



השתקפויות היסטוריות וחברתיות שונות בעיצוב תולדות האבות

Author(s): ז' ויסמן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ספר היובל — ציון, חוברת א', (תרצ"ו-תשמ"ה) נ', pp. 1-14

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70031403>

Accessed: 10/11/2011 17:04

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

השתקפויות היסטוריות וחברתיות שונות בעיצוב תולדות האבות*

מאת זאב ויסמן

ההכללה הרווחת, שקיים רקע היסטורי, חברתי ותרבותי משותף ואחיד לשלושת האבות, משמשת עד היום הנחת מוצא למחקרים רבים ומגוונים על האבות. נוקטים בה בתחומי מחקר שונים: ההיסטורי והארכיאולוגי, הסוציולוגי והאנתרופולוגי, וכן בחקר תולדות האמונה והדת. הכללה זו מצויה אף במחקר הספרותי הביקורתי, שאינו מבדיל בין האבות, לא במה שנחשב כ'ריאליה' של תקופת האבות ולא במה שנחשב כהשתקפויות מאוחרות, הקשורות עם עיצובם הספרותי וההיסטוריוגרפי. ההבחנות ההיסטוריות-הספרותיות, הדיאכרוניות והסינכרוניות, המאפיינות את הביקורת הספרותית על סיפורי האבות, אינן נוגעות להבדלים שבין אב אחד לאחר, אלא להבדלים שבין המקורות הספרותיים השונים, שהורכבו יחד, בתיאור תולדותיהם בהשתלשלותם זה מזה. 'תקופת האבות' הפכה כינוי לעידן היסטוריו-סוציולוגי בפני עצמו¹, 'הסיפורים על האבות' כינוי לחטיבה ספרותית בעלת צביון מיוחד משלה², ו'דת האבות' – ציון לפינומן בהתפתחות הדת³. כך הלך המדע הביקורתי שבי

- * במקומות שמציגים מראי המקומות במקרא ללא שם הספר בראשם, הכוונה לספר בראשית.
- 1 'האותיות י, א, כ מציינות את המקורות 'יהויסט', 'אלוהיסט' ו'כהני', לפי שיטת 'תורת התעודות'. 'קויפמן (תולדות האמונה הישראלית, ב, א, ירושלים-תל-אביב תש"ב, עמ' 32-1) קובע את זמנה במאות ה'ט'-ו'-ה'י"ד לפנה"ס; ש' ייבין ('עיונים בתקופת האבות', בית-מקרא, טז, 4 [תשכ"ג], עמ' 13-47) קובע את זמנה במחצית הראשונה של האלף השני לפנה"ס. זאת על פי ארבע בחינות: האנומאסטית, הגיאוגרפית, החברתית-המשפטית ורמיזות היסטוריות עקיפות. לעומתם ב' מור ('הרקע ההיסטורי של ספר בראשית', כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 135) מסתייג מן ההשקפה, הרואה במקורות חיצוניים (אכדיים ומצריים) עדות מונומנטאלית לתקופת האבות כתקופה היסטורית ריאלית ומוגדרת מבחינה כרונולוגית. א' מלמט נוקט עמדה סינתטית. הוא נמנע, ככל האפשר, מלהידרש למטבע הלשון המקובל 'תקופת האבות'. אולם על פי השרטוטים העיקריים שבסיפורי האבות עצמם, על רקע העדויות של מקורות חיצוניים, מגיע הוא בכל זאת למסקנה זהירה, שיש לראות בסיפורי האבות תמצות מלאכותי ('טלסקופיה') של פרקי זמן נרחבים, החובקים מאות שנים, אולי כבר משלהי האלף השלישי ועד לשליש האחרון של האלף השני לפני הספירה. ראה מאמרו: 'ראשיתו של עם ישראל – לחקר קדם-ההיסטוריה הישראלית', קתדרה, 18 (שבט תשמ"א), עמ' 21-1.
- 2 H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt (GHAT)*⁶, Göttingen 1964, p. 159; W. McKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh 1979
- 3 A. Alt, *Der Gott der Väter – ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion* (BWANT, III Folge, Heft 12), Stuttgart 1929; English translation by R.A. Wilson, in: A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp. 1-77
- על פי התרגום האנגלי; מ' הרן, 'אמונתם של האבות', בספרו: תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב תשל"ג, עמ' 36-1.

אחר דגם מלאכותי, שעוצב על ידי מחברי ספר בראשית, שעל פיו קשורים האבות זה אל זה בקשר גינאולוגי, דתי ולאומי, במחזרות היסטורית עקיבה ורציפה.

הביקורת ההיסטורית-הספרותית הבחינה אמנם, על פי שיטתה, בין 'אכרונים' ובין 'אנכרונים'⁴, בין 'פרסונה' ובין 'פרסוניפיקציה'⁵, בין 'טיפוס' ובין 'טיפולוגיה', בעיצוב דמויותיהם של האבות על רקע זמנם, אולם זאת על בסיס הסיפורים על האבות כמכלול אחד. היא לא הקפידה לבדוק הבחנות אלו על פי הסיפורים על כל אחד מן האבות בנפרד, ותוך השוואתם זה לזה. דא עקא, ככל שמעמיקים לעיין בסיפורים על יעקב הולך ומתערער אותו רושם של מכלול אחיד ורצוף. מסתבר איפוא, שיש מקום לבחון אם קיימים הבדלים משמעותיים בין סיפורים אלה ובין הסיפורים על אברהם ועל יצחק⁶, אף במה ששייך למקובלות אלו. אם אכן קיימים הבדלים ביניהם, יש לברר את משמעותם לגבי תהליך התהוותן של 'תולדות' האבות ושל המסורות הספרותיות עליהם.

להלן ייסקרו בקצרה ההבדלים שבין הסיפורים על יעקב ובין אלה שעל אברהם ויצחק ביחס לרקע החברתי-תרבותי שלהם, כפי שהוא משתקף מן השרטוטים האתנוגרפיים, הגיאוגרפיים והסוציולוגיים המופיעים בהם; זאת בעיקר על סמך העדויות הפנים מקראיות. הבדלים אלה יסווגו על פי הקטגוריות הבאות: (א) המילון האתנוגרפי והגיאופוליטי; (ב) המילון הגיאוגרפי-היישובי; (ג) המודל הסוציאטלי (מבנה המשפחה, מעמד האב והאם, מתן שמות לנולדים).

א. המילון האתנוגרפי והגיאופוליטי

הקבוצות האתניות שעמן באים האבות במגע בנדודיהם ובמגוריהם כנען אינן מצטרפות לכדי תמונה אחידה. בולט היעדרם של הפלשתים בסיפורים על יעקב, אף שהם נזכרים בסיפורים על אברהם (כא לב, לד) ועל יצחק (כו א, ח, יד, טו, יח). בין אם אזכורים אלה הם אנכרונים⁷, בהיותם מכוונים אל הפלשתים שמגויי הים, כדעה הרווחת, ובין אם כוונתם לעם קדום ממוצא אחר, כדעת המיעוט⁷, הרי תמוה הדבר שאינם נזכרים יותר בסיפורים על יעקב, האמור לשוב אל בית אביו בבאר שבע (כח כא והשווה שם י וכן מו א), המקום שבו

4 O. Eissfeldt, 'Achronische, anachronische and synchronische Elemente in der Genesis', *Kleine Schriften*, IV, Tübingen 1968, pp. 153–169

5 idem, 'Jakob-Lea und Jakob-Rahel', *ibid.*, pp. 170–175

6 הסיפורים על יצחק כדמות מרכזית לעצמה מצטמצמים לפרק כו בלבד, ורובם המכריע מהווים גירסה אחרת של הסיפורים על אברהם, כך שאין אפשרות להתבסס בהשוואתנו על מחזור סיפורים עצמאי על יצחק. דא עקא, אין אנו קובעים בכך שלא היתה קיימת מסורת עצמאית עליו. יש הסבורים שהמסורת על יצחק אף קודמת לזו שעל אברהם. ראה על כך: M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948; English translation by B.W. Anderson: *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J. 1972, pp. 102 ff. (התרגום האנגלי).

7 י"מ גרינץ, מוצאי דורות, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 99–129; וראה: C.H. Gordon, *The World of the Old Testament*, Garden City, N.Y. 1958, p. 121, n. 15

נכרתה הברית בין אבותיו, אברהם ויצחק, ובין הפלשתים. אם אין הפלשתים אלא אנכרוניזם, עשוי הדבר להצביע על קדמותן היתרה של המסורות על יעקב, שאינן מזכירות אותם. אך אם זהו עם קדום, תמוהה היעלמותו תוך דרך אחד בלבד!

גם 'בני חת', הנזכרים בסיפורים על אברהם (כג ג ואילך) ועל יצחק (כו לד) – נשותיו של עשו), אינם מופיעים בסיפורים על יעקב ובניו. רק כ, אשר לו יש לייחס כנראה את שני האזכורים הקודמים, תלה בהם את חששה של רבקה, שמא יישא יעקב מבנותיהם לאשה (כו מו)⁸. לעומת זאת, כשמופיעה בעיית נישואי החוץ (אכסוגמיה) במשפחתו של יעקב, בסיפור על דינה ושכם, קשורה היא עם נישואין לבית אב מן 'החוי' (לד ב ואילך)⁹, שם עם שאינו ניכר כלל בסיפורים על אברהם, אף שמסופר שאברהם עבר 'עד מקום שכם' (יב ו). החוי אף אינו כלול ברשימת עשרת העמים הנזכרים ב'ברית בין הבתרים', שנכרתה עם אברהם (טו יט-כא), אולם נזכר ברוב הרשימות של עמי כנען שבמקרא (שמות כג כג ועוד; דברים ז א; יהושע ג י)¹⁰. הניסיון לזהות את 'החוי' עם ה'חרי' (בהנחה שחלה טעות מעתיק עקב דמיון של האותיות 'ר' ו'ו') רחוק מלשכנע¹¹.

מבלי שנתייחס במסגרת דיונו זה לבעיית זיהוים האתני וההיסטורי של העמים הנזכרים, הרי ספק אם ניתן לתרץ את ההבדלים שמנינו בשינויים שבין מקומות מגוריהם של האבות, או בתמורות אתנולוגיות והיסטוריות שחלו באותה סביבה גיאוגרפית-חברתית במרוצת דור אחד. על פי ה'איסוגלוסות' של המסורות על יעקב סביר יותר לשער שמוצאן שונה מזה של סיפורי אברהם ויצחק, או שמחבר אחר העלה אותן על הכתב.

אשר לתמונה הגיאוגרפית, קיימת לכאורה עקיבות בתיאור זיקתם של האבות למרכזים המדיניים החשובים, חרן בצפון-מזרח ומצרים בדרום-מערב, הנזכרים הן בסיפורים על אברהם (חרן: יב ד-ה; מצרים: יב ו ואילך; יג י; טו יח; כא כא) והן בסיפורים על יעקב (חרן: כח י; כט ד; מצרים: כו ג ואילך). אולם הסתכלות מדוקדקת מגלה, שרק ביחס לאברהם מופיע הכינוי האנכרוניסטי 'אור כשדים' (יא לא; טו ז; וראה גם נחמיה ט ז), ההולם את המציאות

8 ב' מזר, 'החתים במקרא', אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, טורים 355-356, ושם J.M. Holt, *The Patriarchs of Israel*, Nashville 1964, pp. 72 f.; J. van Seters, 'The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament', VT, XXII (1972), pp. 64-81. ון-סטרס רואה בשימוש בכינוי האתני 'חתי(ם)', כמוהו כ'אמורי', מגמה לארכאויזציה מצד מחברי התורה, השואפים לשוות לסיפורים על האבות רקע קדום. (לדעתו אף J מאוחר, לא לפני המאה הח' לפה"ס.) A. Kempinsky, 'Hittites in the bible: What does Archaeology Say?', BA. Rev5 (1979), pp. 20-45 (4[sic]=5).

9 ש"א ליונשטט, 'חוי', אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, טורים 45-47, ושם ביבליוגראפיה. על ההיבט הסוציולוגי של הסיפור על הצעת נישואי שכם עם דינה, ראה: N.K. Gottwald, 'Sociological Method in the Study of Ancient Israel', in: M.J. Buss (ed.), *Encounter with the text – Form and History in the Hebrew Bible*, Philadelphia – Missoula 1979, Chap. III, pp. 77 ff.

10 בנוסח השומרוני ובתרגום השבעים נזכר 'חוי' בבראשית טו כא, וכן במדבר יג כט. על רשימות עממי כנען ראה: Tomoo Ishida, 'The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations', *Biblica*, LX (1979), pp. 461-490.

11 הולט (לעיל, הערה 8), עמ' 71-72.

הפוליטית במאה ה'א לפנה"ס, לכל המוקדם¹². לעומת זאת, מציין השם 'פדן ארם' את מוצא משפחתו של יעקב רק בסיפורים עליו (כה כ; כח ב, ה, ו, ז; לא יח; לג יח; לה ט, כו; מו טו; מח ז). הבדל זה אין ליישב על יסוד ההבחנה בין המקורות השונים, שהרי שני השמות מיוצגים על ידי כ.

הבדל נוסף קשור בהשתקפויות ההיסטוריות הבינלאומיות, המתגלמות בעימותים הפנים-משפחתיים והבין-משפחתיים שבסיפורים על יעקב, השונות מאלו שבסיפורים על אברהם ויצחק. המדרש האטיולוגי-האתנולוגי שבסיפור על לידת התאומים, עשו ויעקב (כה כג ואילך), משקף את העימות ההיסטורי שבין אדום לישראל. העימות הממושך בין יעקב ללבן הארמי (פרקים כט-לא) משקף כמשוער את היחסים בין ישראל לארם (לא מד-לב א). ואמנם, הכינוי 'הארמי' כמייצג זהות אתנית-לאומית (השווה: 'נעמן הארמי', מלכים ב ה כ) מופיע רק בסיפורים על יעקב (כה כ; כח ה משל כ, אולם ספק אם גם לא כ, כד - לבן הארמי - הם משלו), בעוד שלבן, ללא כינוי זה, מופיע כבר בסיפור על נישואי רבקה ליצחק (כד כט, נ). לעומת זאת, 'מואב' ו'בני עמון', צאצאיו של לוט על פי הסיפור האטיולוגי שבבראשית יט לו-לח, אינם נזכרים כלל בסיפורים על יעקב, אף שהמצפה (הר) הגלעד, מחניים ופנואל, המקומות ששמותיהם נדרשים בקורות יעקב, אינם רחוקים מגבול עמון. ניתן אמנם להסביר חלק מן ההבדלים האלה על בסיס המסלולים השונים של מסעי האבות ומגוריהם, אולם אין די בכך להסביר את אי אחידותה של התמונה בכללותה, ובעיקר את אי העקיבות המתגלה במינוח האתנוגרפי.

מסקירת ההבדלים הללו ניתן להיווכח, שאין המסורות הספרותיות על האבות מייצגות תמונה אחידה של הסביבה האתנו-תרבותית שבה חיו האבות, לא מבחינת היסודות האתנוגרפיים והגיאופוליטיים הנחשבים כאותנטיים ולא מבחינת היסודות הנחשבים כ'רפלקטיביים'. במיוחד יש לציין את העובדה, שבסיפורים על יעקב נעדרים אותם שמות הנחשבים כאנכרוניסטיים, דוגמת פלשתים ואור-כשדים, המופיעים בסיפורים על אברהם

12 פ' ארצי, 'כשדים', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 365-366; אולם במאמרו 'אור כשדים' (עז לדוד, החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים תשכ"ד, עמ' 71-85) דוחה ארצי את הגישה הבלעדית של איחור הצירוף 'אור כשדים', המבוססת על הערכה עריכתית-ספרותית, ומציע פיתרון משלו על פי אספקט בלשני ואונומאסטי-טיפולוגי. לפיו ייתכן לשער, שהשם המורכב 'אור כשדים' משקף יצירת רובע, פרוור, של מתיישבים-מצטרפים (כשדים) ליישוב קבע, תהליך ההולם את השלב הראשון בתולדות הכשדים במחצית הראשונה של האלף השני, והתואם את המסופר על משפחת תרח בתורה. בתאריך המאוחר (סוף האלף השני) מחזיק, לעומת זאת, ספיזור. ראה: E.A. Speiser, *Genesis (AB)*, Garden City, N.Y. 1964, p. 80; ענבר ('ברית בין הבתרים - בר', טו, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ג [תשל"ט], עמ' 42) מעדיף, ככל הנראה, לדחות את הגבול העליון לתארוכו של הכינוי עד למאה ה'ט לפנה"ס - תחילת השתלטותם של הכשדים על בבל. עם המאחרים נמנים גם: T.H. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives (BZAW, 133)*, Berlin-New York 1974, p. 303; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, p. 38. תומפסון אף טוען, שמסעו של אברהם מאור כשדים לכנען דרך חרן אינו מייצג מסורת עצמאית ומקורית על אברהם, אלא מהווה 'ריקונסטרוקציה היסטוריוגרפית', המבוססת על מסורות שונות וסותרות זו את זו (שם, עמ' 315).

ויצחק. ספק איפוא אם נכון לצרף את כל ה'אנכרוניזמים' האתנוגרפיים והמדיניים שבסיפורי האבות לתמונה היסטורית אחת, ולתארך על פיהם את התקופה, שבה עוצבו הסיפורים על האבות כיצירה היסטוריוגרפית בכתב, כפי שהציע מזר¹³. יתרה מזאת, נוכח ההבדלים שציננו, ספק אם ניתן בכלל להגדיר רקע היסטורי אחיד של האבות, בין שהדבר נעשה על פי המסורות ה'אותנטיות' ובין שהוא נעשה על פי ה'אנכרוניזמים' וה'רפלקסיות'. סביר אף לשער שהסיפורים עוצבו בכתב בתקופות שונות ואולי אף במקומות שונים. ואמנם, מספר חוקרים הזהירו לאחרונה, ובצדק, מפני הנטייה לתארך את כתיבת הסיפורים על פי השתקפויות מאוחרות בחוקים, במושגים ובמנהגים המופיעים בהם, אם כי חוקרים אלה עצמם לא תמיד הצליחו לעמוד בפיתוי זה¹⁴.

ב. המילון הגיאוגרפי-היישובי

על פי המסורות על דרך נדודיהם כנען ועל מקומות מגוריהם בה, ניסו להבחין בין האבות במה שנוגע למרכזים הגיאוגרפיים והפולחניים שעמהם היו הם קשורים. ביחוד הובלטה זיקתו של יעקב אל מרכז הארץ משני עברי הירדן: שכם ובית-אל במערב, מחניים, פנואל וסוכות במזרח, לעומת זיקתו של אברהם אל חברון (אלוני ממרא) ובאר-שבע, ושל יצחק אל באר-שבע ובאר לחי ראי (כה יא). אלת ונות, ובעקבותיהם חוקרים אחרים, כרכו את הזיקות הגיאוגרפיות השונות הללו עם התנחלותם והתארגנותם הנפרדת של קבוצות שבטי ישראל טרם התגבשותם לממלכה מאוחדת¹⁵. סברה זו נתמכת אמנם על ידי אותם שמות מקומות, הקשורים עם שבטי בית יוסף והמופיעים בסיפורים על יעקב, ולא בסיפורים על אברהם ויצחק, כמו: המצפה (הר) הגלעד, מחניים, פנואל וסוכות. לעומת זאת, בסיפורים על אברהם ויצחק נזכרים כמה שמות, בעיקר שמות בארות, הנעדרים מן הסיפורים על יעקב, כמו: באר לחי ראי (טז יד; כד סב; כה יא), גרר (כ א-ב; כו א, ו, יז, כ, כו), עשק, שטנה ורחובות (כו יט-כב). אולם, אלה אינם נזכרים בשום מקום אחר במקרא, פרט לגרר, הנזכרת עוד בבראשית יט ובדברי הימים ב יב-יג, וממילא אין עדויות על קשרים מיוחדים ביניהם ובין קבוצות שבטים אחרות. יתרה מזאת, הבדלי המינוח הגיאוגרפי בין הסיפורים על אברהם לסיפורים על יעקב מצויים גם ביחס לאיזור המרכזי, שבו דווקא התהלכו שניהם: אלון בכות (לה ח) ואפרתה (לה טז, יט; מח ז) נזכרים רק בקשר ליעקב, ואילו העי נזכרת רק בקשר לאברהם (יב ח; יג ג).

