

רבקה רביב

לעיצוב דמותו של לבן הארמי בספרות חז"ל בין דמות שולית לארכיטיפוס

עיצוב הדמויות המקראיות בספרות חז"ל הוא אחד הנושאים המרתקים בפרשנות המקרא של חז"ל, ורבים כבר עמדו על השינויים המפליגים שעברו הדמויות המקראיות תחת שבטם של חז"ל. במאמרנו נעניין בדרך שבה השתנתה דמותו של לבן במהלך הדורות,¹ ונעמוד על הפער בין דמותו של לבן הארמי על פי המקרא לבין עיצוב דמותו בהגדה של פסח כרשע מפרעה: "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה הרשע לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל. שנאמר 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, ה)" (הגדה של פסח [מהדורת גולדשמידט, עמ' 79]).² בנייתו המקורות ניתן את דעתנו לדרכי העיצוב של הדמות ולמשמעות השימוש בהן.

אמנם קיים קושי עקרוני לשרטט דמות אחידה של הדמויות המקראיות מתוך ספרות חז"ל, מאחר שמדובר בספרות שנוצרה במשך מאות שנים ושותפים לה מאות רבות של חכמים. ננסה להתמודד עם הבעייתיות הזו באמצעות מעקב שיטתי אחר התפתחות המקורות, ובחינת השאלה אם מתקבלת מהם תמונה כוללת של תהליך או של מגמה.

עיצוב דמותו של לבן במקרא

דמותו של לבן הארמי מעוצבת בדרכים שונות בידי הכתוב המקראי.³ הרושם הבולט העולה מן הכתובים הוא שמדובר בדמות שולית יחסית לדמויותיהם של האבות. המקרא מתעניין בה במפגשה עם האבות, ולאחר מכן היא אינה נזכרת יותר בכתובים. מבחינת ייחוס מדובר בקרוב משפחתם של האבות: לבן בן בתואל, הוא נכדו של נחור אחי אברהם (על פי בראשית כב, כ-כג). במהלך הסיפורים קרבתו של לבן למשפחת האבות מועצמת על ידי נישואי נשים

1 קיים מחקר מקיף בנושא השינויים בהערכת דמותו של לבן בספרות חז"ל ובתרגומים הקדומים למקרא בספרה של צטרהולם, שנתייחס אליו בהמשך. ראו K. H. Zetterholm, *Portrait of a Villain - Laban the Aramean in Rabbinic Literature*, Leuven MA, 2002.

2 לחילופי גרסאות ראו מ"מ כשר (עורך), הגדה שלמה, ירושלים תשכ"א, עמ' לא-לג.

3 ראו בדבריו היסודיים של בר אפרת, בתוך: ש' בר אפרת, העיצוב האמנותי של הספור במקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 73-112.

ממשפחתו לאבות: אחותו רבקה נישאת ליצחק, ובנותיו רחל ולאה נישאות ליעקב. לאחר שיעקב נפרד ממנו בבראשית פרק לא, הכתוב המקראי אינו חוזר יותר אל דמותו. הוא מכונה מספר פעמים בכתוב "אחי אמו" (שם כט, י) כמבטא את נקודת התצפית של יעקב, ובכינוי "הארמי" (שם כח, ה; לא, כ, כד). בפרק לא הוא מופיע כאמור פעמיים בכינוי "הארמי" המבטא את ההידרדרות ביחסים בינו לבין יעקב.⁴

קו האופי הבולט ביותר שלו הוא חמדנות. במפגש הראשון של הקורא עם הדמות אנחנו מתרשמים מחמדנות בולטת: לבן התלהב ממתנותיו היקרות של עבד אברהם (שם כד, ל-לא).⁵ מאוחר יותר הקורא חש באכזבתו של לבן מהמפגש עם יעקב, אחיינו העני, והוא מתרשם שהחמדנות גובלת בהתעמרות, ברמאות ובעושק מתמשך. לבן התעמר ביעקב תוך כדי מעשי רמאות (החלפת רחל בלאה), ועושק את יעקב לאורך שנות עבודתו הממושכות (על פי עדותו של יעקב, שם לא, לח-מב). החלפת רחל בלאה מנומקת על ידי לבן כחלק מנורמה חברתית שהוא מחויב לה: "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" (שם כט, כו), אם כי יעקב תופס את המעשה כרמאות: "מה זאת עשית לי הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני" (שם, כה).⁶

חוסר הנדיבות של לבן נוגעת גם באשר להכרת הטוב שלו כלפי יעקב, שמרגע שהגיע לביתו נתברך. לבן אמנם מכיר לו טובה על כך (שם ל, כז), אבל מאוחר יותר הוא מתקשה לקבל בנדיבות וברוחב לב את התעשרותו של יעקב (שם ל, מג – לא, ב).

הצעתו של יעקב ללבן לשלם את המוהר על ידי השתעבדות לשבע שנים והחלפת הנשים, שתוצאתה השתעבדות לשבע שנים נוספות, מאירה קו נוסף בדמותו – איש משפחה שתלטן. הוא נתפס כשולט ביד רמה בבני ביתו ורואה

4 J. P. Fokkelman, Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis, Sheffield, 1991, p. 166. ראו

5 R. Alter, The Art of Biblical Narrative, New York, 1981, p. 123; עמ' 123. ראו פוקלמן (שם), עמ' 53.

6 נקודת המבט של יעקב בעניין זה מייצגת להערכתנו את הערכתו של הכתוב את המעשה כמעשה רמייה. מכל מקום ניתן לראות את הדברים באופן פחות חמור, כפי שעולה מהדרך שבה ספר היובלים תופס את המעשה: "ויאמר לבן אל יעקב: לא יעשה כן בארצנו, לתת הצעירה לפני הבכירה, וכן לא יעשה. כי כן נועד ונכתב על לוחות השמים, ולא יצדק העושה זאת כי עשות הדבר הזה רע בעיני ה' " (ספר היובלים כח, 10-11). ראו צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 39.

בהם את רכושו הבלעדי.⁷ אך לצד זה בחלק מן הכתובים הוא מוצג כאיש משפחה חם ואוהב: הוא מבקש את רשותה של אחותו לנישואיה ולא כופה אותם עליה (שם כד, נז); הוא מקבל בחום קרוב משפחה בודד (שם כט, יג-יד); הוא דואג לשלומן של בנותיו (שם לא, נ), ומתקשה להיפרד מהן ומנכדיו (לא, נה). מערכת היחסים בין לבן ליעקב עוברת טלטלות קשות והיא מידרדרת בסופו של דבר לכדי בריחה של יעקב ומשפחתו מלבן, המכונה בידי הכתוב כמעשה של גניבת הלב, ובעקבותיה לבן יוצא למרדף אחרי יעקב. מדברי לבן ליעקב עולה שלולא התגלה האל ללבן והזהיר אותו לא לפגוע ביעקב, לבן היה פוגע ביעקב ובמשפחתו: "יש לאל ידי לעשות עמכם רע" (שם לא, כט). מן הביטוי "עמכם" יכול להשתמע שכוונת לבן הייתה לפגוע גם בבני ביתו של יעקב ולא רק ביעקב, מה שמעיד שוב על האמביוולנטיות שבה הוצגה דמותו כאיש משפחה.

עולמו הרוחני של לבן מוצג אף הוא באופן מורכב. עם היכרותנו את הדמות אנו מתרשמים שמדובר באדם מאמין, ששם האל⁸ שגור בפיו: "ויאמר בוא ברוך ה' " (שם כד, לב), שמכניס אורחים בלבביות המזכירה את דמותם של אברהם ולוט: "למה תעמד בחוץ ואנכי פניתי הבית ומקום לגמלים [...] ויושם לפניו לאכל" (שם, לא-לג). שם האל שגור בפיהם של לבן ובתואל אביו בסוף הסיפור: "ויען לבן ובתואל ויאמרו מה יצא הדבר" (שם, נ). בהמשך לבן מעיד בפני יעקב שביטו נתברך בידי האל (שם ל, כז). הכתוב מתאר גם התגלות נבואית שקיבל לבן, אם כי נסיבותיה בעייתיות, ומוזכר בה שם אלוהים ולא השם המפורש: "ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלם הלילה" (שם לא, כד). בסוף הסיפור, בשבועה שנשבע יעקב, משתמש לבן בשם האל: "יצף ה' ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו" (שם, מט). עם זאת עולה מן הכתובים שהאמונה באלילות הייתה

7 "ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנתי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה ראה לי הוא ולבנתי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו" (בראשית לא, מג).

