

"אָדָם וּבְהֵמָה": על בהמות כמייצגות את האדם בכמה מסיפורי המקרא

אבי דנטלסקי

דוקטורנט למקרא באוניברסיטת אריאל ובעל הבלוג המקראי 'ארץ העברים'
 דוא"ל: avide@matrix.co.il

סיפורי המקרא רוויים באזכורים של בהמות בית שונות, אך על פניו נדמה שתפקידן העלילתי שולי. עם זאת, בחינה מעמיקה יותר של הטקסטים הללו חושפת מקרים שבהם אותם בעלי חיים משמשים כגיבורים ספרותיים. ניתן לזהות זאת במקרים שהטקסט המקראי, המתאפיין בתמציתיות, מוצא לנכון לאזכר פעמים רבות את בעלי החיים בסיפור. בסיפור אירוסי רבקה למשל (בראשית כד) הגמלים נזכרים 18 פעמים, ובמחזור סיפורי יעקב בבית לבן (בראשית כט-לא) הצאן נזכר 45 פעמים. מלבד זאת, קיימים בטקסט המקראי לא מעט אזכורים אגביים של בעלי חיים באופן מעורר תמיהה. כך למשל האזכור המיותר לכאורה בסיפור העקדה: "שָׁבוּ לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמוֹר" (בראשית כב, ה) או דאגתם המתמיהה של אחי יוסף לחמוריהם: "לְהַתְגַּלֵּל עֲלֵינוּ וְלְהַתְנַפֵּל עֲלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לְעֵבְדִים וְאֶת חַמְרֵינוּ" (בראשית מג, יח).

מאמר זה מבקש להציע הסבר חדש לפְּשָׁרָה של תופעה זו, הנשען על התשתית הרעיונית של סיפורי הבריאה המקראיים, ולפיה היחסים בין האדם לחיית הארץ הם יחסים בין סובייקטים החולקים ממד של שוויון ביניהם. יתרה מכך, לפי תורת הקרבנות המקראית בהמות הבית נתפסו כמייצגות את מהותו הפנימית של האדם, בדומה לתפיסה שרווחת בתרבויות רבות אחרות. דוגמאות לתפיסה זו ניכרות בסיפור הנחש בגן עדן ובסיפור אתונו של בלעם, בעלי חיים שהסופר המקראי העניק להם כושר דיבור. תפיסת הייצוג הזו מובילה למסקנה כי חלק מהאזכורים הנרחבים (בכמות או באיכות) שזוכים להם בעלי החיים בסיפורת המקראית אינם אלא אמצעי ספרותי להבעת מושגים מופשטים הקשורים לנפשו של האדם, מושגים שאינם קיימים בשפת המקרא.

מילות מפתח: אנתרופולוגיה, בהמות בית, דימויי בעלי חיים, מקרא

מבוא

של המקרא, הרגיש לכל מילה מיותרת או חזרה עודפת (פולק, תשנ"ד; Amit, 1989), התעלם מהריבוי העצום של אזכורי בהמות בפרוזה המקראית, ואף מאזכורים שנראים מיותרים,

בהמות הבית, כגון כבשים, פרות, חמורים וגמלים, הן אמנם 'בנות בית' בסיפורי מקרא רבים, אך במבט ראשון נראה כי נועד להם תפקיד שולי בלבד בעלילה. גם המחקר הספרותי

כלומר כאלה שאינם תורמים לעלילת הסיפור.¹ להלן דוגמאות לריבוי אזכורים של בעלי חיים:

1. הגמלים בסיפור עבד אברהם ורבקה (בראשית 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 היא הכלה המיועדת ליצחק.

2. הצאן בסיפור מפגשם של יעקב ורחל (בראשית כט) ובסיפור יעקב בבית לבן (בראשית ל-לא): בפרק כט חוזרת המילה 'צאן' שמונה פעמים כבר בעשרת הפסוקים הראשונים, ובשני הפרקים הבאים נדמה כי הצאן לסוגיו השונים (שה, כשב, עז, תיש) ממלא כל חלקה פנויה עם 35 אזכורים (לא כולל השם 'רחל', שמשמעו כבשה). גם כאן לצאן תפקיד מהותי בהשתלשלות הסיפור: יעקב מתאהב ברחל בבואה להשקות את הצאן; הוא נשכר על ידי לבן כרועה צאן; ובשל ריבוי צאנו של יעקב מתקנאים בו בני לבן, והוא נאלץ לברוח מהמקום בעוד לבן דולק אחריו.

3. החמור בסיפור הנביא הזקן ואיש האלוהים (מלכים א יג): בסיפור קצר זה החמור נזכר שמונה פעמים, ארבע מהן משובצות בתיאור חבישתו. ושוב, נראה כי לחמור בסיפור זה תפקיד מהותי הרבה יותר מסתם בהמת משא, כפי שיוצג בהמשך המאמר.

