

שני סיפורים סכמתיים במקרא והיחס אליהם בספרות החיצונית של בית שני

ובאגדות מאוחרות

נאוה גוטמן

תקציר

המאמר מתמקד בשני סיפורים מקראיים ששוכתבו בחיבורים מתקופת בית שני: סיפור ראובן ובלהה וסיפור יוסף ואסנת. שלא כמו בסיפורים המקוריים, השכתובים מתארים את מחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות, משנים פרטים מן הסיפור המקורי ואת עלילתו ומסיקים מן הסיפור המשוכתב לקח או מוסר השכל שאינו משתמע מסיפור המקור. היעדר ההתייחסויות למחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות בסיפורים המקראיים הוגדר בידי חוקרים כחיסרון או כפגם, במיוחד בסיפורים שבהם מעורבות נשים. פגם זה, לדעתם, בא לידי תיקון בשכתובים המאוחרים.

הנחת היסוד היא שההבדלים בין הסיפורים בתקופות השונות אינם נגזרים מחוסר רגישות של הכותבים המקראיים, אלא משינוי בקונבנציות הספרותיות. הסיפור המקראי הוא סיפור סכמתי, ז'אנר ספרותי שהיה מקובל בתקופת המקרא, אלא שלקראת סוף תקופת בית שני הטכניקות והמוסכמות של הדרך שבה מספרים סיפור השתנו. ייתכן שבעקבות שינוי זה נזנח הז'אנר הקודם, עד שבשלב מסוים לא הובן עוד על ידי סופרי השכתובים. מטרת המאמר היא לבחון מקרוב את התופעה של שינוי זה ולהבין כיצד אירע.

מילות מפתח:

יעקב (דמות מקראית), ראובן (דמות מקראית), בלהה (דמות מקראית), יוסף (דמות מקראית), אסנת (דמות מקראית), ספרות בית שני, ז'אנר, קונבנציות, סיפור סכמתי

הקדמה

מאמר זה עוסק בבחינת שני סיפורים מקראיים מספר בראשית העוסקים בדמויות ממשפחת יעקב ועוקב אחר שכתובם במספר חיבורים מאוחרים יותר. הדמויות המרכזיות העומדות במוקד העיון בסיפורים הן של ראובן בכור יעקב מבלהה, שפחת רחל ופילגש יעקב, ושל אסנת אשת יוסף וכלת יעקב. דמויות אלו אינן זוכות לתשומת לב רבה בספר בראשית. משום כך יש משום חידוש במאמר המבקש להעמידן במוקד עיונו ולשפוך אור על אופן עיצובן במקרא ועל הגלגולים השונים שהדמויות עברו ביצירות המאוחרות. הטענה המרכזית שמוצגת במאמר היא שהשכתובים נובעים בראש ובראשונה משינוי במוסכמות הספרותיות, כאשר המספרים המאוחרים אינם מסתפקים בחסכנות שנוהגים המספרים המקראיים בבואם לעצב דמויות, אלא מבקשים להציג דמויות מלאות יותר.

לציטוט (מדעי הרוח) – נ' גוטמן, 'שני סיפורים סכמתיים במקרא והיחס אליהם בספרות החיצונית של בית שני ובאגדות מאוחרות', חמדעת, יב (תש"ף).

פרטי המחברת:

ד"ר נאוה גוטמן

מכללת חמדת הדרום

דוא"ל: nava_gutman@walla.co.il

שני הסיפורים שונים זה מזה. לסיפור ראובן ובלהה יש עלילה וישנה התרחשות דרמטית, אך הסיפור קצר ותמציתי מאוד. בסיפור אסנת אין עלילה, רק מעט פסוקים המפוזרים בתיאורים וברשימות יוחסין. קשה לדבר על סיפור מקראי שבמרכזו מצויה אסנת. לפיכך, בעוד שאת סיפור ראובן ובלהה הבא בחיבורים המאוחרים ניתן להגדיר כ'שכתוב' של הסיפור המקראי, הסיפור המאוחר על אסנת נראה סיפור עצמאי. יש לו מגע עם הכתוב במקרא, אך הוא פותח בידי הכותבים לעלילה עצמאית שנבנתה על הפסוקים המקראיים הבודדים העוסקים באסנת.

1. סיפור ראובן ובלהה במקרא ובספרות החיצונית של בית שני

'ויהי בשכך ישראל בארץ ההוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר' (בר' לה 22).¹

בפסוק קצר זה רבים, לכאורה, הפערים. ראובן, בנו בכורו של יעקב, שוכב עם פילגש אביו! נסיבות המעשה אינן ברורות כלל. אין שום רמז מקדים בפסוקים שמעשה מעין זה עומד להתרחש, אין הסבר מדוע יעשה ראובן דבר כזה ואין גם רמז המלמד שראובן חשק בבלהה. זאת למשל בניגוד לסיפור אמנון ותמר: 'ויצר לאמנון להתחלות בעבור תמר אחתו... (שמ"ב יג 2).

בין 'וישמע ישראל' ובין 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' ישנה פסקה באמצע פסוק.² לאמיתו של דבר, אין שום קשר בין סיפור ראובן ובלהה לבין הרשימה הגנאלוגית הבאה אחריו. בעלי המסורה, כמו גם בעלי האגדה הקדומה, ביקשו לגשר ביניהם ולכן צירפו את שני הסיפורים לפסוק אחד.

לחלופין, ניתן להתייחס לתופעה זו גם כאל סוג של פרשנות, כאמצעי להבעת המתחים הדיאלקטיים בטקסט, ובמקרה שלפנינו – להבעת זעזועם של בעלי המסורה ממעשהו של ראובן. ייתכן כי כך הייתה דרכם, לתת ביטוי ספרותי לשתיקתו של יעקב ולחוסר תגובתו. הפסוק מסתיים במילים: 'ויהיו בני יעקב שנים עשר'. אף מה שעשה, ראובן לא הודח מרשימת שנים עשר בניו של יעקב.³

מה הייתה התוצאה של מעשהו של ראובן? האם נענש? בכתובים אין רמז לכך. בפרק מט נאמר: 'ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני... כי עלית משכבי אביך אז חיללת יצועי עלה' (פס' 3–4). ראובן נושגל מן הבכורה וכתוצאה מכך נושגל מן המלוכה והכהונה גם יחד והסיבה לכך היא: 'כי עלית משכבי אביך'. אך לא ברור מה באמת קרה. התורה אוסרת מספר פעמים לשכב עם אשת האב (וי' יח 8; כ 11; דב' כג 1; כז 20). כאמור, כאן התורה סותמת ולא מפרשת, אך היא מדגישה כי לא היו אלו לאה או רחל, הגברות, אלא 'רק' בלהה, הפילגש. הדבר נודע ליעקב, ואנו שומעים על כך משני המקורות: בפרק לה –

¹ ראו: J. L. Kugel, 'Reuben Sin with Bilhah in the Testament of Reuben', D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Indiana 1995, pp. 525–554. ראו את הסברו ההיסטורי של וסטרמן לשתיקתו של יעקב בתחילה ולחלונתו בסוף (פס' 30): C. Westermann, *Genesis: A Commentary*, trans.: J. J. Scullion, London 1985, p. 545. 'עריכה מובלעת ופולמוס סמוי בפרשת אונס דינה', א' הורביץ ואחרים (עורכים), מקדש מקרא ומסורת, אינדיאנה 1996, עמ' 19–20, סע' 2.5.1.

² הרווח הזה, אשר במקרא מתמשך עד סוף השורה, מכונה פסקה באמצע פסוק. על התופעה של פסקה באמצע פסוק, ראו: קוגל (לעיל הע' 1), 539–540. בהע' 18 ר' קוגל מביא חלק מן המחקר שנערך לאחרונה בנושא. בנושא הספציפי של פסקה באמצע פסוק בסיפור ראובן ובלהה, ראו: ז' גורן, טעמי המקרא בפרשנות, תל אביב תשנ"ה, עמ' 34–35, 39; י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה ראובן ובלהה, בראשית ל"ה 21–26: במקרא, בתרגומים העתיקים ובספרות היהודית הקדומה לסוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 23.

³ בבלי, שבת נה ע"ב, וראו עוד רש"י על הפסוק. פירוש מעניין לקטע פסוק זה הוא של קוגל (לעיל הע' 1), עמ' 540, הע' 19, הסובר כי 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' משמעותו: ויהיו בני יעקב רק שנים עשר! ההוספה באה לבאר מדוע לא נולדו ליעקב עוד ילדים. עקב מעשהו של ראובן לא הוליד יעקב ילדים נוספים והסתפק באלה הקיימים.

'וישמע ישראל', ובפרק מט, בברכת יעקב את ראובן. מגרסת המקרא לא ברור כיצד נודע לו הדבר.

