

78 להברלים בין בראשית כו 46-כו 9 לסיפור המובא לפניו בפרק כו, ראו ספיזור, בראשית, עמ' 215-216.

79 בראשית כו 34-35 מזוהים גם הם כפסוקים כוהניים, ראו ספיזור, בראשית, עמ' 202; המילטון (בראשית יח-נ, עמ' 210) מביא הצעות אחדות לפשר הצבתם של פסוקים אלה לפני פרק כו. כן הוא מציג (שם, עמ' 233) את הקשר הכרונולוגי המתחייב בין נישואי עשו (כו 34-35) לנישואי יעקב (כו 46-כו 9); הנוגד את הרצף הכרונולוגי, הנכבד מהצבת פרק כו בין שתי היחידות, סיפור שעל פי זמנו נוגע לעת זקנתו של יצחק.

היחידה בבראשית כח 1-9 מרחיבה מן הנשים החתיות ונוקטת לשון כללית דווקא: "בנות כנען" (כח 1, 6, 8).⁸⁰ פסוקים 1-5 בפרק כח מביאים את דבר האב לבנו, והם ספוגים בלשונותיו ובעמדותיו של העורך הכוהני. הפסוקים פותחים באיסור: "לא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן" (פס' 1), ממשיכים בצו: "קוּם לֶךְ פְּדֹנָה אֶרֶם, בִּיתָהּ בְּתוֹאֵל אָבִי אִמְךָ; וְקַח־לָךְ מִשָּׁם אִשָּׁה, מִבְּנוֹת לֶבֶן אָחִי אִמְךָ" (פס' 2), ומסיימים בברכה (פס' 3-4), שהיא הבטחה שתמומש רק כשכר על הציות. פסוקי הברכה מגלים זיקות פרזיולוגיות לבראשית יז 1-8, וניכרים כשונים מאד מן הברכות של יצחק ליעקב ולעשו, המובאות בפרק כז.⁸¹ בברכת יצחק ליעקב בבראשית כח 3-4 אין נגיעה פיזית של האב בבנו, אין סימן של מעשה טקסי והברכה איננה ניכרת כברכת אב לבן. תחת זאת נוסחת הברכה קרובה לנוסחות הברכה, שבהן מברך ה' את האב, בספר בראשית, הכוללות ריבוי, גדולה מדינית והבטחה של הארץ (ברומה לבראשית יז 1-8).⁸²

הדגש על הנישואין בתוך תחומי המשפחה ביחידה כז 46-כח 9 מנגיד את בנות כנען לבנות לבן, כשם שהוא מחדד את המרחק בין יעקב ועשו, שני בניהם של יצחק ורבקה. כח 2 מדגיש את הקשר המשפחתי ההדוק: בתואל הוא אבי אמו, והנשים המבוקשות בעבור יעקב הן מבנות לבן, אחי אמו, בעוד "בנות כנען", אסורות עליו; ופסוק כח 5, המתאר את הביצוע המלא והמדויק של הנחיות אביו בידי יעקב, חוזר גם על ייחוסו של לבן: "וַיֵּלֶךְ פְּדֹנָה אֶרֶם אֵל לֶבֶן בֶּן־בְּתוֹאֵל, הָאֲרָמִי, אָחִי רְבֵקָה, אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו". בנוסחת ייחוס רחבה זו מתגלה גיבוב של יסודות שונים: היא פותחת בהתייחסות גאוגרפית לפרץ ארם, להבדיל מ'חרן' (כז 43), ומביאה התייחסות משפחתית-אתנית כפולה: לבן מוזהה בה הן כבן בתואל הן כאחי רבקה (ברומה לכה 20), ויחד עם זאת הוא מכונה הָאֲרָמִי, ולבסוף מוסיף הכותב ומזהה את רבקה כאמם של יעקב ועשו. ואכן, פסוקים 6-9, בתפקידם כפסוקים מגשרים ומקשרים, חוזרים וסוגרים בנקודה זו אף את המאבק בין יעקב לעשו.

80 חלופיות זו בין 'החתי' ל'כנעני' איננה יוצאת דופן בספר בראשית וברשימות העמים בכלל, ראו אישידה, "רשימות העמים", עמ' 461-490, במיוחד עמ' 464-465, 470-474.

81 על ההבדל בין הברכות עמד וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 447-448.

82 וסטרמן (שם, עמ' 446) קבע כי היחידה נבנתה בידי הכוהני עצמו. מאפיינים לשוניים וסגנוניים קושרים את בראשית כח 1-5 ליחידה יז 1-8 וליחידות כוהניות אחרות בספר בראשית, מהן אציין את שרשרות הברכות: ברך, הפרה, הרבה לצד הבטחת הארץ לאברהם (וליצחק), ועכשיו ליעקב, לה 11-12; מח 4. לפי וסטרמן (שם, עמ' 448) זהו קו חשוב בעבור הכוהני, שמבקש להוסיף על הברכות הקודמות את הברכות שבעיניו הן המשמעותיות ביותר, ומבקש לקשור את יעקב אל אברהם.

המסורות בעניין הנישואין של עשו ושל יעקב (כו 34-35; כז 46-כח 9) משלימות את סיפור הלידה של התאומים (כה 21-25) ובכך הן סוגרות את החלק הראשון במאבק יעקב-עשו (פרקים כה-כח).⁸³ פס' 6-9 מביאים את נקודת מבטו של עשו על הציות של יעקב להנחיותיו של יצחק. עשו, הרואה כיצד משתלבים להם יחד הברכה ושילוח יעקב לצורכי נישואין אל המשפחה בפרדן ארם, מנסה לרצות את אביו. בכפוף לקישור החוזר: "וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי" (פס' 6-7, 8) פורש המספר שוב את עניין הצו שציוו ההורים ליעקב ואת מילויו הצייתיני בידי יעקב (פס' 7). אבל נדמה שמעשי התיקון של עשו רק מעצימים את הלעג הסמוי כלפיו. ברצונו לתקן לוקח עשו את בת ישמעאל לו לאשה, והיא אכן קרובת משפחה, אבל בהיותה בת ישמעאל מצטרף עשו לישמעאל הבן שנדחה, ומנציח את המעמד שנקבע לו בין הבנים הנדחים. יעקב הוא הבן הנבחר, והוא שהולך פדנה ארם. בסופו של הסיפור מכיר עשו ביתרוננו של יעקב על פניו, יעקב הוא שזכה בבכורה, בברכה, וגם בשביעות הרצון של הוריו מנישואיו.⁸⁴ הכותב הכהני מעצב את המסורות ביחס לנישואי עשו ויעקב כך שהן מבטאות את אישור ההורים ביחס לנשותיו של יעקב, ואת חוסר הנחת שלהם מנשותיו הכנעניות (החתיות, ואף הישמעאליות) של עשו.⁸⁵ נקודה אחרונה זו היא בעלת חשיבות מכרעת בהבנת יחסו של הכהני לתג הָאֲרָמִי, שבו הוא מתייג את בתואל ואת לבן. כאמור, תג זה דר בכפיפה אחת עם ציון קשרי המשפחה הקרובים למשפחה בארם, המשפחה המועדפת לנישואין, המועדפת דווקא בשל ריחוקה הפיזי המשמעותי מארץ כנען ומבנותיה. בתואל הָאֲרָמִי ולבן הָאֲרָמִי של שתי היחידות הכהניות הנזכרות (כה 19-20; כז 46-כח 9) הם שמות תואר שאינם מגנים את בעליהם, אינם פוגעים בקרבתם האתנית-המשפחתית, ואינם מטילים דופי בקשרי הנישואין שבהם בא יעקב.⁸⁶ בתיוגים אלה של הָאֲרָמִי

83 פוקלמן ("אמנות הסיפור", עמ' 115-121) עמד על המהלכים הספרותיים הגלויים והסמויים בפרקים כה-כח.

84 פוקלמן (שם, עמ' 105-106) הצביע על הגינוי של עשו, העולה מן הפסוקים; השוו לוסטרמן, בראשית יב-לו (עמ' 448), שטבור כי הטקסט דווקא מביע סימפטיה לעשו; לדעתי, הטקסט לעגני מאוד.

85 וסטרמן ביסס את האופי הכהני של היחידה לא רק על הפרזיולוגיה והקשרים אל בראשית יז, אלא גם על הקווים האידאולוגיים-תאולוגיים שמקבלים ביטוי בפסוקים אלה: הכהני קושר את סיפורי הלידה-הברית (יז), המוות (כג) והנישואין (כח 1-9). סיפורים אלה מזמנים כללים-ציונים שנוגעים לכהונה: ברית המילה, הצורך בחלקת קבר לקבורה, והנישואין בתוך העם. וסטרמן, בראשית יב-לו (עמ' 446) מעריך כי הטקסט הכהני הזה נכתב בתקופת הגלות.

86 השוו לרש"י לדברי הימים (כה 20): "בת בתואל מפרדן ארם אחות לבן. וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן מפרדן ארם, אלא להגיד שבה: שהיתה בת רשע ואחות רשע

אין ביטוי גם למערכת היחסים העוינת שנתפתחה בין יעקב ללכן בפרקים כט-ל (וכן בפרק ל"א) ותיאורים אלה אינם מבקשים להצטרף אליה.

קשרי המשפחה ההדוקים, המצוינים בסמוך לַאֲרָמִי בפסוקים הנידונים, מעלים את האפשרות שבעבור הכותב הכוהני, הַאֲרָמִי הוא ציון של מרחב גאוגרפי, רחוק ככל שניתן מכנען, מרחב הנושא את היוקרה של העולם התרבותי הארמי בימים שבהם הארמית הייתה לשפת המנהל של האימפריה האשורית במאה השמינית, ועוד יותר מכך במאה השביעית לפה"ס.⁸⁷

ה. התמונה האתנית: סיכום ביניים

(1) בסיפורי אברהם (בראשית כד) ובסיפורי יעקב (כז 46-כח 9; כט-ל), במקורות הספרותיים באשר הם כמו גם בפסוקים הכוהניים מתגלה עמדה אחת ביחס לקשרי המשפחה ולפיכך מתגלה עמדה אחת גם ביחס לקשרי הנישואין של הבנים הממשיכים, יצחק ויעקב. סיפורי המשפחה, למן הרברים המוקדמים שלהם (כט-ל) ועד למאוחרים (כז 46-כח 9; כד), מדגישים את הקשר המשפחתי-האתני ההדוק בין האב הישראלי ומשפחת נחור בחרן, ורק בה הנישואים מותרים. עמדה זו זוכה לעיצוב מלא בדברי אברהם לעבד (כד 3, וכן פס' 37) ובפסוקים הכוהניים: בדברי רבקה ליצחק (כז 46) ובאיסור המפורש בדברי יצחק ליעקב (כח 1). כל אלה מאוחדים בעמדה כי אסור ליצחק וליעקב לקחת נשים מבנות הכנעני, ואזכור נשותיו של עשו מבנות כנען (לו 2; החתי, כו 34; החתי והחוי, לו 2) ספוג בגינוי. אבל קשרי המשפחה אינם רק עניין של זהות משפחתי-אתנית. הסיפורים כולם מדגישים כי נשמר שיתוף תרבותי-דתי בין שני הענפים של המשפחה, משפחת אברהם-יצחק-יעקב ומשפחת נחור-בתואל-לכן. סיפורי המשפחה בבראשית כט-ל, ובכלל זה בראשית כד, מדגישים את השותפות באמונה ביהוה כאלוהים. אין רמז לקיומם של הבדלים

ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם". וכן השוו לעמדתו של דרייבר ביחס ל"ארמי אבד אבי", ראו לעיל עמ' 94. ואולם אין בכך כדי לסכם את עמדתו של דרייבר כו 1-11 ביחס לאמירות השונות בספר בראשית. על כך ראו בהמשך.

87 זהותם של הארמים ואיתור התקופה שעשויה להתאים להצבעה על קשרי משפחה עימם העסיקו מפרשים מסורתיים וביקורתיים. ראו פיטרד, "ארמים", עמ' 207-230; דיון, "שבטים ארמיים", עמ' 1281-1294. מן האפשרויות המגוונות אני מוצאת כמשכנעת ביותר את התקופה שבה הממלכות הארמיות חדלו להתקיים פוליטית לאחר שנכבשו בידי אשור, שנות השלושים והעשרים של המאה השמינית לפה"ס. ועם זאת, בד בבד עם תבוסתם של הארמים וככל הנראה כתוצאה מהשתלבותם באשור, הגיעו באותה עת היסודות התרבותיים של הלשון (והכתב) הארמית לכדי השפעה מרבית הן בימי האימפריה האשורית הן בימי יורשיה, האימפריה הבבלית ואף הפרסית (פיטרד, שם, עמ' 215-224).

