

19/11/2008

opac-print-099

Cataloging Record

:Format Type

099

Data	Name Tag
001158265	מס. מערכת:
זקוביץ, יאיר	מחבר:
עקבת יעקב [תדפיס] / יאיר זקוביץ.	כותר:
מתוך: ספר ברוך בן יהודה. תל אביב, תשמ"א, ע' 144-121.	הערה:
דודוביץ, תמימה (תדפיסים)	מראה:
הסיפור המקראי	קורס:

41. כמו כן בא השימוש בשורש "זיד" בשני המקומות. אולם בעוד שבחוק הנביא מוסב השורש הזה כלפי נביאי שקר (דברים י"ח, כ—כב), הרי בסיפור המעפילים מוסב הוא כלפי העם. הבדל זה ניתן להסביר בכך, שהמספר של דברים פרק א' אינו מפקפק כלל באמינות נבואתו של משה, וברור לו שמעשה הודון הוא מצדם של אנשי המלחמה בלבד.

42. אולם מן ההמשך מתברר כי אפילו התבוסה בקרב אינה מהווה מבחן ודאי ומשכנע. פליטי המלחמה העומדים לפני ה' ("ותשובו ותבכו לפני ה' ולא שמע ה' בקלכם ולא האזין אליכם" (דברים א', מה) מבקשים כנראה, מאת ה' את עזרתו במלחמה נוספת. כמו כן אנו מוצאים כי בסיפור מלחמת כל שבטי ישראל (שופטים כ') בבני בנימין, הובסו בני ישראל פעמיים במלחמה ורק בפעם השלישית הצליחו לגבור על בני בנימין, למרות שגם בפעמים הקודמות שאלו את פי ה' וקיבלו מענה חיובי. כמו כן מסופר שדוד יצא להילחם בפלשתים לאחר ששאל בה' אנשי דוד ביקשו דרישה חוזרת בה', ורק אז יצאו למלחמה (שמ"א כ"ג, א—ה).

43. סבירה השערתו של ש' ייבין (מחקרים בתולדות ישראל וארצו, תל-אביב תש"ד, עמ' 241—242), שמלך ישראל בשימו את הנביא מיכיהו בן ימלה בבית הכלא. פעל בהתאם לחוק הנביא בספר דברים. ייבין כותב: "ברור כי אחאב מתכוון לבדוק את אמינות משאו של מיכיהו, ולראות אם יבואו דבריו בתוצאות מסעו של ארם או לא; ומתוך כך גם להעלות את המסקנה אם נביא אמת הוא ונקי מחטא של חילול כבוד השם והמלך, או מתיימר הוא בשקר וטעון עונש... מתוך הדגחה כי המלך פועל כאן על יסוד החוק, ולא עקב דחיפה או השראה ילדת הרגע, נעשה פועל מובן, הגיוני ומתחייב מאליו". יש להדגיש שמיכיהו בן ימלה עצמו מעמיד את נבואתו במבחן ההגשמה: "אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי..." (מל"א כ"ב, כח).

יאיר זקוביץ

עקבת יעקב

א.

לדעת חז"ל אין המקרא מכסה על מעשים בלתי נאים של גבוריו ואינו מיפה את דמותם: "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל: משה ודוד מלך ישראל. משה אמר לפני הקב"ה, רבנו של עולם, עבירה שעברתי תכתב אחרי שלא יהיו הבריות אומרים דומה שזייף משה בתורה או שאמר דבר שלא נצטווה... דוד אמר לפני המקום, עבירה שעברתי לא תכתב אחרי". אמר לו המקום: לא שוה לך שיהיו הבריות אומרים בשביל שאהבו מחל לך" (ספרי, ואתחנן פסקה כ"ו). מאמר זה של חכמינו מבקש לומר שלעולם יגלה הכתוב את עונו של הגבור אפילו כאשר זה גדול הדור ומבקש להסתירו. את יצירתו של המאמר יש להסביר, לדעתי, על רקע קיומם של ספקנים המניחים כי המקרא דווקא מכסה לעתים על הטעון כסוי.

עדות לקיומם של ספקנים ניתן למצוא בוכוח שבין ר' יוסי בן חלפתא והמטרונה: "מטרונה אחת שאלה את ר' יוסי ואמרה לו: יוסף בן י"ז שנה היה עומד בכל חומאו והיה עושה הדבר הזה ז' (היינו, נמלט מבית המצריה). הוציא לפניו ספר בראשית והתחיל קורא בפניה מעשה ראובן ובלהה, מעשה יהודה ותמר, אמר לה: מה אלו שהרי גדולים וברשות אביהם לא כסה עליהם הכתוב זה שהוא קטן וברשות עצמו על אחת כמה וכמה" (ב"ר פ"ג, ח).

ונוסח אחר למעשה זה במדרש הגדול: "ד"א הרי אמרה לו: שקר יש בתורהכם, שבא יוסף אל אדונתו וכסיתם עליו. אמר לה: על הבן בבית אביו מכסין או על עבד בבית אדוניו ז'. אמרה לו: על הבן בבית אביו. אמר לה: על ראובן בבית אביו פרסם הכתוב, וילך ראובן וישכב (בראשית ל"ה, כב) יוסף שהוא בבית אדונתו לא כל שכן. אמרה לו: אתם אמת ותורתכם אמת" (מדה"ג בראשית, עמ' תרס"ה).

מן הקטע האחרון אף ברורה חשיבותו של הוכוח וסבת הכרעתם של חז"ל נגד אפשרות הכסוי. כסוי, לדידם, משמעו שקר בתורה, מסירת עובדה שלא כהיותה.

הוכחו במקורותינו מוצא את המשכו בוכוח שבין חוקרים בעת החדשה. נביא את העמדות המנוגדות בישומן לנושא חבורנו — מרמת יעקב. את עמדת „המטרונה“ משקף גונקל. בהקדמתו לפירושו לבראשית הוא טוען כי הספורים שונו לכבודן של הדמויות משלא תאמו עוד את הסטנדרטים המקובלים של המספרים וקהלם: „...אפשר להוציא מן האגדות הסטוריה שלמה של המוסר. רבות מן האגדות נישאות ע"י השמחה שעוררו דמויות האבות. על כן דברים רבים שנמצא בדמויות אלה והנראים בעינינו כפגמים, לא הפריעו באותה תקופה שבה סופרו הספורים לראשונה. יתר על כן, היו אלה דוקא דברים שעוררו קנאה והתלהבות... במיוחד נהנו מתחבולותיו ומזימותיו של אבי הקונדסים יעקב. אי אפשר שלא להבחין בכך איזה תפקיד נועד לרמאות ולערמה בספורי האבות ועד מה עלזה על כך התקופה העתיקה וע"י כך גילחה לנו את אפיה. עתה רואים אנו כיצד ספורים אלה פגעו ברגשותיה של תקופה מאוחרת מזו ועל כך פורשו באופן אחר, עוצבו מחדש חוך נסיון לסלק את הפגיעה במדת האפשר.“

נראה שלא מקרה הוא כי דוקא חוקר שאינו מבני ברית נוטל על עצמו את תפקיד המטרונה מפני שהוא חפשי לראות בעלילות יעקב אגדות ולא עובדות, דברי אלהים חיים.

לעומתו טוען החוקר היהודי-ישראלי ליכט את ההיפך הגמור ומודה ביודעין עם רבי יוסי. לטענתו יכול היה מחבר ספור יעקב „לעשות את עשו לרשע גמור כדי שהקורא לא יראה כל פגם וכל צער בהפסדו. ואת יעקב יכול היה לעשות לא רק איש תם יושב אהלים, אלא תם וישר וצדיק... אך הוא עצמו סרב לעשות את סיפוריו ואת גבוריו שטוחים כל כך. המגמה האסתטית היא שגרמה לו להראות את הכל בסבירותו הפסיכולוגית והחברתית, במתיחותו המוסרית וללא כל נטיה להטיף או לפשט את הענינים...“ ולסכום דבריו בסוגיה זו: „הכתוב אינו מכסה על מעשיהם של גבוריו ואינו מיפה מעשיהם ומוצא ענין בכשלונותיהם... כשם שהיו מעולם קוראים אשר חשו בדבר זה והשלימו עמו כך היו מעולם קוראים שלא יכלו להשלים עמו. וקוראים כאלה יהיו עמנו לעולם.“

עם מי, איפוא, הצדקה? עם המטרונה וגונקל או עם ר' יוסי וליכט? על שאלה זו נבקש להשיב אנב בחינתם של הספורים בהם מופיע יעקב כמי שרמה הן את אחיו עשו והן את אחי אמו לבן, אך לא לפני שנציג כמה שקולים כלליים משלנו לשאלת „הכסוי“ והמגמתיות של הספור המקראי.

ב.

נטינתו הטבעית בקראנו בספור המקראי היא לטובת הגישה התמימה, לקבל הכל בתולדות כפשוטן מ„בראשית ברא“ ועד „כל ימי חיי“ (מל"ב

כ"ה, ל) וזאת בראש ובראשונה בשל „המונופול“ שיש למספר המקראי על עצובם של רוב המאורעות המתוארים בספר ובשל היות ספרו לכתב-יקדש.

רחוקנו מן המאורעות המתוארים במקרא, ואף מן היום בו הועלו התאורים על הכתב מונעים מאתנו את היכולת לעמוד על רוח התקופה ולרדת לעמקן של אמונותיה ודעותיה. אי ידיעתנו אימתי נתגבש כל ספור ומתי הועלה על הכתב; הקושי באבחנת מוקדם ומאוחר אפילו בספוריו של מחזור אחד; הקושי בתיחומם של ספורים וחדירת דברי העורך לגופן של מסורות — כל אלה מקשים על הקורא את החדירה למשמעות הספורים ואת גלוי מגמתם ומושכים אל לבנו לראות בהם רצף של תולדות כהיותן.

ואף על פי כן, דומה שעלינו לחפש אחר מגמותיהם של הספורים: אל נא נשכח שהספור כצורתו איננו יכל להיות צלמו או הקלטתו של מאורע הסטורי: „והרי הדבר גלוי“ כותב אחד-העם במאמרו „משה“, „שגבורי ההסטוריה האמתיים אינם כלל בריות ממשיות שהיו במציאות באיזה זמן כי אין לך גבור הסטורי שלא נצטיירה צורתו הרוחנית בדמיון העם באופן שונה לגמרי ממה שהיה במציאות. והציור הדמיוני הוא שיצר לו העם לפי דבריו או נטית רוחו, הוא הגבור האמתי... ולא האורגינל שהיה במציאות.“ דמויות המקרא ועלילותיהן אינן ראליות יותר מאשר הדמויות ברומאנים ההסטוריים של וולטר סקוט, סטפן צוויג, תומאס מאן או משה שמיר. המספר המקראי הוא מספר „יודע כל“ מצוי בכל מקום, חודר לכל פנה ועד לכל דיאלוג ואפיוודה ואפילו אלה שמקומם בחדר המטות.

זאת ועוד, כל ספור המופיע במקרא הוא כקטע על קו; הוא סופר קודם לכן, בעודנו מסורת שבעל-פה, וסופר לאחר מכן שהרי את הדין וגלגוליו ולפעמים דווקא כאלה המעידים על קדמות רבה — אנו מוצאים בספרות הברת-מקראית.

תכונותיה הספרותיות של הספרות המקראית מעידות כאלף עדים שאין היא מיצגת ראשיתו של תהליך אלא את שיאו — ספורי המקרא אינם בשום פנים ואופן ספורים בעל-פה שהוקלטו והועלו כצורתם על הכתב, אלא ספרות כתובה, אמנותית ומשוכללת על כל הנובע מכך. בספורים אלה רשאים אנו וחיבים לחפש אחר המגמה.

הקורא בספור הכתוב, המיצג שלב התפתחותי מאוחר חייב להתחשב באפשרות שהספור האוטוריטטיבי יוצא נגד תפיסות שרווחו בספור קדום שעבר בעל-פה מדור לדור ומבקש לעקרון משום שאין הן הולמות עוד את עולם אמונותיו ודעותיו. פולמוס זה הוא פולמוס פמיו מפני שאין המספר — בנגוד לנביא — יוצא חוצץ ובגלוי נגד התפיסה עמה הוא מתפלמס, ורק אופן ספרו ובסיועם של מקורות ודרכים שעליהם נצביע להלן ניתן לעמוד על התפיסה המאוחרת.

את המגמה הפולמוסית ואת התפיסה עמה מתפלמס המספר ניתן לעתים גלות בעזרת הכלים הבאים:

א. מסורות כפולות שהמקרא (ובעקר התורה) משופע בהן — לעתים תשקף אחת מהן את התפיסה העממית הקדומה ומשנה את התפיסה המאוחרת, המתמודדת עמה.

ב. לעתים יגלה פולמוס גלוי בבואה את המגמה הקיימת באורח סמוי אף בספור.

ג. יש ומסרת מקבילה על דמות אחרת תגלה את המגמה עמה מתמודדת המסורת הנדונה.

ד. חמר חוץ-מקראי קדום — כגון מספרות המזרח הקדמון ואפילו הספרות הקלאסית עשוי ללמד על קיומה של תפיסה מקובלת כנגדה יוצא המקרא.

ה. מסורות המקרא בגלגוליהן הבת-רמקראיים: בספרים החיצוניים, בכתבי יוסף בן-מחתייהו ובעקר בספרות חז"ל, מעידים הרבה על תפיסות שלא ניתן להן הד במקרא, רעיונות שהמקרא התנגד להם והם צפו ועלו מחדש בשעה שלא היתה בהן עוד סכנה. זאת ועוד, לעתים תפיסה מוצנעת במקרא, המבוטאת בו בעדינות ובאפוק תוכה לבטוי בוטה בספרות המאוחרת. כמובן, השמוש במקורות אלה טומן בתוכו סכנה מסוימת: המקורות הבת-רמקראיים עלולים לשקף את המגמות הפולמוסיות של זמנם ולעשות את כתובי המקרא יסוד לבטוי תפיסות הזרות לו. יהא עלינו, לפתח מערכת של כלים להכרעה מתי הפולמוס הוא מקראי ומתי אין המקרא אלא מכשיר בידי פולמוסנים מאוחרים. עשויים, כמובן, להיות גם מקרים בהם פולמוס מקראי הנו אקטואלי גם בימי חז"ל ולפיכך ימשיך את חייו אף בספרות המאוחרת.

ו. אף בספרות המאוחרת ניתן למצוא ספורים על דמויות לא מקראיות החושפים תפיסות שהמקרא בקש להתמודד עמן ולהשכיחן.

הפולמוס הסמוי במקרא יוצא כנגד תפיסות מתחומים שונים: —

א. הפולמוס נגד המיתוס, כאן ראוי להזכיר את תרומתו החלוצית של קאסוטו לגלוי הפולמוס הסמוי בתורה בעזרת מסורות מן הנביאים, הכתובים, ספרות חז"ל ובעקר ספרות המזרח הקדמון.⁷

ב. מלחמה ב"פולחן האישי" של דמויות מסוימות כגון במקרה של משה שהמסורת העממית ספרה עליו שעלה השמימה, ובאה התורה ו"קרקעה" אותו, כפי שגלה ליונשטם בעזרת מסורת מקראית מקבילה (אליהו), מסורות בספרות חז"ל ובקדמוניות היהודים ליוסף בן-מתתיהו.⁸

ג. יש והמקרא מבקש לשפר תדמיתה של דמות שהמסופר אודותיה אינו הולם עוד קריטריונים מעודנים. כך הדבר במקרה של יעל אשת חבר הקיני

אשר המקרא עדן את מעשיה המביאים למותו של סיסרא — כפי שעולה מהשוואת שני הדווחים — הספורי (שופטים ד', יז—כא) והשירי (ה', כד—כז) והמקבילות להם במקרא ובספרות החיצונית⁹ וכן הדבר, לדעתנו, בספורי מרמת יעקב המהוים את נושא חברנו.

ד. הפולמוס הסמוי כבטוי למאבקים מדיניים — כגון הפולמוס הסמוי נגד השומרונים אותו חשף טלמון במל"ב י"ז, י"ז¹⁰ או בספורים הפולמוסיים על קניית נחלות, שנועדו לשכנע את הקורא בזכותנו על הארץ.¹¹

ה. מאבקים נגד תפיסות דתיות מקובלות כגון קדושתה של שכם,¹² קדושתם של העגלים¹³ או גלויי התנגדות לתפיסה השלטת בספרים עזרא-נחמיה ומתנגדת לנושאים לנשים נכריות כפי שגלה גייגר במגלת רות.¹⁴

ג.

נפנה עתה לבחינת הסוגיה שלנו ונפתח סקירתנו במדרש שמו הראשון של יעקב המופיע בספור לדתו: „ואחרי כן יצא אחיו וידו אותה בעקב עשו ויקרא שמו יעקב“ (בראשית כ"ה, כו). מן הראוי להטעים כי היות מדרש שם זה ראשון וסמוך לתיאור לדתו של נושא השם אינה מחויבת להניח שהוא גם הקדום שבמדרשי שמו והשגור בפי בני התקופה, ונראה כי לא בא מדרש השם „וידו אותה בעקב“ אלא כדי להתפלמס עם מדרש שמו המקובל.

לשרש עק"ב שמורה לעתים במקרא המשמעות של רמ"ה¹⁵ והנה בהושע י"ב, ד, במקום שולי, בפריפריה, שם ונדרש שמו של יעקב ובקשר לפרשת הלדה מלשון „בבטן עקב את אחיו“ (רמהו) ואין לפשר בין שתי התפיסות הללו כיון שזה המרמה את אחיו בבטן אינו זה האוחז בעקב אחיו בצאתו מרחם אמו.

בפריפריה עשויה להשמר דוקא המסורת העקרית שהרי מי שבקש לטשטש אותה יעשה זאת במרכז, במקום אליו צופיה כל עין ולא בשולים.¹⁶

צדקו החוקרים שטענו כי בפני הושע עמדה מסורת שונה,¹⁷ שספרה על לדתם של יעקב ועשו מעין המסופר על לדת פרץ וזרח (בראשית ל"ח, כז—ל)¹⁸ שם מצליח האמור לצאת שני להקדים את אחיו ולהיות לבכור, ואמנם על מאבק בין יעקב ועשו בשעת הלדה (החייב להסתים בהתאם למסופר במקרא) מספר המדרש העושה חסד עם יעקב: „... ויתרוצצו הבנים בקרבה אמי ר' לוי בשם ר' שמעון: עד שהצדיקים והרשעים במעי אמה הקב"ה מפרסם את מעשיהן. מה ויתרצו, שהיו עולין ויורדין במעיה... זה אומר אני אצא תחלה וזה אומר אני אצא תחלה, אמר לו עשו ליעקב אם אין אתה מניחני לצאת הריני הורג אמי ויוצא דרך דפן. אמר יעקב, הרשע הזה שפך דמים מתחילתו, והניחו לצאת“ (מדה"ג בראשית, עמ' 390—391).

כיון שמסורת על מאבק המסתימת בנצחון יעקב העוקב את אחיו יש בה כדי להשחיר את פניו, דחה אותה מי שהעלה את ספורי יעקב על הכתב ונתן תחתה מסורת מדורדרת העשויה, אמנם, לרמוז לנסיון קלוש של יעקב לעכב את לדת האח ע"י אחיזה בעקבו. שאמנם זוהי מטרת האחיזה לא נאמר במפורש אך ברי שהמספר המתפלמס יודע שאי אפשר לו לכפור בכל כיון שאי אתה יכל לעקב מסורת מבוססת ולפיכך נסה הוא לעבדה ולהודות במקצת ממנה. זאת ועוד, בדחותו את המסורת המקובלת אודות יעקב חיב הוא לתלותה בגבורים אחרים בשל העדר היכלת לעקרה ולהשכיחה והוא מספר אודות פרץ זרח.

הזיקה בין שני הספורים — זה שדחה מקרבנו את מסורת המאבק וזה שנטלה — בולטת לאור הכתוב „והנה ת[א]ומים בבטנה“ (בראשית כ"ה, כד; ל"ח, כז) המשותף לשניהם, וכבר נתנו בעלי המדרש דעתם על דמיון הכתובים: „להלן כתוב תאומים פרץ זרח ושניהם צדיקים וכאן תומים, יעקב צדיק ועשו רשע“ (ב"ר ס"ג) וכפי שמסביר זאת רש"י: „[ביעקב] חסר ובתמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע“. המדרש ורש"י בעקבותיו אינם מחמיצים הזדמנות להדגיש צדקתו של יעקב דווקא משום התחושה שבטווי צדקתו קלושים ביותר.

המספר העביר את מעשה הלידה מיעקב ועשו לתקופה המאוחרת מהם בשני דורות: לפי ספור לדת בני יהודה, פרץ זרח הם נכדיו של יעקב, בני יהודה מתמר, אך זרח הוא גם שמו של נכד עשו בנו של רעואל (בראשית ל"ו, יז; דבה"א א', לו). זאת ועוד, שמו של נכד עשו (או נכד יעקב לפי ספורנו) קרוב לשם סבו שהרי משמעו של זרח הוא כמשמעו של אדום! מדרש שמו של זרח מלשון השני שעל ידו (ותן דעתך למשחק המלים „ותקשר על ידו שני לאמר זה יצא ראשנה“ (ל"ח, כח). ובסיום: „ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח“ (פס' ל) הנו מדרש שם היאה לאדום הוא עשו. מלת שני נרדפת לאדום כעולה מן הכתוב: „אם יהיו חטאיכם שני כשלג ילבינו ואם יאדינו כתולע כצמר יהיו“ (ישעיהו א', יח).

עם זאת, כיון שמשמעות השם זרח קרובה לזו של אדום, גם לא יאה מדרש זה מלשון שני, מלה הנרדפת במשמעותה כפי שכבר חשו רבים מן הפרשנים וראשון להם רש"י: „על שם זריתת מראית השני“.¹⁹ מדרש שמו של זרח בולט יותר בתרגומים הארמיים לכתוב מאשר בנוסח העברי: „ובתר כן נפק אחוהי די על ידה זהוריתא וקרא שמה זרח“ (אונקלוס); „...דעל ידיה קטיר חוט זהורי וקראת שמיה זרח“ (ירוש').

היחס בין אדום לבין זרח אינו מקרי כלל ולפיכך ברור מה רואה בעל הזמור בדברים ל"ג להסמיך את השרש זר"ח לשעיר: „ה' מסיני בא זרח משעיר למו“ (פס' ב). המשורר יודע שזרח הוא משפתה אדומית

ולפיכך הוא דורש את שמו האחר של אדום, שעיר, במדרש ההולם שם אחר משמותיו — זרח.²⁰

אף שבמסורת האוטוריטיבית, זו שבמרכו, אין תולים עוד ביעקב את המרמה בבטן אמו, לא נדחתה מסורת זו כליל אלא המשיכה את חייה בקרב העם ומצאה לה בטוי בדברי הנביאים המאשימים את העם בהתנהגות הדומה לזו של אביהם יעקב. כך אומר הנביא לבית יעקב: „ופשע מבטן קרא לך“ (ישעיה מ"ח, ח). היינו שמו ומהותו של יעקב הרמאי נקבעו בעקבות המעללים שעשה בעודנו בבטן אמו.²¹

גם בנבואת ירמיהו הד למדרש שמו הקדום של יעקב:

איש מרעהו השמרו	ועל כל אח אל תבטחו
כי כל אח עקוב יעקב	וכל רע רכיל יהלך
ואיש ברעהו יהתלו	ואמת לא ידברו
למדו לשונם דבר שקר	העוה גלאו
שבחד בתוך מרמה	במרמה מאנו דעת אותי נאם ה'

(ט', ג—ה).

ירמיהו, המבקש להמחיש עד כמה פשתה המרמה בקרב העם, מעורר את זכר המעשה ביעקב ועשו. לא די בכך שמן הרע יש להשמר — אפילו באח אין לבטח. בפסוקים אלה הבנויים בסדר כיאסטי האה ולא הרע הוא העוקב, כשם שאבי העם נהג באחיו.²²

כתוב נוסף בירמיהו מוכיח הכרת המסורת על עקבת יעקב הן ע"י הנביא והן ע"י קהלו שהרי אין להעלות על הדעת שהנביא ירמוז למעשה שאינו מעורר כל אסוציאציות באזני שומעיו: „עקב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו, אני ה' חוקר לב בתן כליות ולתת לאיש כדרכיו כפי מעלליו“ (י"ז, ט). אף שהכתוב אינו מדבר ביעקב אין השמוש בשרש עק"ב מקרי וברור שנגד עיני הנביא נצבת דמותו של יעקב האב-טפוס של הרמאי וזאת ניתן לקבוע לאורן של המלים האחרונות: „לתת לאיש כדרכיו כפי מעלליו“ השאולות מדברי הושע: „ולפקד על יעקב כדרכיו כמעלליו ישיב לו“ (הושע י"ב, ג) דברים הסמוכים, כזכור, למדרש שמו של יעקב: „בבטן עקב את אחיו“ (שם פס' ד).²³

דרך שונה מזו שנקט בה בעל מדרש השם יעקב בבראשית להלחם בתוית שהודבקה לנושא השם היא החלפת השם באופן שיבטא משמעות הפוכה מזו של עקבה ומרמה. כך נוצר השם ישרון.²⁴ כבושיו של השם ישרון מעטים היו ודלים והוא מופיע רק בשירות ספר דברים (ל"ב, טו; ל"ג, ה, כז) ובישעיהו השני (מ"ד, ב). בנבואת הנחמה של ישעיהו השני אף ניכר פולמוס

עם התפיסה שיעקב הוא רמאי מבטן: "כה אמר ה' עשך ויצרך מבטן יעזרך, אל תירא עבדי יעקב וישרון בחרתי בו". הנביא מדגיש שבחירתו של ישרון ואף כינויו בשם זה — מבטן, בטרם נולד. אף המדרש גרס ישרון מלשון יש"ר וראה משנת ר' אליעזר ח': "ישרון, שר ומישר".

בד בבד עם דחייתו — או אי קבלתו — של השם ישרון היו נסיונות לתלות את המשמעות של השרש יש"ר, ניגודו של עק"ב, בשם ישראל, שגם בו מופיעים העיצורים ישר וראה במדבר כ"ג, י: "מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו".²⁶ הנביא מיכה מכיר ויודע כי משמעות זו יוחסה לשם ישראל, ומנצלה בבואו לריב עם עמו: "האמור בית יעקב הקצר רוח ה' אם אלה מעליו הלא דברי ייטיבו עם הישר הולך" (ב', ז). באמר הנביא, "האמור בית יעקב" הוא חוזר לספור החלפת שמו של יעקב לישראל בבראשית ל"ב, כט: "לא יאמר עוד שמך יעקב כי אם ישראל". הנביא חולק על המסופר בבראשית; עדיין אמור שמו יעקב כיון שרמאי הוא העם ואינו ראוי לשם ישראל, השם הראוי ל"ישר הולך".

לחילופי השם יעקב-ישראל נזקק גם ישעיהו השני: "שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל... הנשבעים בשם ה' ובאלהי ישראל יזכירו לא כאמת ולא בצדקה" (מ"ח, א). אך הוא נזקק לספור החלפת השם שבבראשית ל"ה, י: "שמך יעקב לא יקרא עוד יעקב". הנביא פונה אל העם בשם "בית יעקב", השם ההולם אותם, למרות שהם נקראים בשם ישראל וזאת משום שהם נשבעים במרמה, בעקבה.

ופעם נוספת משחק בשני השמות טעוני המשמעויות הנגודיות הנביא מיכה: "שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו" (ג', ט). שמו העקרי של העם המשקף את מהותם הוא "בית יעקב" ולפיכך נותנו הנביא תחלה, בצלע הראשונה, ומיד הוא מסביר מדוע אין הם ראויים לשם השני, ישראל — משום שאת הישר הם מעקשים, ואין עק"ש אלא אח לשרש עק"ב.²⁶

גם חז"ל חשו באפיו הבעייתי של השם יעקב ולפיכך תלו בו גמטריות ונטריוקונים: "ויקרא שמו יעקב" — יעק"ב הקב"ה קרא לו שם שנאמר ויקרא שמו יעקב, יעקב — ד' אותיות יש בו כנגד ד' עטרות שבניו מעטרין להקב"ה, יו"ד כנגד יו"ד הדברות, עי"ן כנגד עי"ן זקנים, קו"ף כנגד ההיכל שבנו בניו להקב"ה שנא', וההיכל מאה אמה, ב' כנגד ב' הלוחות" (תנחומא, שמ' ד').

נתנה ראש ונשובה לספורי בראשית. הפולמוס עם תפיסת יעקב העוקב כימת גם מעבר למדרש שמו בשעת לידתו.

כנהוג בספור המקראי מדלג המספר על השנים שבין לידה לבגרות²⁷ וטרם שהגבורים מתחילים לפעול הוא מאפין אותם: "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה ויעקב איש תם ישב אהלים".²⁸

אפיונם של שני האחים סימטרי בצורתו. בכל אפיון שלושה מרכיבים כשהראשון הוא שמו של האח והשלישי מצין את תחום פעולתו — עשו הציד הוא, "איש שדה", ואילו יעקב הוא, "ישב אהלים", היינו רמו למקצועו — רועה צאן, כפי שעולה מן הכתוב אודות יבל, "הוא היה אבי ישב אהל ומקנה" (בראשית ד', כ).²⁹ לעומת זאת אין סימטריה בין שני האברים המרכזיים שבכל אפיון. אודות עשו נמסר מקצועו "איש יודע ציד" ואילו אודות יעקב תכונתו "איש תם". בחוסר הסימטריה חש כבר בעל היובלים המבקש להוסיף לעשו תכונה שלילית מול תכונתו החיובית המודגשת של יעקב: "ויהי יעקב איש תם וישר [ההדגשה בעקבות איוב א', א] ועשו גאה איש שדה ושעיר ויעקב ישב אהלים" (י"ט, יג).

פרשנינו רצו לראות באפיונו של עשו את היפך תכונתו של יעקב התם וכך למשל מפרש רש"י בעקבות התנחומא ועוקר את המלים איש ציד מדי פשוטן: "לצוד ולרמות את אביו ושואלו, אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצוות". ראב"ע לעומת זאת רואה במלאכת הציד את יסוד המרמה: "לעולם מלא מרמה כי רוב החיות בדרך מרמה יתפסו". ושד"ל ההולך בדרכו אף מרגיש ומדגיש מגמתיותן של המלים איש תם: "ואין סתירה לזה ממה שנכל לעשו וללבן כי אמנם לא יקרא איש תם מי שעקר אמונתו היא נכלים אבל גם איש תם וישר יוכל להתנכל לפעמים להנצל ממזיקו להרחיק הנזק ולקרב החועלת לפי צורך השעה ולא דרך קבע והרגל כמו הציד".³⁰

אף אברבנאל נתן דעתו על ייחוד המלים "איש תם" ועל המתח הקיים לכאורה בינו ובין הספור הבא, ספור הבכורה: "אם היה יעקב תם וישר איך מלאו לבו לומר לאחיו הגדול ממנו שימכר לו את בכורתו בניד עדשים ואין ראוי לאיש ירא אלהים וסר מרע שיתן עינו במה שאינו שלו כ"ש שיונה בדברים לקנות ממנו את בכורתו במחיר בזוי כמו שהוא נזיד עדשים ואם היה עשו איש סכל היה ראוי שיעקב יהיה איש אוהב משפט ולא יונה אותו...". אך האמנם עומדים ספור הבכורה — המשכו של האפיון — ושאר ספורי יעקב בסתירה לקביעתו של המספר שיעקב הוא איש תם?

נבחן, אפוא, את ספור קניית הבכורה ע"י יעקב (בראשית כ"ה, כז—לד). ראשיתו של ספור זה ממשיכה את חוסר הסימטריה שבאפיון האחים:

„ויאהב יצחק את עשו
ורבקה אוהבת את יעקב
כי ציד בפיו
— — — — —

בפסוק זה המהוה רמו מוקדם לספור ברכת יצחק (בראשית כ"ז). משום שהוא מסביר את התנהגות ההורים כלפי בניהם שם, אין הנמקה לאהבת רבקה את יעקב. אהבתו של יצחק לעשו נובעת מסבות גשמיות — האכל הטעים שהוא מאכילו ואילו אהבת האם לבנה היא אהבה שאינה תלויה בדבר. כך מצליח, אפוא, המספר להגביר אהדתנו כלפי יעקב (ורבקה) ולהוריד מערכם של עשו (ויצחק).

ספור מכירת הבכורה מציג גם את עשו עצמו כאיש גשמי אשר כל ענינו בספוק מידי של צרכיו ויצריו הארציים ביותר, ותו לא: „הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי“ (פס' ל). לאחר שעשה יעקב את רצונו נכרת גסותו של עשו: „ויאכל וישת ויקם וילך“ — רצף של פעלים המעצבים את להיטותו, את המעשה שאין מחשבה בצדו. עשו אינו מתעניין בעתיד, במה שמעבר לרגע: „הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה“ (פס' לב) והוא אף בו לה כפי שמסים המספר את ספורו: „ויבז עשו את הבכרה“ (פס' לד). כל זה בא ללמדנו שאין אנו רשאים להאשים את יעקב בלקיחת הבכורה מעשו: עשו מרצונו החפשי עשה עסקה עם יעקב אחיו — יעקב מלא אחר תנאי העסקה כהלכה: הוא נתבקש לתת לעשו מן „האדם האדם“, מניד העדשים, ועשה כן אם לא למעלה מזה שהרי הוסיף לו גם לחם: „ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים“. העסקה בין השנים הנה עסקה חוקית לחלוטין אשר מלווה בשבועתו של עשו ללמדך שאין מקום לחזרה ולחרטה: „השבעה לי כיום וישבע לו וימכר את בכרתו ליעקב“ (פס' לג).

ספור מכירת הבכורה בא להמיר את ספור העקבה בבטן אמו של האחים. יעקב אינו העוקב, המרמה, אלא הקונה את הבכורה בעסקה כשרה. ועשו — אינן המרומה בבטן אמו, בטרם עמד על דעתו אלא אדם מבוגר אשר מכר את הבכורה בגלל סולם עדיפויות לקוי והעדפת חיי הרגע הגשמיים על העתיד הצפון לו ולזרעו. ספור הבכורה מנקה, אפוא, את יעקב מכל אשם. ואם תהא למעשהו זה הערכה שונה — כפי שנראה להלן בספור הברכה — הרי האשמה היא במעריך ולא במוערך.

ספור ברכת יצחק (פרק כ"ז) כרוך בספור קנית הבכורה ע"י יעקב. כבר הצבענו לעיל על היות כ"ה, כח: „ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אהבת את יעקב“ רמו מוקדם לספור הברכה שתכליתו להפחית מאהדתנו לעשו ויצחק.

בספור הברכה מבקש יצחק לברך את עשו ממש מאותה סבה שהוא אוהבו — אהבתו לציד שבפיו: „והביאה לי ואכלה בעבור תברכך נפשי...“ (פס' ד). האב כבנו אשר מכר בכורתו תמורת נזיד עדשים חפץ לקבוע גורל בנו וצאצאיו לדורי דורות (כפי שעולה מן הברכה גופא, פס' כח—כט) על פי הנאותיו החושניות, הגשמיות ביותר — ספוק חושי הטעם והריח (פס' כז).

האב כבנו אף מזכירים את יום מותם: עשו דבק בצרכי הרגע כי „הנה אנכי הולך למות“ והאב מעונין להנות ממנעמי הציד בטרם ימות (פס' ל). הקשר ההדוק ביותר בין שני הספורים הוא בדברי עשו המתלונן על אחיו אגב מדרש שמו: „הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את ככרתי לקח והנה עתה לקחת ברכתי...“ (פס' לו).

בספור הברכה (שלא כבספור הלידה בעצובו הנוכחי), כבספור הבכורה — יעקב, אמנם, מרמה, עוקב את אביו וגוול את הברכה המיועדת לאחיו: הוא לובש את בגדי אחיו (פס' טו) ומתחזה לו בבואו בפני אביו ואף משקר במצח נחושה בהשיבו לשאלת יצחק: „אנכי עשו בכרך“ (פס' יט) ושוב חוזר על השקר פעם נוספת: „אני“ (פס' כד).

נתבונן עתה כיצד המספר המודה בפרטים מנסה להציל את כבודו של יעקב: המספר מדגיש חוזר והדגש שלא יעקב יוזם את מרמת אביו אלא אמו אוהבתו (פס' ו ואילך) המצוה עליו להשמע לה ולעשות כדבריה: „ועתה בני שמע בקלי לאשר אני מצוה אותך“ (פס' ח). היינו כשם שעשו עושה את רצונו אביו אוהבו כן חייב יעקב לעשות את מצות אמו. בהביע יעקב את חששו מן המעשה (פס' יא—יב) מעודדת אותו האם, מוכנה לקחת על עצמה את קללת האב — במקרה שזה יגלה את דבר המרמה — ושבה ומצוה עליו: „אך שמע בקולי ולך קח לי“ לי ולא לך! (פס' יג). האם פעילה לא רק בתכנון אלא גם בבצוע: „ותעש אמו מטעמים... ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדל החמדת אשר אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן ואת ערת גדיי העזים הלבישה על ידיו ועל חלקת צואריו. ותתן את המטעמים ואת הלחם אשר עשתה ביד יעקב בנה“ (פס' יד—יז). רבקה אינה משאירה אפילו משהו מן ההכנות בידי יעקב ואפילו מלבישה אותו (!) ונותנת בידו את האוכל — הקורא מתרשם שלו היתה יכולה, היתה נכנסת במקומו אל יצחק. יעקב מכונה כאן „בנה הקטן“ ללמדך עד כמה הוא חסר ישע וכפוף לאמו המחליטה ומבצעת הכל בעבורו. חוסר רצונו של יעקב לעשות כרצון אמו, והפסיביות שלו מודגשת ע"י המדרש: „וילך ויבא לאמו אנוס וכפוף ובוכה“ (ב"ר ס"ט, יא).²² בסוף הספור האם מנסה להתחמק קלות מאחריות באמרה ליעקב: „ושכח את אשר עשית לו“ (פס' מה), אתה ולא אני! אך הקורא כבר יודע עד כמה היא האחראית ולא יאה, אפוא, שותף לדבריה.

הצלת כבוד יעקב ע"י הטלת האחריות על אשה חוזרת כפי שנראה בהמשך פעם נוספת כאשר בגנבת התרפים אשמה רחל ולא יעקב אשר אינו יודע מאומה אודות הגנבה.

רבקה, כאמור, אינה יכולה להכנס תחת בנה אל אישה שהרי רק זה שהברכה נאמרת אליו יבורך בה. לפיכך מכאן ואילך חייב יעקב להמשיך בתפקיד שהועידה לו אמו על אפו ועל חמתו. עתה הוא עצמו משקר לאביו.

בעל ספר היובלים המשיך במגמת הספור המקראי להציל את כבוד יעקב ומנע ממנו את השקרים. יעקב אינו משיב „אנכי עשו בכרך” אלא „אני בנך עשיתי כאשר דברת” (כ”ה, יג) וכן הוא משיב גם לשאלה השניה של יצחק בפס’ יט: „אני בנך”.

המדרש נסה לפתור את הקשי בדרך שונה, ע”י חלוקת התשובה „אני עשו בכרך” לשניים: „א”ר לוי אנכי עתיד לקבל עשרת הדברות אבל עשו בכרך (ב”ר ס”ה, יח) ובדומה רש”י המעגן את חלוקת הדבר בקונטקסט הספורי: „אנכי המביא לך ועשו הוא הצד ציד” אך כמובן שאין זה פשוט הכתוב שהרי גם בהמשך דבריו הוא מתחזה לעשו: „עשיתי כאשר דברת אלי...” (פס’ יט). יעקב אמנם משקר — ובעל כרחו — אך גם עשו אינו טלית שכלה תכלת: באמרו „אני בנך בכרך עשו” (פס’ לב) הוא מתכחש לותרו המוחלט בשבועה על הבכורה (כ”ה, לג) ואין לו, איפוא, יסוד להאשים את יעקב בלקיחת הבכורה בעקבה (פס’ לו) שהרי בדעה צלולה מכר את בכורתו! את האשמה של יעקב נתן, איפוא, המספר בפי הדמות העוינת, עשו. כך הוא משחרר מתח דרך פתחו של שסתום בטחון. נכון, אומר הוא, יש טענות נגד יעקב שרמאי הוא אך אלה נטענות בידי אדם העיון אותו ובעידנא דריתתא, ולטענות אלה אין, איפוא, יסוד.³³

גם יצחק מאשים את יעקב במרמה: „בא אחיך במרמה ויקח את ברכתך” (פס’ לה), אך הוא עושה כן משום שאינו יודע את אשר יודעים אנו — את דבר התערבות האם והשפעתה. ואף על פי כן ביקשו קדמונינו לעמעם רשמה של מלה זו ולפיכך תרגמו אונקלוס ויונתן „בחוכמה” וכן ר’ יונתן בבר’ ס”ו, ד: „בחוכמת תורתו”.

את מעשהו של יעקב מבקש רד”ק להצדיק בתכנית האלוהית שאחרי המאורעות: „יש תמהים איך יעקב שהיה צדיק וירא אלוהים דבר שקר ואין זאת תימה, כי יעקב היה יודע כי הוא ראוי לברכה... וחלוף הדברים במקומות כאלה אינם גנאי וחלול לצדיק שהרי ראינו שהאל אמר לשמואל: „עגלה בקר תקח בידך ואמרת לזבח לה’ באתי” (שמו”א ט”ז, ב) וכן אברהם ויצחק אמרו על נשותיהם „אחותי היא”, ולא נקראו בעבור זה דוברי שקר כי מיראה אמרו מה שאמרו. וכן יעקב לקבל ברכת אביו, ואם שנה דברו לא היה בעבור זה דובר שקר ועוד כי מצות אמו היתה וכתוב: „איש אמו ואביו תיראו” (ויקרא י”ט, ג).

ההדגשה כי תכנית אלוהית עומדת מאחורי מעשהו של יעקב וכי אלהים שולח מלאכיו לעזורו במלאכה ניכרת במדרש: „כיון שהיה (עשו) צד וקושר היה המלאך הולך ומתירן ומברית. שוב היה המלאך מתירן ולמה כך אלא לגלגל את השעות עד שילך יעקב ויעשה ויכנס אצל אביו, ויאכל ויטול את הברכות לכך, וילך עשו השדה לצוד ציד להביא” (תנחומא בוכר, תולדות י’).

ועוד, „גשה נא אלי ואמשך בני” בשעה שאמר יצחק אל יעקב, גשה נא אלי ואמשך בני” בשפכו מים על שוקיו והיה לבו רפה כשעוה וזימן לו הקב”ה שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו והיו אווזין אותו במרפקו” (ב”ר ס”ה, יט). גם ספר היובלים מתאר התערבות זו: „ולא הכירו (יצחק) כי מן השמים היתה שומה להעכיר רוחו” (כ”ו, יג).

ספר היובלים אף מצין חזור ושוב כי כבר אברהם ראה וידע כי יעקב הוא הראוי לברכה: „וירא אברהם את מעשה עשו וידע כי ביעקב יקרא לו שם וזרע” (יט, טז). אברהם מצדיק את אהבת רבקה ליעקב: „ויאמר אליה בתי שמרי את בני יעקב כי הוא יהיה בארץ תחתי לברכה בבני אדם ולכל זרע שם לתהלה, כי ידעתי כי בו יבחר ה’ לו לעם סגלה... והנה יצחק בי אהב את עשו מיעקב ואני ראיתיך כי אהבת צדק אהבת את יעקב” (י”ט, יז—יט). ואברהם אף מברך את יעקב לעיני רבקה: „ויקרא ליעקב לעיני רבקה אמו וישקהו ויברכהו ויאמר אליו: בני יעקב אהובי אשר אהבה נפשי יברכך אלהים מכל הרקיעים ויחן לך...” (י”ט, כו—כט; וראה גם כ”ב, י—ל). אפילו יצחק המאשים בספורנו את יעקב במרמה מצין את ישרו בספר היובלים לאחר שלוחו לפדו-אדם באמרו לרבקה: „כי ראיתי כי יצליח ה’ את דרכו בכל אשר ילך עד שובו אלינו בשלום וראינוהו בשלום. אל תיראי בעבורו אחותי כי ישרה דרכו ואיש תמים ונאמן הוא...” (כ”ו, טז—יז). ברכת ה’ מרצונו ליעקב שלא באמצעות האב (בראשית כ”ה, יג—טו) היא המאפשרת למאחרים לראות בברכת יצחק חלק מן התכנית האלוהית, ולא תוצאה של מעשה ערמה חד פעמי.

זאת ועוד, ברכת יצחק ליעקב מעוררת את זכר תשובת ה’ לרבקה הדורשת אותו בבראשית כ”ה, כג: כבר בדברי ה’ מובטח לאח הצעיר כי יגבר על אחיו הבכור ויהא אדון לו: „ורב יעבד צעיר” וראה: „היה גביר לאחיך” (כ”ז, כ) ובמיוחד „ואת אחיך תעבד” (כ”ז, מ). ולא זו אף זו, כבר בכ”ה, כג, ניכר ההקשר הלאומי: „שני גוים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו” והשווה כ”ו, כט: „יעבדך עמים וישתחוו לך לאמים”.

אם נשוב ונתבונן בספור הלידה נזכר כי פס’ כב—כג אינם חלק אורגאני של הספור; לדת הבנים התאומים מנוסחת בלשון הפתעה: „והנה תומים בבטנה” וכפי שמנסח זאת רשב”ם: „והנה תומים” בכל דבר חדוש רגיל לומן כן. וכן (בראשית כ”ט, כה): „ויהי בבקר והנה היא לאה” כי עד עתה היה סבור שהיא רחל. וכן (מ”א, ז): „ויקץ פרעה והנה חלום” כי לא סבור שהיה חלום עד שנעור משנתו (וראה לדוגמה גם ל”ז, כט; ל”ח, כז; מ”ב, לה; שמות ב’, ו; ג’, ב; ד’, ו—ז). להפתעה זו אין מקום לאחר שכבר גלה ה’ לרבקה כי שני גוים בבטנה.

זאת ועוד, דרישת ה’ היינו בקשת הגדת העתיד או הדרכה מפיו (ראה לדוגמה שמו”א ט’ ט; מל”א כ”ב, ח; מל”ב ג’, א; ח’ ח; כ”ב, יג, יח) אין משלה עוד בספר בראשית והיא עושה רושם אנכרוניסטי גמור בספורי האבות.

הספור המקורי עבר, אפוא, ישירות מפס' כא לפס' כד: "ותהר רבקה אשתו; וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה". מגמת התוספת היא להגן על יעקב וללמדנו שלא בזכות נכליו כבש לו מעמד של ראש ושליט אלא בזכותה של התכנית האלוהית; לא יצחק בברכתו קבע את עתידו אלא ה' עשה כן עוד בטרם נולד.³⁴

מכאן שאין כל יסוד לטענת עשו בסוף ספור הברכה "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח ועתה לקח את ברכתי" (כ"ז, לו). לא רק שיעקב לא גזל את הבכורה אלא אף לגבי הברכה למדנו שלא גזלת ברכת האב היא שהביאה לברכה ה'.

כשם שברכת יעקב מיוחסת בפסוקי התוספת לה' אף מיחס הנביא את עשית עשו ל"קטן" באחים, את נטילת בכורתו ממנו לה', באמרו לעשו "קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד" (עובדיה פס' ב; ירמיה מ"ט, יח המשנה "מאד" ל"באדם", משחק בשם אדום).

דברי הנבואה יונקים מלותיהם מספורי יעקב—עשו בבראשית:

"קטן נתתיך"	"יעקב בנה הקטן" (בראשית כ"ז, מב)
"כגוים"	"שני גוים בבטנך" (כ"ה, כג)
"כזוי אתה מאד"	"ויכז עשו את הבכורה" (כ"ה, לד)

היינו, תחת יעקב יהא עתה עשו הקטן מבין הגוים. עשו בזה את הבכורה ועתה הוא הזוי.

ומיחסי יעקב — עשו, נעבור עתה ליחסי ע' לבן. יעקב מופיע כצדיק, כקרבו של לבן הרמאי במעשה החלפת הבנות בליל הכלולות (בראשית כ"ט, כא—כז). בנגוד להבטחתו — הסכמתו של לבן לתת ליעקב את רחל, הוא מחליף אותה באחותה הבכירה וכך זוכה להשיא את בתו בעלת העינים הרכות ולהחזיק ביעקב העובד באמונה, עבודה קשה, שבע שנים נוספות. את ההחלפה הוא מבצע בחסות חשכת הלילה: "ויהי בבקר והנה היא לאה". על מעשהו זה מאשים אותו יעקב במרמה: "ולמה רמיתני" (פס' כה). לבן בהצטדקותו אינו מכחיש את מעשה המרמה אלא אומר: "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" (פס' כו). תרוץ זה, אין בו כדי להצדיקו שהרי יכול היה לומר ליעקב מראש שלא יתן לו את רחל עד אשר תנשא לאה, ולא עשה כן. המדרש אף מדגיש את מרמת לבן ואת הזכות של יעקב להשיב לו כגמולו: "אמר לה מינסבי לי. אמרה ליה אין מיהו אבא רמאי הוא ולא יכלת ליה. אמר לה אחיו אנא ברמאות. אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגוי ברמיותא אמר לה, עם נבר תתברי..." (מגלה י"ג, ע"ב).

ועוד לומד המדרש — שלא על דרך הפשט — מבקשת יעקב לשאת את רחל: "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה" כאילו יעקב מקפיד עם

לבן ודובר עמו בלשון משפטית מדויקת כדי למנוע מעשי מרמה, וללא הצלחה: "ברחל בתך הקטנה בגין דאנא ידע שאנשי מקומך רמאין לפיכך אני מברר עסקי עמך ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה, ברחל ולא בלאה, בתך שלא תביא אחרת מן השוק ושמה רחל, הקטנה שלא תחליף שמותן זו בזו..." (ב"ר ע', יז).

אך בספור זה של החלפת הבנות יש משום סימטריה מובהקת למעשה יעקב בספור הברכה — בעוד שבחסות עורונו של אביו שחק הוא הקטן את תפקידו של הבן הגדול בהשראת אמו הרי שבחסות החשכה משחקת לאה הגדולה את תפקיד הבת הקטנה בהשראת אביה (שהוא אחי אמו של יעקב...). שאמנם סימטריה זו מכוונת ראו חכמי המדרש שאף טוענים כאן לענשו של יעקב במדה כנגד מדה: "כל הלילה היתה עושה עצמה כרחל, הוא צוח לה רחל, והיא עניא ליה. בצפרא — והנה היא לאה, א"ל: מאי רמייתא בת רמאה! לא בלילה הוה קרינא רחל ואת ענית לי? א"ל, אית ספר דלית ליה תלמידים? לא כך צוח לך אביך, עשו' ואת ענית ליה?" (ב"ר ע', יז, וראה גם תנחומא בוכר ויצא, יא).³⁵

יש הרואים גם בתשובתו של לבן ליעקב "לא יעשה כן במקומנו" רמו והתיחסות למעשה יעקב באחיו: "במקומנו" לא יעשה כן שתועבר בכורה מגדול לצעיר כאשר עשיתם במקומכם שצעיר לקח בכורת אחיו. מדה כנגד מדה' (ר' אליעזר אשכנזי, צידה לדרך).³⁶

קבלת ההנחה שיעקב נענש עומדת בנגוד להנחתו כי ספור הברכה (וכמוהו ספור הבכורה) אינו מאשים את יעקב אלא תולה את האשמה באמו. עם זאת ברור כשמש כי הסימטריה בין מעשה הברכה לבין ספור החלפת הבנות מכוונת ואף יש בה משום מדה כנגד מדה. פרדוס זה עתיד להתבאר לנו מספור גבת התרפים ע"י רחל.

לאחר שכבר בראשית יחסיהם מרמה לבן את יעקב וממיר את רחל בלאה ממילא אנו מביטים בעין טובה ביעקב המתמודד עם לבן המבקש להונות בשכרו גם אם יעקב יאלץ לנהג שלא על פי קריטריונים מוסריים מקובלים. שתי נוסחות משמר המקרא אודות החלטת יעקב לשוב ארצה כנען ויציאתו ברכוש גדול: ל', כה—מג; ל"א—א. יח. נתבונן בשתי המסורות הללו אחת לאחת, נוכח כיצד מסבירה כל אחת מהן את יציאתו של יעקב ברכוש גדול ונגסה לעמוד על היחס בין שתיהן.

במסורת הראשונה (ל', כה—מג) יודע לבן ומודה כי הצלחתו באה לו בזכות יעקב (פס' כז) ואף מוכן, לכאורה, לשלם שכרו של יעקב (פס' כח). יעקב המדגיש עד כמה נתעשר לבן בזכות ברכת ה' אשר שרתה על בית לבן בגללו אינו מבקש אלא אותם בני צאן בעלי צבע נדיר וגם זאת רק לאחר שהסכים להמשיך ולשרתו: "אעבר בכל צאנך היום הסר משם כל

שה נקד וטלוא וכל שה חום בכבשים וטלוא ונקד בעזים והיה שכרי" (פס' לב). יעקב אף מדגיש כי אם ימצאו בעדרו ולדות שאינם מן הסוג המובטח לו — אזי יאשם בגנבה (פס' לג). לבן נאות לתנאי זה (פס' לד) אך מיד הוא מרמה את יעקב ובטרם יפריד ויקח יעקב לעצמו הצאן המובטח, מפריד אותם לבן, מרהיקם ונותנם ביד בניו: „ויסר ביום ההוא את התישים העקדים והטלאים ואת כל העזים הנקדות והטלאות כל אשר לבן בו וכל חום בכבשים ויתן ביד בניו וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב (פס' לד—לו). עתה משעבר לבן על ההסכם ולא הותיר ליעקב סכוי כי יולדו גם לו עקודים נקודים וטלואים והיו שכרו, הוא נאלץ להתחכם ללבן ולזכות בשכרו בערמה (פס' לז—מב) אך דוק, אף שהיתה ליעקב זכות מלאה להתרעם, ואף לגזול את לבן משזה גזל אותו — הוא נאמן לתנאי ההסכם ואף בערמתו אין הוא עובר על התנאים ואינו לוקח לעצמו אלא את הצאן המובטחות לו.

למרות שליעקב הצדקה מלאה, בכל זאת קלסרתו מהוגן יותר בספור המקביל בפרק ל"א: בני לבן מתקנאים ביעקב ואף הוא אינו נוהג בו כשורה (פס' כא) ואף-על-פי-כן היוזמה לעזוב את לבן אינה שלו אלא של ה' (פס' ג). דברי יעקב המסביר לנשותיו, לבנות לבן, כיצד הונה אותו אביהן למרות עבודתו המסורה וכיצד החליף משכרתו עשרת מונים, נופלים על און שומעת. גם הבנות שאינן חשודות על שנאת אביהן מעידות נגדו בטרוניה רבה (פס' יד—טז) ומכירות בצדקה אישן, ולא הבנות בלבד כי אם ה' עומד לצדו של יעקב. הוא אשר עשה כי ירבה שכרו של יעקב: „ולא נתנו אלהים להרע עמדי אם כה יאמר נקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן נקדים ואם כי יאמר עקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן עקדים ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי" (פס' ז—ח). מלאך אלהים אף נגלה בחלומו של יעקב ומורה לו כי ירבה שכרו בשל מעשיו הנלוזים של לבן ומצוה עליו לצאת אל ארצו (פס' י—יג).

ובכן, בנוסחה זו אין יעקב זקוק אפילו להתחכמות כלשהי אלא הוא כצדיק שמלאכתו נעשית ע"י אלהים ולא על ידי (ל' מא). וכך אמנם מציר בעל ספר היוכלים את רבוי צאנו של יעקב ללא התערבותו: „ותלדנה כל הצאן נקדים וטלואים ותלדנה הצאן שנית כמוהן ויהי כל הנקד ליעקב ואשר אינם נקדים ללבן, וירב מקנה יעקב מאד..." (כ"ח, כה—כו). בפרק ל"א רואים אנו, אפוא, את פיתוחה של המגמה להצדקת יעקב הקימת כבר בפרק ל'. בפרק ל' יעקב נאלץ להערים על לבן, בפרק ל"א הוא פטור ממעשה זה כי ה' דואג לשכרו. במקרה זה מצינו, אפוא, את שני השלבים של ערמת יעקב והתכנית האלהית זה לצד זה. את הספורים הכופלים אין, אפוא, הכרח לראות כתולדה של שני מקורות ל' () ול"א ()³⁷. אלא שני שלבים עוקבים בעיצובה של מגמה אחת.³⁸

על גנבת התרפים ע"י רחל מספר הכתוב קודם ובסמוך להגדרת בריחתו

של יעקב מבית לבן ע"י גנבת לבו: „...ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה. ויגנב יעקב את לב לבן הארמי על בלי הגיד לו כי ברח הוא" (ל"א, יט—כ). המספר מודה, אפוא, במקצת כדי להציל את יעקב מאשמת גנבה: הוא לא גנב מאומה מלבן, רחל היא זו שגנבה ואם דבק בו הכנוי גנב הרי זה משום שגנב את לב לבן, שברח מבלי להודיעו. והנה, לבן מאשים את יעקב על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון: תחילה הוא מאשימו שגנב את לבבו: „מה עשית ותגנב את לבבי ותנהג את בנתי כשכיות חרב למה נחבאת לברח ותגנב אתי..." (ל"א, כו—כז). חזרתו על אשמת גנבת הלב בפעם השניה ובמלים שונות, „ותגנב אתי" היא דר-משמעית; ניתן, לכאורה, לחשוב שלבן מאשימהו כאן בגנבה ממש אך לא היא כפי שמתבאר מן ההמשך כאשר יאשים לבן את יעקב בגנבת אלהיו. מטרת השמוש במשואה „ותגנב אתי" = „ותגנב את לבבי" להוציא מלב הקורא שיעקב גנב משהו מלבן. אין זה אלא דרך הלשון, אומר המספר לקוראיו, והאשמה היא גנבת לב. ובאשמה זו אין יעקב אשם כלל שהרי חזיב היה לברוח כפי שהוא מסביר ללבן: לבן הציג עצמו כמי שחרד לבנותיו ויעקב משיב לו: „כי יראתי פן תגזל את בנתיך מעמי" (פס' לא).

האשמה השניה — גנבת אלהי לבן — אף היא משוללת יסוד שהרי רחל היא שגנבה, והיא שהחביאה ויעקב לא ידע מאומה על כך וניכרת האמת מן הדברים שאמר אודות האיש שהתרפים ימצאו בכליו: „עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה נגד אחינו..." (פס' לב). לו ידע כי יד רחל, אשתו האהובה, במעל לא היה יעקב מבטא משפט כה מסוכן!³⁹ זאת ועוד, האשמת יעקב בגנבה ממש מאפשרת לו להתגונן ולציין כי לא רק שלא גנב אלא גם כאשר גנב מרכושו של לבן שלם הוא את הגנבה מכספו שלו: „טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנבתי יום וגנבתי לילה..." (פס' לט).

ספור גנבת התרפים לא בא, לדעתי, אלא כדי לנקות את יעקב מאשמת גנבה, וכיון שבלי הודאה במקצת אי אפשר הרי שהמספר מודה כי יעקב גנב את לב לבן, מעשה הנובע מאפיו והתנהגותו של לבן וכי גם גנבה ממשית נתרששה בשעת הבריחה מחרן — אך רחל היא שגנבה ולא יעקב.⁴⁰

הצגת יעקב כ„איש תם" מושגת, אפוא, על חשבונה של רחל, הגנבת. אמנם, מן המאוחרים היו שניסו להצדיק את מעשיה — יוספוס, למשל, מסביר את הגנבה במניעים פרקטיים: „רחל לקחה אתה את צלמי האלים אף על פי שלמדה מיעקב לבו לעבודת אלהים כזו כדי שתוכל למצוא מפלט אצלם ולקבל סליחתו של אביה אם ירדוף אחריהם וישיגם" (קדמוניות היהודים, ספר ראשון י"ט, ח), ואילו חז"ל מוצאים למעשה הצדקה נעלה יותר: „...לא נתכונה אלא לשם שמים, אמרה, מה אני אלך ואשאיר הוקן הזה בקלקולו" (ב"ר ע"ד, ה, וראה פירש"י).⁴¹ אך הקדמונים לא חשו לכבודה של רחל כשם שלא חשו לכבודה של רבקה בפרק כ"ז. כבודו של האב, יעקב, הוא שהעסיק את הספור ולא כבוד האמהות.

על מעשה זה של רחל היא נענשת במדה כנגד מדה אך לפי הכלל של "אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה": ספור המרדף אחר יעקב ובני ביתו דומה עד מאד לספור המרדף אחר בני יעקב שבמהלכו מתגלה גביע יוסף באמתחת בנימין (בראשית מ"ד):⁴²

א. יציאת משפחת יעקב מארץ זרה לכנען.

ב. גנבה או גנבה לכאורה של חפץ מקודש — תרפי לבן והגביע בו ינחש יוסף (זאת ועוד, גם לתרפים תפקיד אורקולי כעולה למשל מיחוקאל כ"א, כו; זכריה י', ב).

ג. מרדף המסתים בהשגת ההולכים (ל"א, כג; מ"ד, ד).

ד. האשמה בגנבה (ל"א, ל; מ"ד, ד-ו).

ה. הצטדקות החפים מפשע — יעקב (ל"א, לב); אחי יוסף (מ"ד, ז-ט).

ו. המצטדקים מוכנים להפקיר את האשם — אם ימצא כזה — למות (ל"א, לב; מ"ד, ט).

אך בין שני הספורים קיים גם נגוד — אנטיטיזה מכוונת: רחל גנבה ולא נתפסה בעוד שבנה בנימין לא גנב ונתפס!

מבנה זה של מדה כנגד מדה בהענשת רחל מזכירנו את המקרה הנזכר לעיל של מדה כנגד מדה — הענשת מירמת יצחק (בראשית כ"ז) בהחלפת הבנות במטת כלולותיו של יעקב (כ"ט, כא-כו). וכאן, אמנם, טמון פתרון הפרדוקס עליו הצבענו — הענשת יעקב ע"י המספר אשר זכהו: כשם שעל חטאה של רחל נענש בנה בנימין כך על חטאה של רבקה האשמה בגנבת הברכה נענש בנה יעקב. היינו מכך שרומה יעקב ומצא ש"הנה היא לאה" אין להסיק שחטא הוא אלא שחטאה אמו!

דרך נוספת שנוקט המחבר כדי להאיר את יעקב הנאבק בלבן באור חיובי היא השחרת דמות לבן המעוצב בפרשה זו בדפוסי דמותו של פרעה מלך מצרים, משעבדם של ישראל. לא במקרה ערכה ההגדה השואה בין השנים המחמיאה דוקא לפרעה: "מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו? שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקר את הכל שנאמר, ארמי אבד אבי...". יציאת מצרים, המאורע המכריע בתולדות היות ישראל לעם נתן את אותותיו בעצובן של פרשות רבות במקרא⁴³ ואף בפרשתנו:⁴⁴

א. קבלת פנים נאה לעברים (שני הספורים עוסקים ביעקב וביתו).

ב. העברים עובדים את מארזיהם עבודה קשה.

ג. בני יעקב מתרבים הן בפדן ארם והן במצרים (וראה השמוש בשרש פר"ץ בבראשית ל', מג, לגבי הרכוש ובשמות א', יג, לגבי בני האדם).

ד. המארח מבקש למנוע התרבות. כאן בצאן יעקב ושם בבניו.
ה. ה' רואה בסבל העברים ורוצה בשובם לארצם. השוה בראשית ל"א, יב-יג, עם שמות ג', ו-ח.

ו. בקשה לשלוח: בראשית ל', כה; שמות ז', טז ואילך.

ז. יציאה בשכר (ושמוש בשרש נצ"ל). בראשית ל"א, ט; שמות ג', כה וראה י"ב, כו.

ח. הפכפכות ה"מארח" — לבן מהתל ביעקב ומחליף משכרתו עשרת מונים (ל"א, ז) ובשמות נדרשו עשר מכות כדי לשכנע את פרעה להתיר לישראל לצאת מארצו.

ט. בריחת העברים (בראשית ל"א, כ; שמות י"ד, ז).

י. דבר הבריחה נודע ל"מארח" ובאותה הלשון: "ויגד... כי ברח" (בראשית ל"א, כב, שמות י"ד, ה).

יא. ארגון כוח הרדיפה (בראשית ל"א, כג; שמות י"ד, ז).

יב. רדיפה אחר הבורחים ובאותה הלשון: "וירדף אחרי..." (בראשית ל"א, כג; שמות י"ד, ח). א

יג. השגת הבורחים — בבראשית לבן משיגם (ל"א, כה) ואילו בשמות מבטא המצרי את השאיפה להשיגם (ט"ו, ט).

יד. התערבות ה' נגד הרודף — ה' מזהיר את לבן (בראשית ל"א, יא-יג) ומטביע את פרעה וחילו (שמות י"ד; טו).

בעלי המדרש ממשיכים את מגמת המקרא להשחיר פניו של לבן ועושים כן גם במקום שאין לכך יסוד במקרא גופו. קבלת הפנים הנאה והנרגשת שערך לבן ליעקב (כ"ט, יג) מבטאת במדרש את רדיפת הממון של לבן: "ויהי כשמוע לבן וגו' כל הדברים האלה אמר: אליעזר פסול הבית היה וכתוב ויקח העבד עשרה גמלים זה שהוא אהובו של בית על אחת כמה וכמה". וכיון דלא חמא אפיסטקית, ויחבק לוי אמר: דלמא דרין אינון ויהיבון בהרציה, כיון שלא אשכח כלום, וינשק לוי אמר: דלמא מרגלין אינון ויהיבין בפומיה..." (ב"ר, ע).

בסיוורנו על פני ספורי יעקב נוכחנו כי המספר מצא הצדקה למנהגו של יעקב באחיו ובדודו. אף על פי כן אין הוא חפץ לסיים את תולדות יעקב בעוד המתח בינו ובין יריביו שריר וקיים. הרפיית המתחים געשית בסדר הפוך להתעוררותם ויוצרת מבנה כיאסטי שטופו כראשיתו.

עשו	לבן
לבן	עשו

רדיפת לבן אחרי יעקב והאשמתו הכוזבת בגנבת התרפים גוררים אחריהם את

ההתפיסות בין יעקב ולבן וכריתת ברית ביניהם בגלעד, לא לפני שיעקב נושא נאום ארוך על צדקתו ויושרו (ל"א, לו—מב). אז נפרד הוא מלבן ויוצא לפגוש באחיו עשו. יעקב מבקש לפצות את עשו על הצער שנגרם לו. הוא מקטין מערך עצמו ושולח לו דבר: „כה אמר עבדך יעקב...“ (ל"ב, ה, וראה פס' יט, כא) — נגוד לדברי הברכה בה זכה: „יעבדיך עמים וישתחוו לך לאומים“ (כ"ז, כט), ובפגישתו עם עשו פנים אל פנים משתחוה יעקב לעשו: „וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו“ (ל"ג, ג). הנוכה בברכה בערמה מפצה את אחיו על אבדן אותם יסודות בברכה שצריכים היו אליבא דידו של המנוצח, להיות מנת חלקו. דברי יעקב „קח נא את ברכתי אשר הבאתי לך כי חנני אלהים...“ (ל"ג, יא) — חריגה מלשון מנחה השכיחה בפרשה (ל"ב, כא, כב; ל"ג, י) — באים אף הם לרמוז לברכה שלקח יעקב מעשו. עתה הוא מבקש שעשו יקח ברכה ממנו והשלום ישוב לשכן ביניהם.⁴⁵

ד.

כדי לחשוף את הפולמוס הסמוי הבא לטהר את יעקב מאשמת מרמה — תכונה שאפינה את המסורת העממית — הרווחת אודותיו — השתמשנו בכמה מן הכלים שהצגנו בסעיף ב' של חבורנו:

א. קיומן של מסורות כופלות — הן כאלה המופיעות זו לצד זו ברצף הספורי (ל', כה—מג; ל"א, א—יח) והן כאלה מהן מופיעה האחת במרכז ומשנה בפריפריה מרוחקת מחוץ לזרם העקרי של ספורי יעקב (מדרשי שמו של יעקב בבראשית כ"ה, כו, ובהושע י"ב, ד).

ב. פולמוס גלוי שנשתמר בנבואה — מדרשי שמו של יעקב־ישראל בהושע י"ב, ד; מיכה ב', ז; ג', ט; ישעיהו מ"ח, א.

ג. ספור מקראי מקביל על דמות אחרת ששמשנו בהשוף מגמתו של ספור מספורי יעקב — ספור לידתם של פרץ ורחל (בראשית ל"ח, כז—ל) ויקתו למעשה לדת עשו ויעקב.

ד. ספורי יעקב בראי הדורות המאוחרים — קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו וספורי חז"ל. אלה חשפו פעמים הרבה את מגמת המקרא לשפר את תדמיתו של יעקב ולהשחיר את קלסתרם של יריביו והמשיכו בפחוח הדמויות ההעלילה בהתאם לאותה מגמה.

מן הראוי להצביע, לסיכום חבורנו על דרכי הכתיבה הפולמוסית כפי שנתבטאה בספורי מרמת יעקב; כיצד וכאלו אמצעים נלחם המספר בחפיסה הרווחת והביע את מגמתו שלו כאילו אגב שיתח לפי תומו:

(א) הקו הבולט והחשוב ביותר הוא ההודאה במקצת — אי אתה יכול

לעקור כליל מסורת רווחת ולהמירה כיון שזו מושרשת עמוק בלב העם. מספר החפץ לשכנע באמתות גירסתו שלו חייב לנסות ולהודות במדת האפשר בפרטים מן הנוסחה המקורית למען יאמן ספורו ויתקבל כנוסחה המוסמכת של הספור.

לו היה המספר מתכחש כליל למרמת יעקב ונמנע מלטפל באותם ספורים על לקיחת הברכה והבכורה שלא כהוגן היה העם ממשך לדבוק במסורת המקורית על מרמת יעקב בהעדר תחליף מוסמך. לו היה מספר מעשה על בכורת יעקב וברכתו ללא הזכרת מועמדותו הטבעית של עשו לאלה — איש לא היה מאמין לגרסתו. לפיכך הדרך הטובה ביותר היא דרך הביניים — להודות במקצת. מספרנו מודה, איפוא, שאמנם התרחש משהו בשעת הלידה; לא שיעקב גזל, חלילה, את בכורת עשו ויצא לפניו אלא שבצאתו נראה, אולי, כמי שבקש לעכבו בהחזיקו בעקבו. הוא מודה שהבכור הטבעי הוא עשו אך בכורתו נטלה ממנו כהוגן, בהסכמתו המלאה, בעסקה כשרה ושבועה בצדה. לידי מרמה ממש הגיע, אמנם, יעקב בספור הברכה אך לא הוא יזם את המעשה כי אם אמו אשר צותה עליו ודחקה בו. זאת ועוד, לקיחת ברכתו של עשו אף עולה בקנה אחד עם התכנית האלוהית כפי שבאה לידי בטוי בחוספת לספור הלדה (כ"ה, כב—כג). אמת, אף עם לבן נהג יעקב בערמה (ל', לו—מב) אך לא לפני שרמהו לבן הן בהחלפת בנוחיו והן בהחלפת שכרו עשרת מונים! מספרנו אף מודה כי לבריתו מחרן (בצור־אלהים) נתלותה גנבה, גנבת תרפים, אך לא יעקב גנבם, כי אם רחל אשר הסתירהם אף מפניו. המספר מודה כי יעקב ברח מפני לבן אך אין הוא שוכח לציין כי ה' דחק בו לעשות כן.

(ב) דרך אחרת להעביר את רוע הספור היא להעבירו לדמות אחרת. פחות מרכזית המעוררת פחות פרובלמטיקה. מעשה זה נוקטים מאותו הטעם שנוקטים בהודאה במקצת — העדר האפשרות לבטל מסורת כליל. כך מספר בעל בראשית ל"ח על לדת פרץ ורחל מה שסופר תחלה על לדתם של יעקב ועשו.

(ג) גם השמוש בכטויים דו־משמעיים משיג תוצאות דומות — כאלו אומר המספר לקהלו — אמנם נאמרו כדברים האלה אך טעיתם בהבנתם. אמנם נאמר על יעקב שגנב את לבן אך אין הכוונה שגנב מרכושו, ונהפוך הוא שהרי בזכותו נתברך, אלא שגנב את לבו בברחו (ברייחה מוצדקת).

(ד) בתת המספר את הגישה הרווחת כפי הדמות „העוינת“ השגו כפול. הוא אינו מתעלם מן הטענות אלא נותן להן בטוי, ובו בזמן הוא מזים אותן. כאשר טוען עשו כי יעקב עקבהו בלקחו את בכורתו — יודע הקורא כי טעה שהרי המספר דווח לנו על אופן העברת הבכורה.

(ה) המספר עשוי להשתמש בדפוסיו של ספור קיים כדי ליצור אסוציאציה ומטען רגשי כלפי המסופר — כך הוא מצליח ליצור אוירה עוינת ללבן (המשפרת את האוירה סביב יעקב) בציירו את לבן בדפוסים דמותו של פרעה הרשע, משעבדם של ישראל.

הערות

1. השוה סנה' צ"ו, ע"א.
2. מובא ע"י י' ליכט, מימוזים כתכונה של הספור המקראי, הצבי ישראל (אסופת מאמרים במקרא לזכרם של ישראל וצבי ברוידא); ערכו י' ליכט וג' ברין, תל-אביב תשל"ו, עמ' 141; הנ"ל: Storytelling in the Bible, Jerusalem 1978, p. 18.
3. ה' גונקל, מבוא לספר בראשית (תרגמו ר' פלד וא' זרון), תל-אביב תשי"ז, עמ' 49.
4. מאמרו, עמ' 141; ספרו, עמ' 18.
5. כל כתבי אחד-העם,² תל-אביב תש"ל, עמ' שמ"ב. ראה לענין זה מאמרו החשוב של י"א זליגמן, ממאורע היסטורי לתפיסה היסטוריוזופית במקרא, פרקים ב' (תשכ"ט—תשל"ד), עמ' 273—313.
6. ראה פתוח הדברים בספרי, "על שלשה... ועל ארבעה" ירושלים, תשל"ט, עמ' 8 ואילך.
7. ראה מ"ד קאסוטו, שירת העלילה בישראל, ספרות מקראית וספרות כנענית א', ירושלים תשל"ד, עמ' 62—90; הנ"ל, מעשה בני האלהים ובנות האדם, שם עמ' 98—107; מאדם ועד נח,³ ירושלים תשי"ט, עמ' 192—196.
8. ש"א ליוגסטס, מוח משה, תרביץ כ"ו (תשי"ח), עמ' 142—157.
9. על כך אעמוד בקרוב במקום אחר.
10. ש' טלמון, מסורות במקרא על ראשית תולדות השומרונים, ארץ שומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 19—33.
11. ראה מאמרי: מגמתם של ספורי קנית ונחלות במקרא, בית מקרא א' (ע"ד), תשל"ט, עמ' 17—21.
12. ראה מאמרי: מגמתו של מעשה הטמנת האילילים בשכם (בראשית ל"ה, ב, ד), (בדפוס).
13. ראה למשל: L. Smolar, M. Aberbach, Aaron, Jeroboam and the Golden Calves, JBL 86 (1967), pp. 129—140.
14. א' גייגר, המקרא ותרגומו, ירושלים תש"ט, עמ' 33—35 וראה גם מאמרי, תמונת הגורן במגילת רות (פרק ג') בויקחה למעשה בנות לוט (בראשית י"ט, ל—לח), שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון ג' (תשל"ט), עמ' XX.
15. ראה למשל מל"ב י', יט.
16. עקרון זה למדתי לראשונה מפי מורי פרופ' י"א זליגמן.
17. ראה למשל: H. Gunkel, Genesis,⁴ Göttingen 1966, p. 296; B. Luther, Die Israeliten und ihre Nachbar Stämme (von E. Meyer mit Beiträgen von B. Luther), Halle 1906, p. 128.
18. H. Gressmann, Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels, Göttingen 1910, p. 375; V.T.C. Reiger, La Tradition de Jacob dans Osee XII, OuS 1 (1942), pp. 64—76.
19. שמות רבים במקרא נדרשים בשרש הנרדף לזה הנשמע בהם וראה מאמרי, מעמדם של המלה הנרדפת והשם הנרדף ביצירת מדרשי שמות, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון ב' (תשל"ז), עמ' 100—115.
20. ראה מאמרי הנ"ל, עמ' 104—105.
21. ועוד בנבואת ישעיהו השני — בפנית הנביא לישראל-יעקב העם הוא מכון למרמת יעקב באמרו: "אביך הראשון חטא" (מ"ג, כז).
22. ג' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 186, עמדה על כך שהנביא מעורר בפסוקים אלה את מעשה יעקב ועשו ומגלה יחס שלילי למעשה יעקב. ראה גם מ' בובר, סגנון המלה המנחה בסיפורי התורה, דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 291.
23. J.P. Fokkelman, Narrative Art in Genesis, Assen Amsterdam 1975, p. 291.
24. על השפעתו של הושע על ירמיה, ראה: K. Gross, Hoseas Einfluss auf Jeremias Anshaumngen, NKZ 42 (1931), pp. 241—264, 327—343.
25. ראה: W. Bacher, ZAW 5 (1885), pp. 161—163.
26. אף מ' בובר, שם עמ' 292, טוען כי חלוף השם יעקב לישראל בא לבטל החרפה הטמונה בשמו הראשון.
27. אין זה המקום לדון בשאר מדרשי שמו של ישראל מלשון מלך (שר) בראשית ל"ה, יא; משל (שר) תהלים קי"ד, ב; שר"ה אלהים בראשית ל"ב, כט; הושע י"ב, ד; שרה אל (הושע י"ב, ה).
28. ראה לדוגמא בראשית ד', א—ב; כ"ה, כד—כו; שמות ב', י; שופטים י"ג, כד. (עיי' א"מ פורסטר, אספקטים של הרומן, תל-אביב, עמ' 43).
29. דיון באנטיתזה זו ראה במאמרה של ל' פרנקל, האנטיתזה כיסוד ספרותי במקרא, ספר ליוור (המקרא ותולדות ישראל, ערך ב' אופנהיימר), תל-אביב תשל"ב, עמ' 136—139.
30. ראה פירושו של שד"ל לתורה (מהדורת ס' שלזינגר), תל-אביב תשכ"ו, עמ' 105. עיי' גם: דבה"ב י"ד, יד.
31. פירושו, עמ' 105.
32. ראה ש' טלמון, דרכי הספור המקראי (ערך ג' גיל), ירושלים תשכ"ז, עמ' 51.
33. ראה ג' ליבוביץ, שם, עמ' 186; וכן ר' גרייבס ור' פטאי, מיתוסים עבריים, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 189.
34. המספר אינו שותף, איפוא, לתפיסת עשו (לא כך סבור פולקמן, שם, עמ' 119—120).
35. פולקמן, שם, עמ' 86—94, עומד על תפקיד הפסוקים כב—כג בתכנית האלוהית אך אינו חש בהיותם חוספת.
36. מן החדשים שעמדו על היות מעשה הבנות גמולו של יעקב ראה למשל בובר, שם, עמ' 291; פולקמן, שם, עמ' 128—129.
37. דרך ג' ליבוביץ, שם, עמ' 187, יש הרואים גם במרמת הבנים את יעקב בכתנת

„המקום אשר יבחר“

א.

פסוק זה קבע את מקומה של ירושלים בהיסטוריה של עם ישראל ובהיסטוריה האנושית. הודות לפסוק זה, כפי שעם ישראל הבין אותו מאז הקמת בית-המקדש, הפכה העיר ירושלים, שאין לה ערך גיאוגרפי או כלכלי מיוחד, לעיר המרכזית במחשבתו ובכיסופיו של עם ישראל. בגין פסוק זה, מכוון כל בית-כנסת וכל לב יהודי בתפילתו כלפי ירושלים; ובכוחו היתה ירושלים לבירתה של ישראל החדשה. כפי שהעולם נברא במאמר, כך נברא גם מקומה של ירושלים בהיסטוריה במאמר זה של ספר דברים. אבל האם היתה זו כוונתו המקורית של פסוק זה?

בספר דברים י"ב, ב—ה, נאמר: „אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן, ונתצתם את מזבחתם ושבתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון, ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלהיכם. כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה“. כאן בא הצו על השמדת מקומות הפולחן הכנעני ובחירת „המקום“ לעבודת ה'. צו זה חשוב מאוד בעיני מחבר ספר דברים, הואיל ובו הוא מתחיל את הרצאת „החקים והמשפטים“. הצירוף „המקום אשר יבחר“ חוזר בפרק י"ב שש פעמים, ועשרים ואחת פעם בספר דברים כולו. חזרות אלו מוסיפות יתר תוקף לחשיבותו של הנושא.

עצם ניסוח הצו, „אבד תאבדון את כל המקומות“, הוא תמוה. כיצד אפשר לאבד את „המקומות“? ניתן לנתוץ את המזבחות, לשבר את המצבות, לשרוף באש את האשרות ולגדע את הפסילים, אבל לאחר ביצוע כל הפעולות האלו הרי „המקומות“ ישארו. מתבקש הפירוש שמוכנו של „המקומות“ כאן ודווקא בה"א הידיעה) הוא המקדשים.

מן האנטיטזה „המקומות (אשר עבדו שם הגוים)“ ו„המקום (אשר

הפסים ענש על מרמת אביו בלבשו בגדי אחיו: „בגלל החרדה שהחריד יעקב ליצחק אביו נענש בצרת יוסף“ (זהר ח"א קמ"ד, ב).

37. ראה לדוגמה:

E.A. Speiser, Genesis (AB), Garden City, New-York 1964, pp. 234, 240.

38. ספייר, שם עמ' 238, מזכיר עם זאת, את האפשרות כי פרק ל"א משקף אמנם שלב יותר מאוחר בהתפתחות המוסרית.

39. ואכן, על פי בעלי המדרש, מתה רחל כתוצאה מקללת יעקב אשר נבא ולא ידע מה נבא: „למה מתה רחל תחלה. ר' יודן ור' יוסי... על דעתי דרב יוסי לא מתה אלא מקללתו של זקן כשגגה שיצאה מפי השליט, ותגנב רחל, ותמת רחל“ (ב"ר ע"ד, ג) וראה גם פירש"י.

40. על היות רחל יותר „עקבית“ מיעקב בהתנהגותה בפרשת התרפים ראה פוקלמן, שם עמ' 163.

41. הסברו של M. Greenberg, Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim, JBL 81 (1962), pp. 239—248, על רקע המקבילה בקדמוניות היהודים ס' שמונה עשר ט', ב, אין בו, כמובן, כדי להצדיק גנבה ממי שהתרפים הם רכושו.

42. חז"ל עמדו על הקשר בין הספורים הללו; את בנימין החשוד בגנבה מיוסף מאשימים אחיו וקוראים לו „גנב בן גנבת“ (מד"ת ב. מקץ יג).

43. ראה ספרו של D. Daube, The Exodus Pattern in the Bible, London 1963.

44. דאובה, שם, עמ' 62—72.

45. ראה ליבוביץ, שם, עמ' 189; פוקלמן, שם, עמ' 292.