הפרשנים והחוקרים התחבטו רבות בשאלת מקומו של הפסוק. ספייזר⁴ מונה את המקומות הנוספים במקרא שבהם מופיעה ההערה הלקונית על מעשהו הלא מוסרי של ראובן. הוא סובר כי המעשה עלה לראובן בבכורה, על פי הכתוב בדברי הימים: 'ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכרה' (דה"א ה 1). במונחים של ההיסטוריה רמזים אלו מצביעים על האפשרות שראובן היה בעבר במעמד גבוה הרבה יותר, אך המעשה גרם לנפילתו מגדולתו. באותו כיוון מפרש גם דוידסון.⁵

סקינר⁶ סובר כי הסיפור בא להסביר את הקללה שהוטלה על ראובן בבר' מט: 'ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז. פחו כמים אל תותר כי עליית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה' (בר' מט 3-4). קללה זו מסבירה גם את העובדה מדוע איבד ראובן את הבכורה. לדעתו, לאגדה יש בסיס היסטורי הנעוץ במעשה של השפלה כלשהי שנעשה בידי ראובן [או דן או נפתלין] כלפי בלהה. לדעת ונהם,⁷ המניע של ראובן היה למנוע מיעקב לבוא על שפחת רחל, דבר שהיה תורם ביתר שאת לכך שרחל תתפוס את מקומה של לאה בליבו של יעקב. זו הייתה גם טענת סמכות כלפי אביו. שתיקתו של יעקב, לפי ונהיים, היא פער ששום קורא לא יוכל להחמיץ. לדעתו, אפיזודה זו באה להראות על המתחים בביתו של יעקב עוד קודם סיפור יוסף. המאורע מטיל צל על דמותו של ראובן, שבסיפור יוסף הצטייר כאדם חיובי. לדעת פון ראד,⁸ המספר מגנה את הפשע שעשה ראובן מבלי לציין את הגינוי במפורש. האזכור של המעשה קצר וקטוע כל כך עד שאי אפשר להביע לגביו שום דעה. האינפורמציה החסרה שהשמיט העורך מצויה בפרק מט, אך אין זה תורם להבנת הסיפור.

זקוביץ⁹ סובר כי מעשה ראובן, כמו גם סיפור שמעון ולוי, משמשים בתבנית הכללית של ספר בראשית לעיצוב כוונת בעל הספר לתאר את עלייתו של יהודה לתפקיד, שנועד מלכתחילה לאחיו הבכור. אמית¹⁰ סוברת כי זהו סיפור אטיולוגי, הבא לנמק את מעמדו המיוחד של שבט יהודה לאורך ההיסטוריה. העריכה המאוחרת חיפשה סיפור להיתלות בו כדי להסביר את גורל השבטים, שנדחו מן הבכורה. לדעת יפת,¹¹ מעבר הבכורה ליוסף מתייחס לבר' מח 5: 'ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם. אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי'. או לעובדה שיוסף קיבל כפליים בירושה. דירקסן¹² בוחן את הגרסה של דה"א ה 1-2 ומסיק כי בראש ובראשונה רצה המחבר להסביר את מצבו של שבט ראובן, שאיבד את הבכורה בגלל מה שעשה. דבר זה מעלה את השאלה למי נתנה הבכורה במקומו והתשובה לכך היא: ליוסף ולא ליהודה כפי שניתן היה לחשוב. וסטרמן¹³ מעניק הסבר היסטורי לשתיקתו של יעקב בתחילה ולתלונתו בסוף [פס' 30]. עמנואל¹⁴ סובר כי הסיפור של ראובן ובלהה הוא מהדורה שנייה של סיפור דינה. ראובן ובלהה מול שכם ודינה. עמדת יעקב דומה. 'והחריש יעקב' מול: 'וישמע ישראל'.

⁴ E. A. Speiser, *Genesis* (2nd ed.) (The Anchor Bible), New York 1964, p.274

⁵ R. Davidson, *Genesis 12-50* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge 1979, pp. 204-205

⁶ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (The International Critical Commentary),

Edinburgh 1963, p. 427

⁷ G., J. Wenham, *Genesis 16-50* (Word Biblical Commentary, Vol. 2) Dallas 1994, pp. 327-328

⁸ G. Von Rad, *Genesis: A Commentary* (Old Testament Library), London 1963, pp. 336-337

⁹ זקוביץ וא' שנאן (לעיל הע' 2), עמ' 70-72, וכן בהרחבה בעמ' 12-15.

¹⁰ אמית (לעיל הע' 1), עמ' 19-20, סוברת כי זהו סיפור אטיולוגי.

¹¹ S. Japhet, *1&2 Chronicles* (Old Testament Library), London 1993

¹² P. B. Dirksen, '1 Chronicles 5:1-2', *Journal of Northwest Semitic Languages*, 25,2 (1999), pp.17-23

¹³ וסטרמן (לעיל הע' 1), עמ' 545.

¹⁴ מ' עמנואלי, דינה בת לאה (בראשית לד'), בית מקרא, יז (תשל"ב), עמ' 442-450.

יש הסוברים כי פרק מט כולו הוא הסבר אטיולוגי שנועד להצדיק את עלייתו של שבט יהודה על פני שאר השבטים ובעיקר את סדר הלידה, המשקף מציאות פוליטית שבה ראובן היה הראשון ואחריו שמעון ולוי. בימי דוד המציאות השתנתה, ויהודה נהיה דומיננטי. במציאות חדשה זו נוצר הצורך להסביר מדוע ירדו שלושת השבטים הראשונים מגדלותם. סיפור ראובן ובלהה, דברי יעקב בפרק מט וגם סיפור דינה מעניקים הסבר למציאות חדשה זו. בסיפור ראובן ובלהה נקט המחבר בחטא הסטריאוטיפי ביותר במקרא ובתרבות בכלל: אדם ששוכב עם אשת אביו. משום כך הוא נענש ולא קיבל את הבכורה. מדוע עשה כך ראובן וכיצד? זה אינו רלוונטי. מה שחשוב הוא רק שזאת הסיבה לדחייתו.

ניתוח הסיפור כסיפור סכמתי¹⁵

המסקנה העולה מן המחקר תומכת באופן עקיף גם בגישה שלפיה הסיפור הוא דוגמה מובהקת לז'אנר של הסיפורים הסכמתיים, מאחר שמטרתו, כאמור, להסביר את "הברכה" הלא מובנת שלה זכה ראובן בפרק מט בבראשית. עם זאת, גישת החוקרים מקשרת את הכתוב רק להיבטים היסטוריים מאוחרים יותר, זאת בעוד לאור הכתובים עצמם יהודה היה דומיננטי כבר בימי חייו של יעקב אביו. מה שהתרחש בין ראובן ליעקב מסביר הן את נפילתו של ראובן והן את עלייתו של יהודה כאנשים ולא רק כשבטים, אך ברור כי היו לכך השלכות גם לדורות הבאים, לשבטי ישראל כעם.

הפסוק בא לנמק את דבריו של יעקב אל ראובן. כל מילה בבר' לה 22, כולל 'וישמע ישראל', מתפרשת היטב על רקע זה. הביטוי: 'וישמע ישראל' הוא בבחינת 'אנטי-שיא' ומה אחר כך? מאומה. הסיפור נקטע באיבו.

ברור עתה כי ללא פסוק זה לא היינו מבינים את דברי יעקב בפרק מט: עם מי שכב ראובן, מתי ואיפה והאם נודע הדבר ליעקב, כל אלו מתוארים בבר' לה 22. התורה אינה מתארת עם מי שכב ראובן ומתי. פרטים אילו אינם רלוונטיים למטרת העל של הסיפור. הקורא לומד כי אירוע כזה אכן התרחש ובהמשך יוכל להבין מדוע איבד ראובן את הבכורה (דה"א ה 1). משום כך זהו סיפור סכמתי. מטרת העל שלו להסביר מדוע יהודה, ולא ראובן הבכור, קיבל את המעמד העליון במשפחת יעקב.

כאמור, כיון שהסיפור הוא סכמתי אין בו פערים, כי הוא אינו בא לתאר את מעשהו הנפשע של ראובן, אלא להעניק הסבר להדחתו מן הבכורה. כאמור, בסופו של דבר, המגמה היא לבסס את מעמדו של יהודה כירש וכאבי מעמד המלוכה בישראל.

אבל בעיניו של הקורא המאוחר, החל מתקופת בית שני ועד ימינו, סיפור זה מלא וגדוש בפערים. הז'אנר של הסיפור הסכמתי אינו מספק עוד. הקורא המאוחר חפץ לדעת יותר פרטים על אודות הדמויות, מה מניע אותן וכדומה.

אשר על כן, כבר בשכתובים של הסיפור מימי בית שני הופך סיפור זה להיות סיפור ספרותי. שם אנו למדים מה גרם לראובן לחטוא. כפי שנראה להלן, ראובן ראה את בלהה רוחצת במים, היא הייתה שיכורה ושכבה ערומה במיטתה ולכן ראובן התפתה לעשות את מה שעשה. בימי בית שני הדמויות הסכמתיות¹⁶ האלה הופכות להיות דמויות של ממש. הן מקבלות צבע וחיים. השכתובים המאוחרים כוללים הן תיאור חיצוני של הדמויות – המראה החיצוני, השם של הדמות אם אינו מוזכר בטקסט המקראי (כמו למשל בסיפור פילגש בגבעה, שו' יט, שם כל הדמויות אנונימיות) והן את הפסיכולוגיה שלהן – מה עשו, מדוע עשו וכדומה. דבר זה לא קורה, כאמור, בסיפור המקראי. וכך, כאמור לעיל, בשכתובים המאוחרים הופך הסיפור מסיפור סכמתי לסיפור ספרותי.

¹⁵ נ' גוטמן באגד, 'בינו לבינה בסיפור המקראי: הסיפור הסכמתי במקרא', חמדעת, י (תשע"ז–תשע"ח), עמ' 56–72.

¹⁶ שם, עמ' 56.

