

חמדעת

כתב עת רב-תחומי

כרך י

עורכים

ד"ר אסתר אזולאי

ד"ר ישעיהו בן-פזי

חמדת הדרום
מכללה אקדמית לחינוך
HEMDAT HADAROM
College of Education



בינו לבינה בסיפור המקראי הסיפור הסכמתי במקרא¹

נאוה גוטמן בא-גד

מאמר זה נדון בסיפורים מתוך המקרא אשר שוכתבו בחיבורים מתקופת בית שני
ביניהם: **ספר היובלים**²,
יוסף ואסנת³,

- 1 מאמר זה הוא מעין תמצית וסיכום של הרעיון המרכזי של עבודת הדוקטורט שלי בנושא: *בינו לבינה בסיפור המקראי והשוואה לספרות החיצונית של בית שני* בהנחיית פרופ' יעקב קוגל, אוניברסיטת בר-אילן, 2008.
- 2 כהנא, אברהם (עורך), *הספרים החיצוניים - לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים*, תל אביב, תש"ך (תשט"ו 2), כרך א'. לתקופתו, זמנו ושפתו המקורית של ספר היובלים: Kugel, *Traditions of the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts-London, England, 1998, pp.922-923.
Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, Vol.1, 1983, 1998, pp.35-50.
Vol.2, 1985, pp.43-44 ועמוד 50 (מאת וינטרמות). ראה גם: Charlesworth, "The date of Jubilees and the date of the Temple Scroll", *Society of Biblical Literature, SBL Seminar Papers*, 1985, pp.191-203.
- לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים, תל אביב, תש"ך (תשט"ו 2), כרך א', עמ' רטז-רכ.
- 3 DiTommaso, Lorenzo, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39*, Sheffield, 2001, pp.617-672.
שהיובלים נוהג לחמוך יתדותיו בשמים ("כי בשמים הוקם עליהם משפט...") או, עוד ביטוי הנפוץ אצלו: "על כן נרשם ונכתב על לוחות השמים") ראה: קיסטר, מנחם, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", *תרכ"ב ב*, תשס"א, עמ' 289-300.
ידוע על חמישה עשר או ששה עשר כתבי יד של ספר היובלים בקומראן. עובדה זו הופכת את ספר היובלים לאחד הספרים המיוצגים ביותר בקומראן: Puech, Émile, "Une nouvelle copie du livre des Jubilés; 4Q484=pap4Qjubiléj", *Revue de Qumran, (RevQ)* 19 (1999-2000) pp.64-261.
מאה 1 לפני הספירה - מאה 2-1 לספירה; Kugel, *Traditions of the Bible, A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts-Aptowitz, "Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study", *HUCA* 1 1924, p.256; Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Szold H.(trans.) Philadelphia, 1946, pp.170-178.
לחארך את האגדה בין 160 ל-145 לפנה"ס: Bohak, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, 1966, pp.84-87.
108 ואילך, הערה מספר 1) עם הקדמה והערות חשובות מאת פתאי: Rappoport & Pattai "The Romance of Asenath, or the Marriage of the Viceroy", *Myth and Legend of Ancient Israel*, New York, 1966, vol. 2, pp.107-116.
Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, Vol.2, pp.202-247.
Burchard, *Joseph und Aseneth, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band II, Lieferung 4, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983.
שטנדהרטנינגר דנה בהיסטוריה המחקרית של הסיפור וסוקרת את כל המחקרים החשובים שנעשו על אודותיו והאגדות במקורות היהודיים: Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der Hellenistischen Zeit, Ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth'*, Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
; קרמר ממקמת את החיבור לא לפני המאה הרביעית-חמישית לפני הספירה: Kraemer, *When Aseneth met Joseph*, New York, Oxford, 1998, pp. 318.
המחבר, אם היה יהודי או נוצרי; שם, עמ' 245-285. Denis, O.P., Albert-Marie &

קדמוניות היהודים ליוסיפוס⁴,
קדמוניות המקרא לפסאודור - פילון⁵.

- Haelewyck, Jean-Claude, *Introduction À la littérature religieuse Judéo-Hellénistique, Tome I, (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Turnhout-Belgium, 2000, pp. 291–329; המפרי סוקרת של תולדות הטקסט והדעות האחרונות במחקר: Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield, 2000, pp. 17–38, p. 115. DiTommaso, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39*, Sheffield, 2001, pp. 575–607. להלן סקירה מדגמית של המחקר בסוגיות האלה והאחרות הדנות ביוסיפוס: שליט, בהקדמתו לפלביוס יוסיפוס, *קדמוניות היהודים*, א' שליט (תרגום), תל אביב, תש"ד, 3, ירושלים, תשמ"ה.
- 4 "Josephus and the Bible" ראה עור: Attridge, Harold, W., *The Interpretation of Biblical History: in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Massachusetts, 1976, pp. 145–147, 165–170.
- Mason, Steve (ed.), *Understanding Josephus: Seven perspectives*, Sheffield, 1998; Mason, Steve (ed.), *Flavius Josephus, Translation and Commentary*, Leiden; Brill, 2000.
- Feldman, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship, 1937–1980*, Berlin, New York, 1984, pp. 121–130. במיוחד עמוד 127 ואילך, שם הוא עורך סקירת הדעות השונות במחקר בסוגיה זאת.
- Josephus - A Supplementary Bibliography*, ראו לציין גם את ספרו הביבליוגרפי של פלדמן: 1986. אוסף ביבליוגרפי של כל הביבליוגרפיה על יוספוס מ: 1470 ועד 1965, ניתן למצוא אצל: Schreckenberg, Heinz, *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden; Brill, E.J., 1968. שרקנברג הוציא אוסף ביבליוגרפי נוסף: Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus Supplementband*, Leiden; Brill, 1979. שונות הקשורות ליוסיפוס: Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden, 1972, pp. 66–65. Schreckenberg, *Rezeptionsgeschichtliche und Textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, 1977. אסופת המאמרים: Betz, Otto, Haacker, Klaus, Hengel, Martin, *JOSEPHUS-STUDIEN, Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Göttingen, 1974. *Otto Michel zum 70 Geburtstag gewidmet*, וכן את אסופת המאמרים שערך אברהם שליט: Schalit, Abraham, *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt, 1973.
- Thackeray, H. ST. J., *Josephus - The man and the Historian*, New-York, 1929. סדרת הרצאות, שנשא Thackeray בארצות-הברית יצאה לאור בספר: "Josephus und der Hellenismus: Seine griechischen Gehilfen", מאמרו של ת'אקריי: Thackeray, *A Lexicon To Josephus*, Paris, 1930, part I-IV, 1955; pp. 139–166. ראה עור: Thackeray, (trans.), *JOSEPHUS-Jewish Antiquities*, vol. 9, (1998), Books IV-VI, pp. 160–163, pp. 223–229. Rappaport, S., *Agada und Exegese*, ספרו של רפפורט, pp. 160–163, pp. 223–229. Bloch Heinrich, *Die quellen des Flavius Bei Flavius Josephus*, Wien, 1930. "Josephus und die Bibel" pp. 8–23. ובמיוחד הפרק הראשון: "Josephus und die Bibel" pp. 8–23. לסכום המחקרים אודות יוספוס בשני העשורים האחרונים: Bond, Helen K., "New Currents in Josephus Research", *Currents in Research; Biblical Studies, [CR;BS]* 8 (2000), Sheffield Academic Press, U.K., pp. 90–162. סקירת המחקר על אודות פסידור-פילון:
- 5 Harrington, "Pseudo-Philo, A New Translation and Introduction", in: Charlesworth, James, H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, 1985, pp. 297–377. Harrington, "A decade of research on Pseudo-Philo Biblical Antiquities", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, JSP* 2 (1988) Cambridge, pp. 3–12. Jacobson, Haward, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*, Vol. 1 & 2, Köln, 1996, (Leiden).