בין ענפי המשפחה במאפיינים תרבותיים כגון שפה ודת. והזהות הדתית משותפת לשני הענפים. כולם בבחינת עובדי ה'.

(2) המקורות הכוהניים (כה 19-20; כז 46-כח 9) מוסיפים על הקשר המשפחתי ההדוק את התיוג הארמי לבתואל וללבן, אך אין בכך כדי להטיל דופי בלגיטימיות של הנישואין. לפיכך נראה כי כל תכליתו של הכינוי הארמי היא בדלנות. באמצעותו מדגיש העורך הכוהני את 'איי-כנעניותו' של בית האב שבו נישאו האבות יצחק ויעקב. נישואיהם היו המשך לקו היחס (לגנאלוגיה) המשפחתי-החרני-הארמי, החיצוני והמרוחק.

הצעה זו כי הארמי הוא בבחינת תיוג טריטוריאלי שמבדיל מן הכנעני, וכי איננו תג המציין שונות אתנית (משפחתית, תרבותית) של אברהם וצאצאיו, מחייבת להשיב אל הדיון את ההבחנות הסוציולוגיות בעניין ההגדרות האתניות ובעניין הגבולות המבחינים בין קבוצות. פיטר משיניסט נתן דעתו לעיצוב הזהות הישראלית במקרא ומדד אותה בכלים הסוציולוגיים של הגדרת קבוצות לאומיות.⁸⁸ הייחודיות של ישראל, לדעת משיניסט, נקבעת מתוך הגדרת ההבדל המבחין בינו לבין העמים הסובבים אותו, ולפיכך עיקר ייחודו של ישראל נובע מן הקשר המיוחד בינו לבין אלוהיו ומאופיו המיוחד של אלוהיו.⁸⁹ קו מרכזי בהגדרת הזהות הישראלית הייחודית הוא תפיסת המוצא החיצוני של ישראל. משיניסט ראה בתפיסה זו דוגמה לנקודת מבט ישראלית משותפת. הוא הצביע על תפוצתה הנרחבת של תפיסת המוצא החיצוני בכל רכיביה של היצירה המקראית, בכל סוגות הספרות למעט ספרות החכמה: בסיפורים, בחוקים, ברשימות, בנאומים, בהמנונים ובתפילות. משיניסט הסביר כי מרכזיותה של התפיסה באשר למוצא החיצוני שמעמידה את ישראל כעם אלוכטוני בארצו, נובעת מצורך אידאולוגי לבדל את ישראל מן העמים האוטוכטוניים שישבו בכנען. על פי תפיסת המוצא החיצוני, עם ישראל נכנס לארץ כיחידה תרבותית וחברתית לעצמו. העם התגבש במדבר, מחוץ לעולם התרבותי-הדת-הפולחני של יושבי הארץ, המוגדר תועבות או טומאה. המגע עם יושבי הארץ נתפס כצופן סכנה גדולה לקיום המיוחד של ישראל כעמו של ה'. החשש מפני סכנה זו מקבל ביטוי בכל יחידות החוק בספרות התורה, החל בספר הברית (שמות כג 20-33; לד 11-16) וכלה בתורת הקדושה (ויקרא יח, כ) ובספר דברים (ז, יב ועוד).

משיניסט ציין כי חשש זה מתמקד בעמים שנחשבים לאוטוכטוניים ומזוהים כ'כנענים', להבדיל מן העמים החיצוניים: הפלישתים, הארמים, המצרים וכו'.

88 ראו פיטר משיניסט, "ייחודו של ישראל", עמ' 196-212; הנ"ל, "חיצוניים ופנימיים", עמ' 60-35.

89 על כך הרחיב משיניסט במאמרו הראשון, "ייחודו של ישראל", עמ' 203-212.

עם זאת נדמה שאפשר לדייק עוד באפיון ההתייחסות אל העמים הסובבים מתוך התבוננות במיתוסים הנוגעים לאבות המשותפים, הבונים את המסורות בדבר המוצא הישראלי, מסורות שרובן באות בספר בראשית ובספר דברים. במערכות היחסים שבין ישראל לעמים הסובבים ניכרת הבחנה בין העמים בני המשפחה לעמים הכנעניים, ובהתבוננות כזו אפשר לזהות שלושה מעגלים עיקריים של התייחסות. אל המעגל הראשון משתייכים בני תרח: בני לוט, עמון ומואב; ישמעאל; עשו. גם להם יש מוצא חיצוני (דברים ב), אך הם מודחים מן הקו המשפחתי העיקרי, והדחתם מן הירושה היא גם הדחה טריטוריאלית מן המרחב הישראלי. הם העמים היושבים במדבר או בעבר הירדן המזרחי.⁹⁰ לעומתם, כלולים במעגל השני, העמים הכנעניים, היושבים בעבר הירדן המערבי לצד ובתוך הציבור הישראלי. הם העמים שמהם על ישראל להיבדל. הם 'האחר הקרוב' (proximate other) של המציאות הישראלית במאות הראשונות של האלף הראשון לפה"ס,⁹¹ וכדי שישראל ישמרו על ייחודם האתני והתרבותי-דתי ועל זרותם למרחב הארץ ישראלי חל עליהם איסור 'להתחתן במ' (שמות לד 16; דברים ז 3-4).

הקשר הארמי הוא המעגל השלישי, הרחוק מכולם בהיבט הגיאוגרפי. המיתוס של האב המשותף בכל אחד מן הדורות (אברהם-יצחק, יעקב) מבסס היטב את תפיסת המוצא החיצוני של ישראל,⁹² וקשרי הנישואין בבני המשפחה מבטיחים את המשך טיפוחה של תפיסה זו.⁹³ נדמה כי המכנה המשותף הוא בראש ובראשונה טריטוריאלית, המרחב שממנו באו האבות, מרחב חרן, המזוהה גם כמרחב 'ארמי'.⁹⁴

90 משיניסט ("חיצוניים ופנימיים", עמ' 49-51) התייחס להופעת תפיסת המוצא החיצוני בקרב עמים נוספים במזרח הקדום (ובכלל זה בעולם היווני והרומי). ככל המקרים הללו מדובר בקבוצות חדשות שנוצרו כולן בתקופת המעבר של סוף הברונזה המאוחרת וראשית תקופת הברזל. עמים אלה שימרו את המודעות למוצא החיצוני לאורך זמן הן בתחומי הלבנט הן בעולם היווני והרומי. ניסיונות לזהות שרידים לתפיסה זו בקרב עמים צעירים אחרים ביצירה המקראית הציגה נילי ואזנה, "ילידים או עולים", עמ' 37-60.

91 הדעות נחלקות בשאלה עד מתי שמרו הקבוצות הכנעניות על זהותן הנבדלת. ככל מקרה מקובל לשער כי הן נטמעו בישראל במרוצת הדורות. ראו שויל, "כנענים ואמורים", עמ' 157-182.

92 הופעת הארמים שונה מהופעת הפלישתים שהם עם צעיר היושב בתחומי ארץ ישראל המערבית (במרחב שבין באר שבע לגרר או לשפלת החוף הדרומי). על הפלישתים, מגויי הים שבאו מן החוף במאה השתיים-עשרה לפה"ס, ועל הופעתם בסיפורי האבות, ראו דייוויד האווארד, "פלישתים", עמ' 231-250, ושם עוד הפניות לספרות העשירה בנושא.

93 המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 140) טען שהעדיפו את הארמים בשל האיסור להינשא בעמים המודרים (או באלה שעתידיים להיות מודרים) מירושת הארץ.

94 הדגש על הקשר הטריטוריאלית מתאים למאפיין הרביעי של הזהות האתנית על פי סמית,

מסיפורי האבות כשלעצמם ומעריכתם בידי עורך כוהני עולה תיאור ההקפדה שהקפידו האבות, כל אחד בדורו, להשיא את בניהם לבנות המשפחה המרוחקת, החיצונית. צאצאיהם עד לדור בניו של יעקב הם בנים לאימהות ממשפחת נחור, צאצאי נחור ומלכה וצאצאי בנם בתואל.⁹⁵

(3) "ארמי אבד אבי" בראש "מקרא ביכורים" (דברים כו 5) ממשיך, לכאורה, את הקו הברדלני המבוסס על תפיסת המוצא החיצוני. אבל "ארמי אבד אבי" הולך צעד אחד, משמעותי מאד, מעבר למסורת הכוהנית הנזכרת: המסורת הכוהנית תייגה את בתואל ואת לבן כהֶאֱרָמִי, אך לא תייגה כך את רבקה, ובוודאי שלא תייגה כך את יעקב. השלמות מסתברות אלה לגבי הבת-האחות ולגבי בנה הן חידושו של המחבר הדברימי של "מקרא ביכורים", וחידוש זה ניכר כפירוש פנים-מקראי, המבוסס על סיפורי אברהם ויעקב הן בגרסאותיהם המוקדמות הן ברובד העריכה הכוהני. דברים כו 5 שואל את התג הֶאֱרָמִי כהוראתו בדבריו של העורך הכוהני, מבלי לגנות את המוצא האתני או הלאומי-דתי של האב יעקב ומבלי להטיל דופי בלגיטימיות המוצא הזה. להיפך, נראה שהכינוי הֶאֱרָמִי תורם לבניית הזהות החיצונית הלא-כנענית של ישראל. האב המשותף יעקב בא לכנען מן החוץ, מחרוץ, וצאצאיו באו ממצרים. לפיכך, גם בדברים כו 5 התיוג של יעקב כֶּאֱרָמִי הוא מלכתחילה רק תיוג אתני-טריטוריאלי חיצוני, שנועד להתבדלות מיושבי הארץ הכנענים. העמדה הפרשנית של דברים כו 5 ביחס לרובד הכוהני ולמסורות הקודמות לו מציבה את הטקסט הדברימי כאחרון ביניהם ונוגדת את האפשרות ש"מקרא ביכורים" הוא טקסט קדום. סבירה יותר האפשרות שטקסט זה הוא מן המאה השביעית לפה"ס.⁹⁶ סביר שתיוג זה צמח לאחר שבא הקץ על הממלכות הארמיות ובראשן ארם-דמשק, ולפיכך נראה שאין מקום למצוא לו התאמות או מקבילות ביחסים המדיניים שבין

ראו לעיל, עמ' 2.

95 מהלך זה נסדק כבר בימי אברהם (הגר וקטורה), והוא נשכר בדור בניו של יעקב, אף שהפרטים הידועים נוגעים רק לשלושה מהם: ליהודה, ליוסף ולשמעון (בר' לח 2; מא 45; מו 10, 20).

96 לא אוסיף עוד בעניין התיארוך, ואף אנקוט לשון זהירה בעניין זה, שכן חוקרים נוטים, לעתים בביטחון מופרז, לקשור את התגבשות התודעה הלאומית ביהודה למאה השביעית, ובמיוחד לימי יאשיהו. ראו למשל הזהירות שנוקט משיניסט במחקרו "ייחורו של ישראל" ו"חיצוניים ופנימיים"; וכן ראו ויינפלד "מיהושע ליאשיהו", עמ' 134-135, שמרחיב את פרק הזמן לימי חזקיהו-יאשיהו. נקבתי במאה השביעית לפה"ס רק כדי להבהיר את עמדתי שבשלב זה התייחסותו של ישראל אל מעמדו בקרב העמים הסובבים אותו (בשלושת המעגלים הנזכרים: העמים מבני תרה, הכנענים, והקשר הארמי) משקפת ראיית עולם של עם היושב בארצו, ולפיכך נראה שהתקופה המתאימה היא הימים שקדמו לחורבן ולגלות ככל, ראשית המאה השישית לפה"ס.

ישראל לארם.⁹⁷ אלא שמרגע שיעקב מכונה 'ארמי', תיגזר זה פתוח לשתי אפשרויות ההסבר: זו שעניינה במרחב הגאוגרפי וזו שעניינה בעם, באתנוס. זהו אפוא הרגע המתאים להוסיף לדיון את נקודת מבטו של מחבר בראשית ל"א.