לסיפור ראובן ובלהה קיימים שני שכתובים בספרות החיצונית של בית שני: ספר היובלים וצוואת ראובן. נדון בכל אחת מן הגרסאות ונראה כיצד ממלא כל מחבר את ה'עפרים' בסיפור המקראי לפי הבנתו ועל פי המסורות שעמדו לנגד עיניו.¹⁷

ספר היובלים¹⁸

וילך ראובן וישב בארץ הנגב במגדל רעף וילך אל יצחק אביו הוא ולאה אשתו בראש החודש העשירי. וירא ראובן את בלהה שפחת רחל פילגש אביו ורוחצת במים בסתר ויאהבה. ויתחבא בלילה ויבא אל בית בלהה לילה וימצאה שוכבת במטה לבדה והיא ישנה בביתה. וישכב עמה ותיקץ ותרא והנה ראובן אתה על משכבה ותגל כנפה ותתפשהו ותצעק ותכר כי ראובן הוא. ותבוש מפניו ותנח ידה ממנו ויברח. ותתעצב על הדבר הזה מאד ולא הגידה לאיש [דבר]. והיא כבוא יעקב ויבקשה ותאמר לו לא טהורה אני לך כי נטמאתי לך כי טמא אותי ראובן וישכב עמי בלילה ואני ישנה ולא ידעתי עד כי גלה כנפי וישכב עמי. ויחר אף יעקב בראובן מאוד על שכבו עם בלהה כי גלה את כסות אביו. ולא קרב יעקב אליה כי טמאה ראובן וכל אדם כי יגלה את כסות אביו רע מעשהו מאוד ותבל הוא לפני ה'. על כן כתוב וחקוק בלוחות השמים כי לא ישכב איש עם אשת אביו ולא יגלה את כסות אביו כי טמא הוא מות ימותו יחדיו האיש אשר ישכב עם אשת אביו והאשה כי טמאה עשו בארץ (לג 1–11).

צוואת ראובן¹⁹

אל תפנו אל פני אשה ואל תתחברו עם אשת איש ואל תתערבו בעסקי נשים. כי לולא ראיתי את בלהה ורוחצת במקום סתר כי עתה לא נכשלתי בחטא הגדול הזה. כי כאשר נתפשו מעיני בראותי את עריית האשה לא נתנה שינה לי עד אשר עשיתי את התועבה הזאת. ויהי כאשר הלך יעקב אבי אל יצחק אביו בעת היותנו במגדל עדר על יד אפרת בבית לחם ותהי בלהה שכורה ותשכב ערומה בחדרה. ואני בכואי וארא את ערוותה ואעש את הנבלה והיא לא חשה ואשאירה

¹⁷ כותבי הספרות החיצונית של בית שני לא בדו את הסיפורים מליבם. הסיפורים משקפים מסורות קדומות והם הועלו על הכתב בתקופות מאוחרות יותר, במדרשים ואף בתלמוד. ראו למשל על אשת איוב: נ' גוטמן, 'עוצית', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 205–214, ובמיוחד עמ' 210, הע' 23.

¹⁸ א' כהנא (מהדיר), הספרים החיצוניים: לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים, תל אביב תש"ך. לתקופתו, זמנו ושפתו המקורית של ספר היובלים ראו: כהנא (שם), כרך א, עמ' רטז–רכ; J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge Mas. 1998, pp. 922–923; J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, New York 1985, pp. 35–50; J. H. Charlesworth, 'The date of Jubilees and the date of the Temple Scroll', *Society of Biblical Literature, Seminar Papers*, 24 (1985), pp. 193–204. לביבליוגרפיה מקיפה על מחקר ספר היובלים (עד לסוף המאה העשרים) ראו: L. DiTommaso, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999*: (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 39), Sheffield 2001, pp. 617–672. ביחס לעובדה כי ספר היובלים נוהג לתמוך ידותיו בשמיים, כמו: 'כי בשמים הוקם עליהם משפט...'. או כביטוי הנפוץ אצלו: 'על כן נרשם ונכתב על לוחות השמים', ראו: מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ, עב, (תשס"א), עמ' 289–300. ראוי לציין כי לטענת אמיל פואש, מגילה 4Q484, שזוהתה עד לאחרונה עם צוואת יהודה, היא כנראה עותק של ספר היובלים. עתה ידוע על 11 או 12 כתבי יד של ספר היובלים ממערה 4 בקומרן ועוד 6 עותקים נוספים ממערות אחרות. עובדה זו הופכת את ספר היובלים לאחד הספרים המיוצגים ביותר בקומרן. ראו: E. Puech, 'Une nouvelle copie du livre des Jubilés; 4Q484=pap4Qjubilés', *Revue de Qumran*, 19,2 (1999–2000), pp. 261–264. נוסף על כך, דומה כי ספר היובלים קדום לצוואת השבטים ובתוכן צוואת לוי, ראו קוגל (בראש ההערה), עמ' 922, 946–947.

¹⁹ כהנא (שם). לביבליוגרפיה מקיפה (עד לסוף המאה העשרים) על המחקר בנוגע לצוואת השבטים בכלל ראו אצל דיטומסו (שם), עמ' 919–975. לגבי צוואת ראובן בפרט ראו שם, עמ' 947.

ישנה ואצא. ומלאך אלוהים הודיע מיד לאבי על דבר פשעי ויבוא ויתאבל עלי ובה לא נגע עוד.

ועל כן אל תפנו בני אל יפי הנשים ואל תפנו לבכם את מעשיהן והתהלכו בתום לבב ביראת ה' ובמעשים טובים ובתורה תהיו עמלים... כי עד מות אבי לא היה לי עוז להביט בפניו או לדבר עם איש מאחי מחרפה. וגם עד עתה יכני לבי על פשעי (ג 10–ד 3).

דומה כי ניתן לראות בבירור ש'הפערים' הקיימים בסיפור המקראי מתמלאים בשני מקורות אלו:

הרקע למעשה – בלהה רוחצת במקום סתר.

הביצוע – גרסת היובלים: 'ויתחבא בלילה ויבא אל בית בלהה לילה וימצאה שוכבת במטה לבדה והיא ישנה בביתה. וישכב עמה...'

גרסת בעל הצוואה: 'כי כאשר נתפשו מעיני בראותי את עריית האשה לא נתנה שינה לי עד אשר עשיתי את התועבה הזאת. ויהי כאשר הלך יעקב אבי אל יצחק אביו בעת היותנו במגדל עדר על יד אפרת בבית לחם ותהי בלהה שכורה ותשכב ערומה בחדרה. ואני בבואי וארא את ערוותה ואעש את הנבלה...'

תגובת בלהה – היובלים: 'ותיקץ ותרא והנה ראובן אתה על משכבה ותגל כנפה ותתפשהו ותצעק ותכר כי ראובן הוא. ותבוש מפניו ותנח ידה ממנו ויברח. ותתעצב על הדבר הזה מאד ולא הגידה לאיש [דבר]'.
'

צוואת ראובן: 'ואני בבואי וארא את ערוותה ואעש את הנבלה והיא לא חשה ואשאירה ישנה ואצא'.

כיצד נודע הדבר ליעקב ומה הייתה תגובתו –

היובלים: 'ויהי כבוא יעקב ויבקשה ותאמר לו לא טהורה אני לך כי נטמאתי לך כי טמא אותי ראובן וישכב עמי בלילה ואני ישנה ולא ידעתי עד כי גלה כנפי וישכב עמי. ויחר אף יעקב בראובן מאוד על שכבו עם בלהה כי גלה את כסות אביו. ולא קרב יעקב אליה כי טמאה ראובן'.

צוואת ראובן: 'והיא לא חשה ואשאירה ישנה ואצא. ומלאך אלוהים הודיע מיד לאבי על דבר פשעי ויבוא ויתאבל עלי ובה לא נגע עוד'.

מוטיב נוסף שנעדר מן הסיפור המקראי אבל היה כנראה מאוד חסר, הן לבעל היובלים והן לבעל הצוואה, הוא המוטיב של הביקורת, של ההתייחסות המוסרית למעשה. במקרא אין ולו הערת ביקורת אחת למעשהו של ראובן. חיסרון זה היה כנראה בלתי-נסבל מבחינתם של הכותבים המאוחרים:

היובלים: "וכל אדם כי יגלה את כסות אביו רע מעשהו מאוד ותבל הוא לפני ה'. על כן כתוב וחקוק בלוחות השמים כי לא ישכב איש עם אשת אביו ולא יגלה את כסות אביו כי טמא הוא מות ימותו יחדיו האיש אשר ישכב עם אשת אביו והאשה כי טמאה עשו בארץ...".

צוואת ראובן: "אל תפנו אל פני אשה ואל תתחברו עם אשת איש ואל תתערבו בעסקי נשים... ועל כן אל תפנו בני אל יפי הנשים ואל תפנו

לבכם את מעשיהן והתהלכו בתום לבב ביראת ה' ובמעשים טובים
ובתורה תהיו עמלים...כי עד מות אבי לא היה לי עוז להביט בפניו או
לדבר עם איש מאחי מחרפה. וגם עד עתה יכני לבי על פשעי...".

