"אָדָם וּבְהֵמָה"– בהמות הבית כמייצגות האדם במקרא

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

אבי דנטלסקי

בהנחייתם של פרופ' אורציון ברתנא ופרופ' אמנון שפירא

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

כסלו תשע"ח דצמבר 2017

תוכן עניינים

תקציר 5

1. מבוא 6

1.1. התזה העומדת ביסוד המחקר 9

1.2. הבהרות מתודולוגיות 14

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 40

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 3 102

4. בעל החיים והאדם במקרא 104

4.1. האדם והחיה בסיפורי הראשית 105

4.2. הקרבנות במקרא 114

4.3. בהמות הבית והחוק המקראי 130

סיכום פרק 4: היחס השוויוני בין האדם לבהמה במקרא 145

5. שימוש ספרותי בחיות לייצוג האדם 146

מבוא – הנחש והאתון 147

5.1. הנחש בגן עדן 149

5.2. אתונו של בלעם (במ' כב, כא-לה) 153

5.2.1. נספח – החמור במקרא 163

5.3. דוגמאות קרובות 172
סיכום פרק 5: יישומה של תפיסת הייצוג על טקסטים מקראיים 176
6. תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי 177
6.1. השימוש במחקר האנתרופולוגי – מונחים בסיסיים והבהרות מתודולוגיות 180
6.2. יחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי 190
6.3. מוסד הקרבנות במחקר האנתרופולוגי 202
6.4. המתנה ויחסי החליפין (reciprocity) בתרבויות שונות 217
סיכום פרק 6: תפיסת הייצוג ויחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי 230
7. הסבר האפיזודות המקראיות לאור תפיסת הייצוג 232
7.1. המקנה בסיפורי אברהם והמלכים – מאבקי זהות המתבטאים בחילופי בהמות 233
7.2. חמורו של אברהם בסיפור העקדה – ייצוג של התנגדותו של אברהם 244
7.3. הגמלים בסיפור אירוסי רבקה – ייצוג של אברהם 247
7.4. הצאן בסיפורי יעקב בבית לבן – ייצוג של בני ישראל או של העברים 250
7.5. הבהמות בסיפורי חזרת יעקב לארץ כנען – הענקת העצמיות 265
7.6. החמורים בסיפור מפגש יוסף ואחיו – ייצוג של האחים 274
7.7. שאול והאתונות – ייצוג של משפחת שאול 279
7.8. חמורו של הנביא הזקן – ייצוג של גיבור הסיפור 287
7.9. אנקדוטות 292
8. נספח – ספרות המזרח הקדום ומקורות נוספים 295
8.1. אוגרית 296
8.2. מצרים 300
8.3. חת 302
8.4. מסופוטמיה 305
8.5. הספרים החיצונים 308
8.6. מקורות נוספים 310
סיכום 317
אפילוג – שאלת יחסי אדם-חיה ועליונות האדם על הטבע 318
ביבליוגרפיה 328
מפתח קיצורים ביבליוגרפיים 355
Abstract 357

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: "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה **עִם הַחֲמוֹר**" (בר' כב, ה), או דאגתם המתמיהה של אחי יוסף לחמוריהם דווקא: "...לְהִתְגֹּלֵל עָלֵינוּ וּלְהִתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים **וְאֶת חֲמֹרֵינוּ**" (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 במודע, או במונחי שפה גלויה, בעולם העתיק בכלל ובמקרא בפרט.

הסבר זה מבוסס על שני נדבכים מרכזיים, מקראי ואנתרופולוגי: הנדבך המקראי יסודו בתשתית הרעיונית הקיימת בסיפורי הבריאה מחד גיסא ובתורת הקרבנות מאידך גיסא, לפיה היחסים בין האדם לבין בעלי החיים הם יחסים בין סובייקטים **שווי-ערך**, וניתן אף לראות בבעלי החיים, ובעיקר בבהמות הבית, **יֵשות 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 בפנומֶן 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.

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 **לבהמות 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 פישביין, 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 בקצרה אצל סימון, תשנ"ז (ב), ובארוכה 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-י), 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 פֹּה **עִם הַחֲמוֹר**" – למה זה נחוץ? איזכור תמוה אף יותר נמצא בתלונת אחי יוסף (בר' מג, יח): "...וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים **וְאֶת חֲמֹרֵינוּ**" – 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 של 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. כפי שהערתי בדוגמאות לעיל, ניתן אף לומר כי הבהמה 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 אשורנצירפל 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 המוסווית כחלק מהנרטיב, היא-היא המפתח לשאלת

---

[6] ברלין, 1983, 13-14 (היא מעירה, כי האיור בספר הוא למעשה ייצוג [איור] של ייצוג [פסל]...). הפסל המקורי נמצא במוזיאון הבריטי: http://www.britishmuseum.org/visiting/galleries/middle_east/room_6_assyrian_sculpture.aspx

[7] שם, 14 (ההדגשה שלי). יש לציין כי ז'אנר הספרות הפנטסטית מבוסס רובו ככולו על חיבור בין עצמים מציאותיים בצורה לא מציאותית, או על העצמת עצמים מציאותיים לכדי דמויות לא מציאותיות.

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 יתֵרה 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 **הצומח** 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 אזדקק 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, כאשר 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

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

[9] פורטן, תשמ"ב, 42, וראו שם פירוט כל השמות הללו במקרא. דיון קצר בשתי הדוגמאות האלו יוצג להלן בסעיף 5.3.

על האדם: סיפור המבול 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 השֵמית 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 איזשהו 'מושב בחיים' שיכול היה לאפשר תפיסה שכזו בעיני המספר המקראי?[11] עד מהרה גיליתי כי מדובר בפנומֶן 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 גונקֶל, 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]

יש לציין כי הרעיון לפיו בהמות הבית עשויות לייצג כוחות נפשיים של האדם קיימת בכמה קורפוסים ספרותיים מהעת העתיקה: בספרות ההינדית ניתן למצוא באחת האופנישדות (קַטָהָה [Katha] 3.3, 1-4) את ההבהרה לפיה "הקדמונים קראו לכוחות החושים 'סוסים', 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 הסוסים..."[13]. המשלת כוחות הנפש לסוסים דווקא מופיעה בהקבלה מפתיעה במשל מפורסם של אפלטון, ששם אותו בפי סוקרטס בדיאלוג 'פיידרוס': לדבריו, יש שני סוסים במרכבה, האחד טוב והאחד רע, והם מסמלים את 'יצר הטוב' ו'יצר הרע' שבאדם.[14] משם, כנראה, התגלגל רעיון דומה לפרשנות האלגורית הקדומה למקרא, הן היהודית והן הנוצרית; פילון מפרש את היותו של הבל רועה צאן באופן הבא: "...ואז הוא נעשה רועה צאן, רַכָּב וקברניט מעל הכוחות האַל-תבוניים שבנפש, ואינו נותן להם לנהוג בהפקרות בלא משגיח ומנהיג...";[15] במקום אחר הוא מדבר על "החושים המפטמים באבוסיהם את הבהמה השתולה בנו, את התשוקה"[16] ובהערת אגב על הפסוק "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מִקְנֶה כבד מאד" (שמ' יב, לח) הוא מסביר כי "ערב רב זה, אם לדבר בלשון בוטה, אינו אלא ההשקפות דמויות המִקְנֶה והלא-תבוניות של הנפש".[17] בדומה, הבישוף אמברוסיוס (st. Ambrose) מפרש בדרשותיו את משמעות הבקר בסיפורי אברהם כמסמל את "החושים הגופניים" או "הלא-רציונליים" של האדם.[18]

---

[12] ההשערה לפי היה קיים טוטמיזם אצל השֵמים 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] ג'ונסטון, 2014, 113; 135-136.

[14] ליבס, 1975, 377 ואילך.

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

[16] 'על אברהם', 160 (=דניאל-נטף, ב, 103).

[17] 'על הגירת אברהם', 152 (=דניאל-נטף, ה (1), 38).

[18] שרידן ואודן, 2002, 12; 14.

רעיון דומה קיים גם בספרות הנוצרית האפוקריפית, בה חיות 'רעות' (אריות, דרקונים) משמשות כסמל לכוחות הרוע שבאדם, ואילו חיות 'טובות' (כלבים, גדיים) משמשות כסמל לכוחות הטוב, או לאנשים המתמסרים לבשורתו של ישוע.[19] מאוחר יותר, נפוץ בימי הביניים הרעיון לפיו חיות מייצגות תכונות נפש, למשל באיורים אלגוריים ל'שבעת החטאים' שעונשם מוות (*septem peccata mortalia*) – באיורים אלו ייצג הנחש את הקנאה, האריה את הכעס, החזיר את הגרגרנות וכדומה; השטן עצמו – ריכוזם של כל כוחות הרוע – יוצג בדמות חיות כגון כלב-זאב, חתול שחור ועוד.[20]

לסיכום, התיזה העומדת ביסוד עבודה זו מניחה כי בעלי חיים בכלל ובהמות בית בפרט עשויים להוות ייצוג של האדם או של כוחות הנפש שלו. התיזה מהווה אמנם חידוש במחקר המקראי, אך סממנים בולטים שלה מצויים במקרא כמו גם בספרויות עתיקות אחרות, ומימושים תרבותיים שלה מצויים בקרב חברות ילידיות בנות ימינו.

[19] ראו כמה דוגמאות במאמרו של בוֹבון, 1999, ביניהן אחת מחיבור אפוקריפי בשם 'מעשי פיליפ', שהתגלה על ידי המחבר עצמו. על השימוש הספרותי בחיות בספרות האפוקריפית ראו במונוגרפיה של ספיטלר, 2008.

[20] על התופעה ומקורותיה ראו בהרחבה אצל כהן, 2008, 195-240 (שימו לב לאיור בעמ' 229 המציג שבע ראשי חיות כנגד שבעת החטאים). לדבריה, המסורת הספרותית והאמנותית של ימי הביניים היתה גדושה במטאפורות אנושיות של חיות – והמחשה בולטת לכך מובאת בסעיף 8.5 בפסקה אודות מלומדי הרנסאנס וכלביהם.

1.2. הבהרות מתודולוגיות[21]

ברור לי כי התזה שתוצג במחקר זה עלולה להיתקל בביקורת מכמה היבטים, בייחוד על רקע המוסכמות המקובלות במחקר המקרא: 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 הַצעתי 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.

---

[21] 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: "וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרֶמֶשׂ הָאֲדָמָה..." – האם ניתן לומר שהרמש גם הוא אדם?! ה) המידע האנתרופולוגי אכן מעניין, אך האם הוא שונה כל כך מהחיבה 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 'שגרתיים' 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.[22] מאוחר יותר הגיעה שיטה זו למיצוי במדרשי ההלכה והאגדה התנאיים, שתלו בכל מילה או ניסוח תילי תילים של פרשנויות ומשמעויות – ולמעשה, כל הפרשנות הקדומה למקרא (היהודית כמו גם הנוצרית) הניחה כמובן מאליו שלטקסט אין 'פשט' אלא יש לדרוש אותו.[23] 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 יְתירוּת מסוימת.[24] 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".[25] 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 למטה:[26]

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

---

[22] 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 לדיוקים 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).

[23] זו ההנחה הראשונה מתוך ארבע הנחות שמונה קוגל (2007, 14-16) כבסיסיה של הפרשנות הקדומה למקרא.

[24] 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.

[25] בפירושו הקצר לשמ' כ, א; בגישה זהה אחז גם הרד"ק – ראו למשל בפירושו לבר' כד, לט.

[26] מורה הנבוכים ג, כו (שוורץ, תשס"ג, 515). ההדגשה שלי. יש לציין כי את מה ששוורץ תרגם כ'אבסורד', תרגם אבן תיבון כ'הרחקה' והרב יוסף קאפח כ'זרות'.

יינתנו טעמים. לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת שלא יסיר בה אבסורד, אלא יוסיף אבסורדים.

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 ספריהם של חוקר הספרות מאיר שטרנברג (1985) ושל מאיר וייס (תשמ"ז); מחקרים אלו סימנו את פריצת הדרך של המחקר הספרותי של המקרא, שחזר והעניק תשומת לב גם לפרטי העלילה, גדולים כקטנים.[27]

להלן אציג שלוש דוגמאות לגישות מחקריות התומכות במתן תשומת לב לפרטים הנראים שגרתיים 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.[28]

[27] 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: "בחינת 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).

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

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 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...[29]

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 הקוגנטיבית 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'ינדו, ניסה אף לקשור אותו להבנת עולם המטאפורות המקראי, בשני מאמרים

[29] 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.
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 'מִטען' של משמעות רגשית (affective meaning), ומטען זה משותף לאנשים בגילאים שונים, ברמות השכלה שונות ואף דוברי שפות שונות (אוסגוד ואח', 1975 – ראו את עיקרי שיטתו בעמ' 6-7).

משלימים שפורסמו בתשס"ח (2009), ולאחר מכן בספר שפורסם ב- 2010 ועסק בפרקים א-כד בספר ירמיהו.[30] ג'ינדו נעזר במודל שהציעו לייקוף וג'ונסון כתשתית להגדרה של 'עולם מטאפורי' (דיון = מלחמה, זמן = כסף וכדומה), המאופיין 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:[31]

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 המסמֵן למסומן. לפיכך, יש לחפש את הדמיון ברמה ההוליסטית ולא ברמה האטומיסטית.

ג. חילוץ 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.[32]

באופן דומה, אטען בעבודה זו כי השימוש הנרחב בבהמות-בית בסיפור המקראי, ובמיוחד כששימוש זה נעשה בצמידות לתיאורי קונפליקטים פסיכולוגיים, מעיד שהמחבר המקראי קישר בין אלו לאלו, ולוּ 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

[30] ג'ינדו תשס"ח; 2009; 2010. לסקירה הקצרה כאן השתמשתי רק במאמר מ- 2009 שמכיל סיכום ממצה של הטיעונים.

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

[32] רעיון זהה יוצע להלן בסעיף 1.2.2.3 בשם ב"מ לוינסון, בהקשר אחר.

ולנסות לחלץ את המשמעות העולה מהם – וזאת, בראש ובראשונה, על ידי עצם הצפת השאלה: מה מקומם של איזכורי הבהמות האלו בטקסט?

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 הזהה 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...".[33] 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.[34]

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':[35]

> **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

[33] קאסוטו, תשל"ב, 30 – וראו במבואות השונים לאיליאדה ולאודיסיאה המדגישים נקודה זו בשירה ההומרית.

[34] תפיסה זו הוצעה ונדחתה גם על ידי האנתרופולוג אדמונד ליץ', 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 (ליץ', 1962, 31-32) – ובפרק האנתרופולוגי (6) ארחיב מעט בנושא זה.

[35] שטרנברג, 1977, 111 (ההדגשה שלי).

מסוים כדי ליצור אפקט מיוחד – כדי להפנות תשומת לב לתופעה זו או אחרת, כדי לאפיין את הדובר או את השומע וכו' – בקיצור, כדי שנעביר אותה למישור אחר שבו היא תיעלם.

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.[36]

אמנם בעבודה זו לא אעסוק בתופעה של מבנה חזרה במונחיו של שטרנברג, שכן זה מתייחס לחזרה עניינית על נושאים או תֵמות 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' המוצעת כאן 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

[36] הופמן, 1979.

מספרים בטקסטים קדומים.[37] 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 (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:[38]

> **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 הנומרולוג רואה במספָּר אמצעי לתאר את העניין בו הוא מעוניין, והמספָּר 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.

---

[37] בר-אילן, תשס"ד; תשס"ה.

[38] בר-אילן, תשס"ד, 17-18. ההדגשה שלי.

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.[39] 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",[40] ועד לגישתו של שפינוזה, המהווה בסיס למחקר המקרא המודרני, לפיה את המקרא יש לפרש אך ורק על פי עצמו ולא על פי הנחות מוקדמות או מוסכמות חיצוניות.[41] 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 חוקריו 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:[42]

---

[39] 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 (Vermes Géza) שטבע את המונח (ז'נגליר, 2014).

[40] '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).

[41] "...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).

[42] גרוסמן, תשע"ו, 29, ההדגשה שלי.

...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 שמשובץ 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 גיסא, ומאידך ממחישות את הצורך ואולי אף את ההכרח בפרשנות מעמיקה יותר של אלמנטים הנראים שגרתיים בנרטיב המקראי.

1.2.2.1. שימת לב ל'חירות המספֵּר'

גרוסמן, שמדבריו ציטטתי לעיל, מדגים את הבעיה הספרותית באמצעות השוואה בין השימוש התכוף במילה "חומה" בסיפור כיבוש יריחו (יהו' ו), לעומת השימוש היחידאי בביטוי "כמטחווי 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:[43]

אם כן, המבקש לעקוב אחר המגמות הנסתרות של הסיפור צריך לבחון במיוחד את אותם האלמנטים הסיפוריים שבהם חירות המספֵּר 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 במחקר זה, מתוך הנחה שאיזכורי הבהמות מהווים חריגה ספרותית ברורה, שכן בדרך כלל המספר היה יכול לצמצמם 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

[43] שם, 30, ההדגשה שלי.

ומיותר, הדבר דומה הרבה יותר לשימוש בביטוי הנדיר "כמטחווי 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 בחיוּת רבה בתחילת ספרו של חוקר המקרא פרופ' מארק צבי ברטלר, 'כיצד לקרוא את התנ"ך'.[44] ברטלר מתאר שם דמות בדיונית בשם מרתה, הבקיאה 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 זָרים." 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.

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

[44] ברטלר, 2012, 25.

אירועים שקרו אי-אז, ובמקרה הפחות טוב כאל אמצעי בידור או שעשוע עממי.[45] 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 השֵמית להתבטא על-ידי הצהרות מופשטות",[46] 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..."[47]

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:[48]

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.

---

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

[46] קאסוטו, תשכ"ה, 4.

[47] גלנדר, תשנ"ז, 37-38.

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

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 גיסא, ועולם המחקר האנתרופולוגי-תרבותי מאידך גיסא. להלן אתייחס לכל תחום בנפרד, תוך הצגה קצרה של מחקרים בולטים בכל תחום, בהם אשתמש במחקר.

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 יבול עצום של ספרים ומאמרים. להלן אציג בתמצית את 'ארגז הכלים' הספרותי הנוגע **ישירות** למחקר שלי, תוך ציון כמה מחקרים רלוונטיים לכל סעיף:[49]

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 התֵמה המרכזית של הסיפור והאופן בו הן מסייעות להבנה מעמיקה יותר של העלילה. בין כלים אלו ניתן למנות את **המילה המנחה** (רוזנצוייג, תשכ"א;

[49] למחקרים בולטים בתחום הניתוח הספרותי של המקרא בכלל, ראו פישביין, 1979; אלטר, 1981; שטרנברג, 1985; וייס, תשמ"ז; 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 כפורח 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) **וסצינת הדפוס** (קלי, 1976; אלטר, 1981).[50]

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:[51] 1) פירושי האברבנאל והמלבי"ם, שהיו בין הראשונים לעמוד על מספר נקודות חשובות למחקר שלי. 2) פרשנותם הצמודה של בֶּנוֹ 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".[52] 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.[53] עם זאת, נעזרתי רבות בשני המקורות הבאים, השופכים אור על תפקידן של בהמות הבית

---

[50] 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 מאַרְל בן המאה ה- 5-6, בדרשתו על בר' כד בהקשר לסצינת 'המפגש על הבאר' (ראו שרידן ואוֹדן, 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..."

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

[52] פרוליק, 2011, 227.

[53] 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.[54] 2) קנת' וַיי 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).[55] למרות זאת יש בה עניין רב למחקר שלי, כיוון שהחמור מסתמן כבעל חיים מרכזי באפיזודות 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.[56] גם חוקי הקרבנות בספר ויקרא מעדיפים בבירור קרבנות מן החי ומותירים 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 מילגרום 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

---

[54] בוטרווק, 1977; אִין דֶר סמיטן, 1980; ווּשקה, 2003, בהתאמה.

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

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

שאערוך 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' לָבָן 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 משלֵי – שני אלו משמשים דוגמה מצויינת לתחום בו מחקר זה **לא** יעסוק. ג) בתחום המקביל של מטאפורות חייתיות בספרות ובארכיאולוגיה של המזרח הקדום ראויה לציון מיוחד המונוגרפיה של וָטנאבֶּה (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 'המושב 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):[57]

> **כאן איבדנו ילד בן 12. שמו היה וִיוֶק", אמר ראג' פְּריתבִי, 50, קצין צבא בדימוס ומנהיג כפרי לא-רשמי. "כאן שני תאואים מתו תחת הסלעים. שמותיהם היו רָאמה ורָאי." מאחורי הריסות בית חווה נוסף, נמחץ שור על ידי מפולת אבנים. "שמו היה דיל בָּהאדוּר והוא היה בן 15 שנה", אמר פריתבי.**

הדבר 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 כזו 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.

[57] קונסטייבל, 2015. והשוו למשל כבשת הרש שציינתי לעיל, וכן לפסוק מפורש בפרשת העקדה: "וַיִּקַּח אֶת **הָאַיִל** וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה **תַּחַת בְּנוֹ**" (בר' כב, יג).

2.1.2.1. אנתרופולוגיה וחקר המקרא[58]

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'.[59] אותם חוקרים גילו כי המאפיינים העיקריים של חברות כאלו הם חיים דתיים משמעותיים, כלכלה בקנה מידה קטן, חשיבות רבה ליחסי משפחה ושארות, 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.[60]

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 בתפיסת

[58] 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).

[59] להבהרת המונחים 'אתנוגרפיה' ו'תרבות ילידית' – ראו בפתיחת פרק 6 המוקדש לאנתרופולוגיה.

[60] 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.

האל בפרט ובתפיסת הקשר בינו לבין החברה בכלל, בעיקר עקב עלייתה של הדת הכהנית הקפדנית בעלת החוקים המחמירים.[61]

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 להשלת עורו של הנחש, שהרי "אם העברים האמינו כי הנשר מחדש את נעוריו בהשירו את נוצותיו (תה' קג, ה), מדוע לא הנחשים בהשילם את עורם?"[62]

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![63]

---

[61] 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.

[62] פרייזר, 1918, 49-50.

[63] השוו 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 בּוּרוּת 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 ליץ' (1962 ועוד), מחשובי האנתרופולוגים של המאה ה-20, נפרצו במקצת החומות שגבהו בין התחומים: דאגלס, בעקבות אתנוגרפיה שכתבה על נשות שבט הלֶלֶה (Lele), הגיעה למסקנות חדשות בדבר הקשר בין זיהום, טומאה וטאבו, ובמעין 'זינוק מחשבתי' השליכה אותן על איסורי האכילה המקראיים, בטענה כי בהמה טמאה מוגדרת ככזו כיוון שהיא חורגת מקבוצות הסיווג המוכרות;[64] בעוד שליץ' 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;[65] פישביין (1975), שהקדיש מחצית ממאמרו הארוך אודות מחזור סיפורי יעקב לניתוח סטרוקטורליסטי של מחזור זה, כשהוא מיישם תובנות מחֵקר 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 ביומרנות שבו: הוא מנסה להקיף הן 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

[64] 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...

[65] 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,[66] שהעלו על נס את רוחב היריעה שפרס המחבר מחד גיסא, אך ביקרו אותו על פגמים שונים, בעיקר חוסר ידע אנתרופולוגי מספק, מאידך גיסא. 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 מאליו, 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*".[67] במחקר זה עמד הרשקוביץ על החשיבות העצומה של הבקר בשבט הדינקָה, המתבטא בעולם הדימויים, בטקסים ובחיי היומיום. במהלך המאה ה-20 נערכו מחקרים לא מעטים בנושא משמעותן האנושית של חיות שונות בתרבויות שונות, ובעקבותם פיתחה האנתרופולוגית החשובה שֶׁרי אורטנר (1973) מסגרת קונספטואלית לאפיון יחסים אלו, ולפיה החיה הופכת מ'סמל מרכזי' (key symbol) ל'מטאפורת 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 ווילִיס (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 וָאלדוֹ ופאטוֹן (2006), הכולל אסופת מחקרים בנושאי יחסי אדם-חיה בהיבטים רבים

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

[67] 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 הדינקה, וגם בו איעזר במחקרי.

ומגוונים מכדי למנותם.[68] 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.[69] במחקרי אבחן את נושא הקרבנות גם מההיבט האנתרופולוגי, החל ממחקרם הידוע של אֶנרי אוּבֶּר ומרסל מוֹס מ- 1898 על טבעו ותפקידו של הפולחן,[70] 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 הקרבנות במקרא ובראשם אדמונד ליץ' (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-גיניאה, בה עמד בין היתר על 'טקס סיבובי' יוצא דופן של חילופי מתנות הדדיים בין ילידי האיים השונים.[71] כמה שנים לאחר מכן, ב- 1925, פרסם הסוציולוג מרסל מוֹס מונוגרפיה ארוכה המנתחת את תופעת החלפת המתנות בחברות 'ארכאיות'.[72] התיאוריה שהציע מוס הפכה לאבן דרך בעולם האנתרופולוגיה וגררה אחריה גל של מחקרי-המשך. במקביל, חוקר העולם הקלאסי מוזס פִינְלִי הצביע בספרו 'עולמו של אודיסאוס' (1954) על תופעה דומה להפליא באיליאדה ובאודיסיאה וקבע כי "כל מה שקרוי בפינו 'יחסי חוץ ודיפלומטיה', בגילוייהם

[68] 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.

[69] כך למשל אחת הנְוֹדוֹת ההודיות מתארת את הקרבתו של פּוּרוּשָׁה, ישות קמאית-קוסמית, שמגופו המבותר נוצרות כל הישויות ביקום (ווילים, תש"ס, 70).

[70] אובר 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 הן מעט 'צולעות', לדעתו, אך חשיבותו הרבה נעוצה בהגדרת הדקדוק של עולם הקרבנות ומבנהו (שם, viii).

[71] ה'טקס' נקרא בקיצור "טבעת הקוּלה", ראו מלינובסקי, 1922 (התופעה פורסמה על ידו כמאמר ב- 1920).

[72] 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".[73] 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".[74]

להמחשת ההתעלמות מאיזכורי הבהמות בסיפורת המקראית על ידי חוקרים ספרותיים של המקרא, אציין כאן שתי דוגמאות: וולטקה מצא כי בסיפור אירוסי 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.[75] 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.[76]

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',[77]

---

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

[74] דייוויס, 2008, 13.

[75] וולטקה, 2001, 325-326. יש לציין כי וולטקה טעה כנראה בספירתו, שכן המילה "אלֹהֵי" מופיעה 7 פעמים בפרק, ואילו המילה "יהו-ה" מופיעה בו 19 פעמים.

[76] שרווד, 1990.

[77] פון-ראד, 1972, 301.

ובאותו מונח בדיוק משתמש רופא[78] כדי לאפיין את סיפור אתונו של בלעם – הגדרה שלא הניחה את דעתו של לוין, שכינה את אותו סיפור 'מעשיה פיקאֶרסקית'...[79] 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..."[80]

בניגוד מוחלט לגישות אלו, אבקש לטעון כי בפרוזה חסכנית כמו זו המקראית, מן הראוי להעניק תשומת לב שווה לכל פרט בסיפור. ובפרפראזה על דברי אלטר לפיהם "אם דמות מקראית מבשלת נזיד עדשים, הקורא יכול להיות בטוח כי הכוונה איננה להציג את אופיו של המטבח העברי העתיק...",[81] 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 להסְמלה (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 הנומרולוגיה 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

---

[78] רופא, תש"מ, 51.

[79] לוין, 2000, 155.

[80] פוקלמן, 1999, 56.

[81] 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:[82]

> **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 מנימוקיי, 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?

[82] בר-אילן, תשס"ד, 204.

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:

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.[83] 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).

[83] 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.

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

ב. ייחוס משמעות ייחודית לסוגי הבהמות השונים – באפיזודות 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 ניתן למצוא נסיונות כאלו.[84] לדעתי, בעניין זה נכונים דברי הרמב"ם שנאמרו בהקשר למתן הסברים לפרטי מצוות הקרבנות:[85]

> **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 שאלו מסמלות במקרא מלוכה או מנהיגות – והקדשתי את סעיף 5.2.1 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,[86] הפכה מושא למחקר ענֶף בשנים האחרונות כתוצאה מעליית קרנה של השאלה האתית והפילוסופית אודות מותר האדם מן החיה. כתוצאה מכך, הדיון התיאורטי לכאורה של מעמד החיה ביחס לאדם בסיפור

---

[84] גרינוולד ניסה להראות כי בניגוד לבקר שסימל את העירוניות, הצאן במקרא נתפס כאֶתוס של חיי הנוודות ובמקביל גם של המלוכה האידיאלית, בניגוד לזו המצרית שסלדה מהצאן (גרינוולד, 2003, 76-77) – אך כל דבריו שם עומדים על כרעי תרנגולת הן בשל הצירוף 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.

[85] מורה הנבוכים ג, כו (שוורץ, תשס"ג, 515). נסיונות כאלו נעשו כבר על ידי פילון בפירושיו 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 מתיחדים בכח המתעורר שבחיים... 'איל אחד'. והם משפיעים על כל המשכת החיים של תכן הזמן, ההולך לאטו, "ככבש במרחב". לעומת שבעת ימי בראשית... 'שבעת כבשים בני שנה', העלאת המשך החיים המתלבש בזמן מראשית נטיתו" (148); ועוד.

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

הבריאה המקראי החל לקבל משמעויות מעשיות בעולם המערבי, תוך כדי דיון המשלב היבטים מדעיים, אנתרופולוגיים ואף מקראיים. גם נושא זה לא ייחקר במסגרת עבודה זו, מסיבות מובנות. [87]

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.[88] בהקשר זה, אסתפק בציטוט דבריו של אחד החוקרים היחידים שעסק בנושא הקרוב לנושאה של עבודה זו, כאשר הוא דן באפשרות התיאורטית של מחקר שיבצע סינתזה בין הגישה הביקורתית-דיאכרונית לזו הספרותית-סינכרונית – דברים המבטאים במדויק את עמדתי:[89]

> **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

---

[87] ראו באפילוג שבסוף העבודה, שהוקדש לנושא זה.

[88] ראו בהקדמתו של וונהם (1987, xxxvi), המונה שני נימוקים להעדפת (!) הניתוח הספרותי על פני זה הביקורתי, וניתן לנסחם בקצרה כך: 1) שֶׁמָּא (השערת התעודות ונגררותיה) וּבָרִי (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.

[89] 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.[90] 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'.

[90] 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 751,1 איזכורי בהמות במקרא כולו (ראו בהרחבה בנספח הסטטיסטי להלן בסעיף 2.5). בחירת האפיזודות הרלוונטיות זוקקת תבחינים ברורים שיאפשרו להסביר מדוע בחרתי דווקא אפיזודה זו ולא אחרת, ומדוע התמקדתי 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".[91] 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: "כַּשֶּׂה לַטֶּבַח יוּבָל וּכְרָחֵל לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ נֶאֱלָמָה" (יש' נג, ז), "נַהַם כַּכְּפִיר זַעַף מֶלֶךְ" (משלי יט, יב) וכדומה.[92] לסוג איזכורים זה אקרא **'איזכורים מטאפוריים'**, וההבדלים בין השניים ברורים:

א. האיזכורים המטאפוריים הם בדרך-כלל פשוטים וישירים והקורא אינו נזקק להתעמקות יתֵרה בכדי להבינם.[93] לעומת זאת, האיזכורים הפונקציונליים (לכאורה) בהם אעסוק הם 'חריגים', וכפי שיוסבר מייד.

---

[91] דייווים, 2008, 13.

[92] ראו סקירה מקיפה אצל דייווים, 2008, בעיקר בעמ' 13-15 העוסקים בבהמות הבית השונות, וכן אצל שנקלין, 1985, 392-394.

[93] 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 הלקוחים 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 'חייתים': "דָּמִיתִי לִקְאַת מִדְבָּר הָיִיתִי כְּכוֹס חֳרָבוֹת... כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל גָּג" (ז-ח), לאחריהם כמה דימויים 'צמחיים': "וַאֲנִי כָּעֵשֶׂב אִיבָשׁ" (יב)... 'פָּנָה אֶל תְּפִלַּת הָעַרְעָר" (יח), ולאחריהם דימוים 'דוממים': "וְכֻלָּם כַּבֶּגֶד יִבְלוּ כַּלְּבוּשׁ תַּחֲלִיפֵם" (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:[94]

> **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.

[94] 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.[95] 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 ובולטת בעולם המונחים המקראי.[96] אך גם בהיבט המהותי נראה כי העובדה ש"ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה"[97] 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:[98]

> **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**

---

[95] השוו דה"א כז, כט-לא: "וְעַל **הַבָּקָר** הָרֹעִים בַּשָּׁרוֹן... וְעַל **הַגְּמַלִּים**... וְעַל **הָאֲתֹנוֹת**... וְעַל **הַצֹּאן**... כָּל אֵלֶּה שָׂרֵי הָרְכוּשׁ אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִיד".

[96] 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 **הצומח** 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).

[97] בוטרווק, 1977, 13. הוכחותיו לכך ייסקרו להלן בראש פרק 4.

[98] 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 בתֵימה מרכזית כלשהי...

2.4.5. דוגמאות לאיזכורים פונקציונליים שאינם חריגים

להמחשת השימוש בתבחינים לעיל, אביא להלן מספר דוגמאות לאפיזודות שלא עונות עליהן, 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';[99] 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 4.3.2.24.3.2.2.

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.[100]

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 חֲמֹרִים" – והנה בפס' י נזכר שוב: "וְעִמּוֹ צֶמֶד חֲמוֹרִים"; בהמשך (כא) דואג המספר לעדכן אותנו כי האיש הזקן האכיל (? "וַיָּבָל") את החמורים, אחרי שקודם לכן אמר לו הלוי שברשותו תבן ומספוא

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

[100] 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): "וַיִּקְרֶא אַבְשָׁלוֹם לִפְנֵי עַבְדֵי דָוִד וְאַבְשָׁלוֹם רֹכֵב עַל **הַפֶּרֶד** וַיָּבֹא **הַפֶּרֶד** תַּחַת שֹׂוֹבֶךְ הָאֵלָה הַגְּדוֹלָה וַיֶּחֱזַק רֹאשׁוֹ בָאֵלָה וַיִּתֵּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ **וְהַפֶּרֶד** אֲשֶׁר תַּחְתָּיו עָבָר". 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 נגוז 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.[101] ביטוי בולט לכך הוא העובדה כי שורשה של המילה 'מִקְנֶה' המציינת בהמות הוא קנ"ה, ולא רק בעברית אלא גם בשפות עתיקות נוספות.[102] יתרה מכך – יש שהציעו שמקורה של המילה הנפוצה "רכוש" היא ב"רכש" (=מין סוס), כפי שנראה מתרגום השבעים בכמה מקומות בספר בראשית.[103] ובכלל, נראה כי בספר זה "רכוש" היא פשוט מילה נרדפת למקנה בהמות, כפי שמוכח מבר' יג, ה-ו: "וְגַם לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת אַבְרָם הָיָה צֹאן וּבָקָר... כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב..." – כלומר, הריב על הרכוש משמעו ריב על מרעה למקנה; או ממה שנראה ככפל ניסוח (שם לא, יח): "וְאֶת כָּל **רְכֻשׁוֹ** אֲשֶׁר רָכָשׁ **מִקְנֵה קִנְיָנוֹ** אֲשֶׁר רָכַשׁ...", לעומת התיאור שם מו, ו: "וַיִּקְחוּ אֶת **מִקְנֵיהֶם** וְאֶת **רְכוּשָׁם** אֲשֶׁר רָכָשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנַעַן". בנוסף, המקרא מציג גם ריבוי משמעותי של מילים לציון סוגים שונים של בהמות – הבקר, למשל כולל פר\ה, שור, אל[ו]ף, בן בקר, עגל\ה; ואף בתוך אותו סוג ישנן מילים שונות לציון מין או גיל שונה, כגון חמור-אתון-עִיר, 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).[104] כדי לאתר את שמות הבהמות

---

[101] פירמג', 1992, 1119. הוא מוסיף כי גם באיליאדה ובאודיסיאה עושרם של הגיבורים מתואר תמיד במונחי בהמות ולא במונחי קרקע.

[102] ליפינסקי, 2004, 64; ואכן, קדרי (תשס"ו, 660) מציע בפשטות שלושה הסברים למילה: א) קניין. ב) בהמת-מרעה. ג) רכוש. השוו למונח הלטיני לכסף, *pecunia*, שמקורו ב- *pecus* = בהמה, בקר (כך הסביר כבר פלוטארכוס היווני, ראו פובליקולה יא = כרך ב, 441).

[103] 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) – אם כי מקובל לפרשה כמטבע או תכשיט (קדרי, תשס"ו, 970-971).

[104] 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 פירמג'[105] ובקונקורדנציה העניינית החדשה לתנ"ך בה מסווגות הבהמות בקטגוריה ייעודית.[106] השמות הרלוונטיים שנמצאו הם (על פי סדר א"ב):

אַיִל, אל[ו]ף, אתון, בהמה, בְּעִיר, בקר, גדי\ה, גמל, חמור, טלה, כבש\ה = כשב\ה, מקנה, מְרִיא, עגל\ה, עז, עַיִר, עתוד, פר\ה, פרד\ה, צאן, צָפִיר, רחל, שה, שור, שעיר\ה, תיש.[107]

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

ב. מונחים שלא נכללו באוכלוסיית היעד – לא מניתי את המונחים "אבִּיר" (פר?), "בִּכרה" (נקבת גמל?), "כַּר" (צאן?) ו"מְשֻׁנִים" (כבשים שמנים?), המופיעים במקומות ספורים במקרא – הן בשל פרשנותם המסופקת והן בשל היותם מילים נרדפות ולא מונח זואולוגי כשלעצמו.[108] 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 (סוס\ה, רכש, ערוד, פרא) מכיוון שאלו **אינם** בהמות בית, ויתרה מכך – הסוס במקרא נושא לעיתים קרובות משמעות גנאי של יוהרה ותאוות מלחמה.[109] זו הסיבה, ככל הנראה, שהמקרא מעולם אינו מתאר גיבור מקראי רכוב על סוס – בעוד שלמשל באסטלה של תחותימס

---

[105] פירמג', 1992, 1152-1153. יש לציין כי הוא השמיט את המונחים 'בְּעִיר', 'אבִּיר' ו'מְרִיא'.

[106] 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 "יַמִּם" (בר' לו, כד), אך מעבר לזיהויו המסופק, נראה כי נוסח המסורה שגוי שם ויש לגרוס "מַיִם" (ראו הערת ה- BHS במקום).

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

[108] אלו פירושיהם לפי HALOT (מס' הכרך, מס' העמוד): "אביר" הוא תאו או פר הרבעה באוגריתית, אך באכדית מובנו 'חזק' (I, 6); "בכרה" היא נקבת גמל שילדה לראשונה (I, 131); "כר" הוא או טלה או איל (II, 496); "משנים" הם בהמות 'שניות לבטן' שערכן רב (II, 650 – לפי רד"ק לשמ"א טו, ט).

[109] 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 מעניינה של עבודה זו.

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.

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.[110]

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 'יחידי' 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 עֲשָׂרָה **גְמַלִּים**" (בר' כד, י) לעומת "וַיְהִי לִי **שׁוֹר וַחֲמוֹר**" (שם לב, ו). לענייננו, הפסוק הראשון מהווה איזכור 'יחידי' (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 יחידיים ולא קבוצתיים, למרות שפרמטר זה **לא היווה** תבחין לבחירתן.

[110] 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.[111] 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).[112] בנוסף, הצאן הוא שם העצם ה'חייתי' הבולט ביותר במקרא כמטאפורה לבני

[111] להתרשמות מעמיקה יותר מומלץ לעיין בערכים המתאימים באנציקלופדיות ובמילונים המקראיים השונים – בעבודה זו השתמשתי בעיקר ב- ABD וב- TDOT, שמעבר להסברים הלקסיקליים הבסיסיים המוצעים בכל מילון (כדוגמת HALOT; קדרי, תשס"ו), מציעים גם תובנות מעמיקות יותר. ראו בהפניות הביבליוגרפיות הבאות: בוטרווק, 1977 ('בְּהֵמָה'); אִין דֶר סמיטן, 1980 ('חֲמוֹר'); ווּשקה, 2003 ('צֹאן'); פירמג', 1992 ('Zoology').

[112] כך HALOT, III, 992; ווּשקה, 2003, 197. פרופ' שפירא העיר כי הוא מצא שבכל רשימה של בעלי חיים במקרא הכוללת צאן, הוא יופיע במקום הראשון – וראו דוגמה מרשימה לכך ברשימת נכסי האבות בספר בראשית, אותה אציג להלן בסעיף 7.1.1.

ישראל (כ- 70 איזכורים), ובייחוד בצירוף היחידאי "צֹאן אָדָם" 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.

השאלה היא כמובן מה ההשלכות של עובדה זו לעניינו 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:

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

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"ך). 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.[113] הנתונים ממויינים לפי א"ב של סוג הבהמה ושמה, בהתאם לשלוש הקטגוריות שצויינו לעיל: 'יחידי', 'קבוצתי' ו'חוק'. לשם שלימות המידע, הנתונים מוצגים גם בחתך של תורה, נביאים וכתובים:[114]

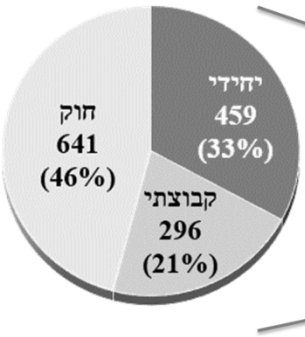
[113] הספירה נעשתה על פי הקונקורדנציה של אבן-שושן (תשס"ז). קונקורדנציה זו היא מבוססת מחשב, וברמת דיוק גבוהה. הביטויים "שעיר\גדי\שה עזים" ו"פר בן בקר" נמנו על ידי **כשני** איזכורים כל אחד, כיוון שמבחינה ספרותית כל איזכור תורם ל'גודש' השדה הסמנטי בסיפור ומעצים אותו – ולכך יש חשיבות רבה בהיבט של מחקר זה.

[114] 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	סה"כ במקרא
		יחיד	קבוצתי	חוק	יחיד	קבוצתי	חוק	יחיד	קבוצתי		
בקר	אל[ו]ף		4							**4**	**8**
	בקר	6	28	62	16	19	5	12	16	**164**	**183**
	מריא					4				**4**	**6**
	עגל\ה			7	3					**10**	**36**
	פר\ה	13	10	89	16		8		1	**137**	**159**
	שור	2	1	45	2	11				**61**	**79**
גמל	גמל	21	7	3	8	3		4	8	**54**	**54**
חמור	אתון	15	2		10			1	1	**29**	**34**
	חמור	15	10	14	34	8		4	3	**88**	**96**
	עיר		1		2					**3**	**8**
	פרד\ה				8	2			4	**14**	**18**
מקנה	בהמה	39	12	49	8	2		8	1	**119**	**190**
	בעיר	4		1						**5**	**6**
	מקנה	37	12	1	5	2		5	4	**66**	**76**
צאן	אַיִל	4	10	102	1	1	9	14	3	**144**	**156**
	גדי\ה	5		3	6					**14**	**16**
	טלה				2					**2**	**4**
	כבש\ה = כשב\ה	7		86	3		7	1	5	**109**	**125**
	עז	12	3	39	7	1	2	2	2	**68**	**74**
	עתוד	2	13							**15**	**29**
	צאן	56	34	31	14	19	3	11	17	**185**	**273**
	צפיר							4	3	**7**	**7**
	רחל		2							**2**	**4**
	שה	4		23	1	5	1			**34**	**47**
	שעיר\ה	2		49			2	2		**55**	**59**
	תיש	1	1						1	**3**	**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:

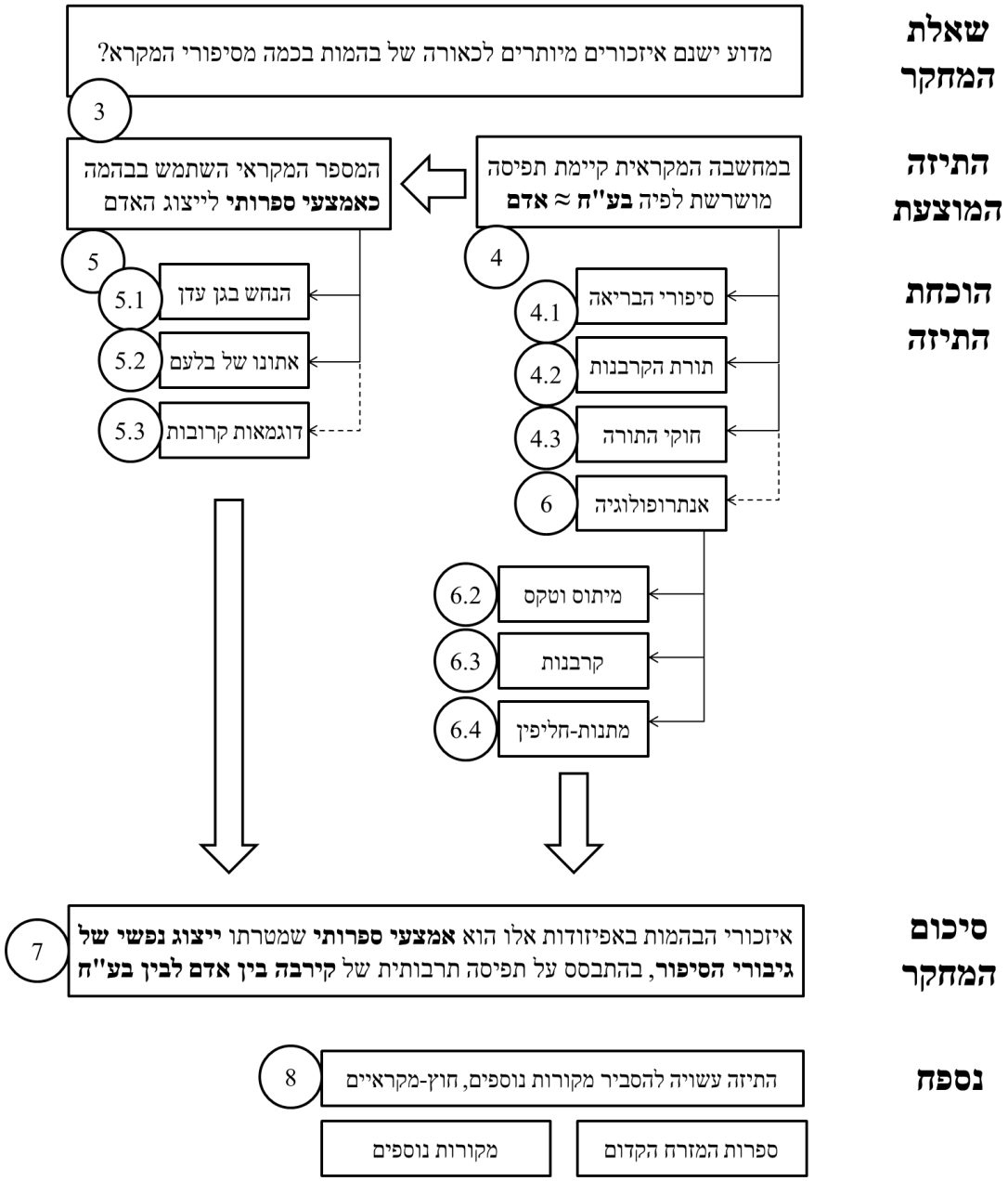


	תורה	נביאים	כתובים	סה"כ
יחידי	245	146	68	**459**
קבוצתי	150	77	69	**296**
חוק	604	37		**641**

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'יחידיים' 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.[115] 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.

[115] 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): "וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי לוֹ **צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים** וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת **וַאֲתֹנֹת וּגְמַלִּים**".[116] בהמשך מתוארת עלייתו של אברם ממצרים לכנען, ושם נאמר (יג, א; ה): "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד **בַּמִּקְנֶה**... וְגַם לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת אַבְרָם הָיָה **צֹאן וּבָקָר**..." (סה"כ 8 איזכורים).

ב. אברם בבית אבימלך (בר' כ, יד): "וַיִּקַּח אֲבִימֶלֶךְ **צֹאן וּבָקָר** וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֶׁב לוֹ אֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ". (סה"כ 2 איזכורים).

ג. הברית עם אבימלך (בר' כא, כז-ל): "וַיִּקַּח אַבְרָהָם **צֹאן וּבָקָר** וַיִּתֵּן לַאֲבִימֶלֶךְ וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית. וַיַּצֵּב אַבְרָהָם אֶת שֶׁבַע **כִּבְשֹׂת הַצֹּאן** לְבַדָּהֶן. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם מָה הֵנָּה שֶׁבַע **כְּבָשֹׂת** הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבַדָּנָה. וַיֹּאמֶר כִּי אֶת שֶׁבַע **כְּבָשֹׂת** תִּקַּח מִיָּדִי בַּעֲבוּר תִּהְיֶה לִּי לְעֵדָה כִּי חָפַרְתִּי אֶת הַבְּאֵר הַזֹּאת". (סה"כ 6 איזכורים). מעניין לציין כי בסיום האפיזודה (לג) אברהם נוטע **אשל** – זהו אחד מאיזכורי העצים **הבודדים** בסיפורי האבות, המהווה עוד המחשה ניגודית לריבוי העצום של איזכורי בהמות הבית.

בין שלושת האיזכורים האלו לא מניתי, בכוונה תחילה, איזכור דומה בסיפור ה'רעיה-אחות' השלישי בו נאמר לגבי יצחק (כו, יד) "וַיְהִי לוֹ **מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר** וַעֲבֻדָּה רַבָּה". אמנם כמה חוקרים טענו שרכוש זה ניתן לו כתוצאה מהמעשה עם אבימלך וכי זהו מאפיין משותף לשלושת סיפורי ה'רעיה-אחות',[117] אך קשה לי

---

[116] האיזכור של עבדים ושפחות באמצע רשימת בעלי החיים נראה תמוה, כמו גם האיזכור הנדמה כציטוט של פסוק זה להלן: "וַיִּתֶּן לוֹ צֹאן וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וַעֲבָדִם וּשְׁפָחֹת וּגְמַלִּים 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 תאוותם 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.

[117] למשל וונהם, 1987, 289. יש לציין שגם אצל יעקב נאמר (בר' ל, מג) "**וַיְהִי לוֹ** צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים" – ושם ודאי לא מדובר במתנה שנתן לו לבן!

לקבל את הדעה הזו, מכיוון שבין החזרת רבקה על ידי אבימלך ובין פס' יד ישנם שני פסוקים נוספים המתארים את התעשרותו של יצחק – וזו מתרחשת, כך נראה מההקשר, כתוצאה מהצלחתו בזריעה **ולא** כתוצאה ממתנתו של אבימלך. מובן 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 מוזכרות שם בהמות בפירוש – אם כי ייתכן 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 **אלהים**, ולא פרעה כהבנה המקובלת. לדבריו, "אברהם לא רצה לקחת רכוש סדום שהיה שלו כפי הדין... ואיך יקח מתנות פרעה שנתן לו על קלונו וחרפתו?"[118] 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.[119] 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.[120]

---

[118] אברבנאל לבר' יב, טז. אלטר (1996, 52) מתרגם And **it went well** with Abram on her count (כביכול היה כתוב "הוטב") ובכך מתעלם מהבעיה.