8 יש לציין ששם האל השגור בפיו הוא השם המפורש, המיוחד במקרא לאמונת ישראל, ואיננו שגור כמעט בפי נכרים, למעט בפי בלעם, ראו P. Kahn, "Balaam is Laban", *JBQ*, 35, 4 (2007), pp. 224-225.

קיימת בביתו של לבן. יש בביתו תרפים שהוא מכנה אותם "אלהי" (שם, ל). את האל שהתגלה אליו בחלום הוא מכנה אלוהי אבותיו של יעקב: "ואלהי אביכם אמש אמר אלי" (שם, כד). גם מדברי יעקב עולה שלבן מאמין באלוהי אבותיו, שאינם זהים עם אלוהי אבותיו של יעקב: "אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו" (שם, נג).

יש חוקרים שעמדו על דרך נוספת שבה המקרא מעצב את דמותו של לבן כדמות נגד ליעקב. ככל שלבן נראה בעייתי יותר כך יעקב מוצג באופן חיובי.⁹ למשל מול תאוות הממון והחמדנות של לבן מובלט חוסר עניינו של יעקב ברכוש ובקניין חומרי.¹⁰

מדברינו עולה שהמקרא מעצב את דמותו של לבן באופן אמביוולנטי הן מבחינת הערכת הדמות הן מבחינת קווי אישיותו. העיצוב נעשה בדרכים עקיפות, ומשתקף מתיאור המעשים שעושה לבן, מהלשון שבה הוא משתמש, מתגובת הסובבים אותו למעשיו, מיחסם אליו, מהכינויים שלו ומההשוואה הסמויה שהכתוב עושה בין יעקב ללבן.

עיצוב דמותו של לבן בספרות חז"ל

מרכז דיוננו יהיה מקורות בחיבור בראשית רבה, המרכז את מרבית החומר המדרשי על אודות לבן. לפני כן נבחן את דברי הספרי לדברים בקשר ללבן, שכפי שנוכיח להלן קדמו לחומר בבראשית רבה.¹¹

ספרי דברים

במדרש ספרי דברים נדרש הכתוב במקרא ביכורים "ארמי אֶבְד אֲבִי" (דברים כו, ה) על לבן: "ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אובד אבי" (שם). מלמד שלא ירד

9 ראו את דבריו העקרוניים של סימון בקשר לתפקידי הדמויות השוליות במקרא. כפי שהראה, לעתים הן משמשות כדמות נגד ומבליטות הערכה הפוכה של הדמות המרכזית. ראו: א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי הנביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 317–324; י' זקוביץ, "עקבת יעקב", ב"צ לוריא (עורך), ספר ד"ר ברוך בן יהודה מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, תל-אביב תשמ"א, עמ' 121–144.

10 מכל מקום גם כאן קיימת אמביוולנטיות. בהשוואה שבין יעקב ללבן יש גם צדדים שווים המבליטים צדדים אחרים בדמותו של יעקב, ראו: צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 30.

11 בספרות הבתר-מקראית אין כמעט אזכור של לבן למעט אצל פילון, בכתבי יוספוס ובספר היובלים. צטרהולם עסקה בהערכת דמותו של לבן ביצירות אלו, ראו צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 38–45. להערכתנו לא היתה השפעה של ממש של האזכורים הללו על עיצוב דמותו של לבן בספרות חז"ל, ולכן לא נתייחס אליהם במאמרו.

אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו".¹² כהנא,¹³ בעקבות הצעותיהם של קודמיו (שטיינר, הנשקה, תבורי והופמן),¹⁴ טען שלפנינו הרכבה של שני פירושים למקרא "ארמי אבד אבי".¹⁵ הפירוש הראשון "מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם" הוא פירוש על דרך הפשט. לפירוש זה יעקב אבינו¹⁶ שירד לארם, לא ירד אלא בתודעה של גולה ואובד, בדומה למשמעות הפועל "אבד" בתהלים: "תעיתי כשה אבד" (תהלים קיט, קעו)¹⁷ ובדומה לפירושים נוספים בחיבור ספרי דברים לפועל זה, כמו: "ואבדתם מהרה". מיד אני מגלה אתכם" (ספרי דברים, פיסקא מג, עמ' 102).¹⁸ הפירוש השני "ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו" הוא פירוש מדרשי. נושא הפסוק הוא לבן, שכמעט איבד והשמיד את יעקב אבינו. שני הפירושים הללו נמצאים בספרות חז"ל ובתרגומים כפי שהוכח ממחקרים רבים. הפירוש הראשון נמצא בחיבור ספרי זוטא לדברים: "לארם ירד אבי וכבר היה אבי שם משבא וירד מצרימה"¹⁹ ובחלק מן התרגומים.²⁰ הפירוש השני שכיח

- 12 ספרי דברים, פיסקא שא, ד, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 319. הקטעים מהספרי יצוטו על פי כתב יד וטיקן 32 וציון העמודים הוא על פי מהדורת פינקלשטיין.
- 13 מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 417.
- 14 R. C. Steiner, "The 'Aramean' of Deuteronomy 26:5: Peshat and Derash", M. Cogan, B. L. Eichler & J. H. Tigay (eds.), *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake. Ind. 1997, pp. 130–138; "מדרש ארמי אבד אבי", סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 50; "י תבורי, "על נוסח ההגדה בזמן הבית", סיני פב (תשל"ח), עמ' קה-קו; הני"ל, פסח דורות, תל אביב 1996, עמ' 359; וראו הערתו של הופמן במדרש תנאים לדברים, עמ' 172 הערה ה.
- 15 הרכבה של שני הפירושים נמצאת גם בתרגום המיוחס ליונתן.
- 16 רוב פרשני הפשט זיהו את נושא המשפט ("ארמי") ביעקב. כך פירש אבן עזרא וכך פרשנים מודרניים, ראו שטיינר (לעיל הערה 14). מיעוטם זיהו את נושא המשפט באברהם, כמו רשב"ם, ר' יוסף בכור שור. לאחרונה טען משיאלה שלפרשנות זו יש יסודות קדומים, ולדעתו היא משתקפת כבר מהספרות הבתר-מקראית שנתגלתה בקומראן, ראו D. Machiela, "Who is the Aramean in Deut 26:5 and what is he doing? – Evidence of a Minority View from Qumran Cave 1 (1QapGen 19.8)", *Revue de Qumran* 23, 3 (2008), pp. 395–403.
- 17 הנשקה (לעיל הערה 14) העיר בצדק שהמשך דרשת הספרי מוכיח זאת: "ויגר שם מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור" (ספרי דברים, פיסקא שא, ד, עמ' 319).
- 18 תבורי הראה שפרשנות זו נמצאת במקומות נוספים בספרי דברים, ראו תבורי (לעיל הערה 14), עמ' קה.
- 19 כהנא העיר שיש חשיבות רבה לנוסח ספרי זוטא לדברים, מאחר שזו עדות ודאית יחידה בספרות חז"ל לכך שהיו חכמים שפירשו את הכתוב "ארמי אבד אבי" על דרך הפשט, ראו כהנא (לעיל הערה 13), עמ' 417.

יותר, ונמצא ברוב התרגומים ובמדרשים נוספים.²¹ בנוסח ההגדה שלפנינו מוצג רק הפירוש השני: "ולבן בקש לעקור את הכל. שנאמר 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, ה)" (הגדה של פסח [מהדורת גולדשמידט, עמ' 79]).²²

השערות שונות הועלו בקשר לתפוצתו הניכרת של הפירוש השני ולסיבה שחכמינו נטו מהפירוש הפשוט לפירוש מדרשי, שאינו מתאים להקשר הכתוב בדברים כו, ה. היו שטענו שהחכמים התכוונו בפירוש המדרשי למאבקים היסטוריים שהתחוללו בימי בית שני,²³ והיו שנתנו הסברים לשוניים.²⁴ לאחרונה טענה צטרהולם שהמניע לפירוש הזה הוא פרשני.²⁵ לדבריה חכמים נתנו את לבם לכך שהכינוי "ארמי" מופיע במקרא שש פעמים, פעם בקשר לנעמן שר צבא ארם (במלכים ב ה, כ), פעם בקשר לבתואל אבי לבן (בראשית כה, כ), וארבע פעמים בקשר ללבן (שם כה, כ; כח, ה; ²⁶ לא, כ, כד). לעומת זאת אף פעם הכתוב אינו מכנה את יעקב בכינוי "ארמי". יתר על כן, היא טוענת שבקריאת הכתוב בדברים כו, ה עמד מול החכמים סיפור רדיפתו של לבן אחרי יעקב (בראשית לא,