לא כמו בסיפורים המקוריים השכתובים האלה טורחים לְעִתִּים קרובות לתאר את מחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות. לפעמים הם גם משנים פרטים אחדים מן הסיפור המקורי ואף את עלילתו. וזאת, כדי להסיק מן הסיפור המשוכתב (לפחות בחלק מהסיפורים) לקח או מוסר השכל אשר אינו משתמע מסיפור המקור. את ההעדר היחסי של התייחסויות למחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות בסיפורים המקראיים עצמם הגדירו חוקרים מודרניים לְעִתִּים כחסרון או כפגם במיוחד בסיפורים שבהם מעורבות נשים. (לדוגמה: חוקרים אלה קראו תגר על כך שמחברו של סיפור דינה [בראשית ל"ד] לא נתן לה קול ורגשותיה ודעתה לא באו לידי ביטוי).⁶ פגם זה, כפי שהעירו חוקרים אחדים, בא לידי תיקון בשכתובים של תקופת בית שני.⁷

הנחת היסוד של מאמר זה היא שההבדלים בין הסיפורים המקראיים והסיפורים הפוסט-מקראיים אינם נגזרים מחוסר רגישות של הכותבים המקראיים או מרגישות יתר של הכותבים המאוחרים (גם לא מהתחשבות במין הנשי או מכבוד רב יותר כלפי נשים בסיפורים העוסקים בהן), אלא כתוצאה משינוי בקונבנציות הספרותיות. הסיפורים המקראיים עולים בקנה אחד עם הקונבנציות שהיו שכיחות ומובנות מאליהן בתקופת בית ראשון, ואולם לקראת סוף תקופת בית שני הטכניקות והמוסכמות של **איך** מספרים סיפור השתנו. ייתכן שבעקבות שינוי זה נזנחו הקונבנציות הספרותיות של תקופת בית ראשון ואולי אף נשכחו עד שבשלב מסוים לא הבינו אותן סופרי השכתובים. אשר על כן, מטרתי היא לבחון מקרוב את התופעה של שינוי זה ולהבין כיצד אירע. כאמור, מאחר שאת הנושא הזה חקר חוקרי מקרא פמיניסטיים בני זמננו, בחרתי להתמקד בשתי דוגמות עיקריות של סיפורים מקראיים שבהם מעורבות נשים: **סיפור פילגש בגבעה** (שופטים י"ט) ו**סיפור דינה** (בראשית ל"ד).

הסיפור הסכמתי

לצורך העניין ננסה לסקור סוג מסוים של סיפור מקראי - מהקדומים שבסיפורי המקרא - שעמו נמנים בין השאר: **סיפור עקדת יצחק** (בראשית כ"ב), **לוט ושתי בנותיו** (בראשית י"ט), **מכירת מערת המכפלה** (בראשית כ"ג), **יעקב ועשו** (בראשית כ"ה) ו**סיפור רחב הזונה** (יהושע ב').

6 למשל: Laffey, Alice L., *An Introduction to the Old Testament, A Feminist Perspective*, Philadelphia, 1988, pp.43–44.

7 על השינוי שערך יוספוס בגרסתו לעומת הגרסה המקראית בסצנת ההתעללות בפילגש, העירו כבר שליט ולסין:

Lasine, שליט, (תרגום), פלביוס יוספוס, *קדמוניות היהודים*, [תל אביב, תש"ד], 31, ירושלים, תשמ"ה; Stuart, "Guest and Host in Judges 19; Lot's Hospitality in an Inverted World", *JSOT*, 29 (1984), pp.37–59.

לסוג זה של סיפורים ישנה טכניקה ספרותית משותפת, ולכן אני מציעה לסווג אותם תחת הכותרת הכללית: הסיפור הסכמתי. מדובר בסיפורים הבנויים כולם על פי כמה עקרונות: האירוע מתואר בקצרה ובלא תיאורי רקע; אם יש דיאלוג הוא בדרך כלל "קצר ולעניין"; שמותיהם של רוב הדמויות מושמטים חוץ מזה של הגיבור המרכזי (וגם שמו לפעמים חסר, כמו למשל בסיפור הפילגש); כמעט שאין תיאורים של הגיבורים, ורגשותיהם אינם באים לידי ביטוי וכיוצא בזה. בהעדר מרכיבים ספרותיים אלו ניתן לומר כי הטכניקה הנרטיבית של סיפורים סכמתיים דומה יותר לזו של בדיחות או סיפורי אגדות מלטכניקה של סיפורים ספרותיים. בבדיחה אין יודעים את שמות ה"גיבורים", ובדרך כלל איננו יודעים גם איך הם נראים. אין צורך לתאר את אופים של הגיבורים, הרי "המוסלמי, הנוצרי והיהודי" יתנהגו תמיד כצפוי בהתאם לזהותם הסטריאוטיפית. רגשותיהם אינם באים לידי ביטוי אלא במקרה שהדבר מקדם את מטרת הבדיחה. אין בבדיחה אפיון של הדמויות. על אופיים של שלושת הימאים היושבים בפר אין לנו שום מידע. מי הם? מה עשו בעבר? מה מערכת היחסים ביניהם? כל זה לא רלוונטי לעולמה של הבדיחה. הבדיחה נועדה להצחיק והיא איננה מתעניינת בדמויות עצמן, ברגשותיהן, מחשבותיהן וכדומה. אין זה אומר כי הבדיחה איננה "ז'אנר". ברור לכל המעיין בה כי הבדיחה מציינת לכללים קבועים: שלושה אנשים ולא שניים או ארבעה. השנים הראשונים מתנהגים כפי שהיינו מצפים שיתנהגו, ואילו השלישי מפתיע אותנו. דבר שגורם לנו לצחוק. יש קונבנציות ומוסכמות, אך לא בהכרח אותן השייכות לסיפור הספרותי.

סוג ספרותי דומה הוא המעשייה. גם כאן כמעט שאין אפיון של הדמויות: סינדרלה היא "טובה", אחיותיה "רעות", הנסיך יפה ונחמד וכדומה. לא זאת בלבד שמידע נוסף ומפורט יותר על הדמויות האלה אינו מוסיף על הסיפור דבר, הוא גורע ממנו. וזאת, מאחר שכל אפיון נוסף היה סותר את הקונבנציות של ז'אנר זה.

סיפורים כאלו מסופרים לעתים תוך אומנות רבה והם כפופים למערכת קונבנציות קבועות לא פחות מאלה של הרומן. אך איש לא היה מעלה בדעתו לנתח אותם בסוג של ניתוח הנהוג לגבי "דון קישוט" או "מלחמה ושלוה". נכנה את הסיפורים האלה בשם סיפורים סכמתיים. כלומר סיפורים שאין בהם דמויות של ממש וגם אין בהם תיאורי רקע ולא מורכבות רגשית.

בקשר לסיפורים המקראיים שבהם אדון: אני מאמינה כי היה קיים ז'אנר ספציפי בימי הבית הראשון. כאמור, הסיפור הסכמתי שהחוקרים עדיין לא העריכו את הקונבנציות שלו במלוא משמעותן. הקונבנציות האלה הן משמעותיות ומכריעות ביותר. כשם שבכל ז'אנר אחר המחבר המקראי היה יכול לחרוג מהקונבנציות לעיתים קרובות, אבל חריגה גדולה מדי הייתה עלולה רק לבלבל את השומע או את הקורא: "וגע, מה בעצם קורה פה?" כך גם בז'אנרים אחרים. אם למשל אדם רוצה לספר בדיחה והוא מתחיל לתאר באריכות את הדמויות השונות - כיצד הן נראות ומה עבר עליהן בימים שקדמו לנושא הבדיחה ועוד כהנה וכהנה - השומעים לא

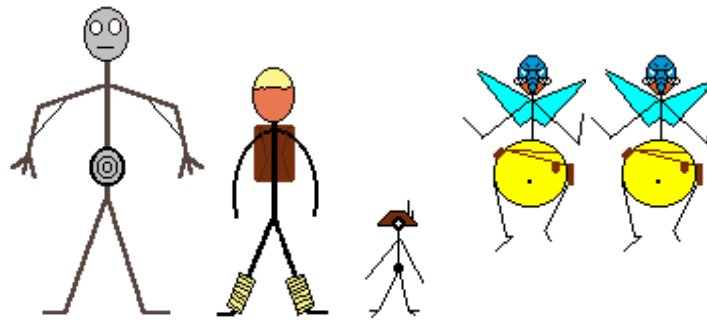
יבינו כי מדובר בבדיחה כלל: הוא אינו מציית לקונבנציות הז'אנר. במילים אחרות הקונבנציות משחקות תפקיד ראשי בכל חיבור: הן קובעות לא רק צורה, כי אם תוכן.