כפי שציינתי, שני המקורות גורסים כי ראובן ראה את בלהה רוחצת במים בסתר וזה מה שגרם לו לחטוא. ייתכן שהייתה זו מסורת שבעל פה או שמחבר הצוואה (מחבר אנונימי שנכנה אותו בשם 'פסאודוראובן') לקח זאת מגרסת היובלים (מי שכתב את צוואת ראובן, ודאי הכיר את ספר היובלים). ברור כי גם בעל ספר היובלים לא פעל בחלל שהיה ריק ממסורות פרשניות. ייתכן שדבר זה רמוז בדברי יעקב: 'פחו כמים אל תותר', ואולי הם שאבו את הרעיון מסיפור דוד ובת שבע (שמ"ב יא). בניגוד לתיאור האובייקטיבי של ספר היובלים, שאין לו אינטרס ליפות את העובדות, פסאודוראובן מעוניין להצדיק את עצמו ולהראות כי מה שקרה לא היה לגמרי באשמתו. בעוד שבעל היובלים היה די פמיניסטי,²⁰ הרי מחבר הצוואות היה שונא נשים. לכן על פי גרסת היובלים, בלהה היא אישה חיובית ביותר ואף צדיקה! ראובן שוכב עימה בשנתה, היא מתעוררת, צועקת, מתביישת, בורחת ממנו, מתעצבת ואחר כך מספרת ליעקב הכול וגם פוסקת לו הלכה: 'לא טהורה אני לך... כי טימא אותי ראובן'. הלכה זו – אסורה לבעל ולבועל – קרוב לוודאי שהייתה ידועה כבר בתקופה שבה נכתב ספר היובלים, אף שיתכן כי עדיין לא הייתה נהוגה בתקופת האבות. אולם בעל היובלים פוסק: 'ולא קרב יעקב אליה כי טימאה ראובן', שהרי לא ייתכן לדעתו שיעקב יעבור על איסור כרת שבתורה! ייתכן מאוד שלפנינו המקור הראשוני שבו נעשה ניסיון למסד חוק זה מצד בעל היובלים.²¹ אולם, כדי שמעשהו של ראובן לא יביא חס וחלילה הרהורי עבירה בקרב שומעי לקחו של בעל היובלים, הוא מוסיף מיד: 'וכל אדם כי יגלה כסות אביו רע מעשהו מאוד ותבל הוא לפני ה' (פס' 9). לעומת זאת, בצוואת ראובן, בלהה פסיבית לגמרי ומוארת באור שלילי. היא שכבה ערומה ושיכורה בחדרה, הוא שכב איתה, היא לא חשה במאומה, אלא המשיכה לישון את שנתה וראובן הלך משם. לכן בלהה אשמה קצת במה שקרה. קודם כול, יש לה תדמית של אישה פרוצה. אישה שמשתכרת ומן הסתם ראויה לכל גינוי. אם היא גם שוכבת ערומה, על אחת כמה וכמה. אומנם היא כלל לא יודעת מה קרה (גם לדעת היובלים, זאת מפני שעל פי גרסת המקרא בלהה לא נענשה כלל, ולכן לא ייתכן להאשים אותה בחטא כלשהו), אבל נקיה לגמרי מחטא היא אינה! בעל צוואת ראובן מדגיש פעמיים שמה שגרם לו לחטוא הוא ערוות האישה: 'כי כאשר נתפשו מעיני בראותי את עריית האשה לא נתנה שינה לי עד אשר עשיתי את התועבה הזאת... ואני בכואי וארא את ערוותה ואעש את הנבלה... פסאודוראובן מעניק לחטא ישות אונטיית, מעין קיום משל עצמו. ראובן לא ממש אשם, הוא פשוט התפתה. החטא פיתה אותו והוא לא היה מסוגל להתגבר על יצרו.

מי גילה זאת ליעקב? התשובה תהא תלויה באופי שהעניק כל אחד מן המקורות לבלהה. בעל היובלים, שמעניק לבלהה דמות חיובית, מספר כי בלהה גילתה זאת ליעקב. בעל הצוואה, הגורס כי בלהה לא הייתה מודעת למה שאירע, אינו יכול לקבל גרסה זו. לכן הוא נאלץ 'לגייס' לעזרתו את מלאך האלוהים, והמלאך הודיע ליעקב את מה שאירע. ההמשך בשני המקורות, הצוואות והיובלים, רצוף הטפות מוסר בלתי-פוסקות והדגשה על רוע המעשה של משכב עם אשת האב. בעל הצוואות אף מגדיל לעשות ומדגיש עד כמה רעות הנשים בכלל.

למרות זאת, בעל ספר היובלים, יותר מאשר מחבר צוואות השבטים, נותן לבלהה קול. הוא מתאר את רגשותיה, דברים שאמרה ומעניק לה אישיות חיובית.

²⁰ P. W. Van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978, pp. 73–92
²¹ L. Ravid, 'Purity and Impurity in the Book of "Jubilees"', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 13,1 (2002), pp. 61–86.

נוכל לסכם ולומר כי אפשר לראות כמה פערים מילאו מחברי הספרות החיצונית של בית שני בפסוק אחד במקרא. תוך כדי השלמת הפערים הם מחנכים ומטיפים מוסר, אך עם זאת הם גם צובעים את הדמויות ומעניקים להן קול, חיים ומשמעות.

2. סיפור אסנת במקרא ובאגדות מאוחרות²²

ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע
כהן אן לאשה... (בר' מא 45).

וליוסף יולד שני בנים... אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן
און (שם מא 50).

ויולד ליוסף בארץ מצרים אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן
אן את מנשה ואת אפרים (שם מו 20).

שלושה פסוקים אלו הם היחידים העוסקים באישה שאיתה התחתן יוסף. ברור שפסוקים אלה שייכים לז'אנר של הסיפור הסכמתי שבו עסקנו בסיפור ראובן ובלהה. אומנם לאישה יש שם – אסנת, כיוון שעל הקורא של הסיפור המקראי לדעת מי הייתה אימם של שני שבטים בישראל – מנשה ואפרים, אולם היא צצה בפתאומיות ללא רקע מקדים, וגם אחר כך אין פרטים על אודותיה.

מי הייתה אסנת? כיצד ייתכן שיוסף נושא את בת פוטיפרע המצרי לאישה? האם אימם של מנשה ואפרים, משבטי ישראל, הייתה מצרייה?

הרקע העמום של הסיפור הביאו כותבים מתקופות מאוחרות יותר להתייחס לסוגיה. להלן אביא מעט מן האגדות המאוחרות שנכתבו על אודות הסיפור.

ישנה מסורת²³ הקושרת את סיפור דינה עם סיפור יוסף במצרים. לפי האגדה, דינה התעברה משכם, ותשעה חודשים אחר כך ילדה את אסנת והיא התגלגלה למצרים. אסנת אומצה לבת בידי פוטיפר²⁴ סריס פרעה, וברבות הימים יוסף נשאה לו לאישה. דומה כי אגדה זו היא אגדת עם, אשר נוצרה אולי על סמך הכתובים לעיל;²⁵ מאוחר יותר נאמר: 'ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן אן לאשה...'. אם פוטיפרע הוא פוטיפר סריס פרעה,²⁶ ואם המלה 'סריס' היא כמשמעה: אדם שאינו יכול להוליד, מניין יש לו בת? לפי אגדה זו, אסנת הייתה בתה של דינה, נכדתו של יעקב. האגדה מופיעה בגרסאות רבות באגדות הפזורות על פני המדרשים השונים. אולי היא קשורה גם

²² למחקרים על האגדות העוסקות ביוסף ואסנת ראו: י' זמורה (עורך), נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, C. Burchard, 'Joseph und Aseneth', *Jüdische Schriften*; תל אביב תשכ"ד; C. Burchard, 'Der jüdische Asentroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/20,1 (1987), pp. 543–667 (Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth, SVTP 13, Leiden 1996, pp. 321–436); R. D. Chesnutt, *From Death to Life*, Sheffield 1995; A. Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der Hellenistischen Zeit*, Leiden 1995; A. Rappoport and R. Pattai, 'The Romance of Aseneth, or the Marriage of the Viceroy', *Myth and Legend of Ancient Israel*, New York 1966, vol. 2, p. 107; R. S. Kraemer, *When Aseneth met Joseph*, New York, 1998; E. M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield 2000.

²³ ראו: גוטמן באגד (לעיל הע' 15). שם יש דיון גם בסיפור דינה בקצרה.

²⁴ יש מדרש שלפיו פוטיפר לא נולד סריס, אלא הוא נסתרס רק לאחר שניסה לשכב עם יוסף משכב זכור. ראו: בבלי, סוטה יג ע"ב; פירוש רש"י לבר' מא 45; בראשית רבה פו, ג; V. Aptowitzer, 'Aseneth, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study', *HUCA*, 1 (1924) p. 255 (לעיל הע' 22), עמ' 314–317.

²⁵ בר' מא 45, 50; מו 20.

²⁶ יש הסוברים כי פוטיפר ופוטיפרע הם שני אנשים שונים, ראו: אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 261–262.

לסיפור הקדום²⁷ 'יוסף ואסנת'.²⁸ להלן נדון בקצרה באגדת אסנת ובקשר של אסנת עם דינה, באגדות המספרות כיצד ילדה דינה את אסנת וכיצד התגלגלה זו למצרים.²⁹ להלן התרגום העברי של אגדת אסנת:³⁰

אגדת אסנת³¹

ויהי בענות שכם בן חמור את דינה אחות שמעון ולוי ותהר לו.
וישמע הדבר ליעקב וילכו שמעון ולוי להרוס את העיר שכם עד

²⁷ בסביבות המאה הראשונה לפסה"נ עד המאות הראשונה והשנייה לסה"נ. ראו: קוגל (לעיל הע' 18), עמ' 921–922; אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 256; ל' גינצבורג, אגדות היהודים², ג, בעריכת ד' גולניקין, ירושלים תשס"ט, עמ' 89–95. בוהק כתב את הדוקטורט שלו על יוסף ואסנת והמקדש היהודי בהליופוליס, ולדעתו יש לתארך את האגדה בין 160 ל-145 לפסה"נ, ראו: G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta 1966, pp. 84–87. הערה מספר 1) בתוספת הקדמה והערות חשובות מאת פתאי (שם), עמ' 107. הסיפור עצמו מובא בתרגום אנגלי אצל צ'רלסוורת' (לעיל הע' 18), עמ' 202–247, בתוספת הקדמה הכוללת תיארוך, כתבי היד וכדומה (עמ' 177–201). ביחס למקור הגרמני ראו: בורכארד (1987) (לעיל הע' 22); שטנדהרטינגר דנה בהיסטוריה המחקרית של הסיפור וסקורת את כל המחקרים החשובים שנעשו על אודותיו ועל האגדות במקורות היהודיים (שם). קרמר (שם), עמ' 318, ממקמת את החיבור לא לפני המאה החמישית לפסה"נ. לגבי זהות המחבר, אם היה יהודי או נוצרי ראו: קרמר (שם), עמ' 245–285; O. P. Denis, Albert-Marie and Haelewyck, Jean-; *Introduction À la littérature religieuse Judéo-Hellénistique*, Tome I (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament), Turnhout-Belgium 2000, pp. 291–329. והדעות האחרונות במחקר עליו, שם, עמ' 17–38, 115. דיטומסו (לעיל הע' 18), עמ' 575–607, ערך סקירה של הספרות הרלוונטית.

