

אוניברסיטת אריאל בשומרון

הפקולטה למדעי הרוח

המחלקה למורשת ישראל

"אָדָם וּבְהֵמָה" – בהמות הבית כמייצגות האדם במקרא

אבי דנטלסקי

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

בהנחייתם של פרופ' אורציון ברתנא ופרופ' אמנון שפירא

מנחם-אב תשע"ז – אוגוסט 2017

תוכן עניינים

1. מבוא	9
1.1. עיקרי התזה העומדת ביסוד המחקר	11
1.2. הבהרות מתודולוגיות	15
2. רקע מחקרי ותיחום המחקר	27
2.1. מחקרים קודמים	27
2.2. חשיבות המחקר ותרומתו	37
2.3. תיחום המחקר – נושאים משיקים שלא ייחקרו	39
2.4. תיחום המחקר – התבחינים לבחירת האפיזודות שייחקרו	44
2.5. נספח – ניתוח סטטיסטי של מופעי בהמות במקרא	49
3. האפיזודות שיידונו במחקר	57
3.1. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים (בר' יב; כ; כא)	59
3.2. חמורו של אברהם בסיפור העקדה (בר' כב, א-יט)	64
3.3. הגמלים בסיפור אירוסי רבקה (בר' כד)	68
3.4. הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)	72
3.5. הבהמות במחזור סיפורי חזרת יעקב לארץ כנען (בר' לב-לג)	79
3.6. החמורים בסיפור מפגש יוסף ואחיו (בר' מב-מה)	87
3.7. שאול והאתונות (שמ"א ט-י)	91
3.8. חמורו של הנביא הזקן (מל"א יג)	97
סיכום פרק 3	101
4. בעל החיים והאדם במקרא	102
4.1. האדם והחיה בסיפורי הראשית	103
4.2. הקרבנות במקרא	111
4.3. בהמות הבית והחוק המקראי	126
סיכום פרק 4: היחס השוויוני בין האדם לבהמה במקרא	141

142	5. שימוש ספרותי בחיות לייצוג האדם
143	מבוא – הנחש והאתון
145	5.1. הנחש בגן עדן.....
149	5.2. אתונו של בלעם (במ' כב, כא-לה).....
167	5.3. דוגמאות קרובות.....
171	סיכום פרק 5: יישומה של תפיסת הייצוג על טקסטים מקראיים.....
172	6. תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי
175	6.1. השימוש במחקר האנתרופולוגי – מונחים בסיסיים והבהרות מתודולוגיות
185	6.2. יחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי
197	6.3. מוסד הקרבנות במחקר האנתרופולוגי.....
212	6.4. המתנה ויחסי החליפין (reciprocity) בתרבויות שונות.....
225	סיכום פרק 6: תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי.....
227	7. הסבר האפיזודות המקראיות לאור תפיסת הייצוג
228	7.1. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים – מאבקי זהות המתבטאים בחילופי בהמות
238	7.2. חמורו של אברהם בסיפור העקדה – ייצוג של התנגדותו של אברהם.....
241	7.3. הגמלים בסיפור אירוסי רבקה – ייצוג של אברהם.....
244	7.4. הצאן בסיפורי יעקב בבית לבן – ייצוג של בני ישראל או של העברים.....
259	7.5. הבהמות בסיפורי חזרת יעקב לארץ כנען.....
268	7.6. החמורים בסיפור מפגש יוסף ואחיו – ייצוג של האחים.....
273	7.7. שאול והאתונות – ייצוג של משפחת שאול.....
281	7.8. חמורו של הנביא הזקן – ייצוג של גיבור הסיפור.....
286	7.9. אנקדוטות.....
289	8. נספח – ספרות המזרח הקדום ומקורות נוספים.....
290	8.1. אוגרית.....
294	8.2. מצרים.....

296	 8.3. חת
299	 8.4. מסופוטמיה
302	 8.5. מקורות נוספים
308	 סיכום
309	 ביבליוגרפיה

תקציר

סיפורי המקרא רוויים באיזכורים של בהמות בית שונות, אך למרות ריבוי האיזכורים, תפקידן הספרותי של בהמות אלו במסגרת העלילה נדמה שולי, והמחקר התעלם ממנו בדרך כלל. עם זאת, מבט מעמיק יותר בכמה אפיזודות מקראיות יגלה כי איזכורים אלו חורגים לעיתים מקנה המידה הסביר ונראה כי הבהמה מהווה אחת מגיבורות הסיפור – כך למשל הגמלים בסיפור אירוסי רבקה (בר' כד – 18 איזכורים), הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בר' כט-לא – 45 איזכורים) ועוד. לא זו בלבד, אלא שישנם לא מעט איזכורי בהמות אגביים, שדווקא אגביותם מעוררת תמיהה – כך למשל האיזכור המיותר לכאורה בסיפור העקדה: "שָׁבוּ לָכֶם פֶּה עַם הַחֲמוֹר" (בר' כב, ה), או דאגתם המתמיהה של אחי יוסף לחמוריהם דווקא: "...לְהַתְגַּלֵּל עָלֵינוּ וּלְהַתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת חַמְרֵינוּ" (בר' מג, יח), ועוד.

מחקר זה מבקש להציע הסבר חדש לפשרה של תופעה זו, שניתן להגדירו בקצרה כך: בהמות הבית נתפסו בעיני המספר המקראי כמייצגות את מהותו הפנימית של האדם, ואיזכורן החריג בסיפורת המקראית נועד להוות אמצעי ספרותי להמחשת מושגים מופשטים כגון מהות, זהות, ערכים וכדומה – מושגים שלא היו קיימים, כידוע, בעולם העתיק בכלל ובמקרא בפרט.

הסבר זה מבוסס על שני נדבכים מרכזיים, מקראי ואנתרופולוגי: הנדבך המקראי יסודו בתשתית הרעיונית הקיימת בסיפורי הבריאה מחד ובתורת הקרבנות מאידך, לפיה היחסים בין האדם לבין בעלי החיים הם יחסים בין סובייקטים שווים-ערך, וניתן אף לראות בבעלי החיים, ובעיקר בבהמות הבית, ישות חליפית לבני האדם. ביטוי מפתיע לכך נמצא בשני סיפורי 'החיות המדברות' שבתורה: הנחש בגן עדן ואתונו של בלעם, המהווים יישום בפועל של התפיסה הזו. הנדבך האנתרופולוגי יסודו בפנומן מוכר היטב בתחום זה, לפיו תרבויות ילידיות ושבטיות (עד ימינו-אנו!) מכירות ביחסי שארות בין האדם ובין בעלי חיים שונים. 'תפיסת הייצוג' האמורה מאפשרת לשפוך אור חדש על מגוון אפיזודות מקראיות, ואולי אף על כמה קטעים בספרות המזרח הקדום שעשויים להיות מוסברים באופן דומה.

Abstract

The Bible stories are abound with references to domestic beasts, but in spite of this abundance, the literary function of those beasts as part of the plot seems insignificant, and is thus generally ignored in research. Nevertheless, a more profound examination of several biblical episodes can show that those references exceed the normal expectancy, and the beast appears to be one of the protagonists – so, for example, the camels in Rebecca's betrothal story (Gen. 24 – 18 references), the sheep in Jacob and Laban stories' cycle (Gen. 29-31 – 45 references) and more. Not only that, but one may find several casual 'beastly' mentions, and it is their mention that is puzzling – so, for example, The alleged redundant mention of the donkey in the *Aqedah* episode: “stay here **with the donkey**” (Gen. 22:5), or Joseph's brothers odd care about their donkeys, above all: “...so that he may seek occasion against us and fall upon us, to make slaves of us **and seize our asses**” (Gen. 43:18), and more.

The current study aims to suggest a new explanation for the above mentioned phenomenon, which can be expressed briefly as such: Domestic beasts were perceived as **representing the inner essence of the human being**, and so the exceptional references to beasts in the biblical literature function as a literary means to express abstract concepts such as essence, identity, values and so on – terms that did not exist, as we know, in the ancient world in general and especially in the Bible.

This explanation is based on two foundations; one is biblical, the other is anthropological: The biblical foundation is rooted in the ideological infrastructure that exists both in the creation narratives and in the Pentateuch laws of sacrifice: In both, the relations between human and beast are relations between **equivalent** subjects, and the beast, mainly the domesticated one, is even perceived as a **vicarious** subject (as surprisingly manifested in the two 'talking animals' stories of the Pentateuch: The serpent of Eden and Balaam's jenny). The anthropological foundation is rooted in the well-known phenomenon in that field, whereby native and tribal cultures (until nowadays!) acknowledge kinship relations between humans and all sorts of animals. The aforementioned 'representation concept' may shed new light on a handful of biblical episodes, and maybe even on some texts of the ancient Near Eastern literature which can be explained similarly.

1. מבוא

כל סטודנט למקרא נחשף בשלב מסוים לסוגה המחקרית המכונה 'ניתוח ספרותי של המקרא', שאחד מעיקריה הוא קריאה צמודה (close reading),¹ כלומר, קריאה מדוקדקת בשים לב לכל פרט בסיפור, במטרה להבין את תפקידו הספרותי ואת תרומתו לעלילה. אחד הכלים הראשונים שיישמו עיקרון זה הוא **המילה המנחה**, מונח שטבעו רוזנצווייג ובובר ולפיהם מילה או ביטוי החוזרים מספר פעמים בפרשיה או פרשיות מסוימות מהווים 'תמרור' הדורש תשומת לב מיוחדת מהקורא.² מפרשים וחוקרים הדגימו תופעה זו במגוון מקומות, כאשר בחלקם המילה או הביטוי חזרו מספר מועט יחסית של פעמים בטקסט הנדון.³ כלי נוסף שאומץ מאוחר יותר היה ניתוח תפקידן של **דמויות משנה** בסיפור והבנת תרומתן לעלילה, והמחקר גילה עשרות רבות של דמויות כאלו שעד כה כמעט ולא הבחינו בהן.⁴ מפתיע אם כן להיווכח, כי אף לא אחד משני כלים אלו יושם לגבי אחד המושגים הנפוצים ביותר בסיפורי המקרא, וכוונתי ל**בהמות הבית** (צאן, בקר, חמורים, גמלים).

רק לשם המחשה, הבה נביט בדוגמאות הבאות:

א. הגמלים בסיפור עבד אברהם (בר' כד) – בפרק זה חוזרת המילה 'גמל' על הטיותיה לא פחות משמונה-עשרה פעם. לא זו בלבד, אלא שלגמלים תפקיד מהותי בסיפור, שכן השקאתם על-ידי רבקה היא זו שגורמת לעבד להשתאות ולהבין כי רבקה היא הכלה המיועדת ליצחק. (בספר היובלים כל הסיפור הזה מסתכם בפסוק אחד [יט, י], ללא איזכור גמל כלשהו).

ב. הצאן בסיפורי יעקב (בר' כט-לא) – בפרק כט חוזרת המילה 'צאן' שמונה פעמים כבר בעשרת הפסוקים הראשונים של הפרק, ובשני הפרקים הבאים נדמה כי הצאן לסוגיו השונים (שה, כשב, עז, תיש) ממלא כל חלקה

¹ ראו למשל אצל פישבין, 1979.

² רוזנצווייג, תשכ"א, 12 (במקור: Stichwort = מילת 'תפירה', מילת מפתח); בובר, תשכ"ד, 284 (במקור: Leitwort = מילת 'הובלה').
³ בדוגמאות הבולטות שהביא בובר (תשכ"ד, 284-307) המילים המנחות חוזרות חמש עד עשר פעמים, אך במחקרים מאוחרים יותר מסתפקים כבר במספר מצומצם יותר של חזרות, והדיון הורחב גם למקרים בהם לא החזרה על אותה מילה עצמה היא הקובעת, אלא אף שימוש במגוון מילים השייכות לאותו 'שדה סמנטי' (ראו דוגמאות אצל פולק, תשנ"ד, 93-97).

⁴ ראו במחקרו המקיף של אברהם, תשע"א; להדגמה נקודתית, ראו את ניתוחו של יעקבס (2008, 496) שמצא לא פחות מעשר דמויות משנה בסיפור שאול והאתונות (שמ"א ט"ז), שיידון להלן בסעיף 3.7.

פנויה – לא פחות משלושים וחמישה איזכורים נוספים! וגם כאן, לצאן תפקיד מהותי בהשתלשלות הסיפור. (בספר היובלים הצאן מוזכר 14 פעם בלבד – פרקים כח-כט).

ג. החמור בסיפור הנביא ואיש האלהים (מל"א יג) – בסיפור קצר זה מופיע החמור שמונה פעמים, ארבע מהן כחלק מתיאור חוזר ונשנה של חבישתו עבור אחד מגיבורי הסיפור. מלבד זאת, החמור הוא 'המוציא והמביא' בסיפור, והעלילה מתקדמת למעשה על גבו: כל תת-האפיזודות בסיפור כרוכות בתנועת אחד הגיבורים על גבי החמור!

ד. איזכורים אגביים אך תמוהים – מעבר לפרשיות כדוגמת אלו שהובאו לעיל, ישנם מספר איזכורים אגביים כביכול, אך דווקא אגביותם מעוררת תמיהה: כך למשל איזכורו הכפול של החמור בפרשיה הדחוסה והחסכנית של סיפור העקדה (בר' כב, ג; ה), ובייחוד האיזכור השני "שְׁבוּ לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמֹר" – למה זה נחוץ? איזכור תמוה אף יותר נמצא בתלונת אחי יוסף (בר' מג, יח): "...וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת חַמְרֵינוּ" – וכי זה מה שהטרידם באותו רגע?! לא זו בלבד, אלא שבהמשך הסיפור המספר טורח להדגיש – לכאורה ללא צורך – את העובדה שהוגש לחמורים מספוא, שהם שולחו יחד עם האחים ועוד.

ככלל ניתן לומר שרוב המפרשים והחוקרים לא נתנו דעתם לכך, כיוון שראו באיזכורים אלו "איזכורים המכוונים לעניינים פרגמטיים, כלומר הפוטנציאל שיש ביצורים אלו כמאכל, כאמצעי עבודה או אפילו כאיום"⁵ – אך לדעתי התופעה זוקקת עיון מחודש. מובן כי יש מקום לבעל-דין לחלוק ולטעון כי ריבוי **כמותי** אינו מעיד על ייחוד **איכותי**, והרי אחד העקרונות של קביעת מילה כ'מילה מנחה', או דמות כ'דמות משנה', הוא שאותה מילה או דמות תהיה בעלת קשר הדוק לנושא הפרשיה בה היא מופיעה; אלא שניתוח מעמיק של הסיפורים הללו יראה כי לבהמה המוזכרת בהם יש תפקיד **מרכזי** בהנעת הסיפור, וכפי שהערתי בדוגמאות לעיל, נראה כי היא נושאת על גבה (מילולית ופיגורטיבית) את העלילה.

לאור זאת, שאלת המחקר המהווה את עיקרה של עבודה זו היא פשוטה: מהו תפקידן של בהמות הבית בסיפורי המקרא, מעבר להיותן קישוט עלילתי או פריט ריאליה מקראית?

⁵ דייוויס, 2008, 13.

1.1. התזה העומדת ביסוד המחקר



פרופ' אדל ברלין מציגה בפתח ספרה על הפואטיקה של הסיפור המקראי, את התמונה משמאל: פסל שנמצא בארמונו של אשורנצרפל השני בתל-נמרוד (כלח).⁶ הפסל מייצג יצור שלא קיים במציאות, אך נראה ככזה שעשוי היה להיות קיים, שכן חלקיו השונים (גוף אריה, כנפי נשר, פני אדם) הם מציאותיים לגמרי. אך ישנו פרט מוזר בפסל הזה, שרובנו לא היינו שמים אליו לב לולא הצביעו לנו עליו, והוא שלפסל יש **חמש רגלים**!

ההסבר לכך הוא פרוזאי לחלוטין: קונבנציית הפיסול העתיק דרשה שלתבליט בחתך צד יהיו ארבע רגליים, ואילו לתבליט בחתך קדמי יהיו שתי רגליים. מכיוון שהפסל הוא תלת-מימדי, נדרש שיהיו לו גם ארבע רגליים וגם שתי רגליים – ותוצאה זו הושגה על ידי הוספת רגל קדמית המשמשת גם כרגל צדדית. כלומר, מסיקה ברלין, הפסל שמתיימר לייצג מציאות **אינו** מקביל בדיוק נמרץ לאותה מציאות. אך משום מה, כשאנו ניגשים לניתוח קטע ספרותי המתאר מציאות היסטורית, אנו סבורים כי הוא אמור לייצג את המציאות בדיוק כפי שהיא. לדברי ברלין, זו כמובן טעות:⁷

אנו מודעים לכך שאמנות היא ייצוגית, אך אנו שוכחים שכך גם הספרות. כשאנו קוראים סיפור, בעיקר סיפור מקראי, אנו מתפתים לבלבל בין מימזיס (חיקוי) לבין המציאות – ולתפוס כמציאותי את מה שנועד להיות רק ייצוג של המציאות. **לחלופין, אנו עלולים להתעלם לגמרי מחלק מהתמונה הנרטיבית כיוון שאיננו מודעים לשאלה כיצד זו מיוצגת.**

מסקנתה זו של ברלין היא במובן מסוים הבסיס לטיעון המרכזי בעבודה זו – ההרגל שלנו לראות בבהמות הבית המופיעות בנרטיב המקראי רק 'קישוט-רקע' לעלילה עצמה, גורם לנו להחמיץ את העובדה שמדובר לא פעם ב'קישוט' בעל חמש רגליים, כזה החריג בעצם מהותו. שימת לב לחריגות המוסוויות כחלק מהנרטיב, היא-היא המפתח לשאלת

⁶ ברלין, 1983, 13-14. הפסל המקורי נמצא במוזיאון הבריטי:

http://www.britishmuseum.org/visiting/galleries/middle_east/room_6_assyrian_sculpture.aspx

ברלין מעירה, אגב כי האיור בספר הוא למעשה ייצוג [איור] של ייצוג [פסל]...

⁷ שם, 14 (ההדגשה שלי).

המחקר הנדונה בעבודה זו. עיקרה של התשובה המוצעת במחקר זה היא כי מדובר **באמצעי ספרותי** לכל דבר, בו נעזר המחבר המקראי כדי להביע מושגים מופשטים שאינם קיימים בשפת המקרא. אמצעי זה מבוסס על תפיסה המעוגנת היטב בתשתית המחשבה המקראית, ולפיה בעלי החיים בכלל, ובהמות הבית בפרט, נתפסו כקרובים מאוד לאדם ועשויים אף להוות תחליף עבורו. יתרה מכך, לעתים נדמה כי היחס לבהמות הבית היה כאל בנות-בית לכל דבר, כביכול היו חלק מהמשפחה. טענה זו תוכח בהרחבה במחקר עצמו, אך פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אביא כאן שתי דוגמאות מוכרות המדגימות זאת באופן מוחשי:

א. משל כבשת הרש (שמ"ב יא) – במשל זה ניכר היחס האינטימי בין האדם לבין כבשתו, והטבעיות בדימויה של בת-שבע לאותה כבשה מעידה, גם ללא התעמקות יתרה בפרטים, על קיומה של סימביוטיות בין האדם לבהמתו שהיתה מובנת מאליה לנמעני המשל.⁸

ב. הענקת שמות בעלי חיים לאנשים – עובדה מפליאה שלא זכתה לתשומת לב מספקת היא כי הסוג הנפוץ ביותר של שמות 'חילוניים' (=שאינם תיאופוריים) במקרא הוא של בעלי-חיים.⁹ לשם השוואה, שמות המבוססים על עולם ה**צומח** כמעט ואינם קיימים במקרא, למרות שאין ספק שעולם הצומח היה נגיש לאנשי המקרא בדיוק כמו עולם החי – ומכאן עדות נוספת למשמעות המיוחדת שיוחסה לבעלי החיים דווקא.

במחקר אנסה להוכיח כי תפיסה 'אנושית' שכזו, שאינה רק משל או מטאפורה, קיימת **במקרא כולו**. לשם כך אדקק לעיון מחודש בשלושה מקורות יסוד מקראיים: א) סיפורי הבריאה בספר בראשית והדהודיהם במקרא, מהם עולה התפיסה הרואה בבעלי החיים יצורים השווים בערכם לאדם, במובן מסוים. ב) תורת הקרבנות המקראית ותיאורי הקרבת הקרבנות בסיפורת המקראית, המוכיחים כי הבהמה נתפסה כתחליף רוחני לאדם; טקס ההקרבה, מהסמיכה ועד לזריקת הדם, מבטא את האצלת פנימיותו של האדם אל הבהמה המוקרבת. ג) החוק המקראי הכולל חוקים 'בהמיים' המקבילים לחוקים 'אנושיים', כגון חוק הבכור (שמ' כב, כח-כט), חוק השבת (שמ' כג, יב), חוק סקילת שור נגח (שמ' כא, כח) ועוד; בנוסף, כמה סיפורים מקראיים מתארים עונשי מוות שהוטלו על בהמות כמו על האדם: סיפור המבול

⁸ הזיהוי של בת-שבע עם הכבשה מופיע כידוע כבר במשל עצמו: "ותהי לו **כבת**" (פס' ג), הרומז לבת-שבע.

⁹ פורטן, תשמ"ב, 42, וראו שם פירוט כל השמות הללו במקרא. שתי הדוגמאות האלו יידונו בקצרה להלן בסעיף 5.3.

בו נמחה כל החי (בר' ו-ז), מצוות החרם שכללה החרמת בהמות (יהו' ו, כא), הציווי למחות את זכר עמלק המותנה בהשמדת כל בהמותיו (שמ"א טו) והצום שנגזר על בהמות נינוה על ידי מלך העיר (יונה ג).

כתוצאה מתובנות אלו בכוונתי לטעון כי הבהמה עשויה לסמל את האדם לא רק באופן מטאפורי (כפי שהכבשה סימלה את בת-שבע), אלא באופן ייצוגי, כלומר – כמייצגת חלק מזהותו האנושית או ממהותו הפנימית. שתי דוגמאות ברורות לכך ניתן למצוא בשני סיפורי 'החיות המדברות' שבתורה: סיפור הנחש בגן עדן וסיפור אתונו של בלעם. כפי שאראה בגוף המחקר, בשני הסיפורים משמש בעל החיים כייצוג ספרותי של גיבור הסיפור, ובשל כך ניתנת לו יכולת הדיבור, שאמורה להיות ייחודית לבני האדם. אך מכיוון ש"אין זה מדרכה של המחשבה השמית להתבטא על-ידי הצהרות מופשטות",¹⁰ ולמעשה המקרא חסר כמעט לגמרי מונחים מופשטים כגון מהות, זהות, ערכים וכדומה, בהמות הבית שימשו את המחברים המקראיים כייצוג של מונחים אלו. כך לדוגמה, כשרצו לבטא את רתימת כל כוחותיו הנפשיים של האדם בצאתו למשימה מסוימת, הביטוי לכך היה כי הוא חבש את חמורו. וכשביקשו לתאר כיצד זהותו של אדם אחד הושפעה או השפיעה על אדם אחר, הביטוי לכך היה העברה של צאן או בקר מהראשון לשני. וכשרצו להדגיש את נוכחותו של אדם מסוים גם כשאינו נוכח פיזית, ביטאו זאת על ידי בהמות שנשלחו מטעמו – וכן הלאה.

מכיוון שתיזת המחקר היא מעט מרחיקת לכת, הרחקתי לכת אל שדה המחקר האנתרופולוגי כדי לבדוק האם אכן קיים יחס שכזה בין אדם לבעלי חיים בחברות אנושיות אחרות, או במילים אחרות, האם ישנו איזוהו 'מושב בחיים' שיכול היה לאפשר תפיסה שכזו בעיני המספר המקראי?¹¹ עד מהרה גיליתי כי מדובר בפנומן אנתרופולוגי ידוע בתרבויות רבות, ולפיו חיות מסוימות מהוות ייצוג של מהותו הפנימית של האדם: בתרבות האצטקית הקדומה מכשפי השבט הפכו ליגוארים ויגוארים התגלמו בבני אדם; שבטים אפריקניים בני ימינו מאמינים כי הם גלגול של איילות מסוג מסוים; המונגולים נוהגים להעביר עצם של כבש מדור לדור כסמל של מהות המשפחה, ועוד. יודגש מייד – אין בכוונתי לטעון כי משתקפת כאן תפיסה 'טוטמיסטית' קמאית כלשהי, אך בהחלט אטען כי אנשי המקרא תפסו

¹⁰ קאסוטו, תשכ"ה, 4.

¹¹ 'מושב בחיים' (מגרמנית: *Sitz im Leben*), הוא מונח שנטבע בראשית המאה ה-20 על ידי חוקר המקרא הרמן גונקל, ומשמעו המציאות ההיסטורית והחברתית שעל רקעה יש לפרש סוגות טקסט שונות, כמיועדות למצבים ולקהלי יעד מסוימים (ראו למשל גונקל, תשנ"ח, 9).

את בעלי-החיים באופן אנושי הרבה יותר ממה שאנחנו רגילים לחשוב, ותופעה זו קיימת עד היום בחברות 'ילידיות' רבות.¹²

בנוסף, יש לציין כי הרעיון לפיו בהמות הבית עשויות לייצג כוחות נפשיים של האדם קיימת כבר בפרשנות האלגורית הקדומה למקרא. פילון, למשל, מפרש את היותו של הבל רועה צאן באופן הבא: "...ואז הוא נעשה רועה צאן, רָכַב וקברניט מעל הכוחות האל-תבוניים שבנפש, ואינו נותן להם לנהוג בהפקרות בלא משגיח ומנהיג..."¹³ בדומה, הבישוף אמברוסיוס (st. Ambrose) מפרש בדרשותיו את משמעות הבקר בסיפורי אברהם כמסמל את "החושים הגופניים" או "הלא-רציונליים" של האדם.¹⁴ מעניין לציין כי רעיון דומה להפליא מופיע כבר בספרות ההינדית העתיקה: באחת האופנישדות (קֶטָה [Katha] 3.3, 4-1) נאמר: "הקדמונים קראו לכוחות החושים 'סוסיים', ולנושאי אותם כוחות 'הרועים'...", וכך פורשה גם אחת הסצינות מתוך פתיחת ה'בהגאוואד גיטה' (1, 13), המתארת את קרישנה ואַרג'ונה דוהרים במרכבה בין הצבאות הערוכים: "ה'עצמי-הנעלה' הוא הרוכב... כוחות התפיסה והפעולה הם הסוסיים..."¹⁵

¹² ההשערה לפי היה קיים טוטמיזם אצל השמים הקדומים וביניהם ישראל, הועלתה בסוף המאה ה-19 ע"י פרייזר (1887) ורוברטסון סמית' (1889) וזכתה לפופולריות רבה – אך נדחתה מכל וכל מאוחר יותר (אוונס-פריצ'ארד, 1956, 273-274; הנ"ל, 1965, 51-53; אייכרודט, 1967, 22-23). ראו על כך בסעיף 6.2.4 להלן.

¹³ 'על קרבנות הבל וקין', 45-51 (=דניאל-נטף, ד (1), 200-202).

¹⁴ שרידן ואודן, 2002, 12; 14.

¹⁵ ג'ונסטון, 2014, עמ' 131; 135-136. משל זה נודע בתרבות המערבית בניסוחו של אפלטון כפי ששם אותו בפי סוקרטס בדיאלוג 'פיידרוס' (ליבס, 1975, 377 ואילך): לדבריו, יש שני סוסים במרכבה, האחד טוב והאחד רע, המסמלים את 'יצר הטוב' ו'יצר הרע' שבאדם.

1.2. הבהרות מתודולוגיות¹⁶

ברור לי כי התזה שתוצג במחקר זה עלולה להיתקל בביקורת מכמה היבטים, בייחוד על רקע המוסכמות המקובלות במחקר המקראי: ראשית יש לתמוה האם השאלה היא בכלל שאלה? כלומר – האם יש מקום לייחס משמעות כה רבה לאיזכורים שגרתיים לכאורה של בהמות, הנתפסים בדרך כלל כקישוט עלילתי גרידא? שנית, יש לתמוה האם התשובה היא בכלל תשובה? כלומר – גם אם יש מקום לבחון את איזכורי הבהמות בהיבט הספרותי, יש לשאול האם הצעתי לפיה הפרוזה המקראית משתמשת בבהמות באופן מתוחכם כדי לייצג מושגים מופשטים כגון נפש האדם, אינה מרחיקת לכת מדי?

להלן אתייחס לביקורת אפשרית זו, במטרה להבהיר את הנחות היסוד ששימשו אותי במחקר, תוך שימוש בדבריהם של מספר חוקרים גדולים ממני התומכים בהנחות כאלו או דומות להן.

¹⁶ סעיף זה התהווה במהלך עבודתי, כשנזקקתי להתמודד עם ביקורות בונות מכמה וכמה חוקרים שנחשפו לעיקרי המחקר, ובראשם מנחה העבודה פרופ' אמנון שפירא, ומערכת כתב העת 'חיות וחברה' שהעירה הערות רבות על מאמרי שפורסם שם (דנטלסקי, 2016). אני חב תודה מיוחדת לפרופ' אוריאל סימון, שהואיל בטובו להיפגש עמי באביב תשע"ו לדיון ארוך בתזה שהעליתי, עליה הוא חולק מכל וכל – ואנצל את הערת השוליים הזו כדי לתמצת את ביקורתו על התזה:

(א) הטענה כי בעל חיים קרוב או שווה-ערך לאדם אינה סבירה. לכל היותר ניתן לומר כי הוא יותר מרכוש, אך עדיין רחוק מהאדם. (ב) הצעת הפירוש לאפיזודות השונות אינה מחייבת – ניתן להציע פירושים אלטרנטיביים וסבירים באותה מידה, אם לא יותר, לכל אפיזודה. (ג) גם הלבוש מהווה ישות בעלת חשיבות רבה מאוד במקרא (סיפור יוסף, דוד ומעילו של שאול, מגילת אסתר) – האם גם שם ניתן לטעון כי "הלבוש הוא האדם"? (ד) בדומה, הברית עליה מדבר הושע (ב, כ) נכרתת גם עם רמש האדמה: "וְכָרְתִּי לָהֶם בְּיוֹם הַיּוֹם הַזֶּה עֵץ הַשָּׁדָה וְעֵץ הַשִּׁמְשׁוֹן וְעֵץ הַשִּׁמְשׁוֹן וְעֵץ הַשִּׁמְשׁוֹן וְעֵץ הַשִּׁמְשׁוֹן..." – האם ניתן לומר שהרמש גם הוא אדם?! (ה) המידע האנתרופולוגי אכן מעניין, אך האם הוא שונה כל כך מהחובה המוגזמת לעיתים של בני המערב לכלביהם? והלא ברור כי אין בחיבה זו משום תפיסה לפיה הכלב הוא האדם! אני מקווה כי האמור בסעיף זה יענה על רוב הערותיו של סימון, אם כי מובן שתמיד יהיה מקום לבעל דין לחלוק.

1.2.1. השאלה – החשיבות הספרותית של מונחים 'שגריים' או 'ריאליים'

שאלת חשיבותם או אי חשיבותם של מילים שונות או פרטים שונים בסיפורי המקרא אינה חדשה, כמובן. הפרשנות האלגורית היהודית-הלניסטית המשתקפת בחיבורי פילון האלכסנדרוני נטתה לייחס חשיבות לפרטים מתוך הנחה שגלומה בהם משמעות עמוקה, הן בסיפורי התורה והן במצוותיה.¹⁷ מאוחר יותר הגיעה שיטה זו למיצוי במדרשי ההלכה והאגדה התנאיים, שתלו בכל מילה או ניסוח תילי תילים של פרשנויות ומשמעויות. עם זאת, גם בין התנאים שררה מחלוקת בשאלה האם אכן כל מילה מיותרת בתורה ניתנה להידרש, או שמא "דיברה תורה בלשון בני אדם" ואין לייחס חשיבות לדרכי התבטאות הכוללות יתירות מסוימת.¹⁸ עם התפתחותה של פרשנות הפשט היהודית אומצה הגישה האחרונה כקרובה יותר לפשט, והראב"ע קבע את העיקרון לפיו "המלות הם כגופות והטעמים הם כנשמות... על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים ואינם חוששים משנוי המלות".¹⁹ את הדעה הנחרצת ביותר בכיוון זה ככל הנראה השמיע הרמב"ם, ולא לגבי סיפורי המקרא בהם קל יותר להניח יתירות כזו או אחרת, אלא לגבי **מצוות התורה**, שחשיבות הפרטים שבהן נדמית כעולה על כל ספק – ואלו דבריו, הנדמים כתמונת ראי לאלו של פילון שציטטתי בהערה לעיל:²⁰

דוגמה למהות האמיתית של עניין הפרטים הוא הקורבן. כי לציווי להקריב קורבנות יש תועלת רבה ברורה, כמו שאני עתיד להבהיר. אך שקורבן זה כבש וזה איל ושמספרם מספר מסוים, לזאת לעולם לא יינתנו טעמים. לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת שלא יסיר בה אבסורד, אלא יוסיף אבסורדים.

¹⁷ לגבי סיפורי התורה, ראו את פירושו הנרחב של פילון לפרקי הבריאה בבראשית בחיבורו 'על בריאת העולם'. לגבי מצוות התורה, ראו למשל את דבריו בחיבורו 'על חיי משה' (ב, 52 = סוזן-נטף, א, 282-283): "אכן, מי שירצה לבחון במדוקדק את תכונותיהן של המצוות לפרטיהן ימצא שהן פונות אל ההרמוניה של היקום ותואמות לסדרו של הטבע הנצחי". יש לציין כי קשה לדעת האם פילון ידע עברית ברמה מספקת כדי להתייחס לדייקים במונחים או בביטויים שונים, שכן שאלת (אי) ידיעתו של פילון את השפה העברית שנויה במחלוקת, וכמוה גם השאלה האם השתמש בתרגום מן המוכן או שתרגם בעצמו (ראו במבוא של סוזן-נטף, א, י-יב).

¹⁸ מקור הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" הוא ספרי במדבר קיב, והוא חוזר כעשרים פעם במקורות חז"ל כייצוג דעתו של רבי ישמעאל ובית מדרשו, כנגד שיטת רבי עקיבא ובית מדרשו, שנחלקו בשאלה זו. ראו דיון נרחב בנושא בספרו של א"י השל, 'תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות' (כרכים א-ב), לונדון תשכ"ב-תשכ"ה.

¹⁹ בפירושו הקצר לשם"כ, א; בגישה זוהי אחז גם הרד"ק – ראו למשל בפירושו לבר' כד, לט.

²⁰ מורה הנבוכים ג, כו (מהדורת שוורץ, תשס"ג, 515). ההדגשה שלי.

גישה זו שלטה ללא עוררין הן בפרשנות הפשט ומאוחר יותר וביתר שאת גם בחקר המקרא, כיוון שהחוקרים היו מודעים גם לשאלת כבדת המשקל של נוסח המקרא, שהעמידה בספק את עצם היכולת לייחס חשיבות למילים אלו או אחרות הקיימות בנוסח המסורה. מפנה מסוים בגישת המחקר לטקסט המקראי חל עם פרסום מחקריהם של רוזנצווייג ובובר אליהם ציינתי בתחילת פרק זה, אך מהפך של ממש חל רק בתחילת שנות ה-80 של המאה ה-20 עם פרסום ספריהם של חוקרי המקרא מייקל פישביין (1979) ורוברט אלטר (1981), ומאוחר יותר עם פרסום ספרו של חוקר הספרות מאיר שטרנברג (1985); מחקרים אלו סימנו את פריצת הדרך של המחקר הספרותי של המקרא, שחזר והעניק תשומת לב גם לפרטי העלילה, גדולים כקטנים.²¹

להלן אציג שלוש דוגמאות לגישות מחקריות התומכות במתן תשומת לב לפרטים הנראים שגריים או חוזרים על עצמם בטקסט ספרותי.

1.2.1.1. המטאפורות הסמויות בשגרת הלשון

מטאפורה עבור רוב האנשים היא כלי של הדמיון הפואטי והמליצה הרטורית – משהו השייך לחריגות בשפה, ולא לנורמליות שלה. יתרה מכך, המטאפורה נתפסת בדרך כלל כמאפיין בלשני בלבד, עניין של מילים ולא של מחשבה או פעולה. בשל כך, רוב האנשים מאמינים כי הם יכולים להסתדר מצוין בלי מטאפורות. אנחנו גילינו, לעומת זאת, כי מטאפורות נפוצות בחיי היום-יום שלנו, לא רק במילים, אלא גם במחשבות ובפעולות. התפיסה המושגית הבסיסית שלנו, המתבטאת במחשבותינו ובפעולותינו, היא מטאפורית בטבעה.²²

במילים אלו פותחים לייקוף וג'ונסון את ספרם החשוב אודות המטאפורה בחיי היום-יום בתרבות המערבית, ספר שהתזה המרכזית שבו יצרה למעשה תחום מחקרי חדש הכולל בלשנות, ספרות וחקר התרבות: לדבריהם, האופן בו אנו תופסים את המציאות ומגיבים לה, מושפע בצורה נרחבת ממטאפורות ולא מהמציאות "כפי שהיא" לכאורה, ואנו

²¹ כהשלמה חשובה לסעיף קצר זה, הקורא מופנה לדיון המעמיק של גרוסמן שכותרתו "על הלגיטימיות שבקריאת המקרא בעיניים ספרותיות" (גרוסמן, תשע"ו, 15-23). מסקנתו של גרוסמן, היפה גם לענייננו היא: "בחירת סיפורי המקרא בקטגוריות ספרותיות מעלה שהם אכן מעוצבים מתוך ניצול מקיף של אמצעים ספרותיים ושניכר בהם חוש ספרותי מעודן ומיוחד... על הקורא להיות בקיא בדרך הכתיבה הספרותית ובכך לפענח את מסריו של הסיפור המקראי. לולא כן הוא עלול לפספס (כך!) את רושמו של הסיפור ומגמתו, והרי אלו העיקר" (שם, 23).

²² לייקוף וג'ונסון, 1980, 3 (ההדגשה שלי). הציטוטים להלן לקוחים מעמ' 4-5 שם.

כלל לא מודעים לכך. כדוגמה, הם מביאים את המשפטים הבאים, מעולם הדיונים האינטלקטואליים: "לא ניתן להגן על טענותיך"; "הוא תקף את כל הנקודות החלשות בטיעון שלי"; "הביקורת שלו קלעה למטרה"; "אם תשתמש באסטרטגיה הזו, הוא יביס אותך". אם נבחן את המילים המודגשות נגלה עובדה מעניינת – כולן לקוחות מהתחום הצבאי. במילים אחרות, הדיון הוא למעשה מלחמה. הדובר אינו מודע לכך, ואם יישאל על כך ייתכן ונטייתו תהיה לטעון כי מדובר במקריות גרידא, אבל הנפוצות הרבה של מטאפורות מהתחום הצבאי והלהט הרגשי סביב הדיון\ויכוח, מוכיחים כי תפיסתו את הדיון היא מלחמתית לכל דבר – והרי לנו דוגמה מרתקת כיצד אנו מפרשים ומעצבים את המציאות בהתאם למטאפורה ולא 'סתם' בוחרים בדימוי מתוך מגוון רחב אפשרי. תארו לכם, מוסיפים הכותבים, כיצד היו מתנהלים הדיונים בינינו לו העולם המטאפורי סביבם היה מתחום הריקוד ולא המלחמה...²³ יש לציין כי ללייקוף וג'ונסון קדם חוקר חשוב אחר בשם צ'רלס אוסגוד, שהיה מחלוצי המחקר הלשוני-חברתי, שהצליח להוכיח כי למילים רבות ישנו 'מטען' של משמעות רגשית (affective meaning), ומטען זה משותף לאנשים בגילאים שונים, ברמות השכלה שונות ואף דוברי שפות שונות.²⁴

כאמור, ספרם של לייקוף וג'ונסון הצמיח עולם מחקרי חדש, ואחד מענפיו הפך לתחום עצמאי הנקרא 'בלשנות קוגניטיבית' העוסקת, בפשטות, בקשר בין שפה לתודעה (קוגניציה). במסגרת המאמץ לחקירת קשר זה – מאמץ המשלב תחומי ידע רבים, ממדעי המחשב ועד לאנתרופולוגיה – מספקת הבלשנות הקוגניטיבית תשתית תיאורטית ואמפירית להבנת האופן בו המוח האנושי מקשר בין שפה לתודעה, במסגרת תלוית-תרבות או השקפת עולם; כלומר, האופן בו מילים הנאמרות על ידי דובר א' מתפרשות בתודעתו של מאזין ב' כפונקציה של השקפת העולם התרבותית שלו. אחד החוקרים בתחום זה, ג'וב ג'ינודו, ניסה אף לקשור אותו להבנת עולם המטאפורות המקראי, בשני מאמרים משלימים שפורסמו בתשס"ח (2009), ולאחר מכן בספר שפורסם ב- 2010 ועסק בפרקים א-כד בספר ירמיהו.²⁵ ג'ינודו נעזר במודל שהציעו לייקוף וג'ונסון כתשתית להגדרה של 'עולם מטאפורי' (דיון = מלחמה, זמן = כסף וכדומה),

²³ מובן כי ייתכן שהמטאפורה המלחמתית נבחרה כיוון שמלכתחילה הדיון נתפס בתרבות המערבית כ'מלחמה מילולית' – כלומר, המציאות השפיעה על בחירת המטאפורה ולא להיפך. עם זאת, לא ניתן לחלוק על העובדה כי לשימוש המטאפורי הזה – לאחר שנבחר אי-אז בהיסטוריה – יש השפעה חוזרת על תרבות הדיון. דוגמה מרתקת נוספת המובאת שם היא המטאפורה "זמן הוא כסף", המומחשת במשפטים כמו "השקעתי בזה הרבה זמן"; "אתה מבזבז את זמני"; "הוא חי על זמן שאול" ועוד.

²⁴ אוסגוד ואח', 1975 – ראו את עיקרי שיטתו בעמ' 6-7.

²⁵ ג'ינודו תשס"ח; 2009; 2010. לסקירה הקצרה כאן השתמשתי רק במאמר מ- 2009 שמכיל סיכום ממצא של הטיעונים.

המאפיין לדבריו על ידי ארבע תכונות מפתח: א) **מושגיות** – שימוש בעולם מושגים ולא באנלוגיה נקודתית. ב) **שיטתיות** – ישנו מיפוי שיטתי בין מושגים בשני עולמות התוכן. ג) **נפוצות** – שימוש בשיח היומיומי ולא רק בשירה או במליצה. ד) **היטמעות** – שימוש לא-מודע ושגרתי המהווה חלק בלתי נפרד מהפעילות הקוגניטיבית של האדם. משם ממשיך ג'ינדו ומתווה את הגישה הפרשנית המומלצת, לשיטתו, לניתוח מטאפורות טקסטואליות, גישה הכוללת שלושה מרכיבים:²⁶

א. קשר מושגי סמוי – כיוון שהמטאפורה היא מושג קונספטואלי, יש להבהיר את היחסים בין הביטויים המילוליים של המטאפורה באופן שכזה – כלומר, גם אם ביטויים אלו לכאורה אינם קשורים זה לזה, יש לחפש את הקשר המושגי הסמוי ביניהם.

ב. פרשנות הוליסטית ולא נקודתית – כיוון שהמטאפורה מחברת בין עולמות תוכן שונים, אין לצפות להתאמה מדויקת בין המסמן למסומן. לפיכך, יש לחפש את הדמיון ברמה ההוליסטית ולא ברמה האטומיסטית.

ג. חילוף משמעות מהטקסט – המידע הקונספטואלי אודות המטאפורה קיים כבר ברמת השיח של הדובר, והוא אינו טורח לפרש אותו – לכן **על הפרשן לחלץ את המשמעות מתוך הטקסט** גם אם זו אינה מובעת בפירוש.²⁷

באופן דומה, אטען בעבודה זו כי השימוש הנרחב בבהמות-בית בסיפור המקראי, ובמיוחד כשימוש זה נעשה בצמידות לתיאורי קונפליקטים פסיכולוגיים, מעיד שהמחבר המקראי קישר בין אלו לאלו, ולו בתת-המודע שלו. ובהמשך לגישתו הפרשנית של ג'ינדו, אטען אף אני שלא ניתן לפטור את תיאורי הבהמות כקישוט עלילתי גרידא, כפי שלא ניתן לפטור את השימוש החוזר במוטיבים 'מיליטריסטיים' בהקשר של דיונים אינטלקטואליים, או במוטיבים 'כלכליים' בהקשר של ניצול זמן, כפי שהודגם לעיל. אדרבה, עלינו להסתכל על איזכורים אלו בצורה הוליסטית ולנסות לחלץ את המשמעות העולה מהם – וזאת, בראש ובראשונה, על ידי עצם הצפת השאלה: מה מקומם של איזכורי הבהמות האלו בטקסט?

²⁶ ג'ינדו, 2009, 227-228 (ארבע תכונות המפתח); 228-229 (שלושת מרכיבי הגישה הפרשנית).

²⁷ רעיון זהה יוצע להלן בסעיף 1.2.2.3 בשם ב"מ לוינסון, בהקשר אחר.

1.2.1.2. עודפות אינפורמציונית

חוקר הספרות מאיר שטרנברג, שפרסם בשנת 1985 ספר חשוב העוסק בפואטיקה של הסיפור המקראי, פרסם כבר בשנת 1977 מאמר פחות ידוע בו טען כי בסיפורת המקראית **אין מקום** לדבר על מונחים מיותרים, או "עודפות אינפורמציונית" בלשונו. דוגמאות קלאסיות לכך ניתן לראות ב'מגילות התולדות' (בר' ה; יא) הבנויות מנוסחה קבועה "ויחי [שם] [מספר] שנים ויולד את [שם]..." החוזרת על עצמה לעייפה; כך גם החזרה הזוהר כמעט לחלוטין על שנים עשר קרבנות הנשיאים בחנוכת המזבח (במ' ז), ועוד. החוקרים הציעו שתי תשובות אפשריות לחזרתיות הזו: קאסוטו הראה כי תופעה דומה קיימת גם בשירה האוגריתית אשר "ככל שירה אפית... מחבבת את החזרות – המאזינים שמחים מאד כששומעים שהמשורר מתחיל פיסקה ידועה להם מכבר..."²⁸ הצעה חלופית הועלתה על ידי חוקרי תקשורת מודרניים ולפיה תקשורת אנושית דורשת חזרות כדי לאפשר קליטה מלאה ותקינה של המסרים המועברים – ואמנם כשהדברים מועברים אל הכתב נוצרת תחושה של 'רעש רקע' האופייני לשפה דבורה.²⁹

בניגוד לגישות אלו טען שטרנברג כי מילים או מונחים החוזרים על עצמם אינם סתם נורמה עתיקה או אמצעי שעשוע לשומעים, ובוודאי שאינם מייצגים 'רעש רקע' סתמי, אלא יש להם משמעות ספרותית משלהם אותה הוא מכנה 'מבנה חזרה':³⁰

על רקע המאפיינים של הטקסט הספרותי וכן שאר המאפיינים של הפואטיקה המקראית עצמה, דומה שאין ספק במשמעותיותו הפונקציונאלית של מבנה החזרה... הנמקת העודפות הספרותית במונחים של "רעש" גרידא היא הפחות סבירה מכל. וכל עוד לא יוכח ההיפך, פועל הקורא על-פי ההנחה **שהעודפות גם היא מתוכננת ופונקציונאלית, עד כדי כך שלמעשה אינה עודפות**. הטקסט בנה עודפות במישור מסוים כדי ליצור אפקט מיוחד – כדי להפנות תשומת לב לתופעה זו או אחרת, כדי לאפיין את הדובר או את השומע וכו' – בקיצור, כדי שבעבר אותה למישור אחר שבו היא תיעלם.

²⁸ קאסוטו, תשל"ב, 30.

²⁹ תפיסה זו הוצעה ונדחתה גם על ידי האנתרופולוג אדמונד לייץ, בדיונו אודות נטייתם של מיתוסים לחזור על עצמם בווריאציות כפולות כמודגם במיתוס הבריאה בספר בראשית. לדבריו, ההסבר לכפילות אינו 'מניעת טעויות תקשורת' אלא נובע מהנטייה האנושית **לתפיסה בינארית** של העולם (לייץ, 1962, 31-32) – ובפרק האנתרופולוגי (6) ארחיב מעט בנושא זה.

³⁰ שטרנברג, 1977, 111 (ההדגשה שלי).

מאמרו של שטרנברג נענה כשנתיים מאוחר יותר במאמר-נגד של חוקר המקרא יאיר הופמן, שטען שלוש טענות כנגד תפיסת 'מבנה החזרה' של שטרנברג: (א) תפיסה זו מאפיינת את דרך הדרש, המחפש משמעות בכל קוצו של יו"ד, ולא את דרך המחקר. (ב) היא אינה עקבית, ומציעה פירוש **שונה** לכל חזרה. כתוצאה מכך, היא למעשה אינה ניתנת להפרכה. (ג) לא סביר להניח כי נמעניו המקורי של הסיפור המקראי יכלו להבין את הפרשנות המתוחכמת שהציע שטרנברג לחזרות אלו.³¹

אמנם בעבודה זו לא אעסוק בתופעה של מבנה חזרה במונחיו של שטרנברג, שכן זה מתייחס לחזרה עניינית על נושאים או תמות בעוד שאני עוסק בחזרה על מילה בודדת או לכל היותר על שדה סמנטי – אלא אבקש לשאול ממנו את הרעיון הבסיסי בלבד: כשניגשים לקרוא טקסט ספרותי בכלל וטקסט מקראי בפרט, יש להניח **כי אין בו עודפות אינפורמציונית גרידא**, וכל מילה, מונח או משפט הוא בעל משמעות. ולגבי ביקורתו המוצדקת של הופמן, הרי ששוברה של כל שאלה בצידה, לפחות לגבי המחקר הנוכחי: א. החל מסוף המאה הקודמת, הפך המחקר הספרותי של המקרא לדרך המלך בעולם המחקר, ובוודאי שלא ניתן עוד להגדירו כ'דרש'. ב. תפיסת הייצוג מתיימרת להציג פתרון דומה לכל איזכור חריג של בהמות (הבהמה כמייצגת האדם), וניתן להפריך אותה בפשטות או על ידי הטענה כי האיזכורים כלל אינם חריגים (תוך הבאת ראיות מאיזכורים אחרים), או על ידי הצעת פירוש ספרותי **אחר** לאותם איזכורים. ג. הן מחשבת המקרא והן המחקר האנתרופולוגי מוכיחים כי אנשי המקרא, כמו בני תרבויות קדומות עד ימינו-אנו, מכירים במפורש ביחס שוויוני בין האדם לבהמה, ומכאן שנמעני אותם סיפורים יכלו בהחלט להבין את תפיסת הייצוג הצפונה בטקסט.

1.2.1.3. משמעותם של מספרים במקרא

כעשרים וחמש שנים לאחר שטרנברג, פרסם החוקר הרב-תחומי מאיר בר-אילן שני ספרים העוסקים בתחום זנוח לחלוטין בחקר המקרא בפרט ומדעי היהדות בכלל – **הנומרולוגיה**, או ליתר דיוק, משמעותם האיכותית של מספרים בטקסטים קדומים.³² סיפורי המקרא רוויים, כידוע, במספרים רבים ומגוונים, אך לרובם המכריע (למעט אולי 7, 12, 40) לא יוחסה חשיבות כלשהי מעבר לשימושם הכמותי-ריאלי. בר-אילן טען כי מדע הנומרולוגיה

³¹ הופמן, 1979.

³² בר-אילן, תשס"ד; תשס"ה.

(להבדיל מגימטריה, שכלל אינה מדע) עשוי לשפוך אור חדש על משמעותם האיכותית של מספרים רבים בטקסט המקראי, החל מהמשמעות המדויקת של המספר שבע, וכלה בהסבר המספר 127 החוזר פעמיים במקרא, וכדבריו:³³

הפרשנים המסורתיים כמו גם המודרניים לא ידעו מה לעשות עם המספרים השונים, ולמעט הכרה בסיסית ומתבקשת ביחס למשמעותם של כמה מהמספרים, הרי שדיון שיטתי בעניין טרם נכתב עד כה... הסופר הנומורולוג רואה במספר אמצעי לתאר את העניין בו הוא מעוניין, והמספר מהווה היגד סמוי של הטקסט, ממש כמו שיש סופרים (וכל חוקר מקרא מכיר אותם) אשר נעזרים בשם הגיבור כדי לקדם את העלילה או כדי להבהיר את יחסם אל הגיבור ואל מעשיו בסיפור.

בדומה לבר-אילן, גם אני אבקש לטעון כי בעלי החיים יכולים להוות "היגד סמוי של הטקסט", ויתרה מכך – במקרים מסוימים, כמו בסיפור הנחש בגן עדן ובסיפור אתונו של בלעם, ההיגד הוא כמעט גלוי שכן בעלי החיים בסיפורים אלו מפגינים את התכונה האנושית ביותר המבדילה את האדם מהחיה – הלא היא יכולת הדיבור.

1.2.2. התשובה – שימוש בפרוזה להבעת מושגים ורעיונות מופשטים

גם כאן ישנה מחלוקת עתיקת יומין בשאלה האם ועד כמה ניתן לייחס לטקסט המקראי רעיונות, מושגים ותפיסות שאינם כתובים בו במפורש. הפרשנות היהודית הקדומה ביותר הידועה לנו, זו של הספרים החיצונים, לא חששה כלל להכניס את רעיונותיה לתוך המקרא והיא עשתה זאת באופן ישיר ולא מתחכם – על ידי שכתובו של המקרא. גישה זו, בעידון מסוים, נשמרה גם מאוחר יותר, החל בספרות הפשרים של מגילות מדבר יהודה ועד למדרשי חז"ל – אלא שהללו לא שכתבו את הטקסט עצמו.³⁴ בפרשנות המאוחרת יותר, שהיתה כפופה לנוסח מוסכם ברובו, נעה קשת הדעות מן הפרשנות האלגוריסטית של פילון שקבע ש"כמעט לכל דברי התורה, או לרובם, יש משמעות אליגורית" וש"מלות הכתוב כפשוטן אינן אלא סמלים למציאות נסתרת המתגלית בדרך הרמז",³⁵ ועד לגישתו של שפינוזה,

³³ בר-אילן, תשס"ד, 17-18. ההדגשה שלי.

³⁴ לדיונים נרחבים בהגדרת 'המקרא המשוכתב' והשתקפויותיו בספרות ימי הבית השני, מהספרים החיצונים, דרך מגילות קומראן, כתבי פילון וכתבי יוסף בן מתתיהו, ועד ספרות המדרש, ראו בקובץ המחקרים שהוקדש לפרופ' גיזה ורמש (Vermees Géza) שטבע את המונח (ז'נגליר, 2014).

³⁵ 'על יוסף', 28 (= סוזן-נטף, ב, 140); 'על חיי העיון', 28 (= סוזן-נטף, א, 189). ככלל ניתן לומר כי "שיטת הפירוש האלגורי היא טכניקה שבה פרטים מוחשיים המופיעים בטקסט, כגון שמותיהם של אנשים ומקומות ואירועים היסטוריים, מתפרשים כמייצגים ישויות מופשטות, כגון רעיונות, תכונות או עקרונות פילוסופיים." (כדורי, תשע"א, 10).

המהווה בסיס למחקר המקרא המודרני, לפיה את המקרא יש לפרש אך ורק על פי עצמו ולא על פי הנחות מוקדמות או מוסכמות חיצוניות.³⁶ גישה זו שלטה בחקר המקרא כמעט עד לסוף המאה העשרים, אלא שאז דרך כוכבו של המחקר הספרותי של המקרא, יחד עם תנופת מחקר מחודשת בספרות המדרשית, שהובילו לגילוי רבדי משמעות עמוקים בסיפורי המקרא. עם זאת, התפתחות המחקר הספרותי חידדה את הבעיה המרכזית בגישתו של ענף מחקר זה, בעיה שעל מדוכתה יושבים כל חוקרי הספרותיים של המקרא. וכך מתאר יונתן גרוסמן, בספר שיצא לאחרונה העוסק בדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, את הדילמה הרובצת לפתחו של כל המבקש להציע הסבר ספרותי לפרשייה מקראית:³⁷

...כאשר בוחנים את שילובם של חומרי עלילה שונים במסגרת הסיפור ומבקשים לתת להם משמעות סמלית-מטפורית... השיטה הספרותית לחקר המקרא מגיעה לאבסורד מכונן בה: דרכי הניתוח של הסיפור מבקשות לתת משמעות לכל נתון שנזכר בעלילה ולכל מוטיב שמשוּבץ בו, בעוד המודעות לכך שמדובר בספרות מקראית מגבילה את החופש האין-סופי שמאפיין דרכי ניתוח אלו בדרך כלל.

ברצוני להציג כאן בקצרה שלוש גישות ספרותיות המתמודדות עם הבעיה הזו מחד, ומאידך ממחישות את הצורך ואולי אף את ההכרח בפרשנות מעמיקה יותר של אלמנטים הנראים שגורתיים בנרטיב המקראי.

1.2.2.1. שימת לב ל'חירות המספר'

גרוסמן, שמדבריו ציטטתי לעיל, מדגים את הבעיה הספרותית באמצעות השוואה בין השימוש התכוף במילה "חומה" בסיפור כיבוש יריחו (יהו' ו'), לעומת השימוש היחידאי בביטוי "כמטחוי קשת" בסיפור גירוש הגר וישמעאל (בר' כא): נראה ברור כי במקרה הראשון אין מקום לפרשנות ספרותית מיוחדת, ואילו במקרה השני דווקא כן. אך מהו התבחין המאפשר להבחין בין המקרים? על כך עונה גרוסמן את התשובה הבאה:³⁸

³⁶ "...החלטתי החלטה נמרצת לבחון מחדש את כתבי הקודש בלא משוא פנים ובדעה חופשית, לא לחייב לגביהם ולא לקבל כהלכתם שום דבר שלא אלמד אותו בבהירות גמורה מתוכם גופא." (ח' וירשובסקי (מהדיר), ברוך שפינוזה: מאמר תיאולוגי-מדיני, מהדורת עם הספר, ירושלים תשס"ט, עמ' 25).

³⁷ גרוסמן, תשע"ו, 29, ההדגשה שלי.

³⁸ שם, 30, ההדגשה שלי.

אם כן, המבקש לעקוב אחר המגמות הנסתרות של הסיפור צריך לבחון במיוחד את **אותם האלמנטים הסיפוריים שבהם חירות המספר באופן מסירת הנתונים מתממשת**. במובן הזה ניתן לומר שמעקב אחר העיצוב הספרותי של העלילה הוא עיקר מלאכתו של הקורא המבקש להאזין לקולות שמתחת לפני השטח.

כלומר, על הקורא לעקוב אחרי הסיפור ולזהות היכן חרג המספר מהשימוש הרגיל בלשון, וניצל את "חירותו באופן מסירת הנתונים", למסור את הסיפור בדרך שונה מהצפוי. תבחין זה שמציע גרוסמן, ישמש גם אותי בפרק זה, מתוך הנחה שאיזכורי הבהמות מהווים חריגה ספרותית ברורה, שכן בדרך כלל המספר היה יכול לצמצם או אף לבטלם לחלוטין, ללא פגיעה בעלילה. במילים אחרות, אם אשתמש בדוגמה של גרוסמן לעיל, בדרך כלל איזכורן של בהמות דומה לאיזכורה של המילה "חומה" ביהושע – פרט רקע מתבקש בסיפור; אך כאשר מדובר באיזכור מוגזם ומיותר, הדבר דומה הרבה יותר לשימוש בביטוי הנדיר "כמטחוי קשת" בבראשית, שאמור לעורר את הקורא לעמוד על כוונתו הנסתרת של המספר.

1.2.2.2. כיצד לקרוא סיפור מקראי?

דעה קדומה נוספת שיש להכיר בה כשאנו קוראים סיפור מקראי, מתוארת בחיות רבה בתחילת ספרו של חוקר המקרא מארק צבי ברטלר, 'כיצד לקרוא את התנ"ך'.³⁹ ברטלר מתאר שם דמות בדיונית בשם מרתה, הבקיה באופן מושלם בעברית אך אינה יודעת דבר על התרבות העכשווית. מרתה נחשפת לשיר בשם 'רכבת תחתית' שתורגם מיפנית, הנפתח בתשע המילים הבאות: "כל יום אני צועד לתוך ארון קבורה \ בחברת זרים." כמובן שהיא אינה מבינה את החווייה המתוארת בשיר, כי מעולם לא נסעה ברכבת תחתית, וחשוב מכך – מעולם לא נתקלה בשירה מודרנית. היא תפרש את השורה כמתארת פולחן מוזר או התנהגות חריגה של הכותב, ובכך תשגה כמובן לחלוטין:

רק אחרי שמרתה תלמד על רכבות תחתיות, וחשוב יותר, על מוסכמות הסוגה – לדוגמה: שספרות הערוכה בשורות קצרות היא שירה, ששירה משתמשת במטאפורות, ושמטאפורות יש לפרש בדרך מיוחדת – רק אז היא תבין את תשע המילים האלה. קריאת שורת השיר בצורה כזאת משתרעת הרבה מעבר לתהליך פונטי, או אפילו לחיפוש אחרי פירוש כל מילה במילון.

³⁹ ברטלר, 2012, 25.

ברטלר נעזר בדוגמה קיצונית זו כדי להמחיש טעויות קריאה טיפוסיות של הטקסט המקראי: למשל קריאה 'ריאליסטית' של פרקי הבריאה בבראשית, כאילו מדובר בתיאור מדעי של היווצרות היקום – בעוד שמדובר כמובן במיתוס, במובן החיובי של המילה; או קריאה פשטנית של קבצי החוקים בתורה כמקבילים לקודקס משפטי בר-ביצוע, כאשר חלקם לפחות הם חוקים 'אידיאליים' ולא מעשיים; ועוד.

1.2.2.3. הסיפור המקראי כ'תרגיל בשחזור משמעות'

טעויות קריאה כגון אלו שהדגים ברטלר קיימות, וביתר שאת, בסוגת הסיפור (הנרטיב) המקראי – שהוא עיקרה של עבודה זו. הקורא המצוי מתייחס לסיפורי המקרא במקרה הטוב כאל רומן היסטורי – מעין עיבוד מסוגנן של אירועים שקרו אי-אז, ובמקרה הפחות טוב כאל אמצעי בידור או שעשוע עממי.⁴⁰ הבעיה העיקרית של הקורא המודרני היא הרגלו להבחין בחדות בין סוגות טקסטואליות שונות, למשל בין מאמר דעה בעיתון לבין ספרות יפה: הראשון ישתמש בניסוחים מהוקצעים, ברעיונות מופשטים, ובמבנה לוגי המוביל מהעובדות אל המסקנות. השני, לעומתו, ישתמש בניסוחים מעורפלים, בתיאורים חיים ובמבנה דרמטי בו לא תמיד נשמר הסדר בין המוקדם למאוחר. ואכן, כבר קאסוטו בפירושו לבראשית העיר כי "אין זה מדרכה של המחשבה השמית להתבטא על-ידי הצהרות מופשטות",⁴¹ ובדומה העיר אחד החוקרים אגב פירושו לסיפור מכירת הבכורה, כי "הסיפור המקראי, שאינו נוקט לשון של מונחים, והמושג 'ערך רוחני' אינו מצוי בו, מבהיר באמצעות הניגודים את משמעות מושא שאיפתו של יעקב...".⁴²

הבעיה היא כמובן, שתפיסתו של קורא כזה את הסיפור המקראי כשייך לסוגה השנייה – ספרות יפה – עלולה להוביל ליחס לא רציני ואף מזלזל אל סיפורים אלו, הנעדרים משנה סדורה של טיעונים דתיים או היגדים פילוסופיים. כנגד גישה זו יוצא ד"ר ברנרד לוינסון, בניתוח עומק שערך לפרשיית מעמד הר סיני, אחד מסיפורי המקרא המכוננים בתולדות עם ישראל:⁴³

⁴⁰ כך למשל סבר אחד מגדולי חוקרי המקרא, הרמן גונקל (ראו גונקל, תשנ"ח, במקומות רבים).

⁴¹ קאסוטו, תשכ"ה, 4.

⁴² גלנדר, תשנ"ז, 37-38.

⁴³ מובא אצל וולצר ואח', תשס"ז, 13, ההדגשה שלי. אני מודה לפרופ' אמנון שפירא על שהפנה אותי למקור זה.

סופרים ישראלים בימי קדם, כמעט מעולם לא כתבו כתיבה טיעונית; את רעיונותיהם הם הביעו באמצעות כתיבה סיפורית, בכתיבת חוקים ובשאר הסוגות הספרותיות שהיו מקובלות בזמנם. אפילו כששאפו סופרי המקרא לבטא תפיסות חדשות של דת, מבנה חברתי או ערכים אנושיים, לבשו רעיונותיהם צורה של סיפור היסטורי ושל חקיקה ולא הוצגו בדפוס הטיעוני המוכר לקורא המודרני. **פרשנות המקרא נעשית לפיכך לתרגיל בשחזור משמעות:** לא רק המשימה המחקרית של ביאור שפה ותרבות קדומות יותר באמצעות היסטוריה, בלשנות וארכיאולוגיה, אלא גם המאמץ לתת לכותבים הקדומים את הכבוד האינטלקטואלי הראוי להם, באמצעות הצגת האופן שבו כל טקסט נתון מייצג השקפה.

בקריאה זו ל'שחזור משמעות' מרחיק לוינסון לכת אף יותר מברטלר: לא זו בלבד שמוטל עלינו לחתור להגדרת הסוגה הספרותית המתאימה בהתאם לקנה המידה של המחבר המקראי, אלא שעלינו להעז ולהעניק לטקסט משמעות שאינה כתובה בו בפירוש! זאת מתוך הבנה עמוקה כי הסיפור אינו 'רק' סיפור, אלא אמצעי רב עוצמה להצגת טיעונים, הבעת עמדה, קריאת תיגר על מוסכמות, ועוד.

אם אחזור לדבריי בראשית סעיף זה, הרי שבעבודה זו אני מנסה להיעזר בשלוש התובנות הספרותיות שהובאו לעיל, בכדי לענות על שאלת תפקידן של הבהמות בכמה סיפורים מקראיים: בהשראת גרוסמן שעמד על הצורך להבחין בין ביטויים שהמספר היה חייב להשתמש בהם לבין כאלו שהיתה לו חירות להחליפם באחרים, אטען כי איזכורי הבהמות באפיזודות השונות שאבחן הם חריגים ואף מיותרים, והיה ניתן ללא קושי רב לצמצמם או לוותר עליהם; בדומה לברטלר שהדגיש את הצורך להכיר את המוסכמות הספרותיות של התרבות המקראית ולא להסתפק בקריאה 'מילונאית' בלבד שלה, אטען אף אני כי את משמעותן של בהמות הבית יש להבין לא רק לפי הגדרתן במילונים מקראיים, אלא גם על רקע התרבות בה צמחו (וראו בסעיף הבא לגבי ההיעזרות באנתרופולוגיה); ובדומה ללוינסון שקרא ליחס רציני יותר לסיפורי המקרא באמצעות שחזור המשמעות הגנוזה בהם, אנסה גם אני להראות כי באיזכוריהן החוזרים ונשנים של בהמות הבית יש משמעות החורגת מגדר הרגיל, ולעיתים משמעות זו היא עיקרו של המסר הצפון בסיפור.

2. רקע מחקרי ותיחום המחקר

2.1. מחקרים קודמים

התחום הרלוונטי לעניינו של מחקר זה הוא עולם המחקר הספרותי של המקרא מחד, ועולם המחקר האנתרופולוגי-תרבותי מאידך. להלן אתייחס לכל תחום בנפרד, תוך הצגה קצרה של מחקרים בולטים בכל תחום, בהם אשתמש במחקר. לשם נוחות הוספתי בסוף העבודה, לאחר הביבליוגרפיה הרגילה המסודרת לפי א"ב, גם **מיפוי ביבליוגרפי לפי נושאים**, ובו חלוקת המחקרים לתחומי מקרא ואנתרופולוגיה, עם חלוקה פנימית לתת-נושאים.

2.1.1. המחקר הספרותי של המקרא

בניגוד למחקר הביקורתי-היסטורי המבקש לנתח כל פרשיה למקורותיה המשוערים ואף לנסות ולקבוע את זמן כתיבתם או עריכתם, המחקר הספרותי של המקרא מנסה למצות את המשמעויות העולות מקריאת כל פרשיה כפי שהיא כתובה לפנינו, כיחידה ספרותית אחת. קריאה זו נעשית, כמובן, מתוך מודעות מלאה לסבך ההשתלשלות ההיסטורית של הסיפור ומקורותיו המשוערים – אך אלו נדחים לשולי הדיון והדגש מושם על העיצוב הספרותי-נרטיבי, ה'פואטיקה' של הסיפור, תוך שימוש בכלים ספרותיים מודרניים. המחקר בתחום זה החל לפרוח משנות ה-80 של המאה הקודמת והניב 'בול עצום של ספרים ומאמרים. להלן אציג בתמצית את 'ארגז הכלים' הספרותי הנוגע ישירות למחקר שלי, תוך ציון כמה מחקרים רלוונטיים לכל סעיף:⁴⁴

א. ניתוח מילולי – תחת סעיף זה אבקש לכלול את כל כלי הניתוח העוקבים אחר נפוצותן ומהותן של מילים אלו ואחרות בכל יחידה ספרותית, המשמעויות העולות מהן, הקשרים שלהן עם התמה המרכזית של הסיפור והאופן בו הן מסייעות להבנה מעמיקה יותר של העלילה. בין כלים אלו ניתן למנות את **המילה המנחה** (רוזנצווייג, תשכ"א;

⁴⁴ למחקרים בולטים בתחום הניתוח הספרותי של המקרא בכלל, ראו פישבין, 1979; אלטר, 1981; שטרנברג, 1985; בר-אפרת, תש"ם; פולק, תשנ"ד (וראו בביבליוגרפיה שם, כב-כה); גרוסמן, תשע"ו. למחקרים המוקדשים לספר בראשית ראו קוטס, 1983; שרווד, 1990; פוקלמן, 1991; אלטר, 1996; פרוליק, 2011. אדגיש כי אין בכוונתי לעסוק בקריאות 'פוסט-מודרניות' שונות (ומשונות), תחום שגם הוא עולה כפורה בעשורים האחרונים (ראו למשל אצל גרינשטיין, 1989, המדגים, בין השאר, קריאה דקונסטרוקטיבית בפרשיית מות נדב ואביהוא, בעקבות הוסרל ודרידה). זאת מכיוון שמגמתי העיקרית היא לפענח מה הבין **קהל היעד המקורי** של היצירות המקראיות הנדונות, בשומעו או בקוראו את איזכורי הבהמות המרובים שבהן – מגמה ההפוכה לגמרי לזו הפוסט-מודרנית. ראו ביקורת דומה על קריאות פוסט-מודרניות (או 'חתרניות') אצל גרוסמן, תשע"ו, 15; 36; 372-378.

בובר, תשכ"ד; אמית, 1989), **השדה הסמנטי** (שרווד, 1990; פולק, תשנ"ד) ו**סצינת הדפוס** (קלי, 1976; אלטר, 1981).⁴⁵

ב. ניתוח ספרותי של ספר בראשית – מכיוון שרוב האפיזודות שיידונו במחקר לקוחות מספר בראשית, אציין את המפרשים והחוקרים בהם נעזרתי ביותר, מתוך הים העצום של המחקר הספרותי הנוגע לספר זה:⁴⁶ (1) פירושי האברכנאל והמלבי"ם, שהיו בין הראשונים לעמוד על מספר נקודות חשובות למחקר שלי. (2) פרשנותם הצמודה של בן יעקב (2007 [המקור מ-1934]), קאסוטו (תשכ"ה) והמילטון (1990; 1995). (3) ניתוחו הספרותי יוצא הדופן של פוקלמן (1991) לכל הספר.

ג. ניתוח ספרותי של אפיזודות בודדות – גם כאן, היבול המחקרי הוא רב, אך מספר מחקרים 'עלו על כולנה', מבחינתי לפחות: (1) הניתוח הפנומנלי של שרווד (1990) המחזיק כ-400 עמודים המוקדשים לפרקים כט-לא (יעקב בבית לבן). שרווד עובר פרשיה אחרי פרשיה ומנתח אותה בכל הכלים הספרותיים הקיימים, במבנה קבוע ובתשומת לב חודרת לכל פרט ולכל מילה. (2) המונוגרפיה המצויינת של פרוליק (2011), "עושרו של יעקב", העוסקת בניתוח משמעותו של הרכוש החומרי במחזור סיפורי יעקב (בר' כה-לה). המסקנה המחודשת שלו ראויה לציטוט כבר כאן: "בספר בראשית כולו, מחוות הקשורות ברכוש הם חלק אינטגרלי מכל פתרון של קונפליקט".⁴⁷ (3) ניתוחו הספרותי-היסטורי של קאר (1996), העוסק במגוון אפיזודות בספר בראשית.

ד. בהמות הבית במקרא – רוב מוחלט של העיסוק בבהמות הבית במקרא מוקדש, מטבע הדברים, להיבטי הריאליה המקראית.⁴⁸ עם זאת, נעזרתי רבות בשני המקורות הבאים, השופכים אור על תפקידן של בהמות הבית

⁴⁵ קלי השתמש במונח "סצינת דפוס" אותו שאל מחקר הספרות ההומרית, לצורך המחשת האופי האוראלי של סיפורי המקרא. אלטר שאל את הרעיון מקלי ופיתח אותו בהרחבה, עד שהפך מזוהה עמו. אמנם פרוליק (2014, 132) העיר כי למעשה הראשון שעמד על התופעה היה הבישוף קיסריוס מאָל בן המאה ה-5-6, בדרשתו על בר' כד בהקשר לסצינת 'המפגש על הבאר' (ראו שרידן ואודן, 2002, 194-195) – אך אם כך, יש לציין שכבר חז"ל עמדו על כך כנראה עוד לפניו; ראו במדרש שמ"ר א, לב: "...שלשה נזדווגו להם זווגיהם מן הבאר: יצחק יעקב ומשה..."

⁴⁶ חוץ מאלו, נעזרתי ברוב הפירושים החשובים לספר בראשית: קאסוטו, תשכ"ה; ספייזר, 1964; סרנה, 1966; פון-ראד, 1972; ווסטרמן, 1985; וונגה, 1987; אלטר, 1996; וולטקה, 2001; מת'יוס, 2005.

⁴⁷ פרוליק, 2011, 227.

⁴⁸ ראו ביבליוגרפיה מפורטת אצל פירמג', 1992, 1166-1167.

בעולם המקראי מנקודות מבט מהותיות יותר, סמליות ואף תיאולוגיות: 1) הערכים 'בהמה', 'חמור' ו'צאן' במילון התיאולוגי-מקראי (TDOT) מספקים סקירה מפורטת וחשובה של תפקידן של כמה מבהמות הבית בספרות המקראית.⁴⁹ 2) קנת' ויי הקדיש מונוגרפיה ייעודית לנושא החמורים בעולם המקראי (2011), ההופכת כל אבן בשדה המחקר הארכיאולוגי והספרותי של המקרא והמזרח הקדום הקשור בבהמה זו: החל מטקסים וקברים וכלה בטקסטים וכתובות. יש לציין כי המונוגרפיה **אינה** עוסקת בניתוח ספרותי אלא בניתוח היסטורי-ארכיאולוגי משווה, וגם הדיון המקראי שבה מצומצם יחסית ומכיל סקירה מחקרית קצרה של שני סיפורים מקראיים (במ' כב; מל"א יג), שני איזכורים, מקריים לדעתי (שכם בן חמור וקבורת חמור) ודיון בחוק פטר החמור (שמ' יג; לד).⁵⁰ למרות זאת יש בה עניין רב למחקר שלי, כיוון שהחמור מסתמן כבעל חיים מרכזי באפיונות אותן אנתח, וההקשרים השונים שמציע ויי שופכים אור על מעמדו ותפקידו של החמור בעולם המקראי העתיק.

ה. הקרבנות במקרא – תורת הקרבנות המקראית מהווה אחת הדוגמאות המרכזיות במחקרי להוכחת היחס הסימביוטי בין האדם לבהמה, שכן בכל המקרא כולו ישנה העדפה מוחלטת לקרבנות מן **החי** דווקא, שעיקרם הוא שחיטתו של בעל החיים וזריקת דמו.⁵¹ גם חוקי הקרבנות בספר ויקרא מעדיפים בבירור קרבנות מן החי ומותרים בדרך כלל את האפשרות של קרבנות מן הצומח רק למי שאין ידו משגת. המחקר בנושא זה הוא עצום, כאן אציין רק את המבוא לפירושו המונומנטלי של מילגרם לספר ויקרא (1991), הערך 'קרבנות' ב-ABD (אנדרסון, 1992) וכן מאמרה של יאנוביץ (2011) הסוקר בהרחבה כמה וכמה תיאוריות להסברת טקסי הקרבנות בכלל ואלו שבמקרא בפרט.

ו. מטאפורות 'חייתיות' במקרא ובספרות המזרח הקדום – כפי שאדגיש להלן בסעיף 'תיחום המחקר', אין בכוונתי לעסוק כלל במטאפורות של בעלי חיים במקרא, לא כל שכן בספרות המזרח הקדום. עם זאת, פטור בלא-כלום אי אפשר, ולכן אסקור בקצרה כמה מחקרים בתחום, החשובים הן כרקע כללי והן כדוגמאות מוחשיות לאבחנה

⁴⁹ בוטררוק, 1977; אין דר סמיטן, 1980; וושקה, 2003, בהתאמה.

⁵⁰ הפרק המקראי נמצא בעמ' 179-215, וחלקו מהווה תמצות של מאמר קודם שלו (2009). יצויין כי ויי מתעלם ממספר אפיונות 'חמוריות' במקרא, כגון החמורים בסיפור יוסף ואחיו (בר' לט-מד), האתונות בסיפור המלכת שאול (שמ"א ט) ועוד.

⁵¹ כל (!) הקרבנות המוזכרים בסיפורי המקרא, החל מהעדפת קרבנו של הבל על פני זה של קין, הם קרבנות מן החי; השוו: בר' ה, כ; במ' כג, א; שו' ו, כח; שמ"א ו, יד; ועוד.

שזערוך בין איזכורים פונקציונליים – המהווים את נשוא מחקרי – לבין איזכורים מטאפוריים, שכאמור לא יידונו בו: א) מבין המחקרים העוסקים במטאפורות במקרא בכלל ראויים לציון ספרו של קיירד (1980, פרק 2) וספרו של וייס (תשמ"ז, פרק ג), העוסקים בנושא המטאפורה במקרא וכוללים דוגמאות רבות, וכן אסופת המאמרים בעריכת ואן-הקה (2005) הכוללת מבוא תמציתי, מאמר העוסק בבלשנות הקוגניטיבית שהזכרתי לעיל (שניהם מאת ואן-הקה עצמו), וכן מאמר של א' לָפֶן העוסק במטאפורות של חיות טרף במקרא. ב) בין המחקרים הממוקדים במטאפורות של בעלי חיים במקרא נעזרתי במאמרו של דייוויס (2008) במילון המקראי לספרות המזמורים והחכמה, וכן במונוגרפיה של פורטי (2008) הממוקדת בספר משלי – שני אלו משמשים דוגמה מצויינת לתחום בו מחקר זה לא יעסוק. ג) בתחום המקביל של מטאפורות חייתיות בספרות ובארכיאולוגיה של המזרח הקדום ראוייה לציון מיוחד המונוגרפיה של וֶנטנאָבָה (2002) העוסקת בדימויי חיות בארכיאולוגיה ובספרות המסופוטמית. עיקרה הוא סקירה מקיפה של פסלים, תמשיחים וטקסטים המציגים חיות שונות ומשונות מההיבט המטאפורי (כלומר – ולא מההיבט החקלאי או הכלכלי), אם כי היא אינה עוסקת כלל במקורות מקראיים, למעט איזכורים מקריים. בנוסף יש לציין את מקבץ המאמרים בגיליון המיוחד (3) של *Journal for Semitics* מ-2007, שהוקדש כולו לתפקידן של החיות במזרח הקדום – הן בממצאים ארכיאולוגיים והן בטקסטים. מתוך מקבץ זה המאמרים הרלוונטיים ביותר הם אלו של דה-רוס (חיות בטקסטים חיתיים) ושל מנטינג (דימויי חיות בספרות החכמה).

למרות שנושאים אלו לא יהוו חלק מהותי מהעבודה, הרי שכמה מהתובנות של המחקרים שנמנו לעיל חשובות מבחנתי, בעיקר לעניין שתי אבחנות עליהן אעמוד להלן: א) אבחנה בין שימוש בבעלי חיים בפרוזה לעומת השימוש בהם בסוגות אחרות. ב) אבחנה בין משמעות מטאפורית למשמעות ייצוגית. כך, מחקריהם של קיירד ושל וייס מציגים את התמונה הקלאסית של המטאפורה בנבואה ובספרות החכמה, וכמעט שלא בפרוזה – בה עוסק מחקרי; ומחקרה של ווטנאבה מציג את השימוש הקלאסי בדימויי החיות כמטאפורות בלבד (לתכונות אנושיות כגון אומץ, פראות וכדומה), ולא כייצוג של האדם עצמו.

2.1.2. המחקר האנתרופולוגי-תרבותי

עליי להודות כי כשחשבתי לראשונה על פתרון לבעיית ריבוי איזכורי הבהמות בהשערה לפיה בעלי חיים מייצגים מהויות אנושיות, הרעיון נראה בעיניי זר ומוזר: האם יש סיכוי שקהל היעד המקראי הבין זאת כך? מהו 'המושג בחיים' שיכול היה לאפשר תפיסה שכזו? בעיה זו הובילה אותי לעיון בשדה המחקר האנתרופולוגי, במהלכו התוודעתי לתובנה כי מה שנראה בעינינו זר ומוזר הוא עובדת-חיים פשוטה בקרב תרבויות ילידיות רבות, עד ימינו-אנו. כדי 'לקרב הדבר אל השכל' לא אמנע מהמחשה אקטואלית, בדמות הידיעה הבאה שהופיעה בעיתון וושינגטון פוסט לאחר אסון רעידת האדמה בנפאל (בתרגום שלי):⁵²

כאן איבדנו ילד בן 12. שמו היה וִינֶק, אמר ראג' פֶּרִיתִבִּי, 50, קצין צבא בדימוס ומנהיג כפרי לא-רשמי. "כאן שני תאואים מתו תחת הסלעים. שמותיהם היו נָאֵמָה וְנָאֵי. מאחורי הריסות בית חווה נוסף, נמחץ שור על ידי מפולת אבנים. "שמו היה דִּיל בְּהָאדוֹר והוא היה בן 15 שנה", אמר פֶּרִיתִבִּי.

כמעט לא ייאמן, אבל השור מקבל כאן יחס זהה כמו לילד: שניהם מתו, לשניהם יש שם ולשניהם יש גיל! דומני שאפילו אוהבי כלבים בחברה המערבית לא היו מעלים בדעתם לבצע השוואה מפורשת כל כך לאחר אסון שכזה. כאמור, בעיני האנתרופולוגים הדבר ברור מאליו ומחקרים בתחום הזה נערכו כבר מהמאה ה-19. משום כך יוקדש פרק ייעודי בעבודה לסקירת ממצאי המחקר האנתרופולוגי בתחום, לרבות הצגת כמה תיאוריות יסודיות שישמשו אותי להבהרת הטיעון המרכזי. אלא שכאן עליי להקדים כמה מילים בנושא היחס בין עולם המחקר המקראי לבין עולם המחקר האנתרופולוגי.

⁵² קונסטייבל, 2015.

והשוו למשל כבשת הרש שציינתי לעיל, וכן לפסוק מפורש בפרשת העקדה: "וַיִּקַּח אֶת הָאֵילַן וַיַּעֲלֶהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנֵי" (בר' כב, יג).

2.1.2.1. אנתרופולוגיה וחקר המקרא⁵³

מדע האנתרופולוגיה, שראשיתו המודרנית בסוף המאה ה-19, החל לצמוח על בסיס הפעילות האתנוגרפית הענפה שביצעו חוקרים ומיסיונרים מערביים בקרב חברות המכונות 'פרימיטיביות' או 'ילידיות'.⁵⁴ אותם חוקרים גילו כי המאפיינים העיקריים של חברות כאלו הם חיים דתיים משמעותיים, כלכלה בקנה מידה קטן, חשיבות רבה ליחסי משפחה ושאריות, ומסורת אוראלית ולא כתובה. הדמיון בין מאפיינים אלו לבין המאפיינים המשוערים של החברה הישראלית הקדומה כמשתקף במקרא, הציתו את דמיונם של כמה אנתרופולוגים שהחלו למצוא מקבילות שונות ומעניינות בין האתנוגרפיה בת-ימיהם לבין המקרא.⁵⁵

בצירוף מקרים מעניין, ראשית התפתחותו של מחקר המקרא המודרני היה סמוך לזה של המחקר האנתרופולוגי המודרני – מפנה המאות ה-19-20. בתקופה 'בראשיתית' זו היה היזון הדדי בין שני התחומים, בעיקר בשל מחקריהם של כמה אנתרופולוגים בעלי דמיון, ובראשם ויליאם רוברטסון סמית' (1885; 1889 ועוד) וג'יימס פרייזר (1887; 1918 ועוד). רוברטסון סמית' שאב השראה ממחקריו אודות השבטים הערביים-בדואים, ופיתח תיאוריה אודות "הדת השמית הקדומה" המשתקפת בסיפורי המקרא השונים, לעיתים מאחורי כסות מגמתית מאוחרת. לדעתו, החברה השמית הקדומה היתה חברה שבטית פשוטה, שמחה, בעלת קשר ישיר וטבעי לאל שלה. לא זו בלבד, אלא שאותו אל היווה את ה'טוטם' של אותה חברה, והחיה שהוא מגלם אף נשחטה כקרבן בטקסים חגיגיים. מאוחר יותר חל שינוי

⁵³ הסקירה הקצרה להלן נועדה לספק רקע שטחי בלבד, והיא מבוססת בעיקר על ספרו של רוג'רסון (1984) וכן על החלק הראשון בספרו של איילברג-שוורץ (1990) – הקורא המתעניין מוזמן כמובן לעיין בהם במקורם, או לפחות בהקדמתו המקיפה של לאנג (1985), המספקת תקציר מצוין. בהקשר זה חשוב להדגיש כי ישנם מספר מחקרים וספרים העוסקים לכאורה באנתרופולוגיה במקרא (ראו למשל וולף, 1974) – אך אין להם קשר לאנתרופולוגיה במובנה המקובל באנגלית, אלא במשמעה המקובל בגרמנית, קרי, חקר האדם (נפש, גוף וכו'). ראו הערתו הארוכה של רוג'רסון בנושא (1984, 9, הע' 14).

⁵⁴ להבהרת המונחים 'אתנוגרפיה' ו'תרבות ילידית' – ראו בפתיחת פרק 6 המוקדש לאנתרופולוגיה.

⁵⁵ רק להמחשה, עוד באמצע המאה ה-20 כתב אחד האנתרופולוגים החשובים בעולם, א"א אוונס-פריצ'ארד, כי הוא למד אודות התנ"ך משהותו בשבט הנואר (Nuer) יותר ממה שלמד בביתו (מצוטט אצל לאנג, 1985, 1). לגבי שאלת הדמיון בין התרבות הישראלית המשתקפת בסיפורי המקרא לבין התרבות הילידית בת המאה ה-20, ראו להלן.

בתפיסת האל בפרט ובתפיסת הקשר בינו לבין החברה בכלל, בעיקר עקב עלייתה של הדת הכהנית הקדונית בעלת החוקים המחמירים.⁵⁶

פרייזר הרחיק לכת עוד יותר, ועל סמך מידע אקלקטי ששאב מתרבויות ומיתולוגיות שונות ומגוונות, ניסה למצוא מקבילות דומות פחות או יותר בסיפורי המקרא. הוא הניח שהשמים הקדומים היו פראים (savages), ולכן יש שרידים 'פראיים' במקרא, אם כי אלו הוסתרו בדרך כלל – ומכאן קצרה דרכו להעלת סברות שונות ומשונות אודות מקורם האמיתי, לדעתו, של כמה מסיפורי המקרא; כך לדוגמה הסביר פרייזר כי סיפור גן עדן במקורו דיבר על עץ חיים ועץ מוות, והנחש שחשק בחיי נצח לעצמו, הוביל את אדם וחוה לעץ המוות ואכל בעצמו מעץ החיים – ומכאן אטיולוגיה להשלט עורו של הנחש, שהרי "אם העברים האמינו כי הנשר מחדש את נעוריו בהשירו את נוצותיו (תה' קג, ה), מדוע לא הנחשים בהשילם את עורם?"⁵⁷

מחקרים אלו עוררו עניין עצום בעולם, והיכו גלים שהגיעו כאמור עד לחוקרי המקרא האירופאים – אלא שהללו לא התלהבו מהם, בלשון המעטה; ראשית, ההשערות שהוצגו בהם היו בבחינת 'מקרא מועט והשערות מרובות', ללא ראיות של ממש ועם הרבה דמיון יוצר (אם כי גם מחקר המקרא היה נגוע אז בתופעה דומה); ואם לא די בכך, השלכותיהן של אותן השערות היו לצנינים בעיני חוקרי מקרא רבים, כיוון שמהן הסתבר כי ה'דת הישראלית-שמית' הקדומה – ומכאן שגם היהדות והנצרות – היתה למעשה דת פרימיטיבית לכל דבר, בדומה לשבטים הברבריים עליהם למדו האירופאים דאז מפי השמועה!⁵⁸

⁵⁶ קשה שלא להשוות השערות אלו לתפיסה ההתפתחותית שייסד וולהאוזן בחקר תולדות ישראל המקראית, למשל ב"אקדמות לדברי ימי ישראל" שלו, שלמהדורתה האנגלית כתב רוברטסון סמית' הקדמה משלו. יש לציין כי וולהאוזן הכיר היטב את רוברטסון סמית' ומחקריו אודות השבטים הערביים, ואף התכתב עמו. ראו בהקדמתו של וולהאוזן לספר ההמשך ל"אקדמות": J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1894, s. vi.

⁵⁷ פרייזר, 1918, 49-50.

⁵⁸ השווה התנצלותו (?) של פרייזר בהקדמה לספרו הנ"ל: "הגילוי של יסודות פרימיטיביים [=בסיסיים] בתרבותו של ישראל הקדום... דווקא משרתת, על דרך הניגוד, את הגדלת תפארתו של אותו עם, אשר ממעמקים כאלו של פורות ואכזריות, השכיל להתרומם לגבהים מבהיקים כאלו של חכמה ומידות טובות..." (שם, x-xi). יש לציין כי התפיסה המערבו-צנטרית הזו היתה בחזקת עובדת-טבע במאה ה-19, וכל תרבות זרה נחשבה כ'פראית' או 'פרימיטיבית' בעיני אנשי התקופה, לרבות (ואולי בעיקר!) המדענים שבהם. ראו ניתוח מקיף של התופעה בספרו של ברקן (2001) על הפרימיטיביות, הפרימיטיביזם ותפיסת ה'אחר' בתרבות המערבית.

תופעות אלו ואחרות גרמו לאיבוד עניין הדדי של שני התחומים זה בזה: חוקרי המקרא העדיפו לבצע השוואות לתרבויות המזרח הקדום מאשר לשבטים ברבריים שונים ומשונים, ואילו האנתרופולוגים הבינו שהמקרא מהווה פיקציה ספרותית מאוחרת בעלת ערך אתנוגרפי דל ביותר, אם בכלל – והעדיפו ניתוח אתנוגרפי מבוסס על פני 'אנתרופולוגיית כורסה' ספקולטיבית. התוצאה היתה ניתוק וריחוק בין שני התחומים, שהמשיך עד שנות ה-70-80 של המאה הקודמת. או-אז, בעיקר בעקבות עבודותיהם של מארי דאגלס (2004 [1966] ועוד) ואדמונד לייץ (1962 ועוד), נגדולי האנתרופולוגים של המאה ה-20, נפרצו במקצת החומות שגבהו בין התחומים: דאגלס, בעקבות אתנוגרפיה שכתבה על נשות שבט הֶלֶה (Lele), הגיעה למסקנות חדשות בדבר הקשר בין זיהום, טומאה וטאבו, ובמעין 'זינוק מחשבת' השליכה אותן על איסורי האכילה המקראיים, בטענה כי בהמה טמאה מוגדרת ככזו כיוון שהיא חורגת מקבוצות הסיווג המוכרות;⁵⁹ בעוד שלייץ ניצל עד תום את התיאוריה הסטרוקטורליסטית של קלוד לוי-שטראוס (1963) והשליך את מסקנותיה הן על המיתוסים של ספר בראשית והן על תורת הקרבנות המקראית.

מאוחר יותר החלו גם חוקרי מקרא להיעזר בתובנות משדה המחקר האנתרופולוגי: כך למשל מנדנהול (כבר ב-1962) ולאחריו גוטוואלד (החל מ-1975) שנעזרו שניהם במודלים סוציו-אנתרופולוגיים לפיתוח השערותיהם אודות התהוותם של שבטי ישראל הקדומים;⁶⁰ פישביין (1975), שהקדיש מחצית ממאמרו הארוך אודות מחזור סיפורי יעקב לניתוח סטרוקטורליסטי של מחזור זה, כשהוא מיישם תובנות מחקר הפולקלור האתני הרוסי; מילגרום (1991) בפירושו לספר ויקרא, שנעזר באבחנותיה של דאגלס שהוזכרו לעיל, להסבר כמה מחוקי הכשרות והטהרה של הספר; ועוד. עם זאת, המחקר היחיד ששילב באופן מלא ניתוחים אנתרופולוגיים כאמצעי ראשון במעלה לחקר המקרא הוא ספרו של איילברג-שוורץ (1990) "*The Savage in Judaism*". ספר זה הוא יוצא דופן הן בעולם התוכן שלו והן ביומרות שבו: הוא מנסה להקיף את המחקר המקראי והן את זה האנתרופולוגי ומתיימר לספק תובנות חדשות לגבי מגוון נרטיבים וחוקים מקראיים, על בסיס עובדות ותיאוריות מתחום האנתרופולוגיה. ספרו זכה לגל של ביקורות

⁵⁹ ההשערה הועלתה לראשונה בספרה הידוע *Purity and Danger* מ-1966 (דאגלס, 2004 [1966]). אמנם בהמשך היא הסתייגה חלקית מהסבר זה (ראו בהקדמה שהקדישה למהדורה העברית הנ"ל, בעמ' 9-11) – אך השפעתו על המחקר בתחום זה כבר יצאה משליטתה...

⁶⁰ ראו: G. Mendenhall, 'The Hebrew Conquest of Palestine', *BA* 25 (1962), pp. 66–87; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, New York, 1979 (ספרו של גוטוואלד מהווה סיכום של מאמריו הקודמים מ-1975-1976).

אקדמיות מעורבות,⁶¹ שהעלו על נס את רוחב היריעה שפרס המחקר מחד, אך ביקרו אותו על פגמים שונים, בעיקר חוסר ידע אנתרופולוגי מספק, מאידך. כפי שאעיר בגוף העבודה, חלק מרעיונותיו של איילברג-שוורץ אכן ספקולטיביים ולא מבוססים כל צרכם, אך כמה מתובנותיו ראויות לעיון ולפחות מעוררות מחשבה. זאת מעבר לסקירה חסרת תקדים של יחסי האנתרופולוגיה, היהדות וחקר המקרא, אותה הוא מספק בחלק הראשון והארוך של ספרו. למרות ההתקדמות שחלה בתחום, הרי שגם בימינו שילוב של אנתרופולוגיה במחקר המקרא אינו מובן מאלין, ולכן אשתדל למפות להלן את התחומים בהם אעשה שימוש במחקר האנתרופולוגי תוך ציון המחקרים המרכזיים בכל נושא:

א. יחסי אדם-חיה (ראו הרחבה בסעיף 6.2) – אחד המחקרים היסודיים הראשונים בתחום, שיש לו קשר הדוק למחקרי, הוא זה של הרשקוביץ (1926), שעורר הדים גם בשל שמו המעט-פרובוקטיבי: "*The Cattle Complex in East Africa*".⁶² במחקר זה עמד הרשקוביץ על החשיבות העצומה של הבקר בשבט הדינגקה, המתבטא בעולם הדימויים, בטקסים ובחיי היומיום. במהלך המאה ה-20 נערכו מחקרים לא מעטים בנושא משמעות האנושית של חיות שונות בתרבויות שונות, ובעקבותם פיתחה האנתרופולוגית החשובה שרי אורטנר (1973) מסגרת קונספטואלית לאפיון יחסים אלו, ולפיה החיה הופכת מ'סמל מרכזי' (key symbol) ל'מטאפורה בסיס' (root metaphor) באותה תרבות – והיא אף הציעה מספר תבחינים להגדרות אלו. תיעוד אנתרופולוגי של יחסי אדם-חיה במגוון תרבויות נמצא במקבץ המחקרים בעריכתו של ויליס (1994), וניתוחי עומק של יחסים כאלו ניתן למצוא במקבץ מאמריה של מארי דאגלס (1975). למבט פנורמי וחוצה תקופות ותרבויות על יחסי אדם-חיה, ראויים לציון שני ספריו של שפרד (1978); (1997) הכוללים סקירה ענפה של משמעות בעלי החיים כמושאי התייחסות אנושיים, מהעידן העתיק ועד לימינו-אנו. ספר נוסף בתחום הוא זה של ג'אלדו ופאטון (2006), הכולל אסופת מחקרים בנושאי יחסי אדם-חיה בהיבטים רבים

⁶¹ אני עיינתי בחמש ביקורות אקדמיות, הזמינות דרך מאגר Jstor (לא טרחתי להביאן בביליוגרפיה), וישנן עוד ביקורות פופולריות יותר ברחבי האינטרנט.

⁶² הוא התכוון ל- complex במובן של 'מורכבות', אך הכותרת פורשה בזמנו במובן של 'תסביך' פסיכיאטרי... מחקר חלוצי זה זכה להמשך רב-תנופה בספרו של ליינהרדט (1961) על הדת של בני הדינגקה, וגם בו איעזר במחקרי.

ומגוונים מכדי למנותם.⁶³ מכלול מחקרים זה ישמש אותי כאמצעי להוכחת היתכנותה של 'תפיסת הייצוג' בחברה הישראלית הקדומה.

ב. משמעות הקרבנות בתרבויות שונות (ראו הרחבה בסעיף 6.3) – מעבר לעולם המקראי, קרבנות היו קיימים, כידוע, בכל התרבויות האנושיות הידועות לנו. יתרה מכך, על פי כמה מיתוסים קדומים, העולם אף נברא בשל מעשה קרבן.⁶⁴ במחקרי אבחן את נושא הקרבנות גם מההיבט האנתרופולוגי, החל ממחקרם הידוע של אַנְרִי אֶוֶרְט ומרסל מוס מ-1898 על טבעו ותפקידו של הפולחן,⁶⁵ דרך תיאוריית 'הדחקת האלימות' שהעלו וולטר בורקרט (1977) ורנה ז'יראר (1977) והביקורות עליה (למשל אצל ואלרי, 1985). בנוסף, אסקור גם את גישתם של אנתרופולוגים שעסקו בחקר המקרא ובראשם אדמונד לייץ (1976) וכמובן מארי דאגלס (1999; 2003).

ג. על המתנה ויחסי החליפין (ראו הרחבה בסעיף 6.4) – בשנות ה-20 של המאה הקודמת פורסמו שני מחקרים שהובילו לפריצת דרך במחקר הסוציו-אנתרופולוגי: ב-1922 פרסם ברוניסלב מלינובסקי אתנוגרפיה ייחודית של שבטי הטרובריאנדים בפפואה-גינאה, בה עמד בין היתר על 'טקס סיבוב' יוצא דופן של חילופי מתנות הדדיים בין ילידי האיים השונים.⁶⁶ כמה שנים לאחר מכן, ב-1925, פרסם הסוציולוג מרסל מוס מונוגרפיה ארוכה המנתחת את תופעת החלפת המתנות בחברות 'ארכאיות'.⁶⁷ התיאוריה שהציע מוס הפכה לאבן דרך בעולם האנתרופולוגיה וגררה אחריה גל של מחקרי-המשך. במקביל, חוקר העולם הקלאסי מוזס פינלי הצביע בספרו 'עולמו של אודיסאוס' (1954) על תופעה דומה להפליא באיליאדה ובאודיסיאה וקבע כי "כל מה שקרוי בפינו 'יחסי חוץ ודיפלומטיה', בגילוייהם

⁶³ בין השאר, ראויים לציון מספר מחקרים העוסקים ביחס הדתות השונות לחיות, מהדתות ה'אברהמיות' ועד לאלו של המזרח הרחוק, וכן מספר מחקרים העוסקים בחיות כמיתוס.

⁶⁴ כך למשל אחת הַנִּדּוּתִּים ההודיות מתארת את הקרבתו של פורוֹשָׁה, ישות קמאית-קוסמית, שמגופו המבותר נוצרות כל הישויות ביקום (וויליס, תש"ס, 70).

⁶⁵ אוברט ומוס, 1964 (1898). מחקר זה נכתב בצרפתית, ואני השתמשתי במהדורה האנגלית היא מ-1964 הכוללת הקדמה מאת האנתרופולוג פרופ' א"א אוונס-פריצ'ארד, תלמידו של מוס. הלה, אגב, כותב כי מסקנות המחקר לדעתו הן מעט 'צולעות', אך חשיבותה הרבה נעוצה בהגדרת הדקדוק של עולם הקרבנות ומבנהו (שם, viii).

⁶⁶ ה'טקס' נקרא בקיצור "טבעת הקולה", ראו מלינובסקי, 1922 (התופעה פורסמה על ידו כמאמר ב-1920).

⁶⁷ מוס, 1966 (1925). גם מחקר זה נכתב בצרפתית, ושוב השתמשתי במהדורה האנגלית מ-1966 הכוללת הקדמה מאת אוונס-פריצ'ארד, אך גם במהדורה העברית מ-2005, עם הקדמה מאת הסוציולוגית ד"ר אילנה סילבר.

בזמן שלום, נוהל [בעידן העתיק] באמצעות חילופי מתנות".⁶⁸ אני אשתמש בתיאוריה זו לניתוח תופעה דומה במספר אפיזודות בסיפורי האבות בהן בהמות מוחלפות או עוברות מיד ליד.

2.2. חשיבות המחקר ותרומתו

ניתן לומר בזהירות כי ההשערה העומדת בבסיס מחקר זה לא נדונה עד כה במחקר המקראי ואף לא בזה האנתרופולוגי. המחקרים היחידים הקרובים לעניינו של המחקר הם המונוגרפיות של ווטנאבה (2002) ושל ויי (2011), בהן אין כל התייחסות להיבט הספרותי המוצע כאן, וכן המונוגרפיה של פרוליק (2011) שהיה הראשון לעמוד על חשיבות מקנה הצאן והבקר, לפחות בסיפורי יעקב – אם כי הוא התייחס אליהם כרכוש גרידא. ואכן, עצם ההצבעה על איזכור בהמות הבית בסיפורי המקרא כתופעה הראויה לעיון ספרותי היא חדשה במחקר, שכן הנטייה המקובלת היא להתייחס לאיזכורים אלו כ"איזכורים המכוונים לעניינים פרגמטיים, כלומר הפוטנציאל שיש ביצורים אלו כמאכל, כאמצעי עבודה או אפילו כאיום".⁶⁹

להמחשת ההתעלמות מאיזכורי הבהמות בסיפורת המקראית על ידי חוקרים ספרותיים של המקרא, אציין כאן שתי דוגמאות: וולטקה מצא כי בסיפור אירוס רבקה (בר' כד) הגיבור הוא אלהים, כיוון שהוא מוזכר 17 פעמים בפרק, כמו גם הפעלים הל"ך, שו"ב, קו"ם המהווים לדבריו 'מילות מפתח' בסיפור. אלא שהוא מתעלם לחלוטין מהגמלים, המופיעים 18 פעמים בסיפור.⁷⁰ חוקר אחר הקדיש מונוגרפיה של 400 עמודים לניתוח ספרותי מעמיק של מחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בר' כט-לא), בדגש על מילות מפתח ושדות סמנטיים, אך גם הוא התעלם לגמרי מאיזכוריו הרבים של הצאן בפרקים אלו.⁷¹

לעתים החוקרים דווקא שמו לב להופעתן התמוהה של בהמות בסיפור, אך העדיפו להתייחס אליהן בקלות ראש בתור מאפיין קומי או קומי למחצה: פון-ראד מגדיר את סיפור ריבוי צאנו של יעקב בבית לבן (בר' לא) כ'בורלסקה',⁷²

⁶⁸ פינלי, תשנ"ח, 84. הלה, אגב, הכיר כמובן את מלינובסקי ומוס, אך הזכיר אותם רק פעם אחת בספרו.

⁶⁹ דייוויס, 2008, 13.

⁷⁰ וולטקה, 2001, 325-326. יש לציין כי המילה "אלהי" מופיעה 7 פעמים בפרק, ואילו המילה "יהוה" מופיעה בו 19 פעמים, כך שוולטקה טעה בספירתו.

⁷¹ שרוד, 1990.

⁷² פון-ראד, 1972, 301.

ובאותו מונח בדיוק משתמש רופא⁷³ כדי לאפיין את סיפור אתונו של בלעם – הגדרה שלא הניחה את דעתו של לוין, שכינה את אותו סיפור 'מעשיה פיקאֶסקית'...⁷⁴ נדמה כי אפשר לתמצת את יחסם של החוקרים לבהמות במילותיו הבאות של פוקלמן, מחשובי החוקרים הספרותיים של המקרא: "המספר הוא ממש מנהל קרקס. כשהוא רוצה שיהיה גמל בטקסט, הוא פשוט מכניס אחד פנימה..."⁷⁵

בניגוד מוחלט לגישות אלו, אבקש לטעון כי בפרוזה חסכנית כמו זו המקראית, מן הראוי להעניק תשומת לב שווה לכל פרט בסיפור. ובפרפרזה על דברי אלטר לפיהם "אם דמות מקראית מבשלת נזיד עדשים, הקורא יכול להיות בטוח כי הכוונה איננה להציג את אופיו של המטבח העברי העתיק..."⁷⁶, אטען אף אני במחקר זה כי אם בסיפור מקראי מופיעות בהמות באופן הנראה חריג, הכוונה איננה להציג את משק הבית העברי העתיק אלא להעיר את תשומת לב הקורא להסמלה (symbolization) של מהות או ערך אנושיים כלשהם.

כתוצאה מכך, נראה כי תרומתו של המחקר תבוא לידי ביטוי בהיבטים הבאים:

א. הצבעה על תופעה ספרותית חריגה במקרא, קרי – איזכורן של בהמות בית בסיפורים שונים במקרא – שכמעט ולא נדונה עד כה במחקר ובפרשנות.

ב. הצעת הסבר ספרותי ואנתרופולוגי לפשרה של תופעה זו, הסבר המעוגן הן בכתובים עצמם והן ברקע התרבותי המשוער של המחברים (ה'מושב בחיים').

ג. הצעת כיוונים חדשים בתחום הקריאה האנתרופולוגית בסיפורי המקרא, שילוב שעדיין אינו בגדר מובן מאליו.

הצעתי כאן ממשיכה במובן מסוים את מחקריו פורצי הדרך של מאיר בר-אילן (תשס"ד, תשס"ה) בנושא הנומרוולוגיה המקראית, או משמעותם הספרותית של מספרים במקרא. הלה טען כי לא ניתן להתייחס למספרים הרבים במקרא בכלל ובספר בראשית בפרט, כאל נתונים 'שקופים' או אקראיים – וכשהוא נעזר בגופי ידע רבים ומגוונים מהעולם העתיק (מתמטיקה, אסטרונומיה, אסטרולוגיה ועוד), הצליח בר-אילן להוכיח בצורה משכנעת כי למספרים

⁷³ רופא, תש"מ, 51.

⁷⁴ לוין, 2000, 155.

⁷⁵ פוקלמן, 1999, 56.

⁷⁶ אלטר, 1981, 50-51.

רבים במקרא יש לייחס משמעות סמלית שהמחבר היה מודע לה וניצל אותה להעביר מסרים מסוימים. בסיום ספרו הראשון, "נומרולוגיה בראשיתית", כותב בר-אילן את הדברים הבאים, שבעידון מסוים עשויים לתאר גם את פירותיו האפשריים של מחקרי בנושא הבהמות:⁷⁷

ספר זה עשוי לטלטל את מחקר המקרא שכן הוא מוסיף נדבך חשוב ובלתי מוכר לביקורת הספרות בכלל והמקרא בפרט. מעבר לשאלה באיזו מידה נכונה הדרך הפרשנית המוצעת בספר זה למספרים השונים, הרי שהספר חושף מחדל חמור של ביקורת המקרא: התעלמותה מהמספרים כמושא ראוי לפירוש... אימוץ שיטת מחקר ביחס למספרים עשוי לתרום תרומה של ממש למחקר, לא רק ביחס לספר בראשית, כי אם ביחס לתנ"ך כולו.

עם זאת עליי להדגיש כי גם מי שלא ישתכנע מנימוקי, ואפילו מי שיצליח להפריך את השערת המחקר כולה, עדיין יידרש להסביר את השאלה הבסיסית שמחקר זה מעלה (לראשונה, ככל הידוע לי): מדוע בסיפורים מקראיים מסוימים ישנם איזכורים רבים כל-כך של בהמות? ומדוע הבהמות דווקא הן אלו החוזרות ומוצגות בשלביה השונים של העלילה?

2.3. תיחום המחקר – נושאים משיקים שלא ייחקרו

מטבע הדברים, שאלות המחקר שהוצגו לעיל משיקות למספר תחומים אחרים, מקראיים ואנתרופולוגיים. לתחומים אלו עשויה להיות נגיעה כלשהי לשאלות המחקר שהוצגו לעיל, אך דומני כי טובת המחקר דורשת במקרה הזה התמקדות ב'תופעת הייצוג' שתוארה לעיל בפרק הרקע, בתוספת ההיבט האנתרופולוגי. כל גלישה לתחומים נוספים עלולה לדעתי לערפל את תרומתו המרכזית של המחקר, המתמקדת בהצגת שאלה מקראית-ספרותית חדשה והצעת תשובה מקראית-ספרותית חדשה, המבוססת בין השאר גם על ממצאים אנתרופולוגיים.

להלן אציג את הנושאים המשיקים המרכזיים בהם אין בכוונתי לעסוק במסגרת המחקר, שיתמקד ברובו בתשע אפיזודות 'בהמיות' במקרא:

⁷⁷ בר-אילן, תשס"ד, 204.

א. איזכורים מטאפוריים \ מיוחדים של בעלי חיים במקרא – ראשית, המחקר לא יעסוק באיזכורים מטאפוריים של בעלי חיים, כלומר כאלו המשווים תכונה 'חייתית' מסוימת לתכונה אנושית. יתרה מכך, המחקר יעסוק אך ורק בפרוזה המקראית (לרבות חוק והיסטוריוגרפיה), ולא בנבואה, בשירה או בספרות החכמה, בהם השימוש המטאפורי רווח ביותר; זאת משום שהחידוש העיקרי במחקר הוא הצבעה על מאפיין ספרותי סמוי העושה שימוש באיזכורים טריוויאליים ופרגמטיים לכאורה, ולא במטאפורות גלויות ומפורשות, להן נועד תפקיד אחר לחלוטין.

שנית, מעבר לשימוש המטאפורי שתואר לעיל, ניתן להבחין במספר איזכורים של בעלי חיים שניתן לסווגם לקטגוריות פונקציונליות שונות, כגון: תפקידן של חיות כשליחות (היונה והעורב בסיפור המבול, אתונו של בלעם, העורבים שסיפקו אוכל לאליהו ועוד), הופעתן של חיות בחלום או בחזון (הפרות בחלום פרעה, חיות המרכבה שראה יחזקאל, החיות השונות שראה דניאל), איזכורן של חיות מיוחדות או מופלאות (תנין, נחש בריח, בהמות, לוייתן) ועוד.⁷⁸ גם כאן, בכוונתי לעסוק רק במקרים השייכים לדעתי לקטגוריה החדשה המוצעת במחקר זה, קרי – ייצוגים של מהות או זהות אנושית (מקרה אתונו של בלעם הוא היחיד השייך לשתי הקטגוריות).

פירוט לגבי התבחינים ששימשו אותי בקביעת האפיונות שתיחקרנה בעבודה זו, נמצאים להלן בסעיף 2.4.

ב. ייחוס משמעות ייחודית לסוגי הבהמות השונים – באפיונות שינותחו בהמשך מופיעים סוגי בהמות שונים, הן בכינויים כלליים (צאן, בקר, מקנה) והן בכינויים 'פרטיים' (כבש, חמור, אתון, גמל). אין בכוונת מחקר זה לנסות ולהעניק הסבר מיוחד מדוע המספר השתמש פעם בבהמה מסוג זה ופעם בבהמה מסוג אחר, למרות שבספרות המחקר

⁷⁸ לגבי שני הסוגים האחרונים (חיות הנראות בחלום וחיות משונות) נדמה כי הדבר קשור בתופעה תרבותית שימיה כימי האדם, המאדירה עד לכדי גרוטסקיות חיות שונות ואף מכליאה אותן זו בזו, כדוגמת לוייתן-נחש-תנין ענק (דרקון), דגים שחציים אשה (סירנות), עופות עצומי-גודל ומאריכי ימים (ספינקס=חול) ועוד ועוד – ראו אוסף מקורות רחב ודיון בהם אצל מ' בר-אילן, 'יצורים דמיוניים באגדה היהודית העתיקה', *מחניים ז* (תשנ"ד), 104-113.

ניתן למצוא נסיונות כאלו.⁷⁹ לדעתי, בעניין זה נכונים דברי הרמב"ם (מו"נ ג, כו) שנאמרו בהקשר למתן הסברים לפרטי מצוות הקרבנות:⁸⁰

כי לציווי להקריב קורבנות יש תועלת רבה ברורה, כמו שאני עתיד להבהיר. אך שקורבן זה כבש וזה איל ושמספרם מספר מסוים, לזאת לעולם לא יינתנו טעמים. לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת שלא יסיר בה אבסורד, אלא יוסיף אבסורדים...

המקרה היחיד בו ניתן אולי להעניק הסבר שכזה הוא בסיפור שאול והאתונות שיידון בסעיף 3.7 להלן. בסיפור זה יש רגליים לסברה כי המספר בחר דווקא באתונות משום שאולו מסמלות במקרא מלוכה או מנהיגות – והקדשתי את סעיף 0 לדיון קצר בנושא, במסגרת הנספח אודות מעמדו של החמור במקרא.

ג. **היחס בין האדם לבעלי החיים בעולם האנתרופולוגיה** – שאלת היחס ההדדי האמור, שהיתה שאלה שולית יחסית במחקר האנתרופולוגי,⁸¹ הפכה מושא למחקר ענף בשנים האחרונות כתוצאה מעליית קרנה של השאלה האתית והפילוסופית אודות מותר האדם מן החיה (שאלה הרמוזה בפסוק מקהלת המצוטט בכותרת מחקרי). כתוצאה מכך, הדיון התיאורטי לכאורה של מעמד החיה ביחס לאדם בסיפור הבריאה המקראי החל לקבל משמעויות מעשיות בעולם

⁷⁹ גרינוולד ניסה להראות כי בניגוד לבקר שסימל את העירוניות, הצאן במקרא נתפס כֶּאֱתוֹס של חיי הנוודות ובמקביל גם של המלוכה האידיאלית, בניגוד לזו המצרית שסלדה מהצאן (גרינוולד, 2003, 76-77) – אך כל דבריו שם עומדים על כרעי תרגולת הן בשל הציור הנפוץ "(מקנה) צאן ו(מקנה) בקר" החוזר 7 פעמים בספר בראשית לבדו וכ-17 פעם במקרא כולו, והן בשל העובדה שהמקרא עצמו מספר כי גם המצרים גידלו צאן, כמפורש בבר' מז, יז; שמ' ט, ג. קדם לו בכך ווסטרמן (1986, 76-77) הסובר כי האבות מוצגים בעיקר כרועי צאן, והאיזכורים של בקר, וכמובן של גמלים, הם מאוחרים יחסית ונוספו לסיפורים במהלך מסירתם מדור לדור: "הטקסטים מציינים בפירוש את האבות כרועי צאן; האיזכור של בקר הוא יוצא דופן נדיר." והשוו גם גונקל, תשנ"ח, 75, לגבי תיאור אופיים של האבות כרועי צאן.

⁸⁰ נסיונות כאלו נעשו כבר על ידי פילון בפירושו האלגוריים, ומאוחר יותר גם בספרות הקבלית. השוו למשל לפירושו המודרני יחסית של הרב קוק על סידור התפילה (עולת ראי"ה), בהתייחסו לקרבנות: "יש הבדל בין תכונת הקרבן של פרים לשל כבשים... על כן הקרבנות של התמיד, המתאימים ליסוד העלאת הצבור בכללו, הם כבשים" (119); "פרים בני בקר שנים". ושניהם מתייחדים בכח המתעורר שבחיים... 'איל אחד'. והם משפיעים על כל המשכת החיים של תכן הזמן, ההולך לאטו, 'ככבש במרחב'. לעומת שבעת ימי בראשית, הערכת הזמנים, 'שבעת כבשים בני שנה', העלאת המשך החיים המתלבש בזמן מראשית נטיתו" (148); ועוד.

⁸¹ ראו שנקלין, 1997, 16, הכותבת כי "המחקר בנושא זה עודנו בתחילת דרכו בעולם האנתרופולוגיה".

המערבי, תוך כדי דיון המשלב היבטים מדעיים, אנתרופולוגיים ואף מקראיים.⁸² גם נושא זה לא ייחקר במסגרת עבודה זו, מסיבות מובנות.

ד. ניתוח ספרותי-סינכרוני ולא ביקורתי-דיאכרוני – כפועל יוצא מאופיו הספרותי-סינכרוני של מחקר זה העוסק בסיפור המקראי כפי שהוא לפנינו, **לא אעסוק** בשאלות השתלשלות המקורות/מסורות של האפיזודות הנדונות כמו גם בשאלות היסטוריות-ביקורתיות כאלו ואחרות, וכפי שמקובל בתחום החקר הספרותי של המקרא.⁸³ בהקשר זה, אסתפק בציטוט דבריו של אחד החוקרים היחידים שעסק בנושא הקרוב לנושא של עבודה זו, כאשר הוא דן באפשרות התיאורטית של מחקר שיבצע סינתזה בין הגישה הביקורתית-דיאכרונית לזו הספרותית-סינכרונית – דברים המבטאים במדויק את עמדתו:⁸⁴

המחקר שלי לא ייצור סינתזה שכזו. אני אתמקד בטקסט בצורתו הסופית, אך לא אפחית מחשיבותן של תובנות היסטוריות. ההיסטוריה של המקורות וחיבורם עשויה להיות לא רלוונטית למחקר זה, אך למודעות ולהבנה היסטוריים... בהחלט ישנה רלוונטיות. עם זאת, עלינו להתייחס לחלוקה ההיסטורית בזהירות. במקרים מסוימים הנתונים ההיסטוריים הזמינים הם או כלל לא קיימים. בהינתן אי-ודאות שכזו, מסקנות ודאיות חייבות להישאר זמניות ונדרשת תשומת-לב לאבחנה בין תזה לעובדה.

בהתאם לכך אעיר מדי פעם על בעיות שהועלו במחקר הביקורתי של המקרא, החל מבעיות נוסח ועד בעיות של אחידות ספרותית ואף של תיארוך היסטורי – אך אלו יקבלו מקום שולי במחקר זה. עליי להדגיש כי מעבר להצדקה הספרותית השגרתית להתעלמות מהמחקר הדיאכרוני (= אנו מעוניינים בסיפור כפי שהוא לפנינו), הרי שבמחקר שלי ההצדקה לכך היא עניינית – מסתבר שהתופעה של איזכורי-יתר של בהמות חוצה שכבות ומקורות: היא קיימת גם

⁸² לאחרונה יצא לאור ספר שכותרתו "המקרא ופוסט-הומניזם", העוסק בדיוק בסוגיות אלו, ראו: J. L. Kossed (ed.), *The Bible and Posthumanism*, Atlanta 2014. כאמור, אין בכוונתי לעסוק בתחום זה במחקר הנוכחי.

⁸³ ראו בהקדמתו של ווהם (1987, xxxvi), המונה שני נימוקים להעדפת (!) הניתוח הספרותי על פני זה הביקורתי, וניתן לנסחם בקצרה כך: (1) שָׁמָּא (השערת התעודות ונגררותיה) וְכָרִי (הטקסט כפי שהוא לפנינו) – ברי עדיף. (2) הטקסט הסופי הוא זה שהיווה השראה לקוראי התנ"ך באלפיים השנים האחרונות, וככזה – יש לו עדיפות פרשנית. מומלץ לקרוא גם את הקדמתו של פוקלמן למהדורה השנייה של ספרו (פוקלמן, 1991 – המהדורה הראשונה היא מ-1975) בה הוא מציג את שינוי הערכין ביחס למחקר הספרותי של המקרא, מדחייה מוחלטת לקבלה נלהבת, כפי שחווה אותו על בשרו.

⁸⁴ פרוליק, 2011, 24.

בשכבות המוקדמות של המקרא (ספר שמואל, סיפורי בראשית?) וגם באלו המאוחרות יותר (חלקים מהמקור הכהני, ספר יונה); והיא מופיעה במקורות J, E ו-P, ואף במקור D אם נכלול בו את ספר מלכים. עם זאת, ייתכן כי כהשלכת-אגב עשויה לצמוח מן המחקר גם תובנה לגבי הסוגיה השנויה במחלוקת של תיארוך סיפורי המקרא, שכן נדמה כי תפיסת עולם מהסוג המתואר במחקר זה מתאימה לשלבים מוקדמים יחסית בהתפתחות המחשבה הישראלית.⁸⁵ בנוסף, למרות שהתופעה קיימת בכל המקרא, האפיזודות המשמעותיות נפוצות יותר בספר בראשית מאשר בחלקים אחרים של ספרות התורה, עובדה העשויה אולי להצביע על מה שכינה גרינץ (תשמ"ג) 'ייחודו וקדמותו של ספר בראשית'.

⁸⁵ השוו הערתו-תמיהתו של איילברג-שוורץ (1990, 138), אודות השימוש המקראי המאסיבי במטאפורות הקשורות בבהמות-בית: "הדבר מפתיע, כיוון שנדמה כי בתקופה בה נכתבו הטקסטים המקראיים, הפכה החברה הישראלית לפחות 'איכרית', ולא נראה כי התפתחות זו הפחיתה בחשיבותן של מטאפורות אלו במחשבה הישראלית."

2.4. תיחום המחקר – התבחינים לבחירת האפיזודות שייחקרו

בסעיף הקודם קבעתי בקצרה כי מחקר זה לא יעסוק באיזכורים מטאפוריים \ מיוחדים של בעלי חיים במקרא, וכאן המקום להרחיב מעט לגבי התבחינים ששימשו אותי בבחירת תשע האפיזודות שיידונו במחקר (שמונה מהן בפרק 3, ואחת – אתונו של בלעם – בפרק 5). תשע האפיזודות הללו מכילות כ-180 איזכורי בהמות מתוך 1,751 איזכורי בהמות במקרא כולו (ראו בהרחבה בנספח הסטטיסטי להלן בסעיף 0). בחירת האפיזודות הרלוונטיות זוקקת תבחינים ברורים שיאפשרו להסביר מדוע נבחרה דווקא אפיזודה זו ולא אחרת, ומדוע ההתמקדות בבהמות דווקא. בקצרה, ניתן למנות ארבעה תבחינים שונים לבחירת האפיזודות הרלוונטיות למחקר, תבחינים הניתנים לתמצות בהגדרה הבאה: **איזכורים פונקציונליים* חריגים* של בהמות בית* בפרוזה המקראית***. כל מונח המסומן בכוכבית מהווה תבחין בפני עצמו, ואלו יובהרו להלן.

2.4.1. איזכורים פונקציונליים – ולא מטאפוריים

רוב איזכורי הבהמות והחיות במקרא הם "איזכורים המכוונים לעניינים פרגמטיים, כלומר הפוטנציאל שיש ביצורים אלו כמאכל, כאמצעי עבודה או אפילו כאיום".⁸⁶ לאיזכורים מסוג זה אקרא '**איזכורים פונקציונליים**', והם מאפיינים בעיקר את הפרוזה המקראית. מנגד, בספרות הנבואה והחכמה מופיעות הבהמות והחיות כמעט תמיד כאמצעי מטאפורי מקובל, המשתמש בישויות מוכרות מעולם הטבע וממשיל אליהן ישויות והתנהגויות אנושיות, למשל: "כִּשָּׁה לְטֹבַח יוֹבֵל וְכֶרֶחַל לִפְנֵי גִזְזִיָּה נֶאֱלָמָה" (יש' נג, ז), "נָהֵם פֶּכְפִּיר זַעַף מֶלֶךְ" (משלי יט, יב) וכדומה.⁸⁷ לסוג איזכורים זה אקרא '**איזכורים מטאפוריים**', וההבדלים בין השניים ברורים:

א. האיזכורים המטאפוריים הם בדרך-כלל פשוטים וישירים והקורא אינו נזקק להתעמקות יתרה בכדי להבינם.⁸⁸ לעומת זאת, האיזכורים הפונקציונליים (לכאורה) בהם אעסוק הם 'חריגים', וכפי שיוסבר מייד.

⁸⁶ כך דייוויס, 2008, 13.

⁸⁷ ראו סקירה מקיפה אצל דייוויס, 2008, בעיקר בעמ' 13-15 העוסקים בבהמות הבית השונות, וכן אצל שנקלין, 1985, 392-394.
⁸⁸ וכדברי וייס (תשמ"ז, 129), במסגרת ניתוחו הכולל של מושג המטאפורה המקראית: "מן המפורסמות הוא שעולם המוצגים, הצורות והביטויים הלשוניים שבשירה אינו עולם שנברא יש מאין. השירה... משתמשת בתמונות ובצירופי מושגים הלוקחים מעולם המוצגים... שהובעו בלשונו של האדם והם נחלת האנושי-הכללי...". יש לציין להערתו של וייס (132) בשם ד' ילין, כי הדימויים מעולם הצומח הם בין השכיחים ביותר במקרא ומהווים כרבע מכלל הדימויים.

ב. השימוש המטאפורי אינו ייחודי לבעלי חיים – ספרות הנבואה והחכמה משתמשת במידה שווה גם בדימויים מעולם הצומח ואף מעולם הדומם: אם ניקח כדוגמה את מזמור קב בתהלים, נוכל למצוא שם כמה דימויים 'חייתיים': "דמייתי לקאת מדבר הייתי ככוס תרבות... כצפור בודד על גג" (ז-ח), לאחריהם כמה דימויים 'צמחיים': "ואני פעשש איש" (יב) ... 'פנה אל תפלת הערער' (יח), ולאחריהם דימויים 'דוממים': "וכלם כפגד יכלו כלבוש תחליפם" (כז). ג. באיזכור המטאפורי התופעה אליה אני מתייחס מרומזת יותר, וכדרכו של המספר המקראי המבליע את שיפוטו לגבי ההתנהגות האנושית במעטה סיפורי, כך הוא משתמש בבהמות הבית לייצוגם של מושגים מופשטים הנוגעים לאדם.

2.4.2. איזכורים חריגים – ולא מתבקשים מאליהם

גם לאחר צמצום טווח המחקר לאיזכורים פונקציונליים בלבד, עדיין מדובר על כ-70%-80% מכלל איזכורי הבהמות במקרא. התבחין השני, אם כן, בא למקד את המבט אל אותם איזכורים שלא ניתן להסבירם בצורה פונקציונלית, אך הם גם לא ניתנים להגדרה כמטאפוריים. לשם כך איעזר במאמרו של שטרנברג אודות העודפות האינפורמציונית שנסקר לעיל, ובו הוא מציע קריטריון להגדרת מה שהוא מכנה "מבנה חזרה" – פסוקים או ביטויים החוזרים על עצמם, לכאורה ללא סיבה:⁸⁹

המרכיבים החוזרים מהווים בדרך כלל לא תיאורים של מצב עניינים מסוים בעולם הסיפור [ריאליה מקראית במקרה שלנו – א.ד.]... אלא אירועים לכל דבר, המשתלבים במהלך ההתרחשויות הכללי וממלאים תפקיד חשוב בהנעתו קדימה".

במקרה שלנו, עלינו לדלות את אותם איזכורי בהמות המהווים אמצעי עלילתי המניע את הסיפור קדימה, או לפחות מופיע במהלך העלילה באופן הגורם לשינוייה.

⁸⁹ שטרנברג, 1977, 114 (ההדגשה שלי).

2.4.3. בהמות בית – ולא בעלי חיים אחרים

ההצדקה להתמקדות בבהמות הבית דווקא אינה 'לכתחילאית', אלא התבררה לי בדיעבד לאחר ששמתי לב לאיזכורים המרובים של צאן, בקר, גמלים וחמורים במספר אפיזודות מקראיות.⁹⁰ עם זאת, קל להצדיק התמקדות זאת בדיעבד, הן מההיבט הכמותי והן מזה המהותי: בהיבט הכמותי, וכפי שמפורט בנספח הסטטיסטי להלן, בהמות הבית השונות מופיעות 1,751 פעם במקרא כולו, ובכך הן מהוות קטגוריה מובחנת וכולטת בעולם המונחים המקראי.⁹¹ אך גם בהיבט המהותי נראה כי העובדה ש"ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה"⁹² דוחקת בקורא לראות באיזכורים התכופים שלהן (גם) אמצעי ספרותי ולא רק 'קישוט רקע' לעלילה. אציין כבר כאן כי במקום אחד חרגתי במידה מסוימת מהתבחין הזה, והוא בדיון אודות הנחש בגן עדן (בסעיף 5.1) – אפיזודה המהווה ראיה מכרעת לשימוש שעשה המספר המקראי בבעל חיים (שאינו בהמה) כדי לייצג הלכי נפש של האדם.

2.4.4. פרוזה מקראית – ולא נבואה, שירה או ספרות החכמה

תבחין זה נגזר באופן טבעי מהתבחין הראשון, הממעט את האיזכורים המטאפוריים או הסמליים המאפיינים את ספרות הנבואה והחכמה. חוקר המקרא והאנתרופולוג איילברג-שוורץ היטיב לעמוד על ייחודה של ספרות זו בהקשר הזה, בהקדמתו לפרק העוסק במטאפורות 'חייתיות' בנרטיב המקראי:⁹³

יותר מהנרטיב והחוק המקראיים, ספרי הנבואה, תהלים ומשלי הם אלו מכילים את השפה הסמלית של התרבות הדתית הישראלית... למרות שהנרטיבים מניחים מראש קוד סמלי כלשהו, הרי שזה

⁹⁰ השוו דה"א כז, כט-לא: "נַעַל הַבֶּקֶר הָרָעִים בְּשִׂרְוֹן... נַעַל הַגְּמָלִים... נַעַל הָאֲתָנֹת... נַעַל הַצֹּאן... כָּל אֶלֶה שָׂרִי הָרְכוּשׁ אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ דָּוִד".

⁹¹ ראו ניתוח מפורט בנספח הסטטיסטי בסעיף הבא, ולפיו ישנם 1,751 איזכורים של בהמות בית במקרא, לעומת 189 איזכורים של חיות אחרות. יש לציין שתפוצת מונחים מעולם ה**צומח** במקרא היא נמוכה מאוד יחסית – 632 בלבד – למרות שבחברה חקלאית-איכרית היה מצופה למצוא ריבוי של איזכורים מן הצומח. ראו התייחסות מקראית ואנתרופולוגית לכך אצל איילברג-שוורץ (1990, 138-139), המצביע בין השאר על העובדה המעניינת כי בברית החדשה אין כמעט מטאפורות 'חייתיות', שכן מדובר בחברה עירונית ברובה (עם זאת יש להעיר על המובן מאליו, שהמטאפורה המרכזית בנצרות היא זו של ישוע כ-Agnus Dei = שה האלוהים, והרי לנו ייצוג 'בהמי' של האדם בלב-ליבה של הנצרות – ראו אצל רייקן ואח', 1998, 28; 782).

⁹² בוטררוק, 1977, 13. הוכחותיו לכך ייסקרו להלן בראש פרק 4.

⁹³ איילברג-שוורץ, 1990, 121-122.

אינו משמש כמרכז ההתעניינות. אך בשירה, בנבואה ובמשל, המגבלות הנובעות מההיגיון הנרטיבי נעלמות... וניתן למצוא רצף של מטאפורות ומליצות הקשורות זו בזו בתימה מרכזית כלשהי...

2.4.5. דוגמאות לאיזכורים פונקציונליים שאינם חריגים

להמחשת השימוש בתבחינים לעיל, אביא להלן מספר דוגמאות לאפיזודות שלא עונות על למרות שעל פניו נראה כי יש בהן גודש של איזכורי בהמות:

א. הבהמות בסיפור מלחמת מדין (במ' לא, כח-מז) – בתיאור השלל שלקחו בני ישראל מהמדיינים במלחמת החורמה שניהלו מולם, מוזכרים צאן (6), חמורים (5), בקר (5) ובהמות (5) – וסך הכל 21 איזכורים ב-20 פסוקים. למרות ריבוי האיזכורים לא נראה כי יש בהם משהו חריג – ראשית, סגנונו של המקור הכהני (אליו נהוג לשייך פרשייה זו) הוא חזרתי ו'טכני';⁹⁴ שנית, הפסוקים כולם נצרכים לגופם, לשם הסבר טכניקת חלוקת השלל – גם אם הפירוט נראה בעינינו טרחני ומייגע.

עם זאת, אשתמש באפיזודה זו כדי להמחיש את היחס השוויוני בין האדם לבהמה, הבא לידי ביטוי באיזכורים החוזרים ונשנים של "נפש אדם" בצד איזכורי הבהמות – וראו על כך בסעיף 4.3.2.2.

ב. הפר' השור בסיפור גדעון (שו' ו, כה-כט) – ביחידה סיפורית קצרה זו מצווה ה' על גדעון להרוס את מזבח הבעל, לקחת שני שוורים ולהקריב אחד מהם לעולה לה'. המילים "שור" ו"פר" חוזרות חמש פעמים בחמשת הפסוקים האלו – אך גם כאן די ברור כי האיזכורים נצרכים לגופם ואין כאן כל כוונה נסתרת הדורשת פענוח.⁹⁵

ג. החמורים בסיפור הפותח את אפיזודת פילגש בגבעה (שו' יט) – בפרק זה מוזכרים החמורים חמש פעמים בפיזור 'שווה' על פני הפרק (ג; י; יט; כא; כח), מהם שני איזכורים שנראים מיותרים לכאורה: בפס' ג נאמר שהלוי הלך להחזיר את פילגשו עם "צֶמֶד תְּמָרִים" – והנה בפס' י נזכר שוב: "וְעָמְדוּ צֶמֶד תְּמָרִים"; בהמשך (כא) דואג המספר לעדכן אותנו כי האיש הזקן האכיל (?) "וַיִּכְל" את החמורים, אחרי שקודם לכן אמר לו הלוי שברשותו תבן ומספוא

⁹⁴ בכך דומה אפיזודה זו לפרשיית קרבנות הנשיאים בחנוכת המשכן (במ' ז) – שגם בה מוזכרות בהמות רבות שהובאו כקרבן.