כדי להבהיר את העניין אוסיף אנלוגיה נוספת: הסיפור הסכמתי עומד ביחס לסיפור הספרותי בערך כמו ששרטוט של 'דמויות-מקל' (stick-figures) או של דמויות בסרט מצויר עומד ביחס לתמונות של רמברנדט או של ליאונרדו דה וינצ'י.



Mona Lisa, (Gioconda), De Vinci, 1479–1528, Musee du Louvre,

Stick figures⁸



גם ה"מונה ליזה" וגם דמויות ה-stick figure הן בגדר אומנות, אבל ברור שלא ננתח את אומנות ה-stick figure על-פי אותם קריטריונים של האומנות הקלאסית. מי שיבחר לעשות כך, יחמיץ את העיקר.

רבים מסיפורי המקרא הם בגדר סיפורים סכמתיים או קרובים אליהם. הם משרטטים את הסקיצה של האירועים בסכמתיות: מה שמעניין אינו הדמויות עצמן אלא תוצאות המעשה המתואר.

8 מתוך האתר: <http://www.yarsrevenge.com/fans.html>

אין פירוש שהדבר שהסיפור הסכמתי במקרא אינו בנוי באומנות רבה. ככלות הכול גם בדמויות ה-stick-figures ובסרטים מצוירים יש עשייה אמנותית רבה. וזאת, אף שהם כמו בדיחות וכמו סיפורי אגדות מצייתים לקונבנציות מוגדרות מראש. יתרה מכך, נדמה שהסיפורים הסכמתיים דורשים ממספריהם מומחיות רבה דווקא בגלל ההעדר שבהם דווקא בגלל הדמויות ה"רזות" שבהם, מאחר שהפרטים הכלולים בהם הם בדרך כלל משמעותיים ביותר. מילה בודדת או ביטוי מסוים עשויים לרמוז לעתים על אפיון סטריאוטיפי של אחת הדמויות או לעורר אסוציאציה אחרת אצל הקורא. אכן אמנות, אלא שאומנות זו משועבדת למוסכמותיו של הז'אנר. לכן הדמויות תשורטטנה באומנות ה-stick figures ולא בסגנונם של לאונרדו דה וינצ'י או רמברנדט.

וכך לנגד עיניהם של הסופרים עמדו מטרות ספציפיות: תיאור קורות עם ישראל ותיאור היחסים שבין עם ישראל לאלוהיו. כל מה ששרת מגמה זו נכלל ופורט בסיפור וכל מה שאינו משרת מגמה זו לא נכנס לסיפור.

בסיפור עקדת יצחק הקורא אינו יודע מאומה על מחשבותיו של אברהם כאשר אלוהים מצווה עליו להקריב את בנו. איננו יודעים גם מהי תגובת יצחק להתרחשויות. הדיאלוג היחידי בין האב לבנו נועד בבירור להדגיש את תמימותו הפתטית של יצחק, השואל את אביו "איה השה לעולה", ומוכיח בכך כי אין הוא מבין כלל שהוא עצמו הקורבן. בצורה זו מועצם הפאתוס שבסיפור, אבל (בניגוד לדעת אאורבך)⁹ לא יצחק וגם לא אביו יכולים להיחשב "דמויות" במלוא מובן המילה. אברהם הוא חד-ממדי, משרתו הנאמן של האל בכל דרך אפשרית, ואילו יצחק משמש כאביזר במה (prop) בסיפור - אביזר הכרחי בשביל אברהם כדי לקיים את מצות האל.

לכאורה מאזינים או קוראים של סיפור העקדה בתקופת הבית הראשון לא ראו כל בעיה בסיפור בעל סגנון סכמתי מעין זה, הרי סיפורים רבים סופרו בצורה זו. הקוראים ידעו כיצד להתמקד במה שסופר ולסמן כל דבר אחר כלא חשוב למטרות הסיפור. במקרה הספציפי של סיפור עקדת יצחק ייתכן, כפי שהציעו כבר חוקרים,¹⁰

9 אאורבך אריך, מימוזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, "צלחתו של אודיסיאוס", ברוך קרוא תרגם, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 3-19.

10 Levenson, Jon D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son, The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven and London, 1993, pp.111-124. לבנסון מביא דעתם של כמה חוקרים הסבורים כי סיפור העקדה בא לשים קץ להקרבת בנים כפעולה פולחנית: שלום שפיגל סובר כי מטרתו הראשונית של סיפור העקדה היא לחסל את המנהג של קורבנות אדם ולהחליפם בבעלי חיים; אלברטו גרין רואה בסיפור תוצר של גישה דתית השואפת למנוע את הזיהוי בין האל לקורבנות אדם; פול מוסקה סובר כי אפשר שהמטרה המקורית של סיפור העקדה היא ללמד שהאל אינו דורש יותר ואולי אף לא דרש מעולם את הקרבתו של הבן הבכור. ראה: Spiegel, Shalom, *The Last Trial*, New York, 1967, p.64; Green, Alberto R.W., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East, ASORDS 1*, Missoula, Mont, 1975, p.174, 158; Mosca, Paul G., *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study of Mulk and mlk*, Ph.D. Diss., Harvard University, 1975, p.237.

שהמטרה העיקרית הייתה להתריס נגד הקרבת קורבנות אדם (או ילדים) בעבודת הפולחן לאל. ואולם, ברור שהסיפור נועד גם להציג את אברהם כמודל לאמונה באל וכניעה לציווי בלא תנאים. בתקופת הבית הראשון הספיק סיפור קצרצר וסכמתי להעביר מסרים אלו למאזין או לקורא.

בתקופת בית שני, סיפור העקדה סופר שנית, אבל הפעם כסיפור ספרותי. כך למשל, הגרסאות של יוספוס¹¹ ושל פסאודו-פילון¹² לסיפור זה מציגות את יצחק כמי שמוכן למות על קידוש ה'. תפקידו של יצחק בגרסאות האלה שונה בהרבה מתפקיד ה-prop: יצחק כאן הוא משרת אמיץ של האל המקבל את גורלו הטרגי בלא תלונה. ניתן ודאי לראות בזה (כפי שאכן הציעו חוקרים) ניסיון להעמיד את דמותו של יצחק כתקדים מקראי למיתה על קידוש ה' בשנים הקשות של הדיכוי הרומי. אבל הסיפור בפני עצמו, במיוחד בגרסת יוספוס, מפרש מעבר לזה: יוספוס מבקש להביע את מה שחשב אברהם כשהוא ניצב לראשונה מול ציווי האל. הדיאלוג המורחב בין אברהם לבנו מתיימר לייצג את מלוא רגשות האהבה שחש אברהם כלפי בנו, עם תחושת החובה שלו כלפי אלוהים - אלמנטים שמעולם לא פורטו בסיפור המקראי.