- 20 ראו י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 274–276; שטיינר (לעיל הערה 14), עמ' 123–130.
- 21 ראו בהרחבה שטיינר (לעיל הערה 14), עמ' 127–138; צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 47–58.
- 22 הנשקה שיער שבנוסח ההגדה הקדום הובא הפירוש הראשון ("מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם") מה שמתאים יותר לדברי המשנה: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ודורש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה" (משנה, פסחים י, ד). ברבות הזמן התחזקה הפרשנות המדרשית של הכתוב בדברים, וכתוצאה מכך הובא בהגדה הפירוש השני של הספרי, ראו הנשקה (לעיל הערה 14), עמ' 37–46.
- 23 פינקלשטיין הציע שלבן הארמי הוא משל למלכי בית סלבקוס. זליגמן הציע שלבן הארמי מסמל את אנטיוכוס אפינס. אורבך טען שמדובר במלכות רומי על רקע הצליל הדומה ארמי-רומי, ויובל שיער שלבן הארמי נמשל למלך הורדוס. ראו י"י יובל, "הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", תרביץ סה, א (תשנ"ו), עמ' 22; L. Finkelstein., "The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teaching in the Passover Aggadah", *HTR* 31 (1938), pp. 299–300; I. L., Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems*, Leiden: Brill, 1948; M. Aberbach, "Jacob" in: *Encyclopedia Judaica*, Vol 9. Edited by C. Roth and G. Wigoder, Jerusalem, 1978, p. 1197.
- 24 שטיינר מעריך שיש כאן השפעה של לשון הארמית בדומה לפירושים נוספים של החכמים המושפעים מן הארמית, ראו שטיינר (לעיל הערה 14), עמ' 132–138.
- 25 ראו צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 79–86.
- 26 בפסוק זה הדברים אינם חתוכים. ניתן לראות את הכינוי כמוסב על לבן או על בתואל וזו שאלה של פיסוק הכתוב: "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו" (בראשית כח, ה).

כב-כה), ומתוך יחסי הגומלין הבין-טקסטואליים (Intertextuality) שנוצרו במפגש הכתובים נוצר הפירוש המדרשי. היא לא מצאה לכך סימוכין בחיבורים מדרשיים קדומים, אולם קטע מהחיבור אגדת בראשית מוכיח לטענתה את דבריה:

"שיר למעלות אשא עיני אל ההרים" (תהלים קכא, א) בשעה שברח יעקב מן לבן, והלך לו ויושב בהר, ושמע לבן והשיגו, שנאמר "וישג לבן את יעקב ויעקב תקע את אהלו בהר" (בראשית לא, כה). והיה לבן מבקש לילך ולהרוג ליעקב, שכן משה אומר "ארמי אבד אבי" וגו' (דברים כו, ה)²⁷.

הפרשנות המדרשית על הכתוב "ארמי אבד אבי" אינה נזכרת כאמור בבראשית רבה בקשר לסיפור רדיפת לבן אחרי יעקב, אבל יש ראייה שהיא הייתה מוכרת לחכמי המדרש, מאחר שהיא נזכרת בהקשר אחר. ר' ברכיה בשם ר' לוי משתמש בה בנוגע לברכת לבן לרבקה: "ר' ברכיה בשם ר' לוי אומ' ברכת אובד עלי תבא' (איוב כט, יג). 'ברכת אובד' זה לבן הארמי 'אבד אבי' (דברים כו, ה), 'עלי תבא' זו רבקה" (בראשית רבה ס, יג, עמ' 654).²⁸

מבחינת עיצוב דמותו של לבן יש להעיר שייחוס כוונות רצח ללבן מחזק את הקווים הבעייתיים בדמותו של לבן, ומה שמן המקרא השתמע רק כאפשרות הופך בספרי לוודאי.

בראשית רבה

בחיבור בראשית רבה מובא כאמור חומר רב על לבן. החכמים עסקו בשני מקומות בבראשית רבה בשמו של לבן. היו חכמים שראו בשמו של לבן כינוי ולא שם: ר' יצחק ראה בו כינוי למראהו החרגי של לבן, ואילו ר' ברכיה ראה בו

27 אגדת בראשית פרק נד, א, מהדורת בובר, עמ' 108. זהו הנוסח שהתקין בובר במהדורתו, ואילו בכתב היד של אגדת בראשית (כתב יד אוקספורד 2340) חסרה המובאה מספר דברים "ארמי אבד אבי", כך שדבריה של צטרהולם אינם מבוססים. גם עדות אחרת במדרש תנחומא הקושרת את הכתוב "ארמי אבד אבי" לרדיפת לבן אחרי יעקב אינה מהווה ראייה לדבריה, כיון שמדובר בחיבור מאוחר: "ברח לחרן אצל לבן נצטער בבנותיו ואחר כך בקש להרגו שני 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, ה)" (תנחומא ורשא, דברים, עקב, ג).
28 הציטוטים מבראשית רבה יובאו על פי כתב יד וטיקן 30, וציוני העמודים על פי מהדורת תיאודור-אלבק.

ביטוי לאופיו המרושע: "ר' יצחק אמר פרדוכסוס,²⁹ ר' ברכיה אמר מלובן ברשעי" (בראשית רבה ס, ז, עמ' 647). במקום אחר דרשו חכמים את השם "קמואל" ככינוי גנאי ללבן: "את עוץ בכורו [ואת בוז אחיו ואת קמואל אבי ארם] (בראשית כב, כא) ר' יודן ור' יהודה בר' סימון בשם ר' יהושע הוא לבן הוא קמואל. ולמה נקרא שמו קמואל, שקם על אומתו³⁰ שלאל" (שם נז, ד, עמ' 618). הדרשה האחרונה תופסת את לבן כאנטישמי, מאחר שכוונתו הייתה לפגוע בעם ישראל ובמה שהוא מייצג, והיא חורגת מאוד מההקשר בכתובים.³¹

ההערכות השליליות החריפות העולות מהדרשות על שמו של לבן ("מלובן ברשעי", "שקם על אומתו שלאל") לא השתרשו בבראשית רבה, ורוב החומר בו מעיד על תפיסה מינורית יותר בנוגע לדמותו. נעיין להלן במסורות השונות על פי קווי הדמות המעוצבים בהן.

החכמים בבראשית רבה מרחיבים את תאוות הבצע ואת חמדת הממון שהוצגה כבר במקרא. הם הופכים על פניו את הרושם העולה מן הכתוב המקראי המציג את לבן גם כקרוֹב משפחה אוהב וחס. החיבוקים והנשיקות שקיבל יעקב מלבן לא היו אלא בדיקה דקדקנית של רכושו (בסוגריים הובא תרגום שלי – ר"ר):

"ויהי כשמע לבן" וגו' (בראשית כט, יג). אמר: אליעזר פסול הבית היה וכתוב בה "ויקח העבד עשרה גמלים" (שם כד, י), זה שהוא אוהבו שלבית על אחת כמה וכמה. וכיון דלא חמה אפיסטקיתיה (שלא ראה את התיק שלו) "ויחבק לו" (שם כט, יג) אמר: דילמא דינרין אינון ואינון יהיבין בחרציה (שמא דינרים יש לו ונתונים ברכו). כיון דלא אשכח כלום "וינשק לו" (שם) אמר: דילמא מרגלין מרגלין הינן והינן יהיבן בפימה

29 מופלא במראהו הלבן, על פי אלבק. על פי גרסת הדפוסים ("רבי יצחק אמר לשבח פרדוכוס, ר' ברכיה אמר לגנאי מלובן ברשעי") יש כאן מחלוקת בהערכת דמותו של לבן, ולדברי ר' יצחק הכינוי "לבן" מרמז על הערכה חיובית של הדמות. וראו דיון אצל צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 94–95.

30 בכב יד וטיקן 30: אומות.

31 בילקוט שמעוני מובא נוסח אחר: "הוא בלעם הוא קמואל" (ילקוט שמעוני, א, רמז שסו [מהדורת שילוני, עמ' 486]), אבל אין לו ראייה בעדי הנוסח של בראשית רבה. כדאי לציין שבמכילתא דר"י מובאת רשימה של אויבי ישראל – "קמין" – והיא איננה כוללת את לבן: "ומי הן שקמו כנגדך הם שקמו נגד בניך. פרעה [...] סיסרא [...], סנחריב [...] נבוכדנצר" (מכילתא דרבי ישמעאל [כתב יד אוקספורד 151], מסכת שירה, פרשה ו [מהדורת הורוביץ-רביב, עמ' 135]).