פרידת יעקב מלבן הארמי: בראשית ל"א

תיאור פרידת יעקב מלבן הארמי בבראשית ל"א הוא, לכאורה, החוליה המשלימה את סיפורי יעקב-לבן. ואולם, סיפור הפרידה בוחן מחדש את תקופת שהותו של יעקב בחרן, שעליה מסופר בפרקים כט-ל, ובחמישים וחמישה פסוקים (ל"א 1-לב 1) מובא תיאור חוזר, השונה מקודמו.⁹⁸ מעמדו המיוחד של בראשית ל"א ניכר בכך שהוא איננו מסתפק ב'תיאור מקביל' לזה שלפניו, אלא מעבד לתוכו גם סיפורים קודמים.⁹⁹ ג'זה ון סטרס עסק בסיפורי אברהם והגדיר את מאפייניו של ה'חיבור החלופי' (composition variant) כשאיילה של סיפור מוקדם ובעיבודו בידי מספר

97 שיקולים אלה מקרבים אותי, אפוא, למסקנותיו של קלום קרמיכאל ("הקרדו הדברימי", עמ' 273-289) כי "מקרא ביכורים" הוא חידוש דברימי ולא מורשת קדומה לו. קרמיכאל לא נקט במינוח המדויק, אך הצביע על מעשה של שאילה והתאמה (ארפטיציה) של מסורת קדומה (במדבר כ 15-16) בטקסט הדברימי, כלומר הצביע על מהלכים של פרשנות פנימית. עם זאת, פתרונו של קרמיכאל ל"ארמי אבד אבי" איננו סביר בעיני.

98 הדיון בבראשית ל"א מבוסס על עבודה לתואר מוסמך שכתבתי בהדרכת פרופ' שרה יפת בחוג למקרא של האוניברסיטה העברית ירושלים בתשנ"ב. כותרת העבודה: "פרידת יעקב מלבן הארמי: ניתוח ספרותי ורעיוני של בראשית ל"א". העבודה לא ראתה אור מאז, והדיון להלן הוא פרסום של עיקרי דברים מתוכה.

99 בדרך כלל זוהה רובו של בראשית ל"א כאלוהיסטי. פסוקים או חלקי פסוקים שבהם חשו חוקרים כפילויות או סתירות סווגו כפסוקים יהוויסטיים (פס' 1, 3, 19, 21-23, 25, 27, 31, 36, 38-40, 44, 46, 48, 51-53). הכוהני זוהה רק בחלקו של פסוק אחד (א-ב), וכן צוינו בפרק הרחבות וגלוסות (פס' 10, 12, 24, 29, 42, 47, 48-49, 51-53). ראו גונקל, בראשית, עמ' 331-342; והשוו לעמדתו של וסטרמן, בראשית יב-לו (עמ' 489-499), שציין את מעמדו המיוחד ואת שלמותו של פרק ל"א בהקשר של סיפורי חרן. וסטרמן, בראשית יב-לו ראה בעיקרו של הפרק יצירה של היהויסט, ללא כל רמז למקור אלוהיסטי. לדעתו, גרעינו של פרק ל"א הוא הרחבה הכרחית להשלמת הסכם הפרידה בין יעקב ללבן המתואר בפרק ל (פס' 25-43), ואליו נוספו הרחבות מסוגים שונים שאינן יהוויסטיות. כך בריאלוג עם הנשים (פס' 4-16), במרדף לבן (פס' 24, 29), ובחזוה (פס' 43-54). על מעמדו של פרק ל"א כמשלים את קודמו, ראו גם פוקלמן, "אמנות הסיפור", עמ' 157-162; פישביין, "מחזור יעקב", עמ' 30-31. לעומתם, בדברים להלן אטען כי הפרק נכתב בידי מחבר אחד ושונה מאלה האחראים לפרקים כט-ל, וכי פעולתו היא פעולת יצירה של ממש, פעולה של עיבוד מסורות קודמות לכדי סיפור חלופי.

מאוחר.¹⁰⁰ בהשאלה לסיפורי יעקב, אני מציעה לראות בפרק ל"א 'חיבור חלופי' מעין זה, באשר הוא תלוי בגלוי בפרקים כט-ל. תלות זו מתבטאת בקשרים של תוכן ושל אמצעי ביטוי בין הסיפורים שעוסקים ביחסים בין יעקב ולבן ובפרידה בין השניים. נוסף לכך, הפרק משתמש במרומז בסיפורי האבות. כך למשל, תיאור ההגירה של יעקב מחרן מעוצב בדגם תיאור ההגירה של אברהם ממנה (בראשית ל"א 1-18 בהשוואה ל-יב 1-5), ומשתמש אף במסורת יציאת מצרים וכך מרדף לבן אחרי יעקב מעוצב על פי מרדף פרעה אחרי בני ישראל (בראשית ל"א 22-25 בהשוואה לשמות יד 5-9).¹⁰¹

מצד עיצוב הדמויות, כמו בפרקים הקודמים במחזור סיפורי יעקב גם בבראשית ל"א דמותו של יעקב נבנית מתוך התייחסות לשני מישורים: מישור קשריו הבין-אישיים ומישור קשריו עם אלוהים. אך עיצוב דמותו של יעקב בבראשית ל"א בולט בייחודו. בפרק זה יעקב הוא ללא רכב בניגוד לקו הרמייה והולכת השולל השולט בדמותו של יעקב בהקשר של יחסיו עם עשו, קו המתעצם ומתעבה בסיפורי יעקב לבן בחרן, שבהם הוא משמש את שני הגיבורים כאחד. בפרק זה במגעים בין יעקב ולבן אין זכר למעשי מרמה או לתחבולות מצד יעקב. דברי יעקב לנשים כסיכום לתקופת שהותו עם לבן (פס' 6-7), התיאור החלופי של מעשה הרביית הצאן (פס' 8-13), וההאשמה שמטיח יעקב בלבן (פס' 38-42), כל אלה מעמידים את שהותו של יעקב בחרן באור שונה מזה המתואר בפרקים כט-ל.¹⁰² יעקב מוצג כאן כעובד המסור והנאמן; הטורח מעל ומעבר למתחייב מתפקידו כרועה ומגדיל את עדרו של

100 ון סטרס הצביע על ארבעה קווים מנחים לבחינת היחסים בין הסיפורים ("אברהם בהיסטוריה", עמ' 162-164, וראו למשל דיונו בסיפורי האישה היפה, שם, עמ' 183-167). קווים מנחים אלה מתגלים גם ביחסו של פרק ל"א לקודמיו.

101 אפשר להוסיף רמיזות ספרותיות גם לחוקי שחרור עבדים, כגון החוק לשילוח העבד עם בני משפחתו (ל"א 31, בהשוואה לשמות כא 4); החוק לפיצוי העבד המשולח, שעליו מתלונן יעקב "רִיבִּים שֶׁלְחָתָנִי" (ראו דברים טו 13); ואף בנוגע לזמן השחרור, לאחר עשרים שנה, כלומר יעקב נמצא בפתחה של השנה השביעית כשהוא תובע את שחרורו, כדרכו של העבד המשתחרר (שמות כא 2; דברים טו 12, 18).

102 בעקבות סתירה זו טוברים חוקרים כי מקורו של פרק ל"א אלוהיטי, בשונה מפרקים כט-ל שמקורם יהוויסטי (ראו לעיל, הערה 99). אך וסטרמן (בראשית יב-לו עמ' 491) הסביר את ההבדלים בין הסיפורים בנסיבות, בנקודת המבט ובמטרת הפנייה לנשים; בטיעונים דומים יצר המילטון (בראשית יח-ג, עמ' 288-289) הרמוניזציה בין התיאורים ואילו על פי קריאתי ההבדל בין התיאורים הוא מהותי ונובע מעיבוד מכוון של הסיפורים הקודמים בידי מספר מאוחר.

מעבירו (ל"א 38-40). לבן, לעומת זאת, מצטייר כמעביד חסר לב המהתל ביעקב לאורך התקופה כולה ומונע ממנו שכר ראוי (פס' 41-42).¹⁰³

יתר על כן, בראשית ל"א מציע מערך כוחות שונה בין יעקב ללבן, שונה מזה המתואר בפרקים כט-ל. בפרקים כט-ל עומדים יחסי יעקב ולבן בסימן של שינוי מוקד השליטה: בפרקים כט-ל שולט לבן ביעקב ובפרק ל"א יעקב שולט במהלכי חייו כמו גם ביחסיו עם לבן. בדבריו לנשים בפרק ל"א חוזר יעקב על פרטי הסכם השכר השני בינו לבין לבן (השוו ל"א 8 ל-ל 32-33). ואולם, לפי התיאור בפסוקים ל"א 5-9 ניטלת מיעקב היוזמה בקשריו עם לבן. במקומה נכנס גורם חדש למערכת קשרי יעקב-לבן, והוא האלוהים. בפרק ל"א יעקב פסיבי לנוכח המעורבות של אלוהים המכוון את מהלכי חייו. יעקב עובד במסירות, אך אינו יוזם מהלכים בחייו ובכלל זה במאבקו עם לבן. כך למשל, הוא שב לכנען רק בעקבות צו אלוהי מפורש (ל"א 3, 13), הנזכר מיד לאחר תיאור היחס העויין שמפגינים לבן ובניו כלפי יעקב (פס' 2-1).¹⁰⁴ זאת בשונה מתיאור היוזמה שנקט יעקב לצאת לכנען בפתח המשא ומתן השני עם לבן (ל 25). ובדומה לכך ביחס למעשה הרביית הצאן (ל"א 6-13 בהשוואה ל-ל 31-34). על פי פרק ל יעקב ביצע שורת פעולות לשם ההרבייה כרועה מיומן ומקצועי ונעזר במעשה מאגי (ל 37-42); ואילו על פי פרק ל"א, אלוהים הוא זה שפעל לסיכול עצתו הרעה של לבן (ל"א 7), הוא זה שחולל נס, והנס נודע ליעקב בהתגלות בחלום (פס' 10-13).¹⁰⁵

במישור קשריו של יעקב עם אלוהים, דמותו של יעקב מעוצבת בפרק ל"א כדמות מאמין מסור, המכיר דרך קבע במעורבות האלוהים לטובתו.¹⁰⁶ פרק ל"א מדגיש את חלקו של אלוהים בהושעת יעקב מיד לבן (ל"א 7, 24, 29, 42), אף שאין

103 יחסי יעקב ולבן מתוארים בפס' 38-42 במושגים המוכרים בחזוים מן המזרח הקדום המתייחסים לחובות רועים כלפי בעלי העדרים, ראו פינקלשטיין, "חווה רועים", עמ' 30-36. בהתאם לכך, דברי יעקב נחלקים בין המחויבות של יעקב כרועה (פס' 38-39) למחויבותו של לבן כבעל העדר (פס' 40-42), ולכן אין סיבה ליחס ספוקים אלה למקורות ספרותיים שונים (ראו הערה 99 למעלה), אלא שדברי יעקב מצייגים את מעשיו כמתנהלים לפנים משורת הדין ושלא כמקובל ביחסי עובד ומעביד בעולמם של הרועים.

104 בפס' 2-3 המספר מנגיד את יחסו של לבן ליעקב (הַיָּהּ אֵינְנוּ עִמּוֹ) ליחסו של האלוהים כלפיו (וְאֵלֶּיָּהּ עֲמָךְ). ראו המילטון, בראשית יח-ג, עמ' 289.

105 השוו את ל 39 ל-ל"א 10, 12: הנסיבות זהות (המועד הוא עת ייחום הצאן) וזהות גם התוצאות (פרט להבדל 'שלאים' – 'ברדים'). ההבדל העיקרי הוא האמצעי: ב-ל 39 הציג יעקב 'מקלות' ברהטים ואילו ב-ל"א 8 מתואר נס שעשה אלוהים כדי לסכל את מזימות לבן. כך מומר המעשה המאגי במעשה נס.

106 פוקלמן ("אמנות הסיפור", עמ' 159-162) ציין כי יעקב של פרק ל"א הוא מאמין מסור המתבונן לאחור באירועים בחייו למן הליכתו לחרן (כח 10-22) ועד לשיבתו משם.