4. אזכורים אגביים: ישנם גם אזכורים שוליים, המעוררים תמיהה. לא ברור למשל למה נחוץ אזכורו הכפול של החמור בפרשייה הדחוסה וה'חסכנית' של סיפור העקדה (בראשית כב, ג; ה); כך, גם לא ברורה דאגתם המופרזת של אחי יוסף לחמוריהם, בזמן שהם בעצמם עמדו להפוך לעבדים (בראשית מג, יח): "לְקַחְתָּ אִתָּנוּ לְעֶבְדִים וְאֵת חֲמֹרֵינוּ"; או האולטימטום של פרעה למשה, בו תבע להשאיר את הצאן והבקר, אחרי שכבר הסכים לשלח את כל העם (שמות י, כד-כז): "לָכוּ עִבְדוּ אֶת ה' כִּי צִאֲנְכֶם וּבְקֶרְכֶם יֵצֵא [יושאר]". לכאורה אפשר לטעון כי בעלי החיים נזכרים כדי 'לקשט' את העלילה עלילה ותו לא, אך כפי שהראה חוקר הספרות החשוב רוברט אלטר, כל פרט ב'סצנת דפוס' (type scene), כפי שהוא כינה את החזרות התיאוריות, נושא בחובו משמעות (Alter,

החשיבות שהמקרא מייחס לעולם החי מסבירה את השימוש הסימבולי שנעשה בבעלי חיים. לדעתי, אזכורם של בעלי חיים בסיפורים המקראיים היא אמצעי ספרותי המבוסס על פנומן אנתרופולוגי ידוע בתרבויות רבות, לפיו בעלי חיים מסוימים משמשים לייצוג מהותו הפנימית של האדם. מכיוון ש"אין זה מדרכה של המחשבה השמית להתבטא על ידי הצהרות מופשטות" (קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 4), ולמעשה המקרא חסר כמעט לחלוטין מונחים מופשטים כגון 'מהות', 'זהות' ו'ערכים', בהמות הבית שימשו אמצעי להבעת הרעיונות הללו. כך לדוגמה כדי לבטא שאדם מסוים השפיע על אדם אחר, צוין שהוא העביר אליו את בהמותיו;⁵ וכדי לתאר השתלטות מהותית

2 כל התרגומים במאמר הם של המחבר, אלא אם צוין אחרת.
3 מדובר בשמות 'חילוניים', כלומר הם אינם מכילים יסוד אלוהי כמו הסימונים 'ה' או 'אל', כגון בשמות צפניה וישראל.
4 דוגמה קרובה לכך היא דימויים של כמה משבטי ישראל לבעלי חיים, כגון אריה, נחש וחמור (בראשית, מט; דברים, לג). אמנם דוגמאות אלו, כמו משל כבשת הרש, אינן מתחום הפרוזה שבו עוסק המאמר, אך השימוש בדימויים כאלו מעיד על הכרה בדמיון ביניהם.
5 מאפיין זה לא יידון במאמר, אך אעיר בקצרה כי הוא מתאים להפליא לתיאוריית המתנה שפיתח מרסל מוס (2005), שעיקרה הצבעה על משמעותה הרוחנית של המתנה המגלמת את נותנה.

1 ככלל ניתן להגדיר כ'מיותר' אזכור שהסרתו אינה פוגעת כהוא זה בסיפור או כזה החוזר מספר רב של פעמים. לשם השוואה, חזרה של ביטוי או מילה יותר משלוש פעמים עשויה להפוך אותו ל'מילה מנחה' בעיני חוקר הספרות המקראית, אפילו אם אין מדובר באותה מילה ממש אלא במילים מאותו שדה סמנטי (ראו דוגמאות אצל פולק, תשנ"ד, 93-97). אין בכוונתי לעסוק באזכורים חריגים בסוגות מקראיות אחרות מעבר לפרוזה, וגם בתחומי הפרוזה אינני מתיימר להסביר מדוע הזכר בעל חיים זה או אחר.

של צד אחד על צד אחר, צוין שהבהמות של צד אחד נתפסו על ידי צד אחר וכן הלאה.⁶

המאמר כולל שלושה חלקים, שמטרתם להבהיר את תפיסת הייצוג שלעיל. בחלק הראשון תוצג התשתית הרעיונית במקרא, שלפיה היחסים בין האדם לבעלי החיים בכלל ולבהמות הבית בפרט הם יחסים בין סובייקטים החולקים ממד של שוויון ביניהם, ולא יחסים בין סובייקט לאובייקט; יתרה מכך, לפי תורת הקרבנות המקראית, בהמות הבית מייצגות את ישותו של האדם. בחלק השני יוצגו שתי אפיונות הממחישות את יישום התפיסה הזו הלכה למעשה בסיפורת המקראית: סיפור הנחש בגן עדן וסיפור אתונו של בלעם. בחלק השלישי יונתחו שתי אפיונות מקראיות נוספות דרך פריזמת הייצוג באמצעות בעלי חיים. לסיום יוצג נספח אנתרופולוגי קצר בדבר תופעת הייצוג הזאת בקרב תרבויות שבטיות בנות זמננו.

מאמר נועד להיות מועט המחזיק את המרובה, ו"יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן" (משנה יומא ז, א). על כן הדיון יהיה לעתים קצר מהנדרש, ובוודאי שלא יחבוק את כל צדדיו של כל נושא ונושא.

תפיסת הייצוג בסיפורת המקראית

הסיפורת המקראית היא אוסף רחב היקף של טקסטים מסוגות ומתקופות שונות, שנכתב בידי אנשים בעלי השקפות שונות. מכאן שכל ניסיון 'להוכיח' שהיא מתאפיינת בתפיסה כזו או אחרת עלול להתקל בעדויות סותרות. על כן מטרת איננה להוכיח את תפיסת הייצוג, אלא להדגימה, ובעיקר להראות כי היחסים בין האדם ובין בעלי החיים במקרא היו קרובים יותר ממה שנראה במבט ראשון.