בשכתובים מקראיים אחרים מתקופת בית שני התבנית שונה מעט. ככלל ספר *היוכלים*¹³ מנסה להציג את הסיפורים הסכמתיים של המקרא כסיפורים שיש בהם מסר מוסרי ובדרך כלל בעלי אופי הלכתי. כך בסיפור מכירת מערת המכפלה לאברהם נקודת המוצא, לדעת בעל *היוכלים* היא מטרת האירוע: לבחון את מידת הסבלנות של אברהם. אשתו המתה מונחת לפניו ועליו לקבורה, ובעלי המערה דוחים אותו בלך ושוב! לפיכך, טוען *היוכלים*: "וזה הניסיון העשירי אשר נוסה בו אברהם וימצא נאמן וארך רוח." ברור כי שום תיאור ממין זה אינו מצוי לגבי אברהם בסיפור המקראי המקורי, שאינו מנסה לרמוז גם בכיוון זה. מה שחשוב לסופר המקראי הוא פשוט לספר שאברהם קנה את המערה כהלכה ובמחיר מלא. לא כך אצל בעל *היוכלים*: לדעתו, הסיפור נועד להעביר לקורא מסר חינוכי העולה מתוך חדירה לנפשה של הדמות המרכזית.

אחד הטיעונים המרכזיים¹⁴ על אודות סיפורי ספר בראשית היה כי לדמויות יש לעתים קרובות קמד לאומי: יעקב ועשו לדוגמה אינם אנשים פרטיים כי אם נציגים של שתי אומות - ישראל ואדום. אבל בתקופת בית שני נזנח הממד הלאומי: יעקב

עוד בנושא: Unterman, J., "The Literary Influence of the Binding of Isaac [Genesis 22] on the Outrage at Gibeah [Judges 19]", *HAR*, 4, 1980, pp.161-166.

11 יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), א' שליט (מתרגם ועורך), *קדמוניות היהודים*, ירושלים, תשמ"ה, כרך ראשון, ב. עמ' 24-26.

12 פסאודו-פילון, *קדמוניות המקרא*, בתוך: הרטום, א', ש', *הספרים החיצוניים*, תל אביב, תשכ"ט, (1969), ל"ב א-ד, עמ' 91-92.

13 כהנא א' (עורך, מתרגם), *ספר היוכלים*, תל אביב, תש"ך, עמ' רנט-רט.

14 Gunkel, Hermann, *The Legends of Genesis*, New York, 1966

נעשה אדם בזכות עצמו - אדם גדול בתורה וצדיק, כפי שהציגו בעל *היובלים*¹⁵ (ולאחר מכן מדרשי חכמים). למעשה, אדם שהוא מודל לטיפוס מוסרי ובעל מידות. למרות המסופר במקרא הציג בעל *היובלים* את יעקב בכונה כמי שמסרב לשקר לאביו בסצנה של "הברכה הגנובה": "אני בנך" הוא אומר ליצחק על פי *היובלים* ולא "אנוכי עשו בכורך", כפי שמופיע בסיפור המקראי. אין ספק שישנה פה אידיאליזציה של יעקב, אבל חשוב להדגיש כי יעקב זקוק לאידיאליזציה מכיוון שהוא נתפס עכשיו כאינדיבידואל, אישיות ולא סמל של אומה שבגין ערמומיותה הצליחה להשתלט על ממלכת שכנה. בהיותו אינדיבידואל צריך יעקב להיות אדם ישר והוגן הפועל על פי הסטנדרטים הגבוהים ביותר של ההתנהגות.

גם בשכתוב אחר של יוספוס, "מקבל" יצחק תוספת רגשות: שעה שהוא רואה את אשתו בהריונה הכואב הוא מתמלא פחד ומתרגש מדמעותיה, וכך יוצא שגם יצחק מתפקד כאדם פרטי ולא כסמל מן העבר הרחוק של עם ישראל.

היחס הזה נכון גם כלפי רחב הזונה שבסיפור המקורי שימשה כנראה כנציגתו של שבט המוגדר כ"בני רחב". לפי השערת החוקרים, שבט זה התגורר במרחב של עם ישראל בתקופת בית המקדש הראשון וקרוב לוודאי באזור יריחו. רחב המקראית היא אב-טיפוס שאינו מחמיא במיוחד של תת-קבוצה זו. סיפורה נועד להסביר מדוע שבט שאינו ישראלי זה נותר בלא פגע במרחב של עם ישראל. לעומת זאת, בשכתובו של יוספוס¹⁶ נעשית רחב לאינדיבידואל - דמות בפני עצמה. כמו בשכתובים האחרים יוספוס דוחה את תיאורה כזונה, מאחר שברור לו ולאחרים: לא ייתכן שדמות כה חיובית בסיפור המקראי תעסוק במקצוע מעין זה! יוספוס מבקש להאיר שוב את הפרטים הסכמתיים של הסיפור: להדגיש את הסכנות שעמן התמודדה רחב ואת הלקח שיש ללמוד מהתנהגותה. כפי שנבקש להראות אחרי כן, ברור ששינויים מעין אלה בספרות המשוכתבת של בית שני משקפים גם תפישה שונה לגבי המטרה של הסיפור המקראי כולו ומקומו כחלק מכתבי הקודש. אבל יש גם מעבר לכך: ברקע השכתובים עומדות קונבנציות המלמדות על סוג שונה של ספרות. כזאת שבה האדם חוזר לתפוס מקום חשוב כאינדיבידואל ופעולותיו הן השתקפות הדרך אשר בה אנשים פרטיים נוהגים וחיים בעולם, בין שזוהי השתקפות מציאותית בין שזו אידיאלית. אשר על כן, הדמויות אינן אנונימיות עוד ורגשותיהן ומחשבותיהן מפורטים מפני שהם חשובים. לאור הקונבנציות השונות נעשית הסכמתיות של הדמויות ושל הסיפור כולו בלתי נסבלת ואולי גם בלתי מובנת.

15 כהנא א' (עורך, מתרגם), *ספר היובלים*, תל אביב, תש"ך, עמ' רס-רסא. ראה גם תרגום ניאופיטי על בראשית כ"ה 27 ותרגום אונקלוס על הפסוק. ראה בהרחבה אצל קוגל, *Kugel, The Bible As It Was, London, 1998*, pp.200-208.

16 *קדמוניות היהודים*, ספר חמישי, 7-30, עמודים 145-147.

פילגש בגבעה

אף שסיפור פילגש בגבעה (שופטים י"ט) ארוך ומפורט יותר מרוב הסיפורים הסכמתיים, הוא מכיל רבים ממאפייני הז'אנר. כך איננו יודעים את שמותיהן של הדמויות הפועלות - לא את שם הפילגש, לא את שמו של האיש הלוי, לא את שם אביה של הפילגש, לא את שמו של האיש הזקן המארח את הזוג ולא את שם הנער המשרת. גם הפעולות הן בעלות אופי סכמתי. אין כל הסבר או סיבה מדוע עזבה הפילגש את אישה והלכה לבית אביה בתחילת הסיפור (כאמור, בסיפור הסכמתי הסבר מעין זה אינו מתבקש), וגם אין הסבר למהות יחסיהם של הפילגש והאיש הלוי לאורך הסיפור כולו. אמנם הסצנה של האיש הלוי האוכל ושותה ונהנה מכל טוב בבית חותנו, חורגת מהקונבנציה של "שלושה ימים" בסיפור המקראי (וגם מעבר ליום הרביעי). אולם, דבר זה נעשה בכוונת מכוון כדי להסביר מדוע החליט האיש הלוי לצאת למסעו ביום החמישי לפנות ערב, מה שהוביל בסופו של דבר לאירועים הטרגיים ב"גבעה אשר לבנימין". קיצורו של דבר, הפרטים הנאמרים קשורים בבירור לעלילת הסיפור כמקובל בכל הסיפורים הסכמתיים.