לכך רמזו בפרקים כט-ל. בפרקים כט-ל עזרת האלוהים קשורה רק בשגשוג הכלכלי של לבן (ל 27, 30), ואילו בפרק ל"א מטעימים המספר (פס' 24) ואף לבן (פס' 29) את מעורבות האלוהים. אך מעל לכל מודגשת חשיבות עזרתו של אלוהים מתוך שהיא מושמת בפי יעקב בשאתו דברים לנשים (פס' 5-13) ובהאשימו את לבן (פס' 42). ההכרה של יעקב במעורבות אלוהים בהתרחשויות היא שמבדילה את עדות פרק ל"א מעדות שני הפרקים הקודמים לו, שהרי בפרקים כט-ל לא מתואר סיוע מצד האל ובמהלך שני מאבקי השכר יעקב אינו פונה לאלוהים בקריאה לעזרה. בנושא זה מתבונן בעל פרק ל"א לאחור ומתקן את מערכת היחסים בין יעקב ללבן, הן במה שנוגע להרביית הצאן הן בדברי יעקב ללבן, בתאררו את נאמנותו המתמדת של יעקב כרועה במשך שנים: "אֶת־עֲנִי וְאֶת־יָגִיעַ פִּי רָאָה אֱלֹהִים וַיּוֹכַח אִמְשׁ" (פס' 42). על פי גרסתו של בעל פרק ל"א, מעורבותו של ה' לטובת יעקב היא בגדר השגחה מלווה מתמדת, וכך כשרדף לבן אחר יעקב (פס' 24), התגלה אלוהים לפני לבן והזהיר אותו ובעקבות התגלות זו נמנע לבן מפגיעה פיזית ביעקב (פס' 29). יתר על כן, בראשית ל"א מתייחד מסיפורי יעקב האחרים בכך שמעורבות האלוהים המתוארת בו אינה קשורה במעשה פולחני כל שהוא שיוזם יעקב.¹⁰⁷ לפי תפיסת בעל בראשית ל"א, יעקב זוכה ללא סייג ובלא תנאים בהגנת האל מפני לבן. ולבסוף, דמותו של יעקב מעוצבת בפרק ל"א כמאמין מסור גם באמצעות הקבלות לדמותו של אברהם.¹⁰⁸ יעקב, כמו אברהם, קיבל צו אלוהי לשוב אל ארץ

107 השוו לתיאורים שבהם יעקב הוא מאמין מסור: כשהוא זוכה להתגלות אלוהים בבית אל (כח 10-22; לה 1-8; לה 9-15), בתפלתו לאלוהים לפני פגישתו עם עשו (לב 10-13) ובהתגלות האלוהים לפניו בכאר שבע קודם ליירדה מצרימה (מו 1-4). בסיפורים אלה לצד ההתגלות (לפניה או אחריה) יעקב עושה את רצון אלוהיו, מייסד מקום פולחן (כח 18-19; לה 7, 14), זוכה זבחים (מו 1), מסיר את אלוהי הנכר ממחנהו (לה 2-4) ואף מתפלל (לב 10-12). פרק ל"א איננו שייך לדגם זה.

108 כיוון זה של שאילה מסיפורי אברהם לסיפורי יעקב מתבסס על שני טיעונים. ראשית, שני הרכיבים המרכזיים בחשיבותם בפרשת "לך לך": הקשר הראשון שבין ה' לאברם והכניסה הראשונה לכנען, שניהם אינם מתאימים לסיפורו של יעקב בשיבתו מחרן, שהרי ה' כבר נגלה אליו (כח 10-20) וכנען היא ארץ אבותיו ומולדתו (ל"א 3). עם זאת, השהות הארוכה בחרן מאפשרת לבעל בראשית ל"א להציג את שיבתו של יעקב לכנען כאירוע בעל חשיבות ממש כהגירתו של אברהם אליה. שאילה זו היא אפוא בגדר 'המוטיב העיוור' שציינו סטרס כמאפיין את היצירה המעבדת את קודמתה, ראו לעיל, הערה 100. שנית, בתיאור היציאה לדרך ובלקחת בני המשפחה והרכוש ניכר דמיון: הנוסחה בבראשית ל"א 18 משלבת בתוכה נוסחאות מצומצמות יותר שמופיעות בסיפורי הגירה אחרים (בראשית יב 5; לו 6; מו 6), וכך מתגלות בחזרתו של יעקב לכנען זיקות לסיפורי ההגירה של אברהם, של עשו, ואף לסיפור יעקב וביתו היורדים מצרימה, ונראה כי סיפור זה מאוחר

אבותיו ולמולדתו ("א 3), אלא שבניגוד לאברהם שציית לצו האלוהי במהירות וללא היסוס, יעקב עוזב את חרן לאחר שהתייעץ בנשותיו, רחל ולאה, ותהליך ההתייעצות מפורט בהרחבה (פס' 4-16). הרחבה זו בבראשית ל"א ממלאת תפקיד מרכזי בסיפור עזיבתו של יעקב את חרן, בשל ארבעה מרכיבים: (1) הצגה חלופית של יחסי יעקב ולבן (פס' 5-9) כשונים מאלה המתוארים בפרקים כט-ל; (2) תיאור חלופי של מעשה הרביית הצאן (פס' 5-13) השונה מהתיאור המקביל בפרק ל (פס' 25-43); (3) המראה בחלום (פס' 10-13; 4) ולבסוף, תשובת הנשים (פס' 14-16). מרכיבים אלה בונים את הרעיונות הבאים: דמותו של יעקב מעוצבת מחדש ומטוהרת הן במישור קשריו עם לבן הן בקשריו עם אלוהים, וכנגדה מושחרת דמותו של לבן. הדיאלוג עם הנשים הוא במידה רבה אפולוגטי, ויש בו רצון להשיב למערערים על מקורות עושרו של יעקב ("א 1), ואף לרכך את עוצמת הפגיעה שפגע יעקב בדיני המשפחה כשברח מחרן. עוד ניכר השוני במידת ההתערבות של האלוהים לטובת יעקב: בפרק ל"א המאבק הוא בין אלוהים ללבן, ויעקב רק צופה במתרחש (פס' 7-12). תשובתו של רחל ולאה היא צעד ראשון חשוב בניתוק המשפחה-המשפטי והכלכלי בין יעקב ללבן. ההרחבה בסיפור ההתייעצות עמן, שבה סוטה הסיפור בבראשית ל"א מ"לך לך" של אברהם, וההקבלות הנוכרות בין הסיפורים, מחדדות את העניין העיקרי שלשמו מעבד בעל בראשית ל"א את סיפור "לך לך" של אברהם: חזרתו של יעקב מחרן היא צעד חשוב בדומה להליכתו של אברהם ממנה. הגממה של עיצוב דמותו של יעקב כאברהם, הניכרת בתיאור הליכתו לכנען, עומדת גם מאחורי הקבלה נוספת ביניהם. אלוהים מתגלה ל"לבן הארמי בְּחֶלֶם הַלַּיְלָה" ומזהיר אותו מפני פגיעה ביעקב (פס' 21) כפי שהתגלה לאבימלך מלך גרר והזהירו מפני פגיעה באברהם (כ 3-7). בכך, בראשית ל"א מעצב באופן שונה גם את דמותו של לבן, שלראשונה בסיפורי חרן מכונה הָאֲרָמִי, ומציירו כמלך נוכרי המתנכל ליעקב.

ייחודו של בראשית ל"א בהיותו עיבוד מאוחר, ניכר עוד בהוספת ממד לאומי לסיפור המשפחתי השולט בפרקים כט-ל.¹⁰⁹ ממד זה בונה את סיפור הפרידה שבין יעקב ללבן כסיפור של ניתוק משפחתי-כלכלי, לאומי, דתי, לשוני וגאוגרפי:

להם. בולטת העובדה שהגדרת היעד "לְלַכֵּת" – "לְבוֹא אֶרְצָה כְּנָעַן" מיוחדת לשני סיפורי ההגירה. זה של אברהם (יב 5) וזה של יעקב (לא 18).

109 מאפיין נוסף של עיבוד ניכר בנקודת המבט המשפטית שמוסיף פרק ל"א על הפרקים כט-ל. בשלוש ממערכותיו של הסיפור נידון מעמדן המשפטי של הבנות-הנשים (פס' 14-16, 26, 50). תיאורים של הליכים משפטיים משמשים גם לתיאור יחסי יעקב ולבן: בריב בגלעד משמשים חוקי שחרור עבדים וחוזי רועים (פס' 26-43), והברית על שני נוסחיה (פס' 50, 51א-53). ראו מאבה, "יעקב ולבן", עמ' 192-207.

(1) ניתוק משפחתי וכלכלי של הבנות-הנשים מבית האב של לבן, פס' 14-16: בתשובתן הנחרצת ליעקב מכריזות הבנות-הנשים על התנתקות מבית אביהן, "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו"¹¹⁰. הן מלוות את ההכרזה בהסבר "הלוא נכריות נחשבנו לו"¹¹¹, ומוסיפות שתי טענות משפטיות מתחום דיני המוהר והנישואין "פי מְכַרְנוּ וַיֵּאכַל גַּם-אֶכּוֹל אֶת-כֶּסֶפֵּנוּ". הבנות-הנשים מסיקות "פי כִּלְ-הָעֶשֶׂר אֲשֶׁר הִצִּיל אֱלֹהִים מֵאֲבִינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ, וְעַתָּה כֹּל אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֵלֶיךָ עֲשֵׂה" (פס' 16), ומכריזות על מעמד כלכלי עצמאי בחסות יעקב, בנפרד מבית אביהן לבן. בעל פרק ל"א משלב בתשובת הבנות-הנשים הכרזה פוליטית שיסודה בדיני הירושה, בטענות הלקוחות מתחום דיני הנישואין והמוהר. טענותיהן של הבנות, המוצגות בלבוש משפטי, מצביעות על פגיעה שפגע לבן עצמו בדיני המשפחה, ובכך יש לרכך את הרושם הקשה של בריחת יעקב מלבן ובמידה רבה יש בכך אף כדי להצדיקה. זאת ועוד, הלבוש המשפטי לדברי הבנות-הנשים מקדים את טענותיו של לבן כנגד יעקב (פס' 26-30), ואף מאיר באור אירוני את המהלכים הבאים של לבן הנוגעים למעמד בנותיו.

(2) הנתק נושא אופי לאומי. תיאור הפרידה נושא אופי לאומי גלוי לעין החל במערכה השנייה של הסיפור, המערכה המספרת על הבריחה ועל המרדף (פס' 19-25): (א) לראשונה בסיפורי חרן מכונה לבן הַאֲרָמִי (פס' 20, 24), ולא בכינוי

110 ההכרזה "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו" איננה לקוחה מתחום דיני המשפחה, ואינה יכולה להיחשב כמחאה של הנשים בגין קיפוח חלקן בירושת לבן יחד עם אחיהן הטבעיים (כך רש"י, וראו ל 35). נראה כי הכרזת הנשים מושאלת בפרק זה מן העולם הפוליטי (שמואל ב כ 1; מלכים א יב 16).

111 בהנמקת צערן החרף "הלוא נכריות נחשבנו לו" (פס' 15) מדמות בנות לבן את יחסו של אביהן כלפיהן ליחס הנוהג כלפי בנות מעמד חברתי נחות, היחס שקיבלו נשים נוכריות בישראל וברחבי העולם הקדום עקב ניתוקן ממשפחתן. אף שאין בחוק דוגמה להבחנה בין זכויות אישה נוכריות לזכויות אישה מישראל, דבריה של רות לבועז מעידים על מציאות מפלה שכזו (רות ב 10). בתעודות משפטיות של אימוץ מנוזי ומאשור (מאמצע האלף השני לפה"ס) מצויות עדויות לדרישה מפורשת של משפחת הבת להבטחה שלא ייפגע מעמדה של האישה הזרה במקומה החדש. לעניין מעמדן המשפטי של הנשים בסיפורי האבות בכלל ובסיפורי יעקב בפרט, ראו עבודותיהם ההשוואתיות של כורש גורדון, "נשים בנוזי", עמ' 147-169, במיוחד בעמ' 156-157; הנ"ל, "סיפור יעקב ולבן", עמ' 25-27; וכן ספייזר-פפיפר, "טקסטים מנוזי", עמ' 95-96; ובספר הפירוש – ספייזר, בראשית, עמ' 244-245. מילר בארוס ("בנות לבן", עמ' 259-267, ובמיוחד עמ' 264) הפנה למנהגי החברה הערבית בישראל שיוצרת פחות במעמד אישה החיה בבית בעלה כשהיא מנותקת פיזית ממשפחתה ולכן חסרת הגנה. אלא שבטענת הבנות בדבר יחסו של אביהן כלפיהן נפתח עימות אירוני בין לבן לבנותיו.