האדם והחיה בסיפורי הבריאה וברית נח

כבר בשני סיפורי הבריאה בתחילת ספר בראשית (א-ב) וכן בסיפור ההמשך שלאחר המבול (ט) נראה כי ליחסים בין האדם ובין בעלי החיים נודעה חשיבות מיוחדת, ולא זו בלבד אלא שישנו מספר רב של מוטיבים המבטאים ממד של שוויון ביניהם:⁷

1. עשב הוא מאכל המשותף לאדם ולבעלי החיים (בראשית א, כט-ל);
2. האדם הוגדר בסיפור השני כ"נֶפֶשׁ חַיָּה" (ב, ז),

בדיוק כמו שהוגדרו שאר היצורים בסיפור הראשון (א, כ; כד; ל) וכן בסיפור השני (ב, יט). התפיסה שבעלי החיים חולקים עם האדם את אותה 'נפש' עומדת ביסוד הציורי המקראי האוסר על אכילת דם בעלי חיים: "כִּי הַדָּם הוּא בְּנֶפֶשׁ יִכְפֹּר" (ויקרא יז, יא) (גרינברג, תשנ"ג, עמ' 38-39; Milgrom, 1991, pp. 711-712); 3. האדם נברא ביום השישי כמו בעלי החיים, ולמעשה אף לאחריהם, ובכך הוצב בדרגה אחת עמם, אם לא למטה מהם, וכדברי המדרש בבראשית רבה ח, א: "אם זכה אדם אומרים לו: אתה קדמת למלאכי השרת; ואם לאו אומרים לו: זבוב קדמך יתוש קדמך, שלשול זה קדמך"; 4. האל מצפה מהאדם לקרוא בשם לבעלי החיים, וכך הוא אכן עושה (ב, יט), בדיוק כפי שהאדם קרא לחווה בשם (ב, כג; ג, טז), וכפי שהורים רבים במקרא העניקו שם לילדיהם (השוו קאס, תש"ע, עמ' 55-57; סוצקובר תשע"ב); 5. לפני המבול ה' מצווה על נח להציל את בעלי החיים באופן שמזכיר את הציורי להציל את משפחתו. יתרה מכך, הכתוב מדגיש פעמיים: "לְהַחֲיֹת אֶתְךָ" (ז, יט) וכן "וְהָיָה לָךְ וְלְהֶם לְאֶכְלָה" (ז, כא), מה שמצביע על שוויון מסוים ביניהם; 6. לאחר המבול אלוהים כורת ברית המשותפת לבני נח ולבעלי החיים: "וַאֲנִי הֲנִי מְקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם [...] וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם" (ט, ט-י). הברית מדגישה את ממד השוויון בין האדם ובין בעלי החיים בעיני האל (Grossberg, 1998, p. 79). ברית שלום זו עתידה לחזור ולהיכרת בעתיד: "וְיִכְרְתִי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרִמְשׁ הָאָדָמָה" (הושע ב, כ); "וְגַר זָאֵב עִם צֶבֶד" (ישעיהו יא, ו) (Jacob, 2007, p. 11).

גם תהילים קד, הנותן הד לסיפורי הבריאה, מדגיש שהאדם הוא חלק ממארג הבריאה, ובדומה ליתר בעלי החיים, הוא תלוי בחסדי האל למציאת מזונו: "מִצְמִיחַ חֶצְרֵי לְבַהֲמָה וְעֹשֵׁב לְעֶבְדֵי הָאָדָם" (פס' ד). יתרה מכך, מוטיב השיבה אל העפר, שבסיפור הבריאה בבראשית (ג, יט) הוא ייחודי לאדם, מיוחד כן לכל היצורים החיים: "תִּסַּף רוּחְךָ וְגִגְעוֹן וְאֵל עֶפְרָם יִשְׁוּבוּן" (פס' כט). "בדרך בה הוא מדבר על המין האנושי [...] המזמור מעמיד אותנו במקומו [...] המין האנושי הוא פשוט עוד אחד מהיצורים", טוען מייס (Mays, 2000, p. 85).

הקרבנות – תחליף לאדם

המקור השני להוכחת תפיסת הייצוג במקרא מצוי בעולם הקרבנות המקראי. הקרבת קרבנות התקיימה בכל התרבויות

4 לעתים הקריאה בשם מבטאת גם בעלות או מרמזת לכפיפות, כמו במקרים שבהם פרעה נכו שינה את שמו של אליקים ליהויקים (מלכים ב כג, לד; דברי הימים ב לו, ד), ונבוכדנצר שינה את שמו של מתניה לצדקיהו (מלכים ב, כד, יז).

6 מובן כי אינני טוען שהסבר כזה תקף לכל עשרות הסיפורים המקראיים בהם מוזכרות בהמות. המאמר מציע קריאה אפשרית כזו, אך יש לבחון כל מקרה לגופו.

7 מובן כי ישנם גם מוטיבים המביעים עליונות ברורה של האדם על בעלי החיים, ובסופו של דבר היחס ביניהם הוא דואלי. אגב, הדואליות באה לידי ביטוי מרתק באפוס הקולנועי המודרני המבול (Aronofsky, 2014), בו תובל קין מייצג את עליונות האדם על בעל החיים, ואילו נח מייצג את השוויון ביניהם.

יש לפחות שני מרכיבים מרכזיים במערכת קרבנות הכפרה בתורה העולים בקנה אחד עם תפיסת ה'החלפה' הזו:

1. הסמיכה: סמיכת ידי המקריב על ראש קרבנו היא פעולה שנעשית לפני השחיטה: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (ויקרא א, ד). מפסוק זה משתמע כי הסמיכה היא תנאי הכרחי לכפרה, וההסבר המקובל לפעולה זו הוא שתפקידה לבטא את העברת ישותו החוטאת של האדם אל בעל החיים (Gerstenberger, 1996, p. 73).