⁹⁵ אגב, גם בסצינת הפרות בחלום פרעה (בר' מא, ב-ג) מאוזכרות "פרות" חמש פעמים, בתוך שלושה פסוקים בלבד – אלא ששם מדובר באיזכור מטאפורי שממילא אינו נכלל בניתוח שלי.

לחמורים – וגם כאן ניתן היה לתמוה על חשיבות ציון העובדה הזו. עם זאת, מקרה זה הוא גבולי – הן בשל המיעוט היחסי של האיזכורים, והן בשל כך שבסופו של דבר ניתן להסביר גם את שני האיזכורים המיותרים, לכאורה, באופן המתקבל על הדעת.

ד. הפרד של אבשלום – בתיאור סופו של אבשלום נכתב (שמ"ב יח, ט): "וַיִּקְרָא אֲבִשְׁלֹום לְפָנָיו עֶבְדֵי דָוִד וְאֲבִשְׁלֹום רָכַב עַל הַפֶּרֶד וַיָּבֵא הַפֶּרֶד תַּחַת שׁוֹכֶךְ הָאֵלֶּה הַגְּדֹלָה וַיַּחֲזֹק רֹאשׁוֹ בָּאֵלֶּה וַיַּתֵּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וַהֲפֹרֵד אֲשֶׁר תַּחֲתָיו עָבַר". הפרד מוזכר שלוש פעמים בפסוק, כאשר האיזכור האחרון מיותר לחלוטין לכאורה: מה אכפת לנו מה קרה לפרד? כאן היה מקום אולי לפרש שהפרד מהווה ייצוג של אבשלום, בדומה לחמורו של אברהם ולאתונו של בלעם. אלא שנדמה וההסבר כאן הוא פשוט יותר, והפרד אינו אלא משל **למלכות** שאבדה לאבשלום (שלמה נמשח למלך כשהוא רכוב על **פרדת** המלך – מל"א א, לג-מד); ומכאן חשיבות ההדגשה כי הפרד "עבר", כלומר, חלום המלכות שלו נגזז לבלי שוב.

2.5. נספח – ניתוח סטטיסטי של מופעי בהמות במקרא

איזכורן של בהמות הבית בספרות המקרא לרובדיה השונים הוא תופעה נפוצה מאוד – והסיבה המרכזית לכך על-פי החוקרים היא פרוזאית לחלוטין: בהמות הבית היוו את המרכיב המרכזי של נכסי האדם בכל רחבי המזרח הקדום, ולמעשה רוב סחר החליפין התבצע באמצעותן.⁹⁶ ביטוי בולט לכך הוא העובדה כי שורשה של המילה 'מקנה' המציינת בהמות הוא קנ"ה, ולא רק בעברית אלא גם בשפות עתיקות נוספות.⁹⁷ יתרה מכך – יש שהציעו שמקורה של המילה הנפוצה "רכוש" היא ב"רכש" (=מין סוס), כפי שנראה מתרגום השבעים בכמה מקומות בספר בראשית.⁹⁸ ובכלל, נראה כי בספר זה "רכוש" היא פשוט מילה נרדפת למקנה בהמות, כפי שמוכח מבר' יג, ה-ו: "וְגַם לְלוֹט הָהָלָךְ אֶת אֶבְרָם הָיָה צֶאֱן וּבָקָר... פִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב..." – כלומר, הריב על הרכוש משמעו ריב על מרעה למקנה; או ממה שנראה ככפל ניסוח (שם לא, יח): "וְאֵת כָּל רְכָשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ מִקְנֵה קְנִיזוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ...", לעומת התיאור שם מו, ו: "וַיִּקְחוּ אֶת מִקְנֵיהֶם וְאֵת רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכָשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן". בנוסף, המקרא מציג גם ריבוי משמעותי של מילים לציון סוגים שונים של בהמות – הבקר, למשל כולל פרה, שור, אל[ו], בן בקר, עגלה; ואף בתוך אותו סוג ישנן מילים שונות לציון מין או גיל שונה, כגון חמור-אתון-עֵר, כבש-רחל-גדי, ועוד.

בנספח זה אציג בתמצות את תפוצתן הסטטיסטית של איזכורי הבהמות במקרא, תוך השוואות לעולמות תוכן אחרים וחלוקה לקטגוריות שונות. אך תחילה, כמה הערות אודות שיטת העבודה אותה נקטתי:

א. 'אוכלוסיית היעד' – התמקדתי באיזכורים של בהמות בלבד (למעט חיות, עופות וכדומה) המופיעים בפרוזה המקראית בלבד (לרבות חוק והיסטוריוגרפיה, ולמעט נבואה וספרות החכמה).⁹⁹ כדי לאתר את שמות הבהמות

⁹⁶ פירמג', 1992, 1119. הוא מוסיף כי גם באיליאדה ובאודיסיאה עושרם של הגיבורים מתואר תמיד במונחי בהמות ולא במונחי קרקע.
⁹⁷ ליפנסקי, 2004, 64. והשוו המונח הלטיני לכסף, *pecunia*, שמקורו ב-*pecus* = בהמה, בקר (כך הסביר כבר פלוטארכוס היווני, ראו פובליקולה יא = כרך ב, 441).

⁹⁸ פירמג', לעיל, והשוו המילטון, 1990, 390, לגבי בר' יג, ה-ו. יש לציין כי גם המילה הנדירה "קשיטה" (בר' לג, יט; יהו' כד, לב; איוב מב, יא) המציינת אמצעי תשלום כלשהו, תורגמה כ'כבשה' בכמה תרגומים עתיקים (תה"ש, אונקלוס, וולגטה).

⁹⁹ לשם נוחות כללתי תחת 'פרוזה' כל איזכור המופיע בספרים הבאים: בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים, יהושע, שופטים, שמואל, מלכים, יחזקאל פרקים מ-מו, יונה, איוב פרקים א; מב, עזרא ונחמיה, דה"י. עם זאת, החרגתי מקרים ספורים של איזכורים **שיריים** הכלולים בספרים אלו (כגון "אסרי לגפן עירה... אתנו" – בר' מט, יא; "חמאת בקר וחלב צאן" – דב' לב, יד; ועוד).

הקיימות במקרא נעזרתי במיפוי שהציע פירמג¹⁰⁰ ובקונקורדנציה העניינית החדשה לתנ"ך בה מסווגות הבהמות בקטגוריה ייעודית.¹⁰¹ השמות הרלוונטיים שנמצאו הם (על פי סדר א"ב):

אֵיל, אֵל[ו], אתון, בהמה, בָּעִיר, בקר, גְּדִיָּה, גִּמְלָה, חמור, טלה, כבשֶׁה = כשבֹּה, מקנה, קָרִיא, עגלָה, עז, עֵז, עתוד, פֶּרֶה, פֶּרְדָּה, צֶאֱן, צָפִיר, רחל, שֶׁה, שור, שְׁעִירָה, תיש.¹⁰²

בטבלאות הנתונים שיוצגו להלן קיבצתי את המונחים האלו לשם בהירות גם לפי **סוג הבהמה**, לפי חלוקה הבאה: צֶאֱן, בקר, חמור, גִּמְלָה, מקנה.

ב. מונחים שלא נכללו באוכלוסיית היעד – לא מניתי את המונחים "אביר" (פר?), "כר" (צאן?) "מְשָׁנִים" (כבשים שמנים?), "בְּכֵרָה" (גמל?) המופיעים במקומות ספורים במקרא – הן בשל פרשנותם המסופקת והן בשל היותם מילים נרדפות ולא מונח זואולוגי כשלעצמו. התלבטתי לגבי הכללת שמות בהמות **בארמית** המופיעים בעזרא: "תורין", "דכרין" ו"אמרין" (פרקים ו-ז – כ-10 איזכורים), אך החלטתי לבסוף שלא למנותם שכן אין למונחים אלו 'הד' ספרותי במקרא. בנוסף, לא כללתי את הסוס וחמורי הבר למינם (סוסֶה, רכש, ערוד, פרא) מכיוון שאלו **אינם** בהמות בית, ויתרה מכך – הסוס במקרא נושא לעיתים קרובות משמעות גנאי של יוהרה ותאוות מלחמה.¹⁰³ זו הסיבה, ככל הנראה, שהמקרא מעולם אינו מתאר גיבור מקראי רכוב על סוס – בעוד שלמשל באסטלה של תחותימס השלישי אחרי כיבוש מגידו (המאה ה-15 לפנה"ס) הוא מתפאר כי לקח מהמלכים המנוצחים את סוסיהם והתיר להם לשוב לעריהם רכובים על חמורים, ככל הנראה כסמל להשפלה.

¹⁰⁰ פירמג, 1992, 1152-1153. יש לציין כי הוא השמיט את המונחים 'בָּעִיר', 'אביר' ו'קריא'.

¹⁰¹ כ"ץ, תשנ"ב. קטגוריות הבהמות נמצאות בעמודים הבאים: תורה: 65-70; נביאים: 400-402; 715-719; כתובים: 1026-1028. כ"ץ כולל גם את המונח "גִּמְלָה" (בר' לו, כד), אך מעבר לזיהויו המסופק, נראה כי נוסח המסורה שגוי שם ויש לגרוס "מִמֶּם" (ראו הערת ה-BHS במקום).

¹⁰² כפי שניתן לראות כללתי גם את השמות הקיבוציים "צֶאֱן", "בהמה", בקר ו"מקנה" (במובן של צֶאֱן ובקר, לא של קניין), כיוון שהם מופיעים פעמים רבות בפרוזה המקראית ותפקידן זהה לזה של השמות ה'פרטיים'.

¹⁰³ ראו במחקרו המפורט של דולגופולסקי-גבע (תשע"ד, בעיקר בעמ' 63-69; 88-90) לדבריו, הסוס לא היה נפוץ בישראל, למעט סוסי מלחמה וגם אלו רק בפרק זמן מסוים בתקופת המלוכה. בנוסף, המחברים המקראיים לא פגשו ככל הנראה מימיהם סוס מלחמה שכזה, למעט בטקסים ממלכתיים ומכיוון שכך, הסוס – המופיע פעמים רבות בצמידות לרכב – זוהה עם העושר והעוצמה המוגזמים והמגונים של המלוכה הישראלית (וראו גם את הניתוח הספרותי והפיגורטיבי של הסוס במקרא אצל מק'קיי, 2002). מכאן שהסוס **אינו** בהמת בית, ואיזכורי הסוסים במקרא הם מטאפוריים יותר מאשר פונקציונליים, וממילא אינם מעניינים של עבודה זו.

בתוך אוכלוסיית היעד עצמה לא מניתי את המונחים "רחל", "שעיר", "חמור" ו"עגלה" המופיעים כשם אדם או מקום, וכן לא מניתי את המונח "עגל" באיזכורי חטא העגל שבמקרא (25 במספר). כמו-כן התעלמתי ממקומות ספורים בהם עדי נוסח מסוימים מוסיפים או משמיטים בהמות שונות לעומת נוסח המסורה.¹⁰⁴

ג. חלוקה לקטגוריות – חילקתי את הנתונים שיוצגו להלן לקטגוריות ענייניות שונות; חלוקה ראשונה וברורה מאליה היא בין איזכורי בהמות במסגרת **החוק** המקראי, לבין איזכורים במסגרת **הפרוזה** וההיסטוריוגרפיה. אך לאחר סקירת כל האיזכורים הפרוזאיים והקשריהם, נראה היה לי להוסיף קטגוריה נוספת שתבחין בין איזכור 'יחיד' לאיזכור 'קבוצתי', כלומר – איזכור בו הבהמה מופיעה כשהיא לעצמה, לעומת איזכורה כחלק מקבוצת בהמות. להמחשת ההבדל בין שני סוגי האיזכור הללו, הבה נביט בשני הפסוקים הבאים: "וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרֵה גָמְלִים" (בר' כד, י) לעומת "וַיְהִי לִי שׂוֹר נְחָמֹר" (שם לב, ו). לענייננו, הפסוק הראשון מהווה איזכור 'יחיד' (למרות לשון הרבים!) שכן הגמלים מופיעים בו לבדם. הפסוק השני לעומתו מהווה איזכור 'קבוצתי' (למרות לשון היחיד!), שכן השור והחמור מופיעים בו כחלק מ'גוש' של תיאור רכוש. ההכרעה לגבי חלוקת האיזכורים לפי קטגוריה זו מהווה גורם להתלבטות לא פשוטה, אך למעשה הכרעתי כי כל איזכור של יותר מסוג בהמה אחד בפסוק אחד ייחשב כקבוצתי. בדיעבד הסתבר לי כי חלוקה זו אינה טכנית בלבד, שכן כפי שיתברר בהמשך, רוב מכריע של האפיזודות שנבחרו על ידי מכילות דווקא איזכורים יחידים ולא קבוצתיים, למרות שפרמטר זה **לא היווה** תבחין לבחירתן.

¹⁰⁴ תה"ש, לדוגמה, משמיט "שה" בבר' ל, לב אך מוסיף "ולחמורך" בשמ' כב, ל; השומרוני ותה"ש מוסיפים "ומן \ וכל הבהמה" בבמ' לא, כח, ועוד.

2.5.1. הבהמות במקרא ביחס לעולמות תוכן שונים

לפני שאציג את הנתונים הנוגעים ישירות לעניינה של עבודה זו, ראיתי לנכון להציג נתוני 'אוריינטציה' שימחישו את מעמדן הסטטיסטי של איזכורי הבהמות במקרא כולו. לשם כך נעזרתי בקונקורדנציה העניינית החדשה של כ"ץ (תשנ"ב), הממפה את כל המילים במקרא לפי 'עולמות תוכן' רבים ושונים. הסתפקתי בבחינת ארבעה עולמות תוכן נוספים מעבר לבהמות, כולם מתחום הריאליה המקראית, ואלו התוצאות (ממויינות לפי כמות האיזכורים בסדר יורד):

עולם התוכן	כמות איזכורים במקרא ↓
בהמות בית	1751
כלי בית	858
עץ וירק	632
מזון	388
חיות	189

המשמעות הכמותית של טבלה זו ברורה – בהמות הבית מהוות את אחד מעולמות התוכן הנפוצים ביותר במקרא.¹⁰⁵ רק לשם המחשה, הבה נבחן את המונח 'צאן', החוזר כ- 800 פעם במקרא וכולל 12 'שמות פרטיים' (כבש, עז, תיש וכו'), דבר המעיד על מרכזיותו. המילה 'צאן' עצמה ייחודית בכך שהיא קיימת באותה משמעות בכל השפות העתיקות הידועות לנו, מאכדית ועד ארמית (בווריאנטים קלים), ללא מקור אטימולוגי קודם, כלומר – מדובר **בשם עצם 'ראשוני'** (primary noun). בנוסף, הצאן הוא שם העצם ה'חייתי' הבולט ביותר במקרא כמטאפורה לבני ישראל (כ- 70 איזכורים), ובייחוד בצירוף היחידאי "צאן אֶדָם" ביחזקאל (לו, לז-לח; ובדומה שם לד, לא) – במקביל לתפיסה המקראית של המלך והאל כרועים. תופעות דומות ניתן למצוא גם לגבי המונח 'בקר', ולא אאריך כאן.

¹⁰⁵ להתרשמות מעמיקה יותר מומלץ לעיין בערכים המתאימים באנציקלופדיות ובמילונים המקראיים השונים – בעבודה זו השתמשתי בעיקר ב- ABD וב- TDOT. ראו בהפניות הביבליוגרפיות הבאות: בוטרווק, 1977 ('בְּקָה'); אין דָר סמיטן, 1980 ('תָּמֹר'); וושקה, 2003 ('צאן'); פירמג, 1992 ('Zoology').

השאלה היא כמובן מה ההשלכות של עובדה זו לענייננו והאם ניתן למצוא חלוקות משניות בתוך עולם התוכן הנרחב הזה. לפיכך אציע ראשית לכל חלוקה בסיסית המבחינה בין הפרוזה המקראית (לרבות חוק והיסטוריוגרפיה) לבין שאר הסוגות (נבואה, מזמורים, ספרות החכמה).

2.5.2. איזכורי הבהמות בפרוזה המקראית – טבלה כללית

להלן טבלה המציגה את סך איזכורי הבהמות בפרוזה המקראית (לרבות חוק והיסטוריוגרפיה) במיון כמותי יורד, בהשוואה לסך האיזכורים המקראיים בכלל. לשם נוחות, קיבצתי את הבהמות השונות בהתאם לסוגן: צאן, בקר וכדומה – הפירוט יובא מייד בסעיף הבא:

סה"כ פרוזה	סה"כ במקרא	סה"כ בפרוזה ↓	כתובים	נביאים	תורה	
80%	798	638	65	84	489	צאן
81%	471	380	29	84	267	בקר
70%	272	190	18	17	155	מקנה \ בהמה
86%	156	134	13	64	57	חמור
100%	54	54	12	11	31	גמל
80%	1,751	1,396	137	260	999	סה"כ

כבר מטבלה זו ניתן לעמוד על העובדה המעניינת לפיה רוב איזכורי הבהמות (80%) אכן שייכים לפרוזה המקראית, ורוב איזכורי הפרוזה (71%) מופיעים בתורה (לעומת הנ"ד). עובדה זו תשתקף בהמשך ברשימת האפיזודות שייבחנו בעבודה, שכולן שייכות לפרוזה, ורובן מצויות בתורה.

2.5.3. איזכורי הבהמות בפרוזה המקראית – טבלה מפורטת

להלן טבלת הנתונים הגולמית של איזכורי בהמות בפרוזה המקראית.¹⁰⁶ הנתונים ממיינים לפי א"ב של סוג הבהמה ושמה, בהתאם לשלוש הקטגוריות שצוינו לעיל: 'יחיד', 'קבוצתי' ו'חוק'. לשם שלימות המידע, הנתונים מוצגים גם בחתך של תורה, נביאים וכתובים:¹⁰⁷

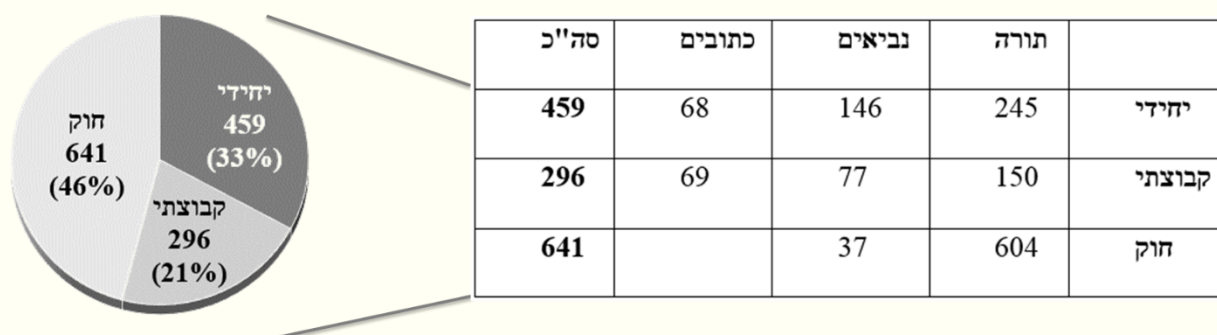
¹⁰⁶ הספירה נעשתה על פי הקונקורדנציה של אבן-שושן (תשס"ז). קונקורדנציה זו היא מבוססת מחשב, וברמת דיוק גבוהה. הביטויים "שעיר\גדי\שה עזים" ו"פר בן בקר" נמנו על ידי כשני איזכורים כל אחד, כיוון שמבחינה ספרותית כל איזכור תורם ל'גודש' השדה הסמנטי בסיפור ומעצים אותו – ולכך יש חשיבות רבה בהיבט של מחקר זה.

¹⁰⁷ יש לשים לב כי גם בנביאים יש 'חוק' – חוק החרם (יהו' ו), חוק מחיית עמלק (שמ"א טו) והחוקים ביחזקאל (מ-מו).

סוג	שם	תורה			נביאים			כתובים		סה"כ במקרא
		יחיד	קבוצתי	חוק	יחיד	קבוצתי	חוק	יחיד	קבוצתי	
בקר	אל[נ]ף		4							8
	בקר	6	28	62	16	19	5	12	16	183
	מריא					4				6
	עגלה			7	3					36
	פרה	13	10	89	16		8		1	159
	שור	2	1	45	2	11				79
גמל	גמל	21	7	3	8	3		4	8	54
חמור	אתון	15	2		10			1	1	34
	חמור	15	10	14	34	8		4	3	96
	עיר		1		2					8
	פרדה				8	2			4	18
מקנה	בהמה	39	12	49	8	2		8	1	190
	בעיר	4		1						6
	מקנה	37	12	1	5	2		5	4	76
צאן	איל	4	10	102	1	1	9	14	3	156
	גדיה	5		3	6					16
	טלה				2					4
	כבשה = כשבה	7		86	3		7	1	5	125
	עז	12	3	39	7	1	2	2	2	74
	עתוד	2	13							29
	צאן	56	34	31	14	19	3	11	17	273
	צפיר							4	3	7
	רחל		2							4
	שה	4		23	1	5	1			47
	שעירה	2		49			2	2		59
	תיש	1	1						1	4

2.5.4. התפלגות לפי סוג האיזכור: יחידי, קבוצתי, חוק

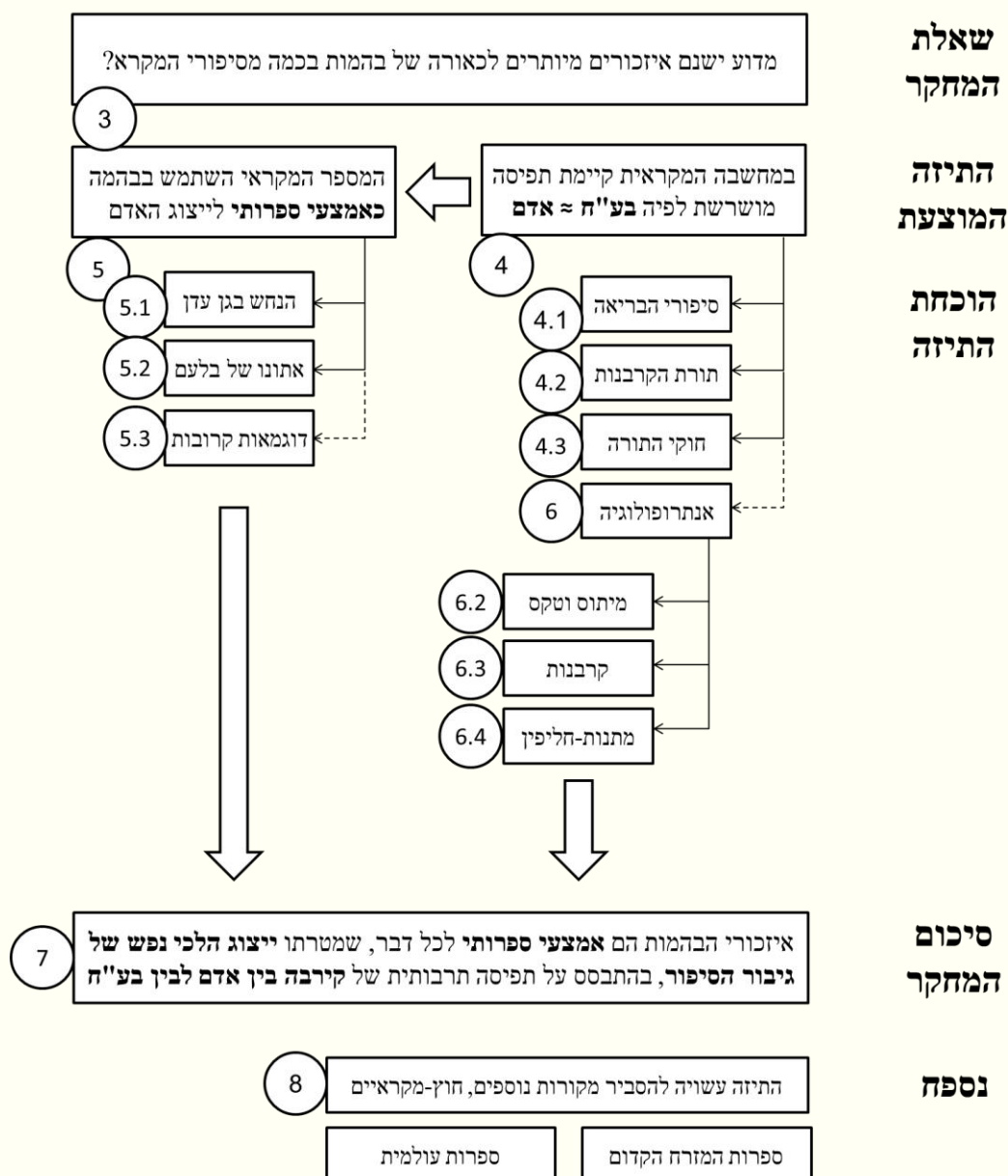
כאמור לעיל, חילקתי את איזכורי הבהמות בפרוזה המקראית לשלושה סוגים: 'יחידי' (כאשר הבהמה מופיעה לבדה בפסוק), 'קבוצתי' (כאשר היא מופיעה יחד עם בהמה אחת או יותר) ו'חוק' (כל איזכור – יחידי או קבוצתי – המופיע במסגרת חוק מקראי). להלן התפלגות האיזכורים בהתאם לחלוקה זו:



המסקנה העיקרית העולה מטבלה זו היא כי אם החוק המקראי מהווה אבן בוחן למארג החיים הישראלי, הרי שלבהמות נודעה חשיבות רבה במארג זה – שכן האיזכורים ה'חוקיים' מהווים **כמחצית** מכלל איזכורי הבהמות בפרוזה המקראית. מסקנה נוספת שנגזרה בדיעבד היא כי האיזכורים ה'יחידים' מהווים קבוצה מובחנת שיש לתת עליה את הדעת – ואכן, רוב האפיזודות שייבחנו בעבודה זו הן מהסוג הזה.

3. האפיזודות שיידונו במחקר

פרק זה מהווה למעשה את ליבתה של שאלת המחקר, ובו אציג את אותן אפיזודות שהגדרתי לעיל כ'חריגות' תוך הצבעה על הקושי הספרותי הניכר בהנחה כי איזכורי הבהמות בהן הם סתמיים. וכאמור לעיל, קושי זה עומד בעינו ללא קשר לתשובה אותה מחקר זה ינסה להציע (בפרק 7 להלן). כדי להקל על הקורא, מצורפת להלן סכימה של מבנה העבודה, בהתאם למהלך הטיעוני שלה – מספר הסעיף בעבודה מופיע בעיגול:



כאמור לעיל, בפרק זה אסקור את שמונה האפיזודות נשואות המחקר, כאשר אפיזודה תשיעית – אתונו של בלעם – תידון בפרק 5.¹⁰⁸ האפיזודות תוצגנה בתבנית קבועה המורכבת משני חלקים: ראשית, יוצגו ציטוטים מייצגים של איזכורי הבהמות באפיזודה הנדונה, תוך הדגשת חריגותם והצפת התמיהות העולות מהם. לאחר מכן יוצג דיון קצר סביב ההתייחסויות הפרשניות והמחקריות לתמיהות האלו, בין במישרין ובין בעקיפין. יודגש כי הדיון יתמקד אך ורק ביחס הפרשני-מחקרי **לאיזכורי הבהמות**, ולא באינספור ההיבטים הפרשניים, הספרותיים והתיאולוגיים הקיימים בכל אפיזודה ואפיזודה, שאם כן – אין לדבר סוף.

¹⁰⁸ הסיבה לכך היא שאפיזודה זו תשמש אותי להוכחת חלקה השני של התזה, ו'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד'...

3.1. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים (בר' יב; כ; כא)

בשלושה מקומות בספר בראשית מתוארת העברת בהמות ורכוש נוסף ממלכי האיזור לאברהם או להיפך – ובמצטבר, מופיעים בהם 16 איזכורים של בהמות:

א. אברם בבית פרעה (בר' יב, טז): "ולאֶבְרָם הִיטִיב בְּעִבּוּרָהּ וַיְהִי לוֹ צֶאֱן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וְעֲבָדִים וְשֹׁפָחַת וְאֶתְנַת וְגַמְלִים".¹⁰⁹ בהמשך מתוארת עלייתו של אברם ממצרים לכנען, ושם נאמר (יג, א; ה): "וְאֶבְרָם פָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה... וגם לָלוּט הִחֲלָף אֶת אֲבָרָם הֵיךָ צֶאֱן וּבָקָר... (סה"כ 8 איזכורים).

ב. אברם בבית אבימלך (בר' כ, יד): "וַיִּשְׁקַח אֲבִימֶלֶךְ צֶאֱן וּבָקָר וְעֲבָדִים וְשֹׁפָחַת וַיִּתֵּן לְאֶבְרָהָם וַיָּשֻׁב לוֹ אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ". (סה"כ 2 איזכורים).

ג. הברית עם אבימלך (בר' כא, כז-ל): "וַיִּשְׁקַח אֲבָרָהָם צֶאֱן וּבָקָר וַיִּתֵּן לְאֲבִימֶלֶךְ וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית. וַיָּצֵב אֲבָרָהָם אֶת שְׁבַע כְּבָשֹׁת הַצֶּאֱן לְבִדְקָן. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל אֲבָרָהָם מָה הִנֵּה שְׁבַע כְּבָשֹׁת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבִדְקָה. וַיֹּאמֶר כִּי אֶת שְׁבַע כְּבָשֹׁת תִּשָּׂא מִיָּדִי בְּעִבּוּר תִּהְיֶה לִּי לְעֵדָה כִּי חִפְרָתִי אֶת הַבָּאָר הַזֹּאת". (סה"כ 6 איזכורים). מעניין לציין כי בסיום האפיזודה (לג) אברהם נוטע אשל – אחד מאיזכורי העצים הבודדים בסיפורי האבות, המהווה עוד המחשה לריבוי העצום של איזכורי בהמות הבית.

אני מתעלם בכוונה תחילה מהאיזכור הדומה בסיפור ה'רעיה-אחות' השלישי שגם בו נאמר (כו, יד): "וַיְהִי לוֹ מִקְנֶה צֶאֱן וּמִקְנֶה בָקָר וְעֲבָדָה רַבָּה", לכאורה כתוצאה מהמעשה עם אבימלך, וזאת בניגוד לחוקרים הרואים זאת כמאפיין משותף לשלושת סיפורי ה'רעיה-אחות'.¹¹⁰ זאת מכיוון שבין החזרת רבקה על ידי אבימלך ובין

¹⁰⁹ האיזכור של עבדים ושפחות באמצע רשימת בעלי החיים נראה תמוה, כמו גם האיזכור הנדמה כציטוט של פסוק זה להלן: "וַיִּתֵּן לוֹ צֶאֱן וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעֲבָדִים וְשֹׁפָחַת וְגַמְלִים וַחֲמֹרִים" (כד, לה) – ואכן יש שהציעו לראותו כתוספת. מנגד יש שהציעו לראות דווקא את האתונות והגמלים שבסוף הפסוק כתוספת בשל שאלת ביות הגמל, שלא כאן מקומה (ראו וונהם, 1987, 289). וולטקה (2001, 214) הציע רעיון מעניין לפיו בשל תאונת המינית הלא-מרוסנת של החמורים, הפרידו העבדים והשפחות בינם לבין האתונות. כך או כך, העובדה כי העבדים והשפחות מופיעים לאחר הצאן והבקר מעידה על חשיבותם של הראשונים.

יש לציין כי השומרוני מוסיף אחרי "צאן ובקר" את המילים "מקנה כבד מאד", ובמגילה החיצונית לבראשית (1QapGen) נוסף "בכסף ובזהב" – שתי תוספות הנראות כהרמוניזציה ל-יג, ב; כד, לה.

¹¹⁰ למשל וונהם, 1987, 289. יש לציין שגם אצל יעקב נאמר (בר' ל, מג) "וַיְהִי לוֹ צֶאֱן רַבּוֹת וְשֹׁפָחוֹת וְעֲבָדִים וְגַמְלִים וַחֲמֹרִים" – ושם ודאי לא מדובר במתנה שנתן לו לבן!

פס' יד ישנם שני פסוקים נוספים המתארים את התעשרותו של יצחק – וזו מתרחשת, כך נראה מההקשר, כתוצאה מהצלחתו בזריעה ולא כתוצאה ממתנתו של אבימלך. אם כי אין מניעה להצביע על איזכורי הרכוש בסיפורים אלו כמאפיין משותף, כל עוד לא נטען כי בשלושת המקרים הרכוש ניתן על ידי המלך הזר לאחד האבות.

כמו כן השמטתי מהדיון את האפיזודה המעט-חידתית בבר' יד, בה מציע מלך סדום לאברם העברי את "הרכוש" (מילה זו חוזרת בפרק חמש פעמים), והלה דוחה אותו, מהסיבה הפשוטה שלא מוזכר שם בפירוש שמדובר בבהמות, למרות שייתכן מאוד וזו משמעות המילה 'רכוש' שם, כמו במקומות אחרים בספר בראשית.

דיון פרשני-מחקרי

א. אברם בבית פרעה – לגבי האפיזודה הראשונה, מן הראוי לציין את דעתו החריגה של אברבנאל לפיה הנושא של "ולאברם היטיב בעבורה" הוא **הקב"ה**, ולא פרעה כהבנה המקובלת. לדבריו, "אברם לא רצה לקחת רכוש סדום שהיה שלו כפי הדין... ואיך יקח מתנות פרעה שנתן לו על קלונו וחרפתו?"¹¹¹ הוא מוסיף גם נימוק לשוני, לפיו "ויהי לו" משמע שהיה לו את הרכוש האמור כבר קודם, אך מתקשה מדוע אם כן תולה זאת הכתוב "בעבורה"? אהרליך, המפרש באופן דומה (ללא איזכור קודמו), מתרץ זאת בכך שפרעה אכן נתן לאברם רכוש – אך רק כסף וזהב (המוזכרים ב-יג, ה) וזאת כדי להוכיח את אברם על שמסר את אשתו ללא כל צורך.¹¹² שני פירושים משלימים אלו הם קשים, והראיה החזקה ביותר נגדם היא מהפסוק שהבאתי לעיל העוסק ביצחק (כו, יד) – שם נראה ברור ש"ויהי לו" אכן מנותק מהקשר הסיפור של רבקה אצל אבימלך, אך כאן "ויהי לו" מופיע **באמצע** הסיפור. יש לציין, אם כי לא ראיתי מי שהציע זאת, כי הביטוי "ויהי לו [בהמות] [רכוש אחר]..." הוא קונבנציה חוזרת בסיפורי בראשית.¹¹³

¹¹¹ אברבנאל לבר' יב, טז. אלטר (1996, 52) מתרגם And it went well with Abram on her count – ובכך מתעלם מהבעיה.

¹¹² אהרליך, תרנ"ט, 33.

¹¹³ אגב כתיבת הפרק האנתרופולוגי, גיליתי במפתיע שגם בספרות האופנישדות ההודית התופעה קיימת, בנוסח קבוע של "[יש ל... יהיה ל...] [בקר, סוסים, פילים] [ורכוש אחר]..." – ראו אצל ג'ונסטון, 2014, 25; 30; 31; 125 ועוד.

ב. השילוח מבית אבימלך – יש שהציעו לראות במתנות אבימלך (כמו גם במתנות פרעה) תשלום **מוהר** עבור שרה¹¹⁴ – אך למזם במחקרו המקיף של על מתנות הנישואין במקרא ובישראל, מסתפק בכך, בעיקר בשל העובדה שבאפיזודה השנייה המתנה ניתנת **לאחר** שילוח שרה, ובסיפור ה'אשה-אחות' המקביל של יצחק (בר' כו) לא מוזכרת כל נתינה שהיא.¹¹⁵ מנגד, יש שמצאו מקבילות לנרטיב של 'בהמות תמורת נשים' בתעודות מצריות העוסקות ביחסים הדיפלומטיים בין הפרעונים לבין מלכי כנען, ואף ציינו לאחת מההקבלות המקראיות שהתגלו לאחר פינוחם של מכתבי אל-עמארנה, ולפיהן המילים "ייטב\היטיב" (פס' יג; טז) מזכירות מונח דומה – *tūbtu/tabūttu* – המופיע פעמים רבות באותם מכתבים כמצייני יחסי ברית או חברות.¹¹⁶ אחרים הציעו כי מדובר פשוט בפיצוי עבור לקיחת ה'אחות', כפי שהיה מקובל אז.¹¹⁷

לגבי האפיזודה השלישית, כבר האברבנאל התקשה מה פשר הופעתן החריגה של שבע הכבשות, והסביר כי "בעבור שהיה בזיון וקצף לאבימלך שיקח דבר מועט כזה [שבע כבשות], לכן לקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך..."¹¹⁸ – כלומר, לא שבע הכבשות עיקר, אלא דווקא הצאן והבקר. שאלה זו הטרידה גם את חוקרי המקרא הראשונים, אלא שהם נמנו וגמרו שמהפתעתו של אבימלך ניכר שהבדלת שבע הכבשות **לא היתה** חלק מטקס כריתת הברית המקובל – ומכאן שכנראה שני מקורות לפנינו.¹¹⁹ דעה זו נדחתה על ידי חוקרים מאוחרים יותר, שטענו כי מדובר במקור אחד המתאר טקס אחד, אלא שזה כולל **שני חלקים**: ברית (=צאן ובקר), ומתנה לאבימלך (=שבע הכבשות), שתפקידה להיות עֶדָה = עדות על הקניין.¹²⁰ יש לציין כי קדם להם רבי עובדיה ספורנו, שפירש כך (כא,

¹¹⁴ כך הציע כבר רבי עובדיה ספורנו, הן לגבי פרעה (יב, יג: "למען ייטב לי – ...במהר ובמתן כמו שהיה המנהג אז שהיו מפתים את אבי האשה במהר וקרוביה במגדנות") והן לגבי אבימלך (כ, טז: "הנה נתתי אלף כסף לאחיד – למהר, כמנהג לוקח בת איש או אחותו לאשה"), וכך סובר גם וינהם (1987, 289).

¹¹⁵ למזם, 2010, 48 והערה 353.

¹¹⁶ כך הופמאיר, 1992, בעיקר בעמ' 93-95.

¹¹⁷ ווסטרמן, 1985, 165. הוא מדגיש, עם זאת, כי הסבר זה אינו תקף לגבי מתנות אבימלך, שכן האשמה כאן היתה ברובה של אברהם; לדבריו, המתנות נועדו "להביע את הכרתו של אבימלך באלהים שדיבר עמו".

¹¹⁸ אברבנאל לבר' כא, כב. בנו יעקב הציע שמדובר ב'חליפין' עבור המתנה שנתן לו אבימלך באפיזודה השניה (יעקב, 2007, 141).

¹¹⁹ ראו למשל אצל סקינר, 1930, 326, וכן ווסטרמן, 1985, 349 המוכיח זאת מהיידוע של "שבע כבשות הצאן" שלא הוזכרו קודם לכן, ומכאן שהתבססו על מקור אחר. אגב, סקינר מבקש להדגים טקסי ברית דומים במקרא ולשם כך הוא מביא ממרחק לחמו את יש' ל, ו; ה' יב, ב – אך יש להודות כי ראיות אלו די חלשות.

¹²⁰ כך ספיזור, 1964, 160.

(ל): "כי את שבע כבשת תקח מידי – על דרך "שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה" (רות ד, ז), כי היה זה עדות הסכמת הבעלים והודאתם בדבר. **בעבור תהיה לי – הברית. לעדה** – על הודאתך כי חפרתי את הבאר הזאת." כלומר, מדובר כאן בטקס עדות קדום, בו מתן הכבשות מהווה את אמצעי קיום העדות. ווסטרמן מדגיש כי לא שבע הכבשות הן העדות, אלא עצם תהליך הקנאתן לאבימלך באופן פומבי הוא זה המחייב את אבימלך להסכם ומקנה את הבאר הנדונה לאברהם.¹²¹ שאלה נוספת שעלתה היא, מיהו הצד הנחות בברית הזו – וונהם טען כי אברהם שנאלץ לתת מתנות הוא הנחות, ואילו וולטקה טען כי אדרבה, אברהם כמוביל האירוע נותן מתנות לאבימלך הנחות ממנו כדי להבטיח שלא תהיה הפרעה נוספת מצידו בזכויות של אברהם.¹²²

יש להעיר כי המושג "כריתת ברית" במקרא מקורו כידוע במנהג קדום של הריגה ואף כריתה ממשית של איברי בהמות ולעיתים גם מעבר ביניהם.¹²³ באפיזודה זו לא נראה כי כריתת הברית לוותה בהריגת הצאן והבקר שנתן אברהם לאבימלך – אך אין לשלול אפשרות שכזו. אם אכן כך הוא, ניתן להסביר ששבע כבשות הצאן התמיהו את אבימלך כיוון שהן נשארו בחיים ולא 'נכרתו' כחלק מהטקס.

אם נשוב לניתוח כולל של שלוש האפיזודות לעיל, ייתכן שכל אחת מהן לכשעצמה לא היתה מעוררת תמיהה מיוחדת, והיינו מסבירים אותה באופן נקודתי (טקס ברית, מוהר וכדומה). אך הופעתן של **שלוש** אפיזודות כאלו בטווח מצומצם של פרקים, כאשר בכולם מעורבים אברהם ומלך נכרי, מעוררת סימן שאלה, לפחות מההיבט הספרותי – מה גם שלא מצאנו הסבר **אחד** המניח את הדעת לשלושתן. בפרק 7 להלן אראה כי אפיזודות אלו מהוות חלק מתופעה כוללת יותר של איזכורי בהמות בסיפורי המסגרת של נדודי האבות, אך לענייננו כאן די בהצבעה על שלוש אלו כאומרות דרשנו.

ככל שראיתי, שני חוקרים בלבד התייחסו לשאלה הכללית הזו והציעו בפשטות כי סיפורים אלו נועדו להמחיש את קיום הבטחת ה' לאברהם בראש מחזור הסיפורים אודותיו (יב, ב): "וְאֶעֱשֶׂה לְגֹי גְדֹל וְאֶבְרָכָה" – וכל אפיזודה

¹²¹ ווסטרמן, 1985, 349.

¹²² וונהם, 1987, 93; וולטקה, 2001, 299.

¹²³ בר' טו, ט-יז; יר' לד, יח-יט. ראו על כך אצל סרנה, 1966, 126; 135 הע' 19. אף מפרש או חוקר שראיתי לא הציע זאת כאפשרות.

שכזו (כמו גם 'אפיזודות רכוש' דומות אצל יצחק ויעקב) נועדה להמחיש את קיומה של אותה ברכה, המתממשת בהשגת רכוש רב.¹²⁴

נראה, אם כן, שהחזרה המשולשת על מוטיב העברת הבהמות מאברהם למלכים וההיפך נושאת בחובה משמעות עמוקה יותר, ועליה אעמוד בפרק 7.

¹²⁴ כך מציעים קאר (1996, 185-186) וכן מת'יוס (2005, 113-114). לגישה זו, הרואה בריבוי הרכוש מימוש של הברכה לאברהם, יש לא מעט מתנגדים – ראו להלן בפרק 7, בהקדמה.

3.2. חמורו של אברהם בסיפור העקדה (בר' כב, א-יט)

סיפור עקדת יצחק מכיל אמנם תשעה עשר פסוקים בלבד, אך אלו נושאים על גבם מאות שנות פרשנות ומחקר שהוקדשו לניסיון להבין את פשרם.¹²⁵ הקושי נובע בין השאר מהלשון התמציתית של הסיפור, הנעדר לחלוטין תיאור רגשות ומחשבות: האמנם ציית אברהם לצו הנורא ללא תגובה? מה עבר עליו בדרך בת שלושת הימים עד להר המוריה? מה אמר יצחק לאביו כשביקש לשוחטו? הסיפור אינו נותן תשובות לכל אלה, ושתיקתו הרועמת הובילה את חוקר הספרות המפורסם אריך אוארבך לראות בו דוגמה מכוננת לסגנון המקראי הייחודי. הלה הקדיש את הפרק הראשון בספרו 'מימיזיס' להשוואה בין הסגנון המקראי ובין הסגנון ההומרי הבא לידי ביטוי באודיסיאה, וזו התרשמותו מסיפור העקדה:¹²⁶

הסיפור מתחיל... ללא אפיזודות, בכמה משפטים עצמאיים שהקשר התחבירי ביניהם הוא מהסוג הראשוני ביותר. באווירה כזו לא יעלה על הדעת לתאר כלי, את הנוף שעוברים בו, את הנערים או את החמור... אין להם אפילו תואר: הם נערים, חמור, עצים ומאכלת, ותו לא... הדיבור אינו משמש להחצין מחשבות, כמו אצל הומרוס – אדרבה, הוא מציין מחשבות שלא הובעו... למעט הנדרש למטרת העלילה, הסיפור משאיר את השאר באפלה... הזמן והמקום אינם מוגדרים... המחשבות והרגשות אינם מובעים...

בסעיף זה אין בכוונתי לעסוק, כמובן, בהיבטיו השונים והרבים של הסיפור, אלא להסתפק בשאלה אחת פשוטה, המודגשת מאוד לאור דבריו של אוארבך – מה תפקידו של החמור בעלילה? כפי שניתן לראות בפסוקים, החמור מופיע פעמיים ואינו מופיע פעם אחת (הערה שתוסבר בהמשך):

ג. וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אֹתוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּבְקַע עֶצִי עֲלֶהָ וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים. ד בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת

¹²⁵ ראו באסופת המחקרים בנושא העקדה שערכו נורט וטיקלאר (2002) ובביבליוגרפיה בת 15 העמודים המכילה רק מחקרים מהעשור האחרון שלפני הוצאת הספר (שם, 211-224). לסקירת הפרשנות היהודית לסיפור, הנוגעת בעיקר להיבטיו המוסריים, ראו שגיא, 1998, 257-268.

¹²⁶ אוארבך, 1953, 9-11. מדרשי חז"ל כדרכם השלימו חלק מהפערים, והוסיפו למשל בין אברהם לאלוהים, לשטן וליצחק. אלא שלדיאלוגים אלה אין כמובן רמז במקרא.

המקום מרחק. הַיֹּאמֶר אֲבֹרָהֶם אֶל נַעֲרֵיו שָׁבוּ לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמֹר וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר גִּלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֲלֵיכֶם...

יט וַיָּשָׁב אֲבֹרָהֶם אֶל נַעֲרֵיו [וַיַּחַבֵּשׁ אֶת-חֲמֹרוֹ] וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע.

ברור שבעלילה דחוסה כזו איזכורו של החמור אינו בבחינת 'מעשה שהיה כך היה', ובוודאי שהוא לא נועד לקישוט עלילתי גרידא. הדברים נכונים ביתר שאת לגבי האיזכור האחרון, המיותר לחלוטין, לפיו אברהם מצווה על נעריו לשבת "עם החמור", כאילו ישנה חשיבות כלשהי לשאלה היכן או עם מי יישבו. יתרה מכך – אם כבר הוזכר החמור יחד עם הנערים בפעם השנייה, הקורא רשאי לצפות כי הסיפור 'יסגור מעגל' ויזכיר אותו בשלישית כאשר אברהם חוזר אל נעריו (ראו כדוגמה את המילים שהוספתי תוך מחיקתן בקו בפס' יט); אך הדבר אינו קורה, והחמור אינו מופיע בסוף הסיפור!¹²⁷

דיון פרשני-מחקרי

ככלל ניתן לומר ששאלת החמור לא העסיקה את הפרשנים והחוקרים, מן הסתם בשל זניחותה (לכאורה) ביחס לשאלות כבדות המשקל האחרות העולות מפרשת העקדה. לשם המחשה, כשפילון משכתב את הסיפור הוא משמיט לחלוטין את החמור, למרות שהוא לא בוחל בתיאורים ארוכים ומפורטים יחסית של מהלך העניינים. שימו לב לתיאורו הגדוש מלל ופרטים, ולהתעלמות המוחלטת מהחמור:¹²⁸

ובלי לגלות את דבר-האלוהים לאיש מבני-ביתו, לקח מתוך משרתיו הרבים שני עבדים בלבד,¹²⁹ הזקנים והמסורים לו ביותר, ויצא עם בנו ועמם כאילו לאיזו עבודת-קודש שבנוהג. כשראה מרחוק, כמו ממצפה, את המקום המיועד, פקד על המשרתים להישאר, ונתן לבנו לשאת את האש והעצים;

¹²⁷ השוו את החזרה המרובעת על פעולת חבישת החמור בסיפור הנביא הזקן ואיש האלהים במל"א יג, שיידון להלן. לגבי לימוד מאי-איזכור, השוו למשל להצעתו של גונקל (בפירושו לבראשית) לפיה יש להפריד את סיפור מגדל בבל לשני מקורות, בין השאר בשל העובדה שבפסוק הסיום (בר' יא, ח) '[וַיִּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר]', לא הוזכר המגדל שהוזכר בתחילתו.

¹²⁸ 'על אברהם', 169-171 (=סוזן-נטר, ב, 104-105).

¹²⁹ נראה לי שבעת העתיקה, יציאה של אדם חשוב ללא מלווים נתפסה כדבר שלא יעלה על הדעת; פלוטארכוס, למשל, דוחה כ'בדיה' את הדעה לפיה אייגיאוס המלך רץ לבדו לראות האם תיסיאוס בנו מגיע בספינה (ולכן נפל מהצוק) "כאילו לא היו לו מלווים, או כאילו נחפז בדרך לים בלי משרתים" (תיסיאוס ורומולוס ה = כרך ב, 479). בדומה, הוא מתאר את זעמו של דימיטריוס כאשר הספארטנים שלחו אליו משלחת בת ציר אחד בלבד (דימיטריוס מב = שם, 41). אך כשנשאל על כך השיב הציר בלאקוניות: 'ציר אחד למלך אחד...'.

שכן חשב לנכון שהקרבת עצמו יוטען בדרוש לזבח – משקל קל מאוד – שהרי אין דבר מייגע פחות מאשר יראת-שמים.

רוב המפרשים וחוקרי המקרא התעלמו גם הם מהחמור, שנתפס כאמצעי ספרותי לעיגון הסיפור במציאות (ברוח דברי אאורבך שציטטתי לעיל), או לכל היותר כאמצעי להדגשת התמהמהותו של אברהם, שלא רצה להקריב את בנו.¹³⁰ מבין המפרשים שהתייחסו בצורה זו או אחרת לשאלת החמור ניתן למנות את החזקוני, שתהה מדוע באמת אברהם לא נעזר בחמור לעלות להר אלא השאיר אותו עם נעריו; והוא מציע (במשחק מילים) כי אברהם החמיר על עצמו "חמרה חמורה" שלא להכניס את חמורו לתחומי ההר המקודש – אולי מעין "גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ה' ה' הוא" (שמ' לד, ג). גם האברבנאל התייחס לכך בקצרה כשתהה מדוע נכתב "חמורו" ולא סתם "חמור", והסביר שמטרתו של אברהם היתה להצניע את הליכתו ולכן לקח את החמור שלו שהיה "מיוחד לבעל הבית... כדי שלא יורגש חסרונו בבית".

עם זאת, היו כמה שהציעו הסבר מעמיק יותר לתפקידו של החמור בסיפור: ספרן עמד על הדמיון הרב שבין סיפור העקדה לסיפור בלעם, וטען שמדובר בסיפורי בבואה; אחת הראיות שלו לכך היא הופעתו של החמור בשני הסיפורים.¹³¹ ברוח ההסבר האחרון הציע מזור פרשנות פסיכולוגית לסיפור, הקרובה במעט לזו שאציע בפרק 7; לדבריו, בסיפור זה נאבק 'אברהם המאמין' ב'אברהם האב' במעין מאבק פסיכולוגי המתבטא במעשים, כאשר 'האב' מנסה לדחות את הקץ שכופה עליו 'המאמין' באמצעים שונים – ואחד מאמצעים אלו הוא **השארת החמור מאחור**, למרות שהיה מתבקש כי יעזר בו. מאותה סיבה הוא גם לא נעזר בנעריו, והדבר מודגש בפסוקים המתארים את פעולתו העצמאית למרות ששני נעריו איתו.¹³²

ההסבר הקרוב ביותר ברוחו לזה שאני עתיד להציע, הועלה כבר על ידי רבי יצחק עראמה, שכתב כך:¹³³

¹³⁰ יעקבס, 2010, 552-554.

¹³¹ ספרן, 1988.

¹³² מזור, 2009, 61-63.

¹³³ עקדת יצחק על ספר בראשית, שער כא, קצא ע"ב (מהדורת ירושלים תשל"ד). מעניין לציין לפירוש הנוצרי לפיו הנערים הם העם היהודי והחמור הוא... בית הכנסת בו היהודים התעקשו לדבוק, במקום 'לעלות להר' = מקום צליבת ישוע (שרידן וא'דן, 2002, 104, בשם קיסריוס מארל).

והנה באמת פשוטן של דברים מוכיח על תוכיותן, כי כל זה יגיע מכבישת החלק החומרי... והנה לזה כשכבש אברהם אבינו רצונו, ושעבד תשוקותיו וחמדותיו הגופיים בהסכים על הריגת בנו יחידו לקיים מצות השכל המחייב לשמוע מצות בוראו, ההוא יקרא באמת כובש חמורו ורוכב עליו בלי ספק.

3.3. הגמלים בסיפור אירוסי רבקה (בר' כד)

פרק מיוחד במינו זה מתאר את סיפור מסעו המוצלח של עבד אברהם – המכונה גם "האיש" – לארם נהריים, למצוא כלה ליצחק בשליחות אברהם. הדבר המפליא הוא מספר האיזכורים הרב של הגמל, מתחילתו של הסיפור ועד סופו:

י וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גַמְלִים מִגְמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אֲרָם נְהָרִים אֶל עִיר נְחוּר. יא וַיְבַרֵךְ הַגְּמָלִים מִחוּץ לְעִיר אֶל בְּאֵר הַמַּיִם לָעֵת עָרֵב לָעֵת צֹאת הַשָּׂאֲבֹת... יט וְתָכַל לְהִשְׁקָתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם לְגַמְלִיךָ אֲשָׁאֵב עַד אִם כָּלֹי לִשְׁתֹּת. כ וַתִּמְהַר וַתַּעַר כְּדָה אֶל הַשִּׁקְתָּ וַתִּרְץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לְשָׂאֵב וַתִּשָּׂאֵב לְכָל גַּמְלָיו. כא וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאָה לָהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהֲצִלִיחַ ה' דְּרָכּוֹ אִם לֹא. כב וַיְהִי כֹאֲשֶׁר כָּלֹי הַגְּמָלִים לִשְׁתוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזֶם זָהָב בְּקַע מִשְׁקָלוֹ וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל יָדָיָהּ עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם...

סא וַתִּקַּם רְבֵקָה וְנִעְרָתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמָלִים וַתִּלְכְּנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רְבֵקָה וַיֵּלֶךְ. סב וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחֵי רָאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב. סג וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוֹחַ בִּשְׂדֵה לְפָנוֹת עָרֵב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה גַמְלִים בָּאִים. סד וַתִּשָּׂא רְבֵקָה אֶת עֵינֶיהָ וַתִּרְאֵהוּ אֶת יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל הַגְּמָלִים...

הגמל מוזכר לא פחות מ-18 פעם בסיפור זה, ומבחינה זו לפחות יש לראות בו את אחד מגיבורי הסיפור; שכן המילים "האיש" ו"העבד" המתארות את גיבורו המתבקש של הסיפור, מופיעות סה"כ 19 (=9+10) פעמים בפרק, ואילו המילה "רבקה" מופיעה בו רק 13 פעמים. רק להמחשה, אחד החוקרים הספרותיים של הפרק טען כי **אלהים** הוא גיבורו הראשי של הסיפור, כיוון ששמו חוזר בו 17 פעמים והוא זה שעומד ברקע העלילה כולה – אך אותו חוקר לא התייחס כלל לגמלים בסיפור.¹³⁴ המחשה נוספת לייחודיות שבאיזכור הגמלים ניתן למצוא באיזכור המפתיע של "הַאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אֵתוֹ" (פס' לב) – העובדה שעבד אברהם היה מלווה באנשים נוספים נודעת לנו לראשונה רק כאן,

¹³⁴ וולטקה, 2001, 325-326. הלה מוסיף כי גם ה'שדה הסמנטי' המרכזי בפרק (במינוח שלי – וולטקה מגדיר זאת כ'מילת מפתח' למרות שאין זה מדויק) הוא **השורש הל"ך**, הכולל גם את השורשים ב"א, קו"ם, שו"ב, החוזרים גם הם 17 פעמים בפרק. יש לציין כי וולטקה טעה בספירתו – המילה "אלהי" מופיעה 7 פעמים בפרק, ואילו המילה "יהוה" מופיעה בו 19 פעמים.

וסך הכל האנשים מוזכרים עוד פעמיים בפרק (נד, נט).¹³⁵ בנוסף, יש לציין כי הסיפור כולו נעדר מספר היובלים, המסתפק בדיווח לקוני אודות נישואי יצחק לרבקה (יט, י).

אך לא רק חריגה כמותית לפנינו, שכן הגמלים מופיעים בנקודות המפתח בהתחלתו, בשיאו ובסופו של הסיפור, ולמעשה הם אלו הנושאים את העלילה על גבם: הפעולה הראשונה שעושה העבד היא לקחת עשרה גמלים מגמלי אדוניו (בהמשך אתיחס לניסוחה המיוחד של פעולה זו). העלילה נעצרת במתח עם הגעתם של הגמלים אל באר המים ותפילתו של העבד. אז מגיע שיאו של הסיפור כאשר רבקה משקה את הגמלים, עובדה שהבטיחה את המשכה המוצלח של המשימה, ובלעדיה הסיפור היה נגמר כאן, ככל הנראה. המתח מופג מעט כאשר העבד מכניס את הגמלים לבית רבקה, ונמוג לחלוטין כאשר רבקה ונערותיה עולות על הגמלים ויוצאות לכנען. סיומה המוצלח של העלילה מתבטא בכך שיצחק רואה מרחוק גמלים באים וכשרבקה רואה אותו היא נופלת (=רוכנת ארצה) מעל הגמל.

עובדה מפליאה נוספת הקשורה לגמלים היא הדאגה המופרזת, לכאורה, לרווחתם. שימו לב לסדר הפעולות אותו נוקט העבד כשהוא מגיע לבית רבקה (פס' לב): "וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבְּיָתָה וַיַּפְתַּח הַגְּמָלִים וַיִּמְנָן תָּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמָלִים וַיִּמַּם לְרֹחֶץ רִגְלָיו וְרִגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ" – קודם הגמלים, ורק לאחר מכן הוא עצמו ואנשיו! (כאמור לעיל, האנשים מוזכרים כאן לראשונה בסיפור). אם נחזור כמה פסוקים אחורה נגלה שהדאגה לגמלים לא הטרידה רק את העבד, אלא גם את רבקה; שכן בתשובה לשאלתו של העבד (כג) "הֲיֵשׁ בֵּית אָבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלֶיךָ" עונה רבקה (כה) "...גַּם תָּבֶן גַּם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ גַּם מְקוֹם לָלוֹךְ". על כגון זה נאמר 'טענו חיטים והודה לו בשעורים', כלומר – וכי היא נשאלה על תבן ועל מספוא? מפליאה לא פחות היא תגובתו של העבד לתשובתה של רבקה (כו-כז): "וַיִּקֶּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַה' וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אֲבִרָהּ אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדּוֹ וְאַמְתּוֹ מֵעַם אֲדֹנָי..." ממנה משתמע לכאורה שהוא משתחוה ומודה בהתרגשות רבה על 'בשורת' המספוא מהפסוק הקודם! רק כשאנו מגיעים לסופו של הפסוק, "אֲנֹכִי בְּדֶרֶךְ נַחֲנִי ה' בֵּית אָחִי אֲדֹנָי", אנו מבינים כי הודאתו של העבד נבעה מתשובתה הראשונה של רבקה (פס' כד) ממנה התברר כי היא קרובת משפחה של אברהם. אלא ש'תחיבתו' של פס' כה בין תשובתה הראשונה להודאתו של העבד מבליטה עוד

¹³⁵ אלטר, 1996, 118, והדבר נעשה לדבריו "בהתאמה לחסכנות הקפדנית של הסיפור המקראי". אמנם בפס' כג אומר העבד לרבקה "...מְקוֹם לָנוּ לָלֶיךָ", אך זוהי רמיזה דקה מן הדקה.

יותר את חשיבותה של התשובה השנייה, ונוטעת בקורא את הרושם שהעבד מודה לה' בשל העובדה שיש בבית רבקה תבן ומספוא לגמלים.

דיון פרשני-מחקרי

אמנם כתבתי בהקדמה כי לא אעסוק בסוגיות היסטוריות-ביקורתיות במחקר זה, אך בפרק כד נדמה כי פטור בלא כלום אי אפשר. כידוע, הועלו שתי טענות כנגד האותנטיות ההיסטורית של הפרק:

א. שאלת ביות הגמל והאנכרוניזם כביכול באיזכוריו כאן – למרות הפופולריות הרבה שלה בספרי לימוד ומחקר שונים, הרי ששאלה זו ירדה מעל הפרק לפני שנים רבות בעקבות תגליות ארכיאולוגיות חדשות מהן עולה כי היו גם היו גמלים מבויתים בתקופת האבות, גם אם במספר מועט.¹³⁶

ב. שאלת הסגנון הלשוני המאוחר של הפרק – זו טענה מהותית יותר, שהועלתה ע"י רופא (תשל"ו) בהתבסס על תבחינים לשוניים וענייניים. לדעתו, בר' כד חובר בימי שיבת ציון והשערה זו נדמית מקובלת גם כיום.¹³⁷ עם זאת, לאחרונה שיער בומפיאני (2014) כי ה'ארמיזמים' כאן, כמו גם במחזור ספורי יעקב בבית לבן, הם **טכניקה ספרותית מכוונת**, שנועדה להמחיש את ה'אוירה' הארמית בסיפורים אלו (אם כי הוא אינו טוען לתיארוך היסטורי כזה או אחר).

כך או כך, תופעת איזכורם החריג של הגמלים כאן שרירה וקיימת, יהא זמנו של מחבר הסיפור אשר יהא – והשאלה, כאמור, היא מה טעמה של חריגה זו? ובכן, כמה הסברים הוצעו לכך: ספיזור תולה זאת בהיותו של הגמל **סמל לעושר** ובייחוד בתקופת האבות, והוא מודגש דווקא בסיפורי אברהם (כאן ובבר' יב, טז) כיוון שאברהם מתואר בספר בראשית כ"נשיא אלהים" וכדמות בעלת חשיבות איזורית.¹³⁸ המלבי"ם בפירושו לפס' י הציע פירוש נועז יותר בכיוון זה, ולפיו **אליעזר** הוא זה שיזם את לקיחת הגמלים ולא אברהם, להראות "כי הוא המושל בבית אדוניו שבזה

¹³⁶ ראו אצל קיצ'ן, 1966, 79-80; פירמג', 1992, 1139-1140. אלטר (1996, 114) מעיר כי לאור דיוקו של המחבר בפרטים רבים אחרים, כגון אי-איזכורם של סוסים בכל סיפורי האבות, רכישת מערת המכפלה ב"שקל כסף" ולא במטבעות, המוהר שהביא עבד אברהם ועוד, קשה לראות זאת כטעות גרידא. הוא מציע כי ייתכן ומדובר ב'השלכה' מאוחרת של התפיסה המושרשת כל כך של הגמל כבהמת מסע מדברית.

¹³⁷ ראו אצל למוס, 2010, 27; 46.

¹³⁸ ספיזור, 1964, 90; 179.

תתראה ללכת איתו". המילטון מציע הסבר אחר ואולי משלים, לפיו עשרת הגמלים היו חלק מהמוהר שאמור היה להינתן למשפחת הכלה¹³⁹ – אך הסבר זה נראה מופרך מיסודו שהרי הגמלים שבו עם עבד אברהם לכנען! בנוסף, הוא מעיר כי למספר עשר ישנה כאן משמעות סמלית כיוון שבמקומות רבים במקרא מצאנו פריטים הנשלחים מצד אחד למשנהו בקבוצות של עשר דווקא.¹⁴⁰ וולטקה מציע הסבר סביר יותר, לפיו איזכור הגמלים בתחילת הסיפור מהווה הטרה של האירועים הצפויים לקרות במהלך הסיפור: המבחן שיערוך עבד אברהם לרבקה, וכן הסכמתה לנישואין שתדרוש את ליוויה על ידי נערוֹתיה. כיוון שכך, חוזר המספר ומזכיר את הגמלים באמצע הסיפור ובסופו.¹⁴¹

מובן כי הסברים אלו אינם מספקים – הגמל כסמל לעושר, איזכורם של עשרה גמלים דווקא, או שימוש בגמלים באמצעי מטרים, יכולים היו אולי להסביר כמה איזכורי גמלים ספורים (כמו האיזכור הבודד בבר' יב, טז). אך נדמה כי הכמות החריגה של איזכורי הגמלים בפרק כמו גם התפקיד המהותי שניתן להם בהשתלשלות הסיפור, דורשים הסבר מעמיק יותר, וכדברי אלטר: "הגמלים כאן הם יותר מאמצעי-עזר, כיוון שצרכיהם והטיפול בהם הופכים לציר מרכזי בעלילה".¹⁴² אלא שאלטר עצר כאן ולא הסביר מהו באמת תפקידם בעלילה?

¹³⁹ המילטון, 1995, 144. למֹס דן באפשרות כי המגדנות או התכשיטים היוו מוהר – וגם לגבי אפשרות זו הוא מטיל ספק האם אלו נחשבו כמוהר 'רשמי'. (למוס, 2010, 46-47; 59) – אך ודאי שלא סביר כי הגמלים עצמם יהיו מוהר.

¹⁴⁰ יעקב נותן לעשו, בין השאר, עשרה פרים (בר' לב, טז); יוסף שולח לאביו עשרה חמורים (שם מה, כג); ישי שולח לבניו עשרה לחם ועשרה חריצי חלב (שם"א יז, יז-יח); ירבעם שולח לאחיה עשרה לחם (מל"א יד, ג); ומלך ארם שולח עם נעמן עשר ככרי כסף ועשר חליפות בגדים (מל"ב ה, ה).

¹⁴¹ וולטקה, 2001, 328; 332. וגם כאן יש לתמוה מדוע מבחנה של רבקה נעשה דווקא באמצעות הגמלים?

¹⁴² אלטר, 1996, 114.

3.4. הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)¹⁴³

התורה מקדישה שלושה פרקים עמוסי-אירועים המתארים את עשרים שנות חייו של יעקב בבית חותנו, לבן הארמי, שבסיומן עזב את ארם ושב לארץ כנען. לא נדרש יותר מעיון שטחי במחזור סיפורים זה כדי לגלות כי תופעת איזכורי הצאן על סוגיו השונים חורגת כאן מכל קנה מידה סביר – ונקל להמחיש זאת כבר באפיזודה הפותחת את מחזור הסיפורים (כט, א-י) בה מופיעה המילה 'צאן' לכדה 8 פעמים:

א וַיֵּשֶׂא יַעֲקֹב רִגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קְדָם. ב וַיֵּרָא וַהֲנֶה בָּאֵר בְּשָׂדֶה וַהֲנֶה שֵׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עֲלֶיהָ כִּי מִן הַבָּאֵר הָהוּא יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבָּאֵר. ג וַנֶּאֱסָפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וַיֵּלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֹּאן וְהִשְׁיבוּ אֶת הָאֶבֶן עַל פִּי הַבָּאֵר לְמַקְמָה. ד וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחֵי מַאֲיֵן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִחֶרֶן אֲנַחְנוּ. ה וַיֹּאמֶר לָהֶם הִידְעָתֶם אֶת לָבֵן בֶּן נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יִדְעָנוּ. ו וַיֹּאמֶר לָהֶם הַשְּׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שְׁלוֹם וַהֲנֶה רַחֵל בְּתוֹ בָּאָה עִם הַצֹּאן. ז וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל לֹא עַתָּה הָאֶסֶף הַמִּקְנֶה הַשְּׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ. ח וַיֹּאמְרוּ לֹא נוּכַל עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל הָעֲדָרִים וַיֵּלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאן. ט עוֹדְנוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרַחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאִבְיָהָ כִּי רָעָה הוּא. י וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רַחֵל בְּת לָבֵן אַחֵי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לָבֵן אַחֵי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיִּגְלֹל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וַיִּשָּׂק אֶת צֹאן לָבֵן אַחֵי אִמּוֹ. יא וַיִּשָּׂק יַעֲקֹב לְרַחֵל וַיֵּשֶׂא אֶת קְלוֹ וַיִּבֶן.

אם נוסיף ל-8 איזכורים אלו את המילים 'עדר' (4) ו'מקנה' (1) נגיע כבר ל-13 איזכורים, ואם נוסיף גם את

המילה 'רחל' (4), שאינה אלא כבשה כידוע, נגיע ל-17 איזכורים ב-11 פסוקים!

עם התקדמותו של הסיפור, יעקב הופך כידוע לרועה צאנו של לבן, ובמקביל הולכים איזכורי הצאן למינם

ומתרבים – המילה 'צאן' עצמה מוזכרת עוד 25 פעמים (סה"כ 33 איזכורים), כאשר לצידה מוזכרים עוד 19 פעמים

הכשב (4), העז (4), המקנה (3), השה (2), העתוד (2), התיש (1), האיל (1), הרחל (1) והעדר (1), ועוד 28 פעמים

המילה 'רחל' כשם אשה – וסך הכל 89 איזכורים הכלולים בשדה הסמנטי של הצאן לסוגיו. רק לשם השוואה, "יעקב"

¹⁴³ בסעיף זה וכן בסעיף הבא אשתמש במונח "מחזור סיפורי יעקב" – מונח זה משמש במחקר ככינוי לבר' כה-לה (ראו פישביין, 1975, בעיקר בעמ' 20; פוקלמן, 1991, 85 ועוד), אך אני משתמש בו לפרקים הנדונים כאן בלבד. כהרגלי אעיר שאין בכונתי לעסוק בניתוח המחזור למקורותיו המשוערים, וכדברי פישביין (שם, 18): "יהיו אשר יהיו ההישגים של שיטות אנליטיות אלו... [או] הצורה ה'מקורית' של המסורות השונות העומדות בבסיס מחזור סיפורי יעקב, כל מחקר רציני חייב להתחשב גם באחדותם הצורנית".

מוזכר בפרקים אלו 57 פעמים; "אלהים" 35 פעמים; "לבן" (כשם גבר) – 42 פעמים; "רחל" (כשם אשה) – 32 פעמים. כלומר, הצאן במחזור סיפורים זה משמש גם כמילה מנחה \ מילת מפתח, וגם כשדה סמנטי בולט וכנראה גם חסר תקדים במקרא כולו. לשם השוואה, בדקתי את מספר איזכורי הצאן במחזור הסיפורים המקביל בספר היובלים (מהדורת כהנא, כח-כט), והנה הצאן לסוגיו מוזכר במחזור זה **14 פעם בלבד** – ולמעשה, הן הסיפור על המפגש עם רועי חרן והן זה המספר על 'תכסיסי' יעקב עם המקלות אינם מופיעים בספר היובלים.

יש לציין כי איזכורים אלו אינם כוללים את השם 'לאה' – אם כי מקובל להסביר גם אותו כסוג של בהמה (פרה או פרת-בר).¹⁴⁴ מעניין לציין בהקשר זה כי יחסו של לבן אל בנותיו, רחל ולאה, היה אכן כיחסו אל מקנה הנתון למסחר, וישנו אף דמיון תימטי בין פרשיית לידת בני יעקב לפרשיית ריבוי הצאן, המופיעות זו אחר זו בפרק ל.¹⁴⁵

אך ריבוי איזכורי הצאן בבר' כט-לא אינו תופעה כמותית בלבד – **הצאן הוא זה שמניע את העלילה קדימה**, החל מגלילת האבן והשקאת הצאן, דרך הפיכתו של יעקב לרועה צאן אצל לבן ועד לשיא, הלא הוא תכסיס המקלות שהוביל לריבוי הלא-טבעי של צאן יעקב ולקנאת בני לבן, שכתוצאה ממנה נדחף יעקב לברוח חזרה לכנען. בהיבט זה, הצאן כאן משחק תפקיד דומה לזה של הגמלים בבר' כד עליו עמדתי לעיל, והדבר דורש הסבר.¹⁴⁶

דיון פרשני-מחקרי

נדמה כי הן המפרשים והן החוקרים התעלמו בדרך כלל מהריבוי העצום של הצאן בפרקים אלו. אופיינית היא תשומת ליבו של שרוד, שהקדיש מונוגרפיה שלמה לניתוח ספרותי של בר' כט-לא, ושהבחין בעובדת היותו של הצאן חלק מהותי מהשדה הסמנטי באפיזודה (יחד עם שדה סמנטי נוסף – המשפחה), אך במאפיינים הסימבוליים שהוא מוצא כאן יש רק שניים – הבאר והאבן.¹⁴⁷

¹⁴⁴ נוג'ל, 2000, 173, ועוד רבים – אך אין לכך זכר בלשון המקרא. וראו בהערה 488 על המשמעות האנתרופולוגית שיוחסה לשמות אלו בעיני חוקרי המקרא הראשונים.

¹⁴⁵ פרוליק, 2011, 149; 174; על משמעותה האירונית של ההקבלה ראו אצל נוג'ל, בהערה הקודמת. אלטר (1996, 170) מעיר על הביטוי "וַתִּנְהַג אֶת בָּנֶיהָ" (לא, כו) המזכיר את פעולת יעקב לגבי צאנו קודם לכן: "וַיִּנְהַג אֶת כָּל מִקְנֵהוּ" (יח).

¹⁴⁶ רבים עמדו על הדמיון בין בר' כד לבר' כט – ראו למשל אצל פוקלמן (1991, 123-124), העומד גם על האירוניה בהנגדת הצלחתו של עבד אברהם, ש"בא, ראה, ניצח", לעומת הסאגה הנפתלת והכאובה של יעקב.

¹⁴⁷ שרוד, 1990, 55-57. זאת לאחר שהציע לא פחות מחמישה הסברים שונים לאפיזודה זו: א. אהבת יעקב לרחל. ב. הקשר המשפחתי ביניהם. ג. כוחו יוצא הדופן של יעקב. ד. התאמתו של יעקב לעבודה כרועה. ה. נטייתו של יעקב להפר מנהגים מקומיים (שם, 45-47).

פוקלמן בניתוחו הספרותי החודר לאפיזודות אלו, מפנה את תשומת ליבנו לחזרה המשולשת על הביטוי "צאן לבן אחי אמו" (כט, י) ממנה הוא מסיק כי לא כוחה של האהבה הוא שהניע את יעקב לפעולה הכבירה של גלילת האבן – אלא כוחו של קשר-הדם, ה'דבק' החברתי החשוב ביותר. כלומר – הוא שם לב לביטוי החוזר "אחי אמו", אך התעלם לחלוטין מהמילה "צאן" החוזרת פעמיים בפסוק זה, ושמונה פעמים באפיזודה כולה!¹⁴⁸ ככלל, פוקלמן מבחין במחזור סיפורי יעקב במעגל 'פנימי', העוסק במאבקו לאהבה ולמשפחה, ובמעגל 'חיצוני', העוסק במאבקו לחיים ובין השאר לעשייה לביתו כמשתקף בבר' ל, ל: "מְתִי אֶעֱשֶׂה גַם אֲנֹכִי לְבֵיתִי". לדבריו, המעגל הפנימי הוא המרכזי יותר שכן הוא עוסק במשפחתו של יעקב, כלומר – בעתיד ישראל, לעומת המעגל החיצוני החשוב פחות, העוסק בצאן וברכוש.¹⁴⁹

פוקלמן, כמו גם וולטקה, מציעים בנוסף ניתוח של מילות המפתח בסיפור: לדבריהם, השורש עב"ד החוזר 14 פעם בפרקים כט-לא, הוא מילת המפתח, והוא מסמל או את שעבודו של יעקב כמטרים את שעבוד ישראל במצרים ואו כניגוד אירוני לברכה שקיבל יעקב לפיה עשו יעבוד אותו. כרגיל, הם התעלמו מהצאן, שכלל לא נספר על ידם.¹⁵⁰

אפיזודת המפגש על הבאר

דווקא הפרשנים המסורתיים התייחסו בהרחבה לאפיזודה זו, אולי בעקבות מדרשי חז"ל שראו בה אלגוריה לעלייה לרגל לבית המקדש ועוד. אברבנאל (כח, טז) מציע פירוש אלגורי שכזה, ולפיו שלושת העדרים רומזים לשלושת האבות שמצאו זיווגם מאותה 'באר' (חרן), אלא שה'אבן' (עקרות) מנעה מנשיהם ללדת והם נדרשו 'לגלול' אותה בתפילותיהם – ויעקב כשראה את רחל והבין שהיא-היא זיווגו, ידע "שגם הוא יסיר ממנה את העקרות, וישק את הצאן, רוצה לומר **שיוצא ממנה בנים**". רעיון דומה, אגב, הציע גם יאנזן, לפיו שלושת העדרים מסמלים את שלוש נשות יעקב שילדו לפני שרחל "באה".¹⁵¹ המלבי"ם (פס' י) מעיר כי "כאשר ראה את רחל נתפעל מאשר היא בת לבן אחי אמו, וכן נתפעל מן הצאן בעבור שהם צאן לבן אחי אמו, עד שלא נגש אל רחל כלל עד שהשקה את

¹⁴⁸ פוקלמן, 1991, 124, הסבר דומה מציע גם שטרנברג, 1985, 538 (הע' 15).

¹⁴⁹ פוקלמן, 1991, 131; 142.

¹⁵⁰ פוקלמן, 1991, 129-130; וולטקה, 2001, 403.

¹⁵¹ יאנזן, 1993, 113.

הצאן תחלה", אך הוא אינו מסביר מדוע התפעל יעקב כל כך מן הצאן? קאס מציע במידה מסוימת של נועזות כי "כמי שאהבת הרכוש אינה זרה לו, אפשר שנמשך לרחל ולעדר גם יחד!" ופנו יעקב רואה כאן מעין הצהרה של יעקב על היותו בנה של רבקה אחות לבן, זו שהשקתה את גמליו של הזר שהגיע גם הוא לבאר.¹⁵²

אפיזודת פיצול המקלות

האפיזודה שזכתה לתשומת לב מחקרית רבה, היא אפיזודת פיצול המקלות בשקתות המים (ל, לא-מג), פחות בשל איזכורי הצאן הרבים שבה, ויותר בשל מוזרותה הכללית: גונקל כדרכו, ציין בקצרה כי "הסיפורים על להטוטיו המקצועיים של הרועה יעקב אצל לבן, שעוררו בשעתו התלהבות ועניין רב בקרב המאזינים, ועל כן סופרו באריכות, עברו קיצוצים רבים בידי העורכים המאוחרים, למען הקוראים שלא גילו בו כל עניין", אהרליך, כנגדו, סבר כי האריכות היא מכוונת: "ודע שהמספר תולדות יעקב מתכוון לתארו כאיש ערום מאד, ולכן כתב עליו בכל הרעה הזאת".¹⁵³ יתר עליהם פון-ראד שהציע כי כל האפיזודה היא מעין אתנחתא קומית: "הדרך בה הוא [יעקב] מפליא להערים על לבן החכם נראית כבורלסקה היתולית ויכולה להיחשב, כשהיא לעצמה, כסיפור הומוריסטי גרידא". אמנם הוא מסתייג מעט וכותב כי זה בעיני הקורא בלבד, אך "עבור האנשים המעורבים מדובר, כמובן, בדבר רציני מאוד, כמעט חגיגי".

ואכן, ספיזר מציע הסבר רציני יותר, בהסתמך על כתובת ניהוש עתיקה בה כתוב כי "אם לכבש יש מראה של עז, צמרו שחור, מצב הארץ יהיה בטוח", ומכאן שלתכסיסים כגון אלו של יעקב יכלה להיות משמעות רבה בימים ההם.¹⁵⁴ פוקלמן מתמקד בצבע הלבן החוזר בסיפור ורואה בו מעין משחק מילים: יעקב גובר על לבן באמצעות

¹⁵² קאס, תש"ע, 422; יעקב, 2007, 194.

¹⁵³ גונקל, תשנ"ח, 82; אהרליך, תרנ"ט, 88. זאת בניגוד לגישה המסורתית שראתה בלבן את מי שהערים על יעקב – ראו בפירוש האברבנאל, ובהרחבתו על ידי המלבי"ם, לפיהם ההסכם היה שיעקב יקח לעצמו כעת את הנקודים והטלואים, וגם אלו שייולדו להבא יהיו שלו – אך לבן לקח את אלו הקיימים לעצמו, ובשל כך יעקב נאלץ לבצע את תכסיס המקלות. מעניין לציין ששאלת 'מי הרמאי?' מוצגת על ידי שיקספיר במחזה הידוע 'הסוחר מוונציה' (מערכה 1, תמונה 3): שילוק היהודי מתאר את תכסיסו של יעקב כהצדקה ללקיחת ריבית מאנטוניו – והלה עונה לו באירוניה: "בשביל סיכון כזה, אדון, יעקב עבד, ולא כוחו שלו השיג לו הצלחה, אלא יד השמיים. כל זה שורבב כדי להצדיק ריבית? או שהספ-וזהב שלך הם איל וכבשה?"... (מתוך מהדורת האינטרנט של המחזה, בתרגום ד' פרנס).

¹⁵⁴ פון-ראד, 1972, 301; ספיזר, 1964, 239. שרוד, 1990, 231, מצטט טקסט קצרצר מאוגרית הנוקט בלשון של פעולת 'קילוף' כלפי אדם הסובל מתשישות שניתן לפרשה כאימפוטנציה מינית.

"מאגיה לבנה", כמו שגבר על עשו האדמוני באמצעות הנזיד האדום – ומטרת האפיזודה היא להראות את המאבק הממושך של רמאי אחד ברמאי אחר...¹⁵⁵ הסבר מפתיע הוצע ע"י נוג'ל, במאמר שהוקדש כולו לאפיזודה זו, ולפיו יעקב לא הרבה את צאנו-שלו, אלא מיעט את צאנו של לבן בכך שגרם לזכרי כבשיו להשחית זרעם לריק על בובות כבשים מזויפות (!) שהעמיד לפניהם בשקתות המים.¹⁵⁶

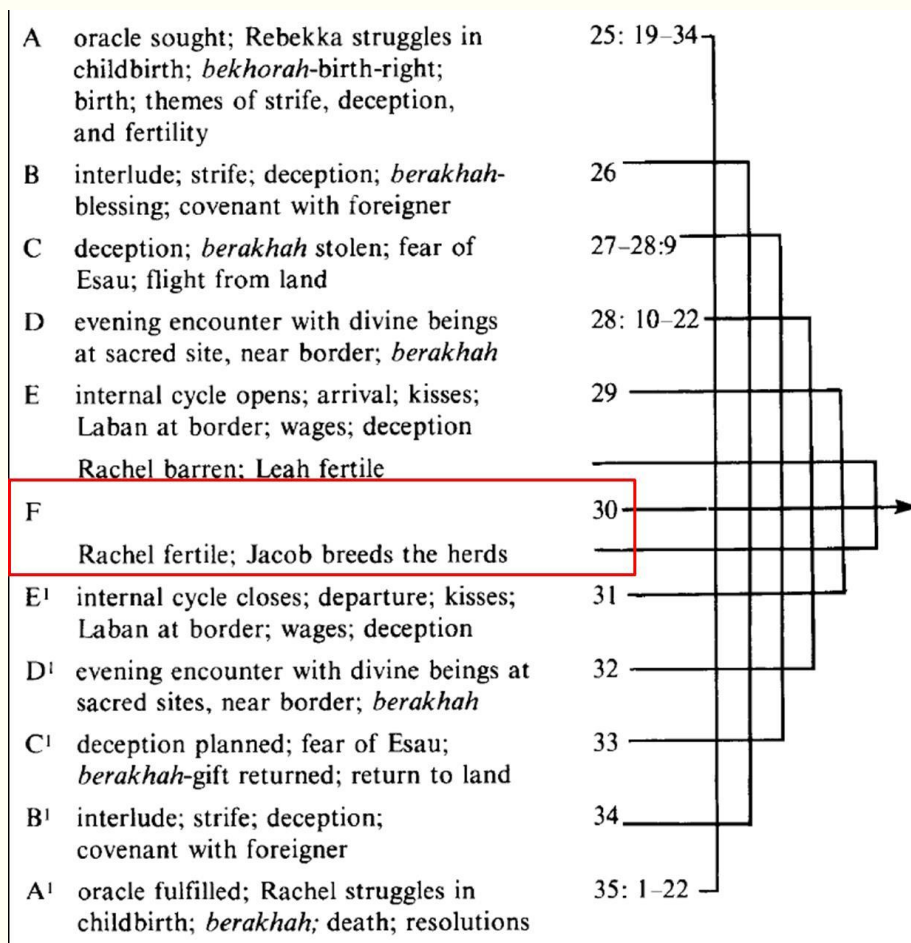
שרווד, שהקדיש לא פחות מ-50 עמודים לאפיזודה הזו לבדה, מפתיע בהערכת-החסר שלו לתפקידו של הצאן בה. לדבריו, "למרות שמחצית האפיזודה עוסקת ברביית הצאן ישנן יחסית מעט מילים העוסקות במישרין בפעולה זו... וחלק נכבד מאוצר המילים מכיל מונחים כלליים מאוד שאינם מוגבלים לשדה סמנטי מסוים".¹⁵⁷

ראיה נוספת למעגליות הזו מצויה בניתוחו המקיף של פישביין למחזור סיפורי יעקב, המזהה במחזור זה מבנה כיאסטי כמעט מושלם. לשם נוחות, אעתיק את תרשים המבנה מתוך מאמרו:¹⁵⁸

¹⁵⁵ פוקלמן, 1991, 150-151. וראו את ניתוחו התרגומי-לשוני לכל הפיסקה שם (145-148). לדבריו, אין לצפות שהמספר ידייק בכל פרט בתהליך המקצועי של ייחום הצאן, ובדומה כותב גם ווסטרמן (1985, 480) כי הטקסט שלפנינו אינו במצב תקין "כיוון שכישורי רועים מהסוג הזה כבר לא הובנו או שלא היה בהם עניין" בתקופת חיבור הסיפור. נוג'ל, 1997.

¹⁵⁷ שרווד, 1990, 193-243. ניתוח השדה הסמנטי מופיע בעמ' 243-244.

¹⁵⁸ פישביין, 1975, 20, המסגרת המודגשת בפיסקה F היא שלי. יש לציין כי הוא כולל במחזור זה את פרקים כה-לה.



הנקודה המעניינת היא כי לפי ניתוח זה הציר סביבו סובב המחזור כולו הוא פרק ל (פסוקה F בתרשים) בו קורים שני דברים מהותיים: רחמה של רחל נפתח (הולדת יוסף), ומייד לאחר מכן יעקב טורח להרבות את צאנו! יתרה מכך, הפרק חותם בפסוק מג, המונה את הצאן כפסגת הישגיו של יעקב: "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת וַשְּׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וְגַמְלִים וְחֲמֹרִים".¹⁵⁹ מוזר ככל שהדבר ייראה, פישביין עצמו החמיץ לחלוטין את הנקודה הזו – הוא מסיים את ניתוח פרק ל במילים: "העובדה כי אנו מצויים כאן בציר הארכיטקטוני של המחזור היא ברורה, כיוון שיעקב מתכוון לחזור מייד לאחר שרחל יולדת... ומכאן ואילך כל האפיזודות של בר' כה-כט חוזרות אחורה: רחל האחות גונבת את הברכות מאביה ונמלטת מפדן ארם..."¹⁶⁰ – כלומר, הוא מדלג על כל סיפור תכסיסי ריבוי הצאן בשקתות

¹⁵⁹ אזכיר שוב את הערתו של ווסטרמן (1985, 484) לפיה הכינוי החרגי "האיש" ליעקב, וכן הביטוי "מאד מאד" המופיע בתורה רק במקור

הכהני, מעידים בבירור כי פסוק זה הוא תוספת מאוחרת – ומכאן שאותו עורך מאוחר ראה לנכון להוסיף דווקא פסוק זה כסיכום לפרק!

¹⁶⁰ פישביין, 1975, 32.

המים (פס' לא-מג). ההסבר לדילוג זה ברור מבחינתו – אין לאפיזודה זו מקבילה מתאימה בפרקים כה-כט, עובדה המפרה את 'שיווי המשקל' הכיאסטי שלחשיפתו מוקדש המאמר. אך הרי לא מדובר כאן בשניים-שלושה פסוקים שניתן להתעלם מהם, אלא בפרשיה שלמה המונה 13 פסוקים!

סיכום

כאמור, מלבד פרשיה זו לא מצאתי התייחסות מיוחדת אצל המפרשים או החוקרים לתופעת ריבוי הצאן בכללה בפרקים אלו. ההסבר הרווח הוא שמטרת מחזור סיפורים זה הוא הסיפור על הולדת שנים עשר השבטים.¹⁶¹ ריבוי הצאן בסיפורים אלו, בדומה לאיזכורי עושרו של אברהם, נועדו להמחיש את קיום הבטחת ה' ליעקב כשיצא מבאר שבע: ההבטחה היתה (בר' כט, יד) "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֶפְרָה אֲרָץ וַיִּפְרֹצֶתָ...", ואכן יעקב זכה הן לבנים רבים והן לרכוש רב המתואר בלשון "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת..." (שם, ל, מג).¹⁶² אך למעשה הסבר זה רק מחדד את השאלה – מה היה הסיפור חסר לו היה מסתפק באותו פסוק מסכם "ויפרץ האיש...", המאזכר את הצאן והמקנה הרב, ללא הריבוי המופלג של איזכורים על ימין ועל שמאל?

פרוליק הוא היחיד שראיתי המייחס חשיבות רבה ל**רכוש** בסיפור יעקב בבית לבן, והוא גם עמד על חשיבותו של הרכוש כגורם מרכזי בקידום העלילה – למעשה, נושא הרכוש מופיע בכל מקום בו ישנו 'מתח עלילתי': המתח הראשוני בין יעקב ללבן נוצר כתוצאה מהסדרי העבודה ביניהם; הקונפליקט בין לאה לרחל הוא תוצאה רמאית של לבן, שביקש להרוויח 'על גבו' של יעקב; בני לבן מקנאים ביעקב בשל הצלחתו הכלכלית; בשיחה בין יעקב לנשותיו, הרכוש הוא הנושא המרכזי; והרכוש מהווה את נושא המפתח גם בוויכוח של יעקב עם לבן בהר הגלעד.¹⁶³

¹⁶¹ שרווד, 1990, 11; פוקלמן, 1991, 150; ועוד.

¹⁶² בעקבות קאר, 1996, 267-268. ווסטרמן (1985, 484) מעיר כי הכינוי החרגי "האיש" ליעקב, וכן הביטוי "מאד מאד" המופיע בתורה רק במקור הכהני, מעידים בבירור כי פסוק זה הוא תוספת מאוחרת – ובכך יש אולי כדי לחזק את ההשערה שהוא הוכנס כהמחשה לאישור וקיום ההבטחה בבאר שבע. להלן בסעיף 7.4.1 אראה כי פסוק זה משמש כאחת המקבילות לסיפור יציאת מצרים.

¹⁶³ פרוליק, 2011, 208-209. ובהמשך להערה הקודמת, הוא גם מדגיש כי הפסוק "ויפרץ האיש..." מהווה את השיא (climax) של האפיזודה (שם, 294).

3.5. הבהמות במחזור סיפורי חזרת יעקב לארץ כנען (בר' לב-לג)¹⁶⁴

לאחר שנפרד לשלום מלבן, שם יעקב פעמיו לארץ מולדתו, ארץ כנען. אך בדרך הוא נתקל במכשול מאיים – עשו אחיו. סיפור מפגשו עם עשו וצליחתו בשלום מהווה את נושאם העיקרי של פרקים לב-לג המהווים השלמה של אותה אודיסיאה בת עשרים שנה עליו עמדתי בסעיף הקודם. במסגרת פרקים אלו נזכרות בהמות שונות 18 פעם, בחמש אפיזודות-משנה שונות:

א. בראשית הסיפור הן מוזכרות במסר שמעביר יעקב לעשו ולפיו בעת שהותו אצל לבן הוא השיג "שור וְחֲמֹר צֶאֱן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה" (לב, ו).

ב. מייד לאחר מכן מוזכרות אותן בהמות, לכאורה, המהוות חלק ממחנהו של יעקב: "וַיַּחֲזֵן אֶת הָעֶם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֵת הַצֹּאן וְאֵת הַבָּקָר וְהַגְּמָלִים לְשְׁנֵי מַחֲנֹת" (לב, ח) – שימו לב שתחת השור בדברי יעקב לעשו, מופיע כאן בקר, ותחת החמורים מופיעים גמלים.¹⁶⁵

שני איזכורים אלו – המהווים לכאורה איזכורים 'קבוצתיים' גרידא, כהגדרתם בראש העבודה – ראויים לתשומת לב מיוחדת, שכן משניהם גם יחד עולה כי מבחינת יעקב, מחנהו כולל בעיקר בהמות. הדבר מודגש בעקיפין גם בחציית היבוק, כאשר לאחר העברת הנשים והילדים מוסיף הכתוב (לב, כד) "וַיַּעֲבֹר אֶת אֲשֶׁר לוֹ", כלומר – את מקנהו. אך כשעשו פוגש לראשונה את מחנה יעקב, הוא רואה משהו אחר לגמרי (לג, ה): "וַיֵּשָׂא אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַנָּשִׁים וְאֵת הַיָּלָדִים וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר הַיָּלָדִים אֲשֶׁר חָנָן אֱלֹהִים אֶת עֶבְדְּךָ". ותמוה, איפה היו אותם נשים וילדים בתחילתו של הסיפור?! לא זו בלבד שיעקב אינו מזכיר אותם ולו ברמז במסר שהוא מעביר על ידי מלאכיו, אלא כשהוא חוצה את מחנהו לשניים הוא מתייחס לחלק אחד באופן כללי כ"העם אשר אתו", ואילו לחלק השני הוא מעניק יחס מועדף

¹⁶⁴ ראו הערה בראש הסעיף הקודם. יש להדגיש כי שני מחזורי הסיפורים כרוכים זה בעקבו של זה, כידוע, והראיה לכך היא ההערה האטיולוגית אודות מלאכי האלהים והשם מחננים (לב, ב-ג) המטרימים את המלאכים ששלח יעקב ואת שני המחנות שיצר מייד לאחר מכן (כמו גם מחנה יעקב לעומת מחנה עשו). בנוסף, השורש חנ"ה חזר מספר פעמים בפגישת יעקב עם עשו (פוקלמן, 1991, 201-202; 207). יש לציין כי בספר היובלים מוקדש למפגש יעקב ועשו פסוק בודד אחד (כט, יג).

¹⁶⁵ זו ראיה נוספת לכך שאין למעשה חשיבות רבה לשימוש המדויק בסוג בהמה זה או אחר (ראו דבריי בסעיף 2.3 לגבי תיחום המחקר, נושא ג). אמנם יש שמצאו בכך כוונה מיוחדת של יעקב, להמעיט בחשיבות רכושו כשהוא מציגו מילולית בפני עשו, שהרי הגמלים היו בהמות יקרות-ערך (יעקב, 2007, 218), אך יש להעיר כי בחלק מנוסחי תרגום השבעים, המילה "גמלים" חסרה.

ומפרט כי מדובר בצאן, בקר וגמלים. קריאה שכזו מעלה את הסברה כי יעקב פיצל את כל אשר לו למחנה אנושי ולמחנה בהמי – ומבחינתו, לשניהם חשיבות שווה! גם את החשש שמביע יעקב בהמשך "פֶּן יָבוֹא וְהִכְנִי אֶם עַל בָּנִים" ניתן לפרש כמתייחס לבהמותיו, שהרי ביטוי זה מופיע בחוק שילוח הציפור ולקחת גוזליה (דב' כב, ו-ז): "...לא תקח הָאֵם עַל הַבָּנִים. שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ".¹⁶⁶

מצד שני, יש להדגיש את העובדה שבמפגש עצמו (לג, א-ב) יעקב חוצה שוב את המחנה ה'אנושי' ושם את בני השפחות לפני בני לאה, ואת אלו לפני בני רחל – ושם דווקא לא מוזכרות הבהמות. האם ייתכן שיעקב הסתיר את מחנה הבהמות מעיניו של עשו? ואם כן – מדוע?¹⁶⁷

ג. לאחר שיעקב מתפלל לה' שיצילו מיד עשו, הוא נוקט גם בצעד מעשי משלו – משלוח מנחה בסדר גודל עצום הכוללת שמונה מיני בהמות: "עֲזִים מְאֹתִים וְתִלְשִׁים עֲשָׂרִים רְחֵלִים מְאֹתִים וְאֵילִים עֲשָׂרִים. גְּמָלִים מִיִּנְיָקוֹת וּבְנִיָּהִם שְׁלִשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים עֶשְׂרֵה אֶתְנֹת עֲשָׂרִים וְעִזִּים עֶשְׂרֵה" (שם, טו-טז) – וסך הכל 550 בהמות.¹⁶⁸ השאלה המתבקשת היא מה ביקש יעקב להשיג במנחה זו ומדוע בחר דווקא במשלוח בהמות, ולא למשל כסף, או עבדים ושפחות?

ד. לאחר סיומו המרגיע של המפגש, מציע עשו ליעקב ליווי, אך הלה מסרב בנימוס תוך שהוא מוסיף נימוק מעניין: "אֲדֹנִי יָדַע כִּי הִילָדִים רַכִּים וְהַצֹּאֵן וְהַבָּקָר עֲלֹזֹת עָלַי וְדָפְקוּם יוֹם אֶחָד וְנָמְתוּ כָּל הַצֹּאֵן" (לג, יג) – כל הקורא את ראשיתו של הנימוק – הילדים הרכים – היה מצפה כי סיומו יהיה דומה: "ונמתו כל הילדים". אך יעקב, כך מסתבר, דואג הרבה יותר לצאן!

¹⁶⁶ גם בסיפורנו עצמו נכתב (לב, טז) "גְּמָלִים מִיִּנְיָקוֹת וּבְנִיָּהִם שְׁלִשִׁים", ובדומה: "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אִתּוֹ וְאֶת בָּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (וי' כב, כח). פסוקים אלו הובילו כנראה את החזקוני לפרש את הפסוק שיוזכר להלן (לג, יג) "אֲדֹנִי יָדַע כִּי הִילָדִים רַכִּים" כמתייחס לילדי הַצֹּאֵן, כמשתמע מהמשך הפסוק.

¹⁶⁷ ווסטרמן (1985, 524-525) דוחה את ההסבר לפיו חלוקה זו נועדה למטרות הגנה, פעולה שאין לה כל הגיון בשלב זה של הסיפור, ומשער שהיה כאן מעין חיקוי של נוהג קדום לפיו בטקסים משפטיים היו המשתתפים מסודרים לפי דרגת חשיבותם.

¹⁶⁸ אם נניח כי המנחה מהווה מעשר מסך בהמותיו של יעקב, הרי שהיו לו כ- 5,500 בהמות (כך הציע בר-אילן, תשס"ד, 178. וראו בהמשך דבריו פירוש נומרולוגי לחלק ממספרי הבהמות בפסוק). לאיוב, לשם השוואה, היו סה"כ כ- 11,000 בהמות (איוב א, ג) – והוא היה בעל בעמיו מזה שנים רבות ולא נדד ממקום למקום כמו יעקב. השוו גם את המספר הפנטסטי של "מֵאָה אֶלֶף כְּרִים וּמֵאָה אֶלֶף אֵילִים צֶמֶר" שהעלה מישע כמנחה (מל"ב ג, ד).

ה. מייד לאחר מכן פונה עשו לדרכו שעירה ואילו יעקב ממשיך למחוז חפצו – ארץ אבותיו: "וַיַּעֲקֹב נָסַע סֹפְתָהּ וַיָּבֶן לוֹ בֵּית וַלְמִקְנֵהוּ עֲשָׂה סֹפֶת עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֹפֹת" (שם יז).¹⁶⁹ כאן היינו מצפים כי המקום הראשון אליו מגיע יעקב ייקרא על שם **הבית** שהקים לעצמו – אך למרבה ההפתעה, יעקב קורא למקום (שהפך לאחת הערים החשובות בישראל) "סוכות", על שם הסוכות שעשה למקנהו!¹⁷⁰ יש לציין כי תופעה זו חוזרת על עצמה בפרשיית התנחלות בני גד ורואבן, שלא אעסוק בה במסגרת עבודה זו, ה'מתכתבת' עם פרשתנו – גם שם מסופר על הקמת גדרות לצאן בעבר הירדן לפני כניסת ישראל לארץ, והם אף הקדימו את צאנם לילדיהם (במ' לב, טז): "גִּדְרֹת צֹאן נִבְנְוּ לְמִקְנֵהוּ פֶּה וְעָרִים לְטָפְנוֹ", ואילו משה מתקנם (שם כד): "בָּנוּ לָכֶם עָרִים לְטָפְכֶם וּגְדֹרֹת לְצִנְאָכֶם" (והשוו 'תיקון' דומה בציטוטו של אחאב את דברי בן הדד – מל"א כ, ה-ז).

ו. בנוסף לאיזכורים אלו, ישנו איזכור עקיף הנוגע לבהמות – או ליתר דיוק, לחלק מסוים בהן: "עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גֵּיד הַנֶּזֶשׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּזֶשׁה" (לב, לג). והתמיהה ברורה – מה עניין שמיטה להר סיני? ובלשונו של סרנה: "איזה קשר הגיוני יכול להיות בין אירוע זה לבין מגבלת כשרות כלשהי?"¹⁷¹

דיון פרשני-מחקרי

בשורות הבאות אתייחס בקצרה לכל איזכור, בהתאם לסעיפים לעיל:

א. + ב. ההכנה למפגש – האברבנאל הוא היחיד, ככל שידוע לי, שהתייחס לנושא הבהמות בפסוקים אלו, והציע (בפירושו ל- לב, ח) פירוש מעניין שדווקא ממעיט בחשיבותן של הבהמות. לדבריו, יעקב ייחס את החשיבות הרבה יותר דווקא לנשיו וילדיו, ולכן בחציית היבוק הוא **אישית** מעבירם את הנחל, בעוד שאת רכושו מעבירים עבדיו (הוא מפרש "ויעבר את אשר לו" – על ידי אחרים). לאחר מכן, בפצלו את המחנה לשניים, הוא התכוון שעשו יפגוש את מחנה הבהמות קודם, וכך יישאר מחנה הנשים והילדים לפליטה – אך עשו הגיע מצד אחר ונתקל קודם בנשים ובילדים,

¹⁶⁹ לשאלה הידועה מדוע לא נכנס יעקב מייד לכנען אליה היו מועדות פניו, ראו מגוון הסברים אצל פרוליק, 2011, 255-256. בסעיף 7.4 אציע הסבר משלי לכך.

¹⁷⁰ בספר היובלים (כט, יד) נכתב "ויעבר את היבוק... וישב יעקב באהלים". יש לציין כי לגבי אברהם נכתב מספר פרקים קודם לכן (טז, כא; רנו): "ויבן סכות לו ולעבדיו בחג ההוא".

¹⁷¹ סרנה, 1966, 203.

ומכאן הפתעתו של עשו (לג, ה) "וַיָּרָא אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הַיָּלָדִים וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה לָדָּ." מנגד, בְּנוֹ יַעֲקֹב כותב כי "שאלותיו [של עשו] אודות המשפחה היו רק הקדמה לשאלה **החשובה יותר** אודות המתנות" – ורק לאחר שהוא מברר זאת הוא קורא ליעקב "אחי!"¹⁷²

ג. המנחה לעשו – אפיזודת-משנה זו זכתה לפרשנות נרחבת, כחלק מהנסיון להבהיר את מטרתה של מנחת יעקב לעשו. אמנם מטרתה של המנחה מפורשת בכתוב (לב, כא): "כִּי אָמַר אֲכַפְּרָה פָּנָיו בַּמִּנְחָה הַהִלָּכֶת לְפָנָי וְאַחֲרַי כֵּן אֶרְאֶה פָּנָיו אוֹלֵי יֵשׁוּא פָּנָי", והביטוי 'כפר פני' ידוע גם מאכדית (*kuppuru paně*) ומשמעו ניקוי והעברת הכעס מעל פני מישורו,¹⁷³ או לחלופין כיסוי או הגנה מפני כעס, כמשתמע ממספר פסוקים במקרא.¹⁷⁴ עם זאת, לא ניתן להסתפק בפירוש זה – שכן יעקב עצמו אינו מסתפק במסר הברור של עשו לפיו אין בליבו כל כעס כלפיו, אלא מתעקש-מפציר בעשו שייקח את המנחה, והמספר מקדיש להפצרתו זו שני פסוקים תמימים (י-יא)! מדוע היה חשוב ליעקב כל-כך שעשו ייקח את מנחתו? ומנגד – מדוע הוא מתעקש כל כך שלא לקבל את הצעתו הנדיבה של עשו ללוותו, וזאת תוך כדי דחייה שקופה? "קל יותר ליעקב במקרה זה לתת מאשר לקחת" טוען המילטון ומשווה זאת לדו-שיח הראשון (מתוך שניים בלבד) בין יעקב לעשו בספר בראשית, שגם בו יעקב מערים על אחיו אלא שאז הוא דווקא לקח ממנו ולא נתן...¹⁷⁵

המילטון מוסיף ומציע תובנה חשובה, הנוגעת למשמעותה הלקסיקלית של המילה "מנחה" בפסוקים אלו:¹⁷⁶ ברוב התרגומים האנגליים המילה מתורגמת כ- gift או present, ולא כ- tribute, כפי שמתורגמת מילה זו במקומות אחרים במקרא. ההבדל בין שני המונחים נעוץ בוולונטריות של המעשה: במשמעות הראשונה מדובר במתנה כפשוטה, הניתנת מרצונו החופשי של הנותן ואשר מידתה נקבעת לפי החלטת הנותן, כדוגמת המנחה הראשונה במקרא, זו של קין והבל (בר' ד, ג-ה); במשמעות השנייה מדובר בנתינה המציינת יחסי אדון-צמית, הניתנת על פי דרישה ובמידה

¹⁷² יעקב, 2007, 227. ההדגשה שלי.

¹⁷³ מילגרום, 1991, 1084 – ובאופן מפתיע, כך בדיוק פירש גם רש"י לפסוקו: "ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה הן".

¹⁷⁴ המילטון, 1995, 326, המביא את משלי טז, יד כדוגמה. הוא עצמו מנסה למזג את שני הפירושים לאחד.

¹⁷⁵ שם, 348.

¹⁷⁶ שם, 324.

קבועה, כדוגמת המנחה שהביא אהוד לעגלון מלך מואב (ש' ג, טו), וכמוה רוב מוחלט של המנחות במקרא, לרבות קרבנות המנחה הקצובים והמדודים הנמנים בחוק הכהני. המשמעות הראשונה נתמכת לכאורה מהפצרתו של יעקב (לג, י-יא): "וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי... קַח נָא אֶת בְּרִכְתִּי", ומכאן שניתן לראות במנחה מילה נרדפת לברכה, שמשמעותה בהקשר זה נוטה יותר למתנה.¹⁷⁷ עם זאת, פישבין הציע כי השימוש במילה "ברכה" בפסוק האמור רומז ל**ברכות** שיעקב לקח מאחיו במרמה (וכידוע ברכה = בלעה), מעין 'טעות פרוידיאנית' שנפלטת מפי יעקב, ואם כן, גודלה של המנחה מהווה אולי פיצוי על החלק הכפול המגיע לבכור.¹⁷⁸ למשמעות השנייה מסכימים מספר חוקרים, ביניהם כָּנוֹ יעקב הרואה בכך מחווה ברורה של ווסל לאדוניו, החפץ לספק לו "את מאגר המקנה השלם ביותר", וכן אלטר, המתרגם במפגיע tribute, בשל הדגשתו של יעקב כי הוא עבד לאדונו עשו.¹⁷⁹

גם בשאלת הכמות העצומה של הבהמות וחלוקתן לעדרים נחלקו הדעות, כאשר חוקרים רבים פטרו מחווה זו כלאחר-יד: אהרליך טען כי הביטוי "מן הבא בידו" מוכיח שיעקב נתן לעשו "ממה שלא היה יגיע כפו ולא מקנת כספו", והמחווה היא למעשה ביקורת סמויה כנגד יעקב. פון-ראד ראה בה אתנחתא קומית-משהו, וטען כי "דרך זו בה מקווה יעקב להפיס את זעמו של עשו בשלבים גורמת בהכרח לכל קורא לחייך, למרות רצינותה של הסיטואציה". בנימה מעט יותר רצינית הציע ווסטרמן כי "כנראה היתה לכך חשיבות רבה בעיני המספר... המטרה היתה להראות כי המנחה לעשו היוותה חלק נכבד מרכושו של יעקב".¹⁸⁰ כנגדם הציע פוקלמן פירוש מעמיק יותר, ולפיו ריבוי הבהמות במנחה מטרתו "להקיף את עשו בבהמות באופן כזה (פסיכולוגית) לא יהיה לו מקום לנוע, ואף פחות מכך, לגרום ליעקב

¹⁷⁷ שם. המילטון גם מעיר למונח 'ברכה' המופיע באפיזודה הדומה של אביגיל אשת נבל הכרמלי שביקשה לפייס את דוד (שמ"א כה, כז) – יצויין כי הן עשו והן דוד באו עם ארבע מאות איש).

¹⁷⁸ פישבין, 1975, 28. כבר האברבנאל פירש כך (לג, א), ופירוש זה התקבל ע"י חוקרים נוספים, אך מת'יוס (2005, 570) דוחה אותו בטענה שהוא "מגזים בפירוש כוונתו של יעקב", ודעתו נראית לי, שהרי גם נעמן מציע לאלישע "וְעָתָה קַח נָא בְרִכְתָּה מֵאֵת עֲבָדְךָ" (מ"ב ה, טו) ושם אין מקום לפרשנות מיוחדת כזו.

¹⁷⁹ יעקב, 2007, 221; אלטר, 1996, 179. לי נראית דעתו המפשרת של וולטקה לפיה ודאי שמדובר כאן ב"מתנה חופשית" (free gift), אך כזו הניתנת מעבד לאדוניו כאות תודה על כך שחס על חייו (וולטקה, 2001, 444). בסעיף 6.4 אציג את המשמעות העמוקה של המתנה בחברות ארכאיות ואראה כיצד מתנה היא למעשה יצירת חוב הדדי.

¹⁸⁰ אהרליך, תרנ"ט, 92; פון-ראד, 1972, 318-319; ווסטרמן, 1985, 509-510.

נזק כלשהו".¹⁸¹ בכך מוסברת היטב הן העדפתו של יעקב לבהמות דווקא (במקום כסף או עבדים), והן הפירוט המדוקדק של המנחה וסדר הולכתה.

ד. הדאגה לצאן במקום לילדים – היחיד שראיתי שהתייחס לכך הוא החזקוני על אתר, המפרש כי "הילדים" משמעם ילדי הצאן, כמו (איוב לט, ג) "לְיָדֵיהֶן תִּפְלָחֶנָּה" המתייחס לאיילות (איזכור ידוע יותר נמצא ביש' יא, ז: "יִתְּנוּ יָרְבָּצוּ יִלְדֵיהֶן"). פירושו קשה, כיוון שכמה פסוקים קודם לכן מופיעה המילה "ילד" על הטויתיה שלוש פעמים (פס' ה-ו-ז) – ובכולן הכוונה לילדי יעקב! יש לציין כי הכינוי "בנים" לבני הצאן והבקר רווח הרבה יותר במקרא (ראו בר' לג, טז שצוטט לעיל; דב' לב, יד; שמ"א ו, ז; יר' לא, יא ועוד), בנוסף לביטוי "בן בקר" שהפך לשגרת לשון במקרא – ומכאן שהשימוש במילה "ילדים" כאן משמעו ילדי יעקב ולא ילדי הצאן.

ה. סוכות על שם הסוכות למקנה – בפרשנות המסורתית מצאתי שתי דעות חולקות: הראשונה מבטלת את חשיבותן של הסוכות ומדגישה רק את הבית, ואילו השנייה רואה דווקא בסוכות את עיקר המסר של הפסוק. המלבי"ם (לג, יז) דורש את הבית שהקים יעקב כבית עבודת ה', בעוד שהסוכות הן **מבנה ארעי** "כי העסק במקנה וקנין היה אצלו טפל וארעי, כסוכה שהיא דירת עראי". בדומה כותב פנו' יעקב כי בניית הבית נועדה להדגיש את הכנותיו של יעקב להתיישבות **קבועה** בארץ, בניגוד לאברהם ויצחק שישבו תמיד באהלים.¹⁸² מיותר לציין כי דברי שניהם רק מחזקים את התמיהה על קריאת שם המקום 'סוכות' דווקא. בניגוד אליהם, מציע האברבנאל בפירושו לפס' יז, הסבר מעמיק יותר:

ולמחנהו עשה סכות כי היה כל כך [=הרבה] שהיה צריך לסכות הרבה. ונכתב כל זה בתורה להודיע נדיבות יעקב וגובה לבו שלא רצה להתאכסן בבית אדם כלל, ועם היות שלא היה בדעתו לעמוד שם כי אם זמן מועט, עשה לו בית וסכות למקנהו. ולפי שהיה זה **דבר רשום** [=חשוב] **בעיני בני אדם קראו שם המקום סכות**.

גם במחקר החדש נתפלגו הדיעות בין אלו שהתעלמו מהבעיה ובין אלו שראו בה עניין הטעון הסבר. רוב החוקרים התעלמו לגמרי מהתמיהה על העדפת הסוכות, והדעה המרכזית במחקר רואה באיזכור זה הערה אטיולוגית קצרה ותו

¹⁸¹ פוקלמן, 1991, 205.

¹⁸² יעקב, 2007, 229.

לא, שאין לה קשר להמשך הסיפור.¹⁸³ המילטון העיר שבניגוד לשלושת המקרים האחרים בהם יעקב קורא שם למקום כלשהו (בית-אל, מחננים ופנואל), הרי שבמקרה זה אין כל הופעה אלהית הקשורה למקום; ולונג אף טוען כי זהו אופיין של חלק מהאטיולוגיות המקראיות, שהן אינן קשורות ישירות לנרטיב שסביבן.¹⁸⁴

בניגוד גמור לגישות אלו כותב ווסטרמן את הדברים הבאים:¹⁸⁵

משפט מפתיע מאוד מגיע בפסוק 17b: יעקב בית לעצמו וסוכות לבהמותיו. שום דבר דומה לזה לא אירע עד כה בסיפורי האבות. אין זה במקרה שמשפט כזה מופיע לראשונה בסיומו של סיפור עשו-יעקב... יש לכך רק משמעות אחת בהקשר הנוכחי: זוהי נוסחת ה'התיישבות' (settlement formula)... המסמלת כי המסע המתואר לעיל הגיע אל סיומו... המספר רוצה לומר שנדודי האבות הגיעו לקיצם בכנען וכי צאצאיהם התיישבו כתושבי קבע... זהו המעבר בין תקופת האבות לתקופת התנחלות השבטים בכנען, ממנה צמח עם ישראל.

כפי שאראה להלן, ווסטרמן קלע אל הנקודה, בהצביעו על חשיבותה של הפרשיה הקטנה הזו כסיום האודיסיאה הארוכה של יעקב, ולמעשה כגילויי בדיעבד של מטרת מחזור הסיפורים כולו – אך הוא לא הסביר מדוע היה חשוב כל כך ליעקב לכנות את המקום 'סוכות', דווקא על שם הסוכות שהקים למקנהו.

ו. גיד הנשיה – ציטטתי לעיל את סרנה, שתמה על הקשר בין האירוע לבין הלכות כשרות – והוא עצמו מניח כי "כנראה לעולם לא נוכל לספק תשובות ברורות ושלמות לתמיהות אלו". עם זאת, הוא לא נמנע מלהציע הסבר אנתרופולוגי, לפיו במספר תרבויות ישנן דוגמאות לטאבו על חלקי גוף של בהמות וחיות כיוון שאלו היו מאכל מקודש של האלים.¹⁸⁶ הסבר ברוח דומה מציע חורון, הרואה בכך חלק מהאגדות המיתולוגיות שנשתקעו במקרא המעידות על טוטמיזם קדום, כאשר כאן יש זכר לתפיסה לפיה גופו של יעקב היה פעם גוף בהמה, הלא הוא "אֶבֶר" [=פר] יעקב" (בר' מט, כד ועוד).¹⁸⁷

¹⁸³ לונג, 1968, 11. וראו שם בהע' 21 הפנייה לחוקרים נוספים כגון נות' ופון-ראד, הסוברים כך גם הם.

¹⁸⁴ המילטון, 1995, 348; לונג, שם.

¹⁸⁵ ווסטרמן, 1985, 527. ההדגשות שלי.

¹⁸⁶ סרנה, 1966, 203; 208. השוו רוברטסון סמית', 1889, 380 הע' 1; פרייזר, 1918, 423.

¹⁸⁷ חורון, תש"ס, 106-107. על הטוטמיזם באנתרופולוגיה ובחקר המקרא, ראו להלן 6.2.4.

חוקרים אחרים הציעו הסברים הקרובים יותר לרוח המקרא: פְּנֵי יַעֲקֹב הציע לראות את גיד הנשה כאמצעי זכירה, בדומה למצה המזכירה את השעבוד במצרים; ואילו קאס מצביע על העובדה שמנהג זה, המייחד את בני ישראל, הוא השני אחרי ברית המילה – ובשני המקרים מדובר על איסור הקשור לבשר: "בזכרם את הסחר [כך!] הדו משמעי של האב הקדום יעקב, שחוה את מגע אלוהים, בני ישראל מסמנים את עצמם לא רק בבשרם, אלא גם במנהגיהם הכרוכים בבשר".¹⁸⁸

לסיכום, בסיפור חזרתו של יעקב מחרן ממשיכות הבהמות להופיע במארג הסיפורי, אם כי במינון נמוך יותר מזה שהציף את מחזור סיפורי חרן. גם במחזור זה נראה בבירור כי לבהמות ישנו תפקיד מהותי בהנעת הסיפור, ואם נשפוט את הסיפור לפי סופו – קריאת שם העיר 'סוכות' – נראה כי מקנה הבהמות היה מטרתו העיקרית של כל ה'אודיסיאה' של יעקב בבית לבן.

¹⁸⁸ יעקב, 2007, 225; קאס, תש"ע, 468.

3.6. החמורים בסיפור מפגש יוסף ואחיו (בר' מב-מה)

הנובלה הארוכה והדרמטית של סיפור יוסף ואחיו שונה בהיבטים רבים ממחזור סיפורי האבות בהם עסקתי עד כה,¹⁸⁹ אך גם בה ניתן למצוא איזכור חריג של אחת מבהמות הבית – במקרה זה, **החמור**. כשאחי יוסף יורדים למצרים, הם עושים זאת על חמוריהם, וחמורים אלו מוזכרים שש פעמים בשלושת הפרקים המהווים את עיקרה של עלילת יוסף ואחיו (בר' מב-מד):

א. ההגעה הראשונה למצרים (מב, כו-כז) – "וישארו את שִׁבְרָם על חֲמֹרֵיהֶם וַיֵּלְכוּ מִשָּׁם. וַיִּפְתַּח הָאֶחָד אֶת שַׁקּוֹ לְתֵת מִסְפּוֹא לְחֹמְרוֹ בְּמִלּוֹן..."

ב. ההגעה השנייה למצרים (מג, יח; כד) – "וייראו הָאֲנָשִׁים כִּי הוּבְאוּ בֵּית יוֹסֵף וַיֹּאמְרוּ עַל דָּבָר הַכֶּסֶף הַשֶּׁבַב בְּאִמְתָּחֵינוּ בְּתַחֲלָה אֲנַחְנוּ מוֹכְאִים לְהַתְּגַלֵּל עָלֵינוּ וְלִהְתַּנַּפֵּל עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת חֲמֹרֵינוּ... וַיָּבֹא הָאִישׁ אֶת הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף וַיִּתֵּן מֵיָם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לְחֹמֲרֵיהֶם."

ג. היציאה הראשונה ממצרים (מד, ג; יג) – "הַבֶּקֶר אֹר וְהָאֲנָשִׁים שִׁלְחוּ הֶמָּה וְחֲמֹרֵיהֶם... וַיִּקְרְעוּ שְׂמֹלֹתָם וַיַּעֲמֹס אִישׁ עַל חֲמֹרוֹ וַיָּשָׁבוּ הָעִירָה."

לששת האיזכורים האלו יש להוסיף עוד שני איזכורים של חמורים ואתונות בסוף הסיפור (מה, כג): "ולאָבִיו שִׁלַּח כְּזֹאת עֲשֶׂהָ חֲמֹרִים נְשָׂאִים מְטוֹב מִצָּרִים וְעֶשֶׂר אֲתָנֹת נְשָׂאֹת כֶּר וְלָחֶם וּמִזֹּן לְאָבִיו לְדֶרֶךְ."

שני האיזכורים הראשונים (סעיף א) נראים פונקציונליים גרידא, ולא היו אמורים לעורר תשומת לב מיוחדת. אבל האיזכור הבא (סעיף ב) נראה תמוה להפליא: "... וַיֹּאמְרוּ עַל דָּבָר הַכֶּסֶף הַשֶּׁבַב בְּאִמְתָּחֵינוּ בְּתַחֲלָה אֲנַחְנוּ מוֹכְאִים לְהַתְּגַלֵּל עָלֵינוּ וְלִהְתַּנַּפֵּל עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת חֲמֹרֵינוּ" – וכי לקיחת החמורים הוא הדבר שהטריד אותם באותו רגע?! התמיהה מתעצמת לנוכח המדרגיות העולה בחומרת האיום: להתגולל > להתנפל > לקחת אותנו לעבדים > ואת חמורנו; כלומר, לקיחת החמורים היא הסיכון החמור ביותר שמאיים על האחים! פליאה זו גרמה לרוברט

¹⁸⁹ כבר ראשוני חוקרי המקרא עמדו על ייחודיותו ואחדותו של סיפור יוסף, כשניסו למצוא בקושי רב את עקבותיהם המשוערים של J ו-E כאן (ראו למשל סקינר, 1930, 438-439; וכנגדו ספייזר, 1964, 292-294). השוני הוא לא רק בהיבט הספרותי אלא גם בהיבטים תיאולוגיים כמו היעדרה של התגלות אלוהית, 'חילונית' מופגנת של הסיפור ועוד (וינפלד, 2002, 206).

אלטר, מחשובי החוקרים הספרותיים של המקרא, להציע מה שנראה כהסבר נואש, כי "תוספת מוזרה זו בסוף המשפט חשודה כשגגה קומית" (comic inadvertency).¹⁹⁰ אבל יש להודות שגם שני האיזכורים הבאים תמוהים למדי: "וַיִּתֵּן מִים וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לַחֲמֻרֵיהֶם" – מדוע זה אמור לעניין את הקורא? "הַבֶּקֶר אֹרֶךְ וְהָאֲנָשִׁים שְׁלָחוּ הֶמָּה וְחֲמֻרֵיהֶם" – מה היה הכתוב חסר ללא ידיעה זו?¹⁹¹ לנוכח תמיהות אלו, גם משלוח עשרת החמורים ועשר האתונות בסיום הסיפור עשוי להיראות כמהותי יותר מאשר ציון סתמי של טובין, והמספר עשר כבר מרמז על כיוון הפתרון שיוצע על ידי בהמשך.¹⁹²

כאן המקום לציין כי ספר היובלים מדגיש עוד יותר את החמורים בסיפור יוסף ואחיו, בניגוד לאפיזודות הקודמות של סיפורי האבות בהן הבהמות הושמטו כמעט לחלוטין. כך למשל בסיום המשתה שעשה יוסף לאחיו, מוסיף ספר היובלים: "וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וַיִּקְוּמוּ וַיִּלְיֵנוּ אֶצֶל חֲמֻרֵיהֶם" (מב, כד), פרט שאינו מופיע כלל בסיפור המקראי; בהמשך, האחים מציעים פעמיים, לפי ספר היובלים, כי "אֲנַחְנוּ וְחֲמֻרֵינוּ נִהְיָה עֲבָדִים לְאֲדֹנֶיךָ" (מג, ה; מג, ט, בשינוי לשון) – בעוד שהביטוי המקביל בבראשית הוא "גַּם אֲנַחְנוּ נִהְיָה לְעֲבָדִים" (מד, ט), והחמורים אינם מוזכרים כלל.¹⁹³

דיון פרשני-מחקרי

מטבע הדברים, רוב המפרשים והחוקרים לא התייחסו לחמורים בסיפור, ואפילו חוקר ספרותי כמו אלטר נטה לראות בהם מוזרויות של הכתוב, כפי שצינתי לעיל. עם זאת, ישנן כמה התייחסויות מהותיות יותר, בעיקר לאיזכור החריג ביותר בפסוק "וְלָקַחְתָּ אִתָּנוּ לְעֲבָדִים וְאֵת חֲמֻרֵינוּ", ממנו משתמע לכאורה שלקיחת החמורים היא איום חמור יותר משיעבודם של האחים עצמם. ראשית, ישנם שלושה מקומות במקרא מהם עולה תמונה דומה, לפיה לקיחת חמוריו של האדם שקולה לפגיעה בו עצמו או במשפחתו: (א) "וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפְּן אֶל מִנְחָתָם לֹא חֲמֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאָתִי וְלֹא הִרְעֵתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם" (במ' טז, טו. ב) "וְאֵת עֲבָדֶיכֶם וְאֵת שְׁפָחוֹתֵיכֶם וְאֵת בְּחוּרֵיכֶם

¹⁹⁰ אלטר, 1996, 256.

¹⁹¹ אלטר (שם, 260) שב ומעיר באירוניה לגבי פסוק זה, כי "שוב החמורים 'מודבקים' לסוף הפסוק..." – אך הוא מציע שאולי יש היגיון באיזכורם של החמורים כאן, כיוון שהשקים שעל גביהם יוזכרו בהמשך.

¹⁹² השוו להערות של המילטון (1995, 144) לגבי עשרת הגמלים של עבד אברהם – לדבריו, ישנה כנראה משמעות סמלית למספר עשר כשמדובר במשלוח של פריטים בסיפור המקראי (ראו לעיל הערה 140).

¹⁹³ ייתכן שהדבר נובע כתוצאה מהשמטת חלק מהסיפור בספר היובלים, בעקבותיו 'אוחדו' חלק מהפסוקים. אגב, לפי ספר זה (מג, כב) **פרעה** הוא השולח עשרה חמורים נושאי בר ליעקב – וחמורים בלבד, ללא אתונות.

הטובים וְאֵת חַמּוּרֵיכֶם יִקַּח וְעֲשֶׂה לְמִלְאָקָתוֹ" (שמ"א ח, טז). ג) "הִנְנִי עֲנוּ בִי נֶגֶד ה' וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ אֶת שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְחַמּוֹר מִי לְקַחְתִּי וְאֵת מִי עֲשִׂקְתִּי אֶת מִי רְצוֹתִי..." (שמ"א יב, ג).

סקינר, המתבסס על הפסוקים בספר שמואל, טוען שלקחת החמורים על ידי סמכות שלטונית מהווה ביטוי של "אלימות מלכותית"¹⁹⁴, המטילה פחד מצמית על האדם כיוון שאינו יכול להתנגד לה. החזקוני הציע פירוש דומה, ולפיו לו היו המצרים לוקחים רק את האחים היה אפשר לטעון שמדובר במפגש עם השליט גרידא, אך כיוון שלקחו גם את חמוריהם ודאי שכוונתם היתה לרעה. מעין המחשה לחשש זה מצאתי בתעודה מצרית בה מדווח קצין גבול לממונה שלו כי "נתנו לשבטי נוודים מאדום לעבור את המבצר, השארנו אותם בחיים והשארנו את בהמתם בחיים".¹⁹⁵ כִּנּוּ יַעֲקֹב מִצִּיעַ הַסֶּבֶר פְּסִיכּוֹלוֹגִי מְכִוּוֹן אַחֵר, הַרְוָה בְּאֲחִים דּוֹגְמָה לְאַנְשִׁים שֶׁמִּמּוֹנָם חָבִיב עֲלֵיהֶם מְגוּפָם – אֵלָּא שֶׁהִיָּתָה לָהֶם סִיבָה טוֹבָה לְהַעֲדֹפֶת מִמּוֹנָם, שֶׁכֵּן הֵם חֲשָׁשׁוּ שֶׁלֹּא הַחֲמוּרִים לֹא יוּכְלוּ לְהַבִּיא אֶת הַשֶּׁבֶר שֶׁרָכְשׁוּ לְאַרְץ כְּנָעַן, וּמִמִּילָא הֵם וּמִשְׁפַּחְתָּם צְפוּיִים לְמוֹת בְּרַעַב.¹⁹⁶

מעניין לציין שמחברי ספר הזוהר הבחינו גם הם בתמיהות שמעוררים החמורים בפסוק, והציעו הסבר עמום הן לפסוק זה, והן לפסוק התמוה המופיע בהמשך: "וְהָאֲנָשִׁים שֶׁלָּחֻה הֵמָּה וְחַמּוּרֵיהֶם", ואלו דברי הזוהר כלשונם עם תרגום שלי:¹⁹⁷

הכא אית לאסתכלא, אי אינון הוו אזלי ואשתדרו, מה לן למכתב באורייתא 'המה וחמוריהם'? אלא בגין דכתיב 'ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו', בגין כך 'והאנשים שלחו המה וחמוריהם', בגין דלא ישתארונו אינון וחמוריהון כדקאמרו. (כאן יש להסתכל, אם הם היו הולכים ומשולחים, מה

¹⁹⁴ סקינר, 1930, 481.

¹⁹⁵ התרגום מתוך ANET, 259. איזכור מעניין אחר בתעודה ממארי כורך יחדיו עבדים, חמורים ומעשה גניבה: "מדוע גנבת בארץ אדמרין, בעלת הברית של אדוני, עבדים וחמורים?" שואל מושל מקומי, ומוסיף: "הוא ענה לי: אני לא גנבתי. יש אנשים (אחרים) שמוכרים עבדים וחמורים" (מובא אצל ענבר, תשס"ז, 187).

¹⁹⁶ יעקב, 2007, 292-293. אגב, הוא טוען שכך כותב הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, מ) אך כנראה שהתבסס על תרגום לקוי או שלא הבין את דבריו, שכן הרמב"ם כותב בדיוק את ההיפך: "יש אנשים המעדיפים את ממונם על עצמם. אבל הרוב חסים על עצמם ועל ממונם במידה שווה: 'ולקחת אתנו לעבדים ואת חמורינו'". (שוורץ, תשס"ג, 575). יש לציין כי לדעת התלמוד לפחות, דווקא הצדיקים הם אלו ש"חביב עליהם ממונם יותר מגופם... לפי שאין פושטין ידיהן בגזל" (בבלי חולין צא ע"א).

¹⁹⁷ זוהר חלק א (פרשת מקץ), רג.

לנו לכתוב בתורה 'המה וחמוריהם'? אלא משום שכתוב 'ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו',

משום כך 'והאנשים שלחו המה וחמוריהם', כדי שלא יישארו הם וחמוריהם כמו שאמרו).

כאמור, ההסבר הוא עמום ולא ברור מהו למעשה התירוץ שמציע הזוהר, מעבר ל'סגירת המעגל' בין חששם של

האחים בתחילה להפגתו בסוף – אך התמיהה רק מתעצמת: לשם מה צריך היה לפתוח את המעגל מלכתחילה?!

3.7. שואל והאתונות (שמ"א ט-י)

"מה חשיבות יש לאתונות שאבדו לאיכר אחד ולשם מה מתוארים החיפושים אחריהן?"¹⁹⁸ שאלה זו מטרידה מן הסתם כל מי שקורא את האנקדוטה הפסטורלית אודות הנער הבנימיני שהלך לחפש את האתונות שאבדו לאביו, הנראה כעוד וריאציה במסורת הז'אנר של "הקטן יהיה לאלף". ואכן, בסיפור זה המשתרע על פני שני פרקים (שמ"א ט-י), מופיעות האתונות שמונה פעמים, ארבעה איזכורים בכל פרק:¹⁹⁹

פרק ט

ג וַתֵּאבְדֶּנָה הָאֶתְנוֹת לְקִישׁ אָבִי שְׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שְׁאוּל בְּנוֹ קַח נָא אֶתָּךְ אֶת אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וְקִים לָךְ בִּקְשׁ אֶת הָאֶתְנוֹת.²⁰⁰ ד וַיַּעֲבֹר בְּהַר אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ שְׁלֹשָׁה וְלֹא מָצְאוּ וַיַּעֲבֹרוּ בְּאֶרֶץ שִׁעְלִים וְאִין וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ יְמִינִי וְלֹא מָצְאוּ. ה הִמָּה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוֹף וְשְׁאוּל אָמַר לְנַעֲרוֹ אֲשֶׁר עָמַד לְכָה וְנִשְׁוֹבָה פֶּן יִחְדַּל אָבִי מִן הָאֶתְנוֹת וְדָאָג לָנוּ...

כ וְלֹאֲתָנוֹת הָאֶבְדוֹת לָךְ הַיּוֹם שְׁלֹשֶׁת הַיָּמִים אֵל תִּשֶׁם אֶת לְבָבְךָ לָהֶם כִּי נִמְצְאוּ וְלָמִי כָל חֲמַדַּת יִשְׂרָאֵל הָלוֹא לָךְ וְלִכְלֹל בֵּית אָבִיךָ...