הנגזר מייחוסו המשפחתי, לְבָן בֶּן־נְחֹר (כט 5), אָחִי אָמוּ (כט 10ב, 11), ויעקב הוא בֶּן־אֶחָתוֹ (כט 12). (ב) מרדף לבן הארמי אחרי יעקב (פס' 22-25) מעוצב כמרדף פרעה מלך מצרים אחרי בני ישראל (שמות יד 5-9), ונקודות הדמיון בין התיאורים מלמדות על שיתוף ביניהם במבנה הספרותי ובאמצעי הביטוי.¹¹² ההקבלה שיוצר מחבר פרק ל"א בין המרדף של לבן אחר יעקב לבין המרדף של פרעה אחרי בני ישראל מבקשת להציג את יעקב ולבן כנציגי שני העמים העומדים לקראת פרידה סופית. עם פרידתם יודהה יעקב באופן מלא כישראל באמונתו ובלשונו ויחזור לשבת בתחום שממערב לגלעד, ואילו לבן, הארמי בלשונו ובאמונתו, ישוב מן הגלעד למקומו בחרן. (ג) בחלקו הראשון של הריב בגלעד (פס' 26-44) לבן מאשים את יעקב בפגיעה בנוהגים המשפחתיים. אלא שבמלים "וַתִּגְהַגְּ אֶת־בְּנֹתַי כְּשִׁבּוֹת חָרֵב" (פס' 26) עושה המחבר שימוש בביטוי המוכר מתיאורי מלחמה בין עמים ומדינות. הצירוף "ניהג כשביות חרב" כבראשית ל"א הוא דוגמה יחידה שבה מועתק הצירוף משרה הקרב הבין־ממלכתי אל תחום המשפחה.¹¹³ (ד) המערכה הרביעית, הברית בגלעד (פס' 44-לב 1), מציגה הסכם בעל שני מוקדים. האחד נוגע לגורל הבנות, והאחר לקשרים שבין יעקב ללבן. הברית הנוגעת לבנות מנוסחת כברית חד־צדדית ביוזמת לבן, אביהן, המבטיח את שלומן ואת מעמדן בבית יעקב (פס' 48-50, בהמשך להאשמה שהאשים את יעקב בפס' 26). הברית הנוגעת ליחסי יעקב ולבן היא ברית דו־צדדית ואף היא נכרתת ביוזמת לבן (פס' 51א-53). ההבדל בין שני נוסחי הברית תואם את הכפילות שבה מעוצב סיפור הפרידה בפרק ל"א, הנבנה על הסיפור המשפחתי (פרקים כט-ל) ומוסיף עליו אופק לאומי־אטיולוגי. בהתאם לכך, אפשר להניח כי הברית המשפחתית הורחבה ובפס' 51א-53 נוסף לה הממד הלאומי והבינלאומי בדמות ברית דו־צדדית בין שווים.¹¹⁴ ההדדיות בנוסח הברית ניכרת במחויבויות הזהות שמקבלים הצדדים על עצמם:

112 דאובה ("יציאת מצרים", עמ' 62-72) הצביע על הקבלות בין סיפורי יעקב־לבן לסיפור יציאת מצרים וליחסים שבין ישראל לפרעה. בקו זה המשיכו חז"ל כשראו בלבן 'פרעה־מוקדם'.

113 רד"ק חש במתח שבין האופק המשפחתי המיוחס לקשרי יעקב־לבן ובין האופק הלאומי שממנו לקוח הצירוף 'שביות חרב'. נהיגה כנשים כשביות חרב מוכרת במקרא כמעשה המסיים את מעשה הלחימה (דברי הימים ב כט 9). סיפורי המקרא מוסרים על שביית נשים ישראליות בידי נוכרים (שמואל א ל 2; מלכים ב, ה 2), וכן על שביית נשים נוכריות בידי ישראלים (בראשית לד 29; במדבר לא 9; וזכויותיה בישראל של האישה השבויה יפת התואר עוגנו בחוק, דברים כא 10-14). ככל התיאורים הנזכרים שבויית החרב הנוכרייה חסרת הגנה במקום שבייה ומעמדה החברתי נמוך.

114 הצעה זו להסבר הכפילות בשתי מערכות הברית עדיפה בעיני על הניסיונות לחלק את הבריתות בין המקורות הספרותיים 'ו' וא'. ראו וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 497-498.

וַיֹּאמֶר לְבָן לַיַּעֲקֹב, הֲגַל הַגֵּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ. עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמַּצְבָּה, אִם־אֶנִּי לֹא־אָעִיב אֶלֶיךָ אֶת־הַגֵּל הַזֶּה וְאִם־אָתָּה לֹא־תֵעִיב אֵלַי אֶת־הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת־הַמַּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעָה. אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ, אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם.

איסור המעבר של זה מוכר מחוזים פוליטיים בינלאומיים בין שווים כגון החוזה שבין רעמסס ב' מלך מצרים לחתושל ג' מלך חת (משנת 1280 לפנה"ס לערך).¹¹⁵ משמע, תנאי הברית שבין לבן ליעקב משקפים מגמה לסיים את יחסי העוינות ביניהם בהבטחה של יחסי שלום בעתיד, שיתבססו על הפרדת כוחות ועל איסור חדירה זה לתחומו של זה בגלעד. כמו כן, ניכרת ההדדיות בהבאת אלוהי כל אחד מן הצדדים כעדים לקיום הברית (פס' 53א). קווים אלה, שהם מן המאפיינים בריתות בינלאומיות בין שווים (parity treaty) במזרח הקדום, מציגים את לבן ויעקב כמי שמייצגים איש איש את עמו. הניתוק ביניהם מואר אפוא באור לאומי, ונוספים עליו גם ניתוק דתי וניתוק גאוגרפי.

(3) הנתק הדתי: אלוהי יעקב איננו אלוהי לבן. הבחנה זו נכנית לאורך הפרק ומתחילה במעשה גניבת התרפים המזוהים באופן סדיר כאלוהי לבן: "הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאַבְיָהָ" (לא 19, 30, 32).¹¹⁶ לעומת זאת, יעקב מזכיר בריבו עם לבן את עזרתו

115 החוזה המצרי-חתי בעניין הפרדת הכוחות קובע: "רעמסס אוהבו של אמון, המלך הגדול, מלך ארץ מצרים, לא יכנס לארץ חת לקחת ממנה דבר בעתיד. וחתושל, המלך הגדול, מלך ארץ חת, לא יכנס לתוך ארץ מצרים לקחת ממנה דבר בעתיד", ראו ANET, עמ' 201-203. דיון במאפייני 'הברית בין שווים' אצל מק'רתי, "חוזה וברית", עמ' 48. השוו לעמדת פון ראד (בראשית, עמ' 312), הסבור כי הברית הבינלאומית קודמת בהרבה לברית המשפחתית.

116 לדיונים במהותם של התרפים כאלוהי הבית, ראו גרינברג, "גניבת התרפים", עמ' 239-248; לניסיונות להסביר את הרקע הסמנטי האטימולוגי של השם 'תרפים', ראו המילטון, בראשית יח-ג, עמ' 293, והספרות שם. בראשית ל"א הוא המקור היחיד במקרא שרואה בתרפים אלוהים אך מזהה אותם כאלוהי לבן, ואף מציג אותם באור מלגלג ומבזה המפחית אותם לכדי חפצים קטנים שניתן לגנבם, שעל המאמין בהם לחפש אחריהם, ורחל אף יושבת עליהם בעת נידתה. השוו לבראשית לה 1-7, שיודע על הבאת 'אלוהי נכר' במחנה יעקב השב לכנען, בלא שהמעשה נקשר ברחל. במקומות אחרים במקרא התרפים הם אמצעי מנטי, אחד מאמצעי הנחש לחקירת העתיד בשאילה בה' (שופטים יז-יח; שמואל א טו 23; הושע ג 4) ובדרך כלל בעבודת אלוהים אחרים (מלכים ב כג 24; יחזקאל כא 26; זכריה י 2). בייחוס גניבת התרפים לרחל יש עדות לגוון האפונימי שניתן לדמותה. רחל היא אם השבטים שבתוכם נודע השימוש בתרפים: אפרים (שופטים יז 5; יח 14), בנימין (שמואל א יט 13, 16) ודן (שופטים יח 11-31), המיוחס לה באמצעות שפחתה בלהה. בראשית ל"א מוסר אפוא עדות חשובה: פולחן התרפים מקורו ארמי והוא מיוחס

המלווה של אלוהיו: "לוֹלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וַפַּחַד יִצְחָק הִיא לִי" (פס' 42). בהמשך, בשבועת הברית, עדים "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נְחֹר" (פס' 53א), וכל אחד מן הצדדים נשבע באלוהי אביו: "וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בַּפַּחַד אָבִיו יִצְחָק" (ב53). הסיפורים כבראשית כד (31, 50-51) ובכראשית כט-ל (ל' 27, 30) מעידים על זהות דתית-תרבותית בין הענף המשפחתי שנותר בחרן, בני נחור, ובין אברהם ולימים יעקב. בניגוד לעדות זו, בראשית ל"א מביא עדות שונה ויחידאית בין סיפורי האבות: אלוהי יעקב איננו אלוהי לבן ולכל אחד מהם 'אלוהי אב' אחרים. לאחד "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וַפַּחַד יִצְחָק", ולאחר "תְּרַפִּים" ו"אֱלֹהֵי נְחֹר". בקביעת ההבחנה הדתית הזו קרוב מחבר בראשית ל"א אל העמדה השמורה בזיכרון ההיסטורי הישראלי כנאמר: "בְּעֵבֶר הַנְּהָר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם, תֵּרַח אָבִי אַבְרָהָם וְאָבִי נְחֹר; וַיַּעֲבְדוּ, אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (יהושע כד 2). לנוכח נישואי יעקב לבנות לבן ושהותו הארוכה בחברת בני נחור, עמדתו זו של בראשית ל"א היא תיקון נדרש בידי מחבר שתופס את התיוג הארמי כתיוג אתני, לאומי, תרבותי ודתי.

ויש עוד להעיר בעניין "אלוהי האב" שמופיע ארבע פעמים לאורך פרק ל"א (פס' 5, 29, 42, 53א). צירוף זה הוא מן האמצעים העיקריים לביטוי הניגוד בין לבן הארמי לבין יעקב העברי שיוצא בדרכו אל "יִצְחָק אָבִיו אֲרָצָה כְּנָעַן" (פס' 18). באמצעות השימוש החוזר ב"אלהי אבי" מדגיש בעל הפרק כי לאחר עשרים שנות שהות בחרן אצל משפחתו הארמית חוזר יעקב אל יצחק אביו ואל זהותו, הישראלית מן הבחינה הדתית ומן הבחינה הלאומית. בפס' 42 מופיע צירוף זה כתמורה לשני כינויי אלוהות נוספים: "לוֹלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וַפַּחַד יִצְחָק", על פי המתכונת הגנאלוגית השלמה של שלושת הדורות (בראשית כח 13; לב 10).¹¹⁷ הופעות הצירוף

כבר רחל שנשאה אותם בכר הגמל בניגוד לדעת יעקב, וכך הביאתם לכנען. בכך מבקר בעל בראשית ל"א את רחל, אם השבטים הצפוניים, ועם זאת שומר על זכותו של יעקב. ביקורת זו כלפי רחל היא יחידאית במקרא (וראו ראב"ע).

117 "פַּחַד יִצְחָק" (פס' 42, 53א) הוא צירוף יחידאי, והוא עשוי להיות מובן כארמאזים בשרשרת זו. "פחד" מתורגם בארמית ל"דחלא" (או: "דחלתא"), ובאורח מטונימי הוא משמש כתואר לאל. זוהי הוראתו של "דחלא/דחלתא" בסורית (ראו ברוקלמן, לקסיקון, עמ' 149; פיין-סמית, מילון סורי, עמ' 98). התרגומים הארמיים הבחינו בין "אלהא", המשמש לתרגום שם האלוהות הישראלית (רוגמת תרגום אונקלוס לבראשית ל"א 32: "אלהא דאבא אלהא דאברהם") ובין "דחלן/דחלתא" המשמשים לתרגום שמות האלילים. כך למשל "אלוהי לבן" כבראשית ל"א 30 הוא "דחלתי" בתרגום אונקלוס (וראו עוד תרגום אונקלוס לשמות כ 23; לב 4, 8, 32 ולעוד; לצד שמות נוספים כגון "בעלא" ו"טעון"). מתוך הבחנה סדירה זו נראה שתרגום אונקלוס לבראשית ל"א 42: "ודחיל ליה יצחק" ער לקושי לתרגם את "פחד יצחק" במקבילה המשמשת לאלוהים אחרים. אבל היא הנותנת, הצירוף "פַּחַד יִצְחָק" אכן 'יוחזר' לארמית ברמות "דחלתא דיצחק"

"אלוהי אבי" בכראשית ל"א משקפות כבר מודעות לאומית לקשר הגנאלוגי הרחב, שהרי השניים כאחד, יעקב ולבן, מתייחסים לקשר הגנאלוגי אל אברהם ואל נחור (פס' 53 א) ולא רק לאלוהי אבותיהם המידיים (יצחק ובתואל). לפיכך, נראה כי הצירוף "אלוהי אבי" בהינתנו בכראשית ל"א איבד מכבר את משמעותו הראשונית והפך לצירוף ארכאי שאליו נסמכו תארים המשקפים תפיסה לאומית כוללת.¹¹⁸