[119] אהרליך, תרנ"ט, 33.

[120] 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 שרה[121] – אך לֶמוֹס 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.[122] 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 פענוחם של מכתבי אל-עמארנה, ולפיהן המילים "ייטב\היטיב" (פס' יג; טז) מזכירות מונח דומה – *ṯūbtu/ṯabūttu* – המופיע פעמים רבות באותם מכתבים כמציין יחסי ברית או חברות.[123] אחרים הציעו כי מדובר פשוט בפיצוי עבור לקיחת ה'אחות', כפי שהיה מקובל אז.[124]

ג. הברית עם אבימלך – 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..."[125] – 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.[126] 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 עֵדָה = עדות על הקניין.[127] יש לציין כי קדם להם רבי עובדיה ספורנו, שפירש כך (כא,

---

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

[122] למוס, 2010, 48 והערה 353.

[123] כך הופמאייר, 1992, בעיקר בעמ' 93-95.

[124] 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".

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

[126] ראו למשל אצל סקינר, 1930, 326, וכן ווסטרמן, 1985, 349 המוכיח זאת מהיידוע של "שבע כבשת **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; הו' יב, ב – אך יש להודות כי ראיות אלו די חלשות.

[127] כך ספייזר, 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 ומַקנה את הבאר הנדונה לאברהם.[128] שאלה נוספת שעלתה היא, מיהו הצד הנחוּת 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.[129] יש להעיר כי המושג "כריתת ברית" במקרא מקורו כידוע במנהג קדום של הריגה ואף כריתה ממשית של איברי בהמות ולעיתים גם מעבר ביניהם.[130] 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 אברם 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 אפיזודות 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): "וְאֶעֱשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל **וַאֲבָרֶכְךָ**" – וכל אפיזודה שכזו (כמו גם 'אפיזודות רכוש' דומות אצל יצחק ויעקב) נועדה להמחיש את קיומה של אותה ברכה, המתממשת

[128] ווסטרמן, 1985, 349.

[129] וונהם, 1987, 93; וולטקה, 2001, 299.

[130] 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.

בהשגת רכוש רב.[131] מובן כי הסבר זה הולם את שתי האפיזודות הראשונות, אך פחות מתאים לאפיזודה השלישית בה לא מודגש כלל עושרו של אברהם – ונראה שהחזרה המשולשת על מוטיב העברת הבהמות מאברהם למלכים וההיפך נושאת בחובה משמעות עמוקה יותר, ועליה אעמוד בפרק 7.

[131] כך מציעים קאר (1996, 185-186) וכן מת'יוס (2005, 113-114). לגישה זו, הרואה בריבוי הרכוש מימוש של הברכה לאברם, 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.[132] 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 המפורסם 'מימזיס' להשוואה בין הסגנון המקראי ובין הסגנון ההומרי הבא לידי ביטוי באודיסיאה, וזו התרשמותו מסיפור העקדה:[133]

> **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 אאורבך – מה תפקידו של החמור בעלילה? כפי שניתן לראות בפסוקים, החמור **מופיע** פעמיים **ואינו** מופיע פעם אחת (הערה שתוסבר בהמשך):

> **...ג וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים. ד בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת**

---

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

[133] אאורבך, 1953, 9-11. מדרשי חז"ל כדרכם השלימו חלק מהפערים, והוסיפו למשל דיאלוגים בין אברהם לאלוהים, לשטן וליצחק. אלא שלדיאלוגים אלה אין כמובן אחיזה של ממש במקרא (אך ראו את ניתוחו המעניין של קוגל, 2007, 11-13, לדרך הפעולה של המדרש בהרחבת סיפור העקידה על בסיס הטקסט המקראי עצמו).

הַמָּקוֹם מֵרָחֹק. ה וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו **שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר** וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם...

יט וַיָּשָׁב אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו [~~וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ~~] וַיָּקֻמוּ 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 השני, 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![134]

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:[135]

ובלי לגלות את דבר-האלוהים לאיש מבני-ביתו, לקח מתוך משרתיו הרבים שני עבדים בלבד,[136] הזקנים והמסורים לו ביותר, ויצא עם בנו ועמם כאילו לאיזו עבודת-קודש שבנוהג. כשראה מרחוק,

---

[134] השוו לחזרה 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) "וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר", **לא הוזכר המגדל** שהוזכר בתחילתו.

[135] 'על אברהם', 169-171 (=סוזן-נטף, ב, 104-105).

[136] נראה לי שבעת העתיקה, יציאה של אדם חשוב ללא מלווים נתפסה כדבר שלא יעלה על הדעת; פלוטארכוס, למשל, דוחה כ'בְּדיה' 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'... והשוו לתיאורים המקראיים של אבימלך היוצא עם פיכל או עם מרעיו (בר' כא, כב; וכן שם כו, כו); רבקה היוצאת עם נערותיה (בר' כד, סא) משה העולה להר סיני עם נערים ומלווים (שמ' כד, א-ט); בלעם היוצא, כמו אברהם, עם שני נעריו (במ' כב); ועוד ועוד.

כמו ממצפה, את המקום המיועד, פקד על המשרתים להישאר, ונתן לבנו לשאת את האש והעצים; שכן חשב לנכון שהקרבן 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.[137] 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 "חֲמרה חמוּרה" שלא להכניס את חמורו לתחומי ההר המקודש – אולי מעין "גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא" (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.[138] 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 ייעזר בו. מאותה סיבה הוא גם לא נעזר בנעריו, והדבר מודגש בפסוקים המתארים את פעולתו העצמאית למרות ששני נעריו איתו.[139]

ההסבר הקרוב ביותר ברוחו לזה שאני עתיד להציע, הועלה כבר על ידי רבי יצחק עראמה, שכתב כך:[140]

---

[137] יעקבס, 2010, 552-554.

[138] ספרן, 1988.

[139] מזור, 2009, 61-63.

[140] עקדת יצחק על ספר בראשית, שער כא, קעא ע"ב (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 ואוֹדן, 2002, 104, בשם קיסריוס מאַרְל).

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 כד בבראשית 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 **גְמַלִּים מִגְּמַלֵּי** אֲדֹנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוּב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אֲרַם נַהֲרַיִם אֶל עִיר נָחוֹר. יא וַיַּבְרֵךְ **הַגְּמַלִּים** מִחוּץ לָעִיר אֶל בְּאֵר הַמָּיִם לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֵאת הַשֹּׁאֲבֹת...
>
> יט וַתְּכַל לְהַשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם **לִגְמַלֶּיךָ** אֶשְׁאָב עַד אִם כִּלּוּ לִשְׁתֹּת. כ וַתְּמַהֵר וַתְּעַר כַּדָּהּ אֶל הַשֹּׁקֶת וַתָּרָץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לִשְׁאֹב וַתִּשְׁאַב לְכָל **גְּמַלָּיו**. כא וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֵה לָהּ מַחֲרִישׁ לָדַעַת הַהִצְלִיחַ ה׳ דַּרְכּוֹ אִם לֹא. כב וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ **הַגְּמַלִּים** לִשְׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נֶזֶם זָהָב בֶּקַע מִשְׁקָלוֹ וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל יָדֶיהָ עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם...
>
> סא וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל **הַגְּמַלִּים** וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלֶךְ. סב וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב. סג וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה **גְמַלִּים** בָּאִים. סד וַתִּשָּׂא רִבְקָה אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרֶא אֶת יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל **הַגָּמָל**...

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 (=10+9) 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.[141] המחשה נוספת לייחודיות שבאיזכור הגמלים ניתן למצוא באיזכור המפתיע של "הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ" (פס' לב) – העובדה שעבד אברהם היה מלווה באנשים נוספים נודעת לנו לראשונה רק כאן,

[141] וולטקה, 2001, 325-326 (נראה כי הוא טעה בספירתו – המילה "אלהֵי" מופיעה 7 פעמים בפרק, ואילו המילה "יהו-ה" מופיעה בו 19 פעמים). 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 בו"א, קו"ם, שו"ב, החוזרים גם הם 17 פעמים בפרק.

וסך הכל האנשים מוזכרים עוד פעמיים בפרק (נד, נט).[142] 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 לקיחת עשרה גמלים מגמלי אדוניו (בהמשך אתייחס 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 מסתיים 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 לרווחתם. שימו לב לסדר הפעולות אותו נוקט העבד כשהוא מגיע לבית רבקה (פס' לב): "וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבַּיְתָה **וַיְפַתַּח הַגְּמַלִּים וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמַלִּים** וּמַיִם לִרְחֹץ רַגְלָיו וְרַגְלֵי 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 אָבִיךְ מָקוֹם לָנוּ לָלִין?", עונה רבקה (כה): "...**גַּם תֶּבֶן גַּם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ** גַּם מָקוֹם לָלוּן". 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): "וַיִּקֹּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַה'. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ מֵעִם אֲדֹנִי..." ממנה משתמע לכאורה שהוא משתחווה ומודה בהתרגשות רבה על 'בשורת' המספוא מהפסוק הקודם! רק כשאנו מגיעים לסופו של הפסוק, "אָנֹכִי בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי ה' בֵּית אֲחֵי אֲדֹנִי", 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

[142] אלטר, 1996, 118, והדבר נעשה לדבריו "בהתאמה לחסכנות הקפדנית של הסיפור המקראי". אמנם בפס' כג אומר העבד לרבקה "...מָקוֹם **לָנוּ** לָלִין", 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 מבוייתים בתקופת האבות, אף אם במספר מועט.[143]

ב. שאלת הסגנון הלשוני המאוחר של הפרק – זו טענה מהותית יותר, שהועלתה ע"י רופא (תשל"ו) בהתבסס על תבחינים לשוניים ועניינים. לדעתו, בר' כד חובר בימי שיבת ציון והשערה זו נדמית מקובלת גם כיום.[144] 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'אווירה' 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: ספייזר 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.[145] 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

[143] 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.

[144] ראו אצל למוֹס, 2010, 27; 46. כפי שכתבתי לעיל, הסיפור כולו נעדר מספר היובלים שבידינו.

[145] ספייזר, 1964, 90; 179.

תתרצה ללכת איתו". המילטון מציע הסבר אחר ואולי משלים, לפיו עשרת הגמלים היו **חלק מהמוהר** שאמור היה להינתן למשפחת הכלה[146] – 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.[147] וולטקה מציע הסבר סביר יותר, לפיו איזכור הגמלים בתחילת הסיפור מהווה הטרמה של האירועים הצפויים לקרות במהלך הסיפור: המבחן שיערוך עבד אברהם לרבקה, וכן הסכמתה לנישואין שתדרוש את ליוויה על ידי נערותיה. כיוון שכך, חוזר המספר ומזכיר את הגמלים באמצע הסיפור ובסופו.[148]

מובן כי הסברים אלו אינם מספקים – הגמל כסמל לעושר, איזכורם של עשרה גמלים דווקא, או שימוש בגמלים באמצעי מַטרים, 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".[149] אלא שאלטר עצר כאן ולא הסביר **מהו באמת תפקידם בעלילה?**

---

[146] המילטון, 1995, 144. למוֹס 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** יהוו מוהר.

[147] 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 (שמ"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).

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

[149] אלטר, 1996, 114.

3.4. הצאן במחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)[150]

שלושה פרקים עמוסי-אירועים לתיאור 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**' לבדה 8 פעמים:

א וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קֶדֶם. ב וַיַּרְא וְהִנֵּה בְּאֵר בַּשָּׂדֶה וְהִנֵּה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבְּאֵר. ג וְנֶאֶסְפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֹּאן וְהֵשִׁיבוּ אֶת הָאֶבֶן עַל פִּי הַבְּאֵר לִמְקֹמָהּ. ד וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מֵחָרָן אֲנָחְנוּ. ה וַיֹּאמֶר לָהֶם הַיְדַעְתֶּם אֶת לָבָן בֶּן נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ. ו וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲשָׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם וְהִנֵּה רָחֵל בִּתּוֹ בָּאָה עִם הַצֹּאן. ז וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה הַשְׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ. ח וַיֹּאמְרוּ לֹא נוּכַל עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאן. ט עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעָה הִוא. י וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רָחֵל בַּת לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיָּגֶל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַיַּשְׁקְ אֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ. יא וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ.

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 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" מוזכר

[150] 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 בכוונתי 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".

בפרקים אלו 57 פעמים; "אלהים\ה'" 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 (כח-כט, מהדורת כהנא), 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.[151]

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. יש לציין בהקשר זה כי גם יחסם של לבן ושל יעקב אל רחל (=כבשה) ולאה (=פרה?), נראה כיחס של רועה אל מקנהו, וישנו אף דמיון תימטי בין פרשיית לידת בני יעקב לפרשיית ריבוי הצאן, המופיעות זו אחר זו בפרק ל.[152]

נראה, אם כן, שהצאן במחזור סיפורי יעקב משחק תפקיד עלילתי דומה לזה של הגמלים בבר' כד עליו עמדתי לעיל, והדבר דורש הסבר.[153]

דיון פרשני-מחקרי

נדמה כי הן המפרשים והן החוקרים התעלמו בדרך כלל מהריבוי העצום של הצאן בפרקים אלו. אופיינית היא תשומת ליבו של שרווד, שהקדיש מונוגרפיה שלמה לניתוח ספרותי של בר' כט-לא, ושהבחין בעובדת היותו של הצאן

---

[151] יש לציין כי לא כללתי במניין האיזכורים את השם 'לאה' – אם כי מקובל להסביר גם אותו כסוג של פרה או פרת-בר (נוג'ל, 2000, 173, ועוד רבים) – משום שאין לכך זכר בלשון המקרא. וראו בהערה 502 בדבר המשמעות האנתרופולוגית שיוחסה לשמות אלו בעיני חוקרי המקרא הראשונים.

[152] פרוליק, 2011, 149; 174; על משמעותה האירונית של ההקבלה ראו אצל נוג'ל, בהערה הקודמת. אלטר (1996, 170) מעיר על הביטוי "**וַתְּנַהֵג** אֶת בְּנֹתַי" (לא, כו) המזכיר את פעולת יעקב לגבי צאנו קודם לכן: "וַיַּנְהֵג אֶת כָּל מִקְנֵהוּ" (יח).

[153] 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. שפירא (תשנ"ז) העיר על מילת מפתח נוספת בסיפורי יעקב, והיא ה"אבן", החוזרת מספר פעמים בפרקים כח-מט.

חלק מהותי מהשדה הסמנטי באפיזודה (יחד עם שדה סמנטי נוסף – המשפחה), אך במאפיינים הסימבוליים שהוא מוצא כאן יש רק שניים – הבאר והאבן.[154]

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![155] 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: "מָתַי אֶעֱשֶׂה גַם אָנֹכִי לְבֵיתִי". לדבריו, המעגל הפנימי הוא המרכזי יותר שכן הוא עוסק במשפחתו של יעקב, כלומר – בעתיד ישראל, לעומת המעגל החיצוני החשוב פחות, העוסק בצאן וברכוש.[156]

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 ו\או כניגוד אירוני לברכה שקיבל יעקב לפיה עשו יעבוד אותו. כרגיל, הם התעלמו מהצאן, שכלל לא נספר על ידם.[157]

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

[154] שרווד, 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).

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

[156] פוקלמן, 1991, 131; 142.

[157] פוקלמן, 1991, 129-130; וולטקה, 2001, 403.

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".[158] 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 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"! ובֶּנוֹ יעקב רואה כאן מעין הצהרה של יעקב על היותו בנה של רבקה אחות לבן, זו שהשקתה את גמליו של הזר שהגיע גם הוא לבאר.[159]

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".[160] 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, ספייזר מציע הסבר רציני יותר, בהסתמך על כתובת ניחוש 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

---

[158] יאנזן, 1993, 113.

[159] קאס, תש"ע, 422; יעקב, 2007, 194.

[160] 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 שייוולדו 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 שייקספיר במחזה הידוע 'הסוחר מוונציה' (מערכה 1, תמונה 3), שם מתאר שיילוק היהודי את תכסיסו של יעקב כהצדקה ללקיחת ריבית מאנטוניו – והלה עונה לו באירוניה: "בשביל סיכון כזה, אדון, יעקב עָבַד, ולא כוחו שלו השיג לו הצלחה, אלא יד השמיים. כל זה שורבב כדי להצדיק ריבית? או שהכסף-וזהב שלך הם איל וכבשה?"... (מתוך מהדורת האינטרנט של המחזה, בתרגום ד' פרנס).

בימים ההם.[161] פוקלמן מתמקד בצבע **הלבן** החוזר בסיפור ורואה בו מעין משחק מילים: יעקב גובר על לבן באמצעות "מאגיה לבנה", כמו שגבר על עשו האדמוני באמצעות הנזיד האדום – ומטרת האפיזודה היא להראות את המאבק הממושך של רמאי אחד ברמאי אחר...[162] 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.[163] 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".[164]

רמז ברור לחשיבותה של אפיזודת פיצול המקלות ניתן למצוא בניתוחו המקיף של פישביין למחזור סיפורי יעקב, המזהה במחזור זה מבנה כיאסטי כמעט מושלם. לשם נוחות, אעתיק את תרשים המבנה מתוך מאמרו:[165]

---

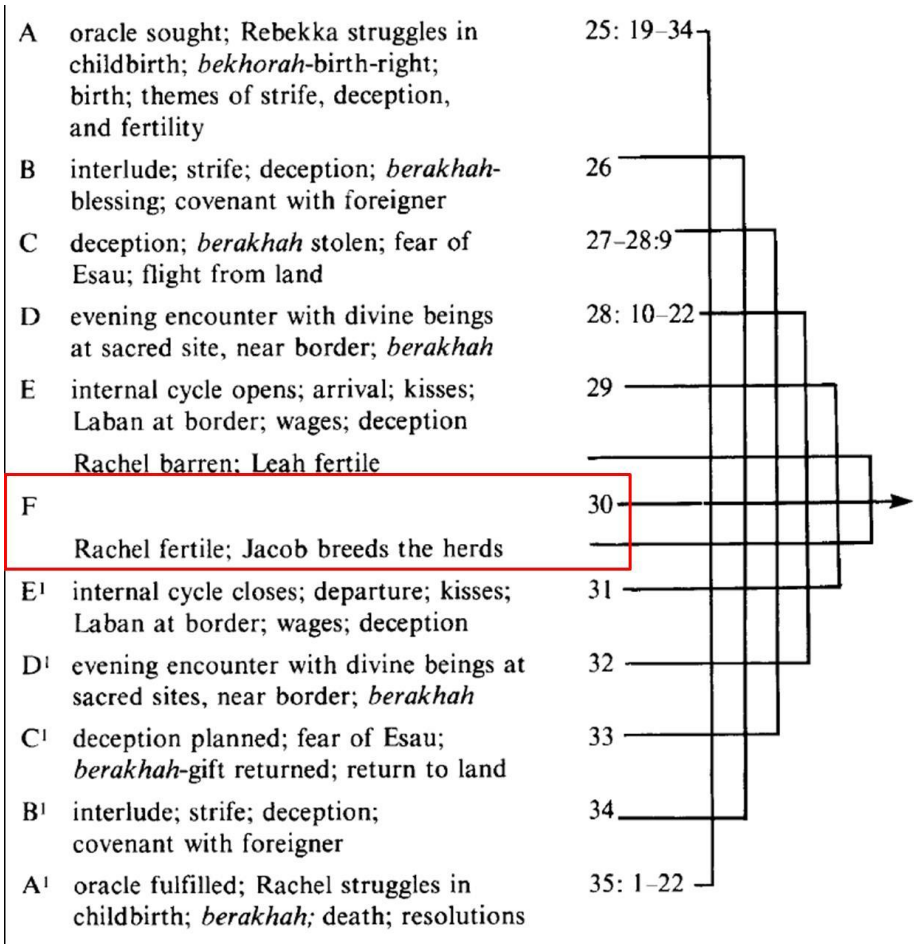
[161] פון-ראד, 1972, 301; ספייזר, 1964, 239. שרווד (1990, 231) מצטט טקסט קצרצר מאוגרית הנוקט בלשון של פעולת 'קילוף' כלפי אדם הסובל מתשישות שניתן לפרשה כאימפוטנציה מינית.

[162] 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.

[163] נוג'ל, 1997.

[164] שרווד, 1990, 193-243. ניתוח השדה הסמנטי מופיע בעמ' 243-244.

[165] פישביין, 1975, 20, המסגרת המודגשת בפיסקה F היא משלי. 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 (פסקה 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** וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים".[166] 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..."[167] – כלומר, הוא מדלג על כל סיפור תכסיסי ריבוי הצאן בשקתות

[166] השוו להערתו של ווסטרמן (1985, 484) לפיה הכינוי החריג "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!

[167] 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

כפי שהראיתי, מלבד פרשיית פיצול המקלות 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.[168] 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 זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ **וּפָרַצְתָּ**...", ואכן יעקב זכה הן לבנים רבים והן לרכוש רב המתואר בלשון "**וַיִּפְרֹץ** הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת..." (שם, ל, מג).[169] 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 **לרכוש** 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 תוצאת רמאותו 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.[170]

---

[168] שרוד, 1990, 11; פוקלמן, 1991, 150; ועוד.

[169] בעקבות קאר, 1996, 267-268. והשוו להערתו של ווסטרמן (1985, 484) שהזכרתי לעיל, ולפיה הפסוק "ויפרץ האיש" הוא תוספת כהנית 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.

[170] 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)[171]

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 עליה 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 "**שׁוֹר וַחֲמוֹר צֹאן** וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה" (לב, ו).

ב. מייד לאחר מכן מוזכרות אותן בהמות, לכאורה, המהוות חלק ממחנהו של יעקב: "וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ **וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים** לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת" (לב, ח) – שימו לב שתחת השור בדברי יעקב לעשו, מופיע כאן בקר, ותחת החמורים מופיעים גמלים.[172]

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) "וַיַּעֲבֵר אֶת אֲשֶׁר לוֹ", כלומר – את מקנהו. אך כשעשו פוגש לראשונה את מחנה יעקב, הוא רואה משהו אחר לגמרי (לג, ה): "וַיִּשָּׂא אֶת עֵינָיו וַיַּרְא **אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הַיְלָדִים** וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמַר **הַיְלָדִים** אֲשֶׁר חָנַן אֱלֹהִים אֶת עַבְדֶּךָ". ויש לתמוה היכן 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",

---

[171] 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 מחניים (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\חנ"ן חוזר 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).

[172] זו ראיה נוספת לכך שאין למעשה חשיבות רבה לשימוש המדויק בסוג בהמה זה או אחר (ראו דבריי בסעיף 0 לגבי תיחום המחקר, נושא ב). אמנם יש שראו בכך מעשה מכוון מצד יעקב שביקש **להמעיט** בחשיבות רכושו כשהוא מציגו מילולית בפני עשו, שהרי הגמלים היו בהמות יקרות-ערך (יעקב, 2007, 218). יש להעיר כי בחלק מנוסחי תרגום השבעים, המילה "גמלים" חסרה (ראו ב- BHS על אתר).

ואילו לחלק השני הוא מעניק יחס מועדף 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 וְהִכַּנִי **אֵם עַל בָּנִים**" ניתן לפרש כמתייחס לבהמותיו, שהרי ביטוי זהה מופיע בחוק שילוח הציפור ולקיחת גוזליה (דב' כב, ו-ז): "...לֹא תִקַּח **הָאֵם עַל הַבָּנִים**. שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת **הָאֵם** וְאֶת **הַבָּנִים** תִּקַּח לָךְ".[173] 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?[174]

ג. לאחר שיעקב מתפלל לה' שיצילו מיד עשו, הוא נוקט גם בצעד מעשי משלו – משלוח מנחה בסדר גודל עצום הכוללת שמונה מיני בהמות: "עִזִּים מָאתַיִם וּתְיָשִׁים עֶשְׂרִים רְחֵלִים מָאתַיִם וְאֵילִים עֶשְׂרִים. גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת וּבְנֵיהֶם שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים עֲשָׂרָה אֲתֹנֹת עֶשְׂרִים וַעְיָרִם עֲשָׂרָה" (שם, טו-טז) – וסך הכל 550 בהמות.[175] 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 יֹדֵעַ כִּי הַיְלָדִים רַכִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עָלוֹת עָלָי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד **וָמֵתוּ כָּל הַצֹּאן**" (לג, יג) – כל הקורא את ראשיתו של הנימוק – הילדים הרכים – היה מצפה כי סיומו יהיה דומה: "ומתו כל הילדים". אך יעקב, כך מסתבר, דואג הרבה יותר לצאן!

---

[173] גם בסיפורנו עצמו נכתב (לב, טז) "גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת **וּבְנֵיהֶם** שְׁלֹשִׁים", ובדומה: "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת **בְּנוֹ** לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (וי' כב, כח). פסוקים אלו הובילו כנראה את החזקוני לפרש את הפסוק שיוזכר להלן (לג, יג) "אֲדֹנִי יֹדֵעַ כִּי **הַיְלָדִים** רַכִּים" כמתייחס לילדי **הצאן**, כמשתמע מהמשך הפסוק.

[174] 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.

[175] 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 כָּרִים וּמֵאָה אֶלֶף אֵילִים צָמֶר" שהעלה מישע כמנחה (מל"ב ג, ד).

ה. מייד לאחר מכן פונה עשו לדרכו שעירה ואילו יעקב ממשיך למחוז חפצו – ארץ אבותיו: "וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת **וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת** עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת" (שם יז).[176] 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![177] יש לציין כי תופעה זו חוזרת על עצמה בפרשיית התנחלות בני גד וראובן, 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 נִבְנֶה **לְמִקְנֵנוּ** פֹּה וְעָרִים **לְטַפֵּנוּ**", ואילו משה מתקנם (שם כד): "בְּנוּ לָכֶם עָרִים **לְטַפְּכֶם** וּגְדֵרֹת **לְצֹנַאֲכֶם**" (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 יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת **גִּיד הַנָּשֶׁה** אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה" (לב, לג). והתמיהה ברורה – מה עניין שמיטה להר סיני? ובלשונו של סרנה: "איזה קשר הגיוני יכול להיות בין אירוע זה לבין מגבלת כשרות כלשהי?"[178]

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,

---

[176] 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.

[177] 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".

[178] סרנה, 1966, 203.

ומכאן הפתעתו של עשו (לג, ה) "וַיַּרְא אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה לָךְ". מנגד, בָּנוֹ יעקב כותב כי "שאלותיו [של עשו] אודות המשפחה היו רק הקדמה לשאלה **החשובה יותר** אודות המתנות" – ורק לאחר שהוא מברר זאת הוא קורא ליעקב "אחי"![179]

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 פָנָיו בַּמִּנְחָה הַהֹלֶכֶת לְפָנָי** וְאַחֲרֵי כֵן אֶרְאֶה פָנָיו אוּלַי יִשָּׂא פָנָי", והביטוי 'כפר פני' ידוע גם מאכדית (*kuppuru panĕ*) ומשמעו ניקוי והעברת הכעס מעל פני מישהו,[180] או לחלופין כיסוי או הגנה מפני כעס, כמשתמע ממספר פסוקים במקרא.[181] 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, והמספֵר 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...[182]

המילטון מוסיף ומציע תובנה חשובה, הנוגעת למשמעותה הלקסיקלית של המילה "מנחה" בפסוקים אלו:[183] 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

---

[179] יעקב, 2007, 227. ההדגשה שלי.

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

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

[182] שם, 348.

[183] שם, 324.

קבועה, כדוגמת המנחה שהביא אהוד לעגלון מלך מואב (שו' 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 **בִּרְכָתִי**", ומכאן שניתן לראות במנחה מילה נרדפת לברכה, שמשמעותה בהקשר זה נוטה יותר למתנה.[184] עם זאת, פישביין הציע כי השימוש במילה "ברכה" בפסוק האמור רומז **לברכות** שיעקב לקח מאחיו במרמה (וכידוע ברכה = בכֹרה), מעין 'טעות פרוידיאנית' שנפלטה מפי יעקב, ואם כן, גודלה של המנחה מהווה אולי פיצוי על החלק הכפול המגיע לבכור.[185] למשמעות השנייה מסכימים מספר חוקרים, ביניהם בֶּנוֹ 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.[186]

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".[187] כנגדם הציע פוקלמן פירוש מעמיק יותר, ולפיו ריבוי הבהמות במנחה מטרתו "להקיף את עשו בבהמות באופן כזה ש(פסיכולוגית) לא יהיה לו מקום לנוע, ואף פחות מכך, לגרום ליעקב

[184] 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).

[185] פישביין, 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 "וְעַתָּה קַח נָא **בְּרָכָה** מֵאֵת עַבְדֶּךָ" (מ"ב ה, טו) ושם אין מקום לפרשנות מיוחדת כזו.

[186] 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.

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

נזק כלשהו".[188] 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) "יַלְדֵיהֶן תְּפַלַּחְנָה" המתייחס לאיילות (איזכור ידוע יותר נמצא ביש' יא, ז: "יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן"). פירושו קשה, כיוון שכמה פסוקים קודם לכן מופיעה המילה "ילד" על הטיותיה 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 בֶּנוֹ יעקב כי בניית הבית נועדה להדגיש את הכנותיו של יעקב להתיישבות **קבועה** בארץ, בניגוד לאברהם ויצחק שישבו תמיד באהלים.[189] 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

---

[188] פוקלמן, 1991, 205.

[189] יעקב, 2007, 229.

לא, שאין לה קשר להמשך הסיפור.[190] המילטון העיר שבניגוד לשלושת המקרים האחרים בהם יעקב קורא שם למקום כלשהו (בית-אל, מחנָיִם 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.[191]

בניגוד גמור לגישות אלו כותב ווסטרמן את הדברים הבאים:[192]

> **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 שראה להלן, ווסטרמן קלע אל הנקודה, בהצביעו על חשיבותה של הפרשיה הקטנה הזו כסיום האודיסיאה הארוכה של יעקב, ולמעשה כגילוי 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 הנשה – 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 היוו מאכל מקודש של האלים.[193] 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 "אֲבִיר [=פר] יַעֲקֹב" (בר' מט, כד ועוד).[194]

---

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

[191] המילטון, 1995, 348; לונג, שם.

[192] ווסטרמן, 1985, 527. ההדגשות שלי.

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

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

חוקרים אחרים הציעו הסברים הקרובים יותר לרוח המקרא: בָּנוֹ יעקב 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, שחווה את מגע אלוהים, בני ישראל מסמנים את עצמם לא רק בבשרם, אלא גם במנהגיהם הכרוכים בבשר".[195]

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.

[195] 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,[196] 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) – "וַיִּשְׂאוּ אֶת שִׁבְרָם עַל **חֲמֹרֵיהֶם** וַיֵּלְכוּ מִשָּׁם. וַיִּפְתַּח הָאֶחָד אֶת שַׂקּוֹ לָתֵת מִסְפּוֹא **לַחֲמֹרוֹ** בַּמָּלוֹן..."

ב. ההגעה השנייה למצרים (מג, יח; כד) – "וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים כִּי הוּבְאוּ בֵּית יוֹסֵף וַיֹּאמְרוּ עַל דְּבַר הַכֶּסֶף הַשָּׁב בְּאַמְתְּחֹתֵינוּ בַּתְּחִלָּה אֲנַחְנוּ מוּבָאִים לְהִתְגֹּלֵל עָלֵינוּ וּלְהִתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת **חֲמֹרֵינוּ**... וַיָּבֵא הָאִישׁ אֶת הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף וַיִּתֶּן מַיִם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא **לַחֲמֹרֵיהֶם**."

ג. היציאה הראשונה ממצרים (מד, ג; יג) – "הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה **וַחֲמֹרֵיהֶם**... וַיִּקְרְעוּ שִׂמְלֹתָם וַיַּעֲמֹס אִישׁ עַל **חֲמֹרוֹ** וַיָּשֻׁבוּ הָעִירָה."

לששת האיזכורים האלו יש להוסיף עוד שני איזכורים של חמורים ואתונות בסוף הסיפור (מה, כג): "וּלְאָבִיו שָׁלַח כְּזֹאת עֲשָׂרָה **חֲמֹרִים** נֹשְׂאִים מִטּוּב מִצְרָיִם וְעֶשֶׂר **אֲתֹנֹת** נֹשְׂאֹת בָּר וָלֶחֶם וּמָזוֹן לְאָבִיו לַדָּרֶךְ."

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 דְּבַר הַכֶּסֶף הַשָּׁב בְּאַמְתְּחֹתֵינוּ בַּתְּחִלָּה אֲנַחְנוּ מוּבָאִים לְהִתְגֹּלֵל עָלֵינוּ וּלְהִתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים **וְאֶת 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

[196] 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, 'חילוניות' מופגנת של הסיפור ועוד (וינפלד, 2002, 206).

אלטר, מחשובי החוקרים הספרותיים של המקרא, לטעון כי "תוספת מוזרה זו בסוף המשפט חשודה כשגגה קומית" (comic inadvertency).[197] אבל יש להודות שגם שני האיזכורים הבאים תמוהים למדי: "וַיִּתֵּן מַיִם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם **וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לַחֲמֹרֵיהֶם**" – מדוע זה אמור לעניין את הקורא? "הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה **וַחֲמֹרֵיהֶם**" – מה היה הכתוב חסר ללא ידיעה זו?[198] 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.[199]

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: "ויאכלו וישתו ויקומו **וילינו אצל חמוריהם**" (מב, כד), פרט שאינו מופיע בסיפור המקראי; בהמשך, האחים מציעים פעמיים, לפי ספר היובלים, כי "אנחנו **וחמורינו** נהיה עבדים לאדניך" (מג, ה; מג, ט, בשינוי לשון) – בעוד שהביטוי המקביל בבראשית הוא "וְגַם אֲנַחְנוּ נִהְיֶה לַאדֹנִי לַעֲבָדִים" (מד, ט), ללא איזכור החמורים.[200]

דיון פרשני-מחקרי

מטבע הדברים, רוב המפרשים והחוקרים לא התייחסו לחמורים בסיפור, ואפילו חוקר ספרותי כמו אלטר נטה לראות בהם מוזרויות של הכתוב, כפי שציינתי לעיל. עם זאת, ישנן כמה התייחסויות מהותיות יותר, בעיקר לאיזכור החריג ביותר בפסוק "וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת חֲמֹרֵינוּ", 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' אַל תֵּפֶן אֶל מִנְחָתָם **לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי** וְלֹא הֲרֵעֹתִי אֶת אַחַד מֵהֶם" (במ' טז, טו). ב) "וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם

[197] אלטר, 1996, 256.

[198] 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.

[199] השוו להערתו 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 147).

[200] על פי מהדורת כהנא. 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.

הַטּוֹבִים **וְאֶת חֲמוֹרֵיכֶם יִקָּח** וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ" (שמ"א ח, טז). ג) "הִנְנִי עֲנוּ בִי נֶגֶד ה' וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ אֶת שׁוֹר מִי לָקַחְתִּי **וַחֲמוֹר מִי לָקַחְתִּי** וְאֶת מִי עָשַׁקְתִּי אֶת מִי רַצּוֹתִי..." (שמ"א יב, ג).

סקינר, המתבסס על הפסוקים בספר שמואל, טוען שלקיחת החמורים על ידי סמכות שלטונית מהווה ביטוי של "**אלימות מלכותית**",[201] המטילה פחד מצמית על האדם כיוון שאינו יכול להתנגד לה. החזקוני הציע פירוש דומה, ולפיו לוּ 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".[202] בָּנוֹ יעקב מציע הסבר פסיכולוגי אחר, הרואה באחים דוגמה לאנשים שממונם חביב עליהם מגופם – אלא שהיתה להם סיבה טובה להעדפת ממונם, שכן הם חששו שללא החמורים לא יוכלו להביא את השבר שרכשו לארץ כנען, וממילא הם ומשפחתם צפויים למות ברעב.[203]

מעניין לציין שמחברי ספר הזוהר הבחינו גם הם בתמיהות שמעוררים החמורים בפסוק, והציעו הסבר עמום הן לפסוק זה, והן לפסוק התמוה המופיע בהמשך: "וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הַמָּה וַחֲמֹרֵיהֶם", ואלו דברי הזוהר כלשונם עם תרגום שלי:[204]

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

---

[201] סקינר, 1930, 481.

[202] התרגום מתוך ANET, 259. איזכור מעניין אחר בתעודה ממארי כורך יחדיו עבדים, חמורים ומעשה גניבה: "מדוע גנבת בארץ אִדַמַרַץ, 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).

[203] 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 שם כותב בדיוק את ההיפך (שוורץ, תשס"ג, 575).: "יש אנשים המעדיפים את ממונם על עצמם. **אבל הרוב חסים על עצמם ועל ממונם במידה שווה: 'ולקחת אתנו לעבדים ואת חמֹרינו'**" (למען הסר ספק, עיינתי במקור הגרמני [יעקב, 1934, 785], והוא כותב בפירוש: und insofern hat Maim. More III 40 recht, sie als Beispiel für Leute anzuführen, **die mehre um ihre Habe als um sich selbst besorgt sind**). 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).

[204] זוהר חלק א (פרשת מקץ), רג.

דלא ישתארון אינון וחמוריהון כדקאמרו. (כאן יש להסתכל, אם הם היו הולכים ומשולחים, מה 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).

ובהמשך מסביר הזוהר את פשר שילוח החמורים עם האנשים בבוקר:

'והאנשים שֻׁלחו', אלין מאריהון דדינא דהוו שלטין בליליא, 'המה וחמוריהם', המה אינון מאריהון דדינא דקאמרן, וחמוריהם אינון גרדיני נימוסין דאתיין מסטרא דמסאבא, דלאו אינון קדישין, ולא שלטין ולא אתחזון מכי אתי צפרא, ואינון מסטרא דאינון חמרי, גרדיני נימוסין דקאמרן. ('והאנשים שֻׁלחו', אלו בעלי הדין שהיו שולטים בלילה, 'המה וחמוריהם', הם אלו בעלי הדין שאמרנו, וחמוריהם אלו ממוני החוקים (?) הבאים מצד הטומאה, שאינם קדושים ואינם שולטים ואינם נראים כשבא הבוקר, והם מצד אותם חמורים, ממוני החוק שאמרנו).

כאמור, ההסבר הוא עמום ולא ברור מהו למעשה התירוץ שמציע הזוהר, מעבר ל'סגירת המעגל' בין חששם של האחים בתחילה להפגתו בסוף – אך הסבר שכזה רק מעצים את התמיהה: לשם מה צריך היה לפתוח את המעגל מלכתחילה?!

3.7. שאול והאתונות (שמ"א ט-י)

"מה חשיבות יש לאתונות שאבדו לאיכר אחד ולשם מה מתוארים החיפושים אחריהן?!"[205] 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:[206]

פרק ט

ג וַתֹּאבַדְנָה הָאֲתֹנוֹת לְקִישׁ אֲבִי שָׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שָׁאוּל בְּנוֹ קַח נָא אִתְּךָ אֶת אַחַד מֵהַנְּעָרִים וְקוּם לֵךְ בַּקֵּשׁ אֶת **הָאֲתֹנֹת.**[207] **ד** וַיַּעֲבֹר בְּהַר אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ שָׁלִשָׁה וְלֹא מָצָאוּ וַיַּעַבְרוּ בְאֶרֶץ שַׁעֲלִים וָאַיִן וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ יְמִינִי וְלֹא מָצָאוּ. **ה** הֵמָּה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוּף וְשָׁאוּל אָמַר לְנַעֲרוֹ אֲשֶׁר עִמּוֹ לְכָה וְנָשׁוּבָה פֶּן יֶחְדַּל אָבִי מִן **הָאֲתֹנוֹת** וְדָאַג לָנוּ...

כ וְלָאֲתֹנוֹת הָאֹבְדוֹת לְךָ הַיּוֹם שְׁלֹשֶׁת הַיָּמִים אַל תָּשֶׂם אֶת לִבְּךָ לָהֶם כִּי נִמְצָאוּ וּלְמִי כָּל חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל הֲלוֹא לְךָ וּלְכֹל בֵּית אָבִיךָ...

פרק י

ב בְּלֶכְתְּךָ הַיּוֹם מֵעִמָּדִי וּמָצָאתָ שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִם קְבֻרַת רָחֵל בִּגְבוּל בִּנְיָמִן בְּצֶלְצַח וְאָמְרוּ אֵלֶיךָ נִמְצְאוּ **הָאֲתֹנוֹת** אֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְבַקֵּשׁ וְהִנֵּה נָטַשׁ אָבִיךָ אֶת דִּבְרֵי **הָאֲתֹנוֹת** וְדָאַג לָכֶם לֵאמֹר מָה אֶעֱשֶׂה לִבְנִי...

יד וַיֹּאמֶר דּוֹד שָׁאוּל אֵלָיו וְאֶל נַעֲרוֹ אָן הֲלַכְתֶּם וַיֹּאמֶר לְבַקֵּשׁ אֶת **הָאֲתֹנוֹת** וַנִּרְאֶה כִּי אַיִן וַנָּבוֹא אֶל שְׁמוּאֵל. **טו** וַיֹּאמֶר דּוֹד שָׁאוּל הַגִּידָה נָּא לִי מָה אָמַר לָכֶם שְׁמוּאֵל. **טז** וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דּוֹדוֹ הַגֵּד הִגִּיד לָנוּ כִּי נִמְצְאוּ **הָאֲתֹנוֹת** וְאֶת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל.

---

[205] בר-אפרת, תשנ"ו, 134.

[206] 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 שאול 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.

[207] בכמה כתבי יד של תה"ש נוסף כאן תיאור ביצוע הציווי (מעין "ויקח 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: "וַתֹּאבַדְנָה **הָאֲתֹנוֹת** לְקִישׁ אֲבִי שָׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שָׁאוּל בְּנוֹ קַח נָא אִתְּךָ אֶת אַחַד מֵהַנְּעָרִים וְקוּם לֵךְ בַּקֵּשׁ ~~אֶת הָאֲתֹנֹת~~ **אוֹתָן**"; "וְאָמְרוּ אֵלֶיךָ נִמְצְאוּ **הָאֲתֹנוֹת** אֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְבַקֵּשׁ וְהִנֵּה נָטַשׁ אָבִיךָ אֶת ~~דִּבְרֵי הָאֲתֹנוֹת~~ **דִּבְרִיהֶן** וְדָאֵג לָכֶם..."[208]

למעשה, וכמו שראה 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.[209]

---

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

[209] הערתו של ביץ', 1957, 93. הרצברג הציע שייתכן וזו דיטוגרפיה מסוף המילה הקודמת, ויש לקרוא: "וַתֹּאבַדְנָה **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 שאול 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",[210] והאחרת מעמיקה יותר ולפיה הכתוב "סיפר איך סִבֵּב בעל הסבות שיגיע שאול אצל שמואל, כי בהשגחת ה' נאבדו האתֹנות לקיש".[211]

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 שאול בן נאמן, הדבק במשימה שהטיל עליו אביו, ואולי גם רומזת להימנעותו של שאול מנטילת השליחות האלוהית, בדומה למשה שגם הלך לרעות את צאן חותנו ו'נעלם' למשך עשרות שנים.[212] גרין מציעה הסבר ברוח דומה להסברו הראשון של גרסיאל, אך בכיוון השלילי – מטרת החיפוש כולו היא הרהור (וערעור!) על היחסים בין שאול לאביו, המוצגים ככאלו של אובדן וניתוק: קיש לא איבד רק את האתונות, אלא הוא עתיד לאבד את בנו לטובת המלוכה; האתונות, עם זאת, אינן אלא "הסחת דעת".[213] 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 הטַבָּח, למשל, הוא דווקא מונה ביניהן...[214]

---

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

[211] 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, **לסִבַּת קיש** אבי שאול, יען היה אבי שאול נעלמו האתונות כדי שילך שאול לבקש".

[212] גרסיאל, תשמ"ג, 82; 86-89.

[213] גרין, 2003, 197 (במקור: red herrings).

[214] 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"![215]

פוקלמן, דוברה 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 "**דִּבְרֵי** הָאֲתֹנוֹת" (י, ב) ו"**דְּבַר** הַמְּלוּכָה" (י, טז). ומכאן ראיה נוספת לכך שהמספר ראה חשיבות גם במציאת האתונות ולא רק באובדנן – וזו כמובן אינה אלא משל למציאת המלוכה.[216]

רוב החוקרים לא התייחסו לשאלה מדוע בחר המספר דווקא באתונות, ולא בכבשים או פרות, למשל,[217] אך ביץ' הציע כי האתון מסמלת את המלוכה, כפי שאפשר ללמוד משני איזכורים דומים בספר שופטים לפיהם בני השופטים רכבו על עֵירִים = חמורים (שו' 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.[218] קליין מעיר כי רכיבה על בהמות היא סימן אצילות וכי אובדנן עלול להוביל לעוני וחוסר יכולת

---

[215] בר-אפרת, תשנ"ו, 135.

[216] פוקלמן, 1993, 361-362. וראו ביקורתו החריפה שם כנגד הממעיטים 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).

[217] 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 (שמ' כג, ד; דב' כב, א-ג), ואיזכורים דומים נמצאו גם במקורות מהמזרח הקדום, כפי שמראה צומורה, 2007, 265 ובהערות 11-12 שם.

[218] 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 (שו' ה, י), וכן את מחקרה של וסילבה, 2008, שהראתה כי דימוי זה רווח בחֵת העתיקה. ראו על כך להלן בסעיף 5.2.1 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.[219]

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 'לחלץ' 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: "וַתֹּאבַדְנָה הָאֲתֹנוֹת לְקִישׁ **אֲבִי שָׁאוּל** וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל **שָׁאוּל 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.[220] 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![221]

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

---

[219] קליין, 2008, 86; צומורה, 2007, 277.

[220] פוקלמן, 1993, 375-376. אמנם ניתן להקשות על השערתו זו מדברי שמואל (ט, כ): וּלְמִי כָּל חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל? הֲלוֹא לְךָ **וּלְכֹל 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).

[221] פוקלמן, 1993, 435.

העכורים בין שאול לדוד;[222] 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.[223]

[222] גרין, 2003, 210-211. מעין ראיה 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.

[223] כך אַפּ-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)[224] מוזכר החמור שמונה פעמים בעשרים פסוקים:[225]

יא וְנָבִיא אֶחָד זָקֵן יֹשֵׁב בְּבֵית אֵל וַיָּבוֹא בְנוֹ וַיְסַפֶּר לוֹ אֶת כָּל הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְסַפְּרוּם לַאֲבִיהֶם. יב וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אֲבִיהֶם אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ הָלָךְ וַיִּרְאוּ בָנָיו אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיהוּדָה. יג וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חִבְּשׁוּ לִי **הַחֲמוֹר** וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ **הַחֲמוֹר** וַיִּרְכַּב עָלָיו... כג וַיְהִי אַחֲרֵי אָכְלוֹ לֶחֶם וְאַחֲרֵי שְׁתוֹתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ לוֹ **הַחֲמוֹר** לַנָּבִיא אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ. כד וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָאֵהוּ אַרְיֵה בַּדֶּרֶךְ וַיְמִיתֵהוּ וַתְּהִי נִבְלָתוֹ מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ **וְהַחֲמוֹר** עֹמֵד אֶצְלָהּ וְהָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה. כה וְהִנֵּה אֲנָשִׁים עֹבְרִים וַיִּרְאוּ אֶת הַנְּבֵלָה מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְאֶת הָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה וַיָּבֹאוּ וַיְדַבְּרוּ בָעִיר אֲשֶׁר הַנָּבִיא הַזָּקֵן יֹשֵׁב בָּהּ... כז וַיְדַבֵּר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר חִבְּשׁוּ לִי אֶת **הַחֲמוֹר** וַיַּחֲבֹשׁוּ. כח וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָא אֶת נִבְלָתוֹ מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ **וַחֲמוֹר** וְהָאַרְיֵה עֹמְדִים אֵצֶל הַנְּבֵלָה לֹא אָכַל הָאַרְיֵה אֶת הַנְּבֵלָה וְלֹא שָׁבַר אֶת **הַחֲמוֹר**. כט וַיִּשָּׂא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיַּנִּחֵהוּ אֶל **הַחֲמוֹר** וַיְשִׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנָּבִיא הַזָּקֵן לִסְפֹּד וּלְקָבְרוֹ...

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, פעמיים), 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

[224] 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 (א), 158-159 והע' 5 שם, ולדעה מרחיבה יחסית ראו אצל סוויני, 2007, 179-180, וכן אצל ואן-וינקל, 1996, לאורך כל המאמר.

[225] 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 (כח, 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**.[226] 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-פשטניות ניתן למנות את זו של נלסון הכותב בפשטות כי תיאור חבישת החמור הוא סוג של 'פסקאות מַעֲבָרִיוֹת' (transitional sections) שתפקידן "להאט את הפעילות... ולספק קרש קפיצה לאפיזודה הבאה על ידי יצירת ציפיה לצעד הבא".[227] בודנר, במונוגרפיה שהקדיש ל'דרמה המלכותית' של ירבעם, רואה בחבישת החמור צעד "פסטורלי", כדבריו.[228] 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".[229] 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).[230] סימון חולק על קאסוטו וסובר כי בסיפורנו זה "אין לפטור את המוטיב הזה... כקונבנציה ספרותית בעלמא, ומוטל עלינו

[226] השוו לרכיבתה של רבקה על הגמלים (סעיף 3.3), וכן למסעות אחי יוסף מכנען למצרים וחזרה (סעיף 3.6).

[227] נלסון, 1987, 85.

[228] בודנר, 2012, 113.

[229] אופנהיימר, תשמ"ד, 170.

[230] קאסוטו, תשל"ב, 247-248. וראו להלן בסעיף 1.8.

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).[231]

המצוקה הפרשנית בהסבר הפרק, ובעיקר בשאלת תפקידם של החמור והאריה בסיפור, הובילה מספר חוקרים להציע השערות מרחיקות לכת מעט יותר מאלו הפרגמטיות-פשטניות 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 שֵם' 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 לרמוז למעמדה החשוב של שכם.[232] בּוֹר רואה בכל הסיפור הזה "אלגוריה פוליטית" למאבק בין ירבעם (ישראל) לרחבעם (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.[233] 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.[234]

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

---

[231] סימון, תשנ"ז (א), 173-174, ובהע' 30 שם.

[232] סוויני, 2007, 181-182.

[233] בּוֹר, 1997, 106-112. לדעה זו מסכים גם בודנר, 2012, 112.