פרק י

ב בְּלִכְתְּךָ הַיּוֹם מֵעַמְדִי וּמִצֵּאתִי שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִם קִבְרֹת רַחֵל בְּגִבּוֹל בְּנִימֵן בְּצִלְצַח וְאָמְרוּ אֵלַיךְ נִמְצְאוּ הָאֶתְנוֹת אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לְבַקֵּשׁ וְהִנֵּה נָטַשׁ אָבִיךָ אֶת דְּבָרֵי הָאֶתְנוֹת וְדָאָג לָכֶם לֵאמֹר מָה אַעֲשֶׂה לְבָנִי... יד וַיֹּאמֶר דָּוִד שְׁאוּל אֱלֹוֹ וְאֵל נַעֲרוֹ אֵן הִלַּכְתֶּם וַיֹּאמֶר לְבַקֵּשׁ אֶת הָאֶתְנוֹת וְנִרְאָה כִּי אֵין וְנִבּוֹא אֶל שְׁמוּאֵל. טו וַיֹּאמֶר דָּוִד שְׁאוּל הִגִּידָה נָא לִי מָה אָמַר לָכֶם שְׁמוּאֵל. טז וַיֹּאמֶר שְׁאוּל אֵל דָּוִד הִגִּיד הַגִּיד לָנוּ כִּי נִמְצְאוּ הָאֶתְנוֹת וְאֵת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל.

¹⁹⁸ בר-אפרת, תשנ"ו, 134.

¹⁹⁹ בניתוחים עד כה לא התייחסתי לחלוקה לפרקים, כיוון שהיא מאוחרת מאוד, כידוע. עם זאת, במקרה זה יש לה משמעות מעניינת, כיוון שהיא מצביעה על נקודת השיא בעלילה – משיחתו של שואל על ידי שמואל, המתוארת בראש פרק י. העובדה כי האתונות מופיעות בשני הפרקים באופן שווה משמעה כי לאתונות יש תפקיד מהותי הן בהכנה למשיחה והן בתוצאותיה – וראו על כך להלן.

²⁰⁰ בכמה כתבי יד של תה"ש נוסף כאן תיאור ביצוע הציווי (מעין "ויקה נער מנערי אביו וילכו לבקש את האתונות") – ולפי גירסה זו הרי שיש כאן איזכור נוסף של האתונות.

אמנם מבחינה כמותית קשה לטעון ששמונה איזכורים המתפרסים על פני 43 פסוקים מהווים חריגה סטטיסטית.

אך עם זאת, יש לשים לב לנקודות הבאות:

א. חלק מאיזכורים אלו נראה מיותר – בפסוקים ט, ג; י, ב למשל, מופיעות האתונות פעמיים בכל פסוק, כאשר ניתן היה בקלות להחליף את האיזכור השני בכינוי גוף, כך: "וּתְאֲבָדְנָה הָאֲתֹנוֹת לְקִישׁ אֲבִי שָׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שָׁאוּל בְּנֹו קַח נָא אֶתְּךָ אֶת אֶסֶד מֵהַנָּעָרִים וְקוּם לִדָּבֵק בְּקִישׁ אֶת-הָאֲתֹנוֹת אוֹתָן"; "וַאֲמָרוּ אֵלָיֶה נִמְצְאוּ הָאֲתֹנוֹת אֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְבַקֵּשׁ וְהִנֵּה נָטַשׁ אֲבִיךָ אֶת דְּבַר-הָאֲתֹנוֹת דְּבַר יְהוָה וְדָאג לָכֶם..."²⁰¹

למעשה, וכמו שאראה להלן, כל האיזכור של האתונות בפרק י נראה מיותר, שהרי הן סיימו את תפקידן בהובלת שאול אל שמואל, ודרכו של הסיפור המקראי לנטוש דמויות שאינן משרתות את העלילה.

ב. נערו של שאול – ללא ספק הדמות המשנית החשובה ביותר בסיפור – מוזכר סה"כ **שבע** פעמים, פחות מהאתונות. לא זו בלבד, אלא שפיזור איזכורי הנער שונה לגמרי: שש פעמים בפרק ט, ועוד פעם אחת בלבד בפרק י. הדבר ממחיש את העובדה שהוא למעשה סיים את תפקידו בפרק ט, בהובלת שאול אל שמואל – אך כאמור לעיל, האתונות ממשיכות 'לככב' גם בפרק י!

ג. האתונות מוזכרות כבר בראש הסיפור ב-ה' הידיעה, כביכול מדובר באתונות הידועות לנו מכבר.²⁰²

²⁰¹ ברויגמן (1990, 75) מציע כי כפל לשון זה בא לחזק את הבטחת שמואל שהאתונות נמצאו.

²⁰² הערתו של ביץ', 1957, 93. הרצברג הציע שייכתן וזו דיטוגרפיה מסוף המילה הקודמת, ויש לקרוא: "וּתְאֲבָדְנָה הָאֲתֹנוֹת", אם כי הוא עצמו שולל אפשרות שכזו (הרצברג, 1964, 75).

דיון פרשני-מחקרי

בניגוד לאפיזודות הקודמות שהצגתי לעיל, הרי שסיפור חיפוש האתונות על ידי שאל עורר עניין רב בקרב כל חוקרי ומפרשי הספר, והללו נחלקו לשתי אסכולות פרשנות: האחת פשטנית-פרגמטית, ולפיה "לעלילה אין כל עניין אמיתי בסיפור האתונות, סיפור זה הוא רק נקודת כניסה נוחה לסיפור האמיתי אודות המלוכה",²⁰³ והאחרת מעמיקה יותר ולפיה הכתוב "סיפר איך סָבַב בעל הסבות שיגיע שאל אצל שמואל, כי בהשגחת ה' נאבדו האתונות לקיש".²⁰⁴

בעלי הגישה הפשטנית סוברים כי סיפור האתונות נועד לכל היותר להעניק מימד אותנטי-פסטורלי לסיפור אודות בן האיכר העולה במפתיע לגדולה. אריכותו היתרה של הסיפור מוסברת על ידי גרסיאל ככזו שנועדה ללמד על היותו של שאל בן נאמן, הדבק במשימה שהטיל עליו אביו, ואולי גם רומזת להימנעותו של שאל מנטילת השליחות האלוהית, בדומה למשה שגם הלך לרעות את צאן חותנו ו'נעלם' למשך עשרות שנים.²⁰⁵ גרין מציעה הסבר ברוח דומה להסברו הראשון של גרסיאל, אך בכיוון השלילי – מטרת החיפוש כולו היא הרהור (וערעור!) על היחסים בין שאל לאביו, המוצגים ככאלו של אובדן וניתוק: קיש לא איבד רק את האתונות, אלא הוא עתיד לאבד את בנו לטובת המלוכה. האתונות, עם זאת, אינן לדעתה אלא "הסחת דעת".²⁰⁶ יעקבס, שניתח את הסיפור מנקודת מבט ספרותית בדגש על דמויות-המשנה שבו, מדגיש אמנם כי הסיפור פותח באתונות וחותם בהן, אך הוא אינו מייחס לכך חשיבות. לא זו בלבד, אלא שהוא אף אינו טורח למנות את האתונות בין דמויות המשנה אותן הוא בוחן – למרות שאת הטֵבַח, למשל, הוא דווקא מונה ביניהן...²⁰⁷

²⁰³ ברויגמן, 1990, 71; ובדומה גאן, 1980, 61; אולד, 2011, 103; ועוד. גאן אף סובר שהסיפור "מתקדם במהירות לעבר המשיחה" כדי לסמל את הגורל הדוחף את שאל למלוכה. לדעתי, תהא אשר תהא דעתנו על הסיפור, מהירות היא לא המאפיין הבולט שבו...

²⁰⁴ מלבי"ם (ט, ג); ובדומה בובר, תשכ"ד, 186 (המדגיש את קצבו האיטי של הסיפור, בניגוד לגאן לעיל!); בר-אפרת, תשנ"ו, 134; ועוד. המלבי"ם, אגב, מוכיח זאת מכך שנשוא המשפט (הפועל אב"ד) נקשר כאן עם המושא (קיש) ב-ל' השימוש ולא ב-מ' השימוש (כלומר: אבד ל- ולא אבד מ-), "כי לא נאבדו באמת רק נעלמו בשעתם, לִסְבֵּת קיש אבי שאל, יען היה אבי שאל נעלמו האתונות כדי שילך שאל לבקש".
²⁰⁵ גרסיאל, תשמ"ג, 82; 89-86.

²⁰⁶ גרין, 2003, 197 (במקור: red herrings).

²⁰⁷ יעקבס, 2008: בעמ' 496 מוצגות דמויות המשנה בסיפור, כעשר במספר (ביניהן, באופן די תמוה, הוא מונה אף את אלהים ואת שמואל!), בעמ' 500-501 מוצג המבנה הכיאסטי הפותח וחותם באתונות, ובעמ' 505-506 מוסבר תפקידו הייחודי של הטבח. פוקלמן, אגב, הקפיד למנות רק דמויות משנה המדברות בסיפור, בהתאם לתפיסתו את האפיזודה כולה כ"אפקט של המילה הדבורה" (פוקלמן, 1993, 362) – ולשיטתו אכן אין לראות באתונות דמויות משנה בסיפור, ואף לא בטבח.

בעלי הגישה המעמיקה יותר מדגישים את העובדה כי הסיפור פותח וחותם באתונות, וכי הן מופיעות לא רק בחלקו הראשון (פרק ט), שם תפקידן ברור – הובלת שאול אל שמואל – אלא גם בחלקו השני (פרק י), העוסק באירועים שלאחר משיחת שאול למלך; ומכאן שלא רק אובדן האתונות עניין את המספר, אלא גם מציאתן. יתרה מכך – מסתבר כי השורש מצ"א הוא המילה המנחה בסיפור (שבע פעמים בפרק ט ושש בפרק י) "וכך נראה כי מציאת האתונות היא עיקרו של הסיפור!"²⁰⁸

פוקלמן, דובר הבולט ביותר של הגישה המעמיקה, מוצא בסיפור שלושה מסעות מתחלפים-נפגשים: המסע הראשון הוא זה של שאול המחפש את האתונות; המסע השני הוא זה של שאול ונערו המחפשים את שמואל; והמסע השלישי הוא זה של שמואל המחפש מלך בהנחיה אלוהית. המסעות קשורים זה בזה, כמובן, ואת הקשר הלשוני הבולט בין המסע הראשון לשלישי מוצא פוקלמן בביטויים המקבילים "דְּבָרֵי הָאֲתֹנֹת" (י, ב) ו"דְּבָרֵי הַמְּלוּכָה" (י, טז). ומכאן ראייה נוספת לכך שהמספר ראה חשיבות גם במציאת האתונות ולא רק באובדן – וזו כמובן אינה אלא משל למציאת המלוכה.²⁰⁹

רוב החוקרים לא התייחסו לשאלה מדוע בחר המספר דווקא באתונות, ולא בכבשים או פרות, למשל,²¹⁰ אך ביץ' הציע כי האתון מסמלת את המלוכה, כפי שאפשר ללמוד משני איזכורים דומים בספר שופטים לפיהם בני השופטים רכבו על עֲרִים = חמורים (ש' י, ד; יב, יד) וכן מדברי זכריה (ט, ט) לפיהם המלך העתידי עתיד לבוא רכוב על חמור. לדעה זו מסכים גם אין דר סמיטן, המוסיף כי החזרת האתונות של שאול היא לפיכך רמז מקדים להיותו מלך נבחר.²¹¹ קליין מעיר כי רכיבה על בהמות היא סימן אצילות וכי אובדן עלול להוביל לעוני וחוסר יכולת

²⁰⁸ בר-אפרת, תשנ"ו, 135.

²⁰⁹ פוקלמן, 1993, 361-362. וראו ביקורתו החריפה שם כנגד הממעטים בחשיבות אפיזודת האתונות בפרק ט. לדבריו, מציאת האתונות 'עולה רמה' עם מציאת המלוכה (עמ' 366). הוא משתמש כהמחשה לכך במונח ההגליאני *Aufheben* (העלאה, התמרה), כלומר, הענקת משמעות 'גבוהה' יותר לעובדה טריוויאלית, בעקבות מפגש בין תזה לאנטי-תזה).

²¹⁰ אולד (2011, 103) העיר כי למרות שהאירוע "נטול חשיבות כשלעצמו", אובדן אתונות היה אירוע לא שכיח. קשה לקבל את דבריו, שהרי החוק המקראי מתייחס למצב כזה בשני מקומות (ש"מ כג, ד; דב' כב, א-ג), ואיזכורים דומים נמצאו גם במקורות מהמזרח הקדום, כפי שמראה צומורה, 2007, 265 ובהערות 11-12 שם.

²¹¹ ביץ', 1957, 93; אין דר סמיטן, 1980, 469. לכך יש להוסיף גם את התיאור של רוכבי האתונות הצחורות המזוהים (אולי) עם חשובי העם בשירת דבורה (ש' ה, י), וכן את מחקרה של וסילבה, 2008, שהראתה כי דימוי זה רווח בקת העתיקה. ראו על כך להלן בסעיף 0 העוסק במעמדו של החמור במקרא.

להיות מנהיג. צומורה מציע הצעה הפוכה בתכלית, ולפיה האתונות נבחרו בשל היותן "ניגוד חד" למלוכה, שהיא-היא נושאו העיקרי של הסיפור.²¹²

הסוגיה האחרונה שאבקש לסקור כאן היא תפקידה העלילתי של משפחת שאול, וליתר דיוק, של אביו ושל דודו: הראשון מופיע בתחילת הסיפור (ט, א-ה) ובאמצעו (י, ב) והשני מופיע לפתע בסוף הסיפור (י, יד-טז). פוקלמן רואה ביחסים הפנים-משפחתיים אמצעי סמלי להתנתקותו של שאול ממשפחתו: לדבריו, האתונות משמשות את התוכנית האלוהית ככלי שנועד 'להחליף' את שאול מתחומי שבטו הקטן בו הוא מושרש, אל עבר "צוף", כלומר – אל שמואל הנביא (שאחד מאבותיו נקרא כך). הקשר החזק שלו לאביו מומחש בחזרה הבולטת בפס' ג: "וַתֵּאֱבֹדָה הָאֵתְנוֹת לְקִישׁ אָבִי שְׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שְׁאוּל בְּנוֹ..." – ולא רק החזרה מפתיעה, אלא גם העובדה שקיש מתואר כאביו של בנו, במקום ההיפך, כמקובל במקרא. רמיזות אלו מביעות את התנתקותו של שאול מאביו וממשפחתו עד לשיא בו הוא עצמו הופך לנביא, לתדהמת הנוכחים המוסיפים גם "ומי אביהם?" (י, יב), ביטוי הרומז כמובן לאביו של שאול. כך מוסברת גם הופעתו המוזרה של דודו האנונימי של שאול דווקא בסוף האפיזודה, ולא של אביו – זאת כדי לסמל את הניתוק של המלך המיועד מבית אביו.²¹³ בנוסף, הופעתו של דוד שאול מציפה עובדה חשובה נוספת המפתיעה אותנו; בפסוק האחרון מתברר לנו שהמספר הסתיר מאיתנו את העובדה ששמואל ככל הנראה ציווה על שאול שלא לגלות את דבר המלוכה!²¹⁴

בשאלת דוד שאול הועלו עוד שתי הצעות נקודתיות יותר – גרין הציעה כי "דוד" רומז ל"דָּוִד", מתחרהו העתידי של שאול, דבר המסביר את האווירה המוסיגת המשתקפת מהדיאלוג ביניהם, המהווה מעין הטרמה של היחסים

²¹² קליין, 2008, 86; צומורה, 2007, 277.

²¹³ פוקלמן, 1993, 375-376. אמנם ניתן להקשות על השערתו זו מדברי שמואל (ט, כ): וְלָמִי כָּל חֲמַדַּת יִשְׂרָאֵל? הֲלוֹא לָךְ וּלְכָל בֵּית אָבִיךָ, אך ניתן להסביר ששמואל עצמו אינו מודע בשלב זה לתהליך אותו ייאלץ שאול לעשות (פוקלמן אינו מתייחס ישירות לשאלה זו – ראו דבריו בעמ' 401).

²¹⁴ פוקלמן, 1993, 435.

העכורים בין שאול לדוד;²¹⁵ ויש שהציעו כי דוד שאול היה נציב פלשתים באיזור, ושאלותיו לא נבעו מסקרנות גרידא אלא מתיחקור 'מודיעיני' שביקש לערוך – אך ההשערה הזו לא זכתה לתמיכה במחקר.²¹⁶

²¹⁵ גרין, 2003, 210-211. מעין ראייה לכך אפשר למצוא בדברי גרסיאל (תשמ"ג, 124) לפיה פרק י מהווה השוואה בין עליית דוד לגדולה לעומת עליית שאול: בפרק טז מצווה ישי את דוד לקחת **חמור לחם**, נאד יין וגדי **עזים**, ולבסוף דוד אף מנגן **בכינור** – כל אלו כנגד האותות שנתן שמואל לשאול. אכן הרצברג (1964, 80-81) כבר הציע הסבר כזה ודחה אותו.

²¹⁶ כך אפ-תומס, 1961, ובעקבותיו מציע בר-אפרת (תשנ"ו, 146) כי אולי לפחד מפלשתים יש רמז בעליית שמואל עם שאול על הגג (ט, כה). פוקלמן (1993, 432 הע' 77) מכנה את הצעתו של אפ-תומאס "ביזארית" כיוון שהיא מתעלמת ממבנה הסיפור בכללותו, וגם קליין (2008, 93) דוחה את הרעיון.

3.8. חמורו של הנביא הזקן (מל"א יג)

בסיפור אודות איש האלהים והנביא הזקן (מל"א יג, יא-לב)²¹⁷ מוזכר החמור שמונה פעמים בעשרים פסוקים:²¹⁸

יָא וְנָבִיא אֶחָד זָקֵן יָשָׁב בְּבֵית אֵל וַיָּבֹא בָנוּ וַיְסַפֵּר לוֹ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְסַפְּרוּם לְאַבְיָהֶם. יָב וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אַבְיָהֶם אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ הֵלֶךְ וַיֵּרְאוּ בָנָיו אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הֵלֶךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיְּהוּדָה. יָג וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חֲבֹשׁוּ לִי הַחֲמֹר וַיַּחֲבֹשׁוּ לוֹ הַחֲמֹר וַיִּרְכַּב עָלָיו... כֹּג וַיְהִי אַחֲרֵי אֲכָלוֹ לֶחֶם וְאַחֲרֵי שְׁתוֹתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ לוֹ הַחֲמֹר לְנָבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבוֹ. כֹּד וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָאֵהוּ אֲרִיָּה בַּדֶּרֶךְ וַיִּמְיֹתֵהוּ וַתְּהִי נִבְלָתוֹ מִשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְהַחֲמֹר עֹמֵד אֲצֵלָה וְהָאֲרִיָּה עֹמֵד אֲצֵל הַנִּבְלָה. כֶּה וַהֲנֵה אֲנָשִׁים עֹבְרִים וַיֵּרְאוּ אֶת הַנִּבְלָה מִשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְאֶת הָאֲרִיָּה עֹמֵד אֲצֵל הַנִּבְלָה וַיָּבֹאוּ וַיְדַבְּרוּ בְּעִיר אֲשֶׁר הַנָּבִיא הַזֶּקֶן יָשָׁב בָּהּ... כִּז וַיְדַבֵּר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר חֲבֹשׁוּ לִי אֶת הַחֲמֹר וַיַּחֲבֹשׁוּ. כִּח וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָא אֶת נִבְלָתוֹ מִשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְהַחֲמֹר וְהָאֲרִיָּה עֹמְדִים אֲצֵל הַנִּבְלָה לֹא אָכַל הָאֲרִיָּה אֶת הַנִּבְלָה וְלֹא שָׁבַר אֶת הַחֲמֹר. כִּט וַיֵּשֶׂא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּנְחֵהוּ אֶל הַחֲמֹר וַיִּשְׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנָּבִיא הַזֶּקֶן לִסְפֹּד וּלְקַבְּרוֹ...

אם נתעלם לרגע מאופיו החידתי של הסיפור בכללותו ונתמקד רק באיזכורי החמור, ניתן להבחין כי הלה מוזכר

בשני הקשרים מרכזיים:

א. חבישתו על-ידי \ עבור הגיבור (4 איזכורים) – הנביא הזקן מבקש מבניו לחבוש לו את החמור (יג, 2x),

אחר-כך הוא חובש בעצמו את החמור לאיש האלהים (כג), ואח"כ שוב בניו חובשים לו את החמור (כז).

ב. הימצאותו ליד הנבלה (4 איזכורים) – לאחר הריגת איש האלהים על ידי האריה המספר מדגיש כי החמור

עמד אצל הנבלה (כד), אחר כך מתוארת אותה הסיטואציה מנקודת ראותו של הנביא הזקן תוך הדגשת הפלא כי

²¹⁷ לא אעסוק כאן בתיחום הסיפור כולו, שאינו מענייני, שכן סעיף זה יעסוק בדינמיקה שבין איש האלהים לנביא הזקן, המתוארת בפס' יא-לב, ובהם בלבד. בשאלת התיחום עסקו רבים – לדעה מגבילה יחסית ראו סימון, תשנ"ז, 158-159 והע' 5 שם, ולדעה מרחיבה יחסית ראו אצל סוויני, 2007, 179-180, וכן אצל ואן-וינקל, 1996, לאורך כל המאמר.

²¹⁸ בצירוף מקרים (?) מעניין, שני הגיבורים הבולטים של הסיפור – הנביא הזקן ואיש האלהים – מוזכרים גם הם שמונה פעמים כל אחד בפסוקים אלו.

האריה לא "שבר" את החמור (כה, פעמיים), ולסיום מסופר כי הנביא הזקן מניח את נבלת איש האלהים על החמור ושב לעירו (כט).

אין ספק כי ישנה כאן חזרה מודגשת הן על המילה "חמור", והן על פעולות שונות הנעשות סביבו (חבישתו, שימת הנבלה עליו). וכמו באפיזודות קודמות, גם כאן החמור משמש אחד האמצעים להנעת העלילה קדימה, ולא רק באופן תימטי אלא גם באופן מילולי: שני הגיבורים נעים בין ציריו הגיאוגרפיים של הסיפור (העיר, הדרך) **על גבי החמור דווקא**.²¹⁹ יתרה מכך – אם באפיזודה המקדימה (פס' א-י) נראה כי איש האלהים הולך **ברגליו**, הרי שבאפיזודה שלנו מודגש כי הנביא הזקן גורם לו לרכב על החמור, אותו חמור שבסופו של דבר ישיב את נבלתו לעיר.

דיון פרשני-מחקרי

בשל אופיו המיוחד ואף החידתי של הסיפור, 'זכה' אותו חמור (ולצידו גם האריה, המופיע בסוף הסיפור) לתשומת לב החוקרים, ומספר הסברים חלופיים הוצעו לפשר איזכורו החוזר ונשנה. בין ההצעות הפרגמטיות-פשוטניות ניתן למנות את זו של נלסון הכותב בפשטות כי תיאור חבישת החמור הוא סוג של 'פסקאות מעבריות' (transitional sections) שתפקידן "להאט את הפעילות... ולספק קרש קפיצה לאפיזודה הבאה על ידי יצירת ציפיה לצעד הבא".²²⁰ בודנר, במונוגרפיה שהקדיש ל'דרמה המלכותית' של ירבעם, רואה בחבישת החמור צעד "פסטורלי", כדבריו.²²¹ אופנהיימר רואה בכך חלק מבעיה הקשורה בהשתלשלות מסירת האגדה, אשר "אריכותה היתרה, שהיא פועל יוצא של שימוש מעייף ומיגע בעקרון החזרה ללא צורך אמנותי, סימן היא כי עברו עליה גלגולים שונים עד שהגיעה לניסוח הנוכחי". לפיכך, תפקידם של החמור והאריה הוא "להבליט את סרבנותו של אדם כלפי מצוות אלהים על רקע הנאמנות העוורת והמוחלטת של בעלי החיים".²²² קאסוטו מספק הסבר פרגמטי אחר, ולפיו יש לראות בביטוי 'ויחבוש את החמור' קונבנציה שירית קדומה שכמוה יש גם בספרות אוגרית (הוא אינו מסביר את פשר שאר האיזכורים).²²³ סימון חולק על קאסוטו וסובר כי בסיפורנו זה "אין לפטור את המוטיב הזה... כקונבנציה ספרותית בעלמא, ומוטל עלינו

²¹⁹ השוו את רכיבתה של רבקה על הגמלים (סעיף 3.3).

²²⁰ נלסון, 1987, 85.

²²¹ בודנר, 2012, 113.

²²² אופנהיימר, תשמ"ד, 170.

²²³ קאסוטו, תשל"ב, 247-248. וראו להלן בסעיף 0.

לחפש בכל הופעה של המוטיב את הצורך הסיפורי הפנימי...". ומציע כי חבישת החמור מסמלת את קבלת המרות של איש האלהים על-ידי הנביא הזקן והכרה בעוצמת האות הנבואי אותו ביקש להפר (גם הוא אינו מסביר את שאר האיזכורים).²²⁴

המצוקה הפרשנית בהסבר הפרק, ובעיקר בשאלת תפקידם של החמור והאריה בסיפור, הובילה מספר חוקרים להציע השערות מרחיקות לכת מעט יותר מאלו הפרגמטיות-פשוטניות שהוזכרו לעיל: סוויני הציע כי החמור מסמל את מלכות אפרים/ירבעם החיה בשקר ותרמית, ואילו האריה מסמל את ממלכת יהודה ההולכת בדרכי ה'. בעוד שלגבי האריה הדימוי ליהודה ברור, הרי שלגבי החמור סוויני רואה בו מעין 'מדרש שם' הרומז לעיר **שכם**, בירתו של ירבעם, שנקראה כך על שם שכם בן **חמור**, נשיא החוי (בר' לג) – והוא אף מצביע על העובדה כי הריגת חמור היתה נפוצה בטקסי ברית במזרח הקדום וייתכן שיש בכך לרמז למעמדה החשוב של שכם.²²⁵ בור רואה בכל הסיפור הזה "אלגוריה פוליטית" למאבק בין ירבעם (ישראל) לירבעם (יהודה): בתחילה ירבעם מייצג את עצמו ואיש האלהים שבא מיהודה מייצג את רחבעם, ובהמשך ירבעם מוחלף על ידי הנביא הזקן מבית-אל. החיות בסיפור אמורות לייצג, לפיכך, ישויות פוליטיות: האריה הוא מטאפורה לאימפריה הבבלית, ש'הרגה' את יהודה אך לא 'טרפה' אותה.²²⁶ חולשתו של הטיעון ברורה שכן אין בו הסבר לתפקידו של החמור כאן, אלא רק לזה של האריה!

גישה שונה לגמרי הוצעה ע"י מרקוס. לדעתו, האפיזודה כולה היא **סאטירה** בעלת אלמנטים פארודיים ואירוניים, המכוונת כנגד ירבעם, איש האלהים והנביא הזקן גם יחד. מרקוס אף משווה בין סיפור זה לבין מעשה בלעם ואתונו ומצביע על המטרה המשותפת לשניהם – הגחכת ה'נביא', שלמעשה הוא נביא בעיני עצמו בלבד.²²⁷

הסבר דומה לזה של מרקוס, אך כזה המתקרב לתפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו, הוצע על-ידי מיד. הלה סובר כי כמה מקבילות בין ראש הסיפור לשאר חלקיו מצביעות על זיהוי מתוחכם של החמור עם... המלך ירבעם, כאמצעי

²²⁴ סימון, תשנ"ז, 173-174, ובהע' 30 שם.

²²⁵ סוויני, 2007, 181-182.

²²⁶ בור, 1997, 106-112. לדעה זו מסכים גם בודנר, 2012, 112.

²²⁷ מרקוס, 1993. יצוין כי כבר מונטגומרי (1951, 261) העיר על נקודת דמיון בין הסיפורים (הנביא המרדן) והוסיף לכך גם את סיפור יונה, ש'טופל' על-ידי דג, אך מרקוס מרחיב את ההשוואה גם לסיפור אלישע והדובים (מל"ב ב כג-כה) – בכולם הנביא משמש כאנטי-גיבור, ובכולם מעורבות חיות הנוהגות בצורה יוצאת דופן. לכן, לדעתו, יש לקרוא סיפורים אלו כיצירות סאטיריות (ראו שם, 71-72).

ספרותי לעגני: "במילים אחרות, המספר קורא לירבעם חמור".²²⁸ ראיותיו הן ההקבלה בין ירבעם העומד "על" המזבח לבין החמור העומד "אצל" הנבלה, וכן בין המזבח ה'קרוע' עצמו לבין הנבלה. יש לציין כי הצעתו זו של מיד נדחתה מכל וכל על-ידי ניי, הטוען בצדק כי אין כל בסיס טקסטואלי להשוואה הזו, וגם לו היה, הרי שמשמעותה אינה ברורה.²²⁹ לכך יש להוסיף את ההסתייגות שאביע להלן בסעיף 0 לגבי התפיסה הרואה במילה 'חמור' כינוי גנאי, תפיסה שאין לה על מה שתסמוך במקרא עצמו, והיא מהווה השלכה של דעה קדומה על הפרשנות המקראית.

ויי עצמו, כמו מרקוס לפניו, הצביע גם הוא על ההקבלה בין סיפור זה לסיפור בלעם ואתונו, אך הוא מוצא ביניהם קשר מהותי יותר מסתם סאטירה – לדבריו, כמו האתון בסיפור בלעם כך גם החמור והאריה כאן מהווים **שליחים אלוהיים**, ובשני המקרים נבחרו דווקא בעלי חיים, להנגדת צייתנותם אל מריו של האדם. כך מוסברת היטב הן התנהגותן הלא-טבעית של החיות והן העובדה כי למרות שהחמור\אתון אמורים היו למות, הדבר אינו מתרחש: בסיפור בלעם מלאך ה' אינו הורג את האתון (ראו במ' כב, לג), ובסיפורנו האריה אינו 'שובר' את החמור (פס' כח).²³⁰ עם זאת, ויי אינו מסביר מה בדיוק תפקידו של החמור בסיפור, שהרי די היה באריה כדי למלא את השליחות, וכפי שקורה בסיפור הדומה במל"א כ בו מעורב אריה בלבד.²³¹ ויי תולה זאת בעקיפין בכך שהחמור במקרא מופיע לא אחת בסיפורים הקשורים למוות (בר' כב – עקידת יצחק; שמ"א י, ב – קבורת רחל; שמ"ב יז, כג – מות אחיתופל), ולכן עצם איזכורו כאן מהווה תזכורת למוות הצפוי לאחד הגיבורים. לכך יש להוסיף את הערתו של אוליאן לפיה הביטוי "נְבִלָה מְשֻׁלָּחַת" ביחס לאיש האלהים (פס' כד; כח) מזכיר את נבואת ירמיה על יהויקים (כב, יט) "קְבוּרַת חֲמֹר יִקְבֹּר סָחֹב וְהִשְׁלַח...".²³² בנוסף, בירמיהו שם נאמר "לֹא יִסְפְּדוּ לוֹ הוּי אָחִי", משפט המקביל בדיוק לאמור

²²⁸ מיד, 1999, 201-202 (תפקידו של האריה, לדבריו, הוא להוות ייצוג של ה' עצמו).

²²⁹ ויי, 2009, 55, הע' 32.

²³⁰ שם, 54-55. בסוף מאמרו (עמ' 58-59) הוא טוען כי השימוש בבעלי חיים בשליחים אלוהיים מאפיין את ספרות הנבואה ה'פרה-קלאסית' – אך דבריו אלו תמוהים, שכן בספר יונה ישנן שתי חיות המשמשות שליחים אלוהיים (הדג והתולעת), וספר זה לדעת רבים הוא מהתקופה הגלותית ואולי אף הבתר-גלותית.

²³¹ השוו תירוצו העקיף של האברבנאל לשאלה זו: "והנה היה מההשגחה שלא המית האריה את החמור... כדי שיכירו וידעו כל בני אדם כי לא היה ענין האריה טבעי אחרי שלא הרג החמור כי אם נסיי בהשגחה השם להעניש איש האלהים על חטאו" – כלומר, הנס הובלט לא בהריגת איש האלהים אלא באי-הריגת חמורו.

²³² אוליאן, 2005, 606-607.

בסיפורנו (פס' ל): "וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו הָי אָחִי". רמזים אלו יכולים להצביע על מימד אירוני נוסף בסיפור, לפיו איש האלהים הוא זה שמושלך כחמור מת, בעוד שהחמור עומד על רגליו.

מק'קיי מציעה הסבר משלים לזה של ויי ולפיו החמור\אתון בשני המקרים "עומדים כעדים לטעויות השיפוט של בני אנוש, ולעונש או להארה הבאים בעקבותיהם" – אך לדעתה החמור מסמל "אמצעי שֶׁלֹּו להגעתו של אדם אל ייעודו" ולא מוות, או איום במוות.²³³

שלל הצעות פירוש אלו מורות על הקושי בהבנת תפקידו של החמור באפיזודה החידתית של מל"א יג. בסעיף 0 להלן אראה כיצד תפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו מאפשרת להבהיר לפחות את הפרט הזה בסיפור, גם אם לא לפתור את החידה במלואה.

סיכום פרק 3

בפרק זה, הפורט את שאלת המחקר לדוגמאות קונקרטיות, סקרתי שמונה אפיזודות מקראיות בהן מופיעות בהמות בית באופן הנראה חריג מהמצופה בסיפורת המקראית (אפיזודה נוספת – אתונו של בלעם – תידון בפרק 5). החריגות נובעת הן מכמות האיזכורים והן מיתירותם שכן ברוב המקרים ניתן היה לוותר על חלק מהם בלי לפגוע בעלילה. מעבר לחריגה הסטטיסטית הראיתי כיצד בכל האפיזודות הבהמות מופיעות ברגעי השיא של העלילה, ובדרך כלל הן גם מהוות את אחד האמצעים להנעת העלילה קדימה.

בפרק הבא אציג את חציה הראשון של התשובה המוצעת על ידי להסבר שאלת המחקר, ולפיה במחשבה המקראית קיימת תפיסה מושרשת לפיה בעלי חיים בכלל, ובהמות הבית בפרט, הן ישויות קרובות מאוד אל האדם, ואף שוות לו במובנים מסויימים. תפיסה זו תהווה את התשתית לפרק 5 בו אטען כי המספר המקראי הסתמך עליה כדי לייצג את האדם באמצעות בעלי חיים.

²³³ מק'קיי, 2002, 128-129.

4. בעל החיים והאדם במקרא

בערך 'בהמה' במילון התיאולוגי המקראי, קובע בוטרווק כי "ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה", והוא מייחד פסקה ארוכה לאיזכורים שונים במקרא הרואים בבהמה חלק מהתא המשפחתי בעיני האדם המקראי.²³⁴ אמנם פסקה זו אינה עומדת על עומקה של התופעה – ולכך יוקדש הפרק הנוכחי – אך היא מלמדת רבות על ה'אווירה' אליה עלינו להתרגל כדי להבין לאשורה את אותה תופעה. ואלו הנקודות שמונה שם בוטרווק:

א. השבת – בשני הנוסחים של עשר הדיברות (שמ' כ, ט; דב' ה, יג) מודגש כי חובה על האדם להניח לבהמתו לשובות ממלאכה בשבת. יתרה מכך – בשני המקומות הבהמה מופיעה לפני הגר אשר בשעריך!

ב. השמיטה – חוק השמיטה (וי' כה, ז) מציין את הבהמה והחיה יחד עם העבדים והגרים, ככאלו הרשאים ליהנות מתבואת השנה השביעית. במקרה זה הבהמה מופיעה לאחר הגר, כיוון שיחד איתה מוזכרת גם החיה, שוודאי לא נחשבה חלק מהתא המשפחתי.

ג. נפש תחת נפש – החוקים ה'טאליוניים' העוסקים בהכאת אדם ובהמה (וי' כד, יז-כא) אמנם מנגידים בין דיניהם השונים (מכה אדם – יומת, מכה בהמה – ישלם), אך עצם הצבתם בחוק אחד, ונקיטת הביטוי "נפש תחת נפש" כלפי בהמה, מלמדים על נטייה בסיסית להשוות ביניהם.²³⁵

כאמור, רשימה זו היא חלקית שכן התפיסה לפיה בעלי החיים קרובים ובמידה מסויימת אף שווים לאדם מופיעה במקומות רבים במקרא. בפרק זה אסקור שלוש סוגות מקראיות המבטאות תפיסה זו, תוך דיון קצר בכל אחת מהן: (א) סיפורי הראשית, הכוללים את סיפורי הבריאה וסיפור המבול (בר' א-ב; ט) והדהודיהם במקרא. (ב) תורת הקרבנות המקראית, שעיקרה בספר ויקרא אך נופה פרוס על פני המקרא כולו. (ג) החוק המקראי, המקדיש לא מעט חוקים הנוגעים במישרין או בעקיפין לבהמות הבית, לרבות חוקים 'פליליים' המחייבים בהמות בעונש מוות כאדם.

²³⁴ בוטרווק, 1977, 13-16. הלה מביא עוד שתי דוגמאות שלדעתי אינן מוכיחות דבר בהקשר זה: חוק השומר המחייב בשבועה את השומר בהמת חברו ומתה (שמ' כב, ט-יב), וכן דברי חמור לאנשי שכם כי כל מקני יעקב ובניו יהיו להם (בר' לד, כג).

²³⁵ בוטרווק (שם, 16-17) מוסיף עוד מוטיב של הנגדה בין האדם לבהמה במישור השכלי-תבונתי, בהתבסס על מספר פסוקים המייחסים לבהמות בערות וטפשות (תה' מט, יג; כא, שם עג, כב; איוב יח, ג).

4.1. האדם והחיה בסיפורי הראשית

כבר בשני סיפורי הבריאה בתחילת ספר בראשית (א-ב), וכן ב'סיפור ההמשך' שלאחר המבול (ט), ניתן לראות כי ליחסים בין האדם לבין בעלי החיים נודעה חשיבות מיוחדת, הניכרת בדואליות המעניינת שיש ביחסים אלו: עליונות של האדם על החיות מצד אחד, וקרבה משותפת ביניהם מצד שני.²³⁶

להלן אציג את שני הצדדים תוך הדגשת הצד השני, שהוא עיקר עניינו של סעיף זה.

4.1.1. עליונות כיצד?

א. בריאת האדם "בצלם אלהים" – כבר בבריאת האדם מודגש שוב ושוב כי האדם נברא בצלם\בדמות אלהים (בר' א, כו-כז): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמּוּתֵנוּ... וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" – והביטוי חוזר על עצמו בהמשך: "בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (ה, א); "כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (ט, ו). כל המפרשים והחוקרים מסכימים כי מדובר בביטוי שנועד לייחד את האדם על פני שאר יצירי הבריאה, אם כי נחלקו הדעות באיזה מובן בדיוק יש להבין את השוואת האדם לאל.²³⁷ לענייננו חשובים במיוחד דברי הרמב"ן המדגיש את הביטוי "וַיֹּאמֶר" בראש פס' כו: "נתייחד בעשיית האדם מאמר בעבור גודל מעלתו, כי אין טבעו החיה והבהמה אשר ברא במאמר הקודם לו" – אם כי בהמשך הרמב"ן עצמו מציג גישה הפוכה, עליה אעמוד בסעיף הבא.

לאחר גילויים של כתבי היתדות המסופוטמיים, התוודעו החוקרים לביטוי האכדי *šalam*-[god name] (כדוגמת "מרדוך צלם אנליל"), ממנו נשאב ככל הנראה המונח המקראי "צלם אלהים" – אלא שגם כאן נחלקו הדעות באשר

²³⁶ מכיוון שמקובל לשייך פרקים אלו לשני מקורות מובחנים (P ו-J/E) עליי לציין כי הדואליות בה אדון בסעיף זה קיימת בשני המקורות הללו גם יחד. השווה גם לביקורתו של וינפלד על הטענה הקלאסית לפיה המקור הכהני של בר' א הוא מאוחר ומשקף ניסיון לרציונליזציה, בעוד שלמעשה "אם נעזיב היטב בפרק שלפנינו נמצא כי הרציונליזציה ניכרת רק במבנה שלו ובדרך מסירתו, אך אין היא מורגשת כלל בחומר המהותי בו. האמונה עליה פרשה זו עדיין עומדת על קרקע המיתוס" (וינפלד, תשכ"ה, 107).

²³⁷ כבר הרמב"ם פותח את מורה הנבוכים (א, א) בדיון במונחים 'צלם' ו'דמות', בשל הבעיה התיאולוגית (הגשמת האל) העולה מהם, ולמעשה אין פרשן שלא התמודד עם השאלה הזו (ראו למשל את דיונו הארוך של הראב"ע בפס' כו). משה גרינברג, במאמרו המפורסם אודות הנחות היסוד של החוק המקראי, רואה ב'צלם אלהים' את אחת מהנחות היסוד הללו (גרינברג, תשמ"ד).

למהות השימוש שעשה בו המחבר המקראי.²³⁸ הפירוש הנראה בעיניי כמתאים ביותר להקשר הפרק הוא זה המבין אותו לאו דווקא כביטוי לדמיונו הפיזי או הרוחני של האדם לאל, אלא כביטוי להיותו של האדם "נציג האלהים עלי אדמות".²³⁹ כבר רס"ג צעד בכיוון זה כשפירש "בצלמנו כדמותנו – בממשלה" (מובא על ידי הראב"ע לפס' כו), וכפי שמוכח מהקשר הפסוקים ה'עוֹטֵפִים' (א, כו-כח) מהם עולה כי האל הבורא הועיד את האדם לתפקיד השולט בכל החי. ואכן, משמעו המקורי של שם העצם *šalmu* זהה למונח "צלם" במובן של פסל או תמונה, וכמו שהפסל הוא דומם המייצג ישות חיה, כך האדם הוא ישות חיה (חלקית) המייצגת את אלהים, החי לעולם.

יש לציין, עם זאת, כי לפי כל ההסברים קשה להבין את הביטוי הזהה לגבי הולדת שת (ה, ג): "וַיֹּלֶד בְּדָמוֹתָיו כְּצֶלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת"; מבין ההסברים שהוצעו לכך נראה לי הסברו של פון-ראד (1972, 70-71) לפיו הכתוב מבקש להדגיש כי התכונה האלוהית שהוענקה לאדם – "צלם אלהים" – המשיכה הלאה לזרעו אחריו.²⁴⁰

ב. רדייה וכיבוש – מעבר להיותו של האדם "צלם אלהים", נראה מסיפור הבריאה הראשון כי כל מטרת בריאתו של האדם היא שליטה בבעלי החיים השונים: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם כְּצֶלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ וַיִּרְדּוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה..." (א, כו). גם הפועל "וכבשה" ביחס לאדמה מלמד על שליטה ובעלות, וצמד הפעלים הללו (רד"ה, כב"ש) הם בעלי קונוטציה 'מיליטנטית' ברורה, המעידה על עליונותו, הפיזית לפחות, של האדם על עולם החי.²⁴¹

ג. יצירת החיות וקריאת שמות לחיות – בעוד שבסיפור הבריאה הראשון החיות נוצרות יחד עם האדם ואלהים הוא זה הקורא בשמות לברואיו השונים ("וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְ...") הרי שבסיפור השני החיות נוצרות לאחר יצירת האדם, והאדם הוא זה הקורא לבעלי החיים בשמות: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (ב, יט). פעולה זו מעידה על בעלות ועליונות, כפי שמשמע לא רק מן המקרא – הדוגמה הקלאסית היא שינוי שמו של אליקים על ידי פרעה

²³⁸ ראו דיון ממצה במונח עצמו וסקירת דעות החוקרים בקשר אליו אצל וינפלד (תשכ"ח) ומילר (1972). אהוביה (תשמ"ה) מציע הסבר מקורי המבוסס על הקבלת פסוק כז לפסוקים ז-כג בפרק ב, ולפיו 'צלם אלהים' הכוונה לידיעת טוב ורע – אך פרשנות זו, הרואה בפרק ב מעין מדרש מרחיק לכת של שני פסוקים בפרק א, נראית מאולצת.

²³⁹ "Humans are to be God's vice-gerents on earth" (בירד, 2001, 260). בירד פיתח את הרעיון לפיו המקור הכהני ביקש להדגיש את היותו של האדם 'נזר הבריאה' ולכן הוא מתאר אותו כמי שנוצר בסוף מעשה הבריאה, לעומת סיפור הבריאה השני המתאר את יצירת בעלי החיים לאחר יצירת האדם (ב, יח-יט) – אך השוו את ביקורתו של וינפלד (בהערה לעיל) להנחות אודות אופיו של המקור הכהני.

²⁴⁰ פון-ראד, 1972, 70-71. לדבריו, ללא הדגשה זו ההצהרה בפרק א אינה אלא "mythologumenon" (הצהרה מיתולוגית לא מחייבת).

²⁴¹ וולף, 1974, 164.

(מל"ב כג, לד) – אלא גם ממקורות אחרים בספרות המזרח הקדום.²⁴² יתרה מכך – נראה בבירור כי ה' מצפה מהאדם לבצע את הפעולה הזו, וכדברי רד"ק (ב, יט): "וכיוון שברא את האדם... הביאם לפניו, לאמר שימשול על כולם... כעבד לפני מושל" – זאת בניגוד לקריאות שם אחרות במקרא בכלל ובספר בראשית בפרט, בהן הענקת השם לוותה במאבק גלוי או סמוי להשלטת סמכות.²⁴³ גם מסיומו של הפסוק שם – "וּלְאָדָם לֹא מִצָּא עֶזְרַךְ כְּנָגְדּוֹ" – ניכרת שוב עליונותו על החיות, שאף אחת מהן לא נמצאה ראויה לשמש לו בת-זוג.²⁴⁴

ד. הענקת "נפש חיה" ישירות על ידי האל – אמנם התכונה המיוחדת של "נפש חיה" משותפת הן לאדם והן לבעלי החיים וכפי שאדגיש בסעיף הבא, אבל הסיפור השני (ב, ז) טורח להדגיש כי ה' אלהים **עצמו** הוא שנפח באדם נשמת חיים, וכך הוא נהיה לנפש חיה – בניגוד לשאר בעלי החיים.

ה. אכילת בעלי חיים – לאחר המבול ברח אלהים את נח ובניו כי "מוֹרְאָכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ" (ט, ב) והתיר להם לאכול בעלי חיים – כאשר ההגבלה היחידה היא לא לאכול את דמם. אין ספק כי ההיתר לאכילת בעלי החיים מהווה אות ברור לנבדלות מוחלטת של האדם מהחיות, אם כי היתר זה ניתן בדיעבד שהרי בסיפורי הבריאה הותר לאדם לאכול רק מפרי האדמה, כפי שנראה מייד.

4.1.2. שוויון כיצד?

הרציונל מאחורי ההשוואה בין האדם לבעל חיים מופיע כבר אצל הרמב"ן בפירושו ל'היתר' שניתן לאדם ולבעלי החיים גם יחד לאכול מפרי האדמה, ממנו משתמע כי חל איסור על האדם לאכול בעלי חיים (בר' א, כט-ל):

²⁴² קאסוטו, תשכ"ה, 86. להמחשה, ראו את הציטוטים שמביאה סוצקובר, תשע"ב, 34-35 ובהע' 5 שם.

²⁴³ סוצקובר (תשע"ב) מונה מספר דוגמאות כאלו בספר בראשית, כגון קריאת שמו של יעקב, של ישמעאל ועוד. לדיון מעמיק במשמעותו המיוחדת של השיום בסיפור גן עדן, ראו אצל קאס, תש"ע, 55-57.

²⁴⁴ ראו בהרחבה אצל אייכרודט, 1967, 120-122; יעקב, 2007, 20. דברי רבי אלעזר במדרש (בבלי יבמות סג ע"א) ממחישים זאת באופן ציורי: 'מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה'. נראה כי 'ביאה' במדרש זה כוונתה לידיעה פנימית – וייתכן כי אף מנהג התועבה של משכב בהמה, המתואר בתורה כמעשה ארץ מצרים וארץ כנען (וי' יח, ג; כג), יסודו בתפיסה אנושית כלשהי של הבהמות, ולא כאן המקום להאריך (ראו להלן בסעיף 4.3.2.1 לגבי החוק המקראי האוסר על כך).

מפני שבעלי נפש התנועה יש להם קצת מעלה בנפשם, נדמו בה לבעלי הנפש המשכלת, ויש להם בחירה בטובתם ומזוניהם, ויברחו מן הצער והמיתה. והכתוב אומר 'מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ'.

אך רק בעידן המודרני התפתח רעיון זה לכלל תפיסה שלמה המשווה במובנים מסויימים בין אדם לחיה; האנתרופולוג והחוקר רפאל פטאי היה בין הראשונים שהצביעו, בקצרה אמנם, על התפיסה המשווה בין אדם לחיה המשתקפת במקרא בפרט ובמקורות היהדות בכלל, וכמה מדבריו משוקעים בסעיפים להלן:²⁴⁵

א. קטגוריית אדם-חיה מול קטגוריית הצומח – מהסיפור המקראי נראה כי האדם והחיה שייכים לאותה קטגוריה, בייחוד ביחס לצומח: ראשית, כבר בסיפור הבריאה הראשון (א, כד-לא) מתברר כי האדם נברא ביום השישי כמו החיות, ולמעשה אף אחריהן – ובכך הוצב במדרגה אחת עמן, אם לא למטה מהן, וכדברי המדרש: "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת, ואם לאו אומרים לו זבוב קדמך יתוש קדמך שלשול זה קדמך".²⁴⁶ שנית, (א, כט-ל) מודגש כי מאכלו של האדם – העשב – משותף לו ולבעלי החיים;²⁴⁷ ולכך יש להוסיף את אבחנתו של גרינברג לפיה בעוד שלחיה מיוחסים חיים ומוות פעמים רבות, הרי שלצומח לעולם אין המקרא מייחס חיים או מוות, וכל מטרתו היא לספק חיים לאדם ולבהמה. הציווי היחיד בתורה הקשור להגנת הצומח הוא איסור "לא תשחית את עצה" (דב' כ, יט-לא) ונימוקו הוא תועלתני ומתייחס לעצי פרי בלבד.²⁴⁸

ב. "נפש חיה" – האדם הוגדר בסיפור השני כ"נֶפֶשׁ חַיָּה" (ב, ז), בדיוק כמו שהוגדרו שאר היצורים בסיפור הראשון (א, כ; כד; ל) וכן בסיפור השני עצמו (ב, יט); פרקי הבריאה אינם מכירים באיזושהי "נשמה" מיוחדת שיש

²⁴⁵ פטאי, תש"ב, 23-29. הוא מביא גם דוגמאות נוספות מספרות האגדה ואף ההלכה, שלדבריו משקפות זרמי מחשבה שנדחו מהזרם הרשמי אך נותרו בפולקלור העממי, וכפי שמצוי בתרבויות שונות.

²⁴⁶ בראשית רבה ח, א. ראו דיונו של האברבנאל בשאלה זו (בר' א, כה: "טעם למה לא נתייחד לבריאת האדם יום בפני עצמו"), לה הציע שתי תשובות: א. שיתופו הטבעי עם בע"ח באופן ההריון והלידה. ב. עליונותו של האדם היא שכלו ובחירתו החופשית – ואלו תלויים בו ולא נולדו עמו. בהמשך פירשו (בר' ב) רואה האברבנאל במונח "נפש חיה" פחיתות לאדם, ש"נמשל כבהמות נדמו" אם לא ישתמש בשכלו.

²⁴⁷ אמנם פון-ראד (1972, 61) מעיר כי האדם הורשה לאכול גם מפרי העץ (פס' כט) בניגוד לחיות שהורשו לאכול רק ירק עשב (פס' ל). אך נראה כי 'היתר' זה אינו אלא הקדמה למעשה עץ הדעת, ואינו מרמז על יתרון האדם על החיות.

²⁴⁸ גרינברג, תשנ"ג, 35-36.

לאדם ואין לבעלי החיים.²⁴⁹ תפיסה זו לפיה בעלי החיים חולקים עם האדם את אותה "נפש" עומדת ביסוד הציווי המקראי האוסר על אכילת דם בעלי חיים: "כִּי הַדָּם הוּא בְּנֶפֶשׁ יִכְפֹּר" (וי' יז, יא),²⁵⁰ וספר היובלים אף מקשר את האיסור הזה למצוות דם חיה או עוף שנשחטו (וי' יז, יג).²⁵¹

ג. בעלי החיים במבול – לפני המבול ה' מצווה את נח להציל את החיות בדיוק כפי שהצטווה להציל את משפחתו. יתרה מכך, הכתוב מדגיש פעמיים: "לְהַחֲיֵת אִתָּךְ" (ז, יט) וכן "וְהָיָה לָךְ וּלְהֶם לְאָכְלָה" (ז, כא) ומכאן שהיחס אליהם שווה, לפחות בעניין הזה. בנוסף, לאחר המבול אלהים כורת ברית המשותפת לבני נח ולחיות: "וַאֲנִי הִנְנִי מְקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם... וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם" (ט, ט-י) – וברית זו מדגישה את השוויון המוחלט שיש לאדם ולחיות בעיני האל הבורא.²⁵² יתרה מכך, יש שראו בברית זו מקבילה לברית שנכרתה עם ישראל בהר סיני, ברית שכללה ציווי על מנוחת הבהמות בשבת (שם' כ, ח), וציווי מוקדם יותר על הקדשת בכורות האדם והבהמה בשווה (שם יג, ב; יב). ברית זו מטילה אחריות על האדם לדאוג לבהמותיו, וכפועל יוצא מאחריות זו הותר לו לאכלן ולהקריבן.²⁵³

ד. קריאת שם לחווה – לעיל הצבעתי על קריאת השם לחיות כהבעת אדנות, אך יש לזכור כי לאחר קריאת השם לחיות, האדם קורא בשם לאשה, ולאחר מכן קורא לה שוב בשם חוה: "לְזָאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ לִקְחָה זֹאת" (ב, כג); "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חָוָה" (ג, כ). מכאן שלפחות בהיבט זה הושוו בעלי החיים לאשה – אם כי לא ברור האם זו 'מחמאה' לבעלי החיים או פחיתות כבוד לאשה.²⁵⁴

²⁴⁹ כך מסכם מוריץ (2009, 135) ומוסיף כי גם המונח "כל בשר" מציין הן את האדם והן את הבהמה בפרקים אלו. לא כאן המקום לדון בפירושים השונים למונח "נפש חיה", לענייני די בעצם השימוש הזה בו ביחס לאדם ולבעלי החיים.

²⁵⁰ ראוי לציין את חידושו של מילגרום (1991, 711-712) לפיו שפיכת דם בעלי החיים נחשבת לרצח ולכן נדרש לזרוק את דם השלמים על המזבח לכפר על כך. לדבריו, "נפש חיה" האמור לגבי בעלי החיים לא משווה את האדם אליהם, אלא להיפך – מרומם אותם לדרגת האדם. לכך מסכים גם גרינברג, תשנ"ג, 38-39, המדגיש לגבי האיסור "אֶף בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ" (בר' ט, ד) כי "לפי תפיסת המחבר (הכהני) הדם הוא כלי הנפש... לפיכך טבועה בדם תכונת הקדושה – השייכות לאל – ומכאן החסינות של הנפש... שחיטה למזבח בבקרת הכהן תבטיח שהדם-הנפש יגיע למזבח וישבו לבעליו האלוהי".

²⁵¹ ספר היובלים ז, כז-לג; כא, יז-כ (על פי ורמן, תשנ"ד).

²⁵² גרוסברג, 1998, 79.

²⁵³ דאגלס, 1999, 134-135. ציווי כי קישור בין ברית נח לברית סיני קיים כבר בספר היובלים (ו, י-יב).

²⁵⁴ לפרשנויות אחרות המדגישות יותר את שעבודה של חווה לאדם, ראו אצל סוצקובר, תשע"ב, 38-40 והע' 20 שם.

יש לציין כי בניגוד לדעה שהצגתי בסעיף הקודם, הרואה בקריאת שמות לחיות ביטוי לאדנותו של האדם עליהן, ישנם חוקרים הסבורים כי הענקת שם במקרא משמעה בדרך כלל **גילוי מהותו הפנימית של הנקרא** ולא אקט של שליטה; קריאת השם יוצרת בין הקורא לנקרא קשר פרסונלי, ואם להשתמש במונח שטבע מרטין בובר, הרי שקשר זה הופך את היחס ביניהם מ"אני-זה" ל"אני-אתה".²⁵⁵ עמדה זו מגובה גם במחקר האנתרופולוגי, וכך כותב אחד מגדולי האנתרופולוגים של המאה הקודמת כתובנה מתצפיותיו על שבטים אוסטרליים:²⁵⁶

...השם הפרטי הוא סמל של האישיות החברתית... הימנעות ממתן שם פרטי היא הכרה סמלית בעובדה כי לאדם אין מעמד נורמלי בחיים החברתיים... אדם ששמו אינו בשימוש באופן זמני נחשב באותו זמן כנמצא בסטטוס פולחני פגום.

ה. **האדם והחיה באחרית הימים** – בנבואת אחרית הימים של ישעיהו (יב) באה לידי ביטוי שאיפה אוטופית לחיים משותפים של האדם וילדיו עם בעלי החיים וילדיהם, הנדמית כעין ביטול הקללה הקדמונית על היריבות הנצחית בין האדם לנחש:²⁵⁷

ו וְגַר זָאֵב עִם כְּבִישׁ וְנִמְרָא עִם גְּדִי יִרְבֹּץ וְעֹגֶל וְכִפִּיר וּמְרִיא יִחְדּוּ וְנֹעַר קָטָן נָהָג בָּם. ז וּפְרָה וְדָב תִּרְעֶינָה יִחְדּוּ יִרְבְּצוּ יִלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כְּבָקָר יֹאכֵל תֶּבֶן. ח וְשֹׁעֲשֵׁעַ יֹנֵק עַל חֹר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֵת צִפְעוֹנִי גָמוּל יָדוּ הָדָה.

יש לשים לב לעובדה שהנביא בוחר דווקא **בעולם החי** כמושא חזון השלום העתידי, ולא מנבא למשל שעצי השדה יתנו פריים, או שהשדות לא ילקו בבצורת וכדומה. יתרה מכך, זהו אחד משלושת המקומות הבודדים במקרא

²⁵⁵ כך הציע מוריץ, 2009, 136.

²⁵⁶ רדקליף-בראון, 1952, 146-147. עם זאת, יש לציין לדעתו של לוי-שטראוס – המתבססת על גישתו הסטרוקטורליסטית הרואה באדם 'יצור מסווג' – לפיה מטרתה של הענקת השם היא ליצור סיווג והבחנה בין הקורא לנקרא: "אף אחד אינו מעניק שם, למעשה: יש המסווגים אחרים ויש המסווגים את עצמם... ובדרך כלל עושים את שניהם" (לוי-שטראוס, 1966, 181). לסקירה נרחבת יותר אודות משמעותו האנתרופולוגית של השם הפרטי, ראו באסופה של פום-ברוק ובודנהורן (2006), ובעיקר בסיכום הממצא בעמ' 8-9 שם.

²⁵⁷ על פי גרינברג, תשנ"ג, 39-40. עמד על כך בקצרה פנו יעקב בפירושו לבר' א, כט, וציין גם ל'ציטוט' החוזר (יש' סה, כה) "זָאֵב וְטֶלָה יִרְעוּ כְּאַחַד וְאַרְיֵה כְּבָקָר יֹאכֵל תֶּבֶן וְנֹחֵשׁ עֶפְרָא לְחֶמֶן" (הנחש מהדהד כמוכן את סיפור גן עדן), וכן לנבואת הושע (ב, כ): "וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית בְּיוֹם הַהוּא עִם חֵיט הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרָמֵשׁ הָאֲדָמָה..." (יעקב, 2007, 11). לכך יש להוסיף אולי גם את דברי אליפז לאיוב (ה, כב-כג): "...וּמִסֵּית הָאָרֶץ אֶל תִּירָא... וְסִית הַשָּׂדֶה הַשְּׁלֵמָה לָךְ".

בהם גורי החיות נקראים "ילד", וככל הנראה מטרת השימוש הייחודי הזה כאן היא השוואה בין ילדי החיות לנער \ יונק \ גמול האנושיים המופיעים בפסוקים אלו.²⁵⁸

4.1.3. הדואליות ב'מזמורי הבריא' בתהלים (ח, קד)

דואליות זו בין עליונות לשוויון ניכרת גם בשני מזמורי תהלים שהושפעו ככל הנראה מהמסורות השונות אודות סיפור הבריא: מזמור ח מדגיש את עליונותו של האדם על בעלי החיים, ששליטתו בהם היא-היא זו שמקנה לו את מעמדו המיוחד: "תִּמְשִׁלֵּהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת רַגְלֵי. צִנָּה וְאַלְפִים כָּלָם וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי. צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֹבְרֵי אַרְחוֹת יָמִים" (ח, ז-ט).²⁵⁹ לא זו בלבד, אלא שהמזמור משווה את שליטתו של האדם בבעלי החיים ("מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ"), לשליטתו של האל בגרמי השמים ("מַעֲשֵׂי אֲצָבַעְתֶּיךָ").²⁶⁰ מנגד, מזמור קד מדגיש את היותו של האדם חלק אינטגרלי ממארג הבריא, וכמו שאר החיות גם הוא תלוי בחסדי האל כדי למצוא את מזונו: "מִצִּמִּית תִּצְרֶיךָ לִבְהֵמָה וְעֶשֶׂב לְעֶבֶדֶת הָאָדָם" (פס' יד). יתרה מכך, מוטיב השיבה אל העפר, שבסיפור הבריא בבראשית (ג, יט) הוא מיוחד לאדם, מופיע כאן בשווה לכל היצורים החיים: "תִּסָּף רוּחְם וְיִנְעוּן וְאֵל עֶפְרָם יֵשׁוּבוּן" (פס' כט) – וכדברי מייס: "בדרך בה הוא מדבר על המין האנושי... המזמור מעמיד אותנו במקומנו... המין האנושי הוא פשוט עוד אחד מהיצורים".²⁶¹

מספר חוקרים עמדו על כך כי המגמה הכוללת של המקרא מצדדת בבירור בגישה הממעיטה בערכו של האדם, שכן ממקורות רבים עולה תמונה משפילה למדי של חיו, המשולים להבל (איוב ז, טז; תה' לט, ו; ספר קהלת כולו), לצל (איוב ח, ט; תה' קמד, ד), לעשב יבש (תה' קב, יב; קג, טו), למים ניגרים (שמ"ב יד, יד) ובעיקר לאבק או עפר (איוב י, ט; יז, טז; לד, טו; תה' ל, י). תמונה זו באה לידי שיא בפסוקים הבאים בתהלים (קג, יד-טז): "כִּי הוּא יָדַע

²⁵⁸ שני האיזכורים האחרים הם "וְיִלְדֵּי אֵל אֵל יִשְׁנֻעוּ" (איוב לח, מא) המתייחס לעורב, ו"וְיִלְדֵּי תִפְלִחָה" (שם לט, ג) המתייחס לאיילות. וראו דברי החזקוני על הביטוי "הַיָּלָדִים רַפִּים" (בר' לג, יג), בהערה 166 להלן. בהקשר זה מעניין לציין למילה "גֶּר" כמציינת ילדים, החוזרת במצבת מישע: "שִׁבְעַת אֲלָפִן גְּבֶרֶן וְגֶבֶר וְגֶבֶרֶת וְגֶבֶרֶת" (שורות 16-17, לפי השכתוב והניקוד של אחיטוב, תשע"ב, 381).

²⁵⁹ על הדמיון בין תה' ח לבר' א עמדו רבים – ראו מובינקל (1962, 167) ובפירוט רב יותר אצל גרוסברג (1998) ומייס (2000). אייכרודט, לעומת זאת, טוען כי מזמור ח הוא בעל אופי "עתיק ונאיבי" ויחסו המעריץ למעמד האדם עולה על זה של בר' א המאוחר יותר, ולכן "יש להיזהר מפרשנות מרחיבה הרואה את המזמור כתלוי בבראשית א" (אייכרודט, 1967, 120 והע' 1 שם).

²⁶⁰ מייס, 2000, 77-78.

²⁶¹ כך מייס (שם, 85). יצויין כי גרוסברג (1998, 77-78) מוסיף להשוואה גם את מזמורים כט ו-קמח, שאינם 'מזמורי בריאה', הדומים באופיים למזמור קיד מבחינת היחס השוויוני של האל ליצוריו, כשהאדם הוא רק אחד מהם.

יִצְרָנוּ זָכוֹר כִּי עֶפֶר אֲנֶחְנוּ. אֲנוֹשׁ כְּחֹצִיר יָמָיו כְּצִיץ הַשָּׂדֶה כֹּן יָצִיץ. כִּי רוּחַ עֲבָרָה בּוֹ וְאִינוּ וְלֹא יִפְרָנוּ עוֹד מִקּוֹמוֹ. " עפר, חציר ורוח – זה כל האדם!²⁶²

לסיכום, נראה כי סיפורי הראשית והדהודיהם במקרא מציגים גישה דואלית בשאלת היחס בין האדם לבעלי החיים: עליונות האדם מצד אחד, ומידה רבה של שוויון מצד שני. עם זאת, ראינו כי חלק מביטויי העליונות יכולים להתפרש גם כביטויי קרבה, כמו שאב עליון על ילדיו אך גם קרוב אליהם באותה מידה. יתרה מכך, עצם העובדה שעליונותו של האדם מתבטאת בשליטתו **בבעלי חיים** דווקא, ולא ביכולותיו הטכניות או השכליות למשל, מעידה כי קיים יחס קרוב ביניהם – אחרת אין כל היגיון בהצגת אותה עליונות.

לאחר שראינו כי לתפיסת הייצוג יש בסיס מוצק כבר בפרקי הפתיחה של המקרא (ללא קשר לזמן כתיבתם או למקורותיהם המשוערים), אראה בסעיפים הבאים כיצד תפיסה זו משתקפת בסוגות מקראיות נוספות כמו פרקי הקרבנות והחוק המקראי.

²⁶² שרזאר וסטאוּפְּלִי, 2001, 4-6.

4.2. הקרבנות במקרא

המקור השני להוכחת תפיסת הייצוג במקרא מצוי, כאמור, בעולם הקרבנות המקראי. קרבנות היו קיימים בכל התרבויות האנושיות הידועות לנו, ועל פי כמה מיתוסים קדומים העולם אף נברא כתוצאה ממעשה קרבן – ועל כך ארחיב בסעיף 6.3 להלן – אך אין ספק כי התרבות הישראלית המשתקפת במקרא פיתחה עולם קרבנות עשיר במיוחד. חשיבותו של עולם תוכן זה במקרא ניכר כמעט בכל סוגה ספרותית, החל בנרטיב, דרך החוק וכלה בנבואה – כאשר בתורה עצמה מוקדשים לקרבנות ול'אקולוגיה' שלהם (משכן, כהונה) עשרות פרקים, יותר מלכל נושא אחר.²⁶³ מובן כי ישנם במקרא גם קולות המביעים התנגדות כזו או אחרת לקרבנות בפרט ולעבודת המקדש בכלל, אך העובדה הבלתי מעורערת היא כי קריאה פשוטה במקרא מראשיתו ועד סופו מגלה כי קרבנות הוקרבו על ידי כולם, כל הזמן: החל בקין והבל בספר בראשית, וכלה בשכי הגולה בספרי עזרא ונחמיה. גם החזונות העתידיים שהותוו על ידי יחזקאל מחזד ובעל דברי הימים מאידך, רואים במרכזם את המקדש ועבודת הקרבנות שבו – למרות הפערים הגדולים בהשקפת העולם שלהם. למעשה, הקרבן הוא אחד המוטיבים המשותפים היחידים לכל המקורות המשוערים של המקרא: E, J, P ו-D, כמו גם ספרות החכמה וחלק מספרות הנבואה.²⁶⁴

התופעה המעניינת ביותר הנוגעת לעניינה של עבודה זו, היא ההעדפה הברורה שיש במקרא כולו לקרבנות מן החי דווקא, וכבר הסיפור על קרבנם של קין והבל (בר' ד, ג-ה) ממחיש זאת בצורה ברורה: קרבנו של קין, שהובא מפרי האדמה, נדחה, ואילו קרבנו של הבל, שהובא מן הצאן, התקבל.²⁶⁵ גם חוקי הקרבנות בספר ויקרא מעדיפים בבירור קרבנות מן החי ומותירים בדרך כלל את האפשרות של קרבנות מנחה מן הצומח רק למי שאין ידו משגת.²⁶⁶

²⁶³ שמ' כה-מ, וי' א-יז; כא-כג, במ' ד-ט; טו; יח-יט; כח-כט, דב' יב; טז. ראו סיכום ממצא אצל אנדרסון, 1992, 870-871.

²⁶⁴ ראו למשל את שיוך הקרבנות במקרא לפי אסכולות שונות, במחקרו של יאנון (2004) שיוזכר להלן.

²⁶⁵ אין בכוונתי לדון בשאלת משמעותו של סיפור זה והפרשנויות השונות שניתנו לו – הוא מובא כהמחשה בלבד. עם זאת, ראויים לציון דברי פילון "לא דוממים הביא, אלא בעלי נפש" ('על קרבנות הבל וקין', 88 = דניאל-נטף, ד (1), 212) מהם עולה שפילון ראה בהבאת קרבן מן החי נימוק אפשרי להעדפת הבל על קין.

²⁶⁶ ישנם גם קרבנות מנחה מן הצומח המובאים לכתחילה ולא בדיעבד למי שאין ידו משגת, כמו קרבן העומר, לחמי התודה בעצרת ואולי גם הביכורים – אך אלו מנחות 'חקלאיות' שהמוטיבציה להבאתן שונה מזו של קרבנות הכפרה ובראשם קרבן העולה, הנפוץ ביותר במקרא. מק'ליימונד (2008) ביקשה להסיט את הדגש המחקרי שניתן לקרבנות מן החי במקרא לטובת קרבנות מן הצומח, אלא שמעבר לעובדה שספרה עוסק בספר ויקרא בלבד ומתעלם מהסיפור המקראי בו הקרבנות כולם מן החי, הרי שבחינה של כמה מהראיות שהיא מביאה 'לטובת' הקרבן הצמחי מתגלות כראיות לסתור; ראו ביקורתו של לובין (2010) על הספר כולו.

לא זו בלבד, אלא שגם בתחום של איסורי האכילה, המפורטים בוי' יא ודב' יד, ישנה התייחסות אך ורק לבעלי חיים, ולא לצמחים.

לאור זאת מובן מדוע כל (!) הקרבנות המוזכרים בסיפורי המקרא הם קרבנות מן החי, ובדרך כלל קרבנות עולה המוקרבים כליל לה' ולאדם אין כל הנאה חומרית מהם: נח מקריב עולות מהבהמה והעוף בצאתו מהתיבה (בר' ח, כ); אברהם מעלה איל לעולה תחת בנו (שם כב, יג); בלעם מעלה פרים ואילים לעולה (במ' כג, א ועוד); גדעון מעלה פר לעולה במצוות מלאך האלהים (שו' ו, כח); מנחם (או המלאך?) מקריב גדי עזים לעולה (שו' יג, טז; יט); אנשי בית שמש מעלים את הפרות הפלשתיות כעולה לה' (שם"א ו, יד) ועוד. העדפת הקרבנות מן החי היתה ברורה מאליה לא רק במקרא אלא גם מחוצה לו, ולמעשה העדויות המשמעותיות הראשונות לתפיסה השוללת קרבנות כאלו מופיעות בעולם המערבי רק במאות ה-1-2 לפנה"ס אצל כמה פילוסופים יוונים. רק בשלב מאוחר יותר אומצו תפיסות אלו על ידי הנוצרים הראשונים (ראו למשל באיגרת אל העברים 9-10), תהליך שבסופו של דבר הוביל לביטול מוסד הקרבנות בתרבות המערבית.²⁶⁷

השאלה המרכזית שעולה לאור התופעה הזו היא פשוטה אך תובענית: "מה עניין הריגת בעלי חיים לתקשורת בין האדם לבין האל?"²⁶⁸ ובכן, כמה וכמה תיאוריות הוצעו להבהרת מהותו של הקרבן, בעיקר על ידי אנתרופולוגים וחוקרי דתות, והן ייסקרו בפרק האנתרופולוגי (סעיף 6.3 להלן). בסעיף הבא אציע כמה תיאוריות שהוצעו או אומצו על ידי חוקרי המקרא, ואז אציע את תפיסת הייצוג כתיאוריה המתאימה ביותר להבנת מהותו של הקרבן המקראי.

²⁶⁷ על פי סטרומזה (תשע"ג) שסקר בהרחבה את התופעה והצביע על פילוסופים כתיאופרסטוס ופופיריוס שדגלו בגישה הזו (עמ' 67-69). יש לציין כי דומברובסקי (1984, 55-75) סובר כי אצל חלק מאותם פילוסופים לפחות הדבר נבע מאמונה כי לחיות יש נפש כמו לאדם וכי האדם עשוי להתגלגל בחיה וההיפך. ביהדות, לעומת זאת, כמעט ולא עלו רעיונות כאלו, למעט אולי חזונו של הרב קוק לפיו נפש הבהמה תתעלה לעתיד לבוא ואז יוקרבו קרבנות מן הצומח בלבד, כנרמז בפסוק במלאכי (ג, ד) "וְעֹרְבָה לֵה' מִנְחָתָהּ וִירוּשָׁלַם" (ראו בליקוטים מכתביו שכונסו לספר 'חזון הצמחונות והשלום' [לונדון, תשס"ט], וכן בספרו המקיף של שוורץ [2001] על צמחונות ויהדות).

²⁶⁸ לייץ, 1976, 81. על הסברו של לייץ עצמו, ראו בפרק האנתרופולוגי (לייץ) היה מחשובי האנתרופולוגים במחצית השנייה של המאה ה-20.

4.2.1. תיאוריות להסבר מהותו של הקרבן

כאמור לעיל, התיאוריות ההיסטוריות המקובלות נשענו על השערותיהם של האנתרופולוגים בסוף המאה ה-19 בדבר הצורך בפיוס האלים, או 'סעודות אחווה' משותפות לאדם ולאלים וכדומה; אך ההישענות הזו על תיאוריות היסטוריות כאלו זכתה לביקורת כדוגמת זו של חוקר היהדות ג'ונתן קלוואנס, הנפתחת בהערה האירונית הבאה:²⁶⁹

חוקרי מקרא מסתדרים היטב ללא "תיאוריות" בנוגע לרוב הטקסים שבמקרא, אך כשמגיעים לקרבות כל אחד רוצה "תיאוריה".

קלוואנס תוקף את הנטייה המוזרה, לדעתו, של חוקרי מקרא לעסוק בהיסטוריה של הקרבן, במקום במשמעותו הסמלית עבור קהל היעד המקורי; זאת בעוד שאותם חוקרים עצמם הרבו להציע הסברים סימבוליים כאלו לחוקי הטהרה והכשרות המופיעים גם הם בספר ויקרא, בעקבות מחקריהם של מארי דגלאס ויעקב מילגרם.²⁷⁰ כנגד הגישה ההיסטורית, מציע קלוואנס הסבר סימבולי כפול לחוקי הקרבות: מחד, המקדש מסמל את העולם כולו, והקרבת קרבות מהווה אמצעי ל'חיקוי האל' (*imitatio Dei*) המאפשרת את קיומו של העולם. מאידך, המקדש מסמל גם את מושבו של האל בשמיים, והקרבת הקרבות מהווה אמצעי לגרום להשראת השכינה בקרב עם ישראל.

גם דייוויד יאנזן, חוקר מקרא שהקדיש פרק מספרו אודות הקרבות לסקירה ביקורתית של תיאוריות אנתרופולוגיות שאומצו על ידי חוקרי המקרא, מבקר את מנהגם של אותם חוקרים להסתפק בתיאוריות מן המוכן, רובן מראשית המאה ה-20, או נטייתם החלופית ל'יאוש מדעת' מכל התיאוריות וקביעה כללית כי "קרבות הם כה עשירים במשמעות, עד כי אין כל תיאוריה המסוגלת להסביר את כל הופעותיהם הפולחניות במקרא".²⁷¹ הוא עצמו מציע בספרו תיאוריה היסטורית מחודשת, ולפיה כל אסכולה מקראית מצאה משמעות חברתית-תרבותית שונה בקרבן: המקור הכהני (P) ראה בו אמצעי פולחני לכינון השקפת עולם מוסרית המחוייבת לציות לאל; המקור הדויטרנומיסטי (D) ראה בו אמצעי לשלמות העם הנשלט על ידי מלך אחד משבט יהודה, שהפולחן נמצא באחריותו;

²⁶⁹ קלוואנס, 2006, 6. הפרק הראשון של ספרו מוקדש לסקירת כמה תיאוריות כאלו; וראו בתמצות אצל אנדרסון, 1992, 871-872.

²⁷⁰ הוא טוען שהסיבה לכך היא הטייה דתית-אתית (!) של החוקרים, ולא כאן המקום להאריך בדבריו – ראו בהערה 493 להלן.

²⁷¹ יאנזן, 2004, 70 – וראו שם ביבליוגרפיה רלוונטית בהע' 10-11.

ספרי עזרא ונחמיה רואים בקרבן אמצעי להבדלה בין ישראל השבים מהגולה לבין ישובי הארץ, הנכרים והמתבוללים; וספר דברי הימים רואה בקרבן אמצעי לייצוג חסדי ה' עם ישראל ולתקוות חידוש מלכות ישראל כקדם.²⁷²

הצד השווה בשתי התיאוריות האלו הוא תפיסתו של הקרבן כמוסד **חיוני**, החיוני לקשר בין האדם/העם לבין האל. מנגד, ישנה גישה שלא זכתה לפופולריות רבה במחקר אך חשוב להזכיר גם אותה, ולפיה הקרבן ביסודו הוא צורת פולחן **שלילית**, הנובעת מכניעת האדם לדחפיו. דעה זו הובעה לראשונה, ככל הידוע לי, על ידי הפילוסוף והחוקר ליאון קאס ולפיה "**הקרבת קרבנות מקורה באדם, אלוהים אינו מצווה עליה אף לא מבקשה**; ואין לנו שום סיבה להאמין שהוא מקבל אותה בברכה... הדחף האנושי להקרבת קרבנות הוא בלשון המעטה בעייתי מאוד, ובמיוחד מנקודת מבטו של האל".²⁷³ לדבריו, מקורו של הקרבן בתחושה פנימית של האדם לפיה עליו לרצות את האל, ומכיוון והאל דומה לאדם, והאדם אוהב מתנות, מן הסתם גם האל אוהב אותן. ציוויי הקרבנות המפורטים לא באו, איפוא, אלא כדי למסד ולהסדיר את הנוהג האנושי הפרימיטיבי הזה, בבחינת "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע". גם קבלת קרבנו של נח על ידי האל (בר' ט), ממנה עולה לכאורה שהקרבן רצוי עבורו, מתפרשת על ידי קאס כביטוי של ייאוש: כיוון שיצר לב האדם רע מנעוריו (= הנה, הוא שוב מקריב קרבן!) הרי שאין טעם למחות את העולם, אלא יש להתאימו לרמתו של האדם, קרי – להתיר לו אכילת בשר בעלי חיים, תוך מגבלות חמורות על אכילת דם.²⁷⁴

בגישה זו תומך גם חוקר המקרא והאנתרופולוג הווארד איילברג-שוורץ, הסובר שהבהמות במקרא מהוות במקרים רבים **מטאפורה לאדם המקראי**; מכאן נובע, לדבריו, שהקרבת קרבנות שקולה במובן מסוים ל**רצח**. הסיפור בדבר קבלת קרבנו של נח על ידי האל מסמל את קבלת העובדה שבני האדם אינם מושלמים, וכי האל מוכן להסתפק בהמתת הבהמה במקום להמית את האדם.²⁷⁵

²⁷² הסבר מקובל אחר רואה בקרבן אמצעי להשבת הסדר הקוסמי-ישראלי התקין על כנו – ראו בהרחבה אצל דייוויס, 1985 (הרעיון הובע כבר על ידי דאגלס, 2004 [1966]). חולשתו של הסבר זה הוא בהתמקדותו בתורת הקרבנות של ספר ויקרא ('תיאוריה') ולא בנרטיב המקראי כולו ('פרקטיקה').

²⁷³ קאס, תש"ע, 116, ההדגשה שלי. והשוו להסבר הידוע של הרמב"ם (מו"נ ג, לב; מו) לפיו הקרבנות לא ניתנו לישראל אלא כנגד עבודה זרה (ראו בהרחבה אצל וינברג, תשמ"ז).

²⁷⁴ קאס, תש"ע, 158-159.

²⁷⁵ איילברג-שוורץ, 1990, 135-136.

4.2.2. תיאוריית חוסר התיאוריה

הבעיה בכלל ההסברים שהצגתי לעיל היא כפולה: ראשית, הם לא נותנים מענה ברור לשאלתו של אדמונד לייץ' בה פתחתי את הפרק: מה עניין הריגת בעלי חיים לתקשורת בין האדם לבין האל?! כלומר – מדוע מוסד הקרבן, תהא מטרתו אשר תהא, דורש שחיטת יצורים חיים? שנית, הם מתעלמים מהדיכוטמיה הברורה הקיימת במקרא, בין **החוק** ובין **הנרטיב**: כל הקורא את סיפורי הקרבת הקרבנות שבמקרא רואה שאין הרבה דמיון בינם לבין חוקת הקרבנות המפורטת של ספר ויקרא (הקרבה בכל מקום, ללא כהנים, ללא זריקת דם, ללא נסכים, ועוד). יתרה מכך, העובדה שיחזקאל הרשה לעצמו לשנות חוקה זו (בפרקים מג-מו) מעידה על כך שהיא לא נתפסה כמחייבת או לפחות לא כיחידאית. לכן התיאוריות של קלוואנס ושל יאנזן (למשל) המתחשבות בחוקים בלבד ומוצאות בהם משמעות סמלית, חברתית או פוליטית, מתעלמות מה'אתנוגרפיה' המקראית המתארת את ביצועו של טקס הקרבן בפועל; מנגד, תיאוריות הומניסטיות כמו זו של קאס ושל איילברג-שוורץ הרואות בקרבן מעשה שלילי, מתעלמות למעשה מהקורפוס המרכזי של המקור הכהני בתורה ומניחות (כנראה) שמקור זה לא הבין את המסר ההומניסטי האמור...

בעיות אלו ואחרות הובילו כמה חוקרים להציע רעיון מהפכני ולפיו לקרבנות בפרט ולטקסים בכלל, **אין כל משמעות** מעבר לביצועם בפועל. הראשון שבהם היה פריץ סטאל, הינדולוג וחוקר דתות, ששיחזר בשנת 1975 טקס הינדי גדול שבעקבותיו (בין השאר) הגיע למסקנה המובלטת בכותרת מאמרו "חוסר-המשמעות של הטקס".²⁷⁶ במאמר הוא מונה ארבעה נימוקים כבדי משקל לדחיית הניסיון למצוא משמעות בטקס ההינדי הנחקר, ומכאן לדעתו נלמד בבניין אב לרוב הטקסים האחרים: א) מבצעי הטקס עצמם לא ידעו להסביר את משמעותו המדויקת, ותשובותיהם השונות נעות בין "כך עשו אבותינו \ אנחנו חייבים לעשות זאת" לבין "זה טוב לחברה \ זה מוביל לחיי אלמוות". ב) חלקם כלל לא הבינו את משמעות הטקסטים שהם מדקלמים (בסנסקריט עתיקה). ג) מסתבר כי לטקסטים עצמם ניתנו במהלך מאות השנים מאז נכתבו פרשנויות שונות ואף סותרות. ד) הטקסטים המקוריים עצמם לא טרחו מעולם לנמק את פרטי הטקס השונים – ואם הם לא עשו זאת, אנו מניין לנו?!

²⁷⁶ סטאל, 1979. סטאל אף מציע (בעמ' 11) את טקס הפרה האדומה כדוגמה לטקס חסר פשר או משמעות אנושית, ומביא כראיה את המדרש לפיו אפילו שלמה המלך לא הבין את משמעות הטקס הזה.

התיאוריה החריגה של סטאל, שהוצגה בפירוט רב יותר בספריו שיצאו מאוחר יותר, הובילה כצפוי לסערה אקדמית ולהתנגדות מכמה כיוונים (ראו להלן) – אך בין חוקרי היהדות נמצא גם מי שצידד בה; איתמר גרינוולד, שהקדיש ספר שלם לתורת הטקסים היהודית מהמקרא ועד לספרות חז"ל, המחיש גישה זו על ידי עיון בפעולת האכילה האנושית:²⁷⁷ האכילה עצמה נובעת מצורך ביולוגי, אך היא מבוצעת בצורה טקסית כמעט בכל תרבות שהיא, כך שבני אותה תרבות מרגישים סיפוק פנימי מהאכילה, ולא רק מילוי צורך ביולוגי; כעת, ניתן להציע מגוון של הסברים תיאורטיים בדבר משמעותו של כל טקס אכילה, אבל בסופו של דבר ההסבר אינו מה שמספק את האדם האוכל, אלא **פעולת האכילה עצמה היא העושה זאת!** בדומה, ניתן למצוא הסברים חיצוניים לטקס הקרבן – אבל כשהמקריב עצמו מבצע את הטקס הוא מתמלא סיפוק מעצם הפעולה, ולא מהסבר תיאורטי כזה או אחר העומד מאחוריה.

כאמור, רבים התנגדו לתיאוריה הזו וביניהם למשל את מאיר בר-אילן, במחקרו אודות טקס הפרה האדומה, שהובא כדוגמה ניצחת על ידי סטאל לטקס חסר משמעות באופן מוחלט. בר-אילן מציע הסבר מפורט של הטקס כולו על פרטיו, ובדרך הילוכו הוא מגיב בעקיפין לשאלותיו של סטאל:²⁷⁸ ראשית, גם אם ניתן אולי לטעון כי לטקס בודד כזה או אחר אכן אין טעם, הרי שהחלת טענה כזו לגבי סט נרחב ומפורט של טקסים (קרבנות, במקרה זה) נראית בלתי סבירה לחלוטין. שנית, ההנחה הסמויה והגלויה הרווחת לאורך המקרא כולו היא כי לדברי האל ולחוקיו יש היגיון וטעם – לפיכך, ההנחה כי מגמה זו אינה תקפה לגבי הקורפוס הרחב של חוקי קרבנות אינה עולה בקנה אחד עם רוח המקרא. ושלישית, הטענה לפיה הטקסט עצמו אינו מכיל הסבר מהווה טענה מסוג של 'לא ראינו אינה ראיה', כלומר, העובדה שמחבר הטקסט לא הוסיף את הטעם אינה ראיה לכך שטעם כזה איננו בנמצא.

4.2.3. תפיסת הייצוג

נראה, אם כן, שהשערות היסטוריות, סוציולוגיות או סימבוליות אינן מעניקות פשר למלוא היקפו של מוסד הקרבנות המקראי, החוקתי והנרטיבי; מנגד, גם התיאוריה בדבר חוסר תיאוריה אינה מספקת, בהתחשב בהיקף העצום של תורת הקרבנות המקראית המקשה עלינו להאמין כי היא שרירותית לגמרי. נותרנו, אם כן, עם הצורך להציע

²⁷⁷ גרינוולד, 2003, vii-ix.

²⁷⁸ בר-אילן, 2005, 4-2.

הסבר מהותי ומקיף שלא יתעלם ממגוון ההיבטים של מוסד הקרבן – וכדברי האנתרופולוג דאגלס דייוויס, בהקדמתו לניתוח שהוא מציע לתורת הקרבנות בספר ויקרא:²⁷⁹

איננו תלויים בחיפוש אחר מקורותיהם של טקסים, או בייחוסן של פעולות אלו או אחרות לעמים שכנים מהם הושאלו או דרכם חילכלו פרקטיקות מסוימות, כפי שנהוג לעשות לפעמים [התיאוריות ההיסטוריות אליהן התייחס קלוואנס, או הסוציולוגיות אותן הציע יאנזן]. מנגד, איננו נסמכים על השערות המניחות כי תיעוד הטקסים אינו מכיל הסבר של האירועים וכי משמעות אותם טקסים היתה ודאי ידועה לכולם ולא זקקה הסבר [מעין טענתו של סטאןל בדבר חוסר משמעותם של טקסים]. אדרבה, אנו מניחים כי צורתם של הטקסים ותבניתם הסמלית היא עצמה נותנת להם את משמעותם.

להלן אראה כי "צורתם של הטקסים ותבניתם הסמלית" מוסברת בצורה הטובה ביותר על ידי תפיסת הייצוג, היא-היא התפיסה בה תומכות רוב התיאוריות המרכזיות שהועלו על ידי אנתרופולוגים וחוקרי דתות.²⁸⁰

הרמב"ן הוא הראשון (ככל שידוע לי) שהציג בצורה ברורה ומפורשת את התפיסה לפיה קרבנות הכפרה מהווים

תחליף לאדם המקריב בעצמו:²⁸¹

כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, ציווה השם כי כאשר יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח

²⁷⁹ דייוויס, 1985, 154-155, ההערות הממוסגרות שלי. השוו דברי ההערכה – והביקורת! – של וונהם (1979, 25-26) לגישה זו.

²⁸⁰ Substitution theory, ראו להלן בסעיף. **Error! Reference source not found.** כך מודה בפירוש גרינוולד עצמו בהקדמה לספרו (גרינוולד, 2003, 21-22), וכן גם איילברג-שוורץ (1992), שעם כל הסתייגותו מרעיון הקרבן, מסכים לבסוף שכאשר האדם המקראי סמך ידו על קרבנו ושחט אותו, הוא חש בכל נימי נפשו כי הוא שוחט אדם – ולמעשה, **את עצמו**.

²⁸¹ רמב"ן לוי' א, ט, מהד' שעוועל, ירושלים תשי"ט. גרינוולד הציע בסוף ספרו תיאוריה דומה אותה הוא מכנה "השתתפות מלאת-כאב" ולפיה המקריב אמור לחוש את מה שעובר על הקרבן ולהבין שהוא עצמו אמור היה לחוות זאת, ובתהליך 'ייצוגי' זה הוא מסלק את החטא – והם-הם דברי הרמב"ן, אם כי גרינוולד אינו מזכיר אותו (שם, 206-207). גישה דומה, אם כי 'לאומית' יותר, נקט גם האברבנאל בהקדמתו לספר ויקרא, שם הוא מסביר את טעם היותם של הקרבנות מן הצאן והבקר דווקא בכך שהם רומזים לאומה הישראלית, שנמשלה אליהם בכמה מקומות במקרא: "...ולכך צוה יתברך שיקריבו קרבנותיהם מן המינים האלה הדומים אליהם שיהיה כאילו הקריבו את דמם ואת בשרם".

כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה ולפך הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו...

ההיגיון מאחורי תפיסה זו נרמז בדברי הרמב"ן "לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה ולפך הקרבן הזה...", כשהמילה "לפך" מציינת את תפקידו העיקרי של הקרבן המקראי, והוא הכפרה – ואכן, הקרבן הראשון בספר ויקרא הוא קרבן העולה שלגביו מפורש בכתוב "וַיִּנְחֵץ לֹא לְכַפֵּר עָלָיו" (וי' א, ד), וגם על איוב מסופר שהעלה עולות כמספר בניו "כִּי אָמַר אִיּוֹב אוֹלִי תִּטָּאוּ בְּנֵי וַיִּכְרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּם" (איוב א, ה).²⁸² אמנם משמעותו של הפועל כפ"ר שנויה במחלוקת במחקר, יש שפירשו אותו על בסיס האכדית כחיטוי או ניקוי, ויש שפירשו אותו ככיסוי או הגנה. עם זאת, נראה כי הצדק עם החוקרים שפירשו אותו ככופר נפש כדברי הרמב"ן, ולו בשל שני פסוקים מפורשים השייכים שניהם למקור הכהני ומהם משתמע בבירור שכפרה היא כופר: א) בפרשיית תרומת מחצית השקל למשכן (שם' ל, יב-טו) מנומקת מטרת הנתינה כך: "וַיִּנְתְּנוּ אִישׁ כֶּפֶר נִפְשׁוֹ... לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם". ב) בפרשת מלחמת מדין (במ' ל, מט-נ) מפורש: "וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ... לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ".²⁸³

יש לציין כי גם מנהג ה'כפרות' היהודי מניח במובלע כי כפרה היא כופר נפש: לפי המנהג הרווח יש לקחת תרנגול זכר לגברים או תרנגולת נקבה לנשים, ולומר פסוקים שונים, כשהאחרונים שבהם לקוחים מאיוב לג (כג-כד): "אִם יֵשׁ עָלָיו מִלֶּאֱלֹהִים מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָזְנִי יִשְׁרָאֵל וַיִּחַנְּנוּ וַיֹּאמְרוּ פָּדֵעָהּ מִיָּדְךָ שְׁחַת מִצָּאֲתֵי כֶּסֶף". לאחר מכן יש לסובב את התרנגול סביב הראש ולומר את המשפטים הבאים (לגבר): "זֶה חֲלִיפָתִי, זֶה תַּמּוּרָתִי, זֶה כִּפְרָתִי. זֶה

²⁸² אמנם חז"ל התלבטו מהו בדיוק תפקידה של העולה ויש שסברו שהיא בעיקרה "דורון" (בבלי זבחים ז ע"ב), אבל הדעה המרכזית היא שהעולה נועדה לכפר על חטאים מסוימים (בבלי יומא לו ע"א-ע"ב ועוד), וכך משתמע ממקורות נוספים מימי הבית השני, לרבות הנוצרים הראשונים שהפכו את צליבתו של ישו למעשה הכפרה האולטימטיבי שנועד להחליף את הקרבנות כולם (קלוואנס, 2006, 7-8, וראו באיגרת אל העברים 9-10).

²⁸³ לתמיכה במובן הראשון והשני, ראו למשל מילגרום, 1991, 1084, וכנגדו וונהם, 1979, 28. והשוו לדיון לעיל בסעיף 3.5 לגבי הביטוי "אֶכְפֶּרָה פָּנָיו". יש לציין כי גם הסוציולוג והפילוסוף אדוורד ווסטרמרק בספרו על התפתחות המוסר בתרבויות בעולם, מניח כמובן מאליו שעבור העברים, קרבנות מן החי נועדו להוות כופר נפש עבור המקריב; לא זו בלבד אלא שלדבריו "הרעיון לפיו חטאים יכולים להתכפר על ידי מותו של מי שאינו אשם בהם היה נפוץ אצל העברים", והוא מביא כמה ראיות לכך (ווסטרמרק, 1906, 66-67).

התרנגול ילך למיתה, ואני אלך ואכנס לחיים טובים, ארוכים ולשלום" – ואז יש לשחוט את התרנגול.²⁸⁴ ברור כי המילה "כפרה" משמשת בטקס זה כמילה נרדפת לחליפה ולתמורה והיא נגזרת ממושג 'כופר הנפש' המקראי, וכל הטקס כולו אינו אלא מימוש והחצנה ברורה של תפיסת הייצוג, וכדברי שוורץ:²⁸⁵

בטקס הכפרות משמש התרנגול במובהק **כתמורה לאדם**: הרעיון מבוסס על הכינוי "גבר" לשכוני, ובשעת הטקס אומר המתפלל: "נפש תחת נפש". מנהג זה מעניין במיוחד מבחינה מתודולוגית **כביטוי גלוי של התיאוריה הגורסת שבעל החיים הוא תמורה למקריב**.

פעולות ייצוגיות בקרבנות הכפרה

מעבר לאטימולוגיה לפיה כפרה = כופר, הרי שמערכת קרבנות הכפרה הכהנית מכילה שלושה מרכיבים המוסברים היטב רק על ידי תפיסת הייצוג:

א. הסמיכה – סמיכת ידי המקריב על ראש קרבנו היא הפעולה הראשונה שנעשית בקרבן, עוד לפני השחיטה: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנָרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (וי' א, ד). מפסוק זה משתמע בבירור כי הסמיכה היא **תנאי הכרחי** לכפרה, וההסבר המקובל הוא כי פעולה זו משמשת כ"מחוות העברה" (transferral gesture) שתפקידה להמחיש את העברת ישותו החוטאת של האדם אל בעל החיים, המשמש כתחליף לו.²⁸⁶ הסבר אחר גורס כי הסמיכה תפקידה למנות את הנסמך כמיופה-כוחו או ממשיכו של הסומך, ושתי ראיות לכך ניתן למצוא בסמיכת ידי בני ישראל על הלויים (במ' ח, י) ובסמיכת ידי משה על יהושע (שם כז, יח; כג).²⁸⁷ אך יש לשים לב כי כאן מודגש שהסמיכה היא "על ראש העֵלָה", בעוד שבשתי הדוגמאות לעיל הסמיכה היא פשוט "על", ולא "על ראש" – לעומת זאת, בפרשת המגדף נאמר (וי' כד, יד): "וְסָמְכוּ כָל הַשְּׂמָעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ" ושם הכוונה ודאי לא למינוי או לבעלות, אלא להעברת עוון בלבד. ראיה נוספת לכך היא משני פסוקים סמוכים המציינים את שני המונחים הללו (במ' ח, י; יב): "וְסָמְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יְדֵיהֶם עַל הַלְוִיִּם... וְהַלְוִיִּם יְסָמְכוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים" – בני ישראל ממנים את הלויים, והלויים

²⁸⁴ מקורו של מנהג הכפרות לוט בערפל, אך הוא נרמז כבר בתלמוד הבבלי (שבת פא ע"ב) ומוזכר בפירוש כמנהג נפוץ בתשובות אחד הגאונים מהמאה ה-7 לספירה. כידוע, קמו למנהג עוררין, ויש שנהגו לקיימו בכסף במקום בבעל חיים, ולא כאן המקום להאריך (ראו אצל לאוטרבך, 1970, 133-142).

²⁸⁵ שוורץ, תשס"א, 72. ההדגשה שלי.

²⁸⁶ גרשטנברגר, 1996, 73.

²⁸⁷ וונהם, 1979, 62.

מאצילים מעצמותם לפרים.²⁸⁸ נראה בבירור, אם כן, כי הסמיכה על ראש הקרבן מבטאת את האצלת מהות הסומך אל הנסמך, וכדברי רד"צ הופמן: "באמצעות הסמיכה מיופה כוחו של הקרבן על-ידי המקריב להביע אותו הצד של אישיותו באופן חגיגי"²⁸⁹ – והיא-היא תפיסת הייצוג.

ב. הזאת הדם – הרכיב השני והמשמעותי אף יותר בעולם הקרבנות הוא הזאת הדם על המזבח, וכאן הטעם מפורש בתורה, כי הדם מהווה את נפשו של בעל-החיים ולכן דווקא הוא ניתן לכפרת האדם: "כִּי נֶפֶשׁ הַבֶּשָׂר פָּדָם הוּא וְאֵנִי נִמְתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בְּנֶפֶשׁ יְכַפֵּר" (וי' יז, יא. השוו גם בר' ט, ד; דב' יב, כג). כלומר, הדם מייצג את תמצית החיים, וזריקתו על המזבח מבטאת את ההתאמה המלאה שיש בין חיי הקרבן ובין חיי המקריב, המבקש לכפר על עוונותיו.²⁹⁰ תפיסה זו, לפיה הדם הוא הנפש ועל כן עליו להיזרק על המזבח דווקא, באה לידי ביטוי בולט על דרך השלילה ב**טקס הפרה האדומה** – זהו ה'קרבן' היחיד במקרא בו הדם נשרף במפגיע יחד עם שאר חלקי בעל החיים ("אֵת עֹרָהּ וְאֵת בְּשָׁרָהּ וְאֵת דָּמָהּ עַל פְּרִשָּׁה יִשְׂרָף" – במ' יט, ה), ואולי משום כך נדרש כי הטקס כולו יתבצע **מחוץ למחנה** ולא במשכן (שם ג), שכן לא יעלה על הדעת לשרוף את הדם במשכן עצמו. יתרה מכך, זהו הטקס היחיד בו המבצע **נטמא** כחלק אינטגרלי מהטקס (שמטרתו, כזכור, טיהור!) שכן שריפת הדם יחד עם הבשר מהווה חטא מסוים הגורם לטומאה.²⁹¹ נמצאנו למדים שגם פעולת הזאת הדם ממחישה את תפיסת הייצוג, בהיותה המחשה של 'השלכת' נפש המקריב אל המזבח, המייצג את האל.

²⁸⁸ פארן, תשס"ב, 16-17.

²⁸⁹ הופמן, תשל"ו, פט. ליכט (תשכ"ח) מציג שלושה הסברים שונים למהותה של הסמיכה (העברת עוון, הזדהות/תמורה, הבעת בעלות) ומסכם כי קשה למצוא הסבר אחד לכל הסמיכות שבתורה; לענייננו, שני ההסברים הראשונים שלו חד הם, והמחלוקת העיקרית היא למעשה האם מדובר בהעברה/תמורה או בהבעת בעלות. אקדים מעט את המאוחר ואציין כי האנתרופולוג אוונס-פריצ'ארד הגיע למסקנה שההבדל בין מנהג ה'סמיכה' (שפשוף גב הקרבן באפר באמצעות יד ימין) הנעשה בשבת הנוצח האפריקאי – לדבריו, פעולה זו "מהווה מחווה של זיהוי בין האדם לבין הקרבן" (אוונס-פריצ'ארד, 1956, 279).

²⁹⁰ על תפקידו הדומיננטי של הדם בתורת הקרבנות והטהרה המקראית ראו באריכות רבה במונוגרפיה של גילדרס, 2004 (בעיקר בפרק השני), ובתמצות אצל וונהם, 1979, 26-27. יש לציין כי לא נמצאה מקבילה של ממש באף תרבות במזרח הקדום לתפקידו המרכזי של הדם בעולם הקרבנות הישראלי (דה-וו, 1969, 159-160; מילגרום, תשל"ו, 228-229). עם זאת, סקרלוק (2006, ראו בעיקר הע' 88) מציינת לכמה וכמה מקורות מסופוטמיים המצביעים על זריקת הדם כחלק מטקסים דתיים שונים.

²⁹¹ בר-אילן, 2005, 8-9.

ג. **קרבן מרכוש המקריב בלבד** – הרכיב השלישי והפחות מפורש הוא הנחת היסוד המקראית לפיה **הקרבן חייב להיות רכושו של האדם המביא אותו**, ואין אפשרות להביא קרבן מבהמה של אדם אחר, או מבהמה הניתנת חנם. הנחה זו רמוזה כבר בביטוי החוזר בחוקי הקרבנות "ואם לא תשיג \ תגיע ידו", המאפשר הבאת קרבן ממין זול יותר – ומכאן משתמע כי על הקרבן להיקנות על ידי האדם המביא דווקא; והיא מופיעה בצורה מפורשת בשלושה מקורות מקראיים לפחות:²⁹² דוד מסרב להצעתו של ארונה היבסי לקחת ממנו בקר לעולה במילים הבאות: "לא כי קנו אֶקְנָה מֵאוֹתָךְ בְּמַחִיר וְלֹא אֶעֱלֶה לָהּ אֱלֹהֵי עֹלֹת חֲנָם" (ש"ב כד, כד). בדומה מוכיח הנביא מלאכי את ישראל על קרבנותיהם הנחותים: "מִי גַם בָּכֶם וַיִּסָּגֵר דָּלְתֵיכֶם וְלֹא תֵאֲדָרוּ מִזִּבְחֵי חֲנָם... וְהִבֵּאתֶם גִּזְזִיל... " (מל' א, י – וראו שם את ההקשר). ולאור זאת נראה כי כך יש לפרש גם את דברי ישעיהו (סא, ח): "כִּי אֲנִי ה' אֶהֱבֶה מְשֻׁפָּט שֵׁנָא גִזְלֵי בְּעֹלָה" – כלומר, הבעיה היא לא רק הגזל עצמו, אלא הבאת קרבן 'חנם'. בהתאם לכך ניתן אולי להסביר את חוסר הצדק שבהריגת בני איוב, למרות שאביהם העלה מדי יום עולות כמספר בניו, שמא חטאו (א, ה); ייתכן שזו בדיוק היתה הבעיה – הקרבנות היו **שלו**, לא שלהם!

קרבנות שילוח

ראינו עד כה כי תפיסת הייצוג מסבירה היטב הן את תפקידם העיקרי של קרבנות הכפרה המהווים את כופר נפשו של המקריב, והן את שלושת המרכיבים העיקריים של קרבנות אלו (סמיכה, הזאה, בעלות) המבטאים את היותו של הקרבן ייצוג מלא של המקריב. כעת אראה כיצד תפיסת הייצוג מסבירה סוג נוסף של קרבנות, המכונה 'קרבנות שילוח' – וכוונתי לשילוח ציפור המצורע (וי' יד, ז) ושילוח השעיר לעזאזל (שם טז, כא-כב).²⁹³ שני טקסים אלו מוכרים גם ממקורות חוץ-מקראיים, ומביעים באופן חד-משמעי תפיסה של העברת טומאה או חטא מהאדם אל בעל-חיים כלשהו.²⁹⁴ אמנם לא מדובר בקרבנות שגרתיים, אך אין ספק כי הם מהווים חלק בלתי נפרד מתיאולוגיית הכפרה

²⁹² כך טוען קלוואנס (2006, 86-87), אמנם בהקשר אחר לגמרי (הסבר אלטרנטיבי לדחיית הקרבנות על ידי הנביאים), אך הרעיון הבסיסי זהה.

²⁹³ יש החולקים על עצם הגדרת הדוגמאות שיובאו כאן כקרבנות (ראו אנדרסון, 1992, 873). לשיטתם, קרבן הוא רק בעל חיים המוקרב על המזבח ונשרף עליו, ולא בעל חיים המשולח למעשה לחופשי ונותר בחיים.

²⁹⁴ ראו למשל את הציטוט שמביא זינגר (תשס"ט, 210), מתוך טקס חיתי שנועד להסיר איום של מגיפה – נציגי הקבוצה הנפגעת מביאים שעיר עזים, קולעים זר מצמר צבעוני בראשו, ומשלחים אותו אל ארץ האויב כדי לפייס את האל של אותה ארץ, האחראי למגפה. טקסט אחר מובא על ידי גרשטנברגר (1996, 221-222), ובו מתואר שילוח של אילים יחד עם שילוח של אשה שיועדה לכך אל השדה, תוך הצהרה

של המקור הכהני.²⁹⁵ יתרה מכך, שני פירושים שניתנו לטקס הזה מביעים בפירוש את הרעיון כי השעיר מסמל לא את חטאי עם ישראל כולו, אלא חטאי אדם פרטי:

א. ספר היובלים (לד, יב-יט) קושר בין השעיר המשתלח לבין סיפור מכירת יוסף: "ובני יעקב שחטו שעיר עזים ויטבלו את כתנת יוסף בדמו... בעשירי לחדש השביעי... על כן הוקם על בני ישראל לענות נפשם בעשרה לחדש השביעי... לכפר בו עליו בשעיר עזים..." על בסיס קישור זה מציע קארמייקל לראות בטקס הכפרה של שני השעירים מטאפורה טקסית-כהנית לחטא האחים שמכרו את יוסף: השעיר הנשחט מסמל את יוסף שנהרג כביכול, ואילו השעיר ששולח מסמל את מה שקרה בפועל – מכירתו למצרים.²⁹⁶

ב. במסגרת ניתוח אנתרופולוגי לפרקי הקדשת אהרן ובניו (שם' כט; וי' ח), מציע האנתרופולוג אדמונד לייץ פירוש דומה גם לטקס השעיר ולפיו אותו שעיר מהווה את הניגוד המשלים לאהרן: אהרן מובדל משאר העם ומהכהנים הרגילים בטקס אחרי טקס, עד שהוא מגיע לשיא – כניסה טהורה מחטא אל קדש הקדשים. ואילו השעיר מובדל גם הוא (מהשעיר השני), אך במטרה הפוכה – לצאת מקדש הקדשים, שם מוזה דמו, אל המקום המרוחק ביותר מן הקדושה – המדבר. השעיר הזה אינו נשחט, כיוון שאין עניין להפריד את גופו החומרי מנפשו הרוחנית, שכן שניהם גם יחד מסמלים את הטומאה והחטא.²⁹⁷ לייץ מציע הסבר דומה גם לטקס המילואים בו אהרן נדרש להקריב קרבן משלו, ולדעתו "גם אהרן עצמו מהווה קרבן המועבר אל העולם האחר... וכדי לחזור למעמדו ה'נורמלי' במעמדו הכהני החדש, על אהרן להקריב חלק מעצמו".²⁹⁸ בהמשך, לייץ אף מרחיק לכת וטוען כי האפיזודה בה מתגלה למשה כי

שכל רעה שהיתה אמורה לבוא נישאה כעת על-ידי האילים והאשה אל מחוץ למחנה. גם מילגרם (1991, 1073-1078), מביא דוגמאות רבות אחרות, אך יש לשים לב להערתו החשובה לפיה **ההבדלים** בין הטקס הישראלי למקביליו הם משמעותיים יותר מהדמיון, והוא מונה ארבעה הבדלים כאלו.

²⁹⁵ על ההשוואה בין שילוח השעיר לשילוח ציפור המצורע עמדו רבים, ראו למשל אצל דאגלס, המדגישה כי טקס השעיר אינו מהווה חריגה מהתיאולוגיה של תורת הכהנים, ובוודאי שאין לראות בו מעין תחליף 'הומני' לשחיטת הקרבנות, כפי שהציעו מספר חוקרים 'באופן אנכרוניסטי', כדבריה (דאגלס, 2003, 133 והלאה).

²⁹⁶ קארמייקל, 2000.

²⁹⁷ לייץ, 1976, 91-92. יצויין כי חז"ל קבעו כי יש להשליך את השעיר מראש הר שהיה ידוע להם "ולא היה מגיע לחצי ההר, עד שהוא נעשה אברים אברים" (משנה יומא, ו, א), אך זה לא כתוב בתורה.

²⁹⁸ לייץ, 1976, 90.

אלעזר ואביהוא סירבו לאכול את שעיר החטאת והעדיפו לשרוף אותו (וי' י, טז-כ), מלמדת כי הם עצמם נשרפו כקרבן ואחיהם ראו בשעיר החטאת מעין **סמל לאחיהם המתים**, ולכן סירבו לאוכלו והעדיפו לשרפו, כפי שנשרפו אחיהם.

הפרה האדומה

הפרה האדומה מהווה מעין קרבן נוסף, אם כי חריג מאוד בעולם הקרבנות: שחיטת הפרה לא נועדה לאפשר זריקה של דם כמו בכל הקרבנות, ולא נעשה כל שימוש בבשר כמו בשאר הקרבנות. ואדרבה – הן הבשר והן הדם נשרפים כליל, ולמעשה זהו הקרבן היחיד בו הדם נשרף ולא מוזה או נזרק. לעיל הבאתי מעט מדברי בר-אילן במאמרו אודות טעמה של הפרה האדומה, בו הסביר כי טקס הפרה האדומה נעשה מחוץ למחנה בדיוק בשל כך – שכן שריפת הדם כמוה כשריפת נפש, פעולה שמקומה לא יכירנה בין כותלי המשכן. במאמר מוסיף בר-אילן ומנמק את כל פרטי הטקס הייחודי של שריפת הפרה, ובין השאר הוא מציע כי הפרה עצמה – הנדרשת להיות בת שנתה, תמימה ושלא עלה עליה עול – **מסמלת את האדם** כשהוא במלוא כוחותיו ובטרם 'נפגע' על ידי הטומאה, ומכאן חיזוק נוסף לתפיסת הייצוג.

4.2.4. התנגדות לתפיסת הייצוג

עם זאת, ולמרות כל הראיות לעיל, מספר חוקרים חולקים על הרעיון בכללותו וסוברים כי אין לראות בקרבנות בכלל, או בקרבנות הכפרה בפרט, אמצעי ייצוג או תמורה עבור האדם המקריב. כבר דה-וו העיר על כך בקצרה במספר מקומות בספרו,²⁹⁹ אך נדמה כי ההתנגדות המנומקת והמבוססת ביותר הוצגה על-ידי אייכרודט, המכנה תפיסה כזו (באירוניה?) *satisfactio vicaria*.³⁰⁰ אייכרודט טוען כנגד שלוש הראיות שהצגתי לעיל, כי: א. פעולת הסמיכה אינה אלא הבעת רצינות של המקריב המבטא את השייכות הישירה של הקרבן אליו. ב. הקרבת הקרבן בכלל והזאת

²⁹⁹ דה-וו, 1969, 143; 146; 173.

³⁰⁰ 'תחליף ריצוי', מונח שטבע מרטין לותר לציון נכונותו של ישו להקריב עצמו כשליח האנושות כדי לרצות את האל (אייכרודט, 1961, 165-166). מיותר לציין כי תפיסת הייצוג אומצה בחום על-ידי הנצרות, וכפי שמדגיש זאת דה-וו (שם, 179-180) – ואף אייכרודט עצמו, בחלק השני של ספרו, מקבל את תפיסת הייצוג ביחס לעבד ה' בפרק נג בישעיהו, והסיבה ברורה... (ראו אייכרודט, 1967, 452).

הדם בפרט נועדו להוות מנחת פיוס מהאדם לאלהיו ולא העברה של חטא אל הקרבן. ג. דווקא שילוח הציפור והשעיר מהווים את היוצא מן הכלל המעיד על הכלל – שכן אלו **כלל אינם קרבנות** אלא טקסים מיוחדים בפני עצמם.³⁰¹

גם מילגרום מתנגד עקרונית לתפיסת הייצוג, וגם הוא מסביר באופן שונה הן את פעולת הסמיכה והן את פעולת הזאת הדם: לדעתו, מדובר פשוט **בהבעת בעלות** על בעל החיים, הא ותו לא.³⁰² כראיה לדבריו הוא טוען כי הסמיכה נעשית ביד אחת בלבד ("וְסִמָּךְ יָדוֹ"), ורק שעיר יום הכיפורים נסמך בשתי ידיים – אות הוא שרק בשעיר זה אכן ניתן לדבר על תמורה או העברה – ולא בשאר הקרבנות.³⁰³ לגבי הזאת הדם, יש למילגרום תפיסה חדשנית ושונה מהמקובל, לפיה הזאת דם החטאת מטרתה **חיטוי המקדש** ולא כפרה על החוטא (המילה 'חטאת' אינה קשורה לחטא אלא לחיטוי), ואילו הזאת דם השלמים (וכנראה גם העולה) מטרתו להוות כפרה מיניה-וביה על רצח (!) בעל החיים המוקרב, כמשתמע מוי' יז, ד: "דָּם יִקָּשֵׁב לְאִישׁ הַהוּא דָּם שְׁפָף" – שאין זו אלא האשמה ברצח. ולא כאן המקום להאריך בדבריו.³⁰⁴

אין בכוונתי להכניס ראשי בין ההרים, אך דומני כי יש להעדיף גישה המספקת הסבר הרמוני יחסית להיבטים שונים של תורת הקרבנות (ובראשם פעולות הסמיכה וזריקת הדם, כפי שהראיתי לעיל), על פני גישה הנדרשת

³⁰¹ אייכרודט (1961, 165-166) מוסיף וטוען כנגד תפיסת הייצוג: א. אם הקרבן מהווה תחליף הנושא את חטאי האדם, הוא אמור היה להיות טמא – אך בשר הקרבן ודמו נחשבים קדושים! ב. מדוע הכהן הוא השוחט ולא המקריב עצמו? (אגב, חז"ל קבעו כי שחיטה כשרה אף בזר – בבלי זבחים לב ע"א ועוד) ג. איך קרבן מנחה מן הצומח יכול להוות תחליף לאדם החוטא? ד. רוב החטאים בגינם מוקרבים קרבנות כלל אינם בעונש מיתה, ומכאן ששחיטתם אינה תחליף להמתת האדם.

³⁰² מילגרום, 1991, 151-153. הוא מוכיח זאת הן מהעובדה שבקרבנות מן העוף וכן בקרבן מנחה אין סמיכה שכן הם מובאים ביד ממילא והבעלות עליהם ברורה, והן מהעובדה שמטקסטים חיתיים שונים משתמע בבירור כי הסמיכה היא הצהרת בעלות על הקרבן ולא העברת חטא אליו.

³⁰³ השוו דברי הראב"ע לוי' א, ד: 'היה נראה מהפשט שבידו האחת יסמוך, כי דרך שעיר המשתלח אינו כדרך כל קרבן, על כן שָׁנָה הכתוב. רק כאשר מצאנו המעתיקים [חז"ל – א.ד.] שהעתיקו שכל סמיכה בשתי ידיים, סמכנו עליהם'. את טענתו זו של מילגרום (שם) דוחה סקרלוק על-ידי הסבר פשוט והגיוני – הסמיכה ביד אחת מספיקה להעברת חטא של אדם בודד, אולם שעיר יום הכיפורים נועד לשאת את חטאי כל ישראל ולכן נדרשה סמיכה בשתי ידיים (סקרלוק, 2006, 25. וראו שם בעמ' 20-21 את דחיית תפיסתו של מילגרום כולה).

³⁰⁴ מילגרום, 1991, 255-258 (לגבי דם החטאת); 711-712 (לגבי זריקת דם השלמים) – וראו בסעיף 4.1.2 לעיל לגבי "נפש חיה" בסיפורי הבריאה. לדבריו, ה'כפרה' האמורה בחטאת היא טקס טיהור כיוון שהחטא טימא את המקדש (ומקבילות לכך ניתן למצוא בטקסטים מצריים, חיתיים ובבליים המתעדים טקסי כפרה והברחת שדים מהמקדשים), בעוד ששמירת המקדש מטומאה היא אחד היסודות הבסיסיים של תורת הכהנים כולה. ההיגיון בזריקת הדם דווקא נעוץ בכך שהדם מסמל את החיים (טהרה), ולכן הוא מהווה 'חיסון' כנגד המוות (טומאה).

להסביר באופן נקודתי ונפרד כל היבט והיבט. בנוסף, יש לזכור כי תפיסת הייצוג קיימת לא רק בספר ויקרא אלא גם במקומות אחרים הנרטיב המקראי המצביעים על כך בצורה ברורה:³⁰⁵

א. **סיפור העקדה** – בסיפור זה נאמר במפורש (בר' כב, יג) "וַיִּקַּח אֶת הָאֵילַן וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַמַּת בְּנוֹ" וכך משתמע

גם מדברי מיכה (ו, ז) "הִיָּרְצָה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים... הָאֵתָן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי..."

ב. **דיני הבכור** – שלוש פעמים משווה התורה בין בכור בהמה לבכור אדם: "וְכָל פֶּטֶר חֶמֶר תִּפְדֶּה בְּשֶׁה... וְכָל

בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָהּ תִּפְדֶּה" (שם' יג, יג = שם' לד, כ), "בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּתֵּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשִׁרְךָ לְצִאֲנֶךָ..." (שם כב, כח-כט). תה"ש שם מוסיף "ולחמורך".³⁰⁶ המסר הוא ברור – הבן הבכור זהה לוולד הבהמה הבכור.

ג. **דוד ומגפת הדבר** – דוגמה כפולה ומאלפת לתפיסת הייצוג ניתן למצוא בתגובתו של דוד כשראה את המלאך

המכה בעם, ובתשובתו של גד הנביא (שם' ב כד, יז-יח): דוד מתלונן כי "הִנֵּה אֲנִי חַטָּאתִי וְאֲנִי הַעֲוִיתִי וְאֵלֶּה הַצָּאֵן מִהָ עָשׂוֹ" – כלומר, דוד טוען שהעם אינו צאן שניתן להקריבו ככפרה על האדם ("ואלה הצאן" מתפרש לדעתי כמו "כי האדם עץ השדה" לפי פירושים אחדים, כלומר כשאלה או תמיהה: וכי העם הוא צאן הנקרב ככפרה?!). תשובתו של גד הנביא "וַיֹּאמֶר לוֹ עֲלֵה הָקֵם לָהּ מִזֶּבֶחַ..." והביצוע בפועל (פס' כה) "וַיִּבֶן שָׁם דָּוִד מִזְבֵּחַ לַה' וַיַּעַל עֹלֹת וּשְׁלָמִים וַיַּעֲתֶר ה' לְאַרְצָה" מוכיחים כי תפיסת הייצוג נותרה בעינה: הבהמה היא זו שמכפרת על האדם.

לסיכום, תורת הקרבנות המקראית, יחד עם הנרטיב המקראי המתאר הקרבת קרבנות בפועל, תומכים באופן

כמעט חד-משמעי בתפיסת הייצוג ולפיה הקרבן נתפס כייצוג של האדם או אף כתחליף עבורו.³⁰⁷

³⁰⁵ במסגרת זו לא אוכל להרחיב לגבי נושאים אלו, רק אעיר כי שלושתם קשורים לתופעת קרבנות האדם במקרא בפרט ובעת העתיקה בכלל, תופעה התומכת גם היא בתפיסת הייצוג. על תופעה זו עמד כבר ווסטרמרק (1906, 444-450), ולאחר שסקר מספר דוגמאות לתופעת קרבנות האדם בתרבויות שונות הוא מסכם כי "תיאוריית התמורה נתמכת מכל הדוגמאות האלו" (עמ' 450).

³⁰⁶ לגבי החוק החרגי בדבר פטר חמור, ראו להלן בסעיף 0.

³⁰⁷ לא התייחסתי לפולחן ה'מולך' המופיע במקומות רבים במקרא, כיוון שדעתי נוטה לעמדתם של החוקרים הסוברים כי אין מדובר בכלל בקרבן אדם, אלא ב'העברה' = הקדשה של הבן לרשות אלוהות כלשהי בטקס שייתכן ולווה בהעברה סמלית באש, למטרת טיהור (ראו למשל אצל וינפלד, תשכ"ט). יש לציין כי וינפלד מתנגד לרעיון לפיו בעלי חיים בטקסי הקרבנות, ובכלל זה מנהג הכפרות, שימשו כתחליף לקרבן אדם (שם, 40).

4.3. בהמות הבית והחוק המקראי

מעבר לתורת הקרבנות המפורטת, היחס לבהמות הבית מתבטא בעוד מספר רב של חוקים ספוראדיים, כגון הקדשת הבכור, האיסור לחרוש בשור וחמור, דיני גניבת מקנה ועוד רבים, שיפורטו להלן. אחת הסיבות המרכזיות להימצאותם, או לפחות לניסוחם של חוקים שכאלו, היא עובדת היותן של בהמות הבית **מטאפורה מרכזית** בחיי האדם המקראי, ואך טבעי הוא שתהיה לכך השפעה כלל תחומי החיים, וביניהם החוק.³⁰⁸ התופעה המעניינת עליה אבקש לעמוד בקצרה בסעיף זה אינה עצם קיומם של חוקים כאלו – שכאמור הוא טבעי ומתבקש – אלא העובדה כי לא מעט חוקים המתייחסים לבהמות **מקבילים לחוקים המתייחסים לבני אדם**. כך לדוגמה חוק הבכור משווה בפירוש את האדם לבהמה: "...בְּכֹר בְּנִיךָ תִּתֶּן לִי. כֹּן תַעֲשֶׂה לְשׁוֹרְךָ לְצֹאנְךָ..." (שם' כב, כח-כט); בדומה, חוק השבת משווה את הבהמות לעבדים: "...וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְיִנְפֹשׁ כֹּן אֲמִתְּךָ וְהַגֵּר" (שם' כג, יב – והשוו דב' ה, יג); ועוד.

חוקרי המקרא לא ראו בכך תופעה הדורשת הסבר, אך האנתרופולוגים – שעל משנתם אעמוד להלן בפרק 6 – עסקו בשאלה דומה שנוסחה על ידי רדקליף-בראון באופן הבא: "מדוע רובם של העמים המכונים פרימיטיביים אימצו כחלק ממנהגייהם והמיתוסים שלהם גישה פולחנית לבעלי חיים וישויות טבעיות אחרות?"³⁰⁹

ההסבר הראשון שהציעה האנתרופולוגיה לכך התבסס על **הטוטמיזם** כ'פתרון פלא' להסבר כל אותם טקסים ומנהגים הקשורים בבעלי חיים, מתוך תפיסה לפיה כל תרבות עברה בתחילתה דרך שלב כלשהו של טוטמיזם שהשפיע על טקסיה ומוסדותיה.³¹⁰ מאוחר יותר, 6.2.4 עם עליית קרנה של הגישה הפונקציונלית, הוצע הסבר פרגמטי יותר

³⁰⁸ כך מציע איילברג-שוורץ, 1990, 122 והלאה, ודעתו נראית בעיניי – זאת בניגוד להצעה ההפוכה, המסבירה את העושר המטאפורי של בהמות בחוקים ובמנהגים הקשורים אליהן; הצעה שסבירותה נמוכה בשל העובדה שהמטאפורה נפוצה בכל הסוגות השונות במקרא, בעוד שהחוק מצומצם הרבה יותר, מה גם שכידוע הדעה המקובלת היא כי החוק נכתב בדיעבד, כהצדקה למנהג קיים (ויש הטוענים כי החוק עצמו אינו אלא יצירה ספרותית לכל דבר) – בעוד שהמטאפורה קיימת בשכבות המוקדמות ביותר של המקרא.

³⁰⁹ רדקליף-בראון, 1952, 129.

³¹⁰ כפי שהוצע על ידי רוברטסון סמית' (1885). ראו על הטוטמיזם להלן, בסעיף 6.2.4.

הרואה בטקסים כאלו חלק מ'אורגן תפקודי' שמטרתו ביסוס המוסדות החברתיים והדתיים של התרבות הנדונה.³¹¹ אם נשליך גישה זו על החוק המקראי נוכל לטעון כי ריבוי החוקים הקשורים בבהמות ובצמחים נועד לבסס את המבנה החברתי הישראלי (החקלאי, רועה הצאן, הכהן) ואת המוסדות הדתיים הישראלים (הכהונה, המקדש) על ידי הטמעתם של חוקים המשתלבים בסביבה הטבעית של אותה חברה.

מארי דאגלס הציעה בקצרה הסבר שונה לחלוטין. לדבריה "במובן מסוים, בני האדם כרתו ברית עם אדמתם ועם הבקר שלהם כפי שאלוהים כרת ברית אתם".³¹² לפיכך, הם כיבדו את הבכור, וחייבו את הבהמות לשמור את השבת.

בניגוד לגישות אלו, מציע איילברג-שוורץ הסבר הקרוב ברוחו לתפיסת הייצוג המוצעת על ידי. לדבריו, החשיבות הרבה המיוחסת לבהמות ולצמחים בחוק המקראי נובעת מהעולם העשיר של המטאפורות הטבעיות המופיע בכל ספרות המקרא, ובייחוד בנבואה, בשירה ובספרות החכמה. בשל עוצמתה של המטאפורה, היא הפכה למעשה ל'אקטואליה' (metaphor actualization), ובלשונו של איילברג-שוורץ:³¹³

המטאפורה טוענת כי בעלי החיים... הם, במובן מסוים, **דומים לישראלים**. מכאן נובע כי בהיבטים מסוימים יש להתייחס אליהם כמו לישראלים. וכך נעשה.

על בסיס תובנה זו יצא איילברג-שוורץ מן הכלל לדון בדבר החדש, והציע לראות ברבים מן החוקים הקשורים בבהמות ובצמחים, כאלו המשקפים תמות מרכזיות בתפיסה הישראלית-מקראית.³¹⁴ הוא פותח דווקא בחמור, לו מקדישה התורה חוק ייחודי הדורש לפדותו בשה, וטוען כי החמור כבהמת-בית חסרת סימני טהרה מייצג את הגר או

³¹¹ כך רדקליף-בראון (1952, 126-128 – הדברים נכתבו במקור ב-1929) המסביר אפילו את הטוטמיזם עצמו כפונקציה של צורך בבידול חברתי ואו שבטי, שהובילה לפיתוח טקסים ייחודיים סביב אותו טוטם, בדומה להתמקדות של כנסיות קתוליות מסוימות סביב 'קדוש' כזה או אחר.

³¹² דאגלס, 2004 (1966), 78.

³¹³ איילברג-שוורץ, 1990, 124. ההדגשה שלי.

³¹⁴ שם, 126-134. אעיר כאן כי הרעיונות שמעלה איילברג-שוורץ הם מרתקים, דא עקא שהוא כותב כמתנבא מפי הגבורה ואינו טורח תמיד להביא ראיות של ממש לדבריו, שלא לדבר על סקירה מחקרית בסיסית. רק כדוגמה, הוא טוען שהחוק המחייב אכילת בשר הקרבן עד הבוקר מהווה מקבילה 'בהמית' לחוק האוסר הלנת תלוי על עץ (שם עמ' 123); שחטא העגל מסמל את הפיכת המטאפורה הבהמית לאלוהות (עמ' 137) שמנהג הכהנים לפשק את אצבעותיהם מביע – אולי – הצהרה על שייכותם ל'מחנה' הבהמות הטהורות, שסועות הפרסה (עמ' 247, הע' 13); ועוד רעיונות שבסיסם הראיתי רעוע.

הנכרי החי בקרב ישראל (ראו על כך בסעיף 0). משם הוא עובר לדון בחוקים הקשורים לבהמות והמשקפים לדעתו איסורים הקשורים לנישואין ויחסי מין אסורים: כך למשל האיסור לחרוש בשור וחמור יחדיו והאיסור ליצור כלאיים בבהמה משקפים שניהם את האיסור להתחתן עם נכרים; האיסור לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, יחד עם האיסור לקחת מהקן את הציפור עם אפרוחיה, משקפים שניהם את האיסור לשאת אם ובת; ועוד.³¹⁵

הדוגמה המעניינת ביותר מבחינתי היא זו הקושרת בין האיסור לבשל גדי בחלב אמו לאיסור על גילוי עריות בין בן לאמו. הרעיון עצמו הוצע אמנם כבר על ידי חוקרים אחרים, שטענו כי האיסור על בישול גדי (=בן) בחלב אמו הוא המחשה טקסית של הטאבו האמור, אך איילברג-שוורץ לוקח אותו הרחק הלאה ומנסה להראות כי **הגדי הוא סמל לילד או לבן כמעט בכל נרטיב במקרא**: יעקב מרמה את יצחק באמצעות שני גדיי עזים (בר' כז, ט), המסמלים אותו עצמו ואת עשו, המוחלף על ידו; יהודה שוכב עם תמר כלתו בתמורה לגדי עזים (שם לח, יז), אך היא בעצם מתכוונת להוליד ממנו ילד; אחי יוסף שוחטים שעיר עזים כדי לטבול את כותונת יוסף בדם (בר' לז, לא) ומסמלים בכך את רצונם להרוג את יוסף עצמו; מנוח ואשתו עושים גדי עזים למלאך המבשר להם על הולדת בנם (שו' יג, טו); ישי שולח עם דוד גדי עזים לשאול (שמ"א טז, כ) ובכך כביכול רומז ששאול עתיד 'לאכול' את דוד בנו. על בסיס השוואה מטאפורית זו טווה איילברג-שוורץ רעיון נוסף, המבוסס על תובנות מבית מדרשה של האנתרופולוגיה הסטרוקטורליסטית ולפיהן פעולת הבישול היא פעולה 'נשית' (לעומת הצלייה ה'גברית'), הקדירה היא ה'אמא' (שכן יש לה 'תוך'), והחלב מסמל את היחסים הקרובים בין אם לבנה – ומכאן שבישול גדי בחלב אמו עשוי להתפרש כיחסים קרובים **מדי** בין בן לאמו.³¹⁶

³¹⁵ הנימוק הכללי שהוא נותן ל'השתקפויות' אלו של עולם הנישואין ויחסי המין בעולם בעלי החיים והיחס אליהם, מקורו בעולם דימויים הנפוץ בתרבויות רבות ולפיו יחסי מין מושווים ל**אוכל** (הביטוי "לאכול את [...]"] משמעו "לשכב עם [...]" וכן הלאה – ראו דוגמאותיו משבטים שונים בעמ' 130, וקדמו לו לייז', 1966, 42-43; לוי-שטראוס, 1987, 116, ועוד. כיוון שכך, קצרה הדרך מבחינתו להשוות יחסי מין ליחסי האדם לבהמות, שהרי הבהמות הן אוכל, בסופו של דבר. יש לציין שהתופעה קיימת גם במקרא: "כִּן דָּרַךְ אִשָּׁה מִנְּאֻפֶּת אֶקְלָה וּמִחֲתָה פִּיהָ וְאֶמְרָה לֹא פָעַלְתִּי אֲנִי" (משלי ל, כ); ותיאור עקיף יותר נמצא שם בסוף פרק ט המתאר את האשה המפתה המציעה "**מים** גְּנוּבִים יִמְתְּקוּ וְלֶחֶם סֶתֶרִים יִנְעֶם". בדומה, הביטוי "לאכול לחם" חוזר הן לגבי יוסף (בר' לט, ו) והן לגבי משה (שמ' ב, כ) ובשניהם סמוכה לכך הופעתה של אשה (אשת פוטיפר, צפורה) – וחז"ל אכן דרשו את הביטוי כמכוון ליחסי מין.

³¹⁶ איילברג-שוורץ, 1990, 130-132. בהמשך הוא מנסה להראות כיצד גם האיסור לקחת את האם על הבנים (דב' כב, ו) משקף איסור על גילוי עריות, אך דומני כי דבריו בעניין זה כבר חורגים מגבולות ההיגיון, ראו שם.

אמנם הצעותיו של איילברג-שוורץ מעט מרחיקות לכת, אך מבחינתי יש בהן חשיבות רבה הן בעצם ההצבעה על התופעה המעניינת של ריבוי החוקים ה'אנושיים' הקשורים בבהמות הבית, והן בתפיסתו הבסיסית הדומה לתפיסת הייצוג המוצעת על ידי.

4.3.1. סיכום החוקים

בטבלה להלן אבקש להציג את אותם חוקים 'אנושיים' המתייחסים לבהמות הבית, מתוך מגוון החוקים הקשורים בבהמות אלו. לשם כך, בחרתי את אלו העונים לפחות לאחד משני הקריטריונים הבאים:

א. **רווחת הבהמה** – החוק עשוי להתפרש ככזה המגן על הבהמה, או דואג לרווחתה. יודגש: "**עשוי** להתפרש",

ללא קביעה ודאית כי זו היתה מטרתו של החוק!

ב. **חוק 'אנושי' מקביל** – קיים חוק דומה או מקביל המתייחס לבני אדם (סימנתי בכוכבית את החוקים המקבילים

שאיילברג-שוורץ לא עמד עליהם).