2. הַזָּאת הַדָּם: הרכיב השני והמשמעותי יותר בעולם הקרבנות הוא הַזָּאת הַדָּם על המזבח. הטעם המפורש בתורה הוא שהדם מציין את נפשו של בעל החיים, ולכן יש לו תפקיד בפעולת הכפרה: "כִּי נֶפֶשׁ הַבְּשָׂר בְּדָם הוּא וְאֲנִי נִתְתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בְּנַפְשׁ יְכַפֵּר" (ויקרא יז, יא). השוו גם בראשית ט, ד; דברים יב, כג). הדם מייצג את תמצית החיים, וזריקתו על המזבח מבטאת את ההתאמה המלאה שיש בין חיי הקרבן ובין חיי המקריב, המבקש לכפר על עוונותיו.⁹

תפיסת ההחלפה קיימת גם במקומות אחרים במקרא. בסיפור עקידת יצחק למשל (בראשית כב, יג) נאמר במפורש: "וַיִּשָׁח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַחַת בְּנוֹ". כך גם משתמע מדברי מיכה (ו, ז): "הֲרִצָּה ה' בְּאֵלֵי אֵילִים [...] הָאֵתָן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי". בסיפור דוד ומגפת הדבר שהחלה להכות בישראל (שמואל ב כד) הכפרה על העם מושגת דרך הקרבת עולות ושלמים מן הבקר (שמואל ב, יח-כה), ודוד מדמה בפס' יז את העם לצאן: "הֲיֵה אֲנֹכִי חֲטָאֲתִי וְאֲנֹכִי הַעֲוִיֹתִי וְאֵלֶּה הַצֹּאן מִה עֲשׂוֹ".

בעלי חיים מדברים

אם כן, המקרא מכיר באפשרות ההחלפה בין בהמה לאדם בהקשרים שונים. להלן אטען כי עיקרון ההחלפה שימש גם כאמצעי ספרותי בידי המספר המקראי, שנעזר בבעל חיים כדי לייצג את נפש האדם. ראייה מובהקת לכך ניתן למצוא בשני הסיפורים היחידים במקרא שבהם בעלי החיים מדברים: סיפור הנחש בגן עדן (בראשית ג) וסיפור אתונו של בלעם (במדבר כב).¹⁰ שני הסיפורים הללו זכו למספר רב של פרשנויות והסברים, אך ככל הידוע לי טרם הוצע הסבר אחד המשותף

10 לא מעט חוקרים חולקים על תפיסה זו (Eichrodt, 1961, pp. 165-166; Milgrom, 1991, pp. 151-153), ולא כאן המקום להאריך.

11 הרמב"ם וכמה מפרשני ימי הביניים סברו כי סיפורים אלו אירעו רק בתודעתו של הגיבור ולא במציאות, שכן לא היה סביר בעיניהם שה' יגרום לבעלי חיים לדבר לצורכי נבואה. לשם המחשה, בספרות המזרח הקדום דיבור בין בעלי חיים לבני אדם הוא נדיר ביותר (Savran, 1994, pp. 37-38). ראו באיליאדה שיר יט, שורות 404-424, שם אכילס מדבר עם סוסו, קסנת'וס.

הידועות לנו, ועל פי כמה מיתוסים קדומים, העולם אף נברא ממעשה של הקרבת קרבן (וויליס, תש"ס, עמ' 70). סוגיית הקרבן במקרא נזכרת כמעט בכל סוגה ספרותית: סיפורת, חוק ונבואה. בתורה לבדה מוקדשים לקרבנות ול'אקולוגיה' שלהם (משכן, כהונה) עשרות פרקים, הרבה יותר ממה שכל נושא אחר זוכה לו.⁹ אלא שיש לשים לב לתופעה הייחודית במקרא: העדפה ברורה לקרבנות מן החי, כלומר שחיטת בעל החיים וזריקת דמו. כבר בסיפור על קרבנם של קין והבל (בראשית ד, ג-ה) יש לכך ביטוי בולט. קרבנו של קין, שהובא מפרי האדמה, נדחה, ואילו קרבנו של הבל, שהובא מן הצאן, התקבל. משם ואילך כל הקרבנות הנזכרים בסיפורי המקרא הם קרבנות מן החי. גם חוקי הקרבנות בספר ויקרא מגלים העדפה לקרבנות מן החי, ומתירים בדרך כלל קרבנות מן הצומח רק למי שאין ידו משגת קרבן מן החי. השאלה המתבקשת היא "מה עניין שחיטת בעלי חיים לתקשורת בין האדם לבין האל?" (Leach, 1976, p. 81).

אחת התשובות לשאלה זו מצויה בדברי הרמב"ן, שלפיו הקרבן מהווה תחליף לאדם המקריב בעצמו כעונש על חטאו:

כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכִפֵּר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו (רמב"ן בפירושו לויקרא א, ט, ההדגשה שלי).