[234] מרקוס, 1993. יצויין 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".[235] 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 וִיי, הטוען בצדק כי אין כל בסיס טקסטואלי להשוואה הזו, וגם לו היה, הרי שמשמעותה אינה ברורה.[236] לכך יש להוסיף את ההסתייגות שאביע להלן בסעיף 5.2.1 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 מָריו 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).[237] 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.[238] 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 "נְבֵלָה מֵשְׁלֶכֶת" ביחס לאיש האלהים (פס' כד; כח) מזכיר את נבואת ירמיה על יהויקים (כב, יט) "קְבוּרַת **חֲמוֹר** יִקָּבֵר סָחוֹב **וְהִשְׁלֵךְ**...".[239] בנוסף, בירמיהו שם נאמר "לֹא יִסְפְּדוּ לוֹ הוֹי אָחִי", משפט המקביל בדיוק לאמור

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

[236] ויי, 2009, 55, הע' 32.

[237] 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. יתרה מכך, השימוש הספרותי בחיות כשליחות הועצם מאוד דווקא בספרות האפוקריפית הנוצרית המאוחרת (ראו במונוגרפיה של ספיטלר, 2008).

[238] 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 בהשגחת השם להעניש איש האלהים על חטאו" – כלומר, הנס הובלט לא בהריגת איש האלהים אלא באי-הריגת חמורו.

[239] אוליאן, 2005, 606-607.

בסיפורנו (פס' ל): "וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו הוֹי 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 שלֵו להגעתו של אדם אל ייעודו" ולא מוות, או איום במוות.[240]

שלל הצעות פירוש אלו מורות על הקושי בהבנת תפקידו של החמור באפיזודה החידתית של מל"א יג. בסעיף 7.8 להלן אראה כיצד תפיסת הייצוג המוצעת בעבודה זו מאפשרת להבהיר לפחות את הפרט הזה בסיפור, גם אם לא לפתור את החידה במלואה.

[240] מק'קיי, 2002, 128-129.

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 מיִתירותם 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 על תפיסה זו כדי לייצג את האדם באמצעות בעלי חיים.

4. בעל החיים והאדם במקרא

בערך 'בהמה' במילון התיאולוגי המקראי, קובע בוטרווק כי "ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה", והוא מייחד פיסקה ארוכה לאיזכורים שונים במקרא הרואים בבהמה חלק מהתא המשפחתי בעיני האדם המקראי.[241] אמנם פיסקה 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 לשבות 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.[242]

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.

---

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

[242] 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 בסיפור 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.[243]

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 כִּדְמוּתֵנוּ... וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" – והביטוי חוזר על עצמו בהמשך: "בִּדְמוּת 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.[244] לענייננו חשובים במיוחד דברי הרמב"ן המדגיש את הביטוי "ויאמר" בראש פס' כו: "נתייחד בעשיית האדם מאמר בעבור גודל מעלתו, **כי אין טבעו כטבע 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 [god name]-*ṣalam* (כדוגמת "מרדוך צלם אנליל"), ממנו נשאב ככל הנראה המונח המקראי "צלם אלהים" – אלא שגם כאן נחלקו הדעות באשר

---

[243] 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. השוו גם לביקורתו של וינפלד על הטענה הקלאסית לפיה המקור הכהני של בר' א הוא מאוחר ומשקף ניסיון לרציונליזציה, בעוד שלמעשה "אם נעיין היטב בפרק שלפנינו נמצא כי הרציונאליזאציה ניכרת רק במבנה שלו ובדרך מסירתו, אך אין היא מורגשת כלל בחומר המהותי בו. האמונה עליה מושתתת פרשה זו עדיין עומדת על קרקע המיתוס" (וינפלד, תשכ"ח, 107).

[244] כבר הרמב"ם פותח את מורה הנבוכים (א, א) בדיון במונחים 'צלם' ו'דמות', בשל הבעיה התיאולוגית אודות 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.[245] 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**".[246] כבר רס"ג צעד בכיוון זה כשפירש "בצלמנו כדמותנו – בממשלה" (מובא על ידי הראב"ע לפס' כו), וכפי שמוכח מהקשר הפסוקים ה'עוטפים' (א, כו-כח) מהם עולה כי האל הבורא הועיד את האדם לתפקיד השולט בכל החי. ואכן, משמעו המקורי של שם העצם *ṣalmu* 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): "וַיּוֹלֶד **בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ** 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.[247]

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 בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה..." (א, כו). גם הפועל "וכבשוה" 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.[248]

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

---

[245] 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.

[246] "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 לביקורתו של וינפלד (תשכ"ח, 107) להנחות אודות אופיו של המקור הכהני.

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

[248] וולף, 1974, 164.

(מל"ב כג, לד) – אלא גם ממקורות אחרים בספרות המזרח הקדום.[249] 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.[250] גם מסיומו של הפסוק שם – "וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" – ניכרת שוב עליונותו על החיות, שאף אחת מהן לא נמצאה ראויה לשמש לו בת-זוג.[251]

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 ברך אלהים את נח ובניו כי "מוֹרַאֲכֶם 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: שכן בגן עדן הותר לאדם לאכול רק מפרי האדמה.[252]

---

[249] קאסוטו, תשכ"ה, 86. להמחשה, ראו את הציטוטים שמביאה סוצקובר, תשע"ב, 34-35 ובהע' 5 שם. מעניין שגם בספר חנוך הסלאבי מודגש הקשר הזה, שכך אומר חנוך לבניו (טו, ג-ה): "ויקרא אדם שמות לכל החיים... ויעמידהו ה' מלך על כולם ויכנע לפניו את כולם למשול בהם... ה' ברא את האדם אדון לכל קניינו".

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

[251] 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 נתקררה 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).

[252] יש לציין לדעת היחיד של שד"ל, שסבר כי הותר לאדם לאכול בשר עוד לפני המבול וזוהי משמעות הציווי (א, כח) "וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם..." – ואלו דבריו שם: "וכבר האמינו רבים שלא הותרה שחיטת הבהמות קודם המבול, וזה רחוק מאוד מאחר שהאדם בטבעו ובהרכבת גופו ובצורת שיניו הוא מוכשר לאכילת העשב והבשר בשוה, ואם לא היה רצון הבורא שיאכל בשר, לא היה יוצר גופו מוכשר לכך".

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):

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'.

רעיון זה התפתח בעידן המודרני לכלל תפיסה שלמה המשווה במובנים מסויימים בין אדם לחיה, אך האנתרופולוג והחוקר רפאל פטאי כבר הצביע (בקצרה, אמנם) על תפיסה דומה המשתקפת במקרא בפרט ובמקורות היהדות בכלל, וכמה מדבריו משוקעים בסעיפים להלן:[253]

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 הששי 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".[254] שנית, הכתוב (א, כט-ל) מדגיש כי מאכלו של האדם – העשב – משותף לו ולבעלי החיים;[255] לכך 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 להעניק חיות 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.[256]

---

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

[254] 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 פירושו (בר' ב) רואה האברבנאל במונח "נפש חיה" פחיתות לאדם, ש"נמשל כבהמות נדמו" אם לא ישתמש בשכלו.

[255] 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.

[256] גרינברג, תשנ"ג, 35-36.

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 לאדם ואין לבעלי החיים, כפי שמקובל לחשוב.[257] תפיסה זו לפיה בעלי החיים חולקים עם האדם את אותה "נפש" עומדת ביסוד הציווי המקראי האוסר על אכילת דם בעלי חיים: "כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר" (וי' יז, יא), וספר היובלים אף מקשר את האיסור הזה למצוות דם חיה או עוף שנשחטו (וי' יז, יג).[258] ראוי לציין בהקשר זה את חידושו של מילגרום לפיו שפיכת דם בעלי החיים נחשבה 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.[259]

ג. בעלי החיים במבול – לפני המבול ה' מצווה את נח להציל את החיות בדיוק כפי שהצטווה להציל את משפחתו. יתרה מכך, הכתוב מדגיש פעמיים: "לְהַחֲיֹת **אִתְּךָ**" (ז, יט) וכן "וְהָיָה **לְךָ וְלָהֶם** לְאָכְלָה" (ז, כא) ומכאן שהיחס אליהם שווה, לפחות בעניין הזה. בנוסף, לאחר המבול אלהים כורת ברית המשותפת לבני נח ולחיות: "וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם... וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם" (ט, ט-י) – וברית זו מדגישה את השוויון המוחלט שיש לאדם ולחיות בעיני האל הבורא.[260] יתרה מכך, יש שראו בברית זו מקבילה לברית שנכרתה עם ישראל בהר סיני, ברית שכללה ציווי על מנוחת הבהמות בשבת (שמ' 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.[261]

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: "לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹאת"

---

[257] 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 והרבים למונח "נפש חיה", לענייני די בעצם השימוש הזהה בו ביחס לאדם ולבעלי החיים.

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

[259] מילגרום, 1991, 711-712. לכך מסכים גם גרינברג, תשנ"ג, 38-39, המדגיש לגבי האיסור "אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (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 בבקֶרת הכהן תבטיח שהדם-הנפש יגיע למזבח וישוב לבעליו האלוהי".

[260] גרוסברג, 1998, 79.

[261] דאגלס, 1999, 134-135. יצויין כי קישור בין ברית נח לברית סיני קיים כבר בספר היובלים (ו, י-יב).

(ב, כג); "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה" (ג, כ). מכאן שלפחות בהיבט זה הושוו בעלי החיים לאשה – אם כי לא ברור האם זו 'מחמאה' לבעלי החיים או פחיתות כבוד לאשה...[262]

כאן המקום לציין כי ישנם חוקרים החולקים על ההנחה לפיה קריאת שם היא ביטוי לאדנותו של הקורא על הנקרא, וטוענים 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".[263] סימוכין לעמדה זו מצאתי במחקר האנתרופולוגי, שכן כך כותב אחד מגדולי האנתרופולוגים של המאה הקודמת, כשהוא מסביר את חשיבות השם הפרטי בקרב ילדים אוסטרליים:[264]

> **...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.**

אם נאמץ את נקודת המבט הזאת, הרי שגם קריאת השם לחיות וגם קריאת השם לאשה-חוה, מבטאות שתיהן את יחסו האינטימי של האדם כלפיהם, ואין לראות בהן ביטוי ליחסי שליטה או מרות.

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:[265]

---

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

[263] כך הציע מוריץ, 2009, 136.

[264] רדקליף-בראון, 1952, 146-147. עם זאת, יש לציין לדעתו של לוי-שטראוס – המתבססת על גישתו הסטרוקטורליסטית הרואה באדם 'יצור מְסַווג' – 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 הממצה בעמ' 8-9 שם.

[265] על פי גרינברג, תשנ"ג, 39-40. עמד על כך בקצרה בֶּנו יעקב בפירושו לבר' א, כט, וציין גם ל'ציטוט' החוזר (יש' סה, כה) "זְאֵב וְטָלֶה יִרְעוּ כְאֶחָד וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן וְנָחָשׁ עָפָר לַחְמוֹ" (הנחש מהדהד כמובן את סיפור גן עדן), וכן לנבואת הושע (ב, כ): "וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרֶמֶשׂ הָאֲדָמָה..." (יעקב, 2007, 11). לכך יש להוסיף אולי גם את דברי אליפז לאיוב (ה, כב-כג): "...וּמֵחַיַּת הָאָרֶץ אַל תִּירָא... וְחַיַּת הַשָּׂדֶה הָשְׁלְמָה לָךְ".

ו וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם. ז וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן. ח וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ 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 היחידים במקרא בהם גורי החיות נקראים "ילד", וככל הנראה מטרת השימוש הייחודי הזה כאן היא השוואה בין ילדי החיות לנער \ יונק \ גָמול האנושיים המופיעים בפסוקים אלו.[266]

4.1.3. הדואליות ב'מזמורי הבריאה' בתהלים (ח, קד) ובספר איוב

דואליות זו בין עליונות לשוויון ניכרת גם בשני מזמורי תהלים שהושפעו ככל הנראה מהמסורות השונות אודות סיפור הבריאה: מזמור ח מדגיש את עליונותו של האדם על בעלי החיים, ששליטתו בהם היא-היא זו שמקנה לו את מעמדו המיוחד: "תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת רַגְלָיו. צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי. צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים" (פס' ז-ט).[267] לא זו בלבד, אלא שהמזמור משווה את שליטתו של האדם בבעלי החיים ("מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ"), לשליטתו של האל בגרמי השמים ("מַעֲשֵׂי אֶצְבְּעֹתֶיךָ").[268] מנגד, מזמור קד מדגיש את היותו של האדם חלק אינטגרלי ממארג הבריאה, וכמו שאר החיות גם הוא תלוי בחסדי האל כדי למצוא את מזונו: "מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה וְעֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם" (פס' יד). יתֵרה מכך, מוטיב השיבה אל העפר, שבסיפור הבריאה בבראשית (ג, יט) הוא מיוחד

---

[266] שני האיזכורים האחרים הם "יְלָדָיו אֶל אֵל יְשַׁוֵּעוּ" (איוב לח, מא) המתייחס לעורב, ו"יַלְדֵיהֶן תְּפַלַּחְנָה" (שם לט, ג) המתייחס לאיילות. וראו דברי החזקוני על הביטוי "הַיְלָדִים רַכִּים" (בר' לג, יג), בהערה 173. בהקשר זה מעניין לציין למילה המואבית "גֵר" החוזרת במצבת מישע ביחס לילדים: "שִׁבְעַת אֲלָפִן גְּבָרִן **וְגֵרִן** וּגְבָרֹת **וְגֵרֹת**" (שורות 16-17, לפי השכתוב והניקוד של אחיטוב, תשע"ב, 381).

[267] על הדמיון בין תה' ח לבר' א עמדו רבים – ראו מובינקל (1962, 167) ובפירוט רב יותר אצל גרוסברג (1998) ומֵייס (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).

[268] מייס , 2000, 77-78.

לאדם, מופיע כאן בשווה לכל היצורים החיים: "תֹּסַף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן" (פס' כט) – וכדברי מייס: "בדרך בה הוא מדבר על המין האנושי... המזמור מעמיד אותנו במקומנו... המין האנושי הוא פשוט עוד אחד מהיצורים".[269]

סופו של ספר איוב מצדד גם הוא בבירור בגישתו של מזמור קד, ואף מקצין אותה בכך שהוא הופך את האדם ליצור חסר חשיבות ונחות מיצורי הטבע האחרים. במענהו הארוך של ה' לאיוב (פרקים לח-מא), הוא לא מתייחס ישירות לשאלותיו של איוב הסובל, אלא 'מטיח' בו את כל פלאי הטבע שהוא – האל – אחראי להם: החל מייסוד הארץ ובלימת הים, דרך הדאגה לחיות הבר וכלה בתיאור הבהמות והלוייתן העצומים. לא כאן המקום לדון במשמעותם של פרקים אלו ולכן אסתפק בסיכומו הקולע של גרינברג:[270]

> **כאן האדם הוא מקרי – כפיל חסר אונים של האל... מזמור קד בתהלים מציג את הטבע כהרמוניה מושגחת בה האדם משתלב באופן אינטגרלי. אך אלוהי איוב מעניק לכל פעולה ותוצר של בריאתו ערך עצמאי, המעיד על כוחו וחסדו. איוב, המייצג את האנושות, נמצא מחוץ לתמונה, מוסט מהמרכז אל השוליים המרוחקים. מי שיבצע שיפוט נכון של האל, לא יוכל להגביל את עצמו ליחסיו עם האדם, שאחרי הכל אינו אלא אחד מתוך מגוון מדהים של יצורים...**

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 חייו, 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 יִצְרֵנוּ זָכוּר כִּי עָפָר אֲנָחְנוּ. אֱנוֹשׁ כָּחָצִיר יָמָיו כְּצִיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יָצִיץ. כִּי רוּחַ עָבְרָה בּוֹ וְאֵינֶנּוּ וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ." עפר, חציר, ציץ שדה – זה כל האדם![271]

---

[269] כך מייס (שם, 85). גרוסברג (1998, 77-78) מוסיף להשוואה גם את מזמורים כט ו-קמח, שאאמנם אינם 'מזמורי בריאה', אך הם דומים באופיים למזמור קיד מבחינת היחס השוויוני של האל ליצוריו, כשהאדם הוא רק אחד מהם.

[270] גרינברג, 1990, 298.

[271] על פי שרוֹאר וסטאוּבְּלי, 2001, 4-6. יש לציין כי גישה זו מצאה ביטוי מאוחר יחסית בהגותו של הרמב"ם, שלא היסס לקבוע כי "בעיני הדעה הנכונה בהתאם לאמונות התורה, והמתאימה לדעות העיוניות, היא **שאין להאמין שכל הנמצאים הם בשביל מציאות האדם**, אלא אף שאר הנמצאים מכוונים לעצמם ולא בשביל דבר אחר" (מו"נ ג, יג – וראו דבריו שם ובפרק יד במלואם). לדיון נרחב בחידושו של הרמב"ם בהקשר ליחסי אדם-טבע ביהדות, ראו אצל פינק, 2000, ובאפילוג החותם עבודה זו.

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.

בסעיפים הבאים אראה כיצד תפיסה זו משתקפת בסוגות מקראיות נוספות: עולם הקרבנות (חוק וסיפורת) והחוק המקראי.

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.[272] 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 בשבֵי הגולה בספרי עזרא ונחמיה. גם החזונות העתידיים שהותוו על ידי יחזקאל מחד גיסא ובעל דברי הימים מאידך גיסא, 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: J, E, P ו- D, כמו גם ספרות החכמה וחלק מספרות הנבואה.[273]

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.[274] 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.[275]

---

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

[273] לגבי משמעותם של הקרבנות במקרא לפי המקורות השונים ראו במחקרו של יאנזן (2004) שיוזכר להלן.

[274] 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. מנגד, יש מי שהעלה סברה נועזת – אך נתמכת בפשט הפסוק – לפיה הבל **לא שחט את הצאן לקרבן**, אלא רק הקדיש אותו לה' (ראו כאן: www.meatisbutchery.blogspot.co.il/2016/10/cain-and-abel2.html).

[275] 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

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); מנוח (או המלאך?) מקריב גדי עזים לעולה (שו' יג, טז; יט); אנשי בית שמש מעלים את הפרות הפלשתיות כעולה לה' (שמ"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 יווניים. 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.[276]

השאלה המרכזית שעולה לאור התופעה הזו היא פשוטה אך תובענית: "**מה עניין הריגת בעלי חיים לתקשורת בין האדם לבין האל?!**"[277] ובכן, כמה וכמה תיאוריות 'היסטוריות' 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.

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.

[276] על פי סטרומזה (תשע"ג) שסקר בהרחבה את התופעה והצביע על פילוסופים כתיאופרסטוס ופורפיריוס 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. בהגות היהודית, 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) "וְעָרְבָה לַה' **מִנְחַת** יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם" (ראו בליקוטים מכתביו שכונסו לספר 'חזון הצמחונות והשלום' [לונדין, תשס"ט], וכן בספרו המקיף של שוורץ [2001] על צמחונות ויהדות).

[277] ליץ', 1976, 81. על הסברו של ליץ' עצמו, ראו בפרק האנתרופולוגי (סר אדמונד ליץ', תלמידו של קלוד לוי-שטראוס, היה מחשובי האנתרופולוגים במחצית השנייה של המאה ה-20).

4.2.1. תיאוריות להסבר מהותו של הקרבן

התיאוריות ההיסטוריות המקובלות להסבר מהותם של הקרבנות 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:[278]

חוקרי מקרא מסתדרים היטב ללא "תיאוריות" בנוגע לרוב הטקסים שבמקרא, אך כשמגיעים לקרבנות 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 מילגרום.[279] כנגד הגישה ההיסטורית, מציע קלוואנס הסבר סימבולי כפול לחוקי הקרבנות: מחד גיסא, המקדש מסמל את העולם כולו, והקרבת קרבנות מהווה אמצעי ל'חיקוי האל' (*imitatio Dei*) המאפשרת את קיומו של העולם. מאידך גיסא, המקדש מסמל גם את מושבו של האל בשמיים, והקרבת הקרבנות מהווה אמצעי לגרום להשראת השכינה בקרב עם ישראל.

גם דייויד יאנזן, חוקר מקרא שהקדיש פרק מספרו אודות הקרבנות 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 "קרבנות הם כה עשירים במשמעות, עד כי אין כל תיאוריה המסוגלת להסביר את כל הופעותיהם הפולחניות במקרא".[280] 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 הדויטרונומיסטי (D) ראה בו אמצעי לשלמות העם הנשלט על ידי מלך אחד משבט יהודה, שהפולחן נמצא באחריותו;

---

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

[279] הוא טוען שהסיבה לכך היא הטייה דתית-אתית (!) של החוקרים, ולא כאן המקום להאריך בדבריו – ראו בהערה 507 להלן.

[280] 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.[281]

הצד השווה בשתי התיאוריות האלו הוא תפיסתו של הקרבן כמוסד **חיובי**, 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".[282] לדבריו, מקורו של הקרבן בתחושה פנימית של האדם לפיה עליו לרַצּוֹת 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.[283]

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 **לרצח**. 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.[284]

---

[281] 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').

[282] 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).

[283] קאס, תש"ע, 158-159.

[284] איילברג-שוורץ, 1990, 135-136.

4.2.2. תיאוריית חוסר התיאוריה

הבעיה בכל ההסברים שהצגתי לעיל היא כפולה: ראשית, הם לא נותנים מענה ברור לשאלתו של אדמונד ליץ' 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".[285] במאמר הוא מונה ארבעה נימוקים כבדי משקל לדחיית הניסיון למצוא משמעות בטקס ההינדי הנחקר, ומכאן לדעתו יש ללמוד ב'בניין 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?!

[285] 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:[286] 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 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:[287] 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.

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

---

[286] גרינוולד, 2003, vii-ix.

[287] בר-אילן, 2005, 2-4.

הסבר מהותי ומקיף שלא יתעלם ממגוון ההיבטים של מוסד הקרבן – וכדברי האנתרופולוג דאגלס דייוויס, בהקדמתו לניתוח שהוא מציע לתורת הקרבנות בספר ויקרא:[288]

> **איננו תלויים בחיפוש אחר מקורותיהם של טקסים, או בייחוסן של פעולות אלו או אחרות לעמים שכנים מהם הושאלו או דרכם חילחלו 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 סטאל 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 (Substitution theory כפי שהיא מכונה בספרות המחקר), היא-היא התפיסה בה תומכות רוב התיאוריות המרכזיות שהועלו על ידי אנתרופולוגים וחוקרי דתות.[289]

4.2.3. הקרבן כמייצג של המקריב

בקצרה, תפיסת הייצוג בהקשר של עולם הקרבנות מניחה כי **הקרבן הוא מייצג או תחליף של המקריב**. הרעיון עצמו אינו חדש, וכבר הרמב"ן הציג בצורה ברורה ומפורשת את התפיסה הזו כהסבר למשמעותו של הקרבן המקראי:[290]

---

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

[289] ראו להלן בסעיף 6.3.3. 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**.

[290] 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**

כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, ציווה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעיים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו ויישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכֹפֶר 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 **וכֹפֶר** הקרבן הזה...", כשהמילה "כֹפֶר" מציינת את תפקידו העיקרי של הקרבן המקראי, והוא **הכפרה** – ואכן, הקרבן הראשון בספר ויקרא הוא קרבן העולה שלגביו מפורש בכתוב "וְנִרְצָה לוֹ **לְכַפֵּר** עָלָיו" (וי' א, ד), וגם על איוב מסופר שהעלה עולות כמספר בניו "כִּי אָמַר אִיּוֹב **אוּלַי חָטְאוּ בָנַי** וּבֵרְכוּ אֱלֹהִים בִּלְבָבָם" (איוב א, ה).[291] 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 (שמ' ל, יב-טו) מנומקת מטרת הנתינה כך: "וְנָתְנוּ אִישׁ **כֹּפֶר** נַפְשׁוֹ... **לְכַפֵּר** עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם". ב) בפרשת מלחמת מדין (במ' לא, מט-נ) מפורשת מטרת 'קרבן התכשיטים' שהוקדשו על ידי הלוחמים כך: "וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ... **לְכַפֵּר** עַל נַפְשֹׁתֵינוּ".[292]

בשרם". אגב, רמז מקדים לפרשנות זו של הקרבן אפשר למצוא בספר חנוך הסלאבי, שם חנוך אומר לבניו (טו, י): "כי האדם מביא מן הבהמה הטהורה ועושה קרבן למען תעלה תרופה לנפשו" ומשתמע מהדברים שהקרבן מחליף את נפשו של המקריב.

[291] 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).

[292] לתמיכה במובן הראשון והשני, ראו למשל מילגרום, 1991, 1084, וכנגדו וונהם, 1979, 28. והשוו לדיון לעיל בסעיף 3.5 לגבי הביטוי "אֲכַפְּרָה פָנָיו". יש לציין כי גם הסוציולוג והפילוסוף אדוורד ווסטרמרק בספרו על התפתחות המוסר בתרבויות בעולם, מניח כמובן מאליו כי העברים ראו בקרבנות מן החי 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).

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 מַלְאָךְ מֵלִיץ אֶחָד מִנִּי אָלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ. וַיְחֻנֶּנּוּ וַיֹּאמֶר פְּדָעֵהוּ מֵרֶדֶת שַׁחַת **מָצָאתִי כֹּפֶר**". לאחר מכן יש לסובב את התרנגול סביב הראש ולומר את המשפטים הבאים (לגבר): "זה **חליפתי**, זה **תמורתי**, זה **כפרתי**. זה התרנגול ילך למיתה, ואני אלך ואכנס לחיים טובים, ארוכים ולשלום" – ואז יש לשחוט את התרנגול.[293] 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:[294]

בטקס הכפרות משמש התרנגול במובהק כתמורה לאדם: הרעיון מבוסס על הכינוי "גבר" לשכווי, 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 חשובים 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 הָעֹלָה וְנִרְצָה 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" (transferal gesture) שתפקידה להמחיש את העברת ישותו החוטאת של האדם אל בעל החיים, המשמש כתחליף לו.[295] 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).[296] אך יש לשים לב כי כאן מודגש שהסמיכה היא "עַל **רֹאשׁ**

[293] 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 – ראו אצל לאוטרבך, 1970, 142-133.

[294] שוורץ, תשס"א, 72. ההדגשה שלי.

[295] גרשטנברגר, 1996, 73.

[296] וונהם, 1979, 62.

הָעֹלָה", בעוד שבשתי הדוגמאות לעיל הסמיכה היא פשוט "על", ולא "על ראש" – לעומת זאת, בפרשת המגדף נאמר (וי' כד, יד): "וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים 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 יִסְמְכוּ אֶת יְדֵיהֶם **עַל רֹאשׁ** הַפָּרִים" – בני ישראל ממנים את הלויים, והלויים מאצילים מעצמותם לפרים.[297] 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"[298] – והיא-היא עיקרה של 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 הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ 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 עוונו.[299] תפיסה זו, לפיה הדם הוא הנפש ועל כן עליו להיזרק על המזבח דווקא, באה לידי ביטוי בולט על דרך השלילה **בטקס הפרה האדומה** – זהו ה'קרבן' היחיד במקרא בו הדם נשרף במפגיע יחד עם שאר חלקי בעל החיים ("אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ **וְאֶת דָּמָהּ** עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף" – 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 המבצֵע **נטמא** כחלק אינטגרלי מהטקס (שמטרתו, כזכור, טיהור!) שכן שריפת הדם יחד עם הבשר

---

[297] פארן, תשס"ב, 16-17.

[298] 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 זהה כשסקר את מנהג ה'סמיכה' (שפשוף גב הקרבן באפר באמצעות יד ימין) הנעשה בשבט הנוּאֶר האפריקאי – לדבריו, פעולה זו "מהווה מחווה של זיהוי בין האדם לבין הקרבן" (אוונס-פריצ'ארד, 1956, 279; ראו להלן בסעיף 6.3.2).

[299] 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.

מהווה חטא מסוים הגורם לטומאה.[300] נמצאנו למדים שגם פעולת הזאת הדם ממחישה את תפיסת הייצוג, בהיותה המחשה של 'השלכת' נפש המקריב אל המזבח, המייצג את האל.

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 חינם. 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:[301] דוד מסרב להצעתו של אַרַוְנה היבוסי לקחת ממנו בקר לעולה במילים הבאות: "לֹא כִּי קָנוֹ אֶקְנֶה מֵאוֹתְךָ בִּמְחִיר וְלֹא אַעֲלֶה לַה' אֱלֹהַי **עֹלוֹת חִנָּם**" (שמ"ב כד, כד). באופן דומה, מלאכי מוכיח את ישראל על קרבנותיהם הנחותים: "מִי גַם בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא תָאִירוּ מִזְבְּחִי **חִנָּם**... וַהֲבֵאתֶם **גָּזוּל**... " (מל' א, י – וראו שם את ההקשר). ולאור זאת נראה כי כך יש לפרש גם את דברי ישעיהו (סא, ח): "כִּי אֲנִי ה' אֹהֵב מִשְׁפָּט שֹׂנֵא **גָזֵל בְּעוֹלָה**" – כלומר, הבעיה היא לא רק הגזל עצמו, אלא הבאת קרבן 'חינם'. 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!

ראינו עד כה כי תפיסת הייצוג מסבירה 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 וחריג של קרבנות: קרבנות השילוח והפרה האדומה.

קרבנות שילוח

המקור הכהני מפרט שני טקסי כפרה מיוחדים הכוללים שילוח של בעל חיים כלשהו: שילוח ציפור המצורע (וי' יד, ז) ושילוח השעיר לעזאזל (שם טז, כא-כב). שני טקסים אלו אינם טקסי קרבן שגרתיים, אך אין ספק כי הם מהווים

[300] בר-אילן, 2005, 8-9.

[301] על פי קלוואנס (2006, 86-87), שהעלה רעיון דומה כהסבר אלטרנטיבי לדחיית הקרבנות על ידי הנביאים.

חלק בלתי נפרד מתיאולוגיית הכפרה של המקור הכהני.[302] לא זו בלבד, אלא ששניהם מוכרים גם ממקורות חוץ-מקראיים, ומביעים באופן חד-משמעי תפיסה של העברת טומאה או חטא מהאדם אל בעל-חיים כלשהו.[303] מעניין לציין כי בעוד שהפרשנות המסורתית ראתה בטקס השעיר המשתלח סמל לכלל ישראל, הרי שחוקרים מודרניים הציעו שני פירושים הרואים בשעיר **ייצוג של 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.[304]

ב. במסגרת ניתוח אנתרופולוגי לפרקי הקדשת אהרן ובניו (שמ' כט; וי' ח), מציע האנתרופולוג אדמונד ליץ' 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

---

[302] יש החולקים על עצם הגדרת טקסים אלו כקרבנות (ראו אנדרסון, 1992, 873). לשיטתם, קרבן הוא רק בעל חיים המוקרב על המזבח ונשרף עליו, ולא בעל חיים המשולח למעשה לחופשי ונותר בחיים. אך השוו לדברי 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).

[303] 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 האֵל של אותה ארץ, האחראי למגפה. טקסט אחר מובא על ידי גרשטנברגר (1996, 221-222), ובו מתואר שילוח של אֵילים יחד עם שילוח של אשה שיועדה לכך אל השדה, תוך הצהרה שכל רעה שהיתה אמורה לבוא נישאה כעת על-ידי האילים והאשה אל מחוץ למחנה. גם מילגרום (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.

[304] קארמייקל, 2000.

גם יחד מסמלים את הטומאה והחטא.[305] ליץ' 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**".[306] בהמשך, ליץ' אף מרחיק לכת וטוען כי האפיזודה בה מתגלה למשה כי 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 לשורפו, כפי שנשרפו אחיהם.

ניתן לראות, אם כן, שתפיסת הייצוג משתקפת גם בטקסי השילוח הכהניים (ציפורי המצורע והשעיר המשתלח), כאשר בעלי החיים המשולחים מייצגים את האדם עבורו נדרשת כפרה.

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 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. במאמרו 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.[307]

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

[305] ליץ', 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, ו), אך זה לא כתוב בתורה.

[306] ליץ', 1976, 90.

[307] בר-אילן, 2005.

במספר מקומות בספרו,[308] אך נדמה כי ההתנגדות המנומקת והמבוססת ביותר הוצגה על-ידי אייכרודט, המכנה תפיסה כזו (באירוניה?) *satisfactio vicaria*.[309] 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 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.[310]

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.[311] כראיה לדבריו הוא טוען כי הסמיכה נעשית ביד אחת בלבד ("וְסָמַךְ יָדוֹ"), ורק שעיר יום הכיפורים נסמך בשתי ידיים – אות הוא שרק בשעיר זה אכן ניתן לדבר על תמורה או העברה – ולא בשאר הקרבנות.[312] 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

---

[308] דה-וו, 1969, 143; 146; 173.

[309] אייכרודט, 1961, 165-166. *satisfactio vicaria* ('תחליף ריצוי') הוא מונח שטבע אנסלם מקנטרברי לציון נכונותו של ישו להקריב עצמו כשליח האנושות כדי לרַצּוֹת את האל – ואייכרודט רומז שלא יעלה על הדעת שהבהמה תחליף את האדם בהקשר זה. מיותר לציין כי תפיסת הייצוג **כלפי ישו** 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).

[310] אייכרודט (שם) 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.

[311] 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.

[312] השוו דברי הראב"ע לוי' א, ד: "היה נראה מהפשט שבידו האחת יסמוך, כי דרך שעיר המשתלח אינו כדרך כל קרבן, על כן שִׁנָּה הכתוב. רק כאשר מצאנו המעתיקים [חז"ל – א.ד.] שהעתיקו שכל סמיכה בשתי ידים, סמכנו עליהם". את טענתו זו של מילגרום 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).

המוקרב, כמשתמע מוי' יז, ד: "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ" – שאין זו אלא האשמה ברצח. ולא כאן המקום להאריך בדבריו.[313]

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 להסביר באופן נקודתי ונפרד כל היבט והיבט. בנוסף, יש לזכור כי תפיסת הייצוג קיימת לא רק בספר ויקרא אלא גם במקומות אחרים בנרטיב המקראי המצביעים על כך בצורה די ברורה:[314]

א. **סיפור העקדה** – בסיפור זה נאמר במפורש (בר' כב, יג) "וַיִּקַּח אֶת הָאַיִל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה **תַּחַת בְּנוֹ**" וכך משתמע גם מדברי מיכה (ו, ז) "הֲיִרְצֶה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים... הַאֶתֵּן **בְּכוֹרִי** פִּשְׁעִי..."

ב. דיני הבכור – שלוש פעמים משווה התורה בין בכור בהמה לבכור אדם: "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה... וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה" (שמ' יג, יג = שמ' לד, כ), "בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ..." (שם כב, כח-כט. תה"ש שם מוסיף "ולחמורך").[315] 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 (שמ"ב כד, יז-יח): דוד מתלונן כי "הִנֵּה אָנֹכִי חָטָאתִי וְאָנֹכִי הֶעֱוֵיתִי וְאֵלֶּה הַצֹּאן מֶה עָשׂוּ" – 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

[313] 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).

[314] 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).

[315] לגבי החוק החריג בדבר פטר חמור, ראו להלן בסעיף 5.2.1.2.

של גד הנביא "וַיֹּאמֶר לוֹ עֲלֵה הָקֵם לַה' מִזְבֵּחַ..." והביצוע בפועל (פס' כה) "וַיִּבֶן שָׁם דָּוִד מִזְבֵּחַ לַה' וַיַּעַל עֹלוֹת וּשְׁלָמִים וַיֵּעָתֵר ה' לָאָרֶץ" 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 בהמת הקרבן נתפסה כייצוג של האדם או אף כתחליף עבורו.[316] התפיסה הזו מונחת ביסודם של קרבנות הכפרה השונים, כמו גם בקרבנות חריגים כמו קרבנות השילוח והפרה האדומה, ובכך מומחש שוב מעמדן הכמו-אנושי של בהמות הבית בעולם המחשבה המקראי.

[316] 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).

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 כל כלל תחומי החיים, וביניהם החוק.[317] 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: "...בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ..." (שמ' כב, כח-כט); בדומה, חוק השבת משווה את הבהמות לעבדים: "...וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר" (שמ' 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 ממנהגיהם והמיתוסים שלהם גישה פולחנית לבעלי חיים וישויות טבעיות אחרות?"[318]

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.[319] מאוחר יותר, עם עליית קרנה של הגישה הפונקציונלית באנתרופולוגיה, הוצע הסבר פרגמטי יותר הרואה בטקסים כאלו חלק מ'אורגן תפקודי' שמטרתו ביסוס המוסדות החברתיים והדתיים של התרבות

[317] 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.

[318] רדקליף-בראון, 1952, 129.

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

הנדונה.[320] 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. לעומת גישה זו, הציעה מארי דאגלס הסבר שונה לחלוטין. לדבריה "במובן מסוים, בני האדם כרתו ברית עם אדמתם ועם הבקר שלהם כפי שאלוהים כרת ברית אתם".[321] לפיכך, הם כיבדו את הבכור, וחייבו את הבהמות לשמור את השבת.

בהמות הבית כמטאפורה לישראלים

בניגוד לגישות אלו, הציע חוקר המקרא והאנתרופולוג הווארד 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:[322]

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

על בסיס תובנה זו יצא איילברג-שוורץ מן הכלל לדון בדבר החדש, והציע לראות ברבים מן החוקים הקשורים בבהמות ובצמחים, כאלו המשקפים תֻּמות מרכזיות בתפיסה הישראלית-מקראית.[323] הוא פותח דווקא בחמור, לו מקדישה התורה חוק ייחודי הדורש לפדותו בשֹה, וטוען כי החמור כבהמת-בית חסרת סימני טהרה מייצג את הגר או הנכרי החי בקרב ישראל (ראו על כך בסעיף 5.2.1.3). משם הוא עובר לדון בחוקים הקשורים לבהמות והמשקפים

---

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

[321] דאגלס, 2004 (1966), 78.

[322] איילברג-שוורץ, 1990, 124. ההדגשה שלי.

[323] 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 הראייתי רעוע.

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.[324]

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.[325]

---

[324] 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 **לאוכל** (הביטוי "לאכול את [...]" משמעו "לשכב עם [...]" וכן הלאה – ראו דוגמאותיו משבטים שונים בעמ' 130, וקדמו לו ליץ', 1966, 42-43; לוי-שטראוס, 1987, 116, ועוד). כיוון שכך, קצרה הדרך מבחינתו להשוות יחסי מין ליחסי האדם לבהמתו, שהרי הבהמות הן אוכל, בסופו של דבר. בדרך אגב יש לציין שההשוואה בין יחסי מין לאוכל קיימת גם במקרא: "כֵּן דֶּרֶךְ אִשָּׁה מְנָאָפֶת **אָכְלָה וּמָחֲתָה פִיהָ** וְאָמְרָה לֹא פָעַלְתִּי אָוֶן" (משלי ל, כ); ותיאור עקיף יותר נמצא שם בסוף פרק ט המתאר את האשה המפתה המציעה "**מַיִם** גְּנוּבִים יִמְתָּקוּ **וְלֶחֶם** סְתָרִים יִנְעָם". 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.

[325] 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.

החוק ה'בהמי'	**רווחת הבהמה?**	**החוק ה'אנושי' המקביל**
וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה... וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה (שמ' יג, יג = שמ' לד, כ) בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ... (שמ' כב, כח-כט)		אותו חוק עצמו
וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר (שמ' כא, כח)		וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא... הַשּׁוֹר יִסָּקֵל **וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת** (שמ' כא, כט)
שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי (שמ' כב, כט = וי' כב, כז)	כן	וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ (וי' יב, ב-ג)
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ (שמ' כג, יב – והשוו דב' ה, יג)	כן	אותו חוק עצמו

החוק ה'בהמי'	רווחת הבהמה?	החוק ה'אנושי' המקביל
וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָנְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאָת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ. וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם (וי' כ, טו-טז)		אותו חוק עצמו
כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ (וי' כב, כ) וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה' (שם כד)		אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב... (וי' כא, יז) לֹא יָבֹא פְּצוּעַ דַּכָּה וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל ה' (דב' כג, ב)
וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ (וי' כד, יז-יח)		וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ (וי' כד, יט – אך שם פס' כא: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת – וזו ראיה לסתור)
לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ (דב' כה, ד)	כן	כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ (דב' כג, כה)
לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ (דב' כב, ד)	כן	וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ (וי' כה, לה)

החוק ה'בהמי'	רווחת הבהמה?	החוק ה'אנושי' המקביל
לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ (שמ' כג, יט = לד, כו = דב' יד, כא) וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד (וי' כב, כח) כִּי יִקָּרֵא קֵן 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;[326] שנית, בשיאו של המבול מחליט האל להפסיקו כיוון שהוא זוכר "אֶת נֹחַ **וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה** אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה", ומכאן שהעונש נועד גם עבורן; שלישית, ועיקר, בסוף הסיפור מזהיר האל את נח ובניו "וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ **מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ**" (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 בשל כך את הכתוב מידי פשוטו.[327]

[326] השערה אחרת שהוצעה כבר על ידי בעלי האגדה סוברת שכיוון שהוחלט להשמיד את האדם, נזר הבריאה, הרי שאין טעם בהשארת '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).

[327] ראו רמב"ן לבר' שם: "תמה אני אם הדרישה כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות עונש בדבר, **ואין בחיה דעת שתיענש או 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

בסעיף 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 חוק שכזה, 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 וָמֵת **סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר** וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי.
> **כט** וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה **הַשּׁוֹר יִסָּקֵל** וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת... **לב** אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו **וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל**.

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.[328] החוק הראשון אף מדגיש "וּבַעַל הַשּׁוֹר 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 בעליו[329] – 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).

[328] 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).

[329] יצויין כי חז"ל הוציאו מפשוטם את הביטויים "ובעל השור נקי... וגם בעליו יומת" ופירשו שמיתת הבעלים היא מיתה **בידי שמים**, ו"נקי" הכוונה נקי מנכסיו. זאת מכיוון שלא היה נראה להם הגיוני לחייב אדם בבית דין על רציחת שורו, מה גם שפס' ל 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 "מלעיזים עלינו המורדים", ומכוחה הוא נאלץ להסביר שהריגת השור הוא עונש לבעליו ולא לשור עצמו.[330] 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.[331] 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 במאמריו 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 שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ. טז וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

[330] מורה הנבוכים ג, מ. כראיה לדבריו הוא מביא את הדין של "וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ", ממנו משתמע לכאורה שמדובר בסנקציה כלכלית – אך הוא מתעלם מההמשך: "וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי"! 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"ציוויית" (לפיה ערכים נגזרים מצו האל בלבד) לבין המגמה ה"ישותית" (לפיה ערכים נגזרים מהמהות העצמית של הישות) במחשבת ההלכה.

[331] 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 "מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם **בָּם**" 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.[332] 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 "תֶּבֶל הוּא" (וי' יח, כג) ביחס לזיווג בין אדם לבהמה.[333]

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 ראיה לכך אפשר למצוא בחוק החיתי, בו קיימת מקבילה לחוק המקראי, בשינוי מעניין אחד: החוק קובע עונש למשכב אדם עם צאן,

[332] "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.

[333] גרשטנברגר, 1996, 296-297; 299. לעניין החשש מתוצאות של זיווגים חריגים, השוו ללקיחת בנות האדם על ידי בני האלהים, שהובילה להולדת הנפילים (בר' ו, ב; ד). המונח "תבל" 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.[334] 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".[335]

4.3.2.2. חוקי החרם המלחמתי[336]

חוק נוסף העוסק בהענשת בהמות הוא חוק החרם, שעיקרו מופיע בקבצי החוקים של ספר דברים, אך פרטיו מופיעים – באופן חריג – רק בספרי יהושע ושמואל.[337] 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): "וַיַּחֲרִימוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּעִיר מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מִנַּעַר וְעַד זָקֵן **וְעַד שׁוֹר וָשֶׂה וַחֲמוֹר** לְפִי חָרֶב"; ומספר משמואל אנו למדים שמחיית עמלק אמורה היתה לכלול את השמדת הבהמות (שמ"א טו, ג): "וְהַמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעֹלֵל וְעַד יוֹנֵק **מִשּׁוֹר וְעַד שֶׂה מִגָּמָל וְעַד חֲמוֹר**". דא עקא, במקרה האחרון הפרט הזה בציווי **לא בוצע** ובשל כך הודח מתפקידו המלך הישראלי הראשון, עדות לחשיבות הרבה שיוחסה

[334] סעיפים 187-188; 199-200 בקובץ החוקים החיתי שנמצא בחתושָה (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".

[335] אוונס, 1906, 152, ההערה בסוגריים שלי (בתרגומים האירופאיים, בעקבות הוולגטה, פרק כב מתחיל ב'איחור' של פסוק לעומת הסימון המקובל בחומש העברי, השומרוני וכן במהדורות תה"ש).

[336] 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 "**וְהַחֲרַמְתֶּם** אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ" (שמ"א טו, ג).

[337] 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 "וְכֹל כֶּסֶף וְזָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל קֹדֶשׁ הוּא לַה' אוֹצַר ה' יָבוֹא" (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 עַתָּה לֵךְ וְהִכִּיתָה אֶת עֲמָלֵק וְהַחֲרַמְתֶּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תַחְמֹל עָלָיו וְהֵמַתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעֹלֵל וְעַד יוֹנֵק **מִשּׁוֹר וְעַד שֶׂה מִגָּמָל וְעַד חֲמוֹר**. ד וַיְשַׁמַּע שָׁאוּל אֶת הָעָם וַיִּפְקְדֵם **בַּטְּלָאִים**...[338] ט וַיַּחְמֹל שָׁאוּל וְהָעָם עַל אֲגַג וְעַל מֵיטַב **הַצֹּאן וְהַבָּקָר וְהַמִּשְׁנִים וְעַל הַכָּרִים**... יד... וּמֶה קוֹל **הַצֹּאן** הַזֶּה בְּאָזְנָי וְקוֹל **הַבָּקָר** אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ... טו... אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מֵיטַב **הַצֹּאן וְהַבָּקָר**... כא וַיִּקַּח הָעָם מֵהַשָּׁלָל **צֹאן וּבָקָר** רֵאשִׁית הַחֵרֶם לִזְבֹּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ בַּגִּלְגָּל. כב וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל הַחֵפֶץ לַה' **בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים** כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל ה' הִנֵּה שְׁמֹעַ **מִזֶּבַח** טוֹב לְהַקְשִׁיב מֵחֵלֶב **אֵילִים**.

בשל סופו של הסיפור בו מתוארת הוצאתו להורג של אגג על ידי שמואל, נוצר לעיתים הרושם המוטעה שהשארתו 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 ("כַּאֲשֶׁר שִׁכְּלָה נָשִׁים חַרְבֶּךָ כֵּן תִּשְׁכַּל מִנָּשִׁים אִמֶּךָ") 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 "מִשּׁוֹר וְעַד שֶׂה מִגָּמָל וְעַד חֲמוֹר" מהדהד את תיאור פשיטת מדין בימי גדעון (שופ' ו, ג-ה): "וְלֹא יַשְׁאִירוּ מִחְיָה בְּיִשְׂרָאֵל וְשֶׂה וָשׁוֹר וַחֲמוֹר", והדבר מסמל "את התבניתיות

[338] פירושה של מילה זו מוקשה וכבר התרגומים הקדומים התלבטו בה: המיוחס ליונתן תרגם "באמרי פסחיא" (בכבשי הפסח) ואילו הוולגטה תרגמה quasi agnos ("**כ**טלאים", כ' במקום ב'). תה"ש גרס "בגלגל" (ἐν Γαλγαλοις), 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".[339] 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**";[340] וכאן עלינו לשאול את עצמנו האם האפקט הדרמטי לא היה מועצם אף יותר, לדברי שטרנברג, לו המחבר היה נוקט בלשון כגון: "וְהַמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעֹלֵל וְעַד יוֹנֵק **מִנַּעַר וְעַד זָקֵן טַף 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.[341]

---

[339] שטרנברג, 1985, 486.

[340] שם, 490 (ההדגשה שלי). ואכן, שטרנברג הולך ומונה שם את ייחודיותו של הפועל "ויחמל", את ההדגשה על "ולא אבו החרימם" 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) "מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מֵעוֹלֵל וְעַד יוֹנֵק **וְשׁוֹר וַחֲמוֹר וָשֶׂה** לְפִי חָרֶב", וכבר עמד על כך רבי מני ודרש מה שדרש (בבלי יומא כב ע"ב).

[341] מעין זה כבר מופיע במדרש המובא 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:

לב וַיְהִי הַמַּלְקוֹחַ יֶתֶר הַבַּז אֲשֶׁר בָּזְזוּ עַם הַצָּבָא **צֹאן** שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים. לג **וּבָקָר** שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אָלֶף. לד **וַחֲמֹרִים** אֶחָד וְשִׁשִּׁים אָלֶף. לה **וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן הַנָּשִׁים** אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר כָּל נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף.

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.[342]

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.[343]

ג. מצבת מישע – במצבה המפורסמת מפרט מישע מלך מואב את מספר הישראלים שהרג בנבה (=נבו) במילים הבאות: "וַאֲהֲרֹג כֻּלָּה שִׁבְעַת אֲלָפֵן גְּבָרָן **וְגֵרָן** וּגְבָרֹת **וְגֵרֹת** וּרְחָמֹת כִּי לְעַשְׁתָּר כְּמֹשׁ הֶחֱרַמְתִּהָ".[344] שימו לב שגם כאן

[342] עם זאת יש לציין כי רק ביחס לנשים נכתב "נפש", ומכאן ראיה לסתור (הערת בְּנִי, אלעד, שפרשה זו היתה פרשת בר המצווה שלו).

[343] 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 "כָּלְבִּי" (פס' ג; ראו גרסיאל, תשס"ב, 202). עם זאת, חלק מהתרגומים (למעט הוולגטה, השבעים ו- KJV שתרגמו מילולית) תרגמו-פרשו את הביטוי כ"זָכָר", ובעקבותיהם חלק ניכר מחוקרי המקרא (אלטר, 1999, 156; צומורה, 2007, 586; ועוד).

[344] 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?

מופיע מושג החרם, וגם כאן מתכוון הכותב לתאר השמדה מוחלטת – ואולי אפשר לשער כי השימוש במונח "גור" לתיאור ילדים אינו גיוון לקסיקלי גרידא (בהנחה שבמואבית 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 וַיַּזְעֵק וַיֹּאמֶר בְּנִינְוֵה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדֹלָיו לֵאמֹר **הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבָּקָר וְהַצֹּאן** אַל יִטְעֲמוּ מְאוּמָה אַל יִרְעוּ וּמַיִם אַל יִשְׁתּוּ. ח וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים **הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה** וְיִקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחָזְקָה וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וּמִן הֶחָמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם.

כבר מפרשי המקרא הראשונים תמהו בעקיפין על צום הבהמות, ואולי יותר מכך, על הציווי "וְיִקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחָזְקָה" 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";[345] 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 כוונו **כלפי האדם**, ולא כלפי הבהמות חסרות הדעת. גם חוקרי המקרא התקשו בהסבר המעשה, ויש שהציעו כי המילים "וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים **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.[346]

---

[345] 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, ואלין געיי מן הכא. אמרין: אין לית מתרחם עלינן, לינן מרחמים עליהון" (והיו אלו גועים מכאן ואלו גועות מכאן. אמרו: אם אינך מרחם עלינו, איננו מרחמים עליהם). 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).