²⁸ לדעת אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 260, העובדה שאסנת הייתה בתה של דינה אינה כתובה באגדה במפורש, אבל ברור שהיא עומדת בבסיס הסיפור. בעמ' 264–265 הוא מנתח רמזים באגדה שמהם ניתן ללמוד כי אסנת הייתה נחשבת כקרובתו של יוסף. אפטוביצר מנסה לשכנע כי ישנה אנלוגיה בין סיפור דינה לסיפור אסנת, מה שמוכיח לדעתו כי כותב האגדה סובר שאסנת הייתה בתה של דינה. עוד בהרחבה ראו: שם, עמ' 260–286. קרמר (לעיל הע' 22), עמ' 309–313, חולקת על אפטוביצר.

לדעת צ'רלסוורת' (לעיל הע' 18), עמ' 238–239: 'And Aseneth... hang herself on Jacob's neck just like someone hangs on to his father's neck...'. נוסף על כך, האגדה משווה את אסנת לאימהות שרה רבקה ורחל (שם, עמ' 203).

²⁹ אפטוביצר מביא את האגדות והמקור שלהן בגרסאות שונות ועורך מחקר השוואתי (לעיל הע' 24), עמ' 239–306; ראה גם רפפורט ופתאי (לעיל הע' 22), עמ' 107, במיוחד הע' 1. קוגל מביא תיאור קצר של האגדה מלווה בהסברים להיווצרותה (לעיל הע' 18), עמ' 435. ראו עוד: גינצבורג (לעיל הע' 27), עמ' 37–38. למקורותיה של אגדת אסנת ראו שם, עמ' 222, הע' 97; קרמר (לעיל הע' 22), עמ' 307–321.

³⁰ זהו התרגום העברי של האגדה הקרויה 'בכנפי הנשר'; מובא אצל זמורה (לעיל הע' 22), עמ' 115–116. המקור שמציין זמורה כ'מעשה יוסף ואסנת' מובא אצל אופנהיים: *Oppenheim, Fabuli Josephi et Asenethae*: התחיק עברי אצל: Marmorstein, A., *Studien zum Apocrypha e libro Syriaco Latine versa*, Berlin 1886. *Pseudo-Jonathan Targum. I. das Targum und die apokryphe Literatur*, Posen, 1905, pp.31-35, 1.c. pp. 33–34. ראו גם: גינצבורג (לעיל הע' 27), עמ' 222, הע' 97. הגרסה הלטינית של אותה האגדה נמצאת אצל אופנהיים (שם), עמ' 4–5. אפטוביצר מצטט את האגדה שמביא אופנהיים (לעיל הע' 24), עמ' 249–248 (22).

³¹ אגדת אסנת (Legend of Aseneth) או 'סיפור אסנת אשת יוסף' מובא בכתב יד- 227^a Mingana syr. 177, ff. 227^a–228^a (West Syrian; c. 1870). אותו הטקסט מופיע גם בכתב יד 76^a–75^a Berlin syr. 174 (Sachau 70) ff. 75^a–76^a (Mosul, after 1827). הטקסט הודפס בידי אופנהיים (שם), עמ' 4–5. הטקסט מובא גם אצל אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 249–248. ראו עוד: Brock, S.P., 'Notes on some texts in the Mingana Collection', *The Journal of Jewish Studies*, 14 (1969), pp. 206–207. עמ' 359–356. החיבור נכתב כנראה במקורו בעברית, תורגם ליוונית, אחר כך לסורית, וממנה ללטינית. אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 248–256, במיוחד עמ' 254, הע' 39, ועמ' 306. לגבי זמנו של החיבור, ראו: שם, הע' 40. לגבי זהותו של הכותב: שם, עמ' 306. אפטוביצר מנסה לשכנע כי מקורה של האגדה הוא יהודי, והוא משחזר את מקורותיה המדרשיים (שם), עמ' 246–256. קרמר (לעיל הע' 22), עמ' 317–318, חולקת על אפטוביצר וסוברת שהמסורת המדרשית בנויה דווקא על האגדה הסורית, שהודפסה בידי אופנהיים. היא מאחרת את זמנו של החיבור לא לפני המאה השביעית לסה"נ. סקירה ממצה של הביבליוגרפיה בנושא ראו אצל דניס (לעיל הע' 27), עמ' 296, הע' 15. דיטומסו (לעיל הע' 18), עמ' 577, מביא את הביבליוגרפיה על אגדת אסנת משנת 1850 ועד 1999.

היסוד בה. וייראו את דינה לאמר: לא יראה זרע שכם בחיקך, פן נמיתך. ויהי בהגיע תור דינה ללדת ותירא לנפשה ותלך המדברה. ותכרע בציריה ותלד בת, ותנח את הילדה בחיתוליה תחת אחד השיחים אשר בשימון ותבך עליה. ותשא את עיניה ותרא נשר מעף ביעף, אשר שם קנו במצרים ואשר התכלכל מקורבנות און אלוהי מצרים. ויעט אל בת דינה ויתפשה ועיני אמה רואות. וירום וישאנה על מזבח און, תועבת מצרים. ולא ידעה האם מקום הנשא בתה אליו. ויהי בעלות פוטיפר הכהן אל המזבח להקטיר לבונה לאלוהיו כמנהגו, ויחרד למראה הילדה וירד מעל המזבח בחפזה. ותשאלהו אשתו: מדוע מהרת בוא היום? ויען ויאמר אליה: היום ראיתי פלא חדש בין האלים. כי החלו האלים ללדת! הן הדלתות נעולות ואיש לא יוכל לבוא אל האלים ובכל זאת ראיתי ילדה על המזבח! ויקומו שניהם בפחד ויפתחו את הדלתות ויעלו אל המזבח. וישאו עיניהם ויראו והנה הנשר פורש כנפיו על הילדה, למען היות לה למגן. וישכילו לדעת כי הנשר הוא אשר הביאה. ותקח אשת הכהן את הילדה ותקרא לה מינקת. וישמח הכהן ואשתו שמחה גדולה, כי בנים אין להם. ויהי כאשר גדלה הילדה ויעש לה פוטיפר בית גדול ויביאנה את תוכו ויתן לה נערו, אשר תשרתנה אותה. ויאבו נסיכים רבים לשאתה לאשה ותמאן, כי איש מהם לא ישר בעיניה. ובבוא יוסף לפני פרעה וירכיבהו במרכבתו וישם על ידו את טבעת המלך. ומצרים רבים אצים אל המרכבה ומנשאים את יוסף בעברו בכל ארץ מצרים. ויצא שמעו בכל הארץ. ויתן לו פרעה את בת פוטיפר הכהן לאשה ולא מאס יוסף בה, כי בת דינה אחותו היא. ויהי בבוא יעקב אביו מצרימה, ותקרב גם דינה לשאול בשלום יוסף אחיה ותשאל גם לשלום אשתו. ויהמה לבכ דינה אחות יוסף בקרבה ותשאל אותה לאמור: בת מי את? ותאמר: בת פוטיפר הכהן הגדול לאל און. ויספרו לה אודות בואה כי נשאה הנשר ויניחנה על המזבח והיא בחתוליה. ותלך אשת הכהן ותבא את חיתולי הילדה ותכירם דינה כי לאסנת בתה הם. ויהללו כל שומעי זאת את האלוהים המקים עבדיו, יהי שמו מבורך לעולם.

חיבור זה אינו דומה לשכתובים שבהם עסקנו בסיפור ראובן ובלהה. הוא אינו שייך לז'אנר שלהם כיוון ששכתובים אלה נצמדים לסיפור המקראי וממלאים את הפערים שהיו קיימים שם בעיניהם של מחברי הספרים החיצוניים. לעומת זאת, כותב האגדה שלנו מעניק לאגדה מעמד עצמאי לחלוטין. אגדת אסנת היא אגדת עם אשר הסיפור המקראי משמש לה בסיס, אבל היא מתפתחת מהר מאוד בכיוון שונה, כרומן יווני (כמו גם הסיפור השני: יוסף ואסנת).³² זוהי פרפראזה חופשית של סיפור דינה ושל סיפור אסנת והיא מבוססת, כאמור לעיל, קרוב לוודאי על פסוק אחד (בר' מא 45). האגדה תומכת יתדותיה בסיפור דינה ועוסקת בשאלה מה אירע לדינה לאחר הסיפור עם שכם. מחבר האגדה מתייחס למה שקרה מיד אחרי סיפור שכם וגם למה שאירע שנים רבות לאחר מכן, כשאסנת נישאה ליוסף. האגדה גם מיטיבה להבהיר מיהי אסנת וכיצד ייתכן שיוסף נשא לאישה את בת פוטיפר.