החוק ה'בהמי'	רווחת הבהמה?	החוק ה'אנושי' המקביל
וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְּשָׂה... וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָה תִּפְדֶּה (שמ' יג, יג = שמ' לד, כ) בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּתֵּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשִׁרְךָ לְצֹאנֶךָ... (שמ' כב, כח-כט)		אותו חוק עצמו
וְכִי יִגַּח שׂוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וְנָמַת סָקוּל יִסָּקֵל הַשׂוֹר (שמ' כא, כח)		וְאִם שׂוֹר נִגַּח הוּא... הַשׂוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעֵלָיו יוּמָת (שמ' כא, כט)
שְׁבַעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אָמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ לִי (שמ' כב, כט = וי' כב, כז)	כן	וְטִמְאַה שְׁבַעַת יָמִים... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשׂוֹר עֲרָלְתּוֹ (וי' יב, ב-ג)

החוק ה'בהמי'	רווחת הבהמה?	החוק ה'אנושי' המקביל
וביום השביעי תשבת למען ינוס שורך וחסמךך (שמ' כג, יב – והשוו דב' ה, יג)	כן	אותו חוק עצמו
ואיש אשר יתן לשכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו. ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אתה וקרגת את האשה ואת הבהמה מות יומתו דמיהם כם (וי' כ, טו-טז)		אותו חוק עצמו
כל אשר בו מים לא תקריבו (וי' כב, כ) * ומעוף וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' (שם כד)		אשר יהיה בו מים לא יקרב... (וי' כא, יז) לא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל ה' (דב' כג, ב)
ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש (וי' כד, יז-יח)		ואיש כי יתן מום בעמיתו פאשר עשה כן יעשה לו (וי' כד, יט – אך שם פס' כא: ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת – וזו ראיה לסתור)
לא תחסם שור בדישו (דב' כה, ד) *	כן	כי תבא בכרם רעד ואכלת ענבים כנפשו שבעך (דב' כג, כה)
לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו (דב' כב, ד) *	כן	וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו (וי' כה, לה)

החוק ה'בהמי'	רווחת הבהמה?	החוק ה'אנושי' המקביל
לא תבשל גְּדִי בְחֶלֶב אִמּוֹ (שמ' כג, יט = לד, כו = דב' יד, כא) וְשׂוֹר אוֹ שָׂה אֹתוֹ וְאֵת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בְיוֹם אֶחָד (וי' כב, כח) כִּי יִקְרָא קוֹן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ... לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים (דב' כב, ו)	כן	חלק מחוקי העריות

4.3.2. חיוב בהמה בעונש אנושי

מעבר לחוקים שהוצגו לעיל, בכמה מקומות במקרא מצאנו שהבהמה מתחייבת בעונשים כמו האדם. התופעה הזו חוזרת הן בחוקי התורה והן בסיפורי המקרא, וסיפור המבול (שנדון בקצרה לעיל בסעיף 0) ממחיש זאת בצורה ברורה: ראשית, עצם ההחלטה האלהית להשמיד את בעלי החיים יחד עם האדם, מעלה את האפשרות שאלהים מעניש גם בעלי חיים;³¹⁷ שנית, בשיאו של המבול מחליט האל להפסיקו כיוון שהוא זוכר "אֵת נֶחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֵת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבָה", ומכאן שהעונש נועד גם עבורן; שלישית, ועיקר, בסוף הסיפור מזהיר האל את נח ובניו "וְאֵת אֵת דְּמָכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנִי" (בר' ט, ה) – ומכאן שבעלי החיים אמורים להיענש, לפחות במקרה של הריגת אדם. רעיון חריג זה המופיע בסיפורת המקראית יושם בפועל בחוק המקראי (אם כי לא ידוע לנו מי קדם למי) והדבר התמיה כבר את מפרשי המקרא הראשונים, שלעיתים הוציאו את הכתוב מידי פשוטו.³¹⁸ בסעיף

³¹⁷ השערה אחרת שהוצעה כבר על ידי בעלי האגדה סוברת שכיוון שהוחלט להשמיד את האדם, נזר הבריא, הרי שאין טעם בהשאת 'התפאורה הטבעית' שנועדה לרווחתו: "משל לאדם שעשה חופה לבנו... לימים מת בנו עמד ופיזר את חופתו. אמר: כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת – חופה למה לי?" (בבלי סנהדרין קח ע"א – ולכל העניין ראו אצל סילמן, תשנ"ד, 246-247).

ראו רמב"ן לבר' שם: "תמה אני אם הדרישה כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות עונש בדבר, ואין בחיה דעת שתיענש או"³¹⁸ שתקבל שכר!" הוא עצמו הציע כי זו "גזירת מלך" ולא עונש רגיל, ומפרשים אחרים נדחקו עוד יותר (ראו כמה דעות אצל סילמן, תשנ"ד, 248-250; קיל, תשנ"ז, ריח). יש לציין כי הדעה שלבעלי חיים יש גמול אלוהי כמו לאדם הובעה לראשונה על ידי כמה מחכמי האיסלאם

זה אסקור בקצרה את העדויות המקראיות לחיוב בהמות בעונש אנושי, ואטען כי תפיסת הייצוג מספקת את ההסבר השלם והסביר ביותר לתופעה הזו, מעבר להסברים הנקודתיים לכל עדות שכזו, אותם אציג בקצרה.

4.3.2.1. שור נגח ומשכב בהמה

שני החוקים הבולטים ביותר הנוגעים להענשת בהמות הם חוק השור הנוגח וחוק משכב הבהמה: בשניהם נענשת בהמה בעונש החמור ביותר הקיים בחוק – עונש מוות – בשווה לאדם שהיה עושה את אותו מעשה.

א. חוק השור הנוגח

בחוקי השור הנוגח המפורטים בשמ' כא, מודגש לא פחות משלוש פעמים כי במקרה של פגיעה באדם, דינו של השור הוא מוות בסקילה:

כח וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וּמֵת סָקוֹל יִסְקַל הַשׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבָעַל הַשׁוֹר נָקִי.
כט וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם וְהוֹעֵד בְּבָעְלֹו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהָמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל
וְגַם בָּעְלֹו יוּמָת... לב אם עָבַד יִגַּח הַשׁוֹר אוֹ אָמָה כָּסֹף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאֲדֹנָיו וְהַשׁוֹר יִסְקַל.

כלומר, בין אם מדובר בשור שנגח באופן חד-פעמי (שור 'תם' בלשון חז"ל), בין אם מדובר בשור שידוע כנוגח (שור 'מועד' בלשון חז"ל), ואפילו אם מדובר בשור שנגח עבד או אמה – בכל אחד מהמקרים האלו השור נהרג במוות 'רשמי' של סקילה, כאילו היה אדם.³¹⁹ החוק הראשון אף מדגיש "ובַעַל הַשׁוֹר נָקִי", שלא נטעה לומר שהריגת השור היא מעין עונש לבעלים, אלא זהו עונש **לשור עצמו**, וכך ניתן להבין גם מהחוק השני לפיו הורגים גם את השור וגם את בעליו³²⁰ – ומכאן **ששניהם** נענשים על עבירת הרצח.

מזרם המועתזילה, ואף שאומצה על ידי כמה מהגאונים, הרמב"ם (מו"נ ג, יז) ועמו רוב חכמי ישראל, דחו את הרעיון מכל וכל (אפטוביצר, 1926).

³¹⁹ פרשנות חז"ל לדין זה הרחיקה לכת וקבעה כי "כמיתת הבעלים כך מיתת השור... בדרישה וחקירה **בעשרים ושלושה**" (ירושלמי סנהדרין א, ד יט ע"ב), ובמקום אחר ייחסו חכמים לשור כוונה ("נתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם... פטור" – משנה בבא קמא ד, ו) למרות שמוסכם היה שלבהמה אין דעת – וראו על כך באריכות במאמרו של זהר המוקדש לנושא, המסכם כי "ידוע היטב שהשור אינו אדם, אבל דנים אותו כאילו היה אדם כדי להכריז בכך על חומרת מעשהו" (זהר, תשע"ג, 77).

³²⁰ יצויין כי חז"ל פירשו שמיתת הבעלים היא מיתה **בידי שמים**, כיוון שלא היה נראה להם הגיוני לחייב אדם בבית דין על רציחת שורו, מה גם שהפסוק הבא מאפשר את המרת דין המוות בכופר נפש, הקלה העומדת בסתירה לחוק הכהני (במ' לה, לא) האוסר על כופר שכזה.

כאמור לעיל, כבר הרמב"ן תמה על עצם האפשרות שבהמה תיענש על מעשיה, לא כל שכן שתוצא להורג במשפט, והרמב"ם העיד שזו אחת השאלות שבגללה "מלעזים עלינו המורדים", ומכוחה הוא נאלץ להסביר שהריגת השור הוא עונש לבעליו ולא לשור עצמו.³²¹ מבין התשובות השונות שהוצעו לבעיה, בולטת במיוחד תשובתו העקרונית של פרופ' משה גרינברג, שנגעה בשורשיו המחשבתיים של החוק המקראי. במאמר פרוגרמטי שפרסם ב-1960 ושזכה מאז למהדורה עברית בתרגום המחבר, הסביר גרינברג את ייחודיותו של החוק המקראי בהשוואה לחוקי המזרח הקדום, על בסיס כמה הנחות יסוד (postulates) מקראיות מיוחדות.³²² אחת מהנחות אלו היא בריאתו של האדם "בצלם אלהים", דבר המעניק לחייו ערך עליון שאינו ניתן לכימות כספי. מהנחת יסוד זו נגזרים חוקים כמו האיסור המוחלט על לקיחת כופר נפש לרוצח שהרג אדם (במ' לה, לא), וכמו כן חיובו של שור בסקילה על שהרג אדם – לא כעונש לשור, ובוודאי שלא כעונש כלכלי לבעליו, אלא כהבעת הערכה לחייו של האדם.

לפי הסבר זה ברור מדוע השור נהרג בכל מקרה, גם אם היה שור תם וגם אם הרג עבד או אמה – אך יש לציין כי גרינברג במאמרו התעלם לחלוטין מהחוק בדבר משכב בהמה בו אדון מייד, ומכאן שהסברו אינו נותן מענה שלם לתופעת הענשת הבהמה בחוק המקראי.

ב. חוק משכב הבהמה

במסגרת איסורי יחסי המין בתוך המשפחה (וי' כ – והשוו למקבילה בוי' יח), בולט החוק בדבר משכב בהמה,

שזו לשונו:

טו וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שִׁכְבָּתוֹ בְּבִהְמָה מוֹת יוֹמָת וְאֵת הַבִּהְמָה תַּהַלְגוּ. טז וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל

בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהִרְגָתָ אֶת הָאִשָּׁה וְאֵת הַבִּהְמָה מוֹת יוֹמָתוֹ דְּמִיָּהֶם בָּם.

³²¹ מורה הנבוכים ג, מ. כראיה לדבריו הוא מביא את הדין של "ולא יאכל את בשרו", ממנו משתמע לכאורה שמדובר בסנקציה כלכלית – אך הוא מתעלם מהמשך: "ובעל השור נקי!" וראו את התלבטות הפרשנות היהודית לגבי מילים אלו אצל סילמן, תשנ"ד, 251. סילמן מציע לראות בהתלבטות ההלכה היהודית לגבי דינים אלו, עימות עקרוני בין המגמה ה"ציווית" (לפיה ערכים נגזרים מצו האל בלבד) לבין המגמה ה"ישותית" (לפיה ערכים נגזרים מהמהות העצמית של הישות) במחשבת ההלכה.

³²² הגירסה העברית של המאמר, בה השתמשתי, תורגמה על ידי גרינברג עצמו (גרינברג, תשמ"ד). בשל פרסומו הרב וחשיבותו של המאמר, פורסמו במהלך השנים מספר מאמרי ביקורת על התיזות העיקריות שבו, וגרינברג הקדיש מאמר נוסף להפרכתם (גרינברג, 1986) – אך משום מה הוא לא התייחס לחוק בדבר משכב בהמה (שיוזכר להלן), למרות שהוא סותר במקצת את הנחותיו.

הרי מפורש לפנינו כי בהמה מוצאת להורג לא רק במקרה בו פגעה בנפש אדם (ובכך – לדעת גרינברג – פגעה בצלם אלהים), אלא גם במקרה בו היתה **שותפה סבילה** לחטא אנושי לחלוטין, שאולי אף פגע בה עצמה. יתרה מכך, הלשון "מות יומתו דמיהם בם" מוסבת הן על האשה והן על הבהמה בשווה, ואותה לשון עצמה מופיעה בפרק כ חמש פעמים נוספות (פס' ט, יא, יב, יג, כז) כלפי בני אדם!

גם כאן ההתלבטות לגבי טעם החוק מורגשת כבר בדברי חז"ל, התלבטות המשתקפת במחלוקות לגבי פרטי הדינים הקשורים בחוק זה.³²³ חוקרי המקרא התקשו לא רק בטעם החוק, אלא גם במיקומו בפרשה: בפרק יח מופיע האיסור לשכב עם בהמה בהקשר של העברה למולך ומשכב זכר (פס' כא-כג) הכתובים **לאחר** דיני העריות ה'משפחתיים', ואילו בפרק כ מופיע העונש על עבירה זו **בתוך** רצף העונשים על יחסי מין אסורים בתוך המשפחה (פס' יד עוסק בנישואים עם אם ובתה, ופס' יז עוסק בנישואים עם אחות). גרשטנברגר הציע כי מיקומו של האיסור, כמו גם השימוש במונח המשותף "דמיהם בם", באים לכרוך יחד את כל האיסורים על יחסי מין חריגים או לא נורמליים, כפי שהמקרא ביקש לעצבם; האיסור עצמו מוסבר על ידו כנובע מחשש קמאי מפני מוטציות שעלולות להיווצר כתוצאה מהזיווג החריג, וכך יש אולי להסביר את המונח "תָּכַל הוא" (וי' יח, כג) ביחס לזיווג בין אדם לבהמה.³²⁴

לדעתי, ומבלי לשלול את הפרשנויות האחרות, ניתן להסביר את שני החוקים האמורים בהתאם לתפיסת הייצוג, המעניקה פשר לשניהם גם יחד. אם נקבל את ההנחה שבעולם המקראי הבהמה היוותה חלק בלתי נפרד מהמשפחה ויוחסו לה תכונות כמו-אנושיות, ברור מדוע התייחסו לפעולות חריגות שלה בחומרה יתרה כמו לפעולותיו של אדם, וברור מדוע משכב עם בהמה נכלל (לפחות בפרק כ) בין איסורי יחסי מין בתוך המשפחה. מעין ראייה לכך אפשר למצוא בחוק החיתי, בו קיימת מקבילה לחוק המקראי, בשינוי מעניין אחד: החוק קובע עונש למשכב אדם עם צאן,

³²³ "לפי שבאה לאדם תקלה על ידה... דבר אחר, שלא תהא הבהמה עוברת בשוק ויאמרו: זו היא שנסקל פלוני על ידה" (משנה סנהדרין ז,

ד) – וראו על כך אצל סילמן, תשנ"ד, 257-260.

³²⁴ גרשטנברגר, 1996, 296-297; 299. לעניין החשש מתוצאות של זיווגים חריגים, השוו את לקיחת בנות האדם על ידי בני האלהים, שהובילה להולדת הנפילים (בר' ו, ב; ד). המונח "תכל" הוסבר כעירבוב של שני מינים כבר על ידי מפרשי המקרא הראשונים, והסבר זה התקבל גם על ידי כמה חוקרים, שאף הציעו לראות באיסור זה הרחבה של החוק בוי' יט האוסר על הרבעת כלאיים (וונהם, 1979, 24).

בקר, חזירים וכלבים, אך מדגיש כי **אין** להעניש אדם השוכב עם סוסים או פרדות.³²⁵ ייתכן כי הדבר נובע מתפיסה שהבחינה בין בעלי חיים שהיוו חלק ממשק הבית לבין כאלו ששימשו למשא או רכיבה בלבד.

כאנקדוטה לייחודו של חוק זה יש לציין כי באירופה הנוצרית היתה קיימת פרקטיקה מתועדת של העמדת חיות למשפט ואף הוצאתן להורג, החל מימי הביניים המוקדמים ועד לראשית המאה ה-20. אחד ה'חטאים' בהם הואשמו בעלי החיים היה שימושם למשכב אדם, ולדברי ההיסטוריון והחוקר אדוארד אוונס "כל החקיקה הנוצרית בנושא זה היא פשוט השלכה והעצמה של חוק התורה המתועד בשמות כב, יט [אצלנו פס' יח], ובויקרא כ, יג-טז".³²⁶

4.3.2.2. חוקי החרם המלחמתי³²⁷

חוק נוסף העוסק בהענשת בהמות הוא חוק החרם, שעיקרו מופיע בקבצי החוקים של ספר דברים, אך פרטיו מופיעים – באופן חריג – רק בספרי יהושע ושמואל.³²⁸ חוקי ספר דברים מצווים הן על החרמת עממי כנען (דב' ז, ב; כ, טז-יז) והן על מחיית "זכר עמלק" (דב' כה, יט), אך הם אינם מפרטים דבר בנוגע לבהמות – וכך גם הסיפורים אודות חרמים שביצעו בני ישראל במדבר (במ' כא, ג; דב' ב, לד; ג, ו). עם זאת, מספר יהושע אנחנו למדים שחוק החרם כנגד עממי כנען בוצע תוך השמדת הבהמות (יהו' ו, כא): "וַיַּחַרְימוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּעִיר מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מִנְּעַר וְעַד זָקֵן וְעַד שׁוֹר וְעַד שָׁה וְעַד חֲמֹר לְפִי תָרַב"; ומספר שמואל אנו למדים שמחיית עמלק אמורה היתה לכלול את השמדת הבהמות (שמ"א טו, ג): "וְהַמִּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שָׁה מִמְּגֶל וְעַד חֲמֹר". דא עקא, במקרה האחרון הפרט הזה בציווי **לא בוצע** ובשל כך הודח מתפקידו המלך הישראלי הראשון, עדות לחשיבות הרבה שיוחסה

³²⁵ סעיפים 187-188; 199-200 בקובץ החוקים החתי שנמצא בחתושה (זינגר, 2004, 14). זינגר מעיר כי "עניין זה טרם נמצא לו פירוש המניח את הדעת, אך הוצעו לו הסברים שונים, חלקם כלכליים וחלקם קשורים בחשיבותו המיוחדת של הסוס בחברות הודו-אירופיות".
³²⁶ אוונס, 1906, 152, הסוגריים שלי (בתרגומים האירופאיים, בעקבות הוולגטה, פרק כב מתחיל ב'איחור' של פסוק לעומת הסימון המקובל בחומש העברי, השומרוני וכן במהדורות תה"ש).

³²⁷ להבדיל מחוקי "חרם" אחרים (ראו שמ' כב, יט; וי' כז, כט). יש לציין כי הציווי למחיית עמלק בספר דברים **אינו** כולל את המילה "חרם", אך בספר שמואל נאמר בפירוש "וְהַתְּרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ" (שמ"א טו, ג).

³²⁸ יש להעיר כי ספר שמואל נחשב לטקסט מוקדם יותר מספרי דברים ויהושע, ומכאן שיש חשיבות רבה לפרשנות המרחיבה של שמואל למושג החרם הקדום (המתועד כבר במצבת מישע). ואכן, יש שתהו האם דברי שמואל הם אכן צו אלוהי או שמא הם דברי עצמו (אלטר, 1999, 87; אולד, 2011, 167), ויש מי שקבע כי מלחמת החרם אליה התכוונה התורה **לא כללה** הריגה של בהמות (לוריא, תשל"ב), וכפי שמוכח לדעתו ממלחמת מדין (במ' לא), מלחמת עוג (דב' ב) וכן ממלחמת העי (יהו' ח) בה הותרה בפירוש ביזת הבהמות ומכאן שמלחמת יריחו היתה מקרה חריג.

להשמדת הבהמות. אמנם ניתן היה לכאורה להסביר שהבהמות בסיפור שאול ועמלק הן בסך הכל רכוש, בדומה לכסף ולזהב בסיפור חרם יריחו לגביהם נאמר "וכל כֶּסֶף וְנָחֶב וְכָלִי נְחָשֶׁת וּבִרְזָל קִדָּשׁ הוּא לַה' אוֹצֵר ה' יְבוֹא" (יהו' ו, יט) – והרי גם שם נענש מפר החרם (עכן) בחומרה רבה על שנטל מהרכוש לעצמו. עם זאת, ניתוח מילולי של הפרשיה בספר שמואל מצביע בבירור על מרכזיותן של הבהמות במארג הסיפור:

ג עֲתָה לָךְ וְהִפִּיתָה אֶת עֲמֶלְק וְהִחַרְמָתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תַחְמַל עָלָיו וְהַמָּתָה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגָּמֶל וְעַד חֲמוֹר. ד וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל אֶת הָעָם וַיִּפְקְדֵם בְּסִלָּאִים...³²⁹ ט וַיַּחְמַל שָׁאוּל וְהָעָם עַל אָגַג וְעַל מִיטֵב הַצֹּאן וְהַבֶּקֶר וְהַמִּשְׁנִים וְעַל הַפָּרִים... יד... וַיָּמָה קוֹל הַצֹּאן הַזֶּה בְּאֶזְנֵי וְקוֹל הַבֶּקֶר אֲשֶׁר אֹנָכִי שָׁמַע... טו... אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מִיטֵב הַצֹּאן וְהַבֶּקֶר... כא וַיִּקַּח הָעָם מִהַשְּׁלָל צֹאן וּבֶקֶר רְאשִׁית הַחֶרֶם לְזִבְחַ לַה' אֱלֹהֵיהֶם בְּגִלְגָל. כב וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל הַחֹפֶץ לַה' בְּעֹלֹת וּזְבָחִים כְּשֶׁמֶעַ בְּקוֹל ה' הִנֵּה שָׁמַע מִזִּבְחַ טוֹב לְהַקְשִׁיב מִחֻלָּב אֵילִים.

בשל סופו של הסיפור בו מתוארת הוצאתו להורג של אגג על ידי שמואל, נוצר לעיתים הרושם המוטעה שהשארית של אגג בחיים היתה העילה המרכזית להדחתו של שאול; אך מהכתובים שצוטטו לעיל נראה בבירור שהדבר שהטריד את שמואל יותר מכל היה השארת הבהמות בחיים. שימו לב ששמואל כלל אינו מזכיר את העובדה שאגג נותר בחיים (למרות שעובדה זו מפורשת בפס' ט), ולעומת זאת הוא מדגיש את קולות הצאן והבקר (יד), את העובדה ששאול עט אל השלל (יט) ואת הדגש על העדפת הציות לציווי השמדת הבהמות על פני הרצון לזבוח אותן לה' (כב). הריגת אגג, איפוא, היתה פעולת נקם של שמואל ("כֹּאֲשֶׁר שְׁפָלָה נָשִׁים חֲרָפָה בֶּן תִּשְׁכַּל מְנָשִׁים אִמָּה") אבל הסיבה להדחתו של שאול היתה דווקא אי-הריגת הבהמות!

אחד החוקרים הבודדים שהתייחס להדגשה המופגנת של הבהמות בסיפור עמלק הוא שטרנברג, שראה בכך אמצעי ספרותי להדגשת חוסר הציות של שאול; לדבריו, הביטוי "מִשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגָּמֶל וְעַד חֲמוֹר" מהדהד את תיאור פשיטת מדין בימי גדעון (שופ' ו, ג-ה): "וְלֹא יִשְׁאִירוּ מִחֵיָּה בְּיִשְׂרָאֵל וְשָׂה וְשׁוֹר וְחֲמוֹר", והדבר מסמל "את התבניתיות

³²⁹ פירושה של מילה זו מוקשה וכבר התרגומים הקדומים התלבטו בה: המיוחס ליונתן תרגם "בְּאִמָּרִי פִּסְחִיא" (בכבשי הפסח) ואילו הוולגטה תרגמה quasi agnos ("כִּטְלָאִים", כ' במקום ב'). תה"ש גרס "בגלגל" (ἐν Γαλγалоις), וברוח זו צעדו רוב מפרשי הפשט שהבינו שהכוונה לשם של מקום (אולי "טלם" המוזכרת ביהו' טו, כד). עם זאת ברור שהשימוש במילה זו דווקא מהדהדת את בעיית הצאן שתעלה בהמשך – וראו בפירוש המלבי"ם לפיו הודגשה כאן הפקידה בטלאים כדי שלא 'נתרץ' את העובדה ששאול והעם עטו אל השלל, במחסור ברכוש.

של עין תחת עין, היקרה כל כך לרטוריקת הגמול המקראית... ומעוררת היסטוריה ארוכה וגדושת אירועים של אלימות חד-צדדית".³³⁰ בנוסף טוען שטרנברג, כי ההדגשה החוזרת ונשנית נועדה ליצור ציפיה אצל הקורא לקראת ביצוע מושלם וחד-משמעי של הציווי על ידי שאול – ביצוע שכידוע לא קרה, מה שמדגיש את הדרמה במפגש עם שמואל. אמנם יש מקום לבעל דין לחלוק על ניתוחו של שטרנברג, המתעלם מהעובדה כי אותה לשון כמעט בדיוק חוזרת גם ביהושע ו, ושם לכאורה אין כל אפקט דרמטי מיוחד הנדרש לסיפור שהרי מדובר שם בביצוע עצמו, ולא בציווי. אבל גם אם נקבל את היותם של הציווי המודגש, כמו גם החזרה על "מ... עד... ועד...", אמצעים ספרותיים מכוונים, הרי ששטרנברג עצמו קובע בהמשך ש"כיוון שביצוע הציווי הוא אובייקט לא-לשוני – פעולה כלשהי שהמחבר היה יכול לתאר בכמה אופנים שירצה – כל אחת מהבחירות שנבחרה בייצוג הסיפור היא בעלת חשיבות מיוחדת";³³¹ וכאן עלינו לשאול את עצמנו האם האפקט הדרמטי לא היה מועצם אף יותר, לדברי שטרנברג, לו המחבר היה נוקט בלשון כגון: "וְהַמִּתָּה מְאִישׁ עַד אִשָּׁה מְעַלְלָל וְעַד יוֹנָק מְנַעַר וְעַד זָקֵן טָף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד" (הסיום לקוח כמובן מאס' ג, יג)? מה פשר ההדגשה הזו של השור והחמור, ובעיקר הצאן?

לכן נראה לי ברור כי גם כאן, כמו בחוקים האחרים המחייבים בהמה בעונש אנושי, יש להסביר את החוק בהתאם לתפיסת הייצוג: מכיוון שהבהמה היתה חלק ממשפחת האדם המקראי, הרי שחיסול המשפחה אינו שלם בלי חיסול בהמותיה. חוק החרם המורחב שכולל גם ציווי על השמדת בהמות איננו, איפוא, (רק) אמצעי ספרותי, אלא חלק בלתי נפרד ממהות הציווי וכפי שמוכיחה פרשת חרם יריחו בספר יהושע. הריגת בהמות האויב נתפסה כחלק בלתי נפרד מהשמדתו המוחלטת של היריב, ובלעדיה עדיין נשאר לו זכר בעולם.³³²

³³⁰ שטרנברג, 1985, 486.

³³¹ שם, 490 (ההדגשה שלי). ואכן, שטרנברג הולך ומונה שם את ייחודיותו של הפועל "ויחמל", את ההדגשה על "ולא אבו החריםם" ואפילו את האירוניה המתבטאת בכך ששאול לא חמל על הטף, אלא על אגג ועל הצאן, לכך יש להנגיד, כמובן, את ההדגשה המובלטת בסיפור על השמדת נוב עיר הכהנים בה הרג שאול (שמ"א כב, יט) "מְאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מְעַלְלָל וְעַד יוֹנָק וְחִמּוֹר וְנָשָׁה לְפִי תָרֵב", וכבר עמד על כך רבי מני ודרש מה שדרש (בבלי יומא כב ע"ב).

³³² מעין זה כבר מופיע במדרש המובא גם ברש"י לדב' כה, יט: "תמחה את זכר עמלק – מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק הייתה".

דוגמאות קרובות

מעבר לחוקי החרם שביצועם מתואר ביהושע ובשמואל, יש עוד שני ביטויים במקרא ואחד מחוצה לו, העשויים לרמוז על תופעה דומה, בה גורל הבהמה מושווה לגורל האדם במלחמה:

א. מלחמת מדין (במ' לא) – במלחמה זו היה מוטיב של מלחמת חרם, אלא ששם השאירו בחיים הן את הילדות והן את הבהמות. הדבר המעניין הוא שהיחס לילדות שלא נרצחו ולבהמות היה זהה – את כולם ספרו בקפידה וחילקו לפי האחוזים שקבע משה. עובדה זו בולטת כבר בפסוקים הראשונים המתארים את כמות השלל:

לִב וְיָהִי הַמִּלְקוֹחַ יֵתֵר הַבָּז אֲשֶׁר בָּזְזוּ עִם הַצָּבָא צֹאן שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְחֲמִשָּׁתַּיִם אֶלְפִים. לֵג וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אֶלֶף. לֵד וְחֲמִרִים אֶחָד וְשִׁשִּׁים אֶלֶף. לֵה וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשָּׁכָב זָכָר כָּל נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וְשִׁלְשִׁים אֶלֶף.

וכך ממשיכים הכתובים ומתארים את החלוקה המדוקדקת בין הגורמים השונים, כשכל פעם הסדר זהה: צאן, בקר, חמורים ונשים. הראיה המוחשית לכך שהבהמות לא נתפסו כשלל גרידא היא מקבץ הפסוקים הנפרד המוקדש לזהב שנלקח כשלל (פס' נ-נד), דבר המצביע על ההבדל הברור בין שלל הבהמות והנשים לשלל הזהב.³³³

ב. "משתין בקיר" – בשישה מקומות במקרא מופיע האיום להשמיד משפחה או בית מלוכה עד שלא יישאר לה אפילו "משתין בקיר" (שמ"א כה, כב; לד; מל"א יד, י; טז, יא; כא, כא; מל"ב ט, ח). בהנחה והכוונה בביטוי הזה הוא **לכלב**, הרי שיש כאן דוגמה נוספת להשמדה הכוללת בעלי חיים יחד עם בני אדם.³³⁴

ג. מצבת מישע – במצבה המפורסמת המיוחסת למישע, מפרט מלך מואב את מספר הישראלים שהרג בנבה (=נבו) במילים הבאות: "וְאַהֲרָג פְּלֶה שְׁבַעַת אֶלְפֵן גִּבֹּרִין וְגִבֹּרִת וְגִבֹּרִת וְחֲמֵת כִּי לְעִשְׂתָּר כְּמֹשׁ הִחַרְמָתָה".³³⁵ שימו

³³³ עם זאת יש לציין כי רק ביחס לנשים נכתב "נפש", ומכאן ראייה לסתור (הערת בני אלעד, שפרשה זו היתה פרשת בר המצווה שלו).
³³⁴ כבר האמוראים (בבלי ב"ב יט ע"ב; ירושלמי סנה' ב, ג [כ ע"ב]) פירשו שהכוונה לכלבים, וכך פירשו רש"י, רד"ק ועוד, ובעקבותיהם חלק מהחוקרים, שאף מצאו בביטוי (בספר שמואל לפחות) רמז לנבל הכרמלי שהיה "קלבי" (פס' ג; ראו גרסיאל, תשס"ב, 202). עם זאת, רוב התרגומים (למעט הוולגטה, השבעים ו-KJV שתרגמו מילולית) תרגמו-פרשו את הביטוי כ"זכר", ובעקבותיהם חלק ניכר מחוקרי המקרא (אלטר, 1999, 156; צומורה, 2007, 586; ועוד).

³³⁵ שורות 16-17, על פי השכתוב והניקוד של אחיטוב, תשע"ב, 381. אחיטוב עצמו מסביר כי "בעברית נתייחדה המילה גור לבעלי חיים ולא כן במואבית" (שם, 388) – אך האמנם כך הוא?

לב שגם כאן מופיע מושג החרם, וגם כאן מתכוון הכותב לתאר השמדה מוחלטת – ואולי אפשר לשער כי השימוש במונח "גור" לתיאור ילדים אינו גיוון לקסיקלי גרידא (בהנחה שבמאבית היתה מילה 'רגילה' יותר לילד), אלא שימוש מכוון של הכותב.

4.3.2.3. בהמות נינוה

דוגמה מאוחרת יותר למעין עונש הנגזר על בהמות בדומה לאדם, מופיע בספר יונה (ג), בו גוזר מלך נינוה צום גם על הבהמות, ואלו אף מכוסות בשקים:

ז וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּנִינּוּה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וַיִּגְדְּלוּ לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבֶּקֶר וְהַצֹּאן אֵל יִטְעֲמוּ מֵאוֹמָה אֵל יָרְעוּ וּמִיָּם אֵל יִשְׁתּוּ. ח וַיִּתְּפְסוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הָרָעָה וּמִן הַחֶמֶס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם.

כבר מפרשי המקרא הראשונים תמהו בעקיפין על צום הבהמות, ואולי יותר מכך, על הציווי "ויקראו אל אלהים בְּחִזְקָה" שלכאורה חל גם על הבהמות. רש"י מביא מדרש לפיו אנשי נינוה הפרידו בין הבהמות לבין וולדותיהן, ואמרו: "רבונו של עולם, אם אין אתה מרחם עלינו אין אנו מרחמים על אלו";³³⁶ הראב"ע הדגיש כי הציווי "ויקראו" מכוון כלפי האדם, שהוא בן דעת, ולא כלפי הבהמות; ובעל 'מצודות דוד' הסביר כי הצום על הבהמות נועד "בעבור עגמת נפש... למען יכנע לב האנשים" – הצד השווה בכולם הוא הנחת היסוד שכל המעשים הללו כווננו כלפי האדם, ולא כלפי הבהמות חסרות הדעת. גם חוקרי המקרא התקשו בהסבר המעשה, ויש שהציעו כי המילים "וַיִּתְּפְסוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה" נוספו אגב גררא ולא היו בנוסח המקורי. אהרליך נמנה וגמר כי "מילדי נכרים המעשה הזה, ולא נולד על ברכי העברים, לפי שאם תחזור על כל המקרא לא תמצא כצום הזה שתצום הבהמה עם האדם", ומסקנתו היא כי אולי המחבר ידע כי כך היה מנהג אשור.³³⁷

³³⁶ בתלמוד הירושלמי (תענית ב, א [סה ע"ב]) המעשה נשפט לגנאי: "תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה... העמידו עגלים מבפנים ואימותיהם מבחוץ, סייחים מבפנים ואימותיהם מבחוץ, והוון אילין געיי מן הכא, ואילין געיי מן הכא. אמרין: אין לית מתרחם עלינן, לינן מרחמים עליהון". יש להניח כי לנגד עיני הדרשן עמד מעשה הפלשתים ששלחו את הפרות עם ארון האלהים בעוד שאת בניהם כלאו בבית (שמ"א ו, ז-י).
³³⁷ אהרליך, תרס"א, 427.

עם זאת, חוקרים אחרים הצביעו על כמה ראיות מקראיות וחזן-מקראיות העשויות לתמוך בהיתכנותו של התיאור בספר יונה: ראשית, במקרא עצמו מתוארות הבהמות ככאלו שסובלות מבצורת, כמו התיאור המאניש בספר יואל (א, יח-כ): "מה נִאֲנָחָה בְּהֶמָּה נִבְכוּ עֲדָרֵי בָקָר כִּי אֵין מְרֻעָה לָהֶם... גַּם בְּהֶמֶת שְׂדֵה תַעְרוֹג אֵלֶיךָ" או תיאור דומה בספר איוב (לח, מא): "מִי יָכִין לְעֶרֶב צִידוֹ כִּי יִלְדִּיו אֵל אֵל יִשְׁנֻעוּ יִתְעוּ לְכָלִי אֶכְלִי" ועוד; בנוסף, בספר יהודית (ד, 9-10) מתואר מקרה דומה לזה שבספר יונה, בו הבהמות משתפות בצום עקב האיום האשורי.³³⁸ חוקרים אחרים מצאו שתי ראיות נוספות למנהגי אבלות שהשותו על בהמות, לרגל נפילת שרי צבא דגולים: האחד אצל הירודוטוס (ט, כב) המספר על גזיזת שערות הראש לסוסים ולבהמות המשא בצבא פרס, והשני אצל פלוטארכוס (חיי אלכסנדר, עב) המספר על גזיזת הרעמות והזנבות של הסוסים והפרדים בצבא המקדוני.³³⁹ לאור כל אלו, נראים לי דבריו של סימון, בפירושו הארוך מהרגיל לפסוקים אלו בספר יונה:³⁴⁰

שיתוף הבהמות במעשי הסיגוף תמוה מאד... ברם דומה שלפי פשוטו של מקרא המעשה סביר ואף ראוי ומוצדק באשר הוא מעוגן בתפיסה המקראית בדבר שותפות הגורל שבין האדם והבהמה באשר חייהם שזורים זה בזה. לא זו בלבד שבגלל רעת האדם נידונו החיות והעופות לכליה במבול (בר' ו, ה-ז), אלא שהצלת המין האנושי היתה כרוכה בהצלת בעלי החיים, ואף הפסקת הפורענות נתלית בחסד האל השפוך על אלה ואלה כאחד: "ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה" (בר' ח, א)... החזרה על "האדם והבהמה" (פס' ז-ח) צמודה לחובת ההתכנסות בשקים... [ו]יש הגיון ספרותי בעצם החזרה הבאה להדגיש שמלך נינוה מחשיב את שיתוף בעלי החיים במאמצי ההצלה. עד כמה צדק בכך מעיד הצירוף של "הרבה... אדם" עם "בהמה רבה" במענה ה' ליונה (ד, יא).

ואכן, הספר נחתם בשאלה הרטורית (ד, יא): "וְנֹאֲנִי לֹא אֶחָדָם עַל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתִּים עֹשֶׂה רַבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאֹלוֹ וּבְהֶמָּה רַבָּה" – והדבר המפליא הוא שהבהמה מופיעה אחרי האדם במבנה רטורי של "לא זו אף זו"; כלומר, לא זו בלבד שיש בנינוה הרבה אנשים, אלא שיש בה אף בהמות רבות!

³³⁸ לימבורג, 1993, 82-83; מוריץ, 2009, 136. לימבורג (שם) מסכם כי "זהו אחד מהתיאורים המקראיים הרבים של סולידריות בין האדם לבין החיות... כיוון שהן האדם והן החיות נוצרו ביום השישי לבריאה... היחסים ביניהם קרובים".

³³⁹ סימון, תשנ"ב, 71.

³⁴⁰ שם, 70-71.

סיכום פרק 4: היחס השוויוני בין האדם לבהמה במקרא

בפרק זה ביקשתי להמחיש את חלקה הראשון של תיזת המחקר (ראו באיור בראש פרק 3), ולפיו בתשתית המחשבה המקראית קיימת תפיסה הרואה בבהמה ישות הקרובה מאוד לאדם – תפיסה אותה כיניתי 'תפיסת הייצוג'. לשם כך ניתחתי בפרק זה מגוון מקורות מקראיים המביעים (במפורש או במובלע) את הרעיון לפי ישנה קרבה רבה ולעיתים אף שוויון או זהות בין האדם לבין בעלי החיים, בדגש על בהמות הבית. תפיסה זו מתגלית בסיפורי הבריאה בגלגוליהם השונים, בתורת הקרבנות ובנרטיב המקראי המתאר הקרבת קרבנות בפועל, בחוקים מקראיים שונים ואף בדין הפלילי הגוזר עונש מוות על בהמות כמו על אדם – עונש שכמוהו נמצא גם במלחמת החרם במקרא. מכל אלו ניתן להוכיח כי תפיסת הייצוג, לפיה בעל חיים $\approx$ אדם, משתלבת היטב בתשתית המחשבה המקראית על גווניה וביטוייה הרבים.

הפרק הבא יוקדש להוכחת חלקה השני של תיזת המחקר, ולפיה המספר המקראי התבסס על תפיסת הייצוג כאשר השתמש בבעלי חיים כדי לייצג הלכי רוח של גיבורו האנושי של הסיפור.

5. שימוש ספרותי בחיות לייצוג האדם

שתי דוגמאות מאלפות לתפיסת הייצוג, לפיה בעלי החיים שימשו את המספר המקראי כמייצגיה של נפש האדם, ניתן למצוא בשני הסיפורים היחידים במקרא אודות בעלי חיים מדברים: סיפור הנחש בגן עדן (בר' ג) וסיפור אתונו של בלעם (במ' כב). אמנם מצויים במקרא מספר חיוויים 'תיאורטיים' אודות חיות מדברות כגון "שָׁאֵל נָא בְּהֵמוֹת וְתִרְךָ וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְנִגְדְּ לָךְ" (איוב יב, ז) או "וּבְעַל כְּנָפַיִם יִגִּיד דְּבָרְךָ" (קה' י, כ), ואף חיווי נבואי אחד בזכריה (א, ח-יא): "...וְאַחֲרָיו סוֹסִים אֲדָמִים שָׂרָקִים וּלְבָנִים... וַיַּעֲבֹדוּ אֶת מֶלֶאךָ ה' הָעֹמֵד בֵּין הַהֲדָסִים וַיֹּאמְרוּ הִתְהַלְכְּנוּ בְּאָרְצְךָ...". אולם כל אלו אינם חלק מהפרוזה המקראית ונראה כי יש לשייכם לסוגת 'הטבע המדבר' הרווחת במקרא בפסוקים כמו "וַיֹּאמֶר לָהֶם הַצִּית... (ש' ט, ו) או "הַשָּׁמַיִם מְסַפְרִים כְּבוֹד אֱלֹהִים..." (תה' יט, ב) ורבים אחרים. יתרה מכך, תיאור בעלי חיים המדברים **אל אדם** (ולא זה לזה, כמצוי לרוב במשלים) הוא נדיר מאוד לא רק במקרא, אלא גם בספרות העתיקה בכלל.³⁴¹ נדירותה של תופעה זו מלמדת כי יש להתייחס ברצינות רבה לשתי ההיקריות שלה במקרא, בהן יעסוק סעיף זה. בשני המקרים מדובר בסצנות חריגות ומתמיהות שזכו למספר רב של פרשנויות והסברים, אך ככל הידוע לי טרם הוצע הסבר אחד המשותף לשניהם.

³⁴¹ סברן (1994, 37-38) כותב כי ישנן שתיים או שלוש תופעות כאלו בספרות המצרית וכלל לא בספרות המסופוטמית והכנענית. לגבי זו המסופוטמית – אני מצאתי איזכור בודד במיתוס אודות אֶנְפִּי וְנִינְחֻרְסֶג, שם השועל מדבר אל אֶנְלִיל, ראש האלים (שפרה וקליין, תשנ"ז, 68). איזכור בודד נוסף נמצא בתעודה חיתית ארוכה בה מתואר טקס לבניית ארמון חדש; הטקס כולל טקסט מורכב הנאמר על ידי המלך, ובין השאר הוא פונה לכס המלכות וּלְנִשֵּׁר הנמצא שם, וכל אחד מהם מדבר איתו (זינגר, תשס"ט, 215-216). איזכור נוסף בספרות העתיקה נמצא באיליאדה (יט, 404-424), שם מנבא קסנת'וס, סוסו של אכילס, מוות לרוכבו, והלה אף עונה לו – אך מספר חוקרים עמדו על כך ששם האלה הֶרָה למעשה משתמשת בסוס כדי לדבר עם אכילס ואין כאן 'יוזמה' חיתית כמו בסיפורי הנחש והאתון שבמקרא (הית', 2005, 39-40 ובהע' 5 שם).

אם כי אין זה מעניין העבודה, אציין בקצרה עוד שלושה איזכורים מעניינים שמצאתי בספרות היהודית-נוצרית המאוחרת יותר (המאה ה-1 לערך): הראשון ב'ספר אדם וחיה' (י-יב), בו חיה מדברת עם חיה שתקפה את שתי השני בספר 'חזון אחרית הימים של אברהם' (יג, 4-9), בו אברהם מדבר עם העיט שעט על הפגרים בברית בין הבתרים; והשלישי ב'מעשי פטרוס' (9-12), בו שולח פטרוס כלב שמירה לומר דברי תוכחה ליריבו ברומא והכלב שב ומוסר לו נבואה שמיתית. מעבר לכך ישנן כמובן את ה'מטמורפוזות' של אובידיוס המלאות בדוגמאות של חיות מדברות, אך שם לא מדובר בפרוזה (פסאודו) היסטוריוגרפית כמו זו הנדונה כאן, אלא במיתולוגיות מעובדות. יש לציין כי בחדית' המוסלמית (המאה ה-7 ואילך) רווחו סיפורים אודות חמורו של מוחמד, יעפור, שהיה בעל יכולת דיבור וטען כי הוא מצאצאי החמור שרכב עליו ישוע.

מבוא – הנחש והאתון

בטרם אגש לניתוח עצמאי של כל סיפור, אקדים ואציג ניתוח משווה ביניהם במטרה לחדד את מטרת הדיון הפרטני בכל סיפור. לשם כך איעזר במחקר היסודי שערך ג'ורג' סברן שהוזכר בהערה לעיל, בו עמד על קווי הדמיון והשוני הרבים בין שני הסיפורים, מעבר לתופעת החיה המדברת עצמה:³⁴²

קווי דמיון: (א) החיה מדברת ללא הכנה מוקדמת. (ב) הדיבור כולל שאלה לאדם. (ג) בני האדם אינם תמהים לנוכח הדיבור ה'חייטי'. (ד) החיה מנסה להשפיע על התנהגות האדם בהקשר של ציווי אלוהי שניתן לו. (ה) בסיפור מעורב כרוב\מלאך האוחז בחרב. (ו) בסיפור מעורבת קללה.

קווי שוני: (א) הנחש מנסה להטעות בשאלתו בעוד שהאתון שואלת בתמימות. (ב) לגבי הנחש לא פורש מניין יכולת הדיבור שלו לעומת האתון בה מפורש שה' פתח את פיה. (ג) הנחש מנסה לפגוע באדם בעוד שהאתון מנסה לסייע לאדם. (ד) בשני הסיפורים מודגש מוטיב הראיה והידיעה, אך בעוד שאצל אדם וחווה הראייה מובילה לידיעה הקשורה בחטא, אצל בלעם הראייה (של האתון, ולבסוף שלו) מובילה לידיעה שיש בה כניעה לה'.³⁴³

בנוסף, סברן יגע ומצא כמה וכמה 'הדהודים' לפרשיית גן עדן במספר ביטויים המופיעים בפרשת בלעם: (א) רמז לעצי גן עדן נמצא לכאורה בפסוק "כְּגִגַּת עֲלִי נָהָר פְּאֵהָלִים נָטַע ה'" (כד, ו). (ב) הביטוי "מִי מִנָּה עֶפְרַיִם יַעֲקֹב" (כג, י) מזכיר את יצירת האדם מן העפר מחד ואת עונשו של הנחש, אכילת עפר, מאידך. (ג) השורש אר"ר החוזר פעמיים בפרשת גן עדן (ג, יד; יז), חוזר שמונה פעמים בפרשת בלעם (כב, ו [שלוש פעמים]; יב; כג, ז; כד, ט [פעמיים]). (ד) שימושו של בלעם במונח "טֹבָה אוֹ רָעָה" (כד, יג) מזכיר את "טֹב רָע" החוזר שלוש פעמים בפרשת גן עדן (ב, ט; יז; ג, ה). (ה) הַנָּחַש בבראשית מזכיר את הַנָּחַש בדברי בלעם (כג, כד; א) – כל מונח מהווה מוטיב מרכזי בסיפור בו הוא מופיע.³⁴⁴

³⁴² סברן, 1994. בנו יעקב העיר על כך בקצרה בפירושו לבר' ג, ולדעתו בשני המקרים השימוש בחיה מבטא "אירוניה אלוהית" (יעקב, 2007, 22 – וראו שם 25-26, בהסברו לגבי ההיבטים האירוניים בסיפור גן עדן).

³⁴³ סמית' מציע ניגוד נוסף: דיבורו של הנחש נועד לחשוף לאדם מה שהאל ביקש להסתיר, בעוד שדיבור האתון מגלה לאדם מה שהאל ביקש לחשוף (סמית', 2015, 46).

³⁴⁴ יש להעיר כי חלק מהארמזים שמצא סברן לקוחים מפרשת בלעם ולא מאפיונות האתון, כאשר במחקר המקראי מקובל להניח כי "מי ששנה זו לא שנה זו" (ראו להלן בהערה 356).

סביב רמזים אלו בונה סברן 'דרשה' המעמדת בין שאיפת הדעת המגולמת בנָקֶש גן עדן המובילה לחטא, לבין ידיעתו של בלעם המביאה אותו בסופו של דבר לעזיבתו של הנָקֶש וכניעה לה'. במישור מקביל, המעבר מברכה לקללה בסיפור גן עדן משתקף במהופך בנדודי ישראל במדבר והפיכת קללת בלעם הצפויה לברכה – ולשם כך מגייס סברן מקבילות נוספות מספרי בראשית ושמות המשקפות מוטיב זה.

ניתוחו של סברן מרשים בהיקפו ובחדירתו לפרטי הסיפורים הנדונים, אך העיקר, לדעתי, חסר מן הספר – מה משמעותן של שתי החיות המדברות בסיפורים אלו? או במילים אחרות, **מדוע נדרשו דווקא כאן חיות מדברות?**

להלן אטען כי ההסבר המשותף הסביר ביותר לשאלה זו הוא התזה העומדת ביסוד מחקר זה: בעלי החיים בשני הסיפורים (נחש, אתון) לא ללמד על עצמם יצאו, אלא להוות ייצוג ספרותי להלכי נפש הגיבור יצאו: האשה בסיפור הראשון ובלעם בסיפור השני.

5.1. הנחש בגן עדן

אפיון מפורש של דמויות בסיפור הוא נדיר בנרטיב העברי, כך שנראה סביר כי בהערות אודות ערמת הנחש, המחבר רומז כי על הערותיו להיבחן בתשומת לב רבה מאוד. ייתכן שהוא אינו אומר מה שנראה כי הוא אומר...³⁴⁵

בקביעה נכוחה זו פותח וונהם את סקירתו הממצה אודות סיפור הנחש בגן עדן, המעורר שלוש תמיהות מרכזיות:

א. מיהו, או מהו, הנחש?

ב. כיצד מתואר הנחש כמתנגד לאל אם האל עצמו ברא אותו?

ג. כיצד ידע הנחש על ציווי האל לאדם, ומדוע בכלל התעַב על ריב לא לו?

לגבי התמיהה הראשונה, כבר הפרשנות היהודית הקדומה התלבטה בה – ממדרשי חז"ל השונים נראה שמדובר בבעל חיים לכל דבר אלא שהיו לו תכונות מיוחדות. אך כבר פילון האלכסנדרוני טען כי הנחש אינו בעל חיים של ממש אלא **אלגוריה**, במקרה זה אלגוריה לתאווה:³⁴⁶

הדברים הללו [הנחש, חווה ואדם] אינם סיפורי בדים, שבהן משתעשעת עדת המשוררים והסופיסטים, אלא הם מצביעים על טיפוסים וקוראים לאלגוריה ולפירוש הכתוב על-פי הרמז. והנה אם ילך מי-שהוא אחרי ההשערה הטבעית, יגיד לנכון שהנחש האמור הוא סמל להנאה.

הגישה האלגורית זכתה להסכמה רחבה בקרב הפילוסופים היהודים (רס"ג, רמב"ם ועוד), וניתן לומר בהכללה כי היא מהווה קונצנזוס גם במחקר המודרני עד ימינו, והמחלוקת היא רק לגבי משמעותה – וכאן הוצעו מגוון הצעות:³⁴⁷ יש שראו בנחש סמל לשטן או לכוחות הרוע בעולם, יש שראו בו סמל אנטי-מיתי כנגד האגדות הקדומות

³⁴⁵ וונהם, 1987, 72.

³⁴⁶ 'על בריאת העולם', 157 (=דניאל-נטף, ב, 58. ההדגשות שלי). אגב, בתרגום הישן של מן (תרצ"א, 63), תורגם "סמל התאווה" ולא "ההנאה", וגם דניאל-נטף מתרגמת שם בהמשך הדברים "הואיל והתאווונות אוחזות... תאוות הכרס...".

³⁴⁷ ראו אצל קאסוטו, תשכ"ה, 92-94; פישביין, 1979, 20-23, וונהם, 1987, 72; ועוד. לא כאן המקום לדון בכל הצעה, אציין רק כי הגישה הרווחת בפרשנות הקדומה (היהודית, הנוצרית ואף המוסלמית) ראתה בנחש סמל לשטן ובכך הקהתה במעט את עוקצן של התמיהות שהזכרתי לעיל, שכן השטן מופיע במקרא כדמות שאמנם כפופה לאל אך תפקידה הוא להתנגד לפעולותיו, כמעין 'איפכא מסתברא' תיאולוגית (גרסיאל, תשס"ז, 47-51; וולטקה, 2001, 90).

אודות הלווייתן \ התנין \ הנחש שנלחם נגד האל בעת הבריאה, יש שראו בו תגובה לדמות הנחש המופיע באפוס גילגמש, ויש אף יש שראו בו סמל לעבודת הבעל בישראל. פירוש מעניין בפשטותו מציע סרנה, הרואה בנחש בסך הכל **שליח** לפיתוי האשה ולליבוי יצרה, כמו סיפורי שליחויות אחרים במקרא המערבים בעלי חיים. לדבריו, השימוש בנחש אינו דווקא, אלא נגזר כתוצאה מדמותו של הנחש = לווייתן כסמל הכוחות הנלחמים באל בסיפור הבריאה הקודם.³⁴⁸

לגבי התמיהות הנוספות שהצגתי לעיל, רבים הציעו כי הנחש מתאר דמות של 'אנטי-אל', למרות שנברא על-ידי האל.³⁴⁹ ונהם מוסיף וטוען כי הנחש הוא שרץ הרומש על הארץ, ובכך מהווה (לפי חוקי האכילה של וי' יא ודב' י) אבטיפוס של חיה טמאה, בקצה הסקאלה המנוגד ביותר לבהמות הטהורות מהן ניתן להקריב קרבן לה; מכאן שהנחש היווה בעיני הישראלי הקדום סמל ברור להתרחקות מהאל, והדבר משתלב עם איזכורי הלווייתן \ נחש העקלתון הנלחם באל, במקרא ובספרות אוגרית. לדידו של ונהם, המסר של הסיפור הוא חטא אי-הציות ועונשו, מסר תיאולוגי מרכזי במקרא כולו, יחד עם הרעיון לפיו חטאי האבות משפיעים גם על הדורות שאחריהם.³⁵⁰ הסבר חלופי למהותו של הנחש ולמסר של הסיפור כולו הציע לאחרונה סמית' שניסה לבסס מחדש את התזה לפיה הנחש מייצג נחש, כלומר, פרקטיקה של ניחוש הנעזר בנחשים (opiomancy) שרווחה במסופוטמיה – ועל רקע זה עוצבה דמותו של הנחש בפרק ג. לדבריו, עץ הדעת "טוב ורע" משמעו הידיעה להבחין בין סימן ניחוש טוב לסימן ניחוש רע, ומטרת הסיפור היא אולי להראות את ההתנגדות האלהית לפרקטיקת הניחוש, כפי שבאה לידי ביטוי מאוחר יותר באיסורי הניחוש השונים בתורה.³⁵¹

לא אכנס כאן לדיון פרטני בכל טיעון וטיעון, ואסתפק בהצבעה על שתי נקודות החולשה שבהם – האחת היא שלפי פירושים אלו לנחש אין כל קשר של ממש לגיבורי הסיפור, אדם וחווה, והשנייה היא העובדה כי **הנחש דיבר**.

³⁴⁸ סרנה, 1966, 26.

³⁴⁹ פישביין, 1979, 22-23 (בהסברו השני); ונהם, 1987, 73; וולטקה, 2001, 90.

³⁵⁰ ונהם, 1987, 90-91. לדעתי, הסברו אינו משכנע: הנחש, כידוע, כלל אינו נזכר במפורש כאסור באכילה, ויתרה מכך – הוא אינו נמנה ברשימת שמונת השרצים הטמאים בוי' יא! עם זאת, הסברו הסטרוקטורליסטי של האנתרופולוג אדמונד לייץ' (1966, 40-42) עשוי לסייע לטיעונו של ונהם: לפי לייץ', הנחש הוא החיה המאוסה ביותר כיוון שהוא חורג מכל הקטגוריות ה'מסודרות' של סיווגי בעלי החיים: הוא זוחל (=לא חיה, לא עוף ולא דג), אין לו רגליים (כמו לדג) והוא מטיל ביצים (כמו עוף)!

³⁵¹ סמית', 2015. לדעתי, אין בתזה זו משום הסבר כלשהו לסיפור בכללותו, לא כל שכן לשתי התמיהות האחרונות שהעליתי לעיל.

ייחוס יכולת דיבור לחיה הוא תופעה נדירה מאוד גם במקרא וגם בספרות המזרח הקדום, וקשה מאוד להבין מדוע היה על המחבר לייחס תכונה נעלה שכזו ליצור מיתולוגי-שטני? לכאורה, דווקא התיאור הססגוני והחי של מעשה הנחש עלול להאדיר את הפרשנות המיתולוגית כפי שהזהיר פילון, ונמצא שהמחבר בא לברך ונמצא מקלל...³⁵²

לכן נראה לי כי הנחש בסיפור זה, או לפחות דיבורו, אינם שייכים לעולם התוכן המיתולוגי אלא לעולם התוכן

הפסיכולוגי, כלומר – דיבורו של הנחש אינו אלא ייצוג פסיכולוגי של האשה עצמה.

הראשון שרמז לכך, ככל הידוע לי, היה האברבנאל:³⁵³

... הנחש לא דבר כלל אל האשה ולא האשה אליו כי לא איש דברים הוא. ולזה לא אמר הכתוב בעניינו ויפתח ה' את פי הנחש כמו שאמר באתון בלעם... **לפי שלא דבר כלל, לא בדרך טבע ולא בדרך נס.** אבל היה הענין שהיא ראתה את הנחש שהיה עולה בעץ הדעת ואוכל מפירותיו פעם אחר פעם ולא היה מת ולא ניזוק בדבר-מה, והאשה חשבה בזה **ותקרא בעצמה כאילו היתה מדברת עם הנחש** וכי הוא בעלותו בעץ ובאכלו מפירו היה אומר אליה לא מות תמותון. אף היא במחשבתה תשיב אמריה על זה... והם-הם הדברים שיחס הכתוב אליו.

ובצורה מפורשת יותר כתב קאסוטו בסוף דיונו הארוך בשאלה זו:³⁵⁴

סוף סוף, יש כאן מעין משל לערמה הנמצאת ב**אדם עצמו**... הדו-שיח שבין הנחש ובין האשה הריהו בעצם מין דו-שיח שהתקיים בלבה של האשה, בין ערמתה ובין תמימותה, לבוש בלבוש משל... למעשה לא הוא [הנחש] חושב ומדבר, אלא האשה היא החושבת והמדברת בלבה.

³⁵² הסבר עקיף לכך ניתן למצוא בדברי סרנה (1966, 26), המסביר שהדה-מיתולוגיזציה של הנחש בסיפור מתבטאת בכך שלאחר שהאשה מאשימה את הנחש, "אלהים אינו חוקר את הנחש, והזוחל הרהוט אינו משמיע הגה בנוכחות האל" – ומכאן אולי היה חשוב להדגיש בראשית הסיפור כי הנחש אכן היה מסוגל לדבר. לפי הצעתי להלן, ההסבר פשוט יותר: האשה, היא הנחש, ענתה 'במקומו'!
³⁵³ בפירושו לפרק ג.

³⁵⁴ קאסוטו, תשכ"ה, 94 (ההדגשה במקור). בנו יעקב רמז לכך בפירושו לבר' ג, אך התקשיתי לרדת לסוף דעתו שכן נראה שהוא סותר עצמו מיניה וביה. מחד, הוא כותב: "אין כל צורך להניח שמדובר באלגוריה מוסרית; **יש להבין את הנחש באופן קונקרטי.** האיש לקח את האשה, צלם אלהים, כשותפתו לחיים. החיות מנסות למשוך אותו חזרה לרמתן באמצעות הנחש, נציגן הערמומי..." ומאידך הוא כותב לפתע: "...מחשבותיו החמדניות של האדם מושמות בפיה של חיה **כיוון שהן מגיעות מהחיה שבאדם.**" (יעקב, 2007, 22 – ההדגשות שלי). בהמשך הוא חוזר להבנה הפשוטה לפיה הנחש הוא דמות נפרדת. גם וולטקה נראה כמתלבט בין שתי העמדות האלו (2001, 91, הע' 46): "למרות שהנחש היה מציאותי, דמות היסטורית, ייתכן כי המחבר, בתעדו את נאום הנחש, מתמלל את הדינמיקה הפסיכולוגית של הפיתוי".

לפי פירושו של קאסוטו, הוא-הוא הרעיון הבסיסי העומד ביסוד מחקר זה, נפתרות שלוש התמיהות בהן פתחתי:

א. מיהו, או מהו הנחש? הנחש הוא האשה עצמה, ולא בעל חיים כלשהו. אמנם ייתכן מאוד כי הבחירה בנחש דווקא – ולא בבהמת בית כלשהי, למשל – נבעה משיקולים 'דה-מיתולוגיים' שגם אותם רצה המחבר לשלב בסיפור, או שהשתמש בחומרים קיימים שרווחו בעולם העתיק לצרכיו-הוא. אך עיקרה של העלילה אינו דמותו של הנחש, אלא ההתלבטות המוסרית של האשה.

ב. כיצד מתואר הנחש כמתנגד לאל אם האל עצמו ברא אותו? הנחש אינו מתמרד נגד האל, והוא בוודאי אינו 'שליחו' של האל כמו השטן בספר איוב, למשל. הדמות המורדת בסיפור היא האשה עצמה – וכידוע, מוטיב חוסר הציות האנושי והרעה הנגרמת בגינו הוא אחד המוטיבים הבסיסיים במקרא.

ג. מדוע הנחש התעבר על ריב לא לו? האשה היא זו שידעה על ציווי האל, כמובן, אלא שהמחבר מציג אותה כמי שניסתה לפרשו בדרך שנוחה לה, והדבר מתבטא בדו-שיח בינה לבין עצמה (=הנחש).

כמובן שפירוש שכזה מזמין מייד את השאלה – מהי אם כך משמעותו של העונש המשולש שהוטל על הנחש (הליכה על הגחון, אכילת עפר, רדיפה על ידי האדם)? והרי הנחש הוא האשה עצמה! ושתי תשובות בדבר: (א) ניתן להסביר בפשטות שכיוון שהמחבר השתמש בנרטיב העתיק של הנחש המפתה ו'הפקיע' אותו לצרכיו הפסיכולוגיים, הרי שכאן הוא חוזר לנרטיב המקורי שעיקרו אטיולוגיה להסבר מבנהו הפיזי של הנחש ואיבת האדם כלפיו, ומכאן נקשר לסופו של הסיפור העונש המשולש של הנחש. (ב) הסבר רדיקלי יותר מתבסס על תחילתה של הקללה: "אָרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל הַשָּׂדֶה" (פס' יד). אם הבהמה וחית השדה מייצגות גם הן תכונות אנושיות, הרי שמשפט זה קובע כי התכונה ה'נחשית' (הטלת ספק, מרידה, ערמומיות) היא ה'ארורה' ביותר מכל תכונות האדם.³⁵⁵

³⁵⁵ קאס (תש"ע, 60-67) מציע ניתוח מפורט של הדו-שיח בין הנחש לאשה, ברוח פרשנית-פילוסופית, וממנו קיבלתי את ההשראה לרעיון זה (אם כי הוא עצמו אינו מציע בהשום מקום את האפשרות לפיה הסיפור מתכוון לייצג ויכוח פנימי בין האשה לבין עצמה). הנחש, לדבריו, "הוא אב טיפוס של פילוסוף, מי שאינו מכבד כל סמכות אלא את האמת לבדה, ומבטיח שהדעת מעניקה חלק בחיי הנצח. ייתכן שזו הסיבה לאי התאמתו של הנחש כעמית אפשרי לבן אנוש" (עמ' 66).

5.2. אתונו של בלעם (במ' כב, כא-לה)³⁵⁶

הדוגמה השנייה לשימוש ברור בבעל חיים לייצוג נפש האדם נמצאת בסיפור בלעם ואתונו. לאחר שבלק שולח לבלעם שרים חשובים בבקשה שיאות לבוא, אלהים מתיר לו ללכת בתנאי שיאמר רק מה שיצטווה:

כ ויבא אֱלֹהִים אֶל בָּלָעַם לִילָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם לִקְרָא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאֵךְ אֶת הַדָּבָר
אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה.

בלעם יוצא לדרך רכוב על אתונו, בלוויית שרי בלק ושני נעריו, ואז מתרחשת אפיזודת האתון:

כא וַיָּקָם בָּלָעַם בַּבֹּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת אֶתְנוֹ וַיֵּלֶךְ עִם שְׂרֵי מוֹאָב. כב וַיַּחַר אֵף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיַּתִּיצֵב
מִלֶּאךָ ה' בְּדֶרֶךְ לְשֹׁטֶן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל אֶתְנוֹ וּשְׁנֵי נַעֲרָיו עִמּוֹ. כג וַתֵּרָא הָאֶתָּוֹן אֶת מִלֶּאךָ ה' נֹצֵב בְּדֶרֶךְ
וַחֲרָבוֹ שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט אֶתָּוֹן מִן הַדֶּרֶךְ... כד וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאֶתָּוֹן וַתֹּאמֶר לְבָלָעַם מָה עָשִׂיתִי
לְךָ כִּי הִפִּיתִנִי זֶה שְׁלֹשׁ רְגָלִים. כה וַיֹּאמֶר בָּלָעַם לָאֶתָּוֹן כִּי הִתְעַלְלָתְ בִּי לוֹ יֵשׁ חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עָתָה
הִרְגָתִיךָ. לו וַתֹּאמֶר הָאֶתָּוֹן אֶל בָּלָעַם הֲלוֹא אֲנֹכִי אֶתָּנָךְ אֲשֶׁר רִכַּבְתָּ עָלַי מֵעוֹדָךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֲהִסְכֵּן
הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא. לא וַיִּגַּל ה' אֶת עֵינֵי בָלָעַם וַיֵּרָא אֶת מִלֶּאךָ ה'...

בסיומה של האפיזודה, בה מוזכרת האתון לא פחות מ-14 פעמים, חוזר מלאך ה' באזני בלעם על הציווי שנתיקן

לו בלילה הקודם:

לה וַיֹּאמֶר מִלֶּאךָ ה' אֶל בָּלָעַם לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים וְאָפַס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַדְבֵּר וַיֵּלֶךְ
בָּלָעַם עִם שְׂרֵי בָלָק.

סיפור זה מתמיה אולי אף יותר מסיפור הנחש, שכן בניגוד לבר' ג המהווה חלק מפרקי הבריאה המעין-

מיתולוגיים, במ' כב הוא חלק מהפרוזה המקראית המתארת לכאורה את המציאות כפי שהיא, ללא רמזים נסתרים –

והנה לפתע אתון מדברת! לא פחות מ-14 פעמים מוזכרת אותה אתון באפיזודה הקצרה הזו, ואם כי פלא הדיבור

³⁵⁶ פס' כא ("וַיָּקָם בָּלָעַם בַּבֹּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת אֶתְנוֹ...") הוא ה'גשר' המחבר בין האפיזודה הקודמת לזו הנוכחית. הדיון הקצר כאן מתייחס לנוסח האפיזודה כפי שהיא לפנינו, בהתעלם מהשאלה העתיקה האם מדובר בתוספת מאוחרת. יודגש כי גם החוקרים המאחרים את חיבור האפיזודה, מסכימים כי פס' כב-לה הם יחידה אחת שאין לחלקה למקורות (ראו ניתוח מפורט אצל רופא, תש"מ, 10-26; 40-42). להצגת והצדקת הגישה הסינכרונית ראו אצל סברן, 1994, 35-36 וכן אצל ויי, 2009, 51-52 ובהע' 16 שם.

מתפרש בכתוב עצמו התולה זאת במעשה ה' (פס' כח, והשוו שמ' ד, יא), האפיזודה עצמה צופנת בחובה שלוש תמיהות ספרותיות בולטות:

א. זרותו של המעשה וחוסר תגובתם של הצופים – דיבורה הפתאומי של האתון כלל אינו מפתיע את בלעם, ובמקביל, אין כל תגובה של נערי בלעם ושרי מואב לסצינה המפליאה שהתרחשה לנגד עיניהם ולא פעם אחת, אלא שלוש פעמים בזו אחר זו. לשם השוואה, בסיפור הנביא הזקן ואיש האלהים שנדון לעיל (סעיף 0) מודגשת תמיהתם של האנשים למראה האריה והחמור העומדים ליד נבלת איש האלהים: "וַהֲנֵה אֲנָשִׁים עֹבְרִים וַיֵּרְאוּ אֶת הַנֶּבֶלָה מִשְׁלָכָה בַּדֶּרֶךְ וְאֵת הָאֲרִיָּה עֹמֵד אֶצְלֵי הַנֶּבֶלָה וַיִּבְּאוּ וַיַּדְבְּרוּ בְּעִיר אֲשֶׁר הַנֶּבִּיאַ הִזְקֵן יָשֵׁב בָּהּ" (מל"א יג, כה).

כבר חז"ל ולאחריהם מפרשי המקרא נתנו ליבם לתמיהה זו: מדברי המדרש (במדב"ר כ, יד) עולה ששרי מואב אכן היו עדים למתרחש: "התחילו תמיהים שרי מואב שראו נס שלא היה כמוהו מעולם", וכך סבר גם רש"י בפירושו לפס' כט – ולדבריהם הבעיה למעשה לא קיימת. מנגד, הספורנו תירץ שכיוון שהאתון נטתה לשדה לאחר התגלותו הראשונה של המלאך, "ובכן לא הרגישו עניינו בעסקי האתון" (פס' כג).

הסבר נועז ושונה לחלוטין מציע הרמב"ם, שאמנם לא התקשה בשאלה הזו אלא בשאלה תיאולוגית יותר – כיצד ייתכן שה' ינבא בהמה חסרת דעת? כתשובה לכך קובע הרמב"ם כי "...פרשת בלעם כולה בדרך ודיבור האתון – כל זאת במראה הנבואה, כי התברר בסוף שמלאך ה' דיבר אליו".³⁵⁷ בצורה מפורשת יותר כתב ר' יוסף אבן כספי כי "היה זה בתנומה כי התנמנם בלעם עת מה ברכבו כמנהג רבים מבני אדם, כל שכן בעבור שהשכים בבוקר, והכה לבו אותו על מהלכו... עד כי נשקע ישן או מתנמנם בזה הענין, והגיע לו כל הדמיון הנזכר".³⁵⁸ לפי גישה רציונליסטית זאת, אין תימה שמלווי בלעם לא הגיבו, שהרי כל האירוע לא התרחש בפועל!

ב. (חוסר) תרומתה של האתון לאפיזודה עצמה – התמיהה השנייה נוגעת לתרומתה השולית (אם בכלל) של האתון לאפיזודה עצמה: וכי לא די היה במלאך שיוכיח את בלעם בדברים? מה תרם הדו-שיח עם האתון להבנת ההתנגדות האלהית להליכתו של בלעם, שלא הובהר בדבריו של המלאך? לשם השוואה, באפיזודת 'חתן הדמים'

³⁵⁷ מורה הנבוכים ב, מב (=שוורץ, תשס"ג, 404). וראו בדומה במו"נ ב, ו: "ותנועות אתון בלעם כולן על-ידי מלאך" (=שוורץ, שם, 279).

³⁵⁸ בפירושו לבמ' כב, כב (=לאסט, תרס"ו, 269).

החידתית בשמ' ד (יט-כו) ישנו מהלך עניינים דומה בו מוזכר בתחילה כי משה מרכיב את אשתו ובניו **על החמור** ויוצא למלא את צו ה' ולשוב למצרים, אך בדרך ה' פוגש אותו (או את בנו?) ומבקש המיתו – בדיוק כמו מלאך ה' אצל בלעם. והנה החמור מוזכר שם **פעם אחת בלבד**, בהקשר פונקציונלי לחלוטין, והעלילה 'מסתדרת' היטב גם בלעדיו!

פרשני המקרא ככלל לא התייחסו לשאלה זו, אך כפי שאראה בהמשך, הגישה הרווחת במחקר ראתה באתון בעל חיים נחות, שתרומתו לסיפור היא הגחכת בלעם ולגלוג עליו; כביכול אפילו אתון רואה מה שהוא לא רואה.

ג. (חוסר) תרומתה של האפיזודה כולה לסיפור – עוד פחות ברור מהי תרומת האפיזודה עצמה לסיפור בלעם

כולו? הלא בסופה חוזר המלאך על אותם דברים שאמר ה' לבלעם בלילה הקודם: "קום לך אתם ואף את הדבר אשר **אָדָּבֶר אֵלֶיךָ אֲתוּ תַעֲשֶׂה**" (פס' כ) = "לך עם האנשים ואפס את הדבר אשר **אָדָּבֶר אֵלֶיךָ אֲתוּ תַדְבֵּר**" (פס' לה)! לכך יש להוסיף את עצם כעסו של האל על בלעם ("וַיִּחַר אֵף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא"), שגם לגביו לא ברור מה חרי האף הגדול הזה, עד שהיה צריך לכל האפיזודה הזו שבסופה הזהיר אותו שוב מה שהזהיר עליו רק בלילה הקודם!³⁵⁹

תמיהה זו הורגשה על ידי פרשני המקרא הראשונים והאחרונים, שחיפשו רמז בשני הכתובים הללו שיסביר את ההבדל ביניהם, אך תירוציהם נראים דחוקים: הראב"ע (פס' יט) הודה בקושי אך הסביר שה' מאפשר לעיתים לקטני אמונה לעשות כרצונם, אלא שהוא טורח ומזהיר **שוב** את בלעם לומר רק מה שיצווה. הרמב"ן (פס' כ) פירש שה' התיר לו ללכת עם האנשים מפאת כבודו, אך לא התיר לו לקלל, ולכן כעס עליו. הספורנו (פס' כב) גם הוא מסכים לכך ואף הוכיח זאת מהביטוי "כי הולך הוא" שמשמעו הליכה עצמאית, לא כמי שמוליכים אותו אחרים – ולכן כעס עליו ה' ושלח את המלאך שהדגיש בפניו שיילך "עם האנשים" ולא עצמאית. תירוצ דומה אך על בסיס לשוני אחר מובא בשם הגר"א בספר 'קול אליהו',³⁶⁰ המבקש להבחין בין "לך אתם" (פס' כ), שמשמעה הליכה סתמית ללא שיתוף דעות, לעומת "לך עם" (פס' לה), שמשמעה הליכה בהסכמה משותפת. המלבי"ם (לפס' לה) מציע הבחנה נוספת, הפעם בין "אותו תעשה" (פס' כ) לבין "אותו תדבר" (פס' לה) – בתחילה ה' התכוון שיברך "ברכה העושה רושם"

³⁵⁹ אכן, יש מי שהציע לפרש את המילה "כי" בפסוק הזה במשמעות של 'כאשר', ולא כנתינת טעם לכעס – וכך מוקהה העוקץ של הסתירה

ביחס האלוהי אל בלעם (אשלי, 1993, 454).

³⁶⁰ וילנה תרצ"ה, לד-לה.

השקולה כמעשה ממש ואילו לבסוף התיר לו ברכה שהיא דיבור בלבד. מושקוביץ, לעומתו, מציע פירוש **הפוך** על בסיס אותה הבחנה בדיוק: ³⁶¹ בפס' כ בלעם נצטווה רק להשתמש בקסמיו ("תעשה"), אך בפס' לה נצטווה במפורש לברך את ישראל ("תדבר"). הגדיל מכולם לעשות פילון, שפתר את הבעיה באלגנטיות על ידי **השמטת (!)** ציווי האל לבלעם. לדבריו, בלעם התפתה ללכת עם שליחי בלק "בהסתמכו שוב **לא בכנות** על דברי האל... בספרו על חלומות שפקדוהו, **לדבריו**, ואילצוהו בחזיונות ברורים שלא להישאר עוד במקומו...". לא זו בלבד, אלא שגם המלאך בסוף הסיפור אינו פונה אליו בציווי או אזהרה, אלא פשוט מודיע לו: "לך לדרך שאתה נחפז אליה; הרי לא תרוויח כלום, שכן אני אלחש, שלא על דעתך, מה שצריך להיאמר..." ³⁶²

הדוחק בהבחנות אלו ברור, ועדיף עליהן פירושו הפשטני של ליכט הכותב כבדרך אגב כי "בשיאו של הריב עם האתון (**שאינו מעיקר העלילה**), מחזיר אותנו המספר לגופו של עניין". ³⁶³

דיון פרשני-מחקרי ³⁶⁴

כפי שהערתי בראש הסעיף, ישנה הסכמה נרחבת כי אפיזודת האתון היא יחידה עצמאית ואחידה בסיפור בלעם, וכל השאלה היא מהי מגמתה ובאיזו מידה של רצינות יש להתייחס אליה: גישה מרכזית במחקר סוברת כי מגמת האפיזודה היא **להשחיר את פניו של בלעם** בהתאם למסורת המאוחרת אודות רשעותו, ותפקיד האתון הוא להפוך את הסצינה כולה ל"מעשייה פיקאֶסקית", ³⁶⁵ "פרודיה", ³⁶⁶ "סאטירה", ³⁶⁷ "בורלסקה", ³⁶⁸ "נס משעשע" ³⁶⁹ או פשוט "קומדיה משובחת". ³⁷⁰ כך או כך, מטרתה של האפיזודה כולה היא להגחיק את בלעם וללגלג עליו, כפי שכבר

³⁶¹ מושקוביץ, תשמ"ח, רפז, הע' 50.

³⁶² 'על חיי משה', א, 269-274 (סוזן-נטף, א, 260-261).

³⁶³ ליכט, תשנ"ה, 24. ההדגשה שלי.

³⁶⁴ בשל חשיבותה של אפיזודת האתון הן כשלעצמה והן כתקדים להסבר אפיזודת חמורו של אברהם (סעיף 3.2 לעיל), הארכתי בניתוחה ביחס לניתוח הקודם של סיפור הנחש בגן העדן.

³⁶⁵ לוי, 2000, 155.

³⁶⁶ ספרן, 1988, 106. לדעתו מדובר בסיפור בבואה לסיפור העקדה, שמטרתו להציג את רשעותו של בלעם לעומת צדקותו של אברהם.

³⁶⁷ שטרנברג, 1985, 164; 174.

³⁶⁸ רופא, תשמ"מ, 51.

³⁶⁹ ליכט, תשנ"ה, 7.

³⁷⁰ אלטר, 1981, 133, ובדומה גם סברן, 2005, 85.

נעשה במדרשי חז"ל המתארים את דמותו השלילית ואף הפרוורטית של בלעם. למצער, האפיזודה מוכיחה את אפסותו וחוסר יכולתו 'לראות', דבר שאפילו אתון פשוטה מסוגלת לעשות.³⁷¹ תפיסה זו מקבילה לתפיסתו של מיד (1999) שהוצגה לעיל בסעיף 0, לפיה החמור במל"א יג מהווה ייצוג מְגֵנָה של המלך ירבעם – כביכול הכתוב מכריז בלעג: "בלעם־ירבעם הוא חמור!"

נראה כי מאחורי השיפוט הלגלגני של בעלי הגישה הזו עומדת התפיסה העתיקה לפיה החמור או האתון מסמלים טפשות ועקשות – תפיסה אותה אפריך בנספח לסעיף זה (להלן 0). גם אשלי, המנסה לסנגר על מוזרותו של הסיפור בהניחו שבעיני המחבר כנראה לא היתה בכך מוזרות, מסכים כי המטרה העיקרית של הסיפור היא להראות כי "בהשראה אלוהית, אפילו חמור הוא תבוני יותר מנביא מקצועי".³⁷² פוקס מוסיפה ומציינת כי האתון היא חמור ממין נקבה, ואם כך ניתן לדרוש זאת לגנאי – אפילו הנחות שבבעלי החיים, חמור, ולא זו בלבד אלא חמור נקבה, מסוגל היה לראות מה שבלעם לא ראה...³⁷³

לסיכום, ניתן לומר כי לפי גישה זו, זו אין מקום לשלוש התמיהות שהצגתי לעיל, ואדרבה – הן חלק בלתי נפרד מאופיה של האפיזודה, שאינה מתיימרת להיות סבירה או עקבית. בין אם זו סאטירה ובין אם בורלסקה, הופעתה של דמות ליצנית המגחיכה את הגיבור-לכאורה, והתרחשותם של אירועים סוריאליסטיים הם מאפיינים מוכרים ואף מתבקשים בז'אנרים ספרותיים-תיאטריים אלו.

עם זאת, ישנם חוקרים המייחסים לאפיזודת האתון משמעות עמוקה יותר, ומדגישים את חשיבותה התימטית לנרטיב כולו. יש שהציעו לראות בה **הטרמה ספרותית** של המפגש הצפוי בין בלעם לבלק, בו הלה ינסה לשכנעו לקלל את ישראל שלוש פעמים בעוד מלאך ה' לא יאפשר לו זאת: בלק מיוצג למעשה ע"י בלעם, ומלאך ה' ע"י

³⁷¹ שטרנברג, 1985, 164 (השורש רא"ה מהווה לדבריו מילה מנחה בסיפור), וכן סברן, 2005, 137-139 (לדבריו זהו חלק מהמסר הכולל של הסיפור, הבא ללמד לקח גם את בלק). ויי מוסיף עובדה מעניינת לפיה בעלי החיים ממשפחת הסוסיים נתפסו כבעלי יכולת ראייה יוצאת דופן בשל העובדה הביולוגית שענייהם, הגדולות בלאו-הכי, ממוקמות בצורה כזו שיש להם שדה ראייה הקרוב ל-360 מעלות (ויי, 2009, 49 והע' 8 שם).

³⁷² אשלי, 1993, 459. ההדגשה שלי.

³⁷³ פוקס, 2008, 941-942. עם זאת, לדבריה ניתן לדרוש זאת לשבח – המספר בחר באתון דווקא, כי האשה מייצגת את החכמה (משלי ה-ט), וכך מוסבר איך השכילה האתון לראות את המלאך. יש שסברו כי האתון היתה מבוקשת יותר מהחמור בשל מזגה הנוח והעובדה כי התייחסותה אינה מלווה בתופעות לוואי של חוסר צייתנות כמו אצל החמור (ברוור, תשכ"ז, 84).

האתון.³⁷⁴ חוקרים אחרים עמדו על הדמיון בין אפיזודה זו לסיפור אודות הנביא הזקן וחמורו במל"א יג: אנג'ל מוצא תשע נקודות מרכזיות דומות בין הסיפורים,³⁷⁵ ואילו ויי מונה לא פחות מ-11 מוטיבים דומים בין הסיפורים.³⁷⁶ בהתבסס על דמיון זה, מציע ויי כי האתון מקבילה בתפקידה למלאך ה', בכך שהיא מהווה 'מִנְשָׁא' (vehicle) מילולי ופיגורטיבי למסר האלוהי לבלעם, לפיו עליו לומר בדיוק מה שה' ציווהו.³⁷⁷ יתרה מכך – המלאך אינו הורג את האתון בדיוק משום שהיא מהווה מעין שותפה שלו במשימה. לדבריו, השימוש באתון נובע מהעובדה שהתגלטה בממצאים ארכיאולוגיים שונים, ולפיה האתון בפרט וחמורים או סוסים בכלל, היוו אמצעי ניחוש מוכר במזרח הקדום ('equid divination') והופעת האתון בסיפור אינה אלא מימוש של פרקטיקה ידועה זו.³⁷⁸

גישה שלישית ומעט חריגה הוצעה על ידי מארי דאגלס (1993), האנתרופולוגית הידועה שבשלב מסוים החליטה לשלוח ידה גם במחקר מקראי. לדעתה אפיזודת האתון היא **סיפור בתוך סיפור** – אמצעי ספרותי רווח במגוון ז'אנרים, שמטרתו הבלטה של מסר מסוים על ידי חריגה 'ממוסגרת' מהסיפור לטובת אפיזודה בודדת וייחודית. סיפור ממוסגר שכזה מהווה סינקדוכה (פרט המלמד על הכלל), ומאפשר לקורא לעמוד על המסר של סיפור המסגרת באמצעות הסיפור הממוסגר – במקרה זה, סיפור בלק ובלעם. לדבריה, יש לקרוא את סיפור בלעם **כסאטירה פוליטית אנטי-ממסדית**, על רקע המציאות הבת-גלותית המתוארת בספרי עזרא ונחמיה: הסיפור נכתב על ידי האסכולה הכהנית (כמו רוב ספר במדבר), שהתנגדה לעלייתם של עזרא ונחמיה שחסו תחת שלטונו של מלך פרס, ושביקשו לשנות סדרי עולם בהדיחם את תושבי הארץ שלא גלו מהשתתפות בבניית המקדש. סיפור בלעם נועד להביע התנגדות זו באמצעים סאטיריים: בלק מסמל את מלך פרס, החושש מעם ישראל השוכן לשבטיו, ושולח שליחים כדי להביא מנהיג רוחני בעל עוצמה מיוחדת שיצליח לקלל את העם. בלעם, לפיכך, מסמל את עזרא ו\או נחמיה המבקשים 'לקלל'

³⁷⁴ סברן, 1994, 35-36. בנוסף, סברן מצביע על דמיון מהותי בין סיפור האתון לסיפור הנחש בגן עדן, ומכאן כי יש לראות בו חלק בלתי נפרד מהלקח הסיפורי שביקשו מחברי סיפור בלעם ללמדנו.

³⁷⁵ אנג'ל, 2005.

³⁷⁶ ויי, 2011, 193-194.

³⁷⁷ ויי, 2009, 51; 54.

³⁷⁸ כך ויי, 2011, 186. וראו הפניות לדוגמאות רבות לכך בספרו (בעיקר בעמ' 99). מעט קשה לקבל סברה זו, שכן אין במקרא כל רמז אחר לאותו 'ניחוש חמורי', למרות נסיונותיו למצוא רמזים שכאלו.

(=להוציא מחוץ לקהל) את עם ישראל, ואילו אתונו היא לא אחר מאשר עם ישראל עצמו, עליו מנסה הקוסם הרשע לכפות את רצונו, אך נכשל לחלוטין.

יש לציין כי שתי הגישות האחרונות נותנות מענה ספרותי **חלקי** לשתי התמיהות האחרונות, אך לא לזו הראשונה. בנוסף, לפי כל הגישות לאתרון אין תפקיד עצמאי – היא מהווה מעין 'כפיל' לבלעם או למלאך או לעם ישראל, והתמיהה נותרת בעינה: מה ראה על ככה מחבר הסיפור להקדיש לאתון מקום נכבד כל כך?

תפיסת הייצוג

כאמור לעיל, כבר הרמב"ם, וביתר שאת ר' יוסף אבן כספי, סברו שמעשה האתון לא אירע במציאות. המלבי"ם הרחיק לכת עוד יותר, ובפירושו לבמ' כב, כז טען כי "היה בזה **משל** מתייחס לעניין בלעם... **שגופו החמרי הוא האתון שלו** ויצרו הרע הוא הרוכב על חמורו ומנהיגו תמיד כפי רצונו..." – כלומר, כל הסיפור אינו אלא משל בו האתון מייצגת את **גופו** של בלעם.

לדעתי, אין ספק שהצדק עם הגישה הסמי-אלגורית הזו, וכמו בסיפור הנחש בגן עדן נראה בבירור שהאתון לא נועדה לייצג את אמצעי התחבורה של בלעם בסיפור (גם אם הוא רכב בפועל על אתון או חמור). אלא שאני מבקש לטעון שהאתון אינה ישות עצמאית בחלום שנועדה להעביר מסר לבלעם, והיא אף איננה גופו החומרי, אלא **היא-היא נפשו של בלעם עצמו**, וליתר דיוק, צד מסוים שלה; המספר המקראי השתמש באתון כדימוי מוחשי למושג המופשט הנקרא בלשון חז"ל 'יצר טוב', ובלשון ימינו אולי 'תת-מודע' או 'אגו'. חבישתה של האתון מסמלת אם כן את הדואליות בנפש הגיבור, הנאלץ לרתום למשימה את החלק בנפשו המתנגד לה, בעל כורחו.³⁷⁹ לאור הבנה זו, נראה שכך יש להסביר את השתלשלות הסיפור:

לאחר שחבש את האתון והכריח אותה לצאת עמו לדרך, היא נתקלת במלאך ה'; כלומר, בעמדה האלוהית המתנגדת ליציאתו של בלעם. האתון נדחקת לקיר ולבסוף נעצרת לגמרי; כלומר, הגיבור נדרש להכריע סופית לאן

³⁷⁹ יש לציין כי הפועל "ויחבש" מתורגם על ידי אונקלוס "וזרז", גם אצל אברהם וגם אצל בלעם – והשוו למדרש חז"ל (במדבר רבה כ, יב): "רשע! כבר קדמך אברהם אביהם לעקוד את יצחק בנו: 'וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו'. יש לציין כי אותו פועל, "וזרז", משמש גם לתרגום הפועל "וירק" בפסוק "וירק את חניכיו", ומכאן שהוא נתפס על ידי המתרגם לפחות כמציינן פעולה הדורשת תעצומות נפש מיוחדות.

מועדות פניו. אלא שבלעם 'מכה' את אתונו; כלומר, מסרב להקשיב לצו מצפונו ומתעקש להמשיך בדרך. או-אז מתערב המלאך ופוקח את עיני בלעם, שמבין עתה את טעותו הגורלית: הוא (=היצר הרע) היה אמור למות ואילו אתונו (=היצר הטוב) אמורה היתה לחיות! אלא שעתה כבר מאוחר מדי: המלאך חוזר באזני בלעם על הציווי האלוהי שניתן לו בלילה הקודם, חזרה המסמלת את כשלון נסיונה של האתון להשיב את בלעם למוטב, וכדברי רש"י (שמקורם במדרש רבה) הקולעים אל הפשט: "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו". הסבר זה מעניק משנה תוקף לחשיבותה של אפיזודת האתון, שכן הריב עם האתון **הוא-הוא עיקר העלילה**, והופעת המלאך נועדה להדגיש את תוצאתו הכושלת של הריב מבחינת בלעם.³⁸⁰

כעת נוכל לראות כיצד הרעיון לפיו אפיזודת האתון מהדהדת את הוויכוח הפנימי בנפשו של בלעם, פותר את שלוש התמיהות שהוצגו לעיל:

א. זרותו של המעשה וחוסר תגובתם של הצופים – כאמור, האפיזודה לא התכוונה כלל לתאר מעשה שאירע בעולם הפיזי – וכפי שפירש כבר הרמב"ם (אם כי מסיבות אחרות לגמרי, כמוכן). כיוון שכך, דיבור האתון לבלעם כמו גם הכאתו אותה במקל, לא התרחשו במישור הריאלי בו 'מונח' סיפור בלעם כולו, ולכן מובן לקורא כי מלוויו של בלעם לא ראוהו. יתרה מכך, נראה כי המספר העלים אותם מהסיפור בכוונה-תחילה (שהרי לא היתה מניעה לשתפם בעלילה גם אם מדובר בחלום!), כדי להדגיש את ייחודיותה של האפיזודה העוסקת במתרחש בנפשו של בלעם פנימה.³⁸¹

ב. תרומתה של האתון לאפיזודה עצמה – בניגוד לדעה הרווחת הרואה באתון אמצעי-עזר בלבד (המוזכר, כאמור, 14 פעמים בפרשיה!), הרי שלפי פירושי האתון היא חלק אינטגרלי מהאפיזודה. למעשה, האתון שקולה

³⁸⁰ לוין (2000, 236) כותב כי "לו רק נוציא את מעשיית האתון מפרק כב, נראה כי לפרק כולו 'אובססיה' אחת, והיא הדגשת התרפסותו של בלעם בפני ה'", אך לפי הפירוש שהצעתי לעיל, אין כל צורך להוציא את המעשייה מהפרק, ואדרבה – דווקא היא זו שמסבירה את מגמתו האמיתית: לא הכנעה או התרפסות של בלעם לפניו, אלא מאבק פנימי בנפש האדם בין טוב לרע.

³⁸¹ אציין כי לדעת החוקרים הסוברים שמדובר בתוספת מאוחרת לסיפור, יש לתמוה מדוע באמת לא הוזכרו השרים או הנערים, דבר שהיה מגדיל את האפקט הקומי-לעגני של האפיזודה?

בחיבותה לבלעם 'עצמו' – שהרי היא מייצגת של נפשו החצויה של בלעם והתלבטותו בין טוב לרע. בכך תפקידה הספרותי זהה לזה של הנחש בגן עדן, רק במהופך.

ג. תרומתה של האפיזודה כולה לסיפור – האפיזודה מבהירה באר היטב את פשר הסתירה בין סירובו המקורי של האל בלילה הראשון לאפשר לבלעם ללכת, למול הסכמתו לכך בלילה השני – דואליות זו מקבילה להתלבטות הפנימית בנפשו של בלעם בין רצונו לציית לאל ולא לקלל את העם, ובין רצונו לציית לבלק ולקללו, התלבטות הנחשפת במעשיית האתון כוויכוח בין בלעם לבין אתונו. מוטיב זה נדמה מתאים הרבה יותר לאופיו הרציני של הנרטיב כולו מאשר ראייתו כמהתלה לגלגנית גרידא, תופעה נדירה עד-מאוד במקרא כולו³⁸²

במהלך כתיבת העבודה גיליתי שרעיון דומה כבר הוצע על ידי אברהם קריב בספרו "שבעת עמודי התנ"ך", ולהלן עיקרי דבריו, המנוסחים, כדרכו, במליצה רמה:³⁸³

כך הולך בלעם לארץ מואב. ונקל להבין, כי הליכתו זו לא היתה הליכה בוטחת, כגון הליכתו של אברהם... בוודאי עוד היה מחלחל בקרבו שיור של הדיבור האלוהי הראשון, המפורש והמוחלט: לא תלך עמהם!... קול מנסר בקרבו: אל תחמיץ את שעת הכושר! קול אחר הולם בו כפטיש: 'לא תלך... לא תאור... כי ברוך הוא'! בדורות האחרונים הרבו לתאר את האדם הנקלע בין פרכוסי לב שונים. לא כן התנ"ך... **בלעם יחיד הוא שנתפס להתנצחות פנימית בין פיתוייו של בלק לבין רתיעה מפני שליחותו הפסולה...** מפני שהאיש בלעם קורץ משני יסודות: הוא שייך גם לספירה הנמוכה של חימוד כסף וזהב וחימוד כבוד, וגם לספירה גבוהה של השראות ממעל.

אמנם בהמשך נראה שקריב אימץ (שלא מדעת?) את התפיסה הנפוצה לפיה האתון, כמו החמור, מסמלת את החלק החומרי והבהמי בנפש האדם – וכך הוא מפרש את הסצינה של התגלות המלאך לבלעם:

³⁸² בשיחה עמי (אביב תשע"ו) הקשה פרופ' אוריאל סימון על פירושי זה: כיצד ייתכן שהאתון היא בלעם עצמו כביכול, כשהסיפור מדגיש שהיא ראתה מה שהוא עצמו לא ראה?! בנוסף, נראה ברור כי מטרת האפיזודה היא הנגדת ראייתה של האתון לעוורונו של בלעם – ולשם כך ברור כי על האתון להיות **נחותה** מבלעם ולא נעלה ממנו. תשובתי היתה כי אינני טוען שהאתון היא בלעם, אלא שהאתון היא חלק ממנו. ואכן, אותו חלק רואה מה שבלעם 'עצמו' אינו רואה, והאפיזודה מדגישה את יתרונו של 'היצר הטוב' על 'היצר הרע' שהוא "פיתרון קאור מן הח"ש" (קה' ב, יג)!

³⁸³ קריב, תשס"ב, 69-70. ההדגשה שלי.

עתה יודע הוא נפש בהמתו: מלאך מן השמים חסם דרכה. **כי האתון המציאותית, הנושאת אותו אל מקום שליחותו של בלק, מגלמת את היסוד הנמוך, הבהמי שבו, והמלאך החזוי מגלם את היסוד העליון, המרתיע.** ולא על דרך הסמל מתוארת התמונה הזאת, כי אם דרך דברים כהוייתם. בלעם אמנם שומע את קול האתון ואמנם רואה את המלאך... קולות ומראות פוקדים אותו, שהם לבוש למתחולל בנפשו פנימה.

כאמור לעיל, דעתי היא שהאתון מסמלת דווקא את הצד **החיובי** בנפשו של בלעם, המנסה להתנגד ליציאתו לדרך, ובלעם 'עצמו' הוא הצד השלילי. המלאך אינו אלא ההכרעה האלוהית כי האתון צודקת, ובלעם טועה. כפי שהערתי לא אחת לעיל, נטייתם של הפרשנים והחוקרים להתייחס לתפקיד האתון בפרשה בצורה שלילית, נבעה ככל הנראה מתפיסתם את האתון (או החמור) כבעל חיים נחות ובעל תכונות שליליות. בנספח להלן אדון במעמדו של החמור במקרא ואראה כי תפיסה מקובלת זו שגויה לחלוטין.

5.2.1. נספח – החמור במקרא

"אין מְרָאָה טובה יותר להציב מול פני האנושות מהחמור" (ג'ורדאנו ברוננו). ואכן, הוא מְרָאָה, משום שלא מייחסים לו רק תכונה אופיינית אחת, אלא מכלול גדול ומגוון של תכונות ושל דרכי התנהגות: הוא פשוט ומסתורי, מכוער ויפה, עניו ונהנתן, טיפש וחכם, אכזר וטוב לב, מיטיב ומרושע. במילים אחרות, "חמוריות" מייצגת את התכונות הרבות וגם הקוטביות של "האנושיות" ושל הקיום האנושי.³⁸⁴

האבחנה החדה הזו מתאימה מאוד לתזה המוצעת במחקרי, אך ככל שהדברים אמורים במתרגמי המקרא, מפרשיו וחוקריו, נדמה כי זכרו לחמור רק את תכונותיו השליליות ולא את אלו החיוביות. "עלינו להישמר מקריאת גישתנו-אנו כלפי החמור לתוך החומר המקראי", כתבו עורכי המילון לדימויים מקראיים בפתח הערך Donkey, ולא בכדי,³⁸⁵ שכן בשל מספר סיבות עליהן אעמוד להלן הפך החמור במהלך הדורות לסמל של מספר תכונות שליליות ואף לכינוי גנאי המציין טפשות, עקשנות, עצלנות ועוד. למעשה, כבר בתרגום השבעים, ואחר כך גם אצל פילון, נמנעים המתרגמים באופן עקבי להשתמש במילה היוונית המקובלת לחמור (ὄνος), ומעדיפים להשתמש תחתיה ב'בהמת-משא' (ὑποζύγιον). דא עקא, לתפיסה שלילית זו אין כל בסיס במקרא. בכלל, כינויי גנאי המערבים שמות של חיות – תופעה נפוצה עד מאוד בעידן המודרני³⁸⁶ – כמעט ולא קיימת במקרא, למעט אולי הכינוי 'כלב' לאדם פחות-ערך (שמ"א יז, מג; מל"ב ח, יג ועוד). במקרא מוזכר שם העצם "חמור" 96 פעמים, ובני משפחת החמוריים (אתון, עִיר, פרד)³⁸⁷ מוזכרים עוד 60 פעם – סה"כ 156 איזכורים. בחינת ההקשרים השונים בהם מוזכר החמור מוכיחה בבירור כי אין כל רמז ליחס שלילי כלשהו אל החמור, וההיפך הוא הנכון – החמור זוכה ליחס מיוחד ואף מועדף.

³⁸⁴ מתוך הקדמת ספרם של שביט וריינהרץ (תשע"ד), המהווה אנתולוגיה מקיפה על דמותו ותדמיתו של החמור בתרבות המערבית, בעיקר זו של ימי הביניים. הציטוט של ג'ורדאנו ברוננו לקוח מספר הדיאלוגים הפילוסופי-סאטירי שלו, *Cabala del Cavallo Pegaseo* ('הקבלה של סוס הפגאסוס') מ-1585, בסוף ה'הצהרה לקורא' שבתחילת הספר. המשפט במקור הוא: "אין, אין, אני אומר, מראה טובה יותר לשים למול עיני האנושות מאשר החמוריות (l'asinitade) והחמור..."

³⁸⁵ רייקן ואח', 1998, 215.

³⁸⁶ ראו מחקרו של האנתרופולוג אדמונד לייץ' העוסק בנושא הזה בדיוק, ופותח בשאלה "מדוע כינויים כמו 'בן כלבה' או 'חזיר' נושאים קונוטציות שליליות, ואילו לכינויים כמו 'בן קנגורו' או 'דוב קוטב' אין כל משמעות שכזו?" (לייץ', 1966, 29).

³⁸⁷ כפי שכתבתי בסעיף 0, לא מנתי את ה'פרא' וה'ערוד' בין בהמות הבית, למרות שזואולוגית הם ממשפחת החמוריים.

5.2.1.1. היחס לחמור במקרא

א. החמור שימש בהמת רכיבה למכובדי העם ומנהיגיו: אברהם (בר' כב, ג), משה ומשפחתו (שמ' ד, כ; והשוו במ' טז, טו), בני השופטים (שו' י, ד; יב, יד),³⁸⁸ הנביא הזקן (מל"א יג, יג) ועוד, וכדברי נידין' לגבי בני יאיר הגלעדי: "החמורים עליהם רכבו והעיירות הקרויות על שם האב יאיר הם פרטים שנועדו לציין מעמד ועושר בתרבות מסורתית. פרטי רכוש אלו מאפיינים מעשיות גיבורים, 'אנשי השם' של אותה תרבות."³⁸⁹ הדבר בולט מאוד בסיפורי דוד ובניו, בהם בן המלך רוכב על פרדֶה כאות להיותו יורש העצר (ש"ב יח לגבי אבשלום, מל"א א לגבי שלמה).

ב. החמור מוזכר פעמים רבות לצד השור כמעט בכל סוגה ספרותית במקרא (בר' לב, ה; שמ' כא, לג; דב' ה, יח; יש' א, ג ועוד), ואין ספק כי השור זכה ליחס חיובי ואף מעריץ הן במקרא והן במזרח הקדום.

ג. החמור היווה סמל לשלום, שלוה ושגשוג – בניגוד לסוס שסימל מלחמה והרס: יששכר מתואר כ"חמר גָרם"³⁹⁰ כיוון שראה "מִנְחָה כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ כִּי נִעְמָה" (בר' מט, יד-טו).³⁹¹ גם רכיבת בני יאיר הגלעדי על חמורים מוסברת כמסמלת "שלום, שגשוג ויוקרה",³⁹² ואף מלך ציון העתידי מתואר כ"עֲנִי וְרֹכֵב עַל חֲמֹר... וְדָבָר שְׁלוֹם לְגוֹיִם" (זכ' ט, ט-י).³⁹³ מסתבר שתפיסה זו רווחה גם במזרח הקדום: מכמה כתובות ממארי נראה כי כניסה רכובה

³⁸⁸ הם מתוארים כמי שרכבו על עֲנָרִים דווקא, ולא חמורים, אך זה נובע ככל הנראה בשל משחק המילים "וּשְׁלֵשִׁים עֲנָרִים לָהֶם", כאשר עֲנָרִים = ערים (BHS) על אתר, וראו בתה"ש ששמר על משחק המילים: πώλους \ πόλους). השוו גם למשחק המילים בסיפור שמשון: "חֲמֹר חֲמָרִים" (שו' טו, טז) מלשון "נִיֶּצְרוּ אֹתָם חֲמָרִים חֲמָרִים" (שמ' ח, י) = ערימת גופות.
³⁸⁹ נידין', 2008, 121 (ההדגשות שלי). כך גם דעת רייקן ואח', 1998, 215, המוסיפים כראיה לכך את ברכת יעקב ליהודה "לֹא יָסוּר שִׁבְט מִיְהוּדָה... אֶפְרַיִם לִגְפֹן עֵירוֹ וְלַשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנֹ" (בר' מט, י).

³⁹⁰ ישנן לא מעט הצעות פירוש וקריאה של שתי מילים אלו – ראו סקירה מפורטת בהערותו הארוכה של המילטון, 1995, 664-665. תה"ש מתרגם משהו כמו "יששכר חמד בטוב" וייתכן שהחליפו ר' ב-ד', אך יש שסברו שהדבר נובע מרתיעת המתרגמים לנקוב ב'שם המפורש' של החמור בשל עלילת החמור אותה אזכיר להלן.

³⁹¹ כך דעתי. עם זאת, לא מעט חוקרים ראו בכך איזכור מעליב ואו קומי (!) לשבט יששכר שנאלץ לסבול עול כחמור – כך פון-ראד, 1972, 426; אין דר סמיטן, 1980, 469; מק'קיי, 2002, 136. מק'קיי אף טוענת (עמ' 133) כי שמו של חמור אבי שכם (בר' לד) נועד להוות כינוי גנאי (ass-head) וכן הוא לגבי ישמעאל המכונה "פרא אדם". לדעתי פירוש זה שגוי לחלוטין, הן בשל ההקשר של ברכות יעקב החיוביות ברובן, והן בשל העובדה שיששכר זוכה לשבחים מפיה של דבורה (שו' ה, טו), ששירתה נכתבה בתקופת ההתנחלות, המהווה את הרקע לברכת יששכר.

³⁹² ווב, 2012, 298-299. לדבריו, איזכור זה נועד להוות רקע מגניד לאיום המלחמתי מצד בני עמון מייד לאחר מכן.

³⁹³ אין דר סמיטן, 1980, 469. הוא מעיר כי יש שרצו להצביע גם על סאגת חיפוש האתונות על ידי שאול (שמ"א ט) כרמז למלכותו העתידית, אך דעה זו נדחתה ובצדק, לדעתו (ראו שם הע' 34).

על חמור לתוך עיר היוותה אקט מלכותי, אפוס גילגמש מתאר בני מלכים הרוכבים על חמור, וכך הוא גם במיתוס החיתי אודות בניה של מלכת פִנֶשׁ (ראו להלן סעיף 0).³⁹⁴ בנוסף, תעודה ממארי מעידה על כך שהמלך הידוע זִמְרֵלִם התעקש לכרות ברית דווקא על ידי הריגת "עִיר בן אתון" ולא הסתפק בקטילת עז וכלבלב כפי שהוצע לו; ובתעודה אחרת מקבל המלך ידיעה על כך שעיר מסוימת נכבשה על ידי שר צבא יריב במילים הבאות: "הוא עקר אותם מהמחנה שלהם ושבה שנים עשר רוכבי חמורים" – והמהדיר מפרש שהכוונה ל"שליחים נכבדים".³⁹⁵

כידוע, ישוע השתמש במוטיב העיר והאתון מברכת יעקב כרמזו להיותו משיח (מרקוס יא, 1-7 ובמקבילות), ומגוון פירושים אלגוריים הוצעו למיהותם של אותם עיר ואתון.³⁹⁶

ד. החמור מצטייר כבעל חיים סבלני ונאמן לחלוטין לבעליו: אתונו של בלעם מעידה כי היא מעולם לא מרדה בו (במ' כב, ל), החמור עליו רכב איש האלהים עמד וחיכה ליד גופתו (מל"א יג, כח), הנביא מציין כי "יָדַע שׁוֹר קָנָהוּ וְחֹמֹר אָבֹס בְּעֶלְיוֹ" (יש' א, ג) – ואולי יש לציין גם את תיאורו של עֲנָה כמי שרעה (!) את חמורי אביו (בר' לו, כד), פעולה המשוייכת בדרך כלל לצאן. ואכן, ויי מצביע על הייחודיות באפיון החמור במקרא כבעל חיים נאמן לבעליו, אפיון שאינו קיים בספרות החוץ-מקראית.³⁹⁷

5.2.1.2. חוק פדיון פטר חמור (שמ' יג, יג = לד, כ)

עדות יוצאת דופן למעמדו יוצא הדופן של החמור במקרא נמצאת בחוק פדיון פטר החמור (למעשה, אתון). החוק חוזר בשני מקומות בתורה (שמ' יג, יג = לד, כ), ובשני מקומות אחרים החוק מדבר על פדיון בכור הבהמה הטמאה (במ' יח, טו; וי' כז, כז). אמנם כבר מספר נחמיה (י, לז) משתמע שהכוונה לכל בהמה טמאה שהיא, וכך כתבו בפירוש גם פילון ויוסף בן מתתיהו, בניגוד לפירוש המקובל בהלכה החז"לית ולפיה הכוונה לחמור דווקא.³⁹⁸ עם זאת,

³⁹⁴ רייקן ואח', 1998, 215. נסילֶכָה (2008) מראה כי בתרבות החיתית החמור והפרד סימלו את המלוכה, וטוענת כי הרעיון התגלגל למיתוס היווני הידוע אודות אוזני החמור של המלך מידאס.

³⁹⁵ ענבר, תשס"ז, 192-194.

³⁹⁶ המילטון, 1995, 662-663 ובהע' 38 שם; שרידן ואודן, 2002, 331-332.

³⁹⁷ ויי, 2011, 189-190.

³⁹⁸ פילון כותב על כך ב'על החוקים', א, 135; יב"מ כותב על כך ב'קדמוניות היהודים', ד, 71. יש לציין לעדותו של נחמיה על עצמו (ב, יב): "וְכִהְיֶה אֵין עִמִּי כִּי אִם הִכְהִמָּה אֲשֶׁר אָנִי רֹכֵב בָּהּ", התומכת בפרשנות זו של נח' י – בהנחה שנחמיה רכב על סוס (ראו שם ט: "וַיִּשְׁלַח עִמִּי").

מבחינה מעשית אין לכך חשיבות רבה, כיוון שהחמור היה למעשה הבהמה הטמאה היחידה שגודלה באופן נרחב בישראל המקראית.³⁹⁹

חוק פדיון בכור בהמה עצמו משווה בפירוש בין בכור האדם לבכור הבהמה (שמ' כב, כח-כט): "בְּכוֹר בְּנִיךָ תָּתֵן לִי. כִּן תַּעֲשֶׂה לְשִׁרְךָ לְצֹאנְךָ...", ותרגום השבעים במקום אף מוסיף "ולחמורך".⁴⁰⁰ במובן מסוים, חוק פדיון פטר החמור מוכיח שהחמור נחשב 'קדוש' יותר לעניין זה אף מהצאן והבקר, שכן החמור עצמו נפדה בשה! יתרה מכך – האלטרנטיבה לפדיון, קרי, עריפת ראשו של החמור הנולד, היא סנקציה לא ריאלית, שהרי חמור שווה הרבה יותר משה, ומכאן שמטרתה היא לאלץ את הבעלים לפדותו. כמה הסברים שונים ניתנו לחוק זה, והצד השווה בכולם הוא שהם מבטאים יחס **חיובי** לחמור, ובוודאי שלא יחס שלילי.⁴⁰¹

א. למעשה, החוק המקראי שאף להקדיש את **כל** הבכורות, כולל אלו של הבהמות הטמאות, והחמור נבחר כמייצג שלהן.

ב. הסימביוטיקה המיוחדת של החברה הסמי-נוודית עם החמור הפכה אותו לבהמת-בית לכל דבר, כמו הצאן והבקר, והחוק לא יכל 'להפלות' אותו.

ג. לחמור היתה משמעות פולחנית-טקסית בתרבויות הסביבה – החיתים ביצעו טקסי שילוח ('שעיר לעזאזל') באמצעות חמור, במארי ובמקומות נוספים נהגו לשחוט חמור כחלק מכריתת ברית, ברחבי המזרח הקדום נהגו לקבור חמורים בקבורה מכובדת, ועוד. ראויה לציון הערתו של ויי בהקשר זה, לפיה החמור במקרא מופיע לעיתים קרובות

הַמֶּלֶךְ שָׂרִי חֵיל וּפָרָשִׁים" – כנגד אין דר סמיטן, 1980, 469, הסובר שנחמיה רצה להימנע מ'זיהוי משיחי' ולכן לא ציין שרכב על חמור...).
כמובן שלא כאן המקום לקבוע מסמרות בשאלה האם כותב זכרונות נחמיה הוא גם כותבו של פרק י שם.

³⁹⁹ פירמג', 1992, 1137. ראו גם אצל ברוור, תשכ"ז, 84-85, המביא את מדרשי חז"ל בנושא.

⁴⁰⁰ אמנם ייתכן שמטעמי הרמוניזציה עם שמ' יג. למען הדיוק יש לציין כי המונח בו משתמש התרגום הוא ὑποζύγιον ('בהמת-משא') – וראו מה שכתבתי בראש הסעיף.

⁴⁰¹ ראו על כך באריכות אצל ווי (2011, 178-181 לגבי הפדיון; 182-183 לגבי העריפה); וכן אצל פירמג', 1992, 1137. לכך יש להוסיף אולי את העובדה ההיסטורית לפיה חמורי הבר ('פרא' או 'ערוד'), היו ניצודים ונאכלים באיזורי ספר רבים בעולם העתיק, ומכאן שנחשבו כבהמת-בית לענין האכילה לפחות, ואולי יש לקשור לכך את **רעיית** החמורים על ידי עֲנָה המתוארת בבר' לו, כד בדומה לרעיית הצאן (על פי עמר, תשע"ד, 271-273).

בסצינות הקשורות במוות (אתונו של בלעם, הפרד של אבשלום, חמורו של הנביא הזקן) או בגורל אנושי (האתונות של שאול).⁴⁰²

ד. ערכו השימושי-כלכלי הרב של החמור גרם להעלאת ערכו בעיני הישראלים, וחוק פדיון פטר החמור בא לבטא הערכה זו.⁴⁰³

למעשה, החוקר היחיד שראיתי הטוען להיותו של החמור מילת גנאי **כבר במקרא** הוא מלמד (תשמ"ד) – לדבריו, במספר מקומות במקרא (בעיקר בדו-שיח) המחבר העדיף להשתמש בכינויים חליפיים במקום המילה 'חמור', שכן לא היה זה מן הכבוד להזכיר מילה זו, בייחוד בשיחה עם אנשים חשובים – אך ראיותיו לכך קלושות, לדעתי.⁴⁰⁴

5.2.1.3. החמור כמטאפורה לגר או לנכרי

בהתבסס על ההנחה כי הצאן והבקר היו מטאפורה לעם ישראל בעוד שחיות טרף היו מטאפורה לאומות העולם, מציע איילברג-שוורץ כי **החמור משמש כמקבילה לגר המקראי**.⁴⁰⁵ סטטוס חברתי-דתי זה של גר תושב נמצא על הרצף שבין ישראלי לבין נכרי – הוא יושב בשערי העיר הישראלית וחייב להשתתף למשל באכילת הפסח (שמ' יב, מח), אך מותר באכילת נבלות (דב' יד, כא); יש לסייע לו בעוניו כמו לישראל (וי' כה, לה), אך מותר לשעבדו ולרדות בו (שם מב-מו).⁴⁰⁶ החיה המתאימה ביותר לסטטוס שכזה, מסתבר, היא לא אחרת מאשר החמור: הוא נמצא יחד עם שאר בהמות הבית, אולי אף רועה בשדה כמותן (בר' לו, כד), בכורותיו מחויבים בפדיון (שמ' יג, יג = לד, כ) ודיני גניבתו שווים לאלו של צאן ובקר (שמ' כב, ג) – אך מנגד, הוא אסור באכילה שכן אינו שוסע שסע ואינו מעלה גרה, ובנוסף (ואולי כתוצאה מכך) לא ניתן להקריב ממנו קרבן.

⁴⁰² ויי, 2009, 55; 58.

⁴⁰³ השוו אין דר סמיטן (1980, 468): "היתה כאן פשרה בין הגישה השמית המקובלת אל החמור כחיה טמאה, לבין העובדה שהחמור, כבהמת-בית, היה חסר תחליף עבור הישראלים".

⁴⁰⁴ כך למשל הפסוק מנחמיה (ב, יב) "וּבְהִמָּה אֵין עָמִי" שהבאתי לעיל מפורש על ידו ככינוי לחמור – וכבר כתבתי שנראה סביר הרבה יותר שמדובר בסוס, בהתאם למעמדו הרם של נחמיה, שלווה על ידי פרשי המלך.

⁴⁰⁵ איילברג-שוורץ, 1990, 126-128.

⁴⁰⁶ אני מתעלם מהסתירות בין המקורות השונים בהן התלבטו כבר התנאים – הדברים מובאים להמחשת רעיונו של איילברג-שוורץ בלבד.

כפי שהוא עצמו מעיר, כבר מארי דאגלס העלתה רעיון דומה לגבי החזיר, הנחשב כ'חצי ישראלי' בשל קיומם של שניים מתוך שלושת סימני הטהרה אצלו ('אנומליה טקסונומית'). מסקנתה של דאגלס היתה כי האיסור על אכילת החזיר נועד 'להזהיר' מפני נישואים בין ישראלים לכנענים, שכן בסעודת נישואים שכזו **אסור** יהיה לאכול חזיר, וכידוע, הסעודה בחתונה היתה חלק מרכזי בטקס כולו.⁴⁰⁷

5.2.1.4. התדמית השלילית של החמור ו'עלילת החמור'⁴⁰⁸

מסתבר כי המקור לתדמיתו של החמור כעיקש, טיפש ועצלן מקורה במצרים העתיקה. בספרות המצרית רווחו השוואות של אנשים בורים ואף ילדים קטנים לחמור, או לחמור חירש, כסמל למי שאינו מבין דבר.⁴⁰⁹ במיתולוגיה המצרית זוהה החמור עם אל המדבר והסערה, סת' – ייתכן ובתחילה הזיהוי נבע מסיבות פרגמטיות, שכן סת' היה האל המקומי של כמה ערי-ספר דרכן עברו שיירות חמורים רבות ו"נקל לראות את הקשר... בין החמור הצורמני והעקשן לבין האל הקולני והרגזן..."⁴¹⁰, אך בהמשך, עם אימוצו של סת' כאלילים של הח'יקסוס, הפך סת' להיות אויבה של אַסַּת (איסיס), אלת החיים, ורוצחו של אוסיריס(יס), אל המוות. על פי אחת המסורות המצריות, סת' ברח מקרב עם האלים האחרים כשהוא רכוב על גבי חמור, וכל אלו הובילו להפיכת החמור לחיה טמאה. הסלידה המצרית מסת' וחמורו הפכה ברבות השנים ל'עלילת החמור' – האשמה רווחת בספרות המצרית והיוונית החל מהמאה ה-3 לפני הספירה, לפיו היהודים עבדו לחמור (ὄνολατρεία) ופסל שלו אף נמצא בבית המקדש. בגירסה אחרת נמצא שם

⁴⁰⁷ דגלאס, 1975, 275. יש לציין כי האנתרופולוג מרווין הריס מבקר את כל הנסיונות למצוא הסברים 'תיאורטיים' שכאלו לאיסורי אכילה שונים, ובעיקר זה של החזיר – לדבריו, האיסורים נובעים מסיבות מטריאליסטיות לחלוטין; במקרה של החזיר, הסיבה לדחייתו נובעת מחוסר יכולתו להסתגל לאקלים המזרח-תיכוני ודרישתו למים ורפס כדי להתקרב (הריס, 1987, 59-60). והשוו לסקירתו המקיפה של קונין (2004) את התיאוריות השונות בנושא, בפרק השני של ספרו.

⁴⁰⁸ רוב האמור כאן לקוח מספרו של שיפר, 1997, 55 והלאה. יש לציין כי המקור הראשון לשימוש במילה 'חמור' ככינוי גנאי בספרות העברית, הוא ככל הנראה בדברי רב אשי בתלמוד (בבלי נדרים פא ע"א), בסביבות המאה ה-5 לספירה: "ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת ת"ח מבניהן?... רב אשי אומר: משום דקרו לאינשי חמרי" (משום שקוראים לאנשים חמורים) – כך ברור, תשכ"ז, 85.

⁴⁰⁹ אין דר סמיטן, 1980, 466. יש לציין כי במקרא אין כל רמז לסלידה מצרית מחמורים, ואדרבה – פרעה נותן לאברהם חמורים ואתונות (בר' יב, טז), יוסף שולח לאביו עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים (מה, כג), ואיכרי מצרים מגדלים חמורים יחד עם צאנם ובקרים (מז, יז) ואף עם סוסייהם וגמליהם (שמ' ט, ג).

⁴¹⁰ ווארד, 1978, 29.

פסל של משה רוכב על חמור, בהתבסס גם על המקרא (שמ' ד, כ; במ' טז, טו) וגם על האגדה שמביא מאוחר יותר טקיטוס, ולפיה חמורי-בר הראו לבני ישראל מקור מים בהיותם במדבר.

מסתבר כי בעקבות עלילת החמור וגרורותיה, נמנעו מתרגמי התורה ליוונית לתרגם את המילה 'חמור' במונח היווני המקובל óνος והעדיפו לתרגם ὑποζύγιον, שמשמעו המילולי 'בהמת-משא' (למשל בשמ' ד, כ; בתוספת שהוסיפו לשמ' כב, כט; בדב' ה, יג; ועוד).⁴¹¹ לא זו בלבד, אלא שבשני מקומות העדיפו המתרגמים לקרוא 'חמד' במקום 'חמר': בברכת יעקב ליששכר בה נאמר (בר' מט, יד) "יִשְׁשַׁכֵּר חֶמֶר גִּרְם" תרגמו השבעים משהו כמו 'יששכר חמד בטוב', ובדברי משה לה' כנגד דתן ואבירם (במ' טז, טו) "לֹא חֶמֶר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאַתִּי" תרגמו השבעים משהו כמו 'לא חמוד (=דבר נחשק) אחד מהם לקחתי' – נוסח המופיע גם בחומש השומרוני.⁴¹²

מעניין לציין כי היחס האמביוולנטי לחמור מזכיר את היחס הדומה לנחש – סמל לפריון ולהתחדשות מחד, וסמל לערמומיות, רוע ומוות מאידך. כך במצרים העתיקה הוא נחשב לסמל של הגנה (ה'אוריאוס' על ראשי הפרעונים), בכנען העתיקה (כתבי אוגרית) הוא נחשב כסמל לפריון, ובאפוסים מסופוטמיים הוא סמל להתחדשות בשל השלת עורו – מנגד, בכל התרבויות הללו הנחש מסמל גם את המוות בשל ארסו הרעיל והכשתו הבלתי-צפויה.⁴¹³

5.2.1.5. החמור כאמצעי קומי-סאטירי – מקומה של הסאטירה הקומית בנרטיב המקראי

כאמור, רבים ראו בסיפור האתון מעין אתנחתא קומית בסיפור בלעם, ולכל היותר סאטירה לעגנית. הגדיל לעשות מרקוס (1993) שטען כי במקרא יש לפחות ארבעה סיפורים סאטיריים כאלו, ביניהם אפיזודת האתון, וספר יונה כולו. למרות שקריאה שכזו יש לה על מה שתסמוך, ומרקוס אף מפנה לחוקרים נוספים המוצאים במקרא צדדים

⁴¹¹ עדות לכך מצויה בתלמוד (בבלי מגילה ט ע"א) לפיה אחד מהשינויים שעשו הזקנים בתרגום התורה לתלמי המלך היה לתרגם את הפסוק (שמ' ד, כ) "וירכיבם על החמור" במילים "על נושא בני אדם" (וראו הסברו של רש"י שם) – יש לציין, אמנם, כי המילה בתה"ש שלפנינו היא ὑποζύγιον, ברבים, כלומר "נושאי בני אדם", אולי כדי להרבות בכבודו של משה.

⁴¹² גם כאן מעיד על כך התלמוד (שם), וגם יוסף בן מתתיהו כותב "כי לא קיבלתי משום איש עברי כל מתנה" (קדמוניות ד, 46). יב"מ עקבי בכך, שכן גם בתארו את נאום שמואל (שמ"א יב, ג) הוא כותב במקום "וחמור מי לקחתי" את המילים "אם קיבלתי עגל או כבש או דבר מאלה" (קדמוניות ו, 87), בעוד שתרגום השבעים שם מתרגם ὄνον, כמשמעו. גם פילון נהג להמיר את החמור בכינוי אחר בכמה מהשכתובים שערך לסיפורי התורה, כמו למשל בסיפור יוסף ואחיו בו הוא מכנה את החמורים "בהמות" ('על יוסף', 179 = סוזן-גנף, ב, 163), או בסיפור בלעם בו הוא מכנה את האתון "הבהמה שעליה רכב" ('על חיי משה', א, 269-274 = סוזן-גנף, א, 261 – וראו בהערה 247 שם).

⁴¹³ וולטקה, 2001, 90.

קומיים והומוריסטיים (ראו שם, 74 הע' 14), היא נראית בעיניי 'מודרנית' מדי ומנוגדת לרוח המקרא, הרציני עד מאוד ברוב מוחלט של סיפוריו, למעט מגילת אסתר המאוחרת. ויפים לעניין זה דברי סימון בפירושו לספר יונה – אותו ספר לגביו טען מרקוס כי הוא פארודיה על הנבואה:⁴¹⁴

לפי דעה רווחת ספר יונה הוא ספר הומוריסטי מובהק, אשר דורות רבים היו מנועים מלעמוד על טיבו מחמת רוממותם של כתבי הקודש וכובד הראש השורה עליהם... כמה מגוחך האיש המבקש לברוח תרשישה ברכת הספינה, ומוחזר ליבשה במעי הדג; וכמה מבישה בליעתו על ידי הדג ועוד יותר - הקאתו מפיו... אנו אמורים גם לצחוק בפה מלא למראה הבהמות לבושות השק, הגועות לאלוהים מחוסר מרעה ומים... וגם לחייך למקרא בקשתו של יונה למות בעקבות הצלחתו הכבירה בנינוה, שאינה אלא פרודיה על בקשתו הדומה של אליהו בעקבות כשלוננו ביזרעאל.

אך סימון חולק, ואני מזדהה עם דבריו:

הגבורה המוסרית של מי שאמר "שאוני והטילני אל הים" (א, יב) היא תריס בפני כל לעג מתנשא. רצינותו הקיצונית של הנביא הבורח ונאמנותו הגמורה לעצמו מעוררות את אהדת הקורא ולא את לעגו: יונה פתטי במאבקו חסר הסיכויים עם אלהיו... יתר על כן, בין ששיתוף הבהמות בצום ולבישת שק תורם לאידיאליזציה של תשובת נינוה, ובין שהוא עושה אותה למגוחכת... ברי שאין עניין זה מתיישב עם ראיית פרשת התשובה כסטירה על עיקשותם של ישראל.

ובאופן דומה סיכם זאת גרוסמן, בספרו על דרכי העיצוב של הסיפור המקראי:⁴¹⁵

גם אם יש יסודות קומיים בסיפור מסוים, אין הדבר מלמד על מגמת הסיפור אלא על עיצובו, ועל הקורא לשאול את עצמו כיצד היסודות הקומיים משתלבים במגמה החינוכית של הסיפור.

⁴¹⁴ סימון, תשנ"ב, 16-17.

⁴¹⁵ גרוסמן, תשע"ו, 31-32, ההדגשות שלי.

5.3. דוגמאות קרובות

בראש פרק 4 ציטטתי את דברי בוטרוק בערך 'בהמה' במילון התיאולוגי המקראי, לפיהם "ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה", וניכר כי אנשי המקרא ראו בבהמה חלק מהיחידה המשפחתית.⁴¹⁶ בסעיפים הבאים אבקש להמשיך ולהמחיש טענה זו, לא על ידי ניתוח ספרותי כמו בסעיפים הקודמים, אלא בהצבעה על כמה תופעות מעניינות במקרא המעידות על יחס אינטימי זה. אדגיש כי בכוונתי רק להצביע על התופעות האלו ולא לסקור אותן לעומק, כיוון שהן מהוות הדגמה משנית לתזה, ואינן עיקרה.

5.3.1. משל כבשת הרש (שמ"א יב)

א וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיֹּאבֶר אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אַנְשִׁים הָיוּ בְּעִיר אַחַת אֶחָד עֹשִׂיר וְאֶחָד רָאשׁ.
ב לְעֹשִׂיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הִרְבֵּה מְאֹד. ג וְלָרֶשׁ אֵין כָּל כִּי אִם כְּבִשָּׁה אַחַת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה וַיְחִיָּה וַתִּגְדֹּל
עִמּוֹ וְעַם בָּנָיו יַחְדָּו מִפֶּתוֹ תֹּאכַל וּמִפִּסּוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחִיקוֹ תִשְׁכַּב וַתְּהִי לוֹ כְּבֵת. ד וַיָּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ
הָעֹשִׂיר וַיַּחְמַל לְקַחַת מִצֵּאָנוּ וּמִבָּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לְאִרְחֵהּ הִבָּא לוֹ וַיִּקַּח אֶת כְּבִשַּׁת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂה
לְאִישׁ הִבָּא אֵלָיו.

הדבר המעניין במשל כבשת הרש הוא השימוש בכבשה דווקא כמשל לבת-שבע. לכאורה נתן יכול היה להשתמש בעצים, כמו במשל יותם (שו' ט), ולדמות את בת שבע לעץ גפן שהאיש העני עבד ועמל בו עד שהוציא ממנו פרי, ואז בא העשיר ולקח את יינו, וכדומה. אלא שכמה חוקרים הציעו שמטרתו של נתן היתה להזכיר לדוד את תפקידו כרועה צאן: "רועה טוב צריך לזכור שהוא קיים לטובת הכבשים... רועה רע, לעומתו, פועל כאילו הכבשים קיימות לטובתו".⁴¹⁷

על פי תפיסת הייצוג, ניתן להסביר לא רק את השימוש בכבשה דווקא, אלא גם את היחס האינטימי בין האדם לבין כבשתו המתואר במשל: "מִפֶּתוֹ תֹּאכַל וּמִפִּסּוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחִיקוֹ תִשְׁכַּב וַתְּהִי לוֹ כְּבֵת" (!). כידוע, הביטוי "כבת" רומז לבת-שבע, והטבעיות בדימויה של בת-שבע לאותה כבשה מעידה, גם ללא התעמקות יתרה בפרטים, על קיומה של סימביוטיות בין האדם לבהמתו שהיתה מובנת מאליה לנמעני המשל. בראש סעיף 02.1.2 ציטטתי את דבריו המפליאים

⁴¹⁶ בוטרוק, 1977, 13-16.

⁴¹⁷ בודנר, 2004, 110. הלה מפנה לתה' כג ויח' לד כהמחשות לתפקידו של הרועה.

של כפרי נפאלי שהתאבל בשווה על בנו כמו על בהמותיו (לשניהם יש שם ולשניהם יש גיל); המשלת בת-שבע לכבשה, וההתייחסות לכבשה כ"בת" הגדלה בבית, מעידה כמאה עדים שבהמות הבית אכן היו 'בנות-בית' בתא המשפחתי המקראי. ובעוד שכמה חוקרים הציעו כי "משל כבשת הרש רומז כי לא לכל הבהמות התייחסו כאל 'אמצעי ייצור' גרידא",⁴¹⁸ אני מבקש לטעון כי תפיסת הייצוג עשויה להוכיח כי לרוב הבהמות לא התייחסו כך.

תופעה דומה לכך ניתן למצוא גם בדברי שמשון (שו' יד, יח) "לֹא־אֶחָד־מִבְּעֻלָּתִי לֹא מִצָּאֲתָם חֵידָתִי", כשהכוונה כמובן לאשתו, שגילתה לפלשתים את פתרון החידה. ואם נחזור לדוד, הרי ששמה של אחת מנשותיו היה עֲגֵלָה (שמ"ב ג, ה): "וְהִשְׁשִׁי יִתְרָעַם לְעֲגֵלָה אִשְׁתִּי דָּוִד", וכבר האמוראים עמדו על הקשר בין שני הפסוקים האלו (בבלי סנהדרין כא ע"א).

עובדה זו מובילה אותנו לסעיף הבא, ובו תוצג התופעה הרווחת של הענקת שמות בעלי חיים לבני אדם במקרא.

5.3.2. שמות בעלי חיים כשמות אנשים

כאן לא מדובר בתופעה ספרותית, אלא במה שנראה כריאליה מקראית – מסתבר כי הסוג הנפוץ ביותר של שמות חילוניים (=שאינם תיאופוריים) במקרא, הוא של בעלי-חיים. לא זו בלבד, אלא שהתופעה רווחת ברוב ספרי המקרא המתפרסים על פני תקופות שונות.⁴¹⁹ כך למשל אנו מוצאים שמות של חיות טרף כמו זאב, ליש, נחש, שועל ועוד; שמות ציפורים כמו עורב, יונה, איה, צפורה ועוד; וכמובן שמות של בהמות בית רבות כמו רחל, לאה (פרת-בר), חמור, עגלה ועוד.

חוקרי המקרא הראשונים ביקשו לראות בתופעה זו עדות ל"טוטמיזם שמי" קדום, אך כפי שאראה להלן בסעיף 6.2.4, הגישה הטוטמיסטית כולה נדחתה בשלב מאוחר יותר על ידי רוב החוקרים. ואכן, יש שהציעו הסבר פרגמטי יותר לתופעת שמות בעלי החיים המוענקים לאנשים במקרא, ולפיו שמות כאלו ניתנו "דרך שיגרה או לפי מסורת משפחתית".⁴²⁰ לדעתי, קשה לקבל גם את התפיסה הפרגמטית הזו, משתי סיבות לפחות: ראשית, לו היה מדובר

⁴¹⁸ רייקן ואח', 1998, 27. ועיינו בדבריהם לגבי דימוי ישוע לכבש ('שה האלהים' – *Agnus Dei*) כפי שהתפתח בנצרות (שם 28; 782).

⁴¹⁹ פורטון, תשמ"ב, 42, וראו שם את פירוט כל השמות האלו במקרא. מהימנות מציאת השמות המקראי התאשרה פעמים רבות בגילויי אוסטרקונים, כתובות ומטבעות חותם מהמאות ה-6 ל-10 לפנה"ס, המכילים שמות הידועים לנו מהמקרא.

⁴²⁰ תדמור ואחיטוב, תשמ"ב, 32.

בשיגרה טבעית גרידא היה ניתן לצפות לריבוי מקביל של שמות המבוססים על עולם ה**צומח** – אבל עובדה היא ששמות כאלו כמעט ואינם קיימים במקרא.⁴²¹ שנית, הענקת שם לילד היא מאורע חשוב מכדי שימומש על ידי שיגרה או מסורת ללא כוונה מיוחדת מאחוריהן, בייחוד אם נזכור שהפעולה הראשונה שעשה האדם הראשון (לפי סיפור הבריאה בבר' ב), היה קריאת שמות לבעלי החיים השונים במטרה למצוא לעצמו "עזר כנגדו".⁴²² לנימוקים אלו יש להוסיף את העובדה, שתופעת הענקת שמות 'חייתיים' לילדים אינה נחלתם של שבטים מסורתיים בלבד – כהמחשה לחשיבות המקנה אצל הרומאים מציין פלוטארכוס כי הללו נהגו עוד בימיו (המאה ה-1 לספירה) לכנות את ילדיהם בשמות כמו Suillius (מהמילה sus = חזיר), Caprius (מהמילה capra = עז) ועוד.⁴²³ תופעה זו קיימת עד ימינו אנו, בעיקר בחברה היהודית-אשכנזית בה נפוצים שמות כמו אריה-לייב, זאב-וולף ועוד; ועורך המילון השלם לשמות יהודיים תולה זאת בכך ש"היה נהוג להאמין כי העוצמה והאנרגיה של חיה יכולה בדרך מאגית כלשהי לעבור אל הנולד כמקור של חיות וכוח".⁴²⁴

על פי תפיסת הייצוג המוצעת, ההסבר לתופעה הזו ברור: בחברה אנושית הרואה בבעלי החיים ככלל, ובבהמות הבית בפרט, ישות הקרובה מאוד לאדם וחלק בלתי נפרד מהתא המשפחתי, אך צפוי הוא שלילדי המשפחה יוענקו שמות של בעלי חיים.⁴²⁵

5.3.3 בעלי חיים ונישואים

אמנם טרם הגעתי לפרק האנתרופולוגי בעבודה (פרק 6), אך לאור שני הסעיפים הקודמים מתבקש להציג כאן בקצרה את התזה מעניינת שפיתח אדמונד לייץ, מחשובי האנתרופולוגים במחצית השנייה של המאה ה-20, במאמר שפורסם ב-1966 ועורר דיון נרחב. לייץ הציע במאמר את הסיווג הבא לעניין 'כשרותם' של בעלי חיים למאכל בתרבויות שונות: א) בעלי חיים הראויים למאכל ונאכלים באופן שגרתי. ב) בעלי חיים הראויים למאכל אך אסורים

⁴²¹ פורטן (שם).