גם התיאור של מה שאירע בגבעה הוא בעל אופי סכמתי. כפי שכבר ציינו פרשני מקרא וחוקרים,¹⁷ קיים בסיפור זה דמיון בולט לסיפור הגעתם של המלאכים לביתו של לוט בסדום. מנקודת מבטו של הסיפור הסכמתי, נועדה ההשוואה לשרת את המטרה הכללית של המספר - להדהים ואת הקוראים ולזעזעם באכזריות אונס הפילגש, כדי להובילם אל מסקנה האחת במישור הלאומי: זה מה שקורה כאשר אין אחדות בסיסית בין שבטיו הפזורים של עם ישראל. במילים אחרות: כאשר "אין מלך בישראל" ו"איש הישר בעיניו יעשה". לכן מוצג האיש הלוי כאיש גס ופחדן - אפיונים שהם הכרחיים עבור העלילה הסכמתית, שכן פחדנותו וחוסר רגישותו מותירים את הפילגש חסרת הגנה לחלוטין, מעצימים את הטרגיות במותה ואת הזעזוע אצל הקוראים. הפילגש עצמה אינה מדברת כלל לאורך כל הסיפור ואינה משמיעה קול. בדיוק כמו יצחק בסיפור העקדה. הפילגש היא "אביזר במה" (prop)

17 השוואה מקיפה ערך כבר קויפמן: קויפמן, "פילגש בגבעה", *ספר שופטים*, ירושלים, 1968, עמ' 277-304. מבין הפרשנים המסורתיים, עמד על כך הרמב"ן בהרחבה (בראשית י"ט 8). מבין החוקרים נציין את: לוריא, ב"צ, "פרשת פילגש בגבעה", *עינונים בספר שופטים*, החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 463-494; אונטרמן, "The Literary Influence of the Binding of Isaac (Genesis 22) on the Outrage at Gibeah (Judges 19)", *HAR*, 4, 1980, pp.161-166. אונטרמן הצביע על הדמיון אשר בין שני הסיפורים ואף ערך השוואה מפורטת, אלא שמגמתו הייתה לזהות בהם פרופוגנדה דוידית פרו-מונרכית ועל כן לא נתן לבו להיבט הספרותי של ההשוואה; ניידית, Niditch, Susan, "The wronged woman righted: An analysis of Genesis 38" *HTR*, 72 (1979), pp.143-149.

ברני; Lasine, Burney, Ch. F., *The Book of Judges*, New York, 1970, [1918]. לסיין; Stuart, "Guest and Host in Judges 19; Lot's Hospitality in an Inverted World", *JSOT*, 29 (1984), pp.37-59.

לסיין גם עורך סקירה של הדעות השונות בנושא, עמ' 51-52, הערות 5, 6; קליין; Klein, Lillian R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, 1988, pp.161-174. עוד: אמית, *ספר שופטים אומנות העריכה*, ירושלים, תשנ"ב, 1992, עמ' 317-319.

הכרחי. איננו יודעים מאומה על פחדיה או על סבלה בשעותיה האחרונות, אבל אלו אינם כלל מענייניו של הסיפור הסכמתי. מטרת המספר מושגת גם בלא התיאורים האלה.

גם בסיפור זה בוצעו שינויים בשכתובים של מחברים מתקופת בית שני. כאשר יוספוס משכתב את הסיפור¹⁸ הוא מקדיש תיאור נרחב לרגשות ולמחשבות הפנימיות של הדמויות. בגרסה שלו האיש הלוי אהב את האישה מאוד אולם היא לא החזירה לו אהבה: "ומחמת שהיה אוהבה מאוד ולבו נמשך אחריה בגלל יופייה, היה שרוי בחולשת הדעת, הואיל ולא גמלה לו אהבה תחת אהבה ונהגה בו מנהג של איבה." יוספוס נוגע גם בשאלה המעסיקה אותנו כקוראים מודרניים: מדוע עזבה האישה את האיש הלוי וחזרה לבית אביה? "ונתגלעו מריבות תכופות ביניהם, עד שלבסוף נלאתה האישה מהן ועזבה את בעלה בחודש הרביעי וחזרה אל הוריה." יותר מכך, הוא מספק מניע מפורש לנדיבות האיש הזקן שאירח אותם בביתו: הוא והאיש הלוי היו משבט אפרים. עובדה זו אמנם הוזכרה בסיפור המקורי, אבל כרמז דק בלבד. יוספוס מעביר את עובדה זו מהרקע האחורי של הסיפור אל הרקע הקדמי שלו וגם מסביר את משמעותו. ראוי לציון גם העובדה שיוספוס משנה את דרישת אנשי הגבעה: על פי גרסת הסיפור במקרא, הם ביקשו את האיש הלוי למשכב זכור, ועל פי יוספוס הם ביקשו 'רק' את הפילגש.

דומה ששינוי זה, כמו השינויים האחרים, נוצר כדי להאיר את האיש הלוי וגם את הסיפור כולו באור חיובי יותר: בגרסת יוספוס מות הפילגש כבר אינו מתואר כפועל יוצא של ניסיונו של האיש הלוי להציל את עצמו מאונס הומוסקסואלי. ויותר מכך, לא האיש הלוי הוא זה שמסר את הפילגש להמון, כפי שמצטייר מגרסת המקרא. לפי יוספוס, האנשים הם שגררו את האישה, ולאיש הלוי לא היה כל חלק בפשע זה: "[תפשו] באישה והביאוה אל ביתם ושילחוה עם הנץ היום לאחר שמילאו בה את זרזון תאוותם כל הלילה."

ניסיונו של יוספוס "להלבין" את מידותיו הרעות של האיש הלוי אינו מסתיים בכך. כשהפילגש חוזרת לביתה בבוקר היא מעדיפה למות כדי לא לבייש את בעלה: "והאישה באה לאכסניה רצוצה [מכלל] הקורות אותה, ומאחר שהתעצבה על כל מה שעוללו לה [הבחורים] ולא העזה להביט בפני בעלה [מרוב] בושה, כי חשבה שהוא בייחוד לא ידע נוחם על מה שאירע, נפלה ונפחה רוחה." הבעל מצדו לא חשד במאומה (שאם לא כן, הרי היה יוצא ודאי בלילה כדי להצילה!) וניסה להעירה כדי לנחמה: "והבעל חשב ששינה עמוקה תקפה את אשתו, ולא חשד בשום דבר רע וניסה להעירה, כי החליט לנחמה..." ורק אז גילה, לדאבונו הרב, כי היא מתה.

מדוע בחר יוספוס לסיפור זה שכתוב שהוא אפולוגטי במובהק? ייתכן כי חלק מן התשובה הוא כי המטרה המקורית של הסיפור הסכמתי - להראות כיצד שלטה

18 פלביוס, יוספוס, קדמוניות היהודים, א' שליט (תרגום), תל אביב, תש"ד3, ירושלים, תשמ"ה.

האנרכיה בתקופה הפרי-מונרכית ולהצדיק המלכת מלך בישראל - כבר לא התאימה לזמנו של יוספוס, כאשר רעיון המלוכה היה מקובל ומבוסס בישראל זה מאות שנים. אשר על כן, עבור יוספוס האיש הלוי אינו יכול עוד להיות הגורם לסיפור המזעזע. הוא אדם שנגרם לו עוול וחובתו להיות ישר ומוסרי כמו כל אדם מישראל. חשוב לא פחות הוא כיצד מספר יוספוס את סיפורו. הוא מספק את כל ההסברים העולים מן הפערים המצויים, לדעתו, בסיפור המקורי ואף חודר לרגשותיהן של הדמויות שנותרו באפלה בגרסה המקראית המקורית.

גם בשכתובו של פסאודו-פילון¹⁹ לסיפור הפילגש נערכו שינויים בולטים. לפתע יש שמות לאיש הלוי ולאיש הזקן - בהל ובתק. פסאודו-פילון, בדומה ליוספוס, משנה את דרישת אנשי הגבעה. אלא שבגרסתו מבקשים אנשי העיר גם את האיש הלוי וגם את פילגשו. כשהם נתקלים בסירוב הם לוקחים את שניהם בכוח ואחר זורק ההמון את האיש הלוי ומתקיף את הפילגש לברדה. שוב, גם בגרסה זו, האיש הלוי איננו אשם. הרי גם חייו היו בסכנה ולא היה לאל ידו לעשות דבר!