בעולם המחקר תפיסת ייצוג דומה קיבלה את השם 'תיאוריית ההחלפה' (substitution theory), והיא הוצעה לראשונה כתיאוריה מרכזית להסברת מהות הקרבן במחקרם של Hubert & Mauss (1964, פורסם במקור ב-1899). כחלופה לתיאוריות שרווחו בסוף המאה ה-19, ובראשן התיאוריה התועלתנית שראתה בקרבן דרך להבטיח גמול כלשהו, בבחינת 'תן לי ואתן לך' ('do ut des'), הציעו השניים כי הקרבן וטקסי ההקדשה וההכנה המקדימים לו הם אמצעי המכוון את הקשר של המקריב עם האלוהות ומאחד ביניהם. פעולת ההקרבה מאחדת בין עולם החול של המקריב ובין עולם הקודש המיוצג בנשמת הקרבן. במילים אחרות, הקרבן אינו 'מוצר' הניתן לאלים, אלא הוא מאפשר למקריב לעבור מטמורפוזה פנימית מחול לקודש.

9 שמות כה-מ, ויקרא א-ז; כא-כג, במדבר ד-ט; טו; יח-יט; כח-כט, דברים יב; טז.

חיים הוא נדיר ביותר גם במקרא וגם בספרות המזרח הקדום, וקשה להבין מדוע היה על המחבר לייחס תכונה נעלה שכזו ליצור מיתולוגי-שטני. לכן הפתרון הסביר ביותר לדעתי הוא זה שמציע קאסטו:

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. (קאסטו, תשכ"ה, 94. ההדגשה במקור).

ובמילים אחרות, המספר המקראי לא התכוון לרגע שנחשוב שהיה נחש 'אמיתי' בגן עדן, אלא חיפש דרך ספרותית לתאר קונפליקט פסיכולוגי עמוק בתוך נפשה של האישה. מכיוון שהשפה המקראית נעדרת מושגים מופשטים שכאלו, אף שברור שהם היו מוכרים לבני התקופה, נעזר המחבר בנחש ו'החיה' (הפך לחיה) על ידי כך את נפשה של האישה. הסבר זה פותר באחת את שלוש התמיהות שהוצגו לעיל: א. הנחש הוא נפשה של האישה עצמה, ולא בעל חיים, לא אמיתי ולא מיתולוגי; ב. הנחש אינו דמות חיצונית המתמרדת נגד האל, אלא האישה בעצמה, וכידוע, מוטיב חוסר הציות האנושי והרעה הנגרמת בגינו הוא אחד המוטיבים הבסיסיים במקרא; ג. האישה ידעה כמובן על ציווי האל, אלא שהיא ניסתה לפרשו בדרך שנוחה לה, כפי שנראה בדו-שיח שקיימה בינה ובין עצמה.

אתונו של בלעם

הדוגמה השנייה לשימוש ברור בבעל חיים לייצוג נפש האדם נמצאת בסיפור בלעם ואתונו. הסיפור פותח בחרדתם של המואבים מפני עם ישראל העולה ממצרים. בלק מלך מואב מזמין את הקוסם בלעם כדי לקלל את ישראל. אלוהים מתגלה לבלעם ואוסר עליו לשתף פעולה, אך לאחר שבלק שולח לבלעם שרים חשובים בבקשה שיאות לבוא, אלוהים מתיר לבלעם ללכת בתנאי שיאמר רק מה שיצטווה. בלעם יוצא לדרך רכוב על אתונו, בלוויית שרי בלק ושני נערים, ואז מתרחשת אפיזודת האתון:

ויבא אֱלֹהִים אֶל בְּלָעַם לִילָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם לְקַרְא לְךָ בְּאֵוֹ הַאֲנָשִׁים קוֹם לְךָ אִתָּם וְאָךְ אֵת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֶדְבַּר אֵלֶיךָ אֲתוֹ תַעֲשֶׂה. וַיָּקָם בְּלָעַם בְּבֹקֶר וַיַּחֲבֵה אֵת אֲתוֹנוֹ וַיִּלְךָ עִם שְׁנֵי מוֹאָב. וַיַּחַר אֵף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיַּתְּצֵב מִלְּאֲדָה ה' בְּדֶרֶךְ לְשֹׁטֶן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל אֲתוֹנוֹ וְשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ. וַתֵּרָא הָאֵתוֹן אֵת מִלְּאֲדָה ה' וַיִּצַּב בְּדֶרֶךְ וַתִּחַבֵּב שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט הָאֵתוֹן מִן הַדֶּרֶךְ [...] וַיִּפְתַּח ה' אֵת פִּי הָאֵתוֹן וַתֹּאמֶר לְבָלָעַם מָה עֲשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתַנִּי זֶה שֵׁלֶשׁ נְגָלִים. וַיֹּאמֶר בְּלָעַם לְאֵתוֹן כִּי הֲתַעֲלֵלֶתְ בִּי לוֹ יֵשׁ חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עָתָה הֲרַגְתִּיךָ. וַתֹּאמֶר

לשניהם. להלן אטען כי ההסבר המשותף הסביר ביותר הוא התזה העומדת ביסוד מאמר זה: בעלי החיים בשני הסיפורים אינם אלא מטפורה לחלק מסוים בנפש האנושית – של האישה בסיפור הראשון ושל בלעם בסיפור השני.

הנחש בגן עדן¹²

וְהַנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מְכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן. וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל הַנָּחַשׁ מִפְּרִי עֵץ הַגֶּן נֹאכַל. וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן תָּמָתוּן. וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תָּמָתוּן (בראשית ג, א-ד).

בסיפור חטא גן עדן מופיע אפיון חריג של הנחש כ"ערום מכל חייית השדה". על כך כותב וונהאם בסקירתו הממצה לסיפור זה: אפיון מפורש של דמויות בסיפור הוא נדיר בנרטיב העברי, כך שנראה סביר כי בהערתו על אודות ערמת הנחש המחבר רומז כי על הערותיו להיבחן בתשומת לב רבה מאוד. ייתכן שהוא אינו אומר מה שנראה כי הוא אומר (Wenham, 1987, p. 72).