⁴²² על חשיבותה של הענקת שם במקרא ראו סוצקובר, תשע"ב, וכן בסעיפים 4.1.1 ו-4.1.2 לעיל.

⁴²³ פלוטארכוס, פובליקולה יא (= כרך ב, 441).

⁴²⁴ ראו קגנוף, 1996, 110. הלה מציין כי התופעה קיימת בעיקר בקרב יהודי אשכנז שהושפעו גם משכניהם הלא-יהודים אך גם מתופעה דומה במקרא, ובייחוד בברכת יעקב לבניו (בר' מט) שהשפיעה מאוד על מנהג זה.

⁴²⁵ תופעה זו קיימת גם בספרות האוגריתית, ראו אצל מילר, 2000; וראו להלן בסעיף 0.

באכילה, או המותרים באכילה בכפוף לטקס פולחני כלשהו ("טאבו מודע"). ג) בעלי חיים הראויים למאכל אך אינם מזוהים כלל – לשונית ותרבותית – כמאכל ("טאבו לא-מודע"). בעוד שרוב המחקר בטאבו עוסק בקטגוריה השנייה, לייץ' ביקש להדגיש את הקטגוריה השלישית דווקא, וההבדל ביניהן ניתן להמחשה באמצעות ההבדל בין חזיר לבין כלב: לפי התורה, חזיר אסור באכילה. כלומר – הוא מזוהה כמאכל, אך כמאכל אסור. הכלב לעומתו, **כלל אינו מזוהה כמאכל** ולכן אין התייחסות ישירה האוסרת לאוכלו.

מכאן ממשיך לייץ' ומציע, בהתאם לגישה הסטרוקטורליסטית (ראו במילון המונחים בראש פרק 6), השוואה בין החלוקה התרבותית של בעלי חיים לקטגוריות לחלוקה התרבותית של המשפחה האנושית:

א. **קטגוריית 'בעל חי'** – אני < חיות מחמד < בהמת משק < חיות שדה < חיות פרא

ב. **קטגוריית 'משפחה'** – אני < אחות < בן-דוד < שכן < זר

כעת, אם נביט על הקטגוריה הראשונה בהקשרי **אכילה** ועל השניה בהקשרי **נישואין**, נראה הקבלה מפליאה: אני (נושא) אחות הוא טאבו חמור ברוב החברות; בהקבלה, אני (אוכל) חיות מחמד נחשב לטאבו לפחות בחברה המערבית; אני (נושא) בת-דוד אינו מקובל בדרך כלל, למעט חריגים; בהקבלה, אני (אוכל) בהמת משק אינו מקובל בדרך כלל, למעט בהמות צעירות שאינן עובדות או שגודלו לשם כך; אני (נושא) שכנה הוא קשר הנישואין המתבקש והמקובל; בהקבלה, אני (אוכל) חיות שדה הוא היתר האכילה הרווח ביותר; אני (נושא) זרה אינו עולה על הדעת בחברות ארכאיות; בהקבלה, אני (אוכל) חיות פרא אינו מתקבל על הדעת גם הוא.

אם נחזור למקרא נגלה שבהמות הבית אכן מתאימות מאוד להקבלה של 'בן-דוד', או לכל היותר 'שכן' בקטגוריית המשפחה; נישואי דוד-אחיינית היו מקובלים מאוד (השוו הכינוי "דוד" לאהוב בשיר השירים), ובמקביל אכילת בהמות בית היתה מקובלת מאוד. ואם נחזור לשמות רחל, לאה ורבקה שהוצגו לעיל – כולם שמות בהמות – הרי שבעליהן (יצחק ויעקב) היו אכן קרובי משפחה שלהן!

סיכום פרק 5: יישומה של תפיסת הייצוג על טקסטים מקראיים

בפרק זה ביקשתי להמחיש את יישומה של תפיסת הייצוג – לפיה בעולם המקראי היה לבעלי החיים מעמד קרוב לזה של האדם כפי שהוכח בפרק 4 – על הסיפור המקראי עצמו; כלומר, להראות כיצד המספר המקראי השתמש בבעל חיים כאמצעי ספרותי לייצוג האדם. לשם כך הראיתי כיצד אמצעי זה בא לידי ביטוי בשני סיפורי החיות המדברות שבתורה, הנחש בגן עדן ואתונו של בלעם, בהם נראה בבירור שהמספר השתמש בחיות לייצוג הלכי נפשו של גיבור הסיפור: דיבורה של האשה אל הנחש אינו אלא הד לקונפליקט הפנימי בנפשה בין הרצון להפר את הצו האלהי לבין החובה לקיימו; וכך גם ה'ריב' של בלעם עם אתונו אינו אלא הד לקונפליקט הפנימי בנפשו בין רצונו לקלל את ישראל, לבין רצונו הסותר לשמוע בקול הציווי שנצטווה בלילה הקודם.

כראיה עקיפה לשימוש הספרותי בבעל חיים לייצוג האדם הצגתי בקצרה את משל כבשת הרש, בו השתמש נתן הנביא בכבשה כדי לייצג את בת-שבע, וכן את תופעת הענקת שמות בעלי חיים לאנשים במקרא. לסיום, ציינתי את ההקבלה המעניינת בין יחס המקרא לבעלי חיים מבחינת היתר אכילתם לבין יחסו לנשים מבחינת היתר נישואים איתן. בפרק הבא אעבור לשדה המחקר האנתרופולוגי, המציג תובנות רבות ומפתיעות ביחס לעולם המקראי, בייחוד בכל הקשור ליחסי אדם-חיה והשלכותיהם על תפיסת הייצוג.

6. תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי

בהקדמתו לספרו החשוב על הפואטיקה של הנרטיב המקראי, דן שטרנברג בשאלת משמעותן של תבניות ספרותיות בטקסט, ומתפלמס עם הגישה הפורמליסטית המנתחת את הטקסט לפי קריטריונים טכניים בהתעלם מהרקע (=הקונ-טקסט) שלו:⁴²⁶

...גם מנייתם של מה שנקרא סוגים ואמצעים ותצורות – מנהג נפוץ בין אלו המצדדים ב"ביקורת ספרותית" – אינה מהווה תחליף לעבודת קריאה ראויה. כיוון שהענקת משמעות קוהרנטית לטקסט כרוכה במטרה כלשהי, אין די במעקב אחר תבניות; יש צורך בתיקופן והצדקתן במונחים של עיצוב קומוניקטיבי. אחרי הכל, עצם השאלה האם התבנית אכן קיימת בטקסט והאם יש לה רלוונטיות... מעלה את השאלה מה אותה תבנית עושה בטקסט. ללא עיגון מבוסס לתקשורת שבין המחבר לקהל שומעיו, הפורמליזם מידרדר לסוג חדש של אטומיזם. מה, אם כן, מבקש המחבר המקראי להשיג ותחת אילו תנאים הוא פועל? כדי לענות על שאלה זו יש לקחת בחשבון הן את המאפיינים האוניברסליים לתקשורת שלו, והן את אלו הייחודיים לה.

דבריו אלו של שטרנברג הבהבו למול עיניי כנורת אזהרה לאחר שניסחתי את תפיסת הייצוג, לפיה המספר המקראי השתמש בבעלי חיים לייצוג מהויות אנושיות. הרי תפיסת הייצוג בסופו של דבר היא תבנית ספרותית, הטוענת כי בטקסטים מסויימים ניתן לייחס משמעות שונה מהרגיל לאחת הישויות המתוארות בהם, ומשמעות זאת היא עקבית יחסית. אלא שגם אם מבחינה ספרותית יש כאן "תבנית הקיימת בטקסט", כלשונו של שטרנברג, השאלה היא האם ניתן להוכיח כי ישנו גם "עיגון מבוסס לתקשורת שבין המחבר לקהל שומעיו"? במילים אחרות, האם יש סיכוי שקהל השומעים המקראי הבין את התבנית הספרותית הזאת? מהו ה'מוֹשֵׁב בחיים' שיכול היה לספק עיגון מבוסס לתפיסה כי בהמה יכולה לייצג אדם?

המתודה המקובלת בחקר המקרא במקרים שכאלו, היא לנסות ולאתר מקבילה טקסטואלית-ספרותית דומה: בעדיפות ראשונה נמצאת ספרות המזרח הקדום, כמו אפוס גילגמש המפורסם והקבלותיו לסיפור המבול, האפוסים

⁴²⁶ שטרנברג, 1985, 2 (ההדגשות שלי). קטע זה הוא חלק מהקדמתו הארוכה של שטרנברג לספרו, בה הוא מבקש, בין השאר, לערער על המוסכמה האופנתית דאז (ודהיום?) לפיה הטקסט הוא 'אוטונומי' ויש לקרוא אותו כפי שהוא, ללא מחויבות לקונ-טקסט.

מאוגרית בהם השתמש קאסוטו בהשוואותיו לשירה המקראית, או תעודות מארי בהן מצאו כמה חוקרים ביטויים ושימושי לשון מעין-מקראיים;⁴²⁷ ובעדיפות שנייה נמצאת ספרות עתיקה אחרת, כמו הספרות ההומרית ממנה שאלו קלי ולאחריו אלטר את המונח 'סצינת דפוס', או הסאגות הנורדיות שעל בסיסן הושתתה השערת המסורות על-פה (oral tradition) של האסכולה הסקנדינבית בחקר המקרא.⁴²⁸

ואכן, בפרק 8 סקרתי תופעה דומה בספרות המזרח הקדום, ואף הוספתי דוגמאות אנקדוטליות ממקורות ספרותיים אחרים, מאוחרים יותר. אך מתודה מקובלת זו אינה פותרת את הבעיה בה פתחתי – שכן גם לו אוכיח את קיומה הטקסטואלי-ספרותי של תפיסת הייצוג במקורות חוץ-מקראיים, השאלה תעמוד בעינה: מה הסיכוי שקהל השומעים החוץ-מקראיים הבין זאת כך?

בעיה זו הובילה אותי להרחיב את המבט משדה המחקר הטקסטואלי, אל מה ששטרנברג מכנה "המאפיינים האוניברסליים", קרי – שדה המחקר האנתרופולוגי. יתרונה של האנתרופולוגיה בהקשר הזה הוא פשוט – היא מציגה נתונים אמפיריים (אתנוגרפיות) שניתן ללמוד מהם על המקובל בחברות קמאיות כמו החברה המקראית. ואכן, לא נדרש מחקר מעמיק מדי כדי לגלות כי מה שעלול להיראות בעינינו זר ומוזר ('שותפות נפשית' בין אדם לבעל חיים) הוא עובדת חיים פשוטה בקרב תרבויות ילידיות רבות, עד ימינו אנו. והנה המחשה אקטואלית לדוגמה, בדמות הידיעה הבאה שהופיעה ב'ושינגטון פוסט' לאחר אסון רעידת האדמה בנפאל בשנת 2015:⁴²⁹

"כאן איבדנו ילד בן 12. שמו היה וִינֶק", אמר ראג' פְּרִיתִבִּי, 50, קצין צבא בדימוס ומנהיג כפרי לא-רשמי. "כאן שני תאואים מתו תחת הסלעים. שמותיהם היו רָאמה וְרָאִי." מאחורי הריסות בית חווה נוסף, נמחץ שור על ידי מפולת אבנים. "שמו היה דיל בְּהַאדור והוא היה בן 15 שנה", אמר פְּרִיתִבִּי.

⁴²⁷ אוגרית – קאסוטו, תשל"ב; תעודות מארי – מלמט, תשנ"א; ענבר, תשנ"ז; תשס"ז.

⁴²⁸ הספרות ההומרית – קלי, 1976; אלטר, 1981; האסכולה הסקנדינבית – ראו אצל נייט, 2006, בחלקו השני של הספר. יש לציין כי מעטים מאוד השתמשו בקורפוס עתיק אחר – הנודות ההינדיות, שהיקפן העצום עולה על זה של כל הקורפוסים האחרים גם יחד.

⁴²⁹ קונסטיבל, 2015. והשוו דברי פלוטארכוס (סולון ז' = כרך א, 45): "...וכבר היו מעשים באנשים, שמרוב יגון על מיתת סוסייהם וכלביהם, נעשו כבדי לב וגסי רוח".

בעיניים מערביות הדבר כמעט לא נתפס, אבל השור מקבל כאן יחס זהה כמו לילד: שניהם מתו, לשניהם יש שם ולשניהם יש גיל. ואכן, סקירה של הספרות המקצועית בנושא מגלה כי התופעה היתה ועודנה קיימת כמעט בכל תרבות 'ילידית', ובאופן בלתי-מודע גם בתרבויות הנחשבות 'מודרניות' – בעלי החיים נתפסים לא אחת כסמלים ואף כשווי-ערך אנושיים.

פרק זה מבקש לפתוח צוהר לממצאי המחקר האנתרופולוגי בשלושה נושאים מרכזיים, ממצאים השופכים אור חדש הן על הבנתנו את הטקסט המקראי והן על ה'מושב בחיים' שאיפשר את תפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו:

א. יחסי אדם-חיה (סעיף 6.2) – בסעיף זה אציג בקצרה דוגמאות רבות מאתנוגרפיות בנות ימינו אודות היחסים ההדוקים בין אדם לחיה בתרבויות שונות. דוגמאות אלו, יחד עם הניתוחים האנתרופולוגיים שהוצעו להן, יסייעו בהבהרת חשיבותן ומעמדם של הבהמות בתרבות הישראלית-מקראית, וימחישו את היתכנותה של תפיסת הייצוג.

ב. הקרבן (סעיף 0) – מוסד הקרבן, הקיים בכל חברה ותרבות הידועים לנו וכמובן שגם בחברה הישראלית-מקראית, מהווה את ההמחשה הברורה ביותר לתפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו, ולכן אקדיש לה סעיף נפרד.

ג. המתנה ויחסי החליפין (סעיף 6.4) – תופעה תרבותית-חברתית נוספת הקיימת בכל תרבות היא תופעת המתנות; משמעותה של הענקת מתנות בין צדדים שונים מתבררת כרחבה בהרבה מהמשמעות הכלכלית המקובלת, והיא מהווה סוג של 'החלפת זהויות' בין הצדדים, בהקבלה מלאה לתפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו.

מכיוון שעיקרה של עבודה זו מצוי בתחום המקראי ורק נופה נוטה אל האנתרופולוגיה, אסקור בקצרה בסעיף הבא כמה מונחים אנתרופולוגיים בסיסיים, ולאחר מכן אדון ביתרונותיה של האנתרופולוגיה ככלי מחקרי מחז, ובמגבלות שיש לנקוט בשימוש ההשוואתי בה מאידך.

6.1. השימוש במחקר האנתרופולוגי – מונחים בסיסיים והבהרות מתודולוגיות

6.1.1. מונחים בסיסיים

אתנוגרפיה⁴³⁰

הפירוש המילולי של המונח הוא 'כתיבת-עם', ומובנו המעשי הוא כפול: מצד אחד מדובר ב**תהליך** התיעוד בכתב של הפעילות החברתית והתרבותית של אתנוס מסויים או חלק ממנו: משפחה, שבט, קלאן (קבוצת שבטים) או עם שלם. מצד שני, 'אתנוגרפיה' היא כינוי גם ל**תוצר** של התהליך האתנוגרפי – יומן, סרט, מחקר וכדומה. האתנוגרפיה אמורה לספק לקוראים תיאור חי של החברה הנחקרת בהיבט הסוציולוגי והתרבותי, תוך ירידה לפרטים, גם כאלו הנראים שוליים או יומיומיים. האתנוגרפיה הקלאסית כתהליך, מתבססת על שהייה **פזיזית** של החוקר בקרב החברה הנחקרת ('עבודת-שדה'), מתוך שאיפה להיכנס לנעליהם של בני התרבות הנחקרת ולהבין את תרבותם מבעד לעיניהם-שלהם. עם זאת, במהלך המאה ה-20 חלו כמה שינויים בציפיות מהאתנוגרפיה, כגון המעבר מחקר תרבויות 'ילידיות' לחקר תרבויות מודרניות, והחלפת היומרה להבין את התרבות דרך עיני הנחקר, בשאיפה צנועה יותר לספק פרשנות מחקרית כפי שהיא משתקפת בעיני החוקר.⁴³¹

חברה\תרבות 'ילידית'

ראשיתה של האנתרופולוגיה המודרנית בשלהי המאה ה-19, כאשר חוקרים מתחומים שונים החלו לתעד את תרבויות העמים והשבטים באיזורים הנידחים (בהסתכלות מערבית, כמובן) בהם שהו. המונח המקובל לתאר את אותם שבטים היה פשוט '**פראים**' (savages), כאשר ההנחה הבסיסית לגביהם היתה שהם נטולי תרבות, נטולי מוסר אנושי ונטולי יכולת אינטליגנטית של ממש.⁴³² מאוחר יותר תפס את מקומו הביטוי הפוגעני-פחות 'חברות **פרימיטיביות**',

⁴³⁰ על פי בייט-מרום ואח', 1988, 2-3; סאנג'ק, 1996, 193-198.

⁴³¹ גישה זו נחשבת מודרנית יותר, ומתבססת בעיקר על עבודותיו של האנתרופולוג קליפורד ג'יץ' שרוכזו בספרו מ-1973, *The Interpretation of Cultures* (למהדורה העברית ראו ג'יץ', 1990).

⁴³² השוו ביקורתו החריפה של מלינובסקי (1922, 10, בהערה), ממייסדי המחקר האנתרופולוגי, על חוקר-מיסיונר שכתב לגבי ילידי גיניאה כי "אנו מלמדים אנשים חסרי חוק להפוך לצייתנים, אנשים לא אנושיים לאהוב, ואנשים פראיים להשתנות..." [הפרא] מושפע בהתנהגותו רק מהאינסטינקטים והנטיות שלו, ונשלט על ידי תשוקותיו הבלתי מרוסנות". עם זאת, גם מלינובסקי עצמו סבר שהילידים אינם מסוגלים להבין מה שהוא הבין – אולי בשל היותו מתבונן מבחוץ – שכן הוא כותב: "לפראים אלו... אין כל הבנה בתפיסה הכוללת של המבנה החברתי

כאשר בשפות הרומאניות ניתן להבין את המילה 'פרימיטיבי' כ'ראשוני', ללא אסוציאציה שלילית, לכאורה. אך כיום, "מוטב להימנע משני המונחים הללו", כפי שממליצה האנציקלופדיה לאנתרופולוגיה...⁴³³

עם זאת, הצורך להבחין בין חברות מתועשות ומודרניות לחברות אחרות היה ועודנו בתוקף, ולכן קלוד לוי-שטראוס הגה אבחנה נייטרלית יותר בין עמים **בעלי כתב** לעמים **נטולי כתב**, תוך שהוא מקפיד לשים את המילה 'פראים' במרכאות.⁴³⁴ בעבודה זו העדפתי את המינוח המקובל והנייטרלי יחסית 'חברה ילידית' (native society), השוו native americans ככינוי 'כשר' לאינדיאנים באמריקה), תוך הדגשה כי השימוש במונח 'ילידי' לעומת 'מודרני' הוא שגרת לשון ואינו ביטוי שיפוטי, ואדרבה – לדעתי, כמו לדעת חוקרים רבים, התרבויות הילידיות מחצינות מה שהתרבות המודרנית פשוט נוטה להדחיק.⁴³⁵

סטרוקטורליזם

אחת התיאוריות המרכזיות בה אשתמש בפרק זה, היא התיאוריה הסטרוקטורליסטית שאומצה לחיק האנתרופולוגיה על ידי קלוד לוי-שטראוס (1963 ועוד), והפכה מזוהה עמו.⁴³⁶ גישה זו התפתחה בתגובה לגישה הפונקציונליסטית, האמפירית בטבעה, שטענה כי על האנתרופולוג רק לתעד את המצב בפועל בקרב התרבות הנחקרת, ולהסיק ממנו מסקנות פרגמטיות. הסטרוקטורליזם, לעומת זאת, מבקש למצוא את האידאיה או התיאוריה מאחורי המצב בפועל, מתוך הנחת יסוד לפיה היבטים שונים של התנהגות אנושית מקורם למעשה ב'סטרוקטורה' רעיונית הנמצאת מאחורי הקלעים.⁴³⁷ כמטאפורה לכך הציע אחד האנתרופולוגים את ביצועה של יצירה מוסיקלית:

שלהם... אפילו ליליד האינטליגנטי ביותר אין מושג ברור אודות הקולה כמבנה חברתי גדול ומורכב" (שם, 83 – ראו לגבי הקולה להלן בסעיף 6.4.2). שימו לב שגם הוא משתמש במילה "פראים", באין מילה מקובלת אחרת...

⁴³³ ברנרד וספנסר, 1996, 620.

⁴³⁴ לוי-שטראוס, 1978, 5. יצויין כי אחד מספריו החשובים של לוי-שטראוס, שיצא לאור ב-1966, עדיין נקרא *The Savage Mind* (תורגם לעברית בשם "החשיבה הפראית" = לוי-שטראוס, 1987).

⁴³⁵ ראו דבריו הנכוחים של איילברג-שוורץ (1990) בהקדמתו לספרו שנקרא בכוונה-תחילה *The Savage in Judaism*.
⁴³⁶ מקורו של הסטרוקטורליזם בעבודתו של הבלשן פרדיננד דה-סוסיר. הלה הבחין בין langue – השפה כרעיון מופשט, לבין parole – השפה כפי שהיא מדוברת (ראו אצל סוברן, תשס"ו, 79-83). גישתו של לוי-שטראוס עצמו מוצגת בספרו הקלאסי (1963) [במקור מ-1958], למשל בדיון אודות שבט הבורורו בעמ' 147-162.

⁴³⁷ השוו דברי ההערכה של א"א אוונס-פריצ'ארד למורהו, מרסל מוס: "הוא המשיך את המסורת הפילוסופית שהחלה במונטסקייה והמשיכה דרך הפילוסופים של תקופת הנאורות... מסורת בה המסקנות הוסקו באמצעות ניתוח מושגים יותר מאשר עובדות, כשהעובדות עצמן משמשות כאילוסטרציות לניסוחים שהושגו בשיטות שאינן אינדוקטיביות." (מוס, 1966 [1925], vii).

הפונקציונליסט יסיק מסקנות **מהביצוע בפועל** של התזמורת, בעוד שהסטרוקטורליסט יסיק מסקנות **מהפרטיטורה הכתובה**, שהיא עבורו היצירה ה'אמיתית', בעוד הביצוע בפועל הוא רק מקרה פרטי.⁴³⁸

הסטרוקטורה הבסיסית ביותר שהציע לוי-שטראוס ככלי לניתוח האנושי של העולם, היא **הניגודיות הבינארית**: לדבריו, התרבות האנושית נוטה לחלק את העולם לקטגוריות בינאריות כגון זכר-נקבה; חיים-מוות; קודש-חול; אל-אדם; ועוד. כל תופעה טבעית משויכת לאחת מקטגוריות אלו, וכך התרבות יוצרת סדר בעולם; וכאשר האדם נתקל בתופעה חוצת-קטגוריות, כזו שנמצאת על הגבול של הקטגוריות המוכרות, מתפתח בתגובה מיתוס או טאבו שנועד להצדיק את התופעה האמורה או להזהיר מפניה, ובכך להשיב את הסדר למקומו. לוי-שטראוס טוען כי סדר זה בא לידי ביטוי לא מודע ברבדים שונים לחלוטין, לכאורה: טקסים, קרבנות, הרגלי אכילה, מיתוסים, מבנה חברתי, יחסי מין ועוד ועוד, וכפי שאדגים בהמשך לגבי תורת הקרבנות.

הסטרוקטורליזם אומץ באיחור ובצורה מינורית יחסית על ידי כמה חוקרי מקרא, ודווקא אנתרופולוגים הם אלו ש'חצו את הגבול' והשתמשו בו לניתוח פרשיות מקראיות.⁴³⁹ מאז פרץ הפוסט-מודרניזם לעולם האקדמי, הגישה הרווחת יותר היא **פוסט-סטרוקטורליסטית**, כלומר – כזו השוללת אפריורי כל ניסיון לנסח תיאוריה רציונלית העומדת בבסיס תופעות תרבותיות ואחרות. כשלעצמי אני מזדהה הרבה יותר עם הגישה הראשונה, אך בכל מקרה אני משתמש בה כאן לצורך התזה שלי, שאחת מהנחות היסוד שלה שוללת לחלוטין את הפוסט-מודרניזם, בהנחה **שוודאי** וישנו הסבר (תיאורטי, לפחות) לתופעות מסוימות – במקרה זה, איזכורן של בהמות בית בנרטיבים מקראיים.

הספרות ההינדית העתיקה

כפי שהערתי בסוף הפרק הקודם, חקר המקרא 'מכיר' בספרות המזרח הקדום, בספרות היוונית העתיקה ואולי גם בסאגות הנורדיות – אך לא בספרות ההינדית, ומן הראוי להקדיש כמה משפטים לספרות זו.

⁴³⁸ לצערי איני זוכר היכן ראיתי את המטאפורה הזו, המבוססת על ההשוואה של קלוד לוי-שטראוס בין מיתוס ליצירה מוסיקלית (ראו למשל לוי-שטראוס, 1978, 44).

⁴³⁹ בעיקר מארי דאגלס ואדמונד לייץ, שהוזכרו כבר בפרקים הקודמים. על סטרוקטורליזם ככלי לפירוש המקרא, ראו אצל פולק, תשנ"ד, 427-428; 436-437.

המושג "ספרות הינדית עתיקה" כולל מגוון נרחב של אפוסים וכתבי קודש מסוגות שונות: שירה, ספרות אפית, חוקים והוראות פולחן. מקורה של ספרות זו, המתוארכת החל מאמצע האלף השני לפני הספירה, לוט בערפל, ובניגוד לדתות המוכרות לנו, להינדים אין מסורת של התגלות והענקת כתבי קודש מהאלים לבני האדם. בפרק זה אתייחס לשלושה קורפוסים מרכזיים בספרות זו:⁴⁴⁰ א) **ספרות הוֹדוֹת** ($Veda = \text{וֶדָה}$), הכוללת את ארבעת כתבי הקודש העתיקים והמקודשים ביותר, ומעמדן מקביל בערך למעמד התורה ביהדות. כמה מזמורים מהוודה הראשונה תורגמו לעברית.⁴⁴¹ ב) **ספרות האופנישדות** ($Upanishad = \text{תלמיד} [\text{היושב לרגלי} [\text{מורו}]]$) המאוחרת יותר, המהווה פרשנות נרחבת לוודות, ומעמדן מקביל בערך לספרות התנאית והאמוראית ביהדות. מבחר מהן תורגם לעברית.⁴⁴² ג) **אפוסי המהאבהראטה** ($Maha-bharata = \text{ה[אפוס ה]גדול של בהראטה}$) ו**הראמאיאנה** ($Rama-yana = \text{מסעו של ראמה}$) המתארים את עלילותיהם של מלכים ונסיכים חשובים ומלחמותיהם הרבות, ומעמדן מקביל בערך לספרות האגדה ואולי אף הקבלה ביהדות. הקטע המפורסם ביותר מתוך אפוס המהאבהראטה נקרא **בהגאוואד גיטה** ($Bhagavad Gita = \text{שירת המבורך}$), והוא תורגם במלואו לעברית.⁴⁴³

6.1.2. יתרונה של האנתרופולוגיה ככלי מחקרי

כאמור לעיל, השימוש באנתרופולוגיה ככלי לחקר המקרא אינו נפוץ, ונדמה שהחוקרים מעדיפים מחקר טקסטואלי המלווה בתיאוריות ספרותיות-פילוסופיות המנסות לשחזר את **העבר**, על פני מחקר 'פיזי' המלווה בממצאים חיים **מהווה**. אך לדעתי, למחקר האנתרופולוגי ישנם שני יתרונות מרכזיים ככלי עזר להבנת המקרא, שאותם אנסה לתמצת בשורות הבאות.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ ישנם קורפוסים נוספים כגון הפוראנות ($Puranas$), האגמות ($Agamas$) ועוד, ולמעשה החוקרים חלוקים ביניהם בשאלה מה מתוך המגוון העצום של היצירות הספרותיות הקיימות בהודו וסביבותיה ראוי להיחשב ספרות קאנונית הינדית ($Hindu scripture$) – ראו על כך בהקדמה לאנתולוגיה שערך ההינדולוג דומיניק גודול (1996, בעמ' xx-xx), וכן אצל פרידמן, תשע"ד, 23-29.

⁴⁴¹ פטר, תשס"ז.

⁴⁴² פרידמן, תשע"ד.

⁴⁴³ לובן, 2011.

⁴⁴⁴ השוו לדיין דומה בנושא זה אצל אברהם, תשע"א, 16-20 – ומסקנתו זהה לשלי: יש יתרונות ברורים לשימוש במחקר האנתרופולוגי להבהרת סוגיות מקראיות.

א. מידע אמפירי (אתנוגרפיה)

יתרונה הגדול של האנתרופולוגיה על פני תחומים אחרים במדעי החברה והרוח, נעוץ דווקא בתשתית האמפירית שלה, קרי האתנוגרפיה.⁴⁴⁵ קלוד לוי-שטראוס, למשל, העיד על עצמו שנהיה אנתרופולוג "לא בגלל שהתעניינתי באנתרופולוגיה, אלא מפני שניסיתי להיחלץ מ[לימודי] הפילוסופיה..."⁴⁴⁶, ואנתרופולוג מפורסם אחר הגדיר את האנתרופולוגיה כ"פילוסופיה, אבל עם האנשים בפנים".⁴⁴⁷ בלא מעט מובנים, יתרונה של האנתרופולוגיה על הפילוסופיה מהווה גם את יתרונה על פני המתודות המקובלות בחקר המקרא והמזרח הקדום: בעוד שחקר המקרא מסתמך לא מעט על תיאוריות שונות ונאלץ להסתפק בממצאים אילמים (טקסטואליים וארכיאולוגיים), הרי שהאנתרופולוגיה תומכת יתדותיה בעובדות, ונהנית מתייעוד חי של חברות בנות-זמננו הקרובות ברוחן במידה זו או אחרת לחברה המקראית.⁴⁴⁸ כולנו מכירים כמה מההשערות השונות שהוצעו על ידי חוקרי מקרא, כמו 'מושב בחיים' זה או אחר או 'מלחמת קודש' זו או אחרת, כבסיס להבנת רקעו של טקסט זה או אחר, ללא כל ממצא אמפירי שעשוי לתמוך בעצם קיומו של אותו מושב בחיים או אותה מלחמת קודש. האנתרופולוג, לעומת זאת, מבסס את התיאוריות והמודלים שלו על מידע מתועד ולעיתים אף כזה הניתן לבדיקה עצמאית, כך שמגבלותיו הן רק כושר הניתוח שלו, ולא כושר הדמיון שלו. ראויה לציון בהקשר זה הערתו-אזהרתו של מלינובסקי:⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ המבקש לעמוד על היקפי המידע העצומים שהושגו באמצעות אותן אתנוגרפיות, מוזמן לבקר למשל בפרויקט המונומנטלי HRAF (Human Relations Area Files) של אוניברסיטת ייל באתר www.ehrafworldcultures.yale.edu. בניגוד גמור לבעיית חוסר המידע של עולם המקרא, הבעיה של האנתרופולוגיה היא, אם כן, עודף מידע; והשוו להערות האירופיות של פרופ' טים אינגולד, עורך אחת האנציקלופדיות הגדולות לאנתרופולוגיה: "עם הגידול האקספוננציאלי בהיקפי המחקר והפרסומים בעשורים האחרונים, אנחנו יודעים יותר ויותר על פחות ופחות..." (אינגולד, 2002, xx).

⁴⁴⁶ לוי-שטראוס, 1978, 3. תיאור מפורט של אכזבתו הקשה מלימודי הפילוסופיה בסורבון, נמצא בפרק השישי של ספרו המפורסם *Tristes Tropiques* (1955), שכותרתו היא "כיצד נעשה אדם לאתנוגרף" – והדברים מזכירים ביקורות של חוקרי מקרא על הגישה האנליטית-תיאורטית המאפיינת את אסכולת השערת התעודות מיסודו של וילהאוזן, ונטייתו ל'נתחנות-יתר' של הכתובים.

⁴⁴⁷ אינגולד, 2002, xvii. לדבריו, האנתרופולוגיה מצויה בנקודת החיתוך של מדעי החברה והטבע מבוססי העובדות, ושל הפילוסופיה מבוססת ההשערות.

⁴⁴⁸ כאן המקום לציין כי כבר בראשית המאה ה-20 התבסס זרם מרכזי במחקר האנתרופולוגי שהעדיף מידע אתנוגרפי שנעשה בעבודת שטח מסודרת על פני יומני מסע כאלו ואחרים שהאנתרופולוגים הראשונים, שכונו בלגלוג 'מדעני כורסה', נהגו להשתמש בהם (ראו למשל האמל, 1980, 147-148). בעולם המחקר המקראי נדמה שתהליך ביקורת עצמית שכזה החל רק במחצית המאה ה-20, אולי בשל גילוי מגילות מדבר יהודה שהעמידו בסימן שאלה כמה מהנחות היסוד של המחקר המקראי.

⁴⁴⁹ מלינובסקי, 1922, 100.

כל השאלות בדבר המקור, ההיסטוריה או ההתפתחות של המוסדות המתוארים נדחו מכל וכל בעבודה זאת. עירובן של ספקולציות והשערות עם תיעוד העובדות הוא, לדעתי, חטא בלתי נסלח כלפי המתודה האתנוגרפית.

ב. הבנה טובה יותר של קהל היעד

לכאורה יש מקום לדון האם ועד כמה דומה החברה הישראלית-מקראית לחברות ולתרבויות אותן חקרו האנתרופולוגים, שאת פירות מחקריהם סקרתי כאן. במילים אחרות, האם יהיה זה מוצדק להשליך ממצאים שהתגלו בחברות מסורתיות במאה וחמישים השנים האחרונות, על החברה הישראלית כפי שהיא משתקפת בסיפורי המקרא מלפני כשלושת אלפים שנה? אמנם שאלה זו אינה בעלת חשיבות רבה לעצם ההשוואה שערכתי בעבודה זו, כיוון שזו נועדה בעיקרה **להמחיש** את היתכנותה של הצעתי, ולא לטעון כי היחס לבהמות בחברות מסורתיות מהווה הוכחה ניצחת ליחס מקביל בחברה המקראית. עם זאת, פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אסתפק בהצגת טבלה משווה של היבטים תרבותיים המאפיינים חברות מסורתיות, למול הידוע לנו אודות החברה המקראית. הנתונים אודות החברות המסורתיות לקוחים מתוך שלושה ספרים הסוקרים בהרחבה מגוון של חברות כאלו ומאפייניהן התרבותיים והחברתיים;⁴⁵⁰ הנתונים אודות החברה המקראית מבוססים על התרשמות שלי, תוך התמקדות בספר בראשית ממנו לקוחות רוב האפיוזודות הנדונות בעבודה זו (בהתעלם ממצרים, שייצגה כמובן סוג חברה שונה לגמרי):

	חברות מסורתיות	החברה המקראית – ספר בראשית
מבנה חברתי	משפחות; שבטים	משפחות; שבטים
מבנה משפחתי	פטריארכלי ברובו; נישואי קרובים; נישואין 'פוליטיים'; ריבוי נשים	פטריארכלי; נישואי קרובים; ריבוי נשים
תעסוקה עיקרית	צידים-לקטים; חקלאים; רועים-נוודים	רועים-נוודים; חקלאים
מסחר	מבוסס חליפין; חשיבות רבה למתנות	מבוסס חליפין וכסף; חשיבות רבה למתנות

⁴⁵⁰ הבילנד, 1999; ג'ונסון וארל, 2000; דיימונד, תשע"ו.

חברות מסורתיות	החברה המקראית – ספר בראשית	
דת ופולחן	דת שבטית-מקומית; מקדשים; מזבחות; טקסים; מיתולוגיה	דת משפחתית-שבטית; מזבחות; טקסים; מיתולוגיה
מנהיגות	מבוזרת ולא רשמית; זקני שבט; אב המשפחה	אב המשפחה

נראה, אם כן, שיש מקום להשוואה בין החברה הישראלית המתוארת במקרא לבין חברות מסורתיות שהתקיימו מאז ועד ימינו – וכפי שאראה להלן בפרק זה. עם זאת, ראוי להדגיש את המובן מאליו: הטקסטים המקראיים, עיקרם של עבודה זו, אינם אתנוגרפיה כמו שאינם היסטוריוגרפיה. הדמיון בינם לבין סוגות אלו הוא בתחושה של הקורא כי מונח לפניו 'תיעוד חי' של אירועים כאלו ואחרים: אברהם יורד למצרים, יעקב מגדל צאן, שאול מחפש אתונות... אך ברור כי לא ניתן להתייחס לטקסטים אלו כאל דיווח של אנתרופולוג, סובייקטיבי ככל שיהיה. כדי להמחיש את הסיכון שבהשוואה בין תרבויות בכלל, ובין אתנוגרפיות שונות לטקסט המקראי בפרט, אציג בסעיף הבא כמה מדבריהם של חוקרים בולטים מתחום האנתרופולוגיה ומתחום חקר המקרא, כ'תמרור אזהרה' לפרק זה כולו.

6.1.3. זהירות מהשוואתיות-יתר ('פרללומניה')

ג'יימס פרייזר היה האנתרופולוג הידוע ביותר במפנה המאות ה-19 וה-20, בעיקר בשל ספרו המונומנטלי "ענף הזהב" (*The Golden Bough*). הספר פורסם בשני כרכים ב-1890 והגיע עד כדי 12 כרכים במהדורה השלישית שפרסומה הסתיים ב-1915, והוא עורר עניין עצום בעולם המערבי כולו. אלא שהספר, שהתיימר להיות מחקר השוואתי בנושאי דת, קסם וכישוף בחברות פרימיטיביות, היה למעשה אוסף עצום של עובדות ואנקדוטות אתנוגרפיות שנקשרו ביניהן בקשרים אסוציאטיביים בחלקם, והביקורות עליו לא איחרו לבוא; בראשן עמדה הטענה כי הספר

מוצא דמיון והקבלות אינספור בכל אתר ואתר ומתעלם מהקשרים היסטוריים ותרבותיים שעשויים היו להציג 'הקבלות' אלו ככלי ריק.⁴⁵¹

הביקורת על פרייזר נשאה פרי כבר בראשית המאה ה-20, והאנתרופולוגים השתדלו להגביל את ההשוואות שעשו, אם בכלל, לממצאים מבוססים היטב; כך לדוגמה כתב ראשון האנתרופולוגים בישראל, פרופ' רפאל פטאי, בהקדמה לספרו "אדם ואדמה" בו הציג את ההקבלות הרבות מספור הקיימות בין מנהגים וטקסים יהודיים מהמקרא ועד חז"ל, לבין תופעות אנתרופולוגיות דומות מרחבי העולם:⁴⁵²

ואולם דבר אחד צריך להיות ברור בקשר לשימוש בשיטה המשווה: הבאת איזה פרט מעם ידוע לשם השוואתו אל פרט דומה אצל העם היהודי – אין מובן הדבר היקש, השוואה או הקבלה בין רמתם התרבותית, בין הישגיהם או בין מידותיהם של שני העמים. הפרט הנידון, רק הוא לבדו עומד לפנינו בשעת ההשוואה, והמטרה היחידה היא ללמוד משהו בנוגע לאותו פרט אצל עם ידוע... מתוך השוואתו אל פרט דומה לו אצל עם אחר.

ציון דרך נוסף ב'מאבק' בתופעת הקבלת-היתר התרחש ב-1962, אז פרסם הרב ד"ר שמואל סאנדמל מאמר בשם 'Parallelomania' שבו ביקר את הנטייה הנואלת, לדעתו, להשוואות חסרות בסיס בין טקסטים שונים, בעיקר כאלו הקשורים לספרות הבית השני והנצרות הקדומה.⁴⁵³ מאז הפכה הפרללומניה למטבע לשון עובר לחוקר, הן במחקר ההיסטורי והן במחקר המקרא – ראו למשל בדבריו של פרופ' משה ענָפֶר, מחשובי חוקרי מארי העתיקה:⁴⁵⁴

לאור העובדה שמתקופת המקרא כמעט ולא שרדו תעודות כתובות, ניתן ללמוד על אורחות החיים של תקופה זו, בעיקר, על-סמך תעודות חיצוניות מהמזרח הקדמון... הליכות חיים הדומים לאלה המבצבצים ועולים מסיפורי המקרא, מצויים בשפע בתעודות מארי. אין כמעט תחום מתחומי החיים שאינו ניתן

⁴⁵¹ ראו בקצרה אצל לאנג (1985, 5-6) ובארוכה במאמרו של חוקר הדתות ג'ונתן סמית' (1973), שכותרתו מלמדת על תוכנו: "When the Bough Breaks..." רק להמחשה, שם הספר מקורו בענף הזהב שהציג איניאס כ'אישור כניסה' לשערי האֶדֶס, כמתואר באיניאדה – ופרייזר מצא בכך לא פחות מהקבלה ל"עץ החיים" המופיע בסיפור גילגמש המסופוטמי, ללא כל ביסוס חברתי, היסטורי או תרבותי לכך.

⁴⁵² פטאי, תש"ב, 4.

⁴⁵³ ראו: S. Sandmel, 'Parallelomania', JBL 81 (1962), pp. 1–13.

⁴⁵⁴ ענבר, תשנ"ז, 211.

להשוואה, על סמך תעודות אלו ('בשינוי כל הטעון שינוי' [mutatis mutandis] ומבלי לחטוא בהקבלת יתר עד כדי הגזמה [Parallelomania]), בין הדברים כפי שנראו "באמת", ללבוש הספרותי שבמקרא.

כחמש עשרה שנה לאחר סאנדמל, פרסם חוקר המקרא והמזרח הקדום פרופ' שמריהו טלמון מאמר פרוגרמטי בנושא השיטה ההשוואתית בפרשנות המקרא, תוך התייחסות לפרייזר ולאנתרופולוגים שבאו בעקבותיו: לדבריו, יש להישמר מהשוואות "בקנה מידה גדול" (grand scale) הנוטלות פעילות הנהוגה בתרבות מסוימת, תולשות אותה ממקום גידולה, ומשוות אותה לפעילות דומה לכאורה בתרבות אחרת לחלוטין, בהנחה ש'סדנא דארעא – חד הוא'. כדוגמה לכך הוא משווה כביכול את האיסור המקובל בימינו לירוק על הרצפה במקומות ציבוריים, לבין איסור זה שנהג בין חברי כת היחד בשלהי ימי הבית השני – היעלה על הדעת שיש קשר בין שני המנהגים, שלא לומר בין שתי החברות?⁴⁵⁵ ברוח זו מונה טלמון כמה דוגמאות להגזמות בפרשנות ההשוואתית בחקר המקרא, ומוסיף כי על חוקרי המקרא ללמוד מהאנתרופולוגים בנושא זה, שכאמור לעיל ביקרו את הגישה ההשוואתית המוגזמת כבר בראשית המאה ה-20. מאמרו של טלמון נחתם באזהרה הבאה:⁴⁵⁶

חובבי ההשוואות בכלל, ובמחקר המקרא בפרט, ייטיבו לעשות אם יתנו ליבם להבדלים בין תרבויות ולא רק לדמיון ביניהן. יש להעניק את מלוא תשומת הלב לפרשנותה של חוסר ההתאמה למול תרבויות המזרח הקדום, שהפכה את התרבות המקראית לתופעה הייחודית והחריגה שהיא.

להמלצה זו יש להוסיף את אזהרתו-המלצתו של חוקר ידוע אחר, פרופ' אברהם מלמט, שבדומה לפרופ' ענבר שצוטט לעיל עסק גם הוא רבות בחקר היחסים בין תעודות מארי והטקסט המקראי:⁴⁵⁷

אך תחילה מלת-אזהרה על המיתודה בבואנו לדון על מארי והמקרא. השוואות משמעותיות יכולות להניב פירות חשובים, ועם זאת למנוע מסקנות שטחיות וקיצוניות. בעבר קרה לא אחת, שחוסר-זהירות בעניין דומה היה למוקש... מן הראוי אפוא להיזקק למיתודה משווה שניתן לכנותה "טיפולוגית". לאמור,

⁴⁵⁵ טלמון, 1978, 323-324. באיסור היריקה כוונתו לאמור בסרך היחד (ז, 13): "ואיש אשר ירוק אל תוכ מושב הרבים ונענש שלושים יום", איסור המופיע גם בתיאורו של יב"מ את האיסורים (מלחמות היהודים ב, 147).

⁴⁵⁶ טלמון, 1978, 355.

⁴⁵⁷ מלמט, תשנ"א, 50.

עלינו להשקיע את כל המאמצים כדי לעמוד על תופעות טיפוסיות ועל נהלים ומוסדות דומים, ואפילו על מערכת מושגים מקבילה, פחות או יותר.

אחרי האזהרות הללו, נוכל לעבור לעיקרו של פרק זה בעבודה, בו אציג ממצאים ותובנות משדה המחקר האנתרופולוגי בשלושה נושאים מרכזיים: יחסי אדם-חיה (סעיף 6.2), תורת הקרבנות (סעיף 6.3) ומוסד המתנה ויחסי החליפין (סעיף 6.4). כל אחד מאלו יסייע בדרכו להבהרת היתכנותה של תפיסת הייצוג, המוצעת כהסבר ספרותי לאפיזודות שהוצגו בפרק 3.

6.2. יחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי

היחסים הקרובים בין האדם לבין בעלי החיים ידועים לאנתרופולוגים כבר מהמאה ה-19, בעקבות מחקרים אתנוגרפיים רבים. בסוף אותה מאה ועם תחילתה של המאה ה-20, נוספו למחקרים אלו כמה תגליות ארכיאולוגיות שקשה להפריז בחשיבותן, שכן הן גילו שיחסי אדם-חיה בעלי חשיבות תרבותית התקיימו כבר בעידן הפרה-היסטורי: ציורי המערות שהתגלו לראשונה ב-1870 ותוארכו לאלף העשירי עד ה-15 לפני הספירה, מכילים תמונות רבות של חיות, ולמעשה "מכלל הדמויות המובאות בציורים, כארבע חמישיות הן דמויות של חיות... [ו] בכמה ציורי-קיר מופיעות גם דמויות של בני אנוש מחופשים לחיות".⁴⁵⁸ לכך יש להוסיף את צלמית האדם-אריה (Löwenmensch) שנמצאה ב-1939 במערת שטאדל (Stadel) בגרמניה, שגילה מוערך בכ-30-40 אלף שנה, ועד 2003 נחשבה ליצירת האמנות האנושית הקדומה ביותר, אלא שאז התגלו פסלונים דומים של ציפור, סוס ואיש-אריה, שגילם מוקדם אף יותר. לדעת החוקרים, צלמיות כגון אלו הן הממצא הקדום ביותר המלמד על קיומה של מיתולוגיה ואולי אף של דת אנושית בתקופה הפרה-היסטורית.⁴⁵⁹ ממצא מאוחר יותר (מתוארך לאלף העשירי לפנה"ס), אך בעל משמעות רבה יותר, הוא שלד אשה וכלבלב שנקברו זה לצד זה, ונמצאו באתר עינן באיזור החולה. לדברי החוקרים "ממצא זה של גור כלבים בקרבה רבה כל כך אל האדם הוא בעל חשיבות מיוחדת כאינדיקציה ליחסים קרובים בין האדם והכלב".⁴⁶⁰

הממצאים הארכיאולוגיים כמו גם אתנוגרפיות מסוגים שונים, הובילו את האנתרופולוגים הראשונים להציע את מושג ה'טוטם' כהסבר ליחסים יוצאי הדופן בין האדם לחיה – רעיון שהתקבל בהתלהבות גם על ידי כמה חוקרי מקרא בראשית המאה ה-20. עם זאת, עצם קיומו של מושג הטוטמיזם (במובנו ה'פרימיטיבי') הוטל בספק על ידי מספר אנתרופולוגים מובילים בעשורים האחרונים, ונדחה לחלוטין כהסבר כלשהו לתופעות המתוארות במקרא; בשל כך לא התייחסתי אליו ישירות, אלא בנספח לסעיף זה (להלן 6.2.4). עם זאת, מוסכם על כל החוקרים כי בעלי החיים

⁴⁵⁸ עולם הדתות (לקסיקון דביר, ללא שם מחבר או עורך), תל אביב תש"ן, 27. ההדגשה שלי.

⁴⁵⁹ קונארד, 2003.

⁴⁶⁰ דיוויס וקאלה, 1978, 608.

מתפקדים כישויות בעלות משמעות סמלית ואף אתנית בתרבויות שונות,⁴⁶¹ ולהצגת משמעויות אלו יוקדש הפרק הנוכחי: בשני הסעיפים הראשונים אדון בקצרה בשתי התובנות שמספק לנו המחקר האנתרופולוגי בנושא יחסי אדם-חיה הרלוונטיים לתפיסת הייצוג, בדגש על התפיסה של בעלי החיים כסמלים ואף כתחליפים או שווי-ערך אנושיים. בסעיף השלישי אציג המחשה אתנוגרפית חיה לתובנות אלו באמצעות סקירת מעמדה של הפרה בתרבות ההינדית. לסיום, אוסיף כאמור נספח קצר אודות שאלת הטוטיזם באנתרופולוגיה ובחקר המקרא.

6.2.1. בהמות הבית – סמל מרכזי \ מטאפורת בסיס בתרבות הישראלית-מקראית

התובנה הראשונה החשובה לענייננו היא הגדרת בהמות הבית כ'סמל מרכזי' (key symbol) בתרבות הישראלית-מקראית. מושג זה שאול ממחקרה החשוב של האנתרופולוגית שְׂרִי אורטנר, בו היא מגדירה את התבחינים להיותה של ישות כלשהי סמל מרכזי בתרבות ילידית:⁴⁶²

א. הילידים אומרים לנו כי אותה ישות היא בעלת חשיבות תרבותית.

ב. הילידים חווים עזרות רגשית (חיובית או שלילית) לגבי אותה ישות, לעומת אחרות.

ג. הישות מופיעה במגוון הקשרים שונים, ובמגוון מרחבים סמליים כגון בטקס, במיתוס, באמנות וכדומה.

ד. ישנו פירוט-יתר תרבותי רב יותר סביב אותה ישות, לעומת אחרות.

ה. ישנן מגבלות רבות יותר סביב אותה ישות, בחוקים או בסנקציות, לעומת אחרות.

ככל שמשקלם של תבחינים אלו עולה, כך עולה חשיבותו של אותו סמל מרכזי בתרבות הנדונה, עד להפיכתו ל'מטאפורת בסיס' (root metaphor), כלומר – מטאפורה החוזרת ונשנית בתחומי-תוכן רבים באותה תרבות.⁴⁶³ כהמחשה לכך היא מביאה דוגמה אנתרופולוגית ידועה מתרבות שבט הדינקה (*Dinka*) האפריקאי, בה חשיבותו של הבקר מרכזית כל-כך עד כי עולם המושגים שלהם לגבי אור, צל וצבע מבוטא במונחי צבעי הבהמות שלהם. גם המבנה

⁴⁶¹ לסקירה מקיפה של המחקר האנתרופולוגי בנושא (עד 1985) בדגש על השימוש בחיות כסמלים או מטאפורות, ראו אצל שנקלין, 1985, במיוחד מעמ' 392 ואילך; לסיכום קצר יותר, ראו בערך 'Animals' במילון אוקספורד לאנתרופולוגיה (שנקלין, 1997, 16-18).

⁴⁶² אורטנר, 1973.

⁴⁶³ המונח root metaphor נטבע על ידי הפילוסוף סטפן פפר (ראו פפר, 1942, בעיקר בפרק 5) ואורטנר השתמשה בו לצרכיה.

החברתי שלהם מוגדר כאנלוגיה למבנה גופו של השור, וחלוקת בשר קרבן שור מהווה ייצוג גרפי מוחשי של המעמדות והפונקציות החברתיות של בני השבט.⁴⁶⁴ בעולם המערבי, מוסיפה אורטנר, ניתן לראות את אותה תופעה **ביחס בין האדם למחשב** (ומוקדם יותר, למכונה): הדימוי של המוח האנושי כמחשב-על רווח מאוד מזה כמה עשורים, והוא מופיע ברבדים רבים ושונים של החברה: במדע, בתרבות ואף בעיתונות היומיומית.

אם נבחן את מעמדן של בהמות הבית במקרא, נוכל לראות כי הן עונות במידה רבה על חמשת התבחינים שהציעה אורטנר – למעט, כמובן, העובדה כי אין לנו 'ילידים' בני התקופה: המקרא מדגיש את חשיבותן של בהמות הבית בהקשרים ספרותיים וחברתיים שונים, יש להן מעמד טקסי מיוחד הבא לידי ביטוי במצוות שונות הקשורות אליהן, ישנו פירוט ספרותי רב וחריג לגביהן באפיזודות שונות וישנן התייחסויות חוקיות וטקסיות ייחודיות הקשורות אליהן.⁴⁶⁵ תובנה זו מאפשרת לטעון כי בהמות הבית אכן מהוות סמל מרכזי במקרא, ובהמשך לאנלוגיה של אורטנר ניתן לומר כי הן היוו בעיני המחבר המקראי מה שהמחשב מהווה עבור הספרות המדעית הפופולרית בת-ימינו: מייצג נאמן של תודעת האדם, שמשמעות איזכורו הספרותי ברורה לחלוטין לבן התקופה.⁴⁶⁶

6.2.2. בהמות הבית כישות רוחנית קרובה לאדם

התובנה השנייה היא מרחיקת לכת אף יותר – מסתבר כי תרבויות רבות רואות בבעלי החיים ישויות רוחניות החולקות מאפיינים זהים עם בני האדם:⁴⁶⁷

מערכות אמונה רבות מכירות במפורש בשארות בין האדם ובין צורות חיים אחרות. מסורותיהם של ילידי אמריקה מעניקות בדרך-כלל לבעלי החיים מעמד שווה למעמדו של האדם, כילדי האב הרקיע והאם האדמה. רבים אומרים שבימי קדם לא היה שום הבדל רוחני בין אדם וחיה, והם

⁴⁶⁴ המחקר על שבט הדינקה מתבסס על ספרו של ליינהרדט (1961), ראו שם בביבליוגרפיה. על תופעה זו עמד כבר הרשקוביץ, שהצביע על החשיבות העצומה המיוחסת לבקר בשבטי מזרח אפריקה, חשיבות שחרגה בהרבה מעבר לערכו הכלכלי (ראו הרשקוביץ, 1926, –388). בסעיף 6.2.3 להלן אציג המחשה רלוונטית יותר, לטעמי, אודות מעמדה של הפרה בתרבות ההינדית.

⁴⁶⁵ ראו בהרחבה בסעיף 4.3 לעיל, ובדיון הקצר בחוק החריג בדבר פדיון פטר החמור (שמ' יג, יג) בסעיף 0 לעיל.

⁴⁶⁶ מעניינת הערתו של איילברג-שוורץ (1990, 118) לפיה מטאפורות כאלו קיימות גם בתרבות האמריקאית בת ימינו בשמות של מכונות, כגון Mustang, Lynx, Firebird ועוד. ואם כבר, ניתן להוסיף לכך גם את כינוייהן של כמה קבוצות ספורט אמריקאיות, כגון Chicago Bulls, Detroit Lions, Atlanta Hawks ועוד.

⁴⁶⁷ וויליס, תש"ס, 31.

לבשו בנקל זה את צורתו של זה... באמריקה התיכונית נאמר שכל יצור אנושי משתתף בדו-קיום מיסטי עם בעל חיים "כפיל"... ורעיון זה מצוי גם בחלקים של אפריקה המערבית.

ביטוי קיצוני ליחסי שארות אלו מצוי בדברי יליד משבטי צפון אמריקה, שהשווה באוזני אחד האנתרופולוגים בין הידע השבטי אודות בעלי חיים לזה של האנשים הלבנים:⁴⁶⁸

אנו יודעים מה מעשיהן של החיות, מה הם הצרכים של הבונה, של הדוב, של האלתית, ושל החיות האחרות, הואיל ובקדמת-דנא נהגו בני האדם להתחתן בהן, וקנו להם ידיעות אלו מבני-זוגם החיות... הלבנים רושמים כל דבר בספר, כדי שלא יישכח מהם; אבל אבותינו שלנו נהגו להתחתן עם החיות, הם למדו את כל מנהגיהן, והם שקדו למסור ידיעות אלו מדור לדור.

תופעה זו קיימת ככל הנראה עוד מראשיתה של האנושות התרבותית הידועה לנו (ראו דבריי בראש סעיף זה לגבי הממצאים הארכיאולוגיים), והיא קיימת עד היום, כפי שאראה מיד. יש לציין שהתופעה אינה מיוחדת לחברות 'פרימיטיביות' כביכול, שכן כמה פילוסופים ביוון העתיקה (החל מהמאה ה-6 לפנה"ס) סברו שלחיה יש נפש כמו לאדם, ומתוקף כך הם האמינו גם בגלגול נשמות בין בני אדם לבעלי חיים – ואף נמנעו בשל כך מלאכול בשר.⁴⁶⁹ ישנן דוגמאות רבות נוספות למשמעותן הסמלית-מיתית ואולי אף מיסטית של חיות שונות בתרבויות שונות, ולהלן אמנה כמה מהן:

א. **בעלי החיים והאדם בספרות ההינדית**⁴⁷⁰ – באחת הנודות ההודיות, בקטע המכונה 'הימנון האדם' (פורושה-סוקטה), מתוארת הדרמה הגדולה של הבריאה ובמרכזה שחיטתו והעלאתו לקרבן של פורושה, אדם קמאי-קוסמי, שמגופו המבותר נוצרות כל הישויות ביקום: "בערוך האלים את טקס הקרבן \ עם פורושה למנחה \... הם היזו מי קודש על הקרבן \ אשר על מושב העשב, על פורושה... ממנו נולדו הסוסים \ והחיות כפולות הלסת. \ ממנו נולדו הפרות \ העיזים והכבשים".⁴⁷¹ בסיפור הבריאה באחת האופנישדות, מתואר אותו פורושה כשהוא בודד ומשתוקק

⁴⁶⁸ מובא אצל לוי-שטראוס, 1987, 48. ההדגשות שלי.

⁴⁶⁹ ראו למשל אצל דומברובסקי (1984), הסוקר את הגותם של מגוון פילוסופים והוגים, מפיתגורס ועד פורפיריוס, שסברו כך – אם כי הוא מדגיש שהיו להם גם נימוקים מוסריים 'טהורים' לצמחונות, ללא קשר לרעיון גלגול הנשמות. וראו בהערה 267 לעיל.

⁴⁷⁰ להסבר קצר על ספרות זו ותוכנה, ראו לעיל בסעיף 6.1.16.3.1.

⁴⁷¹ מתוך ריג ודה 10.90, 10-6, בתרגומו של פטר, תשס"ז, 56-57. וראו גם אצל גרינשפון, 2005, 21.

למישהו אחר לצידו. הוא גרם לעצמו להתחלק לשניים וכך נוצרה האשה. בשלב זה "היא הפכה לפרה והוא הפך לפר ושכב איתה. כך נוצרו הפרות. היא הפכה לסוסה והוא הפך לסוס. היא הפכה לאתון והוא לחמור. הוא שכב איתה, וכך נוצרו החיות בעלות הפרסה."⁴⁷² בטקסט אחר מתוך אפוס המהאבהראטה המובא על ידי מרסל מוס בחיבורו על המתנה, מתואר טקס נתינת פרה מאדם לרעהו: בעל הפרה ניזון מהפרה במשך שלושה ימים ולילות, ובלילה האחרון אף ישן לידה ובכך "מזדהה עם הפרות כנפש אחת". כשהוא נותן אותה לחברו הוא אומר: "הפרה היא אמי, השור הוא אבי... מי שאתן, גם אני כך. היום הפכתי לחלק ממהותכן. בכך שאני נותן אתכן – את עצמי אני נותן".⁴⁷³

ב. **אנשים, רוחות וחיות בשבט האוונקי (Evenki) הסיבירי** – שבט זה פיתח מערך מורכב של יחסים הדדיים בין בני האדם (בעיקר השמאנים), הרוחות המגינות עליהם והחיות הרבות בסביבתם: לתפיסתם, הרוחות והשמאנים עשויים לעבור מטמורפוזת לחיות, כך שהגוף הגשמי של החיה ייצג למעשה רוח או שמאן. בנוסף, השמאנים משתמשים בעצמות כדי לייצג את האדם (או החיה) בטקסים שונים.⁴⁷⁴

ג. **ציפורים ותאומים בשבט הנואר (Nuer) הסודני** – אנשי הנואר טוענים כי "תאומים אינם אנשים, הם ציפורים". הם קוראים לתאומים בשמות של ציפורים, נמנעים מאכילת ציפורים וביציהם (חטא הנחשב חמור במיוחד כשנעשה על ידי תאום בעצמו), וכשתאום מת, נשמתו "עפה לה", וגופתו מונחת על עץ בו מקננות ציפורים.⁴⁷⁵

ד. **היחס לפילים בשבטים אפריקאיים שונים** – בני שבט האיקומה (Ikoma) מטנזניה רואים בפיל יצור קדוש ואוסרים לצוד אותו כיוון שהוא מייצג את אבות השבט שנפטרו. הריגת פיל מחייבת אָבֵל של שבועה ימים, כמו אבל על אדם. בני הנואר (Nuer) מסודן אמנם צדים פילים, אך הפיל לדידם הוא "האדם של היער", ויציאה לציד פילים

⁴⁷² מתוך בְּרִיֶה־דֶּ-אַרְנֵאקָה אופנישד 1.4, 4, בתרגום גרינשפון, 2005, 31. יש לציין כי מיתוס דומה מופיע אצל אפלטון בדיאלוג "טימאוס" (91d-e), ושם אף מיוחסות תכונות אנושיות לבעלי החיים.

⁴⁷³ מוס, 2005 (1925), 104-105. לגבי תופעת 'הפרה הקדושה' והיחס אליה כאם – ראו להלן בסעיף 6.2.3.

⁴⁷⁴ מוריס, 2006, 26-27, וראו שם הפניות למספר מחקרים אתנוגרפיים אודות שבט זה.

⁴⁷⁵ אוונס-פריצ'ארד, 1956, 128-133. כיוון שהזכרתי את טימאוס לעיל, אציין כי לדברי אפלטון שם הציפורים נוצרו מהאנשים קלי הדעת.

כמוה כיציאה למלחמה בבני שבט אחר, הדורשת ביצוע טקסי היטהרות. מיתוס נוארי מציג את הפיל כילדה ענקית שנולדה לזוג הקדמוני ממנו יצא שבט הנואר עצמו.⁴⁷⁶

ה. **עצמות כבשים בתרבות המונגולית** – עצם השוק של הכבש נחשבת מקודשת בקרב המונגולים, המתארים את בודהה כמי שאחז בעצם כזו בעת שיצר את החיות ואת האדם. תינוקות שנולדים 'מקבלים' עצם כזו המסמלת את אבותיהם, וכשזוג מתחתן העצם מוחלפת באחרת כדי לבטא את החלפת אישיותם מילדים לבוגרים.⁴⁷⁷

ו. **האנטילופה בשבט האודוק (Uduk) האפריקאי** – השבט מחזיק במיתוס קדום לפיו כל היצורים היו פעם בני אלמוות, ונשמותיהם התגלגלו גם באנשים וגם בחיות בני התמותה. המין האנושי היה שייך לקטגוריית בעלי החיים מפריסי הפרסה, ואנשי השבט רואים בעצמם סוג של אנטילופות, בעוד ששבטים אחרים הם סוג של יעלים או צבאים. ז. **היגואר בתרבות האצטקית** – האצטקים ראו ביגואר את המייצג האולטימטיבי של האדם ומטאפורות אודותיו קיימות במגוון רב מאוד של הקשרים: הלוחמים מתוארים כיגוארים המשחרים לטרף, המכשפים והשמאנים מתחפשים ליגוארים כדי לציין את שאיפתם להפוך לכאלו (טרנספורמציה), והמלך האצטקי היושב על כסא מלכותי של יגואר נתפש כמייצג של האל טצקטליפוקה (Tezcatlipoca) המדומה, בין השאר, ליגואר בעצמו.

ח. **בעלי חיים בתרבות המיסטקית (mixtec)** – המיסטקים מהווים את הקבוצה האתנית השלישית בגודלה במקסיקו, ומונים כ- 800 אלף איש (יש לציין כי לפני הכיבוש הספרדי במאה ה-16, מנו המיסטקים כמה מיליונים). הם מאמינים שיצורים חיים הנולדים באותו הזמן קשורים אחד לשני באופן מהותי: אדם וחיה שנולדו ביחד יחלקו בתודעה או בנשמה אחת, ויהיו שותפים לאותן חוויות חיים. למעשה, לכל אדם ישנה חיה 'שוות-מהות' (קטי נובי) הקשורה אליו בקשר נפשי שכזה. דוגמה מרשימה לכך ניתן למצוא באנקדוטה הבאה, לה היה עד ג'ון מונגאן, אנתרופולוג שהתמחה בחקר התרבות המיסטקית: הלה ביקר אחת מתושבות המקום בו שהה ושאל לשלומה. היא השיבה כי היתה חולה במשך תקופה ארוכה עקב מכת ברק שפגעה בה כשהיתה בשדה וגרמה לה "לכוויה נוראה".

⁴⁷⁶ לב וברקאי, 2016, 242-243, וראו שם דוגמאות נוספות. תופעה דומה מתוארת על ידי נוה (2015), שחקר את בני הניאקה (Nayaka) בדרום הודו. הללו רואים בחיות היער השונות, ובעיקר בפילים, 'יצורים שווי-ערך לאדם כמעט לכל דבר ועניין. באופן מפתיע, יחסם לבהמות הבית, לתרנגולים ולכלבים הוא תועלתני גרידא והם מרשים לעצמם להתייחס אליהם בזלזול ואף באכזריות.

⁴⁷⁷ הדוגמאות בסעיפים ה-ז לקוחות מאסופת המאמרים אצל ויליס, 1990.

מבירור עם בני משפחתה עלה כי היא כלל לא היתה בשדה באותו זמן, אלא ישנה בשלווה בביתה, וכמובן שלא נפגעה – מה שקרה הוא שה'קייטי נובי' שלה (דובון ארוך-אף, במקרה הזה) נפגעה מברק באותו זמן!⁴⁷⁸

סיכומו של מונגאן לתופעה שתוארה לעיל בתרבות המיסטקית, יכול לשמש סיכום לסעיף זה כולו:

הרעיון בדבר חיה שוות-מהות נראה לנו קצת מופרך. אך המקרה המיסטקי רחוק מלהיות ייחודי, ואתנוגרפים מדווחים על תרבויות רבות הרואות בדברים שאינם קשורים פיזית לגוף, חלק אינטימי מהעצמי. מבחינת המיסטקים, **הרעיון בדבר חיות שוות-מהות מורכב ומקיף לפחות כמו האיד והסופר-אגו**, והוא בעל בסיס איתן לא פחות במדע האמפירי: הוא מסביר מזל טוב ורע, מחלות פתאומיות ואף קטלניות, טיבם של חלומות ואף את הסיבה שלאחדים יש מזל ועושר יותר משל אחרים.

6.2.3. המחשה: הפרה בתרבות ההינדית – מטאפורת בסיס וישות רוחנית גם יחד⁴⁷⁹

כולנו מכירים את 'הפרה הקדושה' ההודית המפורסמת, המסתובבת חופשיה ברחובות ובדרכים ואף אחד אינו מעז לגעת בה לרעה, לא כל שכן לשחוט אותה למאכל. מבחינה תיאורטית, השמירה על חיי הפרה מקורה בתפיסה ההינדית הגורסת אי-אלימות (אָהִימָסָא) כלפי כל החי, שכן בכל יצור קיים 'ניצוץ' אלוהי; אך אין ספק שלעומת שאר היצורים החיים בהודו – לרבות קופים, הנערצים גם הם בהיותם מייצגיו של האל הנומאן – הפרה זכתה למעמד מיוחד: די אם נזכיר שוב את שני הטקסטים שציטטתי בראש סעיף 6.2.1, אודות האדם הקוסמי פורוֹשָׁה וזוגתו ההופכים לפר ולפרה, ואודות טקס הענקת הפרה המופיע במהאבהאראטה. מעמד יוצא דופן זה של הפרה זכה לפופולריזציה רבה בכתביו של מהטמה גנדהי, שלמרות היותו בן תרבות המערב לא היסס להגדיר את הפרה כאחד היסודות המרכזיים בהינדואיזם בפרט ובאנושות בכלל.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ מונגאן וג'אסט, 2008, 150-151, ההדגשה שלי. המושג "חיה שוות-מהות" הוא במקור coessential animal.

⁴⁷⁹ רוב תוכן הסעיף מבוסס על לונג, 2011, 87-88, 165; מיכאלס, 2004, 153-154; ג'ה, 2004, במקומות רבים.

⁴⁸⁰ גנדהי, 1955, 178-180. הספר (My Religion) מהווה ליקוט מכתביו ומאמריו של גנדהי שהתפרסמו במחצית הראשונה של המאה הקודמת, והיו בעלי השפעה עצומה הן על ההינדים עצמם והן על האופן בו נתפסה הודו המודרנית על ידי העולם המערבי. המונח "הינדי" בדבריו מתייחס להודים ההינדואיסטים (בניגוד להודים המוסלמים ובני הדתות האחרות).

הגנת הפרה היא הנכס היקר ביותר של הלב ההינדי. מי שאינו מאמין בהגנת הפרה אינו יכול להיות הינדי... הגנת הפרה היא עבורי אחת התופעות המופלאות בהתפתחות האנושית. היא נושאת את האדם אל מעבר למין שלו... האדם מתאחד דרך הפרה בהפנמת זהותו עם כל החי... הפרה בהודו היתה בת-הלווייה הטובה ביותר. היא היתה מעניקת-השפע... היא האם של מיליוני בני הודו... הפילוסופיה של הגנת הפרה היא לדעתי נעלה מכל. היא משווה באופן מובהק בין בריאת הבהמה לבריאת האדם, לפחות במובן של הזכות לחיות.

ראשיתה של הערצת הפרה נעוצה כבר בנודות ההינדיות העתיקות (אמצע האלף השני לפנה"ס), כאשר בריג-וֹדה, הראשונה והחשובה שבהן, מוקדש הימנון מיוחד לפרות הפותח במילים הבאות: "הפרות באו והביאו מזל טוב; הבה ניתן להן לנוח ברפת ולשמוח לידינו. כאן יוכלו להיות פוריות, רבות-צבעים ומפיקות מדי בוקר חלב עבור אינְדְּרָה [אל הינדי]" ⁴⁸¹. אחד המוטיבים החוזרים בוודות הוא תפיסת הפרה כֶּאֱמָ (*gau mata*, מילולית: פרה-אם), הבאה לידי ביטוי בולט בדמות האלה קְמַדְהֵנוּ (*Kamadhenu*, מילולית: השפע ממנה בא) הנחשבת ל'אם הפרות', ומתוארת באיקונוגרפיה ההינדית כשחציה פרה וחציה אשה; לאלה זו אין מקדש משלה, והסגידה לה נעשית על ידי הסגידה לפרות עצמן. בנוסף, קרישנה (אחד מחשובי האלים ההינדיים) מתואר באיקונוגרפיה ההינדית כמי שרועה פרות ומטפחן.

למרות שמהוודות משתמע שהברהמינים שחטו פרות הן לקרבן והן למאכל, הרי שבכתבים ההינדיים המאוחרים יותר (מהמאה ה-3 לפנה"ס והלאה) מכונה הפרה לא אחת בשם *aghnya* שמשמעו 'זו שאין לשחוט', ואחד החוקים ההינדיים מאותה תקופה קובע לא פחות מעונש מוות על ההורג פרה במזיד. בשילוב התפיסה לפיה הפרה היא אמם של ההינדים כולם, השתרשה התפיסה לפיה הפוגע בפרה כפוגע באמו, ושלטי תעמולה ברוח זו עדיין קיימים בהודו המודרנית. ⁴⁸² המהפך שחל בהינדואיזם ביחס לשחיטת פרות בפרט וקרבתות מן החי בכלל נדון רבות בספרות

⁴⁸¹ ריג ודה 6.28, שורה 1. יש לציין כי מייד אחר כך נכתב: "אינדרה עוזר למי שמעלה קרבנות ומתנות..." ומכאן רמז ברור לכך שהפרה אכן נשחטה בהודו העתיקה – וראו על כך להלן. דוגמה נוספת מצויה בריג ודה 10.169 שורות 1-3: "יהי רצון ופרותינו יאכלו עשב עסיסי... הבטח לנו כאלה ברפתותינו, הו אינדרה, עם זרם מלא של חלב ושפע צאצאים", וגם שם מופיע מייד מוטיב הקרבן: "[פרות] חד-גוניות, רב-גוניות, ששמותיהן ידועים לאֶגְנִי [אל האש] באמצעות קרבן... אלו שהקריבו לאלים את גופן..."

⁴⁸² "מן הקיר זעקה כרזה גדולה: 'התחפוץ להרוג את אמן?!' " ומתחת לה, באותיות קטנות יותר, היה ההמשך: "...והרי הפרה היא אמא של הודו!" (קרליבך, תשמ"ו, 49). בהמשך מתאר קרליבך את הזעזוע של ההודים משימוש בעור הפרה לייצור מזוודות ונעליים.

המקצועית בתחום זה, והוצעו לכך מספר סיבות חברתיות ודתיות: מבחינה היסטורית, סיומה של התקופה הנודית ציין גם את המעבר מחברת רועים נוודית שהתקיימה על אכילת בשר, לחברה חקלאית בה הבקר משמש כעזר לעבודות השדה; השפעה מאוחרת יותר באה מכיוון הבודהיזם ותנועות-הבת שלו שדחו מכל וכל את רעיון הקרבן לאלים בכלל וקרבן מן החי בפרט; במקביל התפתחה תנועת התנגדות למעמד הברהמינים השולט, וחלק מביטויי ההתנגדות היו הפיכת טקסי הקרבנות הברהמיניים למוקצים מחמת מיאוס. דעה קיצונית יותר הוצעה על ידי האנתרופולוג המפורסם מרווין הריס במאמר מ-1966, ולפיה מושג הפרה הקדושה הוא **מיתוס** לכל דבר, קרי – נרטיב מאוחר שהותאם למציאות שנבעה ממניעים אחרים לגמרי.⁴⁸³ בעוד שמאמרו של הריס עורר הדים בעיקר באקדמיה, הרי שכאשר אותה דעה הובעה (בהרחבה רבה יותר) על ידי היסטוריון הינדי ידוע בספר מ-2003, הספר הוחרם בהודו והמחבר אף קיבל איומים על חייו מאת פונדמנטליסטים הינדיים.⁴⁸⁴

מהסקירה הקצרה הזו ניתן לראות היטב כיצד הפרה הקדושה ההינדית מהווה גם **משאפורת בסיס** כהגדרתה של אורטנר (לעיל 6.2.1), וגם **ישות רוחנית מקבילה לאדם**, כפי שנחשבים בעלי חיים רבים בתרבויות שונות (לעיל 6.2.2); לגבי הגדרתה של אורטנר, אין ספק שהפרה ההינדית עונה על חמשת התבחינים שהוצעו על ידה: (א) ההינדים עצמם אומרים לנו כי הפרה היא בעלת חשיבות תרבותית, ולא רק הם אלא גם בני תרבויות אחרות. (ב) ההינדים חווים עזירות רגשית (חיובית או שלילית) לגבי הפרה, לעומת חיות אחרות: החל בנאומיו של גנדהי וכלה באיומים על חייו של ההיסטוריון ההינדי, ברור כי הפרה מעוררת רגשות עזים באוכלוסיה ההינדית שאין כדוגמתם לגבי שום בעל חיים אחר (לרבות הקופים שגם הם נתפסים כמקודשים). (ג) הפרה מופיעה במגוון הקשרים שונים, ולמעשה כמעט בכל רובד של החיים ההינדיים: החל מהטקסטים המקודשים והעתיקים, וכלה בנאומים, מאמרים ושלטי חוצות מודרניים.

⁴⁸³ הריס, 1987, 36-53 (המאמר המקורי הופיע ב-1966). נימוקיו, בקצרה, הם אלו: (א) הוודות העתיקות מוכיחות, כפי שהראיתי בהערה 481 לעיל, כי שחיטת בקר ואכילתו רווחו בקרב ההינדים עד אלף הראשון לפנה"ס. (ב) פורים **חברתיים**, ולא דתיים, הם שהובילו לאיסור על שחיטת בקר (מחאה על צריכתו המופרזת בידי הקאסטות הגבוהות במסווה של קרבנות). (ג) הפרות ההודיות מסוגלות לעבוד עד שיפלו מהרגליים, כפשוטו, תוך הסתפקות תזונה דלה – החזקתן בחיים אינה עולה כמעט דבר, ומביאה לרווח נקי לחקלאים הן בעבודתן והן בגלליהן המשמשים לדישון ולהסקה. והשוו דבריו של קרליבך, לפני שהבין את מעמדה של הפרה בהודו: "...בבשר הפרות אינכם נוגעים, ומכיוון שאין אתם שוחטים אותן, הרי הן מתרבות כדגי הים; ומכיוון שמרובות הן, אין להן מאכל; ומכיוון שאין להן מאכל, הן רובצות על מדרך רגל, מזות-רעב וגוססות..." (קרליבך, תשמ"ו, 44).

⁴⁸⁴ ג'ה, 2004, בהקדמה. לביבליוגרפיה אודות הדיון האקדמי בנושא שהתעורר על ידי הריס, ראו שם, 24, בהע' 8.

ליטוף הפרות והאכלתן הוא מחווה יומיומית בכל רחבי הודו והאיקונוגרפיה ההודית מלאה בפרות בריאות בשר הרועות בחסות או בדמות האלים השונים. ד) ישנו פירוט-יתר תרבותי רב יותר סביב הפרה, לעומת חיות אחרות, וכפי שראינו, הפרה מופיעה בכל מדיום תרבותי בהודו. ה) ישנן מגבלות רבות יותר סביב הפרה, בחוקים או בסנקציות, לעומת חיות אחרות – וכפי שראינו לגבי עונש המוות על הורג פרה במזיד, וההימנעות משימוש בעור הפרה הקיימת עד היום בהודו המודרנית.

6.2.4. נספח – הטוטמיזם באנתרופולוגיה ובחקר המקרא

הורתו ולידתו של המחקר האנתרופולוגי אודות יחסי אדם-חיה מקורו בשאלת הטוטמיזם שהעסיקה את החוקרים כבר מסוף המאה ה-19 – וכאן המקום להקדיש לו כמה מילים.⁴⁸⁵ מקור המילה 'טוטם' בשפתו של אחד משבטי צפון אמריקה (המונח המקורי הוא *ototeman*) ומשמעו המקורי הוא קשר שארות בין אב קדמון לצאצאיו. המושג דווח לראשונה בכתב (בכינוי *totam*) ב-1791 על ידי סוחר קנדי שסבר – כמו רבים מאיתנו עד היום – שמדובר ברוח כלשהי בדמות חיה שמגנה על השבט, ולכן השבט נמנע מלצוד או לאכול את החיה. עם זאת, רק כמאה שנה מאוחר יותר נטבע המונח 'טוטם(יזם)' כמושג אנתרופולוגי על ידי החוקר הסקוטי ג'ון פרגוסון מק'לנאן במאמר שפרסם ב-1870. הלה הגדיר את הטוטם כאמונתם הדתית של שבטים לפיה הם "שארים של חיה או צמח מסוים... בקשר שארות שעבר על ידי אמהות בלבד". היחסים בין השבט לטוטם "יכולים להגיע לכדי יחסים בין עדת מאמינים לבין האלוהות שלה, ולהוביל לכינונם של טקסים דתיים שמטרתם לשכך את חמת הטוטם או להבטיח את הגנתו התמידית".⁴⁸⁶ לדבריו, כל תרבות עברה שלב של אמונה טוטמיסטית, ויש כאלו שעדיין משמרות שרידים שכאלו. רעיון חדשני זה פותח בהרחבה על ידי האנתרופולוג וחוקר המקרא הנודע רוברטסון סמית', שהשליך אותו על "הדת השמית הקדומה" כפי שקרא לה, קרי, עם ישראל המקראי וסביבתו.⁴⁸⁷ אחת הראיות הבולטות שלו להשערה הזו היא הריבוי העצום

⁴⁸⁵ בעקבות איילברג-שוורץ, 1990, 115-120; ווינת'רופ, 1991, 297-300.

⁴⁸⁶ מק'לנאן, 1870, 518.

⁴⁸⁷ רוברטסון סמית' הציע לראשונה את הרעיון במאמר שפורסם ב-1880, אך הביטוי השלם להשערת הטוטמיזם השמי הקדום מופיע בספרו אודות יחסי השארות והנישואין בקרב השבטים הערביים (רוברטסון סמית', 1885 – בעיקר בפרקים 7-8). יש לציין כי שנתיים מאוחר יותר פרסם פרייזר את ספרו "*Totemism*" (פרייזר, 1887) שמהדורה מאוחרת יותר שלו השפיעה על זיגמונד פרויד בספרו הידוע "*Totem und Tabu*" (פרויד, 1913, ראו שם בעמ' 2, הערה 1 ועוד).

של אנשים עם שמות בעלי חיים במקרא, כגון רחל, לאה, חמור, שעיר ועוד – תופעה עליה עמדתי לעיל בסעיף 5.3.2. תופעה זו משכה את לב החוקרים, אולי בשל היותה ברורה וגלויה לכל קורא תנ"ך, גם ללא ידע כלשהו באנתרופולוגיה – ובשל כך זכתה להסכמה רחבה גם בקרב חוקרי מקרא בני התקופה.⁴⁸⁸ עם זאת, ההשערה כי הטומיזם קשור בטבורו לאמונה ביחסים 'שווי ערך' בין האדם לחיה, הוטלה בספק בקרב האנתרופולוגים המודרניים; אחד מהחשובים שבהם, אלפרד רדקליף-בראון, ערער על ההכללה הגורפת הרואה בכל טקס הקשור לבעלי חיים או צמחים כסימן לטומיזם, וטען כי "ישנם לא מעט עמים חסרי כל מאפיין טומיסטי, ולמרות זאת ישויות טבעיות כמו חיות או צמחים משמשים אצלם כאמצעי פולחן... ואף אצל עמים טומיסטיים כמו השבטים האוסטרליים, מנהגי הפולחן המתייחסים לישויות טבעיות אינם כלל וכלל טומיסטיים".⁴⁸⁹ אנתרופולוגים חשובים אחרים כגון לוי-שטראוס, קליפורד גירץ ועוד טענו כי השימוש בשמות בעלי חיים כלל אינו נובע משורשים טומיסטיים כלשהם, אלא מהעובדה הפשוטה שבעלי החיים בפרט, והטבע בכלל, היו "מסגרת ההתייחסות המיידית" (immediate framework) של האדם הפרימיטיבי, ולכך היתה השלכה ישירה על השפה בה השתמש. השלכה זו תורגמה לעולם מטאפורי עשיר המוצא בבעלי החיים, בין השאר, דימויים לתכונות אנושיות שונות.⁴⁹⁰

בעוד שהדיעות נותרו חלוקות באשר למהותו ואף עצם קיומו של הטומיזם בתרבויות שונות,⁴⁹¹ הרי שבכל הקשור למקרא נראה כי השערת הטומיזם השמי הקדום נדחתה לחלוטין.⁴⁹² אמנם בנושאים כאלו חלק מחוקרי המקרא

⁴⁸⁸ השוו למשל אצל גונקל (תשנ"ח, 93) ש'עידן' את הרעיון ושיער כי שמות האמהות מייצגים "ארגוני שבטים": רועי בהמה גסה (לאה = פרת-בר, רבקה = עֶגְלָה) לעומת רועי בהמה דקה (רחל = כבשה), רעיון שהורחב על ידי מספר חוקרים בראשית המאה ה-20 (ראו חורון, תש"ס, במספר רב של מקומות, וכן אצל נוג'ל, 2000, 164; 172). לאחרונה נתקלתי בהפניה לפרק "שרידי הטומיזם בספרות המקראית" בספרו של מ' סיסטר, לתולדות החברה והספרות בתקופת המקרא, תל אביב תשכ"ב, עמ' 25-41 – אך לצערי לא השגתי עותק של הספר המדובר.

⁴⁸⁹ רדקליף-בראון, 1952, 126. וראו דחייה מפורשת של השקפתו של רוברטסון סמית' אצל אוונס-פריצ'ארד, 1965, 52-53.

⁴⁹⁰ לוי-שטראוס הקדיש לכך מונוגרפיה שיצאה לאור ב-1962 בשם 'הטומיזם היום' (למהדורה העברית ראו לוי-שטראוס, 2003), בה הוא מתפלמס עם ההגדרות השונות שהוצעו לטומיזם עד ימיו.

⁴⁹¹ ראו סקירה תמציתית אצל נייט, 1996; קלוואנס, 2006, 21-22.

⁴⁹² אייכרודט, 1967, 22-23; בִּדְיָאקוּ, 1997, 306. ספרו של בדיאקו מוקדש כולו לסקירה וניתוח של מחקריו של רוברטסון סמית', וכך הוא מסכם שם בהע' 4: "מעט אנתרופולוגים היום יקבלו את מסקנותיו של סמית' באשר לטומיזם..." תוך הפנייה לביבליוגרפיה בנושא.

'חשודים' ברציונליזציה מסוימת של הטקסט המקראי,⁴⁹³ ולכן פניתי לסיכום המדעי-פופולרי של מנחם נאדל בספרו "התנ"ך ותרבויות העולם העתיק", שאינו חשוד בהטייה לצד זה או אחר (למעט אולי נטייה למארקסיזם...). לדבריו, הטוטם הוא "מערכת נימוסים ואמונות, הנובעים מיחסי קבע... בין קבוצה חברתית ולבין חיה, צמח, דומם או תופעת טבע", ומאפייניו המקובלים במחקר הם אלו: א) זהות מלאה בין הטוטם לאב קדמון ו\או הפיכתו של האדם\המנהיג לטוטם לאחר מותו. ב) טקסי פריה ורביה במרכזם עומד הטוטם. ג) איסורי טאבו שונים הקשורים בטוטם, כגון איסור ציד, איסור הריגה או אף איסור על הזכרת שמו.⁴⁹⁴ מכיוון שאיזכורי הבהמות במקרא כלל אינם מעידים על "מערכת נימוסים ואמונות" כלשהי, ושלושת המאפיינים לעיל אינם קיימים ולו ברמז ביחס לבהמות הבית או חיות אחרות במקרא, הרי שנראה כי במקרה זה הצדק עם אלו השוללים את קיומו של הטוטמיזם במקרא.

⁴⁹³ השוו לטענתו של גרינוולד (2003, 5; 236; ועוד) לפיה ישנה הטיה אידיאולוגית-תיאולוגית בכל הקשור לחקר טקסים, וכן לביקורתו של קלוואנס (2006, 9-11; 13; ועוד) על ההטיה המחקרית של חוקרים בולטים כמו יעקב מילגרום ומארי דגלאס, המגלים אמפתיה לנושאי הטהרה והכשרות המקויימים עד היום במסורת היהודית והנוצרית, ומנגד מפגינים ריחוק מחקרי ביחס לנושא קרבנות מן החי, מהסיבה ההפוכה בדיוק.

⁴⁹⁴ נאדל, 1962, 247. לאפיוני הטוטם ראו שם 248-249.

6.3. מוסד הקרבנות במחקר האנתרופולוגי

בסעיף 4.2 לעיל דנתי בנושא הקרבנות במקרא והראיתי כיצד אלו מהווים ראיה לתפיסת הייצוג. בסעיף זה אציג בקצרה את המקבילה לכך משדה המחקר האנתרופולוגי, ממנו עולה כי למרות השונות הרבה הקיימת באופני הפולחן בתרבויות שונות, הרי שישנו מכנה משותף אחד כמעט לכולן – והוא מוסד הקרבנות.⁴⁹⁵ עובדה מעניינת לא פחות היא, שבדומה לקיים במקרא, גם מוסד הקרבנות בתרבויות השונות מכיל ברובו המכריע קרבנות מן החי דווקא – וגם בתרבויות בהן ישנם קרבנות מן הצומח, מתגלה כי אפשרות זו מהווה בדרך כלל תחליף בדיעבד לקרבן מן החי. בסעיפים הבאים אציג בקצרה ממצאים ספרותיים ואתנוגרפיים מתרבויות שונות הממחישים את מרכזיותו של הקרבן, לאחר מכן אציג את התיאוריות השונות שהוצעו להסבר מוסד הקרבנות ולסיכום אראה כיצד תפיסת הייצוג משותפת לרובן של התיאוריות האלו, ומהווה למעשה את ההסבר המקובל ביותר למהות הקרבן במחקר האנתרופולוגי.

6.3.1. הקרבן בספרות העתיקה

כאמור, אפתח בהצגת מוסד הקרבנות כפי שהוא משתקף בכמה קורפוסים ספרותיים מהעולם העתיק: מסופוטמיה (אפוס גילגמש), כנען (אפוס אוגרית), הודו (הספרות הוודית והבתר-וודית) ויוון (האיליאדה והאודיסיאה). ההצגה תהיה אנקדוטלית, כמובן, ומטרתה רק להמחיש את היקפו ותפוצתו של מוסד הקרבן בתרבויות שהיו שונות זו מזו לחלוטין.

אפוס גילגמש

באחד הקטעים הידועים ביותר באפוס גילגמש בגרסתו הבבלית, מתאר אותנפישתים (שניצל מהמבול בעזרת תיבה שבנה) את פעולותיו לאחר שוך הסערה: "הצעתי קרבן, לארבע הרוחות הקרבתי קרבן \ קטורת הגשתי בפסגת ההר ... האלים הריחו את הריח \ האלים הריחו את ריח הניחוח \ האלים נאספו כזבובים סביב המקריב".⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ המונח 'מוסד' כאן הוא מכוון, כיוון שהקרבנות בתרבויות השונות לעולם אינם ענייני הפרטי של אדם זה או אחר, אלא הם נשלטים תמיד על ידי גורם חיצוני – יהא זה אדם (כהן, זקן שבט), ספר קדוש או נוהל מוסכם.

⁴⁹⁶ אפוס גילגמש, לוח 11, 157-163 (בתרגום מאנגלית של ג'ורג', 1999, 94 – לפרופ' אד גרינשטיין תרגום מעט שונה, ראו בגרסת האינטרנט כאן: <http://mikranet.cet.ac.il/pages/printitem.asp?item=7961>). אגב, לשורות אלו נמצאו מקבילות באפוס אֶתֶרֶסִיס המכיל גרסה משלו לסיפור המבול (לוח 3, 30-36) – ראו על כך אצל טיגאי, 1982, 227.

עוד קודם לכן, בעת הגעתו של גילגמש לעיר אורוך, המספר מעיר בקצרה כי "באורוך נהגו חגים שגרתיים של קרבנות" (לוח 2, 190) – והערה זו נתמכת הן מטקסט בבלי אחר המפרט את הקרבנות היומיים הנדרשים במקדשי אורוך,⁴⁹⁷ והן מהממצאים הארכיאולוגיים הרבים שהתגלו במסופוטמיה, בייחוד במקדשים הגדולים.⁴⁹⁸

בגרסה השומרית של האפוס מתוארת מלחמתו של גילגמש (כך הוא מכונה שם) בשור השמימי. לפני שהוא יוצא להילחם בו, הוא פונה לאמו ולאחותו במילים האלו: "הו, האם אשר ילדה אותי, [לכי ל] מקדש אָנִיק! \ הו, אחות קטנה פֶּשֶׁטור, [לכי ל] מקדשו! \ במקום ההוא [...] תזבחי שור \ במקום ההוא [...] תזבחי כבש".⁴⁹⁹

האפוס הכנעני (אוגרית)

האפוס הכנעני שנחשף בלוחות אוגרית מצומצם יחסית בהיקפו בהשוואה לקורפוסים האחרים המוצגים כאן – אך גם בו ניתן למצוא כמה וכמה איזכורים של הקרבת קרבנות.

בראשית האפוס אודות המלך פֶּרֶת מתואר אסון שפקד את המלך: כל שמונת בניו מתו בזה אחר זה. המלך בכה בהיכלו ונרדם, ואז התגלה אליו אֵל, ניחם אותו, והציע לו להקריב קרבנות:⁵⁰⁰ "קח טלה [בידך \ טלה לקרבן ב] ידך הימנית \ גדי [אחוז בידך] \ כל מאכלך המגֶּה \ קח תור [בן יונה] \ ציפור לקרבן \ ... הקרב לשור, אביך אל \ כִּבֵּד את בעל בקרבנך..." ואכן, כשכרת מתעורר, הוא ממחר לבצע את הציווי על פרטיו. בהמשך מספר בנו של כרת לאחותו (בניסיון להסתיר את מחלתו של האב) כי כרת עורך סעודה חגיגית ובמהלכה הוא מקריב קרבנות לאלים.

בפואמה נוספת מאוגרית המתארת את קבורתו של בעל על ידי בָּתו, ענת, מתוארת הקרבת קרבנות יוצאת דופן בהיקפה שבוצעה על ידי הבת האבלה:⁵⁰¹ "תטבח שבעים ראמים כגמול אלאין בעל \ תטבח שבעים פרים כגמול אלאין

⁴⁹⁷ הקרבנות היומיים מפורטים בטקסט המופיע ב- ANET, 343-344 – מדובר על כמויות עצומות של מנחות מן הצומח, יחד עם ארבע 'ארוחות' יומיות של קרבנות מן החי: 'ארוחת בוקר' שכללה 8 אילים ושני פרים; 'ארוחת צהריים' שכללה 12 אילים, פר, 8 כבשים, 7 אווזים, 3 עגורים, 4 חזירי בר, 50 ציפורים, 3 ביצי יען ו-3 ביצי אווז; ולסיום, שתי 'ארוחות ערב' שכללו ביחד 20 אילים ו-10 ציפורים – כל אלו מלבד קרבנות החגים והימים המיוחדים בשנה.

⁴⁹⁸ הפעילות הפולחנית המשתקפת בממצאים הארכיאולוגיים מתוארת בקצרה אצל ג'ורג', 1999, xxxviii; xlii.

⁴⁹⁹ בתרגום מאנגלית של ג'ורג', 1999, 173. יש לציין כי הקרבת קרבנות לפני קרב מתוארת פעם אחת במקרא (שמ"א ז, ט), וכמה פעמים באיליאדה (ב, 305; ג, 245 ועוד – ראו על כך בהמשך סעיף זה).

⁵⁰⁰ כרת A, טור 1, 66-78, ANET = 143-144.

⁵⁰¹ בעל ג, טור א, 18-29 = גינזברג, תרצ"ו, 55-56. גינזברג מציין כי שלושת המינים הראשונים הם **בהמות** טהורות ושלושת האחרונים הם **חיות** טהורות, כהגדרתם בתורה. וראו על כך להלן בסעיף 0.

בעל \ תטבח שבעים צאן כגמול אלאין בעל \ תטבח שבעים אילים כגמול אלאין בעל \ תטבח שבעים יעלים כגמול אלאין בעל \ תטבח שבעים יחמורים כגמול אלאין בעל". אציין כאן בקצרה כי לאור תפיסת הייצוג יש לפרש את המספר שבעים החוזר על עצמו כבעל משמעות סמלית, ושחיטת הבהמות והחיות היא ציון סמלי לאובדנו של בעל, שכוחות נפשו יוצגו על-ידי מגוון איכותי וכמותי של בעלי חיים.

הספרות ההינדית⁵⁰²

הקרבנות מהווים מוקד עניין מרכזי בכל שלושת הקורפוסים ההינדיים המרכזיים: הַנְדוּת, האופנישדות והאפוסים העלילתיים. הוודות מתארות עולם שלם של טקסי קרבן רבים ושונים, כאשר היאג'ור ודה (*Yajur-veda*) = ידע הפולחן\הקרבן) מוקדשת כולה ל'תורת הקרבנות' ההינדית, תוך פירוט שיטתי של טקסי קרבן שונים.⁵⁰³ אחד ממזמורי הבריאה בריג ודה פותח בהקרבנו של פורושה, הוא האדם ה'קוסמי', ממנו נבראו כל בעלי החיים:⁵⁰⁴

בערוך האלים את טקס הקרבן \ עם פורושה למנחה...

הם היזו מי קודש על הקרבן \ אשר על מושב העשב, על פורושה, \ הילוד מבראשית...

ממנו נולדו הסוסים \ והחיות כפולות הלסת. \ ממנו נולדו הפרות \ העיזים והכבשים...

עם הקרבן הקריבו האלים לקרבן \ אלה היו חוקי הפולחן הראשונים.

בדומה, אחת האופנישדות הקדומות פותחת בתיאור העולם בדמותו של סוס המוקרב כקרבן (*Ashva-medha*), כאשר בהמשך מוסברת בריאתו של הסוס כתוצאה משאיפתו העזה של המוות, שקדם לעולם, להקריב קרבן: "בראשית לא היה קיים כאן דבר; כל ה[עולם ה]זה היה מוקף רק במוות, ברעב... הוא השתוקק: 'לו יהא [הגוף הגשמי] הזה שלי

⁵⁰² הסבר קצר על תכולתה של ספרות זו נמצא בסעיף 6.1.1 לעיל.

⁵⁰³ הידוע ביותר שבהם הוא הטקס לאל האש, אַגְנִי (*Agni-cayana*), שעדויות על קיומו קיימות גם במאה ה-20 (נייפ, 2015, 73-74). טקס זה מתבצע על ידי הברהמינים שבונים משכן עץ ובמרכזו מזבח ענק בצורת ציפור, עליו מוקרבים קרבנות שונים מן החי ומן הצומח לאל האש. יש לציין כי הטקס שוחזר במלואו ב-1975 בכפר בצפון הודו, על ידי ההינדולוג פריץ סטאל וחוקרים נוספים – אלא שבמקום קרבנות מן החי הוקרבו מנחות מן הצומח. ניתוח מפורט של הטקס המשוחזר נמצא בספרם של סטאל ואח', 1983. ותיעוד מצולם שלו זמין כאן:

www.youtube.com/watch?v=RYvkYk7GvJ0

⁵⁰⁴ מתוך ריג ודה 10.90, 6-16, בתרגומו של פטר, תשס"ז, 56-58. וראו גם אצל גרינשפון, 2005, 21.

ראוי לקרבן, לו אהפוך בזכותו לבעל גוף'. כך התהווה סוס [מן הגוף הגשמי], ולכן מה שהתנפח נעשה ראוי לקרבן. זו המהות של קרבן-הסוס.⁵⁰⁵

בבהגאוואד גיטה מסופר כיצד הנסיך ארג'ונה העומד לפני קרב קשה, תמה בפני האל קרישנה מדוע עליו להרוג אחרים, ובכלל האם לא עדיף לעסוק בפעילות שכלית ולא בפעילות פיזית? קרישנה בתשובתו מדגיש את גדולתו של הנופל בקרב מול אויביו ומשווה אותו לכהן המקריב קרבנות:⁵⁰⁶ "מלך... שנלחם בקרב עם מלך עוין, מגיע לאחר מותו לכוכבי עדן, ממש כמו בראהמין שמקריב חיות לקרבן"; בהמשך, הוא מסביר לו שכל הקרבה הנעשית למען האל (וישנו, במקרה זה) היא בעלת ערך עליון והראיה לכך שבראשית הבריאה שלחו האנשים והאלים-למחצה קרבנות לווישנו וכך זכו לחיי אושר ושגשוג – והסיבה לכך היא ש"כל גוף חי ניזון מדגנים ואלה ניזונים מגשם. גשם יורד כתוצאה מביצוע הקרבה, וזו מקורה בחובות הכתובים. חובות אלו מתוארות בוודות, והוודות ניתנו על ידי אישיות-אלוה במישרין. מכאן שנוכחותו השורה-בכל של הנשגב מצויה תמיד בעת ביצוע ההקרבה".⁵⁰⁷

איליאדה ואודיסיאה

הקרבת קרבנות מן החי (בעיקר בהמות בית) היו חלק בלתי נפרד מהתרבות היוונית הקדומה, ויש הטוענים כי הטרגדיה היוונית אינה אלא מימוש של מוסד הקרבן היווני.⁵⁰⁸ לא יפלא, איפוא, כי היצירות ההומריות הגדולות מלאות בתיאורי הקרבת קרבנות:⁵⁰⁹ במסגרת ההכנות לקרב הוקרבו קרבנות רבים כפי שמתואר לא אחת באיליאדה (ב, 305; ג, 245

⁵⁰⁵ פְּרִי־הַד-אַרְנִיָּאקָה אופנישד, 1.2, 7-1, בתרגום פרידמן, תשע"ד, 76-78 (לדבריו, שורש המילה "התנפח" דומה מאוד למילה "סוס"). יישום של קרבן-הסוס על ידי המלך מתואר במהאבהראטה 14, 88: משחררים סוס למרעה מוגן במשך שנה תמימה במהלכה מנסים אויבי המלך להורגו, כנגד מאות לוחמי המלך המגינים עליו. אם הם לא מצליחים, הסוס מובל יחד עם כלב (שנהרג לאחר מכן) בתהלוכה גדולה לחצר המלך, שם נבנה מזבח עליו מוקרב הסוס, יחד עם עז ושור (ראו פירוט אצל פרידמן, תשע"ד, 37).

⁵⁰⁶ בהגאוואד גיטה 2, 31 (בתרגום לובן, 2011).

⁵⁰⁷ בהגאוואד גיטה 3, 14-15 (בתרגום לובן, 2011).

⁵⁰⁸ ישנו דיון נרחב במחקר הקלאסי בשאלה האם מעשה הקרבן הוא מימוש או שיקוף של המוות המצפה לגיבורי הטרגדיות – רעיון שהעלה הקלאסיקן וולטר בורקרט, המחזק את תפיסת הייצוג. מובן כי לא כאן המקום לעסוק בכך, ואסתפק בהפנייה למחקרו הביקורתי של הנריקס (2012), הדין בכך באריכות. לתפקידן התימטי של הקרבנות באיליאדה כמייצגים את המאבק בין אגממנון לאכילס (רעיון נוסף התומך בתפיסת הייצוג), ראו בספרה של היץ' (2009); לדעתה הומרוס מציג את הקרבנות ככאלו שאינם מסוגלים למלא את ייעודם ולהשפיע על מהלך המאורעות.

⁵⁰⁹ הציטוטים לקוחים ממהדורת האינטרנט של תרגום טשרניחובסקי. אמנם ישנן כיום מהדורות עבריות בתרגומים חדשים יותר, אך זו של טשרניחובסקי נחשבת 'קלאסית' ומצוטטת יותר.

ועוד), ולמעשה כל אחד מהלוחמים הקריב קרבן משלו: "איש איש הקריב קרבנו לאֶחָד מִבְּנֵי הָאֵלֶּמֶת \ הַעֲתִיר אֵלָיו, וַיִּמְלְטוּ מִמּוֹת בַּעֲמַל הַמִּלְחָמָה. \ וַאֲגַמְּנוֹן הָעוֹצֵר-בְּגִבְרִים הוּא הַקָּרִיב קָרְבָּנוֹ \ פֶּרֶן-בֶּן-בְּקָר שָׁמֶן בֶּן-חֶמֶשׁ לְזֹאֵס הַשְּׁגִי"א" (איל' ב, 400-403). גם מגיני טרויה הקריבו קרבנות, ובאופן חריג היו אלו דווקא **הנשים** שהצטוו להקריב שתיים עשרה עגלות שלא עלה עליהן עול, כדי לעורר את רחמי האלים על ילדיהן (איל' ו, 93-95; 114-115). קרבנות הוקרבו גם לאחר הקרב, לפני השיבה הביתה, כדי לרצות את האלים (אוד' ג, 159-160; ד, 473-480).⁵¹⁰

ואכן, הקרבת קרבנות כסדרם נחשבה למעלה בעיני האלים וזאוס מעיד על הקטור, גיבור טרויה, שהיה "יָקָר לָאֱלִים מִכָּל-אֲנָשִׁי-אֱלִיֹּס הַקְדוּשָׁה \ יָקָר גַּם לִי, כִּי לְעוֹלָם לֹא חָסַר קָרְבָּנוֹת נְהַדְרִים" (איל' כד, 67-70) וכך אמר גם על אודיסאוס: "אֲשֶׁר חָכַם מִכָּל-בְּנֵי-הָאָדָם וְהַצֵּטִין בְּקָרְבָּנוֹת" (אוד' א, 66). מנגד, אי-הקרבת קרבנות נחשבה לחטא והומרוס תולה את נפילת חומת הארגאים בכך ש"בְּהִבְנוֹתָהּ לֹא נָדְבוּ אֶת-קָרְבָּנוֹת הַתּוֹדָה לָאֱלִים" (יב, 6). מעניין לציין כי אופן שחיטת הקרבן מזכירה מאוד את זו של ספר ויקרא, וניכר כי טשרניחובסקי המתרגם הושפע מכך בתרגום: "הָרַם אֶת-צִנּוֹר הַפֶּר, וְשָׁחַט אוֹתוֹ וְהַפִּשֵּׁט \ עוֹרוֹ מֵעָלָיו, נָטְלוּ אֶת-שׁוֹקָיו וְכָרְכוּ בַּפֶּדֶר, \ שְׁנַיִם מִכָּאן וּמִכָּאן, וַיִּתְּחִים הוֹסִיפוּ עָלֵיהֶם. \ שָׁרְפוּ אוֹתָם עַל-מוֹקֵד, עַל-עֲצִים נְטוּלֵי-אֶפְסָיִם" (איל' ב, 421-425).

⁵¹⁰ כאן המקום להזכיר את הטרגדיה הידועה "איפיגניה באוליס" מאת אוריפידס, הנסוב סביב הקרבתה של איפיגניה בת אגממנון לקרבן כדי לרצות את האלה ארטמיס. לטרגדיה יש שתי גרסאות, באחת מהן איפיגניה אכן מוקרבת (והופכת לאלה בעצמה), אך בשנייה היא ניצלת ברגע האחרון, ומוחלפת בצבי – וכידוע, שתי הגרסאות מקבילות לסיפור בת יפתח ולסיפור עקידת יצחק.

6.3.2. הקרבן באתנוגרפיות שונות

ראינו, אם כן, שמוסד הקרבן היווה חלק מרכזי בטקסטים הקאנוניים של תרבויות עתיקות, בדומה למעמדו בטקסט המקראי. כדי להשלים את התמונה, אציג בסעיף זה ממצאים אתנוגרפיים מייצגים, המצביעים על מרכזיותו של הקרבן בחברות בנות ימינו. לשם כך אסתפק בשתי דוגמאות קלאסיות שנדונו רבות במחקר – ומשתיהן עולה כי תפיסת הייצוג (שתידון בהמשך) היא ההסבר המרכזי למהותו של הקרבן בתרבות הנחקרת.⁵¹¹

הקרבנות בשבט הנואר (Nuer)

אדוארד אוונס-פריצ'ארד היה מחלוצי האנתרופולוגיה החברתית במאה ה-20 וחקר את החברה השבטית במזרח אפריקה בשנות ה-20 וה-30 של מאה זו. ב-1956 פורסם ספרו על ה'דת' הנוארית, בו הוקדשו לא פחות מארבעה פרקים (מתוך 13) למוסד הקרבנות של שבט הנואר.⁵¹² עיון בפרטי טקסי הקרבנות שמביא אוונס-פריצ'ארד מגלה כמה וכמה קווי דמיון לתורת הקרבנות המקראית: הקרבנות מוקרבים לאלהים אחד או לרוחות (spirits, לא ghosts) הנתפסות כהתגלויות של אותו אלהים; יש קרבנות ציבור ויש קרבנות יחיד; טקס הקרבן חייב להיעשות ביום, החל מעלות השחר; חלק מהטקס כולל אמירת דברים בפני הקרבן (אלא ששם מדובר ב'פיליבסטר' של תפילות ומזמורים האורך כמה שעות); אין אף קרבן שמטרתו שינוי הטבע (הורדת גשם, הצלחת היבול וכו') אלא רק מענה למשברים בין אדם לחברו ובין אדם לאלהיו; ישנה הקפדה מסוימת – אך לא מחייבת – על סוג הבהמה המוקרבת (פר, שור, פרה עקרה); ישנה העדפה ברורה לבקר על פני הצאן (המילה *yang* = פרה, היא מילה נרדפת לקרבן) אך אדם עני רשאי להביא בהמה פחותת-ערך (עז) במקום בהמה יקרה (שור); טקס ההקרבה זהה בכל מקרה, ללא קשר לסוג הבהמה המוקרבת; ישנה אפשרות לקרבן מן הצומח – מין מלפפון-בר המשמש כחליפין לשור; הם רואים בדם כחלק

⁵¹¹ לשתי דוגמאות מודרניות נוספות ראו למשל במחקרה של סֶרֶד (2002) אודות הקרבנות באוקינאווה היפנית כפי שנצפו על ידה בין השנים 1994-1995, או במחקרו של נייפ (2015) הסוקר בהרחבה את הקרבנות הוודיים השונים בקהילה הינדית במזרח הודו לאורך המאה ה-20. דוגמה קיצונית ויוצאת דופן שאלה ניתנה להתוודע לא מספרי המחקר אלא דווקא מהעיתונות היומית, היא חג האֵל גאדהימאי (Gadhimai) שהתרחש בנפאל אחת לחמש שנים; במהלך החג היו נשחטים עשרות אלפי (!) בעלי חיים, מתאואים ועד תרנגולים, והוא התקיים כסדרו מזה מאות שנים, עד שבשנת 2009 גברה עליהם יד איגודי צער בעלי חיים והשחיטה ההמונית הופסקה...

⁵¹² אוונס-פריצ'ארד (1956), פרקים VIII-XI. אדגיש שוב גם כאן, כי מערכת הקרבנות המשתקפת בספר ויקרא היא מערכת ספרותית בעיקרה, ולא נרטיבית – הנרטיב המקראי מגלה מאפיינים מעט שונים, ולא כאן המקום לדון בכך.

השייך לאלהים החוזר אליו דרך ספיגתו באדמה; מקובל למרוח אפר ביד ימין על גב הבהמה הנשחטת כחלק מהקדשתה לקרבן, בדומה לסמיכה המקראית על ראש הקרבן.

ומה המשמעות של פרטי טקס הקרבן הנוארי? אוונס-פריצ'ארד נזהר מלספק תיאוריות 'תיאורטיות' מדי לגבי קרבנות הכפרה בהם התרכזו מחקרו, אך מסקנה אחת היא בלתי נמנעת לדעתו – "קרבנות הכפרה מרוכזים ככלל ברעיון של **החלפת חיי האדם בחיי השור**... בטקס ההקרבה ניתן לומר כי האדם והשור באמת **שווי-ערך**".⁵¹³

הקרבנות בהוואי

האנתרופולוג האיטלקי נאלריו ואלרי חקר במשך שנים רבות את החברה והתרבות של ילידי הוואי, בדגש על מערכת הקרבנות המפורטת שלהם, שחשיבותה מובעת כבר בכותרת ספרו "מלוכה וקרבן: טקס וחברה בהוואי העתיקה".⁵¹⁴ ממחקרו עולה כי חלק מהקרבנות היוו ייצוג של האלים, על ידי הבאת חיה או צמח שסימלו אותם בשמם, בתכונותיהם או אפילו בצבעם – אבל האלים עצמם מהווים בעיניהם ייצוג של האדם, כך שלמעשה **כל קרבן הוא ייצוג של האדם המקריב עצמו**. הדבר בא לידי ביטוי בולט הן בקרבנות מן החי והן באלו מן הצומח:

א. **קרבנות מן החי** – ואלרי מדגיש כי הקרבן האידיאלי באיי הוואי היה **קרבן האדם**, משום שהוא מייצג בצורה הטובה ביותר את המקריב עצמו – אך רק למלך יש זכות לבצע קרבן שכזה, ומטרתו היא בדרך כלל מטרה ציבורית: יציאה למלחמה, מניעת מגיפה, התפרצות הר געש וכדומה. בנוסף, המוקרבים הם בדרך כלל פושעים שהקרבנותם משרתת ממילא מטרה חברתית ומסמלת את חיסולם של כוחות הרוע. בדרך כלל לקרבנות מן החי השתמשו בחזירים וכלבים, שכן שתי החיות האלו נתפסות כקרובות מאוד לאדם, ובכמה מיתוסים הוואיים מתוארים בעלי חיים אלו כמי שהופכים לאנשים. אנשי הוואי נהגו לגדל חזירים וכלבים בביתם, לאכול איתם על אותו שולחן ובכמה איים באיזור נשים אף היניקו (!) גורי חזירים וכלבים. במקומות אחרים היה נהוג להרוג חזיר שבעליו מת, ואימרה ידועה גורסת

⁵¹³ אוונס-פריצ'ארד, 1956, 272, ובדומה בעמ' 279: "כשבני הנואר נותנים את בקרם לקרבן, הם במידה רבה, ובאופן אינטימי ביותר,

נותנים חלק מעצמם." (ההדגשות שלי).

⁵¹⁴ ואלרי, 1985, ראו בעיקר בעמ' 45-69.

כי "אדם מתרעם יותר על פציעת כלבו מאשר על פציעת בנו".⁵¹⁵ כמו-כן נהגו להקריב חזיר בטקס לידת בכור, אחרי שזה גודל ופוטם למטרה זו מיום שהאשה יודעת שהיא בהריון, כך שהוא למעשה מייצג את העובר הגדל והולך ברחם האם. מנגד, החזיר סימל לעיתים אדם מעוות או בעל תכונות שליליות, והעלאתו כקרבן סימלה את הריגתו של הרע והלא-מוסרי.

ב. **קרבנות מן הצומח** – באיי הוואי היה לקרבנות מן הצומח מעמד כמעט שווה לקרבנות מן החי, בניגוד למקובל ברוב התרבויות, לרבות בזו המשתקפת במקרא. אנשי הוואי נהגו להקריב בעיקר בננות ואגוזי קוקוס, אותם היו מניחים על המזבח עד שיירקבו, וזו היתה למעשה פעולת הקרבן המקבילה לשריפת בעל החיים. הדבר המעניין הוא שהבחירה בבננות וקוקוס לא נבעה רק בשל היותם נפוצים באיים, אלא בעיקר משום שעצי פרי אלו מהווים **מטאפורה של גוף האדם**: הגזע מסמל את הגוף, ומבנה העץ והפרי מהווים סמל פאלי בולט.

בשורה התחתונה, מסכם ואלרי, הקרבן בהוואי היווה מאז ומעולם **ייצוג של ישות כלשהי** – האלים, האדם או שניהם גם יחד; והוא מזכיר בהקשר זה את התיאוריה של אובר ומוס (שתוצג להלן) לפיה "הקרבן מפסיק להיות מצרך, אובייקט תועלתני גרידא; **הוא-הוא הסובייקט המקריב, בצורתו האובייקטיבית**".⁵¹⁶

6.3.3. תיאוריות להסבר תופעת הקרבן

בשני הסעיפים הקודמים ראינו כי מוסד הקרבנות משתקף הן בטקסטים קאנוניים והן בפרקטיקה של חיי היומיום בתרבויות שונות, ואלו מציגים דמיון רב לתיאוריה ולפרקטיקה של תורת הקרבנות המשתקפת במקרא. תופעה זו ריתקה אליה את תשומת לב החוקרים החל מהמאה ה-19, וכבר ב-1898 פרסמו הסוציו-אנתרופולוגים אנרי אוֹבֶר (Hubert) ומרסל מוֹס (Mauss) מונוגרפיה מקיפה על מהותו ותפקידו של הקרבן. המונוגרפיה פתחה בסקירה ביקורתית של שלוש התיאוריות שרווחו בזמנם להסבר מהותו של הקרבן:⁵¹⁷ א) תיאוריית **החווה** שהוצעה על ידי חוקרי התרבות הרומאית, לפיה הקרבן מבטא יחסי 'תן לי ואתן לך' (*do ut des*), בין האדם לבין האלים, כאשר כל צד זקוק ל'מוצר' מסוים מהצד האחר. ב) תיאוריית **המתנה** שהעלה אדוארד טיילור, ולפיה האדם הפרימיטיבי חש

⁵¹⁵ השוו לדברי פלוטארכוס שהבאתי בהערה 429 לעיל.

⁵¹⁶ ואלרי, 1985, 65 (ההדגשה במקור). או בפראפראזה על דברי לואי ה-14: הקרבן הוא אני...

⁵¹⁷ אובר ומוס, 1964 (1898), 1-8.

צורך לתת משהו משלו לישויות העל-טבעיות או לאלים; צורך זה תורגם לבסוף לטקס הקרבן הממחיש נתינה מוחלטת ללא ציפייה לתמורה. ג) התיאוריה הטוטמיסטית הידועה שהציע ויליאם רוברטסון סמית', שהתמקד בקרבן השלמים וראה בו **סעודת-אחוזה** (communion), תוך שהוא מתבסס על התפיסה הטוטמיסטית ולפיה שימור יחסי השבט עם הטוטם הושג באמצעות אכילתו של הקרבן-הטוטם ו'הטמעתו' בגוף אנשי השבט; לדברי רוברטסון סמית', נוהג זה עבר כמה גלגולים (ביניהם קרבן אדם) עד שהתעצב לכדי טקס הקרבן המוכר לנו.

אובר ומוס הציגו את הבעייתיות שיש בכל אחת מהתיאוריות האלו, ובעיקר את חוסר יכולתן להסביר את מוסד הקרבנות במלואו. הם הציעו גישה שונה, שהעדיפה השוואה של טקסטים ולא של אתנוגרפיות (לדבריהם, האתנוגרפיות בנות ימיהם לא היו אמינות בהרבה מהטקסטים), כשהטקסטים העיקריים שהושושו היו ספרות הקודש ההינדית והמקרא העברי.⁵¹⁸ ההשוואה העלתה כמה נקודות דמיון מעניינות בין טקסי הקרבן : א) הקרבן חייב להיות **בבעלות המקריב** ולא רכוש של מישו אחר (במקרא משתמעת חובה זו מהחוק החוזר בדבר מי ש"לא השיגה ידו"). ב) המקריב חייב **לגעת** בקרבן – במקרא באמצעות סמיכת ידיו, ובמסורת ההינדית הכהן מבצע את הנגיעה הטקסטית בעוד המקריב עצמו נוגע בכהן. ג) לפעולת ההקרבה היה מימד בולט של **רצח** – החוק בויקרא (יז, ד) אוסר על שחיטת קרבן מחוץ לאהל מועד ומשווה זאת לרצח: "דָם יִחָשֵׁב לְאִישׁ הַהוּא דָם שָׁפָךְ", והעונש על כך הוא כרת.⁵¹⁹ בטקסטים ההינדיים מתואר איך תוך כדי ולאחר השחיטה מתבצעות מחוות של בקשת סליחה מהקרבן על שחיטתו-רציחתו בשילוב עם קינה או בכי "כמו על קרוב משפחה".

תיאוריית הייצוג \ התמורה – התיאוריה העיקרית להסבר מוסד הקרבנות

לאור ממצאיהם הציעו השניים את מה שכונה על ידי חוקרים מאוחרים יותר בשם 'תיאוריית הייצוג \ התמורה' (representation / substitution theory), ולפיה הקרבן, יחד עם טקסי ההקדשה וההכנה המקדימים לו, מהווה את האמצעי המכונן את הקשר של המקריב עם האלהות ומאחד ביניהם: עולם החול המיוצג על-ידי המקריב, מתאחד על-

⁵¹⁸ רשימת 11 הטקסטים הוודיים בהם השתמשו מופיעה בעמ' 104-105 של המונוגרפיה. מעבר לכך, הם השתמשו גם בתיעוד טקסי קרבן מהספרות היוונית-רומית.

⁵¹⁹ אובר ומוס עצמם מציעים כמקבילה את הדרישה לכיבוס ורחיצה לאחר הקרבת קרבנות החטאת או קרבנות יום הכיפורים (שם, עמ' 47-48). פרידמן (תשע"ד, 34) מציין כי בטקס מסוים בו נדרש להקריב עז, "האלימות הכרוכה בהרג החיה עוררה אי נחת בקרב הברמינים, וכדי להפחית את הזוועה שבקטל היה מבצע אותו בעל תפקיד מיוחד... היה עליו לחנוק את העז באופן שלא תשמיע קול זעקה. שאר המשתתפים ישבו כשגבם אליה, כדי לא לצפות בהריגתה".

ידי פעולת ההקרבה עם עולם הקודש על ידי כך **שהמקריב הופך לקרבן**, ובלשונם: "הקרבן, שייצג את האלים, מייצג כעת גם את האדם. למעשה, הוא לא רק מייצג אותו, אלא מתמזג איתו".⁵²⁰ ובסיכום הם כותבים: "לו האדם היה מעורב בטקס ההקרבה עד סופו, הוא היה מוצא את מותו, לא את חייו. **הקרבן ממלא את מקומו... המקריב נשאר מוגן: האלים לוקחים את הקרבן במקומו**".⁵²¹

תיאוריית הייצוג (או התמורה) הפכה לתיאוריה הבסיסית המקובלת על מרבית החוקרים בתחום. לעיל הצגתי את מסקנותיהם של אוונס-פריצ'ארד, חוקר התרבות הנוארית, ושל ואלריו ואלרי, חוקר התרבות ההוואית – והראיתי כיצד שניהם מסכימים עקרונית כי תפיסת הייצוג היא העומדת ביסוד מוסד הקרבנות בתרבות שנחקרה על ידם. לשם המחשה, אציג בשורות הבאות שלוש תיאוריות נוספות להסבר מהות הקרבן, הנסמכים גם הם על תיאוריה זו:

א. אדמונד לייץ' – הקרבן כמאפשר מעבר בין עולמות⁵²²

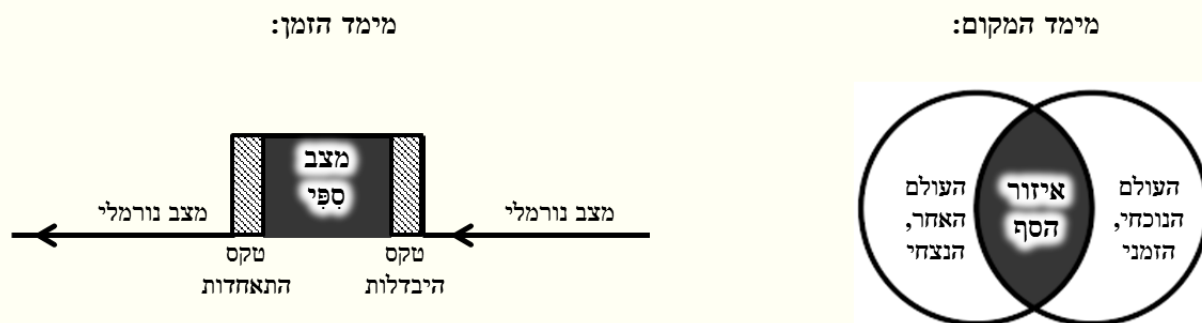
לייץ' ניסה לתת תשובה לשאלה המרכזית שמעורר הקרבן, והיא, לדבריו, "מה עניין הריגת בעלי חיים לתקשורת בין האדם לבין האל?!". לשם כך, הוא נעזר בחלוקה הסטרוקטורליסטית האופיינית של סמלי התרבות לצמדים בינאריים כגון קודש-חול, חיים-מוות, ונצחיות-זמניות; על פי תפיסת העולם ה'פרימיטיבית' האדם חי **בעולם הפיזי, הנוכחי**, ולפיכך הוא בן תמותה, חסר-יכולת של ממש. האלים, לעומתו, חיים **בעולם האחר, הנצחי**, ולכן הם בני אלמוות ובעלי כוחות-על. אדם הרוצה ליצור קשר עם האלים, ניצב בפני שתי אפשרויות: האחת, **למות**; שהרי לאחר המוות הנפש עוברת דרך תווך כלשהו (למשל, ה"שואל") ואז מקבלת חיי נצח בעולם שמעבר. השנייה והמתבקשת יותר, כמובן, היא להשתמש ביכולות על-מקומיות ועל-זמניות שנמצאות **בעולם הזה**. לשם כך נוצרו בתרבויות

⁵²⁰ אובר ומוס, 1964 (1898), 32.

⁵²¹ שם, 98. יצויין כי בטקס ההינדי, הקרבן נקשר לעמוד מקודש (*yupa*) המייצג את המקריב: הברהמינים מקפידים שהוא יהיה בגובה שלו, וכאשר מושחים את המקריב בשמן, מושחים גם את העמוד (שם, 27-28). בנוסף, אובר ומוס רואים בשריפת שער הנזיר (במ' ו, יח) רמז מפורש לכך שהקרבן, כמו השיער, נועד לייצג את הנזיר עצמו (שם, 56-57).

⁵²² לייץ', 1976, 81-93.

השונות 'גשרים' שנועדו לתווך בין העולם הזה לעולם האחר, הן במימד המקום (מקדשים, מזבחות) והן במימד הזמן (מועדים, חגים), וכפי שמודגם בשני האיורים הבאים:⁵²³



הקרבן מן החי, מסביר ליץ', נועד לאפשר לאדם להיכנס אל אותו איזור/זמן ספי ולבצע פעולה של יצירת קשר עם האלוהות; אלא שבמקום למות בעצמם (ולהעביר את נשמתם לעולם שמעבר), הם שוחטים קרבן. הריגת הקרבן מפרידה ומשחררת את הנפש מגוף הבהמה, והופכת אותה למטונימיה של אדם המקריב, שעובר כביכול באמצעותה דרך איזור הסף אל העולם שמעבר.

ב. רנה ז'יראר – מעשה הקרבן כהחצנה של האלימות⁵²⁴

ז'יראר טען למעשה, כי יסודם של כל הקרבנות הוא בתופעת ה'שעיר לעזאזל' הרווחת בתרבויות רבות. לדבריו, המין האנושי מצא אי-אז בעבר הרחוק דרך לפתור את הבעיה היסודית ביחסים בין יצורים: **היריבות, המובילה לאלימות**. הדרך היעילה ביותר לפתור ריב בין שניים, היא לשלב את האנטגוניזם של שניהם אל ישות שלישית, ה'שעיר לעזאזל', המייצג למעשה כל אחד מהצדדים: מעשה הקרבן, לפיכך, הוא החצנה של האלימות הטבועה ביחסים בין בני אדם וריכוזה כלפי יצור אחד. הקרבן הופך למעשה לסמל של האלימות החבויה באדם ושאותה יש לחסל. בדרך זו פירש ז'יראר גם את ה'פתרון' שהציע שלמה במשפטו המפורסם ולפיו התינוק יהוה את השעיר לעזאזל –

⁵²³ ליץ', 1976, 78; 82 (האיורים שוחזרו על ידי). דומני כי הרעיון מופיע כבר אצל אובר ומוס (1964 [1898], 31-32; 35) הטוענים כי עיקרו של טקס הקרבן היה הפרדת רוח החיים מעולם החול ושחרורה אל עולם הקודש, וכפי שהם מסכמים בסוף מחקרם: "טקס ההקרבה מתמזה ביצירת אמצעי תקשורת בין עולמות הקודש והחול, בתיווכו של קרבן." (שם, 97).

⁵²⁴ ז'יראר, 1977. כאנקדוטה אציין כי הספר פורסם במקור ב-1972, ובדיוק באותה שנה פורסם הספר *Homo Necans* (האדם הקוטל) מאת הקלאסיקן הגרמני וולטר בורקרט, המציג רעיון כמעט זהה לזה של ז'יראר תוך התבססות על עולם הקרבנות של יוון העתיקה. מסיבות שונות הפך הרעיון להיות מזוהה כמעט בלעדית עם רנה ז'יראר, למרות שמחקריו של בורקרט 'נחשבים' הרבה יותר מבחינה אקדמית.

לדבריו, המקרא מציג זאת כדוגמה שלילית: כך **אין** לפתור סכסוכים!⁵²⁵ ואכן, הקרבן המתבקש אמור היה להיות **אדם** כלשהו מבין החברות המעורבות במאבק – וזהו היסוד לקרבנות אדם. אך עם הזמן הבינו בני האדם כי הקרבת אדם עלולה לגרור פתיחה מחודשת של האלימות, בנוסף לבזבוז המשאבים הכרוך בכך, והמירו את האדם **בבהמת-בית**. הסיבה לבחירה בבהמת בית ולא בחיית פרא היא קרבתן הרבה של הבהמות לאדם, המאפשרת 'השלכה' של דמות השעיר לעזאזל מאדם מסוים לבהמה מסוימת.

מהמוטיבציה הזו, טוען ז'יראר, התפתחו הקרבנות כולם בתהליך שהוא מכנה *generative scapegoating*, וכל טקס קרבן משחזר למעשה את הרגע הזה בו האלימות האנושית מנוקזת אל קרבן תמים. האלים, ולמעשה כל הרקע ה'דתי' של הטקס, הם למעשה הפשטה רציונלית של התהליך הפסיכולוגי בו האלימות משוחזרת ואז מוכחדת.⁵²⁶

ג. נעמי יאנוביץ (2011) – הקרבן כמייצג התרבות האנושית

התיאוריה של יאנוביץ מבוססת על התיאוריה של ג'ונתן סמית' (2004), הרואה בקרבן תוצאה של ביות הבהמות. יאנוביץ בחנה את תפיסת הקרבן שרווחה בפוליס היווניות וגילתה כי אזרחי הפוליס ראו בקרבן שמת באופן 'וולונטרי' ולאחר מכן הועלה באש על ידי האדם (או בושל ונאכל), את הניגוד המוחלט לחיית הפרא שמתה בניגוד לרצונה ובאופן 'אקראי' וגופתה נשארה מושלכת בשדה. לדידם, **הקרבן סימל את התרבות האנושית**, ואנשים שדגלו בצמחונות (הפיתגוראים, למשל) נחשבו ככאלו שהוציאו עצמם מכלל החברה האנושית.⁵²⁷

סיכום – האם ניתן לדבר על תיאוריה מאוחדת?

מטבע הדברים, ישנם כמובן תיאוריות נוספות להסבר הקרבן, החלוקות על תיאוריית הייצוג – ואת חלקן הזכרתי בקצרה בראש הסעיף. ובדומה ל'תיאוריית חוסר התיאוריה' שהצגתי בדיון המקראי בסעיף 4.2.2 לעיל, גם כאן נמצא חוקר שטען שכל ההסברים התיאורטיים הללו הם בגדר 'מדרש', שכן הכמיהה לקרבנות מן החי המשותפת לכל

⁵²⁵ ז'יראר, 1987, 237-243.

⁵²⁶ הסברו של ז'יראר 'זכה' לביקורות נוקבות של מספר חוקרים מתחומים שונים (ראו למשל אצל ואלרי, 1985, 67-68; קלוואנס, 2006, 23-24) שעיקריהם הם: א) הסתמכות בלעדית על טקסטים (וליתר דיוק: המקרא והמיתוס היווני) והתעלמות כמעט מוחלטת מעדויות אתנוגרפיות. ב) ראיותיו הן מן השתיקה, וחמור מכך – מפרשנות 'חתרנית' הטוענת כי הטקס מסתיר במזיד את מטרתו האמיתית.

⁵²⁷ יאנוביץ, 2011, 33-34.

התרבויות האנושיות אינה אלא שיקוף של הכמיהה הכלל-אנושית לאכילת בשר מן החי והעדפתו על פני כל סוג מזון אחר. וכך כותב הריס בספרו, בפרק שכותרתו "תאוות בשרים":⁵²⁸

בהפיכת שחיטת החיות למשהו מקודש, ביטאו העמים הקדמונים את כמיהתם לבשר... מנקודת מבט שונה אפשר לומר שבשר החיה היה כה טוב למאכל, עד שבני האדם אכלו אותו רק כאשר היו בטוחים שהאלים מוכנים להתחלק בו אתם.

הסבר פרגמטי אחר הוצע על ידי חוקר הדתות ג'ונתן סמית', שעיקרו תיאוריה 'היסטורית' ולפיה הקרבן הוא תוצאה של ביות הבהמות בידי האדם.⁵²⁹ בדומה להריס, גם ההסבר של סמית' מתעלם במובן מסוים משאלת משמעותו של טקס הקרבן בחברה בה הוא מתקיים בפועל, ומסתפק בהסבר היסטורי שהראיות לנכונותו דלות.

עם זאת, מסקירה של כלל התיאוריות השונות שהועלו להסבר מהותו של הקרבן, עולה כי המכנה המשותף הוא התפיסה לפיו הקרבן מהווה ייצוג של מישו או תמורה למישו, וכפי שמסכם בריאן סמית', מחוקרי התרבות הוודית העתיקה:⁵³⁰

בין אם הקרבן נתפס כ'חליפין' המובילים לתקשורת בין הקודש ובין החול (אופר ומוס)... ובין אם הוא נתפס כביטוי של אלימות הנועד להחליף את העוונות ההדדית (בן-אב אצל פרויד, הקהילה וחבריה אצל ז'יראר), המסקנות הכלליות הנוגעות לקרבן מתלכדות: עבור כולם, הקרבן מוגדר על ידי תמורה.

⁵²⁸ הריס, 1987, 20-21. הלה נאמן לשיטתו המבקשת הסברים מטריאליסטיים לתופעות תרבותיות מיוחדות; וראו דבריו לגבי הפרה ההודית הקדושה, בסעיף 6.2.3 לעיל.

⁵²⁹ סמית', 2004, 145-159. דבריו באים בעיקר לשלול את התיאוריה לפיה הקרבן הוא 'שחזור מבוקר' של פעולת הציד האלימה וכי הוא מאפיין חברות פרימיטיביות; לדבריו, הקרבן מאפיין חברות איכרים מפותחות, והוא נבע כתוצאה מכורח מציאות: הצורך להקטין את הגידול במספר הבהמות ולהיפטר מבהמות לא מתאימות לגידול.