(שמא מרגליות יש לו ונתונות בפיו). אמ' לה: מה את סביר ממון אתית טעין (שבאתי טעון בממון), לא אתית טעין אלא מילין (לא באתי טעון אלא מילים) "ויספר ללבן את כל הדברים האלה" (שם) (בראשית רבה ע, יג, עמ' 812).

דברי המדרש מבוססים על הדרך שבה עיצב הכתוב את המפגש בין לבן לעבד אברהם: "ויהי כראת את הנזם ואת הצמדים על ידי אחתו" (בראשית כד, לד). חכמי המדרש משליכים מהמפגש הראשון בין לבן לקרוביו בכנען למפגש השני. את דבריו החמים של לבן: "אך עצמי ובשרי אתה" (שם כט, יד) החכמים מבארים כמבטאים את גודל אכזבתו של לבן מדלותו של יעקב וכתוצאה מכך את כוונת הזדון שלו לפגוע ביעקב: "אמר ליה: מלך הייתי סבור לעשותך עליי, וכדון דלית גבך כלום 'אך עצמי ובשרי אתה' (שם) כהדן גרמא אנא מחרק לך" (בראשית רבה ע, יד [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 813]). לפי פירושו של אלבק: "אני אעבוד בך ואשחוק את גופך כמו ששחקין וכותשין עצם", עולה שכוונת הזדון של לבן לפגוע ביעקב הועלו כבר בפגישה הראשונה בין יעקב ללבן ולא רק בסצנת הרדיפה. כוונות אלו נבעו מחמדת הממון שלו ולא מכוונת רצח לשמה. כדאי לשים לב שהמדרש חושף את כוונת הזדון על ידי דיבוב קולו הפנימי של לבן.

בפתירה על הכתוב באיוב "לשד ולכפן תשחק" (איוב ה, כב), המדרש מציג את רדיפת לבן אחרי יעקב כנובעת מתאוות הממון שלו, הנמשלת לרעב: "לשוד ולכפן תשחק" (שם), זה לבן שהיה כפון על ממונו לשדדו" (בראשית רבה עט, יח, עמ' 937). אגב כך נמצינו למדים שלפי מסורת זו בראש מעייניו של לבן בשעת רדיפתו אחרי יעקב לא הייתה כוונת רצח לשמה, אלא קודם כול המניע היה הממון.³²

חמדת הממון קשורה לחוסר הנדיבות של לבן כלפי יעקב ולכפיות הטובה שלו. הכתוב המקראי מלמדנו, כאמור, שהימצאותו של יעקב בבית לבן הביאה ברכה על ביתו. כקוראים אנו מניחים שמדובר רק בברכה ברכוש, אך חכמי

32 מסורת נוספת המשקפת את תאוות הממון של לבן רואה בדברי לבן ליעקב "הכי אחי אתה ועבדתני חנם הגידה לי מה משפחתך" (בראשית כט, טו) שיקוף של רצונו לנצל כלכלית את יעקב ולשלם לו משכורת פחותה מן הרגיל: "ועבדתני חנם" איפשר כן, אלא אין הוה פעלה בעשרה פולרין, הוה יהב לה חמשה פולרין, ואן הוות מובלתה באישתה פולרין, הוה יהב לה בתלתה פולרין". ובתרגום: אם היה פועל בעשרה פולרין היה נותן לו לבן חמשה, ואם היה נושא משאו בששה פולרין היה נותן לו לבן שלושה (בראשית רבה ע, יד, עמ' 814).

המדרש הוסיפו עוד כהנה וכהנה: עם הגיעו לבית לבן נתברך המקום במים.³³ גם משפחתו של לבן התרחבה. לבן שהתאלמן (על פי המדרש) לפני הגיע יעקב לביתו³⁴ זכה לא רק לחתן ולשניים עשר נכדים (מיעקב), אלא לבנים נוספים משלו.³⁵ בסופה של פרשה ע"ד המדרש מספר בלשון הדומה למדרשי החורבן,³⁶ שעם עזיבתו של יעקב נפגע קשות ביתו של לבן: "וילך וישב לבן למקומו – חזר לדווי, מלמד שנכנסו ליסטים בתוך ביתו והיו מקרקרים בו כל הלילה" (בראשית רבה עד, יד, עמ' 875). לאור מסורות אלו מתעצמת כפיות הטובה של לבן כלפי יעקב.

ניצול מוגזם של יעקב משתמע מהמסורת הבאה: "כל עשרים שנה שהיה בביתו של לבן לא שכב" (בראשית רבה סח, יא, עמ' 784). מדבריו של יעקב ללבן "ותחלף את משפחתי עשרת מניס" (בראשית לא, מא), עולה שלבן לא עמד בדיבורו, ובמדרש נקודה זו הועמקה: "אמ' ר' חייה רבה: כל דבר ודבר שהיה מתנה עם יעקב אבינו היה חוזר בו עשרה פעמים למפרע [...] רבנין אמ' מאה פעמים" (בראשית רבה עד, ג, עמ' 859–860).

חוסר היושר של לבן הפך בבראשית רבה למוטיב מרכזי בדמותו של לבן. מהמסורת הבאה עולה שיעקב חשד בלבן שהוא ירמה אותו ויחליף את רחל באשה אחרת (התרגום שלי – ר"ר):

"ויאהב יעקב את רחל" (בראשית כט, יח) אמ' לה בגין דאנה ידע דאנשי מקומך רמאין (אמר לו יעקב ללבן: מאחר שאני יודע שאנשי מקומך

33 הרעיון הובע כבר בתוספתא: "עד שלא ירד יעקב לארס-נהרים לא נתברך ביתו של לבן הארמי שני כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרוב ויברך ה' אותך לרגלי" (בראשית ל, ל) (תוספתא, סוטה י, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 215]). וראו עוד בספרי דברים: "בכל מקום שצדיקים הולכין ברכה באה לרגלם [...] ירד יעקב אצל לבן ברכה באת לרגליו" (ספרי דברים, פיסקא לח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 75]).

34 כדברי ר' יוחנן: "ותרץ ותגד לאביה" (בראשית כט, יב) אמ' ר' יוחנן לעולם אין האשה רגילה אלא לבית אמה, התיבון והכי 'ותרץ ותגד לאביה'. אמר להם שמיתה אמה, ולמי היה לה להגיד, לא לאביה. אתמהא" (בראשית רבה ע, יג, עמ' 812). דבריו מיוסדים על השוואה לסיפור רבקה שבו מציין הכתוב שהיא רצה לבשר לאמה על הופעתו של עבד אברהם (בראשית כד, כט).

35 כדברי ר' חזקיה במדרש: "וישמע את דברי בני לבן" (בראשית לא, א). חזקיה אמר: עד שלא ירד יעקב אבינו לשם לא נפקדו בזכרים, כיון שירד יעקב אבינו לשם נפקד בזכרים" (בראשית רבה עג, יב, עמ' 856).

36 כמו במדרש הבא: "בשבעה לחדש כבשו את ההיכל, נטלו את העמודים ואת היס ואת המכונות, והיו מקרקרין בו שביעי ושמיני ותשיעי, עד שפנה היום עם חשכה" (סדר עולם [מיליקובסקי] פרק כז).

רמאים הם), לפיכך אני מברר את עסקיי עמך. "ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה" (שם) ולא בלאה. "ביתך" שלא תביא אחת מן השוק ושמה רחל. "הקטנה" שלא תחליף שמותן זו בזו (בראשית רבה ע, יז, עמ' 816).

מסורת זו מרחיבה את דברי יעקב ללבן: "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה" (בראשית כט, יח). יעקב נזהר מלכנות את לבן "רמאי", ונשמע כמעט מתנצל בבירור שהוא עושה עם לבן, מאחר שאנשי מקומו של לבן הם רמאים. דברי יעקב ללבן מוצגים כדיבור ישיר של יעקב ללבן הכולל את המילים הכתובות במקרא ואת פירושו.