ואכן, סיפור הנחש מעורר שלוש תמיהות מרכזיות: מיהו או מהו הנחש? כיצד מתואר הנחש כמתנגד לאל אם האל עצמו ברא אותו? כיצד ידע הנחש על ציווי האל לאדם, ומדוע בכלל התערב בריב לא לו?

כבר פילון האלכסנדרוני טען כי "הדברים הללו אינם סיפורי בדים, שבהן משתעשעת עדת המשוררים והסופיסטים, אלא הם מצביעים על טיפוסים וקוראים לאלגוריה", כאשר לדבריו "הנחש האמור הוא סמל להנאה" (פילון האלכסנדרוני, תש"ס, עמ' 58). בעקבותיו הציעו חוקרי מקרא רבים שני הסברים למהותו האלגורית של הנחש ושל הסיפור כולו: 1. הנחש הוא סמל לכוחות הרע (שטן) המתנגדים לאל, והסיפור מדגים את חטא אי-הציות ועונשו, מסר תיאולוגי מרכזי במקרא כולו; 2. הנחש הוא סמל מיתולוגי-דמוני שרווח בתרבויות קדומות, אותו מבקשת התורה להשפיל או להגחיק. הסיפור מדגים את אפסותן של האמונות האליליות, מסר החוזר במקרא בנוגע לעבודה זרה.

הטיעונים הללו סובלים משתי נקודות חולשה. ראשית, לפי הפירושים הללו לנחש אין כל קשר של ממש לגיבורי הסיפור, אדם וחווה, אלא לאל הבורא; שנית, ייחוס יכולת דיבור לבעל

12 מובן כי בניגוד לשאר הדוגמאות במאמר, הנחש אינו בהמה (אם כי למעשה איננו יודעים את סיווגו הזואולוגי לפני שנגזר עליו "על גחונך תלך"), אך השימוש בבעל חיים לייצוג נפש האדם די בו כדי לחזק את הרעיון שביסוד המאמר.

המספר המקראי השתמש באתון להמחשת מה שאנו מכנים 'תת-מודע', ובכך ניתן מענה לשלוש התמיהות שהוצגו לעיל: א. המעשה לא התרחש במציאות, ולכן מובן כי מלוויו של בלעם לא ראוהו; ב. האתון היא לבו של הסיפור, שכן היא מייצגת את נפשו החצויה של בלעם ואת התלבטותו בין טוב לרע; ג. האפיזודה מיישבת את הסתירה בין הסיורב האלוהי לאפשר לבלעם ללכת בלילה הראשון ובין הסכמתו לכך בלילה השני, כיוון שההסכמה נועדה לאפשר לבלעם להתמודד עם עצמו, בדומה לניסיון העקדה שהועמד בפני אברהם (בשני המקרים הגיבור נשלח למשימה שלא תבצע בסופו של דבר). ההתלבטות הפנימית בנפשו של בלעם בין רצונו לציית לאל ולא לקלל את ישראל ובין רצונו לציית לבלק, מקבלת ביטוי בוויכוח בין בלעם לאתון. הסבר זה נראה מתאים הרבה יותר לנרטיב מאשר ראייתו כבורלסקה לגלגנית גרידא, תופעה נדירה עד מאוד במקרא.

אפיזודות מקראיות

עד כה הוצג שימוש בבעלי חיים לייצוג נפש האדם במחשבת המקרא ובשני סיפורים מקראיים. בחלק זה יודגם העיקרון הזה על שתי אפיזודות אחרות, שבהן נודע לחמור תפקיד חשוב יותר מסתם בהמת משא.¹⁴

אברהם וחמורו בסיפור עקדת יצחק

וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר וַיַּחְבֵּשׂ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אֹתוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּבְקַע עֲצֵי עֵלְהָ וַיִּלְךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מְרֻחָק. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נַעֲרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמֹר וְאֲנִי וְהַנְּעָר נִלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֲלֵיכֶם [...] וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיִּלְכּוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע (בראשית כב, ג-ה, יט).

סיפור עקדת יצחק מכיל אמנם 19 פסוקים בלבד (בראשית כב, א-יט), אך אלו נושאים על גבם מאות שנות פרשנות ומחקר שהוקדשו לניסיון להבין את פשרם.¹⁵ 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

הָאֲתוֹן אֶל בְּלַעַם הַלּוֹא אֲנֹכִי אֶתְנֶךָ אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי מֵעוֹדְךָ עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵהָסֵכְנִי הַסִּפְנֵתִי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא וַיִּגַּל ה' אֶת עֵינָיו בְּלַעַם וַיֵּרָא אֶת מַלְאָךְ ה' [...] וַיֹּאמֶר מַלְאָךְ ה' אֶל בְּלַעַם לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים וְאַפְסֵם אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אָדְבָר אֲלֶיךָ אֲתוֹ תִּדְבָּר וַיִּלְךְ בְּלַעַם עִם שְׁנֵי בָלָק (במדבר כב, כ-לה).