בנוסף, לדעת פסאודו-פילון ההתעללות בפילגש הייתה מוצדקת בעיני האיש הלוי מאחר שהיא: "חטאה עם העמלקים". בסיפור המקראי מתוארת עזיבתה של הפילגש את האיש הלוי במילים: "ותזנה עליו פילגשו". ואילו פסאודו-פילון תופס את הפועל "ותזנה" כפשוטו - כזנות ממש. לדעתו, זו גם הסיבה שהאל הרשה שהיא תיאנס ותיהרג. אכן, העיקרון של "מידה כנגד מידה" חביב על פסאודו-פילון במיוחד ומגמת שכתובו הינה שונה לחלוטין מזו של יוספוס. מטרתו העיקרית היא להסביר את הסיפור במונחים של צדק אלוהי, ולכן גם אין לו שום צורך לתאר או להצדיק את אישיותו של האיש הלוי. עונשו ודאי מגיע גם לו (ולא רק לפילגשו) מאחר שהיה, כפי שנרמז בסיפור המקראי, שקרן ופחדן. למרות ההבדלים אשר בין פסאודו-פילון ליוספוס ניכרת אצל שניהם הנכונות לשנות את אופיו של הסיפור הסכמתי המקורי מראש ועד סוף. בגרסה של פסאודו-פילון, הסיפור נעשה דיון מוסרי ואישיותן של הדמויות המרכזיות מצדיקה את ההנהגה האלוהית של שכר ועונש (בעיקר עונש).

ציינתי כבר כי כמה מבקרים פמיניסטיים סברו שהסיפור משמש דוגמה נוספת למיזוגיניה (שנאת נשים) במקרא: "הפילגש היא אובייקט מיני, לא שווה מילה, אינה בת אנוש" כותבת קליין.²⁰ אני סוברת כי זוהי תפישה מוטעית של הז'אנר ושל הקונבנציות של הסיפור הסכמתי, שאינה שונה בהרבה מ"חוסר ההבנה" שגילו יוספוס ופסאודו-פילון כלפי הסיפור (בין בכוונה ובין שלא בכוונה). העובדה שלפילגש אין קול בסיפור אינה מזעזעת יותר מן העובדה שליצחק אין קול בסיפור העקדה: שניהם, גם הפילגש וגם יצחק, אינם יותר מאובייקט, אביזר (prop) שבו משתמש המספר כדי להעביר את המסר שלו.

19 הרטום, א' ש', הספרים החיצוניים: ספר קדמוניות המקרא, תל אביב, תשכ"ט. (1969).

20 קליין, Lillian R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, 1988, pp.161-174.

גם הניגוד בין יוספוס ופסאודו-פילון בנושא הנשים יובן על פי גישה זו. את יוספוס יהיה קשה להגדיר כפמיניסט, מאחר שבמקום אחר הוא אומר במפורש לגבי האישה: "והתורה אומרת, כי האישה פחותה מן האיש לכל דבר ועל כן עליה לשמוע בקולו ולא למען ירדה בה בזדון, רק למען ישמול בה, כי האלוהים נתן את הממשלה לאיש..."²¹

בניגוד אליו את פסאודו-פילון²² תיארו כמה חוקרים כ"פרוטו-פמיניסט", המעניק לעתים תשומת לב מוגזמת לדמות מקראית נשית שולית ומעניק לנשים חשיבות שווה לזו של הגברים. ואולם, בשכתובו של יוספוס לסיפור הפילגש הוא עדיין מגלה כלפיה הרבה יותר אהדה וסימפטיה מפסאודו-פילון המצדיק את גורלה האכזר בגלל חטא קדום. בקיצור, ניתן לומר כי תפישות של ז'אנר וקונבנציות ספרותיות אינן משקפות כמעט דבר לגבי אמונותיו ורגשותיו של המחברות וגם לא את יחסיה לנשים. דומה כי הגישה של הביקורת הפמיניסטית לסיפור פילגש בגבעה אינה מתחשבת די בז'אנר של הסיפור המקראי ובקונבנציות הנלוות אליו.

סיפור דינה

חלק מאותן מסקנות יפה גם לסיפור דינה (בראשית ל"ד). חוקרים מודרניים מתחבטים עדיין בשאלה מה הייתה יכולה להיות המטרה המקורית של סיפור זה: אחת ההצעות היא ייתכן שהיה צורך להסביר את כעסו של יעקב על שמעון ולוי בדבריו אליהם בבראשית מ"ט 5–7: "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל". על כל פנים, סיפור דינה הוא בוודאי סכמתי פחות מסיפורים אחרים שבהם עסקנו. כך למשל לדמויות יש שמות (אם כי כמעט כל השמות הופיעו כבר קודם לכן בבראשית). סכמתי שלא במובהק הוא נאומם הארוך יחסית של חמור ובנו לאנשי שכם (ל"ד 21–23) שבו הם מסבירים להם בפירוט את היתרונות בנישואי תערוכת עם משפחת יעקב. עם זאת, עדיין אין הסיפור חורג מגבולות הז'אנר: נאום זה הוא

21 Benedictvs, Niese (Edidit), *Flavii Iosephi Opera*, vol.5, Berolini, Germany, 1955, 2. 201. שמחוני, י', נ' (תרגום), *קדמות היהודים נגד אפיון*, תל אביב, ת"ש, 2, 201. סוידלר תרגם: "The Woman, says the Law, is in all things inferior to the man. Let her accordingly be submissive not for her abusing, but that she may be directed; for the authority has been given by God to the man"; Swidler, Leonard, *Women In Judaism-The Status of Women in Formative Judaism*, N.J, 1976, p.56.

22 Attridge, Harold, W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Iosephus*, Massachusetts, 1976. pp.147–170, ובמיוחד עמ' 148, הערה מס' 4, שם הוא מנסה להסביר את המניעים שגרמו לפסאודו-פילון לפרש את סיפור הפילגש כפי שפירש. בסוגיה זו עסקו: Robertson, J., "Liber Antiquitatum Biblicarum Pseudo-Philonis; The Micha/Gibeah Stories", *unpubl. Minutes of the NT Greenspoon, L., & Levenson, D., "Sin-Punishment and Seminar*, Harvard (Fall 1971). Eschatology in Pseudo-Philo, II Baruch and IV Ezra" *unpubl. Paper, Harvard NT Swidler, Leonard, "Greco-Roman Feminism and the Origin of the Seminar*, Fall 1971. Gospel" in: *Traditio-Krisis-renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift für Winfried Zeller zum 65.Geburtstag*, Bermd, Jaspert and Mohr, Rudolf (eds.) [Marburg: N.G.E; wert, 1976], pp.1–82

הכרחי כדי להסביר איך השתכנעו אנשי שכם לקבל על עצמם את ברית המילה ההמונית, כמו גם כדי להבהיר לקורא שהמניע של אנשי שכם להסכים לברית היה רווח חומרי בלבד. מלבד נאום זה וכמה פרטים הכרחיים אחרים (כעסם של האחים כששמעו על אונס אחותם), אין בסיפור פירוט אחר על אודות הדמויות או מניעיהן. כפי שצינו רבים, דינה אינה קיימת בעצם: הקורא אינו יודע דבר על אודות רגשותיה לפני האונס ולאחריו (אם אכן היה זה אונס - גם זה אינו ברור מאליו על פי גרסת המקרא), ודבר לא נאמר על מה שאירע לה בעקבות המאורע עצמו (בדיוק כשם שאיננו יודעים מה אירע ליצחק אחרי העקדה). איננו יודעים אפילו אם היא הרתה כתוצאה ממה שאירע או אם נישאה לאיש מתישהו.