מעשי המרמה ותאוות הממון כקו מרכזי בדמותו מובלטים גם במדרש המתאר כיצד שיתף לבן את שכניו במעשה הרמאות ובסופו של דבר רימה גם אותם וגרם להם להפסיד את ממונם:

"ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה" (בראשית כט, כב) כינס כל אנשי מקומו, אמי להן, יודעים אתם שהיינו מדוחקים למים, וכיון שבא הצדיק הזה לכאן נתברכנו במים. אמרין לה, ומה הני לך עביד. אמי להון, אם בעיי אתון, אנה מרמי בה ויהב לה הדה לה הדא לאה. דהוא רחס להדא רחל סגין והוא עבד גבן עוד שבע שנים אחרניין. אמי לה, עבד מה דהני לך. אמי להון יהבון לי משכונין דלית חד מינכון מפרש. יהבון לה מישכונין, ואזל איתי עליהון חמר משח וקפד.³⁷ הוי ולמה נקרא "לבן הארמי", שרימה אפילו אנשי מקומו (בראשית רבה ע, יח, עמ' 817-818) הכינוי "ארמי" המאפיין את לבן, נתפס בידי המדרש כמבטא את תכונתו הבולטת כרמאי:

"ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה"³⁸ (בראשית כה, כ) אמי ר' יצחק אם ללמד שהוא מארם נהרים והלא כבר נאמי "מפדן ארם", "בת בתואל

37 ובתרגומו של המהדיר: אמרו לו: מה שטוב [בעיניך] עשה. אמר להם: אם רוצים אתם, אני מרמה אותן, ונותן לו את לאה והוא אוהב רחל זו מאוד, והוא ישהה אצלכם שבע שנים אחרות. אמרו לו: עשה מה שטוב לך. אמר להם: תנו לי משכוונות, שלא יפרסם לו אחד מכם הדבר. נתנו לו משכוונות, והלך הביא עליהם על אותן המשכוונות יין ושמן ובשר. הוי לכך נקרא לבן הארמי וכו', שרימה אפילו אנשי מקומו והאכילם משלהם, שהוצרכו לפדות את משכוונם מן החנווני.

38 שלוש פעמים משתמש הכתוב בלשון "ארם/הארמי", מה שמשך כנראה את החכמים לדרוש אותו.

הארמי". מה ת"ל "אחות לבן הארמי לו לאשה", אלא ללמדך אביה רמי, אחיה רמאין, אנשי מקומה רמאין, והצדקת הזו שהיא יוצא מבנתיים למה היא דומה כשושנה בין החוחים. ר' יצחק בשם ר' סימון. מה תל' לוי "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה ועשו" (בראשית כח, ה) כלל כולם לרמיות (בראשית רבה סג, ד, עמ' 680–681).³⁹

לפי דבריו של ר' יצחק הרמאות הייתה תכונה משותפת לכלל אנשי ארם הנזכרים, אביו של לבן ואנשי המקום. יש בכך העצמה של התכונה והצגתה כתכונה שורשית ואולי גם מולדת. עיצוב הדמות נעשה במסורת זו באופן ישיר. ר' יצחק מביע במפורש את הערכתו כלפי לבן, אחיו ואנשי מקומו. במקום אחר שם המדרש בפי יעקב את הכינוי ללאה "רמייתה בת רמאין" ולדבריו היא הייתה שותפה למעשה הרמייה מאחר שתכונת הרמאות מאפיינת את משפחתה: "כל ההוא לילייה צווח לה רחל, והיא ענייה לה. בצפרא יוהנה היא לאה" (בראשית כט, כה) אמ' לה, מה רמייתה ברת רמאין" (בראשית רבה ע, יט, עמ' 819). במקום אחר שם המדרש בפי יעקב את הכינוי "רבהון דרמאין" – רבם של הרמאים.⁴⁰

לצד העצמת החמדנות והרמאות בדמותו של לבן עיצבו חכמים מחדש את דמותו כאיש משפחה. הלבביות שבה קיבל לבן את עבד אברהם הוסברה על ידי הכתוב המקראי קודם כול על רקע החמדנות שלו בראותו את תכשיטי רבקה. במסורת מדרשית בבראשית רבה מתגלה היבט אחר: לבן כיבד את עבד אברהם משום שהוא הזכיר לו את אברהם: "ויאמר בא ברוך ה'" (בראשית כד, לא) שהיה סבור בו שהוא אברהם, שקלסטר פניו דומה לוי" (בראשית רבה ס, ז, עמ' 647). ייתכן שניתן להסיק מכך שהמדרש רואה בו אדם שקרובי משפחתו יקרים לו. מבקשת הרשות שנטל מאחותו רבקה למדו חכמים איך להתייחס לאישה העומדת להינשא: "מיכן אין משיאין את היתומה אלא על פיה" (שם, יב, עמ' 251–260).

39 וכך בויקרא רבה כג, א, עמ' תקכז ובשיר השירים רבה ב, א.

40 "עם לבן גרתי" (בראשית לב, ה) לבן דהוה רבהון דרמאי יהביתה באפתי" (בראשית רבה עה, ה, עמ' 883). במדרש תנחומא מובא באותו הקשר הכינוי: "אב הרמאים" (מדרש תנחומא [ורשא], פרשת וישלח, סימן א). מעניין שלדבריו המפורסמים של פירוש רש"י "עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי" בפירושו לבראשית לה, ה אין מקבילה בספרות חז"ל. מאק מטעים שיסודם בחיבורו של ר' משה הדרשן והם הוכנסו לתוך פירוש רש"י בתקופה מאוחרת לרש"י, ראו ח' מאק, "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי" – דרכה של הדרשה מספרו של ר' משה הדרשן אל פירוש רש"י לתורה", תרביץ סה, ב (תשנ"ו), עמ' 251–260.

653). שתי המסורות החיוביות הללו מתייחסות לתפקודו של לבן כאחיה של רבקה וכבנו של בתואל. יתר המסורות המדרשיות, בפרט אלו המתייחסות אליו כבעל משפחה, מציגות אותו באופן בעייתי, כפי שנראה להלן, ומעצבות את דמותו כאיש משפחה שתלטן, קר, סכסכן וחשדן.

נפתח במסורת הנוגעת לפרידת לבן ואמו מרבקה. את הפרדה הלבבית בין רבקה לקרוביה ואת ברכת הדרך החמה של לבן ואמו לרבקה ראה ר' אייבו בעיניים ביקורתיות: "וישלחו את רבקה אחותם' וגו' (בראשית כד, נט), ויברכו את רבקה' וגו' (שם, ס), אמ' ר' אייבו דווים ושפופים היו ולא היו מברכים אלא בפה" (בראשית רבה ס, יג, עמ' 653). לפי ר' אייבו לבן ואמו התקשו להיפרד מרבקה ("דווים ושפופים היו"), ופרדתה הייתה קשה להם. לבן ואמו לא התעלו על עצמם, והקושי להיפרד מנע מהם לברך אותה ברכה של ממש.⁴¹ יש הרואים כאן הערה ביקורתית של ר' אייבו על כך שהפרדה הייתה במילים בלבד ללא הענקת מתנות מוהר, כמקובל, מה שמעיד על חמדת הממון של לבן שגבלה כאן בקמצנות.

בעניין תפקודו כאב עוסקות שלוש המסורות הפרשניות הבאות. הראשונה דנה בהצהרתו של לבן ליעקב שבה הוא מביע את דאגתו לבנותיו: "אם תענה את בנתי ואם תקח נשים על בנתי" (בראשית לא, נ). דאגה זו מופרכת לאור פרשנות המדרש לכתוב זה, שלפיה כל ארבע נשותיו של יעקב אינן אלא בנותיו של לבן (בראשית רבה עד, יג, עמ' 870).⁴² לבן, שחיתן את יעקב עם ארבע בנותיו, וממילא הפך אותן לצרות זו לזו וגרם למתיחות בינן ובינן עצמן ובינן ובינן יעקב, נתפס כאדם צבוע.

בפרשנות סיפור גנבת התרפים הבלוי המדרש את חוסר האמון של לבן בבתו רחל. חוסר האמון קשור אולי לתכונת הרמאות המושרשת בלבן ובאנשי מקומו, ולענייננו הוא מבטא את היחסים האנושיים הבעייתיים שחשפו החכמים במשפחתו של לבן, שנבעו קודם כול מהתנהגותו לאורך השנים כלפי בנותיו. לבן

41 דברי ר' אייבו מובאים בבראשית רבה גם בקשר לפרדה של לבן מבנותיו, המתוארת בבראשית לב, א (בראשית רבה, פרשה עד, עמ' 875). נראה שיש כאן העתקה מאוחרת של המסורת שנוצרה סביב פרדת רבקה מלבן ואמה לסיפור פרדת לבן מבנותיו.

42 המקרא מציג את בלהה ואת זלפה כשפחותיהן של רחל ושל לאה ולא כבנות לבן, ובחיבור פרקי דרבי אליעזר יש הסבר מדוע הן מכונות בכתוב שפחות ולא בנות: "אלא כך נימוס הארץ, בנות שלאדם מפילגשו נקראו שפחות שני' ויתן לבן לרחל בתו את בלהה' (בראשית כט, כט)" (פרקי דרבי אליעזר, פרק לו).

חשד ברחל וחיפש ביסודיות את התרפים עד שהיה צורך בהתערבות נסית כדי לעצרו:

"ויבא לבן באהל יעקב" (בראשית לא, לג). "באהל יעקב" שהוא אוהלה שלרחל. "ובאהל שתי האמהות" וגוי' (שם), למה באהל רחל שני פעמים, דהוה ידע דהיא משמשנו [...] "ותאמר אל אביה אל יחר בעיני אדני" וגוי' (שם, לה) אמ' ר' יוחנן תרפים לא מצא קיתונות מצא, נעשו תרפים קיתונות (בראשית רבה עד, ט, עמ' 866).

לפי המדרש לבן חשד ברחל, ולכן חיפש באוהלה פעמיים, ובכל זאת לא מצא את התרפים. רחל ביקשה מאביה רשות להישאר לשבת על כר הגמל: "אל יחר בעיני אדני כי לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים לי" (בראשית לא, לה), ובהמשך מסופר שעל אף דבריה חיפש לבן את התרפים ולא מצאם: "ויחפש ולא מצא את התרפים" (שם). לא ברור היכן הוא חיפש, אם היה זה חיפוש חוזר באוהל רחל, שהרי כבר בפסוק הקודם מסופר: "וימשש לבן את כל האהל ולא מצא" (שם לד), או שלמרות דבריה הוא חיפש בכר הגמל שעליו ישבה רחל. ואם כך, איך ייתכן שלא מצא את התרפים? סתם הכתוב ולא פירש. דבריו של ר' יוחנן מיישבים את הבעיה הפרשנית באופן יצירתי: לבן מצא את התרפים אך נעשה נס והתרפים נעשו קיתונות. לענייננו לבן נתפס במסורת הזאת כאב שאיננו מאמין לבתו, חושד בה, ואיננו שת לניסיונותיה להיתלות במצבה האינטימי – "כי דרך נשים לי".

המסורת השלישית עוסקת בעדותן של רחל ולאה: "הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו" (בראשית לא, טו). עדות מפורשת זו מעידה על תחושת הניכור שנוצרה במהלך השנים של הבנות כלפי אביהן. על פי דבריהן לבן עצמו רואה בהן נכריות, וראיה לכך היא חמדנותו וחוסר נדיבותו כלפיהן. המדרש מדגים חמדנות זו, וטוען שלבן גזל מהן את כל המעדנים שמצא בביתן: "הלא נכריות נחשבנו לו" וגוי' (שם). אפשר כן אלא אין הווה חמי קווקייה טבה הווה נסיב לה. פטילקין טב הוה נסב לה". ובתרגום: אם היה רואה שה נאה היה לוקח. קערה נאה היה לוקח (בראשית רבה עד, ד, עמ' 862).

מבחינת אמונתו הדתית של לבן האמביוולנטיות המקראית נעלמת במדרש, והוא מוצג כאדם המאמין בעבודה זרה ועובד אותה בפועל. הכנסת האורחים של לבן לעבד אברהם כרוכה הייתה בפנינוי הבית מעבודה זרה: "ואנכי פניתי הבית"

(בראשית כד, לא) מטנופת עבודה זרה" (בראשית רבה ס, ז, עמ' 681).⁴³ על תלונת לבן ליעקב: "למה גנבת את אלהי" (בראשית לא, ל) טוען ר' אייבו כך: "כיון ששמעו השבטים כן אמרו: בושנו בך לבן אבי אמינו, לעת זקנתך אתה אומר 'למה גנבת את אלהי' (שם)" (בראשית רבה עד, ח, עמ' 866–867). ר' אייבו מדובב את בני יעקב במסורת זו, ומציג תמונה מבישה: הנכדים מעיזים פנים מול סבם וגוערים בו על עליבותו התיאולוגית. דבריו של לבן מעידים על נחיתותו ביחס לנכדיו בתחום האמונה הדתית. לפי המדרש נחיתות זו הייתה גם ביחס לרחל, שכן הם פירשו את גניבת התרפים כניסיון של רחל לעקור מבית לבן את האלילות.⁴⁴ החכמים לא התפעלו מאירוע ההתגלות של האל ללבן וראו בהתגלות ביטוי של נחיתות: "בחצי הדיבור [...] לשון טומאה [...] בשעה שדרך בני אדם לפרוש [...] במטמונית" (שם, ז, עמ' 864).

פן אחד בהתנהגותו של לבן נחשב בעיני החכמים חיובי. ר' אימי מצא לנכון לציין במעשיו של לבן היבט חיובי בנוגע להכנסת האורחים שלו: "וישב עמו חדש ימים" (בראשית כט, יד). אמ' ר' אימי: לימדתך התורה דרך הארץ עד איכן אדם צריך ליטפל בקרובו – עד חדש ימים" (בראשית רבה ע, יד, עמ' 813). את ההשקעה בהכנסת האורחים ניתן להסיק גם מאותה מסורת שהזכרנו לעיל: "וואנכי פניתי הבית" (בראשית כד, לא) מטנופת עבודה זרה" (בראשית רבה ס, ז, עמ' 681).

כמו כן ביטאו החכמים את הערכתם השלילית ללבן בדרכים נוספות; הם קישרו בין לבן לעשו,⁴⁵ וכן פתרו פסוק שבו מוזכר הכינוי "רשע" עם הדמות של לבן.⁴⁶ אמנם מדובר במקומות ספורים בלבד בבראשית רבה, אך מכל מקום גם הם מאירים את אישיותו באור שלילי.

נמצינו למדים אם כך שבחיבור בראשית רבה הודגשו בדמותו של לבן קווים בעייתיים שנזכרו במקרא כמו חמדנות, כפיות טובה, חוסר יושר ורמאות, שתלטנות, קרירות והתאכזרות כלפי בני המשפחה ואמונה בעבודה זרה. התכונה

43 ובדומה לכך באבות דרבי נתן, נוסחה א, פרק ח.

44 בראשית רבה עד, ה, עמ' 863. רק במדרשים מאוחרים יותר (כמו מדרש תנחומא [ורשא], בראשית, פרשת ויצא, יב ובפרקי דרבי אליעזר, פרק לה) נתפרשו התרפים ככלי ניחוש שגנבתם באה כדי למנוע מלבן לגלות את הבריחה ואת יעדיה.

45 ראו "יהי ישמרך מכל רע" (תהלים קכא, ז) מעשו ומלבן" (בראשית רבה סח, ב, עמ' 770); שם פד, ג, עמ' 1003.

46 בראשית רבה עג, ג, עמ' 846.

הבולטת ביותר היא רמאות, ואילו קו האופי היחיד שנתפס חיובי היא הכנסת האורחים שלו. מכל מקום חייבים להודות שאין כמעט ביטוי לתפיסתו כרוצח. ברגע מסוים של אכזבה מעוניו של יעקב מצא המדרש בלבן נכונות להרוג את יעקב,⁴⁷ ותו לא. חכמים אימצו אם כך את ההיבטים השליליים שכבר נמצאים בכתוב המקראי והעצימו אותם. אפשר להניח שמגמה זו קשורה גם לרצון להבליט את הצדדים החיוביים בדמותו של יעקב.

ברם, אם נשווה את הדרך שבה עוצבו דמויות אחרות כמו עשו ובלעם בספרות חז"ל לדרך שבה עוצבה דמותו של לבן, ניווכח כי אין מדובר בשינוי מהותי מבחינת עיצוב הדמות. לדרשה המייחסת ללבן תכונות אנטישמיות ("הוא לבן הוא קמואל") אין פיתוח בבראשית רבה, ונראה שזהו קול בודד בין החכמים שייחס לאישיותו של לבן כיוון אנטישמי. הדמות השתנתה לכל היותר מדמות מורכבת ועמומה במקרא לדמות יותר ברורה וחדה. מכל מקום, במספר תחומים נשארה עדיין אמביוולנטיות לגביו.

מבחינת דרכי העיצוב יש דמיון רב בין הדרכים שבהן עוצבה הדמות במקרא ובין העיצוב בבראשית רבה, ובשני החיבורים השיטה העיקרית של העיצוב היא השיטה העקיפה. בבראשית רבה מייחסים החכמים ללבן ולסובביו כינויים, מעשים ודיבורים שניתן ללמוד מהם על הדרך שבה הם תפסו את דמותו. מכל מקום, באופן צפוי יש בבראשית רבה, כחיבור פרשני לבראשית, שימוש רב יותר בעיצוב ישיר. החכמים לומדים מתוך הכינויים שהכתוב השתמש בהם על דמותו: ארמי – רמאי, לבן – מלוכן ברשע, קמואל – שקם על אומתו שלאל, ומביעים את דעתם על מעשים ועל דיבורים הנזכרים בכתוב.

מקורות מדרשיים אחרים

בחיבורים המאוחרים לבראשית רבה חוזרות חלק מן המסורות שהובאו כבר בבראשית רבה, ולפיכך נתייחס למסורות מדרשיות חדשות בלבד. במסורות מדרשיות אלו יש בדרך כלל מגמה דומה לבראשית רבה להעצים את הצדדים הבעייתיים בדמותו של לבן.⁴⁸

47 "כהדן גרא אנא מחרק לך" (בראשית רבה ע, יד, עמ' 813).

48 רק בחיבור פרקי דרבי אליעזר נשמעת מגמה שונה. לדוגמה: "שמע לבן את שמע יעקב בן אחותו ואת כוח גבורתו שעשה על הבאר ורץ לקראתו לחבקו ולנשקו שני' ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב בן אחותו (בראשית כט, יג)" (פרקי דרבי אליעזר, פרק לו). לפי מסורת זו ההתלהבות שבה מציג הכתוב את המפגש הראשוני בין לבן ליעקב עומדת בעינה, לא כמו

מסורת אחת מעצבת את לבן כמקום טומאה: "דכתי' ויירא יעקב' אלא אמ' שמא כשהייתי בבית לבן הטמא נתלכלכתי בטומאה" (אסתר רבה [כ"י וטיקן 291], ו, ו). המדרש מעצב את עניין הטומאה באופן עקיף דרך חשש שמעלה יעקב "שמא [...] נתלכלכתי בטומאה"⁴⁹. במסורת מקבילה מובע חשש הטומאה בפיו של הקב"ה, שנמנע מלהתגלות ליעקב משום כך: "ואף יעקב כל זמן שהיה בבית לבן לא היה הדבר נגלה עליו, אע"פ שהובטח ואמר לו 'והנה אנכי עמך' (בראשית כח, טו). אמר הקב"ה איני יכול לטמא את כבודי להכנס בבית לבן הרשע, אלא מה אני עושה, כשהוא פורש ממנו אני מקיים את דברי ואהיה עמו" (תנחומא [ורשא],⁵⁰ ויצא, ו). כדאי לציין שזו הפעם היחידה⁵¹ שהמדרש מכנה אל לבן בכינוי "הרשע", ולפי מסורת זו הכינוי הושם בפיו של הקב"ה עצמו.

באבות דרבי נתן יש מסורת המציגה את ברכת לבן ואמו בעת פרדתם מרבקה בראייה היסטורית רחבה: "לבן נתנבא ולא ידע מה נתנבא שני' ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחותינו את היי לאלפי רבבה וירש זרעך את שער שנאוי' (בראשית כד, ט), נמצאו מקללים את עצמן ומברכים את רבקה אחותם" (אבות דרבי נתן, נוסח ב [כתב יד פר 327], פרק מג).

ההתבוננות הלאומית-היסטורית במערכת היחסים של לבן עם האבות התחזקה בקישורים שחכמים עשו בין לבן ובין דמויות ארמיות אחרות בהיסטוריה, הקשורות לסכסוכים עם ישראל. בירושלמי מובאת מסורת בשם האמורא רבי אחא: "הוא לבן הוא כושן רשעתיים. ולמה נקרא שמו כושן רשעתיים, שעשה שתי רשעיות, אחת שחילל את השבועה,⁵² ואחת ששיעבד בישראל שמונה שנה" (ירושלמי [כתב יד ליידין], נזיר ט, א [נז, ג]).⁵³ נראה שאין

שהציגה המסורת המדרשית בבראשית רבה, שלפיה החיבוקים והנשיקות נבעו מרצונו של לבן למשש ולבדוק את הממון שהביא יעקב. ראו דיון בנוגע להערכת דמותו של לבן בפרקי דרבי אליעזר אצל צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 119–122.

49 וראו בדומה בתנחומא (ורשא) בשלח, כח; שם חוקת, כה.

50 כתב יד קמברידג' 1212.

51 אם נשווה זאת לדמויותיהם של עשו ובלעם מתחדד ההבדל בין עיצוב דמותם לעיצוב דמותו של לבן. לבן מכונה פעם אחת (ובמקבילה) "רשע", ואילו עשו ובלעם מכונים בספרות חז"ל רשעים עשרות רבות של פעמים.

52 מדובר בשבועה ההדדית שנשבעו יעקב ולבן: "ויאמר לבן ליעקב הנה הגל הזה והנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך. עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה" (בראשית לא, ג–נא).

53 הפרשות לכינוי "רשעתיים" כשתי רשעיות נמצאת כבר בדברי התוספתא שבה מובא: "למה נקרא שמו כושן רשעתיים, שעשה שתי רשעיות, אחת שנשתעבד בהן בישראל ואחת

בכוונת רב אחא לקשר בין הדמויות ולא לזהותן.⁵⁴ כושן רשעתיים היה האויב הארמי⁵⁵ הראשון שיצא למלחמה גלויה עם ישראל לאחר שבועת השלום שנשבעו יעקב ולבן הארמי. מדברי רב אחא עולה שבסכסוך המאוחר שבין כושן לעם ישראל יש השתקפות של הסכסוך בין לבן הארמי ליעקב.

במדרש תנחומא יש השתקפות נוספת של המסורת שבירושלמי המקשרת את הסכסוך בין יעקב ללבן לסכסוכים נוספים בין ישראלים לארמים בימי המקרא – הסכסוך בין בני ישראל לבלעם הארמי, בינם לכושן רשעתיים בימי השופטים והסכסוך בימי דוד.⁵⁶ הכינוי "רשעתיים" בתנחומא מתפרש כשתי פעמים שבהן הופרה השבועה בין יעקב ללבן: פעם אחת בידי בלעם בתקופת המדבר ופעם שנייה בידי כושן רשעתיים בתחילת ימי השופטים.

גרסה נוספת של דרשת הכינוי "רשעתיים" מובאת בתלמוד הבבלי.⁵⁷ בברייתא זו נקשרת דמותו של לבן עם בעור, אבי בלעם: "תנא, הוא בעור, הוא כושן רשעתיים הוא לבן הארמי. בעור, שבא על בעור. כושן רשעתיים, שעשה שתי רעות – אחת בימי יעקב ואחת בימי שפוט השופטים, שנא' ויעבדו את כושן רשעתיים' (שפטים ג, ח). ומה שמו, לבן הארמי שמו" (בבלי, סנהדרין [כתב יד

שעבר על השבועה" (תוספתא, סוטה יא, י [כתב יד וינה 46, ליברמן, עמ' 221]). רב אחא הוסיף את החיבור בין לבן לבין כושן.

54 וראו מה שכתב בנידון היינמן, דרכי אגדה, עמ' 29–30.

55 אמנם כושן הוא מארס נהריים, אבל לחכמים מספיק שזכרת זיקתו לארס. ייתכן שגם הצליל הדומה לבן-כושן והמשמעות ההפוכה של השמות (לבן-שחור) משכו אף הם לקשר בין לבן לכושן.

56 מדרש תנחומא: "כשהלך יואב להלחם עם ארס, יצאו לקראתו, אמרו לו אתה מבני בניו של יעקב, ואנו מבני בניו של לבן הארמי. והרי תנאי שלהן, דכתיב 'עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבור אליך' וגו' (בראשית לא, נב). כששמע יואב כך חזר אצל דוד. אמר לו מה אתה אומר, הרי תנאי שבועת אבינו יעקב. מיד הושיב סנהדרין שושן עדות ולמדוהו. אמרו באמת כך היה התנאי, אלא שהן עברו תחילה. בלעם הרשע לא כך אמר 'מן ארס ינחני בלק מלך מואב' וגו' (במדבר כג, ז), וכושן רשעתיים לא שיעבדנו, שנאמר 'ויעבדו בני ישראל את כושן רשעתיים שמונה שנים' (שופטים ג, ח). הרי הרשיעו עלינו שתי רשעיות. כיון שהודו לו סנהדרין, מיד חזר עליהם והרגן, שנאמר 'בהצותו את ארס נהריים' וגו' (תהלים ס, ב)" (תנחומא [ורשא] פרשת דברים, סימן ג). באופן דומה נשנית מסורת זו גם במדרש תהלים (בובר) ס, א.