14 פעמים מוזכרת האתון באפיזודה הקצרה הזו, ואף שיכולת דיבורה הפלאית נעשית בידי האל (פס' כח), האפיזודה מעלה שלוש תמיהות מבחינה ספרותית: א. דיבורה הפתאומי של האתון כלל אינו מפתיע את בלעם, וגם אין כל תגובה של נערי בלעם או שרי מואב לפלא הזה; ב. מהי תרומתה של האתון לאפיזודה? האם לא די היה במלאך שיוכיח את בלעם בדברים? ג. מה תרומת האפיזודה להתפתחות הסיפור כולו? הלא בסופה חוזר המלאך על אותם דברים שאמר ה' לבלעם בלילה הקודם (פסוקים כ, לה).

על פי גישה מרכזית במחקר, האפיזודה נועדה להשחיר את פניו של בלעם בהתאם למסורת המאוחרת על אודות רשעותו, ותפקיד האתון להפוך את הסצנה כולה ל'בורלסקה' (רופא, תש"ם, עמ' 51) ואף ל'מעשייה פיקרסקית' (Levine, 2000, p. 155) המגחיכה את בלעם.¹³ לפי גישה זו אין מקום לשלוש התמיהות שהוצגו לעיל, שכן האפיזודה אינה מתיימרת להיות סבירה או עקבית.

על פי גישה אחרת, התמונה מורכבת יותר ויש לראות באפיזודת האתון הטרמה ספרותית למפגש הצפוי בין בלעם לבלק, שבו בלק ינסה לשכנע את בלעם לקלל את ישראל שלוש פעמים בעוד מלאך ה' לא יאפשר לו זאת (Savran, 1994, pp. 35-36). לחלופין, ניתן לראות באתון שליחה המעבירה מסר מאת האל, כמו בעלי חיים אחרים במקרא (Way, 2011, pp. 193-194). גישה זו נותנת מענה לשאלה מהי תרומת האפיזודה לסיפור בלעם כולו, שכן היא מדגישה את 'חירותו' של בלעם למסר האלוהי, אך היא אינה מספקת מענה לשתי התמיהות הראשונות, ולמעשה מותירה את רובה של האפיזודה כחידה לא פתורה.

לדעתי, כמו סיפור הנחש בגן עדן, גם סיפור האתון אינו מתכוון כלל לתאר מעשה שאירע בעולם המציאות, אלא לספק צוהר לנפשו החצויה של בלעם: האתון מסמלת במקרה זה את נטייתו החיובית של בלעם לציית לדבר האל שאסר עליו ללכת עם שרי מואב (פס' יב), ואילו בלעם הרוכב על האתון מייצג את נטייתו השלילית לסרב לצו זה. במושגים בני ימינו,

13 בורלסקה היא סוגה תיאטרונתית הומוריסטית העושה שימוש בהגזמה ובפרודיה. מעשייה פיקרסקית היא סוגה ספרותית הומוריסטית שבמרכזה אנטי-גיבור החווה אירועים סוריאליסטיים.

14 בחרתי בשתי אפיזודות אלו מכיוון שבשתייהן מדובר בחבישת חמור, בדומה לחבישת האתון על ידי בלעם שנדונה קודם.

15 להפניות ביבליוגרפיות לספרות המחקר העצומה על העקדה ראו Jacobs, 2010, pp. 546-548, n. 1-4. לסקירת הפרשנות היהודית הנוגעת בעיקר להיבט המוסרי של הסיפור ראו שגיא, 1998, עמ' 257-268.

וְנִבְיָא אֶתְד זָקֵן יֵשֵׁב בְּבֵית אֵל וַיְבֹא בְנוֹ וַיִּסְפֹּר לוֹ אֵת כָּל
הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֵת הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר דָּבַר אֵל הַמֶּלֶךְ וַיִּסְפְּרוּם לְאֲבִיהֶם. וַיַּדְבֵּר אֲלֵהֶם אֲבִיהֶם
אִי זֶה הַדְּרָךְ הַלֵּךְ וַיִּרְאוּ בְנָיו אֵת הַדְּרָךְ אֲשֶׁר הֵלֵךְ אִישׁ
הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיְהוּדָה. וַיֹּאמֶר אֵל בְּנָיו חֲבֹשׁוּ לִי הַחֲמֹר
וַיַּחֲבֹשׁוּ לוֹ הַחֲמֹר וַיִּרְכָּב עָלָיו. וַיֵּלֶךְ אַחֲרָי אִישׁ הָאֱלֹהִים
וַיִּמְצָאֵהוּ יֵשֵׁב תַּחַת הָאֵלָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲאֵתָה אִישׁ הָאֱלֹהִים
אֲשֶׁר בָּאתָ מִיְהוּדָה וַיֹּאמֶר אָנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵךְ אִתִּי הַבֵּיתָה
וְאָכַל לֶחֶם. [...] וַיְהִי אַחֲרָי אֶכְלוּ לֶחֶם וְאַחֲרָי שְׁתוּתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ
לוֹ הַחֲמֹר לְנִבְיָא אֲשֶׁר הֵשִׁיבוֹ. וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָאֵהוּ אֶרְיָה בְּדָרְךָ
וַיִּמְיַתְהוּ [את אִישׁ הָאֱלֹהִים] וַתְּהִי נִבְלָתוֹ מִשְׁלֶכֶת בְּדָרְךָ
וְהַחֲמֹר עִמָּד אֶצְלָה וְהָאֶרְיָה עִמָּד אֶצֶל הַנְּבִלָה [...]. וַיַּדְבֵּר
[הַנְּבִיָא] אֵל בְּנָיו לֵאמֹר חֲבֹשׁוּ לִי אֵת הַחֲמֹר וַיַּחֲבֹשׁוּ. וַיֵּלֶךְ
וַיִּמְצָא אֵת נִבְלָתוֹ מִשְׁלֶכֶת בְּדָרְךָ וְהָאֶרְיָה עִמָּדִים אֶצֶל
הַנְּבִלָה לֹא אָכַל הָאֶרְיָה אֵת הַנְּבִלָה וְלֹא שָׁבַר אֵת הַחֲמֹר.
וַיִּשָּׂא הַנְּבִיָא אֵת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּנְחֵהוּ אֵל הַחֲמֹר
וַיִּשְׁיִבְהוּ וַיִּבְא אֵל עִיר הַנְּבִיָא הַזֶּקֶן לִסְפֹּד וּלְקַבְּרוֹ.