מן ההבדלים האלה לכשעצמם קשה להסיק מסקנות היסטוריות או ספרותיות, ברם, ההבדלים ביחס לכינויים של אותם המקומות עצמם מצביעים על קיומן של מסורות ספרותיות נבדלות עליהם. בסביבת שכם מוצאים אנו בסיפור על אברהם את אלון מורה (יב ו), ואילו

13 על פי מזר משתקף בסיפורים על האבות רקע היסטורי אחיד, של תקופת דויד, וזאת בהסתמך בין השאר על הזכרתם של פלשתים, אדום וארם. ראה: מזר (לעיל, הערה 1), עמ' 132. וכן מאמרו: 'The Historical Background of the Book of Genesis', *Journal of Near Eastern Studies*, XXVIII (1969), pp. 73-83

14 Y. Muffs, 'Abraham the Noble Warrior', *JJS*, XXXIII (1982), pp. 81-107, esp. p. 107

15 נות (לעיל, הערה 6), עמ' 56-58; איספלד (לעיל, הערה 5), שם.

בסיפור על יעקב – את 'האלה אשר עם שכם', שמתחתה טומן יעקב את אלוהי הנכר (לה ד והשווה יהושע כד כו)¹⁶. חברון, הנזכרת גם בסיפורים על אברהם וגם בסיפורים על יעקב, מכונה 'קריית ארבע' רק ברובד כ, המשותף לשניהם (כג ב, כז; לה כז), אולם רק בסיפור על אברהם נזכר 'אלני ממרא אשר בחברון' (יג יח), בעוד ש'עמק חברון' מופיע רק בקשר ליעקב (לז יד)¹⁷. בית-אל ממלאת, ללא ספק, תפקיד מרכזי בסיפורים על יעקב, הן בשל התגלויות האל שבהן נתנסה יעקב ב'מקום' והן בשל קריאת שמה על ידו (כח יט; לה ז, טו). מקום זה נזכר בסיפורים על אברהם, רק משום שבקרבנו בנה אברהם מזבח לה' הנראה אליו (יב ח; יג ג). אולם דווקא מהשוואה זו ניתן להסיק, שהסיפורים על יעקב בבית-אל לא הכירו את המסורות הקושרות את אברהם לבית-אל, וניתן אף להתרשם שקדמו להן, שהרי יעקב, ולא אברהם, הוא שהעניק למקום את שמו.

המקום היחיד שבו נפגשות דרכיהם של שלושת האבות הוא באר-שבע. אצל שלושתם קשור המקום עם פעילות פולחנית, אלא שהמעשה הפולחני והאל שלשמו הוא נעשה מופיעים באופן שונה אצל כל אחד מהם. אברהם נוטע אשל וקורא בשם 'ה' אל עולם' (כא לג), יצחק בונה מזבח לאל המתגלה אליו וקורא בשם 'ה' (כו כה), ויעקב זוכה וזבחם לאלוהי אביו יצחק (מו א).

הבדלים אלה מצביעים על היותן של המסורות על אברהם והמסורות על יעקב שונות במוצאן. אף שאין ללמוד מכאן עדיין על תארוכך ההיסטורי, ניתן להתרשם שהמילון הגיאוגרפי-היישובי של הסיפורים על אברהם מכיל רובד מאוחר יותר מזה שבסיפורים על יעקב. מלבד הנתונים הנוגעים לבית-אל שהובאו לעיל, מעוררת רושם זה גם העובדה, שגרר נזכרת מחוץ לסיפורים על אברהם ויצחק רק בבראשית י ט ובדברי הימים ב יד יב-יג¹⁸. ראוי להוסיף, שכל אותם מקומות המיוחדים רק לסיפורים על יעקב קשורים עם המקור או הרובד א, בעוד שדווקא המקומות הנזכרים גם בקשר לאברהם או ליצחק קשורים עם המקורות החיבוריים העריכתיים: י רכ.

הבדל נוסף ומשמעותי בין הסיפורים על יעקב ובין הסיפורים על אברהם ויצחק מתגלה במסורות השונות על מקומות קבורתם. לצד המסורת הסטריאוטיפית (משל כ) על קבורתו

16 ללא ספק קיים קשר הדוק בין שתי ההזכרות הללו. ברם, ספק אם ניתן להסיק מכך, כפי ניסה לשער אלט, שמאחריהן מסתתרת מסורת של עליה לרגל למקדש המרכזי של האמפיקטינייה הישראלית הקדומה בשכם. ראה: A. Alt, 'Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel', *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München 1953, pp. 79 ff.

17 ב' מזר, 'עמק חברון', אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, טור 21.

18 גירסת השבעים: 'גדר' תמורת 'גרר' נדחת הן על ידי 'אהרני' ('גרר'), אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, טור 562) והן על ידי ז' קלאי (נחלות שבטי ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 73, הערה 146). נהפוך הוא: ב'גדר' שבדברי הימים א ד לט, גירסת השבעים: 'גרר' היא המקובלת על ידם. אין ידיעות במקורות חיצוניים המאששות קיומה של עיר בשם זה בתקופת המקרא. על הניסיונות לזיהויה במקורות מצריים ובמכתבי אל-עמארנה, ראה: אהרני, שם, טורים 561-562. אף זיהויה של העיר לא נקבע בבירור. על אף כל זאת מסיק אהרני, שגרר היתה 'בראשית תקופת המקרא עיר מלוכה חשובה בדרום, שהתקיימה לפחות מתקופת האבות ועד לסוף המאה השמינית' (שם, טור 562), זאת כאשר הוא עצמו מודה 'שהציון, שגרר היתה בתקופה זו פלישתית, הוא אנכרוניסם מובהק'. ראה ספרו: ארץ ישראל – גיאוגרפיה היסטורית, ירושלים תשכ"ג, עמ' 174, הערה 34.

של יעקב במערת המכפלה, אחוזת הקבר של אבותיו (מט כט–לג; נ יב–יג), נרמזת לפחות עוד מסורת אחת שונה על מקום קבורתו¹⁹. על מסורת קבורתו בשכם הצביע ברוסטון, שקשר את בקשת יעקב להיקבר ב'קבר אשר כריתי לי בארץ כנען' (נ ה) עם המסורת על קנייתו את חלקת השדה בשכם (לג יט)²⁰. על מסורת קבורתו סמוך לבית־אל, בדרך אפרתה, הצביע ליונשטם, בהסתמך על בראשית מח ז'²¹. יעקב הוא איפוא היחיד מבין שלושת האבות, שאודות מקום קבורתו נשתמרו מסורות עצמאיות. מסורות אלו כלולות ברובד א. לנתונים אלה חשיבות רבה בהבחנות הכרונולוגיות והספרותיות־ההיסטוריות שבין המקורות השונים.

ג. המודל הסוציאטלי

בסקירה שלהלן לא נעסוק בסוגיות האנתרופולוגיות והסוציולוגיות הקשורות בהגדרת המודל הסוציאטלי של המשפחה ובתי האב בתקופת האבות על פי בחינות חוץ²², אלא בהשוואת מאפיינים בתחום זה בסיפורים על האבות השונים על פי בחינות פנים. אף שבמספר מקומות, בעיקר במסגרת העריכתית של כ'²³, מצטיירים האבות כבעלי רקע חברתי משותף, הרי העיון ברובדי התשתית של הסיפורים מגלה הבדלים ביחס לרקע זה בין הסיפורים על יעקב ובין אלה שעל אברהם ויצחק. נציין את העיקריים שבהם.

(א) מבנה המשפחה: ההבדלים הבולטים ביותר מתגלים ביחס למבנה המשפחה, או בית האב, היחידה החברתית הנחשבת בסיסית ומשותפת לאבות²⁴. בסיפורים על יעקב מתוארת משפחה מורכבת יותר מאלו של אבותיו, הן בהיקפה והן במערכת היחסים שבתוכה. ליעקב שתי נשים ושתי שפחות ומהן נולדו לו שנים־עשר בנים (וכן בתו דינה). אביו יצחק נשא אשה אחת בלבד והוליד שני בנים תאומים, שהצעיר ביניהם הוא היורש העיקרי והנבחר. הבדל זה איננו רק אישי, אלא גם טיפולוגי, שכן לפנינו שני טיפוסים משפחה שונים: הטיפוס הפוליגאמי והטיפוס המונוגאמי. התיאור הפשטני של משפחת יצחק מעורר תהיות: האם זהו ייצוג נאמן של המציאות ההיסטורית־חברתית אשר לה יוחס, או תולדה של מגמה

19 ש"א ליונשטם ('מותם של אבות האומה בספר בראשית', המקרא ותולדות ישראל, תל־אביב תשל"ב, עמ' 104–123) מבחין בשלוש מסורות שונות על קבורת יעקב.

20 C. Bruston, 'La mort et la sépulture de Jacob', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, VII (1887), pp. 202–210, esp. p. 205

21 ליונשטם (לעיל, הערה 19), עמ' 117–118, בהסתמך על ברוסטון, שם, עמ' 206.

22 ראה לאחרונה ספרו המקיף של גוטוואלד: N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, 1979; והביקורות על ספרו: W. Brueggemann, in: *Journal of the American Academy of Religion*, XLVIII (1980), pp. 441–451; A. Myers, in: *The Reformed Journal*, XXXI (March 1981), pp. 20–23; J. Milgrom, 'Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel', *JBL*, CI, 2 (1982), pp. 169–176. ראה גם מאמרו של גוטוואלד (לעיל, הערה 9), עמ' 69–81.

23 לא נכריע כאן אם היה כ גם העורך האחרון של התורה כולה, או שלאחריו היה עורך אחר (R).

24 ח' רביב, מבית אב לממלכה, ירושלים תשל"ט, עמ' 22–27. בשלבי הסיום של עבודתי הגיעה אלי הדסרסאציה של צ' בנדור ('בית האב הישראלי למן ההתנחלות ועד סוף ימי המלוכה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 1982), ובה מצוי חומר רב בסוגיה זו.

אתנולוגית־היסטוריוגרפית מלאכותית וסכמאטית, הקשורה בפרסוניפיקציה לאומית של הבנים, יעקב ועשו²⁵? אף משפחתו של אברהם מייצגת ביסודה אותו דגם פשטני כמשפחת יצחק. גם בה שני בנים, שהצעיר ביניהם הגו היורש העיקרי הנבחר, אלא שכאן בן זה הוא לבדו מן האשה, ואילו האחר – בן השפחה. הרשימה הגיניאלוגית המייחסת לאברהם עוד אשה, פילגשים וצאצאים, המזוהים עם קבוצות אתניות (כה א-ו), מחזקת את ההשערה שלפנינו דגם מלאכותי, המשרת מגמה אתנולוגית־היסטוריוגרפית, כמתואר לעיל²⁶. אשר למשפחת יעקב, דגם שנים־עשר הבנים עשוי אמנם להיות מגמתי לא פחות מן המבנה הפשטני של משפחות אבותיו, שהרי דגם זה מצוי גם בקשר לאבות 'אפונימיים' אחרים: ישמעאל (יו כ; כה יב-טז), נחור (כב כ-ד) ועשו (לו מ-מג²⁷). ואף על פי כן, מצטיירת במשפחה פוליגאמית מורכבת זו, יותר מאשר במשפחות אברהם ויצחק, יחידה טיפוסית לחברת בית האב הקדומה.

(ב) מערכת היחסים הפנים־משפחתית: גם בכל הנוגע ליחסי האחים ולמעורבותם בגורל המשפחה מייצגים סיפורי יעקב תמונה טיפוסית ומציאותית יותר מזו שבסיפורים על אברהם ויצחק, אם בסיפור דינה ושכם (פרק לד) ואם בסיפורי יוסף (פרקים לו, מב-מה). הדבר בולט במיוחד בתיאור הקשר שבין שלושת הדורות: שני בניו של ראובן מופרים ליעקב (מב לו), ובני יוסף, אפרים ומנשה, זוכים למפגש דראמאטי עמו (פרק מח). מצב זה תואם את מסגרת החיים המשותפת התלת־דורית של בית האב, שאפיינה את החברה הישראלית הקדומה (מו ה, ז)²⁸. בתיאור משפחותיהם של אברהם ויצחק אין ביטוי לקשר תלת־דורי חי כזה, זולת הסכימה התולדית של שלושת האבות, המייצגת את מגמתם של המחברים־העורכים²⁹. אולם, בסיפורים עצמם אין כל רמז לכך שבני יעקב היו במסגרת חברתית אחת עם אביהם, יצחק, או שנפגשו עמו בכלל, ובוודאי לא לכך שיעקב הכיר את אביו וקנו, אברהם, אף שאפשר היה לצפות לכך, אם יעקב ועשו היו בני חמש־עשרה במות

25 בנדור (שם, עמ' 80 ואילך) מבחין במסגרת בית האב 'יחידה חברתית קטנה יותר', שאותה הוא מכנה 'היחידה הזוגית' ('המשפחה הגרעינית'), אולם בהגדרת מעמדה החברתית־המשפטי מתבסס הוא בעיקר על חוק הייבום שבדברים כה ה-י. מכל מקום, ההבחנה בין האבות שהצבענו עליה, בין משפחה מונוגאמית ומשפחה פוליגאמית, אינה מצויה אצל בנדור.

26 הכל מודים שרשימה זו מיד עורך מאוחר יצאה, אף שאין מייחסים אותה ל-כ, אלא ל-י. ראה: גונקל, פירושו לבראשית (לעיל, הערה 2), עמ' 260; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC)*, Edinburgh 1930², p. 349.

27 וראה השומרוני לפס' מג. אוולד קדם לנו, בכך שהצביע על התופעה שרשימות צאצאים המתייחסים אל אב אחד, המבוססות על הצירוף שנים־עשר, מצויות אף ביחס לקיבוצים אתניים אחרים: ארמים, אדומיים, ישמעאליים, אלא שלא הסיק מכך מסקנות היסטוריות על קיומה של אמפיקטיוניה בישראל הקדומה. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, I, Göttingen 1864³, p. 528. וראה: M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.

28 'ליור', 'משפחה', אנציקלופדיה מקראית, ה', ירושלים תשכ"ח, טורים 582-588, ושם ביבליוגרפיה. בנדור (לעיל, הערה 24), עמ' 4-8.

29 ב'מחברים־עורכים' מתכוונים אנו גם ל-כ וגם ל-י. אין לנו ודאות ביחס ל-א, אף שרווחת הסכמה בקרב המצדדים בהשערת המקורות, שאף הוא שותף לסכימה גיניאלוגית זו, ושחיבורו כלל סיפורים על שלושת האבות לפי סדר זה.

אברהם, כפי שמסתבר מן הכרונולוגיה של כ³⁰. היחידה המשפחתית המתוארת בסיפורים על אברהם ויצחק הנה בעיקרה דו־דורית. גם כ, המטשטש הגדול של ההבדלים בין האבות, איננו מתאר מגעים כלשהם מעבר למסגרת זו, של שני דורות. מאמציו מרוכזים בהענקת גוון אחיד וזהה ליחסים הדו־דוריים במשפחות האבות, דבר הבא לידי ביטוי ברור ביותר בתיאור קבורתו של האב על ידי בניו (כה ת-ט; לה כז-כט; מט כט-לג; נ יב-יג)³¹. אי אפשר איפוא שלא להתרשם שבסיפורים על אברהם ויצחק שולט דגם משפחתי מלאכותי ופשטני, שמכוון היה מלכתחילה להצגת אברהם ויצחק כאבות גויים, בעוד שהדגם שלפיו עוצבה משפחת יעקב הוא טיפוסי יותר למציאות החברתית של בית האב. גם דגם זה הוא מגמתי: תכליתו היתה להציג את יעקב כאבי שבטים, כאבי עם אחד. ואמנם, לפי תפיסת המקרא יעקב הוא האב ה'אפונימי' של ישראל, ובשמו כונו צאצאיו 'בני ישראל' (והשווה: 'בית ישראל', 'בית יעקב'), ולא 'בני' (בית) אברהם³², או 'בני' (בית) יצחק³³. אולם המגמטיות של דגם זה אינה עומדת בסתירה למידת האותנטיות ההיסטורית-החברתית הניכרת בו.

(ג) קריאת שמות הבנים: הבחנה נוספת בתחום היחסים הפנים-משפחתיים קשורה עם מתן שמות לנולדים. כבר ניתנה הדעת על כך שאין בתורה שיטה אחת ביחס לקורא שם היילוד: נותן השם הוא לעתים האב ולעתים האם. חוקרים נתייגעו למצוא לשוני זה הסבר שיטתי. היו שהסבירוהו כנובע מן ההבדלים שבין המקורות הספרותיים שמהם הורכבה התורה, וקשרו את מתן השם על ידי האב עם כ, ואילו את מתן השם על ידי האם עם יו־א³⁴. קאסוטו, השולל מעיקרה את השערת המקורות, ייחס שוני זה לזיקה שבין קורא השם ובין ההסבר האטימולוגי הניתן לו³⁵. כל אחד משני ההסברים קולע לחלק מן המקרים בתורה ואינו תואם את כולם. אין כוונתנו להציע הסבר שלישי³⁶. לענייננו חשובה מכל מקום עובדה אחת, שלא זכתה לתשומת לב בדיון בסוגיה זו: בסיפורים על האבות מתאים גם השוני הזה, כמו האחרים שנידונו לעיל, לחתך המבדיל שבין האבות – יעקב מזה, ואברהם ויצחק מזה. במסורות על יעקב קריאת שמות הנולדים היא נחלתן הבלעדית של האמהות, לאה (כט לב-לה; ל יא-יב, יח, כ) ורחל (ל ו-ח, כד; לה יח). רק בקשר לבנימין, שאמו רחל מתה

30 החישוב על פי כא ה; כה ז, כו.

31 אף שאין ליונשטם נוקט בשיטה הקלאסית של הפרדת המקורות, הרי שבעצם ניתוח הטקסטים הקשורים עם הדגם של תיאור מותם וקבורתם של אברהם ויצחק קרוב הוא לה. ראה: ליונשטם (לעיל, הערה 19), עמ' 106.

32 אין אברהם מופיע ככינוי לעם ישראל, דוגמת יעקב, אלא במקום אחד בלבד, בכתומה הליטורגית לספר מיכה (ז כ). הביטוי 'אשר פדה את אברהם...' בישעיה כט כב הנו תוספת מגיה. ראה: ש' קרויס, ספר ישעיה (תנ"ך עם פירוש מדעי, הוצאת א' כהנא), בודאפשט תרס"ד, עמ' כח. בנבואה המאוחרת מופיע הביטוי 'זרע אברהם' (ירמיה לו כ; מא ח). הדימוי של אברהם כאב' מופיע רק בישעיה נא ב; סג טז.

33 במקום אחד בלבד (עמוס ז טז) מופיע 'בית יצחק'; ובירמיה לג כ: 'זרע אברהם ישחק ויעקב'.

34 ראה לדוגמה: סקינר, פירושו לבראשית (לעיל, הערה 26), עמ' 385.

35 מ"ד קאסוטו, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 56-59.

36 ראה: ב' פורט, 'מתן שמות בישראל', אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, טורים 35-36; וכן דה'וו: R. de Vaux, *Ancient Israel – Its Life and Institutions*, I, English translation (c) 1961; First McGraw-Hill Paperback Edition, Darton, Longman & Todd, Ltd., 1961; N.Y.-Toronto 1965, pp. 43-46.

בלדתה אותו, אולם הספיקה, טרם מותה, לקרוא לו 'בן-אוני' (לה יח), מצטרפת ההערה: 'ואביו קרא לו בנימין' (לה יח). לעומת זאת, בסיפורים על אברהם ויצחק האב הוא הנותן לילדיו את שמותיהם. אברהם קורא שמות בניו ישמעאל (טז טו) ויצחק (כא ג). יצחק הוא הקורא בשם יעקב (כה כו)³⁷, ועל פי גירסת התרגומים העתיקים לפסוק כה, הוזה לזו שבפסוק כו ('ויקרא' תמורת 'ויקראו')³⁸, הוא כנראה גם הקורא בשם עשו. על פי נוסח המסורה, נושאו של הפועל 'ויקראו' בפסוק כה יכול להיות סתמי³⁹, או יצחק ורבקה. ברי מכל מקום, שקריאת שמות הבנים על ידי האמהות מאפיינת את הסיפורים על יעקב, ומבדילה ביניהם ובין הסיפורים על אברהם ויצחק. הנוהגים השונים בתחום זה, יחד עם ההבדלים האחרים שצינו, מצביעים על כך, שאף בית היוצר של הסיפורים על יעקב שונה מזה של הסיפורים על אברהם ויצחק. אין זה משנה לענייננו, אם נוהגים שונים אלה משקפים או אינם משקפים משטרים חברתיים שונים, כגון שמתן השם על ידי האם קשור במשטר מטריארכאלי, ועל ידי האב – במשטר פטריארכאלי⁴⁰.

(ד) מעמדו של אבי המשפחה: תופעה מעניינת אחרת, הנוגעת לתחום היחסים הפנים-משפחתיים והמבדילה את יעקב מאבותיו, אברהם ויצחק, הנה ה'פיחות' במעמדו ובסמכותו של ראש המשפחה. שלא כמותם, אין יעקב המכריע הבלעדי בעניינים הקשורים לגורל המשפחה. אין הוא עוזב את בית לבן ושב למולדתו טרם שמקבל הוא את הסכמת נשותיו (לא ד נאילך, ובייחוד פס' יג-טז). אולם בעיקר בולט הפיחות במעמדו בסיפור על דינה ושכם, שבו הוא משאיר את ההחלטה הגורלית לבניו (לד ה ואילך, ובייחוד פס' ח, יג) [ויענו בני יעקב את שכם...], (ל). ספק אם יש לפרש התנהגות זו כנובעת רק מהבדלים בתכונות האישיות בינו ובין אבותיו, דהיינו: ההבדל שבין 'פרסונות' שונות. יש מקום לשער שאלה מייצגים אף הבדלים טיפולוגיים בין חברות שונות: 'הפרסונות' מייצגות, בצורה זו או אחרת, 'פרסוניפיקציות' של בתי אב ושבטים בעלי מסורות ותפיסות חברתיות שונות. ברור עם זאת, שהבדלי תפיסה אלה אינם מספיקים לשחזור התפתחותו של משטר בית האב בישראל הקדומה, וספק אף אם ניתן ללמוד מכך על סדר התהוותם של הסיפורים על האבות. (ה) תפקודו הכלכלי של בית האב: אל ההבדלים האלה, הקשורים במבנה הפנימי של המשפחה, מצטרפים ההבדלים ביחס למסגרת החברתית של בית האב ותפקודה כיחידה כלכלית וצבאית, הכוללת גם בני בית נלווים, עבדים, שפחות וכיו"ב⁴¹. אמנם אצל יעקב, כמו אצל אברהם ויצחק, מוצאים אנו הפלגה סטריאוטיפית ואנכרוניסטית⁴² על הנכסים

37 כך אבן-עזרא, המפרש: 'הקורא, או יצחק אביו; וכן רש"י, המוסיף אפשרות זו בסוף פירושו: 'ד"א אביו קרא לו יעקב'.

38 השומרוני גורס 'ויקראו' בשני המקומות.

39 רש"י: 'הכל'; אבן-עזרא: 'רואיו'; רשב"ם: 'כל העולם'.

40 על המחלוקת ראה סקירתו של י' ליוור (לעיל, הערה 28), טור 584; ופורטן (לעיל, הערה 36), טורים 35-51. ראה עוד: מ' סיסטר, 'שרידי המשפחה המאטריאכלית בספרות המקראית', בספרו: לתולדות החברה והספרות בתקופת המקרא, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 9-23.

41 רביב (לעיל, הערה 24), עמ' 23.

42 ביות הגמלים והשימוש בהם לצורכי המשק לא נודעו לפני המאה ה"א לפנה"ס. גם הכסף והזהב שאולים מציאות מאוחרת יותר.

שעשה: 'ויפרץ האיש מאד מאד ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמרים' (ל מג; והשווה לב ו; וכן ביחס ליצחק: כו יג-יד; ובייחוד ביחס לאברהם: יב טז; יג ב, ו). אולם, סיפור חייו של יעקב בבית לבן סובב כולו סביב עמלו הקשה כרועה צאן שכיר בבית לבן, המשתכר למחייתו ולמחיית ביתו (פרק לא ובייחוד פס' ו-ז, לו-מב). אף לאחר החייל הרב שעשה, על פי התיאורים שציטטנו, אין אנו מוצאים בהמשך הסיפורים עליו, שעבדים ושפחות שותפים ביצירת נכסיו, או שותפים לו ולבניו במאבקים השונים, פרט למקום אחד שבו נזכרים 'עבדיו' העוברים עם העדרים לקראת עשו (לב יז). עבדים ונלווים אחרים אינם נזכרים, לא בעימות שלו עם לבן לאחר בריחתו (לא יז ואילך), ולא בעימות שלו ושל בניו עם אנשי שכם (פרק לד ובייחוד פס' ל; 'ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי'). את צאנו רועים בניו בשכם (לז יב), וכשירד הוא מצרימה אל יוסף נלווים אליו רק 'יצאי ירכו', 'כל נפש ששים ושש' (מו כו).

שונה התמונה בעניין זה בסיפורים על אברהם. את מקנו רועים אחרים (יג ז), את משק ביתו מנהל אליעזר (טו ב), 'עבדו זקן ביתו המשל בכל אשר לו' (כד ב), ולעת מלחמה סרים לפקודתו 'חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות' (יד יד)⁴³. הוא מצליח להכות את צבאותיהם של ארבעה מלכים גדולים, לרדוף אחריהם עד דמשק ולהשיב את השבויים ואת הרכוש שנלקח (שם טו-טז)⁴⁴.

תמונה דומה מצטיירת בסיפורים על יצחק בגרר. הריב הפורץ ביחס לזכויות המרעה הנו בין רועי יצחק ורועי גרר (כו כ). עבדי יצחק הם חופרי הבארות (כו יט, לב), שעליהן נסב הסכסוך בין יצחק ובין אבימלך (כו כו). הבדלים אלה במבנהו ובתפקודו של בית האב כמסגרת כלכלית יוצרת נכסים ולוחמת על זכויותיה, מערערים את ההכללה הרווחת על דמותו האחידה של בית האב בתקופת האבות, והם משקפים חברות שונות או תקופות שונות, ומכל מקום – תפיסות שונות ביחס לאפיונם של האבות כראשי בתי אב. אפיונו של יעקב על רקע זה נראה הולם יותר את המציאות החברתית של בתי אב ושבטי רועים מאשר זה של אבותיו⁴⁵.

בעקבות ההבדלים ברישומים האתנוגרפיים, הגיאוגרפיים והסוציולוגיים שבין הסיפורים על יעקב ובין הסיפורים על אברהם ויצחק מתבקשת ממילא המסקנה, שהסיפורים על יעקב נולדו ועוצבו בסביבה חברתית ותרבותית שונה מזו, שבה נולדו

43 על משמעות המונח 'חניכיו', שהנו יחידאי במקרא, אך ניתן ללמוד עליו ממקורות חיצוניים (כתבי המאורות המצריים מן המאות הי"ט-ה"ח לפנה"ס וכתובת יתדות מתענך מן המאה ה"ז לפנה"ס), ראה: W.F. Albright, *JBL*, LVIII (1939), p. 96; *BASOR*, XCIV (1944), p. 24; Th. O. Lambdin, *JAOS*, LXXIII (1953), p. 150; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.*, Leiden 1967, בערכו.

44 על מעמדו הרם של אברהם כאישיות פוליטית וצבאית בסיפור החידתי שבבראשית יד, ועל הקבלתו למעמדו של מלך החתים בתעודות חתיות על בריתות פוליטיות, עמד נכונה מופס, במאמרו 'אברהם הלוחם' (לעיל הערה 14), שם. אולם הכללתו, שכל האבות הוצגו כאישים בעלי מעמד פוליטי וצבאי בינלאומי בתיאור הבריתות שכתרו, הרחיקה לכת בכל האמור על יעקב.

45 ראה בהערה הקודמת.

ועוצבו הסיפורים על אברהם ועל יצחק. למסקנה בכיוון זה כבר רמזו גונקל⁴⁶ ותלמידיו, פון-ראד⁴⁷ ונות⁴⁸. הם הבחינו גם בשוני שבין המסורות ההיסטוריות והפולחניות על האבות, ואף הצביעו על כך שבסיפורים על יעקב משתקפות מסורות עתיקות יותר ופרימיטיביות יותר מאשר אלו שבסיפורים על אברהם ויצחק, מבלי שעמדו על כל ההבדלים שפורטו לעיל. גונקל אף העלה את הסברה, שהסיפורים על יעקב נתגבשו לאחדות ספרותית אמנותית טרם שנערכו יחד עם הסיפורים על אברהם ויצחק במסגרת המקורות י ו-א, אך הוא לא הבהיר אם היה זה חיבור בכתב, או רק מסורת מקיפה שבעל פה⁴⁹. אף תלמידיו, שהגיעו להכרה דומה, לא הכריעו בנקודה זו. בנוגע לשלב החיבור בכתב מניחים שלושתם ש-י כבר כלל ואיחד בתוכו את הסיפורים על שלושת האבות כמכלול אחד⁵⁰. שלושתם אף מקבילים את ההנחה, הרווחת מאז התגבשותה של 'תורת התעודות החדשה', ש-א מאוחר ל-י, ומשקף בכללותו רובד מאוחר יותר בתולדות ישראל ובאמנותו⁵¹. אולם, לנוכח הממצאים שהעלינו בסקירתנו מתעוררת השאלה, אם אין לשקול מחדש את היחס שבין שלושת המקורות הספרותיים שהורכבו יחד בסיפורים על האבות, על פי השערת תורת התעודות, ובמיוחד את היחס שבין י ו-א. מן ההשוואות שערכנו ניתן להגיע למסקנה הפוכה מזו השלטת בביקורת הספרותית ההיסטורית, והיא: ש-א קודם ל-י ביחס לסיפורים על יעקב, והוא שמהווה את רובד התשתית של הסיפורים. לעומתו מהווה י רובד עלי ועריכתי, על פי מגמתו, שקשר את הסיפורים על יעקב עם הסיפורים על אברהם ויצחק למכלול אחד והטביע עליהם את חותמו הלאומי והדתי.

ההנחה שהלכה והתבססה עם התגבשותה של תורת התעודות, ש-י הוא הקדום מבין מקורות התורה, בשל צבינו ה'ת'יאולוגי' האנתרופומורפי, דחקה את א למעמד משני ונגרר, והותירה לו בספר בראשית, בצד מספר זעום של סיפורים מקבילים לאלה של י (בייחוד במחזור הסיפורים על אברהם) רק פראגמנטים וגירסות משלימות. אף ההשערה, שיש לה על

46 גונקל, פירושו לבראשית (לעיל, הערה 2), עמ' 292: 'Dieser Jaqob-Esau-Laban-Sagenkranz ist demnach nicht eine lose Zusammenstellung von Redaktorenhand, sondern eine künstlerische Komposition'

47 G. von Rad *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, English translation by E. W. Trueman Dichen, Edinburgh – London 1961, p. 58

48 נות (לעיל, הערה 6), עמ' 56–58.

49 גונקל, פירושו לבראשית (לעיל, הערה 2), עמ' 292: 'Dieser Sagenkranz muss in sehr alter Zeit entstanden sein; er hat bereits in mündlichen oder schriftlichen Überlieferung J wie E vorgelagen'

50 פון ראד (לעיל, הערה 47), שם; נות הניח שהיה בסיס משותף, שאותו הוא מציין בסיגלה G, וממנו בנה כל אחד מן המקורות (E, J) את הגרעין לחיבורו באורח נפרד ועצמאי. הוא אף משער, שרובד תשתית משותף זה כבר היה קבוע בצורתו, אולם מתקשה להכריע אם היה זה חיבור בכתב, או רק מסורת שבעל פה. ראה ספרו (לעיל, הערה 6), עמ' 38–39.

51 H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin 1853. דיון מפורט ב-י, ב-א וביחס שביניהם, עם סקירה על התפתחות המחקר בעניין זה, ראה בספרו של הלשר: G. Hölscher, *Geschichteschreibung in Israel – Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, Lund 1952

מה לסמוך, שֵׁאֵל משקף מסורות המכונות 'צפוניות', תרמה לערעור מעמדו, משום שהניחו שכמקור צפוני הוא מאוחר לֵי, ושהוא נוצר בסימן פילוג הממלכה, בכדי לשמש מעין משקל שכנגד להשפעה המובהקת של מלכות יהודה על התהוות ספרות המקרא. רושם זה עשוי כמובן להשתנות כליל אם יתברר שֵׁאֵל הנו בית היוצר הספרותי של הסיפורים על יעקב, ומשקף את תהליך התגבשותם של שבטי ישראל לברית לאומית עוד טרם שהוטבע עליהם החותם הממלכתי של בית דויד, מסקנה שאינה בלתי סבירה בהתחשב עם הממצאים שהעלינו ממחזור הסיפורים על יעקב.