⁵³⁰ סמית', 1998, 175 (ההדגשה שלי). לא ציינתי כאן המחשבות נוספות לתפיסה הזו, חלקן על גבול הסבירות, כגון פרשנות פרוידיאנית לקרבן הפסח המהווה כפרה ישראלית על רצח הבכורות המצריים באמצעות הקרבת ה'בן' (=גדי) הצעיר, הקדשת בכור בהמה כתחליף להקרבת הבן הבכור ועוד – ראו סקירתה של יאנוביץ, 2011, 21-27.

נספח: קרבנות מן הצומח וקרבנות שלמים על פי תפיסת הייצוג

בדיון עד כה הדגשתי בעיקר את קרבנות הכפרה ובראשם קרבן העולה המוקרב כליל, שכן אלו היו הקרבנות הנפוצים במקרא, כמו גם בתרבויות אחרות. מסתבר ותפיסת הייצוג עשויה להסביר באופן דומה גם שני סוגי קרבנות אחרים – קרבנות מן הצומח וקרבנות שלמים.

א. קרבנות מן הצומח – כפי שהדגמתי לעיל ממחקרו של ואלרי בהוואי, התרבות ההוואית מקנה חשיבות רבה גם לקרבנות מן הצומח. גם מחקרו של אוונס-פריצ'ארד אודות התרבות הנואֶרית העלה שלעיתים קרבן השור מוחלף בקרבן מן הצומח – במקרה שלהם, מלפפון-בר. וכך מסביר זאת אוונס-פריצ'ארד:⁵³¹

מובן שהם אינם טוענים כי מלפפונים הם שוורים, אך כשהם אומרים כי מלפפון מסוים הוא שור בסיטואציית הקרבה מסוימת, הם רק מציינים כי ניתן לחשוב עליו כעל שור בסיטואציה הזו. והם פועלים בהתאם, בבצעם את טקס הקרבן קרוב ככל האפשר לביצועו כאשר הקרבן הוא שור. הדמיון הוא מושגי, לא תפיסתי.

והנה ראיתי שהסבר עמוק יותר לכך ניתן כבר באחד הטקסטים ההינדיים הקדומים:⁵³²

הָאֵלִים הַצִּיעוּ אֶת הָאָדָם כְּקָרְבָן, וְאִז 'הַאִיכוֹת הַקְּרָבָנִית' (*medha, sacrificial quality* בהינדית) עברה לאדם. מהאדם היא עברה לסוס... מהסוס אל העז, שם היא השתתתה והפכה אותה לחיה טובה במיוחד להקרבה. משם היא חלחלה אל האדמה. אורז ושעורה מכילים את אותה איכות קְרָבָנִית כמו החיות הנעלות יותר.

לדברי סמית', הקטע הזה ודומים לו הוא חלק בלתי נפרד מתפיסת התמורה המשתקפת בוודות ההינדיות (Vedic theory of substitution), שעיקרה הוא היררכיה ברורה בין האדם, בעלי החיים (המתאימים ביותר להחלפתו) והצמחים (המתאימים פחות) – אלא שהיררכיה זו מאפשרת גם לצומח, הנחות ביותר, להיות ראוי לקרבן.

ב. קרבנות שלמים – התופעה המייחדת את קרבנות השלמים היא החלוקה המשולשת של הקרבן בין האל, הכהן והמקריב: האל 'מקבל' את החלקים הפנימיים, הכהן מקבל את החזה ואת שוק הימין (לפי וי' ז, לא-לד) או את הזרוע,

⁵³¹ אוונס-פריצ'ארד, 1956, 128. ההדגשה שלי.

⁵³² הקטע מובא על ידי סמית', 1998, 177, מתוך ה- *Aitareya Brāhman*. ההדגשה שלי.

הלחיים והקיבה (לפי דב' יח, ג);⁵³³ ואילו הבעלים מקבלים את שאר הבשר. מטרתה של הפרשת החלק לכהן מוסברת בספר ויקרא כמתנה 'אלוהית' לכהן: "כִּי אֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לְקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שְׁלֵמֵיהֶם וְאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו". ספר דברים – כדרכו – מחלן את הטעם הזה ורואה בו מתנה 'אנושית' לכהן: "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׂוֹר אִם שֶׂה וְנִתֵּן לַכֹּהֵן הַזֶּרַע וְהַלֶּחֶם וְהַקֶּבֶץ". כך או כך, הצד השווה שבהם הוא שחלקי הקרבן ניתנים לכהן כמעין תגמול על עבודתו – בין אם מתנה מקודשת כתרומה, ובין אם מתנה 'חילונית' כמו מתנות העניים והלויים שספר דברים מרבה להזכירן.

והנה מסתבר כי מנהג דומה קיים עד ימינו בשבט הלֵלֶה האפריקאי, במסגרת טקסי פוריות לזוגות שילדו ילדים.⁵³⁴ במהלך הטקס ניתנים הראש והקיבה של חזיר-בר לשמאנים של השבט, ואילו החזה ניתן לאב המוליד – והנתינה הזו היא טקסית לחלוטין, ללא 'מטרות רוח', שכן הבשר כלל אינו נאכל! לפי תפיסת הייצוג ניתן להסביר כי חלוקת בשר הקרבן משמעה חלוקה של הרך הנולד בין אלו שאחראים להולדתו: השמאן (המייצג את האלים) מצד אחד, והאב מצד שני. ניתן אולי להסביר גם את קרבן השלמים באופן דומה – האדם המקריב מבקש לשותף את משרתי האל (הכהנים) בשמחתו ולשם כך הוא נותן חלק מעצמו באופן סמלי, על ידי הענקת חלק מן הקרבן. סיוע לתפיסה הזו ניתן למצוא בתפיסה ההינדית של הקרבן, עליה עמדתי בסעיפים הקודמים; וכך מסכם זאת פרידמן, שתרגם לעברית קטעים רבים מהספרות הפולחנית ההינדית:⁵³⁵

כדי להתאחד בשלמות עם האלים היה על פטרון-הקרבן [האיש עבדו מקריב הכהן את הקרבן – א. ד.] להגיש את עצמו כמזון. במקום זה הוא מגיש לאלים תחליף, את המנחה או את הקרבן, ואלה עולים אל עולמם.

⁵³³ אני מתעלם כאן משאלת היחס בין שני החוקים האלו, והאם הפסוק בדברים עוסק בקרבן שלמים (כמשמעו של המונח "זבח" בכל המקרא) או בבהמת חולין שנשחטה למאכל (כדעת חז"ל, שניסו ליישב את שני המקורות).

⁵³⁴ דאגלס, 1957.

⁵³⁵ פרידמן, תשע"ד, 32. יש לציין כי בעולם הקרבנות ההינדי ישנו מימד משמעותי של 'תן לי ואתן לך': פרידמן עצמו מדגיש שם כי "בין בני האדם לאלים מתקיימים יחסים של 'תן וקח'... האדם יכול לקיים פולחנים מסוגים שונים על מנת להניע את האלים להעניק לו את מבוקשו", ולכך מסכים גם פטר (תשס"ז, 69), הכותב כי "טקסי הקרבן האלה היו עסקת חליפין, שהגדירה את מערכת היחסים בין האדם ובין האלים... יחס של כדאיות ותועלתנות לכל דבר".

6.4. המתנה ויחסי החליפין (reciprocity) בתרבויות שונות

רבים מאיתנו מכירים את הסיפור הידוע על רכישת האי מנהטן מהאינדיאנים בתמורה לכמה חרוזי זכוכית – אולם אנו מסתפקים בהסבר הנפוץ לפיו ה'פראים' מעריכים מתנות דלות-ערך בצורה מוגזמת. בכך איננו שונים כהוא-זה מהנוסעים הצרפתיים הראשונים שהגיעו לדרום אמריקה, ונדהמו לגלות בכמה מעט ניתן 'לקנות' את ליבם של ילידי יערות ברזיל, כדוגמת תיאורו הקולע של ז'אן דה לרי (Léry) בן המאה ה-16:⁵³⁶

הם אוהבים יותר מכל את אלה המפגינים רוחב לב, ומאחר שרציתי לרומם את עצמי אף יותר מכפי שעשה הוא, נתתי לו בפומבי וללא כל סיבה, לעיני כל, את היפה והגדולה שבסכיניי, שאותה הוא הוקיר בדומה מישהו שקיבל זה עתה במתנה, בצרפת שלנו, שרשרת זהב בשווי מאה כתרם.

הבעיה שעומדת בפנינו, בני תרבות המערב המודרנית, היא שמושג ה'מתנה' ממלא אצלנו תפקיד שונה לחלוטין מזה שהוא ממלא בחברות רבות: לו נשאל אדם מערבי שמביא לחברו מתנת יום הולדת, האם הוא חש קשר רגשי עמוק למתנה – שמן הסתם נקנתה בחנות כמוצר סטנדרטי – הוא יביט בנו בתמיהה. ואם נוסיף ונשאל אותו, האם לדעתו מקבל המתנה אמור להשיב לו מתנה כגמול על מתנתו, תמיהתו תגדל עוד יותר... אך כפי שאראה בהמשך, תפיסת עולם אינסטרומנטלית זו ביחס למתנה היא חריגה ביחס למקובל בחלק גדול מהחברות האנושיות.

בסעיף זה אבקש לסקור בקצרה את תופעת המתנה בחברות המכונות 'ארכאיות', תופעה שתאפשר לשפוך אור על כמה מאיזכורי הבהמות באפיזודות שהוצגו בפרק 3, ובראשן הענקת הצאן והבקר בסיפורי אברהם והמלכים, ומנחת הבהמות ששלח יעקב לעשו. לשם כך אציג כמה דוגמאות ספרותיות ואתנוגרפיות, שבעקבותיהן אשטח בקצרה את התיאוריה המרכזית בנושא המתנה שפותחה על ידי מרסל מוס, מחשובי האנתרופולוגים והסוציולוגים במאה ה-20. מטבע הדברים, הסקירה תהיה בעלת אופי אנקדוטלי ביחס להיקף המחקר האנתרופולוגי העצום בנושא.⁵³⁷

⁵³⁶ מובא אצל זימון-דייוויס, תשע"א, 117. וראו שם בהמשך דוגמאות רבות נוספות.

⁵³⁷ כאן המקום לציין כי גם בתעודות אל-עמארנה מתגלה בין השורות חשיבותה של המתנה (בעיקר בין שליטים), תופעה שככל שידוע לי טרם נתנו עליה את הדעת – ראו לדוגמה באיגרות הבאות במהדורת כוכבי-רייני, תשס"ה (ציינתי בסוגריים את מספר האיגרת = מספר העמוד): "עתה שלחתי אליך משלל ארץ סת מרכבה אחת, שני סוסים... במתנה לאחי שלחתי אלי חמש מרכבות... כמתנה לפלֶקֶב אחותי שלחתי אליה מערכת סיכות זהב... (17=42); "מתנה לאחי מסרק זהב משובץ... אני שולח מתנה לאמך... (29=86); והדוגמה שהיא אולי

6.4.1. המתנות בעולמו של אודיסאוס

דורי דורות של חוקרים קראו את האיליאדה והאודיסאה, וכתבו מחקרים לרוב כמעט על כל מילה וכל שורה וכל נושא המופיע בשירים. אבל תופעת נתינת המתנות כמו חמקה מבין אצבעותיהם. יש שפטרו אותה בתורת פרי דמיונם הפורה של המשוררים, ויש שהתעלמו ממנה מכול וכול.⁵³⁸

ואכן, קריאה מודעת של האיליאדה והאודיסאה מגלה חיש קל כי יצירות אלו מוצפות בתיאורי הענקת מתנות: הפיסטוס מעניק במתנה את שרביטו, שעובר מאל לאל עד שהגיע לידי אגממנון (איליאדה ב, 100-107); קנירס מתואר כמי שנתן את שריונו במתנה לאגממנון (שם יא, 23); פטרוקלוס קיבל את סוסיו במתנה מהאלים (שם טז, 380) ואכילס קיבלם מתנה מאביו שקיבלם מפוסידון (שם כג, 277); קאריטה אשת הפיסטוס מעניקה לתטיס את "מתנות האורחים" (שם יח, 407-408); מנלאוס נותן מתנות לטלמכוס פעמיים – ובפעם השנייה הוא מעניק לו "קיתון מזיגה" שהועבר אליו מהפיסטוס דרך מלך צידון (אוד' ד, 611-619; טו, 113-122); פנלופה מקבלת מתנות רבות מאת מחזוריה (שם יח, 275-303); ועוד ועוד.

יתרה מכך, ביצירות אלו מופיע מספר פעמים הביטוי החוזר "מתנות האורחים" (ξείνηϊον, ξείνηϊα) ביחיד (ξείνηϊον) כמנהג ידוע ומקובל, המהווה חלק ממוסד הכנסת האורחים היווני; כך למשל מתאר אודיסאוס את המתנות שהעניק לבנו של לאַרְטֶס: "אותו הכנסתי אל ביתי דאגתי לו באהבה רבה \ גם האכלתיו בנדיבות מפקדון ביתי הגדול \ לו הענקתי מתנות האורחים כחוק וכנהוג", ואביו עונה לו: "אך לשוא לו נמת את כל המתנות הרבות! \ אלו מצאת אותו בחיים בארץ אתקה \ הנה משלחך באהבה ומעניק לך בנד נדיבה \ אשכר האורחים כמשפט שלומים חלף טרחתך" (אודיסאה כד, 270-286). בסך הכל, המילים "מתנה", "תשר" ו"אשכר" על הטיותיהן מופיעות כ- 90 פעם באיליאדה, וכ- 70 פעם באודיסאה.⁵³⁹

הבולטת ביותר מופיעה באיגרת 14 ובה מתוארים בפרטי פרטים המתנה ששלח אמנחתפ מלך מצרים למלך בבל, המתפרסת על פני שמונה עמודים בספרה של כוכבי-רייני (29-37)...

⁵³⁸ ג' הרמן, תלמידו ומתרגם ספרו של מוזס פינלי (פינלי, תשנ"ח, 16). הספר פורסם במקור ב- 1954, ומחברו, שהיה אחד מחשובי החוקרים של העת העתיקה, היה הראשון לעמוד על התופעה הזו ביצירות ההומריות.

⁵³⁹ החיפוש, כמו גם הציטוטים לעיל, לקוחים ממהדורת האינטרנט של תרגומי טשרניחובסקי ליצירות האלו, בפרויקט 'בן יהודה':

<http://benyehuda.org/tchernichowsky/iliad.html> / [odyssey.html](http://benyehuda.org/odyssey.html)

מוזס פינלי, הקלאסיקן וההיסטוריון החשוב שעמד על התופעה הזו, הסיק ממנה כי ה'מתנה' אינה בדיוק המושג שאנו חושבים עליו כדבר הניתן ללא בקשת תמורה, אלא להיפך – מדובר במוסד חברתי בעל חוקים קבועים, הדורש ממקבל המתנה להשיב לנותן כגמולו בשלב זה או אחר של חייו, ובלשונו של פינלי:⁵⁴⁰

אל לנו לשגות בפירוש המילה 'מתנה'. אפשר לומר שכלל ברור הוא גם בחברה הפרימיטיבית וגם בחברה הארכאית, שמעולם לא נתן אדם דבר – לא טובין ולא שירותים ולא כיבודים – בלי גמול נאות, ממשי או מיוחל, הניתן לאלתר או לאחר שנים לו עצמו או לקרובי משפחתו. הנתנה היתה אפוא תמיד רק חציה הראשון של פעולה הדדית, שחציה השני היה מתנת הגומלין.

ובהסתכלות רחבה יותר:

כל מה שקרוי בפינו 'יחסי חוץ ודיפלומטיה', בגילוייהם בזמן שלום, נוהל באמצעות חילופי מתנות. ואפילו במלחמה, קרה לא פעם שגיבורים משני המחנות היריבים נעצרו בשדה הקרב עצמו – לעיניהם של חבריהם הגיבורים ובעידודם – והחליפו נשק ושיריון.

עדות טקסטואלית יוצאת דופן זו לבדה עשויה ללמד אותנו רבות על הטקסט המקראי, שזמן חיבורו המשוער אינו רחוק מזמן חיבור היצירות ההומריות. אך המחקר האנתרופולוגי אינו מסתפק רק בטקסטים אלא דורש בסיס אמפירי להתנהגויות אנושיות. עדויות אמפיריות כאלו יוצגו בסעיפים הבאים.

6.4.2. טבעת ה'קולה' (Kula ring)

בין השנים 1914 ל-1918 שהה ברונים סלב מלינובסקי, מי שעתיד היה להפוך לאחד האנתרופולוגים החשובים במאה ה-20 ולמייסד הזרם ה'פונקציונליסטי' בתחום זה, בקבוצת האיים הטרובריאנדיים (Trobriand Islands) באיזור פפואה ניו-גינאה. תוצאות מחקריו פורסמו במאמר קצר ב-1920 בכתב העת *Man*, ובפירוט רב בספרו מ-1922 שהפך לקלאסיקה, "הארגונאוטים של מערב האוקיינוס השקט".⁵⁴¹ הספר הוקדש בעיקר לתיעוד דקדקני

⁵⁴⁰ פינלי, תשנ"ח, 83; 85. עמדה זו היא חלק מגישתו הכוללת של פינלי, לפיה הפעולות המכוננות 'מסחריות' בעת העתיקה נבעו בעיקר ממניעים חברתיים ולא ממניעים כספיים-כלכליים (שם, 18-20).

⁵⁴¹ מלינובסקי, 1922. הארגונאוטים (Ἀργοναῦται = מלחי ה'ארגו') היו קבוצת גיבורים מהמיתולוגיה היוונית שנאספה לסייע למלך יאסון במשימה גורלית, באמצעות מסע ימי בספינה ושמה 'ארגו' (=מהירה). מלינובסקי ביטא בכך את התרשמותו העמוקה ממסעות השיט הארוכים של בני אותם איים.

ומפורט של אחת הפעילויות יוצאות הדופן של בני אותם איים, פעילות הנקראת "קולה" (*Kula*): כל גבר בעל מעמד באותם איים נהג לצאת אחת לכמה שנים למסע שיט ארוך ומסוכן בין האיים השונים, כשבאמתחתו מחרוזת-צוואר או צמיד-זרוע עשויים קונכיות אדומות או לבנות. המסע נערך בסירת קאנו שנבנתה או קושטה במיוחד עבורו, ומטרתו היתה החלפת אותה מחרוזת או צמיד במחרוזת או צמיד של מישוהו הקשור אליו באי אחר, אירוע רב-רושם שהיה מלווה בסיפורי אגדה סביב התכשיט שהובא ובמעשי כישוף פומביים. אך המסע לא נגמר כאן – שכן הגבר שקיבל את התכשיט היה יוצא גם הוא למסע שיט דומה, ומחליף שוב את התכשיט שקיבל באחר, וחוזר חלילה. לא זו בלבד, אלא שהיו שני מסלולי שיט טבעתיים קבועים בין האיים – האחד בכיוון השעון (לצפון) ובו הועברו מחרוזות-צוואר, והשני נגד כיוון השעון (לדרום) ובו הועברו צמיד-זרוע, ומסע שנפתח במחרוזת הסתיים בצמיד, וההיפך, תופעה שכונתה מאז "טבעת הקולה". המפליא בכל המנגנון הזה הוא שהחפצים שהועברו היו **כמעט חסרי ערך**: המחרוזות נלבשו לעיתים נדירות והושאלו לכל דורש, ואילו הצמידים היו לעיתים קטנים מכדי להיענד אפילו על ידי ילדים.⁵⁴²

יודגש כי התיאור לעיל הוא תמציתי מאוד בהשוואה לזה של מלינובסקי, שהקדיש מאות עמודים רק לתיאור העובדות, נאמן לשיטתו לפיה אתנוגרפיה אמורה להיות מדעית ומדוקדקת – אך לא הפרטים המדויקים הם החשובים לענייננו כאן, אלא התובנות אליהן הגיע מלינובסקי בניתוחו, שניתן להעמידן על שלוש:

א. **הקולה כאנטי-תזה למסחר כלכלי** – מסחר כלכלי רגיל (שבני אותם איים עסקו בו במקביל) מאופיין בפעולות מכירה או החלפה של מוצרים חיוניים, שאינן מלוות בטקסים מיוחדים, וכוללות אמצעי אכיפה במקרים של הפרת אמון או רמאות. הקולה מציגה מאפיינים הפוכים בדיוק: היא כוללת החלפה של מוצרים לא חיוניים בעליל, היא מלווה במגוון טקסים ואף מעשי כישוף, ואין בה כל מאפיין של כפייה או אכיפה ואדרבה – היא מציגה רמה גבוהה של אמון הדדי. בנוסף, אף טרובריאנדי אינו מחזיק בתכשיט כלשהו בבעלותו: האחזקה היא זמנית, כשנה או שנתיים, ועל התכשיט לעבור הלאה בהתאם למסלול הטבעתי של הקולה – בדומה לגביעי ספורט בני ימינו.⁵⁴³

⁵⁴² הרוצה לעמוד בקצרה על עיקרה של פעילות הקולה כפי שתוארה מלינובסקי, יכול להסתפק בתיאורים בעמ' 81-86 ו-91-95 בספרו הנ"ל, או בתיאור התמציתי בעברית אצל גולדברג ואח', 1978, 137-138. יש לציין כי המושג "קולה" אינו מוסבר במדויק בספרו של מלינובסקי: הוא משמש כשם כולל לפעילות כולה, ככינוי לאיזור הגיאוגרפי בו היא מתנהלת (*Kula district*), ואף כפועל המתאר את ביצועה (*to kula*).

⁵⁴³ כשמשותף מעביר את הקולה בחיפזון רב מדי אומרים עליו כי "הוא עושה את הקולה כאילו היה סוחר!" (מלינובסקי, 1922, 96).

ב. תכשיטי הקולה כייצוג היסטורי – המחרוזות והצמידים, שהיו כאמור חסרי ערך ממשי, שימשו בעיקר כ'מצע' לסיפורים היסטוריים ולהאדרת המוניטין של המחזיק בהם: המחרוזת הזו היתה שייכת לראש השבט הזה, והוא העביר אותה לצ'יף ההוא וכן הלאה. למעשה, יותר משהראו אותם, דיברו עליהם. כלומר – תכשיטי הקולה לא ללמד על עצמם יצאו, אלא על ההיסטוריה והמוניטין השבטיים יצאו.⁵⁴⁴

ג. הקולה כמנגנון חברתי – העברת התכשיטים נעשתה רק בין 'שותפים', כאשר לאדם רגיל היו שותפים בודדים (ביניהם קרובי משפחה), ולצ'יפים היו מאות.⁵⁴⁵ מכל שותף מצופה היה להשיב מתנה למי שנתן לו, אך לא היו כל אמצעי אכיפה לוודא זאת: הרשת החברתית היא שדאגה לכך. הקולה יצרה למעשה רשת מסועפת של בריתות וחברויות הדדיות על פני מרחב גיאוגרפי גדול, שסיפקה בימי קדם הגנה לאורח המגיע לאי זר. כתופעת לוואי, הקולה העבירה איתה גם מסורות, סיפורים, שירים ואף חפצים סמליים שונים, שהיוו חלק מהמארג העצום שנטווה בין אלפי גברים, על פני מאות קילומטרים ובין עשרות איים מרוחקים.

מסקנתו של מלינובסקי היתה כי הקולה היא למעשה **מוסד חברתי בסדר גודל עצום שמטרתו חיזוק הסטטוס החברתי של אנשי האיים**. ואכן, הסוציולוג והאנתרופולוג החשוב מרסל מוס מסכם כי "קשה למצוא במצב התצפיות הנוכחי... נוהג נתינה-חליפין נקי יותר, שלם יותר ומודע יותר, ואשר הצופה שתיעד אותו הבין אותו טוב יותר, ממה שמצא מלינובסקי בטרובריאנד".⁵⁴⁶

6.4.3. המתנות בתרבות הבדואית ובתרבות היפנית

בסוף ספרו קובע מלינובסקי בנחרצות כי תופעה חברתית בסדר גודל כזה אינה יכולה להיות משהו חריג ומקרי שצץ בנקודה אחת בעולם – והוא מביע תקווה כי תימצאנה דוגמאות נוספות לכך, עם התפתחות המחקר בנושא.⁵⁴⁷ ואכן, במהלך המאה ה-20 תועדה תופעה זו בכמה וכמה תרבויות שונות לגמרי: בני הדרירי בני-גינאה מחליפים נוצות ציפורים; אנשי הקאלוסה בצפון-אמריקה מחליפים צדפים ושיני כרישים; בני ה!קונג האפריקאיים מחליפים מקטרות

⁵⁴⁴ מלינובסקי (שם, 88-89) משווה זאת, בלגלוג קל, לתכשיטי הכתר הסקוטי שהוצגו לו באדינבורו – גם הם היו חסרי שימוש של ממש, ואף מכוערים לטעמו האישי, וכל מטרת הצגתם לציבור היא התפארות במוניטין ההיסטורי של המלכים שהחזיקו בהם.

⁵⁴⁵ תופעה המזכירה מאוד את הרשתות החברתיות בנות ימינו, בהן אדם 'נמדד' לפי מספר הקשרים שיש לו.

⁵⁴⁶ מוס, 2005 (1925), 66. הדיון בתיאוריית המתנה של מוס ייערך להלן בסעיף 6.4.4.

⁵⁴⁷ מלינובסקי, 1922, 513-514.

וחרוזים; ועוד.⁵⁴⁸ בסעיף זה אציג המחשה בולטת של התופעה בשתי תרבויות מעט יותר מוכרות לנו, שנראות רחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב: התרבות הבדואית והתרבות היפנית.

המתנות בתרבות הבדואית

עמנואל מרקס, אנתרופולוג ישראלי שחקר במשך שנים את שבטי הבדואים בנגב, הקדיש מאמר מעניין לתיאור חגיגות ברית המילה אצל שלושה מהם (שבטי הט'ולאם). במרכזן של חגיגות אלו, האורחות כשבועיים ועולות למארגניהן הון עצום, עומד מנהג של הענקת מתנות לבעל החגיגה: כל אורח מחויב להביא מתנה המכונה 'קוד' (=מתנה מוקלט) כלומר, צאן. יש שיוצאים ידי חובת המתנה בהבאת כסף אך זה אינו אלא תחליף לבהמות, לדברי מרקס. הדבר המפליא הראשון בטקס הוא שברית המילה עצמה נעשית כמעט כלאחר יד; הילד המתרוצץ בחוץ בבגדי חול נלקח לאוהל, נימול, מקבל ממתקים וחוזר לאוהלו, וכדברי מרקס:⁵⁴⁹

...לא ניתנה להם [לילדים] שום תשומת לב, כי החגיגה נערכה בעיקר כדי להפגין את רכוש בעל

החגיגה, וכדי לחדש את קשרי המתנות שלו. ברית המילה רק שימשה עילה לעריכת החגיגה.

"קשרי המתנות" הללו הם העובדה המפליאה השנייה בטקס זה; מסתבר כי המתנה יוצרת התחייבות חד-משמעית

להשיב לנותן כגמולו, ולמעשה מדובר ב**הלוואה** יותר מאשר במתנה... וכך מתאר זאת מרקס (שם):

עורך החגיגה נלכד ברשת ענפה של התחייבויות חדשות והוא יצטרך להיות בעל נכסים כדי שיוכל לפרוע אותן בבוא הזמן. לפיכך הוא רואה במתנות לא פיצוי להשקעתו בחגיגה, אלא הלוואות שיצטרך להחזירן לשיעורין בשנים הבאות. בדווים עומדים בתוקף על כך שידעו בדיוק נמרץ את פרטי כל המתנות שקיבלו אי-פעם, כי חרפה (עיב) היא לא להחזיר מתנה במועדה...

ועד כדי כך מגיעים הדברים, שאחד הבדואים העניים בשבט שרצה להשיא את בנו, בא לראש השבט כמה ימים

לפני החתונה ותבע ממנו **מראש** את הכבש שהלה היה חייב להביא לו במתנה – ובקשתו נענתה מייד!

⁵⁴⁸ ראו סקירה נרחבת הכוללת טבלת השוואה בין למעלה מעשר תרבויות שונות, אצל דיימונד, תשע"ו, 70-80.

⁵⁴⁹ מרקס, תשכ"ו, 169-170. הוא מדגיש כי קיים סוג של מתנות 'רגילות' המכונות "קדא'א", הניתנות ללא כוונת תגמול, בדרך כלל בין קרובי משפחה.

ואכן, תופעה זו נתמכת גם בתצפיותיו של אמריס פיטרס, חוקר ידוע של התרבות הבדואית במזרח לוב (קיֶרְנַאיקָה). במסגרת תיאורו את האירועים הסובבים את טקס הנישואים הבדואי, הוא מתאר כיצד בעת הפגישה המקדימה בין קרוב מצד החתן המיועד לקרוב מצד הכלה המיועדת, מביא הראשון מספר בהמות כמתנה (הנקראת 'סִיאָק'), כאשר המספר נקבע לפי מספר קרובי הכלה וסטטוס הנישואים. מאוחר יותר, בטקס הנישואים ובחגיגות הסמוכות לו, מצופה מקרובי הכלה להשיב מתנה זהה ואף גדולה יותר. כמה שבועות לאחר הנישואין מצופה מהבעל הטרי להביא מתנת הערכה לחמותו, שתשיב מתנה משלה כשתבקר את בתה. מתנות כאלו יינתנו גם בעת הולדת ילד, וגם שם הציפייה היא להשבת מתנה כגמולה.⁵⁵⁰ אחד התיאורים המרתקים של התופעה קושר יחד את תופעת המתנה העוברת מאחד לשני, יחד עם תפיסת הייצוג הרואה בבעלי החיים (במקרה זה כבשה) ייצוג של האדם (במקרה זה, החתן או הכלה):⁵⁵¹

החוב של המוהר (bridewealth) הוא הקשר המחזיק את הצדדים יחד... אבות של בנות נשואות מבקרים את קרוביהם, שנחפזים לצאת לקראתם. כבשה אחת, לעיתים, עוברת מיד ליד לפי קו הזיקה המשפחתית, ללא הפסד חומרי לאף אחד, אלא תוך יצירת רווח חברתי שנובע מכל העברה של הבהמה.

המתנות בתרבות היפנית

נדמה שקשה למצוא שתי תרבויות רחוקות יותר מאשר התרבות היפנית והתרבות הבדואית – ועם זאת, עובדה מפליאה היא שבנושא המתנות אין כמעט הבדל בין שתיהן. הארומי קֶפּוּ, מחשובי האנתרופולוגים של החברה היפנית, הגדיר את תופעת הענקת המתנות ביפן כמשהו הקרוב ל"מוסד חברתי", בעל חוקים מורכבים המגדירים מי אמור להעניק למי מתנות, באילו נסיבות, באיזה אופן ומאיזה סוג.⁵⁵² ואכן, נראה שהעיסוק במתנות מהווה חלק חשוב –

⁵⁵⁰ פיטרס, 1990, 162-163; 197-198. יש לציין כי התופעה של מתנות חתונה הנדרשות להשבה מופיעה במשנה (בבא בתרא ט, ד) הקובעת כי "השושבינות נגבית בבית דין", ופירש רשב"ם: "כן דרך שושבינות, נוטל דורון לשמחת חופת חבירו ואוכל עמו וזה יחזיר לו"; והמשנה הבאה (ה) קובעת כי "הסבלונות... הרי אלו נגבין", ופירש רשב"ם: "מנהג חתנים לאחר קידושין למחרת שולח לבית חמיו לכבוד אשתו תכשיטין ומיני פירות..."

⁵⁵¹ פיטרס, 1990, 162.

⁵⁵² קֶפּוּ, 1968, 445.

שלא לומר אובססיבי – בחייו של כל יפני שהוא. כך למשל מתארת זאת ישראלית ששהתה מספר שנים ביפן כשליחה וככתבת:⁵⁵³

מי שנותן מתנה ביפן, מקבל מתנה בחזרה, ומי שרוצה לקבל מתנה, חייב לתת מתנה... וזה עוד לא הכל. המתנה שיש להחזיר בגין המתנה שהתקבלה צריכה להיות טובה יותר ויקרה יותר וגם המתנה הבאה שתתקבל תהיה יקרה יותר מהמתנה שניתנה. מבחינה מתימטית, נושא המתנות ביפן הוא טור גיאומטרי רץ.

ואכן, בכל אירוע בו בחברה המערבית מקובל להביא מתנה באופן חד-צדדי (מהאורח למארח), הרי שביפן מביא המתנה יקבל מייד מתנה 'נגדית': בהגעה לבית חדש או לעבודה חדשה, בחתונה, בלווייה (!) ועוד – וגם בעולם העסקים מקובל להעניק מעטפות מלאות בכסף כהוקרה על קידום עסקאות חשובות. ליפנים יש אפילו מונח מיוחד ('גִּירִי') עבור מתנות המהוות התחייבות חברתית שאין להימנע ממנה, וחלקם אף מנהלים רישום מדוקדק של מערכת הגירי הזו.⁵⁵⁴ כִּפּו מונה במאמרו כמה הסברים שניתנו לתופעה זו, חלקם היסטוריים וחלקם עכשוויים יותר: יש שהציעו כי המקור נעוץ במנהג העתיק – הנשמר עד היום – של הענקת מזון או הענקת ראשית התבואה לאלים: פעולה זו עברה טרנספורמציה לרשות היחיד, כביכול האל הוא זה שהעניק בחזרה את המתנה לאדם המקבל, ובכך השרה עליו חלק מכוחו האלוהי.⁵⁵⁵ הסבר אחר תולה זאת בחשיבותה החברתית הרבה של פעולת החליפין בחברות כאלו, בהתבסס על התיאוריה של מרסל מוס שאציג בהמשך: הקפדה על השבת מתנה ראויה תחת מתנה שניתנה, מהווה חלק חשוב מה-*etiquette* הבסיסי של החברה, ושמירת הכללים המחייבים מעניקה מעמד חברתי ושיפוט ערכי על ידי הסביבה.⁵⁵⁶ ויש שהציעו כי תופעת המתנות נותנת מענה ל'בעיית השפה' ביפן: היפנים נוהגים להשתמש בשפה מעורפלת הניתנת

⁵⁵³ הורן, תשנ"ג, 24. וראו שם בעמודים הבאים את הדוגמאות הכמעט פתולוגיות המובאות על ידה.

⁵⁵⁴ כִּפּו, 1968, 450; אלדר, תשס"ב, 144-145.

⁵⁵⁵ כִּפּו, 1968, 447-448. הלה משווה זאת לתיאוריה האנתרופולוגית אודות תפקידו של הקרבן כמאפשר 'סעודת-אחוזה' (communion) – ראו לעיל בסעיף 0.

⁵⁵⁶ כִּפּו, 1968, 451-452. הלה מעיר שאפילו האוכלוסיה הצעירה והמודרנית בערים הגדולות, המתנגדת בחלקה ל'גירי' הנתפס כשריד פיאודלי מיושן, עדיין שומרת על עיקרי המנהג, ולו בצורה טכנית-פורמלית.

לפרשנויות שונות, בהתאם להקשר החברתי; נתינת מתנה מבטיחה הצהרה ברורה של כוונת הנותן, ולכן היפנים מעדיפים אמצעי זה על פני דיבור.⁵⁵⁷

6.4.4. המתנה בחברות ארכאיות – התיאוריה של מרסל מוס

אם יש לך חבר \ שיש לך אמון בו... יש למזג את נשמתך עם נשמתו \ ולהחליף מתנות...
מתנה שניתנה מצפה תמיד למתנה בתמורה.

שורות אלו בסגנון ספרות החכמה, לקוחות מאחת הפואמות באָדה הנורדית אותה מצטט האנתרופולוג והסוציולוג החשוב מרסל מוס בפתח "המסה על המתנה" (*Essai sur le don*), חיבורו רב-ההשפעה על המתנה בחברות ארכאיות.⁵⁵⁸ חשיבותו של החיבור החלוצי הזה נבעה הן מעצם העלאת השאלה – שכמעט ולא נבחנה עד אז – אודות פשרה של תופעת המתנה בחברות אנושיות שונות ומגוונות; והן מהתשובה החובקת-כל שהציע לה מוס, ולפיה המתנה אינה אנקדוטה אנושית שולית, אלא היא מוסד חברתי 'טוטאלי', הבא לידי ביטוי בכל רבדי החיים החברתיים בכל תרבות שהיא.

וכך כותב האנתרופולוג מוריס גודלייה (Godelier), ממעריכיו וממבקריו של מוס:⁵⁵⁹

הדבר שעשה עליי את הרושם הכביר ביותר היה כיצד הצליח מוס להדגים – בתופעות שונות ומגוונות של חליפין ושירותים – את קיומו של כוח יחיד... הסוחף אנשים וחפצים לתנועה שבמוקדם או במאוחר עתידה להשיב את אלו אל אלו.

בסעיף זה לא אתיימר לדון בכל חידושי התיאורטיים של מוס, ובוודאי שלא בתגובות ובביקורות אליהם, אלא רק בשתי התובנות המרכזיות אליהן הגיע מוס הקשורות למחקרי והרמוזות בשורות מהפואמה המודגשות לעיל:

⁵⁵⁷ אלדר, תשס"ב, 146.

⁵⁵⁸ מוס, 2005 (1925), 35, ההדגשות שלי. הציטוט הוא מתוך ה"הוואמאל" (*Hávamál*) שורות 44; 145. המסה, שפורסמה ב-1925, זכתה מאז לאינספור דיונים מלומדים, שאת תמציתם ניתן לקרוא בהקדמה המאלפת של ד"ר אילנה סילבר, העורכת המדעית של המהדורה העברית של הספר.

⁵⁵⁹ גודלייה, 1999, 10.

א. "מתנה בתמורה": המתנה כמערכת של מחויבויות

מוס עמד על התופעה המוזרה המתגלה בתרבויות רבות (ראו לעיל בדוגמאות מהתרבויות הבדואית והיפנית), בהן המתנה אינה מעשה ספונטני-התנדבותי שאינו מונע משיקולי עלות-תועלת, אלא מעשה מחושב המהווה למעשה **עיסקה המצפה לתמורה**. לא זו בלבד, אלא שאי-כיבודה של עיסקה כזו עלול להוביל לסכסוך פנימי ואף למלחמה. למעשה, פעולת המתנה מהווה חלק משרשרת של התחייבויות הדדיות, שבמקרים מסוימים, כמו טבעת הקולה, עשוי להימשך לנצח, ובמקרים קיצוניים אחרים מגיע עד לכדי 'פוטלאץ' (potlach) – הפגנת ראוה אקסצנטרית של מתנות שונות, שהיתה נהוגה בשבטים שונים בצפון-אמריקה, שסופה השמדתן המוחלטת של אותן מתנות על ידי המשתתפים או על ידי מנהיג השבט. בהתבסס על התובנה השנייה שתוצג מייד, בדבר ה'רוח' שבמתנה, הציע מוס כי החובה **לקבל** את המתנה והחובה המקבילה **להשיב** מתנה כגמול, נובעות שתיהן מהתפיסה ולפיה הנותן מעניק למקבל חלק ממנו עצמו.

דעה זו אומצה גם על ידי חוקרים מאוחרים יותר, כגון האנתרופולוג אדמונד לייץ, שהדגיש כי החליפין אינה פעולה כלכלית, אלא פעולת תקשורת בין שני צדדים: "יחסי הגומלין הנצפים בין אינדיבידואלים – אותם מבינים הפונקציונליסטים האמפיריים כחליפין כלכליים – מתפרשים מחדש כפעולות של תקשורת... פעולת החליפין אינה רק עושה משהו, היא אומרת משהו."⁵⁶⁰ לא זו בלבד, אלא שאנתרופולוגים שעסקו בחקר החליפין אף טענו, שבמסגרת ההדדיות חשוב שהחליפין יהיו דווקא בעל ערך **לא שווה**; בדרך זו קיימת תמיד תחושה של חוב בין הצדדים, ומכאן צומחים יחסים חברתיים מתמשכים. כך למשל תיאר אחד האנתרופולוגים את הדרך שבאמצעותה מבטאים איכרים איריים את כעסם על החנווני המקומי: הם משלמים לו את כל חובותיהם, ובכך מנתקים את הקשר החברתי עמו.⁵⁶¹ אנתרופולוג אחר תיאר חוויה מביכה בכפר אינדונזי אליו הוזמן מנהיג פוליטי חשוב באיזור; האורח שוחח בנעימות עם מארחיו, אך סירב לטעום ולו כזית מהאוכל הרב שהוגש לפניו: "הכפריים היו במצוקה: 'אם הוא לא יאכל כלום, כיצד נוכל לבקש ממנו לעזור לנו?' הם התלוננו."⁵⁶²

⁵⁶⁰ לייץ, 1976, 5-6 (ההדגשות במקור).

⁵⁶¹ על-פי גולדברג ואח', 1978, 146. האנתרופולוג הוא ארנסברג (C. M. Arensberg), בספרו מ-1937: *The Irish*.

Countryman: An Anthropological Study, עמ' 173.

⁵⁶² מונגאן וג'אסט, 2008, 128.

ב. "למזג את נשמתך": המתנה כהתגלמות אישיותו של הנותן

החידוש השני והעיקרי של מוס נסמך בעיקרו על אתנוגרפיה של החברה המקאורית (תושביה הילידיים של ניו-זילנד), המביאה לידי ביטוי את התפיסה לפיה בעת נתינת חפץ מאדם אחד לשני, עוברת יחד עם החפץ גם **רוחו של אותו חפץ** המכונה 'האו' (*Hau*), וכדברי אחד המאורים שהסביר את התופעה:⁵⁶³

נניח שיש לך חפץ מוגדר (טאונגה) ושאתה נותן לי אותו... לעתים קורה שאני נותן את החפץ הזה לאדם שלישי, ולאחר שעובר זמן-מה מחליט אדם זה להשיב לי דבר-מה בתמורה. הוא מעניק לי טאונגה. ואולם הטאונגה שהוא נותן לי הוא הרוח (האו) של הטאונגה שקיבלתי ממך ואשר נתתי לו בתורי. עליו להחזיר לך את הטאונגה שקיבלתי, בתמורה לטאונגה האלה שהגיעו ממך... כי הם האו של הטאונגה שנתת לי קודם. אם הייתי שומר את הטאונגה הזו לעצמי, היה עלול לקרות לי אסון, אפילו מוות.⁵⁶⁴

על בסיס עדות זו, וכן על בסיס תופעות קרובות בתרבויות אחרות, מבצע מוס מעין 'קפיצת הדרך' ומגיע למסקנה יוצאת דופן: "הענקת דבר לאדם היא הענקת חלק מתוך עצמך... קבלת דבר-מה מידי אדם פירושה קבלת משהו **מתוך מהותו הרוחנית ונשמתו**".⁵⁶⁵ כלומר, לא רק שלחפץ יש 'רוח', אלא שאותה רוח היא רוחו של הנותן, וזו לא תשקוט עד שהחפץ ישוב לבעליו המקוריים. כך מסביר מוס את המנהג שרווח בגרמניה ובצרפת, לתת ערבון בכל קנייה, הלוואה או פיקדון; הערבון הוא חפץ קטן ובדרך כלל אישי – כפפה, מטבע, סיכה – והוא "טעון כולו באישיותו של הנותן" ובשל כך הוא דוחף את הצד השני לממש את התחייבותו בעיסקה, "לפדות את עצמו בכך שיפדה את החפץ".⁵⁶⁶

⁵⁶³ מוס, 2005 (1925), 47-46, ההדגשה שלי. הקבלה מעניינת לרעיון שמציג מוס, מצאתי בסיפור קצר של רוברט לואיס סטיבנסון בשם 'שדון הבקבוק' (*The Bottle Imp*, in R. L. Stevenson, *Island Nights' Entertainments*, 1893), שנכתב על רקע שהותו של הסופר באיי פולינזיה. בסיפור זה נמכר בקבוק עם שדון ממלא-משאלות מאדם לאדם, בשני תנאים ייחודיים: כל מוכר חייב למכור אותו בהפסד, אחרת הבקבוק חוזר אליו בדרך כלשהי, ומי שלא מצליח למכור אותו, עתיד להישרף לנצח בגיהנום. כשמחזיר הבקבוק מגיע לסנט אחד, לא ניתן למכור אותו שכן הקונה לא יוכל למכור אותו יותר, וסביב דילמה זו נסובה העלילה. בסיפור זה באים לידי ביטוי הן המוטיב של 'רוח' הנמצאת בחפץ והן המוטיב של העברת חפצים מאדם לאדם היוצרת קשר ביניהם.

⁵⁶⁴ תרגום מדויק יותר של הטקסט מובא אצל סאלינס, 1972, 152, מפי מומחה ללשון המקאורית.

⁵⁶⁵ מוס, 2005 (1925), 48.

⁵⁶⁶ מוס, 2005 (1925), 110. והשוו לערבון האישי שנטלה תמר מידי יהודה (חותם, מטה, פתיל – בר' לח, יח).

יש לציין כי מספר חוקרים ביקרו מכיוונים שונים את התבססותו של מוס על האתנוגרפיה המאורית, הרואה ב'האו' את רוחו של הנותן העוברת אל החפץ וממנו:⁵⁶⁷ יש שטענו כי ייתכן מאוד שהעברת החפץ המתוארת בטקסט אינה אלא תופעה סוציולוגית לחלוטין (חליפין כחלק מיחסים חברתיים), וה'האו' אינו אלא 'רציונליזציה מיסטית' שביצע מאורי מסוים אחד, שדבריו תועדו בדרך מקרה; יש שטענו כי מוס שגה בפירושו את דברי המאורי, וכי ה'האו' כלל אינו של האדם הנותן, אלא של **החפץ עצמו** – במילים אחרות, מוס ביצע רציונליזציה משלו לדברי המאורי, שכלל לא התכוון לכך; ויש שטענו שמוס הוציא את הטקסט מהקשרו, כיוון שבמקור הוא עסק בהסבר טקס ציד מסוים של המאורים בו מוחזרת ציפור שניצודה אל הכהנים שמבצעים את הטקס, והמילה 'האו' בהקשר זה אינה אלא 'מתנת גומלין' שעל הצייד להשיב לאל היער דרך הכהנים, כדי להבטיח את ריבוי הצייד; וכדברי סאלינס, "המאורי ניסה להסביר מושג דתי באמצעות עקרון כלכלי, ומוס נחפז להפוך את ההסבר ולפרש את העקרון הכלכלי באמצעות המושג הדתי".⁵⁶⁸ עם זאת, יש לזכור כי מוס לא התבסס רק על הטקסט המאורי, אלא גם על הענקת הערבון האישי שהוזכר לעיל, על העובדה שבמשפט הרומאי המושג 'משפחה' (familia) כלל גם את חפצי הבית (res) ולא רק את האנשים, וכן על התפיסה ההינדית לפיה האדם מתגלם בפרה שהוא נותן לחברו.⁵⁶⁹ זאת מעבר לעדות העקיפה מאותה פואמה נורדית ממנה ציטט מוס בראש ספרו, המביעה בפירושו את הרעיון לפיו הענקת מתנות משמעה הזדהות נפשית עם מקבל המתנה. כך שבסיכומו של דבר ניתן לראות בשימוש ב'האו' המאורי מעין השראה לרעיון העומד בזכות עצמו, וכפי שאראה בהמשך יש לרעיון זה אחיזה של ממש גם בספרות המקראית.

כך או כך, אין ספק כי לאור הנתונים האתנוגרפיים שהצטברו מאז פרסום מאמרו של מוס – שאת חלקם הקטן סקרתי בסעיפים לעיל – נראה כי בעניין זה לפחות, "סדנא דארעא – חד הוא": כולם נותנים מתנות, וכולם מצפים לקבל בחזרה מתנות. התיאוריה של מוס היא היחידה, נכון לעכשיו, הנותנת הסבר מקיף והגייוני לתופעה זו.⁵⁷⁰ הסברו של מוס מוציא את התופעה מכלל קפריזה אנושית תמוהה, והופך אותו למוסד חברתי מקיף וערוץ מרכזי של יצירת

⁵⁶⁷ ראו סקירה של הביקורות על מוס אצל סאלינס, 1972, 153-157, וכן אצל גודלייה, 1999, 49-56.

⁵⁶⁸ סאלינס, 1972, 157. סאלינס עצמו מציע פירוש שונה לטקסט, שמבהיר גם את הצורך בהוספת הצד השלישי בתיאורו של המאורי, שהרי לפי הסברו של מוס אין כל צורך בצד נוסף כדי להמחיש את היותו של ה'האו' 'נשמתו' של הנותן! עיינו שם בדבריו.

⁵⁶⁹ מוס, 2005 (1925), 94-95 (המשפט הרומי); 104-105 (התפיסה ההינדית).

⁵⁷⁰ השווה דברי ההערכה של העורכת המדעית של המהדורה העברית, ד"ר אילנה סילבר, המסכמת כי "דווקא טיעון שנוי במחלוקת זה זוכה עתה באופן מפתיע למדי באישושים רבים מתמיד." (שם, 13. וראו שם הפניות ביבליוגרפיות בהערה 9).

יחסים חברתיים שחזוקם נובע מ'הטענת' חפצים באיכויות אנושיות והעברתם בין אנשים שונים. סבבי המתנות הבלתי-פוסקים מחזקים את הקשרים החברתיים הללו, ומאפשרים להגדיר בכל פעם מחדש את טיב היחסים בין אדם לחברו, בין משפחה לחברתה, בין שבט לרעהו ובין חברה שלימה לסובבים אותה, ובמילותיו של מוס:⁵⁷¹

בכל אלו קיימת סדרה של זכויות וחובות לצורך ולהשיב, במקביל לזכויות וחובות להעניק ולקבל...
תערובת של קשרים רוחניים בין חפצים שבמידת-מה יש בהם נשמה, ושל האנשים והקבוצות
המתייחסים אלה לאלה במידת-מה כמו חפצים. וכל המוסדות הללו מבטאים עניין אחד, מנטליות
מוגדרת אחת, שעל פיהם הכל – מזון, נשים, ילדים, רכוש... – הוא מושא להעברה ולהשבה.

רעיונותיו של מוס פותחו בהמשך על ידי חוקרים אחרים, כאשר הידוע שבהם הוא קלוד לוי-שטראוס שהציע
רעיון מהפכני ולפיו כל מוסד הנישואים בחברות ארכאיות הוא למעשה מוסד של מתנות או חליפין: תן לי את
בתך\אחותך, ואתן לך את בת\אחותי.⁵⁷² רעיון זה מתאים גם הוא לתפיסת הייצוג הרואה במתנה הענקה של משהו
מאישיותו של הנותן, ובמקרה זה – את האשה הקרובה לו ביותר.

אם נצרף לרעיונות אלו את ממצאי הסעיפים הקודמים הנוגעים לחשיבותם ולמעמדם של בעלי החיים
בחברות ארכאיות, נקל להבין את משמעותה של הענקת **בהמה** במתנה, כמקובל אצל הבדואים: נותן הבהמה מעניק
למקבל את הדבר הקרוב ביותר אליו-עצמו, את בהמת הבית שלו, ולכן הוא מצפה למחווה דומה מהצד השני. הענקת
מתנה שכזו ללא תמורה יכולה להתפרש בשני אופנים בלבד: או שהנותן מבקש להביע את כניעותו המוחלטת למקבל,
או שהמקבל מבקש להביע את זלזולו המוחלט בנותן. תובנות אלו יכולות לשפוך אור חדש על פרשיית הענקת הבהמות
ההדדית בין אברהם לבין פרעה ואבימלך, כמו גם על האפיזודה המתארת את מפגש יעקב ועשו ומנחת הבהמות
העומדת במרכזה – ועל כך ארחיב בפרק 7.

⁵⁷¹ מוס, 2005 (1925), 50.

⁵⁷² לוי-שטראוס, 1969. הלה אף הרחיק לכת וטען כי הטאבו על גילוי עריות נבע במקורו מהרצון לשמור את נשות המשפחה זמינות לנישואים עם גברים מחוץ למשפחה; לכל העניין, ראו אצל גרגורי, 2002, 925-928.

סיכום פרק 6: תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי

מטרתו של פרק זה היתה לבחון את ה'מושב בחיים' של תפיסת הייצוג, והאם מעבר להיותה אמצעי ספרותי היא מייצגת גם "עיון מבוסס לתקשורת שבין המחבר לקהל שומעיו", אם להשתמש בניסוחו של שטרנברג בציטוט בו פתחתי את הפרק.⁵⁷³ לשם כך יצאתי מהגבולות המקובלים של המחקר המקראי ופניתי למחקר האנתרופולוגי, הכורך עיון טקסטואלי בקורפוסים עתיקים (מהודו עד יוון) יחד עם מצאי רב-ערך של אתנוגרפיות אמפיריות מרחבי העולם. בשדה מחקר זה מצאתי אישוש לתפיסת הייצוג בשלושה היבטים מרכזיים: ראשית, הראיתי כיצד באים לידי ביטוי היחסים יוצאי הדופן בקרבם בין אדם לחיה במגוון רחב של טקסטים ותרבויות, יחסים המעידים על תפיסה מוצקה לפיה בעל חיים שווה לאדם ואף מהווה חלק מהתא המשפחתי בחברות רבות. שנית, הראיתי כיצד מוסד הקרבת – שמרכזיותו במקרא אינה מוטלת בספק – התגלה כבעל חשיבות רבה גם בתרבויות אחרות, ומאפייניו של עולם עשיר זה מצביעים בבירור על השקפת עולם יסודית ולפיה בעל חיים המוקרב כקרבן מייצג או מחליף את האדם ('תפיסת התמורה'). שלישית, עמדתי על תופעת המתנה ויחסי החליפין הרווחת בחברות רבות ושונות לחלוטין, והצגתי את התיאוריה של מוס הרואה בהענקת מתנה – ובייחוד אם מדובר בהענקת בעל חיים – הענקת חלק מעצמיותו של הנותן. אחת את הפרק באחת הדוגמאות הידועות ביותר במחקר האנתרופולוגי הדן ביחסי אדם-חיה, והיא עבודתו של קליפורד גירץ אודות קרבות התרנגולים באי פָּאלי שבאינדונזיה. לפי הניתוח של גירץ, הקרב מספר סיפור שלם, הרבה מעבר לסיפור המידי הנראה לעין של תחרות ספורט כביכול; מדובר למעשה במאבק סטאטוסים עקוב מדם שנועד לארגן את התמות המרכזיות בחברה – גבריות, מוות, שנאה – בתבנית מקיפה ההופכת אותן לבעלות משמעות, וכדברי גירץ:⁵⁷⁴

פניה של באלי מתגלים בזירת התרנגולים. כי הנלחמים בה הם רק למראית עין תרנגולים. לאמיתו של דבר הם גברים... עובדת היותו של התרנגול סמל זכרי מובהק אינה מוטלת בספק, ולדידם של הבאלינזים היא גם ברורה מאליה, לא פחות מן העובדה שהמים זורמים במורד.

⁵⁷³ שטרנברג, 1985, 2.

⁵⁷⁴ גירץ, 1990, 277-278 (ההדגשה שלי). המחקר פורסם במקור ב- 1972, על בסיס אתנוגרפיה שכתב גירץ בבאלי, החל מ- 1958.

קשה למצוא ניסוח טוב יותר לתפיסת הייצוג מאשר פסקה זו, המתמצתת את הרעיון כולו על רגל אחת.

7. הסבר האפיזודות המקראיות לאור תפיסת הייצוג

בפרק זה אשוב אל האפיזודות ה'בהמיות' שהוצגו בפרק 3, ואנסה להציע הסבר פרטני לכל אחת מהן. ההסבר יתבסס על תפיסת הייצוג לפיה המקרא רואה בבעלי החיים ישות הקרובה לאדם (פרק 4), ויסתייע בראיות התומכות בתפיסה זו הן מעולם המחקר המקראי (פרק 5) והן מעולם המחקר האנתרופולוגי (פרק 6).

מטבע הדברים, לא אוכל לחזור בכל סעיף על הניתוח שהוצע לאפיזודה הנדונה בסעיף המקביל בפרק 3. לכן אסתפק באיזכור קצר של כמה נקודות מרכזיות בכל אפיזודה ומשם אגש להצעת הפתרון שלי. כמו-כן אני מניח שהקורא קרא את פרקים 4-6 בעיון, שכן הניתוח שיוצע בסעיפי פרק זה מתבסס כולו על התובנות שעלו מהם, תוך יישומן לעניין הנדון בכל סעיף.

יודגש כי ההסבר המוצע בזה אינו היחיד האפשרי ומובן כי ניתן להקשות עליו מכמה בחינות, אך לו יהא זה שכרי בהערה על עצם קיומה של התופעה (שזכתה עד כה להתעלמות מחקרית) באופן שלדעתי אינו ניתן לערעור. ובהשראת תוכחתה של אנתרופולוגית ידועה, לפיה "בעלי החיים רחוקים מלהיחשב ישויות או סובייקטים בזכות עצמם... תשומת הלב של האנתרופולוגים מכוונת להבנת בני אדם ולא חיות – השאלות מתמקדות באדם, ובאדם בלבד",⁵⁷⁵ אבקש לאמץ את קריאתה להתייחס לחיות כאל מושאי מחקר בזכות עצמן, גם בתחום המחקר המקראי.

⁵⁷⁵ נוסקה, 1993, 185.

7.1. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים – מאבקי זהות המתבטאים בחילופי בהמות

כפי שראינו בראש פרק 3, מקנה הבהמות של אברהם מופיע בשלוש אפיזודות שונות, הקשורות כולן בהענקתו או קבלתו ממלכי האיזור: פרעה מעניק לאברהם בהמות תוך שהוא משיב לו את אשתו (בר' יב), אבימלך מעניק לאברהם בהמות בנסיבות דומות (בר' כ), ולבסוף אברהם הוא זה שמעניק בהמות לאבימלך בברית שהם כורתים בבאר שבע (בר' כא). הנקודה המעניינת באפיזודות אלו היא, שכולן מתבצעות **כחלק ממסע הנדודים הממושך של אברהם**, מירידתו למצרים בשל הרעב ועד להתיישבותו בבאר שבע. עניין זה, שלכאורה נראה שולי, מקבל משנה תוקף כשאנו מביטים בסיפורי האבות בכלל – וכך רואה זאת פון-ראד בהקדמתו לחטיבת הפרקים יב-כה בבראשית:⁵⁷⁶

ה'אני מאמין' העתיק של ההיסטוריה המקודשת, מאזכר את תקופת האבות במשפט אחד בלבד: "ארמי נודד היה אבי" (דב' כו, ה). ובאיזו עוצמה הצהרה יחידה זו מקופלת בפרקים יב-כה של ספר בראשית!

ואכן, כשבוחנים את סיפורי האבות במבט-על, מתגלה כי מדובר באוסף סיפורי נדודים שמרכזם ארץ כנען, אליה האבות מגיעים, יוצאים וחוזרים. ולמרות שהכתוב מדבר על "אבי" בלשון יחיד ומכוון לכאורה ליעקב (כפי שהבינו מפרשי המקרא הראשונים), ברור שהקונטקסט הרחב של הצהרת "אַרְמִי אָבִי אָבִי", כמו גם ההצהרה הדומה המושמת בפי יהושע (כד, ב-ג) "בְּעֵבֶר הַנֶּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם...", מוכיחים שבעיני הכותב לפחות נכללים כאן **האבות כולם**, שנאלצו לנדוד ממקום למקום.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ פון-ראד, 1972, 164 (ההדגשה שלי). תרגמתי בכוונה "נודד" במקום אובד, שכן מצטט פון-ראד את הפסוק (מבוסס RSV): A wandering Aramean was my father, ועל יסוד תרגום-פירוש זה בנוי הציטוט שהבאתי מדבריו. למען הסר ספק, התרגום האנגלי נאמן לציטוט במקור הגרמני (G. von-Rad, *Das Erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen 1956, s. 125): Ein umherirrender Aramäer war mein Vater. יצוין כי בתרגומים הישנים (KJV, לותר) הקפידו לשמר את המשמעות העברית של השורש אב"ד במובנו הנפוץ של כליון והשמדה (ready to perish; nahe dem Umkommen).

⁵⁷⁷ קוטס, 1983, 22-23. לכך יש לדעתי להוסיף את דברי המזמור בדה"ב טז, טז-כ: "אֲשֶׁר פָּרַת אֶת אֲבֹתָהֶם וּשְׁבוּעָתוֹ לִיִּצְחָק. וַיַּעֲמִידָהּ לִיעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם... בְּהִיוֹתְכֶם מְתֵי מִסְפָּר כְּמַעֲט וְגָרִים בָּה. וַיַּתְּחִלְכֶם מִגֹּי אֶל גֹּי וּמִמְמָלְכָה אֶל עַם אֲחֵר", ואולי גם את הברכה המיוחסת לדוד (שם כט, טו): "כִּי גָרִים אָנְחָנוּ לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כָּל אֲבוֹתֵינוּ כָּצַל יְמִינוּ עַל הָאָרֶץ" – משניהם משתמע כי האבות היו גרים ונדודים ממקום למקום.

מכיוון שבפרק זה אני עתיד לדון בשתי אפיזודות נוספות הקשורות לנדודי האבות (יעקב בבית לבן בסעיף 7.4, ולאחריה מסעו של יעקב לכנען בסעיף 7.5), אנצל את הסעיף הזה כדי לדון במכנה המשותף לאותם סיפורי נדודים הנוגע לענייננו, והוא איזכורי הבהמות באותם סיפורים.

7.1.1. מקנה הבהמות בסיפורי נדודי האבות⁵⁷⁸

כאמור לעיל, פון-ראד הבחין במוטיב הנדודים המשותף לחטיבת הפרקים יב-כה הדנה באברהם ויצחק – ואליה יש להוסיף כמובן את מחזור סיפורי יעקב (הוא "הארמי האובד" בפסוק שצוטט לעיל) בפרקים כט-לג. אבל הנקודה המעניינת מבחינתי בסיפורי נדודי האבות היא **הצגתו המודגשת של מקנה הבהמות כמעט בכל אחד מהם**. תובנה זו התעוררה אצלי לאחר עיון בטבלת השוואה שערך קאר בין סיפורי הנדודים בבראשית, כראיה להיותם של סיפורים אלו 'ענף' מובחן של מקור P.⁵⁷⁹ קאר עמד אמנם על הדמיון הרב בקונבנציה התיאורית ביניהם, אך לא התייחס לאיזכור הבהמות כתופעה בפני עצמה – וחסר זה יושלם בטבלה שאציג להלן ובדיון שאפתח בעקבותיה.

הטבלה הבאה מבוססת על זו של קאר, תוך הדגשת מילות המפתח ה'בהמיות' בכל סיפור, לרבות המילה "רכוש" המהווה לעיתים קרובות מילה נרדפת למקנה בהמות בספר בראשית (וראו הערה 97 לעיל):

⁵⁷⁸ אין בכוונתי לעסוק בשאלת הרקע הריאלי של הצגת האבות כנוודים-רועים (pastoral [semi] nomads), שנדונה רבות במחקר (ראו למשל אצל סרנה, 1966, 105; ווסטרמן, 1985, 74-79; לדעה שונה הרואה באבות לא נוודים, כי אם 'נסיכים' – ראו אצל וייזמן, 1980, מעמ' 145 ואילך). זאת משום שחשיבותן של הבהמות בתקופת המקרא היתה עצומה, בין אם מדובר בנוודים ובין אם מדובר במלכים, והשימוש בהן כאמצעי ספרותי יכול לנבוע הן ממקורות 'נוודיים' אותנטיים והן מעיבודים של חוג סופרים היושבים בחצר המלך.

⁵⁷⁹ קאר, 1996, 104-105.

אברם נוסע מחרן (בר' יב)	אברם עולה ממצרים (בר' יג)	יעקב בורח מלבן (בר' לא)	עשו עוזב את כנען (בר' לו)	יעקב ובניו יורדים למצרים (בר' מו)
וַיֵּלֶךְ אַבְרָם בְּאֶשֶׁר	וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם	וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיֵּשָׂא אֶת	וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת נָשָׁיו	וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר
דִּבְרֵי אֱלֹהֵי ה'... וַיִּקַּח	הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר	בָּנָיו וְאֵת נָשָׁיו עַל	וְאֵת בָּנָיו... וְאֵת	שְׁבַע... וַיִּקַּחוּ אֶת
אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ	לֹא... וְאַבְרָם כָּבֵד	הַגְּמָלִים. וַיָּנֶה אֶת	מִקְנֵהוּ וְאֵת כָּל	מִקְנֵיהֶם וְאֵת רְכוּשָׁם
וְאֵת לֹט בֶּן אֲחִיו	מְאֹד בַּמִּקְנָה... וְגַם	כָּל מִקְנֵהוּ וְאֵת כָּל	בְּהֶמְתּוֹ...	אֲשֶׁר רָכָשׁוּ בְּאֶרֶץ
וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר	לְלוֹט הִלָּךְ אֶת	רָכָשׁוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ		בְּנֶעַן...
רָכָשׁוֹ...	אַבְרָם הָיָה צֹאן	מִקְנָה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר		
	וּבִקְרָא...	רָכָשׁ בְּפֶדֶן אָרָם. ⁵⁸⁰		

בהקשר זה מעניין לציין כי כבר חכמי המסורה נתנו את דעתם לאיזכורי המקנה והרכוש החוזרים על עצמם בסיפורי האבות, ומסרו רשימה שלהם: "סימני דניכסי: דולאברם צק"ח עשנ"ג, דאבימלך צ"ק ע"ש, דאברהם צ"ק, דויי [ויהי] צ"ק כ"ב ע"ש ג"ח, דויהי לו צק"ד, דויפרץ צ"ר ש"ע ג"ח".⁵⁸¹ ברויאר פיענח את משמעה של רשימה סתומה זו באופן הבא: כל אות היא קיצור לנכס מסוים (צ = צאן, ק = בקר וכן הלאה), והרשימה מונה את ששת המקומות בספר בראשית בהם מוזכרת רשימת נכסים של אחד האבות: נכסי אברם מפרעה (יב, טז), נכסי אברהם מאבימלך (כ, יד), נכסי אברהם שניתנו לאבימלך (כא, כז), נכסי אברהם כפי שדיווח עליהם עבדו (כד, לה), נכסי

⁵⁸⁰ יצויין כי השבעים והפשיטתא קראו כך: "וְאֵת כָּל רָכָשׁוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁוּ מִקְנָה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ בְּפֶדֶן אָרָם", אך מקובל להניח כי מדובר בהשמטה מפני הדומות (homark – כך ה-BHS במקום), ונוסח המסורה הכפול נועד להדגיש את העובדה שמקנה זה היה רכושו של יעקב ולא נגנב מלבן (המילטון, 1995, 291). עם זאת, לדעתי, המונח "רכוש" כאן – כמו במקומות נוספים בבראשית – הוא מילה נרדפת למקנה, ולפיכך אפשר להציע כי הביטוי כאן הוא פשוט "שניים שהם אחד" (הנדיאדיס), וכך מסביר למשל ספייזר (1964, 295) את הביטוי הדומה (לד, כג): "מִקְנֵהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל בְּהֶמְתָּם". לחלופין ניתן להציע כי מדובר בנוסח תנייני או בגלוסת הסבר: "רָכָשׁוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ [כלומר] מִקְנָה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ".

⁵⁸¹ הרשימה ופענוחה מופיעה אצל ברויאר, תשנ"ט, 302, סימני הפיסוק כאן הם שלי. יצויין כי ברויאר נתן הסבר מוצלח לסדר הקדימה של הנכסים השונים בכל פסוק, וניסה גם לתת הסבר (פחות מוצלח לטעמי) להבדלים בין סוגי הבהמות המוזכרות בסיפורים אלו בהתאם לשמות האלהות בכל סיפור (שם, 303-312).

יצחק (כו, יד), נכסי יעקב (ל, מג). אמנם רשימה זו היא מעט שרירותית (היה אולי מקום למנות גם את לב, ו; טו-טז), ובניגוד לטבלה של קאר היא אינה מתיימרת לספק תובנה ספרותית או עניינית מיוחדת,⁵⁸² אך גם ממנה ניתן ללמוד הן על עצם התופעה של איזכורי בהמות בסיפורי האבות, והן על התבחין ששימש אותי בבחירת שלוש האפיזודות הנוגעות לחילופי הבהמות בסיפורי האבות: מתוך ששת האיזכורים ברשימה הזו, שלושת האחרונים הם תיאוריים גרידא, כלומר המקרא משיח לפי תומו כי לאברהם\יצחק\יעקב היו כך וכך נכסים. רק שלושת האיזכורים הראשונים מהווים חלק אינטגרלי מהסיפור – ואלו בדיוק האיזכורים בהם בחרתי.

7.1.2 הסברים שונים לתופעת איזכור הבהמות בסיפורי נדודי האבות

האברבנאל הוא הראשון, ככל שידוע לי, שראה לנכון להעניק הסבר לתופעה הזו, ובפירושו לבר' יב, ב, הוא מציע (בשם הר"ן) את הפירוש הבא:

ולפי שידוע שכל הנעתק מארץ אל ארץ אחרת הוא כמסופק בהליכתו ולכן לא יעתיק כל קניניו ורכושו עד שיראה את הארץ אשר ילך שמה... הנה מפני זה אמר הכתוב כי לא עשה כן אברהם, כי לבטחו באלהים מאס בארץ מולדתו ומיד הוציא משם כל קנינו ורכושו מבלי השאיר לו שם דבר, עם היותו בלתי יודע עדין אנה ילך.

מובן כי פירושו הוא נקודתי ונותן מענה לסיפור אברהם בלבד, אך לא לכל האפיזודות. הסבר כוללני יותר מציע קאסוטו, שהבחין גם הוא בתופעה הזו, וטען כי מדובר כאן ב**קונבנציה ספרותית** המצויה גם בספרות אוגרית.⁵⁸³ זו אפשרות סבירה יותר, אך כמו שאראה בסעיף אודות חמורו של הנביא הזקן בו מצויה קונבנציה דומה של "ויחבש את החמור", אין ספק כי כאשר ביטויים כאלו מופיעים בתדירות רבה יחסית, יש להם משמעות מיוחדת שעלינו לעמוד עליה. ביקורת זו נכונה גם לגבי פירושו הפרגמטי של ווסטרמן בהתייחסו למתנות פרעה לאברם (בר' יב, טז), ולפיו "המיספור של המתנות משתייך לתימה של "רכוש האבות" ... יש להבינו פונקציונלית, לא סטטיסטית, כאמצעי להצגת

⁵⁸² מעניינת הערתו של וושקה לפיה ברשימות הרכוש במקרא, הצאן בדרך כלל נמנה ראשון, אך ברשימות 'מלכותיות' (מל"ב ה, כו; דה"ב לב, כט, ועוד) הוא נדחק לסוף הרשימה, כנראה בשל נפוצותו (וושקה, 2003, 201).

⁵⁸³ קאסוטו, תשל"ב, 26-27 (והוא, אגב, מביא מכאן ראיה כי אין לשייך פסוקים אלו למקור P, בניגוד לדעתו של קאר לעיל).

רכושם של האבות לקהל שומעים בן דור מאוחר יותר; כך יש להסביר את ההרחבות המאוחרות יותר כמו גם את האנכרוניזמים (גמלים)⁵⁸⁴.

וממין העניין לצטט בהקשר זה דברים שכתב קלוד לוי-שטראוס, בהסבירו את הדרך הנכונה בה יש לקרוא מיתוסים – כיצירה מוסיקלית, ולא כרומן:⁵⁸⁵

...בדיוק כמו בפרטיטורה מוסיקלית, בלתי אפשרי להבין את המיתוס כרצף מתמשך. עלינו להיות מודעים לכך שאם נקרא מיתוס בדומה לקריאת רומן או כתבה בעיתון, שורה אחרי שורה, משמאל לימין, לא נבין אותו, כיוון שעלינו לעמוד על הטוטאליות שבו ולהבין כי המשמעות הבסיסית של המיתוס לא תושג על ידי רצף של אירועים, אלא – אם יורשה לי לומר – על ידי 'צירוף' של אירועים, גם אם אלו מופיעים בזמנים שונים בסיפור... כלומר, עלינו לקרוא לא רק משמאל לימין, אלא גם מלמעלה למטה.

קריאה שכזו בסיפורי האבות תוביל בהכרח למסקנה שלמקנה ישנה חשיבות גדולה, הרבה מעבר לקונבנציה ספרותית גרידא. ואכן, כמה חוקרים הציעו לראות באיזכורי המקנה השונים **עדות להתקיימותה של ברכת ה' לאבות**, ובראשן הברכה המוצגת בראש מחזור סיפורי אברהם (בר' יב, א-ג): "ואברכך".⁵⁸⁶ עם זאת, הצעה זו שנויה במחלוקת ונראה שרוב החוקרים אינם מקבלים אותה, מהסיבות הבאות:⁵⁸⁷ א) בברכות יצחק ויעקב לבניהם (בר' כז; מט) מובטחות ברכות גדולות פי כמה מסתם ריבוי מקנה – וברכת ה' לא כל שכן. ב) הבהמות הראשונות שמקבל אברם ניתנו לו על ידי פרעה בעקבות מעשה רמייה – הייתכן כי אלו נכללות בברכת ה'?! ג) הן ברכת הארץ והן ברכת הזרע

⁵⁸⁴ ווסטרמן, 1985, 165.

⁵⁸⁵ לוי-שטראוס, 1978, 44-45. ההדגשות שלי.

⁵⁸⁶ כך מציעים קאר (1996, 185-186) וכן מת'יוס (2005, 113-114).

⁵⁸⁷ שלושת פסוקי הברכה/הבטחה הפותחים את סיפורי האבות (בר' יב, א-ג) נדונו רבות וארוכות במחקר (השיא שייך כנראה לגרונברג, 2003, שהקדיש מונוגרפיה בת 250 עמודים לפסוק ג בלבד!) – אך אף לא אחד מציע לראות בהם הבטחה לרכוש רב: וולף (1975), בעיקר (48-47) רואה בהם את ה'הטפה האמונית' (Kerygma) של היהויסט, כאשר "ואברכך" הוא ברכה משנית; וונהם (1987, 275) וכן המילטון (1990, 372) מוצאים בברכה זו מוטיבים מלכותיים ברורים – ובודאי שלא הבטחה למקנה בהמות; וייליאמסון (2000, 228-234) מסיק לאחר דיון ארוך כי מדובר בברכה חובקת-עולם, שחלקה הראשון ("ואברכך") נועד לשרת את חלקה השני ("ונברכו בך"); קליינס (1997, 86) סובר כי מדובר בחיזוק בעלמא שנועד להדגיש כי בניגוד ליוזמות האנושיות הכושלות של קודמיו, אברם פועל מכוח סיוע אלוהי. מעבר לכך, רוב החוקרים סבורים שפסוקי הברכה השונים בבראשית הם תוספת מאוחרת, והסיפורים קדמו להם בהרבה (ראו אמרסון, 1982).

לא התקיימו בספר בראשית: לא זו בלבד שזרעו של אברהם אינו יורש את הארץ, אלא שהוא נאלץ לרדת למצרים כשהוא מונה רק שבעים נפש. קשה, אם כן, להניח שדווקא החלק של ריבוי הבהמות הוא זה שהתקיים ואף זכה לריבוי כזה של סיפורים המנציחים אותו. לאור כל זאת סבירה הרבה יותר היא עמדתו של המילטון לפיה "לא נוצק תוכן מיוחד לביטוי השני: 'ואברכך'. קבלת ההבטחה אודות היותו לגוי גדול היא עצמה הברכה".⁵⁸⁸

חוקרים אחרים עמדו על העובדה כי המקנה בסיפורי האבות כרוך כמעט תמיד **במשבר או בקונפליקט**: וונהם העיר כי בכל סיפורי האבות נושא ריבוי הרכוש **הופך לאבן נגף**, ובכל נרטיב בו אחד הגיבורים נוטל עמו רכוש הדבר נובע כתוצאה ממשבר: כך בפרידת לוט מאברם (בר' יג), במריבה בין יצחק לפלשתים (שם כו), בבריחת יעקב מלבן (שם ל) ובפרידת עשו מיעקב (שם לו).⁵⁸⁹ בדומה, פרוליק הראה איך בכל סיפור עזיבה בו הגיבור העוזב **אינו** נוטל עמו רכוש, יש לסיפור צד 'אפל': כך בגירושי הגר (בר' טז; כא), בבריחת יעקב לארם (בר' כח) ובמכירת יוסף (בר' לט).⁵⁹⁰ ככלל, הוא טוען כי בספר בראשית כולו "מחזות הקשורות ברכוש הם חלק אינטגרלי מכל פתרון של קונפליקט" ו"למרות שרכוש חומרי והפעולות הנוגעות אליו אינם העניין המרכזי... הם רכיב חשוב ובעל השפעה 'מתפשטת' (pervasive) על הנרטיב".⁵⁹¹ הינאנט, שהקדיש מחקר מיוחד לבחינת חילופי המתנות בספר בראשית, מסכים גם הוא כי "חילופי מתנות היוו אמצעי לפתרון קונפליקטים יותר מאשר אמצעי לכינון בריתות".⁵⁹²

תובנה זו, לפיהן חילופי הבהמות כרוכים כמעט תמיד במשבר או קונפליקט, מהווה כמובן הצבעה על נקודה חשובה, אך היא אינה נותנת מענה לשאלה: **מדוע** באמת מופיעות בהמות בכל משבר או קונפליקט שכזה? בסעיפים הבאים אשתדל לתת מענה יסודי יותר לשאלה זו, בעקבות תיאוריית המתנה של מוס בשילוב עם תפיסת הייצוג.

⁵⁸⁸ המילטון, 1990, 372.

⁵⁸⁹ וונהם, 1987, 296.

⁵⁹⁰ פרוליק, 2011, 4. יצוין כי הלה הוסיף בנספח לספרו טבלה דומה לזו של קאר (מבלי להזכירו!), והוא הוסיף לה גם את שבי אנשי סדום ורכושם בבר' יד (שם, 309).

⁵⁹¹ פרוליק, 2011, 227; 294. ואכן, רכוש מעורב כמעט בכל מערכת יחסים בסיפורי האבות: היחסים בין אברהם, ואחריו יצחק, לבין אבימלך והפלשתים; היחסים בין יעקב לאביו ולאחיו על רקע קניית הבכורה וגניבת הברכות; היחסים בין יעקב ללבן לאורך כל שהותו שם; ועוד ועוד – ראו סיכומי המקיף של פרוליק, שם, 298-296.

⁵⁹² הינאנט, 2002, 109. הינאנט הנשען על תיאוריית המתנה של מוס, מבקש לראות באפיזודות שונות בבראשית רמזים לחילופי מתנות.

7.1.3. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים – מאבקי זהות המתבטאים בחילופי בהמות

בסעיף 6.4 לעיל הצגתי את התופעה של הענקת מתנות בחברות 'ארכאיות' כהגדרתו של מרסל מוס, הסוציו-אנתרופולוג שעמד לראשונה על התופעה והעניק לה מסגרת מחקרית ותיאורטית. מוס טען כי: א) הענקת המתנות היא מוסד חברתי 'טוטאלי', ולא סתם מחווה בין-אישית. ב) כשאדם מעניק מתנה לאדם אחר, הוא מוותר למעשה על חלק מעצמיותו אותה הוא מעביר למקבל המתנה – מה שהופך את המתנה לחוב הקושר בין הצדדים כמעט בעל כרחם. לתובנה הזו יש להוסיף את חשיבותן של הבהמות באותן חברות ארכאיות, והחברה המקראית בכללן (השוו לדוגמאות שהבאתי מהחברה הבדואית לעיל בסעיף 6.4.3), חשיבות המשתווה לזו של בן משפחה.

אם נאחד את שתי התובנות האלו נוכל לטעון כי חילופי בהמות במקרא הם ביטוי חברתי מופגן של ויתור או הקרבה משמעותיים של הצד הנותן. בעיני המספר המקראי וקהל שומעיו, כשאדם העניק בהמה לאדם אחר היתה לכך משמעות רגשית עזה, בדיוק כמו חילופי המתנות המתוארים באריכות דרמטית באיליאדה ובאודיסיאה.⁵⁹³ וכשאחד מהאבות היה מעורב באקט של חילופי בהמות, היתה לכך משמעות היסטורית; שכן אם נזכור את דבריו של פון-ראד שהובאו לעיל, המסגרת התימטית של סיפורי האבות היא כזו של מסע נדודים, אלא שתוצאותיו של מסע זה אינן ידועות לקורא בשלב זה; אברהם יוצא לדרך לא נודעת, כשהוא מלווה בהבטחה אלוהית גרנדיוזית (יב, א-ג) – אך בפועל נראה שהיא רחוקה מלהתממש: כמעט בכל מקום אליו הוא נודד, הוא נתקל באיום או בקושי כלשהו. לעיתים זוהי סכנת חיים ולעיתים מכשול מעכב, אבל המשמעות מבחינת הקורא הישראלי היא ברורה: ה'פרויקט' הגדול של אבי האומה נמצא בסכנה של כישלון מוחלט, שבמקרה הטוב עלול להסתיים בהיטמעותו בסביבה זרה, ובמקרה הפחות טוב, באובדן חייו. וראויים לציון דבריו הנוקבים של פישביין בהקשר הזה:⁵⁹⁴

מה שמפליא כל-כך בזכרונות הלאומיים-דתיים האלו, של הברכות המקוריות ושל ההתיישבות [בכנען], הוא הדיאלקטיקה המדהימה הקיימת בין ארעיותם הרופפת של החיים, הילדים, הארץ והמחיה לעומת הוודאות המוחלטת של ההבטחה רבת-הפנים לפיה ה' הוא אדונו של הייעוד

⁵⁹³ ראו סקירה בסעיף 6.4.1 לעיל.

⁵⁹⁴ פישביין, 1975, 37-38. והשוו לתזה של קליינס (1997), המציג את התורה כולה ככינונה ומימושה של ההבטחה האלוהית לאבות, המורכבת משלושה חלקים: המשכיות הזרע (בראשית), השגחה אלוהית (שמות-ויקרא) וירושת הארץ (במדבר-דברים) – כלומר, כל ספר בראשית כולו אינו אלא מימוש (חלקי, יש לומר) של הבטחת הזרע, שעומד על שבעים נפש בלבד עם הירידה למצרים.

ההיסטורי הישראלי. ההבטחה האלהית המוצהרת לעומת מימושה הנסתר מחדדים את הדיאלקטיקה הזו לכדי מיקוד מכאיב.

המפגשים עם המלכים הזרים מהווים את שיאו של "המיקוד המכאיב" וסכנת הכישלון הזו – ולכן דווקא בהם חשוב למספר המקראי להדגיש את ניצחונו של אברהם, או במונחים מודרניים יותר, את שמירתו האיתנה על זהותו העצמית למול הסביבה העויינת. הדגשה זו מושגת, לדעתי, על ידי שימוש במוטיב של הענקת בהמות, שכאמור היה בעל משמעות אישית וחברתית עמוקה שהיתה ברורה לכל אדם בעת העתיקה.

וכך יש להסביר לדעתי את שלוש האפיזודות של חילופי הבהמות בין אברהם לבין פרעה ואבימלך:

א. אברם בבית פרעה (בר' יב) – הענקת הבהמות על ידי פרעה באה כתגובה למחווה שביצע אברם בהעניקו את היקר לו מכל – אחותו (לכאורה) – למלך המצרי. לכן לא מדובר כאן במוהר או במתנות נישואין מצידו של פרעה, אלא בהחזרה של חוב, 'מתנה כנגד מתנה' כהגדרתו של מוס. אבל כמובן שהמשבר לא איחר להגיע; כשפרעה מגלה את התרמית הוא זועם על אברם, ולא רק בשל התרמית עצמה, אלא בשל **ההשפלה** הכרוכה בחילופי המתנות שהתבררו למפרע כלא הוגנים ולא מוצדקים. ואכן, פרעה ממחר לגרש את אברם בחרי אף: "...וַעֲתָה הָנָה אֲשַׁתְּךָ קַח וְלֵךְ" (פס' יט) – אך פרט חשוב נגלה לעינינו כשאנו קוראים את ביצוע הגירוש בפועל: "וַיֵּצֵאוּ עִלְיָו פָּרָעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלְחוּ אֹתוֹ וְאֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ". כלומר, פרעה משאיר את מקנה הבהמות בידי אברם – עובדה הנתמכת בהדגשה המופיעה לאחר מכן לפיה אברם עלה ממצרים כשהוא "כְּבֹד מְאֹד בַּמִּקְנָה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב" (יג, ב). השארת הבהמות מהווה בעיני המספר המקראי וקהל שומעיו עדות ברורה לכך שאברם ניצח בעימות: שהרי הבהמות של פרעה הן כעת בידיו! נטילת הבהמות מפרעה משמעה שלא זו בלבד שאברם יצא מכלל סכנת חיים ומכלל סכנת כישלון מסעו, אלא שהוא אף שידרג את מעמדו ואת יכולתו להמשיך במסע בעקבות ההבטחה האלוהית שניתנה לו בחרן.

הסבר זה מעניק פשר גם לוויכוח התמוה שמתנהל בין פרעה לבין משה אודות השארת מקנה ישראל במצרים, ועליו אעמוד בקצרה בסעיף 7.9 להלן. העובדה המפליאה היא שבגלל סירובו של פרעה לשלח את המקנה – אחרי שכבר הסכים לשלח את כולם, כולל הילדים – נענשו המצרים במכה הקשה מכולן, מכת בכורות. בהתאם למוטיב של

"מעשה אבות סימן לבנים",⁵⁹⁵ ניתן לראות בסיפור על יציאת אברם ממצרים עם בהמותיו של פרעה מעין הטרמה של יציאת בני ישראל במצרים עם מקניהם – ובשני המקרים המלך המצרי הזועם מודה בעל כרחו בתבוסתו ואברם\ישראל יוצאים "ביד רמה".

ב. אברם בבית אבימלך (בר' כ) – בניגוד להענקת הבהמות על ידי פרעה, הענקת הבהמות על ידי אבימלך נעשית לאחר שמתגלה למלך הזר כי שרה היא אשתו של אברהם ולא אחותו. בנוסף, אבימלך מצהיר לפני אברהם (פס' טו): "הִנֵּה אֲרָצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֶׁב" – בניגוד גמור לשילוח הנמחר מבית פרעה. מכאן שלפנינו מוצגת 'עליית מדרגה' במעמדו של אברהם, שאינו נזקק כבר להיחלץ בעור שיניו בחסדו של המלך הזר, אלא מוזמן על ידי המלך הזר עצמו להעמיק את אחיזתו בארץ וכתוצאה מכך לממש ביתר תוקף את מטרת מסעו. מעין ראייה לכך ניתן למצוא בפיצוי המקביל שאבימלך טורח להעניק לאברהם (פס' טז): זהו פיצוי כספי טהור שמהווה "קְסוֹת עֵינַיִם" – ביטוי שמשמעו כנראה אמצעי להעלמת עין של הנפגע מהפגיעה – ואין לו את אותה משמעות עמוקה כמו זו של הענקת הבהמות.

ג. הברית עם אבימלך (בר' כא) – במקרה הזה, אברהם הוא זה שמעניק בהמות למלך הזר – והדבר מציין התקדמות דרמטית במעמדו, ומסביר בדיעבד גם את סדרן של האפיזודות בטקסט המקראי כפי שהוא לפנינו. באפיזודה הזו אברהם מבקש – לראשונה בסיפורי נדודיו – לרכוש לעצמו מדרך כף רגל 'חוקי' בארץ, על ידי כריתת ברית על הבאר שחפר שם. מכיוון ש"טענות יוצאות דופן מחייבות הוכחות יוצאות דופן" כמאמר המכתם,⁵⁹⁶ הרי שאברהם נזקק לבצע צעד מהותי יותר מהצהרה גרידא, ולכן הוא מעניק לאבימלך צאן ובקר; אך הוא לא מסתפק בזאת, ומוסיף עוד שבע כבשים, ואלו אכן מעוררות את תמיהתו של אבימלך (פס' כט): "מָה הִנֵּה שָׁבַע כְּבָשֹׁתַי הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבִדְנָה?" תשובתו של אברהם מדגישה "כִּי אֶת שְׁבַע כְּבָשֹׁתַי תִּקַּח מִיָּדִי...", ביטוי המעיד על מעשה הוויתור וההקרבה יוצא הדופן שמבצע כאן אברהם, בהעניקו שבע כבשים מצאנו (השוו למשל כבשת הרש!) באופן 'ידני' לאבימלך.

⁵⁹⁵ ראו על כך בהרחבה בהשוואה שאערוך להלן (בסעיף 7.4.1) בין יציאת יעקב מבית לבן ליציאת ישראל ממצרים.

⁵⁹⁶ מיוחס לאסטרונום קארל סאגאן, אך מבוסס על רעיון דומה שהובע על ידי דייוויד יום ואחרים אחריו (ראו כאן:

https://en.wikipedia.org/wiki/Sagan_standard

פעולה זו מביעה בצורה המוחשית ביותר את הצלחתו (היחסית, יש להודות) של אברהם בהתגברו על האיומים שליוו את נדודיו עד כה.

לסיכום, בשלוש האפיזודות של חילופי הבהמות בין מלכי הסביבה לבין אברהם, אנו רואים התקדמות הדרגתית במעמדו של אברהם מנווד נרדף שחייו בסכנה, ל"נשיא אלהים" (ביטוי שיופיע בפרק כג) שרוכש לעצמו אחיזה בארץ. ההתקדמות במעמדו מתאפשרת רק לאחר שני 'ניצחונות' שלו על מלכי הסביבה, הבאים לידי ביטוי בקבלת בהמות מאותם מלכים. מחווה זו מאותתת לקהל השומעים בני התקופה כי המלכים הזרים 'נכנעו' בפני אברהם, ובכך התפוגגה לאיטה אווירת האיום על הצלחת מסעו של אבי האומה, איום שליווה את כל מסעי נדודיו.

7.2. חמורו של אברהם בסיפור העקדה – ייצוג של התנגדותו של אברהם

אפיזודה זו חריגה ביחס לשאר האפיזודות במחקר זה, מכיוון שאין בה ריבוי חריג של איזכורי בהמות – חמורו של אברהם מופיע בסך הכל פעמיים בסיפור, ועוד פעם אחת הוא אינו מופיע... אך כפי שהקדמתי והדגשתי בסעיף 3.2, בסיפור דחוס וחסכוני כמו סיפור העקדה כל מילה מיותרת לכאורה דורשת מהקורא תשומת-לב מיוחדת, וגם חסרונה של מילה עשוי להוות תמרור לקורא.⁵⁹⁷ יש לזכור שאברהם עומד כאן בפני אחת ההכרעות הגורליות ביותר בחייו: אם עד כה הוא נאלץ להתמודד בנדודיו עם אי-קיומה של ההבטחה האלוהית אודות הארץ (כפי שהארכתי להסביר בסעיף הקודם), הרי שעתה אברהם מתמודד עם חיסולה – במו ידיו! – של ההבטחה האלוהית אודות הזרע. כפי שהעיר אריך אאורבך, החסכנות הקיצונית של המספר – שאינו מתאר בדל של תחושה, רגש או תגובה – היא מפליאה, בהתחשב בעוצמתה של העלילה כמו גם מרכזיותה התיאולוגית וההיסטורית במסגרת סיפורי האבות.

לאור זאת, הבה נקרא את פסוק ג המתאר את פעולתו הראשונה של אברהם לאחר קבלת הציווי הקשה: "וַיִּשְׁכֶּם אֲבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיַּחֲבֹשׂ אֶת חֲמֹרֹו וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אֹתוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ". ברור כי חבישת החמור מיותרת לחלוטין גם כשלעצמה וגם בהקשר הכולל של הסיפור; כפי שנראה מייד, לחמור אין למעשה שום תפקיד בסיפור – אברהם אינו משתמש בו אפילו כדי לעלות להר. הדבר מפליא עוד יותר בהתחשב בעובדה שחבישת החמור היא, כאמור, הפעולה הראשונה שמבצע אברהם לאחר שהוא משכים בבוקר!

כזכור, גם בפרשת בלעם מופיע ביטוי דומה (במ' כב, כא): "וַיָּקֶם בְּלָעַם בְּבֶקֶר וַיַּחֲבֹשׂ אֶת אֲתָנֹו וַיִּלָּךְ עִם שָׂרֵי מִזְרָא", וכבר חז"ל עמדו על כך במדרשם על הפסוק הזה:⁵⁹⁸ "רשע! כבר קדמך אברהם אביהם לעקוד את יצחק בנו, וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו". כפי שהעירו כמה חוקרים, הדמיון בין פרשת העקדה לפרשת בלעם אינו מתמצה רק בחבישת החמור, אלא במספר אלמנטים ספרותיים נוספים, ואחד החוקרים אף הציע לראות בהם סיפורי

⁵⁹⁷ בהקשר זה אזכיר אנקדוטה מסיפור מפורסם של שרלוק הולמס (*Silver Blaze*, שתורגם לעברית כ"כתם כסף"); במהלך הסיפור שואל ווטסון את הולמס: "יש עוד נקודה שהיית רוצה להסב אליה את תשומת ליבי?", והולמס עונה: "כן, לתקרית המזורה של הכלב בלילה". ווטסון מקשה עליו: "אבל הכלב לא עשה דבר במהלך הלילה!" – ושרלוק עונה בקצרה: "זו התקרית המזורה!". באופן דומה ניתן לומר כי אי-הופעתו של החמור בסוף הסיפור הוא בגדר "תקרית מזורה" שיש לתת עליה את הדעת.

⁵⁹⁸ במדבר רבה כ, יב.

בבואה.⁵⁹⁹ לפי הפרשנות שהצעתי בסעיף 5.2 לעיל, האתון בסיפור בלעם איננה אלא ייצוג החלק התת-מודע בנפשו של בלעם, המתנגד להליכה שמטרתה מנוגדת לרצון האל. לחמורו של אברהם, אם כן, נועד תפקיד זהה: ייצוג החלק בנפשו של אברהם המתנגד לציווי לשחוט את בנו, שניתן לקרוא לו בפשטות **רגש האבהות האנושי**. כאשר המספר טורח לתאר לנו את חבישת החמור כפעולה הראשונה שאברהם עושה בהשכימו בבוקר, עלינו להבין כי חבישת החמור אינה אלא ייצוג לרתימת כל כוחותיו הנפשיים של הגיבור, לרבות אותו רגש אבהי המתנגד לציווי, במטרה 'להכריח' אותו לצאת למסע. אלא שבניגוד לסיפור בלעם, בו האתון 'נלחמת' בו (שהרי לגישת המספר המקראי הצדק איתה!), בסיפור העקדה קורה דבר מעניין (פס' ה): "וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם אֶל נַעֲרָיו שְׂבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר..." – כאמור, תוספת מיותרת לכאורה שכזו בסיפור דחוס שכזה מתמיהה מאוד. אך לשיטתי, השארת החמור היא חלק מרכזי בסיפור, ופשרה הוא זה: בהגיעו אל שיפולי הר המוריה לאחר שלושה ימי מסע, מתגבשת בקרב אברהם ההחלטה הסופית – להקריב את בנו, ולהשאיר מאחור את רגש האבהות המתנגד לכך. במילים אחרות, **להשאיר מאחור את ה'חמור'**.⁶⁰⁰ כך ניתן גם להסביר את היעלמותו של החמור מסוף הסיפור: כיוון שאברהם ניאות לבסוף להקריב את בנו, גם אם המימוש הסופי היה באמצעות איל – עוד ראייה, אגב, לתפיסת הייצוג – הרי שהוא התגבר בכך באופן סופי על רגש האבהות. שינוי זה באישיותו של אברהם יוצג בסיפור על ידי היעלמותו של החמור לאחר חזרת אברהם אל נעריו.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ ספרן, 1988.

⁶⁰⁰ אולי אפשר לפרש כך גם את התאבדותו של אחיתופל, המתוארת כך (שמ"ב יז, כג): "...וַיִּתְּבֹשׂ אֶת הַחֲמוֹר וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיֵּצֵא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּתְּנֶנּוּ..."

⁶⁰¹ כפי שציינתי בסוף סעיף 3.2, כבר ר' יצחק עראמה הציע כי חבישת החמור על ידי אברהם היא מטאפורה לכבישת החלק החומרי שבו; ופרשנות קרובה אף יותר לזו שלי הוצעה על ידי ענבר (2009) שהראה כיצד 'אברהם המאמין' נאבק ב'אברהם האב' במעין מאבק פסיכולוגי המתבטא בנסיגותיו של האב לדחות את הקץ – בין השאר באמצעות השארת החמור מאחור.

נספח – תפקיד נעריה של אברהם בסיפור

הניתוח והפרשנות המוצעים על ידי לאיזכורי החמור עשויים לעורר את השאלה – מהו אם כן תפקידם של הנערים, והאם הם אינם מיותרים בסיפור?

כפי שהערתי בסעיף 3.2 בשם פילון ופלוטארכוס,⁶⁰² נראה כי יציאת אדם חשוב ללא מלווים בעת העתיקה היתה כמעט בלתי נתפסת; ואכן, גם במקרא מצאנו ראיות לכך: השוו ליציאתו של אבימלך לקראת אברהם יחד עם פיכל שר צבאו (בר' כא, כב; וכן שם כו, כו); ליציאתה של רבקה למסע עם נערותיה (בר' כד, סא), ובדומה לה גם בת פרעה כשיצאה ליאור (שם' ב, ה); לעליית משה להר סיני עם מלווים ונערים (שם' כד, א-ט), ולאחר מכן עם יהושע משרתו (שם יג); למסעו של שאול עם נערו (שם"א ט); למסעותיו של אלישע עם נערו (מל"ב ד ועוד) וכמובן לבלעם שיצא גם הוא, כמו אברהם, עם שני נעריה (במ' כב).

בהתאם לכך אפשר לפרש גם את השארת שני הנערים מאחור כהעצמת המסר לפיו אברהם הופך לאיש אחר, בודד, הנאלץ להתמודד לבדו עם הכרעתו המוסרית. כשיירד מההר הוא חוזר להיות מי שהיה, ולכן מודגש שהוא שב אל שני נעריה. בניגוד אליו, יצחק אינו שב מההר – שכן כפי שהעירו כמה חוקרים, התהליך שעבר בהר גרם לו לטראומה ששינתה את אופיו לנצח.

⁶⁰² ראו שם בהערה 129.

7.3. הגמלים בסיפור אירוסי רבקה – ייצוג של אברהם

כאמור בסעיף 3.3 לעיל, מספר הסברים הוצעו לאיזכורם של הגמלים בסיפור, אך אף אחד מהם לא הסביר את 'פיזורם' לאורך כל הסיפור מתחילתו ועד סופו, לא כל שכן את היחס המועדף לו הם זוכים הן מהעבד והן מרבקה. לדעתי, גם כאן הגמלים לא ללמד על עצמם יצאו, אלא ללמד על גיבורו ה'נעלם' של הסיפור יצאו – הלא הוא **אברהם עצמו**.

הקורא היה מצפה כי למשימה חשובה כמו מציאת אשה לבנו ממשיך דרכו, ייצא אברהם בעצמו; הרי הבטחותיו הרבות של ה' לאברהם כי ביצחק ייקרא לו זרע אמורות היו להתגשם באמצעות האשה שתיבחר. אך כידוע, לפי התיארוך המקראי אברהם היה בן כ- 140 שנה באותה תקופה, ובשל גילו המופלג ברור לקורא כי הוא לא יכול היה לבצע בעצמו את המשימה.⁶⁰³ אך המספר הרי לא יכל להשאיר אותו מחוץ לסיפור מבלי לפגוע בציפיותיו של הקורא! לשם כך הוא השתמש ב**גמלים**, שאיזכורם החריג אמור לעורר אצל הקורא אסוציאציה לאברהם, וכדברי שטרנברג בהתייחסו לדברי הפתיחה של עבד אברהם בנאומו הארוך:⁶⁰⁴

הפריטה על העושר והסטטוס מתחילה כבר בהצגתו הרשמית את עצמו כ"עבד אברהם". כיוון שבאמצעות ההזדהות העצמית המתבטלת הזו, כביכול לא היה לו שם משלו, הוא מעביר לאדונו באחת את כל ה'תגמול' של כניסתו המרשימה: המתנות היקרות, **עשרת הגמלים העמוסים**, והאנשים שאיתו... אם כזה הוא העבד, כמה גדול הוא האדון!

אך אין צורך להתבסס רק על דברי העבד באמצעו של הסיפור, שכן הדברים נאמרים כמעט בפירוש כבר בראשית הסיפור, בסיועו של תכסיס ספרותי שנקט המספר. הבה נקרא את פסוקים ט-י הפותחים את האפיזודה:

ט וַיֵּשֶׁם הָעֶבֶד אֶת יָדוֹ תַּחַת יָרֵךְ אֲבִרָהֶם וַיִּשְׁבַּע לוֹ עַל הַדָּבָר הַזֶּה.

י וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרֵה גָמְלִים מִגְמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בְּיָדוֹ.

⁶⁰³ להלן (כה, כ) נאמר שיצחק היה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה. מכיוון שהוא נולד כשאברהם היה בן 100, הרי שבעת נישואיו לרבקה היה אברהם בן 140. גם יצחק לא יכול היה לצאת לחרן, שכן בהמשך (כו, ב-ג) ה' אוסר עליו לעזוב את ארץ כנען (עפ"י סרנה, 1966, 171-172).

⁶⁰⁴ שטרנברג, 1985, 145-146. ההדגשות שלי.

יש כאן רצף מילולי הניתן לקריאה כך: ידו – אדוניו – אדוניו – אדוניו – ידו, והוא כורך ב'יד אחת' את שבועת העבד לאברהם יחד עם לקיחת הגמלים ועם לקיחת כל "טוב אדוניו", ביטוי שמשמעותו אינה ברורה. אני מבקש להציע כי ידו של העבד נושאת עמה באופן כמו-מאגי את נפשו של אברהם, או אם תרצו, **את ישותו המטאפיזית**.⁶⁰⁵ כשהעבד לוקח את גמלי אדוניו, הוא למעשה לוקח אותו-עצמו, והביטוי "טוב אדוניו" אינו אלא הסבר מרחיב לפעולת לקיחת הגמלים. במילים אחרות, הפסוק מעביר את המסר הבא: לאחר שהעבד שם ידו תחת ירכו של אברהם ולקח את גמליו, נמצא שאדוניו בידו והוא יכול לצאת למשימה. מכאן ואילך הגמלים מהווים את 'ידו הארוכה' של אברהם, המלווה את העבד בדרכו לכל אורך הסיפור.

כך מוסברת היטב גם השתאותו של העבד למראה רבקה המשקה את הגמלים; לא רק הנדיבות יוצאת הדופן שהפגינה גרמה לכך, ואף לא יחסה ההומני לבעלי החיים,⁶⁰⁶ אלא בעיקר המשמעות **הסמלית** של הפעולה – השקאת הגמלים מסמלת את יכולתה של רבקה **להחיות את אברהם ולהעניק לו המשכיות**, בדיוק כפי שאטען להלן לגבי יכולתו של יעקב לגלול את האבן ולהשקות את הצאן. בהתאם לקו מחשבה זה מוסברת גם הודאתו לה' על תשובתה של רבקה (כה) "**גַם תִּבְּן גַם מִסְפּוֹא רַב עֲמֵנוּ** גַם מְקוֹם לָלוֹן" ללא שנשאלה על כך, שכן הוא מבין שרבקה מודעת לתפקידה העתידי ב'הזנת' הגמלים כמו שעשתה בלא ידיעתה כאשר השקתה אותם. כמובן שהמספר משתמש כאן בתכסיס ספרותי הגורם לנו לחשוב שהעבד השתחוה והודה לה' על 'בשורת' המספוא, כאשר רק מסוף תגובתו מבין לפתע הקורא שעיקר ההודאה היה כרוך בגילוי הקודם שרבקה היא קרובת משפחה...

ייצוגו של אברהם על ידי הגמלים מודגש שוב בפסוקים הבאים, בהם ממשיך המספר ופורט בפנינו את פעולותיו של העבד בהגיעו לבית משפחת רבקה; הראשונה שבהן היא "**וַיָּבֹא הָאִישׁ הַכְּנִיָּה וַיַּפְתֵּחַ הַגְּמָלִים וַיִּתֵּן תִּבְּן וּמִסְפּוֹא לַגְּמָלִים**" (לב), ורק לאחר מכן "**וַיִּמֵּם לְרֹחֵץ בְּגָלְיוֹ וּבְגָלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ**" – ולמעשה, האנשים מוזכרים כאן לראשונה בסיפור. שוב, אנו מבינים כי עיקר מטרתו של העבד היא לדאוג להמשכיותה של משפחת אברהם, המסומלת על ידי הדאגה לשלומם ולרווחתם של הגמלים.

⁶⁰⁵ זהו אחד ההסברים הנפוצים למנהג שימת היד תחת הירך, החוזר גם בבר' מז, כט. ראו אצל פרידמן (1976). הוא עצמו חולק על הסבר זה, ולא כאן המקום להאריך.

⁶⁰⁶ כך בנו יעקב, הכותב כי מפעילותה הנמרצת להשקאת הגמלים ניכר כי "יש לה 'לב' אפילו לבעלי-חיים..." (יעקב, 2007, 156).

בסופו של הסיפור, רבקה ונערותיה עולות "על הגמלים" (סא), כביכול אברהם הוא זה הנושא אותן חזרה לארצו; וכאשר יצחק נושא את עיניו, הוא אינו רואה את העבד או את הנערות שאיתו – אלא "גמלים פאים" (סג). כלומר, את אביו. מנגד, כשרבקה רואה אותו היא נופלת (=רוכנת ארצה) מעל הגמל – פעולה המבטאת מצד אחד יחס של כבוד ואולי אף כפיפות ליצחק, ומצד שני מבטאת את 'הענקתה' של רבקה ליצחק על ידי אברהם אביו.

לסיכום, ניכר כי בסיפור אירוסי רבקה הגמלים 'נושאים על גבם' את העלילה, שכן בכל מקום בו ישנה התקדמות עלילתית, הגמלים מופיעים: ביציאת העבד לדרכו, במבחן שהוא עורך לרבקה, בהגעתו לבית אביה, ביציאת רבקה לדרך ובהגעתה אל יצחק. ויפים לעניין זה דבריו של שטרנברג, במסגרת הניתוח שהציע לסיפור יוסף ואחיו בו קיימת תופעה דומה של תנועה פיזית ועלילתית, במקרה שהוא על גבי החמורים:⁶⁰⁷

כאשר עשרת האחים עוזבים, אם כן, נדמה כי הם נושאים עמם את הדרמה ואת העניין... הפסוקים מציינים כאן מעבר (transition) שאינו רק גיאוגרפי; בתנועה של הסצינה ממצרים לכנען ובתנועה של התמה מתוכנית להתגשמות, ישנה תנועה מקבילה של התמקדות.

⁶⁰⁷ שטרנברג, 1985, 295. ניתוח תפקידם של החמורים בסיפור יוסף ואחיו יוצע להלן בסעיף 7.6.

7.4. הצאן בסיפורי יעקב בבית לבן – ייצוג של בני ישראל או של העברים

כפי שהראיתי בסעיף 3.4, כמות איזכורי הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן חורגת מכל פרופורציה. לא זו בלבד, אלא שכמו שראינו לעיל לגבי תפקיד הגמלים בסיפור אירוס רבקה, גם כאן נראה שהצאן מהווה את ה'זרז' המרכזי להתקדמות העלילה: כבר באפיזודה הראשונה יעקב נתקל ברועי **הצאן** החרנים, לאחר מכן רחל (=כבשה!) באה עם **הצאן**, ויעקב מצליח לגלול את האבן ולהשקות את **הצאן**. בשל כך הוא מובא לבית לבן והופך לרועה **צאן**, במהלך שהותו שם הוא דואג להרבות את **צאנו** ככל הניתן, כמודגם בצורה קיצונית בסיפור הארוך על פיצול המקלות וייחום **הצאן**. הנימוק שנותן יעקב לנשותיו לצורך לצאת מארם הוא החלום שראה בעת יחם **הצאן** (לא, י-יג), ובו עתודים עולים על **הצאן**, ומלאך האלהים דוחק בו לצאת בשל כך. יהא אשר יהא פשרו של חלום זה, העובדה הברורה לעין היא כי היציאה קשורה לצאן. ויתרה מכך: סיפור החלום 'מוקף' בשני ביטויים זהים – "וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן לִי" (פס' ט)... "כִּי כָל הָעֶשֶׂר אֲשֶׁר הֵצִיל אֱלֹהִים מֵאֲבִינִי לָנוּ הוּא וּלְכַנְיָנוּ" (פס' טז) – רוצה לומר, כיוון שה' הציל את צאן לבן ונתנו ליעקב, הרי שאין ליעקב סיבה להישאר עוד בבית לבן, שכן מטרתו הושגה – ריבוי צאן. ריבוי זה גורם לקנאת בני לבן ולבריחתו של יעקב, עד למפגש הטעון עם לבן. במפגש זה עיקר טענתו של יעקב נסוב סביב טיפולו המסור בצאן, טענה שהובילה לתשובתו המפליאה של לבן (לא, מג): "הַבָּנוֹת בָּנִי וְהַבָּנִים בָּנִי וְהַצֹּאֵן צֹאֲנִי..." – ואם יש משמעות מדרגית לסדר האיזכור, מתברר שהבנים חשובים מהבנות, ואילו הצאן חשוב משניהם!⁶⁰⁸

חשיבותו של הצאן ניכרת לא רק בהיבט התימטי אלא אף בהיבט הריאלי, שכן מסתבר שפתיחת הסיפור וסגירתו מקבילים למעגל השנה של הרועים במזרח הקדום: מוריסון עמדה על מספר רב של מקבילות מעניינות בין סיפורי הצאן בבר' כט-לא לבין פרקטיקות הרעייה שהיו נהוגות במסופוטמיה בכלל ובמארי בפרט, ואחת התובנות שלה היא כי יעקב הגיע לחרן בראשית מחזור המרעה, כשהרועים מוציאים את הצאן מאיזור העיר, וברח מלבן כשזה הלך לגזור את צאנו, קרי – בסופו של מחזור המרעה, בתחילת האביב.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ פוקלמן (1991, 182) רואה בתשובתו זו של לבן "התעקשות ילדותית כמעט" ואף "גרוטסקה" לעומת המצב בפועל, ומבהיר כי ה'ו' של "וכל אשר..." היא ו' הסיכום: "ובקיצור, כל אשר אתה רואה לי הוא". דאופה, לעומתו, רואה את הוויכוח בין יעקב ללבן לאור חוקי העבד העברי שבתורה, המחייבים את שחרור האשה והילדים (שמ' כא) ואף הענקת 'מתנת שחרור' לעבד (דב' טז) – ולאור זאת הוא כותב: "הוא [יעקב] חושב על נשיו, על ילדיו, כמו גם – ואולי בעיקר – על המקנה הרב שרכש לעצמו". (דאובה, 1963, 67. ההדגשה שלי).

⁶⁰⁹ מוריסון, 1983, בעיקר בעמ' 158.

כפי שהערתי בסעיף 3.4, רוב המפרשים והחוקרים התעלמו מתפקידו של הצאן בעלילה. פרוליק הוא החוקר היחיד שהתקרב לכך כאשר עמד על חשיבותו של הרכוש בסיפורי יעקב ואף הקדיש לו מונוגרפיה שלמה, שעיקרה ניתן לתמצות במשפטים הבאים:⁶¹⁰

לסיכום: התמורה בגורלו של יעקב, אשר הגידול בעושרו משמשת לה כראיה, היא הנושא המרכזי של אפיזודת-המפתח הזו בליבו של מחזור סיפורי יעקב-לבן. רכוש חומרי, והפעולות השונות הקשורות אליו, הוא רכיב מפתח בנרטיב. הוא מסביר גם את הדינמיקות השונות של היחסים ואת התפתחותם. הוא נמצא בלב ההתמודדות בין יעקב ללבן, והוא העדות להצלחתו של יעקב. עוצמתה של ההתמודדות מתוארת במונחי השגת רכוש ככוח מניע.

החידוש שאני מבקש להוסיף לדברים הוא פעוט, לכאורה, אך בעל משמעות רבה – במקום 'רכוש', אמור **מעטה 'צאן'**. כלומר, הצלחתו של יעקב לא אמורה להימדד במונחים כלכליים-כספיים, אלא במונחים מהותיים-אישיים: הוא גובר על לבן לא בכך שהוא מרושש אותו מבחינה חומרית, אלא בכך שהוא נוטל ממנו "צאן רבות". השאלה היא כמובן, מה משמעותו של 'חילוץ' הצאן מידי לבן ומדוע מיוחסת לו חשיבות שכזו? לשם הצעת תשובה לשאלה זו, יש לעמוד על משמעותו של סיפור יעקב בבית לבן בהקשר רחב יותר.

7.4.1. ההקבלה בין סיפור יעקב בבית לבן לסיפור יציאת מצרים

אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בעניין אברהם יצחק ויעקב, והוא עניין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו (תנחומא ט): "כל מה שאירע לאבות סימן לבנים", ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו. (רמב"ן לבר' יב, ו)

בשורות אלו קבע הרמב"ן את אחד העקרונות הפרשניים החשובים שלו בספר בראשית, עיקרון שכוונה מאוחר יותר 'מעשה אבות סימן לבנים'.⁶¹¹ בהמשך (פס' י) מיישם הרמב"ן את הכלל הזה לגבי ירידת אברהם למצרים:

⁶¹⁰ פרוליק, 2011, 184 (ההדגשה שלי). המונח 'רכוש' הוא תרגום שלי למונחים material possession או wealth בהם הוא משתמש.

⁶¹¹ ראו פירושו לבר' כו, כ; לב, ד; וכן בהקדמתו לספר שמות. מקור הביטוי המאוחר יותר הוא בפירוש המהרש"א לתלמוד הבבלי ('חידושי אגדות' חגיגה ה' ע"ב; עבודה זרה ח' ע"ב), אם כי הוא הופיע בעוד שני מקורות פחות ידועים במאה ה-17 – ראו סקירתו של רפלד, תשס"ד.

ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם וייקחו מהם הנשים כאשר אמר "וכל הבת תחיון", והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים.

כלומר, ה'מעשה' של ירידת אברהם למצרים, היווה 'סימן' לירידת יעקב ובניו למצרים, כמאתיים שנים לאחר מכן (לפי הכרונולוגיה המקראית). אלא שהרמב"ן, כמו שאר הפרשנים והחוקרים, לא התייחס ל'מעשה' אחר שהיווה 'סימן' משמעותי לא פחות, והוא **גלותו של יעקב בחרן**. להלן אראה כיצד יציאת יעקב לחרן, שהותו הממושכת אצל לבן ובריחתו משם חזרה לארץ כנען, מקבילים באופן מפתיע לירידת בני ישראל למצרים, שהותם שם תחת שלטון פרעה, ויציאתם ממנה לארץ כנען.

כידוע, כבר הנביא הושע רמז לדמיון בין גלות יעקב בחרן הארמית לגלות ישראל במצרים (יב, יג-יד): "וַיִּבְרַח יַעֲקֹב שָׂדֶה אֲרָם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאִשָּׁה וּבְאִשָּׁה שָׁמָּה. וַיִּבְנֵיָה הָעֵלָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וַיִּבְנֵיָה נֶשֶׁמָה". הסברים רבים ניתנו לתקבולת המעט מוזרה הזו, אך לענייננו די בהצבעה עליה כדי להמחיש את ה'סימן' לבנים' שהיוותה גלותו של יעקב לבניו אחריו, בעיני הושע.⁶¹² ואכן, כמה חוקרים עמדו על כך שאחד הנרטיבים המרכזיים החוזרים את ספר בראשית כולו הוא **הגלות והשיבה ממנה**, מוטיב המודגש מאוד בברית בין הבתרים (טו, טז-טז):⁶¹³ אברהם יורד למצרים בשל הרעב וחוזר לכנען, לאחר מכן עובר לגור בארץ פלשתים, ולבסוף חוזר ממנה לבאר שבע. יצחק מבקש גם הוא לרדת למצרים כאביו בשל הרעב, אך נעצר על ידי האל בגרר הפלשתית. יעקב נאלץ לצאת מכנען גם הוא, אם כי מסיבות אחרות לגמרי, וחוזר לכנען רק לאחר עשרים שנה. השיא של נרטיב הגלות-שיבה הוא ירידת יעקב ובניו למצרים "המהווה את הווריאציה המשוכללת ביותר והחשובה ביותר של התבנית הסיפורית הזו".⁶¹⁴ ואם הירידה

⁶¹² למשמעותה של התקבולת, ראו במאמרו של גוד, 1966, בעיקר בעמ' 148-150. רמז קלוש יותר נמצא בפסוק "אַרְמִי אֲבָד אֲבִי נִיָּרָד מִצְרַיִם" (דב' כו, ה), שזמנו המשוער מאוחר מזה של הושע – אך פירוש כזה של הפסוק מוטל בספק, למרות שמנסחי ההגדה של פסח מצאו בו כידוע הקבלה מפורשת: "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים **ולבן** ביקש לעקור את הכל, שנאמר 'ארמי אבד אבי'..."

⁶¹³ ראו למשל אצל מוי, 1990; ברויגמן, 1982, 149-148; 291-292.

⁶¹⁴ מוי, 1990, 595. הלה סוקר את המוטיבים המרכזיים של ספר בראשית המהווים 'מיתוס היסטורי' או 'היסטוריה מיתית', כלשונו. להיותה של יציאת מצרים אירוע 'מְנַמֵּוּ-הִיסְטוֹרִי' ('היסטוריית זיכרון') המהדהד את ראשית היווסדו של עם ישראל כהיסטוריה וכמיתוס, ראו אצל הנדל, 2001.

למצרים היא-היא הגלות האולטימטיבית של בני ישראל, הרי ששהותו של יעקב בבית לבן היוותה את 'מעשה האבות' שקדם לכך.

ואכן, ישנם קווי דמיון רבים בין שני הנרטיבים, הן ענייניים והן לשוניים, המצביעים על הקבלה כמעט מושלמת בין הסיפורים:⁶¹⁵

- א. **ירידה לגלות עקב לחץ חיצוני** – יעקב נמלט לחרן מפחד עשו אחיו (כז, מג) ובשל ציווי אביו (כח, ב).⁶¹⁶ בני ישראל יורדים למצרים עקב הרעב בארץ (מב, ב) ובדרבנו של יוסף (מה, ה-יג).
- ב. **ריבוי והצלחה חריגים** – יעקב שהגיע בגפו נושא לבסוף 4 נשים, מוליד 12 ילדים, וצובר רכוש רב, בעיקר צאן (פרק ל). בני ישראל שהגיעו בשבעים נפש למצרים, פרים ורבים וממלאים את הארץ (שמ' א, ז).
- ג. **המארח הופך את עורו כנגד הגולה** – בני לבן מתקנאים ביעקב בשל הצלחתו ו'התרבותו', ופני לבן אינם כתמול שלשום (לא, א-ב). פרעה מעורר פחד בעמו בעקבות התרבות בני ישראל (שמ' א, ט-י).
- ד. **המארח מרמה ומשעבד את הגולה** – לבן מרמה את יעקב כבר בנישואיו (כט, כג-כז), מעביד אותו בתנאים קשים (לא, מ) ומשנה את תנאי העסקתו כמה וכמה פעמים (לא, ז). פרעה 'מתחכם' לבני ישראל (שמ' א, י), בני ישראל נאלצים לעבוד בעבודת פרך קשה (שמ' א, יא-יד), ותנאי עבודתם משתנים לרעה (שמ' ה, ז-ט).
- ה. **אלהים מתגלה ומצווה על עזיבת הגלות** – ה' מצווה על יעקב לשוב לארצו (לא, ג), ויעקב מספר לנשיו על התגלות של מלאך האלהים שראה את מצבו וציווהו לחזור לארץ מולדתו (לא, יא-יג). ה' מתגלה למשה בסנה ומצווהו להוציא את ישראל ממצרים אל ארץ אבותיו (שמ' ג, ז-י).

⁶¹⁵ רוב ההקבלות מופיעות אצל דאוקה, 1963, 63-72, בעיקר בעמ' 69. הלה עומד על הקשר בין עבודת יעקב אצל לבן ושעבוד ישראל במצרים, לבין דיני העבד העברי המפורשים בתורה (שמ' כא; דב' טז), כשלדבריו "ההשפעה היא כזו: החוקים העתיקים המתייחסים לעבד בודד, העברתם אל האומה המשועבדת בסיפור מצרים, והעברה-מחדש לאדם הבודד בסיפור יעקב" (שמ, 70).

⁶¹⁶ אם כי במקרה זה נראה שהצדק עם החוקרים המזהים כאן שני מקורות – האחד (J) ממשיך את סיפור גניבת הברכות, ולפיו יעקב אכן נמלט על נפשו מפחד עשו אחיו, והשני (P) אינו יודע על הסכסוך בין האחים וממשיך את הנרטיב של נישואין 'בתוך המשפחה' ולא עם נשים זרות (ראו למשל פון-ראד, 1972, 281-282). כך או כך, גם ציווי יצחק ליעקב מהווה לחץ חיצוני.

ו. הגולה מתכנן הימלטות בחשאי, ולבסוף יוצא במהירות – יעקב גונב את לב לבן לפני בריחתו, ובורח בחשאי (לא, כ). משה אומר לפרעה שבני ישראל מבקשים שלושה 'ימי חופש' לחוג לאלוהיהם במדבר (שמ' ה, ג), ובני ישראל יוצאים ממצרים בלילה, בחיפזון רב (שמ' יב, יא; לג-לד; לט).

ז. הגולה יוצא עם כל משפחתו ומקנהו, בתוספת רכוש רב – יעקב לוקח את בניו ונשיו, את כל מקנהו ואת כל רכושו (לא, יז-יח). משה מתעקש שבני ישראל יצאו עם כל אשר להם, כולל הצאן והבקר (שמ' י, כה-כו), ובני ישראל אכן יוצאים עם כל אשר להם (שמ' יב, לח), בתוספת רכוש רב ש'שאלו' ממצרים (שמ, לה-לו).

ז. המארח שומע על הבריחה ורודף אחרי הגולה – לבן שומע על בריחת יעקב לאחר שלושה ימים, רודף ומשיג אותו ביום השביעי (לא, כב-כג). פרעה שומע על בריחת בני ישראל, רודף ומשיג אותם (יד, ה-ט).⁶¹⁷

ח. הגולה ניצל בהתערבות אלוהית – אלהים מתגלה ללבן בחלום הלילה ומזהיר אותו מפגיעה ביעקב (לא, כד). מלאך האלהים \ עמוד הענן מגן על ישראל מהמצרים (שמ' יד, יט-כ).

ט. הגולה מושבע שלא לחזור לארץ גלותו – יעקב כורת ברית עם לבן שלא יעבור "לרעה" את הגבול שנקבע ביניהם (לא, נב). מלך ישראל מוזהר שלא ישיב את העם מצרימה כי ה' אמר שלא יוסיפו לשוב בדרך הזו עוד (דב' יז, טז), והדבר נרמז בביטוי "לא תוסיף לראות" החוזר שלוש פעמים בסיפור מצרים: "אל תִּסָּף רְאוֹת פָּנַי... לא אֶסֶף עוד רְאוֹת פָּנַיךָ" (שמ' י, כח-כט); "לא תִּסָּפוּ לְרַאֲתָם עוֹד עַד עוֹלָם" (שמ' יד, יג). בשני המקרים, אגב, הצו האלוהי מופר: דוד כובש את ארם, ושלמה סוחר עם מצרים ואף נושא את בת פרעה.

מעבר להקבלות הענייניות, ישנן כמה וכמה הקבלות לשוניות בין שני הסיפורים, המעידות על כוונת-מכוון בעיצוב התקבולת הנרטיבית ביניהם. להלן טבלה המפרטת את הלשוניות הדומות האלו, לפי סדר הפסוקים בסיפור יעקב בבית לבן:

יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)	ישראל במצרים (שמ' א-יד)
שְׁלַחְנִי וְאֶלְכָה אֶל מְקוֹמִי וְלֹאֲרָצִי (ל, כה)	שְׁלַח אֶת עָמִי (ה, א ועוד)

⁶¹⁷ המדרש הסיק שגם פרעה השיג את ישראל לאחר שבעה ימים, וזהו המקור ל"שביעי של פסח" בו טבעו המצרים בים (כך מפורש בסדר עולם רבה, ה: "אור שביעי ירדו לים... הוא יום טוב אחרון של פסח"). והשוו רש"י לבמ' טו, לא, ומפרשיו שם.

יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)	ישראל במצרים (שמ' א-יד)
ויפרץ האיש מאד מאד (ל, מג)	ובני ישראל פרו וישרצו ויירבו ויעצמו במאד מאד... כן ירבה וכן יפרץ (א, ז-יב)
והנה איננו עמו בתמול שלשום (לא, ב)	אשר הם עשים תמול שלשום... מדוע לא כליתם חקכם ללבן בתמול שלשום גם תמול גם היום (ה, ח; טו)
ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהנה עמך (לא, ג)	ויאמר ה' אל משה במדבר לך שוב מצרים (ד, יט)
ויאמר אלי מלאך האלהים בתלום יעקב ואמר הנני... אנכי האל בית אל (לא, יא-יג) אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך	ויאמר משה ויאמר הנני... ויאמר אנכי אלהי אביך (ג, ד-ו)
ויצל אלהים את מקנה אביכם (לא, ט)	וינצלו את מצרים (יב, לו)
כי ראיתי את כל אשר לכן עשה לך (לא, יב) את עניי ואת יגיע כפי ראה אלהים (לא, מב)	ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים (ג, ז)
ויגד ללבן ביום השלישי כי ברח יעקב (לא, כב)	ויגד למלך מצרים כי ברח העם (יד, ה)
ויקח את אחיו עמו ויירדף אתריו דרך שבועת ימים ויבבק אתו בחר הגלעד (לא, כג)	ויקח שש מאות רכב בחור... ויירדף אתרי בני ישראל... וישויגו אותם חנים על הים (יד, ז-ט)
כי עתה ריקם שלחתיני (לא, מב)	לא תלכו ריקם (ג, כא)

מובן כי ישנם גם יסודות נבדלים בשני הסיפורים, המעיבים לכאורה על הדמיון שהוצג לעיל: יעקב נושא את בנות לבן, בעוד שישאל נבדלים ממצרים; יעקב אינו פוגע בלבן, לעומת משה המכה את מצרים; לבן מתפייס עם יעקב בעוד שפרעה נלחם בהם עד מוות; ועוד. יחד עם זאת, אין ספק שכמות התקבולות ואיכותן מעידות כמאה עדים על כוונת המספרים המקראיים לדמות בין שני הנרטיבים, שכאמור לעיל מהווים חלק מהתימה המרכזית של 'גלות וגאולה', החוזרת את ספר בראשית ותחילת ספר שמות.

לאחר הקדמה ארוכה זו, אציע להלן שתי תיאוריות חלופיות בדבר המשמעות הייצוגית של הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן: האחת רואה בו ייצוג של בני ישראל במצרים, והשנייה רואה בו ייצוג של בני העברים הקדומים מהם יצאה משפחת אברהם.

7.4.2. הצאן כייצוג של בני ישראל⁶¹⁸

בטבלת ההקבלות הארוכה לעיל יש חוסר משמעותי אחד: **עם ישראל עצמו**. במחזור סיפורי יעקב המונח "עם ישראל" כלל אינו מופיע, כמובן, אבל הוא נמצא בשפע רב בסיפור יציאת מצרים. למעשה, פרעה הוא הראשון המכנה את ישראל 'עם' (א, ט): **"הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנִּי"**, והמילים 'עם' ו'בני ישראל' חוזרות בשמות א-יד למעלה מ-90 פעמים.⁶¹⁹ בני יעקב עצמם, המוזכרים בפרק ל בבראשית, אינם יכולים להוות מקבילה לעם ישראל, שהרי הם עצמם מוזכרים בראש ספר שמות כ'גרעין' ממנו יצא "עם בני ישראל" – אך הם אינם זהים עמו.

לאור זאת ולאור תפיסת הייצוג, נראה כי המקבילה לעם ישראל בסיפור יעקב היא **צאנו של יעקב**. המילה 'צאן' וקרובותיה מוזכרות, כאמור לעיל, כ-90 פעמים בסיפור, ומה שקורה לצאן מקביל למה שקורה לבני ישראל: הצאן מתרבה ומתרבה, למרות התנאים הקשים (=בני ישראל רבים ופורצים ככל שמענים אותם); בשל ריבוי הצאן מתקנאים בני לבן ביעקב (=בשל ריבוי העם פרעה מעורר פחד בעמו); לבן טוען שכל הצאן שייך לו (=פרעה טוען

⁶¹⁸ רעיון זה הוצע לי על ידי מורג א', אחד מקוראי [מאמרי האינטרנטיים](#), ואני מודה לו על כך. קורא אחר הפנה אותי לספרות הסוד הדנה בהרחבה יחסית בסיפור יעקב בבית לבן, וממנה עולה פרשנות דומה; לפי כמה ממקובלי ימי הביניים (תלמידי האר"י, הרמ"ע מפאנו), מטרתו של יעקב היתה "הוצאת ניצוצות" של נשמות בני ישראל שהתגלמו בצאן לבן, רעיון שנרמז כבר בזהר (חלק א, קסג ע"ב).

⁶¹⁹ "עם" – 40, "עמי" – 16 (ועוד 3 פעמים בפי פרעה, ביחס למצרים). "בני ישראל" – 37, וסה"כ 93 מופעים. יש לציין כי המילה "ישראל" לבדה (או בסמיכות: "זקני ישראל", "אלהי ישראל") מופיעה עוד 46 פעמים בפרקים אלו.

שישראל הם עבדיו); יעקב בורח עם כל צאנו ומקנהו (= בני ישראל יוצאים על צבאותם); יעקב מעביר את צאנו את הנהר (=בני ישראל חוצים את ים סוף); יעקב חונה עם מקנהו בסוכות (= בני ישראל נוסעים מרעמסס לסוכות).⁶²⁰

באופן זה מוסבר גם המרדף של לבן אחרי יעקב, שהופך בוויכוח ביניהם למאבק על **הצאן**. ייתכן שיש כאן רמז מטרים למאבק הפוליטי בין ארם לבין ישראל, שמהדהד בספרי שמואל (שמ"ב ח; י) ומלכים (מל"א טו; כ; כב; מל"ב ה-ט; טז).⁶²¹ ואכן, שרודד הסב את תשומת הלב להקבלות הלשוניות היחידאיות בין ראשית פרק כט (הגעת יעקב לחרון) לבין סוף פרק לא (הברית עם לבן): שו"ב, אבן, גלל־גל, אב, אח, נחור, נשא, נשק, עד, צֶת.⁶²² שרודד תולה זאת בהפיכתו של יעקב מפרט לעם, מהפך שעלול כעת לאיים על לבן, המייצג את הארמים כולם – ולכן לבן נקרא בפרק לא פעמיים "הארמי" (כ; כד), ולכן מוזכרים פתאום בפרק זה ה"אחים" של יעקב ולבן מספר רב של פעמים (כג; כה; לב; לז [פעמיים]; מו; נד).⁶²³ מניתוח זה עולה כי הצאן אינו רק ייצוג של בני ישראל בתקופת גלות מצרים, אלא של עם ישראל המקראי בכלל.

כידוע, עם ישראל נמשל לצאן במספר רב של מקומות במקרא;⁶²⁴ אך ההסבר המוצע על ידי כאן אינו רואה בצאן **משל** לבני ישראל, אלא **ייצוג** שלהם-עצמם: הקורא אמור לחוש שהצאן שיעקב מתאמץ כל כך לגדל ולשמור **הוא-הוא עם ישראל ממש**, בדיוק כמו שהקורא חש שהכבשה במשל נתן היא-היא בת-שבע עצמה. במילים אחרות, ישנו הבדל משמעותי בין איזכור פיוטי כמו "וַיִּצְאֵנִי צֹאן מִרְעִיתִי" (יח' לד, לא) לבין טענתו המקוממת של לבן "וְהַצֹּאן צֹאנִי" (בר' לא, מג) הבאה בשיאו של סיפור מותח בו הצאן מוזכר על כל צעד ושעל, תוך הדגשת מאמציו הכבירים של יעקב להרבתו: בעוד שבמקרה הראשון הקורא חש לכל היותר הזהוד מרוחק של גידול הצאן (אם כי הנביא שם מנסה להדגיש זאת בכל כוחו), הרי שבמקרה השני הקורא **מעורב כולו בסיפור** וחש על בשרו את חשיבותו של הצאן ליעקב, וממילא גם את ההשלכה הייצוגית לפיה הצאן הוא עם ישראל הממשי.

⁶²⁰ שתי ההקבלות האחרונות, השייכות למחזור סיפורי יעקב בחזרתו לכנען, יידונו בסעיף 7.5.

⁶²¹ על היותו של פרק לא מעין אטיולוגיה ליחסים הפוליטיים בין ישראל לארם עמדו רבים, ראו למשל מזר, 1962, 99; אלטר, 1996, 169.

⁶²² שרודד, 1990, 352-353.

⁶²³ שרודד, 1990, 12; 277.

⁶²⁴ ראו כבר במדרש שמות רבה לפרשת בשלח (כד, ה): "ויסע משה את ישראל, הדא הוא דכתיב: ויסע כצאן עמו..."; והמדרש הולך ומונה חמישה קווי דמיון בין ישראל לבין הצאן ("מה הצאן... אף ישראל...").

7.4.3. הצעה חלופית: הצאן כייצוג של צאצאי העברים הקדומים

בשל חשיבותו של מחזור סיפורי יעקב בבית לבן, אני מרשה לעצמי להציע הסבר חלופי – אמנם ספקולטיבי הרבה יותר – לתפקידו של הצאן במחזור זה. המפתח להסבר נעוץ באפיזודה הפותחת את מחזור הסיפורים, בה פוגש יעקב את רועי חרן (כט, א-ט):

א וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם. ב וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי צאן רבצים עליה כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים והאבן גדלה על פי הבאר. ג ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקו את הצאן והשיבו את האבן על פי הבאר למקמה. ד ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו. ה ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו. ו ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה עם הצאן. ז ויאמר הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה השקו הצאן ולכו רעו. ח ויאמרו לא נוכל עד אשר יאספו כל העדרים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקינו הצאן. ט עודנו מדבר עמם ורחל באה עם הצאן אשר לאביה כי רעה הוא.

מעבר לתמיהה הכללית על תרומתה המפוקפקת של האפיזודה הפסטורלית-לכאורה הזו לעלילה כולה, ישנן שלוש תמיהות ממוקדות יותר: ראשית, לא ברור מהסיפור מהי אותה "ארץ בני קדם" אליה נושא יעקב רגליו? אם הכוונה לפדן ארם (אליה נשלח יעקב על ידי אביו בפרק הקודם), מדוע לא נקב הכתוב בשמה?⁶²⁵ שנית, לא ברור מדוע נקרא לבן "בן נחור" (פס' ה) ולא "בן בתואל", כפי שהוא נקרא לעיל (כח, ה)? התמיהה השלישית והחשובה מכל היא מה פשרו של אותו ספק-מונולוג-ספק-דו-שיח מביך בין יעקב לבין הרועים? ומה הוא תורם להתפתחות העלילה? הערתו המבודחת-משהו של בְּנוֹ יעקב, לפיה "אנשים משעממים אלו, טפשים כצאנם, עונים לכל שאלה בעצלות... [אבל] אם אתה רוצה לדבר עם מישהו – הנה רחל באה..."⁶²⁶, רק מחזקת את התמיהה: וכי דרכו של המספר המקראי להקדיש חמישה פסוקים לדו-שיח סתמי ותפל?!