שמונה פעמים מוזכר החמור בעשרים פסוקים אלו, וארבע מהן עוסקות בחבישתו של החמור בעבור אחד הגיבורים, ומכאן שאין לקבל את ההסבר הפשוטני שלפיו האזכורים הללו הם קישוט עלילתי גרידא. ואכן, בניגוד לסיפור העקידה, ואולי גם בשל אופיו המיוחד של הסיפור כולו, זכה כאן החמור לתשומת לב החוקרים, ומספר רב של הסברים חלופיים או משלימים הוצעו לפשר אזכורו הרבים:¹⁷ היו שהציעו כי מדובר בקונבנציה פואטית קדומה ותו לא, כזו הקיימת גם בספרות אוגרית, ותפקידה ככלל הוא להאט את הפעילות וליצור ציפייה לשלב הבא (קאסוטו, תשל"ב, עמ' 247-248); היו שהציעו כי החמור והאריה הם בבחינת שליחים אלוהיים כמו בעלי חיים נוספים במקרא, והם מסמלים את ממד הצייתנות, המנוגד לחוסר צייתנותו של איש האלוהים (Way, 2009, pp. 54-55); והיו שהציעו כי החמור הוא אמצעי פוליטי-סאטירי שנועד ללגלג על ירבעם או על מלכות ישראל, בעוד האריה משמש אלגוריה למלכות זרה (Boer, 1997, pp. 106-112; Mead, 1999, pp. 201-202).

הצד השווה בכל הפירושים האלו הוא שעניין החמור הוא 'חיצוני' לסיפור, ואינו משרת את גיבוריו. אך אפיזודת המפגש בין איש האלוהים והנביא הזקן היא בעיקרה מפגש טעון בין שתי דמויות אנטיגמטיות, ולכן הניתוח הפרשני צריך בראש ובראשונה לעסוק במניעיהן של הדמויות, ולא דווקא בהשלכות

לאביו כשביקש לשוחטו? הסיפור אינו נותן תשובות לכל אלה. מדרשי חז"ל כדרכם השלימו חלק מהפערים, והוסיפו דיאלוגים בין אברהם לאלוהים, לשטן וליצחק. אלא שלדיאלוגים אלה אין רמז במקרא, וכדבריו הנודעים של אוארבך במימזיס על סיפור זה, אשר "למעט הנדרש למטרת העלילה, משאיר את השאר באפלה [...] הזמן והמקום אינם מוגדרים [...] המחשבות והרגשות אינם מובעים" (Auerbach, 1953, p. 11). עם זאת, דומני שניתן להאיר במקצת את אפלת הסיפור אם נבחן יותר לעומק את פשר הופעתו הכפולה של החמור (פס' ג, ה). ברור שבעלילה דחוסה כזו אזכורו של החמור אינו בבחינת 'מעשה שהיה כך היה', ובוודאי שלא נועד לקישוט עלילתי גרידא, בייחוד האזכור האחרון, המיותר לחלוטין, שלפיו אברהם מצווה על נעריו לשבת 'עם החמור'.

חוקרים אחדים בלבד טרחו להתעכב על כך, ולדידם מדובר באמצעי ספרותי לעיגון הסיפור במציאות או להדגשת התמהמהותו של אברהם, שלא רצה להקריב את בנו.¹⁶ לדעתי, יש לחזור לסיפור אתונו של בלעם, וכבר היו חוקרים שעמדו על הקבלות ברורות בינו ובין סיפור העקדה. כאמור, האתון בסיפור בלעם איננה אלא סמל לחלק התת-מודע בנפשו של בלעם, המתנגד להליכה שמטרתה מנוגדת לרצון האל. לחמורו של אברהם נועד תפקיד זהה: לייצג את החלק בנפשו של אברהם המתנגד לציווי לשחוט את בנו, אותו פן נפשי שניתן לקרוא לו בפשטות 'רגש האבהות האנושי'. אברהם משכים קום וחובש את חמורו, כלומר רותם גם את אותו רגש המתנגד לציווי, ומכריח אותו לצאת למסע. בהגיעו אל שיפולי הר המוריה, לאחר שלושה ימי מסע, מתגבשת בו ההחלטה הסופית – להקריב את בנו, ולהשאיר מאחור את רגש ההתנגדות. על כן הוא מורה לשני נעריו, המייצגים את האנושיות הפשוטה והבסיסית, להישאר עם החמור, כלומר עם אותו הלך נפש שאברהם עצמו כבר התגבר עליו. ואכן, כשהוא חוזר אל נעריו בסוף הסיפור (פס' יט) הוא כבר אדם אחר, ולכן החמור איננו מוזכר עוד.

חמורו של הנביא הזקן

בסיפור על איש האלוהים והנביא הזקן במלכים א, יג, מְצָוָה אִישