

# מקרא



## צורתו הסופית של סיפור אונס דינה לאור ביקורת הנוסח והעריכה

דוד פרנקל

מבוא

הסיפור על אונס דינה בת יעקב בבראשית לד זכה לקשת רחבה של קריאות 'ספרותיות'. בעיני רבים הסיפור, לפחות כפי שהוא מנוסח כעת בספר בראשית, מבטא גישה חיובית כלפי השמדתה של העיר שכם על ידי בני יעקב. על אף שגישה פרשנית זו מופיעה בלבושים שונים ומגוונים, רוב תומכיה מדגישים את העובדה כי המיעוט ה'ישראלי' פעל בתגובה לפעולת אונס וחטיפה עוינים ולאיום קשה הגלום בהצעת נישואי תערובת והטמעה תרבותית בלתי קבילים לחלוטין. בעיני מספר הסיפור, בנסיבות נואשות אלו נקטו בני יעקב את הפעולות ההכרחיות לשימור הכבוד העצמי הבסיסי של בני יעקב.<sup>1</sup> לדעת פרשנים אחרים מגנה הסיפור את התרמית שנקטו בני יעקב ואת השמדת העיר שכם.<sup>2</sup> ישנם כמובן גם פרשנים המנסים למצוא

1 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington 1985, pp. 445-481; idem, 'Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counterreading', *JBL* 111 (1992), pp. 463-488; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9), Sheffield 1983, pp. 76-79; S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York-Oxford 1993, pp. 107-111; R. L. Cohn, 'Negotiating (with) the Natives: Ancestors and Identity in Genesis', *HTR* 96 (2003), pp. 147-166, at 155-158. לחוקרים האחרים בעמדה זו מנקודת מבט של ביקורת העריכה ראו, C. Westermann, *Genesis 12-36* (CC), J. J. Scullion (trans.), Minneapolis, MN 1985, pp. 544-545; A. Rofé, 'Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)', *Biblica* 86 (2005), pp. 369-375. סמוי בפרשת אונס דינה, 'א' הורביץ ואחרים (עורכים), מקדש, מקרא, ומסורת: מנחה למנחם הרן, וינונה לייק, אינדיאנה 1996, עמ' 11-28\*.

2 D. N. Fewell and D. M. Gunn, 'Tipping the Balance: Sternberg's Reader: The Rape of Dinah', *JBL* 110 (1991), pp. 193-211; E. Blum, *Die Komposition der*

איזון כלשהו בין שתי גישות מנוגדות אלו.<sup>3</sup> במחקר הנוכחי אתרום לדיון המתמשך בסיפור זה בשתי דרכים.

ראשית, אשיב את ביקורת הנוסח לתוך הדיון הספרותי. המחקרים הספרותיים שהוקדשו לסיפורנו בשנים האחרונות התעלמו על פי רוב מסוגיות טקסטואליות קריטיות. מחויבות כלפי הסיפור השלם בצורתו הסופית מזוהה על פי רוב עם מחויבות חסרת ביקורת לנוסח המסורה. במידה מסוימת ניתן להבין גישה זו, לפחות בהקשר של הרמנויטיקה יהודית, הואיל ונוסח המסורה משקף את הרושם שהותיר הסיפור על דורות של קוראי מקרא. ובכל זאת, מעטים החוקרים אשר היו משלבים, למשל, את הנוסח הנוכחי של שמואל א יג 1 ('בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל') לתוך קריאות סיפור שאול שלהם ודנים בעלייתו לשלטון בגיל שנה ובסופו הטרגי בשדה הקרב בגיל שלוש. על פי רוב, גם חוקרים בעלי אוריינטציה ספרותית מודעים לכך שטעויות טקסטואליות בוטות, ואף ניסיונותיהם הנואשים לעתים של סופרים ומעתיקים מאוחרים יותר להתמודד אתן, אינם צריכים להכתיב את ניתוח הסיפור על ידינו, ושמידה מסוימת של 'ביקורת נמוכה' היא בלתי נמנעת.<sup>4</sup> לדעתי, שומה עלינו אף לתת מקום של כבוד לתובנותיה של ביקורת הנוסח בתוך גישה ספרותית כלפי הסיפור המקראי בעיצובו הסופי.<sup>5</sup> אשר על כן אני מקווה להצביע, בחלק הראשון של

*Vatergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, p. 212

P. Noble, 'A "Balanced" Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations', *BibInt* 4 (1996), pp. 173-203; G. J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (OTS), Edinburgh 2000, pp. 109-119

J. P. Fokkelman, תנו דעתכם למשל לתשומת הלב הניכרת שמקדיש לשאלות של ביקורת הנוסח, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, II: The Crossing Fates (I Sam 13-31 and II Sam 1)*, Assen 1986, pp. 717-741

5 אך היכן יש לסמן את קו הגבול? אם אנחנו כבר מודים בצורך הבסיסי להתייחס לנוסח המסורה בביקורתיות, האם ישנה הצדקה להבחין בין הטעויות הטקסטואליות הגסות והבולטות ביותר, כדוגמת הטעות בשמ"א יג 1, ובין אלו הגלויות פחות? האין טעויות מכניות נותרות טעויות, גם כאשר הן מייצרות קריאות אשר על פניהן נראות, לפחות בעיני קוראים חשדנים פחות, סבירות? ובאיוז מידה על הפרשן להיכבל, בבואו לפרש את הסיפור, לשינויים המכוונים של סופרים ומעתיקים? האם יש להבחין בעניין זה בין שינויים בטקסט שחוללו סופרים מאוחרים יותר ובין אלו השייכים לתקופה מלפני קיבוועו הבסיסי של הטקסט? מהי בעצם הצורה 'הסופית' שעלינו לפרש?

B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as* ראו

E. Tov, 'Post-Scripture, Philadelphia 1979, pp. 84-106  
Modern Textual Criticism?', in T. M. Law and A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis* (CBET 66), Leuven 2012, pp. 1-18; J. Cook, 'The Relationship between Textual Criticism, Literary Criticism and Exegesis: An Interactive One?', *Textus* 24 (2009), pp. 119-132

מחקר זה, על שני 'תיקונים' לטקסט העברי של בראשית לד, ועל ההשלכות רבות המשמעות שלהם להבנה הספרותית של הסיפור בשלמותו. שנית, אוסיף לדיון ניתוח דיאכרוני של הטקסט. מרבית הפרשנים המעוניינים בהבנת הסיפור המקראי בשלמותו מגלים עניין מועט – או אפילו חוסר עניין מוחלט – בתולדות ההתפתחות של הסיפור או בתהליך העריכה שלו. אין ברצוני לכפור בתוקף הגישה הסינכרונית הטוהרה, אך נדמה שיש בכוחה של תשומת לב לסוגיות דיאכרוניות לספק תובנות חשובות לגבי משמעות הצורה הסופית של הסיפור – תובנות שניתן להחמיץ ללא שימת הלב הזו. מטרת הניתוח הדיאכרוני, בהקשר הזה, אינה לחדור מבעד לצורה הנוכחית של הטקסט כשלעצמו, אלא להגיע להבנה ולהערכה של הפרשנות המכוננת של העורך/מספר<sup>6</sup> של הטקסט הסופי, ובדרך זו להגיע להבנה טובה יותר של הסיפור השלם הנמצא בפנינו.<sup>7</sup>

#### א. שתי סוגיות מתחום ביקורת הנוסח

אתחיל את דברי אפוא בשתי סוגיות השייכות לתחום ביקורת הנוסח: סדר הפסוקים 7–4 בפרק לד, וחפסוס ברצף הפסוקים 26–27 בו.

##### 1. בראשית לד 7–4

זוהי צורתו הנוכחית של הטקסט:

(4) ויאמר שכם אל חמור אביו לאמר 'קח לי את הילדה הזאת לאשה'. (5) ויעקב

הנוסח ניתן למצוא במחקרו של P. D. Wegner, 'Current Trends in Old Testament Textual Criticism', *BBR* 23 (2013), pp. 461-480

6 השימוש בכינוי זה משקף את ההבנה שהעורך של הטקסט הוא גם מספר בזכות עצמו. השוו דברי וסטרמן, בראשית (לעיל הערה 1), עמ' 535: 'מחבר הסיפור הנוכחי אינו אפוא רק עורך כדוגמת R בבראשית א-יא, כי אם כותב עצמאי אשר יוצר סיפור חדש...'

7 על אף שגישה כזו עשויה לייצר קריאות שונות מאלו הנובעות מגישה סינכרונית טוהרה, שתי הגישות אינן חייבות להיות עוינות זו לזו. להפך, שתי הקריאות יכולות להציע לקורא שתי פרספקטיבות משלימות על הנרטיב המקראי בצורתו הסופית. לנקודות מבט שונות על עניין זה ראו J. C. de Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic: A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OtSt 34), Leiden 1995; P. R. Noble, 'Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation', *Journal of Literature and Theology* 7 (1993), pp. 130-148. כמו כן ראו M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge 1991, esp. pp. 5-6, 11-26, 41-42, הפורש טענה בעד פלורליזם מתודולוגי בתחום חקר המקרא.

שמע כי תמא את דינה בתו, ובניו היו את מקנהו בשדה; והחרש יעקב עד באם. (6) ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. (7) ובני יעקב באו מן השדה כשמעם; ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד, כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב, וכן לא יעשה.

מיקומו של פסוק 5 בתוך הרצף הסיפורי הקיים בעייתי: (א) המעבר מהפסוק הקודם לפסוק 5 מחוספס. מה הקשר בין בקשת שכם מאביו (פס' 4) ובין ההערה המופיעה בפסוק 5 לגבי מיקומם של בני יעקב בעת שהלה שמע על שנעשה לבתו דינה? (ב) פסוק 5 מפריע לרצף הטבעי בין פסוק 4, שבו מבקש שכם מאביו 'לקחת לו את הילדה לאשה', ובין פסוק 6, שבו מצוין כי האב, חמור, הלך לדבר עם יעקב בנושא זה; (ג) יעקב – בפסוק 5, ובניו – בפסוק 7, שמעו בעת ובעונה אחת, ממקור מסתורי ובלתי-מזוהה, על חילולה של דינה, על אף העובדה שהיו בשני מקומות שונים. כיצד התרחשה שמיעה סימולטנית זו? (ד) כיצד ידע יעקב, בפסוק 5, כי בניו אכן שמעו את אותה הבשורה ששמע הוא עצמו, וכי בעקבות אותה שמיעה הם מתעתדים לשוב אליו בקרוב מן השדה? (ה) 'החרשתו' של יעקב עד בוא בניו מהשדה, בפסוק 5, נראית חסרת היגיון אם חמור אכן הגיע לביתו לראשונה בפסוק 6. בפני מי אפוא 'החריש' יעקב?<sup>8</sup> כמובן, ניתן להציע הסברים ספרותיים שונים כדי לענות על קושיות אלה, אך פתרון טקסטואלי נראה בעיני כפתרון המשכנע ביותר. אם נמקם את פסוק 5 לאחר פסוק 6 נקבל רצף קוהרנטי ובהיר:<sup>9</sup>

(4) ויאמר שכם אל חמור אביו לאמר 'קח לי את הילדה הזאת לאשה'. (6) ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. (5) ויעקב שמע כי תמא את דינה בתו, ובניו היו את מקנהו בשדה; והחרש יעקב עד באם. (7) ובני יעקב באו מן השדה כשמעם; ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד, כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב, וכן לא יעשה.

לפי סדר פסוקים זה, חמור בא לדבר עם יעקב על רעיון נישואי בנו ובת יעקב בתגובה

8 ה'מחריש' המקראי מתואר לעתים קרובות כמי שנמנע מלהגיב לדבריו של אדם אחר; ראו דב' ל' 5; מל"ב יח 36; תה' יא 12, יז 28; נחמ' ה' 8.

9 ראוי להדגיש כי גם וסטרמן ראה שפס' 6 ממשיך את פס' 4 ושפס' 7 ממשיך את פסוק 5, אלא שהוא ראה כאן שני פרגמנטים משני סיפורים מקוריים, שהעורך שילב בצורה מחוספסת. ראו וסטרמן, בראשית (לעיל הערה 1), עמ' 535–538. לדעתי העובדה שעלילה הגיונית עולה מצירופי פסוקים 4, 6, 7, מוכיחה שלא מדובר כאן בשני מקורות עצמאיים. מצד אחר, כפי שנראה בהמשך, הטקסט המשוחזר למעלה לא נוצר במשיכת קולמוס אחת, אלא הוא עיבוד עריכתי של סיפור קדום אחד. לדיון בגורם לאי-הסדר הנוכחי של הכתובים כאן ראו למטה, הערה 14.

ישירה לבקשת בנו, שכם, לארגן נישואין אלו (פס' 4 ו-6). לאחר תיאור זה, פסוק 5 מספר לנו שכאשר יעקב שמע ששכם טימא את דינה בתו, היו בניו בשדה. המשמעות הברורה העולה מרצף פסוקים זה (פס' 6 ו-5) היא שיעקב שמע על חילול דינה מחמור. רצף כזה הגיוני ביותר, שהרי המשמעות הפשוטה של האמור בפסוק 6, 'ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו', אינה רק כי חמור יצא על מנת לדבר, אלא אף כי הגיע ודיבר.<sup>10</sup> אם כן, מתברר כי יעקב 'החריש' בפני חמור ושכם, בעקבות מה שסיפר לו חמור. יעקב בחר לא לשתף פעולה עם הדיון בשאלת דינה, שיזמו חמור ובנו, עד הרגע שבו ישבו בניו והוא יוכל להיעזר על ידם. אם כן, פסוק 7 מהווה המשך הגיוני ביותר לסדר אירועים זה. בניו של יעקב עזבו את עבודתם בשדה ובאו לבייתו ברגע ששמעו את החדשות בדבר דינה אחותם. אדגיש, רצף מאורעות זה מבחיר לנו שאת החדשות הללו הם שמעו מאביהם, אשר, כך מסתבר, שלח אליהם שליח מיד עם שמיעת החדשות מפי חמור. עם בואם של בני יעקב, חמור כבר לא היה צריך לחכות; הוא החל מיד במשא ומתן בדבר הנישואין (פס' 8).

הבה נתבונן עתה על כמה מההשלכות של ארגון-מחדש זה של הטקסט. במחקר ספרותי רב השפעה על בראשית פרק לד, ביקש מאיר שטרנברג לבודד פרטים מסוימים בתוך הנרטיב המטים את כף המאזניים, לדעתו, לטובת שמעון ולוי. אחת הדרכים שבהן מגייס המספר סימפטיה כלפי שמעון ולוי, טוען שטרנברג, היא תיאורם של חמור ושכם כמי שלא התייחסו כלל בדבריהם לאונסה של דינה.<sup>11</sup> הפשע החמור

10 בדומה לזה, כאשר אנו קוראים בבר' א' 17 שאלוהים הציב את המאורות השמימיים ברקיע 'להאיר על הארץ', ברור שתיאור זה מכיל לא רק את הצבתם במקומם אלא אף את הארתם בפועל. וכן כאשר קוראים אנו בבר' ג' 24 שהאל הציב את הכרובים ממזרח לגן העדן על מנת 'לשמר את דרך עץ החיים', ברור כי דברים אלו מרמזים כי אכן שמרו את הדרך. ישנן דוגמות מרובות של שימוש לשוני דומה.

11 למעשה, דיונים רבים התקיימו סביב השאלה אם הטקסט אכן מתאר אונס או לא. ניסוח פסוק 2, 'וישכב אתה ויענה', התפרש בדרכים שונות. ראו לדוגמה מ' גרובר, 'ההאשמות כלפי שכם בן חמור: דיון חוזר', בית מקרא 44, (תשנ"ט), עמ' 119-127; T. Frymer-Kensky, 'Virginity in the Bible', in V. H. Matthews et al. (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262), Sheffield 1998, pp. 79-96; L. M. Bechtel, 'What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)', *JSOT* 62 (1994), pp. 19-36; S. Gravett, 'Reading "Rape" in the Hebrew Bible: A Consideration of Language', *JSOT* 28 (2004), pp. 279-299; Y. Shemesh, 'Rape is Rape is Rape: The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34)', *ZAW* 110 (2007), pp. 1-21 כפויים. לפיכך נראה כי אנו אמורים להבין שדינה אכן נאנסה. ועוד, הנחה זו מספקת את ההסבר הטבעי ביותר לעובדה ששכם 'מדבר על לבה' של דינה לאחר המעשה – כלומר שואף לפייסה (ראו הערה 84 להלן). ההקבלות הספרותיות בין הסיפור שלנו וסיפור אונס תמר בשמ"ב יג (עליהן ראו Y. Zakovitch, 'Assimilation in Biblical Narratives', in J. H. Tigay [ed.], *Empirical Models*

הזה לא היה חשוב בעיניהם כלל, ולכן הם הציגו בפני יעקב ובניו את הצעת הנישואים שלהם מבלי לטרוח כלל לרמוז אליו.<sup>12</sup> לאור הקריאה שהצעתי לעיל, הביקורת הזו על חמור ושכם אינה במקומה כלל. יעקב לא למד על אונס דינה ממקור אנונימי כלשהו אלא ישירות מפי חמור. דינה, יש לזכור, התגוררה באותו הזמן בביתו של שכם (פס' 26).<sup>13</sup> לו היו חמור ושכם נמנעים מלבוא ולדבר עם יעקב יכול להיות שמעולם לא היה מגלה את מקום הימצאה של דינה, או את העובדה כי נלקחה ונאנסה. כמובן, חמור לא חשף את פשעו של בנו לאביה של הנערה מתוך תחושת יושר יתרה או מתוך תחושת אשמה. הוא היה חייב לספר ליעקב היכן דינה נמצאת ומה עבר עליה היות ששאף למלא אחר בקשת בנו ולארגן נישואים ראויים עבור בני הזוג. מובן שלא יכול היה לבקש מאביה של דינה את ידה עבור בנו מבלי לומר לו קודם כול היכן היא נמצאת.<sup>14</sup>

שטרנברג אף טוען כי הסיפור מציג את יעקב באור שלילי על ידי העמדת שוויון הנפש שלו למצוקת בתו אל מול הצער הרב שחוו בניו כאשר קיבלו את הבשורה.<sup>15</sup> לאור הסיפור מחדש של הפסוקים, מתברר כי פרשנות זו אינה במקומה. יעקב אינו

כמו תמר, נאנסה. יחד עם זאת, יש להדגיש שמה שמטריד בעיקר את בני משפחתה של דינה (וככל הנראה גם את המספר) אינה העובדה שהמפגש המיני אירע ללא הסכמתה של דינה (עובדה שאינה מבוטאת בבירור אלא רק מונחת כמובלע, בניסוח של פס' 7, 'כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב'; השו' בר' כו 10), שהרי הסכמתה הייתה רק מחריפה את מצוקתם, אלא העובדה הבסיסית שהוא אירע ללא הסכמתם. זו העובדה הממיטה חרפה על ביתו של יעקב (השו' פס' 31). בדומה לזה, ההתייחסות החוזרת ונשנית לכך שדינה 'נטמאה' אינה כשלעצמה מרמזת, שדינה נאנסה. כבודה של דינה חולל על ידי אבדן בתוליה, בין שהתנגדה לאקט המיני ובין שלא. לו הייתה דינה אלמנה או גרושה, אונסה לא היה מטמאה, והפשע לא היה נחשב נבזי כל כך. לסיכום, למרות ההנחה כי דינה נאנסה, השאלה אם התנגדה לאונס או לא אינה משפיעה במידה רבה על מידת הנבוות של פשעו של שכם.

12 שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1), עמ' 456–457.

13 לשאלה אם הייתה שם כשבויה או שמא הגיעה לשם מרצונה החופשי ראו להלן, הערה 87.

14 רצף הפסוקים הזה בנוסח המסורה משתקף גם ב־Mur Gen 2 II<sup>7</sup>. ראו P. Benoit et al. (eds.), *Les grottes de Murabba'at* (DJD 2), Oxford 1961, p. 76. במיקומו הנוכחי, פס' 5 מותיר את הרושם כי יעקב למד על האונס לפני הגעתם של חמור ושכם. ייתכן שמיקומו הנוכחי של פס' 5 משקף ניסיון מודע של סופר מאוחר להסיר את התיאור החיובי יותר של חמור ושכם כמי שמתוודים על פשעו של שכם, ואינו רק תאונה טכנית במסירת הטקסט. אם כן, מיקומו מחדש שייך לנטייה פרשנית מתמשכת, המתחילה, כפי שנראה, כבר בתוך הסיפור עצמו, להעמיד את אנשי שכם באור שלילי ככל האפשר. בכל מקרה, ניסוחם של פס' 7–8, אפילו במיקומו הנוכחי (מיד לאחר פס' 6), מבחיר כי המשפחה למדה על האונס והגיבה אליו במצוקה רבה רק בעת הגעתו של חמור. עובדה זו בלבד מצביעה על שחמור עצמו היה, ככל הנראה, מקור הידע שלהם על הנעשה.

15 שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1), עמ' 448–453.