השכתובים מימי בית שני מציגים כמה שינויים בסיפור המקורי. השכתוב הנמצא בספר *היוכלים*²³ קצר ביותר ומסכם את המאורע בשישה פסוקים בלבד. למרות זאת, אפילו בפורמט מוקטן זה, העניק מחבר *היוכלים* לדינה תשומת לב רבה יותר מזו שבסיפור המקראי. הוא מוסיף ומזכיר כי היא הייתה נערה קטנה, בת שתים עשרה שנים וכך עומדת בסיפורו לפתע לנגד עינינו נפש חיה ואמיתית. הוא טוען עוד כי דינה נחטפה אל ביתו של שכם, ובכך פוסק בעצם שאכן זה היה אונס. פרשנות זו מסירה כל אי-הבנה או חשד לגבי תפקידה ורצונה של דינה באירועים בהמשך. ישנה כאן שוב אידיאליזציה של דמות ישראלית, וכך נכון הדבר גם לגבי דמויותיהם של שמעון ולוי. בסיפור המקראי אין פעולת הנקמה שלהם מוצגת כמעשה ראוי לשבח וברור גם מדוע: מאחר שיעקב (הנחשב לדמות חיובית, כמובן) מגנה, כאמור, את שמעון ואת לוי בבראשית מ"ט. ואילו בשכתוב הסיפור בספר *היוכלים* השחיטה של אנשי שכם מוצגת באור חיובי. למעשה, כשכר על מעשהו זה זוכה לוי לכהונה לדרור.

שינויים מסוג זה תואמים את המגמה הכללית של ספר *היוכלים* ולפיה כנזכר קודם: הפיכת סיפורי המקרא ללקחים הלכתיים. במקרה זה הלקח הוא האיסור המוחלט על נישואי תערובת. שינוי כזה דרש ממילא מבעל *היוכלים* התייחסות אחרת לדמויות הישראליות הפועלות בסיפור - עליהן להיות מעל לכל ביקורת. אשר על כן, בעל היוכלים משמיט תחילה בשכתובו את דבר ברית המילה של אנשי שכם והמרמה הכרוכה בה. הרי לא ייתכן כי בני יעקב חיללו את קדושת מצוות ברית המילה כדי להתנקם באנשי שכם! ולאחר מכן בעל *היוכלים* אכן מזכיר את הנושא. הוא עושה זאת כדי לטעון טענה נגדית מזו של הסיפור המקראי: מה ששמעון ולוי אמרו לאנשי שכם אמת ונכון היה, משום שאדם מישראל הנותן את בתו למי שאינו נימול - עושה מעשה של טומאה ונבלה!

23 כהנא, אברהם (עורך), *הספרים החיצוניים - לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים*, תל אביב, תש"ך (תשט"ז), כרך א'.

השינויים שעורך יוספוס²⁴ בסיפור דינה דומים, מבחינת המגמה שלהם, לאלה שהוא עורך בשכתובו את סיפור העקדה ואת סיפור פילגש בגבעה. גם כאן באה לידי ביטוי התעניינותו הרבה בדמויות, ברצונותיהן ובמאוייהן שלהן. לכן דינה אינה סתם יוצאת לשכם לראות בבנות הארץ, אלא כדי להתבונן בתכשיטים של נשי המקום - מעשה תמים בהחלט של ילדה-נערה. כמו בגרסתו של בעל ה*יובלים*, גם יוספוס סובר כי היא נחטפה. יוספוס יורד לנבכי נפשו של יעקב תוך התחשבות במניעיו הסותרים: רגשות פחד וכבוד מול חמור המושל על העיר והסירוב והדחייה לתת את בתו לנוכרי - צעד שיש בו אי-נאמנות למשפחתו ולאלוהיו. שמעון ולוי מנועים מלהסכים לאיחוד עם אנשי שכם, מכיוון שהם וגם דינה נולדו לאותה אם (לאה). לפיכך, הם ודאי ממורמרים ומזועזעים יותר מאחיהם ממעשה האונס (דבר זה אינו מוזכר במפורש בסיפור המקראי, אבל ניתן להניח שהוא נרמז שם). כמו בעל ה*יובלים*, גם יוספוס אינו מזכיר את ברית המילה. במקום זאת, הוא מציע פרשנות ולפיה אנשי שכם שתו יותר מדי בחגם, והודות לכך היו מסוגלים שמעון ולוי להרוג את כל הזכרים בעיר. יעקב "נבהל" ממעשיהם ונזף בהם, אך אין יוספוס מזכיר את הסיבה לפחדו של יעקב כלומר: החשש שעמי הארץ האחרים יתקוממו נגדו ונגד משפחתו. במקום זה יוספוס מפרש את פחדו של יעקב ברובד המוסרי: האחים הגזימו בהריגת כל הזכרים בעיר.

כמו בסיפור פילגש בגבעה ראו אחדים ממבקרי המקרא הפמיניסטיים בסיפור דינה דוגמה לקשיחות ולאפליה של המספרים המקראיים כלפי נשים. הם מציינים כי לדינה אין קול בסיפור והיא רק משמשת כעילה פורמלית להכרות מלחמה (casus belli) מצד אחיה. כפי שנאמר קודם, הציעו כמה מבקרים את האפשרות שדינה לא נאנסה כלל: ייתכן שאהבה את שכם ורצתה להינשא לו. במקרה כזה רצונה של דינה היה חסר חשיבות ואינו רלוונטי עבור משפחתה. מבלי לבקש לטעון שהחברה המקראית הייתה אחרת מחברה פטריארכלית, אני מאמינה שהמסקנות האלה אינן עולות בקנה אחד עם טבעו של הסיפור הסכמתי במקרא. הסיפורים הסכמתיים של התורה, שעמם נמנה גם סיפור דינה, מציגים מעצם טיבם אנשים רבים שאין להם שמות, הם חסרי פנים לגמרי - דמויות המשרתות כאובייקטים, כאביזרים, כדי להעביר את המסר הפשוט של הסיפור. רק משהשתנו הקונבנציות וההנחות של הז'אנר, נעשו 'דמויות-מקל' (stick-figures) אלו לאנשים אמיתיים. מכאן עלה הצורך להציג אותם או כדמויות אידיאליות או כאנושיים יותר ולעתים עם שינוי המסר של סיפורם.

לסיכום, דומה כי כמה גורמים חברו יחדיו בתקופת בית שני וגרמו לשינויים הנדונים קודם בין הסיפורים המקראיים לשכתובים המאוחרים שלהם. ראשית כול, יש לשקול את האפשרות כי את היסודות הרבים מתוך הסיפורים המקוריים ואף

24 פלביוס, יוספוס, *קדמוניות היהודים*, (א' שליט, תרגום), (תל אביב, תש"ד), ירושלים, תשמ"ה, א': 337-341.

הקונבנציות של הז'אנר שלהם לא הבינו עוד הקוראים בתקופת בית שני. המציאות הגאו-פוליטית שלתוכה נוצרו סיפורים אלה כבר לא הייתה קיימת. כך סיפורים המתייחסים ליריבויות טריטוריאליזם נראו חסרי מובן וחסרי משמעות בתקופות שלאחר מכן. כמו כן, כלל לא ברור האם בזמנם אכן הובנו המונחים האלה והשיגו את מטרם. על כן נעשה האופי הסכמתי של הסיפורים לבעייתני. אם המספרים המקראיים נידבו פרטים מעטים כל כך על מה שאירע, באופן טבעי, הפתרון לכך היה למלא את החסר במקומות שבהם היו ההשמטות בעייתיות בעיני מחברי השכתובים של תקופת בית שני. הספרות החיצונית של בית שני, כמו גם הפרשנות הפמיניסטית בת דורנו וכל פרשנות אחרת לסיפורים המקראיים, "נכנסת" בתוך הפערים הקיימים בסיפור המקורי ומנסה למלא אותם כראות עיניה. כאמור, טענתי היא כי הפערים האלה אינם מצויים אלא בעיני המתבונן בסיפור המקראי מנקודת הראות של תקופה מאוחרת יותר. הסיפור הסכמתי שלם בפני עצמו על פי הסוגה שלו והיה מובן בזמנו לשומעיו ולקוראיו כמות שהוא.

יש להביא בחשבון גם את השפעת ההלניזם. ליוונים הייתה דרך שונה לספר סיפורים, והפרסום והיוקרה של חיבוריהם כמו הפעפוע של תרבותם השפיעו בוודאי על כתיבתם של מחברים רבים בתקופת בית שני. למשל, השפעת ההלניזם על כתיבתו של יוספוס אינה שנויה במחלוקת וכבר בחנו החוקרים אותה לעומק²⁵. גם מחבר *יוסף ואסנת* ביטא בלא ספק את השפעת התרבות היוונית כאשר על האזכור המקראי של נישואי יוסף במצרים הוא רקם רומן יווני מהסוג שהיה פופולרי במאה הראשונה לספירה. ייתכן, שהשפעת התרבות היוונית לא הייתה מוגבלת רק למי שקיבל חינוך יווני פורמלי, דוגמת פילון האלכסנדרוני, אלא שהייתה נפוצה גם ברחבי יהודה בתקופת בית שני. כבר הציעו כמה חוקרים שספיגתה ניכרת אפילו אצל שונא זרים כמחבר *ספר היובלים*.

גורם חשוב נוסף שתרם לשינויים הוא תהליך העלטה של ה"ספרייה" עתיקת היומין של עם ישראל למעמד חדש - ל"כתבי הקודש". זהו נושא נכבד - נכבד מכדי לדון בו במסגרת זו - אבל מעבר כזה מתועד במגוון רחב של כתבים שחוברו בתקופת בית שני. כך הסיפורים הסכמתיים שנועדו מלכתחילה כפירושים פוליטיים עוקצניים על שכניהם של ישראל (כמו למשל סיפור לוט ושתי בנותיו [בראשית י"ט], ולפיו המואבים והעמונים הם בסך-הכול ממזרים), לא יכלו עוד להתפרש ככאלה שעה

25 בעיקר על ידי לואיס פלדמן: *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, Berlin, New York, 1984.

Feldman, *Josephus, A Supplemental Bibliography*, N.Y., London, 1986.

Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, London, (Berkeley; Univ. of California) 1998.

Feldman, "Josephus' Portrayal [Antiquities 5.136-174] of the Benjaminite Affair of the Concubine and its Repercussions [Judges 19-20]". *The Jewish Quarterly Review*, (January-April 2000), no. 3-4, pp.255-292.

Feldman, "Josephus' Liberties in Interpreting the Bible in the Jewish War and in the Antiquities", *Jewish Study Quarterly, JSQ*, Vol. 8 (2001), no.4, pp.309-325.

שהם אמורים להיחשב כחלק מן הקורפוס של כתיבי הקודש - כתבים שנאמרו מפי הגבורה. במקום זאת קיבלו הסיפורים האלה אופי מוסרי או חינוכי, והדמויות אשר תפקדו בסיפורים המקוריים כאביוזרים עבור מסר סכמתי נעשו פשוט לעתים קרובות, לדמויות אידיאליות. כמוכן, אין זה אומר שהדמויות נעשו בהכרח מורכבות יותר, אלא רק שהן הפכו לאינדיבידואלים - לדמויות אנושיות.

גם ההשפעה ההולכת וגוברת של החכם-הלמדן בתקופת בית שני הטביעה את אותותיה בנושא המחקר הנוכחי. לסיפורי החוכמה (כמו למשל סיפור טוביה או שושנה והזקנים, וכן הסיפור המקראי על יוסף) היה בדרך כלל מוסר השכל ברור, והאידיאלים של החוכמה שביניהם: שכר ועונש, סבלנות ואורך רוח והנהגה של צדק, קיבלו בסיפורים האלה ביטוי מפורש. ההתייחסות לסיפורים המקראיים, מנקודת מבטה של החוכמה ועל פי ההנחות המוקדמות שלה, הובילה ודאי לחיפוש לקחים של מוסר בסיפורי המקרא ובמקרה של *ספר היובלים* - גם לקחים של לימוד הלכתי.

לבסוף חוקרים²⁶ מצאו שינוי סגנוני מעבר להשפעה ההלניסטית כבר בסיפורים המקראיים המאוחרים שאינם סיפורים סכמתיים כאלה המוקדמים שהצגתי כאן. בסגנון המקראי המאוחר ישנן פחות ופחות דמויות אנונימיות, והמספר מציג לעתים קרובות את הרקע לאירועים ואת הסביבה. הדמויות נושאות נאומים ארוכים (עזרא, נחמיה), המתארים את מחשבותיהן ומניעיהן. אפשר להניח כי המגמה הכללית הזאת עזרה גם היא לשנות את ההנחות שעמן נגשו הכותבים בתקופת בית שני אל המשימה של שכתוב הסיפורים הסכמתיים שבמקרא.

מן הדיון הספציפי לגבי דמויותיהן של נשים בשכתובים מתקופת בית שני אין עדויות של שיפור משמעותי במעמד האישה בחברה היהודית (חוקרים אחדים טענו שבדיוק ההפך הוא הנכון).²⁷ למרות כך, הצביעו מחקרים מספר על מעורבות גדולה

Cohn Eskenazi, Tamara, *In An Age of Prose, A Literary Approach to Ezra-26 Nehemiah*, Atlanta, Georgia, 1988, pp.136-154.

²⁷ לגבי מעמדה של האישה ביהדות מול מעמדה באימפריה הרומית בתקופה זו: Swidler, Leonard, *Women In Judaism-The Status of Women in Formative Judaism*, N.J., 1976. Swidler, "Greco-Roman Feminism and the Origin of the Gospel" in: *Traditio-Krisis-renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift für Winfried Zeller zum 65 Geburtstag*, Berndt, Jaspert and Mohr, Rudolf (eds.), [Marburg: N.G.E; wert], 1976; Archer, Leonie J., "Her Price is Beyond Rubies - The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine", *JSOT, Supplement Series 60*, Sheffield, 1990; Baskin, J.R., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, 1991, chs.2-3, 1976; Levine, Ami-Jill(ed.) "Women Like This" *New perspectives on Jewish women in the Greco-roman world* (no.1), *Society of biblical literature- Early Judaism and its literature*, Adler, William (Series ed.), Atlanta, Georgia, 1991; Küchler, M., *Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg-Göttingen, 1986. קיכלר טוען כי ישנה מגמה פרשנית כפולה של הסיפורים המקראיים בספרות החיצונית של בית שני. ארוטיזציה של האישה ודמוניזציה של הארוטיקה. תהליך זה של ארוטיזציה ודמוניזציה גרם לעיונות כלפי האישה בדברי חכמים וגם בברית החדשה במאות הראשונות לספירה. יחס זה כלפי האישה משתקף בגישה עוינת ומזלזלת בספרות התקופה. לדעת קיכלר, העיונות

יותר של נשים בציבור היווני-רומאי בתקופת בית שני, ואפשר ששינוי זה הותיר גם הוא עקבות בשכתובי הסיפורים המקראיים בתקופה זו.

דומה שגם בימינו ישנם חוקרים, במיוחד ממבקרי המקרא הפמיניסטיים, הקוראים את הסיפורים הסכמתיים הללו מתוך גישה המניחה הנחות שונות לגמרי מאלו שליוו את הסיפורים המקוריים. ההנחות של חוקרים האלה דומות למעשה במובנים מסוימים לאלו של יוספוס ושל שאר הכותבים בתקופת בית שני. ניתן לומר כי ההנחות האלה גרמו לאי-הבנת המשמעות של הסיפורים המקוריים, בדיוק כשם שעשו זאת השכתובים של הסיפורים המקראיים בתקופת בית שני.

גרמה להרחקת האישה מן החיים הציבוריים. הגברים השליכו את תשוקותיהם על הנשים ועקב כך הפכו את האישה ליצור דמוני. לסקירה כללית על ההיבטים השונים של התקופה: Vanderkam, James, C., "Implications for the history of Judaism and Christianity", *The Dead Sea Scrolls after Forty Years* (1992), pp. 19–36.

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994