⁶²⁵ אמנם אין מנוס מפירוש גיאוגרפי כמו זה של מזר, הטוען כי "בספר בראשית, 'קדם' הוא שמו של האיזור העצום מהגבולות המזרחיים של ארץ ישראל עד לסביבות חרן, לרבות המדבר הסורי." (מזר, 1962, 99 ובהע' 6 שם; ובדומה גם ווסטרמן, 1985, 464 ועוד). השאלה מדוע לא בוצע שימוש במונח "פדן ארם" הנפוץ הרבה יותר בספר בראשית? (כה, כ; כח, ב; ה; ז; לג, יח; לה, ט; כו; מו, טו – 'פדן' משמעו 'דרך' באכדית).

⁶²⁶ יעקב, 2007, 193-194.

אתחיל בהצעת תשובות לשתי התמיהות הראשונות, ואלו יהיו בסיס לתשובה לתמיהה השלישית, שתסייע בפתרון תפקידו של הצאן במחזור הסיפורים כולו.

א. ארץ בני קדם כמולדת העברים

איזור הקדם מופיע לראשונה בספר בראשית, פעמיים: פעם אחת בסוף 'לוח העמים' החותם את סיפור התפצלות האנושות לאחר המבול, ופעם שנייה מייד לאחר מכן, בתחילת סיפור מגדל בבל (י, כה – יא, ב):

כה ולעבר ילד שני בנים שם האחד פלג כי ביקמו נפלגה הארץ... ל ויהי מושבם ממשא באכה ספרה
 הר הקדם... א ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ב ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ
 שנער וישבו שם.

מאוחר יותר מופיע הביטוי בתיאור שילוח בני הפילגשים אשר לאברהם (כה, ו):

וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם.

ההשערה אותה אני רוצה להציע כאן בקיצור נמרץ היא שאיזור הקדם שימש 'שם קוד' לאיזור בו חיו צאצאי עבר, הלא הם העברים הקדומים, אבות-אבותיהם של אברהם, יצחק ויעקב. 'לוח העמים' שהוזכר לעיל מאריך מאוד בתיאור תולדותיו של עבר ובניו, פלג ויקטן, ומקדיש להם ששה פסוקים (י, כה-ל), וכידוע, ציון גנאולוגי ענף הוא אחד האמצעים המשמעותיים של המחברים המקראיים להדגשת חשיבותן של דמויות.⁶²⁷ יתרה מכך, שם בן נח, אבי-סבו של עבר, מוגדר כמה פסוקים קודם לכן "אבי כל בני עבר" (פס' כא), כלומר – הסבא-רבא נקרא על שם בני הנין.⁶²⁸ מכאן ניתן ללמוד כי לבני עבר היתה חשיבות רבה בעיני כותב מגילת התולדות הזו, והוא גם הדגיש שהם ישבו באיזור הר הקדם. מחבר סיפור מגדל בבל השתמש בנתון הזה ותיאר את בוני המגדל ככאלו שנסעו מקדם, כלומר – נטשו את ארץ אבותם, תיאור שיש בו גנות מרומזת. ואכן, יש שראו בביטויים הקשורים ב"קדם" אמצעי ספרותי בספר בראשית, המעיד על סכנה, על כשלון או על ניתוק: קין יושב "בארץ נוד קדמת עין" (ד, טז), בוני

⁶²⁷ ראו סקירתו של המילטון (1990, 248-254), הכוללת השוואה למאפיין דומה באיליאדה מחד וברשימות המלכים השומריות מאידך.

⁶²⁸ יש לציין כי חישוב שנות חיי שם ועבר (לפי נוסח המסורה – לשומרוני ולתה"ש גרסות שונות) מעלה ששניהם חיו עוד לאחר מותו של אברהם. המונח "עברים" עצמו היה שנוי במחלוקת, והיו שהציעו לקשור אותו לקבוצות המכונות 'ח'ביר' בתעודות עתיקות (ראו סקירה אצל למכה, 1992). עם זאת, נראה כי דעה זו נדחתה על ידי רוב החוקרים, והדעה המרכזית במחקר רואה בעברים מונח מקראי שמשמעו **בני עבר** (המילטון, 1990, 404-405, ובביבליוגרפיה שם בהע' 1; פרידמן, 2000, 10 [אברהם העברי]; 363 [עבר]; 567-568 [עברים]).

המגדל נסעו מקדם (יא, ב), וגם על לוט נאמר שנסע מקדם (יג, יא). יציאתו של יעקב לארץ בני קדם, כמו בדומה לשילוח בני פילגשי אברהם לשם, מעיד על ניתוקו הזמני משושלת האבות, ועל הסכנה בה היה שרוי.⁶²⁹

לפי השערה זו, צאצאי עבר התפזרו מאיזור ה'קדם' ותרח ומשפחתו אף הגיעו לאור כשדים המרוחקת. כשביקש תרח לצאת משם – כנראה כדי לשוב לארץ מולדתו – הוא נעצר **בחרן**, שהיתה **חלק מארץ הקדם**; אותה ארץ קדם שאלה עתיד בנו אברהם לשלח את בני פילגשיו, ואלה נשא יעקב רגליו בצאתו מארץ כנען. במילים אחרות, היציאה לאיזור חרן = ארץ בני קדם, משמעה חזרה למולדתם הראשונית של 'משפחת העברים', שהאבות היו מצאצאיה – אלא שכפי שנראה מייד, במשפחת העברים חל קרע שפיצל אותה לשני ענפים: ענף ארמי וענף ישראלי, שהתחרו ביניהם על המשכיות השושלת הנבחרת שתחילתה בשם והמשכה בעֶבֶר.

ב. נחור כ'מתחרה' הארמי של אברהם

התמיהה השנייה נוגעת בשאלת זיהוי של לבן כ"בן נחור" דווקא ולא כ"בן בתואל". לשם הבנת חשיבותו של נחור בהקשר זה, עלינו לשוב למגילת התולדות שבסוף פרשיית מגדל בבל (יא, כח-לא). בסופה של המגילה מסופר שתרח יצא עם משפחתו מאור כשדים לארץ כנען, אלא שהם נעצרו בחרן. הסיבה לעצירה אינה מפורשת בכתוב, אבל ניתן לשער שהתשובה טמונה ב'היעלמותו' של נחור בן תרח מתיאור היציאה של תרח ומשפחתו (פס' לא): "וַיֵּקֶחַ תָּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרֶן בְּנוֹ וְאֶת שְׂרִי כְלָתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאוּרִכְשִׁים..."⁶³⁰. נחור אינו מופיע כאן, וכך גם מלכה אשתו.⁶³⁰ רק בפרק כב שומע אברהם כי "הִנֵּה יֵלְדָה מֶלֶכָּה גַם הוּא בְּנִים לְנָחֹר אָחִיקָ" (פס' כ). בין שנים עשר הבנים המפורטים שם ניתן למצוא את קמואל אבי ארם (בניגוד לגניאולוגיה בפרק י', לפיה ארם היה מבני שם), ואת בתואל אבי רבקה, כלתו העתידית של אברהם. בפרק כד אנחנו נתקלים שוב בנחור באופן מעט מפתיע, כאשר עבד אברהם מגיע "אֶל אֲרָם נְהָרִים אֶל עִיר נָחֹר" (פס' י) ולוקח לבסוף את אותה רבקה בת בתואל בן **נחור** (פס' כד), לאשה עבור יצחק. הפעם האחרונה בה מוזכר נחור בתורה היא בתחילתו ובסיומו של מחזור סיפורי יעקב

⁶²⁹ ראו שרוד 1990, 34; וולטקה, 2001, 400. שרוד אף מצטט את החוקר ואיש הדת אלונסו שוקל, הרואה בכך ביטוי לחזרתו של יעקב אל "העבר הפטריארכלי" המסומל באותה 'ארץ קדם' (ראו שוקל, 1997, 115). מובן כי מבחינת הריאליה המקראית יש להבחין בין 'קדם' כמציין אחת מרוחות השמיים, כמו נסיעה מ'קדם', או 'קדמת' עדן, לבין מקום קונקרטי כמו 'הר הקדם' או 'ארץ בני קדם'.

⁶³⁰ השומרוני, כדרכו, השלים את החסר וגרס: "ואת שרי כלתו ואת מלכה כלתו אשת אברם בנו ונחור בניו". תוספת זו רק מדגישה את הקושי בפסוק כפי שהוא בנה"מ.

בבית לבן: כבר באפיזודה הראשונה, בה דנתי לעיל, שואל יעקב את הרועים האם הם מכירים את לבן בן נחור (כט, ה). ובאפיזודה האחרונה של הסיפור, המתארת את הברית שכורתים יעקב ולבן ביניהם, מתגלה לנו כי ה'שופטים' העתידיים של הברית הם לא אחרים מאשר "אֱלֹהֵי אֶבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחֹר" (לא, נג), המוצב כאן כשווה לאברהם, לפחות מהבחינה התיאולוגית. לכך יש להוסיף את הסקירה ההיסטורית המושמעת בפי יהושע בסוף ימיו (כד, ב), ולפיה "בְּעֶבֶר הַנֶּגֶד יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מְעוֹלָם תָּרַח אָבִי אֶבְרָהָם וְאָבִי נָחֹר" – ושוב, נחור מוצג כמקביל לאברהם.

מפיסות המידע האלו ניתן לנסות ולשחזר את חשיבותו של נחור בעיני המספר המקראי, שהובילה לייחוסו של לבן אליו דווקא. כאמור, נחור היה בן למשפחת תרח, מהחשובות במשפחות צאצאי עבר. בשלב מסוים החליט נחור לחזור מאור כשדים אל מולדת אבותיו, היא ארץ הקדם, והתיישב בחרן, שנקראה מאוחר יותר "עיר נחור" על שמו.⁶³¹ תרח ומשפחתו יצאו בעקבותיו, כביכול לארץ כנען (כך לפי המחבר המקראי) אבל נראה שיעדם המקורי היה אותה חרן בה התיישב זה לא מכבר נחור, בן המשפחה. הזיהוי של נחור עם חרן הוביל לכינויה המאוחר יותר "עיר נחור" (כד, י). משלב זה הופך נחור להיות דמות מקבילה בחשיבותה לאברהם: בעוד שאברהם הוא **אבי עם ישראל**, נחור הוא **אבי** (קמואל אבי) **ארם**, שעתידי להפוך לממלכה מרכזית באיזור. ועוד לפני שיעקב נכד אברהם מוליד את שנים עשר השבטים שיהפכו לעם ישראל, נחור כבר מוליד שנים עשר בנים מנשיו ופילגשיו.⁶³² בכך נזרע הזרע להתמודדות העתידית של יעקב עם הענף 'המתחרה' של המשפחה העברית.

וכך מסכם זאת מזר, הדן בשתי הגניאולוגיות השונות של ארם, זו של פרק י לעומת זו של פרק כב:⁶³³

⁶³¹ הזיהוי בין עיר נחור לחרן אינו מפורש בכתוב, אך הוא עולה מהשוואת פרק כד לפרק כט (וכל שכן לדברי החוקרים הרואים בפרק כד יצירה מאוחרת בהרבה – ראו בדיון הפרשני-מחקרי בסעיף 0 לעיל). יש לציין כי עיר בשם 'נחור' או 'נחרו' מופיעה בתעודות רבות מהמזרח הקדום, מהן עולה שהיתה זו עיר בירה של נפה בממלכת מארי, באיזור המשוער של חרן המקראית (מלמט, תשכ"ח, 807-808).

⁶³² והשוו לדברי המדרש המובא ברש"י לבר' כב, כ: "ומלכה ילדה גם היא – אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם שנים עשר, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, שמונה בני הגבירות וארבעה בני שפחות, אף אלו שמונה בני גבירות וארבעה בני פילגש".

⁶³³ מזר, 1962, 99. לסקירה עדכנית ברוח דומה ראו פרידמן, 2000, 85-86. אין בכוונתי לעסוק בסוגיית ההיסטוריות של הסיפורים המקראיים על התפתחות ארם וישראל וכדומה, אלא רק במסר – הגלוי או המוצפן – שהעבירו דרכם המספרים המקראיים. חשוב לזכור כי גם ראיות היסטוריות כביכול עלולות להתגלות כמשענת קנה רצוץ – ראו למשל את ביקורתו של ווסטרמן (1985, 61-62) על התזה המקובלת במחקר ולפיה נדודי האבות היוו חלק מנדידת עמים גדולה שאירעה באיזור: והרי בכל סיפורי האבות אין כל רמז שהוא לנדידת עמים גדולה מכל סוג שהוא!

הגניאולוגיה העתיקה ביותר היא זו של נחור (בר' כב, כ-כד), אחי אברהם. הגניאולוגיה הזו מעניקה לנו הצצה למסורת ההיסטורית העתיקה אודות קבוצת שבטים נודדים או נודדים למחצה... שהתפשטו מהמרכז הפוליטי-דתי של חרן, היכן שחי נחור, אל עמק לבנון (טבח ותחש) ולצפון עבר-הירדן (מעכה). ברשימה זו, ארם הוא בנו של קמואל, אחד מבני נחור; כלומר, ארם כאֶפּוֹנִים של הארמים... היה נכדו של נחור, בדיוק כמו שיעקב, האֶפּוֹנִים של הישראלים, היה נכדו של אברהם, 'אב המון גויים'.

ג. אפיזודת המפגש עם הרועים – משפחת אברהם (ישראל) מול משפחת נחור (ארם)

ראינו כי "ארץ הקדם" אליה הלך יעקב היא אותה (פדן) ארם המוזכרת כמה פסוקים קודם לכן. הבחירה בשם ספרותי זה נעשתה כדי לרמוז לכך שארץ הקדם היא מקום מושבן של משפחות העברים הקדומות, שישבו ב"הר הקדם". חשיבותה של ארם מתבררת מעיון בתולדותיו של נחור אחי אברהם, מהן עולה שנחור התיישב בחרן, "עיר נחור", עוד לפני שתרח ומשפחתו הגיעו לשם; בהמשך, נולדו לנחור שנים עשר בנים, שאחד מהם היה אבי ארם, ובכך הפך את נחור למייסד העם הארמי, כפי שאברהם (דרך יעקב ושנים עשר בניו) ייסד את עם ישראל.

חסר רק נתון אחד להקדמה הארוכה הזו, שנועדה להסביר את מפגש יעקב ורועי חרן – והוא תפקידו של הצאן באפיזודה הזו בפרט, ובסיפור בכלל. לאור תפיסת הייצוג נראה לומר **שהצאן בסיפור מייצג את צאצאי העברים שנותרו בחרן**, ואשר בעיני הצד הישראלי של המשפחה, **יש להשיבם הביתה**, לארץ כנען. וכמו בסיפור אירוסי רבקה, השאלה הגדולה היא מי יצליח 'להשקות' את הגמלים \ הצאן – כלומר, מי יוכל להבטיח את המשכיות שושלת אברהם \ העברים.

כעת נוכל להסביר את פשר אפיזודת מפגשו של יעקב עם רועי חרן, מתוך הנחה שמפגש זה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על מפגש ישראל-ארם יצא.⁶³⁴ יעקב חוזר למולדת העברים כדי לסגור את המעגל שהחל בהתפצלות המשפחה בין נחור לאברהם, ולהציב את עצמו כמתמודד מול הענף הארמי של המשפחה, שעשה חיל בחרן. הדרך בה הוא עתיד לעשות זאת היא פשוטה: איסוף כמה שיותר 'צאן' (=צאצאי משפחת עברים) והשבתו לארץ כנען.

⁶³⁴ ראו הערה 621 לעיל.

כל עצמה של האפיזודה הראשונה המתארת את מפגשו של יעקב עם רועי חרן לא באה אלא להצביע על **האיום** שמהווה יעקב על הענף הארמי של המשפחה, איום שמסביר את היחס החשדני של הרועים כלפיו, יחס המסתיר מה שנראה כמשטמה כבושה. בטבלה להלן אנסה להציג את הפירוש שלי לאפיזודה, המגלה את זרמי העומק הגועשים תחתיה:

הפסוקים	הפירוש
וַיֵּשָׂא יַעֲקֹב רֶגְלָיו וַיֵּלֶךְ אֶרְצָה כְּנִי קָדֵם	יעקב חוזר למולדת העברים, להתמודד מול הענף הארמי שלה.
וַיֵּרָא וְהָנָה בָּאָר בְּשָׂדֶה וְהָנָה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ	צאצאי העברים ממתינים למי שיצליח 'להחיות' אותם, כלומר, לחבר אותם לשושלת אבותם.
כִּי מִן הַבָּאָר הָהוּא יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֻלָּה עַל כֵּן הַבָּאָר...	ארם היתה אמורה להיות מקור החיות של צאצאי העברים, אבל היא מתקשה לעשות זאת.
וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אֲחֵי מַעֲיֵן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִתְּחִלָּה אֲנִיחֶנּוּ	יעקב מזהה אותם כ"אחיו" – שהרי הם מאותה משפחה – אך הם מתנכרים אליו ומדגישים שהם מהענף המתחרה .
וַיֹּאמֶר לָהֶם הִנְדַּעְתֶּם אֶת לֶכְן בֶּן נַחֲוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ	יעקב שואל ברמז האם הם קשורים לנחור, אבי הענף הארמי – והם עונים בלאקוניות המתבקשת: אכן נודע הדבר...
וַיֹּאמֶר לָהֶם הַשְׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שְׁלוֹם	תשובתם זהה לזו שענתה השונמית לבעלה (מל"ב ד, כג), שמשמעה אחת: אל תתערב!
וְהָנָה רַחֵל בְּתוֹ בָּאָה עִם הַצֹּאן	זו נקודת המפנה – רחל (=כבשה) באה עם הצאן (=העברים), ושני הצדדים מבינים שיעקב עתיד לקחת אותה יחד עם הצאן.
וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל לֹא עַת הָאֶסֶף הַמְקֻנָּה הַשְּׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ	יעקב רומז שייקח לו עוד זמן עד שיצליח להתגבר עליהם (עשרים שנה!), בינתיים הוא מציע להם באדיבות שינסו להתמודד עמו.
וַיֹּאמְרוּ לֹא נוּכַל... עוֹדְנוּ מְדַבְּרִים עִמָּם וְרַחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאֶבְיָהָ כִּי רָעָה הוּא	לראשונה הם מודים בכשלונם, ומודגש שנית שרחל באה עם הצאן, בבחינת "ועל השנות השלוש אֶל פְּרֻעָה פְּעָמִים כִּי נִכּוֹן הַדָּבָר מֵעַם הָאֱלֹהִים וּמִמָּהָר הָאֱלֹהִים לַעֲשׂוֹתוֹ" (מא, לב)

הפסוקים	הפירוש
וַיְהִי כִּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רַחֵל בֵּת לָבָן אָחִי אָמֹן וְאֵת צֹאן לָבָן אָחִי אָמֹן וַיֵּגֶשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל אֶת הָאָבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאָר וַיִּשְׁקֹף אֶת צֹאן לָבָן אָחִי אָמֹן	הריבוי המופלג של קשרי המשפחה יחד עם השקאת הצאן, מדגישים את משימתו של יעקב, שהודגמה בפועל מול עיני הרועים: להחזיר את המשפחה הביתה!

מכאן ואילך יעקב עושה כל מאמץ אפשרי להרבות את צאנו, עד שבני לבן טוענים (ובצדק!) "לֵקַח יַעֲקֹב אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאָבִינוּ" (לא, א). ברגע זה יעקב מבין שמשימתו הושלמה ובאופן לא מפתיע מצווה אותו ה' בדיוק באותה נקודת זמן לשוב לארץ מולדתו. האפיזודה האחרונה בה יעקב מתפייס לבסוף עם לבן וכורת עמו ברית, מדגישה שוב את פשר המאבק הסמוי שהתחולל ביניהם במהלך עשרים השנים האחרונות; לבן מציע כי "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם" אך מכאן משתמע שהמאבק הסתיים ב'תיקו' בין אברהם לנחור, ולכך יעקב אינו מסכים: "וַיֵּשְׁבַע יַעֲקֹב בְּפֶתַח אָבִיו יִצְחָק!" (לא, נג)

במחזור הסיפורים הבא עתיד יעקב להיתקל באיום מסוכן הרבה יותר, הלא הוא עשו אחיו – והוא ייאלץ לוותר על חלק ממקנהו כדי להסיר את האיום, וכפי שנראה בסעיף הבא שבסופו אציע סיכום כללי לשני מחזורי הסיפורים.

7.5. הבהמות בסיפורי חזרת יעקב לארץ כנען – הענקה עצמית

כפי שהראיתי בסעיף 3.5, סיפור חזרת יעקב לכנען ומפגשו עם עשו כולל חמש אפיזודות-משנה בהן מעורבות בהמות, והתמונה העולה מהן היא שיעקב רואה במקנהו את הדבר היקר לו מכל: המסר הראשון שלו לעשו הוא שכאשר היה אצל לבן היו לו "שֹׁר וְחֶמֶר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה" (לב, ו); כשהוא מבין שפניו של עשו אינן לשלום הוא חוצה את כל אשר לו לשני מחנות: מחנה של "הָעֶם אֲשֶׁר אִתּוֹ" ומחנה של "הַצֹּאן... הַבָּקָר וְהַגְּמִלִּים" (לב, ח) – ומהכתוב משתמע שמבחינתו הם שקולים, ומי שיינצל – יינצל; כדי לפייס את עשו הוא שולח לו מנחה המורכבת כולה מבהמות שונות, אותן טורח המספר לפרט במדויק (לב, טו-טז); לאחר שהמנחה פועלת את פעולתה ועשו מתפייס (עניין הדורש הסבר בפני עצמו), הוא מציע ליעקב ליווי – אך יעקב דוחה אותו בטענה שהצאן עלול למות בדרך (לג, יג); ולסיום, כשיעקב מגיע סוף סוף אל סף ארץ כנען, אחרי עשרים שנות גלות, הוא קורא למקום בו הוא חונה "סוכות" על שם הסוכות שהקים למקנהו דווקא (לג, יז).

העדפת הצאן על הבנים

ראשית אבקש להבהיר את הטענה הנראית חריגה ואולי אף מופרכת, לפיה צאנו של יעקב היה חשוב לו כמו ילדיו ואף יותר. כנגד טענה זו עולה מאליה ההדגשה החוזרת ונשנית במקומות רבים במקרא בדבר חובת האב ללמד את בנו תורה ומוסר, המצטרפת לתחושת הבטן הטבעית של החוקר המודרני לפיה הילדים הם בבית-עולם של אביהם ורווחתם עומדת בראש מעייניהם. אך כדי לעמוד על טיבם של יחסי אב וילדיו, כדאי להביט על ממצאים אמפיריים מהתרבות הקרובה ביותר לזו המשתקפת בסיפורי האבות – עם כל ההסתייגויות המוכרות – והיא התרבות ה**בדואית**. אחד החוקרים החשובים של תרבות זו היה פרופ' אָמְרִיס פִּיטְרֶס, שפרסם כמה סקירות מקיפות של חיי הבדואים במזרח לוב (קיֶרְנַאקִיה) על בסיס שהותו שם באמצע המאה ה-20. הנה ציטוט מדבריו לגבי 'חלוקת העבודה' בין האב לבין האם בקשר לטיפול בילדים לעומת הטיפול במקנה:⁶³⁵

הטיפול בילדים מהולדתם ועד היותם בני כמה שנים, הוא באחריות האשה... אם נדרש טיפול בתינוק חולה, האם מתמסרת לכך; כל משימותיה חייבות להתבצע במקרה זה על ידי אשה אחרת...

⁶³⁵ פיטרס, 1990, 204. ההדגשות שלי.

הטיפול בילדים גוזל אך מעט מזמנו של הגבר, והוא ברובו עניין מזדמן. האשה, מנגד, מקדישה רק מעט מזמנה לטיפול בבעלי החיים.

בהמשך הדברים מתואר יחסו הקרוב של הבדואי לגמליו, למשל, אותם הוא מכיר ומזהה בשם – ולעומת זאת, בשל ריבוי הנשים הנהוג בתרבות זו, ייתכן מצב בו הגבר לא מכיר את כל צאצאיו. לכך יש להוסיף את תיאור חגיגות ברית המילה אצל הבדואים בהם עיקר תשומת הלב מוקדש לכבשים הניתנות במתנה ולא לילדים הנימולים; וכן את הציטוט מדבריו של הכפרי הנפאלי שהשווה במשתמע בין בנו לבין שווריו.⁶³⁶

לאור תפיסה כזו, לא יקשה בעינינו להבין כיצד תיאר המספר המקראי את יעקב כמי שצאנו חשוב בעיניו כילדיו, אם לא למעלה מזה. ומכאן נובע שהמסקנה אליה הגעתי בסעיף הקודם תקפה גם כאן: אותן בהמות שיעקב עמל על ריבויין במחזור הסיפורים הקודם, הן-הן הבהמות עליהן הוא שומר מכל משמר במחזור הסיפורים הנוכחי – והן מייצגות את בני ישראל העתידיים, או את שבטי העברים הקדומים, החשובים למספר המקראי יותר מילדיו הפיזיים של יעקב.

מנחת יעקב לעשו

כעת אבקש להתמקד כעת באפיזודה ה'בהמית' המרכזית בסיפור, המתארת את המנחה ששלח יעקב לעשו, כאשר כל קורא מבין כי "אם עשו יקבל את המנחה/ברכה, אזי ברור יהיה ליעקב שהפיוס ביניהם הושג", כדברי פוקלמן.⁶³⁷ ואכן, המנחה מהווה את נקודת המפנה בסיפור – בעוד שלפניה יעקב חשש עד מוות מבואו של עשו אחיו, הרי שלאחריה עשו מתפייס איתו באופן מפתיע, והחשש הכבד מתחלף, באופן כמעט אירוני, בדאגה יתרה של עשו לשלומו של אחיו. בהנחה שאכן פניו של עשו היו למפגש אלים כפי שעולה מתגובת יעקב ומכתובים נוספים,⁶³⁸ הקורא עומד ותמה: מה היה בה באותה מנחה שגרם לעשו לחזור בו ממחשבתו הרעה? ואיך ייתכן שלא זו בלבד שהוא לא פוגע ביעקב, אלא הוא אף מפציר בו, במצג הקרוב להשפלה עצמית, להתלוות אליו, או לפחות להסכים לליווי של אנשיו?!

⁶³⁶ ברית מילה – ראו במחקרו של מרקס (תשכ"ו) שנסקר בראש סעיף 6.4.3 לעיל; האיכר הנפאלי – ראו בראש סעיף 2.1.2 לעיל.

⁶³⁷ פוקלמן, 1991, 226 – ולכן מסכים גם פרוליק, 2011, 253.

⁶³⁸ המקרא אינו מגלה לנו מה היה בליבו של עשו באותה עת – אך הוא עושה זאת עשרים שנה קודם לכן, לאחר גניבת הברכות (כז, מא): "ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבלי ואהרנה את יעקב אחי". בנוסף, הגעתו של עשו עם ארבע מאות איש מעידה כנראה על ארגון צבאי, שכן מספר זה מצויין בספר שמואל כמספר האנשים בגדודו של דוד, ובגדוד העמלקי שנמלט ממנו (שמ"א כב, ב; ל, י; יז).

ואכן, פרוליק עמד על כך שמקנהו של יעקב – המהווה לדבריו את התמה המרכזית של סיפורי יעקב – הוא הגורם העלילתי המרכזי במפגש בינו לבין עשו: מצד אחד הוא זה המוביל לפיוס ביניהם, ומנגד הוא גם התירוץ של יעקב שלא להתלוות אל עשו.⁶³⁹ השאלה, כאמור, היא מה היה בו באותו מקנה שהעניק לו את הכוח להסיט את העלילה בצורה כזו?

התשובה הפשוטה לשאלה עשויה להיות, כמובן, **שווייה הכלכלי של המנחה**: מדובר בסך של 550 בהמות ממינים שונים, ביניהם גמלים, שהיו די נדירים בתקופת האבות, וייתכן שהפיצוי הכספי הוא זה שגרם לעשו לחזור בו מכוונתו להתעמת עם יעקב. אך עיון קל במקרא יגלה שהסבר זה הוא בלתי סביר לחלוטין: ראשית, עשו הוביל עמו ארבע מאות איש (לב, ז), ככל הנראה גדוד צבאי שעשו היה אחראי על פרנסתו – ומן הסתם הוא לא חיכה למנחתו של יעקב כדי לממן את אחזקת הגדוד הזה; שנית, הוא מסרב בתוקף לקחת את המנחה ו'נכנע' רק מטעמי נימוס ככל הנראה (לג, ט-יא) – אם מדובר בפיצוי אמיתי לא היתה לו כל סיבה לסרב, אלא אם רצה במלחמה דווקא, אך זה לא המצב כאן; ושלישית, בהמשך מפורש שלעשו היה רכוש רב: "נִיָּקַח עֲשׂוֹ... נָאֵת מִקְנֵהוּ נָאֵת כָּל בְּקִמָּתוֹ נָאֵת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן... כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רַב מְשֻׁבָּת יִחְדּוּ" (לו, ו-ז) – ויהיה זה מאוד לא סביר להניח שרכוש זה התרבה רק בזכות מנחתו של יעקב.

נמצאנו למדים שלא שווייה הכלכלי של המנחה הוא שהכריע את הכף. כבר המלבי"ם כתב כך בפירושו, כשהסביר שחשיבותה של מנחה נמדדת הן ביחס ליכולת הנותן והן ביחס לערכו של המקבל – ואם כן, בתשובת עשו "יֵשׁ לִי רֶב" רמז הלה ליעקב שהמנחה היא **קטנה** בערכו, ואם לגבי יעקב היא רבה "אך למותר היא, למה תִּנְרָשׁ? יהי לך אשר לך" –⁶⁴⁰ במילים אחרות, לא זו בלבד שלמנחה לא היתה משמעות כלכלית בעיני עשו, הוא אף זלזל בה כמעט בגלוי. גם פוקלמן מסכים לגישה הזו, והוא אף מפרש באירוניה את שאלתו של עשו "מִי לָךְ כָּל הַמִּקְנָה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגַשְׁתִּי" (לג, ח) – לדבריו, עשו כלל לא התייחס לבהמות **כמנחה**, אלא **כמחנה** של יעקב, ובכך ייתר למעשה את הצורך בפעולתו הנמרצת של יעקב לילה קודם לכן.⁶⁴¹ בנוסף, עצם ההנחה שהמנחה היוותה פיצוי כלכלי נשענת על

⁶³⁹ פרוליק, 2011, 258.

⁶⁴⁰ מלבי"ם לבר' לג, ט. האברבנאל פירש בפשטות ש"כן דרך שולחי מנחה שיאמר שלא ישלחוה כפי כבוד השר שהובאה לו, כי אם מהבא בידו והנמצא אצלו" (בסוף פירושו ל- לב, ח; יצוין כי המהדיר העיר שם [הע' 35] שמשפט זה אינו בכתבי היד, אלא בנדפס בלבד).

⁶⁴¹ פוקלמן, 1991, 225.

ההנחה שברכות יצחק והבכורה שנגנבו מעשו טמנו בחובן רוח כלכלי, אותו ביקש יעקב להשיב לעשו – והרי בתיאור מותו של יצחק (לה, כט), לא מוזכר כלל שיצחק הוריש משהו לבניו!⁶⁴²

כדי להבין את חשיבותה של מנחת יעקב בעיני עשו, יש לשוב ולהזכיר כמה מהתובנות אותן הצגתי לעיל בסעיף 6.4, לגבי חשיבותה של המתנה בחברות ארכאיות.

המתנה כמתנה 'היסטורית' – בעקבות האיליאדה

התובנה הראשונה נדונה לעיל בסעיף 6.4.1, שם ציטטתי את מסקנותיו של הקלאסיקן מוזס פינלי שעמד על חשיבותן של המתנות ביצירות ההומריות:⁶⁴³

אל לנו לשגות בפירוש המילה 'מתנה'. אפשר לומר שכלל ברור הוא... שמעולם לא נתן אדם דבר – לא טובין ולא שירותים ולא כיבודים – בלי גמול נאות, ממשי או מיוחל, הניתן לאלתר או לאחר שנים לו עצמו או לקרובי משפחתו.

כל מה שקרוי בפינו 'יחסי חוץ ודיפלומטיה', בגילוייהם בזמן שלום, נוהל באמצעות חילופי מתנות. ואפילו במלחמה, קרה לא פעם שגיבורים משני המחנות היריבים נעצרו בשדה הקרב עצמו – לעיניהם של חבריהם הגיבורים ובעידודם – והחליפו נשק ושריון.

הדגשתי במכוון מספר ביטויים בדבריו של פינלי המתאימים כמעט במדויק לסצינת המפגש בין יעקב לעשו – מפגש בין שני קרובי משפחה שהם גם יריבים, המתרחש לאחר שנים רבות מאז נפגשו לאחרונה. אך פינלי התכוון כמובן לקטע באיליאדה בו מתואר מפגש בין שני לוחמים, דיומדס האכאי וגלאוקוס הטרויאני, שהחל במעין התגרות של הראשון בשני כי יעז להילחם מולו:⁶⁴⁴

ראשון שח דיאומדס הקורא-בחיל ויאמר: ״מי אתה, אנוש בן-תמותה, הלא תודיעני, איש חיל?
יען עד כה לא ראיתיך בקרב, והוא תפארתו של גבר; ״ אכן היום נעליך על כל חבירך בגבורה,
יען יצאת לקראת זה כידוני המאריך-צלו, ״ ואוי להם לאבות, שבניהם פגשוני בעזי!״

⁶⁴² כך פרוליק, 2011, 249-250 – וזאת בניגוד לאברהם שהעניק מתנות לבני פילגשיו (בר' כה, ו). לגבי האפשרות שיצחק היה עני מרוד בסוף ימיו, ראו ראב"ע לבר' כה, לד.

⁶⁴³ פינלי, תשנ"ח, 83; 85. ההדגשות שלי.

⁶⁴⁴ איליאדה ו, 122-127.

לאחר דו-שיח ארוך להפליא כמיטב המסורת ההומרית, במהלכו מספר גלאוקוס לדיומדם כי הוא נכדו של

בֶּלְרוֹפּוֹנְטֶס, מתחולל מהפך מפתיע – דיומדם נזכר כי אותו בלרופונטס התארח אי-אז בימים אצל סבו שלו:⁶⁴⁵

שָׁח; וְדִיאֹמֶדֶס הַקּוֹרֵא-בְּחִיל כִּי שָׁמַע – וַיַּחֲדָ. \ מַעַךְ כִּידוּנוֹ בְּאַרְץ חוֹנָנֶת הַמְּזוֹנוֹת בְּשָׁפַע,
נָשָׂא אֶמְרֵיו וַיַּדְבֵּר בִּידִידוֹת אֶל רוּעָה הָעַמִּים: \ "אֲכֹן, אֵךְ אוֹרְחֵי וַיְדִידֵי מִקֶּדֶם מִימֹת אָבִי אֶתָּה!
בֶּלְרוֹפּוֹנְטֶס הַנֶּעֱלָה הַתְּאֻכְסָן בְּהִיכְלוֹ שֶׁל אֵינֶס \ אִישׁ אֲמִיץ-לֵבָב, וְאָבִי עָצְרוֹ שָׁם עֶשְׂרִים יוֹם בְּבֵיתוֹ.
אִישׁ אִישׁ נָתַן לָרַעוֹ מִתְּנוּת נְחֻמָּדוֹת וַיִּקְרוּת..."

בעברית פשוטה, דיומדם מגלה כי יריבו גלאוקוס הוא נכדו של אדם שהתארח אצל סבו והשניים החליפו

ביניהם מתנות – וזה הספיק לו כדי להפוך את גלאוקוס לידידו המושבע! וכך מסתיימת סצינת המפגש ביניהם:⁶⁴⁶

...הִבָּה נְמִירָה נִשְׁקָנוּ, וַיִּדְעוּ גַם אֵלֶּה וַיִּכְּרוּ, \ כִּי עוֹד מִימֹת אֲבוֹתֵינוּ זֶה אֶהְבָּה בָּהּ נִתְפָּאֲרָה."
כָּכָה נִדְבְּרוּ וַיִּקְפְּצוּ אִישׁ מֵעַל רִכְבּוֹ לָאָרֶץ, \ אַחְזֹזוּ אִישׁ בְּיַד עֲמִיתוֹ וְנִשְׁבְּעוּ שְׁבוּעוֹת אֲמוֹנִים.
וַיִּזְאוּס הַתְּנַכָּל לְגִלְבָּקוֹס וַיִּקַּח מִמֶּנּוּ בִּינְתּוֹ, \ וְהִמִּיר גִּלְבָּקוֹס אֶת-נִשְׁקוֹ בְּנִשְׁקוֹ שֶׁל דִּיאֹמֶדֶס,
זָהָב בְּנֻחָשֶׁת, וְשִׁוּיוֹ שֶׁל מֵאֵת פָּרִים בְּשִׁוּיוֹ שֶׁל תִּשְׁעָה.

כפי שניתן לראות בשורות המודגשות בשני הקטעים שציטטתי לעיל, המתנה היא המוטיב החוזר כאן: סביהם

של דיומדם ושל גלאוקוס החליפו ביניהם מתנות, וכך עשו גם נכדיהם. אך השורות האחרונות מפיו של הומרוס

("וזאוס התנכל...") מפתיעות מכל: לדידו, מעשהו של גלאוקוס היה מעשה שגעון לא בשל העובדה שנמנע מלהילחם

בדיומדם בגלל מעשה שאירע בימי סביהם, אלא בשל העובדה שהמתנה שעניק היתה יקרה יותר מזו שקיבל!... דומני

כי סצינה זו מהאיליאדה מחזקת עד מאוד את התפיסה שהצגתי קודם, לפיה המנחה שנתן יעקב לעשו אינה פעולה

כלכלית שנועדה לפצות את עשו, אלא מחווה בעלת משמעות עצומה, שעתידיה להיזכר למשך דורות: סיפורי יעקב

ועשו מהווים, כידוע, גם אטיולוגיה ליחסי ישראל-אדום במקרא, והענקת המנחה של יעקב עשויה היתה להתפרש

בדורות הבאים כהוכחה לבגידתו של עשו\אדום באחיו יעקב\ישראל.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ שם, 212-218. אֵינֶס מכונה על ידי דיומדם "אבי" למרות שהיה סבו, כמפורש שם, בבחינת "התינוקות קורין לאבי-אביהן אבא" (ספרי במדבר עח).

⁶⁴⁶ שם, 230-236.

⁶⁴⁷ השוו עמ' א, יא; עוב' א; ועוד. על אטיולוגיה שכזו ראו למשל אצל פישביין, 1975, 15-16.

המנחה כהענקת העצמיות – בעקבות מרסל מוס

התובנה השנייה הנוגעת לענייננו נדונה בסעיף 6.4.4 לעיל, בו הצגתי את מסקנתו של מרסל מוס מהטקסטים השונים אותם חקר, ולפיה "הענקת דבר לאדם היא הענקת חלק מתוך עצמך... קבלת דבר-מה מידי אדם פירושה קבלת משהו מתוך מהותו הרוחנית ונשמתו".⁶⁴⁸ ייתכן שגם הענקת הנשק המתוארת באיליאדה מהווה – בעיניהם של הלוחמים – הענקת משהו מעצמיותו של הלוחם, שהנשק הוא מרכז חייו. וכך מסכם מוס, בערגה מסוימת, את מנהגייהם המשוונים בעינינו של הקדמונים, בסוף חיבורו על המתנה:⁶⁴⁹

כאשר היו הקבוצות השונות מבקרות זו את זו במהלך חגיגות השבט, טקסי העימות בין הקלאנים, או בריתות וטקסי מעבר בין משפחות... בהזדמנויות אלו, במשך זמן ניכר ובמספר רב של חברות, פנו בני האדם אלה לאלה מתוך הלך-רוח מוזר, של פחד ועוינות מוגזמים ושל נדיבות מוגזמת באותה מידה – ושני אלה ייחשבו לטירוף רק בעינינו... במצבים אלה ויתרו אנשים על 'אני ואפסי עוד' וידעו כיצד להתחייב וכיצד להחזיר.

ואם כך הם הדברים במתנות 'דוממת', על אחת כמה וכמה כאשר מדובר במתנות 'חיות' של בהמות ממינים שונים; שהרי לפי תפיסת הייצוג, ברור שהענקת **בהמות** דווקא, ולא למשל כסף או עבדים, ממחישה בצורה עזה את המסר שביקש יעקב להעביר לעשו: "אני יעקב, שהמקנה חשוב לי יותר מילדיי, מוסר את נפשי בהעניקי לך חלק מהמקנה עבורו עבדתי בפרך זה עשרים שנה!"

משמעות הדיאלוג הארוך בין יעקב לעשו

תפיסתה של מנחת יעקב כפעולה של 'מתנה' במובנה הארכאי העמוק מאפשרת לשפוך אור על הדיאלוג הארוך והתמוה שמתנהל עם הגעתו של עשו. לדיאלוג זה מוקדשים לא פחות משמונה פסוקים (לג, ח-טו), וכל כולו לא נועד אלא לתאר את העובדה שבסופו של דבר עשו לקח את המנחה והלך לדרכו. אלא שבדרך לתיאור עובדה זו מתאר הכתוב באריכות את הנפתולים שנפתלו שני האחים בנסיונם לדחות זה את הצעותיו של זה:

⁶⁴⁸ מוס, 2005 (1925), 48.

⁶⁴⁹ מוס, 2005 (1925), 133.

שלב	עשו	יעקב
1	ויאמר מי לך כל המנהג הזה אשר פגשתי.	ויאמר למצא חן בעיני אדני.
2	ויאמר עשו יש לי רב אחי יהי לך אשר לך.	ויאמר יעקב אל נא אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מיד כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרחני. קח נא את ברכתך אשר הבאת לך כי חנני אלהים וכי יש לי כל.
3	ויקח.	ויפצר בו
4	ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך.	ויאמר אליו אדני ידע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן. יד יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים עד אשר אבא אל אדני שיערה.
5	ויאמר עשו אציגה נא עמך מן העם אשר אתי.	ויאמר למה זה אמצא חן בעיני אדני.

שימו לב לשלבים 2 ו-4 – אלו השלבים בהם תגובתו של יעקב היא הארוכה והמפותלת ביותר, והסיבה לכך ברורה: בשלב 2 עשו מנסה להימנע מקבלת המתנה, פעולה שמשמעה דחייה של הצהרת הכניעה של יעקב אליו, ואולי גם עלבון אישי בשל העובדה שהבהמות, כאמור, ייצגו את יעקב עצמו. בשלב 4 עשו מנסה לגמול ליעקב במתנה

(ליווי אישי) תחת מתנה – וכך למעשה 'לסגור את החוב' מול יעקב; אך יעקב מעוניין לשמר את היתרון המוסרי שלו על פני אחיו ולכן מתעקש בנימוס מופגן ובנימוק מופרך לדחות את הצעת עשו.⁶⁵⁰

בשלב 5 עשו כמעט נואש – איך יוכל לגמול לאחיו על המתנה ולא להישאר חייב? הוא מציע לו לפחות ליווי חמוש של חלק מאנשיו, אך כנראה שלשני הצדדים ברור שזו מחווה ריקה.⁶⁵¹ ואכן, יעקב דוחה אותה בטענה "לָמָּה זֶה אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי", תוך שהוא משתמש באותו ביטוי בו נפתח הדיאלוג: "וַיֹּאמֶר לְמַצָּא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי". רוצה לומר: מטרתי היא למצוא חן בעיניך, ואת זה כבר עשיתי בהענקת המתנה – אין לי צורך במציאת חן נוספת...

הקמת הסוכות עבור המקנה

כעת נוכל להבין את מלוא משמעותה של הפעולה האחרונה שביצע יעקב לפני כניסתו לארץ כנען, והיא הקמת הסוכות למקנהו, על שמה נקראה המקום סוכות – ולא כמתבקש על שם הקמת הבית שבנה לעצמו. ציטטתי לעיל (הערה 185) את דברי ווסטרמן על הפסוק הזה, לפיהם "יש לכך רק משמעות אחת בהקשר הנוכחי: זוהי נוסחת ה'התיישבות' (settlement formula) ... המסמלת כי המסע המתואר לעיל הגיע אל סיומו". כלומר, הפסוק הזה אינו סתם הערת שוליים אטיולוגית, אלא הוא סיומה של האודיסיאה בת 20 ומשהו השנים של יעקב בבית לבן. אלא שלתובנה זו יש להוסיף את מסקנותיי מהסעיף הזה ומקודמו: המסע הארוך של יעקב מוכתר בהצלחה רק כאשר הוא מצליח לבנות סוכות למקנהו, ומכאן שמטרת המסע כולו לא היתה אלא להרבות את מקנהו ככל שניתן; כך מוסברות האפיזודות השונות הקשורות בצאן בשהותו בבית לבן, כך מוסברת דאגתו היתרה למקנה במפגש מול עשו וכך מוסברת גם האטיולוגיה התמוהה של העיר סוכות בסוף המסע.

⁶⁵⁰ השוו את התיאור שהבאתי לעיל (הערה 561) בנוגע לדרך שבאמצעותה מבטאים איכרים איריים את כעסם על התנווני המקומי: הם משלמים לו את כל חובותיהם, ובכך מנתקים את הקשר החברתי עמו.

⁶⁵¹ בנו יעקב (2007, 28) התקרב להצעה שכזו, וכך כתב בפירושו לפס' יב-טו: "עשו אינו מעניק כל מתנה בתמורה, אך במטרה לעשות דבר-מה, הוא מציע ליווי ליעקב באמצעות אנשיו, ליווי שאינו עולה דבר ... עשו מוכרח מתוך נימוס להציע שנית את הצעתו".

אפילוג לסעיפים 7.4-7.5 – משמעות מקנה הבהמות בסיפורי יעקב

אוסף הסיפורים המרכיב את פרקים כט-לג מהווה מעין אודיסיאה מעגלית, שתחילתה ביציאת יעקב מכנען לארם וסופו בחזרתו אליה אחרי כעשרים שנה, ובמהלכה עבר יעקב מטמורפוזת מהיותו "ארמי אובד" ועד להפיכתו ל"בעל בעמיו". כפי שכתבתי בראש סעיף 7.1, מחזור סיפורי יעקב הוא חלק מהתמה של נדודי האבות בספר בראשית, נדודים המלווים כמעט תמיד באיזכורו של מקנה הבהמות – ובאודיסיאה של יעקב, מאפיין זה בולט בצורה קיצונית, שכן הצאן או המקנה מעורב בכל שלב בעלילה: יעקב נתקל ברועי חרן ומשקה את הצאן; הוא הופך לרועה צאנו של לבן; עוסק בקדחתנות בריבוי צאנו, ריבוי המוביל לקנאת בני לבן ולבסוף לבריחתו של יעקב עם מקנהו; הוויכוח בינו לבין לבן נסוב סביב עבודת יעקב כרועה וסביב הצאן; היתקלותו בעשו מלווה בהצגת מקנה הבהמות ובהענקת חלק ממנו לעשו; הדו-שיח בין האחים חושף את דאגתו של יעקב למקנהו; ולבסוף, האודיסיאה נחתמת בהקמת העיר סוכות, שנקראה על שם הסוכות שעשה יעקב למקנהו.

בהתאם לתפיסת הייצוג, הבהמות אמורות להוות ייצוג של אחד מגיבורי הסיפור. במקרה הזה הצעתי לראות בצאן מייצג של גיבור 'נסתר' של הסיפור – בני ישראל העתידיים, שלהם נתונה עיקר דאגתו של יעקב. יעקב עצמו, יש להדגיש, הוא גם אֶפֹנִים של ישראל, ומחזור הסיפורים אודותיו בבית לבן מהווה – כפי שהראיתי – הטרמה מפורטת של סיפור ירידת בני ישראל למצרים ויציאתם משם. כך מוסברת היטב נוכחותו הגדושה של המקנה בעלילה, יחד עם דאגתו ה'אובססיבית' של יעקב לבהמותיו. מחזור הסיפורים השני ממחיש את הקשיים הרבים שעתידי עם ישראל לעבור בדרכו, מהם מנסה יעקב להגן עליו; שיאו של מחזור זה מגיע באפיזודת הענקת מנחת הבהמות לעשו, פעולה בעלת משמעות אישית וחברתית עצומה בעולם העתיק, הגורמת לעשו לחזור בו מכוונותיו האלימות כלפי יעקב וביתו. 'אנחת הרווחה' של יעקב בסופה של האודיסיאה כולה, לאחר שניצל הן מידי לבן והן מידי עשו, באה לידי ביטוי בהקמת העיר סוכות: האטיולוגיה לשם העיר מבטאת בצורה ברורה את השגת מטרתו של אבי האומה, והיא שמירה על מקנהו = עם ישראל העתידי.

7.6. החמורים בסיפור מפגש יוסף ואחיו – ייצוג של האחים

כזכור, אחי יוסף מגיעים למצרים ויוצאים ממנה על חמורים, ואלו מוזכרים שש פעמים בסיפור, ועוד פעמיים בתיאור המשלוח ששולח יוסף לאביו הכולל עשרה חמורים ועשר אתונות. בעוד שהאיזכורים הראשונים בפרק מב ("וַיִּשְׂאוּ אֶת שִׁבְרָם עַל חֲמֹרֵיהֶם... לָתֵת מִסְפּוֹא לְחֲמָרוֹ בְּמִלּוֹן") נראים טריוויאליים, הרי שהאיזכורים הבאים בפרקים מג-מד מעוררים תמיהה רבתי: "לְהַתְּגַלֵּל עָלֵינוּ וּלְהַתְּנַפֵּל עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתָּנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת חֲמֹרֵינוּ" – וכי זה מה שהטריד אותם באותו רגע? "וַיָּבֹא הָאִישׁ אֶת הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף וַיִּתֵּן מֵיָם וַיִּתְּצוּ רִגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לְחֲמֹרֵיהֶם" – מדוע זה אמור לעניין את הקורא? "וְהָאֲנָשִׁים שָׁלְחוּ הֵמָּה וְחֲמֹרֵיהֶם" – וכי עלה בדעתנו שישולחו ללא חמוריהם? כפי שהראיתי בסעיף 3.6, רוב המפרשים והחוקרים התעלמו מאיזכורים אלו, ואפילו חוקר ספרותי בולט כמו רוברט אלטר ראה בהם "שגגה קומית" או "הדבקה" לסוף הפסוק. אמנם יש שהסבירו את דאגתם המוגזמת של האחים לשלום חמוריהם בחששם מפני "אלימות מלכותית", כזו הבאה לידי ביטוי בדברי משה ושמואל הטוענים שלא נטלו מהעם שור או חמור – אך האיזכורים החוזרים של החמורים בסיפור שלפנינו דורשים ביאור מעמיק יותר. נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא העובדה שהסיפור 'נע' הלוך ושוב בין כנען למצרים. שטרנברג הבחין בכך, וטען כי מבחינה ספרותית יש בכך הנעה של העלילה עצמה:⁶⁵²

כאשר עשרת האחים עוזבים, אם כן, נדמה כי הם נושאים עמם את הדרמה ואת העניין... הפסוקים מציינים כאן מעבר (transition) שאינו רק גיאוגרפי; בתנועה של הסצינה ממצרים לכנען ובתנועה של התמה מתוכנית להתגשמות, ישנה תנועה מקבילה של התמקדות.

הדבר המעניין בתנועה זו הוא, שהיא נעשית כמובן על גבי החמורים ש'נושאים על גבם' את העלילה – בדומה לגמלים בסיפור אירוסי רבקה שנדון לעיל. השאלה מתעוררת, אם כן, ביתר תוקף – מהו תפקידם של החמורים? בהתאם לתפיסת הייצוג, אבקש לטעון גם כאן כי החמורים מייצגים כאן את **ישותם הפנימית** של עשרת אחי יוסף – ונראה שהמקרא עצמו רומז לכך כמעט בפירוש בסוף הסיפור (מה, כג): "וּלְאָבִיו שָׁלַח כְּזֹאת עֲשָׂרָה חֲמֹרִים נוֹשְׂאִים מִטּוֹב מִצְרָיִם וְעֶשֶׂר אֲתֹנֹת נִשְׂאֹת בָּר וְלָקָם וּמִזֶּון לְאָבִיו לְדֶרֶךְ" וכפי שיוסבר בהמשך.

⁶⁵² שטרנברג, 1985, 295.

הסכנה בירידת האחים למצרים

כפי שהערתי לעיל, עלילת הסיפור נעה הלך ושוב בין כנען למצרים, כשהאחים הרכובים על חמוריהם יורדים למצרים ועולים ממנה בחזרה לכנען. אם נשים לב, תנועת המוטלת הזו נעשית באווירה מתוחה של חשש כבד ואף של סכנת מוות: כבר בירידה הראשונה מדגיש הכתוב כי יעקב לא שלח את בנימין עם אחיו "כִּי אָמַר פֶּן יִקְרָאֲנוּ אֲסוֹן" (מב, ד) – חשש המובע שלוש פעמים בסיפור; לרוע המזל, חששו של יעקב מתאמת, אם כי באופן מעט שונה – השליט המצרי נוהג עם האחים בקשיחות, אוסר את שמעון ואף דורש להביא אליו את בנימין (יט-כ). תגובתם הנסערת של האחים מלמדת אותנו על עוצמת המתח שבו היו שרויים, שכן הם נזכרים פתאום באירוע שקרה לפי כ-15 שנים, אירוע שלכאורה אין לו שום קשר למצבם הנוכחי (כא): "אֲכַל אֲשָׁמִים אָנַחְנוּ עַל אֶחָיו אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֲלֵינוּ וְלֹא נִשְׁמָעְנוּ עַל פֶּן בָּאָה אֲלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת". כאשר האחים חוזרים לכנען ומדווחים ליעקב על המוצאות אותם, תגובתו הקשה אינה מאחרת לבוא (לו): "אֲתִי שְׁכַלְתֶּם! יוֹסֵף אֵינָנוּ וְשִׁמְעוֹן אֵינָנוּ וְאֵת בְּנִימִן תִּקְחוּ – עָלֵי הָיוּ כְּלָנָה!". הפרק נחתם בסירובו העיקש של יעקב להניח לבנימין לרדת עם אחיו כמצוות השליט המצרי, כשהוא חוזר על חששו שמא יקרה לו אסון בדרך (לח). רק לאחר 'מסע שכנועים' ממושך מצליח לבסוף יהודה לשכנע את אביו להניח להם לקחת את בנימין, כשעיקר טיעונו הוא שעדיף לנסות מאשר למות בוודאות: "שְׁלַחָה הַנֶּעַר אִתִּי וְנִקְוָמָה וְנִלְכָּה וְנִחְיָה וְלֹא נָמוּת גַּם אָנַחְנוּ גַּם אָתָּה גַּם טַפְנוּ" (מג, ח – והשוו לביטוי הזהה בדברי יעקב לעיל מב, ב).

ואכן, ניתוח לשוני של פרקים מב-מד (לפני התגלות יוסף לאחיו) מגלה כי אוירת הסכנה מתבטאת בהם באמצעות מרחב סמנטי גדוש של מילים וביטויים, ובראשם השורשים מו"ת ושכ"ל על הטייתיהם החוזרים 13 פעמים (מב, ב; כ; לו; לז; לח; מג, ח, יד [פעמיים]; מד, ט; כ; כב; כח;⁶⁵³ לא). בנוסף, אנחנו נתקלים במילים "אסון" (מב, ד; לח; מד, כט); "ביגון \ ברעה שאולה" (מב, לח; מד, כט; לא); "ויתנכר... קשות" (מב, ז; ל); "צרה" (מב, כא [פעמיים]); השורש רו"ע (מג, ו; מד, ד; ה; כט; לד); "דמו" (מב, כב); "ויחרדו" (מב, כח); "וייראו" (מב, לה; מג, יח; כג) – סך הכל 36 מילים וביטויים המביעים כולם תחושה הנעה בין יראה וחרדה לבין סכנת מוות.

החשש הכבד של יעקב ובניו מהירידה למצרים יכול להיות מוסבר בפשטות כחששם המבוסס של נוודים הנתונים להתנכלות שלטונית, וכפי שניתן לראות בעדויות רבות ממכתבי אל-עמארנה וכתובות נוספות המציירות את סכנת

⁶⁵³ בפסוק זה מופיע הביטוי "טָרַף טָרַף" השייך לאותו שדה סמנטי של מו"ת \ שכ"ל.

הדרכים ותהפוכות השלטון באיזור.⁶⁵⁴ כפי שצינתי בסעיף 3.6 לעיל, חרדתם של האחים לגורל חמוריהם מזכירה במקצת את האמור בתעודה מצרית בה מדווח קצין גבול לממונה שלו כי "נתנו לשבטי נוודים מאדום לעבור את המבצר, השארנו אותם בחיים והשארנו את בהמתם בחיים".⁶⁵⁵ עם זאת, בסיפור יוסף ואחיו נראה כי החשש הוא לא רק ברמה הפיזית, אלא גם ברמה המטאפיזית; האחים אינם חוששים רק לשלום גופם, אלא גם לשלום נפשם או זהותם. לשם כך עלינו להיזכר במסגרת הכללית של סיפורי האבות, עליה עמדתי בפירוט בסעיפים הקודמים.

הירידה למצרים במסגרת סיפורי נדודי האבות

כידוע, סיפור יוסף ואחיו חורג בכמה וכמה היבטים משאר סיפורי האבות בספר בראשית; כבר וולהאוזן עמד על כך כשביקש למצוא את עקבותיהם המשוערים של מקורות E ו-J בסיפור יוסף, מלאכה שהתבררה כקשה מהרגיל.⁶⁵⁶ עם זאת, ישנה נקודה אחת בה יש דמיון מובהק ביניהם, לפחות ברמה התימטית, והוא נושא הנדודים מארץ לארץ והסכנה הגלומה בהם. בדיוק כמו אברהם בירידתו למצרים ומאוחר יותר בשהותו בגרר; וכמו יעקב בגלותו בחרן ומאוחר יותר במסעו חזרה לכנען, גם אחי יוסף מוצאים את עצמם במסע נדודים במהלכו הם נתונים בסכנה.⁶⁵⁷ אך המספר המקראי אינו נדרש רק לסכנה הפיזית לחייהם של האחים, אלא בעיקר לסכנה המטאפיזית להמשך קיומה של משפחת יעקב, שעלולה להיטמע במצרים למשך שנים ארוכות ולא לשוב לארץ המובטחת! הראיה לכך נמצאת בחששו הכבד של יעקב מהירידה מצרימה, לאחר ששלוחו הפיזי כבר הובטח. חשש זה מובע בדברי העידוד שמרעיף עליו האל עצמו (מו, ג-ד): "וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֵל תִּירָא מִכָּדָה מִצְרַיִם כִּי לְגוֹי גָדוֹל אֲשִׁימָךְ שָׁם. אֲנֹכִי אֶרְדָּה עִמָּךְ מִצְרַיִם וְאֲנֹכִי אֶעֱלֶךָ גַּם עֲלֶיךָ...". ומדברי עידוד אלו אנו למדים על חששו של יעקב מהירידה, שמן הסתם הוקרן גם לאחים.

⁶⁵⁴ השוו סקירתה של כוכבי-רייני (תשס"ה, 11) ולפיה "המלכים נדרשו לדאוג לביטחון הסוחרים ולשמירת נתיבי המסחר, מפני שוד שיירות על ידי כנופיות שונות... האיבה ששררה בין הערים השונות פגעה בביטחון הדרכים... ומושלי ערים שדדו שיירות"; דוגמאות לתלונות ברוח זו ראו שם באיגרת 7 ("פעמיים נשדדה שיירתו!" – עמ' 38); באיגרת 8 ("התקיפו את סוחריי ושדדו את כספם" – עמ' 39); ובצורה האיגרות הנוגעות להתקפות העפרו בפרק השמיני שם (בעיקר בעמ' 113-133).

⁶⁵⁵ ANET, 259, בתרגום שלי.

⁶⁵⁶ "המקור המרכזי לחלקו האחרון של ספר בראשית [=סיפורי יוסף]... מורכב ממקור J וממקור E. תוצאות מחקרנו הקודם מחייבות זאת, והן היו מתנפצות לולא ניתן היה להדגים זאת" (וולהאוזן, 1889, 52) – והשוו לדעות החוקרים אליהן ציינתי בהערה 189 לעיל.

⁶⁵⁷ וראו דבריי בסעיף 7.4.1 לגבי "מעשה אבות סימן לבנים", ומשמעותה של ירידת האבות למצרים.

נמצאנו למדים, שכאשר האחים מגיעים למצרים רובץ עליהם צל כבד של חשש מטאפיזי ולנפשם, או מוטב לומר, לזהותם העצמית כבני ישראל. חשש זה, כך אטען מיד, הובע על ידי מחבר הסיפור באמצעות הדאגה המוגזמת לחמורים בסיפור.

היחס לחמורים = היחס לאחים

בסיפורי אברהם ויעקב לעיל, עמדתי על החשיבות העצומה שיוחסה להענקת בהמות או לחלופין, ללקיחתן – פעולה שיכולה להתפרש ככניעה או התמסרות מוחלטת של הצד הנותן וניצחון או שליטה 'זהותית' של הצד המקבל. גם כאן אבקש לטעון כי ישנה משמעות גורלית לאיום בנטילת החמורים מהאחים על ידי השלטון המצרי, ומכאן שישנה משמעות גורלית לשמירתם של האחים על חמוריהם; ומכיוון שלפי תפיסת הייצוג, החמורים מייצגים את נפש הגיבור, הרי שהשמירה על החמורים משמעה שמירה על **נפשם\זהותם של האחים**.

כעת ניתן להבין את תפקידם העלילתי של החמורים בסיפור, החל מחששם של האחים מלקיחת חמוריהם בתחילתו ועד למשלוח עשרת החמורים ועשר האתונות בסופו. כשהאחים נקראים לביתו של המשנה למלך, המספר מבקש להדגיש את חששם מהשתלטות לא רק על גופם (החשש הפיזי), אלא גם על זהותם העצמית (החשש המטאפיזי). הסיפור ממשיך בהבאתם אל בית יוסף, ובמהפך המפתיע ביחס אליהם – במקום להאשים אותם, האיש אשר על הבית מרגיע אותם ואף משחרר את שמעון ממאסרו: "וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹם לָכֵן אֶל תִּירָאוּ... וַיֵּצֵא אֹלֵהֶם אֶת שְׁמֵעוֹן" (מג, כג). כהמחשה ספרותית לכך מוסיף המספר את הפרט המיותר לכאורה: "וַיֵּתֶן מִסְפּוֹא לְחַמְרֵיהֶם" (כד). פרט זה מחזיר אותנו לסיפור אירוסי רבקה בו דנתי בסעיף 0 לעיל; כזכור, גם שם נתקלנו בתופעה דומה החוזרת פעמיים: בהתחלה רבקה עונה "גַּם תִּבְּן גַּם מִסְפּוֹא רַב עֲמָנוּ גַּם מְקוֹם לָלוֹן" ללא שנשאלה על כך (והעבד משתחוה ומודה לה' על כך, לכאורה), ובהמשך מתברר שהפעולה הראשונה שעושה העבד היא "וַיָּבֹא הָאִישׁ הַכְּנִיָּה וַיִּפְתַּח הַגְּמָלִים וַיֵּתֶן תִּבְּן וּמִסְפּוֹא לְגַמְלֵיהֶם" – עוד לפני שנתן מים לרחוץ את רגלי אנשיו. לאור זאת יש לפרש את נתינת המספוא לחמורים כ'החיאה' של נפש האחים והפגת חששם, רוצה לומר: לא זו בלבד שלא נפגע בכם, אלא אף נחייה אתכם – והשוו דברי יוסף בהמשך (מה, ה): "כִּי לְמַחְיָה שְׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֶיכֶם".

לאחר המפגש המוצלח עם המשנה למלך, שאף הפתיע אותם כשהצליח 'לנחש' את סדר לידתם, נראה שהשמש זורחת לאחים: "הַבֹּקֶר אִוֵּר וְהָאָנָשִׁים שְׁלָחוּ הִמָּה וְחַמְרֵיהֶם" (מד, ג), כלומר – שחרור פיזי ומטאפיזי גם יחד! אלא

שהמספר כמובן מהתל בנו, שכן מסתבר מייד שהגרוע מכל עומד לקרות: הם, או לפחות בנימין, עתידים להיות עבדים במצרים... ואז מופיע האיזכור האחרון של חמורי האחים בהקשר שלילי: "וַיַּעַמֶּס אִישׁ עַל חָמְרוֹ וַיָּשְׁבוּ הָעֵיכָה" (יג). כך מומחשת בצורה הבוטה ביותר הירידה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, בה לא רק גופם של האחים משועבד, אלא גם נפשם. לפי ההסבר הזה ניתן לקרוא את הביטוי "איש על חמורו", כהדהוד של הביטוי "אם על בנים" (בר' לב, יב; דב' כב, ו; הו' י, יד) – המסמל אובדן מוחלט; במילים אחרות: "איש על נפשו".

רק בסוף הסיפור, לאחר התגלותו של יוסף לאחיו, שבה האופטימיות לעלילה – ויוסף שולח ליעקב עשרה חמורים הנושאים משוב מצרים, כאשר המספר עשר מקביל כמובן למספר אחי יוסף, חמור אחד לאיש.⁶⁵⁸ בכך הוא מוסר לאביו שלא זו בלבד שלא פגע בעשרת אחיו לרעה, אלא שהעניק להם משוב מצרים, וכך הוא מעודד אותו לרדת למצרים ללא חשש לפגיעה בגופו או בנפשו.

⁶⁵⁸ כאמור לעיל, המספר עשר מופיע לא פעם כמספר הפריטים הנשלחים מאדם לאדם במקרא (ראו בדברי המילטון, לעיל הערה 140). עשר הוא גם מספר הגמלים בסיפור אירוס רבקה (בר' כד), וגם שם מופיע הביטוי "טוב אדוניו" המזכיר את "משוב מצרים" המופיע כאן – ובשני המקרים בעלי החיים מייצגים את נפש אדניהם. עם זאת, אין לי הסבר למשמעותן של עשר האתונות בסיפור.

7.7. שואל והאתונות – ייצוג של משפחת שואל

האתונות מלוות את סיפור עלייתו לגדולה של שואל, הנפרס על פני פרקים ט-י בספר שמואל א, מתחילתו ועד סופו; העלילה נפתחת באובדן האתונות (בה' הידיעה!) לקיש אבי שואל, איש "גיבור חיל" בעל שושלת יוחסין מפוארת, אב לבן "בחור וטוב". שואל נשלח במצוות אביו לבקש את האתונות יחד עם אחד הנערים, אך לאחר מסע בן שלושה ימים העלו הוא ונערו חרס בידם. או-אז חל מפנה בעלילה, כששואל מובל על ידי נערו למפגש דרמטי עם שמואל, המבשר לו כי האתונות כבר נמצאו – והוא, שואל, נועד למשימה חשובה הרבה יותר: להיות מלך על ישראל. כאן לכאורה היו האתונות אמורות לסיים את תפקידן בעלילה, אבל באופן מפתיע הן מוזכרות עוד ארבע פעמים בפרק י, ללא כל צורך נראה לעין: שמואל מודיע לו שהאנשים שיפגוש בדרכו יודיעו לו כי **האתונות** נמצאו ואביו אינו דואג עוד ל**אתונות** אלא לו (פס' ב); בהמשך, דוד שואל מתחקר אותו לגבי **האתונות**, ושואל מוסר לו כי שמואל גילה להם **שהאתונות** נמצאו (פס' יד-טז).

כפי שציינתי בסעיף 3.7 לעיל, האתונות בסיפור זה זכו לתשומת לב מחקרית רבה יחסית לשאר איזכורי הבהמות שנדונו עד כה – וכפי שציינתי, היו שראו בכך 'הסחת דעת' חסרת חשיבות של ממש ולעומתם היו שראו בהן רמז מטרים למלוכתו העתידית של שואל, המסומלת באתון. פוקלמן, אחד מדובריה הבולטים של הגישה השנייה, אף הוסיף וטען כי מסעו של שואל בחיפושיו אחר האתונות מסמל גם את התרחקותו והתנתקותו ממשפחתו, ובעיקר מאביו; לדבריו, האתונות היוו אמצעי אלוהי שנועד 'לחלץ' את שואל מתחומי שבטו הקטן אל עבר "צוף", כלומר – אל שמואל הנביא (שאחד מאבותיו נקרא כך). העובדה שקיש מתואר כאביו של בנו ("וְתֹאבְדָּנָה הָאֶתְנֹת לְקִישׁ אָבִי שְׁאוּל"), במקום ההיפך, מרמזת לנו מראש על התנתקותו הצפויה של שואל מאביו וממשפחתו עד לשיא בו הוא עצמו הופך לנביא; בשלב זה, העדים לאירוע תוהים "מֶה זֶה הָיָה לְכֵן קִישׁ?" ואחד מהם ספק עונה ספק שואל "וּמִי אֲבִיהֶם?" (י, יא-יב) – ביטויים המהדהדים את המרחק הרב שנוצר בין שואל לאביו. גרין, המסכימה עקרונית עם ניתוחו של פוקלמן, מצביעה על סופו של הסיפור כראיה לניתוקו של שואל מאביו – שכן קיש 'נעלם' מהעלילה ובמקומו מופיע לפתע הדוד שלא הוזכר קודם לכן.⁶⁵⁹

⁶⁵⁹ גרין, 2003, 210-211. לדבריה הדוד רומז לךוד, יריבו העתידי של שואל.

ההסבר שאציע להלן לתפקידן של האתונות בסיפור מתבסס על הסברם של פוקלמן וגרין, בתוספת חשובה אחת: הצעת הרקע ליחס השלילי של **משפחת שאול**, כפי שזו מיוצגת על ידי שאול עצמו, אל **מוסד הנבואה**, כפי שזה מיוצג על ידי שמואל. כפי שאראה מייד, המתח בין שאול לבין אביו נעוץ בהתקרבותו של שאול לשמואל הנביא – התקרבות שעמדה בניגוד חד ליחסו של שאול עצמו אל שמואל כמייצג הנביאים בחלקו הראשון של הסיפור. ההתנגדות לנבואה מצד שאול ומשפחתו, והמהפך האישיותי שעבר שאול עד שהתנבא בעצמו, הם הזרמים ה'תת-קרקעיים' בעלילה שחשיפתם מאפשרת להציע הסבר מקיף לתפקידן של האתונות בסיפור: מכיוון שהאתונות מוזכרות לא אחת במקרא בהקשר של הנהגה ומלוכה, הרי שבהתאם לתפיסת הייצוג האתונות מייצגות כאן את משפחת שאול, וליתר דיוק – את זהותה או ייעודה: **הנהגת ישראל**. אובדן האתונות, אם כן, מייצג את 'אובדן הדרך' של משפחת שאול, וכישלונו של שאול במציאתן מייצג את כשלונה של משפחתו בהגשמת ייעודה – אמנם בחיר בניה אכן הפך למלך, אבל למרבית האירוניה הוא עשה זאת תחת חסותו של שמואל הנביא, שלו ולשכמותו התנגדה משפחת שאול, כמו גם שאול עצמו.

משפחת שאול ויחסה למוסד הנבואה

כאמור, אחד מזרמי העומק של העלילה הוא יחסו של שאול ומשפחתו למוסד הנבואה, המיוצג על ידי שמואל. לכאורה, הסיפור כלל אינו עוסק בכך – אך אל לנו לשכוח כי היחסים בין מוסד הנבואה למוסד המלוכה הם מהנושאים המרכזיים של פרקים ח-טז בספר שמואל: החל מדרישת העם לשים להם מלך, דרך הדרמה הממושכת של משיחת שאול למלך על ידי שמואל הנביא וכלה בקרע החריף ביניהם שהוביל לקריעת המלוכה משאול ולהתנתקותו של שמואל ממנו.⁶⁶⁰ והנה, עיון מעמיק בפרקים ט-י מגלה כי מהתנהגותו של שאול ומתגובת הסביבה למעשיו נראה כי יחסו למוסד הנבואה היה של שלילה מוחלטת ואולי אף בוז. ושלוש ראיות בדבר:

⁶⁶⁰ שאלת היחסים בין שני מוסדות אלו עולה, כידוע, כבר בספר שופטים (בסיפור גדעון ואבימלך), ומאוחר יותר בספר מלכים. ייחודיותו של ספר שמואל הוא בהיותו נקודת התפר במעבר בין שלטון השופטים, לשלטון המלכים – כאשר אלו האחרונים נזקקו ל**נביא** בתהליך התמלכותם (שמואל משה את שאול ואת דוד, נתן הכתיר את שלמה כיוורש, אחיה השילוני המליך את ירבעם ועוד).

א. שאל אינו מכיר את שמואל – כבר בתחילת הסיפור (ט, ו) אנחנו מגלים למרבה הפלא כי שאל אינו יודע על הימצאותו של איש אלהים בעיר, ומהמשך הדברים אנו מבינים כי הוא כלל אינו מכיר את שמואל!⁶⁶¹ הדבר מפליא מכמה סיבות: ראשית, שמואל היה דמות ציבורית מרכזית ואף סבב בארץ לשפוט את ישראל (ז, טו-טז), ומן הסתם שמו הלך לפניו; שנית, אפילו נערו של שאל ידע היטב כי שמואל נמצא בעיר ואף ידע כי "הָאִישׁ נִכְבֵּד כָּל אֲשֶׁר יֵדְבַר בּוֹא יָבוֹא" (ט, ו); שלישית, גם הנערות השואבות ידעו היטב על בואו של שמואל לעירן ולא זו בלבד, אלא שהן אף ידעו את סדר יומו בעיר בפירוט רב! (יב-יג). לאור זאת, ברור כי המספר רצה להדגיש את הזרות המוחלטת שהיתה קיימת בין שאל לבין שמואל.

ב. שאל בז לדמות הנביא – התגובה המיידית של שאל להצעת נערו היא "וְמָה נָבִיא לְאִישׁ?" (ז). כלומר, שאל מניח מייד שמדובר ב'נביא להשכיר' שיש לשלם לו תמורת קבלת הָכוּנָה. שטרנברג עמד באריכות על האירוניה בפסוק זה, השם בפי שאל פעמיים את המילה נביא\להביא: "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לְנַעֲרוֹ וְהִנֵּה גִלְיָה וְמָה נָבִיא לְאִישׁ כִּי הִלָּחֵם אֵיל מְפֹלְיָנוּ וְתִשׁוּרָה אֵין לְהַבִּיא לְאִישׁ הָאֵלֹהִים מָה אָתְנָנוּ", כשמייד בסוף הדו-שיח מופיעה ההערה האנטיקווארית "לְנָבִיא הַיּוֹם יִקְרָא לְפָנִים הָרָאָה" (ט).⁶⁶² כלומר: אל תטעו, אתם הקוראים, המניחים ש'רואה' הוא כינוי של כבוד לשמואל – אין הוא אלא 'נביא', שפרנסתו תלויה בחסדם של המאמינים לדבריו.

ג. התגובה הנדהמת של העם להתנבאותו של שאל – בחלקו השני של הסיפור (פרק י) שמואל נותן לשאל שלושה אותות כדי לחזק את בשורת משיחתו למלך, אותות שאמורים ללוות את שאל בדרכו חזרה משמואל אל בית אביו שבגבעה.⁶⁶³ אלא בעוד שקיומם של שני האותות הראשונים מוזכר כבדרך אגב ("וַיָּבֹאוּ כָּל הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה בַּיּוֹם

⁶⁶¹ 'היתקלותו' של שאל בשמואל רק מדגישה באירוניה עד כמה הוא לא הכיר אותו (ט, יח): "וַיִּגַּשׁ שָׁאוּל אֶת שְׁמוּאֵל בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר וַיֹּאמֶר הִגִּידָה נָא לִי אֵי זֶה בֵּית הָרָאָה" ... הרצברג (1964, 79) ראה בכל אלו 'חריקות' בסיפור, המעידות אולי על שילוב מקורות שונים.

⁶⁶² שטרנברג, 1987, 94-95. לדבריו, המחבר מזדהה עם תפיסתו השלילית של שאל את מוסד הנבואה, ומטרתו היא להשפיל את שמואל ולהראות שהוא למעשה אינו רואה, כפי שיוכח בסיפור משיחת דוד (טז, ז); וכבר עמד על כך רש"י שם, ומקורו ממדרש שמואל. יש לציין כי הצעתו של שטרנברג פותרת בדרך אגב את התמיהה שהעלו מספר חוקרים, בדבר מקומה של הערה זו כאן – והלא המונח "רואה" מופיע לראשונה רק בפס' יא!

⁶⁶³ שמואל שולח את שאל ל"גבעת האלהים" (ה), ובסיפור נחש העמוני מוזכר כי שאל גר ב"גבעת שאל" (יא, ד). לא ברור אם זה אותו מקום (ראו בפירושים השונים על אתר) אך מכיוון שבאירוע התנבאותו של שאל צפו "כל יודעו מאתמול שלשום" (יא), הדעת נוטה לכך.

ההוא"), הרי שקיום האות האחרון לפיו שאול עתיד "להתנבא" זוכה לשלושה פסוקים שלמים, כאשר שניים מהם מתארים את תגובתם הנדהמת של העדים לכך:

י וַיָּבֹאוּ שֵׁם הַגִּבְעָתָה וְהִנֵּה חֶבֶל נִבְאִים לִקְרָאתוֹ וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹכָם.
 יא וַיְהִי כָּל יוֹדְעוֹ מֵאֵתְמוֹל שְׁלֹשׁ וַיָּרְאוּ וְהִנֵּה עִם נִבְאִים נִבָּא וַיֹּאמֶר הָעָם אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ: מַה זֶּה
 הִיָּה לָכֵן קִישׁ? הֲגַם שְׁאוּל בִּנְבִיאִים?!

יב וַיַּעַן אִישׁ מִשָּׁם וַיֹּאמֶר וּמִי אֲבִיהֶם? עַל כֵּן הִיָּתָה לְמִשָּׁל: הֲגַם שְׁאוּל בִּנְבִיאִים?!

כדי לעמוד על מלוא חריפותה של תגובת העדים למחזה, עלינו לזכור כי משפחת שאול היתה ככל הנראה משפחה נכבדת ומיוחסת.⁶⁶⁴ כך משתמע הן מהגנאולוגיה המפורטת של קיש אבי שאול (ט, א) המתואר כ"גיבור חיל",⁶⁶⁵ הן מהעובדה שהמשפחה החזיקה במספר נערים-משרתים (ט, ג), בבקר (יא, ה) וכמובן באתונות,⁶⁶⁶ והן מהעובדה שבן דודו של שאול, אבנר בן נר, הפך לשר הצבא של ישראל (יד, נ) – וקשה להאמין שהעם היה מסכים לכך לו היה מדובר במשפחה נידחת וחסרת ייחוס.

במילים אחרות, מכיריו של שאול נדהמים לראות כיצד חברם, בן למשפחה מכובדת וידועה, מידרדר לרמה של 'נביא' הנשכר לפת לחם, בניגוד גמור לתדמית המהוגנת של בית אביו! וכל הקורא את התיאור הארוך הזה מבין מייד כי המספר בא ללמדנו על יחסה של משפחת שאול למוסד הנבואה בכלל, המיוצג על ידי שמואל – יחס שלילי המגיע עד כדי בוז מופגן.

⁶⁶⁴ זאת למרות הצהרתו המצטנעת של שאול כי משפחתו היא "הַצִּעְרָה מִכָּל מִשְׁפָּחוֹת שְׁבִטֵי בְנֵי־מִן" (ט, כא). יש לציין שגם גדעון טען כי משפחתו – משפחת אביעזר – היא הדלה במנשה (שו' ו, טו), אך מחלוקת הנחלות בספר יהושע (יז, ב) אנו למדים שמשפחת אביעזר דווקא נמנתה ראשונה בין משפחות מנשה שנחלו בכנען, וייתכן שזהו אות חשיבות (אמנם הטקסט ביהושע מאוחר יותר מזה של שופטים, כנראה).
⁶⁶⁵ ראו באריכות בפרק השני בספרו של אישידה (1977), המשווה בין הגנאולוגיה הישראלית לזו של מלכי האימפריות הקדומות (מצרים, בבל, חת, אשור ופרס). מסתבר כי ברובן המלכים התהדרו בשני 'ענפי' בחירה: האחד אנושי, קרי גנאולוגיה מלכותית מפוארת, והשני אלוהי, קרי בחירה אישית של אחד האלים או כמה מהם. ואכן, בסיפור בחירת שאול משולבים שני הענפים האלו.
⁶⁶⁶ כידוע, האתון משמשת לרכיבה בלבד ואין לבעליה כל הנאה אחרת ממנה, ומכאן שמי שיכול להרשות לעצמו להחזיקן חייב להיות אמיד דיו; מעבר לכך, מדובר בבהמה שהמקרא מרבה לתארה כאמצעי רכיבה של אנשים חשובים וכפי שהראיתי בסעיף 5.2.1.1 לעיל.

היחסים בין שאל לבין שמואל

לאחר שעמדנו על יחסו של שאל ומשפחתו לנבואה בכלל ולשמואל בפרט, נעבור כעת לבחון את המהפך שחל בדמותו של שאל בנקודה זו. רגע המהפך ה'רשמי' מופיע לאחר משיחתו למלך ושילוחו לדרך על ידי שמואל (י, ט): "וְהָיָה כִּהְפַנְתּוֹ שִׁכְמוֹ לְלֶכֶת מֵעַם שְׁמוּאֵל וַיִּהְיֶה לוֹ אֱלֹהִים לֵב אָחֵר". אך מסתבר כי הסיפור מכיל לא מעט רמזים מקדימים המגלים כי דמותו של שאל עוצבה **מראש** כמקבילה לדמותו של שמואל:⁶⁶⁷ (א) שמו של שאל מהדהד את מילת המפתח שא"ל בסיפור הולדת שמואל בפרק א, ובעיקר את הפסוק החותם של הפרק (כח): "...אֲשֶׁר הָיָה הוּא **שְׁאֹל** לֵה' ". (ב) שאל הבנימיני מתחיל את מסעו דווקא "בְּהָר אֶפְרַיִם" (ט, ד), הלא הוא מקום מגוריו של הורי שמואל (א, א). (ג) בפסוקי הפתיחה של פרק א ושל פרק ט, שם השבט חוזר כאפיפורה בראש הפסוק ובסופו: "... מִהָר אֶפְרַיִם... אֶפְרַיִם"; "... מִבֶּן יִמִּין [מִבְּנֵימִין]... בֶּן אִישׁ יְמִינִי". (ד) תחנתם האחרונה של שאל ונערו במסעם היא "אֶרֶץ צוֹף" (ט, ה), הקשורה גם היא למשפחת שמואל, כמודגש פעמיים בראש פרק א: "מִן הָרְמָתִים צוֹפִים... בֶּן צוֹף".⁶⁶⁸ (ה) לכך יש להוסיף את אבחנתה של גרין לפיה הן שאל והן שמואל הם **הדור השישי** בשרשרת הגניאולוגית בראש שני הפרקים.⁶⁶⁹

מהניתוח לעיל עולה כי שאל 'סומן מראש' כמי שעתיד להיקשר לשמואל הנביא, למרות מה שנראה כסלידתו ממוסד הנבואה; מה שאיפשר את המהפך באישיותו היה המסע לחיפוש האתונות שהוביל אותו אל שמואל; ושיאו של המהפך חל עם חזרתו לעיר מגוריו בגבעה, שם החל להתנבא לעיני כל מכיריו מתמול שלשום שנדהמו לגלות שבן קיש הפך לנביא בעצמו.

כעת נותר לנו רק לעמוד על תפקידן של האתונות בסיפור המהפך הזה, לאור תפיסת הייצוג.

⁶⁶⁷ על פי פוקלמן, 1993, 373.

⁶⁶⁸ אמנם יש רגליים לסברתו של של האוור (1967) לפיה שמות המקומות הודגשו בדיעבד כדי להצדיק את השתלטותו של שאל בפרט ושבט בנימין בכלל, על איזורים אלו – אך אין בכך כדי לגרוע מניתוחו הספרותי של פוקלמן.

⁶⁶⁹ גרין, 2003, 196.

הסבר השתלשלות העלילה לאור תפיסת הייצוג

בסעיף 3.7 הצגתי את אבחנתו של פוקלמן, לפיה ניתן למצוא בסיפור זה שלושה מסעות: שאול המחפש את האתונות, שאול ונערו המחפשים את שמואל, ושמואל המחפש מלך. לאור תפיסת הייצוג אבקש להוסיף מסע רביעי לסיפור, והוא **חיפשו של שאול אחרי זהותו או ייעודו** – ייעוד המיוצג על ידי האתונות בכל אחד משלבי הסיפור. כאמור, משפחת שאול היתה משפחה נכבדת ומיוחסת. פסוקי הפתיחה של פרק ט מתארים את קיש אבי שאול כ"גבור חיל", ואת שאול עצמו כ"בחור נטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מפל העם" – סופרלטיבים חסרי תקדים במקרא. ניתן לצפות כי קיש יראה בו או בבנו מנהיגים ראויים לשבטם ואולי אף לעמם – והעובדה כי המשפחה החזיקה באתונות, המסמלות מלכות ונהגה, מעידה על כך. אך העלילה נפתחת ב'אנטי-תזה' לשאיפת המנהיגות המובעת בפסוקי היוחסין: "ותאבדנה האתונות לקיש אבי שאול": "האתונות", בה' הידיעה – כלומר, אבדה לה המנהיגות שצויינה קודם לכן; "לקיש אבי שאול" – כלומר, לאותו "גיבור חיל", אביו של ה"בחור וטוב" שהוזכר זה עתה... והנה קיש שולח את בנו הנבחר לחפש את האתונות, כלומר, לחפש את ייעודו כמנהיג; אלא שהוא אינו יודע שמימוש הייעוד עתיד להיעשות בדרך המנוגדת לחלוטין לערכיה של המשפחה – שכן דווקא **נביא** הוא זה שעתיד להמליך את בחיר בניה למלך!⁶⁷⁰

באופן אירוני, קיש פונה אל בנו בלשון ציווי המזכירה מאוד את ציווי של אלהים לאברהם להעלות את בנו לעולה: "**קח נא אתך את אחד מהנערים וקום לדך בקש את האתונות**" = "**קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולדך לך אל ארץ המדינה...**" (בר' כב, ב). לא זו בלבד, אלא שבשני המקרים מסעו של הגיבור ארך שלושה ימים ובשניהם התוכנית המקורית של המסע לא התממשה, עקב התערבות אלוהית (מלאך ה' בעקידה, שמואל הנביא בסיפור שאול). הדמיון בין שני הסיפורים עשוי לאותת לקורא כי כפי שאברהם כמעט ואיבד את בנו במו ידיו, כך קיש עומד לאבד כאן – לא ממש מרצונו! – את בנו האהוב, שתהליך ההתנתקות ביניהם מתחיל כבר ביציאתו של שאול למסע.⁶⁷¹

⁶⁷⁰ גרין (2003, 196) העירה ולפיה שמואל עצמו כבר 'ניבא' שקיש עתיד לאבד את בנו כמו שאיבד את האתונות: "וְאֵת בְּחֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֵת חֲמוּרֵיכֶם יִקַּח וְעֲשֶׂה לְמִלְאֲכָתוֹ" (ח, טז) – "בחוריכם הטובים" רומז לשאול שהיה "בחור וטוב", ו"חמוריכם" אלו כמובן האתונות. אמנם יש שהציעו לתקן "וְאֵת בְּחֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים" המתאים יותר להקשר (והשוו עמ' ו, יב); בכל מקרה, כמה פסוקים קודם מפורש "אֵת בְּנֵיכֶם יִקַּח" (יא) והם-הם הדברים.

⁶⁷¹ מובן כי קשה להניח שהטקסט של סיפור העקידה היה ידוע למחבר הסיפור שלפנינו – ההשוואה נעשתה מנקודת המבט שלנו כקוראים.

ואכן, שאול מתחיל את חיפוש דווקא **בהר אפרים** (פס' ד) ולא באיזור בנימין, וכדברי פוקלמן: "לשאול אין מה לחפש עוד בבנימין, משום שעברו אין שם עוד דבר למצוא".⁶⁷²

בהמשך, שאול מתגלגל לעיר בה נמצא שמואל ונתקל בו בשער. שמואל לא מבזבז זמן, ומזמין את שאול לאכול עמו תוך הבטחה שיגיד לו את "כל אשר בלבבו" – אלא שהוא מוסיף מייד את המשפט החידתי הבא (ט, כ): "וְלֹאֲתָנוֹת הָאֲבֹדוֹת לָךְ הַיּוֹם וְלַלַּיְתָּהּ הַיָּמִים, אֵל תִּשָּׂם אֶת לֶבְךָ לָהֶם כִּי נִמְצְאוּ, וְלִמִּי כָּל חֲמֻדַּת יִשְׂרָאֵל? הֲלוֹא לָךְ וְלִכְלֵל בֵּית אָבִיךָ!". לאור הניתוח שהצעתי לעיל, מה ששמואל אומר למעשה לשאול הוא כזה: "ייעוד ההנהגה – שאבדה למשפחתך ושאותה אתה מחפש זה שלושה ימים – נמצאה **הרגע**, כשפגשת אותי. ואכן, אתה ומשפחתך ראויים להנהגה, אבל לא בדרך עליה חשבתם". שאול מגיב בהצטנעות יתרה, כביכול: "הֲלוֹא כֵּן יְמִינִי אֲנִכִּי מִקִּטְנֵי שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל..." – אבל אנחנו מבינים שההצטנעות נובעת בין השאר גם מהתנגדותו העקרונית לנביא וחוסר מוכנותו הנפשית לקבל את דבריו. בשל כך שמואל אינו טורח אפילו לענות לו, אלא לוקח את שאול ונערו לארוחה, ושם כבדרך אגב הוא מרשים אותו (שוב!) ביכולת ראייתו את הנולד, שכן מתברר שהוא הכין לו מראש מנה מיוחדת...

כעת שאול נכון יותר לקבל את השליחות ששמואל עומד להטיל עליו – אך שמואל אינו מסתפק בהטלת השליחות אלא מוסר לשאול שלושה אותות, כשהראשון שבהם נועד להדגיש את מה ששאול אמור כבר להבין (י, ב): "נִמְצְאוּ הָאֲתָנוֹת אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לְבִקֶּשׁ, וְהִנֵּה נָטַשׁ אָבִיךָ אֶת דְּבָרֵי הָאֲתָנוֹת וְדָאָג לָכֶם, לֵאמֹר: **מָה אַעֲשֶׂה לְבָנִי?**"⁶⁷³ רוצה לומר, "המלוכה נמצאה לך, ובדיוק בשל כך אביך דואג: מה אני יכול לעשות כעת באשר לבני, שנשטש את ייעוד המשפחה והפך למלך הנמשח על ידי נביא?"

לאחר התגשמותם של שלושת האותות והתנבאותו המפתיעה של שאול, ברור כי שמואל ניצח את משפחת שאול: הבן בו נתלתה תקוות ההנהגה הפך לנביא עוד קודם שהפך למלך; כדי להמחיש זאת, אביו של שאול אינו מוזכר עוד ובמקומו מופיע לפתע הדוד המודאג, השואל (י, יד) "אֵן הֲלִכְתֶּם?" מתשובת שאול ("לְבִקֶּשׁ אֶת הָאֲתָנוֹת, וְנִרְאָה כִּי אֵין – וְנִבְּאוּ אֵל שְׁמוּאֵל") ברור כי הדוד **ידע** שהם הלכו לחפש את האתונות, ומה שהטריד אותו באמת היה הליכתם **לשמואל**, המסמלת את כפיפותו של שאול לנביא. ואכן, שאלתו החוזרת, המנומסת-מדי, של הדוד חושפת זאת (טו):

⁶⁷² פוקלמן, 1993, 378.

⁶⁷³ שימו לב לביטוי המיוחד הזה, שאינו מביע דאגה גרידא אלא תחושה של **צורך בפעולה** מצידו של האב ש'איבד' את בנו!

"הַגִּידָה נָא לִי – מָה אָמַר לָכֶם שְׁמוּאֵל?" ברור לשומע כי לא מדובר בהתעניינות מנומסת, אלא בשאלה חשדנית המלווה באיום סמוי. ואכן, שאול נזהר בתשובתו וכפי שהמספר מדגיש במשפט החותם את הסיפור (טז): "וְאֵת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל": הבעיה היא לא דבר המלוכה עצמו, שהרי זו באמת היתה תקוותה של משפחת שאול, אלא העובדה ש**שמואל** הוא זה שאמר את דבר המלוכה לשאול!

לסיכום, ראינו כי מתחת לפני השטח של הסיפור הפסטורלי על הנער הבנימיני שהלך לחפש אתונות ומצא מלוכה רוחש מאבק בין משפחת שאול לבין שמואל הנביא: ייעודה של משפחת שאול הנכבדת והמיוחסת הוא הנהגת ישראל, ייעוד אותו אמור להגשים שאול. אלא שכבר בתחילת הסיפור אנו נרמזים כי שאול עתיד להגשים את הייעוד באמצעות שמואל המייצג את מוסד הנבואה, אליו רוחשת משפחת שאול בוז. אובדן האתונות מייצג את אובדנו הצפוי של ייעוד המשפחה, ומסע החיפוש של שאול אחריהן הופך למסע חיפוש עצמי שכל שלביו רומזים להתנתקות הצפויה של הבן מאביו וממשפחתו. ואכן, החיפוש מוביל אותו אל לא אחר מאשר שמואל הנביא, והמפגש הדרמטי ביניהם הופך את שאול מטוען עצמאי לכתר, 'לבן נביאים' הכפוף לשמואל עד כדי כך שהוא מתנבא בעצמו. המטמורפוזה שעובר שאול מכה בתדהמה את כל מכיריו, התמהים כיצד ייתכן שדווקא בן קיש הפך לנביא... וכאילו כדי להמחיש זאת ביתר שאת, קיש נעלם מהסיפור והעלילה נחתמת בהופעתו של דוד שאול, שחקירתו החשדנית ממחישה שוב את אוזלת ידה של המשפחה למנוע את נצחונו של שמואל ש'אמר' את דבר המלוכה לשאול.

7.8. חמורו של הנביא הזקן – ייצוג של גיבור הסיפור

בסעיף 3.8 עוררתי את שאלת הופעתו של החמור לא פחות משמונה פעמים בתוך עשרים פסוקים באפיזודה החידתית של מפגש איש האלהים והנביא הזקן: לא פחות מארבעה איזכורים חוזרים על הביטוי "ויחבש את החמור", וארבעה אחרים מתארים את החמור העומד ליד נבלת איש האלהים. יש לציין כי רוב האיזכורים מיותרים לחלוטין, והעלילה – הסבוכה ממילא – היתה אף נשכרת מהשמטתם.

כמו בסיפור אודות שאול והאתונות, ובניגוד לרב האפיזודות האחרות שנדונו עד כה, החמור זכה כאן להתעניינות החוקרים (יחד עם האריה, המוזכר חמש פעמים); בין הפתרונות המהותיים שהוצעו לשאלת תפקידו בעלילה, אם נשמיט את אלו שכינתי 'פרגמטיים-פשוטניים' שלמעשה מתעלמים מהשאלה, ניתן למצוא מכנה משותף אחד ולפיו עניין החמור והאריה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על גורמים אחרים יצא: בין אם בסיפור (ירבעם, איש האלהים) ובין אם מחוצה לו (מלכות אפרים\יהודה, האימפריה הבבלית). לפי גישה זו החמור משמש כמטאפורה תיאולוגית ואו פוליטית-סאטירית – וזו לדעתי חולשתה. שהרי אפיזודת המפגש בין איש האלהים והנביא הזקן היא בעיקרה **מפגש טעון** בין שתי דמויות אניגמטיות – והכיוון הראשון אותו יש לבחון בניתוח ספרותי הוא לא ההשלכות התיאולוגיות או הפוליטיות של המפגש, אלא דווקא מניעתן של הדמויות.

כמדומני שסימון הוא היחיד שעמד על הצורך בהסבר **פסיכולוגי** יותר של הדרמה הדחוסה הזו – אם כי גם הוא סובר שהגיבור הראשי של אפיזודה הוא למעשה דבר ה' ולא דמות אנושית זו או אחרת:⁶⁷⁴

שני המלכים, ירבעם ויאשיהו, אינם אלא דמויות משניות... ולפיכך לא תוארו חטאות הראשון וצדקות השני מבחינה פסיכולוגית... גם המניעים של איש האלהים ושל הנביא הזקן לא תוארו באותה מידה שלה אנו רגילים בסיפורי המקרא⁶⁷⁵... בסיפור המתאר ישות אל-אישית כמו דבר ה', יש צורך חיוני בההנמקה פסיכולוגית רק לשם הענקת ממשות חיים וכוח שכנוע למפנים הדרמטיים שחלו בעמדותיהם של הגיבורים האנושיים.

⁶⁷⁴ סימון, תשנ"ז, 164.

⁶⁷⁵ קביעה זו אינה מדויקת בלשון המעטה – המקרא כמעט לעולם אינו מתאר את מניעי הדמויות, אלא בעיקר את מעשיהן.

חבישת החמור – 'הבריח התיכון' של הסיפור

ההסבר שבכוונתי להציע נשען ברובו על התובנות שהגעתי אליהן בניתוח פרשיית בלעם ואתונו (סעיף 5.2) ופרשת העקידה וחמורו של אברהם (סעיף 7.2) – שתי אפיזודות המתארות גיבור היוצא למשימה הכרוכה בקונפליקט פנימי עמוק, כשהוא חובש את חמורו\אתונו. כפי שהצעתי שם, החמור מייצג את הגיבור עצמו (או ליתר דיוק, חלק מסוים בנפשו), וחבישת החמור משמעה 'הכרחת' החלק בנפש הגיבור המתנגד למשימה לצאת בעל כרחו למסע. פעולת חבישת החמור החוזרת שלוש (!) פעמים בסיפור אינה יכולה להתפרש במה שהוגדר על ידי נלסון כפסקאות מעבריות (transitional sections) שתפקידן "להאט את הפעילות", או "פעולה פסטורלית" כפי שהגדיר זאת בודנר;⁶⁷⁶ חבישת החמור אינה **אמצעי** המוליך לקראת עיקר הסיפור, אלא היא-היא **עיקרה** של הדרמה האנושית כאן!

ואכן, לאור תפיסת הייצוג ניתן להציע הסבר פסיכולוגי המתאים יותר לסיפור שלפנינו, ולפיו החמור מייצג את **הנביא הזקן עצמו**. כזכור, הסיפור נפתח בהודעה של בני הנביא הזקן לאביהם על מעשהו הדרמטי של איש האלהים. לדעתי, כבר בשלב זה מחליט הנביא הזקן – מסיבה שאינה ידועה לקורא, ושהניתוח המוצע כאן אינו מתיימר להסביר – להוביל את איש האלהים בכחש ואף לגרום למותו. כדי לבטא את הקונפליקט שהתלווה מן הסתם להחלטה הקשה הזו, מתאר המספר את חבישת החמור, הלא היא הכרעתו הפנימית של גיבור היוצא למשימה שאינו שלם עמה. אלא שבניגוד למקרה של אברהם ובלעם שחבשו בעצמם את חמורם, כאן החמור נחבש על ידי **בניו** של הנביא הזקן: "וַיֹּאמֶר אֶל בְּנָיו חֲבֹשׁוּ לִי הַחֲמֹר וַיִּחַפְּשׁוּ לוֹ הַחֲמֹר" (יג).⁶⁷⁷ לכאורה היה ניתן לתלות זאת בזקנותו של אביהם, אך כפי שנראה בהמשך (כג), זקנותו לא מנעה ממנו לחבש בעצמו את חמורו של איש האלהים! מכאן שהסיבה לשינוי נעוצה בכך **שלבנים יש חלק באחריות למה שעתידי לקרות**, שהרי בגללם 'נדחף' אביהם לצאת למסע. ואכן, הבנים הם אלו שיחבשו עבורו את החמור בהמשך (כז), כשייצא להשיב את נבלת איש האלהים.

⁶⁷⁶ נלסון, 1987, 85; בודנר, 2012, 113. ואפנה שוב לדבריו של שטרנברג אותם הבאתי לעיל הן בסיפור יוסף ואחיו והן בסיפור אירוסיו רבקה, לגבי חשיבות התנועה הגיאוגרפית בסיפור כמבטאת את תנועת העלילה: "כאשר עשרת האחים עוזבים, אם כן, נדמה כי הם נושאים עמם את הדרמה ואת העניין... מדובר כאן ביותר מאשר מעבר (transition) גיאוגרפי" (שטרנברג, 1985, 295).

⁶⁷⁷ יש לשים לב כי החמור מופיע בסיפור זה תמיד ב-ה' הידיעה (למעט פס' כח). עמד על כך ר' יוסף כספי בפירושו לפס' כג: "וזה, כי איש האלהים בא ברגליו, והיו לנביא חמור וחמורים, והשאל אחד מהם לאיש האלהים ללכת לו לדרך... ולכן אין תמה מאמרו אחר כן **"חבשו לי את החמור"**, שאין בעולם רק חמור [אחד], אבל כמו שאמרנו. "לדעתי זהו אמצעי ספרותי המדגיש כי החמור אינו אלא ייצוג של הגיבור.

לאחר שאיש האלהים מתפתה ללכת לביתו של הנביא הזקן לאכול ולשתות, מאשים אותו ה' (באמצעות הנביא הזקן עצמו!) בהפרת הציווי האלהי שקיבל, ומבשר לו שהוא עתיד למות בביזיון. כחלק מהאניגמטיות של הסיפור, המספר אינו טורח לתאר לנו את תגובת איש האלהים לבשורה המרה – הוא פשוט מסיים לאכול ופונה ללכת לדרכו; אך המספר דווקא טורח לציין כי "אֶחָד אָכַל לֶחֶם וְאַחֲרֵי שְׁתוּתוֹ נִיחָבֵשׁ לֹו הַחֲמֹר לְנָבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבוֹ" (כג). המפרשים והחוקרים התחבטו בשאלת הנושא והמושא של פעולת החבישה, ואני מאמץ כאן את הכרעתו של סימון לפיה הנושא הוא **הנביא הזקן** שחבש את חמורו של איש האלהים, פעולה המבטאת הודאה באדנותו של איש האלהים.⁶⁷⁸ אך לפי פירושי יש להדגיש כי לא פעולת החבישה היא המבטאת זאת, אלא העובדה כי החמור בסיפור הוא-הוא למעשה הנביא הזקן, ועליו **כביכול רוכב איש האלהים!**

קריאה זו מאפשרת להסביר גם את המשך הסיפור, בו מופיע כזכור **חמור נוסף** אותו חובשים לו בניו (פס' כז): "וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חֲבֹשׁוּ לִי הַחֲמֹר וַיִּחַבְשׁוּ לֹו הַחֲמֹר וַיַּרְכֹּב עָלָיו". כלומר, בפעם הקודמת (פס' כג) חבש הנביא הזקן חמור אחד לאיש האלהים, וכעת בניו חובשים לו חמור אחר. מה שקורה כאן הוא שהנביא הזקן 'מפצל' את אישיותו עם חבישת החמור: בפס' כג מתואר כיצד חלק אחד שלה, המודע למעשה הנורא שעשה, יוצא עם איש האלהים כמלווה-כפיף למסע שסופו המר ידוע מראש, ואילו חלק אחר שלה נשאר בבית, וממתין לראות האמנם יתממש האסון. בפס' כז, כשנודע לנביא הזקן כי אכן קרהו אסון, הוא שוב מצווה על בניו לחבוש את חמורו – ופעולה זו מבטאת, כאמור, את ההפנמה וההודאה באחריותם של הנביא הזקן ובניו למעשה.

הזהות בין החמור לנביא הזקן

ההסבר שהצעתי בדבר היותו של החמור מעין 'כפיל' (אווטאר) של הנביא הזקן, נתמכת בשלוש ראיות לשוניות בסיפור:

א. הביטוי המוזר שהוזכר לעיל "וַיִּחַבְשׁ לֹו הַחֲמֹר לְנָבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבוֹ" (כג) – על פי הפשט, הכוונה למעשה היא "וַיִּחַבְשׁ לֹו הַחֲמֹר, לְנָבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבוֹ", כלומר, מעין פסוקית הסבר המבהירה מי חבש את החמור. אך החריקה הלשונית הזו עשויה לרמוז לקורא כי החמור הוא-הוא הנביא אשר השיבו.

⁶⁷⁸ סימון, תשנ"ז, 173-174.

ב. ראייה נוספת לכך ניתן למצוא באפיזודה הבאה, בה מכה האריה את איש האלהים (כד-כה). שימו לב להבדל החשוב בין תיאור המספר בפס' כד, לבין תיאור מה שראו האנשים העוברים בפס' כה:

פסוק כד – המספר	פסוק כה – האנשים העוברים
וַתְּהִי נִבְלָתוֹ מִשְׁלַכַּת בְּדָרְךְ	וַיֵּרְאוּ אֶת הַנִּבְלָה מִשְׁלַכַּת בְּדָרְךְ
וְהַחֲמוֹר עֹמֵד אֶצְלָהּ	וְהַחֲמוֹר עֹמֵד אֶצְלָהּ
וְהָאִישׁ עֹמֵד אֶצְלָהּ הַנִּבְלָה.	וְאֵת הָאִישׁ עֹמֵד אֶצְלָהּ הַנִּבְלָה.

כלומר – האנשים לא ראו כלל את החמור, שהרי הוא אינו אלא ייצוג של הנביא הזקן!⁶⁷⁹

ג. בסוף הסיפור מתוארת חזרתו של הנביא הזקן עם נבלת איש האלהים לעירו בלשון הזו: "וַיֵּשֶׂא הַנְּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּנְחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיִּשְׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנְּבִיא הַזֶּקֶן" (כט), והתמיהה ברורה – מה פשר ההתייחסות לנביא הזקן בסוף המשפט, והלא ניתן היה לכתוב בפשטות "וַיִּשְׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִירוֹ"? והתשובה היא, כי לפנינו יש כביכול שני נביאים זקנים השבים אל העיר: אחד שיצא ממנה (כחמורו של איש האלהים), ואחד שנותר בה (הנביא שהמתין בעיר עד שהגיעה אליו בשורת מותו של איש האלהים). מי שחוזר אל העיר הוא למעשה **החמור** (=הנביא ה'ראשון', שיצא ממנה קודם), וכדי להדגיש זאת נוסח הפסוק כך שיובן שהוא חוזר אל עירו של הנביא הזקן (=הנביא ה'שני', שנותר בה קודם). וכך יש לקרוא את סוף הפסוק: "וַיִּנְחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיִּשְׁיבֵהוּ וַיָּבֹא [החמור! כלומר הנביא ה'ראשון'] אֶל עִיר הַנְּבִיא הַזֶּקֶן [הנביא ה'שני']".

תשובתו של הנביא הזקן

הנקודה האחרונה לעיל מביאה אותנו לשיאה של העלילה מבחינתו של הנביא הזקן, בה הלה מתוודע במו עיניו לתוצאות החלטתו הגורלית כשהוא מגיע למקום בו נהרג איש האלהים על ידי האריה.

⁶⁷⁹ והשוו דברי המלבי"ם לפס' כה (עמ' נ): "ואת החמור לא ראו, שעמד מן הצד, כמו שתרגם יונתן: 'והחמור עומד אצלם – קאים לקבלה'". כהערת אגב אציין כי לדעתי איזכורי החמור בפסוקים אלו הם תוספת לסיפור המקורי, ושלוש ראיות לכך: א) היעדרותו של החמור בפס' כה עליה עמדתי בגוף הדברים. ב) בפס' כד ישנה כפילות בולטת: "וְהַחֲמוֹר עֹמֵד אֶצְלָהּ וְהָאִישׁ עֹמֵד אֶצְלָהּ הַנִּבְלָה" – הפסוק נקרא טוב יותר ללא איזכור החמור. ג) בפס' כח מופיע החמור ללא ה' הידיעה: "וְהַחֲמוֹר וְהָאִישׁ עֹמְדִים אֶצְלָהּ הַנִּבְלָה", אמצעי סגנוני המשרה תחושה של 'הערת שוליים' שנתחבה לפסוק (בכל הפרק החמור מופיע תמיד ביידוע).

באופן מפתיע, חמורו עומד ליד הנבלה יחד עם האריה, וכפי שמדגיש המספר "לא אכל קצניה את הנבלה ולא שבר את החמור" (כח). לשיטתי, החמור מייצג את אותו חלק בנפשו של הנביא הזקן שכיחש לאיש האלהים; העובדה שהאריה לא 'שבר' את החמור משמעה, אם כן, שהנביא הזקן **לא נענש על כחשו!**⁶⁸⁰

לדעתי, ההסבר לכך הוא שהנביא הזקן הודה, בעצם הפעולה הבאה שביצע, באשמתו ובאחריותו למעשה: "וישא הנביא את נבלת איש האלהים וינחהו אל החמור וישיבהו" (כט).⁶⁸¹ העמסת הנבלה על החמור משמעה כביכול העמסת עוון מותו של איש האלהים על הנביא הזקן עצמו, **והשבתו** לעיר (פועל החוזר שבע פעמים בפרק, ומציין גם מה שמכונה בלשוננו 'חזרה בתשובה') מהווה מעין תיקון של העונש שנגזר עליו ולפיו נבלתו היתה אמורה להישאר מושלכת בשדה.

⁶⁸⁰ אם אכן כך, הדבר מסביר היטב את בטחונו של הנביא הזקן בפעולותיו ובעיקר העובדה שהוא לא חשש מהאריה – נקודה שכל המפרשים התעלמו ממנה.

⁶⁸¹ לא ברור על איזה מהחמורים הועמסה גופת איש האלהים, אם כי נראה כי היה זה החמור שהמתין ליד הנבלה וכדברי האברבנאל (עמ' 298) "והנה היה מההשגחה שלא המית האריה את החמור לכבוד הנביא [כוונתו לאיש האלהים] כדי שיוליכו עליו את נבלתו". למעשה אין זה משנה, כי שני החמורים מייצגים, כאמור, את הנביא הזקן.

7.9. אנקדוטות

לסיום פרק זה, אציג כמה דוגמאות לאיזכורי בהמות במקרא, שאינן חריגות או מתמיהות כמו האפיזודות שנותחו בהרחבה בפרק 3 ובפרק הנוכחי, אך לאור תפיסת הייצוג נדמה כי אפשר למצוא בהן משמעות מיוחדת:

א. **יוסף ומשפחת יעקב** – כשיוסף מזמין את אביו לרדת אליו, הוא כורך יחד את הבנים, הצאן והבקר (מה, י):

וַיֵּשְׁבֶת בְּאֶרֶץ גֶּשֶׁן וְהָיִיתָ קָרוֹב אֵלַי אֶתְּהָ וּבְנֶיךָ וּבְנֵי בְנֶיךָ וְצֹאנְךָ וּבְקָרְךָ וְכָל אֲשֶׁר לְךָ.

בהמשך הסיפור, לקראת סוף ספר בראשית, מוסר לנו הכתוב את רשימת העולים לקבור את יעקב (ג, ז-ח):

וַיַּעַל יוֹסֵף לְקַבֵּר אֶת אָבִיו וַיַּעַל אֹתוֹ כָּל עַבְדֵי פְרֹעָה זָקְנֵי בֵיתוֹ וְכָל זָקְנֵי אֶרֶץ מִצְרָיִם. וְכָל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וְבֵית אָבִיו רַק טַפָּם וְצֹאנָם וּבְקָרָם עָזְבוּ בְּאֶרֶץ גֶּשֶׁן.

המילים המודגשות מצביעות על שתי תופעות מפתיעות: הראשונה היא השוואת הצאן והבקר לילדים, עליה עמדתי בסעיפים הקודמים; והשנייה היא הציפייה, הנרמזת בכתוב, שלו הילדים היו משתתפים במסע, גם הצאן והבקר היו אמורים להשתתף בו!

ב. **האולימפיוס לפרעה** – לאחר מכת החושך, פרעה כמעט משתכנע לשחרר את בני ישראל ללכת ולעבוד את

ה', אבל מציב תנאי קטן – השארת הצאן והבקר במצרים (שמ' י, כד-כז):

וַיִּקְרָא פְרֹעָה אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לָכֵן עֲבֹדוּ אֹתִי ה' רַק צֹאנְכֶם וּבְקָרְכֶם יֵצֵאוּ גַם טַפְּכֶם וְלֹא עִמָּכֶם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם אֶתָּה תִתֶּן בְּיָדְנוּ זִבְחִים וְעֹלוֹת וְעֹשִׂינוּ לָהּ אֱלֹהֵינוּ... וַיַּחֲזֵק ה' אֶת לֵב פְרֹעָה וְלֹא אָבָה לְשַׁלְּחָם.

ההסבר הפשוט הוא כפי שמציע קאסוטו, שמטרתו של פרעה היתה להשאיר 'ערבון' להבטחת שובם של בני ישראל למצרים.⁶⁸² גם צ'יילדס מפרש באופן דומה, אך מוסיף כי טיעונו של משה "וְאֶנְחֵנוּ לֹא נִדְעָה..." הוא "חלול" כלשונו, שכן לשני הצדדים ברור כי מה שעומד על הפרק הוא שחרורם המלא של ישראל.⁶⁸³

⁶⁸² קאסוטו, תשי"ט, 88. לדבריו (שם, 89) משה הבין זאת כמובן, אבל לא ציין זאת מפאת "הכבוד הלאומי", כלשונו.

⁶⁸³ צ'יילדס, 1974, 160.

דאובה, במסגרת מחקרו על התמה של יציאת מצרים במקרא, עסק בשאלה הזו וצירף אליה את הפסוקים שהובאו לעיל בסיפור הירידה למצרים של יעקב ובניו; לדבריו, איזכורים אלו מהווים הטרמה של החוק המחייב את האדון להעניק לעבד מרכושו (דב' טו, יג).⁶⁸⁴ הסבר אחר מציע בעקיפין קליינס, המציג את התורה כולה ככינונה ומימושה של ההבטחה האלוהית לאבות, המורכבת משלושה חלקים: המשכיות הזרע (בראשית), השגחה אלוהית (שמות-ויקרא) וירושת הארץ (במדבר-דברים). לפי התפיסה הזו, בקשת משה לעבוד את ה' מהווה דרישה להגשמת החלק השני; סירובו העיקש של פרעה מהווה מכשול אנושי למימוש אותה הבטחה, וחשיבותו של הסירוב נעוצה בבכך שה' מסייע לישראל להתגבר עליו, בהתאם לתקנה של ספר שמות.⁶⁸⁵

עם זאת, לאור תפיסת הייצוג ניתן להסביר כי גם כאן אין הצאן והבקר אלא הסמלה של בני ישראל עצמם, ובדומה למתן הצאן והבקר על-ידי פרעה של ימי אברהם (בר' יב), כך גם כאן ברור לשני הצדדים כי משמעות שחרור הצאן והבקר היא למעשה הודאה בנצחונם המטאפיזי של ישראל על מצרים.

ג. **מכת בכורות בפרט ומכות מצרים בכלל** – בכמה מכות מודגש שהן פגעו גם באדם וגם בבהמה (ח, יג-יד; ט, ט-י; כב; כה), אך במכת בכורות הדבר מובלט ביתר תוקף (יא, ה-ז):⁶⁸⁶

וַיִּמָּט כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרִיעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסֵּאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֹּׁפֶחָ אֲשֶׁר אַחֲרֵי הָרִחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה... וְלֹכֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחָרֵץ כָּלָב לְשֹׁנוֹ לְמַאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה...

הרי שהפסוקים מדגישים כי בכורי בהמותיהם של המצרים נחשבות כבכוריהם, ובהמות הישראלים נחשבות כמוהם. יתרה מכך, בתיאור המכה עצמה נאמר (יב, ל): "וַתְּהִי צָעָקָה גְּדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בֵּית אִשָּׁר אֵין שָׂם מֵת" – וכבר חז"ל התקשו כיצד ייתכן שבכל בית היה בכור, ודרשו מה שדרשו; אך לי נראה להסביר שכוונת הכתוב היתה גם למתים **מבין בכורי הבהמות**, שכאמור לעיל, נחשבו כמצרים עצמם.

⁶⁸⁴ דאובה, 1963, 49-51.

⁶⁸⁵ בעקבות קליינס, 1997, 50-51.

⁶⁸⁶ אני מודה למיכה מ', אחד מקוראי מאמריו האינטרנטיים, על שהפנה את תשומת ליבי לעניין זה.

ד. בני גד ובני ראובן – בפרשיית התנחלות בני גד וראובן, הקדימו השבטים את צאנם לילדיהם (במ' לב, טז):

גִּדְרֹת צֶאֱן נִבְנָה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפָּנוּ...

אמנם משה מקפיד לתקן אותם (שם כד):

בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וּגְדֹרֹת לְצִנְאָכֶם...

גם כאן באה לידי ביטוי ההעדפה של הצאן על הבנים, כמותה ראינו בסיפור חזרת יעקב מחרן (בסעיף 7.5

לעיל).⁶⁸⁷

ה. משה ושמואל – הן משה והן שמואל מתנבאים בסגנון דומה כשהם באים להמחיש את נקיון כפיהם ואת יחסם ההוגן אל העם – שימו לב להקבלה החוזרת בין הבהמות לבין האדם בשני הפסוקים.

משה טוען (במ' טז, טז):

וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפְּן אֶל מִנְחָתָם לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נְשָׂאתִי וְלֹא הִרְעֵתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם.

ושמואל אומר גם הוא (שמ"א יב, ג):

הִנְנִי עֲנוּ בִי נֹגֵד ה' וְנֹגֵד מְשִׁיחוֹ אֶת שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְחֲמוֹר מִי לְקַחְתִּי וְאֶת מִי עֲשִׂקְתִּי אֶת מִי רְצוֹתִי...

יש לציין כי ביטויים דומים מופיעים בתעודה שנמצאה בארכיון המלכותי של מארי, בה אנשי הארמון מזהירים

בפני המלך זמרלם כי "מאז שזמרלם אדוני [ישב על כס אביו] כסף, זהב, אבן טובה, שור, חמור, עבד, אמה, בגד,

שמיכה, תכשיט יפה שהאל עשה, שניתן היה לקחתו מבן אדם... לא לקחתי".⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ מעניין לציין כי גם באיגרות אל-עמארנה יש תופעה דומה, ובה מלכים הדורשים זה בשלומו של זה מקפידים לדרוש בשלום סוסי המלך, ולעיתים אלו קודמים לנשים ולילדים! השוו לציטוט הבא (מהדורת כוכבי-רייני, תשס"ה – ציינתי בסוגריים את מספר האיגרת = מספר העמוד): "שלום לי לסוסי, לנשי, לילדי... לו יהי לך שלום. לבתיך, לסוסיך, לנשיך, לילדיך..." (31=97). עם זאת, ברוב האיגרות הוקדמו הנשים והילדים לסוסים (2=20; 19=43; 23, 24=57; 28=80; 29=82; ועוד).

⁶⁸⁸ ענבר, 1998, 549.

8. נספח – ספרות המזרח הקדום ומקורות נוספים

יהיה זה יומרני לטעון טענות כוללות לגבי משמעותם של בעלי החיים בספרות המזרח הקדום, הן בשל היקפה העצום של ספרות זו והן בשל היכרותי השטחית עמה. בנוסף, אין כמעט ספרות מחקרית בנושא זה, וכפי שמעידים שני החוקרים היחידים שהקדישו מונוגרפיות לנושא זה: ווטנאבה (2002) במחקרה החלוצי אודות הסמליות של בעלי החיים בתרבויות המסופוטמיות, וכן ויי (2011) במחקרו הממוקד במשמעותם של החמורים במזרח הקדום. הדבר אינו מפליא, שכן בעלי החיים בספרות זו מוזכרים בדרך-כלל בהקשרים פרוזאיים-פרגמטיים או במשלים, ואין באיזכורים אלו כדי לרמז על משמעויות מעמיקות יותר, כפי שניתן למצוא בסיפורי המקרא. עם זאת, פטור בלא-כלום אי אפשר, ולכן אסקור להלן את הקטעים הבודדים שאיתרתי בספרות זו בהם ניתן למצוא מוטיבים ספרותיים המזכירים בצורה זו או אחרת את תפיסת הייצוג.

8.1. אוגרית

יחסית להיקפה המצומצם יחסית של הספרות האוגריתית שהתפרסמה, ישנם לא מעט קטעים המעידים על מהותן המיוחדת של בהמות הבית, בדומה למצוי במקרא:

א. **שמונת חזיריו של בעל** – בפואמה על אודות מותו של בעל, מטיח בו בנו מת את המשפטים הבאים:⁶⁸⁹

ואת קח ערפתך רחך מדלך מטרתך עמך שבעת עלמך **תמן חנזרך** עמך פדרי בת אר עמך תטלי בת רב... (ואתה קח את ענניך, רוחותיך, מרכבותיך ומטרוטיך, עמך שבעת משרתיך ו**שמונת חזיריך**, עמך פדרי בת אר, עמך תטלי בת רב... [נשותיו של בעל]).

המילים 'תמן חנזרך' תורגמו הן על-ידי קאסוטו והן על-ידי גינזברג שקדם לו כ'שמונת חזיריך', אך בעוד שגינזברג כותב כי "שאלת טיבם שלחזירים אלו אצל בעל עדיין לא נפתרה",⁶⁹⁰ קאסוטו מעיר בפשטות שאין לכך משמעות מיוחדת שכן "כך הבבלים מספרים על ארבעת כלביו של מרדוך והרבה כיוצא בזה". יש לציין כי הוצעו פירושים אחרים למילים תמוהות אלו: דה-מור משער כי אולי הכוונה ל-7-8 כוכבי כימה (פליאדה), שהיעלם מציין את תחילת תקופת היובש (=מוות).⁶⁹¹ מילר לעומתו מציע כי אולי מדובר בכינוי לאנשים – קציני צבא, עובדים או פועלים.⁶⁹² אך לפי תפיסת הייצוג, ייתכן להסביר כי גם כאן הכוונה לייצוג מסוים לתכונותיו או אישיותו של בעל על-ידי החזיר, שהיה נפוץ מאוד כמקור מאכל ואף כקרוב לאלים הן בכנען והן בכל תחומי המזרח הקדום.⁶⁹³

⁶⁸⁹ המקור והתרגום עפ"י קאסוטו, תשל"ב, 237-238 (לוח I*AB, עמודה ה, שורות 6-11. המילים המודגשות מופיעות בשורות 8-9).

⁶⁹⁰ גינזברג, תרצ"ו, 51.

⁶⁹¹ דה-מור, 1987, 77.

⁶⁹² מילר, 2000, 103-104.

⁶⁹³ ראו: ביליק ולוינשטם, תשכ"ה, ובייחוד האמור שם ביחס לאיזכור שמונת חזיריו של בעל (עמ' 93): "...נראה שהיה החזיר חשוב בעיניהם של אנשי אוגרית... ואפילו נניח שהכוונה לגיבורים המכונים בשמה של חיה זו... יש בכך רמז לדבר שהיה החזיר סמל הגבורה אצלם".

ב. עגלתו\פרתו של בעל – בהמשך הפואמה שהוזכרה לעיל, נכתב כך:⁶⁹⁴

ישמע אלאי[ן] בעל יאהב עגלת בדבר פרת בשד שחלממת שכב עמנה שבע לשבעם תש[ע]לי תמן לתמנים ו[תה]רן ותלדן מת (ישמע אלאין בעל, יאהב עגלה בדבר, פרה בשדה שחלממת,⁶⁹⁵ שכב עמה שבעים ושבעה, נבעלה שמונים ושמונה, ותהר ותלד את מש).

כאן תופעת ההידמות האנושית של הבהמה בולטת מאוד, שכן בעל מתואר כמי שבועל עגלה או פרה ומוליד ממנה בן, וכדברי קאסוטו שם: "כוונת מעשהו של בעל היתה אולי כוונה מגית; הכוונה לשאוב כוח חיים ולהינצל ממוות על-ידי ההתקרבות לבריה שגיאת כוח". והשוו זאת לתיאור הולדתו של האל סין בספרות המסופוטמית, להלן בסעיף 0. יש לציין כי תופעה דומה נמצאת בסיפור חיתי אודות אל השמש, שראה פרה שמנה ויפה וחשק בה. הסיפור מקוטע ועיקרו חסר מן הספר, שכן נכתב בו רק שאל השמש הפך לאיש צעיר והחל לדבר אל הפרה, ובהמשך מתגלה שהפרה מתעברת ויולדת עגל עם שני רגליים.⁶⁹⁶

ג. חבישת חמור למסע – בשתי פואמות נוספות מאוגרית, חוזר שוב ושוב הביטוי 'מדל ער צמד פחל', שמשמעו 'חֲבֵשׁ עֵיר, צֶמֶד חֲמֹר'. בפואמה על אודות מסעה של אשרה נכתב:⁶⁹⁷

[שמע קדש] וא[מר]ר [בן דני] אתרת ים [מדל ער] צמד פחל... ישמע קד[ש] ואמר[ר] מדל ער צמד פחל... ישתן אתרת לבמת ער ליסמסמת במת פחל (שִׁמְעָה קִדְשָׁא וְאִמְרָר, בֶּן דָּנִי אֶתְרַת יָם, מְדַל עֵר צֶמֶד פַּחַל... יִשְׁתֵּן אֶתְרַת לְבַמַּת עֵר לִי־סִמְסַמַּת בְּמַת פַּחַל) (שִׁמְעָה קִדְשָׁא וְאִמְרָר, בֶּן דָּנִי אֶתְרַת יָם, חֲבֵשׁ עֵיר, צֶמֶד חֲמֹר... שִׁמְעָה קִדְשָׁא וְאִמְרָר, חֲבֵשׁ עֵיר, צֶמֶד חֲמֹר... וְיִשְׁתֵּן אֶתְרַת עַל גְּבִי עֵיר, עַל טוֹב גְּבִי חֲמֹר).

וביטויים אלו חוזרים במדויק (הן בציווי והן בתיאור הביצוע) גם בעלילת אקהת, בה מבקש אקהת מביתו, פועת:

⁶⁹⁴ קאסוטו, תשל"ב, 239 (לוח I*AB, עמודה ה, שורות 17-22. המילים המודגשות מופיעות בשורות 18-21).

⁶⁹⁵ 'פרת' – לדעת גינזברג, תרצ"ו, 54, הכוונה לפרה שטרם הבכירה. 'דבר', 'שחלממת' – לדעת קאסוטו (שם) אלו שמות מקומות, שאולי רומזים למגיפות (דָּבָר, שִׁחַל מִמִּית – עפ"י תה' צא). לדעתי, 'דבר' אינו אלא מקום מרעה כמו 'מִדְּבָר', ומעין זה אולי במיכה (ב, יב): "קִעְצֹר מִתּוֹךְ הַדְּבָרִי".

⁶⁹⁶ זינגר, תשס"ט, 249-250.

⁶⁹⁷ קאסוטו (שם), 244-252 (לוח II AB, עמודה ד, שורות 2-5; 8-9; 14-15). 'פחל' מתורגם 'חמור' לפי העניין, למרות שמשמעו המקורי באכדיט ובערבית הוא כל בהמה ממין זכר (גינזברג שם, 27; קאסוטו שם, 250). 'צמד' מתורגם כך אצל קאסוטו, אך יש שהציעו לתרגם "קִשָּׁר" (נתן-יולורי, 2015, 90).

שמע פעת מדל ער צמד פחל... תש[מע] פעת בכס תמדלן ער בכס תצמד פחל... תשתנן לבמת
 ער ליסמסם במת פחל (שמעי פעת, חבשי עיר, צמדי חמור... ותשמע פעת, בכתה ותחבש עיר, בכתה
 ותצמד חמור... ותשיתהו על גבי העיר, על טוב גבי חמור).

קאסוטו מצביע, כמתבקש, על הביטויים הזהים החוזרים פעמיים בסיפור המקראי אודות איש האלהים והנביא
 הזקן (מל"א יג, יג; כז), שנדון לעיל בסעיף 7.8: "ויאמר אל פניו חבשו לי החמור ויחבשו לו החמור... וידבר אל פניו
 לאמר חבשו לי את החמור ויחבשו", ומציע כי מדובר בנוסחה קבועה המהווה התפתחות פרוזאית מנוסחת שירת
 העלילה הקדומה. אך לפי דעתי ניתן לומר כי בדיוק כמו בסיפור על איש האלהים, וכמו בסיפור העקדה ובסיפור אתונו
 של בלעם, גם כאן חבישת החמור מדגישה בפני הקורא כי הגיבורים (אשרה, דנאל) **אזרו את כל כוחות נפשם** בצאתם
 למסע החשוב, כאשר החמור מהווה מטאפורה לאותם כוחות.

עם זאת, ראויה לציון הערתו-אזהרתו של שטרנברג, שבשל חשיבותה אביאה במלואה:⁶⁹⁸

ההתקשרויות שגילינו [בין מבני חזרות שונים – א. ד.] יש להן חשיבות יוצאת מן הכלל להבנת
 הפואטיקה של המקרא על הרקע הניגודי של יצירות המשויכות על ידי חוקרים כקאסוטו לאותה
 מסורת, ובייחוד לניפוצה של הדעה הקדומה שהסיפור "הפרימיטיבי" בכללותו אינו מבחין בין לשון
 למציאות ולכן ממעט לנצל את המתחים ביניהם. דעה מעין זו ניתן להחיל על שירת גילגמש, למשל,
 שם ההבחנה בין אובייקטים של מסירה... מנוטרלת ונמחקת באחידות המסוגגנת הכמעט-כללית
 של החזרות המדויקות. לעומת זאת לא ניתן להחילה בשום פנים על הסיפור המקראי, שבו משמש
 מבנה החזרה אמצעי להמחזתה ולהחדרתה של מודעות פרצפטואלית גבוהה..."

ובהמשך המאמר:

מבחינה עקרונית זו רחוק הסיפור המקראי כרחוק מזרח ממערב מפאר הספרות הכנענית, שאתו
 הוא מזווג בידי קאסוטו ודומיו וממשיכיהם... ההתמקדות בקירבה גיאוגרפית, תרבותית והיסטורית
 באה במחיר טשטוש מוחלט של הפער המפריד בין המתוחכם ובין הפרימיטיבי במובן הטוב והרע
 כאחד.

⁶⁹⁸ שטרנברג, 1977, עמ' 133; 148

ג. הבהמות שנשחטו כחלק מקבורת בעל – בפואמה נוספת מאוגרית המתארת את קבורתו של בעל על-ידי

בְּתוֹ, עֲנַת, נִכְתָּב כֹּךְ:⁶⁹⁹

תטבח שבעמ ראממ כגמנ אלאינ [ב]על תטבח שבעמ אלפמ [כג]מנ אלאינ בעל... (תטבח שבעים

ראמים כגמול אלאין בעל, תטבח שבעים פרים כגמול אלאין בעל...)⁷⁰⁰

אין ספק כי המספר שבעים החוזר על עצמו הוא בעל משמעות סמלית, ומכאן שגם כאן ניתן להסביר את שחיטת

הבהמות והחיות הללו כציון סמלי לאובדנו של בעל, שכוחות נפשו יוצגו על-ידי מגוון איכותי וכמותי של בעלי חיים.

⁶⁹⁹ גינזברג (שם), 55-56 (בעל ג, טור א, שורות 18-29).

⁷⁰⁰ וכך הולך השיר ומונה עוד שבעים צאן, אילים, יעלים ויחמורים. גינזברג (שם) מציין, אגב, כי שלושת המינים הראשונים הם בהמות טהורות ושלושת האחרונים הם חיות טהורות, כהגדרתם בתורה – וראו דבריי בסעיף 6.3.1 לעיל אודות הקרבן בספרות העתיקה.

8.2. מצרים

א. האדם כבקר של האל – בטקסט המכונה 'ההוראות למלך מריקארה' (Merikare) מהמאה ה-20-21

לפנה"ס נכתב בשורה 284: "מטופל היטב הוא האדם, בְּקָרִי של האל, הוא עשה שמים וארץ עבורם..."⁷⁰¹

איזכור זה אינו ייחודי לספרות המצרית, כמובן. דימויו של האל כרועה ובני האדם כמקנהו מצוי היה בכל רחבי המזרח הקדום, וגם במקרא.⁷⁰² עם זאת, ייחודיותו של האיזכור היא בכך שהוא מצוי בתחילתו של מיתוס בריאה הדומה מאוד לזה של ספר בראשית, והמדגיש את חשיבותו הרבה של המין האנושי כמי שכל העולם נברא עבורו. מכאן שההתייחסות אליו כאל בקר מעידה בעקיפין גם על חשיבותו המיוחדת של הבקר בעיני המצרי הקדום.

ב. בקר מדבֵּר – סיפור מצרי מהמאה ה-12 לפנה"ס מספר על שני איכרים אחים ונשותיהם הבוגדניות. במסגרת

הסיפור אנו נתקלים בשלושה מקרים של שור או פרה מדברים:⁷⁰³

(1) בתחילת הסיפור מתואר האח הצעיר כמי שעוזר לאחיו הבכור ברעיית המקנה. "ויהי הוא הולך מאחרי בקרו, ויאמרו אליו: טוב העשב אשר במקום הלזה. וישמע אל כל אשר אמרו ויקחם אל מקום העשבים הטוב אשר אֵו. ויהי הבקר אשר לפניו טובים במאד. וירבו את ולדותיהם במאד."

(2) בהמשך, לאחר שגיסתו מאשימה אותו בפני בעלה כאילו ניסה לפתותה, רוצה האח הבכור להרגו ומסתתר לשם כך ברפת, ממתין לבואו של אחיו הצעיר. "ויהי בבואו ותיכנס פרתו הראשונה אל הרפת ותאמר אל רועֶה: הנה אחיך הבכור עומד מלפניך בחניתו להרגך, סור לך מלפניו!... ותבוא האחרת ותאמר לו גם היא כן".

(3) חולפות כמה שנים, האח הצעיר מת אך חוזר לתחיה בדמות "פר גדול יפה בכל מראה" עליו רוכב האח הבכור. הצעיר – עדיין בדמות פר – נכנס למטבחה של אשתו "ויחל דבֵּר אתה לאמר: ראי, הנני חי שוב... ואני פר".

⁷⁰¹ עפ"י תרגומה של ליכטהיים, 1980, I, 106: Well tended is mankind – God's cattle.

התרגום אצל סימפסון, 2003, 163, הוא בלשון ציווי: Shepherd the people, the cattle of God.