אדיש למצוקת בתו בשום פנים ואופן. כאשר הוא שומע על המצב שבו היא נמצאת, הוא מזעיק מיד את בניו לעזרתו. המילה החריש בוודאי אינה מרמזת כאן על שוויון נפש. להפך, פעמים רבות במקרא היא מרמזת על מאמץ מכוון על ידי המחריש להתאפק, מאמץ מהסוג הנחוץ רק במצב שבו תחושותיו מאיימות להשתלט עליו.<sup>16</sup> אפשר לתרגם את המילה כאן לשפה המודרנית כ'חשק את שפתי'ו'. קשה גם להאמין כי התיאור בפסוק 7, שלפיו 'האנשים' התעצבו 'יחר להם מאד', מתייחס לבני יעקב בלבד ולא ליעקב עצמו.<sup>17</sup> אילו נכתב בפסוק 7 'ובני יעקב באו מן השדה כשמעם, ויתעצבו ויחר להם מאד... 'הייתה החרגתו של יעקב מהתיאור אכן ברורה. אך פתיחת המשפט החדש באמצע הפסוק עם הנושא החדש, 'ויתעצבו האנשים ויחר להם', מרמזת כי יעקב כלול בתיאור תגובה רגשית זו. ואכן, פסוק 8 ממשיך במילים 'וידבר חמור אתם', תיאור החוזר לנושא החדש המופיע בפסוק 7, 'האנשים'. קשה מאוד להניח כי הפנייה כאן הינה לבני יעקב בלבד, שהרי יעקב נוכח בדיון, וחמור אף רומז אליו בבקשו את יד 'בתם' של האנשים. אם כן, יעקב כלול ב'אנשים' שהתעצבו וחש באותה מועקה וצער שחשו בניו. העובדה שלא הגיב בצורה שבה הגיבו שמעון ולוי אינה מעידה כי היה אכפת לו פחות מגורלה של דינה. הבה לא נשכח כי הפלישה האלימה לתוך העיר שכם הייתה יכולה גם לסכן את חייה של דינה. חז"ל, בהקשר של סיפור זה, מצטטים את משלי יא 12: 'בו לרעהו חסר לב ואיש תבונות יחריש'.<sup>18</sup> לאור פסוק זה ניתן לראות ביעקב את התגלמות התבונה והאיפוק, ואילו בבניו האלימים את התגלמות הסכלות והפזיזות.<sup>19</sup>

## 2. בראשית לד 26–27

שטרנברג מניח כי משמעות המשפט 'ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו' (פס' 26) הינה ששמעון ולוי לקחו את דינה מביתו של שכם, עזבו את העיר וחזרו אתה לבית יעקב.

16 כך למשל בשמ"ב יג 20 אבשלום אומר לתמר אובדת העצות לאחר האונס: 'החריש'. ברור שאינו מדריך אותה להיות אדישה למצבה, אלא אומר לה שעליה להתאמץ לא לבטא את רגשותיה. ראו גם 'אחריש אתאפק' ביש' מב 14.

17 להבנת המילה ויחר כמבטאת מצוקה ראו M. Gruber, 'The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression', *JQR* 69 (1978), pp. 89-97, וההפניות המופיעות שם. התחושה כי יעקב היה שווה נפש לנוכח אונס בתו ללא ספק הושפעה מהבנת 'ויחר' כמסמלת זעם. לאור גינויו את זעמם של שמעון ולוי בבר' מט 5-7, זעם מצדו בפסקה זו ייראה בלתי הולם. העובדה כי המילה אינה מצביעה על זעם מסירה את המכשול הזה ומאפשרת את ההבנה שהפסוק מתייחס גם ליעקב.

18 בראשית רבה (פרשת וישלח) פ, ו (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 956).

19 שימו לב גם להערכתו החיובית של יעקב כמי ש'אינו מבצע פעולה עצמאית אלא מחכה לתמיכה הדדית', בידי בכטל, א"אונס דינה (הערה 11 לעיל), עמ' 35. יש לציין כי תכונה זו של יעקב הינה מעלה נוספת המאפיינת את ספרות החכמה.

לפי זה, פסוק 27 מתייחס לבניו האחרים של יעקב, הנכנסים בבטחה לעיר על מנת לבזוז אותה רק לאחר ששמעון ולוי סיכנו את נפשם והרגו את כל הזכרים הבוגרים של העיר, אשר יכלו לעמוד בדרכם. שטרנברג רואה בכך תיאור המנגיד בין התנהגותם של שמעון ולוי, העוסקים בנקמה על חילול כבוד אחותם ובחילוצה מהעיר בלבד, ובין התנהגות האחים האחרים, המעוניינים בעיקר בהפקת רווח אישי גדול ככל האפשר מבזיזת העיר, מבלי לסכן את עצמם כלל.<sup>20</sup> אך לא פחות סביר, ואולי אף סביר יותר, כי פסוק 26 מתאר רק את עזיבת ביתו של שכם על ידי שמעון ולוי. בשום מקום בטקסט לא כתוב בבירור כי שמעון ולוי עזבו את העיר וחזרו לבית אביהם. הפסוק הבא (פס' 27) מספר כי 'בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחותם'. אבל באילו מבני יעקב מדובר כאן? שטרנברג מניח כי הפסוק מתייחס ליתר האחים, אך כאמור, המילה יתר אינה מופיעה בטקסט.<sup>21</sup>

למעשה, המשפט הפותח את פסוק 27, 'בני יעקב באו על החללים', משונה וחריג מאוד. היינו מצפים לקרוא משהו בסגנון 'ויבאו בני יעקב על החללים', או ניסוח דומה. בשנת 1908 הציע ארנולד ב' ארליך כי יש להוריד את 'ויצאו' מסוף פסוק 26 (אשר יסתיים אפוא במילים 'ויקחו את דינה מבית שכם') ולקרוא בפסוק 27: 'ויצאו בני יעקב ויבאו על החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחותם'.<sup>22</sup> הצעה זו משכנעת ביותר. בקריאה המוצעת, 'ויצאו בני יעקב', מהדהדות המילים 'ותצא דינה' מפסוק 1 והמילים 'ויצאו חמור' מפסוק 6. לתמיכה בהצעת שחזור הטקסט כ'ויבאו על החללים' ניתן להשוותו לביטוי המופיע בפסוק 25, 'ויבא על העיר'. לאור קריאה זו, בזיזת העיר מיוחסת דווקא לשמעון וללוי. היות שהם בלבד נכנסו לביתו של שכם, רק עליהם ניתן לומר כי הם 'יצאו' ובאו על החללים ובזזו את העיר.<sup>23</sup> קריאה כזו בכוחה להסביר מדוע יעקב, בפסוק 30 בפרקנו ובר' מט 5–7, מותח ביקורת על התנהלותם של שמעון ולוי בלבד. האחים האחרים נשארו בביתם ולא השתתפו כלל בפשעם של אלה. ייתכן

20 שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1), עמ' 470–472.

21 אם כי היא מסופקת בתרגום הוולגטה ובתרגום המיוחס ליונתן.

22 A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräische Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, I: *Genesis und Exodus*, Hildesheim 1968 (reprint of Leipzig 1908), pp. 175-176

23 ייחוס ההתקפה לשמעון וללוי בלבד ככל הנראה משתקף גם בספר היובלים ל 4, 17, 23–24. ואולם, שימו לב ששמעון ולוי מתוארים כאן כמי שלקחו את המקנה והרכוש בלבד, ולא שבויים. תיאור זה מותאם להבנה כי שמעון ולוי הרגו את כל תושבי שכם ללא יוצאים מן הכלל. קדמוניות המקרא 7 מדבר גם הוא רק על שמעון ולוי כעל מי שנכנסו לעיר, הרגו את תושביה ועזבו. במקור זה הבזיזה אינה מוזכרת כלל. צוואת לוי מסיר גם הוא כל התייחסות ללקיחת שלל, אך מייחס את הריגת אנשי שכם לשאר האחים, ואילו שמעון ולוי מוצגים כמי שהרגו את שכם ואת חמור בלבד.

אף כי לא השתתפו כלל בנאום הערמה לחמור ושכם (ראו להלן, סעיף ב). לאור כל זאת, לא ניתן ללכת בעקבות שטרנברג ולראות בסיפורנו נרטיב המבחין בין שמעון ולוי, המונעים ממניעים אידאולוגיים טהורים, ובין שאר האחים, המעוניינים רק ברווח ובביזה. שמעון ולוי אינם מונעים על ידי עקרונות טהורים ובלתי אנוכיים בלבד. כאשר כמויות ביזה גדולות ושבויים רבים מוטלים לרגליהם, תיאורם העצמי כמגני כבוד אחותם בכל מחיר (פס' 31) נשמע אירוני ביותר.

### ב. שמעון ולוי וניתוח דיאכרוני של הסיפור

יש להודות כי פסוק 13 מעמיד, על פניו, אתגר מסוים לקריאה המוצעת של פסוקים 26–27, היות שמשמע ממנו כי כל בני יעקב השתתפו בהצעה הערמומית שהוצגה לשכם ולחמור. אם כל האחים השתתפו בתרמית, האם איננו צריכים להניח שכולם השתתפו גם בהתקפת העיר? תרגום השבעים מתייחס בדוחק מסוים לבעיה כאשר הוא מייחס את הדיבור בפסוק 14 לשמעון וללוי בלבד, על אף שהוא מותיר על כנו את התיאור בפסוק 13, שלפיו 'בני יעקב', ללא סייג, דיברו במרמה. יחד עם זאת, חשוב להדגיש כי פסוק 13 מהווה קושי גם עבור אלו המניחים ששאר האחים – אם לבדם או יחד עם שמעון ולוי – השתתפו בביזת העיר. אם אכן השתתפו כל האחים בדיבור המרמה, מדוע שאר האחים נכנסו לעיר רק לאחר ששמעון ולוי הרגו את כל הזכרים? ניתן כמובן ללכת בעקבות שטרנברג ולשער כי האחים נתפסו חרדה ברגע האחרון והחליטו להיכנס לעיר ולקחת מהשלל רק אחרי ששמעון ולוי השלימו את העבודה המסוכנת של נטרול לוחמי העיר. מסקנה כזו אינה בלתי אפשרית, אך לבטח אין להחשיבה כמסקנה העולה באופן חד משמעי מן הטקסט.

כאן המקום להציג את הניתוח הדיאכרוני של הסיפור, משום שהמתח שבין פסוק 13 ופסוקים 25–29 מהווה את הבסיס הטוב ביותר להבנתו של ניתוח זה. יאיר זקוביץ טען באופן משכנע כי ייחוס ביזת העיר לשמעון וללוי התרחש רק בשלב משני של התפתחות הסיפור. הסיפור בצורתו המקורית התייחס ל'בני יעקב' ללא הבחנה. הזיהוי המשני של 'בני יעקב' עם שמעון ולוי אירע תחת השפעת הגינוי של שמעון ולוי בפי יעקב בבראשית מט 5–7.<sup>24</sup> כפי שציין יעקב כדורי (קוגל), גינוי שמעון ולוי

24 זקוביץ, הידמות (הערה 11 לעיל), עמ' 185–192. ראו גם ח' חיון, ותצא דינה: קריאה בסיפור המקראי ועיון בויקתיו, ירושלים תשע"א, עמ' 40–41, 44, 48–49, 74; S. Lehming, 'Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34', *ZAW* 70 (1958), pp. 228–250; N. Wyatt, 'The Story of Dinah and Shechem', *UF* 22 (1990), pp. 433–458; J. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture Then and Now*, New York 2007, pp. 169–175

בבראשית מט 5–7 התייחס במקור לתכונות שבטיות ולא לפעולות הספציפיות של שני האישים האינדיבידואלים, בני יעקב.<sup>25</sup> לפסקה לא היה אפוא כל קשר למאורע המתואר בבראשית לד, אך לא קשה לשער כי עורך מקראי מאוחר הבין את דברי יעקב בפרק מט כמתייחסים לשמעון וללוי כפרטים ופירש לאור זה כי 'בני יעקב' אשר התקיפו את העיר בפרק לד היו שני אחים אלו דווקא, ולא שנים עשר הבנים ככלל.<sup>26</sup> האופי המשני של הפרשנות הפנים-מקראית הזו עוזר לנו להסביר מדוע שמעון ולוי, המושאים היחידים של הגינוי בפסוק 31 בפרקנו, אינם מוזכרים בשםם בנוסח המסורה עד פסוק 25.

גם הצעתו הנוספת של זקוביץ, שלפיה הנוסח המקורי של הסיפור לא כלל את חטיפת דינה, אונסה או חילול כבודה, משכנעת מאוד. גם פרטים אלו הוספו לטקסט על ידי העורך/מספר הסופי.<sup>27</sup> הצעה זו ביכולתה להסביר את חוסר ההיגיון המגולם בבקשתו של שכם מאביו, בפסוק 4, כי 'יקח לו את הילדה הזאת לאשה', ובבקשה מיעקב ובניו

25 J. Kugel, 'The Story of Dinah in the Testament of Levi', *HTR* 85 (1992), p. 14 הנ"ל, כיצד לקרוא את המקרא (לעיל הערה 24), עמ' 172. קוגל פורש טיעון משכנע בדבר שילובו המאוחר של סיפור דינה לתוך ספר בראשית (שם, עמ' 169–171). הייתי מוסיף רק שנראה אפשרי בהחלט שאותו העורך אשר הוסיף את סיפור דינה (ואת סיפור חטאו של ראובן בבר' לה: 21–22) הוסיף גם באותה העת את ברכות יעקב בבר' מט 1–28. שימו לב כי בר' מט 29 הוא המשיך מושלם לפס' 1.

26 אם כן, פס' 25 המקורי היה מנוסח כך: 'ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו [שני] בני יעקב [שמעון ולוי אחי דינה] איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר'. המילים בסוגריים נוספו על ידי העורך. כללתי את המילים 'אחי דינה' בתוספות אלו, אף שניתן היה לייחס אותם לסיפור המקורי, היות שהשם דינה בולט בחסרונו מפס' 4, 8, 12, 14, 17, 19, המקוריים, ומצוי בפס' 3, 5, 13, 26, המשניים בבירור. לאור זאת, נראה כי בת יעקב הייתה חסרת שם בגרסה המקורית של הסיפור. עובדה זו מרמזת כי ניסוחו של פס' 1, 'ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבנות הארץ', שייך לעורך הכוהני המאוחר (ראו להלן). ההתייחסות לאישה ה'יולדת בן/בת לאיש' כלשהו אכן משקפת שפה כוהנית אופיינית. ראו למשל בר' טז 15–16, כא 3–4, כב 20, 23, כה 12, לו 4; במ' כו 59. הוספת השם דינה מקבילה להוספת השמות שמעון ולוי. כפי שמצוין לעיל, הדגש של העורך בפס' 1 על היות דינה בתה של לאה יוצר קשר מיוחד בינה ובין שמעון ולוי, גם הם בני לאה. להערכתו, העורך/מספר האחרון של הסיפור נתן לבת יעקב שם על מנת לתת לקורא תחושה ממשית יותר של נוכחותה כדמות, ובכך להדגיש את תחושת הזעם של שמעון ולוי בעקבות חילול כבודה. דינה מוזכרת, חוץ מפרשייתנו, בבר' ל 21 ומט 15. חוקרים רבים חשו כי בר' ל 21 הוא גלוסה עריכתית מאוחרת, אשר נוספה כהכנה לסיפור שלנו (ראו קוגל, כיצד לקרוא את המקרא [לעיל הערה 24], עמ' 170–171). דינה היא הבת היחידה המוזכרת בבר' כט 31–24, והצאצא היחיד של יעקב אשר שמו אינו זוכה למדרש שם. אותה הערכה נכונה כנראה גם לגבי אוכור דינה והמילה 'ובנותיו' בבר' מו 15. כדאי להזכיר כי לפי בר' מו 7 היו ליעקב בנות אחדות אשר ירדו אתו למצרים. אף לא לאחת מהן ניתן שם בטקסט.

27 זקוביץ, הידמות (לעיל הערה 11), עמ' 185–192.

כי 'תנו' את דינה לשכם (פס' 8, 12), כאשר דינה כבר גרה עם שכם בביתו (פס' 26), כלומר לאחר שהוא כבר 'לקח' אותה (פס' 2)! אכן, את מרבית ההתייחסויות ל'חילולה' של דינה ניתן לזהות כתוספות משניות הניתנות להסרה (פס' 5, 7, 13<sup>28</sup>). ניתן לומר אותו הדבר לגבי הוצאתה של דינה מביתו של שכם (פס' 26–27<sup>29</sup>). לבטח ישנה משמעות לעובדה שחלק מהפרטים הסיפוריים המשניים שציינתי נושאים מאפיינים ברורים של הסגנון הכוהני המאוחר.<sup>30</sup> הוספת סיפור החטיפה, האונס וחילול כבודה של דינה אפשרו לעורך הסופי להציג את החרבת העיר, בהתאם למשמע מבראשית מט 5–7, כאקט של נקמה וזעם.<sup>31</sup>

הבה נשוב עתה למתח שבין פסוק 13 ופסוקים 25–29, בנוגע לזהותם של האחים. נדמה כי ניתן לקבוע כי ייחוס ההרג והביזה של העיר לשמעון ולוי בלבד לא בוצע מלכתחילה בצורה גורפת. בהתחלה, נראה היה לעורך מספיק לזהות את המתקיפים

28 זקוביץ (שם, עמ' 187) מייחס, ללא צורך, את המילה כשמעם לעורך המאוחר, אך המילה הגיונית ביותר, ואף נחוצה, בתוך הקשר הסיפור המקורי. בתוך הקשר הזה, המילה מרמזת כי בניו של יעקב באו הביתה מן השדה כאשר שמעו שחמור, נשיא הארץ, בא לדבר עם יעקב, כמסופר בפס' 6. ללא המילה כשמעם אין כל הסבר לחזרתם של הבנים מן השדה. עם הוספת פס' 5, העניק העורך משמעות חדשה למילה, המתייחסת עכשיו לשמיעת האחים על חילולה של דינה מפיו של יעקב.

29 שימו לב כי פס' 27, המוסיף את ההתייחסות לאונס דינה, משמש מבוא לתיאור ביות העיר בפס' 28–29. זקוביץ (שם, עמ' 186–187) מוציא את פס' 26: 271 מן הסיפור המקורי, אך משמר את 272 היות שהוא מתייחס ל'בני יעקב' ללא פירוט. לדעתי, אין לחלק את פס' 27 בין סיפור מקורי ודברי עריכה, על אף ששמעון ולוי אינם מוזכרים בשם בחלק הראשון של הפסוק. ההקשר מבהיר כי ההתייחסות כאן הינה לבני יעקב אשר נכנסו לעיר – כלומר, שמעון ולוי. עובדה זו נכונה במיוחד לאור ההשערה כי המילה ויצאו צריכה לעבור מסוף פס' 26 לתחילת פס' 27.

30 בנוגע לפס' 5, 13: 271, שימו לב כי השימוש בטמ"א בפיעל בתוך ההקשר של פשע מיני מופיע בבלעדיות בטקסטים הכוהניים של יח' 6, 11, 15, כב 11, כג 17 ו'לג 26. שימו לב גם לשימוש במונח טמא בהקשר של יחסי מין אסורים בבמ' ה 13, 14, 19, 20, 27, 28. בנוגע לאופי הכוהני של פס' 1 ראו הערה 26 לעיל. אפיונו של חמור כחזוי בפס' 2 ככל הנראה משקף עריכה כוהנית גם כן. ראו בר' לו 2 ותרגום השבעים לבר' כו 34 (=ס"כ), ותנו דעתכם לכך שאנשי עירם של חמור ושכם אינם מתוארים בשום מקום אחר בסיפור כחזויים. השוו גם יהו' ט 7, אשר משייך את הגבעונים לחזויים. פרק זה טבוע בסגנון הדו־טרונומיסטי והכוהני גם יחד. ראו T. B. Dozeman, *Joshua*, 1-12 (AB 6B), New Haven 2015, pp. 407-411. ידו של העורך הכוהני בולטת גם במילים 'אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם' בבר' לג 18, כפי שציינו הפרשנים הביקורתיים. השוו בר' כה 6, 9 וראו לדוגמה וסטרמן, בראשית (לעיל הערה 1), עמ' 528.

31 בנקודה זו אני חולק במקצת על זקוביץ (הידמות [לעיל הערה 11], עמ' 188), הטוען כי 'נראה כי יסוד האונס נוסף משום שהעורך הניח כי לאחים ודאי היה מניע מוצדק לתרמיתם ולאכזריותם... (ההדגשה שלי, ד"פ). לדעתי, הוספת האונס לא נבעה מן ההנחה שהריגת אנשי שכם הייתה מוצדקת או ניתנת להצדקה אלא מן הצורך לתארה כפעולה של נקמה כעושה, בהתאם לבר' מט 5–7. ראו על כך בהמשך.

כשמעון ולוי בפסוק 25 בלבד.<sup>32</sup> ההתייחסות בפסוק 27 לאותן דמויות עצמן כ'בני יעקב', ללא הגדרה נוספת, הייתה, ככל הנראה, מכוונת. מרצף הפסוקים השתמע לא רק ש'בני יעקב' אשר יצאו מבית שכם ובזו את העיר היו שמעון ולוי, אלא גם ש'בני יעקב' אשר דיברו במרמה עם שכם וחמור היו אותם שני בנים. ההתייחסות לשמעון וללוי בתרגום השבעים לפסוק 14 משקפת, כנראה, ניסיון מאוחר יותר להרחיב את הזיהוי המפורש של 'בני יעקב' כשמעון ולוי מעבר לפסוק 25, אך הטכניקה הפרשנית ששימשה את העורך המאוחר הזה היא בבסיסה אותה טכניקה. הוספת שמות שמעון ולוי בפסוק 14 מרמזת כי 'בני יעקב' הבלתי מוזוהים מפסוק 13, אותם אלו אשר דיברו בערמה עם שכם וחמור, היו שמעון ולוי.

זיהוי בעלי התרמית עם שמעון ולוי בפסוק 14 על פי תרגום השבעים מרומז כבר בניסוח תוספת העריכה בפסוק 13, 'אשר טמא את דינה אחתם'. בפסוק 25 העורך/ מספר מקפיד להתייחס לשמעון וללוי כאל 'אחי דינה'. בכך הוא מרמז כי שאר בני יעקב לא היו אחיה באותה המידה. תפיסה זו משתלבת היטב עם אפיונה של דינה בפסוק 1 כ'בת לאה אשר ילדה ליעקב', היות שלא הייתה גם אמם של שמעון ולוי. אם כן, דינה הייתה אחותם ה'מלאה' של שמעון ולוי, אחותם מאב ומאם.<sup>33</sup> תפיסה זו גם משתלבת עם פסוק 31, שבו רק שמעון ולוי מדברים על דינה כעל 'אחתנו'. קרוב לוודאי שמדובר כאן בשיקוף של פרשנות על בראשית מט 5, המתארת את שמעון ולוי כ'אחים'. האלימות שלהם, על פי פרשנות זו, לא הייתה קשורה להיותם אחים זה לזה (אחרי הכול, כל בני יעקב הינם אחים), אלא לעובדה שהם היו האחים ה'מלאים' לאחות אשר כבודה חולל. כך, כאשר העורך/מספר המאוחר של פסוק 13 אומר לנו כי בני יעקב ענו לשכם במרמה 'אשר טמא את דינה אחתם', דבריו אלו כבר מזהים במרומז את האחים הנידונים בפסוק כשמעון ולוי. זיהוי שכזה, כמובן, מרמז כי כל הנאום המופיע בפסוקים 14–17 יצא מפיהם של האחים המלאים, שמעון ולוי. זיהוי זה עולה בקנה אחד עם העובדה שהדוברים בפסוקים אלו מדברים על חוסר האפשרות לתת את 'אחתנו' לאיש ערל. עבור העורך אפוא המרמה בוצעה על ידי אחיה המלאים של דינה, שמעון ולוי. האחים האחרים, על אף שהיו נסערים בעקבות הנבלה שנעשתה 'בישראל' (פסוק 7b), לא היו שותפים לתחושתם של שמעון ולוי כי כבודם האישי נפגע בעקבות

32 תופעה כזו אינה יוצאת דופן בשכבות עריכה מאוחרות. שימו לב למשל כי בבמ' לב השבטים היושבים בעבר הירדן המזרחי מוזוהים כראובן וגד בלבד בפס' 1, 2, 6, 25, 29 ו 31. לעומת זאת, בפס' 33 39–42 כלול פתאום חצי שבט המנשה. לא במפתיע, הגרסה השומרנית של הטקסט מוסיפה את ההתייחסות לחצי שבט המנשה לכל הפסוקים שבהם היא חסרה בנוסח המסורה.

33 לייחוס פס' 1 לעורך הכהוני ראו הערה 26 לעיל.

המעשה. הם לא היו 'אחיה' של דינה באותו מובן.<sup>34</sup> אם כן, הניתוח הדיאכרוני מסייע בדינו ליישב את שאלת זהותם של האחים אשר דיברו עם המור ושכם בערמה. עם זאת, ההשלכה החשובה ביותר של הניתוח הדיאכרוני היא התובנה כי הסיפור בבראשית לד, בצורה שבה הוא מופיע בפנינו, אינו יכול להתפרש כשורה ללא התייחסות לבראשית מט 5-7. אחרי הכול, הסיפור שלנו לבש את צורתו הנוכחית תחת השפעתו הישירה של הכתוב שם.<sup>35</sup> אם אכן עיצב העורך את הצורה הסופית של סיפורנו תוך התייחסות מתמדת לדבריו הנבואיים, ועל כן אף בני התוקף, של יעקב ביחס לשמעון ולוי בבראשית מט 5-7, מובן כי קיבל את עמדתו של יעקב שם. פירושו של דבר הוא, ראשית כול, כי העורך ראה באלמוות שהפעילו שמעון ולוי נגד העיר שכם אלימות בלתי-מידתית ואכזרית, כזו הראויה לגינוי וענישה.<sup>36</sup> יתרה מכך, משמעות הדבר היא כי העורך/מספר אישר את הלגיטימיות היסודית של נישואים בין שכם ובין דינה, ושל המיזוג הרחב יותר בין שתי האוכלוסיות, על אף זהותם החווית/כנענית של אנשי שכם. אחרי הכול, יעקב נתן את אישורו שבשתיקה להסכמים שאליהם הגיעו

34 ההבחנה בין מערכת היחסים השוררת בין אח ואחות שלהם שני הורים משותפים ובין אלו שלהם רק אב משותף עולה בבירור בסיפור אונס תמר (שמ"ב יג): תמר היא אחותו של אמנון מצד דוד בלבד, ואילו לאבשלום היא אחותו משני הצדדים. בדומה לכך, הצהרתו של אברהם כבר' כ 12 משקפת את ההנחה כי אחות מאב בלבד מרוחקת דיה מאחיה בשביל לאפשר נישואים ביניהם.

35 שיקול נוסף מחזק את הצורך לקרוא את שני הטקסטים יחד. הסיפור על פשעם של שמעון ולוי מקביל בבירור לסיפור פשע אחיהם הבכור, ראובן (בר' לה 21-22). ברור לחלוטין כי סיפורו של ראובן אינו יכול לעמוד בפני עצמו, וכי הוא תלוי בדברי הפרדה של יעקב כבר' מט 3-4, שהוא קודם להם. אם כן, כך הוא המצב גם לגבי סיפורם של שמעון ולוי. בשני המקרים, דבריו האחרונים של יעקב משלימים את הנרטיב המצוי קודם לכן. ובשני המקרים, לא ניתן היה להשמיט מילים מסכמות אלו מבר' מט ולשלכן בתוך הנרטיבים המוקדמים יותר, היות שמעשה עריכה כזה היה פוגם באחידות ובהגיון הפנימי של בר' מט.

36 הדרך היחידה להימנע ממסקנה זו היא להניח שהעורך האחרון לא הלך בעקבות נוסח המסורה של בר' מט 5-7. כבר' מט 6, התורה השומרנית גורסת 'אל יחר כבודי, ובפס' 7 'אדיר אפם'. ראו S. Schorch, *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin* (BZAW 339), Berlin 2004, pp. 224-226. שורש מאמין כי הטקסט השומרני משקף הערכה חיובית לשמעון ולוי וכי הוא מקורי יותר מגרסת נוסח המסורה. אך התבנית שלפיה אב מקלל את בניו בעקבות פשע הינה תבנית מקראית מובהקת (השוו בר' ט 20-28). הטקסט השומרני ככל הנראה משקף ניסיון מאוחר למתן את חריפותם של דברי יעקב. הרי קללות אינן דבר של מה בכך בעולם העתיק. נוסף על כך, האמירה כי אפם של שמעון ולוי היה 'אדיר' אינה משבחת את כעסם, אלא מציינת את מידתו הקיצונית. ועוד, קשה מאוד להניח שטקסט מקורי, אשר שיבח את בני יעקב, שונה לאחר מכן על מנת לבטא קללה, במיוחד כשמדובר בלוי, אבי שבט הכהנים. אין כל סבירות אפוא להנחה כי בפני העורך של בר' לד עמדה גרסה של בר' מט 5-7, הדומה לזו המשתקפת בגרסה השומרנית, וכי הוא הושפע ממנה.

בניו עם שכם וחמור, וציפה כי אלו יכובדו על ידי שני הצדדים. היות שהבנה זו מנוגדת לחלק ניכר מן הספרות המחקרית על בראשית לד, יש צורך לאשרר אותה דרך בחינה מחדש של צורתו הסופית של הסיפור בעין ביקורתית.

## ג. פסוקים 30–31

אפתח בחינה מחודשת זו בניתוח פסוקים 30–31 של סיפורנו, המציגים את חילופי הדברים המסכמים בין יעקב, מכאן, ושמעון ולוי, מכאן. בקריאתו של שטרנברג, פסוקים אלו מציגים את יעקב באור שלילי, כפרגמטיסט חסר עמוד שדרה מוסרי. יעקב, לדידו, כנוע וטרוד בהישרדותו האישית בלבד. שמעון ולוי, מן הצד האחר, מוצגים באור חיובי כאנשי עקרונות, אשר אינם מוכנים להיכנע לבריונות המרומזת של חמור ושכם. פחדו של יעקב כי תושבי האזור יתנקמו בהם אם לא ישתפו פעולה עם אנשי שכם אכן הוכח כחסר בסיס (בר' לה 5). זאת ועוד, צידוד המספר עם גישתם של שמעון ולוי מוכח מכך שהוא נתן להם את כבוד המילה האחרונה בסיפור.<sup>37</sup>

ברם, כפי שצוין לעיל, תשובתם של שמעון ולוי ליעקב בפסוק 31 אינה באמת מילתו האחרונה של העורך/מספר בנידון. הלה נסמך על דברי יעקב בבראשית מט 5–7, המוצגים כעת כתשובה סופית, הסוגרת את המעגל של הנרטיב הנוכחי. לפי זה, עלינו להבין כי יעקב גינה את שמעון ולוי פעמיים: ראשית הוא גינה אותם מתוך שיקולים פרגמטיים, בתוך ההקשר של הסיפור המקומי בפרק לד (פס' 30), ולאחר מכן, על ערש דווי, המשיך בגינוי מעשיהם, אך הפעם במונחים עקרוניים.

ואכן, דבריהם של שמעון ולוי בפסוק 31 יכולים להתפרש כבלתי הולמים בעליל. בהקשר הזה ברצוני להעלות הצעה שהעלה שטרנברג עצמו לגבי פסוק זה, אם כי בגרסה ממותנת יותר. שטרנברג הציע כי היה זה יעקב, ולא שכם, שאליו רמזו האחים בתשובתם אליו המגנה את ההתייחסות לאחותם כזונה. הרי יעקב הסכים לקבל את זכות התנועה וההתיישבות החופשיים באזור בתמורה לחילולה המיני של בתו. לפי שטרנברג, לא הביעו האחים גינוי זה של יעקב בפניו, שכן הם מתייחסים לדמות שהם מאשימים בגוף השלישי – 'הכזונה יעשה את אחתנו?' בשל כך, יש לקרוא את האמירה הזו כאמירה שנאמרה בינם לבין עצמם, לאחר שהקשיבו בשקט לתוכחתו של אביהם.<sup>38</sup> אך הסבר זה אינו משכנע. הרבה יותר טבעי לקרוא את דברי הפסוק כתגובה ישירה, וניתן בנקל להבינם כהתייחסות גלויה לשכם, הטומנת בחובה גם התייחסות מוסווית

37 שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1), עמ' 469–475.

38 שם, עמ' 475.



ליעקב עצמו – 'הכזונה יעשה מישהו את אחתנו?' בעקבות קריאה כזו של פסוק 31, ניתן לראות כי שמעון ולוי פגעו בכבודו של אביהם פעמיים. ראשית, הם רימו לא רק את אנשי שכם, אלא אף את אביהם. השימוש שלהם בהסכם אשר נעשה תחת חסות יעקב על מנת לרמות ולרצוח חפים מפשע פגם אנושות בשמו הטוב ובמעמדו.<sup>39</sup> שנית, הם הוכיחו אותו בפניו ובחוצפה על תמיכתו בפתרון שהם עצמם הציעו ליישוב הסכסוך עם חמור ועם שכם! שמעון ולוי הציבו את הכבוד הפגוע שלהם, כפי שהשתקף ביחסם של שכם ושל יעקב לאחותם, מעל לכבוד הבסיסי שחבו לאביהם.<sup>40</sup>

אפילו אם דברי שמעון ולוי בפסוק 31 מתייחסים לשכם בלבד, נותרת העובדה כי הם משיבים לתוכחתו של אביהם בביקורת על עמדתו, בדברים שמטרתם 'לחנך' אותו בנושא סדר העדיפויות המוסרי הנכון, לטעמם. אפילו פעולה זו בלבד מדגימה חוצפה משוועת, מן הסוג המאפיין אנשים שפלים ובעלי גאווה, המציבים את כבודם האישי מעל כל שיקולי הוזהרות או ההתנהגות הראויה.<sup>41</sup> במרומז, תגובתם הגאוותנית, דמוית-שמשון, 'הכזונה יעשה את אחתנו?', משמעה הצהרה תקיפה: אנחנו מוכנים למות, ולגרור יחד אתנו את כל בית יעקב, כולל דינה, אם זה מה שנחוץ לשימור כבוד המשפחה.<sup>42</sup> הצהרה שכזו מתיישבת יפה עם אפיונם של שמעון ולוי בראשית מט 7–5 כוזג חמומי מוח חסרי אחריות, הנעדרים כל מושג של מידתיות. ברי הוא שתיאור שכזה לא נועד לעורר את הסימפטיה שלנו כלפיהם.

לסיום הדברים, נציין כי אין כל צורך להבין את בראשית לה 5 כאישור אלוהי להשחתת העיר שכם. זהות מחבר הפסוק אינה ברורה,<sup>43</sup> אך בכל מקרה קשה להסיק

39 על עניין זה ראו פירוש הרמב"ן לבר' מט 5.

40 החוק בדב' כא 18–21, המטיל עונש מוות על הבן הסורר והמורה, מדגים את היחס החמור שהתנהגות לא מכבדת כלפי הורים בעולם המקראי יכולה הייתה לזכות בה. בניגוד בולט ליחס זה, בדב' לג 9 משה משבח את שבט לוי (!) על הפניית גבם הקנאית לאבותיהם ולאמהותיהם. בטקסט המקביל בשמ' לב 27, 29, מוזכרים האח והבן כמי שזכו ליחס כזה מבני שבט לוי, אך לא אבות ואימהות. ואולי יש לראות בכך תיקון מפאת כיבוד הורים.

41 חוסר הכבוד שביטאו שמעון ולוי כלפי אביהם מודגש יפה אצל 'פליישמן, 'ענישה על ערש דוויה: הרקע המשפטי לעונשם של שמעון ולוי (בר' מט, 5–7)', בית מקרא נח (תשע"ג), עמ' 144–145. אם כן, סיפורנו מעוצב בצורה המותאמת לדפוס הסיפורים האטיולוגיים בספר בראשית, המעגנים מציאות מאוחרת בפשעיהם של ילדים המטילים קלון על הוריהם. השוו בר' ט 20–27, יט 30–38, לה 21–22.

42 ואכן ניתן לראות אירוניה בעובדה ששמעון ולוי מבזים את כבוד אביהם על מנת לשמר את כבודה של אחותם. הנכונות שלהם לחלל את כבוד אביהם מעמידה אותם בשורה אחת עם שכם, אשר חילל את כבודה של דינה. כמובן, הדרך שבה הם הורגים את כל אנשי שכם על מנת לשמר את כבוד המשפחה גוררת גם היא קלון למשפחה.

43 העובדה שהפסוק מתייחס ל'בני יעקב', ללא ציון הבנים שבהם מדובר, פותחת את האפשרות כי

מדבריו עמדה חד משמעית באשר למעשה. ניתן להבין את הפסוק כמרמז לכך שהאל בחר להגן על בני יעקב, על אף התנהגותם הבויה, היות שתכניותיו עבור עם ישראל היו תלויות בהישרדות בני יעקב.<sup>44</sup> אך נראה יותר סביר להבין כי המונח 'חתת אלהים' משמעו מעין 'אימה גדולה'.<sup>45</sup> לפי פירוש זה, תפקידו האישי של אלוהי ישראל ביצירת אימה זו נותר דו־משמעי ומעומעם לכל היותר; יכול להיות שהפסוק מרמז כי הייתה זו פעולתם האלימה והקיצונית של האחים, אשר ייצרה את האימה האדירה הזו.<sup>46</sup> על פי הבנה זו, הפסוק מסביר מדוע תושבי המקום לא נקמו את דמם של אנשי שכם, כפי שחשש יעקב, בצדק, שיעשו. הוא אינו מלמד כי המתקפה הייתה מוצדקת או כי ראוי היה להתעלם מסכנת הנקמה שביטא יעקב.<sup>47</sup>

#### ד. אופיו הזדוני של פשעו של שכם

הבה נפנה מבטנו לכמה מרכיבים נוספים בסיפור, אשר נתפסו על ידי פרשנים רבים כביטויי תמיכה בהתנהלותם של שמעון ולוי. בולטים במיוחד הינם התיאור הסיפורי של אונס דינה בפסוק 7 בס"ב 'כנבלה' והחזרה, בפסוקים 5, 13 ו-27, על העובדה כי דינה 'נטמאה'. מוטל עלינו לבחון פסוקי עריכה אלו תוך שיקול דעת זהיר במיוחד. איזו גישה כלפי שכם ואנשי שכם משתקפת בהם? איזו גישה הם משקפים כלפי רעיון

הוא שייך לסיפור בצורתו המקורית וכי הוא המשך לבר' לד 28–29. אם כך הוא, ייתכן שהעורך הסופי נסמך על כתוב זה בתיאור פחדו של יעקב מההשלכות המסוכנות של ההתקפה (לד 30).

44 גישה כזו מבוטאת לרוב במקרא. ראו למשל מל"ב יג 22–23, יד 25–27.

45 ראו D. W. Thomas, 'A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew', *VT* 3 (1953), pp. 209–224. ראו גם הערתו של R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary*, New York 1996, p. 196.

46 S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, p. 109. ראו S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, p. 109.

47 אף שאימת הערים הסובבים המתוארת בפסוק נבעה מפעולה האחים, מידת הפחד הייתה חריגה ומסתורית בהתחשב במיעוט הנפשות בבית יעקב, ולכן לא ניתן היה לחזות אותה או לסמוך עליה בקבלת ההחלטה לנקום בתושבי שכם. אין בתיאור אפוא רמז לכך שאחרים יכולים או צריכים לחקות את התנהגותם של שמעון ולוי בהנחה שפעולה כזו תנפיק תוצאה דומה.

48 ניסוחו של פס' 13 מחוספס ולא חלק. ראו נ"ה טור-סיני, פשוטו של מקרא, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' 58. טור-סיני מציע לתקן את 'ידיברו אשר טמא את דינה אחתם' ל'על דבר אשר טמא את דינה אחתם' ומשווה ניסוח זה עם 'על דבר אשר ענה את רעהו' בדב' כב 24. שימו לב גם לניסוח הדומה עוד יותר של שמ"ב יג 22, 'כי שנא אבשלום את אמנון על דבר אשר ענה את תמר אחתו'. לדעתי, הצעה זו משכנעת ביותר. היא גם מספקת עדות נוספת להשפעת דב' כב 23–27 וסיפור אונס תמר על הנרטיב שלנו. בנוגע להשפעת הסיפור הנזכר אחרון, ראו לעיל. באשר להשפעת הנזכר ראשון, ראו וקוביץ, הידמות (לעיל הערה 11), עמ' 188–192.

הנישואים בין שכם ודינה, וכלפי ההסכם הרחב יותר בדבר נישואי תערובת והתיישבות מעורבת של שתי האוכלוסיות? לבסוף, מהי השפעתם של פסוקי עריכה אלו על אפיונם של שמעון ולוי ועל הערכת מעשיהם? ובאילו דרכים הושגה השפעה זו?

סוגיה אחת הממלאת תפקיד מרכזי בבחינת שאלות אלו הינה שאלת טבעו המדויק של פשעו של שכם. לפי פסוק 7<sup>bBK</sup>, עשה שכם 'נבלה בישראל, לשכב את בת יעקב, וכן לא יעשה'.<sup>49</sup> במה הייתה טמונה נבלותו של המעשה? האם מרכיב חיוני בה הייתה העובדה כי שכם היה 'זר', וליתר דיוק, אחד מתושבי הארץ שאתם, לפי החוק המקראי המאוחר יותר, אסור להתחתן או לזנות כל ברית?<sup>50</sup> או שמא מדובר רק בעובדה כי דינה הייתה נערה בתולה, תחת חסותו של אביה, ולו הייתה מסורה הסמכות הבלעדית על תיווך נישואיה?<sup>51</sup> אם פשעו של שכם היה טמון רק בעובדה אחרונה זו, נוכל להניח ברמה גבוהה של סבירות כי, לפחות ברמה התאורטית, ראה העורך/מספר הסכם לגיטימי הן ברעיון נישואי שכם ודינה הן בהסכם הרחב יותר לנישואים בין בית יעקב ואוכלוסיית שכם ויישוב משותף של שתי הקבוצות, לאחר מילתם של אנשי שכם. הפרת ההסכם מצדם של שמעון ולוי, לפי הבנה כזו, תהיה פשע מוחלט. אך אם פשעו הזדוני של שכם היה טמון בעובדה שהיה חזוי/כנעני, ושחילל בכוח הזרוע איסורים מוחלטים של הישראלים על נישואי תערובת עם הכנענים, אזי ההסכם שאליו הגיעו שני הצדדים היה בלתי-חוקי בבסיסו, וכתוצאה מכך, התרמית של בני יעקב מוצדקת הרבה יותר. ואכן חוקרים מספר הלכו בעקבות הבנה אחרונה זו של פשעו של שכם. בכך בודדו בעצם את הסיפור מבר' מט 5–7 ופירשו אותו כפולמוס נגד הלגיטימיות של נישואי תערובת וערבוב חברתי עם כנענים ויהי מה.<sup>52</sup> שמעון ולוי נתפסים כגיבורי הסיפור. אפילו מילה קולקטיבית אינה יכולה להפוך את ההתמזגות עם תושביו המקוריים של האזור לאפשרות קבילה!

סוגיה נוספת הקשורה מהותית לטבע חטאו של שכם היא משמעות הרעיון כי 'טימא' את דינה. מה מקור טומאה זו? הסבר ייחודי לשאלה זו הציע אלכסנדר רופא.<sup>53</sup> רופא הצביע על כך שהמונח המקראי טמא, כאשר הוא מופיע בתוך הקשר של יחסי

49 A. Phillips, 'Nebalah: A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct', *VT* 25 (1975), pp. 237-242

50 ראו הערה 1 לעיל. ראו גם חיון, ותצא דינה (לעיל הערה 24), עמ' 49, 51, 81–82.

51 ראו פול וגאן, קריאת שטרנברג (לעיל הערה 2), ותגובתו החריפה של שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1).

52 יוצא דופן בהקשר זה הינו בכטל, אי-אונס דינה (הערה 11 לעיל). בכטל רואה את הפשע כקשור מהותית לזהותו של שכם כזר, אך טוען כי הסיפור מצדד עם גישתו של יעקב.

53 רופא, חילול בתולות (לעיל הערה 1).

מין אסורים, מתייחס אך ורק לחילולה של אישה מאורסת או נשואה.<sup>54</sup> איננו מוצאים שימוש במילה זו בהקשר של קיום יחסים אסורים עם בתולה. עדות לשוניית זו מובנת לאור העובדה שקיום יחסי מין אסורים עם בתולה אינו נחשב, בחוק המקראי, פשע הגורר עונש מוות. הן המפתח הן האנס יכולים לשלם פיצויים כדי לתקן את המצב שיצרו.<sup>55</sup> השימוש במונח טמא ביחס לחילול כבודה של דינה חורג אפוא מהשימוש הרגיל במקרא, כפי שחורג גם העונש שבו נענש שכס על מעשהו – מיתה בחרב. חריגה זו מצביעה על כך שפשעו של שכס אינו נתפס כשייך לתחום דיני המשפחה. במקום זה, טוען רופא, תפיסת החטא נסמכת על רעיון 'טומאת הנוכרים' של תקופת שיבת ציון.<sup>56</sup> המפגש המיני בין שכס ודינה מוגדר כמפגש 'מטמא' לא כתוצאה ממעמדה של דינה כבתולה בבית אביה, ואף לא מזוהותו הכנענית של שכס. המקור לטומאה הוא מעמדו של שכס כנוכרי. בעיני העורך/מספר, קיום יחסים בין עברי/יה ונוכרי/יה, מכל סוג שהוא, הינו חטא כה חמור שהוא מצדיק את הריגת שכס כעונש על כך שגרם לדינה לעבור על חטא זה. ברור אפוא שההסכמה הרחבה יותר בדבר נישואי תערובת וקיום משותף בין בני יעקב ואנשי שכס הנוכריים גם היא אינה מתקבלת על דעתו של המספר, וזאת מאותה הסיבה – שאט הנפש שהוא חש כלפי טומאת הנוכרים.<sup>57</sup>

54 ראו במד' ה' 13, 14, 19, 20, 27, 28; יח' 6, 11, 15, כב 11, כג 17, לג 26.

55 ראו שמ' כב 15–16; דב' כב 28–29.

56 נושא טומאת הנוכרים נידון בהעמקה על ידי J. Klawans, 'Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism', *AJSR* 20 (1995), pp. 285-312; C. E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford-New York 2002. פרשנים קדומים שונים של המקרא טרחו להדגיש את זרותם של החוים במסגרת סיפורנו. ראו למשל ספר היובלים ל' 11–13: 'אתה משה צו את בני ישראל והעד במ, אשר לא יתנו מבנותיהם לגויים, ולא יקחו מבנותיהם לבניהם כי תועבה היא לפני ה'. לכן כתבתי לך בדברי התורה כל מעשי אנשי שכס אשר עשו לדינה ... כי חרפה היא לנו. וחרפה לישראל תת או קחת מבנות הגוים יען כי תועבה היא וטמאה בישראל'. ראו א"ש הרטום, 'ספר היובלות', הספרים החיצוניים, ד: סיפורי אגדה ב, תל אביב תשכ"ה, עמ' 94. לדוגמות נוספות של פרשנים קדומים המדגישים את זרותו של שכס ראו J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA 1998, pp. 406-408

57 רופא משער עוד כי אנשי שכס מסיפורנו מייצגים את השומרונים מתקופת בית שני, המבקשים להצטרף אל הקהילה בירושלים, אך נדחים ממנה כורים. בכך הוא מבין את הסיפור המקראי כפולמוס אנטי-שומרוני, בהתאם לדרך שבה סופר מחדש בספר היובלים ובצוואות לוי. פרשנות דומה ניתן למצוא אצל אמית, עריכה מובלעת (לעיל הערה 1); *Hidden Polemics in Biblical Narrative* (Biblical Interpretation Series 25), Leiden 2000, pp. 187-211

אך ראו לעומת זאת R. Pummer, 'Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods', *HTR* 75 (1982), pp. 177-188. פומר טוען כי לא ניתן לזהות כל מגמתיות אנטי-שומרונית בסיפור מחדש של סיפורנו ביצירות כמו צוואת לוי, ספר היובלים, ספר יהודית,

לפני שאגיב לניתוחו של רופא בעניין משמעות הטומאה בסיפור, ברצוני להעיר הערות ביקורתיות אחדות ביחס לגישה הכללית שהוא מייצגה בדרכו, הרואה בסיפור תמיכה למעשה שמעון ולוי. הערות ביקורתיות אלו יצטרפו לקושי שעליו כבר הצבעתי, כי השיטה מבוססת על הפרדה בעייתית בין נוסח הסיפור, כפי שהוא מצוי בפנינו, ובין בר' מט' 5-7. ראשית, אעיר על פסוק 13<sup>ג</sup>, שבו העורך/מספר מצהיר כי האחים דיברו עם שכם וחמור במרמה 'אשר טמא את דינה אחתם'. ביטוי זה נתפס כצידוק כללי לדיבור ולמעשה המרמה של האחים. ואולם, אין כל הכרח לפרש את המילים כך. ייתכן שנועדו רק להבהיר מדוע דיברו ופעלו האחים כפי שפעלו. כלומר, הפסוק מבהיר כי המרמה לא הונעה ממניעי בצע בלבד; המניע העיקרי, אם לא הבלעדי, של האחים היה הרצון הבווער לנקמה ולשימור כבוד המשפחה. ואם כן הדבר, קטע הפסוק הזה אינו עונה באופן חד משמעי על השאלה אם מניע זה אכן הצדיק את התרמית.

באשר לפסוק 7<sup>בס</sup>, אני טוען בתוקף כי מעמדו הכנעני של שכם אינו מוצג כהיבט מהותי של אופיו הזדוני של חטאו. לו היה מוצג כך, ודאי היה העורך/מספר כותב כאן 'לשכב חוי/כנעני את בת יעקב', או משהו בסגנון זה, כאפיון לחטא. הפשע, כפי שהוא מנוסח, מתמקד רק במה שנעשה לבתו של יעקב ולא בזהות הפושע. יתרה מזאת, הביטוי 'כי נבלה עשה בישראל' מופיע במקומות נוספים במקרא בהקשר של חטאים חמורים הנעשים על ידי ישראלים.<sup>58</sup> השימוש באותו הביטוי כאן מלמד כי זהותו הכנענית של שכם אינה מהותית לפשע שלו – הפשע היה לא פחות זדוני לו היה נעשה על ידי אדם מישראל. נוסף על כך, האמירה בפסוק 7, 'וכן לא יעשה', המזכירה את תוכחת אברהם בפי המלך הפלשתי (הבלתי נימול) בבראשית כ 9, מרמזת כי שכם פעל בניגוד לנורמות אוניברסליות של התנהגות מוסרית, אשר השמירה עליהם מצופה מכל אדם בן תרבות. אם כן, האמירה בפסוק 7 אינה מתיישבת יפה עם גישה המפרשת את חטאו של שכם כחטא נגד טאבו עברי ייחודי, אשר אסר את נישואי בנותיהם לכנעניים. לשכם לא הייתה דרך לדעת על איסור זה, ולאור זאת, אם אכן בכך חטא, היה חטאו חטא שנעשה בשוגג, לא חטא נורא כפי שהוא מתואר בפסוק. נוסף על כל זאת, איננו יכולים שלא לשאול את מי אפוא הייתה יכולה דינה לשאת, אם לא תושב מקומי (נימול) כלשהו?<sup>59</sup> ולבסוף, אם עניינו האמתי של הסיפור הוא אכן הצדקת

תאודוטוס וכו'.

58 ראו למשל יהו' 15; שופ' כט 6, 10; יר' כט 23.

59 לא ניתן להשוות את מצבה של דינה לזה של יצחק ויעקב, אשר לקחו נשים מארצות אחרות. האישה במקרא בדרך כלל הופכת לחלק ממשק הבית של הגבר, כך שקשה היה 'לייבא' בעל עובר דינה מחוץ למשפחה. סביר להניח שדינה לא הייתה נותרת חלק ממשק ביתו של יעקב

התרמית של האחים ואשרור חוסר הלגיטימיות המוחלטת של כל הסכם לנישואי תערובת עם הכנענים, מדוע שמעון ולוי אינם מדגישים נקודה זו בתגובתם לתוכחתו של אביהם (פסוק 31)? מדוע הם מתעלמים מנושא מהותי כביכול זה ומתמקדים, במקום זאת, ביחס המשפיל שלו זכתה אחותם? ומדוע הם לוקחים את כל נשות העיר הכנעניות (הכביכול אסורות) כשלל מלחמה? האם לא נועדו לפחות מקצתן לשמש לבני יעקב כנשים וכפילגשים?

באשר לטענותיו של רופא, ברצוני להעלות נקודות אלה: לו רצה המספר להדגיש את העובדה כי דינה 'נטמאה' כתוצאה מהמגע המיני שלה עם אדם זר הנושא עמו את 'טומאת הנוכרים', ודאי היה מבטא רעיון זה בצורה יותר ברורה, על ידי ניסוח בסגנון 'ויעקב שמע כי טמא בן נכר את דינה בתו' בפסוק 5, 'לשכב בן נכר את בת יעקב' בפסוק 7, או 'היטמא בן נכר את אחותנו' בפסוק 31.60 כמו כן, כפי שציין רופא עצמו, טומאת הנוכרים קשורה ישירות לחטא העבודה הזרה. אך הסיפור שלנו אינו מזכיר אפילו במילה את פולחנם של תושבי העיר! ולבסוף – ונקודה זו מתייחסת לגישה הכללית הרואה בסיפור תמיכה למעשה שמעון ולוי, נוסף על הגרסה הספציפית שלה אצל רופא – איזה מספר או עורך מקראי, אשר ראה בכל מגע מיני עם כנענים או נוכרים פעולה אסורה, ללא תנאי או סייג, ואף פעולה המביאה לטומאת החוטא בה, היה מבקש לתאר את יעקב, אבי האומה, כמי שנתן את אישורו למגעים כאלו?

בעקבות נישואיה, ללא קשר לזהות בעלה. לקריאה נוספת על עדיפות ה'פטרילוקליות' ראו S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic Culture and Society 31), Berkeley 1999, p. 266 n. 11

60 נראה שרופא מניח כי טומאת נוכרים עוברת דרך קיום יחסי מין. כפי שהראה קלוונס במאמרו (לעיל הערה 56), הנחה רווחת זו משקפת שטטוש מוטעה בין תחומי הטומאה ה'מוסריים' וה'ריטואליים'. כאשר אדם שוכב עם אשת רעהו, הוא ודאי אינו מעביר אליה טומאה השוכנת בתוכו, אלא גורם לה לחטוא בחטא הניאוף ובכך להיטמא על ידי חטאה. קלוונס מתייחס למקרה כזה כמקרה של 'טומאה מוסרית', שלא ניתן להעבירה מאדם לאדם או להסירה על ידי טקסים חיצוניים, כפי שניתן לעשות במקרים של 'טומאה ריטואלית'. אם כן, ניתן לטעון תאורטית כי סיפורנו מתייחס לקיום יחסי מין עם גוי כפשע חמור ביותר, וכי שכם טימא את דינה לא משום שהעביר אליה את טומאת הנוכרים שלו, אלא בכך שגרם לה לעבור על חטא זה. זו, ככל הנראה, עמדת קלוונס עצמו. ראו J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, p. 29 שאין דגש על זהותו הנכרית של שכם בכל הכתובים הנ"ל הופכת פרשנות זו להיטמאותה של דינה לבתלי סבירה. נוסף על כך, גישה כזו מעוררת קושי היות שהיא מרמזת כי דינה יכלה, באותה מידה, להיות אלמנה או גרושה. פשוט יותר להניח כי החטא הגורם לטומאתה של דינה הוא העובדה שהיא קיימה יחסי מין בעודה תחת חסות אביה, כפי שעולה מן הניסוח של פס' 7 – 'לשכב את בת יעקב'. קלוונס (ככל הנראה) מצביע על יח' כג' 17 כדוגמה נוספת אפשרית להיטמאות אישה על ידי קיום יחסי מין עם נוכרי. אך הדמות הנשית ביח' כג' הינה אישה נשואה, והניאוף שלה הוא שמטמא אותה.

השימוש יוצא הדופן בסיפורנו במונח טמא ביחס לחילולה של בתולה אכן דורש הסבר, אך אין כל קשר בין זאת לבין רעיון 'טומאת הנוכרים'.<sup>61</sup> נראה כי, על אף החריגה המונחית הזו, ה'טומאה' בסיפורנו נובעת מעצם חילולה המיני של נערה בתולה, וללא קשר לזהותו הלאומית או האתנית של המחלל. בהשוואה ליחס כלפי חילול בתולות ברוב החוק המקראי,<sup>62</sup> הטקסט שלנו משקף יחס מחמיר במיוחד, ומן הסתם אף מאוחר, כלפי חילול שכוה.

ואכן היה זה רופא עצמו אשר סיפק לנו שורה של טענות משכנעות למדי אשר

61 לפי גישה שונה במקצת, גברים ערלים נושאים טומאה הקשורה לערלה שלהם, וטומאה זו מוסרת עם פעולת המילה. הנחת טומאת הערלה עשויה להסביר את העובדה שמילת תינוק זכר ביום השמיני ללידתו חופפת תקופה חדשה של טומאה מופחתת עבור האם (וי' יב 1–7). דינה נטמאה בעקבות קיום יחסי המין עם שכב, על פי גישה זו, לא בגלל שהוא היה נוכרי, אלא משום שהיה נוכרי ערל. ראו S. J. D. Cohen, *Why aren't Jewish Women Circumcised?: Gender and Covenant in Judaism* (S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies), Berkeley S. M. Olyan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical*. השו"ג: 2005, pp. 15, 19, 230 n. 38. *Representations of Cult*, Princeton, NJ 2000, pp. 49, 65, 67. גישתו של רופא מרמזת לעומת זאת, שאף נוכרי נימול היה מטמא אישה ישראלית בקיום יחסים עמה, היות שמילה אינה מסירה את טומאת הנוכרים, וכי בה במידה הייתה אישה נוכרייה מטמאת גבר ישראלי באמצעות קיום יחסי מין. מלבד הראייה כביכול מוי' יב 1–7 (אשר, כפי שכהן מודה, מבוססת על פרשנות אפשרית בלבד), כהן ואוליין מצביעים גם על יש' נב 1 ויח' מד 7. לפי יח' מד 7, נוכרים 'ערלי לב וערלי בשר' מטמאים את המקדש בכניסתם אליו. יש' נב 1 מתייחס באופן דומה לכניסת 'ערלים וטמאים' לעיר הקודש, ירושלים. אך הכתוב ביחזקאל נראה כמתייחס לכל הנוכרים, הן אלו הערלים מבחינה פיזית הן אלו אשר עירלותם 'רוחנית' בלבד. אם כן, המשתמע מכך הוא כי מילה פיזית אינה משנה את מעמדם של הנוכרים בכל הנוגע לכניסה למקדש – מה שאומר שקיומה של הערלה אינה מקור הבעיה האמתי. הכתוב בישיעיהו אינו מזהה בבירור את הערל כטמא. יכול להיות שמדובר בשתי קטגוריות נפרדות של אנשים אשר, לפחות עבור נביא זה, מנועים מכניסה לתחומי עיר הקודש. בכל מקרה, לא ניתן ללמוד משני כתובים אלה שהערל מעביר את טומאתו הלאה באמצעות קיום יחסי מין. לא ניתן להניח כי מי שמנוע מכניסה למרחב קדוש הוא בהכרח טמא ויכול לטמא אחרים. לפי וי' כא 21–24, כוהן שיש בו מום או מגבלה פיזית כלשהי מטמא את ההיכל אם הוא נכנס אליו. אך עובדה זו ודאי אינה מצביעה על טומאה שלו או על יכולתו לטמא אחרים על ידי מגע מיני (בנוגע להבחנה חשובה זו ראו קלוונס, טומאת נוכרים [לעיל הערה 56], עמ' 291–293). אך ראו גם אוליין, שם, עמ' 49, 148 הערה 54). ויש לתת את הדעת על כך שאין ולו טקסט משפטי אחד האוסר על בנות ישראל לקיים יחסים עם ערלים, או הדורש כי גברים אלו יעברו מילה לפני שייקחו בנות ישראל לנשים (כפי שנדרש מגרים הרוצים לקחת חלק בקרבן הפסח; ראו שמ' יב 48). ולבסוף, לו הייתה פרשנות זו נכונה, היינו מצפים, שוב, לקרוא בפס' 7: 'לשכב ערל את בת יעקב', ובפס' 31, 'היטמא ערל את אחותנו', או ניסוח דומה.

62 ראו במיוחד שמ' יב 15–16; דב' כב 28–29. בדומה לזה, 'ספר הקדושה' אינו מוכיר אונס של בתולות או של בנות זוג פוטנציאליות לנישואים אחרות בתוך רשימת התועבות המיניות שמהן צריך עם קדוש להתנור (וי' יח, כ). ככל הנראה, אונס נחשב גם כאן לפשע אורחי בלבד.

הראו כי הפסקה בדברים כב 20–21, הקובעת, באופן חריג, כי בתולה אשר איבדה את בתוליה לאיש בלתי ידוע, בעודה מתגוררת בבית אביה, עונשה סקילה, נוספה לפסקה הרחבה יותר (פס' 13–19) בשלב משני.<sup>63</sup> פסקה מאוחרת זו (הדנה בכירור, יש להודות, רק באשמתה של הנערה, ולא באשמתו של בן זוגה לחטא) מתנגשת עם ההנחה המקראית הרווחת כי אבדן בתוליה של נערה בעודה בבית אביה אינו פשע מוסרי חמור. על פי פסקה זו, אנשי העיר סוקלים את הנערה משום ש'עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה'. החרפה שממיטה נערה המתגוררת בבית אביה אשר לא שמרה על בתוליה על בית אביה מושווית בפסוקים אלו לחרפה שמביאה אישה מאורסת או נשואה על בעלה אם היא בוגדת בו.<sup>64</sup> יתרה מזאת, העובדה שהנערה נחשבת כמי ש'עשתה נבלה בישראל' ככל הנראה מצביעה על כך שהתנהגותה מביאה קלון לא רק לבית אביה, אלא אף לכלל 'ישראל'. הבנה כזו מרמזת, לפחות בתאוריה, כי לו הייתה זהותו של בן זוגה ידועה, היה גם הוא נידון למוות יחד עם הנערה, שכן אף הוא היה שותף ב'נבלה' שנעשתה בישראל.<sup>65</sup>

זהו הרקע שעל בסיסו ניתן להבין את השימוש הייחודי במילה טמא בבראשית לד. העורך/מספר של סיפורנו, הפועל בשלב מאוחר יחסית (ראו מטה), זונח את ההבנה המוקדמת יותר של החוק המקראי הכללי, שלפיה אבדן בתוליה של נערה הוא פגיעה אזרחית מצומצמת, בעיקר כנגד הונו של אביה. בה בעת הוא נפרד גם מן התפיסה

63 ראו A. Rofé, 'Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of the Covenant', *Henoah* 9 (1987), pp. 131-158

64 החוק הכוהני אוסר על כוהנים לשאת נשים שאינן בתולות (וי' כא 7, 13–14). לאור קדושתם המיוחדת של הכוהנים, נערו לא בתולות נתפסות בנות זוג בלתי הולמות עבורם. אך אין זכר לכך שאבדן הבתולין מטמא אותן. ואין בס"כ שום מגבלה על נישואים בין גברים שאינם כוהנים ונשים שאינן בתולות. התפיסה שדינה נטמאה בגין קיום יחסים כשהיא בבית אביה חורגת אפוא מהתפיסה הכוהנית הסטנדרטית. ניתן להעריך את משמעות החוק המאוחר של דב' כב 20–21 על רקע החוק הכוהני של וי' כא 9. לפי החוק הכוהני, בתו הפעילה מינית של כוהן נידונה למוות, באופן ייחודי, משום שחיללה את שם אביה (השוו תה"ש). אם כן, נראה כי החוק בס"ד מתייחס לכלל בישראל ככוהן, ולכלל בת ישראל כבת כוהן. ככל הנראה, עורך הסיפור שלנו אוהז גם הוא בגישה זו. מעניין לראות כי וי' כא 9 אינו מתייחס כלל לבן זוגה של בת הכוהן, בדיוק כפי שדב' כב 20–21 אינו מזכיר את בן זוגה של הבת הישראלית. לעומת המקרה בדב' כב 20–21, שבו בן הזוג שייך לעברה הבלתי ידוע של הנערה, בו' כא 9 מעשה החילול מתואר כמתרחש בהווה, כך שזהותו של בן הזוג ככל הנראה ידועה או יכולה להיות מבוררת. ניתן לתהות אם הכתוב מתעלם מבן זוגה של בת הכוהן היות שהפסקה כולה פונה אל הכוהנים, בדרישה לרסן את בנותיהם, או משום שהחוק אינו מייחס לגבר חטא חמור.

65 נכון הדבר כי הכתוב אינו מתייחס לחילולה המיני של הנערה במונח טמא. אך מונח זה אינו מוזכר אף בדב' כב 24. השימוש במינוח זה בסיפורנו משקף את האופי הכוהני המאוחר של שלב העריכה האחרון של הפרק.



הכוהנית הקדומה יותר, שלפיה חטאים מיניים מטמאים רק ביחס לנשים נשואות או מאורסות. עבור העורך/מספר שלנו, כמו עבור המחבר המאוחר של דברים כב 20–21, המצב שבו בת ישראל מאבדת את בתוליה בעודה בבית אביה הוא, מעצם טבעו, חרפה לאומית-מוסרית, השווה לזו הנגרמת על ידי ניאוף. אם כן, ניתן להבין את התייחסותו לגבר אשר לקח את בתולי דינה כמי ש'טימא' אותה והמיט חרפה על ישראל. ראוי לציין כי הניסוח של דברים כב 21, 'כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה', קרוב ביותר לניסוח פסוק 7bס' על ידי העורך שלנו – 'כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב' – ואף מזכיר את הדברים ששם אותו עורך בפיהם של שמעון ולוי בפסוק 31: 'הכוונה יעשה את אחתנו'. סביר להניח שהעורך/מספר המאוחר של סיפורנו הושפע ישירות מהפסקה המאוחרת בספר דברים.<sup>66</sup>

המסקנה העולה מדיון נרחב קמעה זה היא שהאופי הזדוני של הפשע של שכם שאליו מתייחס פסוק 7bס' טמון בלקיחת בתולי דינה ללא תיווכו של אביה. זהו הפשע הגורר את תומאתה של דינה. היות שהיא לא רק בוזתה אלא אף נטמאה, נראה שהעורך התכוון להציג את דינה בעקבות מעשהו של שכם לא רק כבלתי רצויה, אלא אף כאסורה לגברים (לפחות ישראלים) אחרים.<sup>67</sup> העובדה הנוספת שלקחת בתוליה של

66 ראו גם קוגל, כיצד לקרוא את המקרא (לעיל הערה 24), עמ' 175.  
 67 כפי שמציין קלוונס (טומאה וחטא [לעיל הערה 60], עמ' 26 [30]), טומאה מוסרית הינה בדרך כלל בלתי ניתנת לתיקון. הגישה הכוהנית הסטנדרטית מחשיבה נשים לא-בתולות, כולל בתולות שנאנסו (בהנחה שזו משמעות המילה הַלְלָה; ראו J. Milgrom, *Leviticus 17-22* [AB 3A], New York 2000, pp. 1806-1808), כאסורות לכוהנים באופן מוחלט (וי' כא 7, 13–15). אם העורך הכוהני המאוחר של סיפורנו אכן מאמץ גישה מחמירה יותר, ולפיה הסטנדרטים הכוהניים חלים על כל אדם מישראל (ראו לעיל, הערה 64), אזי דינה תהיה אסורה, לאחר האונס, לכל גבר ישראלי. לפי המשתמע משמ"ב טו 21–22, כ 3 (השוו גם לבר' לה 22), אונס פילגש (תוך גילוי עריות) הופך את האישה לאסורה לעד לבעלה, ולפחות עד שהוא מגרש אותה, לגברים אחרים גם כן. ניתן להניח שאותו כלל יחול גם במקרה של אונס ללא-גילוי-עריות של אישתו הראשית של אדם אחר. על אף התנגדות האישה, העובדה שהייתה עם גבר שאינו בעלה נותרת בעינה. הפעולה המינית, כך נראה, נחשבת כמטמאת את האישה, אפילו אם הניסוח של 'טומאה' אינו מופיע בפסוקים אלו. שימו לב כי לשון הטומאה כן מופיעה בדב' כד 4, שם היא מתייחסת לאישה גרושה, אשר נישאה והתגרשה בשנית, ומבקשת לחזור לבעלה הראשון. אישה זו טמאה עבור הבעל הראשון. ייתכן שיש משמעות לעובדה, שבעוד החוק בס"ד מתייחס לאונס בתולה בבית אביה או אונס מאורסת, הוא אינו מתייחס למקרה של אונס אישה נשואה. במקרה של אונס בתולה מאורסת, האנס מוצא להורג, והאישה ניצלת מעונש. משתמע מכך, כנראה, שהיא נישאת לארוסה, אלא אם כן הלה מחליט לגרש אותה. אך מה הדין אם הנאנסת היא אישה נשואה, ולכן לא בתולה? האם היא עדיין חוזרת לבעלה? שתיקת החוק במקרה זה מסקרנת. בכל מקרה, ההתייחסות המפורשת לדינה כמי שנטמאה מרמות על כך שהיא נחשבה אסורה לגברים אחרים, אלא אם נניח שהריגתו של שכם משנה את הסטטוס שלה.

דינה נעשתה כנגד רצונה, על אף שהיא אינה מודגשת בפסוק 7<sup>bak</sup> (או בשימוש בלשון טומאה), מחריפה, מן הסתם, את פשעו של שכם. אך אל לנו להסיק מכל זאת כי העורך/מספר מביע תמיכה בהוצאתו להורג של שכם בידי שמעון ולוי. לעומת המשתמע, תאורטית, מדברים כב 20–21 ביחס לגברים המקיימים יחסי מין בלתי מתווכים עם בנות ישראל, הכתוב בדברים כב 28–29 פוסק במפורש כי, מבחינה מעשית, האנס נדרש לשלם כסף לאבי הנערה הנאנסת ולהישאר נשוי לקרבנו – וזהו בדיוק מה שהציע שכם למשפחת יעקב. נוסף על כך, האידיאל התאורטי של דברים כב 20–21 לא נראה רלוונטי בהקשר של הסיפור שלנו, שבו בני יעקב הם אך מיעוט קטן ובלתי מבוסס בסביבתם. מאידך גיסא, מה שהאידיאל הזה כן אומר הוא שפשעו של שכם אכן היה חמור ביותר – אבל, כאמור, לא בשל היותו כנעני. ומכיוון שפשעו של שכם אינו מוצג כחמור במיוחד דווקא בשל היותו כנעני, לא ניתן להסיק שהנישואין בין שכם ודינה, או המיזוג הרחב יותר בין אוכלוסיית שכם ובין בית יעקב ככלל – שתי הצעות שקיבלו את אישורו של יעקב – נחשבו בעיני העורך פסולים אפריורית.

#### ה. תיאור אנשי שכם בפסוק 27

פסוק 27 חשוב במיוחד לשאלת יחסו של העורך/מספר כלפי אנשי שכם. הפסוק מצהיר כי בני יעקב בזזו את העיר 'אשר טמאו אחותם'. מרבית התרגומים המודרניים של הטקסט מציגים את המילה אשר כ'בגלל'.<sup>68</sup> אך קשה לראות כיצד ניתן להאשים את אנשי העיר בחילולה של דינה. לא זו אף זו, המילה עיר בדרך כלל אינה נצמדת לפועל ברבים. אשר על כן, אני מציע (בעקבות תה"ש) לתרגם את הפסוק לעברית מודרנית כך: 'זיבזו את העיר שבה נטמאה אחותם'.<sup>69</sup> המילה אשר אכן משמשת לעתים במובן זה של ייחוס מקום,<sup>70</sup> ואת המילה טמאו ניתן לקרוא גם כפועל סתמי.

עד נקודה זו בסיפור לא ביקש העורך/מספר למקם בבירור את האונס. על שום מה הדאגה הפתאומית למקמו דווקא בעיר? נראה שהמספר המאוחר כותב גם כאן תחת ההשפעה הספרותית של הקובץ המשפטי של ספר דברים. החוק לגבי האישה המאורסת השוכבת עם איש זר מופיע בדברים כב 23–27, כמעט בצמידות לחוק של דברים כב 13–21, שנזכר לעיל. חוק זה מבחין בין מקרים שבהם יחסי המין עם האישה המאורסת התקיימו בתוך העיר ובין מקרים שבהם הם אירעו מחוץ לעיר,

68 ראו למשל NKJV; NRSV; NJPS.

69 ראו גם NIV.

70 ראו 'אשר', BDB, עמ' 82.

בשדה.<sup>71</sup> אם המפגש קרה בשדה, קובע החוק, עלינו להניח כי האישה זעקה לעזרה, אך אף אחד לא שמע אותה. בשל כך היא נחשבת קרבן אונס ואינה נענשת. אך אם המפגש קרה בתוך העיר, ההנחה היא כי זעקותיה של האישה, לו אכן זעקה לעזרה, היו ודאי נשמעות, והיא ודאי הייתה ניצלת מהאונס. היות שאכן נטמאה מניחים כי היא לא השמיעה קולות התנגדות והייתה שותפה מרצון בפשע. אשר על כן היא מוצאת להורג יחד עם הגבר שאתו שכבה.

לדיון המשפטי הזה השלכות ישירות על הבנתנו את מעשה אונס דינה. נראה שהטקסט מניח כמובן מאליו שדינה התנגדה לאלימותו של האיש הזר אשר שכב אתה.<sup>72</sup> הרי היא יצאה לראות 'בבנות הארץ', לא בבניה.<sup>73</sup> זאת ועוד, ניסיונו של שכם לפייס את דינה לאחר המעשה (פס' 3) מעיד בכירור על כך שהיא חוללה בניגוד לרצונה. מהודעת העורך בפסוק 27 כי דינה נאנסה בתוך העיר, משתמע כי למרות זעקות ההתנגדות של דינה, שוודאי נשמעו על ידי אנשי העיר, איש מהם לא טרח לבוא לעזרתה. מטרת מיקום האונס בתוך העיר אפוא נראית ברורה למדי: המטרה היא להכפיש את אנשי העיר ולהטיל עליהם מידה לא מבוטלת של אשמה בפשעו של שכם.

האם יוצא מכך שפסוק 27 מפאר את שמעון ולוי על התרמית, הרצח ובזיזת העיר? תשובתי לכך עדיין שלילית. הריגת כל זכרי העיר הנימולים היא, בכירור, תגובה בלתי-מידתית לפשעם הפסיבי. אין שום חוק הדורש את החרבתה של עיר שלמה בשל העובדה שתושביה לא מנעו באופן פעיל את ביצועו של פשע חמור.<sup>74</sup> כאשר מספר לנו העורך כי שמעון ולוי הרגו את כל הגברים הבוגרים בעיר ואז בזו את העיר שבה נטמאה אחותם, הוא מתייחס שוב, ובעיקר, למניע לאלימותם של האחים, ובמיוחד לאלימות שהופעלה כלפי אנשי העיר. העורך מבקש להדגיש כי מניע הנקמה הוא שעומד לא רק מאחורי רצח האנס, אלא אף מאחורי הריגת כל גברי העיר. שמעון ולוי לא הרגו את כל הגברים הבוגרים רק על מנת לבזוז את נשותיהם ורכושם, אף

71 שימו לב כי פס' 28 בסיפורנו מבחין באופן דומה לזה בין העיר והשדה.

72 ראו לעיל, הערה 11.

73 בכיוון זה ראו E. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (JSOTSup 310), Sheffield 2000, p. 207

74 הרמב"ם מציע הצעה דומה. הוא טוען כי על בני נוח לייסד מוסדות חוקיים בתוך עריהם, שבהם ייאכפו מצוות בני נח. אי מילוי אחר אחריות זו עונשו מוות. חטיפתה של דינה הייתה הפרה של חוקי בני נוח, שבעבורה צריך היה שכם להיות מועמד לדין. היות שאנשי שכם ידעו על פשעו ולא מיצו עמו את הדין, היו כולם חייבים בעונש מוות. ראו משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ט יד, ותנו דעתכם לגרסה של דבריו המצוטטת על ידי הרמב"ן בפירושו לבר' לד 13, יחד עם ביקורתו של הרמב"ן, שם.

שמניע זה ככל הנראה נותר כמניע משני. הם גם לא הרגו אותם רק על מנת להבטיח את הוצאתה של דינה מהעיר בבטחה או על מנת למנוע את האפשרות של פעולת גמול עתידית. הם הרגו אותם כנקמה על התפקיד, ויהי סביל ככל שיהיה, שהללו מילאו באונס אחותם. נקמה, מעצם טבעה, מפעילה היגיון משל עצמה, אשר יכול להתרחב הרחק מעבר לגבולות הצדק היבש. נשות העיר וילדיה לא נהרגו, לפי תפיסת העורך, משום שבשונה מהגברים, לא ניתן היה לצפות מהם להתנגדות לאלימותו של האנס. עם זאת גם הם נלקחים בשבי ומשועבדים, לא רק מתוך תאוות בצע מצד שמעון ולוי, אלא גם, ואולי בעיקר, כחלק מנקמת הכבוד אשר הפעילו בכעליהן ובאבותיהם הנרצחים.

#### ו. שלוש תוספות עריכה נוספות

ישנן עוד שלוש פסקאות שהן, לדעתי, תוספות מידי העורך הכוהני של סיפורנו: פסוקים 23, 9-10, 2-4. פסקאות אלו מוסיפות רבדים לשאלות שהוצגו לעיל, ולשם הקלת ההבנה נדון בהן בסדר הנ"ל, ולא על פי סדר הכתובים.

#### 1. פס' 23

פסוק 23: 'מקנהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם, אך נאותה להם וישבו אתנו, חותם את נאומם של חמור ושכם לאנשי העיר, נאום אשר מטרתו לשכנע את אנשי העיר לעבור את המילה. ראשית כול, השפה הכוהנית המופיעה בו מצביעה על אופיו המשני של הפסוק, שהרי רוב חלקי הסיפור אינו כתוב בסגנון זה.<sup>75</sup> ההתייחסות בפסוקנו ל'מקנה', 'קנין' ו'בהמה' קרוב מאוד, מבחינה סגנונית, לכתובים הכוהניים בבראשית 18, לו 6; במדבר לב 26; יהושע יד 4. שיקול סגנוני זה מוסיף משנה תוקף לשיקול רחב ומהותי יותר. רצף הפסוקים 20-22 ו' 24 בסיפורנו מופיע כך:

(20) ויבא חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל אנשי עירם לאמר: (21) 'האנשים האלה שלמים הם אתנו וישבו בארץ ויסחרו אתה והארץ הנה רחבת ידים לפניכם; את בנתם נקח לנו לנשים ואת בנותינו נתן להם, (22) אך בזאת יאתו לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים.' (24) וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר כל יצאי שער עירו.

75 לסגנון הכוהני בחלקים העריכתיים של הסיפור השוו וסטרמן, בראשית (לעיל הערה 1), עמ' 537. ראו גם הערות 26, 30 לעיל.

הפנייה כאן לאנשי שכם, בלי פסוק 23, מובנת לחלוטין, ואינה דורשת הבהרה כלשהי. היות שבני יעקב נמצאים עמם ביחסי שכנות טובים, טוענים חמור ושכם, אין כל סיבה למנוע מהם להתיישב בחופשיות בארץ ולהיטמע בשלמות בין יושביה. הם יספקו את בנותיהם כבנות זוג עבורנו, כפי שנספקו לנו את בנותינו. תנו דעתכם גם לכך שפסוק 24 מתיישב באופן מושלם כהמשך ישיר של פסוק 22. המידע המופיע בפסוק 24, כי אנשי שכם הסכימו להיות נימולים, מקביל ישירות לבקשת חמור ושכם כי יימולו, המופיעה בפסוק 22.

המניע להוספת פסוק 23 בתוך רצף זה אינו צריך להתמיה. בצורתו המקורית של הסיפור, אנשי שכם הסכימו למול את עצמם ללא כל מניע נסתר. ההסדר בין שני הצדדים נועד להביא תועלת הדדית לשניהם. תמונה זו משתנה עם הוספת פסוק 23: 'מקנהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם, אך נאותה להם וישבו אתנו'. עכשיו מתברר כי אנשי שכם היו רחוקים מאוד מלהיות קרובות תמימים. הם תכננו, למעשה, להשתמש בהסכם החדש ככלי להפקעת המקנה והרכוש של בני יעקב מידיהם.<sup>76</sup> כל ההסכם, לפחות מנקודת מבטם של אנשי שכם, היה תכסיס מטעה אשר הונע על ידי תאוות הבצע של אנשי העיר. לאור מידע זה, בזיזת צאנם ורכושם על ידי שמעון ולוי מקבלת גוון חדש של צדק אירוני. שמעון ולוי לא היו מודעים לתכניותיהם הסמויות של אנשי שכם, בדיוק כפי שהללו לא ידעו על תכניותיהם הסמויות של שמעון ולוי. אך בסופו של הסיפור, מתברר כי שמעון ולוי רימו את אלו שתכננו לרמותם, ולקחו את מקניהם ורכושם של אלו שהתכוונו לקחת את שלהם. וגם אם זווית חדשה זו אינה מוסיפה רבות לתיאור פועלם של שמעון ולוי כלגיטימי (ככלות הכול, הם לקחו את רכוש אנשי העיר רק לאחר שרצחו אותם), לכל הפחות הוא מאיר את אנשי שכם באור הרבה פחות חיובי.

76 הכתוב אינו מציין בבירור כיצד הייתה הפקעת רכוש זו אמורה להתבצע. פאוול וגאן, קריאתו של שטרנברג ([לעיל הערה 2], עמ' 203–204), דנים בהבנה שאותה הם מוצאים אצל שטרנברג, כלומר, הרעיון שחמור ושכם 'מוזינים את בני ארצם להפר, בשעת כושר, את החוזה שלהם ולתפוס לעצמם את רכושם של הישראלים'. פאוול וגאן דוחים הבנה זו בעזרת הטיעון המשכנע, שלו תכננו חמור ושכם להפקיע את רכוש הישראלים בדרכים אלימות, לא הייתה להם כל סיבה לעבור את המילה ולדחות את לקיחת הרכוש למועד מאוחר יותר. בשל כך, מעדיפים פאוול וגאן להבין כי הפסוק מציג את חמור ושכם כמי שניסו להציע לאנשי שכם מניע כלכלי לעבור את המילה ותו לא. ככל שייכנסו טובין לשוק בעקבות הכנסת הישראלים אליו, כך תעלה זמינות ההון עבור כל השותפים באותו שוק. אך קריאה תמימה זו של דברי חמור ושכם בפס' 23 אינה עושה צדק עם ניסוח הטקסט. אולי מרמו הכתוב ליכולתה של אוכלוסיית הרוב לנצל ולנשל את אוכלוסיית המיעוט על ידי דרישת מחירי מוהר גבוהים עבור בנותיה והצעת מחירים נמוכים עבור בנות הישראלים.

## 2. פסוקים 9–10

התוספת של פסוקים 9–10 קשורה ישירות לתוספת פס' 23. בפסוקים אלה חמור מציע ליעקב ובניו 'עסקה' מפתה תמורת דינה. בני יעקב יורשו להיטמע באוכלוסייה המקומית דרך נישואים ולהיאחו בארץ. חשוב במיוחד לשים לב לקרבה הלשונית של פסוקים אלו לאיסור הנישואים עם בני הארץ, המופיע בדברים ז 3. חמור מציע לבני יעקב בפסוק 9, 'והתחתנו אתנו, בנתיכם תתנו לנו ואת בנותינו תקחו לכם', והכתוב בדברים מצווה 'ולא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך'. המינוח המיוחד של 'התחתן', המופיע בפסוק 9, אשר מוזכר לא רק בדברים ז 3 אלא אף בפסקה הדוֹיטרונמיסטית העוסקת באותו עניין ביהושע כג 12 (והשווה גם עזרא ט 14), אינו מופיע בדבריהם של בני יעקב בנידון בפסוק 16, או בדברי חמור ושכם בנידון בפסוק 21.<sup>77</sup>

פסוקים 9–10 נראים אפוא כפסוקים המושפעים מן הספרות הדוֹיטרונמיסטית המאוחרת. יש לציין גם את השימוש בביטוי 'והאחזו בה' בפסוק 10, שגם הוא אינו מוזכר בפסוק 16 או 21. הלשון הזו, כאשר היא מתייחסת לאדמה, היא לשון כוהנית מובהקת.<sup>78</sup> עדויות לשוניות אלה כבר רומזות לאופיים המשני של פסוקים 9–10.<sup>79</sup>

שלושה שיקולים שונים מאמתים מסקנה זו. (א) בולטת העובדה כי דברי בני יעקב לחמור ולשכם, בפסוק 14, 'לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה הוא לנו', מתעלמים לחלוטין מכך שעל שולחן הדיונים הונח הרבה מעבר לסוגיית נישואיה של אחותם לאיש מסוים. היינו מצפים מבני יעקב להגיב להצעת חמור שבפסוקים 9–10 באמירה כגון 'לא נוכל לעשות הדבר הזה, לתת את בנותינו לאנשים אשר להם ערלה, או לקחת לנו את בנותיהם של אנשים כאלה, כי חרפה היא לנו'; (ב) הצעתו של שכם בפסוקים 11–12 לתת מוהר גבוה ככל שידרשו האחים, מתעלמת אף היא מן העובדה כי אביו, נשיא הארץ, הציע להם זה עתה מוהר גבוה במיוחד – גישה פתוחה לבנות הארץ והחופש לנוע בה ולרכוש אדמות ליישוב. ניתן לשער כי כל מתנה שעליה יכול היה שכם לחשוב הייתה כאפס וכאין אל מול הצעת הנדיבה של אביו. ובכל זאת, שכם מדבר כאילו הצלחת הצעת הנישואין שלו מותנית כולה בגודל המתנות שיספק הוא; (ג) העובדה שחמור מעלה את נושא

77 ככל הנראה, גם כאן עושה העורך הכוהני המאוחר שימוש בתכנים ובלשון של ספר דברים. הפועל התחתן מתייחס להפיכת אדם לחתנו של אדם אחר על ידי נשיאת בתו לאישה. הוא יכול גם לרמז על יצירת ברית בין השניים, כמו במל"א ג 1: 'זיתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים'. פעולת הנישואין כשלעצמה בדרך כלל מסומלת על ידי הפועל לקח.

78 ראו למשל במ' לב 30; יהו' כב 9, 19 והמונח הכוהני השכיח 'אחזה'. ראו S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh 1913, p. 133  
79 ראו למעלה הערה 75.

נישואי התערובת ההמוניים, ובכך מספק עבור שמעון ולוי הזדמנות מושלמת לבקש ב'תמימות' כי כל אנשי העיר יימולו – מה שיאפשר להם, לאחר מכן, לבצע את זממם הנקמני נגדם – נראית נוחה בצורה מחשידה.

הוצאת פסוקים 9–10 מרצף הסיפור נותנת מענה לכל התהיות הללו וחושפת את מלוא זדוניותם של בני יעקב בסיפור המקורי. חמור לא אמר דבר מעבר לדברים המובאים בפסוק 8, 'שכם בני חשקה נפשו בבתכם; תנו נא אותה לו לאשה'. מיד לאחר מכן, בפסוקים 11–12, הצטרף שכם לדברי אביו עם הצעתו 'הרבו עלי מוהר ומתן ואתנה כאשר תאמרו אלי ותנו לי את הנער[ה] לאשה'. האחים הגיבו להצעה זו בפסוקים 13, 14–17, באמרם כי הם יסכימו לתת את אחותם כאישה רק אם כל אנשי העיר יימולו. צעד זה, לדבריהם, יסלול את הדרך לעירוב מלא בין שתי האוכלוסיות. כולם יוכלו להינשא זה לזו, והקבוצות יוכלו לדור בכפיפה אחת כקרובי משפחה, לרווחת שני הצדדים. ההצעה הרחבה הזו של בני יעקב הייתה, מן הסתם, מושכת. אף ייתכן שהשתמע ממנה ויתור על המוהר עבור הנישואים העומדים על הפרק כעת, בהיותם הראשונים מבין קשרי הנישואים הרבים שיבואו בעתיד. אין פלא שדברים אלו היו טובים 'בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור' (פס' 18). כמוכּוּן, הצעה מפתה זו לא הוצעה בכנות, כפי שפסוק 13 אומר בפירוש. היא הועלתה מתוך תקווה שאנשי העיר יקבלו את ההצעה ויימולו, ובכך יסללו את הדרך להצלחה הכמעט ודאית של תכנית האחים להשמיד ולבוזז את העיר. ואכן כך קרה. אנשי העיר קיבלו בתמימות את הצעת הערמה, וכתוצאה מכך נשחטו במהרה וערים נעשקה.

עם ההוספה המאוחרת של פסוקים 9–10, התמונה הקשה משתנה דרמטית. הצעת החיתון בין הקבוצות באופן כולל מגיעה, בעקבות תוספת זו, מחמור, כאשר האחים מגיבים לה בלבד.<sup>80</sup> אף שההצעה נראית כמתוכננת לשדל את בני יעקב, העובדה שהיא מוצעת על ידי לא פחות מאשר 'נשיא הארץ', בצירוף העובדה שהיא מונחת על השולחן

80 סביר להניח כי העורך לא המציא את הרעיון שחמור ושכם הציעו הצעה זו יש מאין, אלא מצא תימוכין לכך בדברי חמור ושכם אל אנשי עירם בסיפור המקורי, 'אך בזאת יאתו לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים' (פס' 22). ניתן להבין מן הניסוח 'אתו לנו האנשים לשבת אתנו', כי הבקשה למיזוג אוכלוסין באה מחמור ושכם. אכן נראה שכך ביקשו להציג את הדברים אל אנשי העיר כדי שיחשבו שהסכם נועד להיטיב להם ולא לאפשר לשכם לשאת את דינה. אך העורך יכול היה להבין מכתוב זה כי הבקשה אכן באה מחמור, ועל פי הבנה זו הוסיף את פס' 9–10. נראה אף להציע כי העורך מצא תימוכין לרעיון כי דינה נחטפה והתגוררה אצל שכם בסיפור המקורי, בדברי האחים בפס' 17 'ולקחנו את בתנו והלכנו'. במקור, אמירה זו הייתה לא יותר מאיום כי יורידו משולחן הדיונים את ההצעה לתת את אחותם לשכם, אך ייתכן שהעורך קרא את האמירה מילולית והבין כי דינה נחטפה. מכאן, מן הסתם, צמח עצם הרעיון שדינה נאנסה, שהרי חטיפה ואונס מתחוללים יחד. ראו שופ' כא 19–21.

על רקע חטיפתה ואונסה של דינה, מאפשרים לקוראים או שומעים (במיוחד העבריים הראשונים) לראות בהעלאת הפעלת לחץ על ידי אדם בעל מעמד רם, המאיימת על ייחודה ועצמאותה של קבוצת מיעוט פגיעה וחלשה.<sup>81</sup> הקורא החשדן יתהה למה עבר חמור מהצעת הנישואין בין דינה ושכם להעלאת הצעה רחבה זו? האם הצעתו נעשתה בתמימות מוחלטת והונעה רק על ידי רצונו הכן לארגן את נישואי בנו, או שמא ביקש 'נשיא הארץ' לנצל את בקשת בנו על מנת לקדם סדר יום חמדני משלו? תהייה זו עולה מחדש כאשר קוראים את פסוק 23, 'מקניהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם, אך נאותה להם וישבו אתנו'. האם ההצעה המופנה לאנשי שכם, כי מקנם ורכושם של בני יעקב יעברו לדיהם, הייתה הצעה ריקה מתוכן, ועל בסיסה שאפו חמור ושכם לשכנע את אנשי העיר לעבור את המילה, או שמא שיקפה ההצעה את המניע האמתי שעמד מלכתחילה מאחורי הצעת נישואי התערובת ההמוניים, לפחות מבחינת חמור, האדם שהעלה הצעה זו? קריאה נדיבה של כוונותיו של חמור תבחר כמובן בחלופה הראשונה, אך נטייה כזו נראית מפוקפקת ביותר. המבנה החדש של הסיפור מעודד את הקורא להסיק את המסקנה הסבירה ביותר, ולפיה חמור הציע את הצעת הנישואין הכוללת שלו מתוך מניעים של חמדנות. אלמלא עשה זאת, לא הייתה לאחים כל עילה לבקש כי כל גברי העיר יעברו מילה, ותקיפת העיר לא הייתה מתרחשת.

כמובן, ההצעה הנגדית של שמעון ולוי כי אנשי העיר יימולו בכל זאת הייתה ערמה מצדם, אשר נבעה בעיקר מרצונם לנקום באנשי העיר על חילול אחותם. כאמור, לשמעון וללוי לא הייתה כל דרך לדעת כי הצעתו הרחבה של חמור לא הייתה מחווה אמיתית של רצון טוב. ניתן אף להבין כי כך אכן האמינו, אך עדיין שאפו לממש את הנקמה האישית שלהם. ולמרות מעמדו הרם של חמור, היו האחים חופשיים לחלוטין לסרב להצעתו ולהתעקש, במקום זאת, על מה שיכול היה להוות את הפתרון הטוב ביותר לעימות: מילתו ונישואיו של שכם בלבד.<sup>82</sup> אשר על כן, התיקונים של העורך לסיפור המקורי אינם פוטרים את שמעון ולוי מהאשמה על פשעם, וגם לא נועדו לכך. יחד עם זאת, במיוחד כאשר אנו משווים בין הצורה הנוכחית של הסיפור לצורתו המקורית, קרבנות הטבח של שמעון ולוי מצוירים, בגרסה הסופית של הסיפור, כדמויות הרבה יותר מפוקפקות, ועובדה זו מאירה את הפשע נגדם באור קצת פחות שערורייתי.

81 שימו לב לדגש ששם העורך על מיעוטם המספרי של יעקב וביתו בפס' 30.  
82 יוספוס (קדמוניות היהודים, א, 337–338) טוען באפולוגטיות כי מעמדו הרם של חמור מנע מיעקב לסרב בפשטות להצעתו לנישואי תערובת כוללים בין שתי הקבוצות. אך אין כל סיבה לחשוב שבני יעקב לא יכלו להתעקש על נישואיה של דינה בלבד.



3. פסוקים 2–4

הפסקה השלישית שיש לייחס לעורך נמצאת ממש בתחילת הסיפור. אציע את הניתוח שלי של פסוקים 2–4 על רקע הניתוח המוצע על ידי זקוביץ.<sup>83</sup> הטקסט כפי שהוא מופיע לפנינו:

(2) וירא אתה שכם בן חמור החוי נשיא הארץ, ויקח אתה וישכב אתה ויענה.

(3) ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנער[ה] וידבר על לב הנער[ה].

(4) ויאמר שכם אל חמור אביו לאמר קח לי את הילדה הזאת לאשה.

לפי זקוביץ, פסוק 2 הוא תוספת משנית, והמשכו המקורי של 2 מופיע בפסוק 3. על פי שיחזור זה, שכם רואה את דינה (פס' 2) מתאהב בה מיד ומדבר על לבה (פס' 3). האונס המוזכר בפסוק 2 קוטע המשכיות 'טבעית' זו ואינו הולם את תיאור אהבתו ממבט הראשון של שכם. ואולם, הביטוי 'לדבר על לב' בפסוק 3 אינו מתייחס לדיבורי חיזור ואהבה, אלא לדברי תנחומים ופיוס בעקבות סבל שחוה מושא הדיבור.<sup>84</sup> אם כן, פסוק 3 הוא חלק בלתי-נפרד מתיאור האונס. לאחר ששכם אנס את דינה, דבקה בה נפשו, הוא התאהב בה, ובעקבות זאת רצה לנחמה ולפייסה, בהבטיחו כי יינשא לה. במילים אחרות, אם צודק זקוביץ בייחסו את תיאור האונס לעורך, חייבים לייחס גם את תיאור האהבה בפסוק 3 לאותו עורך.

כיצד אפוא עלינו לשחזר את תיאור המפגש הראשוני של שכם עם דינה על פי הסיפור המקורי? לדעתי, המפתח לפתרון תעלומה זו נמצא בשופטים יד 1–2. לפי טקסט זה, ירד שמשון לתמנה, ראה את האישה הפלשתית וביקש מהוריו לארגן את נישואיו לה ('קחו אותה לי לאשה'). במקביל, בפסוקים 1–2, בסיפורנו, יצאה דינה לראות בבנות הארץ, שכם ראה אותה, ומיד ביקש מאביו לארגן את נישואיו עמה ('קח לי את הילדה הזאת לאשה').<sup>85</sup> היענותו של חמור לבקשת בנו מופיעה בפסוק 6. החומר שבין שני תיאורים אלו, בפסוקים 2–3, הוא התוספת המשנית לסיפור בדבר האונס והאהבה שהתפתחה בעקבותיו.

הניתוח הזה מאשר, שוב, את התזה המרכזית של מאמר זה: מטרת הסיפור שעיצב

83 ראו זקוביץ, הידמות (לעיל הערה 11), עמ' 185–192.

84 בנוגע לביטוי 'לדבר על לב' כדברי פיוס ונחמה ראו בר' נ 21; שמ"ב יט 8; יש' מ 2; ורות ב 13. ביש' מ 2, האל עצמו העניש את עם ישראל 'כפליים על כל חטאתיה', ולכן צריך עכשיו לפייס אותם. בדומה לכך, בשמ"ב יט 6–8 דוד משפיל את לוחמיו לאחר דיכוי מרד אבשלום בהתאבלותו על מות בנו, תוך התעלמות מן ההקרבה הרבה שהקריבו עבורו. יואב מזהיר את דוד שלוחמיו עלולים לעזוב אותו בעקבות כך, ואשר על כן על דוד לפייס אותם על ידי קבלתם הפומבית והצהרת תודתו על מעשיהם.

85 ניסוח זה ככל הנראה מרמז שחמור היה עם שכם בנו כאשר הלה ראה לראשונה את דינה.

העורך הסופי לא הייתה להעניק אות של כבוד לשמעון ולוי על הריגת שכם והשמדת העיר. העובדה שהעורך מתאר את שכם כמי שחש אהבה אמיתית כלפי דינה ועושה מאמץ כן לשבות את לבה על ידי תיקון מעשיו, מהווה טיעון חזק כנגד מטרה חד צדדית שכזו.<sup>86</sup> אותה טענה ניתן לטעון לגבי דיווחו של העורך כי דינה התגוררה בביתו של שכם (פס' 26-). דיווח זה רק מחזק את התחושה כי מניעיו של שכם לאחר האונס היו חיוביים. בניגוד לאמנון, שמגרש את תמר מתוך שנאה מיד לאחר האונס (שמ"ב יג 15–18), שכם אוהב את דינה לאחר האונס, ונותן לה לגור איתו בתוך ביתו. הוא גם מנסה ליזכות בברכת משפחתה, ועובר בחפץ לב את המילה (פס' 19). יתרה מכך – הוא משכנע את כל אנשי עירו לעשות כמוהו, על אף העובדה שדינה נמצאה בידי ממילא! מדוע אפוא הפך העורך את הסיפור לסיפור של אונס, אם לא על מנת להצדיק את פעולת האחים? כפי שכבר רמזתי, כיוון שהעורך שאף להסביר את דברי הגיבוי של יעקב על אפם ועברתם של שמעון ולוי (בר' מט 5–7) על ידי הצגת החרבת העיר כפועלם של שני האחים הללו דווקא, היה עליו להציג החרבה זו כפעולת נקם הנובעת מזעם ולא רק כמעשה המשקף תאוות בצע. הוספת מעשה האונס מאפשרת הצגה זו. בו בזמן, תיאור אהבתו של שכם לדינה לאחר האונס ותיאור המאמצים הרבים שהוא השקיע בארגון נישואים חוקיים לחלוטין ביניהם – מאמצים אשר, לפחות במרומו, היו לרוחה של דינה עצמה<sup>87</sup> – תורמים להצדקת גיבויו של יעקב את שמעון ולוי בבראשית מט 5–7.<sup>88</sup>

86 מצד אחר, אין לתת משקל יתר לתיאור אהבת שכם לדינה. העובדה ששכם משתדל לפצות את דינה בגין פשעו החמור אינה גורעת מן העובדה שהוא אכן ביצע פשע. ברור שהוא רחוק מלהיות מלאך. יש אף לזכור כי העורך, אשר שאף להציג את פועלם של שמעון ולוי כפעולה של נקמת אחים על אונסה וחסטיפתה של דינה, לא יכול היה להסביר את פנייתו של שכם לבקש את ידה של דינה ממשפחתה מבלי להציג אותו כמאוהב בה וכמבקש לפייסה.

87 הנחתו של שטרנברג כי דינה הוחזקה בביתו של שכם נגד רצונה מפקפקת ביותר. ראו שטרנברג, בראשית (לעיל הערה 1), עמ' 456–457, 468; פאוול וגאן, קריאתו של שטרנברג (לעיל הערה 2), עמ' 206–207. לדעתי, ניסיונו של שכם לארגן נישואין ראויים עם דינה לאחר שהוא 'דבר על לבה' מרמז באופן ברור למדי כי דינה העידה בפניו כי זו תהיה הפעולה אשר אכן תנחם אותה. קשה להאמין שהיה טורח בכל אשר טרח אילו הייתה מגיבה לניסיונות הפיוס שלו בטענה כי כל רצונה הוא לשוב לבית אביה. אשר על כן, איני יכול להסכים לדעותיהם של אלו הטוענים כי אין שום אינדיקציה בסיפור לתחושותיה של דינה – ראו למשל נובל, אונס דינה (לעיל הערה 3), עמ' 198–200. האינדיקציה קיימת, אך היא מעודנת ומרומזת. הוצאתה בכוח של דינה מבית שכם על ידי שמעון ולוי ככל הנראה משקפת את דאגתם להבהיר כי אחותם לא תילקח מאתם ללא הסכמתם הקודמת. יעקב טרוד הרבה יותר בשאלת טובתה האישית של דינה מאשר שמעון ולוי.

88 חשוב להבחין בין השאיפה להצדיק ולתת תוקף למעשה שהוא על פניו פלילי, לבין הדאגה להצביע על נסיבות מקלות הממתנות את חומרת המעשה במידה זו או אחרת. ניתן להמחיש נקודה זו דרך התייחסות לסיפור עגל הזהב (שמ' לב). פרשנים רבים (מסוף תקופת המקרא ולאחריה) מציעים

## ז. הגישה כלפי המיזוג עם אנשי שכם

מה הייתה גישתו של העורך/מספר הסופי בנוגע למיזוג המוצע עם אנשי שכם? הדיון שהצגתי לעיל מאשר כי הסיפור, בצורתו הסופית, מצדד עם נקודת מבטו של יעקב, ומכך משתמע שהסיפור מעניק לגיטימציה, לפחות עקרונית, לנישואי שכם ודינה ולרעיון המיזוג הרחב יותר בין קהילת יעקב ובניו ובין החוים תושבי שכם. מאידך גיסא, עולה גם מאותו דיון כי העורך/מספר הסופי לא תמך בהסכמים בין הצדדים בהתלהבות. על אף שהוא מתאר את יעקב כמי שנותן אישור מרומז לנישואי בתו לשכם, הוא רחוק מלהציג את יעקב בדמות אביה המאושר של הכלה. סביר להניח שהחתן האידיאלי בעיניו אינו מי שחטף ואנס את בתו. יעקב, כמו בניו, הוטרד מאוד בעקבות חילול בתו (פס' 7; ראו לעיל סעיף א). נראה אך הגיוני להניח כי יעקב מוצג כמי שנתן את אישורו לנישואי בתו, ולהצעה הרחבה יותר שהצטרפה אליה, בדיעבד, בעקבות הנסיבות הקשות של המקרה בלבד. הוא לא יכול היה להתעלם מן העובדה כי כבוד בתו חולל, וכי ההסדרים שהציעו שכם וחמור היה בכוחם להעניק פתרון למצב הקשה שבו מצאה את עצמה. עלינו גם לזכור כי יעקב לא פנה אל אנשי שכם. הצעת המיזוג בין שתי האוכלוסיות הגיעה מהם. כמו כן, אישורו של יעקב היה אישור שבשתיקה בלבד. ולבסוף, יש לזכור כי הנישואין היחידים שלהם נתן יעקב את אישורו בפועל היו נישואי דינה ושכם. מילת אנשי שכם הפכה נישואים נוספים בין הצדדים לאפשריים בעתיד מבחינה תאורטית בלבד.

חשוב לתת את הדעת לאופן שבו מתוארת הבעייתיות של אנשי שכם. הם אינם מתוארים כבעייתיים, לפחות לא באופן עקרוני, מעצם היותם ערלים, היות שבעיה זו מוצגת כנינתת לפתירה בקלות. הם גם אינם מתוארים כבעייתיים בשל היותם תושבי

---

נסיבות שונות אשר מסייעות בהבנת תפקידו של אהרן בעשיית העגל. לדוגמה, היו מחמיי חז"ל אשר הציעו כי חור ניסה למנוע מהעם ליצור את העגל ונהרג בעקבות כך. אהרן, בראותו זאת, חשש לחייו, ולכן פעל כפי שפעל. אחרים הציעו כי אהרן ניסה להרוויח זמן על ידי קריאת העם לחג ביום המחרת, בקוותו כי משה יופיע לפני מועד זה ובכך תימנע עבודת העגל. פרשנים אלו ביקשו למתן את חומרת פשעו של אהרן, אך ללא כל כוונה לזכותו מאשמה. ראו על זה L. Smolar and M. Aberbach, 'The Golden Calf Episode in Post-Biblical Literature', *HUCA* 39 (1968), pp. 109-111; קוגל, מסורות המקרא (לעיל הערה 56), עמ' 717-719, 731-732. מצב דומה קיים פה. התיאור השלילי של שמעון ולוי המצוי בסיפורנו הוכתב על ידי הטקסט של בר' מט 5-7. תיאור חיובי באמת של אופיים והתנהגותם לא היה אפשרי, לאור ביקורתו החריפה של יעקב, שנאמרה לפי הכתוב ברוח נבואית (בר' מט 1, 28). המרב שאליו ניתן היה לעורך לשאוף אפוא היה הצגת הפשע הוזכה בביקורת זו באור הכי פחות שלילי שאפשר, באופן ספציפי על ידי הכפשת אנשי שכם. כמוכן, שיוכו מחדש של הפשע לשמעון ולוי בלבד, במקום לכל בני יעקב, שימש את מגמת זיכוי כל יתר הבנים מאשמה.

הארץ, אשר יצירת קשרי חיתון אתם אסורה. אין כל התייחסות בסיפורנו לאיסור הזה, לא על ידי יעקב עצמו ולא על ידי דמות אחרת מדמויות הסיפור. בעייתיותם האמתית של אנשי שכם, כפי שהם מוצגים על ידי העורך, טמונה בהיותם גסי רוח ומושחתים מבחינה מוסרית. שכם ביצע פשע נורא, שפשוט אינו נעשה על ידי אנשים הגונים ('וכן לא יעשה', פס' 7). ואם זו הדרך שבה מתנהג בנו הנכבד ביותר של נשיא הארץ (פס' 19), ניתן רק לשער כיצד מתנהגים יתר אנשי העיר. ואכן, שכם ביצע את פשע החטיפה והאונס של הנערה הבתולה בתוך תוכי עירו, ואיש מאנשי העיר לא עשה דבר כדי לעצור בעדו.<sup>89</sup> נוסף על כך, כפי שקוראי הטקסט יודעים – אף שמידע זה חבוי מיעקב ובניו – הסיבה האמתית ללהיטותם של חמור ואנשי שכם לעבור את המילה לא הייתה תחושת ידידות אמתית או רוחב לב כלשהו, אלא תאוה נסתרת לרכושם של בני יעקב. בהתחשב בנסיבות המיוחדות של המקרה, נתן יעקב את אישורו שבשתיקה לנישואי שכם ודינה, ולאפשרות של נישואים עתידיים עם אנשי שכם הנימולים. לולי נקמת הדם הפושעת של שמעון ולוי, מספר לנו הסיפור, הייתה דינה יכולה להינשא לגיטימית לשכם, ונישואים נוספים עם תושבי שכם היו יכולים גם הם להתממש. אך המיזוג הרחב בין חוים ואנשי בית יעקב כלל אינו מוצג כיעד נכסף שהוחמץ. יעקב ובניו לא היו יכולים לדעת, כפי שידוע הקורא, עד כמה מבשרת רעות הייתה הצעתו של חמור באמת עבור קהילת יעקב ובניו.

כיצד עלינו להבין את העמדה המשונה הזו כלפי נישואי התערובת עם האוכלוסייה המקומית? כיצד ניתן להסביר את תיאור ההסכמה להינשא עם אנשי שכם כלגיטימית לחלוטין, ובו בזמן כרעיון שלילי בתכלית? במהלך המאמר הנוכחי התברר כי העורך הסופי של סיפורנו השתייך לאסכולה הכוהנית של התורה, וכי הושפע אף מספר דברים. הבחנה זו חשובה ביותר, שהרי היא מצביעה על ההקשר הספרותי אשר בתוכו יש לפרש את סיפורנו.<sup>90</sup> ספציפית, היא רומזת לנו כי יש לקרוא את בראשית לד בתוך ההקשר של המבנה הרחב יותר של חמישה חומשי התורה, ועם תשומת לב מיוחדת

89 עובדה זו אולי מסבירה מדוע גינוים של שמעון ולוי על ידי יעקב בפס' 30 מתמקד בחששו מנקמה ולא בסוגיה המוסרית כשלעצמה.

90 הבחנה זו גם מספקת את ההקשר ההיסטורי הרחב יותר שבתוכו יש למקם את הסיפור. השימוש הן במסורות של ס"כ הן במסורות של ס"ד וההיסטוריוגרפיה הדוֹיטרונומיסטית מצוי בספרים המאוחרים עזרא, נחמיה ודברי הימים. ראו E. Ben Zvi and D. V. Edelman (eds.), *What Was Authoritative for Chronicles?*, Winona Lake, IN 2001; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 107-162. אם כך, עלינו להניח כי העורך הסופי של סיפורנו פעל במסגרת הזמן הכללית של ספרים אלו, דהיינו, בתקופה הפרסית-הלניסטית.

להשלכות הפרשניות האפשריות שהיו לשילובן של מסורות ס"כ וס"ד בתוכה מבחינת העורך.<sup>91</sup>

אם כן, בבואנו לפרש את הסיפור הכוהני שלנו בתוך ההקשר הספרותי הרחב שלו, עלינו לשים לב, ראשית כול, לביטויי הסלידה כלפי נשים כנעניות, המופיעים בכתובים הכוהניים של מחזור סיפורי יעקב, שאליו שייך סיפורנו (השוו בר' כו 34–35, כו 46, כח 1, 8; ראו גם בר' לו 2).<sup>92</sup> הקשר בין סיפורנו ובין יחס שלילי זה מתגלה דרך התייחסותו של העורך לאנשי שכם כ'חויים' (פס' 2), כלומר מתושבי ארץ כנען.<sup>93</sup> נראה אפוא כי העורך מבקש להציג את האוכלוסייה הבלתי-מוסרית של שכם כפרדיגמה לכנענים באופן כללי, שמהם מומלץ תמיד להישמר. ייתכן שהצגת חמור כ'נשיא הארץ' תואמת ותורמת לסדר היום הזה של העורך, שכן חמור אינו מייצג את העיר שכם בלבד אלא אוכלוסייה רחבה של תושבי הארץ.

יש אמנם להודות כי העוינות המבוטאת בכתובים הכוהניים של מחזור סיפורי יעקב מתייחסת דווקא לנשים כנעניות, במיוחד בנוגע לתפקידן כבנות זוג לגברים במשפחת האבות. כתובים אלה אינם מתייחסים בשלילה גם לגברים כנעניים או לנישואים בינם לבין 'בנות ישראל'. באופן דומה, הכתוב בשמות לד 16 למשל מזהיר כי אין לשאת נשים כנעניות, אך אין בו רמז כי ישנה בעיה כלשהי בנתינת בנות ישראל בנישואים לגברים כנעניים.<sup>94</sup> ייתכן אפוא שהעורכ(ים) הכוהני(ים) של מחזור סיפורי

91 כמובן, איננו יכולים להיות בטוחים שהוא הכיר את חמשת החומשים בצורתם הסופית, כפי שזו מוכרת כיום.

92 יחס שלילי כלפי לקיחת כנעניות כנשים בא לידי ביטוי גם בסיפור אירוסים רבקה (בר' כד 2–4, 37). אך לא ניתן להניח כי הסיפור מתייחס באותה שלילה גם לנתינת בנות ישראל לגברים כנעניים (השוו להלן). שוב, נראה כי מדובר בנרטיב מאוחר. ראו A. Rofé, 'An Enquiry into the Betrothal of Rebekah', in E. Blum, et al. (eds.), *Die hebräische Bible und ihre zweifach Nachgeschichte: Festschrift R. Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, pp. 27-39

93 ראו בר' י 17; שמ' ג 8; דב' ז 1; יהו' ט 7. זיהוים של אנשי שכם כחויים מרמות, אולי, לכתובים הכוהניים על אודות נשותיו החויות/כנעניות השנואות של עשו. אך כתובים אלו אינם נטולי קשיים. לפי תה"ש והתורה השומרנית בבר' לו 34–35, הייתה בשמת בת אילון בתו של חווי. נוסח המסורה, לעומת זאת, מציג אותה כבתו של חתי. העובדה שרבקה מזכירה, בדבריה בבר' כו 46, רק בנות חתיות ככל הנראה שוללת את היות בשמת חוויית. נוסף על כך, בר' כו 2 מתייחס לאחת מנשות עשו כעדה בת אילון החתי. בהנחה כי מדובר באותו אילון, פסוק זה הוא עדות נוספת כי בשמת הייתה חתית ולא חוויית. מידע נוסף המסבך את העניינים הוא העובדה כי בר' כו 3 מציג את בשמת כבתו של ישמעאל. בבר' כו 2, אישה נוספת של עשו, אהליבמה, מוצגת שוב כחוויית, אך מפס' 20–25 בפרק זה נראה כי נולדה דווקא למשפחה חורית, ואולם אם כן, לא ברור מדוע הייתה ממוקמת בארץ כנען במקום בארץ שעיר (פס' 2, 5).

94 תרגום השבעים לשמ' לד 15 מוסיף את האיסור על נתינת בנות ישראל לגברים כנעניים, בהתאם לדב' 3 והכתובים הדיטרונומיסטיים ביהו' כג 12 ושופ' ג 6. החומרים הלא-דיטרונומיסטיים

יעקב אכן לא ראו בעיה כלשהי בנתינת בנות מבית יעקב לגברים כנעניים. ואכן, קשה להבחין במאמץ כלשהו להציג את החתים/כנעניים באור מאיים במיוחד בחלקים הכוהניים של בראשית כג או לו, למשל. אף אין הוקעה של נישואים עם האוכלוסייה הכנענית בחקיקה של המקור הכוהני המוצגת כתורה מסיני.<sup>95</sup>

ואולם, העורך הכוהני המאוחר של בראשית לד אינו פועל בתוך ההקשר של החומרים הכוהניים של התורה בלבד, אלא אף בתוך ההקשר של החומש באופן כללי, כולל ספר דברים. לפי דברים ז 1–3 על הכובשים הישראלים למחות את כל הכנענים יושבי הארץ (כולל החוויים, המוזכרים במפורש בפסוק 1). על הישראלים להימנע מלקיחת בנות כנען לנשים וגם מנתינת בנותיהם לנשים כנעניים.<sup>96</sup> ההצעה של חמור בפסוקים 9–10 בפרקנו, כי בני יעקב ייקחו מבנותיהם לנשים ויתנו להם את בנותיהם כנשים, תואמת בדיוק את המעשים הנאסרים בדברים ז. קשה להימנע מהמסקנה ששני הטקסטים הללו קשורים זה לזה במישורין. קישור אינטרסקטואלי נוסף זה מלמדנו כי נתינת דינה כאישה לשכם נחשבה בעייתית באותה מידה כלקיחת אישה כנענית על ידי עשו. עבור העורך/מספר שלנו שני מעשים אלו הינם שני צדדים של אותו מטבע מבשר רעות. אמנם אין אזכור בסיפורנו – לא בידי אחת מדמויות הסיפור ולא בתוך הערות העורך – לסיבה עקרונית או אפירורית להימנע מנישואים או מיישוב מעורב עם תושבי המקום. אך גם עובדה זו מתיישבת היטב עם הכתובים הכוהניים של מחזור סיפורי יעקב שהזכרנו לעיל. כתובים אלו מתארים את גילוי האופי המוסרי הבעייתי של הכנענים, המוביל להחלטה האנושית האוטונומית להימנע מנגע עמם. בתוך ההקשר ההיסטוריוגרפי של חמשת החומשים יש בכך, כמובן, היגיון רב. היות שספר בראשית מתייחס לתקופה שלפני נתינת החוק לישראל, מערכות היחסים עם תושבי הארץ אינן מוכתבות מראש על ידי עקרונות משפטיים אבסולוטיים. עם נתינת החוק, ערב כיבוש הארץ, יאסור ספר דברים במפורש על כל סוגי נישואי התערובת עם הכנענים ויציג את כל הכנענים באור שלילי ביותר. אך בנקודה מוקדמת זו בנרטיב של התורה, האבות לומדים מניסיונם, ללא הדרכתן של הנחיות אלוהיות. דרך נשותיו של עשו, רבקה ויצחק לומדים על אופיים המוסרי של נשות כנען. ואז, דרך האונס האכזרי של דינה בלב העיר שכם, לומדים יעקב ובניו על נטייתם המוסרית של אנשי כנען. כך מאפשר העורך הסופי של סיפורנו לקורא להבין

לעומת זאת אינם מזכירים נושא זה כלל. ראוי לציין כי הרציונל העומד מאחורי האיסור על נישואי תערובת בד' ז 4 מתייחס לסכנה כי הבן (הישראלי) יושפע ממשפחת אישתו ויגיע לכדי עבודת אלילים, רציונל המתעלם לחלוטין משאלת נתינת בנות ישראל לכנענים.

95 מילגרם, ויקרא יז–כב (לעיל הערה 67), עמ' 1584–1586.

96 ראו גם יהו' כג 12 ושופ' ג 6. שני כתובים אלה חוברו על ידי העורכים הדו־טרונומיסטיים.

מדוע נישואי התערובת עם הכנענים ייאסרו באופן פורמלי בעתיד, בתקופת כיבוש הארץ.<sup>97</sup> חוקרים אשר הבינו את פשעו של שכם על רקע האיסור על נישואי התערובת עם הכנענים טעו בכך שהקדימו את העגלה לסוס. אין זאת זהותו הכנענית של שכם אשר מסבירה מדוע האקט המיני שביצע נחשב לחטא. להפך, החטא המיני שביצע בלב עירו הוא המסביר את העובדה שנישואי תערובת עם כנענים, בבוא הזמן, ייאסרו. בינתיים, לפחות ברמה התאורטית, נישואים כאלו הינם לגיטימיים; אך נהיר לכול שהם נתפסים כרעיון רע מאוד.

ראוי להדגיש כי עבור ספר דברים והעורכים הדויטרונומיסטיים, נישואי תערובת עם האוכלוסייה המקומית של הארץ אסורים בעיקר כי הם מאיימים על נאמנותם הבלעדית של בני ישראל לה', על ידי כך שהם מקרבים אליהם את האלילים המקומיים (דב' 4:1). ספר דברים גם מכנה פעולות פולחניות שונות המיוחסות לכנענים 'תועבות' (יח 9-14).<sup>98</sup> עבור העורך הכוהני המאוחר של בראשית לד, לעומת זאת, האיום העיקרי המוצב על ידי תושבי הארץ גלום בעובדה שהם עשויים להציע הצעות מפתות למיזוג אוכלוסין ולהשתלבות חברתית ומעמדית בתוך הארץ.<sup>99</sup> אך אין לסמוך עליהם; דבריהם מלאים מרמה.<sup>100</sup> מטרתם האמתית היא לנצל את נכסי המיעוט העברי ולנשלו, ואולי אפילו לעטוף ולהטמיע אותו לתוכם.<sup>101</sup> האיום הכלכלי והחברתי שהמקומיים

97 במידה מסוימת, הסיפור בעיצובו האחרון מתאים באופיו למה שגונקל כינה 'האגדה האתנולוגית'. אגדות אלו מספקות הסברים למעמדם של עמים שונים, במיוחד ביחס לישראל. ראו H. Gunkel, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, W. H. Carruth (trans.), New York 1966, pp. 25-27 (=ה' גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית: ספרות המקרא [ספריית האנציקלופדיה המקראית טז], א' זרון ור' פלד [מתרגמי 'אגדות בראשית'], ד' עמארה [מתרגמת 'ספרות המקרא'], ירושלים תשנ"ח, עמ' 32-33). ההקבלה הקרובה ביותר הינה אולי הסיפור בבר' יט 30-38 (והשוו דב' כג 4) בדבר בנות לוט, המולידות את אבותיהם הקדומים של העמים עמון ומואב, הקרויים על שמם, בעקבות יחסי גילוי עריות עם אביהן.

98 את הפסקה הזו יש לקרוא יחד עם דב' יב 29-31, כ 18. כתובים אלו מבטאים את הדאגה כי בני ישראל ילמדו על התועבות שמבצעים הכנענים כחלק מפולחנם לאלוהיהם, ובעקבות כך יחטאו לה'. אין כאן חשש שבני ישראל עלולים לעבוד אלוהים אחרים כמו החשש שיאמצו פרקטיקות פולחן כנעניות לתוך פולחן עבודת ה'. לתיאורים נוספים של תועבות תושבי הארץ הראשונים בספרות הדויטרונומיסטית השוו למשל מל"א יד 24; מל"ב טז 3, כא 2, 9.

99 אך אין לשלול את האפשרות שתחושת האיום מפני האלילות של תושבי הארץ באה לידי ביטוי בבר' לה 2.

100 תיאורם של אנשי שכם כערמומיים ומטעים אולי משקפת מודעות לסיפור הגבעונים ביהו' ט. בדומה במקצת לסיפורנו, מתוארים גם הגבעונים כקווים (פס' 7), והם עושים שימוש בטכסיסי מרמה על מנת לכרות ברית של דוקיום עם ישראל. בשני הסיפורים נעשים (שרידי) הקווים משועבדים לישראל.

101 בעניין היטמעותם האתנית של בתי אב זרים בתוך שבט יהודה ראו R. de Vaux, 'The Settlement

מציבים משתלב עם האיום המוסרי. אפיונו של שכם כאנס, שחוטף לעצמו מה שאינו שלו, מיד רומז על בריונות האוכלוסייה, והעובדה שהאונס נעשה בתוך העיר, וללא תגובה כלשהי של אנשי העיר, אכן מוכיחה כי אנשים אלה נעדרים סטנדרטים בסיסיים ואוניברסליים של התנהגות מוסרית. התקרבות כלשהי אליהם תחתור תחת המארג החברתי של ישראל.

אדגיש, אין בכל האמור כאן כדי להצדיק את הריגתם ובוזותם של אנשי שכם. אחת הסיבות שמעשה שמעון ולוי נשפט בחומרה כה רבה הינה העובדה שהם הרגו את החוים/כנענים בתקופה ההיסטורית הלא נכונה, תקופה שבה היו ישראל מיעוט קטן בארץ, וחוקי כיבוש הארץ טרם ניתנו או לא היו כלל בני ביצוע. בתוך ההקשר הזה, ההתנגדות הפרגמטית של יעקב להתנהגותם האלימה (פס' 30) אינה עמדה מוגת לב, אלא אחראית ושקולה. היא אינה מאבדת מתוקפה בשל מחאתם החצופה של שמעון ולוי, שלפיה כבוד המשפחה גובר על כל שיקול אחר. אין זה מן הנמנע כי דברי יעקב נגד שמעון ולוי נועדו לשמש כהוראה סמכותית ואקטואלית בהקשר ההיסטורי שבו חי העורך הסופי – התקופה הפרסית-הלניסטית.<sup>102</sup> באותה תקופה, כמו בזמנו של יעקב, 'ישראל' היו מיעוט פגיע בארץ.<sup>103</sup>

of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah', in H. T. Frank and W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of H. G. May*, Nashville 1970, pp. 108-134. הניצול המרומז בפס' 23 בסיפורנו מזכיר במקצת את ניצול המצרים על ידי יוסף בבר' מז' 13-26. שימו לב במיוחד להתייחסות, המשותפת לשני הסיפורים, ללקיחת המקנה. ייתכן שהטקסט שלנו מרמז לכך כי תכניתם של אנשי שכם הייתה מובילה לשעבוד בית יעקב לחוים, שהרי עוני קיצוני מוביל ככלל להשתעבודות. הכתוב בנחמ' 37 מתאר באופן דומה את שעבוד גופם ומקניהם של היהודים בימי שיבת ציון לרשויות הזרות.

102 יש לציין כי כבר בסיפור המקורי מוצגים חמור ושכם כערמומיים, שהרי הם מסתירים מאנשי העיר את הסיבה האמתית לדרישה שיימולו, סידור הנישואים בין שכם לבת יעקב. העורך מקצין אפוא אפיון שהוא מצא במקור שלו. לתיארוך ראו הערה 90 לעיל. לניסיונות חוקרים לעגן את הסיפור בהקשרים היסטוריים דומים השוו הערה 57 למעלה.

103 נכון הדבר כי כתובים רבים בספר דברים מתארים את הכנענים כרבים ועצומים מעם ישראל, ועל אף זאת נקראים בני ישראל, בכתובים אלו, לתקוף אותם ללא פחד, תוך הבטחת סיוע אלוהי במסעות מלחמתיים אלו. ראו דב' ז' 17-24, ט' 1-3, יא' 22-25, לא' 1-5. אם השפעת ספר דברים על העורך שלנו הייתה ניכרת, אזי קשה לכאורה להניח כי יציג את גישתו הפרגמטית והפייסנית של יעקב כמודל לחיקוי. ראו על כך שטרנברג, פואטיקה (לעיל הערה 1), עמ' 482-483. מצד אחר, ייתכן מאוד שהעורך הכיר את הפסקה הדוטרונומיסטית בשופ' ב' 20-21 והושפע ממנה. לפי טקסט זה, אלוהים החליט להעניש את בני ישראל החוטאים בתקופת השופטים על ידי הפסקת השתתפותו בהורשת יושבי הארץ שיהושע לא הוריש בזמנו. מקובל לראות בטקסט זה צידוק תאולוגי לאי-ביצועו המוחלט של הכיבוש בעבר. אך ייתכן שהוא משקף אף מגמה להפוך את כל



## ח. משמעות המילה בסיפורו של העורך

ישנה עוד פסקה אחת המשחקת תפקיד חשוב בהבנת בראשית לד ועמדתו המורכבת לגבי נישואים עם הכנענים – בראשית יז. בניגוד לחוק בספר דברים נגד נישואים עם כנענים, המציג את עצמו כבר תוקף בתקופת משה ויהושע, החוק הכוהני של בראשית יז, הנוגע לצורך במילה עבור השותפים בבריתו של אברהם, מציג עצמו כתקף כבר בתקופת האבות. אם אכן פעל העורך הכוהני של בראשית לד בתוך ההקשר של צורה זו או אחרת של חמישה חומשי התורה הכוללים ס"ב וס"ד במגבש אחד, סביר מאוד להניח שהוא תפס את הדרישה מאנשי שכם לעבור מילה כמבוססת על החוק הכוהני בדבר הברית עם אברהם.<sup>104</sup>

לאמתו של דבר, החוק הכוהני בבראשית יז אינו רומז למגבלות כלשהן על נישואיהם של בני קהילת הברית. הוא מתרכז בלעדית בדרישה כי כל הבנים הנולדים בתוך משק ביתו של האב יימולו ביום השמיני. לאור העובדה שלא מצינו בשום מקום שס"כ אוסר נישואי תערובת (אפילו עם הכנענים),<sup>105</sup> סביר ביותר להניח כי אף בראשית יז משקף גישה כוהנית אשר אינה מתנגדת לנישואיהם של גברים ישראלים עם נשים נוכריות, אפילו בנות ערלים, או לנתינת בנותיהם כנשים לגברים נוכרים, אף אם הם ערלים. בנות ישראל הנישאות לזרים יולדות בנים אשר אינם שייכים לברית, אבל נשים זרות הנישאות לגברים בני ברית, כמו בנות ישראל הנישאות לגברים בני ברית, יולדות בנים שיש למולם, ובכך להכניסם לברית. היות שהברית נכרתה עם אברהם ועם 'זרעו

קריאותיו של ספר דברים להילחם ללא חת נגד האויבים הרבים והעצומים לקריאות שעבר זמנו ושלכן אינן רלוונטיות. אם אלוהים החליט לסיים את מעורבותו בכיבוש הארץ בימי השופטים, כל ההבטחות להצלחה צבאית חרף כל הסיכויים מכוונים לעבר, וכעת יש להיאחז בתפיסת 'ראל פוליטיק'. ייתכן מאוד שהעורך של בראשית לד ראה הקבלה בין תקופת האבות, כאשר חוקי כיבוש הארץ טרם נכנסו לתוקף, ובין תקופתו, שבה – מאז ימי השופטים – היו חוקים אלו כבר לא רלוונטיים. אפילו אם נניח שהעורך לא היה מודע לפסקה בספר שופטים, עדיין סביר להניח שהבין מעצמו שימי כיבוש הארץ חלפו מזמן, ושהחוקים הנוגעים לתקופה זו כבר אינם רלוונטיים.

104 ברי כי הסיפור המקורי לא תפס את המילה כאקט של ברית בין האל ואברהם, אלא כסממן אתני. אין אוכור בשום מקום לקשר בין מילה וברית עם האל. מילה הינה דרישה הקשורה לנישואים, ולא ללידה (פס' 14). רק הגברים הבוגרים, אלו ה'יוצאים את שער העיר' (פס' 24) נימולים. הגדרה זו וודאי שאינה כוללת תינוקות בני שמונה ימים.

105 ראו הערה 95 לעיל. הגישה הכוהנית ללקיחת נשים נוכריות במדבר לא מלמדת רבות, על אף העובדה שנשות מדין אינן כנעניות. ניתן לקחת נשים אלו כנשים כל עוד הן בתולות. אישה מדיינית אשר ידעה איש מדייני, לעומת זאת, הופכת להיות מדיינית באופן חד משמעי, ועל כן עליה להיחרג במלחמה נגד 'המדיינים'.

(הזכרי) אחריו' (פס' 9–10), כניסתם של גברים זרים לברית בלתי־אפשרית לחלוטין.<sup>106</sup> מה שקובע את מעמדו של אדם בתוך מסגרת בריתו של אברהם הוא הולדתו לאב אשר נולד ונימול לתוך שרשרת מילת הזכרים החוזרת עד לאברהם עצמו.<sup>107</sup> גברים זרים יכולים, במקרה הטוב, להיות נימולים ולהיכנס למשפחות השייכות לברית כעבדי עולם (פס' 12–13; השוו ו' כה 44–46). הם ובניהם הנימולים לא יהיו שווים לשאר בני הברית לעולם, ולא יהיו להם זכויות נחלה בארץ.

ואולם עלינו לזכור כי העורך של בראשית לד לא קרא את בראשית יז בבידוד או בהקשר של המקור הכוהני בלבד. הוא קרא אותה בצירוף חומרים נוספים, ובראש ובראשונה, עם עצם הסיפור שערך. סיפור זה הציג את אמירת בני יעקב לחמור ולשכם, כי נישואים עם גברים אשר לא נימולו היא חרפה לישראלים, אבל במקרה שבו אותם גברים זרים (ואבותיהם) יימולו, יוכלו הישראלים להיטמע בהם היטמעות חברתית מלאה, 'ונתנו את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו' (פס' 15–16). על אף שאמירה זו נאמרה בערמה, על מנת לאפשר את טבח תושבי העיר הזכרים, יכול היה העורך להבין שהיא שיקפה נאמנה את הנורמה הישראלית, היות שהיא נאמרה בנוכחותו של יעקב, אשר אישר אותה בשתיקתו. אם כן, הסיפור המקורי העיד, מצד אחד, כי בנותיהם של גברים לא נימולים לא יכולות לשמש נשים עבור גברים ישראלים, וכי אין לתת מבנות ישראל לגברים בלתי נימולים כנשים. מן הצד השני, הסיפור גם רמז לעורך כי גברים זרים יכולים להצטרף לחברה הישראלית דרך המילה – ולא רק, כפי שנרמז בבראשית יז 12–13, כעבדים (וכי גם בנות של ערלים נעשות כשרות לנישואין רק בהימול אביהן).

לא מן הנמנע כי העורך מצא תמיכה לרעיון זה בשמות יב 48. כתוב כוהני זה קובע כי גר יוכל לעשות פסח לה' ככל אזרח הארץ בהימול לו כל זכר בביתו. בזה לא התכוון

106 לדיון מאלף בנושא גיור והמרת דת (או היעדרותם) בתקופת המקרא ראו י' קויפמן, גולה ונכר, א, תל־אביב תשכ"ב, עמ' 227–256; J. Milgrom, 'Religious Conversion and the Revolt', *JBL* 101 (1982), pp. 169–176. הולך פחות או יותר בעקבות קויפמן.

107 לאי הבהירות אשר למעמדן בברית של נשים הנולדות לתוכה ראו כהן, נשים יהודיות (לעיל הערה 59), עמ' 12–13. לאור הנאמר בהערה הקודמת, נראה לומר שבת ישראל, כמו בת נוכרייה, נחשבה שותפה בברית רק לאחר שנישאה לגבר ישראלי. מצד אחר, חברות מלאה בברית של בר' יז לא מסמלת רק קשר לאלוהי אברהם, אלא, במשמע, גם זכאות לחלק ונחלה בארץ כנען (פס' 7–8). אם כך, יכול להיות שנשים, אשר בדרך כלל אינן בעלות קרקע, ואשר כמובן אינן נושאות על שרן את אות הברית, לעולם לא תהיינה חברות מלאות בברית. באופן דומה, עבדים זכרים זרים הנימולים אינם בעלים על אדמות ואינם שותפים אמתיים בברית. הברית נכרתה בעצם עם אלה שחלה עליהם החובה למול את בני ביתם – אבות המשפחה. אב אשר נמנע מלמול את בנו נענש בכך שבנו ייכרת.

הכתוב לומר, כמוכן, שהגר הנימול נעשה לאזרח הזכאי לחלקה בארץ המובטחת. המילה מדמה אותו לאזרח בנוגע לפסח, אבל אינה הופכת אותו לאזרח אמתי.<sup>108</sup> נוסף על כך, אין בכתוב שום רמז לכך שהגר הנימול נכנס לברית אברהם.<sup>109</sup> ובכל זאת, אין להמעיש במשמעותה של העובדה כי המילה מאפשרת לגר לקחת חלק בקרבן הפסח, טקס הקשור אמיצות למיתוס הלאומי-הדתי המרכזי של ישראל (השוו שמ' יב 25–27; דב' טז 8–1). ייתכן אפוא שדברי בני יעקב בבראשית לד 13–16 על דבר האפשרות שבאמצעות המילה תהיינה שתי הקבוצות 'לעם אחד', התפרשו על ידי העורך לאור הכתוב בשמות יב 48 והובנו כביטוי לרעיון שהמילה מהווה שער כניסה לאזרחות ישראלית מלאה. וכאשר העורך צירף לשני כתובים אלה גם את הכתוב בבראשית יז, שהציג את חובת המילה כנורמה ישראלית כבר בימי האבות, הסיק הוא, כך נראה, מסקנה אחת: גברים לא-ישראלים יכולים להיות נימולים ובכך להפוך לשותפים מלאים בברית אברהם.

אם דברים אלה נכונים, יוצא שהעורך המאוחר ראה במילה שעברו אנשי שכם מעין מעשה של 'המרה דתית' קבוצתית, אשר מכניסה אותם בברית בין האל לבין אברהם וזרעו.<sup>110</sup> כניסה זו לא רק הפכה נישואים עמם ללגיטימיים לחלוטין, אלא גם הפכה את השמדתם בידי שמעון ולוי לזדונית במיוחד. ייתכן אף שהמרתם הדתית של אנשי שכם סייעה לעורך להסביר את הגינוי החריף שלו זכו שמעון ולוי מפי יעקב בבראשית

108 ראו J. Milgrom, *Numbers* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia 1990, pp. 398–402.  
 109 היות שאין התייחסות מפורשת למילה כקשורה לברית עם אברהם, ייתכן שמחבר שמ' יב 48 קדום למחבר בר' יז, או אינו מכיר אותו מסיבה אחרת כלשהי. אותו דבר ניתן לומר לגבי שמ' יב 44. לפי אוליין (טקסטים ודרגה [לעיל הערה 61]), עמ' 95, כתוב זה דורש מעבד נוכרי לעבור מילה ולאכול מקרבן הפסח, בהתאם לדרישת בר' יז 10–14, כי עבדים אשר נקנו על ידי בני ברית יימולו. אך אם הכתוב אכן הניח את דרישת בראשית יז שעבדים יעברו מילה בעת קנייתם, לא הייתה כל סיבה להזכיר את הדרישה למולם לפני השתתפותם בקרבן הפסח. לדעתי, סביר הרבה יותר כי שמ' יב 44 מבהיר כי עבד נוכרי שנקנה על ידי בן ברית חייב לעבור מילה אם הוא רוצה להשתתף בקרבן הפסח, בדיוק כפי שעבדי הכוהנים יכולים לחלוק עם אדוניהם מאוכל הקודשים אם רצונם בכך (וי' כב 11). בעקבות קריאה זו, שמ' יב 44 נמצא במתח עם הדרישה המוחלטת המופיעה בבר' יז 12–13, כי עבדים יעברו מילה בעת קנייתם. אגב, העובדה שוי' כב 11 אינו מזכיר מילה כלל משונה; ראו לעניין זה, מילגרומ, ויקרא יז–כב (לעיל הערה 67), עמ' 1862.

110 העובדה שלאברהם הוטח שיהיה 'לאב המון גוים' (השוו בר' יז 4–6) עשויה הייתה לדרבן הבנה זו. ואכן כינוי זה הובן כרמז לגרים בירושלמי, ביכורים א, ד (סד ע"א; טור 351); וראו גם רמב"ם, הלכות ביכורים, ד, ג. המשמעות המקורית של הבטחה זו הייתה שגוים רבים, ולא רק ישראל, יבואו מזרעו של אברהם ויזכו בברכה, כפי שמסתבר בבירור מפס' 6. על המתח בין ההיבטים הלאומיים והרב-לאומיים של בר' יז ראו D. Frankel, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel: Theologies of Territory in the Hebrew Bible* (Siphut 4), Winona Lake, IN 2011, pp. 338–344

מט 5–7.<sup>111</sup> וגם במקרה הזה, ניתן לשער שמה שהעורך השליך אחורה על ימי יעקב נועד גם לשמש דוגמה לבני דורו הוא. מן הצד האחד, מאשר העורך, המרת דת היא אפשרות לגיטימית, שניתן להפעילה באמצעות המילה. בריתו של אברהם איננה מערכת המבוססת רק על מוצא גנטי וסגורה הרמטית בפני זרים, אלא מערכת הפתוחה בפני אנשים מבחוץ המבטאים עניין בהצטרפות אליה, כולל אלו הנחשבים כנענים.<sup>112</sup> אך מן הצד השני, יש להתייחס לכלל אדם או ציבור המביע עניין בהצטרפות לעם בחשד מרבי. גם כאשר נטייתנו הטבעית תהיה לתת אמון באמירות החיוביות שלהם, עלינו לזכור כי כוונות ודוניות ביותר עשויות להסתתר מאחוריהן. בתקופת האמוראים נתן רבי חלבו ביטוי חריף לתחושה דומה. הלה סיכם את החשש בהערה הקשה: 'קשים גרים לישראל כספחת'.<sup>113</sup>

#### דברי סיום

במחקר הנוכחי ביקשתי לנתח את צורתו הסופית של בראשית לד בעזרת ביקורת הנוסח והעריכה, ובתשומת לב לקשרים אינטרטקסטואליים אפשריים עם כתובים מקראיים נוספים, רחוקים וקרובים, והמשמעויות הפרשניות העולות מקשרים אלה. התברר שכתובים מרכזיים בסיפור שנחשבו עד כה כמהותיים לסיפור התשתית, כגון פס' 3, 9–10, 23, ועוד, אינם אלא דברי עריכה. עוד התברר כי העורך הושפע מן הספרות הכוהנית, הדויטרונומית והדויטרונומיסטית גם יחד. לאבחנות אלה השלכות משמעותיות על הבנת מגמתו של העורך אשר עיצב את סיפורנו. טענתי הבסיסית היא כי הסיפור, בצורתו הנוכחית, מתייחס בשלילה לנישואים עם האוכלוסייה המקומית בארץ גם כשהיא עוברת מילה, אך גם מגנה את השימוש בתרמית ובתוקפנות צבאית כלפי אוכלוסייה זו. ייתכן מאוד שהסיפור נועד לשרת מגמה מעשית בימי העורך, אי אז בימי עריכת התורה בתקופת בית שני. תושבי הארץ מתוארים כאנשים שאינם בני תרבות ביסודם, אשר כוונותיהם כלפי ישראל עשויות להיות רעות בתכלית. על בני ישראל להתנהג כלפיהם בנימוס, בהגינות ובאיפוק, אך בו בזמן להישמר מהם.

111 ראו פירוש הרמב"ן על בר' מט 5.

112 ראוי אולי לציין שהחוק היהודי המאוחר יותר הבין את החרמת הכנענים כתלויה בסירובם לדחות את האמונה הפגנית ולקבל על עצמם את שבע מצוות בני נוח. ראו משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ו, א.

113 ראו בבלי, יבמות מז ע"ב, ומקבילותיו. להצגה נוחה של המקורות הרלוונטיים ראו D. A. Kunin and S. D. Kunin, 'Proselytes, a Scab or a Blessing? Rabbinic Attitudes to Converts', *JPJ* 5 (1995), pp. 96-111.

## נספח

בראשית לד – טקסט מקורי משוער עם הערות<sup>114</sup>

(לד 1) ותצא<sup>115</sup> [דינה]<sup>116</sup> בת [לאה אשר ילדה ל]<sup>117</sup> יעקב לראות בבנות הארץ. (2) וירא אותה שכם בן חמור [החוי]<sup>118</sup> נשיא הארץ [ויקח אתה וישכב אתה ויענה. (3) ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנער (ה) וידבר על לב הנער (ה)].<sup>119</sup> (4) ויאמר שכם אל חמור אביו לאמר, קח לי את הילדה הזאת לאשה. (5) ויעקב שמע כי טמא את דינה בתו ובניו היו את מקנהו בשדה והחריש יעקב עד באם. (6) ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. (7) ובני יעקב באו מן השדה כשמעם.<sup>121</sup> [ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד

114 דברי עריכה משוערים מובאים בסוגריים מרובעים.

115 ייתכן שהסיפור המקורי התחיל כבר בבר' לג 18–20 (או חלקים ממנו): 'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר. ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם את אהלו מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה. ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל'. כך יובנו יציאת בת יעקב לראות בבנות הארץ (לד 1) על רקע התניה על פני העיר בבר' לג 18, ועבודת האחים בשדה (לד 7) על רקע קניית השדה במאה קשיטה. ועוד, ניקיון כפיו של יעקב בסיפור שבפרק לד יוצא מודגש ביתר שאת לאור הצגתו כקונה את חלקת שדהו בכסף מלא. מעשה הקניין מספק גם הסבר לאמון שנתנו חמור ושכם בבית יעקב כפס' 21, 'האנשים האלה שלמים הם אתנו'. מצד שני, יש לתת את הדעת לכך שאין אזכור מפורש של שם העיר, שכם, בסיפור בבר' לד. גם אין אזכור של שכם כבנו של חמור בבר' לג 18–20, שהרי התיאור של חמור כ'אבי שכם' מתייחס למעמדו ביהם לעיר (השוו למשל 'מכיר אבי הגלעד' ביהו' יז 1; 'שובל אבי קרית יערים' בדה"א ב 50; ועוד. ראו קוגל, כיצד לקרוא את המקרא [הערה 24 לעיל], עמ' 713 הערה 9, בשם שרה יפת). אם כן, אולי יש להניח שמספר הסיפור המקורי בבר' לד בנה את סיפורו על יסוד הטקסט הקדום יותר בבר' לג 18–20 וכהמשך לו, ופירש את הכינוי 'אבי שכם' פירוש גנאלוגי. היעדר אזכור שם העיר שכם בבר' לד אינו מהווה קושי עבור הנחה זו, שהרי אזכור שם העיר בלב הסיפור היה יוצר בלבול בין הדמות לבין המקום. תנו דעתכם לכך שגם בשופ' יא אנו מוצאים את השימוש ב'גלעד' ככינוי לאביהם הביולוגי של יפתח ואחיו (פס' 3–1) וככינוי גאוגרפי-שבטי בלבד (פס' 4 ואילך). על האיהור היחסי של הכתובים שבהם מופיע השימוש ב'גלעד' ככינוי לאב ביולוגי ראו C. F. Burney, *The Book of Judges with Introduction and Notes*<sup>2</sup>, London 1920, pp. 303-304

116 השם דינה מופיע רק בכתובים עריכתיים. ראו הערה 26 לעיל, ותנו דעתכם לכינוי 'בת יעקב' בפס' 19 מן הסיפור המקורי.

117 הסגנון הוא כוהני, ולכן עריכתי. ראו הערות 26, 30, 75 לעיל.

118 ראו הערה 30 לעיל. תיאור אנשי העיר כחווים משתלב עם תיאור יושבי הארץ האחרים על ידי העורך כ'כנעני ופרזי', בפס' 30. עמים אלה מופיעים בצד החווים בכתובים רבים.

119 ראו לעיל עמ' 43–44.

120 ראו לעיל סעיף ב והערה 30.

121 על מקומו של 'כשמעם' בסיפור המקורי בניגוד להמשך הכתוב ראו לעיל הערה 28.

כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה. [8] וידבר חמור אתם לאמר, שכם בני חשקה נפשו בבתכם, תנו נא אותה לו לאשה. [9] והתחתנו אתנו בנתיכם תתנו לנו ואת בנתינו תקחו לכם. [10] ואתנו תשבו והארץ תהיה לפניכם שבו וסחרוה והאחזו בה. [11] <sup>122</sup> ויאמר שכם אל אביה ואל אחיה, אמצא חן בעיניכם ואשר תאמרו אלי אתן. [12] הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה כאשר תאמרו אלי, ותנו לי את הנער (ה) לאשה. [13] ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה [על דבר אשר טמא את דינה אחתם] <sup>123</sup> [14] ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת אחותנו לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה היא לנו. [15] אך בזאת נאות לכם: אם תהיו כמנו להמול לכם כל זכר, [16] ונתנו את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו, וישבנו אתכם והיינו לעם אחד. [17] ואם לא תשמעו אלינו להמול, ולקחנו את בתנו והלכנו. [18] וייטבו דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור. [19] ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת יעקב, והוא נכבד מכל בית אביו. [20] ויבא חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל אנשי עירם לאמר. [21] האנשים האלה שלמים הם אתנו וישבו בארץ ויסחרו אותה, והארץ הנה רחבת ידים לפניהם. את בנתם נקח לנו לנשים ואת בנתינו נתן להם. [22] אך בזאת יאתו לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד, בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמולים. [23] מקניהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם, אך נאותה להם וישבו אתנו. <sup>124</sup> [24] וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יצאי שער עירו, וימלו כל זכר כל יצאי שער עירו. [25] ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים, ויקחו [שני] בני יעקב [שמעון ולוי אחי דינה] <sup>125</sup> איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר. [26] ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב <sup>126</sup> ויקחו את דינה מבית שכם. ויצאו [27] בני יעקב ויבאו <sup>127</sup> על החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחתם. [28] את צאנם ואת בקרם ואת חמריהם ואת אשר בעיר ואת אשר בשדה לקחו. [29] ואת כל חילם ואת כל טפם ואת נשיהם שבו, ויבזו [ו?] את כל אשר בבית. <sup>128</sup> [30] ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי, עכרתם אתי להבאישני

122 ראו לעיל עמ' 40–42.

123 לתיקון הנוסח ראו לעיל הערה 48.

124 ראו לעיל עמ' 38–39.

125 ראו לעיל הערה 26.

126 סביר להניח כי בסיפור המקורי הסתפקו בציון הריגת כל זכר (פס' 25). העורך הוסיף את האזכור המיוחד של הריגת חמור ושכם בפס' 26, ככל הנראה, כדי להכין את הקורא להוצאת דינה מבית שכם, בפס' 26.

127 לתיקון הנוסח ראו לעיל עמ' 19–21.

128 הנוסח בפס' 28–29 מסורבל וקשה. סביר להניח, בעקבות וסטרמן (בראשית [לעיל הערה 1], עמ' 535), כי הטקסט המקורי הורחב בהשפעת במו' לא 9–11. השוו גם שם, 28, 33–44 לשילוב של בקר, צאן וחמורים המופיע אצלנו בפס' 28. אך אין בכך כדי להסביר את אי-הסדר שבכתובים, המעיד, כנראה, על מספר תאונות העתקה וגלוסות.

[45] צורתו הסופית של סיפור אונס דינה לאור ביקורת הנוסח והעריכה

בישב הארץ בכנעני ובפרזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי. (31) ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו. [129 (לה 6) ויסעו, ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב.<sup>130</sup>

דוד פרנקל, החוג למקרא, מכון שכטר למדעי היהדות, רחוב אברהם גרנות 4, ירושלים 9116002  
frankel@schechter.ac.il

129 לדין בפסוקים אלה ראו עמ' 26–28.

130 על האפשרות שכתוב זה שייך לסיפור המקורי ראו לעיל הערה 43.