[346] אהרליך, תרס"א, 427.

עם זאת, חוקרים אחרים הצביעו על כמה ראיות מקראיות וחוץ-מקראיות העשויות לתמוך בהיתכנותו של התיאור בספר יונה: ראשית, במקרא עצמו מתוארות הבהמות ככאלו שסובלות מבצורת, כמו התיאור המאניש בספר יואל (א, יח-כ): " מַה נֶּאֱנְחָה בְהֵמָה נָבֹכוּ עֲדָרֵי בָקָר כִּי אֵין מִרְעֶה לָהֶם... גַּם בַּהֲמוֹת שָׂדָה תַּעֲרוֹג אֵלֶיךָ" או תיאור דומה בספר איוב (לח, מא): "מִי יָכִין לָעֹרֵב צֵידוֹ כִּי יְלָדָיו אֶל אֵל יְשַׁוֵּעוּ יִתְעוּ לִבְלִי אֹכֶל" ועוד; בנוסף, בספר יהודית (ד, 9-10) מתואר מקרה דומה לזה שבספר יונה, בו הבהמות משתתפות בצום עקב האיום האשורי.[347] 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.[348] לאור כל אלו, נראים לי דבריו של סימון, בפירושו הארוך מהרגיל לפסוקים אלו בספר יונה:[349]

> **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 ההתכסות 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): "וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֶשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְּׁתֵּים עֶשְׂרֵה רִבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ **וּבְהֵמָה 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!

---

[347] 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".

[348] סימון, תשנ"ב, 71.

[349] 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, וכזו העשויה לייצג אותו במקרים מסוימים – 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 ≈ 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 "שְׁאַל נָא בְהֵמוֹת וְתֹרֶךָּ וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְיַגֶּד לָךְ" (איוב יב, ז) או "וּבַעַל כְּנָפַיִם יַגִּיד דָּבָר" (קה' י, כ), ואף חיווי נבואי אחד בזכריה (א, ח-יא): "...וְאַחֲרָיו סוּסִים אֲדֻמִּים שְׂרֻקִּים וּלְבָנִים... **וַיַּעֲנוּ** אֶת מַלְאַךְ ה' הָעֹמֵד בֵּין הַהֲדַסִּים **וַיֹּאמְרוּ** הִתְהַלַּכְנוּ בָאָרֶץ...". אולם כל אלו אינם חלק מהפרוזה המקראית ונראה כי יש לשייכם לסוגת 'הטבע המדבֵּר' הרווחת במקרא בפסוקים כמו "וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזַּיִת..." (שו' ט, ו) או "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל..." (תה' יט, ב) ורבים אחרים. יתרה מכך, תיאור בעלי חיים המדברים **עם אדם** (ולא זה עם זה, או עם אֵלים, כמצוי לרוב במשלים) הוא נדיר מאוד לא רק במקרא, אלא גם בספרות העתיקה בכלל.[350] נדירותה של תופעה זו מלמדת כי יש להתייחס ברצינות רבה לשתי ההיקרויות 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.

---

[350] סברן (1994, 37-38) כותב כי ישנן שתיים או שלוש תופעות כאלו בספרות המצרית וכלל לא בספרות המסופוטמית והכנענית. אני מצאתי איזכור אחד בתעודה חיתית ארוכה בה מתואר טקס לבניית ארמון חדש בו המלך פונה, בין השאר, לכס המלכות **ולנשר** 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' חייתית כמו בסיפורי הנחש והאתון שבמקרא (הית', 2005, 39-40 ובהע' 5 שם).

אם כי אין זה מעניין העבודה, אציין בקצרה עוד כמה איזכורים לחיות מדברות שמצאתי בספרות היהודית-נוצרית הבתר-מקראית: ב'ספר אדם וחוה' (י-יב) חוה מדברת עם חיה שתקפה את שת; בספר 'חזון אחרית הימים של אברהם' (13, 4-9) מתואר כיצד אברהם מדבר עם העיט שעט על הפגרים בברית בין הבתרים; וב'חזון יוחנן' שבסוף הברית החדשה, מתוארת חיה נוראה העולה מן הים שניתן לה "פה ממלל גדולות ונאצות" (13, 5 – התיאור כמובן בהשפעת דניאל ז, בייחוד פס' ח). בספרות הנוצרית האפוקריפית המאוחרת יותר חוזרים ונשנים סיפורים על חיות מדברות, כחלק ממעשי הפלא של השליחים; אחת הדוגמאות הידועות ביותר היא זו המופיעה ב'מעשי פטרוס' (9-12) שם מסופר באריכות על כלב שמירה הנשלח על ידי פטרוס לומר דברי תוכחה ליריבו ברומא, והכלב אף שב ומוסר לו נבואה שמימית (ראו בהרחבה במונוגרפיה של ספיטלר, 2008, המוקדשת כולה לחיות בספרות זו). יש לציין כי בחדית' המוסלמית (מהמאה ה-7 ואילך) רווחו סיפורים אודות חמורו של מוחמד, יעפור, שהיה בעל יכולת דיבור וטען כי הוא מצאצאי החמור שרכב עליו ישוע (לסיפור ולמשמעותו ה'נבואית' – ראו אצל בולייט, 2005, 156-157).

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 (1994), בו עמד על קווי הדמיון והשוני הרבים בין שני הסיפורים, מעבר לתופעת החיה המדברת עצמה:[351]

קווי דמיון: א) החיה מדברת ללא הכנה מוקדמת. ב) הדיבור כולל שאלה לאדם. ג) בני האדם אינם תמהים לנוכח הדיבור ה'חייתי'. 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'.[352]

בנוסף, סברן יגע ומצא כמה וכמה 'הדהודים' לפרשיית גן עדן במספר ביטויים המופיעים בפרשת בלעם: א) רמז לעצי גן עדן נמצא לכאורה בפסוק "כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע ה' " (כד, ו). ב) הביטוי "מִי מָנָה **עֲפַר** יַעֲקֹב" (כג, י) מזכיר את יצירת האדם מן העפר מחד גיסא ואת עונשו של הנחש, אכילת עפר, מאידך גיסא. 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 "טוֹבָה אוֹ רָעָה" (כד, יג) מזכיר את "טוֹב וָרָע" החוזר שלוש פעמים בפרשת גן עדן (ב, ט; יז; ג, ה). ה) הנָחָש בבראשית מזכיר את הנַחַש בדברי בלעם (כג, כג; כד, א) – כל מונח מהווה מוטיב מרכזי בסיפור בו הוא מופיע.[353]

---

[351] 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).

[352] 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).

[353] יש להעיר כי חלק מהארמזים שמצא סברן לקוחים מפרשת בלעם ולא מאפיזודת האתון, כאשר במחקר המקראי מקובל להניח כי "מי ששנה זו לא שנה זו" (ראו להלן בהערה 365).

סביב רמזים אלו בונה סברן 'דרשה' המעמתת בין שאיפת הדעת המגולמת בנָחָש גן עדן המובילה לחטא, לבין ידיעתו של בלעם המביאה אותו בסופו של דבר לעזיבתו של הנַחַש 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 בהערתו אודות עָרמת הנחש, המחבר רומז כי על הערותיו להיבחן בתשומת לב רבה מאוד. ייתכן שהוא אינו אומר מה שנראה כי הוא אומר...[354]

בקביעה נכוחה זו פותח וונהם את סקירתו 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 התעבֵּר 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:[355]

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 לה היו שותפים אבות הכנסיה מצד אחד (אוריגנס, אוגוסטינוס ועוד), והפילוסופים היהודים מצד שני (רס"ג, רמב"ם ועוד) – כל צד מסיבותיו-הוא. ניתן לומר בהכללה כי גישה זו מהווה קונצנזוס גם במחקר המודרני עד ימינו, והמחלוקת היא רק לגבי משמעותה – וכאן הוצעו מגוון הצעות:[356] יש שראו

---

[354] וונהם, 1987, 72.

[355] '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 **והתאוותנות** אוחזת... **תאוות** הכרס...". אבות הכנסיה הסכימו ברובם עם גישתו של פילון, ואוגוסטינוס אף הקדיש חיבור מיוחד (אותו לא הספיק לסיים) בשם *De Genesi ad Litteram* ('על בראשית באופן ספרותי') בו הוא מציע פירושים אלגוריים כאלו לשלושת הפרקים הראשונים של בראשית.

[356] 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

בנחש סמל לשטן או לכוחות הרוע בעולם, יש שראו בו סמל אנטי-מיתי כנגד האגדות הקדומות אודות הלוייתן \ 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 דווקאי, אלא נגזר כתוצאה מדמותו של הנחש = לוייתן כסמל הכוחות הנלחמים באל בסיפור הבריאה הקדום.[357]

לגבי התמיהות הנוספות שהצגתי לעיל, רבים הציעו כי הנחש מתאר דמות של 'אנטי-אל', למרות שנברא על-ידי האל.[358] וונהם 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 הלוייתן - נחש העקלתון הנלחם באל, במקרא ובספרות אוגרית. לדידו של וונהם, המסר של הסיפור הוא חטא אי-הציות ועונשו, מסר תיאולוגי מרכזי במקרא כולו, יחד עם הרעיון לפיו חטאי האבות משפיעים גם על הדורות שאחריהם.[359] הסבר חלופי למהותו של הנחש ולמסר של הסיפור כולו הציע לאחרונה סמית' שניסה לבסס מחדש את התזה לפיה הנָחָש מייצג נַחַש, כלומר, פרקטיקה של ניחוש הנעזר בנחשים (ophiomancy) 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.[360]

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).

[357] סרנה, 1966, 26.

[358] פישביין, 1979, 22-23 (בהסברו השני); וונהם, 1987, 73; וולטקה, 2001, 90.

[359] וונהם, 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 ליץ' (1966, 40-42) עשוי לסייע לטיעונו של וונהם: לפי ליץ', 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).

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

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 וחוה, והשנייה היא העובדה כי **הנחש דיבר**. 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...[361]

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:[362]

> **... הנחש לא דבר כלל אל האשה ולא האשה אליו כי לא איש דברים הוא. ולזה לא אמר הכתוב בענייננו 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 מפריו 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:[363]

---

[361] הסבר עקיף לכך ניתן למצוא בדברי סרנה (26, 1966), 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'!

[362] בפירושו לפרק ג.

[363] 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. למען הסר ספק בדקתי גם במקור הגרמני [יעקב, 1934, 102] והם-הם הדברים). 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".

סוף סוף, יש כאן מעין משל לערמה הנמצאת באדם 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.

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 התעבֵּר 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 וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה" (פס' יד). אם הבהמה וחיַת 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.[364]

[364] 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 את האפשרות לפיה הסיפור מתכוון לייצג ויכוח פנימי בין האשה לבין עצמה). הנחש, לדבריו, "הוא אב

5.2. אתונו של בלעם (במ' כב, כא-לה)[365]

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 וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה.

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

כא וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת אֲתֹנוֹ וַיֵּלֶךְ עִם שָׂרֵי מוֹאָב. כב וַיִּחַר אַף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ ה' בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל אֲתֹנוֹ וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ. כג וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת מַלְאַךְ ה' נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט הָאָתוֹן מִן הַדֶּרֶךְ... כח וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאָתוֹן וַתֹּאמֶר לְבִלְעָם מֶה עָשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתַנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים. כט וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ. ל וַתֹּאמֶר הָאָתוֹן אֶל בִּלְעָם הֲלוֹא אָנֹכִי אֲתֹנְךָ אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי מֵעוֹדְךָ עַד הַיּוֹם הַזֶּה הַהַסְכֵּן הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא. לא וַיְגַל ה' אֶת עֵינֵי בִלְעָם וַיַּרְא אֶת מַלְאַךְ ה'...

בסיומה של האפיזודה חוזר מלאך ה' באזני בלעם על הציווי שניתן לו בלילה הקודם:

לה וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ ה' אֶל בִּלְעָם לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם שָׂרֵי 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

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).

[365] פס' כא ("וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת אֲתֹנוֹ...") 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 3.8) מודגשת תמיהתם של האנשים למראה האריה והחמור העומדים ליד נבלת איש האלהים: "וְהִנֵּה אֲנָשִׁים עֹבְרִים וַיִּרְאוּ אֶת הַנְּבֵלָה מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְאֶת הָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה **וַיָּבֹאוּ וַיְדַבְּרוּ בָעִיר** אֲשֶׁר הַנָּבִיא הַזָּקֵן יֹשֵׁב 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 תמהים 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' יַנְבֵּא 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".[366] 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."[367] 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'

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

[367] 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: "קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה" (פס' כ) = "לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר" (פס' לה)! לכך יש להוסיף את עצם כעסו של האל על בלעם ("וַיִּחַר אַף אֱלֹהִים **כִּי הוֹלֵךְ הוּא**"), שגם לגביו לא ברור מה חרי האף הגדול הזה, עד שהיה צריך לכל האפיזודה הזו שבסופה הזהיר אותו שוב מה שהוזהר עליו רק בלילה הקודם![368]

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 בַקושי 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. תירוץ דומה אך על בסיס לשוני אחר מובא בשם הגר"א בספר 'קול אליהו',[369] 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"

[368] 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).

[369] 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:[370] 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..."[371]

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".[372]

דיון פרשני-מחקרי[373]

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 פיקאֶרסקית",[374] "פרודיה",[375] "סאטירה",[376] "בורלסקה",[377] "נס משעשע"[378] או פשוט "קומדיה משובחת".[379] כך או כך, מטרתה של האפיזודה כולה היא להגחיך את בלעם וללגלג עליו, כפי שכבר

---

[370] מושקוביץ, תשמ"ח, רפז, הע' 50.

[371] 'על חיי משה', א, 269-274 (=סוזן-נטף, א, 260-261).

[372] ליכט, תשנ"ה, 24. ההדגשה שלי. ברור כי הגדרתה של אפיזודה שכזו כפיסקה שאינה מעיקר העלילה היא מוקשה מאוד, ביחס לחסכנותו המופלגת של הסיפור המקראי.

[373] 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.

[374] לוין, 2000, 155.

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

[376] שטרנברג, 1985, 164; 174.

[377] רופא, תש"מ, 51.

[378] ליכט, תשנ"ה, 7.

[379] 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.[380] תפיסה זו מקבילה לתפיסתו של מִיד (1999) שהוצגה לעיל בסעיף 3.8, לפיה החמור במל"א יג מהווה ייצוג מְגַנֶּה 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 (5.2.1). 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".[381] 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...[382]

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-תיאטרליים 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

---

[380] 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 שעיניהם, הגדולות בלאו-הכי, ממוקמות בצורה כזו שיש להם שדה ראייה הקרוב ל- 360 מעלות (ויי, 2009, 49 והע' 8 שם).

[381] אשלי, 1993, 459. ההדגשה שלי.

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

האתון.[383] 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,[384] ואילו ויי מונה לא פחות מ-11 מוטיבים דומים בין הסיפורים.[385] בהתבסס על דמיון זה, מציע ויי כי האתון מקבילה בתפקידה למלאך ה', בכך שהיא מהווה 'מִנְשָׂא' (vehicle) מילולי ופיגורטיבי למסר האלוהי לבלעם, לפיו עליו לומר בדיוק מה שה' ציווהו.[386] יתרה מכך – המלאך אינו הורג את האתון בדיוק משום שהיא מהווה מעין שותפה שלו במשימה. לדבריו, השימוש באתון נובע מהעובדה שהתגלתה 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.[387]

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 הבתר-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'

[383] 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.

[384] אנג'ל, 2005.

[385] ויי, 2011, 193-194.

[386] ויי, 2009, 51; 54.

[387] 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... ש**גופו החֹמרי 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.[388] 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

[388] יש לציין כי הפועל "ויחבֹש" 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 כמציין 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 לפס' לה (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.[389]

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). כיוון שכך, דיבור האתון לבלעם כמו גם הכאתו אותה במקל לא התרחשו במישור הריאלי בו מוצג 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.[390]

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 בחשיבותה 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.

---

[389] 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 לפנינו, אלא מאבק פנימי בנפש האדם בין טוב לרע.

[390] 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?

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 כולו [391]

במהלך כתיבת העבודה גיליתי שרעיון דומה כבר הוצע על ידי אברהם קריב בספרו "שבעת עמודי התנ"ך", ולהלן עיקרי דבריו, המנוסחים, כדרכו, במליצה רמה:[392]

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:

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

---

[391] 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 "כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן הַחֹשֶׁךְ" (קה' ב, יג)!

[392] קריב, תשס"ב, 69-70. ההדגשה שלי.

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 מַרְאָה טובה יותר להציב מול פני האנושות מהחמור" (ג'ורדאנו ברונו). ואכן, הוא מַרְאָה, 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.[393]

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,[394] ולא בכדי, 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 (όνος), ומעדיפים להשתמש תחתיה ב'בהמת-משא' (ὑποζύγιόν). דא עקא, **לתפיסה שלילית זו אין כל בסיס במקרא**. בכלל, כינויי גנאי המערבים שמות של חיות – תופעה נפוצה עד מאוד בעידן המודרני[395] – 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, עַיר, פרד)[396] 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.

---

[393] 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'ורדנו ברונו לקוח מספר הדיאלוגים הפילוסופי-סאטירי שלו, *Cabala del Cavallo Pegaseo* ('הקַבָּלָה של סוס הפגאסוס' – שימו לב למשחק המילים *Cabala-Cavallo*) מ- 1585, בסוף ה'הצהרה לקורא' שבתחילת הספר. המשפט במקור הוא (בתרגום שלי): "אין, אין, אני אומר, מראה טובה יותר לשים למול עיני האנושות מאשר החמוֹריוּת (l'asinitade) והחמור..."

[394] רייקן ואח', 1998, 215.

[395] ראו מחקרו של האנתרופולוג אדמונד ליץ' 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?" (ליץ', 1966, 29).

[396] כפי שכתבתי בסעיף 2.5, לא מניתי 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),[397] הנביא הזקן (מל"א יג, יג) ועוד, וכדברי נידיץ' 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."[398] הדבר בולט מאוד בסיפורי דוד ובניו, בהם בן המלך רוכב על פרד\ה 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, שלווה ושגשוג – בניגוד לסוס שסימל מלחמה והרס: יששכר מתואר כ"חֲמֹר גָּרֶם"[399] כיוון שראה "מְנֻחָה כִּי טוֹב וְאֶת הָאָרֶץ כִּי נָעֲמָה" (בר' מט, יד-טו).[400] גם רכיבת בני יאיר הגלעדי על חמורים מוסברת כמסמלת "שלום, שגשוג ויוקרה",[401] ואף מלך ציון העתידי מתואר כ"עָנִי וְרֹכֵב עַל **חֲמוֹר**... וְדִבֶּר **שָׁלוֹם** לַגּוֹיִם" (זכ' ט, ט-י).[402] מסתבר שתפיסה זו רווחה גם במזרח הקדום: מכמה כתובות ממארי נראה כי כניסה רכובה

---

[397] הם מתוארים כמי שרכבו על עֲיָרִים דווקא, ולא חמורים, אך זה נובע ככל הנראה בשל משחק המילים "וּשְׁלֹשִׁים עֲיָרִים לָהֶם", כאשר עֲיָרִים =ערים (BHS על אתר, וראו בתה"ש ששמר על משחק המילים: πόλεις \ πώλους). השוו גם למשחק המילים בסיפור שמשון: "חֲמוֹר חֲמֹרָתַיִם" (שו' טו, טז) מלשון "וַיַּצְבְּרוּ אֹתָם חֲמָרָם חֲמָרָם" (שמ' ח, י) = ערימת גופות.

[398] נידיץ', 2008, 121 (ההדגשות שלי). כך גם דעת רייקן ואח', 1998, 215, המוסיפים כראיה לכך את ברכת יעקב ליהודה "לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה... אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירוֹ וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ" (בר' מט, י).

[399] ישנן לא מעט הצעות פירוש וקריאה של שתי מילים אלו – ראו סקירה מפורטת בהערתו הארוכה של המילטון, 1995, 664-665. תה"ש מתרגם משהו כמו "יששכר חָמַד 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.

[400] זו דעתי. עם זאת, לא מעט חוקרים ראו בכך איזכור מעליב ו\או 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.

[401] וּוב, 2012, 298-299. לדבריו, איזכור זה נועד להוות רקע מנגיד לאיום המלחמתי מצד בני עמון מייד לאחר מכן.

[402] 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 כַּנֵּשׁ (ראו להלן בסעיף 08.3).[403] בנוסף, תעודה ממארי מעידה על כך שהמלך הידוע זִמְרִלִם התעקש לכרות ברית דווקא על ידי הריגת "עַיִר 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".[404]

כידוע, ישוע השתמש במוטיב העַיר והאתון מברכת יעקב כרמז להיותו משיח (מרקוס 11, 1-7 ובמקבילות), ומגוון פירושים אלגוריים הוצעו למיהותם של אותם עיר ואתון.[405] בעקבותיו צעד גם מוחמד, שלפי החדית' רכב על חמור שהציג את עצמו כצאצא של החמור של דוד המלך ושל ישוע הנוצרי.[406]

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 קֹנֵהוּ וַחֲמוֹר אֵבוּס בְּעָלָיו" (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.[407]

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**

---

[403] רייקן ואח', 1998, 215. נסילָבָה (2008) מראה כי בתרבות החיתית החמור והפרד סימלו את המלוכה, וטוענת כי הרעיון התגלגל למיתוס היווני הידוע אודות אוזני החמור של המלך מידאס.

[404] ענבר, תשס"ז, 192-194.

[405] המילטון, 1995, 662-663 ובהע' 38 שם; שרידן ואודן, 2002, 331-332.

[406] בולייט (2005, 156-157). הלה מציין כי הקישור בין חמור לנביא מצוי כבר במקרא – הן בסיפור בלעם והן בסיפור שמשון, במעשה בלחי החמור (זהו חידוש שלו, שלא ראיתי מי שהצביע עליו קודם לכן). לכך יש להוסיף כמובן את הסיפור אודות חמורו של הנביא הזקן (מל"א יג).

[407] ויי,2011, 189-190.

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.[408] עם זאת, מבחינה מעשית אין לכך חשיבות רבה, כיוון שהחמור היה למעשה הבהמה הטמאה היחידה שגודלה באופן נרחב בישראל המקראית.[409]

חוק פדיון בכור בהמה עצמו משווה בפירוש בין בכור האדם לבכור הבהמה (שמ' כב, כח-כט): "בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ...", ותרגום השבעים במקום אף מוסיף "ולחמורך".[410] במובן מסוים, חוק פדיון פטר החמור מוכיח שהחמור נחשב 'קדוש' יותר לעניין זה אף מהצאן והבקר, שכן החמור עצמו נפדה בשֹה! 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:[411]

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.

---

[408] 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): "וּבְהֵמָה אֵין עִמִּי כִּי אִם הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֲנִי רֹכֵב בָּהּ", התומכת בפרשנות זו של נח' י – בהנחה שנחמיה רכב על סוס (ראו שם ט: "וַיִּשְׁלַח עִמִּי הַמֶּלֶךְ שָׂרֵי חַיִל 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.

[409] פירמג', 1992, 1137. ראו גם אצל ברוור, תשכ"ז, 84-85, המביא את מדרשי חז"ל בנושא.

[410] אמנם ייתכן שמטעמי הרמוניזציה עם שמ' יג. למען הדיוק יש לציין כי המונח בו משתמש התרגום הוא ὑποζύγιόν ('בהמת-משא') – וראו מה שכתבתי בראש הסעיף.

[411] 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 (בר' לו, כד) עליה הערתי לעיל, המזכירה את רעיית הצאן (ראו אצל עמר, תשע"ד, 271-273).

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 בסצינות הקשורות **במוות** (אתונו של בלעם, הפרד של אבשלום, חמורו של הנביא הזקן) או **בגורל אנושי** (האתונות של שאול).[412]

ד. ערכו השימושי-כלכלי הרב של החמור גרם להעלאת ערכו בעיני הישראלים, וחוק פדיון פטר החמור בא לבטא הערכה זו.[413]

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.[414]

5.2.1.3. החמור כמטאפורה לגֵר או לנכרי

בהתבסס על ההנחה כי הצאן והבקר היוו מטאפורה לעם ישראל בעוד שחיות טרף היוו מטאפורה לאומות העולם, מציע איילברג-שוורץ כי **החמור משמש כמקבילה לגֵר המקראי**.[415] 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).[416] 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

---

[412] ויי, 2009, 55; 58.

[413] השוו אין דר סמיטן (1980, 468): "היתה כאן פשרה בין הגישה השֵמית המקובלת אל החמור כחיה טמאה, לבין העובדה שהחמור, כבהמת-בית, היה חסר תחליף עבור הישראלים".

[414] כך למשל הפסוק מנחמיה (ב, יב) "וּבְהֵמָה אֵין עִמִּי" 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.

[415] איילברג-שוורץ, 1990, 126-128.

[416] אני מתעלם מהסתירות בין המקורות השונים בהן התלבטו כבר התנאים – הדברים מובאים להמחשת רעיונו של איילברג-שוורץ בלבד.

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.

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.[417]

5.2.1.4. התדמית השלילית של החמור ו'עלילת החמור'[418]

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.[419] 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...",[420] אך בהמשך, עם אימוצו של סת' כאלילם של הח'יקסוס, הפך סת' להיות אויבה של אָסֶת (איסיס), אלת החיים, ורוצחו של אוֹסיר(יס), אל המוות. על פי אחת המסורות המצריות, סת' ברח מקרֶב עם האלים האחרים כשהוא רכוב על גבי חמור, וכל אלו הובילו להפיכת החמור לחיה טמאה. הסלידה המצרית מסת'

---

[417] 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 ורפש כדי להתקרר (הריס, 1987, 59-60). והשוו לסקירתו המקיפה של קונין (2004) את התיאוריות השונות בנושא, בפרק השני של ספרו.

[418] רוב האמור כאן לקוח מספרו של שייפר, 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 ברוור, תשכ"ז, 85.

[419] 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 ובקרם (מז, יז) ואף עם סוסיהם וגמליהם (שמ' ט, ג).

[420] ווארד, 1978, 29.

וחמורו הפכה ברבות השנים ל'עלילת החמור' – האשמה רווחת בספרות המצרית והיוונית החל מהמאה ה-3 לפני הספירה, לפיו היהודים עבדו לחמור (ὀνολατρεία) ופסל שלו אף נמצא בבית המקדש. בגירסה אחרת נמצא שם 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 ὄνος והעדיפו לתרגם ὑποζύγιόν, שמשמעו המילולי 'בהמת-משא' (למשל בשמ' ד, כ; בתוספת שהוסיפו לשמ' כב, כט; בדב' ה, יג; ועוד).[421] לא זו בלבד, אלא שבשני מקומות העדיפו המתרגמים לקרוא 'חמד' במקום 'חמֹר': בברכת יעקב ליששכר בה נאמר (בר' מט, יד) "יִשָּׂשכָר חֲמֹר גָּרֶם" תרגמו השבעים משהו כמו 'יששכר **חָמַד** בטוב', ובדברי משה לה' כנגד דתן ואבירם (במ' טז, טו) "לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי" תרגמו השבעים משהו כמו 'לא **חמוד** (=דבר נחשק) אחד מהם לקחתי' – נוסח המופיע גם בחומש השומרוני.[422]

היחס השלילי לחמור מחד גיסא, ואנושיותו של החמור מאידך גיסא, באו לידי ביטוי עקיף באגדות שרווחו במאות הראשונות לספירה ולפיהן אדם הפך לחמור כעונש כלשהו על מעשיו: ברומן 'חמור הזהב' (*Asinus Aureus*) של לוקיוס אפוליוס מאמצע המאה ה-2, מתואר המחבר כמי שהפך לחמור עקב שימוש שגוי בכישוף, אחרי שראה אשה ההופכת לציפור על ידי כישוף.[423] סיפור דומה מופיע בתלמוד, ולפיו אדם בשם ינאי התארח אצל מישהי שניסתה לכשפו ללא הצלחה, וכנקמה על כך הוא הפך אותה לחמור ורכב עליה ברחוב.[424] כידוע, המוטיב הזה התגלגל לעת

---

[421] 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 ὑποζύγι**α**, ברבים, כלומר "נושאי בני אדם", אולי כדי להרבות בכבודו של משה.

[422] 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-נטף, ב, 163), או בסיפור בלעם בו הוא מכנה את האתון "הבהמה שעליה רכב" ('על חיי משה', א, 269-274 = סוזן-נטף, א, 261 – וראו בהערה 247 שם).

[423] לוקיוס אפוליוס: חמור הזהב (בתרגום א' חורשי), תל אביב 2001.

[424] בבלי סנהדרין סז ע"ב.

החדשה בסיפור 'פינוקיו' בו בובת-העץ המפורסמת הופכת לחמור יחד עם ילדים שובבים אחרים, כעונש על חוסר אחריותם ורדיפתם אחרי הנאות העולם.[425] בכל הסיפורים הללו, מודגש כי האדם שהפך לחמור, חוזר והופך לאדם.

מעניין לציין כי היחס האמביוולנטי לחמור מזכיר את היחס הדומה **לנחש** – סמל לפריון ולהתחדשות מחד גיסא, וסמל לערמומיות, רוע ומוות מאידך גיסא. 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.[426]

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 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:[427]

> **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 בירכתי 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 כשלונו ביזרעאל.**

אך סימון חולק, ואני מזדהה עם דבריו:

---

[425] פרק 32 בספר המקורי (C. Collodi, *The Adventures of Pinocchio* (tran. C. Della Chiesa), New York 1926).

[426] וולטקה, 2001, 90.

[427] סימון, תשנ"ב, 16-17.

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:[428]

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.

[428] גרוסמן, תשע"ו, 31-32, ההדגשות שלי.

5.3. דוגמאות קרובות

בראש פרק 4 ציטטתי את דברי בוטרווק בערך 'בהמה' במילון התיאולוגי המקראי, לפיהם "ישנו יחס אינטימי, משפחתי ושבטי, בין האדם והבהמה", וניכר כי אנשי המקרא ראו בבהמה חלק מהיחידה המשפחתית.[429] 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 וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ.
ב לְעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד. ג וְלָרָשׁ אֵין כֹּל כִּי אִם **כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה** אֲשֶׁר קָנָה וַיְחַיֶּהָ **וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִשְׁכָּב וַתְּהִי לוֹ כְּבַת.** ד וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא לוֹ וַיִּקַּח אֶת כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא 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."[430]

על פי תפיסת הייצוג, ניתן להסביר לא רק את השימוש בכבשה דווקא, אלא גם את היחס האינטימי בין האדם לבין כבשתו המתואר במשל: "מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִשְׁכָּב וַתְּהִי לוֹ כְּבַת" (!). כידוע, הביטוי "כ**בת**" רומז ל**בת**-שבע, והטבעיות בדימויה של בת-שבע לאותה כבשה מעידה, גם ללא התעמקות יתֵרה בפרטים, על קיומה של סימביוטיות בין האדם לבהמתו שהיתה מובנת מאליה לנמעני המשל. בראש סעיף 2.1.2 ציטטתי את דבריו המפליאים

[429] בוטרווק, 1977, 13-16.

[430] בודנר, 2004, 110. הלה מפנה לתה' כג ויח' לד כהמחשות לתפקידו של הרועה.

של כפרי נפאלי שהתאבל על בנו כמו על בהמותיו, שנזכרו בשמותן ובגילאיהן; 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",[431] 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) "לוּלֵא חָרַשְׁתֶּם **בְּעֶגְלָתִי** לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי", כשהכוונה כמובן לאשתו, שגילתה לפלשתים את פתרון החידה. ואם נחזור לדוד, הרי ששמה של אחת מנשותיו היה עֶגְלָה (שמ"ב ג, ה): "וְהַשִּׁשִּׁי יִתְרְעָם **לְעֶגְלָה** אֵשֶׁת 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.[432] כך למשל אנו מוצאים שמות של חיות טרף כמו זאב, לַיִש, 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 שֵמי' 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".[433] לדעתי, קשה לקבל גם את התפיסה הפרגמטית הזו, משתי סיבות לפחות: ראשית, לו היה מדובר בשיגרה טבעית גרידא היה ניתן לצפות לריבוי מקביל של שמות המבוססים על עולם **הצומח** – אבל עובדה היא

[431] רייקן ואח', 1998, 27. ועיינו בדבריהם לגבי דימוי ישוע לכבש ('שה האלהים' – *Agnus Dei*) כפי שהתפתח בנצרות (שם 28; 782).

[432] פורטן, תשמ"ב, 42, וראו שם את פירוט כל השמות האלו במקרא. מהימנות מצאי השמות המקראי התאשרה פעמים רבות בגילויי אוסטרקונים, כתובות ומטבעות חותם מהמאות ה- 6-10 לפנה"ס, המכילים שמות הידועים לנו מהמקרא.

[433] תדמור ואחיטוב, תשמ"ב, 32.

ששמות כאלו כמעט ואינם קיימים במקרא.[434] 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".[435] לנימוקים אלו יש להוסיף את העובדה, שתופעת הענקת שמות 'חייתיים' לילדים אינה נחלתם של שבטים מסורתיים בלבד – כהמחשה לחשיבות המִקנה 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.[436] 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 יכלה בדרך מאגית כלשהי לעבור אל הנולד כמקור של חיות וכוח",[437] כאשר המקור למנהג הוא כמובן בברכות יעקב לבניו (בר' מט) הרוויות דימויים כאלו.[438]

על פי תפיסת הייצוג המוצעת, ההסבר לתופעה הזו ברור: בחברה אנושית הרואה בבעלי החיים בכלל, ובבהמות הבית בפרט, ישות הקרובה מאוד לאדם וחלק בלתי נפרד מהתא המשפחתי, אך צפוי הוא שלילדי המשפחה יוענקו שמות של בעלי חיים.[439]

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 ליץ', מחשובי האנתרופולוגים במחצית השנייה של המאה ה-20, במאמר שפורסם ב- 1966 ועורר דיון נרחב. ליץ' 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 באכילה, או המותרים באכילה בכפוף לטקס פולחני כלשהו ("טאבו מודע"). ג) בעלי חיים הראויים למאכל אך אינם

---

[434] פורטן, תשמ"ב, 42.

[435] על חשיבותה של הענקת שם במקרא ראו סוצקובר, תשע"ב, וכן בסעיף 4.1 לעיל.

[436] פלוטארכוס, פובליקולה יא (= כרך ב, 441).

[437] ראו קגנוף, 1996, 110. הלה מציין כי התופעה קיימת בעיקר בקרב יהודי אשכנז, שהושפעו גם משכניהם הלא-יהודים.

[438] קגנוף, שם; והשוו לדברי ראב"א ('שיטה אחרת' לבר' מט, ט): "יעקב אבינו תפס לו דרך הרועים, כי הם ידעו דרך החיות, על כן דִמה בניו להם".

[439] תופעה זו קיימת גם בספרות האוגריתית, ראו אצל מילר, 2000; וראו להלן בסעיף 8.1.

מזוהים כלל – לשונית ותרבותית – כמאכל ("טאבו לא-מודע"). בעוד שרוב המחקר בטאבו עוסק בקטגוריה השנייה, ליץ' 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 ליץ' ומציע, בהתאם לגישה הסטרוקטורליסטית (ראו במילון המונחים בראש פרק 6), השוואה בין החלוקה התרבותית של בעלי חיים לקטגוריות לחלוקה התרבותית של המשפחה האנושית, בחברות ציידים-לקטים:

א. **קטגוריית 'בעל חי'** – אני > חיית מחמד > בהמת משק > חיית שדה > חיית 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*** חיית מחמד נחשב לטאבו ברוב החברות; אני ***נושא*** בת-דוד אינו מקובל בדרך כלל, למעט חריגים (למשל בחברה הישראלית-מקראית); 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*** חיית שדה הוא היתר האכילה הרווח ביותר; אני ***נושא*** זרה אינו עולה על הדעת בחברות ארכאיות; בהקבלה, אני ***אוכל*** חיית 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 דוֹד-אחיינית היו מקובלים מאוד (השוו הכינוי "דוֹד" 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 המחשבה המקראית היה לבעלי החיים מעמד קרוב לזה של האדם וכפי 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:[440]

> **...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 המספֵר 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'מוֹשָׁב 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

---

[440] 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;[441] ובעדיפות שנייה נמצאת ספרות עתיקה אחרת, כמו הספרות ההומֶרית ממנה שאלו קַלי ולאחריו אלטר את המונח 'סצינת דפוס', או הסאגות הנורדיות שעל בסיסן הושתתה השערת המסורות על-פה (oral tradition) של האסכולה הסקנדינבית בחקר המקרא.[442]

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 לוּ 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 מכריע: 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. כדי להמחיש זאת, אצטט שוב את הידיעה הבאה שהופיעה ב'וושינגטון פוסט' לאחר אסון רעידת האדמה בנפאל בשנת 2015:[443]

"כאן איבדנו ילד בן 12. שמו היה וִיוֶק", אמר ראג' פְּריתבִי, 50, קצין צבא בדימוס ומנהיג כפרי לא-רשמי. "כאן שני תאואים מתו תחת הסלעים. שמותיהם היו רָאמה ורָאי." מאחורי הריסות בית חווה נוסף, נמחץ שור על ידי מפולת אבנים. "שמו היה דיל בָּהאדור והוא היה בן 15 שנה", אמר פריתבי.

[441] אוגרית – קאסוטו, תשל"ב; תעודות מארי – מלמט, תשנ"א; ענבר, תשנ"ז; תשס"ז.

[442] הספרות ההומרית – קלי, 1976; אלטר, 1981; האסכולה הסקנדינבית – ראו אצל נַייט, 2006, בחלקו השני של הספר. יש לציין כי מעטים מאוד השתמשו בקורפוס עתיק אחר – הוֶודות ההינדיות, שהיקפן העצום עולה על זה של כל הקורפוסים האחרים גם יחד.

[443] קונסטייבל, 2015 (ראו בראש סעיף 2.1.2 לעיל). השוו דברי פלוטארכוס (סולון ז = כרך א, 45): "...וכבר היו מעשים באנשים, שמרוב יגון על מיתת סוסיהם 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 ומעמדן של הבהמות בתרבות הישראלית-מקראית, וימחישו את היתכנותה של תפיסת הייצוג.

ב. הקרבן (סעיף 6.3) – 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 מחד גיסא, ובמגבלות שיש לנקוט בשימוש ההשוואתי בה מאידך גיסא.

6.1. השימוש במחקר האנתרופולוגי – מונחים בסיסיים והבהרות מתודולוגיות

6.1.1. מונחים בסיסיים

אתנוגרפיה[444]

הפירוש המילולי של המונח הוא 'כתיבת-עם', ומובנו המעשי הוא כפול: מצד אחד מדובר **בתהליך** 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 **לתוצר** 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 **פיזית** 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.[445]

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.[446] מאוחר יותר תפס את מקומו הביטוי הפוגעני-פחות 'חברות **פרימיטיביות**',

---

[444] על פי בייט-מרום ואח', 1988, 2-3; סאנג'ק, 1996, 193-198.

[445] גישה זו נחשבת מודרנית יותר, ומתבססת בעיקר על עבודותיו של האנתרופולוג קליפורד גירץ שרוכזו בספרו מ- 1973, *The Interpretation of Cultures* (למהדורה העברית ראו גירץ, 1990).

[446] 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...[447]

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' במירכאות.[448] 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.[449]

סטרוקטורליזם

אחת התיאוריות המרכזיות בה אשתמש בפרק זה, היא התיאוריה הסטרוקטורליסטית שאומצה לחיק האנתרופולוגיה על ידי קלוד לוי-שטראוס (1963 ועוד), והפכה מזוהה עמו.[450] גישה זו התפתחה בתגובה לגישה הפונקציונליסטית, האמפירית בטבעה, שטענה כי על האנתרופולוג מוטל רק לתעד את המצב בפועל בקרב התרבות הנחקרת, ולהסיק ממנו מסקנות פרגמטיות. הסטרוקטורליזם, לעומת זאת, מבקש למצוא את האידיאה או התיאוריה מאחורי המצב בפועל, מתוך הנחת יסוד לפיה היבטים שונים של התנהגות אנושית מקורם למעשה ב'סטרוקטורה' רעיונית הנמצאת מאחורי הקלעים.[451] כמטאפורה לכך הציע אחד האנתרופולוגים את ביצועה של יצירה מוסיקלית:

שלהם... אפילו ליליד האינטליגנטי ביותר אין מושג ברור אודות הקוּלה כמבנה חברתי גדול ומורכב" (שם, 83 – ראו לגבי הקוּלה להלן בסעיף 6.4.2). שימו לב שגם הוא משתמש במילה "פראים", באין מילה מקובלת אחרת...

[447] ברנרד וספנסר, 1996, 620.

[448] 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).

[449] ראו דבריו הנכוחים של איילברג-שוורץ (1990) בהקדמתו לספרו שנקרא בכוונה-תחילה *The **Savage** in Judaism*.

[450] מקורו של הסטרוקטורליזם בעבודתו של הבלשן פרדיננד דה-סוסיר (de Saussure). 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.

[451] השוו דברי ההערכה של א"א אוונס-פריצ'ארד למורהו, מרסל מוֹס: "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.[452]

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.[453] 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: אני מניח **שוודאי** וישנו הסבר (תיאורטי, לפחות) לתופעות תרבותיות מסוימות – במקרה זה, איזכורן של בהמות בית בנרטיבים מקראיים – ולא מסתפק בטיעון בסגנון של 'מעשה שהיה כך היה' .

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.

---

[452] 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).

[453] בעיקר מארי דאגלס ואדמונד ליץ', שהוזכרו כבר בפרקים הקודמים. על סטרוקטורליזם ככלי לפירוש המקרא, ראו אצל פולק, תשנ"ד, 427-428; 436-437.

המושג ספרות הינדית עתיקה2 כולל מגוון נרחב של אפוסים וכתבי קודש מסוגות שונות: שירה, ספרות אֶפִּית, 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:[454] א) **ספרות הוֶדוֹת** (*Veda* = יֶדע), הכוללת את ארבעת כתבי הקודש העתיקים והמקודשים ביותר, ומעמדן מקביל בערך למעמד התורה ביהדות. כמה מזמורים מהוודה הראשונה תורגמו לעברית.[455] ב) **ספרות האוּפַּנִישָׁדוֹת** (*Upanishad* = [תלמיד] היושב לרגלֵי [מורו]) המאוחרת יותר, המהווה פרשנות נרחבת לוודות, ומעמדן מקביל בערך לספרות התנאית והאמוראית ביהדות. מבחר מהן תורגם לעברית.[456] ג) **אפוסי המהאבְּהראטה** (*Maha-bharata* = ה[אפוס ה]גדול של בהראטה) **והראמאיאנה** (*Rama-yana* = 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* = שירת המבורך), והוא תורגם במלואו לעברית.[457]

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 **מההווה**. אך לדעתי, למחקר האנתרופולוגי ישנם שני יתרונות מרכזיים ככלי עזר להבנת המקרא, שאותם אנסה לתמצת בשורות הבאות.[458]

---

[454] ישנם קורפוסים נוספים כגון הפּוּראנות (*Puranas*), האָגָמות (*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 גודוֹל (1996, בעיקר בעמ' xx-xxi), וכן אצל פרידמן, תשע"ד, 23-29.

[455] פטר, תשס"ז.

[456] פרידמן, תשע"ד.

[457] לובן, 2011.

[458] השוו לדיון 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 האֶתנוגרפיה.[459] קלוד לוי-שטראוס, למשל, העיד על עצמו שנהיה אנתרופולוג "לא בגלל שהתעניינתי באנתרופולוגיה, אלא מפני שניסיתי להיחלץ מ[לימודי] הפילוסופיה...",[460] ואנתרופולוג מפורסם אחר הגדיר את האנתרופולוגיה כ"פילוסופיה, אבל עם האנשים בפנים".[461] 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 מתיעוד חי של חברות בנות-זמננו הקרובות ברוחן במידה זו או אחרת לחברה המקראית.[462] 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:[463]

---

[459] המבקש לעמוד על היקפי המידע העצומים שהושגו באמצעות אותן אתנוגרפיות, מוזמן לבקר למשל בפרויקט המונומנטלי HRAF (Human Relations Area Files) של אוניברסיטת ייל באתר http://hraf.yale.edu. בניגוד גמור לבעיית **חוסר** המידע של עולם המקרא, הבעיה של האנתרופולוגיה היא, אם כן, **עודף** מידע; והשוו להערתו האירונית 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).

[460] 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 וולהאוזן, ונטייתה ל'נתחנות-יתר' של הכתובים.

[461] אינגולד, 2002, xvii. לדבריו, האנתרופולוגיה מצויה בנקודת החיתוך של מדעי החברה והטבע מבוססי העובדות, ושל הפילוסופיה מבוססת ההשערות.

[462] 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.

[463] 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;[464] הנתונים אודות החברה המקראית מבוססים על התרשמות שלי, תוך התמקדות בספר בראשית ממנו לקוחות רוב האפיזודות 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	ציידים-לקטים; חקלאים; רועים-נוודים	רועים-נוודים; חקלאים
מסחר	מבוסס חליפין; חשיבות רבה למתנות	מבוסס חליפין וכסף; חשיבות רבה למתנות

[464] 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.[465]

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:[466]

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.[467] מאז הפכה הפרללומניה למטבע לשון עובר לחוקר, הן במחקר ההיסטורי והן במחקר המקרא – ראו למשל בדבריו של פרופ' משה עַנְבָּר, מחשובי חוקרי מַארי העתיקה:[468]

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

---

[465] 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 האדֶס, כמתואר באיניאדה – ופרייזר מצא בכך לא פחות מהקבלה ל"עץ החיים" המופיע בסיפור גילגמש המסופוטמי, ללא כל ביסוס חברתי, היסטורי או תרבותי לכך.

[466] פטאי, תש"ב, 4.

[467] ראו: S. Sandmel, 'Parallelomania', *JBL* 81 (1962), pp. 1–13

[468] 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 זהה שנהג בין חברי כת היחד בשלהי ימי הבית השני – היעלה על הדעת שיש קשר בין שני המנהגים, שלא לומר בין שתי החברות?![469] 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:[470]

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:[471]

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,

---

[469] טלמון, 1978, 323-324. באיסור היריקה כוונתו לאמור בסרך היחד (ז, 13): "ואיש אשר ירוק אל תוך מושב הרבים ונענש שלושים יום", איסור המופיע גם בתיאורו של יב"מ את האיסיים (מלחמות היהודים ב, 147).

[470] טלמון, 1978, 355.

[471] 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**".[472] 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.[473] 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."[474]

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

---

[472] לקסיקון דביר: עולם הדתות (ללא שם מחבר או עורך), תל אביב תש"ן, 27. ההדגשה שלי.

[473] קונארד, 2003.

[474] דיוויס וקָאלה, 1978, 608.

מתפקדים כישויות בעלות משמעות סמלית ואף אתנית בתרבויות שונות,[475] 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 הטוטמיזם 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 שֶׁרי אורטנר, בו היא מגדירה את התבחינים להיותה של ישות כלשהי סמל מרכזי בתרבות ילידית:[476]

א. הילידים אומרים לנו כי אותה ישות היא בעלת חשיבות תרבותית.

ב. הילידים חווים עוֹררות 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.[477] 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

[475] 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).

[476] אורטנר, 1973.

[477] 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.[478] 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.[479] 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.[480]

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:[481]

> **מערכות אמונה רבות מכירות במפורש בשאֵרוּת 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**

---

[478] 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, 388–361). בסעיף 6.2.3 להלן אציג המחשה רלוונטית יותר, לטעמי, אודות מעמדה של הפרה בתרבות ההינדית.

[479] ראו בהרחבה בסעיף 4.3 לעיל, ובדיון הקצר בחוק החריג בדבר פדיון פטר החמור (שמ' יג, יג) בסעיף 5.2.1.2 לעיל.

[480] מעניינת הערתו של איילברג-שוורץ (1990, 118) לפיה מטאפורות כאלו קיימות גם בתרבות האמריקאית בת ימינו בשמות של מכוניות, 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.

[481] ווילים, 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:[482]

אנו יודעים מה מעשיהן של החיות, מה הם הצרכים של הבונה, של הדוב, של האִלתית, 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 מייד. 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.[483]

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**[484] – באחת הוֶודות ההודיות, בקטע המכונה 'הימנון האדם' (פּוּרוּשָׁה-סוּקְטָה), מתוארת הדרמה הגדולה של הבריאה ובמרכזה שחיטתו והעלאתו לקרבן של פּוּרוּשָׁה, אדם קמאי-קוסמי, שמגופו המבותר נוצרות כל הישויות ביקום: "בערוך האלים את טקס הקרבן \ עם פּוּרוּשָׁה למנחה \... הם היזו מי קודש על הקרבן \ אשר על מושב העשב, על פורושה... ממנו נולדו הסוסים \ והחיות כפולות הלסת. \ ממנו נולדו

[482] מובא אצל לוי-שטראוס, 1987, 48. ההדגשות שלי.

[483] 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 276 לעיל). אגב, במחזה 'הסוחר מוונציה' תוקף גראציאנו את שיילוק במילים הבאות: "עוד רגע, כמו פיתגורס, אומַר שרוח בעלי-חיים, נשתלת בגופות של בני-אדם. בַּנפש הכלבית שלך מָשַׁל זאב, אשר נתלָה בעוון שחיטת אֱנוֹש... כי תשוקותיך הן זאביות, צמאות דמים, טורפות ומורעבות" (מערכה 4, תמונה 1, מתוך מהדורת האינטרנט של המחזה, בתרגום ד' פרנס).

[484] להסבר קצר על ספרות זו ותוכנה, ראו לעיל בסעיף 6.1.1.

הפרות \ העיזים והכבשים".[485] בסיפור הבריאה באחת האופנישדות, מתואר אותו פורושה כשהוא בודד ומשתוקק 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."[486] בטקסט אחר מתוך אפוס המהאבהראטה המובא על ידי מרסל מוֹס 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 שאַתן, גם אני כך. היום הפכתי לחלק ממהותכן. בכך שאני נותן אתכן – את עצמי אני נותן".[487]

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 מטמורפוזה לחיות, כך שהגוף הגשמי של החיה ייצג למעשה רוח או שמאן. בנוסף, השמאנים משתמשים בעצמות כדי לייצג את האדם (או החיה) בטקסים שונים.[488]

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.[489]

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 אֵבֶל של שבעה ימים, כמו אבל על אדם. בני הנואר (*Nuer*) מסודן אמנם צדים פילים, אך הפיל לדידם הוא "האדם של היער", ויציאה לציד פילים

---

[485] מתוך ריג ודה 10.90, 6-10, בתרגומו של פטר, תשס"ז, 56-57. וראו גם אצל גרינשפון, 2005, 21, בתרגום מעט שונה.

[486] מתוך בְּרִיהַד-אַרַנְיַאקָה 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 – ראו ציטוטים מהדיאלוג בסעיף 8.5 שבסוף העבודה.