57 למסורת הזו יש כבר הדים ארץ ישראלים. בדפוסים של מדרש תנחומא מופיע הקישור בין בלעם ללבן: "ובלעם זה לבן שנאמר 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, ה), ועל שבקש לכלות ישראל נקרא ארמי" (תנחומא [ורשא], פרשת ויצא, יג). נציין שהקטע הזה חסר בחלק מעדי הנוסח. נציין שהקישור של לבן לבלעם נמצא גם בתרגומים ארמיים – בתרגום המיוחס ליונתן לבמדבר כב, ה; שם, לא, ח, ובתרגום הארמי לדברי הימים א, מג.

הרצוג] קה ע"א). במסורת זו נקשרת דמותו של לבן עם בעור, אביו של בלעם. בעור מואשם במסורת זו במשכב בהמה, ומתוך כך מגיעה לידי שיא הכפשתו של לבן הארמי בספרות חז"ל.

התבנית המדרשית "הוא [...] הוא [...]" שקשרה את לבן עם אויבי ישראל הארמיים, הקנתה למערכת היחסים בין לבן ליעקב אופי לאומי. מדמות בעייתית שהשפיעה על חיי האבות הוא הפך לדמות שהשפיעה על ההיסטוריה של עם ישראל. הדמות שלו קיבלה עומק ועוצמה מרשימים יותר מאחר שהיא טבעה את חותמה על דורות רבים. בתבנית המדרשית הזו כבר היה שימוש בבראשית רבה בדרשה על שמו של קמואל: "הוא לבן הוא קמואל שקם על אומתו שלאל" (בראשית רבה ע, ד, עמ' 618). בבראשית רבה גישה זו לא פותחה, ואילו במדרשים המאוחרים יותר חלה תפנית ומערכת היחסים בין לבן ליעקב נתפסה כמשקפת את מערכת היחסים בין ישראל לאויביו.

הגדה של פסח

מפנה של ממש בעיצוב דמותו של לבן קיים בהגדה של פסח: "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה הרשע לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל. שנאמר 'ארמי אבד אבי' (דברים כו, ה)" (הגדה של פסח [מהדורת גולדשמידט, עמ' 79]). צטרהולם עמדה על הפער בין הניסוח המחמיר של ההגדה ("ולבן בקש לעקור את הכל") לניסוח בספרי דברים ("ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו"), והראתה שלשימוש בפועל "לעקור" בספרות חז"ל יש הקשרים אנטישמיים, והוא חמור בהרבה מהניסוח בספרי.⁵⁸ הניסוח המחמיר של ההגדה, השופט בחומרה רבה כל כך את לבן ומייחס לו רשעות גדולה משל פרעה, אין לו אח ורע בספרות חז"ל.⁵⁹ אמנם מדברינו עולה

58 כמו בחיבור רות רבה: "המן ביקש לעקור את כל הביצה" (רות רבה [לרנר] א, ז), ראו צטרהולם (לעיל הערה 1), עמ' 62–63.

59 השוואה בין פרעה לדמות אחרת נמצאת בשני מקומות. בתלמוד הבבלי ובשמות רבה מובאת השוואה כזו בפיה של מרים, המשווה בין גירושי יוכבד לגזרת פרעה: "אבא, גזירתך קשה מגזרת פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הנקבות ועל הזכרים" (בבלי, סוטה יב ע"א [כתב יד אוקספורד D 20]), ובדומה בשמות רבה א, יג (מהדורת שניאן, עמ' 58). הניסוח החריף של מרים לא בא להעמיד את עמרם כרשע גדול מפרעה, אלא להציג את ההשלכות הקיצוניות של התנהגותו. גולדשמידט טען שמאחר שהשוואה בין פרעה לדמות מקראית נמצאת לראשונה בבבלי, ניתן להסיק מכך שהניסוח בהגדה מאוחר לניסוח בבבלי, ראו גולדשמידט, הגדה, עמ' 38. בסכוליון למגילת תענית חכמים משווים בלשון דומה בין המן לפרעה: "ימה גאולת מצרים שלא נגזרה גזירה אלא

כי להצגתו של לבן כדמות של אנטישמי יש בסיס במסורות שונות בספרות חז"ל, במסורת הקדומה מבראשית רבה: "הוא לבן הוא קמואל שקם על אומתו שלאלי" (בראשית רבה ע, ד, עמ' 618), ובמסורות אחרות שקשרו בין לבן ובין אויבי ישראל הארמיים.⁶⁰ מכל מקום, הניסוח החמור כל כך חורג ממה שמשקף בקשר ללבן בספרות חז"ל, ונראה שהוא קשור למגמות האידיאולוגיות של ההגדה.

הפיכתו של לבן לארכיטיפוס של האנטישמיים קשורה כנראה לתהליכי ניסוחה של ההגדה. הניסוח החמור בקשר ללבן מתאים להיגד המובא לפניו בהגדה: "היא שעמדה לאבותינו ולנו. שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם" (הגדה של פסח [מהדורת גולדשמידט, עמ' 79]). היגד זה מביע תפיסה היסטוריוסופית נוקבת, המכירה בתופעה האנטישמיות כתופעה קבועה החוזרת ונשנית בכל הדורות. לתפיסה זו יש יסודות כבר בספרות התנאים, למשל בדברי ר' שמעון בר יוחאי: "והלא בידוע שעשו שונא ליעקב" (ספרי במדבר פיסקא סט [הורוביץ, עמ' 65]). מכל מקום, במהלך התקופה הביזנטית התחדדה כנראה ההבנה שתופעת האנטישמיות איננה תלויה נסיבות, ומדובר בתופעה היסטורית קבועה. כך נוצר הניסוח הנוקב "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו". לאור היגד זה עודכנה מחדש דרשת הספרי ונוסחה אף היא בדרך נוקבת.⁶¹

על הזכרים או עושים אותם ימים טובים, גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות 'מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד' על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה" (מגילת תענית, הסכוליון [מהדורת ליכטנשטיין, עמ' 347]).

פרידמן טען שהניסוח המחמיר קשור להשתרשות של המסורת שקשרה בין בלעם ללבן. ראו: H. Freedman, "Go and Learn", *JBQ* 24, 2 (1996), pp. 98–102. הנשקה הטעים שהניסוח המעודכן של הדרשה על לבן תואם את המגמות האידיאולוגיות של מנחם ההגדה, שלפיהן רק הקב"ה יכול להושיע את ישראל ולא בשר ודם, ראו: David Henshke, "The Lord brought us forth from Egypt": On the absence of Moses in the Passover Haggadah", *AJS Review* 31:1 (2007), pp. 72–73.

לאקס עמד על התאמתו של הניסוח החדש של דרשת הספרי להיגד "היא שעמדה". לדבריו, הניסוח העדכני שייך כבר לימי הגאונים, ראו: S. T. Lachs, "Two Related Arameans: A Difficult Reading in the Passover Haggadah", *JSJ* 17 (1986), pp. 65–69. לעומתו טען תבורי שהימצאותו של הניסוח "צא ולמד" בהגדת ארץ ישראל שנמצאה בגניזה מוכיחה שהניסוח הזה אינו מאוחר לתקופה הביזנטית, ראו: י' תבורי, "הגדת הפסח הארץ ישראלית בתקופה הביזנטית", ש' גליק (עורך), זכור דבר לעבדך, ירושלים תשס"ז, עמ' 501; ש' וז' ספראי, הגדת חז"ל – הגדה של פסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 56–57, 215–216.

סיכום

נמצינו למדים, שבמהלך הדורות עוצבה מחדש דמותו של לבן. מדמות מורכבת ושולית יחסית בסיפורי האבות הפכה דמותו לדמות משמעותית וחדה יותר. בחיבור בראשית רבה החכמים היו צמודים יחסית לכתובים והבליטו קווים בעייתיים בדמותו, שכבר הוצגו בכתובים עצמם. מגמה זו נמשכה גם במסורות מדרשיות נוספות מחוץ לבראשית רבה, תוך העמקת הבעייתיות של הדמות והפיכתה לדמות היסטורית הקשורה לאיבי ישראל בימי המקרא. מכל מקום דמותו של לבן בספרות חז"ל עדיין אינה מתחרה בדמויות רשעים אחרים כמו עשו או בלעם, ורק בניסוחה העדכני של ההגדה נמצא ניסוח חריג הרואה בלבן ארכיטיפוס של אנטישמי. הניסוח בהגדה קשור אמנם להעצמת הבעייתיות של הדמות במהלך הדורות, אבל הוא חורג בעצמתו, ולהערכתנו הוא קשור להתפתחויות הקשורות בהגדה עצמה.