(4) הנתק הלשוני: לבן דובר ארמית, יעקב עברית. הגל שהקים יעקב זכה להיקרא בשני שמות בהתאם ללשוניותיהם של הצדדים להסכם. לבן קרא לו בארמית: "יגר שְהֶדוּתָא", ויעקב קרא לו "גִלְעָד" (פס' 47).¹¹⁹ "יגר שְהֶדוּתָא" הן שתי המלים הארמיות היחידות בתורה, והן משקפות הבנה של גִלְעָד כצירוף סמיכות: 'גל של עדות'. חשיבותן גדולה כיוון שהן העדות הלשונית היחידה המייחסת לתקופת האבות דיגלוסיה לשונית עברית-ארמית (וראו פירושיהם של ראב"ע ורמב"ן). לראשונה מובאת התייחסות להבדל לשוני בין בני נחור לבני אברהם.¹²⁰ למרות יחידאיותו של המידע שמוסר בראשית ל"א 47, נראה כי עדותו משתלבת היטב במגמותיו של סיפור הפרידה של יעקב מלבן הארמי כפי שהוא נפרש בפרק זה. לצד הניתוק

ופירושו הראשוני יהיה 'אלוהי יצחק', צירוף מקביל במבנה הדקדוקי (צירוף סמיכות שבו הנסמך הוא כינוי לאלוהות והסומך שם האב), במעמד התחבירי (תמורה ל"אלוהי אבי") ובהוראה ל"אֱלֹהֵי אֲבֹתָם". הצעה זו הציע הילרס, "פחד יצחק", עמ' 92; והצעתו מסתברת יותר מהצעתו של מלול ("פחד יצחק", עמ' 192-200), שביקש לקשור את "פחד יצחק" בשבועה בירך, כלומר הבינה כמתייחסת ל"צאצאי יצחק, זרעו"; או מזו של סקינר (בראשית, עמ' 399): "האל המטיל) פחד (על) יצחק" (הצעתו קרובה לתרגום אונקלוס המובא לעיל), וראו עוד הצעות שהביא וסטרמן, בראשית יב-לו, עמ' 497.

118 יש להבחין בין הופעות הצירוף "אלוהי אבי" לבין הופעות הצירוף "אלוהי אבותיכם" במקרא. "אלוהי אבי" הוא האלוהים האישי, חסר השם, אלוהי האב המידי (כך למשל בראשית כו 24; מו 1, 3), בעוד "אלוהי אבותיכם" מבטא קשר לאומי כולל של העם לשלושת האבות, והוא אף מורחב מעבר להם לדורות מאוחרים יותר (כך בהופעות הצירוף בספרים שמות, דברים, יהושע ושופטים, וכן בספרים המאוחרים, שבהם הצירוף מנותק משלושת האבות, כגון דברי הימים א, כט 20; דברי הימים ב, לג 12).

119 פס' 47 עומד בסתירה לפס' 48: "וַיֹּאמֶר לְבֶן הַגֵּל הַזֶּה עַד בְּיָנִי וּבְיַד הַיּוֹם, עַל-כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִלְעָד", שבו לבן הוא הקורא לגל האבנים "גלעד". המתח בין פסוק 47 לפסוק 48 הביא לזיהוי פס' 47 כגלוסה מאוחרת, "בדותה למדנית". כך אומר גונקל, בראשית, עמ' 342-399. אכן, פס' 47 הוא נטע זר בתיאור הברית המשפחתית, ואולם, העדות הנמסרת בפסוק זה מצטרפת לרעיונות ולמגמות של סיפור פרידת יעקב מלבן הארמי.

120 ראו סקינר, בראשית, עמ' 401; וכן המילטון (בראשית יח-נ, עמ' 314) שטען כי פסוק זה הוא עדות יחידה לכך שיעקב הוא דו-לשוני.

המשפחתי, הדתי והגאוגרפי, מעיד המחבר כי הניתוק ביניהם היה גם לשוני. למרות היותו בן רבקה, ולמרות עשרים שנות שהותו בחרן, יעקב הוא דובר עברית.¹²¹

(5) הנתק הגאוגרפי: הגלעד כגבול. הגבול הנכונה בגלעד (פס' 48) או במצפה (פס' 49), מציין את קו הגבול שממנו צפונה ומזרחה משתרעים תחומיו של לבן, וממנו מערבה משתרעים תחומיו של יעקב.¹²² על איסור המעבר בתחומיו של הצד האחר עמדתי לעיל. כאן יש להוסיף דברים באשר להפרדה הגאוגרפית בין לבן ליעקב, על רקע המציאות הגאוגרפית הידועה בנוגע למקומות ישיבתם של הארמים כמו גם למקום מושבם של בני ישראל.¹²³ מאבקי השליטה בעבר הירדן המזרחי בין ישראל לארם, שהתחוללו מהמאה העשירית ועד למאה השמינית לפה"ס (כגון מלכים א כב, ראו פס' 3), אינם משתקפים בבראשית ל"א. פרק זה מפקיע את מרחב הגלעד כשטח שאיננו בתחומיו של אף אחד מן הצדדים. אין לראות את הצבת הגלעד בעבר הירדן המזרחי כתיחום מדיני בין ישויות ממלכתיות אלא כמוצב במרחב שמוגדר כלא שייך לאף אחת מן הישויות, המיוצגות בלבן הארמי וביעקב. לבן הארמי יושב במרחב של צפון סוריה ובצפון מסופוטמיה, אזור חרן, ויעקב ישוב אל המרחב שממערב לירדן. כך הגלעד הוא המרחב שאיש מהם לא יחצה,¹²⁴ וממעבר הירדן מערבה ימצא יעקב בתחומי 'ארץ מולדתו', ארצו של אביו יצחק.

121 לצד שתי המלים הארמיות מרובים באופן יחסי בפרק ל"א הארמיזמים. ביניהם מנה יונה גרינפילד ("ארמית והמקרא", עמ' 129-130) את הצירופים הבאים: "יִצְחָל [...] יִתְחָד" ל"י" (פס' 9), "יִלָּא נְטִשְׁתְּנִי לְנִשְׁק" (פס' 28), "יִיִרְבֵּק אֹתוֹ" (פס' 23), והציג את השאלה האם מדובר ברגישות לשונית של המספר, או שמא הסיפור במהדורתו האחרונה נכתב בעת שהארמית הייתה ידועה יותר ביהודה? על אלה אפשר להוסיף עוד את הצירופים: "בְּרָדִים" (פס' 12), "אֲנָכִי אֶחְטָנָה" (פס' 39), "פַּחַד יֶצְחָק" (פס' 42), "יִיִרִמָּה מִצָּבָה" (פס' 44), "הַמִּצְבָּה אֲשֶׁר רִיתִי" (פס' 51). על "אחטנה" (פס' 39) כשאלה מן האכדית, ראו פינקלשטיין, "חווה רועים", עמ' 30. יצוין כי המילים הארמיות בפרק משמשות את המספר, את לבן וכן את יעקב.

122 הכפילות במדרשי השמות לגלעד ולמצפה היא מן הנתונים שהביאו חוקרים כצידוק להפרדת פסוקים אלה, הנוגעים לשתי הבריתות, לשני מקורות. ראו סקינר, בראשית עמ' 399-400. ההצעה להלן רואה בברית המשפחתית גרעין ובהיכטים הלאומיים שבה היא רואה הרחבה שהרחיב בעל הפרק.

123 אזור הגלעד לא היה בתחומי ישיבתם של הארמים, ראו דיון, "שבטים ארמיים", עמ' 1281-1294; פיטרד, "ארמים", עמ' 207-230.

124 הקשר האתני-הגנאלוגי אל הארמים המופיע בסיפורי יעקב איננו יחיד, כלומר איננו 'מוסכם', והוא רק אחת מארבע מסורות מוצא (ראו עוד בראשית י 22; כב 21; עמוס, ט 7). ריבוי המסורות מעיד על חוסר הודאות כבר בקרב היוצרים במקרא באשר למוצא הארמי ולקשרי המשפחה עם הארמים.

חמשת ההיבטים, שפורטו לעיל, של פרידת יעקב מלכן הארמי מעצבים את בריחתו של יעקב מלכן כניתוק רב משמעות מן העולם הארמי. יעקב מתנתק מעתה התנתקות מלאה מעולם זה ושב ארצה כנען, לארץ מולדתו. כאמור, בעל הפרק מחזק אמירה זו בעיצוב בריחתו של יעקב מחרן כמעשה הגירתו של אברהם מחרן לכנען, ומשווה למסע החזור מעמד של התחלה חדשה. מצד ההגדרות הקבוצתיות-הלאומיות, בראשית ל"א יוצא מנקודת המוצא האתנית-המשפחתית, זו הרואה את קשרי המשפחה כעיקר, אבל הוא מוסיף על קשרי המשפחה הללו שורה ארוכה של 'רכיבים בוני ניתוק', ובהם את נקודת המבט התאולוגית ואת היסוד המשפטי-האפולוגטי, ומבדל בכל אלה את הזהות הלאומית של יעקב מזו של לבן. מעתה כל אחד מהם הוא בעל זהות לאומית נפרדת מצד הטריטוריה, התרבות-הדת, הלשון והזיכרונות הלאומיים (אלוהי אבי-אברהם ויצחק לעומת אלהי נחור).¹²⁵

1. ארמי אבד אבי – האמנם? הערות סיכום

עמדותיו של פרק ל"א מציבות אותו כאחרון בשורת המקורות שעוסקים בשאלת מוצאו הארמי של יעקב. מחבר בראשית ל"א יודע את סיפורי אברהם ואת סיפורי חרן, ויש להניח שגם את סיפורי יעקב האחרים. התמודדותו המתוארת עם שאלת הזהות של יעקב (ושל לבן הארמי) מעידה כי בעל הפרק מתפלמס עם ההיגד "ארמי אבד אבי" ושולל אותו בתוקף. כל כך משום שהבין הכרזה זו על פי הוראתה האתנית, ולא על פי ההוראה המרחבת שעולה מן המקורות הכוהניים ואף מדברים כו 5. בהתאם להבנה זו רואה מחבר בראשית ל"א בהכרזה "ארמי אבד אבי" סכנה שיעקב יזוהה מצד זהותו האתנית כארמי ולא כעברי ומציע מענה נחרץ לדברים כו בטענו לעבריותו של יעקב. לפי בראשית ל"א, יעקב לא היה ואיננו ארמי במה שנוגע לבית אביו, לאלוהי אביו, ללשונו או למקומו הגאוגרפי. בעל הסיפור נזעק לעבד את סיפורי חרן ולהבהיר כי יעקב היה ונותר בן יצחק בן אברהם, העובד את אלוהי אביו וסבו, כי מולדתו היא ארץ כנען, וכי אף שהוא קשור בקשרי נישואין ללבן הארמי, ואף ששהה עשרים שנים בארם, הוא נפרד פרידה חדה וסופית מכל מה שמייצג לבן הארמי, ושב לבית אביו יצחק.

העיון המפורט במיתוס האב המשותף יעקב מלמד כי הסיפורים כולם משקפים תודעה ברורה של הגעה מן החוץ, של זרות למרחב הכנעני-הארץ ישראלי. ועוד, הסיפורים על כל רובדי עריכתם-מסירתם מדברים על קשר משפחתי הדוק שהוא קשר אפונימי הנבנה באמצעות מסורות ראשית על אב משותף לישראל (כידוע,

125 בהשקפה זו ביחס לזהות האתנית מבטא, אפוא, בראשית ל"א את כל שש הנקודות שציין סמית. ראו לעיל, עמ' 85-87, והערה 6.

ספר בראשית מציב מתכונת של קשרי משפחה ואבות משותפים לאנושות כולה). תכונות אלה משותפות לכל המסורות באשר הן, ובכל זאת העיצוב של מסורת האב המשותף יעקב משתנה בין פרקי הספר ועמה משתנה שאלת זהותו. הסדר היחסי המוצע הוא אפוא: (1) סיפורי המשפחה (כט-ל), (2) רובד העריכה הכוהנית (כה 19-20; כז 46-כח 9), (3) "מקרא ביכורים" (דברים כו 5), (4) סיפור פרידת יעקב מלבן הארמי (בראשית ל"א).

העיון בשאלת זהותו של האב המשותף יעקב מצטרף אל הדיון בקשרי הנישואין של (אברהם-) יצחק ושל יעקב במשפחת נחור בחרן, המרחב המוכר כ'ארמי'. ראשיתו ועיקר תכליתו של דיון זה הוא בעיצוב התפיסה של המוצא החיצוני של ישראל המבחין אותם מהעמים הכנעניים (או משרידיהם) היושבים בארץ. יש רגליים לתיארוך תפיסה זו למאות השמינית והשביעית לפה"ס לכל המאוחר. נדמה שהעיון בין ישראל לעמים הכנעניים הוא שעומד מאחורי הערות העריכה הכוהנית של סיפורי האבות בספר בראשית המתייגות את לבן ובתואל כארמי, כמו גם מאחורי "ארמי אבד אבי" של "מקרא ביכורים", וכנגד תיוג זה יוצא בעל בראשית ל"א. הבחירה בארמים כבני המשפחה שאליהם קשורים ישראל וכמוצא אתני, מיוסדת על קורותיהם המיוחדים של אלה. אף שהארמים לא הקימו ישות פוליטית מאוחדת ובעלת עוצמה באף אחד מן המרחבים שבהם ישבו, השפעתם התרבותית הלכה וגברה במזרח הקדום באמצעות הלשון והכתב. זאת דווקא לאחר שהממלכות הארמיות איבדו את מעמדן העצמאי והיו לחלק מן הפחווה האשורית. מעידה על כך העובדה שהשפה הארמית הייתה לשפת המנהל השלטת באשור, ולימים גם בבבל ובפרס.¹²⁶ נראה כי זיהוי משפחת נחור כארמית משקף את הלך הרוחות בתקופה שלאחר נפילת הממלכות הארמיות שישבו במרחב חרן (בצפון מסופוטמיה ובמרחב הנאור-חתי), ולאחר השתלטות האשורים עליהן ועל שטחיהן בשליש האחרון של המאה השמינית לפה"ס. כלומר, נראה כי הזיהוי הארמי התגבש בתקופה שבה חדלו הארמים להיות איום מדיני. קישור זה התבסס על המוניטין הזר, הבינלאומי, הבא מן החוץ של הארמים, שנודעו במרחב שממערב ומדרום לפרת ובכלל זה במרחב של ארץ ישראל.

בראשית ל"א מבקש לתקן ולהבהיר את קודמיו, והוא עשוי לשקף פרקי זמן אחרים ברצף ההיסטורי המוכר.¹²⁷ על יסוד הדיון למעלה, יש להניח שהוא מאוחר לרובד העריכה הכוהני בבראשית ואף מאוחר ל"ארמי אבד אבי", ועם זאת הוא נושא אופי של סיפור שמבקש לבסס זהות לאומית-מדינית בארץ ישראל. אפשר

126 ראו לעיל, הערה 87.

127 ראו משיניסט, "חיצוניים ופנימיים", עמ' 51-60.

אם כן, שאיננו רחוק מצד זמנו מן המקורות שאיתם הוא מתפלמס, ואפשר שהוא קשור לימי הפאר האחרונים של יהודה בימי יאשיהו, סמוך לסוף המאה השביעית לפה"ס. אפשר גם שסיפור הפרידה משקף כבר את ימי הגלות, ואפילו את ימי שיבת ציון, את הימים שבהם יצאו שוב צאצאי יעקב בדרכם אל ארץ מולדתם וביטאו מחדש את השתייכותם הלאומית, הדתית, הלשונית והמרחבית לארץ שנודעה בעבר כארץ כנען, ארץ ישראל.

ואם כן, עולה שאלה גם לגבי בראשית כד, שאכן ניכר במאפיינים מאוחרים בלשונו, בצורתו הספרותית ובעולמו האידאי, אבל בתפיסת האב המשותף נשאר נאמן לקו המשפחתי המסורתי ההדוק, בהתעלמו לחלוטין מייחוסו הארמי של הענף הנחורי בידי הכוהני ומקרא ביכורים. האם ידע בראשית כד את התיוג הכוהני 'הארמי' ונמנע ממנו? או שמא הוא קודם לפעולת העריכה הכוהנית? ריבוי העדויות לאיחורו היחסי מעלה את ההשערה שזוהי התעלמות מכוונת, וכי העדר ההתייחסות להקשר הארמי בבראשית כד היא ביטוי לפולמוס עם העמדה הכוהנית ועם העמדה המוצגת בבראשית ל"א. מחבר סיפור אירוסי רבקה נמנע במכוון מלכנות את בתואל ואת לבן כ'ארמים', כדי שלא יעלה החשד באשר לתקפותם של קשרי הנישואין בין יצחק לרבקה. לפיכך, אפשר בהחלט לצרף את בראשית כד לרב השיח הזה, ואפשר לראות בחזרות המרובות על ייחוסה של רבקה מענה סמוי לתיוג הארמי המדובר. מצד התיארוך היחסי, בראשית כד מאוחר בוודאי ל"מקרא ביכורים" ויכול להיות בן זמנו של בראשית ל"א או אפילו מאוחר לו. עם זאת, מנקודת המבט המצומצמת של שאלת המוצא וקשרי הנישואין, בראשית כד מידמה למקורות המוקדמים בדיון הנזכר (בראשית כט-ל), ולכן אפשר להשתית תיארוך מאוחר של פרק כד על טיעונים רבים אחרים. אבל אין לקשור את העמדות שמציג הסיפור בעניין הבידול מבנות הארץ ובעניין תפיסת המוצא החיצוני דווקא לפולמוס המתואר בעזרא-נחמיה. אלא אם כן נטען, בזהירות ובלא יכולת לבסס את הדברים, כי הסיפור משלים מסורת לא ידועה מן הוויכוח המתועד. שהרי בראשית כד איננו מטיף לבידול מנשים נוכריות, אלא מבקש לתת תוקף להמשך קשרי נישואין בין השבים לציון לקהילת-האם הגולה בבבל, שהם כנישואין עם בני המשפחה הרחוקים פיזית מקרוביהם ששבו לציון וישבו ביהודה. האם היו קשרים מעין אלה? האם היה מקום לפאר אפשרות זו? נדמה כי לשאלות אלה אין מענה במקורות העומדים לרשותנו, אבל חשוב לראות את המרחק בין אמירה זו של בראשית כד ובין טענות הבידול המוכרות שבספר עזרא-נחמיה.¹²⁸

כדברים האחרונים ביקשתי להדגים נקודות מבט אחדות ביחס לאופק ההיסטורי האפשרי של תהליך עיצוב הזהות הישראלית-היהודאית, שעשוי להשתקף בבראשית

כד ול"א, במהלך התקופה המשתרעת למן המאה השמינית ועד למאה החמישית לפה"ס. הנקודה הוודאית בדברים האחרונים היא הנקודה העקרונית המוכרת מן המחקרים הסוציולוגיים שנוגעים לזהות קבוצתית. כדברי בארת, חברות חוזרות ובודקות את הגבולות המבחינים בין הקבוצות בתקופות מבחן ומשבר, וכאלה הזדמנו לישראל פעמים רבות בפרק הזמן הנזכר. יכולתנו לנעוץ נעצים מדויקים יותר בלוח הזמנים איננה יוצאת מכלל השערה, לפיכך אני מעדיפה להותיר את העיון בגבולות התיארוך היחסי, המותרים חופש לתהליכים המתמשכים של עיצוב והתגבשות הסיפורים בהתאם לצרכי הציבור המשתנים.

לסיום המאמר, אוסיף את הממד של המיתוס וניפוצו לשחזור הסדר היחסי שבין המקורות. "ארמי אבד אבי" (דברים כו 5-10) עונה בדיוק על ההגדרה שהציע איתמר גרינולד למיתוס. הוא שטען כי המיתוס הוא "גורם טבעי ונורמלי בחיי התרבות", ואף ראה בו "ביטוי חיוני ויצירתי ביותר של נפש האדם". לפי הבנתו "נפש האדם יוצרת גישות, המגולמות בסיפורים, וכאשר סיפור כזה מתקשר לאופן התנהגותי מסוים, היינו, לריטואל, הוא מקבל מעמד של מיתוס.¹²⁹ על פי גרינולד המאפיין העיקרי של המיתוס הוא זיקתו לריטואל, זיקה שאותה הוא מתאר בשני הכיוונים:

מיתוס יוצר ריטואל. העובדה ש'סיפור' מיתי מתקשר עם ריטואל מסוים, או עם אתוס מסוים, מעצימה את יכולתו להעביר מסר. ראשיתו היגד מילולי על מציאות מצוירת; והמשכו – מסר בלבוש התנהגותי. קיימים, כמובן, מקרים שבהם הסדר הפוך: ריטואל מסוים יוצר מיתוס או מתחבר לסיפור קיים, המקבל כתוצאה מכך מעמד של מיתוס [...] מטבע הדברים קשה לפעמים לקבוע למי זכות הקדימה במהלך הזה – למיתוס או לריטואל.¹³⁰

היבט נוסף בזיקה שבין המיתוס לריטואל נוגע ליחסם אל מאורעות השמורים בזיכרון ההיסטורי של העם כגון יציאת מצרים. על כך אומר גרינולד:

העלאת הזיכרון מגיעה למימושה המלא בהתייחסות הריטואלית למיתוס המכונן של יציאת מצרים. כך משחזר המיתוס את הריטואל, והריטואל מגבש ומבסס את המיתוס. במובנים רבים אפוא, המיתוס הוא היפוכה של ההתייחסות ההיסטורית. ההתייחסות ההיסטורית קובעת את השתייכותו

129 גרינולד, "מיתוס ואמת היסטורית", עמ' 18.

130 שם, עמ' 20.

של מאורע כלשהו לעבר, ואילו המיתוס, באמצעות הריטואל, מעניק לו הזדמנויות חוזרות ונשנות להתממש קונקרטי בהווה נמשך.¹³¹

והוא מסיים את מאמרו בקביעה: "המתח הקיים בין המיתוס לבין האמת ההיסטורית אינו קיים מצד המיתוס אלא מצדם של אלה הקובעים שאין דבר נכון לבד מן האמת ההיסטורית. [...] אשר על כן, מי שמנסה לנפץ מיתוס נלחם ברוחות רפאים דמיוניות – יתרה מזו: הוא עלול לקעקע מרכיבים חשובים בתרבות ובתולדותיה."¹³² "ארמי אבד אבי", או "מקרא ביכורים", הוא מיתוס הראשית של עם ישראל, ויש להניח כי הובא כצורתו אל הריטואל של הבאת הביכורים. מכאן ואילך הזינו השניים זה את זה ולימים נמשך מיתוס זה גם אל הריטואל הנוהג בהגדה של פסח. במעמדו כמיתוס הראשית, "מקרא ביכורים" מאגד מסורות ורכיבים אחרים. ראשון להם הוא מיתוס האב המשותף יעקב. אפשר להניח שמיתוס זה נוצר בתקופה של עימות, עם העמים הכנעניים, עימות ממשי או רק רטורי, ושהסיפר הישראלי ביקש להדגיש את המוצא החיצוני של ישראל, את 'אי-כנעניותו' של העם. בנסיבות אלה, הַאֲרַמִּי היה תג אתני-טריטוריאלי-מרחבי, המבדיל את ישראל מן הכנעני ולא תג המציין שונות אתנית משפחתית ותרבותית של אברהם וצאצאיו, וכך הוא מופיע בפסוקים כוהניים בסיפורי האבות. מיתוס זה תפס מקום בריטואל כבר במהלך ימי הבית הראשון וקיבל ביטוי במלים "ארמי אבד אבי", הפותחות את "מקרא ביכורים". אפשר גם להניח כי הוא המשיך לשמש את הגולים כבבל ואת השבים מתוכם לציין. בעקבות השימושים החוזרים נוצרו פירושים חדשים ל"ארמי אבד אבי", ובהם הפירוש האתני המתבקש. בראשית ל"א ניכר כמי ש'נלחם ברוחות רפאים דמיוניות' כשעל פי הבנתו "ארמי אבד אבי" עלול להתפס כמשייך את האב המשותף יעקב לארמים מההיבט הלאומי. בעל פרק ל"א טורח לנפץ את המיתוס הארמי ומדגיש את מעמדו העברי, הלא-ארמי, כמו גם הלא-כנעני, של יעקב. ללמדנו כי ניפוץ מיתוס איננו מנהג חדש מכל וכל, ואפשר לראות את רישומיו כבר ביצירה המקראית פנימה.¹³³

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

אוטזן, "אבד", Benedikt Otzen, "abhadh," *TDOT* 1, pp.19-23 =
Tomoo Ishida, "The Structure and Historical Implications = "רשימות העמים" =
of the Lists of Pre-Israelite Nations," *Biblica* 60 (1979), pp. 461-490

131 שם, עמ' 42.

132 שם, עמ' 52.