על פי גרסת הכותב, הריונה של דינה היה הסיבה שבעטיה הרגו שמעון ולוי את שכם ואנשיו: 'ותהר לו. וישמע הדבר ליעקב וילכו שמעון ולוי להרוס את העיר שכם עד היסוד בה'. על פי האגדה, האלימות של שמעון ולוי כוונה לא רק כלפי שכם ואנשי העיר, אלא גם כלפי דינה עצמה. שמעון ולוי, אחיה, אימו גם על חייה: 'וייראו את דינה לאמר: לא יראה

³² M. J. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford, 1938

זרע שכם בחיקך, פן נמיתך. ויהי בהגיע תור דינה ללדת ותירא לנפשה ותלך המדברה. לא ברור מה עשתה דינה במשך כל חודשי ההיריון. בשאלה זו ישנו פער באגדה, אבל מעצם היותה אגדת עם, מופיע בה המרכיב הפלאי:

ותכרע בציריה ותלד בת, ותנח את הילדה בחיתוליה תחת אחד השיחים אשר בישימון ותבך עליה. ותשא את עיניה ותרא נשר מעף ביעף, אשר שם קנו במצרים ואשר התכלכל מקורבנות און אלוהי מצרים. ויעט אל בת דינה ויתפשה ועיני אמה רואות. וירום וישאנה על מזבח און, תועבת מצרים.³³ ולא ידעה האם מקום הנשא בתה אליו.

הסיפור הניסי של נשיאת הילדה למצרים תרם בסופו של דבר להאדרת שמו של יוסף, שהרי כלתו העתידה של יוסף, שהייתה לא אחרת מאשר נכדתו של יעקב, הובאה בדרך מופלאה ישירות אליו עוד טרם הורד למצרים. זאת ועוד: לא ציפור נחותת ערך הייתה ראויה לשאת את נכדתו של יעקב. צאצא מייחוס חשוב כזה זכאי היה לבעל כנף מלכותי – הנשר – מלך העופות! ויעט אל בת דינה ויתפשה ועיני אמה רואות.

ישנו כאן רמז מקדים שבא לכאור כיצד זיהתה דינה את בתה בסופה של האגדה: 'ויספרו לה אודות בואה כי נשאה הנשר ויניחנה על המזבח והיא בחיתוליה'. החיתולים שבהם עטפה דינה את בתה התינוקת שימשו מאוחר יותר בחייה לסימן ההיכר כי היא בתה של דינה. זאת ועוד, מחבר האגדה מצא לנכון להדגיש את תיעובו וסלידתו מתועבת מצרים, מעבודת האלילים שלהם: 'וירום וישאנה על מזבח און, תועבת מצרים'. היגד זה תומך בטיעונו של אפטוביצר כי יש לאגדה מקורות יהודיים והכותב היה יהודי.

התפיסה הפגאנית מאפשרת להאמין ביכולתם של האלים ללדת. על כן, הפרשנות הראשונה של פוטיפר לתופעה הבלתי־טבעית של תינוקת על המזבח הייתה: כי האלים החלו ללדת. למרות זאת, היה הדבר לפלא גם בעיניהם. אולם משראו פוטיפר ואשתו כי הנשר סוכך בכנפיו על הילדה, הבינו כי הוא הביאה. הם העדיפו את ההסבר הרציונלי, שהנשר הביא את הילדה, על פני ההסבר הלא רציונלי, שהאלים החלו ללדת. דבר זה מעיד כי לפוטיפר ואשתו היה שכל ישר והיגיון בריא. יש לציין את חוש ההומור של כותב האגדה. התיאור של מציאת הילדה על המזבח מעלה חיוך על שפתיו של הקורא. דומה כי פוטיפר עצמו לא האמין כי האלים מסוגלים ללדת. דברי פוטיפר נאמרו בציניות ובלגלוג: האם ייתכן כי האלים יחלו ללדת?! על כן, כשגילו פוטיפר ואשתו את הנשר הסוכך על הילדה ששו עליו כמוצאי שלל רב: 'וישכילו לדעת כי הנשר הוא אשר הביאה'.

אומנם התינוקת לא הייתה בת האלים, אבל אין זה דבר המצוי בכל יום שנשר מלכותי מביא תינוקת. אשר על כן, תיאור זה לא המעיט מערכו של הנס המופלא! דומה כי יחסם של פוטיפר ואשתו אל הילדה הפך ליחס של הערכה מהולה ביראת כבוד, שכן הובאה בדרך נס בידי הנשר. וישמח הכהן ואשתו שמחה גדולה, כי בניס אין להם.

הסיפור שייך לסוגה ספרותית מסוימת.³⁴ בסיפור ישנה הקבלה מבנית ורעיונית לסיפור מכירת יוסף למצרים ולסיפור משה בתיבה (ויש גם דמיון בכמה פרטים לסיפור הגר וישמעאל בספר בראשית). הגיבור (יוסף, משה, אסנת) שהיה עתיד למלא תפקיד לאומי רב חשיבות (יוסף – להיות לעזר לאחיו במצרים, משה – להוציא את עמו ממצרים, אסנת – להינשא ליוסף ובכך למנוע ממנו נישואי תערובת) היה מצוי בסכנה (יוסף הושלך לבור,

³³ אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 250, הע' 28, מביא גרסה דומה של הסיפור מפי אהרון בן גרשון אלרבי מסיציליה (בן המאה החמש עשרה).

³⁴ א' אלטר, 'סצנות דפוס במקרא וחשיבותה של קונבנציה', הספרות, 27 (1978), עמ' 7–14; א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 317–324; פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד; המפרי (לעיל הער' 22), עמ' 38–41.

משה לְיָאוֹר, אסנת הושלכה בשדה ונשר נטל אותה) הוא ניצל ממנה בדרך זו או אחרת. דומה כי גם בכך יש משום תימוכין לדעתו של אפטוביצר כי מקורה של האגדה הוא יהודי. מגמת האגדה הייתה לפאר את שמו של יוסף וללמד על טהרת ביתו וצאצאיו של יעקב. הסיפור התיימר להיות חלק מסיפורי התגבשותו של עם ישראל טרם היותו לעם.

ויהי כאשר גדלה הילדה ויעש לה פוטיפר בית גדול ויביאנה אל
תוכו ויתן לה נערות, אשר תשרתנה אותה. ויאבו נסיכים רבים
לשאתה לאשה ותמאן, כי איש מהם לא ישר בעיניה.

קטע זה הוא היחיד העוסק באסנת כאישיות בפני עצמה, מה רצתה, מה היה הישר בעיניה. בשלב זה מתמזגות שתי האגדות: אגדת אסנת וסיפור יוסף ואסנת,³⁵ אבל מרכז הכובד שלהם שונה ואולי אף הפוך. בסיפור יוסף ואסנת, התמקד המספר בצניעותה של אסנת; ואילו באגדת אסנת, תפסה אסנת מקום משני ואין אזכור של נושא הצניעות. בסיפור יוסף ואסנת, הנושא של צניעותה של אסנת הגיע לכלל הגזמה (אסנת בילתה את ימיה בחדר סגור ואיש לא ראה אותה לבד מנערותיה, היא לא דיברה עם אדם וכדומה). אפשר כי הצניעות הטוטאלית של אסנת מלמדת על האוריינטציה הנוצרית של הכותב, שהעלה על נס את ההינזרות ממין ואת הפרישות מחברת גברים. קרוב לוודאי שבדומה לספרים החיצוניים, שאף גם מחבר האגדה להטיף ולחנך באמצעותה. הכותב שיבח והלל את הנערה שהסתגרה בחדרה ושכבה על מיטתה לבדה ואף אחד אף פעם לא ישב שם. אסנת לא אפשרה שתשזפנה עין זר.³⁶ לדעת המפרי,³⁷ '... Again, the narrator moves his reader in two directions; in to the 'holy of holies' and back out to the battlements that protect this virginal place'

אסנת דחתה את כל הגברים ומעולם לא הסתכלה על גבר. קרמר כותבת:³⁸

'Even in small details, the text(s) may draw upon prevailing ancient gender constructions. When Joseph refuses to kiss Aseneth... Aseneth breaks into tears... Many ancient authors claim that... proper women should never look directly at a man'

אסנת התאהבה ביוסף והייתה מוכנה להחליף את דתה למענו. דומה כי מסיפור יוסף ואסנת מצטיירת אסנת כנערה שכל ייעודה בחיים היה להמתין לגבר הנכון, שיבוא ויגאל אותה מן המאסר שבו בחרה להיות מרצונה החופשי. האגדה בונה אידיאל של אישה כזאת, דמות שהיא מודל לחיקוי. דומה כי נקודת המוצא והקונספציה של סיפור יוסף ואסנת פטריארכלית במיוחד.³⁹

³⁵ ראו בהערות לעיל בנוגע לשם הספר והדיונים על אודותיו ואם הוא נקרא 'סיפור יוסף ואסנת' או סתם 'אסנת'. ראה המפרי (לעיל הע' 22), עמ' 64–67. יש המעדיפים את השם 'אסנת'. להלן אקרא לסיפור בשם 'סיפור יוסף ואסנת' כדי למנוע בלבול בינו לבין האגדה הנידונה, 'אגדת אסנת'.

³⁶ שטנדהרטינגר (לעיל הע' 22), עמ' 225–232, מצטטת את אגר, הטוענת כי יציאתה של האישה מן הבית ברומנסות היווניות קשורה בקביעות לאגרסיביות גברית, חטיפה או אונס, ולכן 'אישה טובה נשארת אם כן בתוך הבית אם היא יכולה... לעיתים קרובות, עוזבת אישה את הבית בכוחות עצמה קשורה ישירות לניאוף', ראו: B. M., Egger, 'Women in the Greek Novel: Constructing the Feminine', Ph.D. dissertation, University of California, 1990, p. 236. על הדעות האחרונות במחקר לגבי הז'אנר של החיבור ראו צ'סנוט (לעיל הע' 22), עמ' 85–93.

³⁷ המפרי (לעיל הע' 22), עמ' 84.

³⁸ קרמר (לעיל הע' 22), עמ' 191–215, ובמיוחד עמ' 195.

³⁹ שטנדהרטינגר (שם), פרקים 3–2, דנה בשתי הגרסאות של הסיפור, הארוכה והקצרה, והן מייצגות לדעתה שתי דמויות שונות של נשים. היא מנסה לתהות על זהותו של מחבר הטקסט ומסיקה כי קרוב לוודאי שסיפור יוסף ואסנת נכתב בידי אישה – במיוחד הגרסה הקצרה של הסיפור, המייצגת נקודת מבט יותר עצמאית של נשים. לעומתה, לפקוביץ סוברת שסיפור יוסף ואסנת לעולם לא יכול היה להיכתב בידי אישה, מאחר שהרומן

עם זאת, רצונה של אסנת הוא שעמד במרכזו של סיפור יוסף ואסנת. היא לבדה הייתה אחראית לגורלה. היא החליטה אם להתחתן ועם מי. לא כך הדבר בנוגע לאגדת אסנת, שבה אנו דנים. יוסף עומד במרכז האגדה ואין בה התייחסות כלשהי לרצונה של אסנת. רק רצונו של יוסף בא כאן לידי ביטוי: 'ויתן לו פרעה את בת פוטיפר הכהן לאשה ולא מאס יוסף בה, כי בת דינה אחותו היא'. מטרת האגדה הייתה להראות כי יוסף נשא לאישה את נכדתו של יעקב ולא אישה נוכרייה. הסיפור הפלאי כיצד הובאה בת דינה למצרים נועד לשמש חומר רקע למשפט המצוטט לעיל, שהוא במידה רבה שיאה של האגדה. אשר על כן, האגדה אינה נמנעת מלהזכיר את תכונותיה הטובות של אסנת, אבל עם זאת היא לא מרבה לעסוק בנושא זה. אף שרובה של האגדה עוסק באסנת, נותרה בה אסנת דמות משנית. האם כותב אגדת אסנת הכיר את סיפור יוסף ואסנת הקדום? האם זו הסיבה שהוא בחר לכתוב: '...ויאבו נסיכים רבים לשאתה לאשה ותמאן, כי איש מהם לא ישר בעיניה... ולא מאס יוסף בה, כי בת דינה אחותו היא'? כי אולי משפט זה שימש כהד לכל ההתלבטויות וההיסוסים הרבים, הן של אסנת והן של יוסף, שעיתרו את סיפור יוסף ואסנת? ואולי אגדת אסנת קדומה יותר ומבוססת על מסורת קדומה, ובעל סיפור יוסף ואסנת הוסיף ושיפר את הסיפור כיד הדמיון הטובה עליו? ! קשה להכריע בשאלה זו, וכאמור לעיל, החוקרים עדיין חלוקים בסוגיה זו. מכל מקום, דומה כי הקטע הבא מאשר כי מגמת האגדה אכן הייתה לפאר את שמו של יוסף:

ובבוא יוסף לפני פרעה וירכיבהו במרכבתו וישם על ידו את טבעת המלך. ומצרים רבים אצים אל המרכבה ומנשאים את יוסף בעברו בכל ארץ מצרים. ויצא שמעו בכל הארץ.⁴⁰

סופה של האגדה הוא נאיבי. סוף טוב – הכול טוב. אסנת הייתה אומנם אחות יוסף, אך לא מאותה האם, ועל כן לא הייתה להם מניעה להינשא. האלוהים המקיים עבדיו שמר את יוסף, בנו של יעקב, שלא יישא בת נוכרים. על כך יהי שמו מבורך לעולם.

סיפור יוסף ואסנת בספרות חז"ל

כדי להשלים את התמונה של הסיפור הצבעוני במיוחד הזה, אביא כאן את הגרסאות העיקריות של מדרשי חכמים, לא בהכרח על פי הסדר הכרונולוגי שלהן:

דינה בת יעקב נתעברה משכם וילדה את אסנת. וכשנתגדלה, לא רצו השבטים להניחה בבית יעקב, להיותה בת שכם. ויעקב סבר שהולד הולך אחר האם והיא מזרעו, זרע כשר. לכך עשה לה יעקב לוח של זהב וחקק בלשון הקדש, שאסנת בת דינה היא מזרע יעקב, זרע קדש וכל הנושא אותה לאשה, בזרע יעקב מתחתן. ואותו לוח תלאו בצווארה לאות ולזיכרון. והשבטים הוציאוה והניחוה על פני השדה. וה' יתברך רחם על בת דינה בזכות יעקב ועברו שם אנשים

הוא פטריארכלי בצורה חסרת תקנה, ראו: M. R. Lefkowitz, 'Did Ancient Women Write Novels?', A. J. Levine (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991, pp. 199–219. קרמר (שם) טוענת כי הרומן הוא פטריארכלי אבל אין זה שולל את האפשרות שנכתב בידי אישה. החברה כולה הייתה פטריארכלית וזאת הייתה האווירה. אם נשים כתבו, הרי גם הקונספציות שלהן היו כשל החברה כולה – קונספציות פטריארכליות. ראו דיונה בנושא בעמ' 191–221, במיוחד בהע' 82 עמ' 221, שבה היא מעלה את האפשרות שסיפור יוסף ואסנת חובר עבור אישה פטרונית. המפרי סוקרת את המחקר החדש שנעשה עד עתה על אודות האגדה ומסכמת את הדעות של החוקרים השונים, כמו גידי בואהק, צ'סנוט, קרמר רוס, בורכארד ועוד. בעמ' 64–79 היא מסכמת את התפיסות הפמיניסטיות על הסיפור. בעמ' 71–72 היא דנה בדבריה של שטנדהרטינגר לגבי שתי הגרסאות של הסיפור. מסקנתה בסוף הדיון היא: 'אף טקסט אינו ניתן בקלות לאימוץ, לחיוב או לשלילה, בשל חששות פמיניסטיים' (עמ' 74).

⁴⁰ יש כאן מוטיבים המזכירים את מרדכי היהודי במגילת אסתר, ראו אסתר ו 8–11; ח 2; ט 4.

סוחרים. כיוון שראוה, נתמלאו רחמים עליה ולקחוה והוליכוה עמהם למצרים. ראה פוטיפר שר הטבחים ומצאה חן בעיניו ורחם עליה והביאה לביתו, כבתו. והנערה אסנת יפה עד מאד. והראתה את לוח הזהב לכל חכמי מצרים ושום אדם לא ידע לקרות בו, לידע מה כתוב בו. והגם שיוסף היה בבית פוטיפר כמה זמן, לא עלה על דעתה להראות לו הלוח, שהיה בגדר עבד וכיצד יבין דבר, שלא יכלו לעמוד עליו כל חרטומי מצרים. וכשנתפרסמה חכמת יוסף והכל נתנו לו מתנות, באה גם אסנת אל יוסף והביאה לו את לוח הזהב, שיקראנו ויקחנו מתנה מידה. לקחו יוסף, קרא בו וראה שהיא מזרע יעקב. כיוון שפרעה בקש להשיאו אשה, אמר לו יוסף: אם טוב הדבר בעיניך, קח לי את הנערה אסנת היושבת בבית פוטיפר. מיד שלח המלך לפוטיפר ולקח את אסנת ונתן אותה ליוסף לאשה. ונשא יוסף אותה בחפה וקדושין כדת משה וישראל.⁴¹

ויצאה דינה לראות בכנות הארץ המשחקות ושללה ושכב עמה והרתה וילדה את אסנת, ואמרו בני ישראל להורגה שאמרה עכשו יאמרו בכל הארץ שיש בית זנות באהלי יעקב, הביא שרץ של זהב שם הקדש כתוב בו ותלה על צווארה ושלחה והלכה, והכל צפוי לפני הב"ה /הקב"ה/ וירד מיכאל המלאך והורידה למצרים לבית פוטיפרע, שהיתה אסנת ראויה ליוסף לאשה, והיתה אשתו של פוטיפרע עקרה וגדלה עמה כבת, וכשירד יוסף למצרים לקחה לו לאשה, שנאמר: 'ויתן לו את אסנת בת פוטיפרע'.⁴²

ושמענו, כשבא יעקב אבינו משכם, כתב על טס של זהב כל מה שאירע להם עם שכם בן חמור וכשילדה דינה את אסנת, נתן הטס על צווארה והשליכה בחומת מצרים. אותו היום יצא פוטיפרע לטייל עם נעריו והגיעו עד לחומה. שמע קול בכיית ילד ואמר אל נעריו: הביאו לי את הילד. ראה את הטס ואת המאורעות, אמר פוטיפרע לעבדיו: זאת הבת, בת גדולים היא, הוליכוה לביתי והביאו לה מינקת. ובעבור שגידלה, נקראת בתו.⁴³

ואמרו במדרש [לא ברור לאיזה מדרש התכוון רבינו בחיי] כי אסנת בת דינה הייתה משכם בן חמור ולפי שגרשה יעקב מביתו והושיבה בתוך סנה אחד, לכך נקראת אסנת. מה עשה יעקב? קשר לה כתב בצווארה וכתוב בו: כל המדבק ביך [=בך] מדבק בזרעו של יעקב. ויוסף, שנשאה, ראה הכתוב ההוא והצניעו. והוא שאמר לאביו: "בני הם אשר נתן לי האלוהים בזה" (בר' מז 9). הראה לו הכתב הזה. ומה שכתוב: 'בת פוטיפרע' מפני שגדלה בביתו...⁴⁴

⁴¹ זמורה (לעיל הע' 22), עמ' 116, מאת: 'תוקפו של יוסף' ליוסף שבתי פרחי, בשם מדרש ליורנו תר"ו, דף כח-כט.

⁴² פרקי דרבי אליעזר, לו; מדרש הגדול, על בר' לד 1.

⁴³ בראשית רבה, פרשה צז.

⁴⁴ בתוך: רבינו בחיי על התורה, ח"ד שעוועל (מהדיר), עמ' 246, הע' 17, אך המהדיר אינו מתייחס לשאלה מהו מקור המדרש.

ויש אומרים, על ידי שגדלה בביתו, נקראת בתו... כדאיתא במדרש: בת דינה משכם הייתה ובקשו להורגה בני יעקב אבינו. בא יעקב ותלה לה קמיע בצווארה וגירשה מביתו והחביאה עצמה בין הקוצים ובין הברקנים. ועל שם הסנה נקראת אסנת. בא גבריא אל והביאה למצרים לפני אשת פוטיפר וגדלתה וכשעבר יוסף בכל ארץ מצרים, יצאו כל הנשים לראותו מחמת יופיו, כדכתיב: 'בנות צעדה עלי שור' (בר' מט 22). וכל אחת זורקת לו חפץ או תכשיט. וזו לא היה לה מה לזרוק וזרקה לו הקמיע שבצווארה. ונסתכל בו יוסף, שהייתה בתו של יעקב ונשאה לו לאשה.⁴⁵

סיכום

שני הסיפורים שנבחרו במאמר, סיפור ראובן ובלהה וסיפור יוסף ואסנת, מייצגים ביתר שאת את הז'אנר של הסיפור הסכמתי במקרא, כיוון שהפרטים שבהם על אודות הדמויות ומעשיהן דלים ביותר, ואילו השאלות העולות מהם מטרידות וקשות.

כאמור לעיל, בסיפור ראובן ובלהה המקראי אין כל התייחסות ביקורתית למעשהו של ראובן. ישנו תיאור יבש של העובדות, כי הסיפור המקורי נועד להצדיק את דחיית ראובן מפני יהודה.

הסיפור של אסנת במקרא אינו ראוי להיקרא כלל בשם 'סיפור'. אסנת, כאמור לעיל, מוזכרת רק בשלושה פסוקים ורק בהקשר של נישואיה ליוסף ולידת אפרים ומנשה.

למרות זאת, אפשר לומר כי יש יופי רב דווקא בסגנון הכתיבה הקצר והמדויק הזה, שאותו כינינו בשם: הסיפור הסכמתי. הז'אנר הזה, של כתיבה 'יבשה', חסרת תיאורי רגשות, סכמנית במילים, הוא דרך לכתיבה ספרותית מכוונת מאוד, שבה הכותב/המספר סומך על האינטליגנציה של הקורא שידע להשלים את מה שלא כתוב, שידע למלא את הפערים שלכאורה חסרים בטקסט.

ניתן אפילו להסכים על כך כי דווקא החסר של תיאורי רגשות, מיעוט האינפורמציה על אודות הדמויות ושימוש בשפה לקונית ויבשה, דווקא הם אלה שהופכים את הסיפור לעוצמתי הרבה יותר. ייתכן כי החסרונות הקיימים בסיפור בעינינו אף הם אמצעי ספרותי מכוון הגורם להעצמת הסיפורים ולהפיכתם להרבה יותר מעניינים. שהרי מה יותר מעניין ומסקרן מאשר הסצנה שאליה 'זורק' המספר את הקורא, הנקלע לשיאה של הדרמה בביתו של יעקב. אנו יודעים כי ראובן שכב עם בלהה ותו לא! מה היה הרקע למעשה, איך ייתכן שדבר מעין זה יקרה בביתו של יעקב אבינו, האם בלהה שיתפה פעולה או שהדבר נכפה עליה, איך נודע ליעקב מה שקרה ומדוע שתק – כל השאלות האלה אינן באות על פתרון. הקורא נותר רעב למידע, חסר סיפוק של כל פרט שהוא, אינפורמטיבי או ספרותי. הדבר נכון גם לגבי אסנת. יוסף נושא אותה לאישה. מי הייתה אסנת, מהיכן צצה, האם הייתה מצרייה, האם וכיצד ייתכן כי יוסף נושא מצרייה לאישה, האם מנשה ואפרים הם בנים לאישה מבית פוטיפר סריס פרעה וכדומה.

הדבר דומה לסקופ טלוויזיוני או עיתונאי בימינו. כולנו שומעים על אירועים מסוג זה רק לאחר התרחשותם ולרוב ללא כל הפרטים הנלווים. מה קרה למה ואיך – אילו מתבררים לעיתים בחלקם, ולרוב נותרים סמויים מעין הציבור.

⁴⁵ מובא בפירושו החזקוני לבר' מא 45. ראו גם אפטוביצר (לעיל הע' 24), עמ' 245 ואילך ואת דיונו שם בזמנם של המדרשים השונים. בעוד אפטוביצר נוטה להקדים את זמנם, קרמר (לעיל הע' 22), עמ' 308–317, נוטה לאחר את זמנם.

שימוש בז'אנר הזה בכתיבה מגביר את רצון הציבור לגלות יותר על הפרשה המדוברת, לפענח את הנסתר.

הכתיבה הסכמתית במקרא היא מעין דוגמא זו. הפסוק המקראי על ראובן ובלהה הוא עוצמתי הרבה יותר מן הטקסטים הארוכים של ספר היובלים וצוואות השבטים. האזכור של אסנת שנישאה ליוסף מסקרן הרבה יותר משני סיפורי האגדות המאוחרים שנכתבו על אודותיה. החיסרון הופך לכאורה ליתרון.

אולם בזמן שחלף מתקופת המקרא לתקופת בית שני הקריאה נדרשה ליתר תחכום. הקוראים תבעו יותר מן הטקסט. יותר תיאורים – תיאורי רגשות, תיאור הדמויות, שמות המופיעים בסיפורים. הקונבנציות של הקריאה וגם של הכתיבה השתנו במהלך התקופות, ועתה המחברים נדרשו לז'אנר חדש של כתיבה, מפורט יותר, צבעוני בהרבה. הסיפור הופך אומנותי ולא עוד סכמתי.⁴⁶

זאת ועוד, הכותבים של ימי בית שני יצאו מתוך ההנחה שכל פרק בתורה נועד להעביר מסר דתי. לכן הם טרחו להדגיש את הפן המוסרי, אשר לא היה קיים בסיפור המקורי. הדגשת ההטפה המוסרית ראשיתה כנראה בחברה היהודית בימי בית שני. דבר זה משתקף בספרות החיצונית של אותה תקופה, מאחר שהלכי הרוח של התקופה באים לידי ביטוי בספרות שלה, וגם להפך, הספרות היא רפלקסיה של התקופה.

אין בדברים אילו הערכה של התופעה, רק ציון העובדה כי היא הייתה קיימת. ההסבר ההיסטורי לכך הוא שסיפורים אלו נמצאים עכשיו בקונטקסט חדש – הם חלק של ספר ('תורת האלוהים'), אשר נועד כולו להדריך את עם ישראל באורח חייהם. במידה רבה כבר לא קיימת היסטוריה לשמה בתנ"ך, יש רק לקחים מן ההיסטוריה!

שתי דוגמאות אלו, שתיים מיני רבות, ממחישות את ההבדל בין סיפור סכמתי לסיפור אומנותי ואת השינוי שחל בקונבנציות הספרותיות בין תקופת בית המקדש הראשון לתקופות המאוחרות יותר, החל מתקופת בית המקדש השני ואילך.

⁴⁶ ראו בהרחבה: גוטמן באגד (לעיל הע' 15).

Two Schematic Tales in the Bible Related to the Second Temple Literature and Other Legends

Nava Gutman

Abstract

The study focuses on two stories as they appear in the Bible and their retelling in the Second Temple period: Reuben and Bilhah, and Joseph and Aseneth. Unlike the biblical originals, these retellings describe the thoughts and feelings of the figures and suggest an overall message or moral that was not explicit in the biblical narrative. The relative absence of such things in the biblical stories has been perceived as a flaw, some critics have observed, that was set aright in the retellings.

The assumption is that the difference derives from a change in literary conventions. The original biblical narratives obeyed one particular set of conventions- The Schematic Tale- that was quite well understood by readers. Later on the conventions about how to tell a story had changed. The earlier genre was no longer understood. The aim of this study is to examine the evidence for this change and to understand how it came about.

Key Words: Jacob (The Patriarch), Reuben (biblical character), Bilhah (biblical character), Joseph (biblical character), Aseneth (biblical character), second temple period literature, genre, conventions, the schematic tale



(Online) Journal homepage: <https://www.hemdat.ac.il>