[487] מוס, 2005 (1925), 104-105. לגבי תופעת 'הפרה הקדושה' והיחס אליה כאֵם – ראו להלן בסעיף 6.2.3.

[488] מוריס, 2006, 26-27, וראו שם הפניות למספר מחקרים אתנוגרפיים אודות שבט זה.

[489] 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.[490]

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.[491]

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 המיסטֶקית (*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' (*kiti nuvi*) הקשורה אליו בקשר נפשי שכזה. דוגמה מרשימה לכך ניתן למצוא באנקדוטה הבאה, לה היה עד ג'ון מוֹנָגאן, אנתרופולוג שהתמחה בחקר התרבות המיסטקית: הלה ביקר אחת מתושבות המקום בו שהה ושאל לשלומה. היא

---

[490] 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. האנתרו-זואולוג ג'יימס סֶרפֶל הקדיש דיון ארוך לשאלת יחסם האישי של הציידים לחיות אותן הן צדים, והציע לתלות זאת בתודעה הרפלקסיבית שהתפתחה אצל המין האנושי ואיפשרה לצייד לראות את העולם מנקודת מבטה של החיה – יכולת זו הקלה על לכידתה, אך בד בבד גרם לייחוס תכונות אנושיות ומוסריות לחיה; עובדה זו הובילה לתפיסה לפיה הריגת חיה ללא סיבה, או אף בצורה לא ראויה, נחשבת לרצח (סֶרפֶל, 1996, 173-177).

[491] הדוגמאות בסעיפים ה-ז לקוחות מאסופת המאמרים אצל ווילים, 1990.

השיבה כי היתה חולה במשך תקופה ארוכה עקב מכת ברק שפגעה בה כשהיתה בשדה וגרמה לה "לכוויה נוראה". מבירור עם בני משפחתה עלה כי היא כלל לא היתה בשדה באותו זמן, אלא ישנה בשלווה בביתה, וכמובן שלא נפגעה – מה שקרה הוא שה- *kiti nuvi* שלה (דובון ארוך-אף, במקרה הזה) נפגעה מברק באותו זמן![492]

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 האִיד 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 יחד[493]

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 (אַהִימְסָא) 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 הַנוּמאן – הפרה זכתה למעמד מיוחד: די אם נזכיר שוב את שני הטקסטים שציטטתי בראש סעיף 6.2.1, אודות האדם הקוסמי פּוּרוּשָׁה וזוגתו ההופכים לפר ולפרה, ואודות טקס הענקת הפרה המופיע במהאבהראטה. 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:[494]

---

[492] מוֹנָגאן וג'אסט, 2008, 150-151, ההדגשה שלי. המושג "חיה שוות-מהות" הוא במקור coessential animal.

[493] רוב תוכן הסעיף מבוסס על לונג, 2011, 87-88, 165; מיכאלס, 2004, 153-154; ג'ה, 2004, במקומות רבים.

[494] 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-הלוייה הטובה ביותר. היא היתה מעניקת-השפע... היא האֵם 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 לִחיות.

ראשיתה של הערצת הפרה נעוצה כבר בנֻודוֹת ההינדיות העתיקות (אמצע האלף השני לפנה"ס), כאשר בריג-וֶדה, 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 אִינְדְרָה [אל הינדי]".[495] אחד המוטיבים החוזרים בוודות הוא תפיסת הפרה **כאֵם** (*gau mata*, מילולית: פרה-אם), הבאה לידי ביטוי בולט בדמות האלה קָמָדְהֶנוּ (*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.[496] המהפך שחל בהינדואיזם ביחס לשחיטת פרות בפרט וקרבנות מן החי בכלל נדון רבות בספרות

---

[495] ריג ודה 6.28, 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, 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 לאַגְני [אֵל האש] באמצעות **קרבן**... אלו **שהקריבו לאלים את גופן**..."

[496] "מן הקיר זעקה כרזה גדולה: 'התחפוץ להרוג את אמך?!' " 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 הנֻודית 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.[497] 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.[498]

מהסקירה הקצרה הזו ניתן לראות היטב כיצד הפרה הקדושה ההינדית מהווה גם **מטאפורת 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 עוֹררות 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.

---

[497] הריס, 1987, 36-53 (המאמר המקורי הופיע ב- 1966). נימוקיו, בקצרה, הם אלו: א) הוודות העתיקות מוכיחות, כפי שהראיתי בהערה 495 לעיל, כי שחיטת בקר ואכילתו רווחו בקרב ההינדים עד אלף הראשון לפנה"ס. ב) פערים **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 שייפלו 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).

[498] 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 הטוֹטֶמיזם שהעסיקה את החוקרים כבר מסוף המאה ה-19 – וכאן המקום להקדיש לו כמה מילים.[499] מקור המילה 'טוטם' בשפתו של אחד משבטי צפון אמריקה (המונח המקורי הוא *ototeman*) ומשמעו המקורי הוא קשר שאֵרות 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 'טוטמ(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 "שאֵרים 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".[500] 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.[501] אחת הראיות הבולטות שלו להשערה הזו היא הריבוי העצום

[499] בעקבות איילברג-שוורץ, 1990, 115-120; ווינת'רופ, 1991, 297-300.

[500] מק'לנאן, 1870, 518.

[501] 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.[502] עם זאת, ההשערה כי הטוטמיזם 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 לטוטמיזם, וטען כי "ישנם לא מעט עמים חסרי כל מאפיין טוטמיסטי, ולמרות זאת ישויות טבעיות כמו חיות או צמחים משמשים אצלם כאמצעי פולחן... ואף אצל עמים טוטמיסטיים כמו השבטים האוסטרליים, מנהגי הפולחן המתייחסים לישויות טבעיות אינם כלל וכלל טוטמיסטיים".[503] אנתרופולוגים חשובים אחרים כגון לוי-שטראוס, קליפורד גירץ ועוד טענו כי השימוש בשמות בעלי חיים כלל אינו נובע משורשים טוטמיסטיים 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.[504]

בעוד שהדיעות נותרו חלוקות באשר למהותו ואף עצם קיומו של הטוטם בתרבויות שונות,[505] הרי שבכל הקשור למקרא נראה כי השערת הטוטמיזם השמי הקדום נדחתה לחלוטין.[506] אמנם בנושאים כאלו חלק מחוקרי המקרא

---

[502] 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 = עֶגלה) 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 הטוטמיזם 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.

[503] רדקליף-בראון, 1952, 126. וראו דחייה מפורשת של השקפתו של רוברטסון סמית' אצל אוונס-פריצ'ארד, 1965, 52-53.

[504] לוי-שטראוס הקדיש לכך מונוגרפיה שיצאה לאור ב- 1962 בשם 'הטוטמיזם היום' (למהדורה העברית ראו לוי-שטראוס, 2003), בה הוא מתפלמס עם ההגדרות השונות שהוצעו לטוטמיזם עד ימיו.

[505] ראו סקירה תמציתית אצל נייט, 1996; קלוואנס, 2006, 21-22.

[506] אייכרודט, 1967, 22-23; בֶּדיאקוֹ, 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 לטוטמיזם..." תוך הפנייה לביבליוגרפיה בנושא.

'חשודים' ברציונליזציה מסוימת של הטקסט המקראי,[507] 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.[508] 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.

[507] 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.

[508] 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.[509] 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 (אפוסי אוגרית), הודו (הספרות הוֶדית 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".[510]

---

[509] המונח 'מוסד' כאן הוא מכוון, כיוון שהקרבנות בתרבויות השונות לעולם אינם עניינו 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.

[510] אפוס גילגמש, לוח 11, 157-163 (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 אַתְרַחַסִיס המכיל גרסה משלו לסיפור המבול (לוח 3, 30-36) – ראו על כך אצל טיגאי, 1982, 227.

עוד קודם לכן, בעת הגעתו של גילגמש לעיר אורוּך, המספר מעיר בקצרה כי "באורוך נהגו חגים שגרתיים של קרבנות" (לוח 2, 190) – והערה זו נתמכת הן בטקסט בבלי אחר המפרט את הקרבנות היומיים הנדרשים במקדשי אורוך,[511] והן מהממצאים הארכיאולוגיים הרבים שהתגלו במסופוטמיה, בייחוד במקדשים הגדולים.[512]

בגרסה השומרית של האפוס מתוארת מלחמתו של בִּילגמש (כך הוא מכונה שם) בשור השמיימי. לפני שהוא יוצא להילחם בו, הוא פונה לאמו ולאחותו במילים האלו: "הו, האם אשר ילדה אותי, [לכי ל]מקדש אֶניק! \ הו, אחות קטנה פֶּשְׁטוּר, [לכי ל]מקדשו! \ במקום ההוא [... תזבחי] שור \ במקום ההוא [...] תזבחי כבש".[513]

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 כֶּרֶת 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:[514] "קח טלה [בידך \ טלה לקרבן ב]ידך הימנית \ גדי [אחוז ביד]ך \ כל מאכלך המגרֶה \ קח תור [בן יונה] \ ציפור לקרבן \... הקרב לְשור, אביך אל \ כבֵּד את בעל בקרבנך..." ואכן, כשכרת מתעורר, הוא ממהר 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 בִּתו, ענת, מתוארת הקרבת קרבנות יוצאת דופן בהיקפה שבוצעה על ידי הבת האבלה:[515] "תטבח שבעים ראמים כגמול אלאין בעל \ תטבח שבעים פרים כגמול אלאין

---

[511] 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.

[512] הפעילות הפולחנית המשתקפת בממצאים הארכיאולוגיים מתוארת בקצרה אצל ג'ורג', 1999, xxxviii; xlii.

[513] 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).

[514] כרת A, טור 1, 66-78 = ANET, 143-144.

[515] 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.

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 ההינדית[516]

הקרבנות מהווים מוקד עניין מרכזי בכל שלושת הקורפוסים ההינדיים המרכזיים: הוֶדוֹת, 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.[517] אחד ממזמורי הבריאה בריג ודה פותח בהקרבתו של פּוּרוּשָׁה, הוא האדם ה'קוסמי', ממנו נבראו כל בעלי החיים: [518]

בערוך האלים את טקס הקרבן \ עם פּוּרוּשָׁה 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

---

[516] הסבר קצר על תכולתה של ספרות זו נמצא בסעיף 6.1.1 לעיל.

[517] הידוע ביותר שבהם הוא הטקס לאל האש, אַגְני (*Agni-cayana*), שעדויות על קיומו קיימות גם במאה ה-20 (נַייפּ, 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

[518] 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."[519]

בבהגאוואד גיטה מסופר כיצד הנסיך אַרג'וּנָה 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:[520] "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 (וִישנוּ, 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-אלוהַ במישרין. מכאן שנוכחותו השורה-בכל של הנשגב מצויה תמיד בעת ביצוע ההקרבה".[521]

איליאדה ואודיסיאה

הקרבנות מן החי (בעיקר בהמות בית) היו חלק בלתי נפרד מהתרבות היוונית הקדומה, ויש הטוענים כי הטרגדיה היוונית אינה אלא מימוש של מוסד הקרבן היווני.[522] לא ייפלא, איפוא, כי היצירות ההומריות הגדולות מלאות בתיאורי הקרבת קרבנות:[523] במסגרת ההכנות לקרב הוקרבו קרבנות רבים כפי שמתואר לא אחת באיליאדה (ב, 305; ג, 245

[519] בְּריהַד-אַרַנְיַאקָה אופנישד, 1.2, 1-7, 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).

[520] בהגאוואד גיטה 2, 31 (בתרגום לובן, 2011).

[521] בהגאוואד גיטה 3, 14-15 (בתרגום לובן, 2011).

[522] ישנו דיון נרחב במחקר הקלאסי בשאלה האם מעשה הקרבן הוא מימוש או שיקוף של המוות המצפה לגיבורי הטרגדיות – רעיון שהעלה הקלאסיקן וולטר בּוּרקֶרט, המחזק את תפיסת הייצוג. מובן כי לא כאן המקום לעסוק בכך, ואסתפק בהפנייה למחקרו הביקורתי של הנריקס (2012), הדן 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.

[523] 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: "אִישׁ אִישׁ הִקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְאֶחָד מִבְּנֵי הָאַלְמָוֶת \ הֶעְתִּיר אֵלָיו, וִימַלְּטוֹ מִמּוּת בַּעֲמַל הַמִּלְחָמָה. \ וְאַגַּמֶּמְנוֹן הָעוֹצֵר-בַּגְּבָרִים הוּא הִקְרִיב קָרְבָּנוֹ \ פַּר בֶּן-בָּקָר שָׁמֵן בֶּן-חָמֵשׁ לְזֵאוּס הַשַּׁגִּיא" (איל' ב, 400-403). גם מגיני טרויה הקריבו קרבנות, ובאופן חריג היו אלו דווקא **הנשים** שהצטוו להקריב שתים 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).[524]

ואכן, הקרבת קרבנות כסדרם נחשבה למעֲלה בעיני האלים וזאוס מעיד על הקטור, גיבור טרויה, שהיה "יָקָר לָאֵלִים מִכָּל-אַנְשֵׁי-אִלְיוֹס הַקְּדוֹשָׁה \ וְיָקָר גַּם לִי, כִּי לְעוֹלָם לֹא חִסֵּר קָרְבָּנוֹת נָהְדָּרִים" (איל' כד, 67-70) וכך אמר גם על אודיסאוס: "אֲשֶׁר חָכַם מִכָּל-בְּנֵי-הָאָדָם וְהִצְטַיֵּן בְּקָרְבָּנוֹת" (אוד' א, 66). מנגד, אי-הקרבת קרבנות נחשבה לחטא והומרוס תולה את נפילת חומת הארגאים בכך ש"בְּהִבָּנוֹתָהּ לֹא נָדְבוּ אֶת-קָרְבְּנוֹת הַתּוֹדָה לָאֵלִים" (יב, 6). מעניין לציין כי אופן שחיטת הקרבן מזכירה מאוד את זו של ספר ויקרא, וניכר כי טשרניחובסקי המתרגם הושפע מכך בתרגום: "הָרַם אֶת-צַוַּאר הַפָּר, וְשָׁחֹט אוֹתוֹ **וְהַפְשֵׁט \ עוֹרוֹ מֵעָלָיו**, נָטְלוּ אֶת-שׁוֹקָיו וּכְרָכוּן **בְּפֶדֶר**, \ שְׁנַיִם מִכָּאן וּמִכָּאן, **וּנְתָחִים** הוֹסִיפוּ עֲלֵיהֶם. \ שָׂרְפוּ אוֹתָם **עַל-מוֹקֵד**, **עַל-עֵצִים** נְטוּלֵי-עֲפָאִים" (איל' ב, 421-425).

[524] כאן המקום להזכיר את הטרגדיה הידועה "איפיגניה באַוּליס" מאת אֶוּריפִּידס, הנסוב סביב הקרבתה של איפיגניה בת אגממנון לקרבן כדי לרַצות את האֵלה 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.[525]

הקרבנות בשבט הנוּאֶר (*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, כאשר עיון בפרטים מגלה כמה וכמה קווי דמיון לתורת הקרבנות המקראית:[526] 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 השייך לאלהים החוזר אליו דרך

---

[525] לשתי דוגמאות מודרניות נוספות ראו למשל במחקרה של סֶרֶד (2002) אודות הקרבנות באוקינאווה היפנית כפי שנצפו על ידה בין השנים 1994-1995, ובמחקרו של נַייפּ (2015) הסוקר בהרחבה את הקרבנות הוודיים השונים בקהילה הינדית במזרח הודו לאורך המאה ה-20. דוגמה קיצונית ויוצאת דופן שאליה ניתן להתוודע לא מספרי המחקר אלא דווקא מהעיתונות היומית, היא חג האֵלה 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...

[526] 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.

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 התרכז 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**".[527]

הקרבנות בהוואי

האנתרופולוג האיטלקי וַאלֶריו ואלֶרי 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".[528] ממחקרו עולה כי חלק מהקרבנות היוו ייצוג של האֵלים, 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, מניעת התפרצות הר געש וכדומה. בנוסף, המוקרבים הם בדרך כלל פושעים שהקרבתם 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

[527] 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).

[528] ואלרי, 1985, ראו בעיקר בעמ' 45-69.

כי "אדם מתרעם יותר על פציעת כלבו מאשר על פציעת בנו".[529] 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 אוּבֶּר ומוֹס (שתוצג להלן) לפיה "הקרבן מפסיק להיות מצרך, אובייקט תועלתני גרידא; **הוא-הוא הסובייקט המקריב, בצורתו האובייקטיבית.**"[530]

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, וב- 1898 פרסמו הסוציו-אנתרופולוגים החשובים אנרי אוּבֶּר (Hubert) ומרסל מוֹס (Mauss) מונוגרפיה מקיפה על מהותו ותפקידו של הקרבן. המונוגרפיה פתחה בסקירה ביקורתית של שלוש התיאוריות שרווחו בזמנם להסבר מהותו של הקרבן:[531] א) תיאוריית **החוזה** 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

[529] השוו לדברי פלוטארכוס שהבאתי בהערה 443 לעיל.

[530] ואלרי, 1985, 65 (ההדגשה במקור). או בפראפראזה על דברי לואי ה-14: הקרבן הוא אני...

[531] אובר ומוס, 1964 (1898), 1-8.

צורך לתת משהו משלו לישויות העל-טבעיות או לאֵלים; 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-אחווה** (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 שהושוו היו ספרות הקודש ההינדית והמקרא העברי.[532] ההשוואה העלתה כמה נקודות דמיון מעניינות בין טקסי הקרבן : א) הקרבן חייב להיות **בבעלות המקריב** ולא רכוש של מישהו אחר (במקרא משתמעת חובה זו מהחוק החוזר בדבר מי ש"לא תשיג ידו"). ב) המקריב חייב **לגעת** בקרבן – במקרא באמצעות סמיכת ידיו, ובמסורת ההינדית הכהן מבצע את הנגיעה הטקסית 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: "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ", והעונש על כך הוא כרת.[533] 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".[534]

---

[532] רשימת אחד עשר הטקסטים הוודיים בהם השתמשו מופיעה בעמ' 104-105 של המונוגרפיה. מעבר לכך, הם השתמשו גם בתיעוד טקסי קרבן מהספרות היוונית-רומית.

[533] אובר ומוס עצמם מציעים כמקבילה את הדרישה לכיבוס ורחיצה לאחר הקרבת קרבנות החטאת או קרבנות יום הכיפורים (שם, עמ' 48-47). פרידמן (תשע"ד, 34) מציין כי בטקס מסוים בו נדרש להקריב עז, "האלימות הכרוכה בהרג החיה עוררה אי נחת בקרב הברהמינים, 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".

[534] אנתרופולוגים בני ימינו מציינים כי תופעה זו מאפיינת חברות ציידים-לקטים, ביחסם לחיות הניצודות על ידם – ראו את ניתוחו המקיף של סֶרפֶל (1996, 177-185) לתופעה ולרגשות האשם הנלווים אליה בקרב בני אותן חברות.

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-ידי פעולת ההקרבה עם עולם הקודש על ידי כך **שהמקריב הופך לקרבן**, ובלשונם: "הקרבן, שייצג את האֵלים, מייצג כעת גם את האדם. למעשה, הוא לא רק מייצג אותו, אלא מתמזג איתו".[535] 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".[536]

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 ליץ' – הקרבן כמאפשר מעבר בין עולמות[537]

ליץ' 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. האֵלים, 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"שאוֹל") ואז מקבלת חיי נצח בעולם שמעבר. השנייה והמתבקשת

---

[535] אובר ומוס, 1964 (1898), 32.

[536] 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).

[537] ליץ', 1976, 81-93. על הסטרוקטורליזם העומד בבסיס שיטתו, ראו לעיל בסעיף 6.1.1

יותר, כמובן, היא להשתמש ביכולות על-מקומיות ועל-זמניות שנמצאות **בעולם הזה.** לשם כך נוצרו בתרבויות השונות 'גשרים' שנועדו לתווך בין העולם הזה לעולם האחר, הן במימד המקום (מקדשים, מזבחות) והן במימד הזמן (מועדים, חגים), וכפי שמודגם בשני האיורים הבאים:[538]

מימד המקום:

מימד הזמן:

הקרבן מן החי, מסביר ליץ', נועד לאפשר לאדם להיכנס אל אותו איזור\זמן סִפִי ולבצע פעולה של יצירת קשר עם האלוהות; אלא שבמקום למות בעצמו (ולהעביר את נשמתם לעולם שמעבר), האדם שוחט 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 האלימות[539]

ההיסטוריון והפילוסוף רנה ז'יראר טען 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 ולנתבה כלפי 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

---

[538] 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 מתמצה ביצירת אמצעי תקשורת בין עולמות הקודש והחול, בתיווכו של קרבן." (שם, 97).

[539] ז'יראר, 1977. כאנקדוטה אציין כי הספר פורסם במקור ב- 1972, ובדיוק באותה שנה פורסם הספר *Homo Necans* (האדם הקוטל) מאת הקלאסיקן הגרמני וולטר בּוּרקֶרט, 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.

באדם ושאותה יש לחסל. בדרך זו פירש ז'יראר גם את ה'פתרון' שהציע שלמה במשפטו המפורסם ולפיו התינוק יהווה את השעיר לעזאזל – לדבריו, המקרא מציג זאת כדוגמה שלילית: כך **אין** לפתור סכסוכים![540] 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. האֵלים, ולמעשה כל הרקע ה'דתי' של הטקס, הם הפשטה רציונלית של התהליך הפסיכולוגי בו האלימות משוחזרת ואז מוכחדת.[541]

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 היוניות 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.[542]

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

---

[540] ז'יראר, 1987, 237-243.

[541] הסברו של ז'יראר 'זכה' לביקורות נוקבות של מספר חוקרים מתחומים שונים (ראו למשל אצל ואלרי, 1985, 67-68; קלוואנס, 2006, 23-24) שעיקריה 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 כוונתו האמיתית.

[542] 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":[543]

> **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.[544] 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 מישהו או תמורה למישהו**, וכפי שמסכם בריאן סמית', מחוקרי התרבות הוודית העתיקה:[545]

> **בין אם הקרבן נתפס כ'חליפין' המובילים לתקשורת בין הקודש ובין החול (אוּבֶּר ומוֹס)... ובין אם הוא נתפס כביטוי של אלימות הנועד להחליף את העוינות ההדדית (בן-אב אצל פרויד, הקהילה וחבריה אצל ז'יראר), המסקנות הכלליות הנוגעות לקרבן מתלכדות: עבור כולם, הקרבן מוגדר על ידי תמורה.**

---

[543] הריס, 1987, 20-21. הלה נאמן לשיטתו המבקשת הסברים מטריאליסטיים לתופעות תרבותיות מיוחדות; וראו דבריו לגבי הפרה ההודית הקדושה, בסעיף 6.2.3 לעיל.

[544] 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 מציאותי: הצורך להקטין את הגידול במספר הבהמות ו'להיפטר' מבהמות לא מתאימות לגידול. לדעה זו מסכים גם האנתרו-זואולוג ג'יימס סֶרפֶל, הפותח את ספרו העוסק ביחסי אדם-חיה במשפט האירוני של אורוול מ'חוות החיות': "כל החיות שוות – אך יש חיות השוות יותר"... (סרפל, 1996, 3). לדבריו, חיות הציד היו ה"שוות יותר" בשל היחס האנושי כלפיהן, בעוד שהחיות המבוייתות סבלו מיחס אדנותי ונצלני ש'הוכשר' על ידי מוסד הקרבנות.

[545] סמית', 1998, 175 (ההדגשה שלי). לא ציינתי כאן המחשות 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 הנוּאֶרית העלה שלעיתים קרבן השור מוחלף בקרבן מן הצומח – במקרה שלהם, מלפפון-בר. וכך מסביר זאת אוונס-פריצ'ארד:[546]

> **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 ההינדים הקדומים:[547]

> **האֵלים הציעו את האדם כקרבן, ואז 'האיכות הקָרְבָּנִית'** (*medha*, sacrificial quality בהינדית) **עברה לאדם. מהאדם היא עברה לסוס... מהסוס אל העז, שם היא השתהתה והפכה אותה לחיה טובה במיוחד להקרבה. משם היא חלחלה אל האדמה. אורז ושעורה מכילים את אותה איכות קָרְבָּנִית 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,

---

[546] אוונס-פריצ'ארד, 1956, 128. ההדגשה שלי.

[547] הקטע מובא על ידי סמית', 1998, 177, מתוך ה- *Aitareya Brāhaman* . ההדגשה שלי.

הלחיים והקיבה (לפי דב' יח, ג);[548] ואילו הבעלים מקבלים את שאר הבשר. מטרתה של הפרשת החלק לכהן מוסברת בספר ויקרא (ז, לד) כמתנה אלוהית לכהן: "כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו". ספר דברים – כדרכו – מחלֵן את הטעם הזה ורואה בו מתנה 'אנושית' לכהן (יח, ג): "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה". 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 הלֶלֶה האפריקאי, במסגרת טקסי פוריות לזוגות שילדו ילדים.[549] במהלך הטקס ניתנים הראש והקיבה של חזיר-בר לשמאנים של השבט, ואילו החזה ניתן לאב המוליד – והנתינה הזו היא טקסית לחלוטין, ללא 'מטרות רווח', 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 לשתף 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: [550]

> **כדי להתאחד בשלמות עם האלים היה על פטרון-הקרבן** [האיש עבורו 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.**

---

[548] 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).

[549] דאגלס, 1957.

[550] 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 של התייר ז'אן דה לרי (de Léry), בן המאה ה-16, את מפגשו עם אחד הילידים:[551]

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 כתרים.

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 מוֹס, מחשובי האנתרופולוגים והסוציולוגים במאה ה-20. מטבע הדברים, הסקירה תהיה בעלת אופי אנקדוטלי ביחס להיקף המחקר האנתרופולוגי העצום בנושא.[552]

---

[551] מובא אצל זימון-דייוויס, תשע"א, 117. וראו שם בהמשך דוגמאות רבות נוספות.

[552] 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 חַתִּ מרכבה אחת, שני סוסים... במתנה לאחי שלחתי אלי חמש מרכבות... כמתנה לכֶלֶחָבַּ 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 והאודיסיאה, 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.[553]

ואכן, קריאה מודעת של האיליאדה והאודיסיאה 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); קינירס 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); חָאריטה אשת הפיסטוס מעניקה לתֶטיס 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 מחזריה (שם יח, 275-303); ועוד ועוד.

יתרה מכך, ביצירות אלו מופיע מספר פעמים הביטוי החוזר "מתנות האורחים" (ξεινήϊα, ביחיד ξεινήϊον) כמנהג ידוע ומקובל, המהווה חלק ממוסד הכנסת האורחים היווני; כך למשל מתאר אודיסיאוס את המתנות שהעניק לבנו של לָאֶרטֵס: "אוֹתוֹ הִכְנַסְתִּי אֶל בֵּיתִי דָּאַגְתִּי לוֹ בְּאַהֲבָה רַבָּה \ גַּם הֶאֱכַלְתִּיו בִּנְדִיבוּת מִפִּקְדוֹן בֵּיתִי הַגָּדוֹל \ לוֹ הֶעֱנַקְתִּי **מַתְּנוֹת הָאוֹרְחִים כַּחֹק וְכַנָּהוּג**", ואביו עונה לו: "אַךְ לַשָּׁוְא לוֹ נָתַתָּ אֶת כָּל הַמַּתָּנוֹת הָרַבּוֹת! \ אִלּוּ מָצָאתָ אוֹתוֹ בַּחַיִּים בְּאֶרֶץ אִתָּקָה \ הָיָה מְשַׁלֵּחַךָ בְּאַהֲבָה וּמַעֲנִיק לְךָ בְּיָד נְדִיבָה \ **אֶשְׁכָּר הָאוֹרְחִים כַּמִּשְׁפָּט** שְׁלוּמִים חֵלֶף טִרְחָתְךָ" (אודיסיאה כד, 270-286). בסך הכל, המילים "מתנה", "תשר" ו"אשכר" על הטיותיהן מופיעות כ- 90 פעם באיליאדה, וכ- 70 פעם באודיסיאה.[554]

הבולטת ביותר מופיעה באיגרת 14 ובה מתוארים בפרטי פרטים המתנה ששלח אמנחתפ מלך מצרים למלך בבל, בתיאור המתפרס על פני שמונה עמודים בספר (29-37).

[553] 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.

[554] החיפוש, כמו גם הציטוטים לעיל, לקוחים ממהדורת האינטרנט של תרגומי טשרניחובסקי ליצירות האלו, בפרויקט 'בן יהודה': http://benyehuda.org/tchernichowsky/iliad.html / 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:[555]

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. הנתינה 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 ושריון.

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 ברוניסלב 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".[556] הספר הוקדש בעיקר לתיעוד דקדקני

[555] פינלי, תשנ"ח, 83; 85. עמדה זו היא חלק מגישתו הכוללת של פינלי, לפיה הפעולות המכונות 'מסחריות' בעת העתיקה נבעו בעיקר ממניעים חברתיים ולא ממניעים כספיים-כלכליים (שם, 18-20).

[556] מלינובסקי, 1922. הארגונאוטים (Ἀργοναῦται = מלָחי 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 "קוּלה" (*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 מישהו 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 צמידי-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.[557]

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. הקוּלה 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.[558]

---

[557] הרוצה לעמוד בקצרה על עיקרה של פעילות הקולה כפי שתיארה 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 "קוּלה" אינו מוסבר במדויק בספרו של מלינובסקי: הוא משמש כשם כולל לפעילות כולה, ככינוי לאיזור הגיאוגרפי בו היא מתנהלת (*Kula* district), ואף כפועַל המתאר את ביצועה (to kula).

[558] כשמשתתף 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.[559]

ג. הקולה כמנגנון חברתי – העברת התכשיטים נעשתה רק בין 'שותפים', כאשר לאדם רגיל היו שותפים בודדים (ביניהם קרובי משפחה), ולצ'יפים היו מאות.[560] 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 מוֹס 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 בטרוברִיאנד".[561]

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.[562] ואכן, במהלך המאה ה-20 תועדה תופעה זו בכמה וכמה תרבויות שונות לגמרי: בני הדָריבי בניו-גינאה מחליפים נוצות ציפורים; אנשי הקָאלוּסה בצפון-אמריקה מחליפים צדפים ושיני כרישים; בני ה!קוּנג האפריקאיים מחליפים מקטרות

[559] 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.

[560] תופעה המזכירה מאוד את הרשתות החברתיות בנות ימינו, בהן אדם 'נמדד' לפי מספר הקשרים שיש לו.

[561] מוס, 2005 (1925), 66. הדיון בתיאוריית המתנה של מוס ייערך להלן בסעיף 6.4.4.

[562] מלינובסקי, 1922, 513-514.

וחרוזים; ועוד.[563] 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 לתיעוד חגיגות ברית המילה אצל שלושה מהם (שבטי הט'ולאם). במרכזן של חגיגות אלו, האורכות כשבועיים ועולות למארגניהן הון עצום, עומד מנהג של הענקת מתנות לבעל החגיגה: כל אורח מחויב להביא מתנה המכונה 'קוד' (=מתנה מוּבָלת) 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:[564]

> **...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 **בהלוואה** 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!

---

[563] ראו סקירה נרחבת הכוללת טבלת השוואה בין למעלה מעשר תרבויות שונות, אצל דיימונד, תשע"ו, 70-80.

[564] מרקס, תשכ"ו, 169-170. הוא מדגיש כי קיים סוג של מתנות 'רגילות' המכונות "הָדאיָא", 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 (קיֶרֶנאיקה). 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 מִספּר בהמות כמתנה (הנקראת 'סיאַק'), 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.[565] 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):[566]

> **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. הַארוּמי בֶּפּוּ, מחשובי האנתרופולוגים של החברה היפנית, הגדיר את תופעת הענקת המתנות ביפן כמשהו הקרוב ל"מוסד חברתי", בעל חוקים מורכבים המגדירים מי אמור

---

[565] 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..."

[566] פיטרס, 1990, 162.

להעניק למי מתנות, באילו נסיבות, באיזה אופן ומאיזה סוג.[567] ואכן, נראה שהעיסוק במתנות מהווה חלק חשוב – שלא לומר אובססיבי – בחייו של כל יפני שהוא. כך למשל מתארת זאת ישראלית ששהתה מספר שנים ביפן כשליחה וככתבת:[568]

> **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. ליפנים יש מונח מיוחד ('גִירִי') עבור מתנות המהוות התחייבות חברתית שאין להימנע ממנה, וחלקם אף מנהלים רישום מדוקדק של מערכת הגירי הזו.[569] בֶּפוּ 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 ראשית התבואה לאֵלים: פעולה זו עברה טרנספורמציה לרשות היחיד, כביכול האל הוא זה שהעניק בחזרה את המתנה לאדם המקבל, ובכך השרה עליו חלק מכוחו האלוהי.[570] 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.[571] ויש שהציעו כי תופעת המתנות נותנת מענה ל'בעיית השפה' ביפן: היפנים נוהגים להשתמש בשפה

---

[567] בֶּפוּ, 1968, 445.

[568] הורן, תשנ"ג, 24. וראו שם בעמודים הבאים את הדוגמאות הכמעט פתולוגיות המובאות על ידה.

[569] בֶּפוּ, 1968, 450; אלדר, תשס"ב, 144-145.

[570] בֶּפוּ, 1968, 447-448. הלה משווה זאת לתיאוריה האנתרופולוגית אודות תפקידו של הקרבן כמאפשר 'סעודת-אחווה' (communion) – ראו לעיל בסעיף 6.3.3.

[571] בֶּפוּ, 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.

מעורפלת הניתנת לפרשנויות שונות, בהתאם להקשר החברתי; נתינת מתנה מבטיחה הצהרה ברורה של כוונת הנותן, ולכן היפנים מעדיפים אמצעי זה על פני דיבור.[572]

6.4.4. המתנה בחברות ארכאיות – התיאוריה של מרסל מוֹס

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 באֶדה הנורדית אותה מצטט האנתרופולוג והסוציולוג מרסל מוֹס בפתח "המסה על המתנה" (*Essai sur le don*), חיבורו רב-ההשפעה על המתנה בחברות ארכאיות.[573] 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:[574]

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 חידושיו התיאורטיים של מוס, ובוודאי שלא בתגובות ובביקורות אליהם, אלא רק בשתי התובנות המרכזיות אליהן הגיע מוס הקשורות למחקרי והרמוזות בשורות מהפואמה המודגשות לעיל:

---

[572] אלדר, תשס"ב, 146.

[573] 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.

[574] 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, 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 ראווה 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 ליץ', 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."[575] 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.[576] 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."[577]

---

[575] ליץ', 1976, 5-6 (ההדגשות במקור).

[576] על-פי גולדברג ואח', 1978, 146. האנתרופולוג הוא ארנסברג (C. M. Arensberg), בספרו מ- 1937: *The Irish Countryman: An Anthropological Study*, עמ' 173.

[577] מונָגאן וג'אסט, 2008, 128.

ב. "למזג את נשמתך": המתנה כהתגלמות אישיותו של הנותן

החידוש השני והעיקרי של מוס נסמך בעיקרו על אתנוגרפיה של החברה המָאוֹרית (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:[578]

> **נניח שיש לך חפץ מוגדר (טאוֹנגָה) 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. עליי להחזיר לך את הטאונגה שקיבלתי, בתמורה לטאונגה האלה שהגיעו ממך... כי הם האו של הטאונגה שנתת לי קודם. אם הייתי שומר את הטאונגה הזה לעצמי, היה עלול לקרות לי אסון, אפילו מוות.**[579]

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**".[580] 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".[581]

---

[578] מוס, 2005 (1925), 46-47, ההדגשה שלי. הקבלה מעניינת לרעיון שמציג מוס, מצאתי בסיפור קצר של רוברט לואיס סטיבנסון בשם 'שדון הבקבוק' (*'The Bottle Imp'*, R. L. Stevenson, *Island Nights' Entertainments*, 1893), שנכתב על רקע שהותו של הסופר באיי פולינזיה. בסיפור זה נמכר בקבוק עם שֵדון 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. כשמחיר 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.

[579] תרגום מדויק יותר של הטקסט מובא אצל סאלינס, 1972, 152, מפי מומחה ללשון המאורית.

[580] מוס, 2005 (1925), 48.

[581] 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:[582] 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 לאֵל היער דרך הכהנים, כדי להבטיח את ריבוי הציד; וכדברי סאלינס, "המאורי ניסה להסביר מושג דתי באמצעות עקרון כלכלי, ומוס נחפז להפוך את ההסבר ולפרש את העקרון הכלכלי באמצעות המושג הדתי".[583] 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.[584] זאת מעבר לעדות העקיפה מאותה פואמה נורדית ממנה ציטט מוס בראש ספרו, המביעה בפירוש 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 והגיוני לתופעה זו.[585] הסברו של מוס מוציא את התופעה מכלל קפריזה אנושית תמוהה, והופך אותו למוסד חברתי מקיף וערוץ מרכזי של יצירת

---

[582] ראו סקירה של הביקורות על מוס אצל סאלינס, 1972, 153-157, וכן אצל גודלייה, 1999, 49-56.

[583] 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.

[584] מוס, 2005 (1925), 94-95 (המשפט הרומי); 104-105 (התפיסה ההינדית).

[585] השוו 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 שחוזקם 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:[586]

בכל אלו קיימת סדרה של זכויות וחובות לצרוך 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 בתי\אחותי.[587] 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 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.

---

[586] מוס, 2005 (1925), 50.

[587] 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 "עיגון מבוסס לתקשורת שבין המחבר לקהל שומעיו", אם להשתמש בניסוחו של שטרנברג בציטוט בו פתחתי את הפרק.[588] לשם כך חרגתי 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 בקרבתם 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 הקרבנות – 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 מוֹס הרואה בהענקת מתנה – ובייחוד אם מדובר בהענקת בעל חיים – הענקת חלק מעצמיותו של הנותן.

אחתום את הפרק באחת הדוגמאות הידועות ביותר במחקר האנתרופולוגי הדן ביחסי אדם-חיה, והיא עבודתו של קליפורד גירץ אודות קרבות התרנגולים באי בָּאלִי שבאינדונזיה. קרבות אלו הם אחד המאפיינים הבולטים ביותר של התרבות הבאלינזית, ממש כמו משחקי ה'פוטבול' בארה"ב, אם לא למעלה מזה – שכן קרבות אלו בוצעו גם כשהוטל עליהם איסור חוקי והמשתתפים בהם הסתכנו במאסר. לפי הניתוח של גירץ, הקרב מספר סיפור שלם, הרבה מעבר לסיפור המיידי הנראה לעין של תחרות ספורט כביכול; מדובר למעשה במאבק סטאטוסים עקוב מדם שנועד לארגן את התֵמות המרכזיות בחברה – גבריות, מוות, שנאה – בתבנית מקיפה ההופכת אותן לבעלות משמעות, וכדברי גירץ:[589]

---

[588] שטרנברג, 1985, 2.

[589] גירץ, 1990, 277-278 (ההדגשה שלי). המחקר פורסם במקור ב- 1972, על בסיס אתנוגרפיה שכתב גירץ בבאלי, החל מ- 1958.

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.

קשה למצוא ניסוח טוב יותר לתפיסת הייצוג מאשר פיסקה 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. ובהשראת תוכחתה של אנתרופולוגית ידועה, לפיה "בעלי החיים רחוקים מלהיחשב ישויות או סובייקטים בזכות עצמם... תשומת הלב של האנתרופולוגים מוכוונת להבנת בני אדם ולא חיות – השאלות מתמקדות באדם, ובאדם בלבד",[590] אבקש לאמץ את קריאתה להתייחס לחיות כאל מושאי מחקר בזכות עצמן, גם בתחום המחקר המקראי.

[590] נוסקֶה, 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 לאברם 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:[591]

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 "אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי", כמו גם ההצהרה הדומה המושמת בפי יהושע (כד, ב-ג) "בְּעֵבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם...", מוכיחים שבעיני הכותב לפחות נכללים כאן **האבות כולם**, שנאלצו לנדוד ממקום למקום.[592]

---

[591] פון-ראד, 1972, 164 (ההדגשה שלי). תרגמתי בכוונה "נודד" במקום אובד, שכך מצטט פון-ראד את הפסוק (מבוסס RSV): A Aramean was my father **wandering**, 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).

[592] קוטס, 1983, 22-23. לכך יש לדעתי להוסיף את דברי המזמור בדה"ב טז, טז-כ: "אֲשֶׁר כָּרַת אֶת **אַבְרָהָם** וּשְׁבוּעָתוֹ **לְיִצְחָק**. וַיַּעֲמִידֶהָ **לְיַעֲקֹב** לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם... בִּהְיוֹתְכֶם מְתֵי מִסְפָּר **כִּמְעַט וְגָרִים בָּהּ**. **וַיִּתְהַלְּכוּ מִגּוֹי אֶל גּוֹי** וּמִמַּמְלָכָה אֶל עַם אַחֵר", ואולי גם את הברכה המיוחסת לדוד (שם כט, טו): "כִּי **גֵרִים** אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ **וְתוֹשָׁבִים כְּכָל אֲבֹתֵינוּ** כַּצֵּל יָמֵינוּ עַל הָאָרֶץ" – משניהם משתמע כי האבות היו גרים ונודדים 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 האבות[593]

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.[594] 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 103 לעיל):

[593] 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.

[594] קאר, 1996, 104-105. פרוליק (2011, 309) הוסיף בנספח לספרו טבלה דומה לזו של קאר, מבלי להזכירו, אלא שהוא הוסיף לה גם את שבי אנשי סדום ורכושם בבר' יד.

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 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה'... וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שָׂרַי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו **וְאֶת כָּל רְכוּשָׁם** אֲשֶׁר רָכָשׁוּ...	וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ... וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד **בַּמִּקְנֶה**... וְגַם לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת אַבְרָם הָיָה **צֹאן וּבָקָר**...	וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת בָּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל **הַגְּמַלִּים**. וַיִּנְהַג **אֶת כָּל מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל רְכֻשׁוֹ** אֲשֶׁר רָכָשׁ מִקְנֵה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּפַדַּן אֲרָם.[595]	וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו...**וְאֶת מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל בְּהֶמְתּוֹ**...	וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע... וַיִּקְחוּ **אֶת מִקְנֵיהֶם וְאֶת רְכוּשָׁם** אֲשֶׁר רָכְשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנַעַן...

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, דוייי ['ויהי'] צ"ק כ"ב ע"ש ג"ח, דויהי לו צק"ד, דויפרץ צ"ר ש"ע ג"ח".[596] 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

[595] יצויין כי השבעים והפשיטתא קראו כך: "וְאֶת כָּל רְכֻשׁוֹ ~~אשר רכש מקנה קנינו~~ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּפַדַּן אֲרָם", 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: "רְכֻשׁוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ **[כלומר]** מִקְנֵה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ".

[596] 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,[597] 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 **בקונבנציה ספרותית** המצויה גם בספרות אוגרית.[598] זו אפשרות סבירה יותר, אך כמו שראה 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

[597] מעניינת הערתו של ווישקה 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 (ווישקה, 2003, 201).

[598] 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)".[599]

וממין העניין לצטט בהקשר זה דברים שכתב קלוד לוי-שטראוס, בהסבירו את הדרך הנכונה בה יש לקרוא מיתוסים – כיצירה מוסיקלית, ולא כרומן:[600]

> **...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 'צרור' 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".[601] עם זאת, הצעה זו שנויה במחלוקת ונראה שרוב החוקרים אינם מקבלים אותה, מהסיבות הבאות:[602] 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

---

[599] ווסטרמן, 1985, 165.

[600] לוי-שטראוס, 1978, 44-45. ההדגשות שלי.

[601] כך מציעים קאר (1996, 185-186) וכן מת'יוס (2005, 113-114).

[602] 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 47-48) רואה בהם את ה'הטפה האמונית' (Kerygma) של היהוויסט, כאשר "ואברכך" הוא ברכה משנית; וונהם (1987, 275) וכן המילטון (1990, 372) מוצאים בברכה זו מוטיבים מלכותיים ברורים – ובוודאי שלא הבטחה למקנה בהמות; ויליאמסון (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 אמרטון, 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".[603]

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).[604] 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).[605] ככלל, הוא טוען כי בספר בראשית כולו "מחוות 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".[606] הינאנט, שהקדיש מחקר מיוחד לבחינת חילופי המתנות בספר בראשית, מסכים גם הוא כי "חילופי מתנות היוו אמצעי לפתרון קונפליקטים יותר מאשר אמצעי לכינון בריתות".[607]

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.

---

[603] המילטון, 1990, 372.

[604] וונהם, 1987, 296.

[605] פרוליק, 2011, 4.

[606] 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 סיכומו המקיף של פרוליק, שם, 296-298.

[607] 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 מוֹס, 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.[608] מכאן נובע כי כשאחד מהאבות היה מעורב באקט של חילופי בהמות, היתה לכך **משמעות היסטורית**. 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:[609]

> **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**

---

[608] ראו סקירה בסעיף 6.4.1 לעיל.

[609] 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 מאוד!) 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 ממהר לגרש את אברם בחרי אף: "...וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ קַח וָלֵךְ" (פס' יט) – אך פרט חשוב נגלה לעינינו כשאנו קוראים את ביצוע הגירוש בפועל: "וַיְצַו עָלָיו פַּרְעֹה אֲנָשִׁים וַיְשַׁלְּחוּ אֹתוֹ וְאֶת אִשְׁתּוֹ **וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ**". כלומר, פרעה משאיר את מקנה הבהמות בידי אברם – עובדה הנתמכת בהדגשה המופיעה לאחר מכן לפיה אברם עלה ממצרים כשהוא "כָּבֵד מְאֹד **בַּמִּקְנֶה** 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, עליו 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",[610] 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 אַרְצִי לְפָנֶיךָ בַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב" – בניגוד גמור לשילוח הנמהר מבית פרעה. מכאן שלפנינו מוצגת 'שדרוג' נוסף 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 ראיה לכך ניתן למצוא בפיצוי המקביל שאבימלך טורח להעניק לאברהם (פס' טז): זהו פיצוי כספי טהור שמהווה "כְּסוּת 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 'רשמי' בארץ, על ידי כריתת ברית על הבאר שחפר שם. מכיוון ש"טענות יוצאות דופן מחייבות הוכחות יוצאות דופן" כמאמר המכתם,[611] 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 הֵנָּה שֶׁבַע כְּבָשֹׂת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבַדָּנָה?" תשובתו של אברהם מדגישה "כִּי אֶת שֶׁבַע כְּבָשֹׂת **תִּקַּח מִיָּדִי**...", ביטוי המעיד על מעשה הוויתור וההקרבה יוצא הדופן שמבצע כאן אברהם, בהעניקו שבע כבשים מצאנו-שלו למלך הזר (השוו למשל כבשת הרש!). פעולה זו מביעה בצורה המוחשית ביותר את הצלחתו של אברהם להתגבר על האיומים שליוו את נדודיו עד כה.

---

[610] ראו על כך בהרחבה בהשוואה שאערוך להלן (בסעיף 7.4.1) בין יציאת יעקב מבית לבן ליציאת ישראל ממצרים.

[611] מיוחס לאסטרונום קארל סאגאן, אך מבוסס על רעיון דומה שהובע כבר על ידי הפילוסוף דיוויד יום ואחרים אחריו (ראו כאן: https://en.wikipedia.org/wiki/Sagan_standard).

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 העקידה כל מילה מיותרת לכאורה דורשת מהקורא תשומת-לב מיוחדת, וגם חסרונה של מילה עשוי להוות תמרור לקורא.[612] 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 המספֵּר – שאינו מתאר בדל של תחושה, רגש או תגובה – היא מפליאה, בהתחשב בעוצמתה של העלילה כמו גם מרכזיותה התיאולוגית וההיסטורית במסגרת סיפורי האבות.[613]

לאור זאת, הבה נקרא את פסוק ג המתאר את פעולתו הראשונה של אברהם לאחר קבלת הציווי הקשה: "וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר **וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ** וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת 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): "וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר **וַיַּחֲבֹשׁ אֶת אֲתֹנוֹ** וַיֵּלֶךְ עִם שָׂרֵי מוֹאָב", וכבר חז"ל עמדו על כך במדרשם על הפסוק הזה (במדבר רבה כ, יב): "רשע! כבר קדמך אברהם אביהם לעקוד את יצחק בנו, 'וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו'". כפי שהעירו כמה חוקרים, הדמיון בין פרשת העקידה לפרשת בלעם אינו מתמצה רק בחבישת החמור, אלא במספר אלמנטים ספרותיים נוספים, ואחד החוקרים אף הציע

---

[612] בהקשר זה אזכיר אנקדוטה מסיפור מפורסם של שרלוק הולמס (*Silver Blaze*, שתורגם לעברית כ"כתם כסף"); במהלך הסיפור שואל וטסון את הולמס: "יש עוד נקודה שהיית רוצה להסב אליה את תשומת ליבי?", והולמס עונה: "כן, לתקרית המוזרה של הכלב בלילה". וטסון מקשה עליו: "אבל הכלב לא עשה דבר במהלך הלילה!" – ושרלוק עונה ביובש: "זו התקרית המוזרה..." באופן דומה ניתן לומר כי אי-הופעתו של החמור בסוף הסיפור הוא בגדר "תקרית מוזרה" שיש לתת עליה את הדעת.

[613] אאורבך, 1953, 9.

לראות בהם סיפורי בבואה.[614] 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 אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו שְׁבוּ 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'**.[615] כך ניתן גם להסביר את היעלמותו של החמור מסוף הסיפור: כיוון שאברהם ניאות לבסוף להקריב את בנו, גם אם המימוש הסופי היה באמצעות איל (ראיה נוספת 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.[616]

---

[614] ספרן, 1988.

[615] אולי אפשר לפרש כך גם את התאבדותו של אחיתופל, המתוארת כך (שמ"ב יז, כג): "...**וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמוֹר** וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ וַיִּתְחַנָּק..."

[616] 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 בנסיונותיו של האב לדחות את הקץ – בין השאר באמצעות השארת החמור מאחור.

נספח – תפקיד נעריו 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,[617] נראה כי יציאת אדם חשוב ללא מלווים בעת העתיקה היתה כמעט בלתי נתפסת; ואכן, גם במקרא מצאנו ראיות רבות לכך: יציאתו של אבימלך לקראת אברהם יחד עם פיכל שר צבאו (בר' כא, כב; וכן שם כו, כו); יציאתה של רבקה למסע עם נערותיה (בר' כד, סא), ובדומה לה גם בת פרעה כשיצאה ליאור (שמ' ב, ה); עליית משה להר סיני עם מלווים ונערים (שמ' כד, א-ט), ולאחר מכן עם יהושע משרתו (שם יג); מסעו של שאול עם נערו (שמ"א ט); מסעותיו של אלישע עם נערו (מל"ב ד ועוד) וכמובן בלעם שיצא גם הוא, כמו אברהם, עם שני נעריו (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 נעריו. בניגוד אליו, יצחק אינו שב מההר – שכן כפי שהעירו כמה חוקרים, התהליך שעבר בהר גרם לו לטראומה ששינתה את אופיו לנצח.

[617] ראו שם בהערה 136.

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. יתרה מזאת, הגמלים הם אלו ה'נושאים על גבם' את העלילה כולה, 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 ההוא על גבי החמורים:[618]

> **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 התֵמה מתוכנית להתגשמות, ישנה תנועה מקבילה של התמקדות.**

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.[619] אך המספר הרי לא יכל להשאיר אותו מחוץ לסיפור מבלי לפגוע בציפיותיו של הקורא. לשם כך הוא השתמש **בגמלים**, שאיזכורם החריג אמור לעורר אצל הקורא אסוציאציה לאברהם, וכדברי שטרנברג בהתייחסו לדברי הפתיחה של עבד אברהם בנאומו הארוך:[620]

---

[618] שטרנברג, 1985, 295. ניתוח תפקידם של החמורים בסיפור יוסף ואחיו יוצע להלן בסעיף 7.6.

[619] להלן (כה, כ) מסופר 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).

[620] שטרנברג, 1985, 145-146. ההדגשות שלי.

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 וַיָּשֶׂם הָעֶבֶד אֶת **יָדוֹ** תַּחַת יֶרֶךְ אַבְרָהָם **אֲדֹנָיו** וַיִּשָּׁבַע לוֹ עַל הַדָּבָר הַזֶּה.

י וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גְמַלִּים מִגְּמַלֵּי **אֲדֹנָיו** וַיֵּלֶךְ וְכָל טוּב **אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ.**

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**.[621] 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,[622] אלא בעיקר המשמעות **הסמלית** של הפעולה: השקאת הגמלים מסמלת את יכולתה של רבקה **להחיות את אברהם ולהעניק לו המשכיות**, בדיוק כפי שאטען להלן לגבי

[621] השוו לדברי הראב"ע (שיטה אחרת לבר' מז, כט): "כי השם ידו תחת ירך אחר כאילו הוא שם כל גופו ברשותו, שיעשה בו אדוניו כל חפצו", והוא מביא ראיה לכך מהכתוב (דה"א כ, כד): "וְכָל הַשָּׁרִים וְהַגִּבֹּרִים וְגַם כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִיד **נָתְנוּ יָד תַּחַת שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ**" ואכן, זהו אחד ההסברים הנפוצים למנהג שימת היד תחת הירך (פרידמן, 1976). השוו גם למונח 'מנדט' במובן של הענקת הרשאה, הנגזר מהצירוף הלטיני *manus dare* = לתת יד.

[622] כך בנו יעקב, הכותב כי מפעילותה הנמרצת להשקאת הגמלים ניכר כי "יש לה לב אפילו לבהמות..." (יעקב, 2007, 156. במקור: hat ein Herz selbst für das Tier [יעקב, 1934, 519]).

יכולתו של יעקב לגלול את האבן ולהשקות את הצאן. בהתאם לקו מחשבה זה מוסברת גם הודאת העבד לה' על תשובתה של רבקה (כה) "**גַּם תֶּבֶן גַּם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ** גַּם מָקוֹם לָלוּן" ללא שנשאלה על כך, שכן הוא מבין שרבקה מודעת לתפקידה העתידי ב'הזנת' הגמלים כמו שעשתה בלא ידיעתה כאשר השקתה אותם. כמובן שהמספֵּר משתמש כאן בתכסיס ספרותי הגורם לנו לחשוב שהעבד השתחווה 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 הַבַּיְתָה וַיְפַתַּח הַגְּמַלִּים **וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמַלִּים**" (לב), ורק לאחר מכן "וּמַיִם לִרְחֹץ רַגְלָיו וְרַגְלֵי 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.

בסופו של הסיפור, רבקה ונערותיה עולות "עַל הַגְּמַלִּים" (סא), כביכול אברהם הוא זה הנושא אותן חזרה לארצו; וכאשר יצחק נושא את עיניו, הוא אינו רואה את העבד או את הנערות שאיתו – אלא "גְּמַלִּים בָּאִים" (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.

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 אירוסי 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 וַיִּתֶן לִי" (פס' ט)... כִּי כָל הָעֹשֶׂר אֲשֶׁר **הִצִּיל** אֱלֹהִים מֵאָבִינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ" (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 בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי **וְהַצֹּאן צֹאנִי**..." – ואם יש משמעות מדרגית לסדר האיזכור, מתברר שהבנים חשובים מהבנות, ואילו הצאן חשוב משניהם![623]

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 לגזוז את צאנו, קרי – בסופו של מחזור המרעה, בתחילת האביב.[624]

---

[623] 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". דאוּבֶּה, 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).

[624] 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:[625]

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 מעתה '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 "צֹאן רַבּוֹת".

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 שכונה מאוחר יותר 'מעשה אבות סימן לבנים'.[626] בהמשך (פס' י) מיישם הרמב"ן את הכלל הזה לגבי ירידת אברהם למצרים:

---

[625] פרוליק, 2011, 184 (ההדגשה שלי). המונח 'רכוש' הוא תרגום שלי למונחים material possession או wealth בהם הוא משתמש.

[626] 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 מהמאה 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 שְׂדֵה אֲרָם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאִשָּׁה וּבְאִשָּׁה שָׁמָר. וּבְנָבִיא הֶעֱלָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם וּבְנָבִיא נִשְׁמָר." 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.[627] ואכן, כמה חוקרים עמדו על כך שאחד הנרטיבים המרכזיים החורזים את ספר בראשית כולו הוא **הגלות והשיבה ממנה**, מוטיב המודגש מאוד בברית בין הבתרים (טו, ט-טז):[628] 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".[629] ואם הירידה

---

[627] למשמעותה של התקבולת, ראו במאמרו של גוּד, 1966, בעיקר בעמ' 148-150. רמז קלוש יותר נמצא בפסוק "אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה" (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'..."

[628] ראו למשל אצל מוֹי, 1990; ברויגמן, 1982, 148-149; 291-292.

[629] מוֹי, 1990, 595. הלה סוקר את המוטיבים המרכזיים של ספר בראשית המהווים 'מיתוס היסטורי' או 'היסטוריה מיתית', כלשונו. להיותה של יציאת מצרים אירוע 'מְנָמוֹ-היסטורי' (אמצעי-היזכרות היסטורי) 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:[630]

א. **ירידה לגלות עקב לחץ חיצוני** – יעקב נמלט לחרן מפחד עשו אחיו (כז, מג) ובשל ציווי אביו (כח, ב).[631] בני ישראל יורדים למצרים עקב הרעב בארץ (מב, ב) ובדרבונו של יוסף (מה, ה-יג).

ב. **ריבוי והצלחה חריגים** – יעקב שהגיע בגפו נושא לבסוף ארבע נשים, מוליד תריסר 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).

---

[630] רוב ההקבלות מופיעות אצל דאוּבֶּה, 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" (שם, 70).

[631] 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).

ו. **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 (שם, 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).[632]

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: "אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי... לֹא אֹסִף עוֹד רְאוֹת פָּנֶיךָ" (שמ' י, כח-כט); "לֹא תֹסִיפוּ לִרְאֹתָם 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 העניינים, ישנן כמה וכמה הקבלות לשוניות בין שני הסיפורים, המעידות על כוונת-מכוון בעיצוב התקבולת הנרטיבית ביניהם. להלן טבלה המפרטת את הלשונות הדומות האלו, לפי סדר הפסוקים בסיפור יעקב בבית לבן:

יעקב בבית לבן (בר' כט-לא)	ישראל במצרים (שמ' א-יד)
שַׁלְחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל מְקוֹמִי וּלְאַרְצִי (ל, כה)	**שַׁלַּח** אֶת עַמִּי (ה, א ועוד)

[632] 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)
וַיִּ**פְרֹץ** הָאִישׁ **מְאֹד מְאֹד** (ל, מג)	וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ **בִּמְאֹד מְאֹד**... כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן **יִפְרֹץ** (א, ז-יב)
וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ עִמּוֹ **כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם** (לא, ב)	אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים **תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם**... מַדּוּעַ לֹא כִלִּיתֶם חָקְכֶם לִלְבֹּן **כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם** גַּם **תְּמוֹל** גַּם הַיּוֹם (ה, ח; טו)
וַיֹּאמֶר ה' אֶל יַעֲקֹב **שׁוּב** אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ (לא, ג)	**וַיֹּאמֶר ה' אֶל** מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ **שֻׁב** מִצְרָיִם (ד, יט)
וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב **וָאֹמַר הִנֵּנִי**... **אָנֹכִי הָאֵל** בֵּית אֵל (לא, יא-יג) אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָּׁם מַצֵּבָה אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִּי שָׁם נֶדֶר עַתָּה קוּם צֵא מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל אֶרֶץ מוֹלַדְתֶּךָ	**וַיֹּאמֶר** מֹשֶׁה מֹשֶׁה **וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי**... וַיֹּאמֶר **אָנֹכִי אֱלֹהֵי** אָבִיךָ (ג, ד-ו)
וַיַּ**צֵּל** אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם (לא, ט)	וַיְ**נַצְּלוּ** אֶת מִצְרָיִם (יב, לו)
כִּי **רָאִיתִי** אֵת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ (לא, יב) **אֶת עָנְיִי** וְאֶת יְגִיעַ כַּפַּי **רָאָה** אֱלֹהִים (לא, מב)	**רָאֹה רָאִיתִי אֶת עֳנִי** עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם (ג, ז)
וַיֵּ**גַּד** לְלָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי **כִּי בָרַח** יַעֲקֹב (לא, כב)	וַיֵּ**גַּד** לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם **כִּי בָרַח** הָעָם (יד, ה)
וַיִּ**קַּח** אֶת אֶחָיו עִמּוֹ וַיִּ**רְדֹּף אַחֲרָיו** דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיַּ**דְבֵּק** אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד (לא, כג)	וַיִּ**קַּח** שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר... וַיִּ**רְדֹּף אַחֲרֵי** בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיַּ**שִּׂיגוּ** אוֹתָם חֹנִים עַל הַיָּם (יד, ז-ט)
כִּי עַתָּה **רִיקָם** שִׁלַּחְתָּנִי (לא, מב)	לֹא תֵלְכוּ **רִיקָם** (ג, כא)

מובן כי ישנם גם יסודות נבדלים בשני הסיפורים, המעיבים לכאורה על הדמיון שהוצג לעיל: יעקב נושא את בנות לבן, בעוד שישראל 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 לדַמּוֹת בין שני הנרטיבים, שכאמור לעיל מהווים חלק מהתימה המרכזית של 'גלות וגאולה', החורזת 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 ישראל[633]

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 מִמֶּנּוּ", והמילים 'עם' ו'בני ישראל' חוזרות בשמות א-יד למעלה מ- 90 פעמים.[634] 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

[633] רעיון זה הוצע לי על ידי מורג א', אחד מקוראי מאמריי 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 בזוהר (חלק א, קסג ע"ב).

[634] "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).[635]

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).[636] ואכן, שרווד הסב את תשומת הלב להקבלות הלשוניות היחידאיות בין ראשית פרק כט (הגעת יעקב לחרן) לבין סוף פרק לא (הברית עם לבן): שו"ב, אבן, גלל\גל, אב, אח, נחור, נשא, נשק, עַד, עֵת.[637] שרווד 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 גם מוזכרים פתאום בפרק זה ה"אחים" של יעקב ולבן, מספר רב של פעמים (כג; כה; לב; לז [פעמיים]; מו; נד).[638] 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;[639] 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 "וְאַתֵּן צֹאנִי צֹאן מַרְעִיתִי" (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 להרבותו: בעוד שבמקרה הראשון הקורא חש לכל היותר הדהוד 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.

---

[635] שתי ההקבלות האחרונות, השייכות למחזור סיפורי יעקב בחזרתו לכנען, יידונו בסעיף 7.5.

[636] על היותו של פרק לא מעין אטיולוגיה ליחסים הפוליטיים בין ישראל לארם עמדו רבים, ראו למשל מזר, 1962, 99; אלטר, 1996, 169.

[637] שרווד, 1990, 352-353.

[638] שם, 12; 277.

[639] 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 וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קֶדֶם. ב וַיַּרְא וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה וְהִנֵּה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדְרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבְּאֵר. ג וְנֶאֶסְפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֹּאן וְהֵשִׁיבוּ אֶת הָאֶבֶן עַל פִּי הַבְּאֵר לִמְקֹמָהּ. ד וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מֵחָרָן אֲנָחְנוּ. ה וַיֹּאמֶר לָהֶם הַיְדַעְתֶּם אֶת לָבָן בֶּן נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ. ו וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲשָׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם וְהִנֵּה רָחֵל בִּתּוֹ בָּאָה עִם הַצֹּאן. ז וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה הַשְׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ. ח וַיֹּאמְרוּ לֹא נוּכַל עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאן. ט עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעָה הִוא.

מעבר לתמיהה הכללית על תרומתה המפוקפקת של האפיזודה הפסטורלית-לכאורה הזו לעלילה כולה, ישנן שלוש תמיהות הנוגעות לפרטי האפיזודה: 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?[640] 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 בָּנוֹ יעקב, לפיה "אנשים משעממים אלו, טפשים כצאנם, עונים לכל שאלה בעצלות... [אבל] אם אתה רוצה לדבר עם מישהו – הנה רחל באה...",[641] רק מחזקת את התמיהה: וכי דרכו של המספר המקראי להקדיש חמישה פסוקים לדו-שיח סתמי ותפל?!

---

[640] 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).

[641] יעקב, 2007, 193-194.

אתחיל בהצעת תשובות לשתי התמיהות הראשונות, ואלו יהוו 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 וּלְעֵבֶר יֻלַּד שְׁנֵי בָנִים שֵׁם הָאֶחָד פֶּלֶג כִּי בְיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ... ל וַיְהִי מוֹשָׁבָם מִמֵּשָׁא בֹּאֲכָה סְפָרָה הַר הַקֶּדֶם... א וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים. ב וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם.

מאוחר יותר מופיע הביטוי בתיאור שילוח בני הפילגשים אשר לאברהם (כה, ו):

וַיְשַׁלְּחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדֶנּוּ חַי קֵדְמָה אֶל אֶרֶץ קֶדֶם.

ההשערה אותה אני רוצה להציע כאן בקיצור נמרץ היא שאיזור הקדם שימש 'שם קוד' לאיזור בו חיו צאצאי עֵבֶר, 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 ענֵף הוא אחד האמצעים המשמעותיים של המחברים המקראיים להדגשת חשיבותן של דמויות.[642] יתרה מכך, שֵׁם בן נח, אבי-סבו של עבר, מוגדר כמה פסוקים קודם לכן "אֲבִי כָּל בְּנֵי עֵבֶר" (פס' כא), כלומר – הסבא-רבא נקרא על שם בני הנין.[643] 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 "בְּאֶרֶץ נוֹד **קִדְמַת** עֵדֶן" (ד, טז), בוני

[642] ראו סקירתו של המילטון (1990, 248-254), הכוללת השוואה למאפיין דומה באיליאדה מחד וברשימות המלכים השומריות מאידך.

[643] 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'בירו' 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 עֵבֶר** (המילטון, 1990, 404-405, ובביבליוגרפיה שם בהע' 1; פרידמן, 2000, 10 [אברם 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.[644]

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 שאליה עתיד בנו אברהם לשלח את בני פילגשיו, ואליה 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 בשֵם והמשכה בעֵבֶר.

ב. נחור כ'מתחרה' הארמי של אברהם

התמיהה השנייה נוגעת בשאלת זיהויו 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): "וַיִּקַּח **תֶּרַח** אֶת **אַבְרָם** בְּנוֹ וְאֶת **לוֹט** בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת **שָׂרַי** כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים..." – נחור אינו מופיע כאן, וכך גם מִלכה אשתו.[645] רק בפרק כב שומע אברהם כי "הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה גַם הִוא בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ" (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 אֲרַם נַהֲרַיִם אֶל **עִיר נָחוֹר**" (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

[644] ראו שרווד 1990, 34; וולטקה, 2001, 400. שרווד אף מצטט את החוקר אלונסו שוֹקֶל, 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'.

[645] 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 אַבְרָהָם **וֵאלֹהֵי נָחוֹר**" (לא, נג), המוצב כאן כשווה לאברהם, לפחות מהבחינה התיאולוגית. לכך יש להוסיף את הסקירה ההיסטורית המושמת בפי יהושע בסוף ימיו (כד, ב), ולפיה "בְּעֵבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תֶּרַח אֲבִי אַבְרָהָם **וַאֲבִי נָחוֹר**" – 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.[646] 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 "עִיר נָחוֹר" (כד, י). משלב זה הופך נחור להיות דמות מקבילה בחשיבותה לאברהם: בעוד שאברהם הוא **אבי עם ישראל**, נחור הוא **אבי** (קמואל אבי) **ארם**, שעתיד 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.[647] בכך נזרע הזרע להתמודדות העתידית של יעקב עם הענף 'המתחרה' של המשפחה העברית.

וכך מסכם זאת מזר, הדן בשתי הגיניאולוגיות השונות של ארם, זו של פרק י לעומת זו של פרק כב:[648]

---

[646] 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 3.3 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).

[647] והשוו לדברי המדרש המובא ברש"י לבר' כב, כ: "ומלכה ילדה גם היא – אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם שתים עשרה, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, שמונה בני הגבירות וארבעה בני שפחות, אף אלו שמונה בני גבירות וארבעה בני פילגש".

[648] 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 כאֶפּוֹנים של הארמים... היה נכדו של נחור, בדיוק כמו שיעקב, האֶפּוֹנים 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.[649] 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.

[649] ראו הערה 636 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 זה מסביר 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
וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קֶדֶם	יעקב חוזר למולדת העברים, להתמודד מול הענף הארמי שלה.
וַיַּרְא וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה וְהִנֵּה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדְרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ	צאצאי העברים ממתינים למי שיצליח 'להחיות' אותם, כלומר, לחבר אותם לשושלת אבותם.
כִּי מִן הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבְּאֵר...	ארם היתה אמורה להיות מקור החיות של צאצאי העברים, אבל היא מתקשה לעשות זאת.
וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מֵחָרָן אֲנָחְנוּ	יעקב מזהה אותם כ"אחיו" – שהרי הם מאותה משפחה – אך הם מתנכרים אליו ומדגישים שהם **מהענף המתחרה**.
וַיֹּאמֶר לָהֶם הַיְדַעְתֶּם אֶת לָבָן בֶּן נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ	יעקב שואל ברמז האם הם קשורים לנחור, אבי הענף הארמי – והם עונים בלאקוניות המתבקשת: אכן נודע הדבר...
וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲשָׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם	תשובתם זהה לזו שענתה השונמית לבעלה (מל"ב ד, כג), שמשמעה אחת: **אל תתערב!**
וְהִנֵּה רָחֵל בִּתּוֹ 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 גָּדוֹל לֹא עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה הַשְׁקוּ 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... עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעָה הִוא	לראשונה הם מודים בכשלונם, ומודגש **שנית** שרחל באה עם הצאן, בבחינת "וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ" (מא, לב)

הפסוקים	הפירוש
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רָחֵל בַּת לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיָּגֶל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַיַּשְׁקְ אֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ	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 כי "לָקַח יַעֲקֹב אֵת 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** וֵאלֹהֵי **נָחוֹר** יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם" אך מכאן משתמע שהמאבק הסתיים ב'תיקו' בין אברהם לנחור, ולכך יעקב אינו מסכים: "וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב **בְּפַחַד 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 – הענקת העצמיות

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 "שׁוֹר וַחֲמוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה" (לב, ו); כשהוא מבין שפניו של עשו אינן לשלום הוא חוצה את כל אשר לו לשני מחנות: מחנה של "הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ" ומחנה של "הַצֹּאן... הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים" (לב, ח) – ומהכתוב משתמע שמבחינתו הם שקולים, ומי שיינצל – יינצל; כדי לפייס את עשו הוא שולח לו מנחה המורכבת כולה מבהמות שונות, אותן טורח המסַפֵּר 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 האדם המודרני לפיה הילדים הם בבת-עינם 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 **הבדואית**. אחד החוקרים החשובים של תרבות זו היה פרופ' אֶמריס פיטרס, שפרסם כמה סקירות מקיפות של חיי הבדואים במזרח לוב (קיְרֶנאיקה) על בסיס שהותו שם באמצע המאה ה-20. הנה ציטוט מדבריו לגבי 'חלוקת העבודה' בין האב לבין האם בקשר לטיפול בילדים לעומת הטיפול במקנה:[650]

> **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...**

[650] 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 בין מיתת בנו לבין מיתת שוריו.[651]

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".[652] 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 אַלים כפי שעולה מתגובת יעקב ומכתובים נוספים,[653] הקורא עומד ותמֵה: 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?! ואכן, פרוליק

[651] ברית מילה – ראו במחקרו של מרקס (תשכ"ו) שנסקר בראש סעיף 6.4.3 לעיל; האיכר הנפאלי – ראו בראש סעיף 2.1.2 לעיל.

[652] פוקלמן, 1991, 226 – ולכך מסכים גם פרוליק, 2011, 253.

[653] המקרא אינו מגלה לנו מה היה בליבו של עשו באותה עת – אך הוא עושה זאת עשרים שנה קודם לכן, לאחר גניבת הברכות (כז, מא): "וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי". 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).

עמד על כך שמקנהו של יעקב – המהווה לדבריו את התֵמה 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.[654] 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: "וַיִּקַּח עֵשָׂו... וְאֶת מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל בְּהֶמְתּוֹ וְאֵת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן... כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשֶּׁבֶת יַחְדָּו" (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 בפירוש, כשהסביר שחשיבותה של מנחה נמדדת הן ביחס ליכולת הנותן והן ביחס לערכו של המקבל – ואם כן, בתשובת עשו "יֶשׁ לִי רָב" רמז הלה ליעקב שהמנחה היא **קטנה** בערכו, ואם לגבי יעקב היא רבה "אך למוֹתר היא, למה תוָּרש? יהי לך אשר לך"...[655] – 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 לְךָ כָּל הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי" (לג, ח) – לדבריו, עשו כלל לא התייחס לבהמות כ**מנחה**, אלא כ**מחנה** של יעקב, ובכך ייתר למעשה את הצורך בפעולתו הנמרצת של יעקב לילה קודם לכן.[656] בנוסף, עצם ההנחה שהמנחה היוותה פיצוי כלכלי נשענת על

---

[654] פרוליק, 2011, 258.

[655] 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; יצויין כי המהדיר העיר שם [הע' 35] שמשפט זה אינו בכתבי היד, אלא בנדפס בלבד).

[656] פוקלמן, 1991, 225.

ההנחה שברכות יצחק והבכורה שנגנבו מעשו טמנו בחובן רווח כלכלי, אותו ביקש יעקב להשיב לעשו – והרי בתיאור מותו של יצחק (לה, כט), לא מוזכר כלל שיצחק הוריש משהו לבניו![657]

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.

המנחה 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:[658]

> **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 האַכאי וגלאוקוס הטרויאני, שהחל במעין התגרות של הראשון בשני כי יעז להילחם מולו:[659]

> **רִאשׁוֹן שָׂח דִּיאוֹמֵדֵס הַקּוֹרֵא-בְחַיִל וַיֹּאמֶר: \ "מִי אַתָּה, אֱנוֹשׁ בֶּן-תְּמוּתָה, הֲלֹא תוֹדִיעֵנִי, אִישׁ חַיִל?**
> **יַעַן עַד כֹּה לֹא רְאִיתִיךָ בַּקְּרָב, וְהוּא תִּפְאַרְתּוֹ שֶׁל גֶּבֶר; \ אָכֵן הַיּוֹם נַעֲלֵיתָ עַל כָּל חֲבֵרֶיךָ בִּגְבוּרָה,**
> **יַעַן יָצָאתָ לִקְרַאת זֶה כִּידוֹנִי הַמַּאֲרִיךְ-צִלּוֹ, \ וְאוֹי לָהֶם לָאָבוֹת, שֶׁבְּנֵיהֶם פְּגָשׁוּנִי בְּעֻזִּי!"**

---

[657] 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.

[658] פינלי, תשנ"ח, 83; 85. ההדגשות שלי.

[659] איליאדה ו, 122-127.

לאחר דו-שיח ארוך להפליא כמיטב המסורת ההומרית, במהלכו מספר גלאוקוס לדיומדס כי הוא נכדו של בֶּלֶרוֹפוֹנטֵס, מתחולל מהפך מפתיע – דיומדס נזכר כי אותו בלרופונטס התארח אי-אז בימים אצל סבו שלו:[660]

שָׁח; וְדִיאוֹמֵדֵס הַקּוֹרֵא-בְחַיִל כִּי שָׁמַע – וַיִּחַדְּ. \ מָעַדְּ כִּידוֹנוֹ בָאָרֶץ חוֹנֶנֶת הַמְּזוֹנוֹת בְּשָׁפַע,

נָשָׂא אֶמְרָיו וַיְדַבֵּר בִּידִידוּת אֶל רוֹעֵה הָעַמִּים: \ "אָכֵן, אַדְּ אוֹרְחִי וִידִידִי מִקֶּדֶם מִימוֹת אָבִי אָתָּה!

בֶּלֶרוֹפוֹנְטֵס הַנַּעֲלֶה הִתְאַכְסֵן בְּהֵיכָלוֹ שֶׁל אֵינֵס \ אִישׁ אַמִּיץ-לֵבָב, וְאָבִי עֲצָרוֹ שָׁם עֶשְׂרִים יוֹם בְּבֵיתוֹ \ אִישׁ אִישׁ נָתַן לְרֵעוֹ מַתָּנוֹת נֶחְמָדוֹת וִיקָרוֹת..."

בעברית פשוטה, דיומדס 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:[661]

...הָבָה נָמִירָה נִשְׁקֵנוּ, וְיָדָעוּ גַם אֵלֶּה וְיַכִּירוּ, \ כִּי עוֹד מִימוֹת אֲבוֹתֵינוּ זֹה אַהֲבָה בָּהּ נִתְפָּאֵרָה."

כָּכָה נִדְבְּרוּ וַיִּקְפְּצוּ אִישׁ מֵעַל רִכְבּוֹ לָאָרֶץ, \ אָחֲזוּ אִישׁ בְּיַד עֲמִיתוֹ וְנִשְׁבְּעוּ שְׁבוּעוֹת אֱמוּנִים.

וְזֵאוּס הִתְנַכֵּל לִגְלַבְקוֹס וַיִּקַּח מִמֶּנּוּ בִינָתוֹ, \ וְהֵמִיר גְּלַבְקוֹס אֶת-נִשְׁקוֹ בְּנִשְׁקוֹ שֶׁל דִּיאוֹמֵדֵס,

זָהָב בִּנְחֹשֶׁת, וְשָׁוְיוֹ שֶׁל מֵאַת פָּרִים בְּשָׁוְיוֹ שֶׁל תִּשְׁעָה.

כפי שניתן לראות בשורות המודגשות בשני הקטעים שציטטתי לעיל, המתנה היא המוטיב החוזר כאן: סביהם של דיומדס 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 בדיומדס 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, שעתידה 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.[662]

---

[660] שם, 212-218. אֵינֵס מכונה על ידי דיומדס "אבי" למרות שהיה סבו, כמפורש שם, בבחינת "התינוקות קורין לאבי-אביהן אבא" (ספרי במדבר עח).

[661] שם, 230-236.

[662] השוו עמ' א, יא; עוב' א; ועוד. על אטיולוגיה שכזו ראו למשל אצל פישביין, 1975, 15-16.

המנחה כהענקת העצמיות – בעקבות מרסל מוֹס

התובנה השנייה הנוגעת לענייננו נדונה בסעיף 6.4.4 לעיל, בו הצגתי את מסקנתו של מרסל מוֹס 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".[663] 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 מנהגיהם המשונים בעינינו של הקדמונים, בסוף חיבורו על המתנה:[664]

> **כאשר היו הקבוצות השונות מבקרות זו את זו במהלך חגיגות השבט, טקסי העימות בין הקְלַאנים, 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:

---

[663] מוס, 2005 (1925), 48.

[664] שם, 133.

שלב	עשו	יעקב
1	וַיֹּאמֶר מִי לְךָ כָּל הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי.	וַיֹּאמֶר לִמְצֹא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי.
2	וַיֹּאמֶר עֵשָׂו יֶשׁ לִי רָב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר לָךְ.	וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אַל נָא אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי. קַח נָא אֶת בִּרְכָתִי אֲשֶׁר הֻבָאת לָךְ כִּי חַנַּנִי אֱלֹהִים וְכִי יֶשׁ לִי כֹל.
3	וַיִּקָּח.	וַיִּפְצַר בּוֹ
4	וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנֵלֵכָה וְאֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ.	וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנִי יֹדֵעַ כִּי הַיְלָדִים רַכִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עָלוֹת עָלַי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וָמֵתוּ כָּל הַצֹּאן. יַד יַעֲבָר נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ וַאֲנִי אֶתְנָהֲלָה לְאִטִּי לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שֵׂעִירָה.
5	וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אַצִּיגָה נָּא עִמְּךָ מִן הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי.	וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי.

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.[665]

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.[666] ואכן, יעקב דוחה אותה בטענה "לָמָּה זֶּה **אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי**", תוך שהוא משתמש באותו ביטוי בו נפתח הדיאלוג: וַיֹּאמֶר **לִמְצֹא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי**". 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 192) 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.

---

[665] השוו לתיאור שהבאתי לעיל (הערה 576) בנוגע לדרך שבאמצעותה מבטאים איכרים אירים את כעסם על החנווני המקומי: הם משלמים לו את **כל** חובותיהם, ובכך מנתקים את הקשר החברתי עמו.

[666] 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 מטמורפוזה מהיותו "ארמי אובד" ועד להפיכתו ל"בעל בעמיו". כפי שכתבתי בראש סעיף 7.1, מחזור סיפורי יעקב הוא חלק מהתֶמה 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 אֶפּוֹנים 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'אובסיסיבית' של יעקב לבהמותיו. מחזור הסיפורים השני ממחיש את הקשיים הרבים שעתיד 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 לַחֲמֹרוֹ בַּמָּלוֹן") נראים טריוויאליים, הרי שהאיזכורים הבאים בפרקים מג-מד מעוררים תמיהה רבתי: "לְהִתְגֹּלֵל עָלֵינוּ וּלְהִתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים **וְאֶת חֲמֹרֵינוּ**" – וכי זה מה שהטריד אותם באותו רגע? "וַיָּבֵא הָאִישׁ אֶת הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף וַיִּתֵּן מַיִם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם **וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לַחֲמֹרֵיהֶם**" – מדוע זה אמור לעניין את הקורא? "וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה **וַחֲמֹרֵיהֶם**" – 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:[667]

> **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 התֵמה 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** נֹשְׂאִים מִטּוּב מִצְרָיִם **וְעֶשֶׂר אֲתֹנֹת** נֹשְׂאֹת בָּר וָלֶחֶם וּמָזוֹן לְאָבִיו לַדָּרֶךְ" וכפי שיוסבר בהמשך.

---

[667] שטרנברג, 1985, 295.

הסכנה בירידת האחים למצרים

כפי שהערתי לעיל, עלילת הסיפור נעה הלוך ושוב בין כנען למצרים, כשהאחים הרכובים על חמוריהם יורדים למצרים ועולים ממנה בחזרה לכנען. אם נשים לב, תנועת המטוטלת 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 יִקְרָאֶנּוּ אָסוֹן" (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): "אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת". כאשר האחים חוזרים לכנען ומדווחים ליעקב על המוצאות אותם, תגובתו הקשה אינה מאחרת לבוא (לו): "אֹתִי שִׁכַּלְתֶּם! יוֹסֵף אֵינֶנּוּ וְשִׁמְעוֹן אֵינֶנּוּ וְאֶת בִּנְיָמִן תִּקָּחוּ – עָלַי הָיוּ כֻלָּנָה!". 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: "שִׁלְחָה הַנַּעַר אִתִּי וְנָקוּמָה וְנֵלֵכָה **וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת** גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אַתָּה גַּם טַפֵּנוּ" (מג, ח – והשוו לביטוי הזהה בדברי יעקב לעיל מב, ב).

ואכן, ניתוח לשוני של פרקים מב-מד (לפני התגלות יוסף לאחיו) מגלה כי אווירת הסכנה מתבטאת בהם באמצעות מרחב סמנטי גדוש של מילים וביטויים, ובראשם השורשים מו"ת ושכ"ל על הטיותיהם החוזרים 13 פעמים (מב, ב; כ; לו; לז; לח; מג, ח, יד [פעמיים]; מד, ט; כ; כב; כח;[668] 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); "ויירא" (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 המציינות את סכנת

[668] בפסוק זה מופיע הביטוי "טָרַף טֹרָף" השייך לאותו שדה סמנטי של מו"ת \ שכ"ל.

הדרכים ותהפוכות השלטון באיזור.[669] כפי שציינתי 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".[670] 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.[671] 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.[672] 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 ששלומו הפיזי כבר הובטח.** חשש זה מובע בדברי העידוד שמרעיף עליו האל עצמו (מו, ג-ד): "וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ אַל תִּירָא מֵרְדָה מִצְרַיְמָה כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ שָׁם. אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעֲלְךָ גַם עָלֹה...", ומדברי עידוד אלו אנו למדים על חששו של יעקב מהירידה, שמן הסתם הוקרן גם לאחים.

---

[669] 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); ובצרור האיגרות הנוגעות להתקפות העַפְּרוּ בפרק השמיני שם (בעיקר בעמ' 113-133).

[670] ANET, 259.

[671] "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 196 לעיל.

[672] 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 מייד, 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 שָׁלוֹם לָכֶם אַל תִּירָאוּ... וַיּוֹצֵא אֲלֵהֶם אֶת שִׁמְעוֹן" (מג, כג). כהמחשה ספרותית לכך מוסיף המספר את הפרט המיותר לכאורה: "וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לַחֲמֹרֵיהֶם" (כד). פרט זה מחזיר אותנו לסיפור אירוסי רבקה בו דנתי בסעיף 7.3 לעיל; כזכור, גם שם נתקלנו בתופעה דומה החוזרת פעמיים: בהתחלה רבקה עונה "**גַּם תֶּבֶן גַּם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ** גַּם מָקוֹם לָלוּן" ללא שנשאלה על כך (והעבד משתחווה ומודה לה' על כך, לכאורה), ובהמשך מתברר שהפעולה הראשונה שעושה העבד היא "וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבַּיְתָה וַיְפַתַּח הַגְּמַלִּים **וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמַלִּים**" – עוד לפני שנתן מים לרחוץ את רגלי אנשיו. לאור זאת יש לפרש את נתינת המספוא לחמורים כ'החייאה' של נפש האחים והפגת חששם, רוצה לומר: לא זו בלבד שלא נפגע בכם, אלא אף נחייה אתכם – והשוו דברי יוסף בהמשך (מה, ה): "כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם".

לאחר המפגש המוצלח עם המשנה למלך, שאף הפתיע אותם כשהצליח 'לנחש' את סדר לידתם, נראה שהשמש זורחת לאחים: "הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה **וַחֲמֹרֵיהֶם**" (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: "וַיַּעֲמֹס **אִישׁ עַל חֲמֹרוֹ** וַיָּשֻׁבוּ הָעִירָה" (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 מטוב מצרים, כאשר המספר עשר מקביל כמובן למספר אחי יוסף, חמור אחד לאיש.[673] בכך הוא מוסר לאביו שלא זו בלבד שלא פגע בעשרת אחיו לרעה, אלא שהעניק להם מטוב מצרים, וכך הוא מעודד אותו לרדת למצרים ללא חשש לפגיעה בגופו או בנפשו.

[673] כאמור לעיל, המספר עשר מופיע לא פעם כמספר הפריטים הנשלחים מאדם לאדם במקרא (ראו בדברי המילטון, לעיל הערה 147). עשר הוא גם מספר הגמלים בסיפור אירוסי רבקה (בר' כד), וגם שם מופיע הביטוי "טוב אדוניו" המזכיר את "מטוב מצרים" המופיע כאן – ובשני המקרים בעלי החיים מייצגים את נפש אדוניהם. עם זאת, אין לי הסבר למשמעותן של עשר **האתונות** בסיפור. יצויין כי בספר היובלים (מג, כב) מופיעים רק עשרה חמורים, ללא אתונות.

7.7. שאול והאתונות – ייצוג של משפחת שאול

האתונות מלוות את סיפור עלייתו לגדולה של שאול, הנפרס על פני פרקים ט-י בספר שמואל א, מתחילתו ועד סופו; העלילה נפתחת באובדן האתונות (בה' הידיעה!) לקיש אבי שאול, איש "גיבור חיל" בעל שושלת יוחסין מפוארת, אב לבן "בחור וטוב". שאול 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, כששאול מובל על ידי נערו למפגש דרמטי עם שמואל, המבשר לו כי האתונות כבר נמצאו – והוא, שאול, 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 **לאתונות** אלא לו (פס' ב); בהמשך, דוד שאול מתחקר אותו לגבי **האתונות**, ושאול 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 שאול, המסומלת באתון. פוקלמן, אחד מדובריה הבולטים של הגישה השנייה, אף הוסיף וטען כי מסעו של שאול בחיפושיו אחר האתונות מסמל גם את התרחקותו והתנתקותו ממשפחתו, ובעיקר מאביו; לדבריו, האתונות היוו אמצעי אלוהי שנועד 'לחלץ' את שאול מתחומי שבטו הקטן אל עבר "צוף", כלומר – אל שמואל הנביא (שאחד מאבותיו נקרא כך). העובדה שקיש מתואר כאביו של בנו ("וַתֹּאבַדְנָה הָאֲתֹנוֹת לְקִישׁ **אֲבִי שָׁאוּל**"), במקום ההיפך, מרמזת לנו מראש על התנתקותו הצפויה של שאול מאביו וממשפחתו עד לשיא בו הוא עצמו הופך לנביא; בשלב זה, העדים לאירוע תוהים "מַה זֶּה הָיָה לְבֶן קִישׁ?" ואחד מהם ספק עונה ספק שואל "וּמִי אֲבִיהֶם?" (י, יא-יב) – ביטויים המהדהדים את המרחק הרב שנוצר בין שאול לאביו. גרין, המסכימה עקרונית עם ניתוחו של פוקלמן, מצביעה על סופו של הסיפור כראיה לניתוקו של שאול מאביו – שכן קיש 'נעלם' מהעלילה ובמקומו מופיע לפתע הדוד שלא הוזכר קודם לכן.[674]

[674] גרין, 2003, 210-211. לדבריה הדוֹד רומז לדָוִד, יריבו העתידי של שאול.

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 המלכות משאול ולהתנתקותו של שמואל ממנו.[675] 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 לדבר:

[675] 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 **לנביא** בתהליך התמלכותם (שמואל משח את שאול ואת דוד, נתן הכתיר את שלמה כיורש, אחיה השילוני המליך את ירבעם ועוד).

א. שאול אינו מכיר את שמואל – כבר בתחילת הסיפור (ט, ו) אנחנו מגלים למרבה הפלא כי שאול אינו יודע על הימצאותו של איש אלהים בעיר, ומהמשך הדברים אנו מבינים כי הוא כלל אינו מכיר את שמואל![676] 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 שאול ידע היטב כי שמואל נמצא בעיר ואף ידע כי "הָאִישׁ נִכְבָּד כֹּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר 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 שאול לבין שמואל.

ב. שאול בז לדמות הנביא – התגובה המיידית של שאול להצעת נערו היא "וּמַה נָּבִיא לָאִישׁ?" (ז). כלומר, שאול מניח מייד שמדובר ב'נביא להשכיר' שיש לשלם לו תמורת קבלת הַכָּוונה. שטרנברג עמד באריכות על האירוניה בפסוק זה, השם בפי שאול פעמיים את המילה נביא\להביא: "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לְנַעֲרוֹ וְהִנֵּה נֵלֵךְ וּמַה **נָּבִיא** לָאִישׁ כִּי הַלֶּחֶם אָזַל מִכֵּלֵינוּ וּתְשׁוּרָה אֵין **לְהָבִיא** לְאִישׁ הָאֱלֹהִים מָה אִתָּנוּ", כשמייד בסוף הדו-שיח מופיעה ההערה האנטיקווארית "**לַנָּבִיא** הַיּוֹם יִקָּרֵא לְפָנִים הָרֹאֶה" (ט).[677] 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 שאול – בחלקו השני של הסיפור (פרק י) שמואל נותן לשאול שלושה אותות כדי לחזק את בשורת משיחתו למלך, אותות שאמורים ללוות את שאול בדרכו חזרה משמואל אל בית אביו שבגבעה.[678] אלא בעוד שקיומם של שני האותות הראשונים מוזכר כבדרך אגב ("וַיָּבֹאוּ כָּל הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה בַּיּוֹם

---

[676] 'היתקלותו' של שאול בשמואל רק מדגישה באירוניה עד כמה הוא לא הכיר אותו (ט, יח): "וַיִּגַּשׁ שָׁאוּל אֶת שְׁמוּאֵל בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא לִי אֵי זֶה בֵּית הָרֹאֶה"... הרצברג (1964, 79) עמד על זרותם של ביטויים אלו, אך ראה בהם 'חריקות' בסיפור המעידות אולי על שילוב מקורות שונים.

[677] שטרנברג, 1987, 94-95. לדבריו, המחבר מזדהה עם תפיסתו השלילית של שאול 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!

[678] שמואל שולח את שאול ל"גבעת האלהים" (ה), ובסיפור נחש העמוני מוזכר כי שאול גר ב"גבעת שאול" (יא, ד). לא ברור אם זה אותו מקום (ראו בפירושים השונים על אתר) אך מכיוון שבאירוע התנבאותו של שאול צפו "כל יודעו מאתמול שלשום" (יא), הדעת נוטה לכך.

הַהוּא"), הרי שקיום האות האחרון לפיו שאול עתיד "להתנבא" זוכה לשלושה פסוקים שלמים, כאשר שניים מהם מתארים את תגובתם הנדהמת של העדים לכך:

י וַיָּבֹאוּ שָׁם הַגִּבְעָתָה וְהִנֵּה חֶבֶל נְבִאִים לִקְרָאתוֹ וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹכָם.

יא וַיְהִי כָּל יוֹדְעוֹ מֵאִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה עִם נְבִאִים נִבָּא וַיֹּאמֶר הָעָם אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ: מַה זֶּה הָיָה לְבֶן קִישׁ? הֲגַם שָׁאוּל בַּנְּבִיאִים?!

יב וַיַּעַן אִישׁ מִשָּׁם וַיֹּאמֶר וּמִי אֲבִיהֶם? עַל כֵּן הָיְתָה לְמָשָׁל: הֲגַם שָׁאוּל בַּנְּבִאִים?!

כדי לעמוד על מלוא חריפותה של תגובת העדים למחזה, עלינו לזכור כי משפחת שאול היתה ככל הנראה משפחה נכבדת ומיוחסת.[679] כך משתמע הן מהגנאולוגיה המפורטת של קיש אבי שאול (ט, א) המתואר כ"גיבור חיל",[680] הן מהעובדה שהמשפחה החזיקה במספר נערים-משרתים (ט, ג), בבקר (יא, ה) וכמובן באתונות,[681] 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.

---

[679] זאת למרות הצהרתו המצטנעת של שאול כי משפחתו היא "הַצְּעֻרָה מִכָּל מִשְׁפְּחוֹת שִׁבְטֵי בִנְיָמִן" (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).

[680] 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.

[681] 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 שאול לבין שמואל

לאחר שעמדנו על יחסו של שאול ומשפחתו לנבואה בכלל ולשמואל בפרט, נעבור כעת לבחון את המהפך שחל בדמותו של שאול בנקודה זו. רגע המהפך ה'רשמי' מופיע לאחר משיחתו למלך ושילוחו לדרך על ידי שמואל (י, ט): "וְהָיָה כְּהַפְנֹתוֹ שִׁכְמוֹ לָלֶכֶת מֵעִם שְׁמוּאֵל וַיַּהֲפָךְ לוֹ אֱלֹהִים לֵב אַחֵר". אך מסתבר כי הסיפור מכיל לא מעט רמזים מקדימים המגלים כי דמותו של שאול עוצבה **מראש** כמקבילה לדמותו של שמואל:[682] א) שמו של שאול מהדהד את מילת המפתח שא"ל בסיפור הולדת שמואל בפרק א, ובעיקר את הפסוק החותם של הפרק (כח): "...אֲשֶׁר הָיָה הוּא **שָׁאוּל** לַה' ". ב) שאול הבנימיני מתחיל את מסעו דווקא "בְּהַר 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: "... מֵהַר אֶפְרָיִם... אֶפְרָתִי"; "... מבן ימין [מִבִּנְיָמִין]... בֶּן אִישׁ יְמִינִי". ד) תחנתם האחרונה של שאול ונערו במסעם היא "אֶרֶץ צוּף" (ט, ה), הקשורה גם היא למשפחת שמואל, כמודגש פעמיים בראש פרק א: "מִן הָרָמָתַיִם צוֹפִים... בֶּן צוּף".[683] ה) לכך יש להוסיף את אבחנתה של גרין לפיה הן שאול והן שמואל הם **הדור השישי** בשרשרת הגניאולוגית בראש שני הפרקים.[684]

מהניתוח לעיל עולה כי שאול '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.

---

[682] על פי פוקלמן, 1993, 373.

[683] אמנם יש רגליים לסברתו של של האוור (1967) לפיה שמות המקומות הודגשו בדיעבד כדי להצדיק את השתלטותו של שאול בפרט ושבט בנימין בכלל, על איזורים אלו – אך אין בכך כדי לגרוע מניתוחו הספרותי של פוקלמן.

[684] 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 **חיפושו 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"גִּבּוֹר חָיִל", ואת שאול עצמו כ"בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם" – 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 והנהגה, מעידה על כך. אך העלילה נפתחת ב'אנטי-תזה' לשאיפת המנהיגות המובעת בפסוקי היוחסין: "וַתֹּאבַדְנָה **הָאֲתֹנוֹת** לְקִישׁ אֲבִי שָׁאוּל": "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![685]

באופן אירוני, קיש פונה אל בנו בלשון ציווי המזכירה מאוד את ציוויו של אלהים לאברהם להעלות את בנו לעולה: "**קַח נָא** אִתְּךָ אֶת אַחַד מֵהַנְּעָרִים **וְקוּם לֵךְ** בַּקֵּשׁ אֶת הָאֲתֹנֹת" = "**קַח נָא** אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק **וְלֵךְ לְךָ** אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה..." (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.[686]

---

[685] גרין (2003, 196) העירה ולפיה שמואל עצמו כבר 'ניבא' שקיש עתיד לאבד את בנו כמו שאיבד את האתונות: "וְאֶת **בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים** וְאֶת **חֲמוֹרֵיכֶם** יִקַּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ" (ח, טז) – "בחוריכם הטובים" רומז לשאול שהיה "בחור וטוב", ו"חמוריכם" אלו כמובן האתונות. אמנם יש שהציעו לתקן "וְאֶת ~~בַּחוּרֵיכֶם~~ **בְּקָרֵיכֶם** הַטּוֹבִים" המתאים יותר להקשר (והשוו עמ' ו, יב); בכל מקרה, כמה פסוקים קודם מפורש "אֶת בְּנֵיכֶם יִקָּח" (יא) והם-הם הדברים.

[686] מובן כי קשה להניח שהטקסט של סיפור העקידה היה ידוע למחבר הסיפור שלפנינו – ההשוואה נעשתה מנקודת המבט שלנו כקוראים.

ואכן, שאול מתחיל את חיפושו דווקא **בהר אפרים** (פס' ד) ולא באיזור בנימין, וכדברי פוקלמן: "לשאול אין מה לחפש עוד בבנימין, משום שעבורו אין שם עוד דבר למצוא".[687]

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): "וְלָאֲתֹנוֹת הָאֹבְדוֹת לְךָ הַיּוֹם שְׁלֹשֶׁת הַיָּמִים, אַל תָּשֶׂם אֶת לִבְּךָ לָהֶם כִּי נִמְצָאוּ, וּלְמִי כָּל חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל? הֲלוֹא לְךָ וּלְכֹל 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 בֶן יְמִינִי אָנֹכִי מִקְּטַנֵּי שִׁבְטֵי 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 הָאֲתֹנוֹת אֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְבַקֵּשׁ, וְהִנֵּה נָטַשׁ אָבִיךָ אֶת דִּבְרֵי הָאֲתֹנוֹת וְדָאג לָכֶם, לֵאמֹר: **מָה אֶעֱשֶׂה לִבְנִי?**"[688] רוצה לומר, "המלוכה נמצאה לך, ובדיוק בשל כך אביך דואג: מה אני יכול לעשות כעת באשר לבני, שנטש 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) "אָן הֲלַכְתֶּם?" מתשובת שאול ("לְבַקֵּשׁ אֶת הָאֲתֹנוֹת, וַנִּרְאֶה כִּי אַיִן – וַנָּבוֹא אֶל 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):

---

[687] פוקלמן, 1993, 378.

[688] שימו לב לביטוי המיוחד הזה, שאינו מביע דאגה גרידא אלא תחושה של **צורך בפעולה** מצידו של האב ש'איבד' את בנו!

"הַגִּידָה נָּא 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): "וְאֶת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל": הבעיה היא לא דבר המלוכה עצמו, שהרי זו באמת היתה תקוותה של משפחת שאול, אלא העובדה **ששמואל** 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, ל'בן 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 "ויחבוש 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 לרוב 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 שכיניתי 'פרגמטיים-פשטניים' 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 ו\או 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 מניעיהן 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:[689]

> **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 המקרא[690]... בסיפור המתאר ישות אל-אישית כמו דבר ה', יש צורך חיוני בהנמקה פסיכולוגית רק לשם הענקת ממשות חיים וכוח שכנוע למפנים הדרמתיים שחלו בעמדותיהם של הגיבורים האנושיים.**

[689] סימון, תשנ"ז (א), 164.

[690] 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 מַעֲבָרִיוֹת (transitional sections) שתפקידן "להאט את הפעילות", או "פעולה פסטורלית" כפי שהגדיר זאת בודנר;[691] 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 בָּנָיו חִבְשׁוּ לִי הַחֲמוֹר וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ הַחֲמוֹר" (יג).[692] לכאורה היה ניתן לתלות זאת בזקנותו של אביהם, אך כפי שנראה בהמשך (כג), זקנותו לא מנעה ממנו לחבוש בעצמו את חמורו של איש האלהים! מכאן שהסיבה לשינוי נעוצה בכך **שלבנים יש חלק באחריות למה שעתיד לקרות**, שהרי בגללם 'נדחף' אביהם לצאת למסע. ואכן, הבנים הם אלו שיחבשו עבורו את החמור בהמשך (כז), כשייצא להשיב את נבלת איש האלהים.

---

[691] נלסון, 1987, 85; בודנר, 2012, 113. ואפנה שוב לדבריו של שטרנברג אותם הבאתי לעיל הן בסיפור יוסף ואחיו והן בסיפור אירוסי 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).

[692] 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, והשאיל אחד מהם לאיש האלהים ללכת לו לדרכו.. **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 "אַחֲרֵי אָכְלוֹ לֶחֶם וְאַחֲרֵי שְׁתוֹתוֹ וַיַּחֲבָשׁ לוֹ הַחֲמוֹר **לַנָּבִיא אֲשֶׁר הֶשִׁיבוֹ**" (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.[693] 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 חִבְשׁוּ לִי הַחֲמוֹר וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ הַחֲמוֹר וַיִּרְכַּב 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 "וַיַּחֲבָשׁ לוֹ הַחֲמוֹר **לַנָּבִיא אֲשֶׁר הֶשִׁיבוֹ**" (כג) – על פי הפשט, הכוונה למעשה היא "וַיַּחֲבָשׁ לוֹ הַחֲמוֹר, **לַהַנָּבִיא** אֲשֶׁר הֶשִׁיבוֹ", כלומר, מעין פסוקית הסבר המבהירה מי חבש את החמור. אך החריקה הלשונית הזו עשויה לרמוז לקורא כי החמור הוא-הוא הנביא אשר השיבו.

[693] סימון, תשנ"ז (א), 173-174.

ב. ראיה 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 מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ	וַיִּרְאוּ אֶת הַנְּבֵלָה מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ
וְהַחֲמוֹר עֹמֵד אֶצְלָהּ	
וְהָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה.	וְאֶת הָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה.

כלומר – האנשים לא ראו כלל את החמור, שהרי הוא אינו אלא ייצוג של הנביא הזקן![694] כזכור, כך הסברתי לעיל גם את חוסר תגובתם של שרי בלק ונערי בלעם לאפיזודת האתון – שכן זו לא קרתה כלל בעולם הפיזי.

ג. בסוף הסיפור מתוארת חזרתו של הנביא הזקן עם נבלת איש האלהים לעירו בלשון הזו: "וַיִּשָּׂא **הַנָּבִיא** אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיַּנִּחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיְשִׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל **עִיר הַנָּבִיא הַזָּקֵן**" (כט), והתמיהה ברורה – מה פשר ההתייחסות לנביא הזקן בסוף המשפט, והלא ניתן היה לכתוב בפשטות "וַיְשִׁיבֵהוּ 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: "וַיַּנִּחֵהוּ אֶל **הַחֲמוֹר** וַיְשִׁיבֵהוּ **וַיָּבֹא** [החמור! כלומר הנביא ה'ראשון'] אֶל עִיר **הַנָּבִיא הַזָּקֵן** [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. באופן מפתיע, חמורו עומד ליד

[694] והשוו דברי המלבי"ם לפס' כה (עמ' נ): "ואת החמור לא ראו, שעמד מן הצד, כמו שתרגם יונתן: 'והחמור עומד אצלה – 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** וְהָאַרְיֵה עֹמֵד **אֵצֶל הַנְּבֵלָה**" – הפסוק נקרא טוב יותר ללא איזכור החמור. ג) בפס' כח מופיע החמור ללא ה' הידיעה: "וַחֲמוֹר וְהָאַרְיֵה עֹמְדִים אֵצֶל הַנְּבֵלָה", אמצעי סגנוני המשרה תחושה של 'הערת שוליים' שנתחבה לפסוק (בכל הפרק החמור מופיע תמיד ביידוע).

הנבלה יחד עם האריה, וכפי שמדגיש המספר "לֹא אָכַל הָאַרְיֵה אֶת הַנְּבֵלָה וְלֹא שָׁבַר אֶת הַחֲמוֹר" (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!**[695]

לדעתי, ההסבר לכך הוא שהנביא הזקן הודה, בעצם הפעולה הבאה שביצע, באשמתו ובאחריותו למעשה: "וַיִּשָּׂא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים **וַיַּנִּחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיְשִׁיבֵהוּ**" (כט).[696] 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.

[695] אם אכן כך, הדבר מסביר היטב את בטחונו של הנביא הזקן בפעולותיו ובעיקר העובדה **שהוא לא חשש מהאריה** – נקודה שכל המפרשים התעלמו ממנה.

[696] לא ברור על איזה מהחמורים הועמסה גופת איש האלהים, אם כי נראה כי היה זה החמור שהמתין ליד הנבלה וכדברי האברבנאל שם: "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):

> וְיָשַׁבְתָּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְהָיִיתָ קָרוֹב אֵלַי אַתָּה **וּבָנֶיךָ וּבְנֵי בָנֶיךָ וְצֹאנְךָ וּבְקָרְךָ** וְכָל אֲשֶׁר לָךְ.

בהמשך הסיפור, לקראת סוף ספר בראשית, מוסר לנו הכתוב את רשימת העולים לקבור את יעקב (נ, ז-ח):

> וַיַּעַל יוֹסֵף לִקְבֹּר אֶת אָבִיו וַיַּעֲלוּ אִתּוֹ כָּל עַבְדֵי פַרְעֹה זִקְנֵי בֵיתוֹ וְכֹל זִקְנֵי אֶרֶץ מִצְרָיִם. וְכֹל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וּבֵית אָבִיו **רַק טַפָּם וְצֹאנָם וּבְקָרָם** עָזְבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן.

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 ההלוייה, גם הצאן והבקר היו אמורים להשתתף בו!

ב. **האולטימטום 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 פַרְעֹה אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' **רַק צֹאנְכֶם וּבְקַרְכֶם יֻצָּג גַּם טַפְּכֶם יֵלֵךְ עִמָּכֶם**. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַּם אַתָּה תִּתֵּן בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעֹלוֹת וְעָשִׂינוּ לַה' אֱלֹהֵינוּ... וַיְחַזֵּק ה' אֶת לֵב פַּרְעֹה וְלֹא אָבָה לְשַׁלְּחָם.

ההסבר הפשוט הוא כפי שמציע קאסוטו, שמטרתו של פרעה היתה להשאיר 'ערבון' להבטחת שובם של בני ישראל למצרים.[697] גם צ'יילדס מפרש באופן דומה, אך מוסיף כי טיעונו של משה "וַאֲנַחְנוּ לֹא נֵדַע..." הוא "חלול" כלשונו, שכן לשני הצדדים ברור כי מה שעומד על הפרק הוא שחרורם המלא של ישראל.[698]

---

[697] קאסוטו, תשי"ט, 88. לדבריו (שם, 89) משה הבין זאת כמובן, אבל לא ציין זאת מפאת "הכבוד הלאומי", כלשונו.

[698] צ'יילדס, 1974, 160.

דאובה, במסגרת מחקרו על התֵמה 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).[699] 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 לתֵמָה של ספר שמות.[700]

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):[701]

> **וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה**... **וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ 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 צְעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרָיִם כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם 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.

---

[699] דאובה, 1963, 49-51.

[700] בעקבות קליינס, 1997, 50-51.

[701] אני מודה למיכה מ', אחד מקוראי מאמריי 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 צֹאן נִבְנֶה **לְמִקְנֵנוּ** פֹּה וְעָרִים **לְטַפֵּנוּ**...

אמנם משה מקפיד לתקן אותם (שם כד):

בְּנוּ לָכֶם עָרִים **לְטַפְּכֶם** וּגְדֵרֹת **לְצֹנַאֲכֶם**...

גם כאן באה לידי ביטוי ההעדפה של הצאן על הבנים, כמותה ראינו בסיפור חזרת יעקב מחרן (בסעיף 7.5 לעיל).[702]

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, טו):

וַיֹּאמֶר אֶל ה' אַל תֵּפֶן אֶל מִנְחָתָם לֹא **חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם** נָשָׂאתִי וְלֹא הֲרֵעֹתִי אֶת **אַחַד מֵהֶם**.

ושמואל אומר גם הוא (שמ"א יב, ג):

הִנְנִי עֲנוּ בִי נֶגֶד ה' וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ אֶת **שׁוֹר מִי** לָקַחְתִּי **וַחֲמוֹר מִי** לָקַחְתִּי **וְאֶת מִי** עָשַׁקְתִּי אֶת מִי רַצּוֹתִי...

יש לציין כי ביטויים דומים מופיעים בתעודה שנמצאה בארכיון המלכותי של מארי, בה אנשי הארמון מצהירים בפני המלך זמרלם כי "מאז שזִמרלִם 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".[703]

---

[702] 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 (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).

[703] 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 מֹת את המשפטים הבאים:[704]

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 ומטרותיך, עמך שבעת משרתיך **ושמונת 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",[705] 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-מוּר משער כי אולי הכוונה ל-7-8 כוכבי כִּימה (פליאדה), שהיעלמם מציין את תחילת תקופת היובש (=מוות).[706] מילר לעומתו מציע כי אולי מדובר בכינוי לאנשים – קציני צבא, עובדים או פועלים.[707] 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 כקרבן לאלים הן בכנען והן בכל תחומי המזרח הקדום.[708]

---

[704] המקור והתרגום עפ"י קאסוטו, תשל"ב, 237-238 (לוח I*AB, עמודה ה, שורות 6-11. המילים המודגשות מופיעות בשורות 8-9).

[705] גינזברג, תרצ"ו, 51.

[706] דה-מוּר, 1987, 77.

[707] מילר, 2000, 103-104.

[708] ראו אצל 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:[709]

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,[710] 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 שׂגיאת כוח". והשוו זאת לתיאור הולדתו של האל סין בספרות המסופוטמית, להלן בסעיף 08.4. 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.[711]

ג. חבישת חמור למסע – בשתי פואמות נוספות מאוגרית, חוזר שוב ושוב הביטוי 'מדל ער צמד פחל', שמשמעו 'חֲבֹשׁ עַיִר, צַמֶּד חמור". בפואמה על אודות מסעה של אשרה נכתב:[712]

[שמע קדש] וא[מרר] [בן דני] אתרת ים [מדל ער] צמד פחל... ישמע קד[ש] ואמר[ר] מדל ער צמד פחל... ישתן אתרת לבמת ער ליסמסמת במת פחל (שְׁמע קדש ואמרר, בִּין דַּיָּג אשרת ים, חֲבֹשׁ עַיִר, צַמֶּד חמור... שָׁמַע קדש ואמרר, חָבַשׁ עיר, צֶמֶד חמור... וָיָשֵׁת אשרה על גבי עיר, על טוב גבי חמור).

וביטויים אלו חוזרים במדויק (הן בציווי והן בתיאור הביצוע) גם בעלילת אקהת, בה מבקש אקהת מביתו, פועת:

---

[709] קאסוטו, תשל"ב, 239 (לוח I*AB, עמודה ה, שורות 17-22. המילים המודגשות מופיעות בשורות 18-21).

[710] 'פרת' – לדעת גינזברג, תרצ"ו, 54, הכוונה לפרה שטרם הבכירה. 'דבר', 'שחלממת' – לדעת קאסוטו (שם) אלו שמות מקומות, שאולי רומזים למגיפות (דֶבֶר, שַׁחַל ממית – עפ"י תה' צא). לדעתי, 'דבר' אינו אלא מקום מרעה כמו 'מִדְבָּר', ומעין זה אולי במיכה (ב, יב): "כְּעֵדֶר בְּתוֹךְ **הַדָּבְרוֹ**".

[711] זינגר, תשס"ט, 249-250.

[712] קאסוטו (שם), 244-252 (לוח II AB, עמודה ד, שורות 2-5; 8-9; 14-15). 'פחל' מתורגם 'חמור' לפי העניין, למרות שמשמעו המקורי באכדית ובערבית הוא כל בהמה ממין זכר (גינזברג שם, 27; קאסוטו שם, 250). 'צמד' מתורגם כך אצל קאסוטו, אך יש שהציעו לתרגם "קֶשֶׁר" (נתן-יולזרי, 2015, 90).

שמע פעת מדל ער צמד פחל... תש[מע] פעת בכם תמדלן ער בכם תצמד פחל... תשתנן לבמת ער ליסמסם במת פחל (שמעי פעת, חִבשי עיר, צמדי חמור... ותשמע פעת, בכתה ותחבֹש 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: "וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חִבְשׁוּ לִי הַחֲמוֹר וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ הַחֲמוֹר... וַיְדַבֵּר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר חִבְשׁוּ לִי אֶת הַחֲמוֹר וַיַּחְבֹּשׁוּ", 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:[713]

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 המסוגננת 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.

[713] שטרנברג, 1977, עמ' 133; 148

ג. הבהמות שנשחטו כחלק מקבורת בעל – בפואמה נוספת מאוגרית המתארת את קבורתו של בעל על-ידי בִּתו, ענת, נכתב כך:[714]

תטבח שבעם ראממ כגמנ אלאינ [ב]על תטבח שבעם אלפמ [כג]מנ אלאינ בעל... (תטבח שבעים ראמים כגמול אלאין בעל, תטבח שבעים פרים כגמול אלאין בעל...).[715]

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.

[714] גינזברג (שם), 55-56 (בעל ג, טור א, שורות 18-29).

[715] 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 כבקרו של האל – בטקסט המכונה 'ההוראות למלך מריקארֶה" (*Merikare*) מהמאה ה-20-21 לפנה"ס נכתב בשורה 284: "מטופל היטב הוא האדם, **בְּקָרוֹ של האל**, הוא עשה שמים וארץ עבורם..."[716]

איזכור זה אינו ייחודי לספרות המצרית, כמובן. דימויו של האל כרועה ובני האדם כמקנהו מצוי היה בכל רחבי המזרח הקדום, וגם במקרא.[717] 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:[718]

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 אָוו. ויהי הבקר אשר לפניו טובים במאד. ויַרבו 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 רועֶהָ: 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".

---

[716] 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.

[717] ראו אצל נייהאוס, 2008, 34-52. במקרא הדימוי נפוץ בעיקר בתהלים, למשל: "וַאֲנַחְנוּ עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ" (צה, ז); "הוּא עָשָׂנוּ וְלוֹ אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ" (ק, ד); ועוד.

[718] 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 להציל 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, ליבם ואבריהם הם מלאי שומן. כך, מעתה והלאה יהי בשר בני האדם דוחה עבורו [עבור אותו אל] ובעתיד הוא יתרצה על ידי האילים!"[719]

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 לאֵל" 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".[720]

ג. החמור במיתוס על מלכת כַּנֵּשׁ (Kaneš) – יצירה חיתית קדומה על אודות מלכת העיר כניש ושישים בניה ובנותיה, מספרת כך:[721]

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

---

[719] 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 להכינס 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).

[720] זינגר, תשס"ט, 219-220.

[721] 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 טַמַרְמַרַה 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.[722] 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.[723] חוקרת אחרת הוכיחה שהחמור והפרד היו **סמל מלכותי** בחת העתיקה (כמו גם במקרא), ומכאן שרכיבת הבנים על החמור סימלה את היותם בני מלכים.[724]

---

[722] ווטקינס, 2004.

[723] זינגר, 2014.

[724] וַסילֶבָה, 2008. והשוו "וַיְהִי לוֹ שְׁלֹשִׁים בָּנִים רֹכְבִים עַל שְׁלֹשִׁים עֲיָרִים" (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' קליין[725] 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 קדֵשה שנותן לו גלגמש, וזו מפתה את אנכידו לשכב עמה במטרה ש"תתנכֵּר לו בהמתו אשר רָבתה עלי שדהו". ואכן, לאחר שבעל אותה ששה ימים ושבעה לילות, "ראוהו את אנכידו הצבִיות ותשעטנה, בהמת השדה נסה מפני בשרו".[726] 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.[727] יתֵרה 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.[728] חשוב לציין כי עיקרו של המחקר מצביע על תופעת הַסְמלה 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.[729] כך למשל מתאר עצמו אחד המלכים המסופוטמים: "אני המלך, אני השור הפראי

---

[725] שפרה וקליין, תשנ"ז.

[726] שם, 192-193.

[727] ווטנאבה, 2002, 5.

[728] שם, 154-155.

[729] שם, 1.

בעל העוצמה האדירה, אני האריה בעל הפה הפעור",[730] שני דימויים מסופוטמיים רווחים מאוד, שאינם אלא וריאציה של המטאפורות הנפוצות בספרות הנבואה והחכמה שבמקרא. כפי שציינתי מראש בסעיף 0, מטאפורות אלו הן טריוויאליות ואינן מעניינו 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.[731] 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 (*Rìm-Sîn*) היא 'שור הוא סין'.[732] 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".[733] בדומה, ביצירה המכונה 'לחש ליולדת', מתוארים האל סין ואשתו גֶמֶה-סין כשור ופרה, כאשר "בהסתר משומרי הצאן – לא ראו הרועים – קפץ השור העַזוז [סין] על גב הפרה [גמה-סין], הרים את זנבה..." ומזיווג זה נולד בנם.[734]

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".[735] בנוסף, ישנם טקסטים רבים העוסקים בטקס הראייה בכבד של בעל חיים (השוו ליח'

---

[730] שפרה וקליין, תשנ"ז, 47 (הציטוט מתוך המנוני שולגי [*Šulgi*]). יצויין כי בהמנון אחר מדמה עצמו שולגי ללא פחות מארבע חיות: אריה, עַיר, סוס ורַמָּך (שם, 483-484).

[731] שפרה וקליין, תשנ"ז, 378-379.

[732] ווטנאבה, 2002, 58-59.

[733] שם, 159.

[734] שפרה וקליין, תשנ"ז, 513-514. והשוו לתיאור שכיבתו של בעל עם פרה, בפואמה על אודות מותו של בעל, לעיל בסעיף 8.1.

[735] אייכרודט, 1961, 165 הע' 1.

כא, כו), שגם בו ניתן אולי למצוא רמז למהותם הייחודית של בעלי החיים ביחס לגורלו של האדם.[736] ובדומה נמצאו ניחושים עממיים המבוססים על חלומות הקשורים בבעלי חיים, כגון חלום על אכילת ראש חיה או פגישה בחזיר המנבאים אירועים שונים בחיי האדם.[737]

[736] כך וולטון, 2006, 255-256. איזכורים רבים של מנהג זה ניתן למצוא אצל ענבר, תשס"ז, 34; 43; 63; ועוד.

[737] ראו וולטון (שם), 244.

8.5. הספרים החיצונים

בספרים החיצונים ישנם מספר קטעים בהם אנשים מתוארים כבעלי חיים, כמו גם כאלו המתארים דו-שיח בין אדם לחיה. אמנם ספרים אלו מאוחרים מאוד ביחס למקרא וכמובן שביחס לספרות המזרח הקדום שנסקרה לעיל, אך בשל העניין שבהם בחרתי להביאם כאן – ובכך גם ליצור 'גשר' כרונולוגי לסעיף הבא שיציג קטעים אחרים מספרות ימי הביניים ועד ימינו.

א. חלומו של חנוך – במסגרת הנאום הארוך של חנוך למתושלח בנו, הוא מתאר בפניו חלום ארוך ומפורט שחלם, שאינו אלא סיפור תולדות אדם, חוה וצאצאיהם, בדמות בעלי חיים שונים בצבעים סמליים:[738]

וארא במראה על משכבי והנה בן בקר יוצא מן הארץ (=אדם) **ובן הבקר היה לבן, ואחריו יצאה עגלת בקר** (=חוה) **ואתה יצאו שני בני בקר** (=קין והבל)**, אחד מהם שחור והשני אדום... ואחרי כן ילדה בן בקר לבן** (=שת)**... וממנו יצאו בני בקר לבנים לרוב... ואביט עליהם וארא והנה כולם מוציאים ערוותם כסוסים ויחלו לעלות על פרות הפרים** (=בני האלהים ובנות האדם?) **ותעוברנה כולן ותלדנה פילים, גמלים וחמורים** (=הגיבורים, אנשי השם?).

בהמשך מוסיף חנוך ומתאר את נח ובניו כארבעה פרים, שהסתתרו בתיבה מפני המבול שהשמיד את ה'פילים הגמלים והחמורים'. אז יצאו 'ארבעת הפרים' מהתיבה,

ויחלו להוליד את חית השדה ואת העופות... אריות ונמרים וזאבים וכלבים וצבועים וחזירי יער (=גויי הארץ)**... ובתוכם נולד פר לבן** (=אברהם)**... הוליד פרא** (=ישמעאל) **ופר לבן** (=יצחק) **והפרא רָבָה. והפר ההוא אשר נולד ממנו הוליד חזיר יער שחור** (=עשו) **ושה לבן** (=יעקב)**... והשה ההוא הוליד שנים עשר צאן** (=בני ישראל)**...**

וכך מוסיף חנוך להרצות את תולדות עם ישראל המקראי כצאן המונהג על ידי רועים ומותקף מדי פעם על ידי חיות ועופות המחריבים לבסוף את ביתם, ואז מתערב אדוני הצאן, בונה להם בית חדש וכל החיות והעופות שהציקו להם עד כה הופכים לפתע לפרים לבנים ולטלאים, "ואדון הצאן שמח עליהם ועל הפרים".

---

[738] חנוך 'הכושי', א, פה-צ (מהדורת כהנא, כרך א (א), עמ' עט-פט).

ב. חוה, שת והחיה

ב'ספר אדם וחוה' מתנהל דיאלוג מרתק בין חוה ושת בנה, לבין חיה שניסתה לתקוף את שת:[739]

ותקרא (חוה) אל החיה ותאמר: "הוי חיה רעה! הלא תיראי מפני צלם האלהים להלחם בו? איך נפתח פיך? איך חזקו שינייך? איך לא תזכרי עבדותך אשר נעבדת בראשונה לצלם אלהים?"
ותקרא החיה אל חוה ותאמר: "לא עלינו חמסך ובכייך כי אם עלייך, יען כי ממך יצא שלטון החיות. איך נפתח פיך לאכול מן העץ אשר ציווך אלהים לבלתי אכול ממנו? בגלל הדבר הזה שונה גם טבענו! ועתה לא תוכלי שאת, אם הואלתי להוכיחך."
ויאמר שת אל החיה: "סגרי פיך ודומי, וסורי מעל צלם האלהים עד יום הדין!"
ותאמר החיה אל שת: "הנני ואסורה מעל צלם האלהים." ותפן ותלך אל משכנה.

ג. אברם והעיט בברית בין הבתרים

בספר 'חזון אחרית הימים של אברהם' (13, 4-9) מתואר כיצד אברהם מדבר עם 'הציפור הטמאה' שעטה על הפגרים בברית בין הבתרים:[740]

...והציפור הטמאה דיברה אליי ואמרה: "מה לך אברהם, בגבהים הקדושים, בהם אדם אינו אוכל ואינו שותה, ואין מאכל ואין אדם, אלא הם (המלאכים) אוכלים הכל באש, וישרפוך! שכח את האדם אשר איתך, וברח, כי אם תעלה לגבהים האלה, ישימו לך קץ!"
ויהי בראותי את הציפור מדברת, אמרתי למלאך: "מה זה, אדוני?" והוא אמר: "זהו מחלל הקודש, זהו עזאזל"...

[739] ספר אדם וחוה, י-יב (מהדורת כהנא, כרך א (א), עמ' ז).

[740] G. H. Box (ed. And tran.), *The Apocalypse of Abraham*, London 1918, p. 31, בתרגום שלי.

8.6. 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.[741] בסעיף זה אצעד בעקבותיו של מלוויל ואציג כמה וכמה מקורות חוץ-מקראיים שנתקלתי בהם במהלך המחקר המאששים בצורה זו או אחרת את תפיסת הייצוג, בבחינת "אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר". המקורות מסודרים לפי סדר כרונולוגי (משוער, לעיתים) של התקופה אותה הם מתארים.

אי ההצדקה לאבחנה בין האדם לחיות[742]

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 השמיימי... 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)

---

[741] ראו: H. Melville, *Moby-Dick; or, The Whale*, New York 1851, pp. xi-xxiii.

[742] לסקירה נרחבת של שאלת עליונותו של האדם על החיה במחשבה היוונית העתיקה והשלכותיה לימינו, ראו לנדמן, תש"ם, 109-129.

אַיל תחת מלך

פירהוס גינה את ליסימאכוס על מעשהו, אך בכל זאת עשה שלום, והם נפגשו כדי לאשרו בקרבנות ובשבועות. כשהביאו שור וחזיר-בר ואַיל 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 אַסקולוּם בו נלחם נגד הרומאים וניצח 'נצחון פירוס'.)

קיפָּריסוס והצבי

וישתטח וישכב על העשב הצבי היגע \ נח בצילו של אילן – נהנה מן הרוח.

שֶׁלַח שנון בו קלע בשגגה קיפָּריסוס הנער \ ובראותו כי גוֹוע הצבי – ביקש גם העלם

מוות מידי השמים. לשווא ניחמהו אפולו: \ 'אין המנוח שווה הספדו, רק חיה הוא!' – אמר לו.

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, אוֹדין

וַיִּלְכְּדוּ שְׁנֵי שָׂרֵי מִדְיָן אֶת עֹרֵב וְאֶת זְאֵב (שו' ז, כה)

לצדיו של אודין ישבו צמד הזאבים גֶרי ופְרֵקי ("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 ותֶמֶד בלבד, האכיל אותם באוכל שהוגש לו. זוג העורבים שלו, הוּגין ומוּנין ("חשיבה" ו"זיכרון" בהתאמה) נשלחו לעוף כל יום מעל העולם ולדווח לאדונם על המתרחש, על כן נקרא אודין גם רַפְנַגוּד ("אל עורב").

('אודין', ויקיפדיה, אוחזר: https://he.wikipedia.org/wiki/אודין, אוגוסט 2017)

קארל החמישי וסוסו

אני מדבר עם אלוהים בספרדית, עם הנשים באיטלקית, עם הגברים בצרפתית ועם סוסי בגרמנית.

(מיוחס לקארל החמישי, ראו: T. A. Brady Jr, *German Histories in the Age of Reformations: 1400–1650*, (Cambridge 2009, 153

סנשו פנסה וחמורו

לאחר שחמורו אבד, מקונן עליו סנשו: **"הו בני, בשר מבשרי, בן ביתי, עֲדי 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 – דון קיחוטה, בתרגום ב' סקרויסקי-לנדאו ול' לנדאו, כרך א, ת"א 1994, 184; 237)

מלומדי הרנסאנס וכלביהם

הכלב הוא ידידו הטוב של המלומד: כך לפחות נראה הדבר מאז הרנסאנס... במקום התבודדותו שבווֹקלוּז החזיק פֶּטרארקָה כלב אהוב, שאת שבחיו מנה באיגרת מחורזת... קונרד קֶלטיס ביקש מאלברכט דירר לכלול את כלבו הקרוי 'לאכְנֶה' – סוג של פודל – בדיוקן המעטר את ספרו... כראוי לכלב הומניסטי קיבל הכלב שם בעל אילן-יוחסין קלאסי, המלמד על יומרותיו של בעליו: כך נקרא גם אחד מכלביו של אקטאיון ב'מטמורפוזות' של אובידיוס... החזקת כלב הפכה למרכיב באורח החיים המלומד, שיש להסביר את תפקידו, ומעידה על זיקה קרובה בין הכלבים לבעליהם המלומדים, המתארים את עצמם בדמותם של כלביהם...

(ג' אלגזי, 'כלבים, מלומדים וחיות אחרות', ב' ארבל, י' טירקל, ס' מנשה (עורכים), בני-אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית, ירושלים תשס"ז, 294-296)

חמור ואריה בדיר אל-אסד ("מנזר האריה")

וַחֲמוֹר וְהָאַרְיֵה עֹמְדִים אֵצֶל הַנְּבֵלָה (מל"א יג, כח)

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), 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"כי 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 "ויברא אלקים את האדם בצלמו". וכתיב "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"ז 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, אוחזר: 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 ז"ע שאמר שזוכר את עצמו כשהיה בצאן יעקב ואיך שפעם הלקה אותו יעקב אבינו ברצועה, וכן בעל 'ישמח משה' הראה כמו רושם שנשאר לו מהחבטה שקיבל מיעקב אבינו כשהיה שה אצלו.

(באמונת עיתך, עמ' קצט, אוחזר: 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)

לאו מלתא זטרתא היא להיות חסיד אמתי, עד שהרב הקדוש מפיראשיטץ התפלל ואמר: "הלואי שתתגלגל נשמתי בגלגול השביעי לתוך עז או פרה וחסיד אמתי ישתה מחלבה ויתקנני" – אך לא לנו לדבר בדברים כאלה הנוגעים בעולמות עליונים ולנו גם השגה קלה אין בהם.

(מ"ד ברנדשטטר, 'הנפלאות מעיר זידיטשובקא', אוחזר: http://benyehuda.org/brandstadter/brandstater_003.html, אוגוסט 2017)

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)

תרנגולי הכפרות מתמרדים

– קוקוריקו! שמא היפכא מסתברא? שמא תהיו אתם כפרתנו ואנחנו נלך לחיים ארוכים טובים ולשלום? קו-קו-קו!

– הרי אני מתרה בכם שלא תהיו עזי-פנים וקשי עורף, ודעו לפני מי אתם עומדים ליתן דין-וחשבון, הלא השוחטים גם כן ניצבים לפניכם היום, ראו כי רעה נגד פניכם!...

– קוקוריקו! שוחטים אתם אומרים? זאת אומרת רוצחים, שופכי דם נקיים? אכן יש לכם במה להתפאר! מכירים אנחנו את החמסנים והרצחנים האלה, הצבועים האכזרים 'בעלי הסנדלים והפוזמקאות' קוקוריקו! הוציאו-נא לנו את היהודים היפים האלה ונדעם! ...

– כלום אתם רוצים לשנות את מנהגו של עולם ולהפוך קערה על פיה? הוי, פושעים ומורדים! פורקי עול מלכות האדם שנתנה לנו מקדמא דנא! הלא מקרא מפורש הוא: ורדו בדגת הים ובעוף השמיים!

(שלום עליכם, 'ספר הכפרות' פרק שמיני, אוחזר: http://benyehuda.org/shalom/hebrew_014.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 חייתית', *אלכסון*, 29.6.2014, אוחזר: https://alaxon.co.il/article/משיכה-חייתית/, 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, אוחזר: 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, אותו כיניתי 'תפיסת הייצוג': 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 האילוץ הטכני של המבע המקראי החסר לחלוטין מושגים מופשטים, והן על רקע שימושים דומים שניתן למצאם בספרויות עתיקות. יתֵרה מכך, תפיסת הייצוג כשלעצמה נתמכת בצורה מלאה מהמחקר האנתרופולוגי, המורה על תופעה זהה ואף מועצמת יותר לפיה בעלי חיים נתפסו כמייצגים ואף שְׁאֵרים של האדם במגוון רב של תרבויות.

במסגרת המחקר הצעתי פירושים חדשים לתשע אפיזודות מקראיות, במסגרתם הבהרתי את תפקידן הספרותי של הבהמות וחשפתי את המסר המשוער שביקש המספר להעביר לקהל שומעיו או קוראיו. בדרך הילוכי הצבעתי על תופעות דומות ואף מקבילות במגוון קורפוסים ספרותיים עתיקים, מהמזרח הקדום ועד הודו ויוון, וכן במגוון אתנוגרפיות הסוקרות תרבויות שבטיות בנות ימינו.תקוותי כי החידוש המוצע במחקר זה, הן בשאלת המחקר שהוצגה בו לראשונה (ככל הידוע לי) והן בתשובה המקיפה שהוא מציע לה, ישמשו זרז להעמקת המחקר בתחום יחסי אדם-חיה במקרא, כמו גם להרחבת השימוש בשדה המחקר האנתרופולוגי בחקר המקרא.

אפילוג – שאלת יחסי אדם-חיה ועליונות האדם על הטבע

כפי שציינתי בראש העבודה, תיחום המחקר הותיר כמה נושאים מחוץ למסגרת העבודה. באפילוג צנוע זה אדון בקצרה באחד מאותם נושאים, והוא שאלת יחסי אדם-חיה בעידן ה(פוסט-)מודרני בו אנו חיים – נושא שהמודעות אליו הולכת וגוברת בעשורים האחרונים; אם ב- 1997 כתבה אנתרופולוגית בכירה במילון אוקספורד לאנתרופולוגיה כי "המחקר בנושא זה עודנו בתחילת דרכו בעולם האנתרופולוגיה",[743] הרי שהחל משנות האלפיים העיסוק בנושא הפך לחלק בלתי נפרד מהזרם המרכזי במחקר. מגוון כנסים, מחקרים ואף כתבי-עת עוסקים בשאלה מנקודות מבט שונות ובין-תחומיות, המשלבות ביולוגיה, אתולוגיה, פילוסופיה, אנתרופולוגיה, זואולוגיה, היסטוריה ועוד ועוד.[744] גם חוקרי המקרא החלו לעסוק בנושא, וב- 2014 ראתה אור אסופת מאמרים תחת הכותר המאתגר 'המקרא ופוסט-הומניזם', בהוצאה היוקרתית של *Society of Biblical Literature*.[745] בהיבט זה עבודתי מציעה רקע מחקרי מבוסס לדיון האקטואלי ההולך ומתפתח, אלא שהיא עוסקת אך ורק בהיבטים המקראיים-ספרותיים ללא יומרה להשלכות אקטואליות – ואפילוג זה מהווה מעין קריאה למחקר נוסף בתחום.

הדיון בשאלה האקטואלית של יחסי אדם-חיה מורכב למעשה משתי שאלות, הראשונה שבהן היא ביולוגית-זואולוגית ואעיר עליה בקצרה, והשנייה היא מוסרית-פילוסופית, ובה אעסוק ביתר הרחבה:

א. שאלת מותר האדם – כבר קהלת קבע כי "מוֹתַר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אָיִן" (ג, יט), והחל מאמצע המאה ה-20 נדמה כי רוב מוחלט של החוקרים מסכים כי האדם אינו נבדל באופן מהותי מסביבתו הביולוגית ואין הוא אלא אורגניזם

---

[743] שנקלין, 1997, 16.

[744] ראו בהקדמתם של עורכי הספר 'בני-אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית' (ארבל ואח', תשס"ז, 9-10) המהווה אסופת מאמרים בין-תחומיים בנושא מזווית ראיה היסטורית-תרבותית. אחד מעורכי הספר הוא פרופ' יוסף טרקל, ממייסדי כתב העת האקדמי 'חיות וחברה' ב- 1996, ומחשובי החוקרים בתחום. הספר נפתח במאמר של פרופ' ג'יימס סֶרפֶל, המהווה תמצות של חלקים מספרו החשוב בנושא יחסי אדם-חיה (סרפל, 1996 – המהדורה הראשונה יצאה כבר ב- 1986). סרפל היה ממקימי האיגוד הבינלאומי לאנתרו-זואולוגיה (www.isaz.net) ב- 1991, ומעורכי כתב העת האקדמי *Anthrozoös*. ספר מרכזי ויוצא דופן בתחום זה נכתב על ידי החוקר והפילוסוף פרופ' זאב לוי, יחד עם בנו הזואולוג נדב לוי (לוי ולוי, תשס"ב), והוא כורך יחדיו היבטים פילוסופיים ומדעיים יחד עם אמירה אישית.

[745] קוֹסֶד, 2014. יש לציין כי קשה להגדיר את רוב המאמרים שם כמחקר מקראי, אלא יותר כאנקדוטות מקראיות (יהודיות ונוצריות) סביב דיונים פילוסופיים ברוח הפוסט-מודרניזם של ז'ק דרידה ואסכולתו.

(מורכב אמנם) ככל מיני בעלי החיים הקיימים לצידו.[746] אמנם, נסיונות רבים נעשו להגדיר את התכונה הייחודית לאדם, המבדילה אותו באופן מהותי (ולא כמותי) מבעלי החיים: החל בתקשורת ושפה, עבור דרך חוש הומור ואמנות וכלה במוסר, בחירה חופשית ומודעות עצמית. דא עקא, שבכל תחום נמצא לפחות בעל חיים אחד בעל יכולת דומה:[747] חיות רבות מסוגלות לתקשר זו עם זו ואף עם האדם – כאשר סימנים רבים מראים כי תקשורת זו היא שפה לכל דבר; חיות מסוימות מפגינות הבזקים של חוש הומור ויכולת לצחוק; חיות אחרות יצרו יצירות שניתן להגדירן כיצירות אמנות, לפחות בשל העובדה שהן חסרות כל תועלת פיזית ברורה; וחיות מעטות התגלו כבעלות מודעות עצמית. באשר למוסר, האנתרופולוגיה לימדה אותנו כבר מזמן שלמעשה בלתי אפשרי להגדיר מוסר אנושי אוניברסלי שכן הוא תמיד תלוי-תרבות; ולגבי בחירה חופשית – מדעי המוח הוכיחו באותות ובמופתים שמה שנראה לנו כהחלטה אוטונומית אינו אלא שדר חשמלי ('ספין') שמופעל שניה או יותר לפני שהאדם היה מודע לבחירתו...[748]. היתרונות היחידים שנותרו 'לטובת' האדם הם, ככל שראיתי, יכולת השליטה באש ואולי גם השימוש בבגדים – שתי יכולות שקשה לראות בהן ביטוי לעליונות מטאפיזית של האדם על החיה, ובוודאי לא כזו שתצדיק את ההשתלטות האנושית על הטבע, שתידון להלן. נותרנו, אם כן, עם הרעיון שבוטא בצורה הברורה ביותר על ידי ההיסטוריון יובל נח הררי: היתרון האמיתי היחיד של האדם על בעלי החיים אינו כלל וכלל יתרון אישי אלא **קבוצתי**; האדם הוא המין הביולוגי היחיד שמסוגל לשתף פעולה במאסות גדולות, ובגמישות מירבית.[749]

---

[746] ראו למשל בספריהם הידועים של החוקרים דזמונד מוריס ('הקוף העירום – מחקרו של זואולוג על בעל החיים הקרוי אדם', בתרגום י' שרת, תל אביב 1969) וג'ארד דיימונד ('השימפנזה השלישי', בתרגום ג' פלג, אור יהודה תשנ"ה) – שני ספרים שכותרתם מצביעה היטב על תוכנם. לשאלת מעמד האדם ברובד הבסיסי יותר של הביולוגיה, ראו בספריו הידועים לא פחות של ריצ'רד דוקינס – 'הגֶן האנוכי' ו'השען העיוור' (תל אביב, 1991; 1993, בהתאמה – שניהם בתרגומו של ע' לוטם), מהם עולה תמונה ברורה בדבר מעמדו ה'אורגניזמי' של האדם.

[747] ראו דוגמאות רבות מספור אצל לוי ולוי, תשס"ב (בפרקים 3-6, 8-13) – החל בציפורים ועכברים וכלה בפילים ולויתנים. הדוגמה הבולטת ביותר היא זו של התוכי אלכס, שסיפורו המפליא מתואר בספרה של החוקרת שגידלה אותו, איירין מ' פפרברג ('אלכס ואני', בתרגום א' שגיא, תל אביב 2010 – ראו בערך אלכס (תוכי) בויקיפדיה, ובעמ' 123-124 אצל לוי ולוי, תשס"ב): אלכס ידע כ-100 מילים והשתמש בהן לחבר משפטים קצרים בעצמו, הוא הבין מהן תכונות מופשטות של חומרים (צבע, חומר, צורה), ידע לספור עד 6 ואולי אף הבין מהו אפס, הביע רגשות כמו צער, כעס, חמלה ועוד, ואף ידע לשטוֹת במכוון בחוקרת תוך שהוא מביע מעין חוש הומור!

[748] לסקירה פופולרית של הממצאים העדכניים בתחום והתמודדות מדעית ותיאולוגית עמם ראו בספרו של הרב ד"ר מיכאל אברהם, 'מדעי החופש' (תל אביב, 2013; ראו בעיקר בפרקים 12-15, ובנספח בעמ' 489).

[749] ראו בספרו 'קיצור תולדות האנושות' (תל אביב, 2011). רוב בעלי החיים אינם מסוגלים לשתף פעולה עם יותר מכמה עשרות פרטים, ובעלי החיים ה'קבוצתיים' כמו הנמלים והדבורים – המשתפים פעולה בהיקפים גדולים – עושים זאת באופן קשיח ובלתי ניתן לשינוי: הכוורת, למשל, בנויה במבנה קשיח של מלכה, פועלות וזכרים מנוצלים – וכל שינוי במבנה הזה יגרום להכחדה. האדם, לעומת זאת, מסוגל לשנות

ב. שאלת עליונות האדם – כאמור לעיל השאלה הראשונה בדבר מותר האדם שייכת ברובה לתחום המדעי. השאלה המעניינת יותר – והרלוונטית לאפילוג זה – היא שאלת 'זכויות היתר' שיש לאדם על פני בעלי החיים בפרט, והטבע בכלל. כלומר, גם אם נניח ואין למצוא תכונה ייחודית שתבדיל את האדם משאר החיות בצורה חד-משמעית, עדיין תישאל השאלה האם העובדה לפיה האדם הפך ליצור החזק ביותר בכדור הארץ מקנה לו 'זכויות יתר' כלפי בעלי החיים בפרט והטבע בכלל? שאלה זו הונחה לפתחו של המחקר המדעי בשנות ה-60' של המאה הקודמת, בהרצאה רבת-רושם של ההיסטוריון לין וייט הבן, שהפכה למאמר בשם "השורשים ההיסטוריים של המשבר האקולוגי שלנו" (The Historical Roots of Our Ecological Crisis). המאמר פורסם בכתב העת היוקרתי *Sciense* ועורר 'גל-הדף' עצום של תגובות ותגובות-נגד, והדיון לגביו נערך עד ימינו.[750] וייט פותח את מאמרו בסקירה תמציתית של השפעת האדם (המערבי) על הסביבה, שהטביעה חותם בלתי הפיך וחסר תקדים בהיקפו על כדור הארץ, החל מהמאה ה-19. בהמשך, הוא מראה כיצד השפעה עצומה זו התאפשרה הודות להתקדמות הטכנולוגית, שהחלה כבר באירופה של ימי הביניים, החל מהמאה ה-11 לערך. וכאן מגיע וייט לחלק המרכזי של מאמרו, בו הוא טוען כי ההתקדמות הטכנולוגית שעיקרה 'שעבוד' הטבע לצרכי האדם, היתה מבוססת על תפיסה אקסיומטית שמקורה בעולם המחשבה היהודי-נוצרי ולפיה **האדם נועד לשלוט בטבע**:

> **נצחון הנצרות על הפגאניות היה אחת המהפכות הנפשיות הגדולות בהיסטוריה של התרבות שלנו... מה סיפרה הנצרות לאנשים על יחסם לסביבה?... הנצרות ירשה מהיהדות לא רק את תפיסתו של הזמן כלא-מחזורי וכלינֵארי, אלא גם סיפור מפליא של בריאה: בצעדים הדרגתיים, אֵל אוהב וכל-יכול יצר אור וחושך, גופים שמימיים, את הארץ וכל צמחֶיהָ, חיות, ציפורים ודגים. לבסוף, האל יצר את אדם** (במקור: Adam), **ובמחשבה שנייה גם את חווה, למנוע מהאדם** (במקור: man, וכן בהמשך) **את בדידותו. האדם קרא בשם לכל החיות, ובכך ביסס את שליטתו עליהן. האל תכנן את**

מבנים חברתיים ופוליטיים ענקיים בפרקי זמן קצרים מאוד. המנגנון המאפשר זאת, לפי הררי, הוא יכולתו היחידאית של האדם ליצור סיפורים מדומיינים ולהאמין בהם כאילו היו ממשות מוחלטת, לדוגמה: האמונה באל, במדינה ובכסף.

[750] למאמר המקורי – ראו וייט, 1967. ל'רפלקציות' מחקריות במלאת חמישים שנה למאמר, ראו באסופת המאמרים של לה-ווסר ופטרסון, 2016. יש לציין כי מאז פרסום המאמר, השפעת המין האנושי על הסביבה הלכה וגברה, ובשנות ה-80' של המאה הקודמת טבע מדען מפורסם את המונח 'אנתרופוקן' (Anthropocene) לציון עידן גיאולוגי חדש (!) שמאפייניו העיקריים הם הכחדה מסיבית של בעלי חיים וצמחים, 'הזזה' דרמטית של איזורי מחיה וגידול, יצירת שינויי אקלים והותרת שכבות פסולת עצומות בסטרטיגרפיה של כדור הארץ.

כל זה במפורש לטובת האדם ולשליטתו: לשום פרט ביצירה הגשמית **לא היתה כל מטרה אחרת פרט לשירות מטרותיו של האדם.**[751]

ה'אשמה' הנוצרית-מקראית

בשלב זה וייט חושף את הקלפים, ולא מהסס להצביע על **הנצרות** (מבוססת המקרא, כמובן) כגורם המרכזי שעיצב והצדיק את התנהגותו הנצלנית של האדם המערבי כלפי הטבע:

הנצרות היא הדת האנתרופוצנטרית ביותר שראה העולם... בניגוד מוחלט לפגאניות הקדומה ולדתות אסיה (למעט, אולי, הזורואסטריות), לא זו בלבד שהנצרות ביססה את הדואליות בין האדם לטבע אלא גם הדגישה בתוקף כי רצונו של האל הוא שהאדם ינצל את הטבע למטרותיו הראויות... בימינו אנו מבינים, כי במאה ומשהו השנים האחרונות המדע והטכנולוגיה – שעד כה היו פעילויות די נפרדות – התאחדו והעניקו לאדם כוחות, שלפי כמה מהשפעותיהם האקולוגיות, יצאו מכלל שליטה. אם כך, הנצרות נושאת בעול כבד של אשמה.[752]

ואכן, ביקורתו של וייט הפכה להנחת היסוד של חלק ניכר מהחוקרים – אנתרופולוגים, היסטוריונים וחוקרי מקרא כאחד. כך למשל כותבת ההיסטוריונית סופיה מנשה:[753]

כל הדתות המונותיאסטיות מניחות את העליונות המוחלטת של האדם ואת שליטתו על עולם החי והצומח, כפי שמתואר בסיפור הבריאה בספר בראשית (א, כו). תפיסה זו עודדה גישה אינסטרומנטלית לבעלי החיים כולם, כשעצם קיומם הותנה בתועלת שעשוי האדם להפיק מהם.

וכך כותב האנתרופולוג והזואולוג ג'יימס סרפל:[754]

לתפיסות ולגישות המערביות כלפי חיות יש שורשים מבוססים היטב במסורת הפילוסופית היהודית-נוצרית. לפי מסורת זו, הארץ, על בעלי החיים והצמחים שבה, נוצרה כדי לשרת את צרכיה

---

[751] וייט, 1967, 1205. ההדגשות וההערות בסוגריים שלי.

[752] שם, 1205-1206. ההדגשות שלי. וייט מעיר, אגב, כי מימושה המעשי של ההצדקה התיאולוגית להשתלטות האדם על הטבע רווחה דווקא בנצרות המערבית, אך לא בזו הביזנטית, שהיתה יותר אינטלקטואלית ופחות מעשית.

[753] מנשה, תשס"ז, 207. וראו שם בהמשך את ראיותיה לכך מהיחס לכלבים בתרבות היהודית והנוצרית כבר מראשית ימי הביניים.

[754] סרפל, 1996, 150.

של האנושות. התיאור המקראי של הבריאה מביע תמיכה מפורשת בתפיסה זו... אמנם האדם איבד חלק משליטתו בטבע בעקבות החטא, אך זו הושבה לו במשנה תוקף לאחר המבול, בברית עם נֹח...

עם זאת, שני המחברים לעיל מודים שיחס האדנות והשליטה כלפי בעלי חיים נבע בסופו של דבר בעיקר **מגישתו של אריסטו**, שקבע את מה שכונה מאוחר יותר 'סולם הטבע' (*scala naturae*) או 'שרשרת ההוויה הגדולה' (great chain of being)[755] ולפיו האינטלקט הוא המדד לחשיבות היצורים ומכאן שהאדם הוא ראש וראשון להם; בנוסף, טען אריסטו כי הטבע אינו עושה דבר לחינם ומכאן שיש לו מטרה – והיא השגה שכלית. מכאן מובן שכל הטבע נועד לשרת את האדם המסוגל להגיע להשגה שכלית שכזו.[756] כלומר, ה'אשמה' אינה מוטלת על המקרא בפרשנותו הנוצרית, אלא על צירוף של פרשנות זו יחד עם משקלה העצום של תפיסתו ההיררכית של אריסטו שאומצה על ידי הכנסיה הנוצרית.

תפיסות שונות ביהדות ובאיסלאם

כנגד הגישה הרווחת הזו, המיוחסת כאמור לנצרות הסכולסטית, מן הראוי להציג גישות אחרות שהיו קיימות הן ביהדות הבתר-מקראית והן באיסלאם, ומהן עולה תמונה שונה לגמרי אודות יחסי אדם-חיה.[757]

בספר חנוך הסלאבי (מאה 2 לפנה"ס) מצאתי פיסקה מרתקת ואמביוולנטית ביחסה לבעלי חיים, בה חנוך מתאר בפני בניו כיצד קרא 'אדם אבינו' שמות לכל בעלי החיים כאות לעליונותו עליהם (ראו בהערה 249 לעיל), אך בהמשך הוא מזהיר אותם בלשון הזו (טו, ו-יג):

---

[755] כותרת ספרו הידוע של ארת'ור לאבג'וי (1936 [1964]) שהיה הראשון שחקר את תולדות התפתחותו של רעיון 'סולם הטבע', מאפלטון ואריסטו, דרך הדוֹגמה הנוצרית של ימי הביניים ועד להתעוררות הפילוסופיה והמדע המודרניים בתקופת הנאורות של המאה ה-18.

[756] סרפל, 1996, 151; מנשה, תשס"ז, 207. השוו דברי אריסטו ב'פוליטיקה' (I, 1256b): "ברור כי עלינו להניח... כי הצמחים קיימים לטובת החיות, והחיות לטובת האדם: בהמות הבית נועדו גם לשירותו וגם למאכלו, ורוב ככל שאר החיות נועדו לשירותו ולאספקת צרכיו..." ודברים דומים נכתבו על ידו ב'על יצירת החיות' (*De Generatione Animalium*, 732a:25-733b:16). לגישות אחרות בפילוסופיה היוונית, ראו אצל לנדמן, תש"ם, 109-129.

[757] מובן כי גם בנצרות הופיעו דעות שונות וסותרות (ראו להלן לגבי פרנציסקוס הקדוש, למשל), אך מטבע הדברים הסקירה הקצרה באפילוג זה היא כוללנית ולעיתים מעט סטריאוטיפית.

ואין ה' דן כל נפש בהמה מפני האדם, אבל דן הוא נפש אדם מפני נפש בהמה ביום הגדול... וכל נפש בהמה תלשין על האדם אשר הרע לרעות אותה. המעוֵול לנפש בהמה – לנפשו הוא מעוול... העושה רעת-מה לכל בהמה בסתר – עוול הוא, ועוולה הוא עושה לנפשו.

מאוחר יותר, במקורות התנאיים והאמוראיים ישנה מגמה ברורה של התחשבות בבעלי החיים, ששיאה הוא האיסור ההלכתי לצעֵר בעלי חיים, שלרוב הדעות הוא איסור חמור ברמה של 'דאורייתא' (=כאילו היה כתוב בתורה) ולא רק 'דרבנן' (=מדברי חכמים).[758] ואכן, כמה מצוות בתורה פורשו כנובעות מרחמים על בעלי חיים: החובה לסייע בפריקת וטעינת משא שנפל מבהמה (שמ' כג, ה); האיסור המשולש על בישול גדי בחלב אמו (שמ' כג, יט ועוד); האיסור לשחוט בהמה ובנה ביום אחד (וי' כב, כח); החובה לשלח את הציפור האם לפני לקיחת גוזליה או ביציה (דב' כב, ו-ז); ועוד. רבן שמעון בן גמליאל העיד (בבלי שבת קכח ע"ב) כי "מרחמין היינו על בהמה טהורה ביום טוב" (פעולה של גרימת קירוב בין האם לבין הוולד), ועל בנו, רבי יהודה הנשיא, סופר שנענש בכאבים עזים למשך שנים כיוון שלא ריחם על עגל שעמד להישחט, והכאבים פסקו כשמנע מעוזרת הבית לטאטא החוצה עכברים קטנים, בטענה ש"רחמיו על כל מעשיו" (בבלי ב"מ פה ע"א).[759] עם זאת, קשה למצוא בספרות התנאית והאמוראית היגדים ברורים לגבי שאלת עליונות האדם על החיה, ונראה כי הרמב"ם היה הראשון שהתייחס לכך; באופן מפתיע, למרות שאימץ את גישתו של אריסטו בדבר היותו של השכל הקריטריון היחיד לקביעת עליונות מוסרית, הרמב"ם טען **כנגד** הניסיון להשליך מכאן על מרכזיותו של האדם בבריאה:[760]

בעינַי הדעה הנכונה בהתאם לאמונות התורה, והמתאימה לדעות העיוניות, היא שאין להאמין שכל הנמצאים הם בשביל מציאות האדם, אלא אף שאר הנמצאים מכוונים לעצמם ולא בשביל דבר אחר.

באיסלאם ניתן למצוא גישות הומניסטיות אף יותר, בעיקר במסורת החדית' המוסלמית (מעין מקבילה לתורה בעל פה שלנו): מוחמד הורה כי אדם החש חמלה כלפי כבש הקרבן רשאי שלא לשחוט אותו, ובמקום אחר הורה

---

[758] המשנה (בבא מציעא ב, י) מביאה מחלוקת בין שני תנאים לגבי הציווי "עזב תעזב עמו" (שמ' כג, ה), האם המצווה היא רק לסייע בפריקת משא מעל הבהמה, או גם לסייע בטעינתה; על כך אמר רבא "מדברי שניהם נלמד **צער בעלי חיים דאורייתא**" (בבלי ב"מ לב.-לב:). לסקירה למדנית מקיפה של הספרות הרבנית בנושא, ראו בספרו של הרב י"נ אשכולי, 'צער בעלי חיים בהלכה ובאגדה' (אופקים, תשס"ב).

[759] לסקירת מדרשי חז"ל נוספים העוסקים בשאלת יחסי אדם-חיה ראו אצל סילמן, תשנ"ד, 246-247.

[760] מורה הנבוכים ג, יג. ראו בהרחבה במאמרו של פינק, 2000.

מוחמד כי האדם יקבל שכר על מעשה טוב כלפי בעלי חיים; מסורות נוספות מעידות כי מוחמד הוכיח בחריפות אנשים שהתעללו בחיות והרעיבו אותן, אסר על הלקאת בעלי חיים ואף הוכיח את אשתו שטלטלה את הגמל שלה בקשיחות כדי לאלפו.[761]

עמדה מוסלמית קיצונית יותר באה לידי ביטוי נוקב בחיבור אנציקלופדי גדול מהמאה ה-10 הנקרא 'אגרות האחים הטהורים'.[762] בחיבור מוקדש פרק שלם (איגרת 22) לתיאור משפט דמיוני בו תובעות החיות את בני האדם למשפט מול מלך השדים; במסגרת המשפט טענו החיות כי האדם השתלט עליהן שלא כדין והוא מנצל אותן לצרכיו בנימוק שהוא נעלה מהן, בעוד שהאמת היא שיכולותיהן הרגשיות והשכליות אינן נופלות משלו. המשפט הסתיים בהודאתו של מלך השדים כי הן צודקות, אך בשל יכולת הדיבור הנעלית של האדם נגזר עליהן להיות משועבדות לו לפרק זמן מוגבל, שלאחריו ייצאו לחופשי כמו עמים אחרים שנגאלו מיד משעבדיהם (!).[763] ואכן, גם נוסעים נוצרים ויהודים רבים העידו על יחסם ההומני של המוסלמים לבעלי חיים – החל מעונשים שהוטלו על מי שהתעלל בהם וכלה במתן 'צדקה' בצורת מזון לכלבים משוטטים.[764]

דרכי התמודדות

"מכיוון ששורשי הבעיה שלנו הם דתיים במידה כה רבה, התרופה חיבת להיות דתית בעיקרה", מסכם לין וייט לקראת סוף מאמרו, ממנו ציטטתי בהרחבה בתחילת האפילוג – והוא מציע מודל התמודדות **נוצרי** המתבסס על דמותו

[761] שחאדה, תשס"ז, 250-251.

[762] האנציקלופדיה נכתבה על ידי קבוצה או 'אחווה' ('מַעַאשָׂרָה') אניגמטית של מלומדים מוסלמים שפעלה בבצרה (עירק) במאה ה-10 לספירה. ראו סקירה מקיפה עליהם ועל חיבוריהם אצל באפיוני, 2016.

[763] סקירה תמציתית בעברית של תוכן האיגרת נמצאת אצל שחאדה, תשס"ז, 252-253. למהדורה מדעית (בתרגום לאנגלית) של האיגרת ראו גודמן ומק'גרגור, 2009, 299-316. טענת המחץ של החיות היתה, אגב, כי לבני האדם מובטח אמנם שכר בעולם הבא, מה שאין כן לחיות – אך מנגד מובטחים להם גם עונשים חמורים בגיהנום, מה שאין כן לחיות... (שם, 311-312).

[764] ראו מספר רב של דוגמאות ואף איורים במאמרו של ארבל (2010), הסוקר את התופעה בתקופת הרנסנס. לדבריו, בתקופה זו החל העולם הנוצרי להתייחס לעולם המוסלמי במעט יותר אובייקטיביות ממה שהיה מקובל בימי הביניים, וריבוי העדויות על יחסם של המוסלמים לבעלי חיים תרם את חלקו לשינוי התפיסה האמור.

של "הרדיקל הנוצרי הגדול ביותר מאז ישו", כדבריו, פרנציסקוס מאסיזי.[765] הלה נודע, בין השאר, כמי שהטיף לציפורים להלל את האל, וכמי ששכנע זאב לחזור בו מלטרוף אדם, ואף חיבר שיר מפורסם בו הביע את אמונתו כי הטבע כולו הוא 'אח' של האדם.[766] וייט מעיר בהומור כי הוא לא מצפה מאנשים להתחיל לדבר לציפורים כמו שעשה פרנציסקוס, אבל מצפה מהאקולוגים להשתמש בדמותו כמודל משמעותי לדוקטרינה נוצרית חלופית לזו השולטת בעולם המערבי והרואה את הבריאה כולה כאמצעי לקיומו של האדם.

במקביל, התפתחו בעולם המערבי גישות פילוסופיות יותר להתמודדות עם הבעיה, ובראשן 'האקולוגיה העמוקה' (Deep ecology), מונח אותו טבע ההוגה והפילוסוף הנורווגי ארנה נֶאס (Arne Næss) במאמר משנת 1973.[767] נאס טען במאמר כי עד כה עסק האדם המערבי בעיקר ב'אקולוגיה נמוכה', קרי, תיקונים טכניים של הנזקים הסביבתיים שלנו – אך מתוך אמונה אקסיומטית בדבר נפרדותו של האדם מהעולם ושאיפה לשפר את מצבו האובייקטיבי של האדם ביחס לסביבה. כעת, אומר נאס, הגיע הזמן לעבור לשנות לחלוטין את הפרדיגמה לגישה של 'אקולוגיה עמוקה', כזו המניחה שהאדם הוא חלק בלתי נפרד מסביבתו והיחסים בינו לבין שאר היצורים צריכים להיות יחסים שוויוניים ולא תועלתניים. גישות דומות שהושפעו גם מהבודהיזם ותנועות הניו-אייג' שפרחו בערך באותו זמן, נקטו בצעדים מעשיים יותר של מעבר לצמחונות או טבעונות, עידוד תעשיות טבעיות ועוד.[768] לגישה השוויונית לבעלי חיים תרמה לא מעט גם התפתחותו המרשימה של מדע הביולוגיה בכלל וחקר הגנום האנושי בפרט, שהצביעו על היותו של האדם

---

[765] הציטוטים לקוחים מעמ' 1207 במאמר. פרנציסקו(ס) הקדוש מאסיזי (St. Francesco d'Assisi) היה נזיר איטלקי קתולי שפעל בראשית המאה ה-13, ודגל בחזרה לאורח החיים המקורי של ישו ותלמידיו, קרי, חיי עוני, פשטות והטפה לבריות, יחד עם שמחה ואהבת הטבע. הוא ייסד את המסדר הפרנציסקני, שהפך לאחד החשובים ביותר בנצרות הקתולית, ודמותו היא ככל הנראה הנערצת ביותר בכל העולם הנוצרי, אחרי ישו עצמו.

[766] בתפילה מפורסמת שחיבר – *Cantico del Sole* או *Cantico delle Creature* – הוא קרא לירח, למים, לארץ ולמוות בכינוי 'אחותנו', ולשמש, לרוח ולאש בכינוי 'אחינו'.

[767] נֶאס, 1973. בדומה למאמרו של וייט משנת 1967 שהוזכר לעיל, גם מאמר קצר זה היווה סיכום של הרצאה בעל-פה, וגם הוא עורר הדים רבים, ולא רק בקרב אינטלקטואלים – גישתו הפכה לתנועה בינלאומית הפועלת לשינוי פרדיגמה בתפיסתנו את העולם ותפקידו של האדם בתוכו (ראו באתר www.deepecology.org).

[768] ראו למשל באנציקלופדיית הניו-אייג' (Melton et al. (eds.), *New Age Encyclopedia*, Michigan 1990), עמ' 485-487. להשפעה העצומה של הבודהיזם על הצמחונות בעולם המערבי תרם גם מהטמה גנדהי, שמקצת מדבריו צוטטו בסעיף 6.2.3 לעיל. דוגמה פופולרית להשפעה הזו אפשר למצוא בדמותו של מייסד אפל, סטיב ג'ובס, ששהה תקופה ארוכה בהודו (לדבריו, הוא הקים את אפל בעצת הגורו אצלו למד) והיה צמחוני אדוק כל חייו.

'חיה' ביולוגית החולקת 98% מהגנים שלה עם הפרימאטים העליים ('קופי אדם') – התפתחות שהראתה כי אין כל ביסוס לתחושת עליונותו המטאפיזית על בעלי החיים, לפחות מבחינה מדעית.[769]

לא ייפלא, איפוא, שאחת הדמויות המשפיעות ביותר במחשבה המודרנית של המאה ה-21 הוא פרופ' יובל נח הררי, היסטוריון שתרם אולי יותר מכל חוקר אחר לפופולריזציה של התפיסה הביולוגית של האדם, וידוע גם בשל התנגדותו הנחרצת לתעשיית הבשר המודרנית, התנגדות הנסמכת על תפיסות בודהיסטיות וטבעוניות אותן אימץ.[770] בטור נוקב שכתב לרגל יום זכויות בעלי החיים בשנת 2011, כתב הררי את הדברים הבאים, בהם אחתום את האפילוג:[771]

אילו היו עושים תחרות "מיהו מין בעל החיים האומלל ביותר שהתקיים אי-פעם בכדור הארץ?", סביר להניח שעל מדליית הזהב היו הפרות המבויתות והתרנגולות המבויתות מתחרות ראש בראש, כשהחמורים והחזירים המבויתים נושפים בעורפיהן. מאז בויתו בעלי חיים אלה, מצבם רק מתדרדר והולך. אם ניתנת לכם הבחירה בין להיות פר פראי המשוטט עם חבריו בערבות אסיה לפני ארבעים אלף שנה, או שור מסורס החורש את שדותיה של מצרים הפרעונית לפני 4,000 שנה - השתדלו לא להגיע למצרים. אך אם הבחירה היא בין להיות פרה במצרים של פרעה לבין להיות פרה בישראל של שנת 2011 - אל תהססו אף לרגע; לכו עם פרעה...

חלק ניכר מהפשעים הגדולים של ההיסטוריה היו תוצר של אטימות, לא של שנאה. כשלפני 300 שנה שועבדו מיליוני אפריקאים לצורכי תעשיית הסוכר, הכותנה והטבק הדבר לא נבע משנאה לאפריקאים, אלא פשוט מאדישות לגורלם. הגברת האנגלייה, שהמתיקה את התה שלה בקוביית סוכר, לא עצרה לחשוב מאיפה הגיעה קוביית הסוכר הזאת, וכמה דם, יזע ודמעות אפריקאים

---

[769] ראו בייחוד בספריו של ריצ'רד דוקינס שהזכרתי לעיל ('הגֶן האנוכי' ו'השען העיוור'), אם כי קדם לו המדען פרנסואה ז'קוב, זוכה פרס נובל לרפואה, בספרו 'הלוגיקה של החי' מ-1976 (תורגם לעברית ב- 1994), ומאוחר יותר בספרו 'על זבובים, עכברים ואנשים' מ- 1997 (תורגם לעברית ב- 2004).

[770] השפעתו הגדולה של הררי היא מן המפורסמות: ספריו, שתורגמו לעשרות שפות, שהו מספר שבועות בראש רשימת רבי המכר בכל ארץ בה פורסמו, והם זכו ל'המלצה אישית' מאת ברק אובמה וביל גייטס. מלבד ספריו, הררי מרבה להרצות ולהתראיין ברשת הדיגיטלית, והרצאותיו זוכות לעשרות מיליוני צפיות והאזנות. לפופולריות שלו תורמת גם העובדה כי הוא לא רק נאה דורש אלא גם נאה מקיים: הררי ידוע הן כטבעוני אדוק והן כבודהיסט המבלה שעתיים בכל יום, בנוסף לחודשיים רצופים בשנה, בתרגול ויפאסנה.

[771] http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000707037

נשפכו כדי להמתיק את התה שלה. האם בעוד 300 שנה אנשים יסתכלו אחורה על הרפתות ועל הלולים שלנו באותו זעזוע שבו אנו עצמנו מביטים במטעי הסוכר והכותנה של אמריקה הקולוניאלית?

ביבליוגרפיה

המקרא ומפרשיו

ביבליה הבראיקה (BHS)	R. Kittel, K. Elliger (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[5], Stuttgart 1997 (1st ed. 1977)
הספרים החיצונים	א' כהנא (עורך), הספרים החיצונים: לתורה, לנביאים, לכתובים ושאר ספרים חיצונים (כרך א, 2 חלקים), תל אביב תרצ"ז
פילון האלכסנדרוני	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
שד"ל	י' בשיא (עורך), פירוש שד"ל לתורה, ירושלים תשע"ו
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 יווניים

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 נושאית ולמפתח קיצורים ביבליוגרפיים מקובלים – ראו להלן, לאחר רשימה זו)

אאורבך, 1953	E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. (W. R. Trask, Trans.), Princeton 1953
אבן-שושן, תשס"ז	א' אבן-שושן, קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, ירושלים תשס"ז
אברהם, תשע"א	נ' אברהם, אנשי שוליים בתקופת המקרא, ירושלים תשע"א
אהוביה, תשמ"ה	א' אהוביה, 'בצלם אלהים ברא אותו', *בית מקרא* קב (תשמ"ה), עמ' 361-369
אהרליך, תרנ"ט \ תר"ס\ תרס"א	א"ב אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט (חלק א), תר"ס (חלק ב), תרס"א (חלק ג)
אוּבֶּר ומוֹס, 1964 (1898)	H. Hubert, M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function* (tran. W. D. Halls), Chicago 1964 ('Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice', *Année Sociologique* (1898), pp. 29-138)
אוברהולט, 1996	T. W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Minneapolis 1996
אוונס, 1906	E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London 1906
אוונס-פריצ'ארד, 1956	E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956
אוונס-פריצ'ארד, 1965	E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965
אולד, 2011	A. G. Auld, *I & II Samuel: A Commentary* (OTL), Louisville 2011
אוֹסגוּד ואח', 1975	C. E. Osgood et al., *Cross-Cultural Universals of Affective Meaning*, Chicago 1975
אופנהיימר, תשמ"ד	ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשמ"ד
אורטנר, 1973	S. B. Ortner, 'On Key Symbols', *American Anthropologist* 75 (1973), pp. 1338-1346
אייכרודט, 1961	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (I), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1961

W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (II), J. A. Baker (trans.), Philadelphia 1967	אייכרודט, 1967
H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington 1990	איילברג-שוורץ, 1990
W. T. In der Smitten, 'חֲמוֹר', *TDOT* 4 (1980), pp. 465-470	אִין דֶר סמיטן, 1980
T. Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*, New York 2002	אינגולד, 2002
T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, Berlin – New York 1977	אישידה, 1977
מ' אלדר, תמיד יפני, ירושלים תשס"ב	אלדר, תשס"ב
R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, London – Sydney 1981	אלטר, 1981
R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary*, New York 1996	אלטר, 1996
R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York 1999	אלטר, 1999
Y. Amit, 'The Multi-Purpose "Leading Word" and the Problems of its Usage', *Prooftexts* 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', *VT* 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', *JBQ* 33 (2005), pp. 31-39	אנג'ל, 2005
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
D. R. Ap-Thomas, 'Saul's Uncle', *VT* 11 (1961), pp. 241-245	אפ-תומס, 1961

B. Arbel, ‘The Attitude of Muslims to Animals: Renaissance Perceptions and Beyond’, S. Faroqhi (ed.), *Animals and People in the Ottoman Empire*, Istanbul 2010, pp. 57-74	ארבל, 2010
ב' ארבל, י' טירקל, ס' מנשה (עורכים), בני-אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית, ירושלים תשס"ז	ארבל ואח', תשס"ז
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, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993	אשלי, 1993
C. Baffioni, ‘Ikhwân al-Safâ’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), E. N. Zalta (ed.), retrieved: https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ikhwan-al-safa September 2017	באפיוני, 2016
G. M. Bediako, *Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and His Heritage*, Sheffield 1997	בֶּדיאקוֹ, 1997
F. Bovon, ‘The Child and the Beast: Fighting Violence in Ancient Christianity’, *Harvard Theological Review* 92 (1999), pp. 369-392	בּוֹבון, 1999
מ"מ בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"ד	בובר, תשכ"ד
K. Bodner, *Power Play: A Primer on the Second Book of Samuel*, Toronto 2004	בודנר, 2004
K. Bodner, *Jeroboam's Royal Drama*, Oxford 2012	בודנר, 2012
G. J. Botterweck, ‘בְּהֵמָה’, *TDOT* 2 (1977), pp. 6-20	בוטרווק, 1977
R. W. Bulliet, *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-animal Relationships*, Columbia 2005	בולייט, 2005
B. Bompiani, ‘Style Switching in the Jacob and Laban Narratives’, *Hebrew Studies* 55 (2014), pp. 43-57	בומפיאני, 2014
R. Boer, ‘National Allegory in the Hebrew Bible’, *JSOT* 74 (1997), pp. 95-116	בור, 1997

בּוּרקֶרט, 1977	W. Burkert, *Homo Necans* (tran. P. Bing), Berkeley 1977
בייט-מרום ואח', 1988	ר' בייט-מרום, ש' אליס, מ' אשכנזי ומ' צמח, שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו, תל אביב 1988
ביליק ולוינשטם, תשכ"ה	א' ביליק וש"א ליונשטם, 'חזיר', א"מ ג, ירושלים (תשכ"ה), עמ' 90-94
ביץ', 1957	M. Bič, 'Saul sucht die Eselinnen (1 Sam IX)', *VT* 7 (1957), pp. 92-97
בירד, 2001	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
בֶּפוּ, 1968	H. Befu, 'Gift-Giving in a Modernizing Japan', *Monumenta Nipponica* 23 (1968), pp. 445-456
בר-אילן, 2005	M. Bar-Ilan, 'The Rational behind the Rite of the Red Heifer (Num. 19)', *In proceedings of ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies 42 International Conference: Religious Offerings and Sacrifices in the Ancient Near East* (2005)
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
בר-אפרת, תשנ"ו	ש' בר-אפרת, שמואל א עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו
ברוור, תשכ"ז	א"י ברוור, 'החמור במקרא', *בית מקרא* לא (תשכ"ז), 82-86
ברויאר, תשנ"ט	מ' ברויאר, פרקי בראשית (א), גוש עציון תשנ"ט
ברויגמן, 1982	W. Brueggemann, *Genesis*, Louisville 1982
ברויגמן, 1990	W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Louisville 1990
ברטלר, 2012	מ"צ ברטלר, כיצד לקרוא את התנ"ך (בתרגום ש' בוזגלו), תל אביב 2012
ברלין, 1983	A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Indiana 1983
ברנרד וספנסר, 1996	A. Barnard, J. Spencer, 'Savage, savagery', A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York 1996, p. 620.

ברקן, 2001	א' ברקן, פרימיטיביזם: אידאולוגיה ותשוקה בתרבות המודרנית, תל אביב 2001
גאן, 1980	D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, Sheffield 1980
גוד, 1966	E. M. Good, 'Hosea and the Jacob Tradition', *VT* 16 (1966), pp. 137-151
גודמן ומק'גרגור, 2009	L. E. Goodman, R. McGregor, *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, New York 2009
גודול, 1996	D. Goodall, *Hindu Scriptures*, California 1996
גודלייה, 1999	M. Godelier, *The Enigma of the Gift* (tran. N. Scott), Cambridge 1999
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, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, Stanford 2000
ג'ונסטון, 2014	C. Johnston, *The Mukhya Upanishads: Books of Hidden Wisdom*, Kshetra Books (n. p.) 2014
גונקל, תשנ"ח	ה' גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית, ירושלים תשנ"ח
ג'ורג', 1999	A. George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, London 1999
גילדרס, 2004	W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Baltimore 2004
ג'ינדו, 2009	J. Y. Jindo, 'Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture and Cognition', *VT* 59 (2009), pp. 222-243
ג'ינדו, 2010	J. Y. Jindo, *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24*, Winona Lake 2010
ג'ינדו, תשס"ח	א' ג'ינדו, 'מטפורה במקרא – שיקול מחודש: מטפורה כמודוס לאוריינטציה', איגוד א (תשס"ח), עמ' 71-84
גינזברג, תרצ"ו	ח"א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו

גירץ, 1990	ק' גירץ, פרשנות של תרבויות (בתרגום י' מייזלר), ירושלים, 1990
גלנדר, תשנ"ז	ש' גלנדר, אמנות ורעיון בסיפורת המקראית: היחסים בין אמצעי עיצוב אמנותיים ובין הרעיונות, ת"א תשנ"ז, עמ' 37-38
גנדהי, 1955	M. K. Gandhi, *My Religion* (ed. B. Kumarappa), Ahmedabad 1955
גרגורי, 2002	C. A. Gregory, 'Exchange and Reciprocity', T. Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*, New York 2002, pp. 911-939
גרונברג, 2003	K. N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context*, Berlin 2003
גרוסברג, 1998	D. Grossberg, 'The Literary Treatment of Nature in Psalms', C. H. Gordon et al., *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: a Tribute to Cyrus H. Gordon*, Sheffield 1998, pp. 69-87
גרוסמן, תשע"ו	י' גרוסמן, גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, תל אביב תשע"ו
גרין, 2003	B. Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel*, Sheffield 2003
גרינברג, 1986	M. Greenberg, 'More Reflections on Biblical Criminal Law', S. Japhet (ed.), *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana), Jerusalem 1986, pp. 1-17
גרינברג, 1990	M. Greenberg, 'Job', R. Alter, F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1990, pp. 283-304
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
גרינוולד, 2003	I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, 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’, *Prooftexts* 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, *Leviticus: A Commentary* (OTL), D. W. Stott (trans.), Louisville 1996
דאגלס, 1957	M. Douglas, ‘Animals in Lele Religious Symbolism’, *Africa: Journal of the International African Institute* 27 (1957), pp. 46-58
דאגלס, 1975	M. Douglas, *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London 1975
דאגלס, 1993	M. Douglas, ‘Balaam's Place in the Book of Numbers’, *Man* 28 (1993), pp. 411-430
דאגלס, 1999	M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999
דאגלס, 2003	M. Douglas, ‘The Go-away Goat’, R. Rendtorff, R. Kugler (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden 2003, pp. 121-141
דאגלס, 2004 [1966]	מ' דאגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (בתרגום י' סלע), תל אביב 2004
דאוּבֶּה, 1963	D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963
דה-וו, 1969	חיי יום-יום בישראל בימי המקרא (בתרגום א' עמיר), ת"א 1969
דה-מוּר, 1987	J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987

דולגופולסקי־גבע, תשע"ד	י' דולגופולסקי־גבע, 'את סוסיהם 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
דומברובסקי, 1984	D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Massachusetts 1984
דיוויס ובָאלה, 1978	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, 1985	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, 2008	P. T. Davies, 'Animal Imagery', T. Longman, P. Enns (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Nottingham 2008, pp. 13-20
דיימונד, תשע"ו	ג' דיימונד, העולם עד אתמול: מה נוכל ללמוד מחברות מסורתיות? (בתרגום ע' זילבר), תל אביב תשע"ו
דנטלסקי, 2016	א' דנטלסקי,' "אָדָם וּבְהֵמָה": על בהמות כמייצגות את האדם בכמה מסיפורי המקרא', *חיות וחברה* 56 (2016), עמ' 18-28
האוור, 1967	C. E. Hauer, Jr. 'Does I Samuel 9:1-11:15 Reflect the Extension of Saul's Dominions? ', *JBL* 86 (1967), pp. 306-310
האמל, 1980	E. A. Hammel, 'The Comparative Method in Anthropological Perspective', *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), pp. 145-155
הבילנד, 1999	ו"א הבילנד, אנתרופולוגיה תרבותית (בתרגום י' שדה), תל אביב 1999
הופמאייר, 1992	J. K. Hoffmeier, 'The Wives' Tales Of Genesis 12, 20 & 26 and the Covenants at Beer-Sheba', *TynBul* 43 (1992), pp. 81-100

הופמן, 1979	י' הופמן, בין קונוונציה לאסטרטגיה: על החזרה בסיפור המקראי, *הספרות* 28 (1979), עמ' 89-99
הופמן, תשכ"ט	א' וסרטיל (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
הורן, תשנ"ג	ש' הורן, חוויה יפנית, תל אביב תשנ"ג
הינאנט, 2002	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
היץ', 2009	S. Hitch, *King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad*, Harvard 2009
הית', 2005	J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge (NY) 2005
המילטון, 1990	V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990
המילטון, 1995	V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995
הנדל, 2001	R. Hendel, 'The Exodus in Biblical Memory', *JBL* 120 (2001), pp. 601-622
הנריקס, 2012	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
הריס, 1987	מ' הריס, פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות (בתרגום צ' בורסוק), גבעתיים 1987
הרצברג, 1964	H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary* (OTL; tran. J. S Bowden), Philadelphia 1964

M. J. Herskovits, ‘The Cattle Complex in East Africa’, *American Anthropologist* 28 (1926), pp. 361–388 (המאמר התפרסם ב- 3 חלקים, ההפנייה לעמודים מתייחסת לחלק העוסק במשמעות הבקר בטקסי הנישואין והגירושין).	הרשקוביץ, 1926
P. Waldau, K. Patton (eds.), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, New York 2006	וָאלדוֹ ופאטוֹן, 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’, *JNES* 37 (1978), pp. 22-34	ווארד, 1978
B. G. Webb, *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids 2012	ווב, 2012
C. E. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach*, Wien 2002	ווטנאבֶּה, 2002
C. Watkins, ‘The Third Donkey: Origin Legends and Some Hidden Indo-European Themes’, J.H.W. Penney (ed.), *Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Oxford 2004, pp. 65-79	ווטקינס, 2004
P. R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*, Sheffield 2000	ווילאמסון, 2000
R. Willis (ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, Crows Nest 1990 (London – New York 1994)	ווילים, 1990
ר' ווילים (עורך), המיתולוגיה של עמי העולם (בתרגום ע' לוטם), אור יהודה תש"ס	ווילים, תש"ס

R. H. Winthrop, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Westport 1991	ווינת'רופ, 1991
J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1889	וולהאוזן, 1889
J. H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids 2006	וולטון, 2006
B. K. Waltke, C. J. Fredricks, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids 2001	וולטקה, 2001
H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (tran. M. Kohl), London 1974	וולף, 1974
H. W. Wolff, 'The Kerygma of the Yahwist', W. Brueggemann, H. W. Wolff (eds.), *The Vitality of Old Testament Traditions*, Atlanta 1975, pp. 41-66 (= 'The Kerygma of the Yahwist' (tran. W. A. Benware), *Interpretation* 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, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids 1979	וונהם, 1979
G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC), Waco 1987	וונהם, 1987
C. Westermann, *Genesis 12-36*, (trans. J. J. Scullion), Minneapolis, 1985	ווסטרמן, 1985
E. A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London 1906 (reprint London 1912)	ווסטרמרק, 1906
G. Waschke, 'צאֹן', *TDOT* 12 (2003), pp. 197-207	וושקה, 2003
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
K. C. Way, *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol*, Winona Lake 2011	ויי, 2011

וייזמן, 1980	D.J. Wiseman, ‘Abraham Reassessed’, A.R. Millard, D.J. Wiseman (eds.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester, 1980, pp. 139-156
וייט, 1967	L. White, Jr. ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’, *Sciense* 155 (1967), pp. 1203-1207
וייס, תשמ"ז	מ' וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז
וינברג, תשמ"ז	צ' וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז
וינפלד, 2002	מ' וינפלד, עולם התנ"ך: בראשית, תל אביב 2002
וינפלד, תשכ"ח	מ' וינפלד, האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני, תרביץ לז (תשכ"ח), עמ' 105-132
וינפלד, תשכ"ט	מ' וינפלד, 'עבודת המולך בישראל ורקעה', *דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות*, א (תשכ"ט), עמ' 37-61
וַסילֶבָה, 2008	M. Vassileva, ‘King Midas' Ass's Ears Revisited’, *Ancient West & East* 7 (2008), pp. 237-247
ורמן, תשנ"ד	כ' ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', *תרביץ* סג (תשנ"ד), 173-183
זהר, תשע"ג	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' 65-79
זימון-דייוויס, תשע"א	נ' זימון-דייוויס, מתנות בצרפת של המאה השש עשרה (בתרגום א' ברויאר), ירושלים תשע"א
זינגר, 2004	א' זינגר, 'החיתים והמקרא: עיון מחודש', *זמנים* 87 (2004), עמ' 4-21
זינגר, 2014	I. Singer, ‘Mythological Aspects in the Hittite Colonization of Anatolia’, T. Papillon (ed.), *Electronic Antiquity* 11 (2007), retrieved: http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V11N1/pdf/singer.pdf, Oct. 2014
זינגר, תשס"ט	א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט

א' זינגר, 'הספרות החִתית', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (ב), ירושלים תשע"א, עמ' 581-604	זינגר, תשע"א
R. Girard, *Violence and the Sacred* (tran. P. Gregory), Baltimore 1977	ז'יראר, 1977
R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (tran. S.Bann and M. Metteer), Stanford 1987	ז'יראר, 1987
J. Zsengellér (ed.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Géza Vermes*, Leiden – Boston 2014.	ז'נגליר, 2014
ע"ג חורון, קדם וערב: כנען – תולדות ארץ העברים, תל אביב תש"ס	חורון, תש"ס
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, *Das erste Buch der Tora: Genesis*, Berlin 1934	יעקב, 1934
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

כדורי, תשע"א	י' כדורי, 'חקר המקרא לתולדותיו', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (א), ירושלים תשע"א, עמ' 3-35
כהן, 2008	S. Cohen, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Leiden 2008
כוכבי-רייני, תשס"ה	צ' כוכבי-רייני, למלך אדוֹנִי: מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה
לאבג'וי, 1936 (1964)	A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, London 1936 (Cambridge 1964)
לאוטרבך, 1970	J.Z. Lauterbach, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York 1970
לאנג, 1985	B. Lang (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia 1985
לב וברקאי, 2016	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
לה-ווסר ופטרסון, 2016	T. LeVasseur, A. Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis: The "Lynn White Thesis" at Fifty*, New York 2016
לובין, 2010	T. Lubin, '[Review] Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice, by Kathryn McClymond', *Numen* 57 (2010), pp. 539-541
לובן, 2011	ד' לובן (מתרגמת), בְּהַגַּד-גִּיתָא כפי שהיא[3], חריש 2011
לוי ולוי, תשס"ב	אתיקה, רגשות ובעלי-חיים: על מעמדם המוסרי של בעלי-חיים, תל אביב תשס"ב
לוין, 2000	B. A. Levine, *Numbers 21-36* (AB), Doubleday 2000
לוי-שטראוס, 1963	C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (1) (tran. C. Jacobson, B. G. Schoepf), New York 1963
לוי-שטראוס, 1966 (ראו לוי-שטראוס, 1987)	C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (tran. G. Weidenfeld and Nicolson), London 1966
לוי-שטראוס, 1969	C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (tran. J. H. Bell, J. R, von Sturmer, R. Needham), Boston 1969
לוי-שטראוס, 1978	C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, New York 1978

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, 1968	B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968
לונג, 2011	J. D. Long, *Historical Dictionary of Hinduism* (ed. J. Woronoff), Lanham 2011
לונדין, תשס"ט	ח' לונדין, חזון הצמחונות והשלום: יחסי האדם ובעלי החיים בימינו ובאחרית הימים, עלי תשס"ט
לוריא, תשל"ב	ב"צ לוריא, 'מלחמת שאול בעמלק (שמואל א' ט"ו)', *בית מקרא* מט (תשל"ב), עמ' 161-154
ליינהרדט, 1961	G. Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961
לייקוף וג'ונסון, 1980	G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980
ליכט, תשכ"ח	י"ש ליכט, 'סמיכה', *א״ מ* ה (תשכ"ח), עמ' 1053-1055
ליכט, תשנ"ה	י' ליכט, פירוש על ספר במדבר (כב-לו), ירושלים תשנ"ה
ליכטהיים, 1980	M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* (3 vols.), Berkeley, Los Angeles and London 1973-1980
לימבורג, 1993	J. Limburg, *Jonah: A Commentary* (OTL), Louisville 1993
ליפינסקי, 2004	E. Lipinski, 'קנה', *TDOT* 13, Cambridge 2004, p. 64
ליץ', 1962	E. R. Leach, 'Genesis as Myth', *Discovery* 23 (1962), pp. 30-35
ליץ', 1966	E. R. Leach, 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse', E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Languag*, Cambridge 1966, pp. 23-63
ליץ', 1976	E. R. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge 1976
למוס, 2010	T. M. Lemos, *Marriage Gifts and Social Change in Ancient Palestine: 1200 BCE to 200 CE*, Cambridge 2010

N. P. Lemche, ‘Hebrew’, *ABD* 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, *The Psalms in Israel's Worship*, D. R. Ap-Thomas (trans.), Oxford 1962 (Grand Rapids 2004)	מובינקל, 1962
R. H. Moye, ‘In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus’, *JBL* 109 (1990), pp. 577-598	מוֹי, 1990
ג' מונָגאן ופ' ג'אסט, אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית (בתרגום ר' אופיר), תל אביב 2008	מוֹנָגאן וג'אסט, 2008
J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951	מונטגומרי, 1951
M. Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (tran. I. Cunnison), London 1966 (‘Essai Sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques’, *L'Année Sociologique*, seconde série [1923-1924] (1925), pp. 30-186)	מוֹס, 1966 (1925)
מ' מוס, מסה על המתנה (בתרגום ה' קרס), תל אביב 2005	מוֹס, 2005 (1925)
B. Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge 2006	מוריס, 2006
M. A. Morrison, ‘The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources’, *BA* 46 (1983), pp. 155-164	מוריסון, 1983
J. M. Moritz, (2009), ‘Animals and the Image of God in the Bible and Beyond’, *Dialog* 48 (2009), pp. 134–146	מוריץ, 2009
י"צ מושקוביץ, ספר במדבר עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"ח	מושקוביץ, תשמ"ח
Y. Mazor, *Who Wrought the Bible?: Unveiling the Bible's Aesthetic Secrets*, Madison 2009	מזור, 2009
B. Mazar, ‘The Aramean Empire and Its Relations with Israel’, *BAR* 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’, *VT* 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.), *God Who Creates*, Grand Rapids 2000, pp. 75-86	מֵייס, 2000
A. Michaels, *Hinduism: Past and Present* (tran. B. Harshav), Princeton 2004	מיכאלס, 2004
J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (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’, *JBL* 91 (1972), pp. 289-304	מילר, 1972
P. D. Miller, ‘Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew’, P. D. Miller (ed.), *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield 2000, pp. 177-186	מילר, 2000
B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 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
ס' מנשה, 'אלימות כלפי חיות במערב הנוצרי בימי הביניים: המקרה של הכלב', ב' ארבל, י' טירקל, ס' מנשה (עורכים), בני-אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית, ירושלים תשס"ז, עמ' 201-218	מנשה, תשס"ז
K. McClymond, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore 2008	מק'ליימונד, 2008
J. F. MacLennan. ‘The Worship of Plants and Animals: Totems and Totemism’, *Fortnightly Review* 6-7 (1869-1870)	מק'לנאן, 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.), *Sense and Sensitivity:Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*, London 2002, pp. 127-141	מק'קיי, 2002
D. Marcus, 'Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 11 (1993), pp. 67-74	מרקוס, 1993
ע' מרקס, "חליפין וחגיגות ברית מילה אצל בדויי הנגב", *המזרח החדש* טז (תשכ"ו), 166-175	מרקס, תשכ"ו
K. A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26* (NAC), Nashville 2005	מת'יוס, 2005
מ' נאדל, התנ"ך ותרבויות העולם העתיק, מרחביה 1962	נאדל, 1962
A. Næss, ‘The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary’, *Inquiry* 16 (1973), 95-100	נֶאס, 1973
S. B. Noegel, ‘Sex, Sticks, and the Trickster in Gen. 30:31-43: A New Look at an Old Crux’, *JANES* 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.), *Puns and Pundits: Wordplay in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda 2000, pp. 163-179	נוג'ל, 2000
ד' נוה, 'שינויים בתפיסת בעלי חיים וצמחים עם המעבר לחיים חקלאיים :מה ניתן ללמוד מהמקרה של הנַאקה ,חברת ציידים-לקטים מיערות הגשם של דרום הודו?', *חיות וחברה* 52 (2015), עמ' 5-15	נוה, 2015
B. Noske, ‘The Animal Question in Anthropology: A Commentary’, *Society and Animals* 1 (1993), pp. 185-190	נוסקֶה, 1993
E. Noort, E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, Leiden 2002	נוֹרט וטיכֶלַאר, 2002
S. Niditch, *Judges: A Commentary* (OTL), Louisville 2008	נידיץ', 2008
J. J. Niehaus, *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*, Grand Rapids 2008	נייהאוס, 2008

C. Knight, ‘Totemism’, A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York 1996, pp. 550-551	נייט, 1996
D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel*[3], Atlanta 2006	נייט, 2006
D. M. Knipe, *Vedic Voices: Intimate Narratives of a Living Andhra Tradition*, Oxford 2015	נייפ, 2015
R. D. Nelson, *First and Second Kings*, Louisville, 1987	נלסון, 1987
ש' נתן-יולזרי, עלילת אקהת: שירת עלילה קדומה מאוגרית, תל אביב 2015	נתן-יולזרי, 2015
M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago 1972	סאלינס, 1972
R. Sanjeck, ‘Ethnography’, A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York 1996, pp. 193-198	סאנג'ק, 1996
G. W. Savran, ‘Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden’, *JSOT* 64 (1994), pp. 33-55	סברן, 1994
G. W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*, 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 & II Kings: A Commentary* (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, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 1983	סטאל ואח', 1983
F. Staal, ‘The Meaninglessness of Ritual’, *Numen* 26 (1979), pp. 2-22	סטאל, 1979
ג' סטרומזה, קץ עידן הקורבנות: 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 לגבורות, רמת גן תשנ"ד
סימון, תשנ"ב	א' סימון, יונה: עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ב
סימון, תשנ"ז (א)	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 (ב)	א' סימון, 'הדמויות המשניות בסיפור המקראי', א' סימון (עורך), קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 317-324
סימפסון, 2003	W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven 2003
סמית', 1973	J. Z. Smith, 'When the Bough Breaks', *History of Religions* 12 (1973), pp. 342-371
סמית', 1998	B. K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1998
סמית', 2004	J. Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago 2004
סמית', 2015	D. E. Smith, 'The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy', *JBL* 134 (2015), pp. 31-49
ספייזר, 1964	E. A. Speiser, *Genesis* (AB), Garden City 1964
ספיטלר, 2008	J. E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles: The Wild Kingdom of Early Christian Literature*, Tübingen 2008
ספרן, 1988	J. D. Safren, 'Balaam and Abraham', *VT* 38 (1988), pp. 105-113
סקינר, 1930	J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*[2] (ICC), Edinburgh 1930 (1963)

J. Scurlock, ‘The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights Through Comparison, Part 1’, *AUSS* 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.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden 2002, pp. 13-38	סֶרֶד, 2002
N. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1966	סרנה, 1966
J. A. Serpell, *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*[2], Cambridge 1996	סֶרפֶּל, 1996
ז' עמר, 'פרא וחמור – ומה שביניהם', *לשוננו* עו (תשע"ד), עמ' 265-283	עמר, תשע"ד
M. Anbar, ‘La Critique Biblique à la Lumière des Archives Royales de Mari III: 1 S 12,3’, *Biblica* 79 (1998), pp. 549-550	עַנְבָּר, 1998
מ' עַנְבָּר, 'חזרה מקשרת במקרא ובמארי או: בשבח ביקורת המקרא', *בית מקרא* קנ (תשנ"ז), 211-218	עַנְבָּר, תשנ"ז
מ' עַנְבָּר, נבואות, בריתות ושבטים בתעודות מארי, ירושלים תשס"ז	עַנְבָּר, תשס"ז
מ' פארן (עורך משנה), עולם התנ"ך – ויקרא, תל אביב תשס"ב	פארן, תשס"ב
פ' פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, ירושלים תשנ"ד	פולק, תשנ"ד
G. vom-Bruck, B. Bodenhorn (eds.), *An Anthropology of Names and Naming*, Cambridge (NY) 2006	פום-ברוק ובודנהורן, 2006
G. Von-Rad, *Genesis: A Commentary* (OTL), J. H. Marks (trans.), Philadelphia 1972	פון-ראד, 1972
J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*[2], Sheffield 1991	פוקלמן, 1991
J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative* (tran. I. Smit), Louisville, 1999	פוקלמן, 1999
N. S. Fox, ‘Balak (Num. 22:2–25:9)’, T.C. Eskenazi and A.L. Weiss (eds.), *The Torah: A Women's Commentary*, New York 2008, pp. 937-53	פוקס, 2008

T. L. Forti, *Animal Imagery in the Book of Proverbs*, Leiden 2008	פורטי, 2008
ב' פורטן, 'שם, שמות עצם פרטיים בישראל', א' מ ח, ירושלים (תשמ"ב), עמ' 33-51	פורטן, תשמ"ב
ר' פטאי, אדם ואדמה (א), ירושלים תש"ב	פטאי, תש"ב
ע' פטר, מזמורים מן הריג-וָדָה, ירושלים תשס"ז	פטר, תשס"ז
E. L. Peters, *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power* (J. Goody, E. Marx, eds.), Cambridge 1990	פיטרס, 1990
מ"י פינלי, עולמו של אודיסאוס (בתרגום ג' הרמן), ירושלים תשנ"ח	פינלי, תשנ"ח
D. Fink, 'Between Dust and Divinity: Maimonides and Jewish Environmental Ethics', E. Bernstein (ed.), *Ecology and the Jewish Spirit: Where Nature and the Sacred Meet*, Woodstock 2000, pp. 230-239	פינק, 2000
E. Firmage, 'Zoology', *ABD* 6 (1992), pp. 1109-1167	פירמג', 1992
M. A. Fishbane, 'Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)', *JJS* 26 (1975), pp. 15-38	פישביין, 1975
M. A. Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York, 1979	פישביין, 1979
S. C. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, London 1942	פפר, 1942
S. Freud, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig – Wien 1913	פרויד, 1913
P. Vrolijk, *Jacob's Wealth: An Examination Into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25:19-35:29)*, Leiden 2011	פרוליק, 2011
D. R. Freedman, 'Put Your Hand Under My Thigh – The Patriarchal Oath', *BAR* 2 (1976), pp. 2-4	פרידמן, 1976
D. N. Freedman (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000	פרידמן, 2000

פרידמן, תשע"ד	צ' פרידמן, האופָּנִישָׁדות והבְּרַהְמָנות: מבחר ההגות והמיתולוגיה של הודו הקדומה, ירושלים תשע"ד
פרייזר, 1887	J. G. Frazer, *Totemism*, Edinburgh 1887
פרייזר, 1918	J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*, London 1918
פרייזר, 1922	J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed. 1 vol.), New York 1922
צומורה, 2007	D. T. Tsumura, *The First Book of Smauel* (NICOT), Grand Rapids 2007
צ'יילדס, 1974	B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (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[7], ירושלים תשכ"ה
קאסוטו, תשל"ב	מ"ד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית (א), ירושלים תשל"ב
קאר, 1996	D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996
קארמייקל, 2000	C. Carmichael, 'The Origin of the Scapegoat Ritual', *VT* 50 (2000), pp. 167-182
קגנוף, 1996	B. C. Kaganoff, *A Dictionary of Jewish Names and Their History*[2], Maryland 1996
קדרי, תשס"ו	מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו
קוגל, 2007	J. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York 2007
קוטס, 1983	G. W. Coats, *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983
קויפמן, תשט"ז	י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (4 כרכים), ירושלים-תל אביב תשט"ז

N. J. Conard, ‘Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art’, *Nature* 426 (2003), pp. 830-832	קונארד, 2003
S. D. Kunin, *We Think What We Eat: Structuralist Analysis of Israelite Food Rules and Other Mythological and Cultural Domains*, London 2004	קונין, 2004
P. Constable, A quake-stricken district in Nepal struggles back to life, *The Washington Post*, 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
J. L. Koosed (ed.), *The Bible and Posthumanism*, Atlanta 2014	קוּסֶד, 2014
G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980	קֵיירד, 1980
י' קיל, ספר בראשית עם פירוש דעת מקרא (א), ירושלים תשנ"ז	קיל, תשנ"ז
K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, London 1966	קיצ'ן, 1966
J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Israel*, Oxford 2006	קלוואנס, 2006
R. C. Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Minneapolis 1976	קלי, 1976
R. W. Klein, *1 Samuel* (WBC), Waco 2008	קליין, 2008
D. J. A. Clines, *Theme of the Pentateuch*[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, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Illinois 1952	רדקליף-בראון, 1952
W. R. Smith, ‘Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament’, *The Journal of Philology* 9 (1880), pp. 75-100	רוברטסון סמית', 1880
W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1885	רוברטסון סמית', 1885

רוברטסון סמית', 1889	W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series – The Fundemental Institutions*, London 1889
רוג'רסון, 1984	J. W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Sheffield 1984 (Oxford 1978)
רוזנצוייג, תשכ"א	פ' רוזנצוייג, נהרַים: מבחר כתבים (בתרגום י' עמיר), ירושלים תשכ"א
רופא, תש"מ	א' רופא, ספר בלעם, ירושלים תש"מ
רופא, תשל"ו	א' רופא, 'סיפור אירוסי רבקה (בראשית כד)', *אשל באר שבע* א (תשל"ו), עמ' 42-67.
רייקן ואח', 1998	L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove 1998
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)
שביט וריינהרץ, תשע"ד	י' שביט וי' ריינהרץ, חמוֹריות – מסע בעקבות החמור: מיתולוגיה, אלגוריה, סמליות וקלישאה, ירושלים תשע"ד
שגיא, 1998	א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998
שוורץ, 2001	R. H. Schwartz, *Judaism and Vegetarianism*, New York 2001
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, *Dónde Está Tu Hermano: Textos de Fraternidad en el Libro del Génesis*, Pamplona 1997
שחאדה, תשס"ז	ח"א שחאדה, 'המורשת הווטרינרית האסלאמית ו'עשרת הדיברות' של הווטרינר על-פי חיבור ערבי מן האמה השש-עשרה', ב' ארבל, י' טירקל, ס' מנשה (עורכים), בני-אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית, ירושלים תשס"ז, עמ' 237-254
שטרנברג, 1977	מ' שטרנברג, מבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטראטגיות של עודפות אינפורמאציונית, *הספרות* 25 (1977), עמ' 109-150

שטרנברג, 1985	M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985
שייפר, 1997	P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997
שנקלין, 1985	E. Shanklin, 'Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals', *Annual Review of Anthropology* 14 (1985), pp. 375-403
שנקלין, 1997	E. Shanklin, 'Animals', T. Barfield (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Oxford 1997, pp. 16-18
שפירא, תשנ"ז	א' שפירא, 'יעקב ועשו: קריאה רב-משמעית', ר' כשר ואח' (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות (ד), רמת גן תשנ"ז, עמ' 249-282
שפרד, 1978	P. Shepard, *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, Georgia 1978
שפרד, 1997	P. Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Washington 1997
שפרה וקליין, תשנ"ז	ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז
שרוֹאר וסטאוּבְּלי, 2001	S. Schröer, T. Staubli, *Body Symbolism in the Bible*, L. M. Maloney (trans.), Collegeville 2001
שרווד, 1990	S. K. Sherwood, *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*, Frankfurt 1990
שרידן ואוֹדן, 2002	M. Sheridan, T. C. Oden (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture (II): Genesis 12-50*, Downers Grove 2002
תדמור ואחיטוב, תשמ"ב	ח' תדמור וש' אחיטוב, 'שם, שמות עצם פרטיים בישראל', *א' מ* ח (תשמ"ב), עמ' 29-33

מפתח קיצורים ביבליוגרפיים

להלן רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים בהם ביצעתי שימוש ברשימות הביבליוגרפיות לעיל או בגוף העבודה:

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*[3], Princeton 1969
ASOR	*American Schools of Oriental Research*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BHS	R. Kittel, K. Elliger (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[5], Stuttgart 1997 (1st ed. 1977)
HALOT	L. Köhler, W. Baumgartner (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (tran. M. E. J. Richardson), Leiden 1994-1999
ICC	*International Critical Commentary*
JANES	*Journal of Ancient Near Eastern Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
NICOT	*New International Commentary on the Old Testament*
OTL	*Old Testament Library Commentary Series*
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

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, explicitly nor implicitly, 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.

“*Adam uḫehema*”: Domestic Beasts as Human’s Representation in the Hebrew Bible

Ph.D. Thesis by

Avi Dentelski

This work was carried out under the supervision of

Professor Ortsion Bartana and Professor Amnon Shapira

Submitted to the Senate of Ariel University

Ariel, Israel December 2017