⁷⁰² ראו אצל ניהאוס, 2008, 34-52. במקרא הדימוי נפוץ בעיקר בתהלים, למשל: "וְאַנְחָנוּ עִם מְרִעִיתוֹ נִצָּאן קְדוֹ" (צה, ז); "הוא עֲשָׂנוּ וְלֹא

אֲנִינֵנוּ עִמּוֹ נִצָּאן מְרִעִיתוֹ" (ק, ד); ועוד.

⁷⁰³ גרינץ, תשל"ה, 96-105.

יש לציין כי בהמשך הסיפור האח הופך גם לעץ גדול, ובהיותו עץ הוא שוב מדבר אל אשתו, כך שלא מדובר בתופעה ייחודית לבעלי חיים דווקא. בכל מקרה, יש כאן הדרגה הולכת וגוברת של האנשת הבקר, החל מדיבור סתמי של הבקר, עבור דרך פנייה כפולה של הפרות שנועדה להצייל את האדם וכלה באדם ההופך לשור בעצמו.

8.3. חת

א. שעירים לעזאזל – החיתים נהגו לערוך טקסי שילוח כהגנה בפני מגיפות או איום במלחמה, במסגרתם שילחו בהמות שונות ואף נשים אל מחוץ למחנה. כך לדוגמה, טקסט חיתי מהמאה ה-13 לפנה"ס מורה על לקיחת איל אחד לכל קצין במחנה שהוכה במגיפה, יחד עם אשה מקושטת וחפצים נוספים. תחילת הטקס מתוארת כך: "וקציני המחנה יסמכו ידיהם על האיל ויאמרו: לכל אֵל אשר גרם למגפת המוות הזו, הנה, האילים עומדים כאשר קרביהם, ליכם ואבריהם הם מלאי שומן. כך, מעתה והלאה יהי בשר בני האדם דוחה עבורו [עבור אותו אל] ובעתיד הוא יתרצה על ידי האילים!"⁷⁰⁴

ב. טקס קבורה של מלך או מלכה – מותם של מלך או מלכה (להלן: מלך) בחת העתיקה נחשב אסון נורא. לכן כשהמלך חלה, או שהיו אותות מבשרי רע, בוצע 'טקס חליפין' בו נלקח שבוי ונמשח לכאורה למלך. המלך האמיתי היה קורא לאלים ומבקש בין השאר: "...שימו לב לאיש הזה וקחו אותו כתחליף!". אך כאשר המלך מת ("הופך לאל" בלשון סגי הנהור שנקטו החיתים באירוע שכזה), בוצע טקס ארוך ומורכב ששיאו היה לקיחת פר מובחר שהוקדש לכך, קירובו אל ראש המלך המת ואמירת הטקסט הבא: "יהפוך שור זה למה שאת(ה) הפכת, ותרד נשמתך לתוך שור זה".⁷⁰⁵

ג. החמור במיתוס על מלכת כנש (Kaneš) – יצירה חיתית קדומה על אודות מלכת העיר כניש ושישים בניה ובנותיה, מספרת כך:⁷⁰⁶

מלכת כניש ילדה שלושים בנים בשנה אחת. כך אמרה: "איזה מין אספסוף ילדתי!". מילאה תיבות בשמן (רוצה לומר: אטמה אותן בחומר שמנוני), הכניסה את בניה לתוכן, והניחה אותן בנהר. הנהר הביא את הבנים אל הים בארץ זלפה. משו אותם האלים וגידלו אותם. משחלפו מספר שנים, ילדה

⁷⁰⁴ גרשטנברגר, 1996, 221. בהקשר זה אציין לאיגרת מאל-עמארנה שתוכנה מעט מעורפל, ובה מתלונן שר מצרי לפני מושל גבל בלשון הזו: "מכיוון שהנך אומר: 'לא ארשה לאנשי צֶמֶר להכניס אל עירי; יש מגפה בצֶמֶר', האם היא מגפה בבני אדם או בחמורים? מהי המגפה בחמורים שהם אינם יכולים ללכת? אז שמור! חמורי המלך הם או לא? ... אם של המלך אדני החמורים, חפש את חמורי המלך. למה הנך מתנהג כך כלפי עבדי המלך?" (כוכבי-רייני, תשס"ה, איגרת 96, עמ' 136-137).

⁷⁰⁵ זינגר, תשס"ט, 219-220.

⁷⁰⁶ זינגר, תשע"א, 587 (גירסה מעט שונה של הטקסט מובאת בספרו של זינגר, תשס"ט, 245).

המלכה שוב, הפעם שלושים בנות, שאותן גידלה בעצמה. הבנים שבים לנשה ומובילים חמור. כשהגיעו לעיר טַמְרָמָה אמרו: "הנה, הסיקו נא את החדר הפנימי ויעלה החמור!". ענו בני העיר: "למה הגענו, שחמור יכול לעלות?". אמרו הבנים: "למה הגענו, שאישה יולדת [שלושים] בנים? (ובכל זאת) אותנו היא ילדה בבת אחת!". אמרו בני העיר: "פעם ילדה גם מלכת כניש שלנו שלושים בנות בבת אחת!". הסתלקו הבנים ואמרו לעצמם: "את מי מוסיפים אנו לחפש? הרי מצאנו את אמנו! הבה נלך לנשה!". כשהלכו לנשה, נתנו בהם האלים פנימיות אחרת, עד כי אמם לא זיהתה אותם, ונתנה את בנותיה לבניה. הבנים הראשונים לא הכירו את אחיותיהם, אך אחרון הבנים [אמר: "אל] לנו לקחת את אחיותינו! אל תבצעו חטא! [אין זה] ראוי!". אך הם ש[כבו?] עמן...

בשלב זה נקטע הטקסט, אך זינגר מעיר כי יש להניח שהאחים אכן שכבו עם אחיותיהם – גילוי עריות נחשב למעשה תועבה חסר כפרה בחוק החיתי, ומסתבר כי כל המעשה לא בא אלא כאטיולוגיה לשקיעתן של הערים המוזכרות בו.

המוטיב המעניין בסיפור מבחינתנו הוא כמובן החמור – מה פשר הובלתו לעיר על-ידי האחים? ומדוע הם מעלים אותו לחדר? ומה פשר ה'גזירה השווה' בין עלייתו של החמור להולדת שלושים הבנים?! ואכן זינגר כותב שם: "פרטים רבים נשארים סתומים, למשל תפקידו של החמור בקידום הסיפור". ווטקינס הציע הסבר מעניין, על-פי שתי מקבילות שהוא מוצא לסיפור במיתוסים הודיים ויווניים, ולפיו יש לפרש את הביטוי "ויעלה החמור", במובן של עלייה על בהמה אחרת, כסמל ליחסי מין אסורים.⁷⁰⁷ אך זינגר עצמו במחקר אחר טוען כי מדובר בצעד אחד רחוק מדי, והוא מעדיף להסביר זאת כאמצעי ספרותי המשמש כאפיזודה מוזרה נוספת יחד עם זו של המלכה שילדה 30 בנים.⁷⁰⁸ חוקרת אחרת הוכיחה שהחמור והפרד היו **סמל מלכותי** בחת העתיקה (כמו גם במקרא), ומכאן שרכיבת הבנים על החמור סימלה את היותם בני מלכים.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ ווטקינס, 2004.

⁷⁰⁸ זינגר, 2014.

⁷⁰⁹ נסילקה, 2008. והשוו "נְהִי לוֹ שְׁלֹשִׁים בָּנִים רִקְבִּים עַל שְׁלֹשִׁים עֲנָרִים" (שו' י, ד; ובדומה שם יב, יד – וסילבה התעלמה, משום מה, מהקבלות אלו).

לאור תפיסת הייצוג, ניתן לדעתי לראות בשימוש בחמור בסיפור זה את הדוגמה הקרובה ביותר לשימוש הייצוגי עליו הצבעתי בסיפורי המקרא: החמור מייצג כאן את הבנים עצמם, והבאתו לעיר (בדומה, אגב, לאחי יוסף שהגיעו עם חמוריהם למצרים), נועדה להמחיש את שיבתם של הבנים אל ביתם וממילא אל זהותם הראשונית. המשפט רב המשמעות "כשהלכו לנשה, נתנו בהם האלים פנימיות אחרת" נדמה כמאשש את ההנחה האמורה, לפיה מדובר כאן בסוגיה של זהות פנימית.

8.4. מסופוטמיה

מסקירת עשרות היצירות המסופוטמיות שתורגמו על-ידי ש' שפרה וי' קליין⁷¹⁰ נראה כי התופעה של הסמלת כוחות אנושיים באמצעות בעלי חיים **כמעט ואינה קיימת** בספרות זו, ואולי אף להיפך: בעלילת גלגמש, למשל, מתואר אנכידו (*Enkidu*) כמי שנוצר בכוונה-תחילה כ'פרא' שגדל עם החיות בניגוד לגלגמש ה'אנושי', אך חלק נכבד בעלילה מתאר את הפיכתו לאדם מן הישוב: צייד אחד, שהופרע על-ידי אנכידו במלאכתו, נוקט בעצת אביו ונוטל עמו קדשה שנותן לו גלגמש, וזו מפתה את אנכידו לשכב עמה במטרה ש"תתנַּכר לו בהמתו אשר רבתה עלי שדהו". ואכן, לאחר שבעל אותה ששה ימים ושבעה לילות, "ראוהו את אנכידו הצביות ותשעטנה, בהמת השדה נסה מפני בשרו".⁷¹¹ מכאן שהאדם נבדל לחלוטין מהחיה וכל דמיון ביניהם הוא לגנאי.

גם ווטנאבה במחקרה המקיף מגיעה למסקנה דומה, ולפיה בספרות המסופוטמית החיות **אינן** נתפסות כ'אנחנו' המקביל לאדם, אלא הן דווקא מובחנות ונבדלות מהאדם, מעין ה'אחר' (*alter ego*) שלנו – ודווקא משום כך התאפשר לאדם המסופוטמי להשליך עליהן את תפיסותיו, ללא קבלת ביקורת מהן.⁷¹² יתרה מכך, בכל המיתוסים המסופוטמיים (כמו גם במקרא), התופעה של חיות שיצרו את העולם או שקדמו באופן מהותי לאדם **אינה קיימת**: החיות נבראו על ידי האלים יחד עם האדם, הן בהמות הבית והן חיות הבר, והאלים עצמם הם תמיד בעלי תכונות בסיסיות אנושיות ואין כל רמז כי נוצרו מחיות – זאת בניגוד מוחלט למיתוסים של תרבויות שונות בהן לחיות היה תפקיד מהותי בבריאת העולם או ביצירת האדם.⁷¹³ חשוב לציין כי עיקרו של המחקר מצביע על תופעת הקמלה שכן היתה קיימת במסופוטמיה, והיא שימוש בבעלי חיים כמשל לכוחות אנושיים: במספר רב של כתובות טקסטואליות ותבליטים גרפיים משומר ומאכד מוזכרים בעלי חיים שונים, בעיקר שור ואריה (המהווים כמחצית מכלל האיזכורים), מהם עולה בבירור כי אלו נועדו "לתאר אופי או מאפיינים מסוימים של משהו אחר מאשר החיות עצמן", קרי – תכונה של האדם עצמו, המשותפת לו ולחיה.⁷¹⁴ כך למשל מתאר עצמו אחד המלכים המסופוטמים: "אני המלך, אני השור הפראי

⁷¹⁰ שפרה וקליין, תשנ"ז.

⁷¹¹ שם, 192-193.

⁷¹² ווטנאבה, 2002, 5.

⁷¹³ שם, 154-155.

⁷¹⁴ שם, 1.

בעל העוצמה האדירה, אני האריה בעל הפה הפעור", ⁷¹⁵ שני דימויים מסופוטמיים רווחים מאוד, שאינם אלא וריאציה של המטאפורות הנפוצות בספרות הנבואה והחכמה שבמקרא. כפי שציינתי מראש בסעיף 2.3, מטאפורות אלו הן טריוויאליות ואינן מעניינן של מחקר זה.

עם זאת, ישנו מספר מועט של איזכורים שעשויים להצביע על מוטיבים דומים לתפיסת הייצוג:

א. 'חלום דומוזי' – ביצירה זו מתואר האל דומוזי (תמוז) כרועה צאן החולם, בין השאר, על אודות עיט הנושא טלה מהדיר ונץ הנושא דרור מקינו. אחותו מפרשת מראות אלו כמציינים את השתלטות כוחות הרשע על נפשו של דומוזי, כלומר – את מותו הקרב ובא.⁷¹⁶ גם הצגתו של דומוזי כרועה צאן וגם הפרשנות שנתנה אחותו לחלום יכולים להצביע על תפיסה דומה לתפיסת הייצוג.

ב. הולדת מלכים ואלים מן הפרות – ראשית, שמותם של כמה אלים מסופוטמיים מכילים רכיב של פר או פרה: שמות המלכים האכדיים אמר-סין (*Amar-Sîn*) ובור-סין (*Būr-Sîn*) הם 'העגל של סין', ומשמעות שמו של המלך רים-סין (*Rīm-Sîn*) היא 'שור הוא סין'.⁷¹⁷ באחד מהמנוניו מתאר המלך שולגי את עצמו כ"צאצא בעל זכויות, אותו הוליד פר הרבעה ברפת הפרות, עגל של פרה לבנה, בעל צוואר עבה, שגדל ברפת הפרות".⁷¹⁸ בדומה, ביצירה המכונה 'לחש לילודת', מתוארים האל סין ואשתו גָּמָה-סין כשור ופרה, כאשר "בהסתר משומרי הצאן – לא ראו הרועים – קפץ השור העזוז [סין] על גב הפרה [גמה-סין], הרים את זנבה...".⁷¹⁹ ומזיווג זה נולד בנם.

ג. בהמה תמורת אדם – מרשם רפואי עתיק מציע את הדרך הבאה לרפא אדם: "קח חזיר יונק... חתוך את החזיר איבר אחר איבר ופזר אותם על האיש החולה... הקרב את החזיר כתחליף לו, בשרו תחת בשרו, דמו תחת דמו, ויהי רצון שיקבלו זאת האלים".⁷²⁰ בנוסף, ישנם טקסטים רבים העוסקים בטקס הראייה בכבד של בעל חיים (השוו ליה'

⁷¹⁵ שפרה וקליין, תשנ"ז, 47 (הציטוט מתוך המנוני שולגי [Šulgi]). 'צויין כי בהמנון אחר מדמה עצמו שולגי ללא פחות מארבע חיות: אריה, עיר, סוס ורמך (שם, 483-484).

⁷¹⁶ שפרה וקליין, תשנ"ז, 378-379.

⁷¹⁷ ווטנאבה, 2002, 58-59.

.159, שם 718

⁷¹⁹ שפרה וקליין, תשנ"ז, 513-514. והשוו לתיאור שכיבתו של בעל עם פרה. בפואמה על אודות מותו של בעל, לעיל בסעיף 0.

⁷²⁰ אײכרודט, 1961, 165 הע' 1.

כא, כו), שגם בו ניתן אולי למצוא רמז למהותם הייחודית של בעלי החיים ביחס לגורלו של האדם.⁷²¹ ובדומה נמצאו ניחושים עממיים המבוססים על חלומות הקשורים בבעלי חיים, כגון חלום על אכילת ראש חיה או פגישה בחזיר המנבאים אירועים שונים בחיי האדם.⁷²²

⁷²¹ כך וולטון, 2006, 255-256. איזכורים רבים של מנהג זה ניתן למצוא אצל ענבר, תשס"ז, 34; 43; 63; ועוד.

⁷²² ראו וולטון (שם), 244.

8.5. מקורות נוספים

הרמן מלוויל פותח את ספרו המפורסם 'מובי דיק' ברשימת מובאות (extracts) מן הגורן ומן היקב, המתייחסות בצורה זו או אחרת ללוייתן, גיבור הסיפור.⁷²³ בסעיף זה אצמד בעקבותיו של מלוויל ואציג כמה וכמה מקורות חוץ-מקראיים שנתקלתי בהם במהלך המחקר המאשישים בצורה זו או אחרת את תפיסת הייצוג, בבחינת "אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר". המקורות מסודרים לפי סדר כרונולוגי (משוער, לעיתים) של התקופה אותה הם מתארים.

אי ההצדקה לאבחנה בין האדם לחיות⁷²⁴

אולם, נערי שאין-כמוך להעזה, הנח-נא שיש מלבדנו עוד בעל חי בעל תבונה, כעגורים המוחזקים להיות נבונים, או חי אחר כיוצא באלה – שמא ינהג גם אחד מהם בקריאת השמות כדרך שאתה נוהג, וישים את העגורים כמין אחד בפני עצמו מול כל שאר בעלי החי ויתפאר בהפרדה זו; ואת כל האחרים, ובני האדם בכלל זה, יכנס יחדיו בתוך סוג אחד שאולי לא יקרא לו אלא "סוג החיות"!

(אפלטון, 'מדינאי' (politicos), 263d = ליבס, תשל"ה, 279)

יצירת בעלי החיים מהאדם

צפרים נוצרו מתוך שינוי דמותו של האדם, אגב צמיחת נוצות במקום שערות; מוצאן מגברים שלא היה בהם משום נזק, אולם דעתם קלה... בעלי החיים היבשתיים מוצאם מהללו שלא היה להם כל ענין בשאיפה לחכמה והתנכרו לחלוטין לטבעם השמימי... אי לזאת נוצר המין ההוא כשמספר רגליו ארבע, או יותר מארבע, בהרבות האלוה את רגליהם של הסכלים יותר, כדי למשוך אותם אל האדמה משיכת יתר. ואילו מי שהיו סכלים מאין כמותם, עד שכל גופם נתמתח על פני האדמה – מאחר ששוב לא היה להם צורך ברגליים, שללו מהם האלים את האברים הללו, והם רומשים על פני הקרקע. המין הרביעי, הוא השוכן במים, מוצאו מאלה שהיו האווילים והטפשים שבהם... ותחת אשר ינשמו אוויר זך וטהור, דחפו אותם [האלים] למטה, ונתנו להם לשאוף את מי התהום הדלוחים.

(אפלטון, 'טימאוס' (Timaeus), 91d-e = ליבס, תשל"ה, 607)

⁷²³ ראו: H. Melville, *Moby-Dick; or, The Whale*, New York 1851, pp. xi-xxiii.

⁷²⁴ לסקירה נרחבת של שאלת עליונותו של האדם על החיה במחשבה היוונית העתיקה והשלכותיה לימינו, ראו לנדמן, תש"ס, 109-129.

איל תחת מלך

פירהוס גינה את ליסימאכוס על מעשהו, אך בכל זאת עשה שלום, והם נפגשו כדי לאשרו בקרבנות ובשבועות. כשהביאו שור וחזיר-בר ואיל כדי להקריבם, מת האיל מאליו. כל הצופים מילאו פיהם צחוק, אך תיאודוטוס החוזה מנע את פירהוס מלהישבע ואמר, שהאלוהות נתנה בכך אות מופת שאחד משלושת המלכים ימות. בדרך זו פרש פירהוס מברית השלום.

(פלוטארכוס, פירהוס ו, 4-5 = הלוי, כרך ב, 57-58. המלך השלישי שאינו מוזכר בקטע הוא אלכסנדרוס, מצאצאי אחד הדיאדוכים שירשו את אלכסנדר מוקדון. פירהוס הוא פירוס הידוע מקרב אסקולום בו נלחם נגד הרומאים וניצח 'נצחון פירוס').

קיפריסוס והצבי

וישטטח וישכב על העשב הצבי היגע \ נח בצילו של אילן – נהנה מן הרוח.
שֶׁלַח שֶׁנוֹן בּוֹ קֵלַע בִּשְׁגָגָה קִיפְרִיסוֹס הַנֶּעֱר \ וּבִרְאוֹתָיו כִּי גֹוֶעַ הַצִּבִּי – בִּיקֶשׁ גַּם הָעֵלֶם
מוֹת מִיְּדֵי הַשָּׁמַיִם. לִשְׁוֹא נִיחָמָהּ אֶפּוֹלוֹ: \ 'אֵין הַמָּנוּחַ שׁוֹוֶה הַסִּפְדּוֹ, רַק חִיָּה הוּא!' – אָמַר לוֹ.
אך האומלל לא ישמע לו – רק חסד אחד מבקש הוא: \
'אבל-עולם אתאבל על הצבי! אל אחדל מלבכות לו!'

(אובידיוס, מטמורפוזות, ב, תרגם מרומית: ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה, 390)

עורב וזאב – תכונותיו של האל הנורדי, אודין

וּלְכָדוֹ שְׁנֵי שָׂרֵי מְדִין אֶת עֶרֶב וְאֶת זָאֵב (ש' ז, כה)

לצדיו של אודין ישבו צמד הזאבים גרי ופֶרְקִי ("חמדן" ו"רעבתן" בהתאמה), מסופר עליהם מעט ולא ברור אם היה להם תפקיד מעשי או סמלי בלבד. בזמן שהותו בוואלהלה היו הזאבים יושבים לידו, ואודין, אשר התקיים על שיכר ותמד בלבד, האכיל אותם באוכל שהוגש לו. זוג העורבים שלו, הוגין ומונין ("חשיבה" ו"זיכרון" בהתאמה) נשלחו לעוף כל יום מעל העולם ולדווח לאדונם על המתרחש, על כן נקרא אודין גם רֶפְנִגוֹד ("אל עורב").

('אודין', ויקיפדיה, אוֹחוֹר: <https://he.wikipedia.org/wiki/אודין>, אוגוסט 2017)

סנשו פנסה וחמורו

לאחר שחמורו אבד, מקונן עליו סנשו: "הו בני, בשר מבשרי, בן ביתי, עדי ילדי, דורון אשתי, קינאת

שכניי..." ולאחר שנמצא הוא רץ לעברו וקורא: "מה שלומך יקירי, אפורי, בבת-עיני, חברי הטוב?"

ואגב כך היה מנשקו ומחבקו כאילו היה בן אנוש.

(מיגואל דה-סרוואנטס, בתרגום ב' סקרויסקי-לנדאו ול' לנדאו, כרך א, ת"א 1994, עמ' 184; 237)

מקור שמו של היישוב דיר אל-אסד ("מנזר האריה")

על פי גירסה עממית הרווחת בקרב תושבי הכפר דיר אל-אסד שבגליל המערבי, התנהל בראשית המאה הט"ז שיח' צופי (סגפן ופרוש מוסלמי) בשם אל-אסד בדרכו לצפת. הוא נתקל בתושבי הכפר הנוצרי אל-בענה, שבאותו זמן היו בו מינזר וכנסייה צלבנית, ואלה עלבו בו; לא זו בלבד, אלא שבעודו מתפלל ליד המעיין של הכפר, 'עין [דיר] אל-אסד', הופיע לפתע אריה (אסד) וטרף את חמורו. השיח' האמיץ לא איבד את עשתונותיו; הטיל את אוכפו על גב האריה ודהר עליו מזרחה, עד שנתקל בסולטאן סלים הראשון (ויש אומרים סולימאן 'המפואר'). הלה, בתורת פיצוי על עלבונות הנוצרים ובגין תושייתו וגבורתו, התיר לשיח' הצופי להתיישב בדיר אל-בענה. ויש אומרים, שהוא חזר לכפר רכוב על האריה, לאחר שהסולטאן גירש את הנוצרים משם. מאז הפכה, על-פי גירסה זו, דיר אל-בענה הנוצרית לדיר אל-אסד המוסלמית.

(א' ליש, 'הקדש והתנחלות של דרווישים בארץ-ישראל בראשית התקופה העות'מאנית', קתדרה 35 (1985), עמ' 17-52).

הקרבן בחסידות

מה פירושו של קרבן? וכי חכמה גדולה היא לשחוט שור? להקריב קרבן משמע להקריב את ה"עצמי"... על הבל אומר הכתוב (בר', ד) "והבל הביא גם הוא" – את ה"הוא", את ה"עצמי" הוא הביא לקרבן.

(א"י השל, קוצק – במאבק למען חיי אמת (עורך: ד' בונדי), ירושלים 2015, 94 (הציטוט מתוך הספר 'אוהל תורה' סימן ח)

"אדם כי יקריב מכם" וגו'. להבין החילו שלא לנוכח "אדם כי יקריב" לשון נסתר וסיים "תקריבו את קרבנכם" לשון נוכח. וגם ד"כ יקריב" לשון יחיד ו"תקריבו את קרבנכם" לשון רבים. וגם דהווה ליה למכתב מלת "מכם" קודם "כי יקריב", היינו "אדם מכם כי יקריב" כו'. אך הנה נודע שיש בכל אחד ב' נפשות. נפש האלקית ונפש הבהמית. אשר נפש האלקית שרשה מבחינת אדם כמו שכתוב "ויבא אלקים את האדם בצלמו". וכתוב "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם"... ונפש הבהמית היא נלקחה משמרי (!) האופנים ושרשה מבחינת פני שור. ותכלית ירידת הנשמה לעולם הזה הוא כדי לברר נפש הבהמית...

(רש"י מליאדי (בעל ה'תניא'), ליקוטי תורה, ויקרא ב, ב)

גלגול צדיקים בבהמות

ידוע מאמר רבינו הקדוש מקאזניץ זצוק"ל שאמר בזה הלשון: "וואויל איז מיר געוועזין ווען דער זיידע יעקב האט מיר א שמאס געטוהן מיט דעם בייטש". ובתרגום ללשון קודש: "כמה טוב היה לי כשהסבא יעקב נתן לי צליפה עם השוט".

(חקל יצחק' מספינקא, פרשת ויצא, ד"ה ויחר ליעקב, אוהזר: www.jewish-roots.co.il/2016/05/23/ יעקב-אבינו-חזר-

על-פכים-קטנים-ליקוטי-הל /, אוגוסט 2017. תודתי לדוד, שהפנה אותי למקור זה והבא אחריו).

האדמו"ר מצאנז ('שפע חיים' פרשת ויצא, תשכ"ז) בשם הרב דעת קדושים זי"ע שאמר שזוכר את עצמו כשהיה בצאן יעקב ואיך שפעם הלכה אותו יעקב אבינו ברצועה, וכן בעל 'שמח משה' הראה כמו רושם שנשאר לו מהחבטה שקיבל מיעקב אבינו כשהיה שה אצלו.

(באמונת עיתך, עמ' קצט, אוהזר: www.jewish-roots.co.il/2016/05/23/ יעקב-אבינו-חזר-על-פכים-קטנים-ליקוטי-הל /.

אוגוסט 2017)

כתב כמוהר"ר יעקב אבן עטאר ז"ל משנת התאנ"ה (=תנ"ו/תס"א) חנטה פגיה אירע שמצאו בריאה ב' בועות זה על גב זה כזה*, והתחתונה היתה מליאה מים זכים וגדולה, והעליונה קטנה ומליאה

ליחה והיתה סרוכה לשומן, ובדקנו את העליונה ולא בצבצה, וכבר חשבו רוב הבודקים להטריף, ואח"ך (=ואחר כך) נמנו וגמרו להכשיר ... ואח"ך (=ואחר כך) בא בחלום אחד לאדוני דודי מוהריב"ע (=מורינו הרב יעקב בן עטר) ז"ל ואמ"ל (=ואמר לו) שהוא היה מגולגל באותה בהמה וסיפר לו דברים הרבה מעניני הגלגול איך קרה לו עד שנתגלגל באותה הבהמה מה שאין האוזן יכולה לשמוע ושמחו חכמי הדור שמחה גדולה על שהכשירוה ומשם ואילך נהגו להכשיר.

(הרב שלמה בן רפאל אבן צור, בסוף ספרו זבחי רצון: הלכות שחיטה וטרפות על השלחן ערוך [כתב יד] – תודתי לאלי שטרן שהפנה אותי למקור זה, אותו ההדיר)

עדר הבהמות והילדים

הנה העדר לקראתנו, התישים המכובדים הולכים בראש, בישוב הדעת ובהכרה עצמית, כרבנים וטובי העיר בעת לכתם עם 'אנשים פשוטים' לאיזו 'שמחה' של מצווה, לקבלת פני חתן, ברית מילה והלווית המת: אחריהם העזים ואחריהם הפרות, העגלים, החזירים, והסייחים, איש איש על מחנהו: האבק עולה עד לב השמים, ואנחנו מתבוללים ומתערבים בין המחנה...

(מ"ז פיירברג, 'העגל', השילוח תרנ"ז, אוחזר: <http://benyehuda.org/feierberg/haegel.html>, אוגוסט 2017)

הילד והעגל

והנה פרתנו לקראתנו הולכת בקצה המחנה, לימין הרועה הנושא על כתפיו עגל נחמד למראה... אנכי הכרתי אז כרגע, כי מצאתי חן בעיני העגל וכי שווה אני בעיניו להתרועע אתי, כי הבדילני לטובה מכל הילדים, אחי ואחיותי, ויכונן את מבטו אך אלי, ואל כל אשר פניתי ליוני מבטו האהוב. אנכי הרגשתי אז בנפשי אהבה חזקה, מהולה בגאון, אל העגל היפה, ובכל לבבי התמכרתי לאהוב ולחון את העגל ולשלם לו אהבה תחת אהבה.

(מ"ז פיירברג, 'העגל', השילוח תרנ"ז, אוחזר: <http://benyehuda.org/feierberg/haegel.html>, אוגוסט 2017)

הרג גמלים כנקמה בקרב בית דראס

(ב- 20 באפריל 1948 הותקף קיבוץ ניצנים. במהלך ההגנה עליו נהרגו על ידי הבריטים 9 לוחמי גבעתי, ושלושה נפלו בשבי – לאחר כמה ימים השבויים נרצחו וגופותיהם הובלו בתהלוכה בכפר. ב- 11 במאי תקפו לוחמי גבעתי את בית דראס).

בשעות אחר הצהריים, כשהקרב כבר כמעט הסתיים ומרבית התושבים והלוחמים נטשו את הכפר, הנשים ביקשו שניתן להן להוציא את מיטלטליהן מהבתים לפני שאנחנו מפוצצים אותם. איפשרנו להן לקחת גם את כל העיזים והכבשים שלהן, וגם את החמורים והגמלים. בחלק מהגמלים ירינו כנקמה על כך ששבועיים קודם לכן הם רצחו את החברים שלנו באכזריות.

(עדותו של עודד נגבי: מ"י יצחקי, 'הלוחם', ישראל היום – מוסף שישבת, 5 במאי 2017, עמ' 19).

אנשים מביטים בקופים

ישבתי מול מוצג נטורליסטי של משפחת קופי מקוק זנב-אריה (זכר בוגר, נקבה בוגרת, קוף צעיר וגור) ובמשך זמן מה העמדתי פנים שאני צופה בהם, כשלמעשה הקלטתי את שיחותיהם של מבקרי גן החיות בנושא הקופים. התוצאות היו נחרצות: הגברים התמקדו בזכר הבוגר ("תראו את הקוף הגדול הזה?"), הנשים התמקדו בנקבה הבוגרת ובגור (תראי, מותק, הנה אימא והתינוק שלה!), והילדים התעניינו במיוחד בקוף הצעיר, המקביל להם ("איזה חמוד, הנה קוף קטן!"). הסבר אפשרי לכך הוא שלפחות חלק מהזמן אנשים רואים בחיות – ובייחוד בפרימטים לא אנושיים – בבואות, מעוותות אמנם, של עצמם.

(ד' באראש, 'משיכה חיתית', אלכסון, 29.6.2014, אוחר: <https://alaxon.co.il/article/משיכה-חיתית/>, אוגוסט 2017)

כבשי 'יעקב אבינו' מתברכים על ידי מקובל

במבצע מורכב, בו השתתף שגריר ישראל בקנדה וכלל לא פחות מ-11 מטוסים, הובאו לאחרונה ארצה 119 "כבשים של יעקב אבינו". הרב עמרם ועקנין מאשדוד, המוכר מ'עליות הנשמה' שלו בקברי צדיקים, הטריח עצמו לבית שמש כדי לעשות "מי שברך" לכבשים. בתיעוד שהגיע לידי "בחדרי חרדים" נראה הרב מברך את הכבשים כשטלית מעל לראשו ולבסוף אף מעניק נשיקה לאחד הכבשים.

(א' מן, '119 כבשים של יעקב אבינו' הוטסו ארצה, בחדרי חרדים, 3.1.2017, אוחר: www.bhol.co.il/113297-כבשי-יעקב-אבינו-הגיעו-ארצה-המקובל-ערך-מי-שברך-לכבשים.html, אוגוסט 2017)

סיכום

איזכורן של בהמות הבית בסיפורת המקראית לא זכה עד כה לתשומת-לב מיוחדת מצד החוקרים, בעיקר בשל ההנחה לפיה איזכורים אלו הם פרגמטיים-ריאליים ונועדו להוות רקע משני לסיפור עצמו. עם זאת, ישנו מספר לא מבוטל של אפיזודות מקראיות, כמו גם איזכורים אגביים רבים, בהם ציון הבהמות חורג בהרבה מהנדרש כרקע משני. בהתחשב באופיה החסכני וההדוק של הסיפורת המקראית, ריבוי מוגזם זה דורש הסבר מקיף, ובמחקר זה ניסיתי להציע הסבר שכזה: מכיוון שבתשתית המחשבה המקראית ישנה גישה מבוססת הרואה בבהמה שוות-ערך לאדם, דבר הבא לידי ביטוי כללי בסיפורי הבריאה ובתורת הקרבנות, ולידי ביטוי מוחשי בסיפורי הנחש בגן עדן ואתונו של בלעם, הרי שקצרה הדרך להסביר את היקרותן של הבהמות בסיפורים רבים כאמצעי ספרותי מכוון, בו הבהמות משמשות כייצוג של נפש האדם, או לחלופין של זהותו הפנימית, תפיסותיו או ערכיו. השימוש הספרותי הזה בתפיסת הייצוג, שעלול להיראות במבט ראשון מעט 'דרשני', צריך להיקרא הן על רקע האילוף הטכני של המבע המקראי החסר לחלוטין מושגים מופשטים, והן על רקע שימושים דומים שניתן למצואם בספרויות עתיקות. יתרה מכך, תפיסת הייצוג כשלעצמה נתמכת בצורה מלאה מהמחקר האנתרופולוגי, המורה על תופעה זוהי ואף מועצמת יותר לפיה בעלי חיים נתפסו כמייצגים ואף 'שְׂאֵרִים' של האדם במגוון רב של תרבויות.

ביבליוגרפיה

מפרשי המקרא

פילון	ס' דניאל-נטף (מהדירה), פילון האלכסנדרוני: כתבים, ירושלים תשנ"א (כרך ב); תשנ"ז (כרך ד)
יוסף בן מתתיהו	א' שליט (עורך ומתרגם), יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס): קדמוניות היהודים, ירושלים תשנ"ח (הודפס במקור בשנת תש"ד)
אבן כספי	י"ה לאסט (מהדיר), משנה כסף ב, קראקא תרס"ו
אברבנאל	י' שביב (מהדיר), פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל, ירושלים תשס"ז (בראשית); תשס"ה (ויקרא); תשס"ח (במדבר); תשע"א (מלכים)
מלבי"ם	התורה והמצווה על חמשה חומשי תורה, ירושלים תשי"ז; פירוש על הנ"ך, ירושלים תשל"ג
מפרשים נוספים	על פי מהדורת הכתר הממוחשבת (mgKeter), המבוססת על: מ' כהן (מהדיר ועורך מדעי), מקראות גדולות: הכתר, רמת גן תשנ"ב-תשס"ד
ספרות חז"ל	מהדורות וילנה הנפוצות

מקורות יוניים

איליאדה ואודיסאה	ש' טשרניחובסקי (מתרגם), הומרוס: איליאדה; הומרוס: אודיסאה, תל אביב תשנ"א (הציטוטים בעבודה הועתקו ממהדורת האינטרנט של התרגום בפרויקט 'בן יהודה' – http://benyehuda.org/tchernichowsky/iliad.html / odyssey.html)
אפלטון	י"ג ליבס (מתרגם), כתבי אפלטון (ג), ת"א 1975
פלוטארכוס	א"א הלוי (מתרגם), פלוטארכוס: חיי אישים – אנשי יוון ורומי, ירושלים תשל"א (כרך א); תשמ"ג (כרך ב)

ספרות מחקרית

(לביבליוגרפיה נושאת ולמפתח קיצורים ביבליוגרפיים מקובלים – ראו להלן, לאחר טבלה זו)

E. Auerbach, <i>Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature</i> . (W. R. Trask, Trans.), Princeton 1953	אאורבך, 1953
א' אבן-שושן, קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, ירושלים תשס"ז	אבן-שושן, תשס"ז
נ' אברהם, אנשי שוליים בתקופת המקרא, ירושלים תשע"א	אברהם, תשע"א
א' אהוביה, 'בצלם אלהים ברא אותו', בית מקרא קב (תשמ"ה), עמ' 369-361	אהוביה, תשמ"ה
א"ב אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט (חלק א), תר"ס (חלק ב), תרס"א (חלק ג)	אהרליך, תרנ"ט \ תר"ס \ תרס"א
H. Hubert, M. Mauss, <i>Sacrifice: Its Nature and Function</i> (tran. W. D. Halls), Chicago 1964 (‘Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice’, <i>Année Sociologique</i> (1898), pp. 29-138)	אוֹרְרִי ומוֹס, 1964 (1898)
T. W. Overholt, <i>Cultural Anthropology and the Old Testament</i> , Minneapolis 1996	אוברהולט, 1996
E. P. Evans, <i>The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals</i> , London 1906	אוונס, 1906
E. E. Evans-Pritchard, <i>Nuer Religion</i> , Oxford 1956	אוונס-פריצ'ארד, 1956
E. E. Evans-Pritchard, <i>Theories of Primitive Religion</i> , Oxford 1965	אוונס-פריצ'ארד, 1965
A. G. Auld, <i>I & II Samuel: A Commentary</i> (OTL), Louisville 2011	אולד, 2011
C. E. Osgood et al., <i>Cross-Cultural Universals of Affective Meaning</i> , Chicago 1975	אוֹסגוד ואח', 1975
ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשמ"ד	אופנהיימר, תשמ"ד
S. B. Ortner, ‘On Key Symbols’, <i>American Anthropologist</i> 75 (1973), pp. 1338-1346	אורטנר, 1973
W. Eichrodt, <i>Theology of the Old Testament</i> (I), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1961	אייכרודט, 1961

W. Eichrodt, <i>Theology of the Old Testament</i> (II), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1967	אייכרודט, 1967
H. Eilberg-Schwartz, <i>The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism</i> , Bloomington 1990	אייילברג-שוורץ, 1990
W. T. In der Smitten, 'קמור', <i>TDOT</i> 4 (1980), pp. 465-470	אין דר סמיטן, 1980
T. Ingold, <i>Companion Encyclopedia of Anthropology</i> , New York 2002	אינגולד, 2002
T. Ishida, <i>The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology</i> , Berlin – New York 1977	אישידה, 1977
מ' אלדר, תמיד יפני, ירושלים תשס"ב	אלדר, תשס"ב
R. Alter, <i>The Art of Biblical Narrative</i> , London – Sydney 1981	אלטר, 1981
R. Alter, <i>Genesis: Translation and Commentary</i> , New York 1996	אלטר, 1996
R. Alter, <i>The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel</i> , New York 1999	אלטר, 1999
Y. Amit, 'The Multi-Purpose "Leading Word" and the Problems of its Usage', <i>Prooftexts</i> 9 (1989), pp. 99-114	אמית, 1989
J. A. Emerton, 'The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis', <i>VT</i> 32 (1982), pp. 14-32	אמרטון, 1982
H. Angel, 'When God's Will Can and Cannot Be Altered: The Relationship between the Balaam Narrative and 1 Kings 13', <i>JBQ</i> 33 (2005), pp. 31-39	אנג'ל, 2005
G. A. Anderson, 'Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)', <i>ABD</i> 5 (1992), pp. 870-886	אנדרסון, 1992
A. W. Astell, S. Goodhart (eds.), <i>Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity</i> , Notre Dame (Indiana) 2011	אסטל וגודהארט, 2011
D. R. Ap-Thomas, 'Saul's Uncle', <i>VT</i> 11 (1961), pp. 241-245	אפ-תומס, 1961

ד' אריאלי, לא רציונלי ולא במקרה – הכוחות הסמויים שמעצבים את ההחלטות שלנו (בתרגום ג' בר-הלל סמו), תל אביב 2008	אריאלי, 2008
T. R. Ashley, <i>The Book of Numbers</i> (NICOT), Grand Rapids 1993	אשלי, 1993
G. M. Bediako, <i>Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and His Heritage</i> , Sheffield 1997	בדיאקו, 1997
מ"מ בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"ד	בובר, תשכ"ד
K. Bodner, <i>Power Play: A Primer on the Second Book of Samuel</i> , Toronto 2004	בודנר, 2004
K. Bodner, <i>Jeroboam's Royal Drama</i> , Oxford 2012	בודנר, 2012
G. J. Botterweck, 'בְּהֶמָה', <i>TDOT</i> 2 (1977), pp. 6-20	בוטרווק, 1977
B. Bompiani, 'Style Switching in the Jacob and Laban Narratives', <i>Hebrew Studies</i> 55 (2014), pp. 43-57	בומפיאני, 2014
R. Boer, 'National Allegory in the Hebrew Bible', <i>JSOT</i> 74 (1997), pp. 95-116	בור, 1997
W. Burkert, <i>Homo Necans</i> (tran. P. Bing), Berkeley 1977	בורקרט, 1977
ר' בייט-מרומ, ש' אליס, מ' אשכנזי ומ' צמח, שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו, תל אביב 1988	בייט-מרומ ואח', 1988
א' ביליק וליונישטם, 'חזיר', א"מ ג, ירושלים (תשכ"ה), עמ' 94-90	ביליק וליונישטם, תשכ"ה
M. Bič, 'Saul sucht die Eselinnen (1 Sam IX)', <i>VT</i> 7 (1957), pp. 92-97	ביץ', 1957
P. A. Bird, 'Theological Anthropology in the Hebrew Bible', L. G. Perdue (ed.), <i>The Blackwell Companion to the Hebrew Bible</i> , Malden 2001, pp. 258-275	בירד, 2001
H. Befu, 'Gift-Giving in a Modernizing Japan', <i>Monumenta Nipponica</i> 23 (1968), pp. 445-456	בֶּפּוּ, 1968

M. Bar-Ilan, 'The Rational behind the Rite of the Red Heifer (Num. 19)', <i>In proceedings of ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies 42 International Conference: Religious Offerings and Sacrifices in the Ancient Near East</i> (2005)	בר-אילן, 2005
מ' בר-אילן, נומרולוגיה מקראית, רחובות תשס"ה	בר-אילן, תשס"ה
ש' בר אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, תל אביב תש"ם	בר-אפרת, תש"ם
ש' בר-אפרת, שמואל א עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו	בר-אפרת, תשנ"ו
א"י ברוור, 'החמור במקרא', בית מקרא לא (תשכ"ז), 86-82	ברוור, תשכ"ז
מ' ברויאר, פרקי בראשית (א), גוש עציון תשנ"ט	ברויאר, תשנ"ט
W. Brueggemann, <i>Genesis</i> , Louisville 1982	ברויגמן, 1982
W. Brueggemann, <i>First and Second Samuel</i> , Louisville 1990	ברויגמן, 1990
מ"צ ברטלר, כיצד לקרוא את התנ"ך (בתרגום ש' בוזגלו), תל אביב 2012	ברטלר, 2012
A. Berlin, <i>Poetics and Interpretation of Biblical Narrative</i> , Indiana 1983	ברלין, 1983
A. Barnard, J. Spencer, 'Savage, savagery', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, p. 620.	ברנרד וספנסר, 1996
א' ברקן, פרימיטיביזם: אידאולוגיה ותשוקה בתרבות המודרנית, תל אביב 2001	ברקן, 2001
D. M. Gunn, <i>The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story</i> , Sheffield 1980	גאן, 1980
E. M. Good, 'Hosea and the Jacob Tradition', VT 16 (1966), pp. 137-151	גוד, 1966
D. Goodall, <i>Hindu Scriptures</i> , California 1996	גודול, 1996
M. Godelier, <i>The Enigma of the Gift</i> (tran. N. Scott), Cambridge 1999	גודלייה, 1999
ה' גולדברג, א' זיו, א' בסקר, אנתרופולוגיה: אדם, חברה, תרבות, ת"א 1978	גולדברג ואח', 1978
A. W. Johnson, T. K. Earle, <i>The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State</i> , Stanford 2000	ג'ונסון וארל, 2000

C. Johnston, <i>The Mukhya Upanishads: Books of Hidden Wisdom</i> , Kshetra Books (n. p.) 2014	ג'ונסטון, 2014
ה' גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית, ירושלים תשנ"ח	גונקל, תשנ"ח
A. George, <i>The Epic of Gilgamesh: A New Translation</i> , London 1999	ג'ורג', 1999
W. K. Gilders, <i>Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power</i> , Baltimore 2004	גילדרס, 2004
J. Y. Jindo, 'Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture and Cognition', VT 59 (2009), pp. 222-243	ג'ינדו, 2009
J. Y. Jindo, <i>Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24</i> , Winona Lake 2010	ג'ינדו, 2010
א' ג'ינדו, 'מטפורה במקרא – שיקול מחודש: מטפורה כמודוס לאוריינטציה', איגוד א (תשס"ח), עמ' 71-84	ג'ינדו, תשס"ח
ח"א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו	גינזברג, תרצ"ו
ק' גירץ, פרשנות של תרבויות (בתרגום י' מייזלר), ירושלים, 1990	גירץ, 1990
ש' גלנדר, אמנות ורעיון בסיפורת המקראית: היחסים בין אמצעי עיצוב אמנותיים ובין הרעיונות, ת"א תשנ"ז, עמ' 37-38	גלנדר, תשנ"ז
M. K. Gandhi, <i>My Religion</i> (ed. B. Kumarappa), Ahmedabad 1955	גנדהי, 1955
C. A. Gregory, 'Exchange and Reciprocity', T. Ingold, <i>Companion Encyclopedia of Anthropology</i> , New York 2002, pp. 911-939	גרגורי, 2002
K. N. Grüneberg, <i>Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context</i> , Berlin 2003	גרונברג, 2003
D. Grossberg, 'The Literary Treatment of Nature in Psalms', C. H. Gordon et al., <i>Boundaries of the Ancient Near Eastern World: a Tribute to Cyrus H. Gordon</i> , Sheffield 1998, pp. 69-87	גרוסברג, 1998

גרוסמן, תשע"ו	י' גרוסמן, גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, תל אביב תשע"ו
גרין, 2003	B. Green, <i>How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel</i> , Sheffield 2003
גרינברג, 1986	M. Greenberg, 'More Reflections on Biblical Criminal Law', S. Japhet (ed.), <i>Studies in Bible</i> (Scripta Hierosolymitana), Jerusalem 1986, pp. 1-17
גרינברג, תשמ"ד	מ' גרינברג, 'הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא', א' שפירא (עורך), תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 13-37
גרינברג, תשנ"ג	מ' גרינברג, 'ערך החיים במקרא', א' רביצקי ו' גפני (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 35-54
גרינוולד, 2003	I. Gruenwald, <i>Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel</i> , Leiden 2003
גרינץ, תשל"ה	י"מ גרינץ, סיפורים, מזמורים, משלים מספרות מצרים העתיקה, ירושלים תשל"ה
גרינץ, תשמ"ה	י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ה
גרינשטיין, 1989	E. L. Greenstein, 'Deconstruction and Biblical Narrative', <i>Prooftexts</i> 9 (1989), pp. 43-71
גרינשפון, 2005	י' גרינשפון, הינדואיזם: מבוא קצר, תל אביב 2005
גרסיאל, תשמ"ג	מ' גרסיאל, ספר שמואל א: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת-גן תשמ"ג
גרסיאל, תשס"ב	מ' גרסיאל (עורך משנה), עולם התנ"ך – ספר שמואל, תל אביב תשס"ב
גרסיאל, תשס"ז	ב"ש גרסיאל, מקרא, מדרש וקוראן: עיון אינטרטקסטואלי בחומרי סיפור משותפים, תל אביב תשס"ז
גרשטנברגר, 1996	E. S. Gerstenberger, <i>Leviticus: A Commentary</i> (OTL), D. W. Stott (trans.), Louisville 1996
דאגלס, 1957	M. Douglas, 'Animals in Lele Religious Symbolism', <i>Africa: Journal of the International African Institute</i> 27 (1957), pp. 46-58

- M. Douglas, *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London 1975, דאגלס, 1975
-
- M. Douglas, 'Balaam's Place in the Book of Numbers', *Man* 28 (1993), pp. 411-430, דאגלס, 1993
-
- M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, דאגלס, 1999
-
- M. Douglas, 'The Go-away Goat', R. Rendtorff, R. Kugler (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden 2003, pp. 121-141, דאגלס, 2003
-
- מ' דאגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (בתרגום י' סלע), תל אביב 2004 [1966]
-
- D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, דאובֶה, 1963
-
- חיי יום-יום בישראל בימי המקרא (בתרגום א' עמיר), ת"א 1969, דה-וו, 1969
-
- J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, דה-מור, 1987
-
- י' דולגופולסקי-גבע, 'את סוסייהם תעקר ואת מרכבתיהם תשרף באש' (יהו' יא 6): זיהוי הסוס והרכב עם אויבי ישראל בספרות המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כג (תשע"ד), עמ' 55-90, דולגופולסקי-גבע, תשע"ד
-
- D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Massachusetts 1984, דומברובסקי, 1984
-
- S. J. M. Davis, F. R. Valla, 'Evidence for Domestication of the Dog 12,000 Years Ago in the Natufian of Israel', *Nature* 276 (1978), pp. 608-610, דייוויס ובֶאלה, 1978
-
- D. Davies, 'An Interpretation of Sacrifice in Leviticus', B. Lang (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia 1985, pp. 151-163 (= D. Davies, 'An Interpretation of Sacrifice in Leviticus', *ZAW* 89 (1977), pp. 387-399), דייוויס, 1985

P. T. Davies, 'Animal Imagery', T. Longman, P. Enns (eds.), <i>Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship</i> , Nottingham 2008, pp. 13-20	דייוויס, 2008
ג' דיימונד, העולם עד אתמול: מה נוכל ללמוד מחברות מסורתיות? (בתרגום ע' זילבר), תל אביב תשע"ו	דיימונד, תשע"ו
א' דנטלסקי, "אדם ובהמות כמייצגות את האדם בכמה מסיפורי המקרא", <i>חיות וחברה</i> 56 (2016), עמ' 18-28	דנטלסקי, 2016
C. E. Hauer, Jr. 'Does I Samuel 9:1-11:15 Reflect the Extension of Saul's Dominions? ', <i>JBL</i> 86 (1967), pp. 306-310	האוור, 1967
E. A. Hammel, 'The Comparative Method in Anthropological Perspective', <i>Comparative Studies in Society and History</i> 22 (1980), pp. 145-155	האמל, 1980
ו"א הביילנד, אנתרופולוגיה תרבותית (בתרגום י' שדה), תל אביב 1999	הבילנד, 1999
J. K. Hoffmeier, 'The Wives' Tales Of Genesis 12, 20 & 26 and the Covenants at Beer-Sheba', <i>TynBul</i> 43 (1992), pp. 81-100	הופמאייר, 1992
י' הופמן, בין קונוונציה לאסטרטגיה: על החזרה בסיפור המקראי, <i>הספרות</i> 28 (1979), עמ' 89-99	הופמן, 1979
א' וסרטיל (עורך ומתרגם), ד"צ הופמן, פירוש לספר בראשית (א), בני ברק תשכ"ט	הופמן, תשכ"ט
צ' הר-שפר וא' ליברמן (עורכים ומתרגמים), ד"צ הופמן, פירוש לספר ויקרא (א), ירושלים תשל"ו	הופמן, תשל"ו
ש' הורן, חוויה יפנית, תל אביב תשנ"ג	הורן, תשנ"ג
C. H. Hinnant, 'The Patriarchal Narratives of Genesis and the Ethos of Gift Exchange', M. Osteen (ed.), <i>The Question of the Gift: Essays Across Disciplines</i> , London 2002, pp. 105-117	הינאנט, 2002
S. Hitch, <i>King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad</i> , Harvard 2009	היץ, 2009

- J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge (NY) 2005 הית', 2005
- V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990 המילטון, 1990
- V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995 המילטון, 1995
- R. Hendel, 'The Exodus in Biblical Memory', *JBL* 120 (2001), pp. 601-622 הנדל, 2001
- Henrichs, 'Animal Sacrifice in Greek Tragedy: Ritual, Metaphor, Problematizations', C. A. F. S. Naiden, F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, pp. 194-180 הנריקס, 2012
- מ' הריס, פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות (בתרגום צ' בורסוק), גבעתיים 1987 הריס, 1987
- H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary* (OTL; tran. J. S Bowden), Philadelphia 1964 הרצברג, 1964
- M. J. Herskovits, 'The Cattle Complex in East Africa', *American Anthropologist* 28 (1926), pp. 361-388 הרשקוביץ, 1926
(המאמר התפרסם ב- 3 חלקים, ההפנייה לעמודים מתייחסת לחלק העוסק במשמעות הבקר בטקסי הנישואין והגירושין).
- P. Waldau, K. Patton (eds.), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, New York 2006 נאדלדו ופאטון, 2006
- V. Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, P. Wissing (trans.), Chicago 1985 ואלרי, 1985
- P. van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven 2005 ואן-הקה, 2005
- D. W. Van Winkle, 1 Kings XII 25-XIII 34: Jeroboam's Cultic Innovations and the Man of God from Judah, *VT* 46 (1996), pp. 101-114 ואן-וינקל, 1996

W. A. Ward, 'The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent, and the God Seth', <i>JNES</i> 37 (1978), pp. 22-34	ווארד, 1978
B. G. Webb, <i>The Book of Judges</i> (NICOT), Grand Rapids 2012	ווב, 2012
C. E. Watanabe, <i>Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach</i> , Wien 2002	וואטאנאבא, 2002
C. Watkins, 'The Third Donkey: Origin Legends and Some Hidden Indo-European Themes', J.H.W. Penney (ed.), <i>Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies</i> , Oxford 2004, pp. 65-79	וואטקינס, 2004
P. R. Williamson, <i>Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis</i> , Sheffield 2000	ווייליאמסאן, 2000
R. Willis (ed.), <i>Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World</i> , Crows Nest 1990 (London – New York 1994)	ווייליס, 1990
ר' ווייליס (עורך), המיתולוגיה של עמי העולם (בתרגום ע' לוטם), אור יהודה תש"ס	ווייליס, תש"ס
R. H. Winthrop, <i>Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology</i> , Westport 1991	ווינת'רופ, 1991
J. Wellhausen, <i>Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments</i> , Berlin 1889	וולהאוזן, 1889
J. H. Walton, <i>Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible</i> , Grand Rapids 2006	וולטאן, 2006
B. K. Waltke, C. J. Fredricks, <i>Genesis: A Commentary</i> , Grand Rapids 2001	וולטקה, 2001
H. W. Wolff, <i>Anthropology of the Old Testament</i> (tran. M. Kohl), London 1974	וולף, 1974

H. W. Wolff, 'The Kerygma of the Yahwist', W. Brueggemann, H. W. Wolff (eds.), <i>The Vitality of Old Testament Traditions</i> , Atlanta 1975, pp. 41-66 (= 'The Kerygma of the Yahwist' (tran. W. A. Benware), <i>Interpretation</i> 20 (1966), pp. 131-158)	וולף, 1975
מ' וולצר ואח' (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית (א), ירושלים, תשס"ז	וולצר ואח', תשס"ז
G. J. Wenham, <i>The Book of Leviticus</i> (NICOT), Grand Rapids 1979	וונהם, 1979
G. J. Wenham, <i>Genesis 1-15</i> (WBC), Waco 1987	וונהם, 1987
C. Westermann, <i>Genesis 12-36</i> , (trans. J. J. Scullion), Minneapolis, 1985	ווסטרמן, 1985
E. A. Westermarck, <i>The Origin and Development of the Moral Ideas</i> , London 1906 (reprint London 1912)	ווסטרמרק, 1906
G. Waschke, 'צאן', <i>TDOT</i> 12 (2003), pp. 197-207	וושקה, 2003
K. C. Way, 'Animals in the Prophetic World: Literary Reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13', <i>JSOT</i> 34 (2009), pp. 47-62	ויי, 2009
K. C. Way, <i>Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol</i> , Winona Lake 2011	ויי, 2011
D.J. Wiseman, 'Abraham Reassessed', A.R. Millard, D.J. Wiseman (eds.), <i>Essays on the Patriarchal Narratives</i> , Leicester, 1980, pp. 139-156	וייזמן, 1980
מ' וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז	וייס, תשמ"ז
צ' וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז	וינברג, תשמ"ז
מ' וינפלד, עולם התנ"ך: בראשית, תל אביב 2002	וינפלד, 2002
מ' וינפלד, האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני, תרביץ לז (תשכ"ח), עמ' 105-132	וינפלד, תשכ"ח

מ' וינפלד, 'עבודת המולך בישראל ורקעה', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, א (תשכ"ט), עמ' 61-37	וינפלד, תשכ"ט
M. Vassileva, 'King Midas' Ass's Ears Revisited', <i>Ancient West & East</i> 7 (2008), pp. 237-247	נסיִלְכָה, 2008
כ' ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), 183-173	ורמן, תשנ"ד
נ' זהר, 'שור וקונהו: השתקפות "צלם אלהים" בדיני נזיקין במשנת התנאים', י' רוזנסון וי' שפנייר (עורכים), מנחת ספיר: אסופת מאמרים לכבוד יצחק ספיר, רחובות תשע"ג, עמ' 79-65	זהר, תשע"ג
נ' זימון-דייוויס, מתנות בצרפת של המאה השש עשרה (בתרגום א' ברויאר), ירושלים תשע"א	זימון-דייוויס, תשע"א
א' זינגר, 'החיתים והמקרא: עיון מחודש', זמנים 87 (2004), עמ' 21-4	זינגר, 2004
I. Singer, 'Mythological Aspects in the Hittite Colonization of Anatolia', T. Papillon (ed.), <i>Electronic Antiquity</i> 11 (2007), retrieved: http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V11N1/pdf/singer.pdf , Oct. 2014	זינגר, 2014
א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט	זינגר, תשס"ט
א' זינגר, 'הספרות הקתית', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (ב), ירושלים תשע"א, עמ' 604-581	זינגר, תשע"א
R. Girard, <i>Violence and the Sacred</i> (tran. P. Gregory), Baltimore 1977	ז'יראר, 1977
R. Girard, <i>Things Hidden since the Foundation of the World</i> (tran. S.Bann and M. Metteer), Stanford 1987	ז'יראר, 1987
J. Zsengellér (ed.), <i>Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Géza Vermes</i> , Leiden – Boston 2014.	ז'נגליר, 2014
ע"ג חורון, קדם וערב: כנען – תולדות ארץ העברים, תל אביב תש"ס	חורון, תש"ס

- table
- | | |
| --- | --- |
| J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982 | טיגאי, 1982 |
- | | |
| --- | --- |
| S. Talmon, 'The "Comparative Method" in Biblical Interpretation – Principles and Problems', *VTSup* (1978) 29, pp 320-356 | טלמון, 1978 |
- | | |
| --- | --- |
| N. Janowitz, 'Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual', *Journal of Ritual Studies* 25 (2011), pp. 1-38 (15-24) | יאנוביץ, 2011 |
- | | |
| --- | --- |
| J. G. Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50*, Grand Rapids 1993 | יאנזן, 1993 |
- | | |
| --- | --- |
| D. Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings*, Berlin 2004 | יאנזן, 2004 |
- | | |
| --- | --- |
| B. Jacob, *The First Book of the Bible: Genesis* (augmented ed.), E. I. Jacob and W. Jacob (eds. and trans.), New Jersey 2007 | יעקב, 2007 |
- | | |
| --- | --- |
| J. Jacobs, 'The Role of the Secondary Characters in the Story of the Anointing of Saul (I Samuel IX-X)', *VT* 58 (2008), pp. 495-509 | יעקבס, 2008 |
- | | |
| --- | --- |
| J. Jacobs, 'Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac', *VT* 60 (2010), pp. 546-559 | יעקבס, 2010 |
- | | |
| --- | --- |
| א' כ"ץ, קונקורדנציה ענינית חדשה: לתורה, נביאים וכתובים, ירושלים תשנ"ב | כ"ץ, תשנ"ב |
- | | |
| --- | --- |
| י' כדורי, 'חקר המקרא לתולדותיו', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (א), ירושלים תשע"א, עמ' 3-35. | כדורי, תשע"א |
- | | |
| --- | --- |
| צ' כוכבי-רייני, למלך אדוני: מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה | כוכבי-רייני, תשס"ה |
- | | |
| --- | --- |
| J.Z. Lauterbach, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York 1970 | לאוטרבך, 1970 |
- | | |
| --- | --- |
| B. Lang (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia 1985 | לאנג, 1985 |
- | | |
| --- | --- |
| M. Lev, R. Barkai, 'Elephants are People, People are Elephants: Elephants Food Taboos as a Case for Cross Cultural Animal Humanization', *Quaternary International* 406 (2016), pp. 239-245 | לב וברקאי, 2016 |

T. Lubin, '[Review] Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice, by Kathryn McClymond', <i>Numen</i> 57 (2010), pp. 539-541	לובין, 2010
ד' לובן (מתרגמת), <i>בְּהַגְנוּד-גִּיתָא כְּפִי שֶׁהִיא</i> ³ , חריש 2011	לובן, 2011
B. A. Levine, <i>Numbers 21-36</i> (AB), Doubleday 2000	לוין, 2000
C. Lévi-Strauss, <i>Structural Anthropology</i> (1) (tran. C. Jacobson, B. G. Schoepf), New York 1963	לוי-שטראוס, 1963
C. Lévi-Strauss, <i>The Savage Mind</i> (tran. G. Weidenfeld and Nicolson), London 1966	לוי-שטראוס, 1966 (ראו לוי-שטראוס, 1987)
C. Lévi-Strauss, <i>The Elementary Structures of Kinship</i> (tran. J. H. Bell, J. R. von Sturmer, R. Needham), Boston 1969	לוי-שטראוס, 1969
C. Lévi-Strauss, <i>Myth and Meaning</i> , New York 1978	לוי-שטראוס, 1978
ק' לוי-שטראוס, החשיבה הפראית (בתרגום א' גילדין), תל אביב 1987	לוי-שטראוס, 1987 (ראו לוי-שטראוס, 1966)
ק' לוי-שטראוס, הטוטמיזם היום (בתרגום א' להב), תל אביב 2003	לוי-שטראוס, 2003
B. O. Long, <i>The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament</i> , Berlin 1968	לונג, 1968
J. D. Long, <i>Historical Dictionary of Hinduism</i> (ed. J. Woronoff), Lanham 2011	לונג, 2011
ח' לונדין, חזון הצמחונות והשלום: יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים, עלי תשס"ט	לונדין, תשס"ט
ב"צ לוריא, 'מלחמת שאול בעמלק (שמואל א' ט"ו)', <i>בית מקרא</i> מט (תשל"ב), עמ' 161-154	לוריא, תשל"ב
G. Lienhardt, <i>Divinity and Experience: The Religion of the Dinka</i> , Oxford 1961	ליינהרדט, 1961
G. Lakoff, M. Johnson, <i>Metaphors We Live By</i> , Chicago, 1980	לייקוף וג'ונסון, 1980
י"ש ליכט, 'סמיכה', א' מ ה (תשכ"ח), עמ' 1053-1055	ליכט, תשכ"ח
י' ליכט, פירוש על ספר במדבר (כב-לו), ירושלים תשנ"ה	ליכט, תשנ"ה

M. Lichtheim, <i>Ancient Egyptian Literature</i> (3 vols.), Berkeley, Los Angeles and London 1973-1980	ליכטהיים, 1980
J. Limburg, <i>Jonah: A Commentary</i> (OTL), Louisville 1993	לימבורג, 1993
E. Lipinski, 'קנה', <i>TDOT</i> 13, Cambridge 2004, p. 64	ליפינסקי, 2004
E. R. Leach, 'Genesis as Myth', <i>Discovery</i> 23 (1962), pp. 30-35	לייץ, 1962
E. R. Leach, 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse', E. H. Lenneberg (ed.), <i>New Directions in the Study of Language</i> , Cambridge 1966, pp. 23-63	לייץ, 1966
E. R. Leach, <i>Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected</i> , Cambridge 1976	לייץ, 1976
T. M. Lemos, <i>Marriage Gifts and Social Change in Ancient Palestine: 1200 BCE to 200 CE</i> , Cambridge 2010	למוס, 2010
N. P. Lemche, 'Hebrew', <i>ABD</i> 3 (1992), p. 95	למכה, 1992
מ' לנדמן, האדם בעיני עצמו: אנתרופולוגיה עיונית (בתרגום ר' עטרון), ת"א תש"ם	לנדמן, תש"ם
S. Mowinckel, <i>The Psalms in Israel's Worship</i> , D. R. Ap-Thomas (trans.), Oxford 1962 (Grand Rapids 2004)	מובינקל, 1962
R. H. Moyer, 'In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus', <i>JBL</i> 109 (1990), pp. 577-598	מזי, 1990
ג' מונגאן ופ' ג'אסט, אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית (בתרגום ר' אופיר), תל אביב 2008	מונגאן וג'אסט, 2008
J. A. Montgomery, <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings</i> (ICC), Edinburgh 1951	מונטגומרי, 1951
M. Mauss, <i>The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies</i> (tran. I. Cunnison), London 1966 (‘Essai Sur le Don: Forme et Raison de l’Échange dans les Sociétés Archaïques’, <i>L'Année Sociologique</i> , seconde série [1923-1924] (1925), pp. 30-186)	מוס, 1966 (1925)

מ' מוס, מסה על המתנה (בתרגום ה' קרס), תל אביב 2005	מוס, 2005 (1925)
B. Morris, <i>Religion and Anthropology: A Critical Introduction</i> , Cambridge 2006	מוריס, 2006
M. A. Morrison, 'The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources', <i>BA</i> 46 (1983), pp. 155-164	מוריסון, 1983
J. M. Moritz, (2009), 'Animals and the Image of God in the Bible and Beyond', <i>Dialog</i> 48 (2009), pp. 134-146	מוריץ, 2009
י"צ מושקוביץ, ספר במדבר עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"ח	מושקוביץ, תשמ"ח
Y. Mazor, <i>Who Wrought the Bible?: Unveiling the Bible's Aesthetic Secrets</i> , Madison 2009	מזור, 2009
B. Mazar, 'The Aramean Empire and Its Relations with Israel', <i>BAR</i> 25 (1962), pp. 97-120	מזר, 1962
J. K. Mead, 'Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1 Kings XIII', <i>VT</i> 49 (1999), pp. 191-205	מיד, 1999
J. L. Mays, '"Maker of Heaven and Earth": Creation in the Psalms', W. P. Brown, S. D. McBride (eds.), <i>God Who Creates</i> , Grand Rapids 2000, pp. 75-86	מייס, 2000
A. Michaels, <i>Hinduism: Past and Present</i> (tran. B. Harshav), Princeton 2004	מיכאלס, 2004
J. Milgrom, <i>Leviticus 1-16</i> (AB), New York 1991	מילגרום, 1991
י' מילגרום, 'קרבנות', א' מ'ז, ירושלים (תשל"ו), עמ' 222-251	מילגרום, תשל"ו
J. M. Miller, 'In the "Image" and "Likeness" of God', <i>JBL</i> 91 (1972), pp. 289-304	מילר, 1972
P. D. Miller, 'Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew', P. D. Miller (ed.), <i>Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays</i> , Sheffield 2000, pp. 177-186	מילר, 2000

B. Malinowski, <i>Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea</i> , London 1922	מלינובסקי, 1922
ע"צ מלמד, 'השמות "בהמה", "עיר" ו"בקר" ככינוי, ע"צ מלמד (עורך), מחקרים במקרא בתרגומיו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 193-199	מלמד, תשמ"ד
א' מלמט, 'נחור', א"מ ה (תשכ"ח), עמ' 805-809	מלמט, תשכ"ח
א' מלמט, מארי וישראל: שתי תרבויות שמיות-מערביות, ירושלים תשנ"א	מלמט, תשנ"א
K. McClymond, <i>Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice</i> , Baltimore 2008	מקליימונד, 2008
J. F. MacLennan. 'The Worship of Plants and Animals: Totems and Totemism', <i>Fortnightly Review</i> 6-7 (1869-1870)	מקלנאן, 1870
H. A. McKay, 'Through the Eyes of Horses: Representation of the Horse Family in the Hebrew Bible', A.G. Hunter and P.R. Davies (eds.), <i>Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll</i> , London 2002, pp. 127-141	מקיי, 2002
D. Marcus, 'Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel', <i>Proceedings of the World Congress of Jewish Studies</i> 11 (1993), pp. 67-74	מרקוס, 1993
ע' מרקס, "חליפין וחגיגות ברית מילה אצל בדויי הנגב", <i>המזרח החדש</i> טז (תשכ"ו), 166-175	מרקס, תשכ"ו
K. A. Mathews, <i>Genesis 11:27-50:26</i> (NAC), Nashville 2005	מת'יוס, 2005
מ' נאדל, התנ"ך ותרבויות העולם העתיק, מרחביה 1962	נאדל, 1962
S. B. Noegel, 'Sex, Sticks, and the Trickster in Gen. 30:31-43: A New Look at an Old Crux', <i>JANES</i> 25 (1997), pp. 7-17	נוג'ל, 1997
S. B. Noegel, 'Drinking Feasts and Deceptive Feats: Jacob and Laban's Double Talk', S. B. Noegel (ed.), <i>Puns and Pundits: Wordplay in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature</i> , Bethesda 2000, pp. 163-179	נוג'ל, 2000

ד' נוה, 'שינויים בתפיסת בעלי חיים וצמחים עם המעבר לחיים חקלאיים: מה ניתן ללמוד מהמקרה של הנאקה, חברת ציידים-לקטים מיערות הגשם של דרום הודו?', <i>חיות וחברה</i> 52 (2015), עמ' 5-15	נוה, 2015
B. Noske, 'The Animal Question in Anthropology: A Commentary', <i>Society and Animals</i> 1 (1993), pp. 185-190	נוסקה, 1993
E. Noort, E. J. C. Tigchelaar (eds.), <i>The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations</i> , Leiden 2002	נורט וטיכלאר, 2002
S. Niditch, <i>Judges: A Commentary</i> (OTL), Louisville 2008	נידיץ', 2008
J. J. Niehaus, <i>Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology</i> , Grand Rapids 2008	נייהאוס, 2008
C. Knight, 'Totemism', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, pp. 550-551	נייט, 1996
D.A. Knight, <i>Rediscovering the Traditions of Israel</i> ³ , Atlanta 2006	נייט, 2006
D. M. Knipe, <i>Vedic Voices: Intimate Narratives of a Living Andhra Tradition</i> , Oxford 2015	נייפ, 2015
R. D. Nelson, <i>First and Second Kings</i> , Louisville, 1987	נלסון, 1987
ש' נתן-יולזרי, עלילת אקהת: שירת עלילה קדומה מאוגרית, תל אביב 2015	נתן-יולזרי, 2015
M. Sahlins, <i>Stone Age Economics</i> , Chicago 1972	סאלינס, 1972
R. Sanjeck, 'Ethnography', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, pp. 193-198	סאנג'ק, 1996
G. W. Savran, 'Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden', <i>JSOT</i> 64 (1994), pp. 33-55	סברן, 1994
G. W. Savran, <i>Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative</i> , London – New York 2005	סברן, 2005
ת' סוברן, שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעים, חיפה תשס"ו	סוברן, תשס"ו

M. A. Sweeney, <i>I & II Kings: A Commentary</i> (OTL), Louisville, 2007	סוויני, 2007
ט' סוצקובר, 'הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי ההיררכיה', בית מקרא נז (תשע"ב), עמ' 33-51	סוצקובר, תשע"ב
F. Staal, C. V. Somayajipad, M. I. R. Nambudiri, <i>Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar</i> , New Delhi 1983	סטאל ואח', 1983
F. Staal, 'The Meaninglessness of Ritual', <i>Numen</i> 26 (1979), pp. 2-22	סטאל, 1979
ג' סטרומזה, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשע"ג	סטרומזה, תשע"ג
י' סילמן, 'הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי חיים - עיון פנומנולוגי בהלכה', מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן תשנ"ד	סילמן, תשנ"ד
א' סימון, יונה: עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ב	סימון, תשנ"ב
א' סימון, 'אות נבואי גובר על שלושת מפיריו: מלך ישראל, נביא בית אל ואיש האלהים מיהודה', א' סימון (עורך), קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 157-188	סימון, תשנ"ז
W. K. Simpson (ed.), <i>The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry</i> , New Haven 2003	סימפסון, 2003
J. Z. Smith, 'When the Bough Breaks', <i>History of Religions</i> 12 (1973), pp. 342-371	סמית', 1973
B. K. Smith, <i>Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion</i> , Delhi 1998	סמית', 1998
J. Z. Smith, <i>Relating Religion: Essays in the Study of Religion</i> , Chicago 2004	סמית', 2004
D. E. Smith, 'The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy', <i>JBL</i> 134 (2015), pp. 31-49	סמית', 2015

E. A. Speiser, <i>Genesis</i> (AB), Garden City 1964	ספייזר, 1964
J. D. Safren, 'Balaam and Abraham', <i>VT</i> 38 (1988), pp. 105-113	ספרן, 1988
J. Skinner, <i>A Critical and Exegetical Commentary on Genesis</i> ² (ICC), Edinburgh 1930 (1963)	סקינר, 1930
J. Scurlock, 'The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights Through Comparison, Part 1', <i>AUSS</i> 44 (2006), pp. 29-32	סקרלוק, 2006
S. Sered, 'Towards a Gendered Typology of Sacrifice: Women and Feasting, Men and Death in an Okinawan Village', I. Baumgarten (ed.), <i>Sacrifice in Religious Experience</i> , Leiden 2002, pp. 13-38	סֶרֶד, 2002
N. Sarna, <i>Understanding Genesis</i> , New York 1966	סרנה, 1966
ז' עמר, 'פרא וחמור – ומה שביניהם', <i>לשונונו עו</i> (תשע"ד), עמ' 283-265	עמר, תשע"ד
M. Anbar, 'La Critique Biblique à la Lumière des Archives Royales de Mari III: 1 S 12,3', <i>Biblica</i> 79 (1998), pp. 549-550	ענָבֶר, 1998
מ' ענָבֶר, 'חזרה מקשרת במקרא ובמארי או: בשבח ביקורת המקרא', <i>בית מקרא קנ</i> (תשנ"ז), 218-211	ענָבֶר, תשנ"ז
מ' ענָבֶר, נבואות, בריתות ושבטים בתעודות מארי, ירושלים תשס"ז	ענָבֶר, תשס"ז
מ' פארן (עורך משנה), <i>עולם התנ"ך – ויקרא</i> , תל אביב תשס"ב	פארן, תשס"ב
פ' פולק, <i>הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות</i> , ירושלים תשנ"ד	פולק, תשנ"ד
G. vom-Bruck, B. Bodenhorn (eds.), <i>An Anthropology of Names and Naming</i> , Cambridge (NY) 2006	פום-ברוק ובודנהורן, 2006
G. Von-Rad, <i>Genesis: A Commentary</i> (OTL), J. H. Marks (trans.), Philadelphia 1972	פון-ראד, 1972
J. P. Fokkelman, <i>Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis</i> ² , Sheffield 1991	פוקלמן, 1991
J. P. Fokkelman, <i>Reading Biblical Narrative</i> (tran. I. Smit), Louisville, 1999	פוקלמן, 1999

N. S. Fox, 'Balak (Num. 22:2–25:9)', T.C. Eskenazi and A.L. Weiss (eds.), <i>The Torah: A Women's Commentary</i> , New York 2008, pp. 937-53	פוקס, 2008
T. L. Forti, <i>Animal Imagery in the Book of Proverbs</i> , Leiden 2008	פורטי, 2008
ב' פורטון, 'שם, שמות עצם פרטיים בישראל', א' מ' ח, ירושלים (תשמ"ב), עמ' 33-51	פורטון, תשמ"ב
ר' פטאי, אדם ואדמה (א), ירושלים תש"ב	פטאי, תש"ב
ע' פטר, מזמורים מן הריג-נדה, ירושלים תשס"ז	פטר, תשס"ז
E. L. Peters, <i>The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power</i> (J. Goody, E. Marx, eds.), Cambridge 1990	פיטרס, 1990
מ"י פינלי, עולמו של אודיסאוס (בתרגום ג' הרמן), ירושלים תשנ"ח	פינלי, תשנ"ח
E. Firmage, 'Zoology', <i>ABD</i> 6 (1992), pp. 1109-1167	פירמג', 1992
M. A. Fishbane, 'Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)', <i>JJS</i> 26 (1975), pp. 15-38	פישבין, 1975
M. A. Fishbane, <i>Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts</i> , New York, 1979	פישבין, 1979
S. C. Pepper, <i>World Hypotheses: A Study in Evidence</i> , London 1942	פפר, 1942
S. Freud, <i>Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker</i> , Leipzig – Wien 1913	פרויד, 1913
P. Vrolijk, <i>Jacob's Wealth: An Examination Into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25:19-35:29)</i> , Leiden 2011	פרוליק, 2011
D. R. Freedman, 'Put Your Hand Under My Thigh – The Patriarchal Oath', <i>BAR</i> 2 (1976), pp. 2-4	פרידמן, 1976
D. N. Freedman (ed.), <i>Eerdmans Dictionary of the Bible</i> , Grand Rapids 2000	פרידמן, 2000

פרידמן, תשע"ד	צ' פרידמן, האופנישדות והפּרָהֶמָנוֹת: מבחר ההגות והמיתולוגיה של הודו הקדומה, ירושלים תשע"ד
פרייזר, 1887	J. G. Frazer, <i>Totemism</i> , Edinburgh 1887
פרייזר, 1918	J. G. Frazer, <i>Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law</i> , London 1918
פרייזר, 1922	J. G. Frazer, <i>The Golden Bough: A Study in Magic and Religion</i> (abridged ed. 1 vol.), New York 1922
צומורה, 2007	D. T. Tsumura, <i>The First Book of Smauel</i> (NICOT), Grand Rapids 2007
צ'ילדס, 1974	B. S. Childs, <i>The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary</i> (OTL), Louisville 1974
קאס, תש"ע	ל' קאס, ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית (בתרגום מ' ארבל), ירושלים תש"ע
קאסוטו, תשי"ט	מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ט
קאסוטו, תשכ"ה	מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח: פירוש על סדר בראשית ¹ , ירושלים תשכ"ה
קאסוטו, תשל"ב	מ"ד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית (א), ירושלים תשל"ב
קאר, 1996	D. M. Carr, <i>Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches</i> , Louisville 1996
קארמייקל, 2000	C. Carmichael, 'The Origin of the Scapegoat Ritual', VT 50 (2000), pp. 167-182
קגנוף, 1996	B. C. Kaganoff, <i>A Dictionary of Jewish Names and Their History</i> ² , Maryland 1996
קוטס, 1983	G. W. Coats, <i>Genesis, with an Introduction to Narrative Literature</i> , Grand Rapids 1983
קויפמן, תשט"ז	י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (4 כרכים), ירושלים-תל אביב תשט"ז
קונארד, 2003	N. J. Conard, 'Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art', <i>Nature</i> 426 (2003), pp. 830-832

S. D. Kunin, <i>We Think What We Eat: Structuralist Analysis of Israelite Food Rules and Other Mythological and Cultural Domains</i> , London 2004	קונין, 2004
P. Constable, A quake-stricken district in Nepal struggles back to life, <i>The Washington Post</i> , 4 May 2015, url: http://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/a-quake-stricken-district-in-nepal-struggles-back-to-life/2015/05/04/c8afc8ea-b498-4c40-9726-e5e4f931e86b_story.html	קונסטייבל, 2015
G. B. Caird, <i>The Language and Imagery of the Bible</i> , London 1980	קיירד, 1980
י' קיל, ספר בראשית עם פירוש דעת מקרא (א), ירושלים תשנ"ז	קיל, תשנ"ז
K. A. Kitchen, <i>Ancient Orient and Old Testament</i> , London 1966	קיז'ן, 1966
J. Klawans, <i>Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Israel</i> , Oxford 2006	קלוואנס, 2006
R. C. Culley, <i>Studies in the Structure of Hebrew Narrative</i> , Minneapolis 1976	קלי, 1976
R. W. Klein, <i>1 Samuel</i> (WBC), Waco 2008	קליין, 2008
D. J. A. Clines, <i>Theme of the Pentateuch</i> ² , Sheffield 1997	קליינס, 1997
א' קריב, שבעת עמודי התנ"ך: אישים ואידאות בספר הספרים ² , בית-אל תשס"ב	קריב, תשס"ב
ע' קרליבך, הודו: יומן דרכים ² , תל אביב תשמ"ו	קרליבך, תשמ"ו
A. R. Radcliffe-Brown, <i>Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses</i> , Illinois 1952	רדקליף-בראון, 1952
W. R. Smith, 'Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament', <i>The Journal of Philology</i> 9 (1880), pp. 75-100	רוברטסון סמית', 1880
W. R. Smith, <i>Kinship and Marriage in Early Arabia</i> , London 1885	רוברטסון סמית', 1885
W. R. Smith, <i>Lectures on the Religion of the Semites: First Series – The Fundamental Institutions</i> , London 1889	רוברטסון סמית', 1889
J. W. Rogerson, <i>Anthropology and the Old Testament</i> , Sheffield 1984 (Oxford 1978)	רוג'רסון, 1984

פ' רוזנצווייג, נהרם: מבחר כתבים (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"א	רוזנצווייג, תשכ"א
א' רופא, ספר בלעם, ירושלים תש"מ	רופא, תש"מ
א' רופא, 'סיפור אירוס רבקה (בראשית כד)', אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 67-42.	רופא, תשל"ו
L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III (eds.), <i>Dictionary of Biblical Imagery</i> , Downers Grove 1998	ריימן ואח', 1998
מ' רפלד, 'מעשה אבות סימן לבנים', דף שבועי של היחידה ללימודי יהדות 529 (תשס"ד). אוחר: http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/vaygash/raf.html (אוגוסט 2017)	רפלד, תשס"ד
י' שביט וי' ריינהרץ, חמוריות – מסע בעקבות החמור: מיתולוגיה, אלגוריה, סמליות וקלישאה, ירושלים תשע"ד	שביט וריינהרץ, תשע"ד
א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998	שגיא, 1998
R. H. Schwartz, <i>Judaism and Vegetarianism</i> , New York 2001	שוורץ, 2001
מ"ד שוורץ, 'פולחן המקדש בספרות המגיה היהודית', פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח 85 (תשס"א), עמ' 75-62	שוורץ, תשס"א
מ' שוורץ (מהדיר), מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון (א), ת"א תשס"ג	שוורץ, תשס"ג
L. A. Schökel, <i>Dónde Está Tu Hermano: Textos de Fraternidad en el Libro del Génesis</i> , Pamplona 1997	שוקל, 1997
מ' שטרנברג, מבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטרטגיות של עודפות אינפורמאציונית, הספרות 25 (1977), עמ' 109-150	שטרנברג, 1977
M. Sternberg, <i>The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading</i> , Bloomington 1985	שטרנברג, 1985
P. Schäfer, <i>Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World</i> , Cambridge 1997	שייפר, 1997
E. Shanklin, 'Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals', <i>Annual Review of Anthropology</i> 14 (1985), pp. 375-403	שנקלין, 1985

- | | |
|---|----------------------|
| E. Shanklin, 'Animals', T. Barfield (ed.), <i>The Dictionary of Anthropology</i> , Oxford 1997, pp. 16-18 | שנקלין, 1997 |
| P. Shepard, <i>Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence</i> , Georgia 1978 | שפרד, 1978 |
| P. Shepard, <i>The Others: How Animals Made Us Human</i> , Washington 1997 | שפרד, 1997 |
| ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז | שפרה וקליין, תשנ"ז |
| S. Schröer, T. Staubli, <i>Body Symbolism in the Bible</i> , L. M. Maloney (trans.), Collegeville 2001 | שרואר וסטאופלי, 2001 |
| S. K. Sherwood, <i>Had God Not Been on My Side: An Examination of the Narrative Technique on the Story of Jacob and Laban, Genesis 29,1-32,2</i> , Frankfurt 1990 | שרווד, 1990 |
| M. Sheridan, T. C. Oden (eds.), <i>Ancient Christian Commentary on Scripture (II): Genesis 12-50</i> , Downers Grove 2002 | שרידן ואודן, 2002 |
| ח' תדמור וש' אחיטוב, 'שם', שמות עצם פרטיים בישראל, 'א' מ ח (תשמ"ב), עמ' 33-29 | תדמור ואחיטוב, תשמ"ב |

ביבליוגרפיה נושאית

להלן הביבליוגרפיה של הספרות המחקרית כפי שהוצגה בסעיף הקודם, בחלוקה לפי נושאים ותת-נושאים (נושא ראשי: מקרא \ אנתרופולוגיה), לרבות כמות הכותרים בכל תת-נושא. החלוקה לתת-נושאים היא די מכלילה ומטבע הדברים אינה יורדת לפרטים.

מקרא – כללי (63 כותרים)

אבן-שושן, תשס"ז	א' אבן-שושן, קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, ירושלים תשס"ז
אהרליך, תרנ"ט \ תר"ס	א"ב אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט (חלק א), תר"ס (חלק ב), תרס"א (חלק ג)
אייכרודט, 1961	W. Eichrodt, <i>Theology of the Old Testament</i> (I), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1961
אייכרודט, 1967	W. Eichrodt, <i>Theology of the Old Testament</i> (II), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1967
אין דר סמיטן, 1980	W. T. In der Smitten, 'תָּמֹר', <i>TDOT</i> 4 (1980), pp. 465-470
בוטרווק, 1977	G. J. Botterweck, 'בְּהֶמָה', <i>TDOT</i> 2 (1977), pp. 6-20
ביליק ולוינשטם, תשכ"ה	א' ביליק וש"א לוינשטם, 'חזיר', א"מ ג, ירושלים (תשכ"ה), עמ' 90-94
ברוור, תשכ"ז	א"י ברוור, 'החמור במקרא', בית מקרא לא (תשכ"ז), 82-86
גרינברג, 1986	M. Greenberg, 'More Reflections on Biblical Criminal Law', S. Japhet (ed.), <i>Studies in Bible</i> (Scripta Hierosolymitana), Jerusalem 1986, pp. 1-17
גרינברג, תשמ"ד	מ' גרינברג, 'הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא', א' שפירא (עורך), תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 13-37
גרינברג, תשנ"ג	מ' גרינברג, 'ערך החיים במקרא', א' רביצקי וי' גפני (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 35-54
גרינץ, תשמ"ה	י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ה
דה-ו, 1969	חיי יום-יום בישראל בימי המקרא (בתרגום א' עמיר), ת"א 1969
הנדל, 2001	R. Hendel, 'The Exodus in Biblical Memory', <i>JBL</i> 120 (2001), pp. 601-622

P. R. Williamson, <i>Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis</i> , Sheffield 2000	וויליאמסון, 2000
H. W. Wolff, <i>Anthropology of the Old Testament</i> (tran. M. Kohl), London 1974	וולף, 1974
H. W. Wolff, 'The Kerygma of the Yahwist', W. Brueggemann, H. W. Wolff (eds.), <i>The Vitality of Old Testament Traditions</i> , Atlanta 1975, pp. 41-66 (= 'The Kerygma of the Yahwist' (tran. W. A. Benware), <i>Interpretation</i> 20 (1966), pp. 131-158)	וולף, 1975
מ' וולצר ואח' (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית (א), ירושלים, תשס"ז	וולצר ואח', תשס"ז
G. Waschke, 'צאן', <i>TDOT</i> 12 (2003), pp. 197-207	וושקה, 2003
K. C. Way, <i>Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol</i> , Winona Lake 2011	ויי, 2011
מ' וינפלד, האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני, תרביץ לז (תשכ"ח), עמ' 132-105	וינפלד, תשכ"ח
מ' וינפלד, 'עבודת המולך בישראל ורקעה', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, א (תשכ"ט), עמ' 61-37	וינפלד, תשכ"ט
כ' ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), 183-173	ורמן, תשנ"ד
נ' זהר, 'שור וקונהו: השתקפות "צלם אלהים" בדיני נזיקין במשנת התנאים', י' רוזנסון וי' שפנייר (עורכים), מנחת ספיר: אסופת מאמרים לכבוד יצחק ספיר, רחובות תשע"ג, עמ' 79-65	זהר, תשע"ג
J. Zsengellér (ed.), <i>Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Géza Vermes</i> , Leiden – Boston 2014.	ז'נגליר, 2014
D. Janzen, <i>The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings</i> , Berlin 2004	יאנזן, 2004
א' כ"ץ, קונקורדנציה ענינית חדשה: לתורה, נביאים וכתובים, ירושלים תשנ"ב	כ"ץ, תשנ"ב
י' כדורי, 'חקר המקרא לתולדותיו', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (א), ירושלים תשע"א, עמ' 3-35.	כדורי, תשע"א

J.Z. Lauterbach, <i>Studies in Jewish Law, Custom and Folklore</i> , New York 1970	לאוטרבך, 1970
B. O. Long, <i>The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament</i> , Berlin 1968	לונג, 1968
ח' לונדין, חזון הצמחונות והשלום: יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים, עלי תשס"ט	לונדין, תשס"ט
י"ש ליכט, 'סמיכה', א' מ' ה (תשכ"ח), עמ' 1053-1055	ליכט, תשכ"ח
E. Lipinski, 'קנה', <i>TDOT</i> 13, Cambridge 2004, p. 64	ליפינסקי, 2004
N. P. Lemche, 'Hebrew', <i>ABD</i> 3 (1992), p. 95	למכה, 1992
R. H. Moyer, 'In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus', <i>JBL</i> 109 (1990), pp. 577-598	מוי, 1990
J. L. Mays, "'Maker of Heaven and Earth": Creation in the Psalms', W. P. Brown, S. D. McBride (eds.), <i>God Who Creates</i> , Grand Rapids 2000, pp. 75-86	מייס, 2000
י' מילגרום, 'קרבנות', א' מ' ז, ירושלים (תשל"ו), עמ' 222-251	מילגרום, תשל"ו
ע"צ מלמד, 'השמות "בהמה"', "עיר" ו"בקר" ככינוי, ע"צ מלמד (עורך), מחקרים במקרא בתרגומיו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 193-199	מלמד, תשמ"ד
א' מלמט, 'נחור', א' מ' ה (תשכ"ח), עמ' 805-809	מלמט, תשכ"ח
H. A. McKay, 'Through the Eyes of Horses: Representation of the Horse Family in the Hebrew Bible', A.G. Hunter and P.R. Davies (eds.), <i>Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll</i> , London 2002, pp. 127-141	מק'יי, 2002
D.A. Knight, <i>Rediscovering the Traditions of Israel</i> ³ , Atlanta 2006	נייט, 2006
G. W. Savran, <i>Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative</i> , London – New York 2005	סברן, 2005
ט' סוצקובר, 'הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי ההיררכיה', בית מקרא נז (תשע"ב), עמ' 51-33	סוצקובר, תשע"ב
ג' סטרומזה, קץ עידן הקרבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשע"ג	סטרומזה, תשע"ג

סילמן, תשנ"ד	י' סילמן, 'הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי חיים - עיון פנומנולוגי בהלכה', מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורתו, רמת גן תשנ"ד
עמר, תשע"ד	ז' עמר, 'פרא וחמור – ומה שביניהם', לשוננו עו (תשע"ד), עמ' 283-265
פורטי, 2008	T. L. Forti, <i>Animal Imagery in the Book of Proverbs</i> , Leiden 2008
פורטן, תשמ"ב	ב' פורטן, 'שם, שמות עצם פרטיים בישראל', א' מ ח, ירושלים (תשמ"ב), עמ' 51-33
פירמג', 1992	E. Firmage, 'Zoology', <i>ABD</i> 6 (1992), pp. 1109-1167
פרוליק, 2011	P. Vrolijk, <i>Jacob's Wealth: An Examination Into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25:19-35:29)</i> , Leiden 2011
פרידמן, 2000	D. N. Freedman (ed.), <i>Eerdmans Dictionary of the Bible</i> , Grand Rapids 2000
קויפמן, תשט"ז	י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (4 כרכים), ירושלים-תל אביב תשט"ז
קליינס, 1997	D. J. A. Clines, <i>Theme of the Pentateuch</i> ² , Sheffield 1997
קריב, תשס"ב	א' קריב, שבעת עמודי התנ"ך: אישים ואידאות בספר הספרים ² , בית-אל תשס"ב
רוזנצווייג, תשכ"א	פ' רוזנצווייג, נהרם: מבחר כתבים (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"א
ריימן ואח', 1998	L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III (eds.), <i>Dictionary of Biblical Imagery</i> , Downers Grove 1998
שגיא, 1998	א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998
שוורץ, תשס"א	מ"ד שוורץ, 'פולחן המקדש בספרות המגיה היהודית', פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח 85 (תשס"א), עמ' 62-75
שוורץ, תשס"ג	מ' שוורץ (מהדיר), מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון (א), ת"א תשס"ג
שוקל, 1997	L. A. Schökel, <i>Dónde Está Tu Hermano: Textos de Fraternidad en el Libro del Génesis</i> , Pamplona 1997
שייפר, 1997	P. Schäfer, <i>Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World</i> , Cambridge 1997
שרואר וסטאופלי, 2001	S. Schröer, T. Staubli, <i>Body Symbolism in the Bible</i> , L. M. Maloney (trans.), Collegeville 2001
תדמור ואחיטוב, תשמ"ב	ח' תדמור וש' אחיטוב, 'שם, שמות עצם פרטיים בישראל', א' מ ח (תשמ"ב), עמ' 33-29

מקרא – פרשנות (91 כותרים)

אהוביה, תשמ"ה	א' אהוביה, 'בצלם אלהים ברא אותו', בית מקרא קב (תשמ"ה), עמ' 361-369
אולד, 2011	A. G. Auld, <i>I & II Samuel: A Commentary</i> (OTL), Louisville 2011
אופנהיימר, תשמ"ד	ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשמ"ד
אישידה, 1977	T. Ishida, <i>The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology</i> , Berlin – New York 1977
אלטר, 1996	R. Alter, <i>Genesis: Translation and Commentary</i> , New York 1996
אלטר, 1999	R. Alter, <i>The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel</i> , New York 1999
אמרטון, 1982	J. A. Emerton, 'The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis', VT 32 (1982), pp. 14-32
אנג'ל, 2005	H. Angel, 'When God's Will Can and Cannot Be Altered: The Relationship between the Balaam Narrative and 1 Kings 13', JBQ 33 (2005), pp. 31-39
אפ-תומס, 1961	D. R. Ap-Thomas, 'Saul's Uncle', VT 11 (1961), pp. 241-245
אשלי, 1993	T. R. Ashley, <i>The Book of Numbers</i> (NICOT), Grand Rapids 1993
בודנר, 2004	K. Bodner, <i>Power Play: A Primer on the Second Book of Samuel</i> , Toronto 2004
בודנר, 2012	K. Bodner, <i>Jeroboam's Royal Drama</i> , Oxford 2012
בומפיאני, 2014	B. Bompiani, 'Style Switching in the Jacob and Laban Narratives', <i>Hebrew Studies</i> 55 (2014), pp. 43-57
בור, 1997	R. Boer, 'National Allegory in the Hebrew Bible', JSOT 74 (1997), pp. 95-116
ביץ', 1957	M. Bič, 'Saul sucht die Eselinnen (1 Sam IX)', VT 7 (1957), pp. 92-97
בר-אילן, 2005	M. Bar-Ilan, 'The Rational behind the Rite of the Red Heifer (Num. 19)', In <i>proceedings of ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies</i> 42 International Conference: Religious Offerings and Sacrifices in the Ancient Near East (2005)

בר-אפרת, תשנ"ו	ש' בר-אפרת, שמואל א עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו
ברויאר, תשנ"ט	מ' ברויאר, פרקי בראשית (א), גוש עציון תשנ"ט
ברויגמן, 1982	W. Brueggemann, <i>Genesis</i> , Louisville 1982
ברויגמן, 1990	W. Brueggemann, <i>First and Second Samuel</i> , Louisville 1990
גאן, 1980	D. M. Gunn, <i>The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story</i> , Sheffield 1980
גוד, 1966	E. M. Good, 'Hosea and the Jacob Tradition', VT 16 (1966), pp. 137-151
גונקל, תשנ"ח	ה' גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית, ירושלים תשנ"ח
גרונברג, 2003	K. N. Grüneberg, <i>Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context</i> , Berlin 2003
גרסיאל, תשס"ב	מ' גרסיאל (עורך משנה), עולם התנ"ך – ספר שמואל, תל אביב תשס"ב
גרשטנברגר, 1996	E. S. Gerstenberger, <i>Leviticus: A Commentary (OTL)</i> , D. W. Stott (trans.), Louisville 1996
דאגלס, 1993	M. Douglas, 'Balaam's Place in the Book of Numbers', <i>Man</i> 28 (1993), pp. 411-430
דאגלס, 2003	M. Douglas, 'The Go-away Goat', R. Rendtorff, R. Kugler (eds.), <i>The Book of Leviticus: Composition and Reception</i> , Leiden 2003, pp. 121-141
דאובה, 1963	D. Daube, <i>The Exodus Pattern in the Bible</i> , London 1963
דולגופולסקי-גבע, תשע"ד	י' דולגופולסקי-גבע, 'את סוסייהם תעקר ואת מרכבתיהם תשרף באש' (יהו' יא 6): זיהוי הסוס והרכב עם אויבי ישראל בספרות המקרא, <i>שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום</i> כג (תשע"ד), עמ' 55-90
האור, 1967	C. E. Hauer, Jr. 'Does I Samuel 9:1-11:15 Reflect the Extension of Saul's Dominions?', <i>JBL</i> 86 (1967), pp. 306-310
הופמאייר, 1992	J. K. Hoffmeier, 'The Wives' Tales Of Genesis 12, 20 & 26 and the Covenants at Beer-Sheba', <i>TynBul</i> 43 (1992), pp. 81-100
הופמן, תשכ"ט	א' וסרטייל (עורך ומתרגם), ד"צ הופמן, פירוש לספר בראשית (א), בני ברק תשכ"ט
הופמן, תשל"ו	צ' הר-שפר וא' ליברמן (עורכים ומתרגמים), ד"צ הופמן, פירוש לספר ויקרא (א), ירושלים תשל"ו

V. P. Hamilton, <i>The Book of Genesis: Chapters 1-17</i> (NICOT), Grand Rapids 1990	המילטון, 1990
V. P. Hamilton, <i>The Book of Genesis: Chapters 18-50</i> (NICOT), Grand Rapids 1995	המילטון, 1995
H. W. Hertzberg, <i>I & II Samuel: A Commentary</i> (OTL; tran. J. S Bowden), Philadelphia 1964	הרצברג, 1964
D. W. Van Winkle, 1 Kings XII 25-XIII 34: Jeroboam's Cultic Innovations and the Man of God from Judah, VT 46 (1996), pp. 101-114	ואן-וינקל, 1996
B. G. Webb, <i>The Book of Judges</i> (NICOT), Grand Rapids 2012	ווב, 2012
J. Wellhausen, <i>Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments</i> , Berlin 1889	וולהאוזן, 1889
B. K. Waltke, C. J. Fredricks, <i>Genesis: A Commentary</i> , Grand Rapids 2001	וולטקה, 2001
G. J. Wenham, <i>The Book of Leviticus</i> (NICOT), Grand Rapids 1979	וונהם, 1979
G. J. Wenham, <i>Genesis 1-15</i> (WBC), Waco 1987	וונהם, 1987
C. Westermann, <i>Genesis 12-36</i> , (trans. J. J. Scullion), Minneapolis, 1985	ווסטרמן, 1985
K. C. Way, 'Animals in the Prophetic World: Literary Reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13', JSOT 34 (2009), pp. 47-62	ויי, 2009
D.J. Wiseman, 'Abraham Reassessed', A.R. Millard, D.J. Wiseman (eds.), <i>Essays on the Patriarchal Narratives</i> , Leicester, 1980, pp. 139-156	וייזמן, 1980
מ' וינפלד, עולם התנ"ך: בראשית, תל אביב 2002	וינפלד, 2002
J. G. Janzen, <i>Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50</i> , Grand Rapids 1993	יאנזן, 1993
B. Jacob, <i>The First Book of the Bible: Genesis</i> (augmented ed.), E. I. Jacob and W. Jacob (eds. and trans.), New Jersey 2007	יעקב, 2007
J. Jacobs, 'Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac', VT 60 (2010), pp. 546-559	יעקבס, 2010
B. A. Levine, <i>Numbers 21-36</i> (AB), Doubleday 2000	לוין, 2000
ב"צ לוריא, 'מלחמת שאול בעמלק (שמואל א' ט"ו)', בית מקרא מט (תשל"ב), עמ' 154-161	לוריא, תשל"ב

ליכט, תשנ"ה	י' ליכט, פירוש על ספר במדבר (כב-לו), ירושלים תשנ"ה
לימבורג, 1993	J. Limburg, <i>Jonah: A Commentary</i> (OTL), Louisville 1993
מובינקל, 1962	S. Mowinckel, <i>The Psalms in Israel's Worship</i> , D. R. Ap-Thomas (trans.), Oxford 1962 (Grand Rapids 2004)
מונטגומרי, 1951	J. A. Montgomery, <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings</i> (ICC), Edinburgh 1951
מושקוביץ, תשמ"ח	י"צ מושקוביץ, ספר במדבר עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"ח
מיד, 1999	J. K. Mead, 'Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1 Kings XIII', <i>VT</i> 49 (1999), pp. 191-205
מילגרום, 1991	J. Milgrom, <i>Leviticus 1-16</i> (AB), New York 1991
מילר, 1972	J. M. Miller, 'In the "Image" and "Likeness" of God', <i>JBL</i> 91 (1972), pp. 289-304
מרקוס, 1993	D. Marcus, 'Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel', <i>Proceedings of the World Congress of Jewish Studies</i> 11 (1993), pp. 67-74
מת'יוס, 2005	K. A. Mathews, <i>Genesis 11:27-50:26</i> (NAC), Nashville 2005
נוג'ל, 1997	S. B. Noegel, 'Sex, Sticks, and the Trickster in Gen. 30:31-43: A New Look at an Old Crux', <i>JANES</i> 25 (1997), pp. 7-17
נוג'ל, 2000	S. B. Noegel, 'Drinking Feasts and Deceptive Feats: Jacob and Laban's Double Talk', S. B. Noegel (ed.), <i>Puns and Pundits: Wordplay in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature</i> , Bethesda 2000, pp. 163-179
נורט וטיקלאר, 2002	E. Noort, E. J. C. Tigchelaar (eds.), <i>The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations</i> , Leiden 2002
נידיץ, 2008	S. Niditch, <i>Judges: A Commentary</i> (OTL), Louisville 2008
נלסון, 1987	R. D. Nelson, <i>First and Second Kings</i> , Louisville, 1987
סברן, 1994	G. W. Savran, 'Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden', <i>JSOT</i> 64 (1994), pp. 33-55

M. A. Sweeney, <i>I & II Kings: A Commentary</i> (OTL), Louisville, 2007	סוויני, 2007
א' סימון, יונה: עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ב	סימון, תשנ"ב
E. A. Speiser, <i>Genesis</i> (AB), Garden City 1964	ספיזר, 1964
J. D. Safren, 'Balaam and Abraham', VT 38 (1988), pp. 105-113	ספרן, 1988
J. Skinner, <i>A Critical and Exegetical Commentary on Genesis</i> ² (ICC), Edinburgh 1930 (1963)	סקינר, 1930
N. Sarna, <i>Understanding Genesis</i> , New York 1966	סרנה, 1966
מ' פארן (עורך משנה), עולם התנ"ך – ויקרא, תל אביב תשס"ב	פארן, תשס"ב
G. Von-Rad, <i>Genesis: A Commentary</i> (OTL), J. H. Marks (trans.), Philadelphia 1972	פון-ראד, 1972
N. S. Fox, 'Balak (Num. 22:2–25:9)', T.C. Eskenazi and A.L. Weiss (eds.), <i>The Torah: A Women's Commentary</i> , New York 2008, pp. 937-53	פוקס, 2008
D. R. Freedman, 'Put Your Hand Under My Thigh – The Patriarchal Oath', BAR 2 (1976), pp. 2-4	פרידמן, 1976
D. T. Tsumura, <i>The First Book of Smauel</i> (NICOT), Grand Rapids 2007	צומורה, 2007
B. S. Childs, <i>The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary</i> (OTL), Louisville 1974	צ'ילדס, 1974
ל' קאס, ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית (בתרגום מ' ארבל), ירושלים תש"ע	קאס, תש"ע
מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ט	קאסוטו, תשי"ט
מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח: פירוש על סדר בראשית, ירושלים תשכ"ה	קאסוטו, תשכ"ה
C. Carmichael, 'The Origin of the Scapegoat Ritual', VT 50 (2000), pp. 167-182	קארמייקל, 2000
י' קיל, ספר בראשית עם פירוש דעת מקרא (א), ירושלים תשנ"ז	קיל, תשנ"ז
R. W. Klein, <i>1 Samuel</i> (WBC), Waco 2008	קליין, 2008
א' רופא, ספר בלעם, ירושלים תש"מ	רופא, תש"מ
א' רופא, 'סיפור אירוסי רבקה (בראשית כד)', אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 42-67.	רופא, תשל"ו

רפלד, תשס"ד	מ' רפלד, 'מעשה אבות סימן לבנים', דף שבועי של היחידה ללימודי יהדות 529 (תשס"ד). אוחזר: http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/vaygash/raf.html (אוגוסט 2017)
שרווד, 1990	S. K. Sherwood, <i>Had God Not Been on My Side: An Examination of the Narrative Technique on the Story of Jacob and Laban, Genesis 29,1-32,2</i> , Frankfurt 1990
שרידן ואודן, 2002	M. Sheridan, T. C. Oden (eds.), <i>Ancient Christian Commentary on Scripture (II): Genesis 12-50</i> , Downers Grove 2002
מקרא – מחקר ספרותי (40 כותרים)	
אורבך, 1953	E. Auerbach, <i>Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature</i> . (W. R. Trask, Trans.), Princeton 1953
אברהם, תשע"א	נ' אברהם, אנשי שוליים בתקופת המקרא, ירושלים תשע"א
אוסגוד ואח', 1975	C. E. Osgood et al., <i>Cross-Cultural Universals of Affective Meaning</i> , Chicago 1975
אלטר, 1981	R. Alter, <i>The Art of Biblical Narrative</i> , London – Sydney 1981
אמית, 1989	Y. Amit, 'The Multi-Purpose "Leading Word" and the Problems of its Usage', <i>Prooftexts</i> 9 (1989), pp. 99-114
בובר, תשכ"ד	מ"מ בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"ד
בר-אילן, תשס"ה	מ' בר-אילן, נומרולוגיה מקראית, רחובות תשס"ה
בר-אפרת, תש"ם	ש' בר-אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, תל אביב תש"ם
ברטלר, 2012	מ"צ ברטלר, כיצד לקרוא את התנ"ך (בתרגום ש' בוזגלו), תל אביב 2012
ברלין, 1983	A. Berlin, <i>Poetics and Interpretation of Biblical Narrative</i> , Indiana 1983
גינדו, 2009	J. Y. Jindo, 'Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture and Cognition', <i>VT</i> 59 (2009), pp. 222-243
גינדו, 2010	J. Y. Jindo, <i>Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24</i> , Winona Lake 2010
גינדו, תשס"ח	א' גינדו, 'מטפורה במקרא – שיקול מחודש: מטפורה כמודוס לאוריינטציה', איגוד א (תשס"ח), עמ' 71-84

גלנדר, תשנ"ז	ש' גלנדר, אמנות ורעיון בסיפורת המקראית: היחסים בין אמצעי עיצוב אמנותיים ובין הרעיונות, ת"א תשנ"ז, עמ' 37-38
גרסברג, 1998	D. Grossberg, 'The Literary Treatment of Nature in Psalms', C. H. Gordon et al., <i>Boundaries of the Ancient Near Eastern World: a Tribute to Cyrus H. Gordon</i> , Sheffield 1998, pp. 69-87
גרסמן, תשע"ו	י' גרסמן, גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, תל אביב תשע"ו
גרין, 2003	B. Green, <i>How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel</i> , Sheffield 2003
גריןשטיין, 1989	E. L. Greenstein, 'Deconstruction and Biblical Narrative', <i>Prooftexts</i> 9 (1989), pp. 43-71
גרסיאל, תשמ"ג	מ' גרסיאל, ספר שמואל א: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת-גן תשמ"ג
גרסיאל, תשס"ז	ב"ש גרסיאל, מקרא, מדרש וקוראן: עיון אינטרטקסטואלי בחומרי סיפור משותפים, תל אביב תשס"ז
דאגלס, 1999	M. Douglas, <i>Leviticus as Literature</i> , Oxford 1999
הופמן, 1979	י' הופמן, בין קונוונציה לאסטרטגיה: על החזרה בסיפור המקראי, <i>הספרות</i> 28 (1979), עמ' 89-99
ואן-הקה, 2005	P. van Hecke (ed.), <i>Metaphor in the Hebrew Bible</i> , Leuven 2005
וייס, תשמ"ז	מ' וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז
יעקבס, 2008	J. Jacobs, 'The Role of the Secondary Characters in the Story of the Anointing of Saul (I Samuel IX-X)', <i>VT</i> 58 (2008), pp. 495-509
לייקוף וג'ונסון, 1980	G. Lakoff, M. Johnson, <i>Metaphors We Live By</i> , Chicago, 1980
מזור, 2009	Y. Mazor, <i>Who Wrought the Bible?: Unveiling the Bible's Aesthetic Secrets</i> , Madison 2009
סוברן, תשס"ו	ת' סוברן, שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעים, חיפה תשס"ו
סימון, תשנ"ז	א' סימון, 'אות נבואי גובר על שלושת מפיריו: מלך ישראל, נביא בית אל ואיש האלהים מיהודה', א' סימון (עורך), קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 157-188

פ' פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, ירושלים תשנ"ד	פולק, תשנ"ד
J. P. Fokkelman, <i>Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis</i> ² , Sheffield 1991	פוקלמן, 1991
J. P. Fokkelman, <i>Reading Biblical Narrative</i> (tran. I. Smit), Louisville, 1999	פוקלמן, 1999
M. A. Fishbane, 'Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)', <i>JJS</i> 26 (1975), pp. 15-38	פישביין, 1975
M. A. Fishbane, <i>Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts</i> , New York, 1979	פישביין, 1979
D. M. Carr, <i>Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches</i> , Louisville 1996	קאר, 1996
G. W. Coats, <i>Genesis, with an Introduction to Narrative Literature</i> , Grand Rapids 1983	קוטס, 1983
G. B. Caird, <i>The Language and Imagery of the Bible</i> , London 1980	קירד, 1980
R. C. Culley, <i>Studies in the Structure of Hebrew Narrative</i> , Minneapolis 1976	קלי, 1976
מ' שטרנברג, מבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטראטגיות של עודפות אינפורמאציונית, הספרות 25 (1977), עמ' 109-150	שטרנברג, 1977
M. Sternberg, <i>The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading</i> , Bloomington 1985	שטרנברג, 1985

מקרא – המזרח הקדום (34 כותרים)

A. George, <i>The Epic of Gilgamesh: A New Translation</i> , London 1999	ג'ורג', 1999
W. K. Gilders, <i>Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power</i> , Baltimore 2004	גילדרס, 2004
ח"א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו	גינזברג, תרצ"ו
י"מ גרינץ, סיפורים, מזמורים, משלים מספרות מצרים העתיקה, ירושלים תשל"ה	גרינץ, תשל"ה
J. C. de Moor, <i>An Anthology of Religious Texts from Ugarit</i> , Leiden 1987	דה-מור, 1987

W. A. Ward, 'The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent, and the God Seth', <i>JNES</i> 37 (1978), pp. 22-34	ווארד, 1978
C. E. Watanabe, <i>Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach</i> , Wien 2002	וואטאנאבה, 2002
C. Watkins, 'The Third Donkey: Origin Legends and Some Hidden Indo-European Themes', J.H.W. Penney (ed.), <i>Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies</i> , Oxford 2004, pp. 65-79	וואטקינס, 2004
J. H. Walton, <i>Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible</i> , Grand Rapids 2006	וואלטון, 2006
צ' וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז	וינברג, תשמ"ז
א' זינגר, 'החיתים והמקרא: עיון מחודש', <i>זמנים</i> 87 (2004), עמ' 4-21	זינגר, 2004
I. Singer, 'Mythological Aspects in the Hittite Colonization of Anatolia', T. Papillon (ed.), <i>Electronic Antiquity</i> 11 (2007), retrieved: http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V11N1/pdf/singer.pdf , Oct. 2014	זינגר, 2014
א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט	זינגר, תשס"ט
א' זינגר, 'הספרות החתית', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (ב), ירושלים תשע"א, עמ' 581-604	זינגר, תשע"א
ע"ג חורון, קדם וערב: כנען – תולדות ארץ העברים, תל אביב תש"ס	חורון, תש"ס
J. H. Tigay, <i>The Evolution of the Gilgamesh Epic</i> , Philadelphia 1982	טיגאי, 1982
צ' כוכבי-רייני, למלך אדוני: מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה	כוכבי-רייני, תשס"ה
M. Lichtheim, <i>Ancient Egyptian Literature</i> (3 vols.), Berkeley, Los Angeles and London 1973-1980	ליכטהיים, 1980
T. M. Lemos, <i>Marriage Gifts and Social Change in Ancient Palestine: 1200 BCE to 200 CE</i> , Cambridge 2010	למוס, 2010
M. A. Morrison, 'The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources', <i>BA</i> 46 (1983), pp. 155-164	מוריסון, 1983
B. Mazar, 'The Aramean Empire and Its Relations with Israel', <i>BAR</i> 25 (1962), pp. 97-120	מזר, 1962

P. D. Miller, 'Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew', P. D. Miller (ed.), <i>Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays</i> , Sheffield 2000, pp. 177-186	מילר, 2000
א' מלמט, מארי וישראל: שתי תרבויות שמיות-מערביות, ירושלים תשנ"א	מלמט, תשנ"א
J. J. Niehaus, <i>Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology</i> , Grand Rapids 2008	נייהאוס, 2008
ש' נתן-יולזרי, עלילת אקהת: שירת עלילה קדומה מאוגרית, תל אביב 2015	נתן-יולזרי, 2015
W. K. Simpson (ed.), <i>The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry</i> , New Haven 2003	סימפסון, 2003
D. E. Smith, 'The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy', <i>JBL</i> 134 (2015), pp. 31-49	סמית', 2015
J. Scurlock, 'The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights Through Comparison, Part 1', <i>AUSS</i> 44 (2006), pp. 29-32	סקרלוק, 2006
M. Anbar, 'La Critique Biblique à la Lumière des Archives Royales de Mari III: 1 S 12,3', <i>Biblica</i> 79 (1998), pp. 549-550	ענבר, 1998
מ' ענבר, 'חזרה מקשרת במקרא ובמארי או: בשבח ביקורת המקרא', בית מקרא קנ (תשנ"ז), 211-218	ענבר, תשנ"ז
מ' ענבר, נבואות, בריתות ושבטים בתעודות מארי, ירושלים תשס"ז	ענבר, תשס"ז
מ"ד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית (א), ירושלים תשל"ב	קאסוטו, תשל"ב
K. A. Kitchen, <i>Ancient Orient and Old Testament</i> , London 1966	קיטצ'ן, 1966
ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז	שפרה וקליין, תשנ"ז

מקרא ואנתרופולוגיה – מחקר בינתחומי (27 כותרים)

J. M. Moritz, (2009), 'Animals and the Image of God in the Bible and Beyond', <i>Dialog</i> 48 (2009), pp. 134-146	מוריץ, 2009
T. W. Overholt, <i>Cultural Anthropology and the Old Testament</i> , Minneapolis 1996	אוברהולט, 1996

- E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London 1906, אונס, 1906
-
- H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington 1990, איילברג-שוורץ, 1990
-
- G. A. Anderson, 'Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)', *ABD* 5 (1992), pp. 870-886, אנדרסון, 1992
-
- A. W. Astell, S. Goodhart (eds.), *Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity*, Notre Dame (Indiana) 2011, אסטל וגודהארט, 2011
-
- G. M. Bediako, *Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and His Heritage*, Sheffield 1997, בדיאקו, 1997
-
- P. A. Bird, 'Theological Anthropology in the Hebrew Bible', L. G. Perdue (ed.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Malden 2001, pp. 258-275, בירד, 2001
-
- I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003, גרינוולד, 2003
-
- D. Davies, 'An Interpretation of Sacrifice in Leviticus', B. Lang (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia 1985, pp.151-163 (= D. Davies, 'An Interpretation of Sacrifice in Leviticus', *ZAW* 89 (1977), pp. 387-399), דייוויס, 1985
-
- א' דנטלסקי, 'אָדם וּבְהֵמָה': על בהמות כמייצגות את האדם בכמה מסיפורי המקרא, *חיות וחברה* 56 (2016), עמ' 18-28, דנטלסקי, 2016
-
- C. H. Hinnant, 'The Patriarchal Narratives of Genesis and the Ethos of Gift Exchange', M. Osteen (ed.), *The Question of the Gift: Essays Across Disciplines*, London 2002, pp. 105-117, הינאנט, 2002
-
- R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (tran. S. Bann and M. Metteer), Stanford 1987, ז'יראר, 1987
-
- S. Talmon, 'The "Comparative Method" in Biblical Interpretation – Principles and Problems', *VTSup* (1978) 29, pp. 320-356, טלמון, 1978
-
- N. Janowitz, 'Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual', *Journal of Ritual Studies* 25 (2011), pp. 1-38 (15-24), יאנוביץ, 2011

B. Lang (ed.), <i>Anthropological Approaches to the Old Testament</i> , Philadelphia 1985	לאנג, 1985
T. Lubin, '[Review] Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice, by Kathryn McClymond', <i>Numen</i> 57 (2010), pp. 539-541	לובין, 2010
E. R. Leach, 'Genesis as Myth', <i>Discovery</i> 23 (1962), pp. 30-35	ליץ, 1962
E. R. Leach, <i>Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected</i> , Cambridge 1976	ליץ, 1976
K. McClymond, <i>Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice</i> , Baltimore 2008	מק'ליימונד, 2008
J. Z. Smith, <i>Relating Religion: Essays in the Study of Religion</i> , Chicago 2004	סמית', 2004
ר' פטאי, אדם ואדמה (א), ירושלים תש"ב	פטאי, תש"ב
S. D. Kunin, <i>We Think What We Eat: Structuralist Analysis of Israelite Food Rules and Other Mythological and Cultural Domains</i> , London 2004	קונין, 2004
J. Klawans, <i>Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Israel</i> , Oxford 2006	קלוואנס, 2006
W. R. Smith, <i>Lectures on the Religion of the Semites: First Series – The Fundamental Institutions</i> , London 1889	רוברטסון סמית', 1889
J. W. Rogerson, <i>Anthropology and the Old Testament</i> , Sheffield 1984 (Oxford 1978)	רוג'רסון, 1984
R. H. Schwartz, <i>Judaism and Vegetarianism</i> , New York 2001	שוורץ, 2001

אנתרופולוגיה – כללי (35 כותרים)

R. Girard, <i>Violence and the Sacred</i> (tran. P. Gregory), Baltimore 1977	ז'יראר, 1977
T. Ingold, <i>Companion Encyclopedia of Anthropology</i> , New York 2002	אינגולד, 2002
ד' אריאלי, לא רציונלי ולא במקרה – הכוחות הסמויים שמעצבים את ההחלטות שלנו (בתרגום ג' בר-הלל סמו), תל אביב 2008	אריאלי, 2008

ר' בייט-מרום ואח', 1988	ר' בייט-מרום, ש' אליס, מ' אשכנזי ומ' צמח, שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו, תל אביב 1988
ברנרד וספנסר, 1996	A. Barnard, J. Spencer, 'Savage, savagery', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, p. 620.
גולדברג ואח', 1978	ה' גולדברג, א' זיו, א' בסקר, אנתרופולוגיה: אדם, חברה, תרבות, ת"א 1978
ג'ונסון וארל, 2000	A. W. Johnson, T. K. Earle, <i>The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State</i> , Stanford 2000
דומברובסקי, 1984	D. A. Dombrowski, <i>The Philosophy of Vegetarianism</i> , Massachusetts 1984
דיוויס וקאלה, 1978	S. J. M. Davis, F. R. Valla, 'Evidence for Domestication of the Dog 12,000 Years Ago in the Natufian of Israel', <i>Nature</i> 276 (1978), pp. 608-610
דיוויס, 2008	P. T. Davies, 'Animal Imagery', T. Longman, P. Enns (eds.), <i>Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship</i> , Nottingham 2008, pp. 13-20
האמל, 1980	E. A. Hammel, 'The Comparative Method in Anthropological Perspective', <i>Comparative Studies in Society and History</i> 22 (1980), pp. 145-155
ווינת'רופ, 1991	R. H. Winthrop, <i>Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology</i> , Westport 1991
ווסטרמרק, 1906	E. A. Westermarck, <i>The Origin and Development of the Moral Ideas</i> , London 1906 (reprint London 1912)
נסיל'קה, 2008	M. Vassileva, 'King Midas' Ass's Ears Revisited', <i>Ancient West & East</i> 7 (2008), pp. 237-247
לוי-שטראוס, 1963	C. Lévi-Strauss, <i>Structural Anthropology</i> (1) (tran. C. Jacobson, B. G. Schoepf), New York 1963
לוי-שטראוס, 1969	C. Lévi-Strauss, <i>The Elementary Structures of Kinship</i> (tran. J. H. Bell, J. R. von Sturmer, R. Needham), Boston 1969
לוי-שטראוס, 1978	C. Lévi-Strauss, <i>Myth and Meaning</i> , New York 1978

E. R. Leach, 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse', E. H. Lenneberg (ed.), <i>New Directions in the Study of Language</i> , Cambridge 1966, pp. 23-63	ליץ, 1966
מ' לנדמן, האדם בעיני עצמו: אנתרופולוגיה עיונית (בתרגום ר' עטרון), ת"א תש"ם	לנדמן, תש"ם
B. Noske, 'The Animal Question in Anthropology: A Commentary', <i>Society and Animals</i> 1 (1993), pp. 185-190	נוסקה, 1993
C. Knight, 'Totemism', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, pp. 550-551	נייט, 1996
M. Sahlins, <i>Stone Age Economics</i> , Chicago 1972	סאלינס, 1972
R. Sanjeck, 'Ethnography', A. Barnard, J. Spencer (eds.), <i>Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology</i> , New York 1996, pp. 193-198	סאנצ'ק, 1996
J. Z. Smith, 'When the Bough Breaks', <i>History of Religions</i> 12 (1973), pp. 342-371	סמית', 1973
G. vom-Bruck, B. Bodenhorn (eds.), <i>An Anthropology of Names and Naming</i> , Cambridge (NY) 2006	פום-ברוק ובודנהורן, 2006
S. C. Pepper, <i>World Hypotheses: A Study in Evidence</i> , London 1942	פפר, 1942
S. Freud, <i>Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker</i> , Leipzig – Wien 1913	פריד, 1913
B. C. Kaganoff, <i>A Dictionary of Jewish Names and Their History</i> ² , Maryland 1996	קגנוף, 1996
N. J. Conard, 'Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art', <i>Nature</i> 426 (2003), pp. 830-832	קונארד, 2003
P. Constable, A quake-stricken district in Nepal struggles back to life, <i>The Washington Post</i> , 4 May 2015, url: http://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/a-quake-stricken-district-in-nepal-struggles-back-to-life/2015/05/04/c8afc8ea-b498-4c40-9726-e5e4f931e86b_story.html	קונסטייבל, 2015
י' שביט וי' ריינהרץ, חמוריות – מסע בעקבות החמור: מיתולוגיה, אלגוריה, סמליות וקלישאה, ירושלים תשע"ד	שביט וריינהרץ, תשע"ד

E. Shanklin, 'Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals', <i>Annual Review of Anthropology</i> 14 (1985), pp. 375-403	שנקלין, 1985
E. Shanklin, 'Animals', T. Barfield (ed.), <i>The Dictionary of Anthropology</i> , Oxford 1997, pp. 16-18	שנקלין, 1997
P. Shepard, <i>Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence</i> , Georgia 1978	שפרד, 1978
P. Shepard, <i>The Others: How Animals Made Us Human</i> , Washington 1997	שפרד, 1997

אנתרופולוגיה – דת ותרבות (64 כותרים)

H. Hubert, M. Mauss, <i>Sacrifice: Its Nature and Function</i> (tran. W. D. Halls), Chicago 1964 (‘Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice’, <i>Année Sociologique</i> (1898), pp. 29-138)	אוֹבֶר ומֹוס, 1964 (1898)
E. E. Evans-Pritchard, <i>Nuer Religion</i> , Oxford 1956	אוונס-פריצ'ארד, 1956
E. E. Evans-Pritchard, <i>Theories of Primitive Religion</i> , Oxford 1965	אוונס-פריצ'ארד, 1965
S. B. Ortner, 'On Key Symbols', <i>American Anthropologist</i> 75 (1973), pp. 1338-1346	אורטנר, 1973
מ' אלדר, תמיד יפני, ירושלים תשס"ב	אלדר, תשס"ב
W. Burkert, <i>Homo Necans</i> (tran. P. Bing), Berkeley 1977	בורקרט, 1977
H. Befu, 'Gift-Giving in a Modernizing Japan', <i>Monumenta Nipponica</i> 23 (1968), pp. 445-456	בֶּפּוּ, 1968
א' ברקן, פרימיטיביזם: אידאולוגיה ותשוקה בתרבות המודרנית, תל אביב 2001	ברקן, 2001
D. Goodall, <i>Hindu Scriptures</i> , California 1996	גודול, 1996
M. Godelier, <i>The Enigma of the Gift</i> (tran. N. Scott), Cambridge 1999	גודלייה, 1999

C. Johnston, <i>The Mukhya Upanishads: Books of Hidden Wisdom</i> , Kshetra Books (n. p.) 2014	ג'ונסטון, 2014
ק' גירץ, פרשנות של תרבויות (בתרגום י' מייזלר), ירושלים, 1990	גירץ, 1990
M. K. Gandhi, <i>My Religion</i> (ed. B. Kumarappa), Ahmedabad 1955	גנדהי, 1955
C. A. Gregory, 'Exchange and Reciprocity', T. Ingold, <i>Companion Encyclopedia of Anthropology</i> , New York 2002, pp. 911-939	גרגורי, 2002
י' גרינשפון, הינדואיזם: מבוא קצר, תל אביב 2005	גרינשפון, 2005
M. Douglas, 'Animals in Lele Religious Symbolism', <i>Africa: Journal of the International African Institute</i> 27 (1957), pp. 46-58	דאגלס, 1957
M. Douglas, <i>Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology</i> , London 1975	דאגלס, 1975
מ' דאגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (בתרגום י' סלע), תל אביב 2004	דאגלס, 2004 [1966]
ג' דיימונד, העולם עד אתמול: מה נוכל ללמוד מחברות מסורתיות? (בתרגום ע' זילבר), תל אביב תשע"ו	דיימונד, תשע"ו
ו"א הבילנד, אנתרופולוגיה תרבותית (בתרגום י' שדה), תל אביב 1999	הבילנד, 1999
ש' הורן, חוויה יפנית, תל אביב תשנ"ג	הורן, תשנ"ג
S. Hitch, <i>King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad</i> , Harvard 2009	היץ, 2009
J. Heath, <i>The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato</i> , Cambridge (NY) 2005	היט, 2005
Henrichs, 'Animal Sacrifice in Greek Tragedy: Ritual, Metaphor, Problematizations', C. A. F. S. Naiden, F. S. Naiden (eds.), <i>Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers</i> , Cambridge 2012, pp. 194-180	הנריקס, 2012
מ' הריס, פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות (בתרגום צ' בורסוק), גבעתיים 1987	הריס, 1987

הרשקוביץ, 1926	M. J. Herskovits, 'The Cattle Complex in East Africa', <i>American Anthropologist</i> 28 (1926), pp. 361–388
	(המאמר התפרסם ב- 3 חלקים, ההפנייה לעמודים מתייחסת לחלק העוסק במשמעות הבקר בטקסי הנישואין והגירושין).
נאלדו ופאטון, 2006	P. Walda, K. Patton (eds.), <i>A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics</i> , New York 2006
ואלרי, 1985	V. Valeri, <i>Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii</i> , P. Wissing (trans.), Chicago 1985
וויליס, 1990	R. Willis (ed.), <i>Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World</i> , Crows Nest 1990 (London – New York 1994)
וויליס, תש"ס	ר' וויליס (עורך), המיתולוגיה של עמי העולם (בתרגום ע' לוטם), אור יהודה תש"ס
זימון-דייוויס, תשע"א	נ' זימון-דייוויס, מתנות בצרפת של המאה השש עשרה (בתרגום א' ברויאר), ירושלים תשע"א
לב וברקאי, 2016	M. Lev, R. Barkai, 'Elephants are People, People are Elephants: Elephants Food Taboos as a Case for Cross Cultural Animal Humanization', <i>Quaternary International</i> 406 (2016), pp. 239-245
לובן, 2011	ד' לובן (מתרגמת), בָּהֶגֶד-גִּיתָא כפי שהיא ³ , חריש 2011
לוי-שטראוס, 1966 (ראו לוי-שטראוס, 1987)	C. Lévi-Strauss, <i>The Savage Mind</i> (tran. G. Weidenfeld and Nicolson), London 1966
לוי-שטראוס, 1987 (ראו לוי-שטראוס, 1966)	ק' לוי-שטראוס, החשיבה הפראית (בתרגום א' גילדין), תל אביב 1987
לוי-שטראוס, 2003	ק' לוי-שטראוס, הטוטמיזם היום (בתרגום א' להב), תל אביב 2003
לונג, 2011	J. D. Long, <i>Historical Dictionary of Hinduism</i> (ed. J. Woronoff), Lanham 2011
ליינהרדט, 1961	G. Lienhardt, <i>Divinity and Experience: The Religion of the Dinka</i> , Oxford 1961
מוֹנְגָאן וג'אסט, 2008	ג' מונגאן ופ' ג'אסט, אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית (בתרגום ר' אופיר), תל אביב 2008

M. Mauss, <i>The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies</i> (tran. I. Cunnison), London 1966 (‘Essai Sur le Don: Forme et Raison de l’Échange dans les Sociétés Archaïques’, <i>L’Année Sociologique</i> , seconde série [1923-1924] (1925), pp. 30-186)	מוס, 1966 (1925)
מ' מוס, מסה על המתנה (בתרגום ה' קרס), תל אביב 2005	מוס, 2005 (1925)
B. Morris, <i>Religion and Anthropology: A Critical Introduction</i> , Cambridge 2006	מוריס, 2006
A. Michaels, <i>Hinduism: Past and Present</i> (tran. B. Harshav), Princeton 2004	מיכאלס, 2004
B. Malinowski, <i>Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea</i> , London 1922	מלינובסקי, 1922
J. F. MacLennan. ‘The Worship of Plants and Animals: Totems and Totemism’, <i>Fortnightly Review</i> 6-7 (1869-1870)	מק'לנאן, 1870
ע' מרקס, "חליפין וחגיגות ברית מילה אצל בדויי הנגב", <i>המזרח החדש</i> טז (תשכ"ו), 175-166	מרקס, תשכ"ו
מ' נאדל, התנ"ך ותרבויות העולם העתיק, מרחביה 1962	נאדל, 1962
ד' נוה, 'שינויים בתפיסת בעלי חיים וצמחים עם המעבר לחיים חקלאיים: מה ניתן ללמוד מהמקרה של הנצאקה, חברת ציידים-לקטים מיערות הגשם של דרום הודו?', <i>חיות וחברה</i> 52 (2015), עמ' 5-15	נוה, 2015
D. M. Knipe, <i>Vedic Voices: Intimate Narratives of a Living Andhra Tradition</i> , Oxford 2015	נייפ, 2015
F. Staal, C. V. Somayajipad, M. I. R. Nambudiri, <i>Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar</i> , New Delhi 1983	סטאל ואח', 1983
F. Staal, ‘The Meaninglessness of Ritual’, <i>Numen</i> 26 (1979), pp. 2-22	סטאל, 1979
B. K. Smith, <i>Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion</i> , Delhi 1998	סמית', 1998
S. Sered, ‘Towards a Gendered Typology of Sacrifice: Women and Feasting, Men and Death in an Okinawan Village’, I. Baumgarten (ed.), <i>Sacrifice in Religious Experience</i> , Leiden 2002, pp. 13-38	סרֶד, 2002

פטר, תשס"ז	ע' פטר, מזמורים מן הריג-נדה, ירושלים תשס"ז
פיטרס, 1990	E. L. Peters, <i>The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power</i> (J. Goody, E. Marx, eds.), Cambridge 1990
פינלי, תשנ"ח	מ"י פינלי, עולמו של אודיסאוס (בתרגום ג' הרמן), ירושלים תשנ"ח
פרידמן, תשע"ד	צ' פרידמן, האופנישדות והפנהמנות: מבחר ההגות והמיתולוגיה של הודו הקדומה, ירושלים תשע"ד
פרייזר, 1887	J. G. Frazer, <i>Totemism</i> , Edinburgh 1887
פרייזר, 1918	J. G. Frazer, <i>Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law</i> , London 1918
פרייזר, 1922	J. G. Frazer, <i>The Golden Bough: A Study in Magic and Religion</i> (abridged ed. 1 vol.), New York 1922
קרליבך, תשמ"ו	ע' קרליבך, הודו: יומן דרכים ² , תל אביב תשמ"ו
רדקליף-בראון, 1952	A. R. Radcliffe-Brown, <i>Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses</i> , Illinois 1952
רוברטסון סמית', 1880	W. R. Smith, 'Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament', <i>The Journal of Philology</i> 9 (1880), pp. 75-100
רוברטסון סמית', 1885	W. R. Smith, <i>Kinship and Marriage in Early Arabia</i> , London 1885

מפתח קיצורים ביבליוגרפיים

להלן רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים בהם ביצעתי שימוש ברשימות הביבליוגרפיות לעיל או בגוף העבודה:

AB	Anchor Bible
ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> ³ , Princeton 1969
ASOR	<i>American Schools of Oriental Research</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BHS	R. Kittel, K. Elliger (eds.), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> ⁵ , Stuttgart 1997 (1 st ed. 1977)
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
JANES	<i>Journal of Ancient Near Eastern Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
NICOT	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>
OTL	<i>Old Testament Library Commentary Series</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>