133 השוו לדברי גרינולד (שם, עמ' 16): "מנהג חדש בא למדינה: ערעור על סיפרים".

- John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, = "ארמות לפני לאומיות", Chapel Hill, University of California Press, 1982, pp. 3-13
- Millar Burrows, "The Complaint of Laban's Daughters," *JAOS* = "בנות לבן", 57 (1937), pp. 259-267
- Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*: = "קבוצות אתניות", *The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen-Oslo and London, Universitets Forlaget and George Anllen & Unwin, 1969, pp. 9-38
- בובר, "דרכו של מקרא" = מרטין בובר, "ביכורים", **דרכו של מקרא: עיונים ברפואי סגנון בתנ"ך**, ירושלים, ביאליק, תשכ"ד, עמ' 82-88.
- Karl Brokelmann, *Lexicon Syriacum*, Hildsheim, G. Olms, 1928 = לקסיקון
- Mark G. Brett (ed.), "Interpreting Ethnicity," *Ethnicity = "אתניות והמקרא"* and *the Bible* (Biblical Interpretation Series 19), Leiden, 1996, pp. 3-22
- Herman Gunkel, *Genesis* (German 1922; trans. M. E. Biddle), = **בראשית**, Macon, GA, Mercer University Press, 1997
- Cyrus H. Gordon, "The Status of Women in the Nuzi Tablets," = "נשים בנוזי" *ZA* (1936), pp. 147-169
- Emil Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Translated and = **גזניוס-קאוטש, דקדוק** Revised by A. E. Cowley; 2nd ed., Oxford, Clarendon, 1910
- Moshe Greenberg, "Another Look at Rachel's Theft of = "גניבת התרפים" the Teraphim," *JBL* 81 (1962), pp. 239-248
- גרינולד, "המיתוס במציאות" = איתמר גרינולד, "המיתוס במציאות ההכרתית, ההיסטורית והמחקרית", **מדעי היהדות** 38 (תשנ"ח), עמ' 187-210.
- גרינולד, "מיתוס ואמת היסטורית" = איתמר גרינולד, "מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים?" מ. אידל וא. גרינולד (עורכים), **המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות**, ירושלים, שור, תשס"ד, עמ' 15-52.
- Jonas C. Greenfield, "Aramaic Studies and the Bible," = "ארמית והמקרא" *Congress Volume: Vienna 1980 (VTSupp 32)*, Leiden, Brill, 1981, pp. 110-130
- David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London, = "יציאת מצרים" Faber & Faber, 1963, pp. 62-72
- Karl Deutsch, *Nationalism and Its Alternatives*, = "לאומיות והאלטרנטיבות" New York, Knopf, 1969
- דור, "האומנם גורשו?" = יונינה דור, **האומנם גורשו הנשים הנכריות? שאלת היכרלות בימי שיבת ציון**, ירושלים, מאגנס, תשס"ו, עמ' 99-154.
- Paul E. Dion, "Aramaean Tribes and Nations of First = "שבטים ארמיים" Millenium Western Asia," *CANE* II (1995), pp. 1281-1294
- Dwight R. Daniels, "The Creed of Deuteronomy XXVI = "הקרדו בדברים כו" Revisited," *Studies in the Pentateuch*, SVT 41; ed. J. A. Emerton, Leiden, Brill 1990, pp. 231-242

- Samuel R. Driver, *Deuteronomy* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, = דרייבר, דברים = 3rd edition, 1901
- David M. Howard, "Philistines," A. J. Hoerth, G. L. Mattingly = "פלשתים" הווארד, and E. M. Yamauchi (eds.), *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge, UK, Lutterworth, 1996, pp. 231-250
- Delbert R. Hillers, "Pahad Yishaq," *JBL* 91 (1972), pp. 90-92 = "פחד יצחק" הילרס, Victor P. Hamilton, *Genesis 18-50* (NICOT), Grand Rapids, = המילטון, בראשית יח-ננ MI, Eerdmans, 1995
- R. Christopher Heard, *Dynamics of Diselection: = "דינמיקות של דחיה" הרד, Ambiguity in Genesis 12-36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah*, SBL Semeia Studies, 39, Atlanta, GA, SBL, 2001
- ואזנה, "ילידים או עולים" = נילי ואזנה, "ילידים או עולים: תפיסת המוצא של ישראל ושל עמים אחרים במקרא", מ' בראשור, נ' ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים, ביאליק, תשס"ח, עמ' 37-60.
- Max Weber, *Economy and Society*, New York, Bedminster, = ובר, "כלכלה וחברה" 1968, vol. I
- John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, = וויברס, תה"ש לדרברים SBL Septuagint and Cognate Studies, 39, Atlanta, GA, Scholars, 1995
- Moshe Weinfeld, "The Liturgical Oration," *Deuteronomy = "דברים והאסכולה" ויינפלד, and the Deuteronomistic School*, Oxford, Clarendon, 1972, pp. 32-42
- ויינפלד, "מיהושע ליאשיהו" = משה ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו: תקופות מפנה בתולדות ישראל מההתנחלות ועד חורבן בית ראשון, ירושלים, מאגנס, תשנ"ב. וייסמן, "מיעקב לישראל" = זאב וייסמן, מיעקב לישראל: מחזור הסיפורים על יעקב ושילובו בתולדות אבות האומה, ירושלים, מאגנס, תשמ"ו.
- John van Seters, *Abraham in History and Tradition*, = ון סטרים, "אברהם בהיסטוריה" New Haven and London, Yale University Press, 1975
- Claus Westermann, *Genesis 12-36*, trans. J. J. Scullion, = וסטרימן, בראשית יב-לר Minneapolis, Augsburg, 1995
- Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary), Philadelphia, = טיגאי, דברים = JPS, 1996
- J. Gerald Janzen, "The 'Wandering Aramean' Reconsidered," = נצן, "ארמי אבד" VT XLIV, 3 (1994), pp. 359-375
- Robert L. Cohn, "Narrative Structure and Canonical Perspective = "מבנה ספרותי" כוהן, in Genesis," *JSOT* 25 (1983), pp. 3-16
- Duane L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC, Nashville, = כריסטנסן, דברים = TN, Thomas Nelson, 2002

- Charles Mabee, "Jacob and Laban — The Structure of Judicial = "יעקב ולבן" =
Proceedings (Gen. 31, 25-42)," *VT* 30 (1980), pp. 192-207
- James C. Miller, "Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems = "אתניות במקרא"
and Prospects," *Currents in Biblical Research* 6, 2 (2008), pp. 170-213
- Alan R. Millard, "A Wandering Aramean," *JNES* 39 (1980), = "ארמי אבד",
pp. 153-155
- Meir Malul, "More on PAHAD YISHAQ (Genesis XXXI 42, = "פחד יצחק"
53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35 (1985), pp. 192-200
- Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Analecta Biblica = "חוזה וברית"
21a, Rome, Biblical Institute Press, 1978
- Peter Machinist, "The Question of Distinctiveness = "ייחודו של ישראל"
in Ancient Israel: An Essay," M. Cogan and I. Eph'al (eds.), *Ah, Assyria
...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography
Presented to Hayim Tadmor*, Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem, Magnes,
1991, pp. 196-212
- Peter Machinist, "Outsiders or Insiders: The Biblical = "חיצוניים ופנימיים"
View of Emergent Israel and Its Contexts," L. J. Silberstein and R. L. Cohn
(eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish
Culture and Identity*, New York & London, New York University Press,
1994, pp. 35-60
- Richard D. Nelson, *Deuteronomy*, OTL, Louisville and London, =
דבריו, Westminster John Knox, 2002
- George W. Savran, *Telling and Retelling: Quotation = "לספר ולספר-מחדש"
in Biblical Narrative*, Bloomington, Ind, Indiana University Press, 1988
- Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, = "מוצא אתני"
UK & Cambridge, USA, Blackwell, 1986, pp. 6-46
- John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds.), = "אתניות"
"Introduction," *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 4-16
- Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: = "אתניות וזהות"
Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expressions in
the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1998
- Ephraim A. Speiser, *Genesis*, AB, Garden City, NY, Doubleday, 1964 =
בראשית
- Ephraim A. Speiser and Robert H. Pfeiffer, *One = "טקסטים מנזוי"
Hundred New Selected Nuzi Texts*, AASOR 16, New Haven, AASOR,
1935-1936
- R. Marston Speight, "Creeds," M. Eliade (ed. in chief), *The = "קרדו"
Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, IV. pp. 138-140
- John J. Skinner, *Genesis* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1930 =
סקינר, בראשית

- פוליאק, "יעקב בהושע" = מאירה פוליאק, "לדמותו של יעקב בהושע י"ב: גישות טיפולוגיות
בפרשנות ימי הביניים ובמחקר החדש", בית מקרא 43, ג-ד (תשנ"ח) עמ' 277-301;
44, א (תשנ"ט) עמ' 39-54.
- Gerhard von Rad, *Genesis* (OTL; trans. J. H. Marks), Philadelphia, = בראשית
Westminster, 1972
- Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E. W. Trueman Dicken (trans.), Edinburgh, Oliver and Boyd, 1966,
pp. 3-13
- Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Amsterdam: = "אמנות הסיפור"
van Gorcum, 1975
- Wayne T. Pitard, "Aramaens," A. J. Hoerh, G. L. Mattingly, and E. M. Yamauchi (eds.), *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge,
Lutterworth and Baker, 1994, 207-230
- Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, = מילון סורי
Oxford, Clarendon, 1903, 1967
- Jacob J. Finkelstein, "An Old Babylonian Herding = "חווה רועים"
Contract and Gen. 31:38f.," *JAOS* 88 (1968), pp. 30-36
- Michael Fishbane, "Composition and Structure in the Jacob = "מחזור יעקב"
Cycle," *JJS* 26 (1975), pp. 15-38
- קנוהל, "מאין באנו?" = ישראל קנוהל, "מאין באנו? הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה,
2008.
- קסוטו, "יעקב" = משה ד. קסוטו, "יעקב" אנציקלופדיה מקראית, ירושלים, ביאליק,
תשל"ו, כרך ג, 719.
- קסוטו, "תורת התעודות" = משה ד. קסוטו, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה,
ירושלים, מאגנס, תשכ"ה.
- Peter C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, = דברים
1976
- Calum Carmichael, "A New View of the Origin of the = "הקדרו הדברמי"
Deuteronomic Credo," *VT* 19 (1969), pp. 273-289
- רוזנברג, "מיתוס המיתוסים" = שלום רוזנברג, "מיתוס המיתוסים", מדעי היהדות 38
(תשנ"ח), עמ' 145-179.
- רום-שילוני, "גולים ונשארים" = דלית רום-שילוני, "גולים ונשארים: אסטרטגיות של
בדלנות פנימית בראשית המאה השישית לפה"ס", מ' בראשית, נ' ואזנה, ע' טוב
וד' רום-שילוני (עורכים), "ש" לשרה יפת: מחקרים במקרא, בלשוננו ובפרשנותו,
ירושלים, ביאליק, תשס"ה, עמ' 119-138.
- רופא, "אירוס רבקה" = אלכסנדר רופא, "סיפור אירוס רבקה (בראשית כד) – מחקר
ספרותי הסטורי", אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 42-67.

רופא, "מבוא לדברים" = אלכסנדר רופא, מבוא לספר דברים: חלק ראשון ופרקי המשך, ירושלים, אקדמון, תשמ"ח, עמ' 49-55.

רופא, "מבוא לספרות המקרא" = אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים, כרמל, תשס"ו, עמ' 188-194.

רות', "אירוסי רבקה" = Wolfgang M. W. Roth, "The Wooing of Rebekah: A Tradition-Critical Study of Genesis 24," *CBQ* 34 (1972), pp. 177-187

רנדסבורג, "עברית מאוחרת" = Gary A. Rendsburg, "Some False Leads in the Identification of Late Biblical Hebrew Texts: The Cases of Genesis 24 and 1 Samuel 2:27-36," *JBL* 121 (2002), pp. 23-46

שטיינר, "הארמי פשט ודרש" = Richard C. Steiner, "The 'Aramean' of Deuteronomy 26:5 Peshat and Derash," *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, M. Cogan, B. L. Eichler and J. H. Tigay (eds.), Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997, pp. 127-138

שטרנברג, "פואטיקה" = Meir Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Ind, Indiana University Press, 1987

שוויל, "כנענים ואמורים" = Keith N. Schoville, "Canaanites and Amorites," A. J. Hoerth, G. L. Mattingly and E. M. Yamauchi (eds.), *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge, UK, Lutterworth, 1996, 157-182

ANET= James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 2, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969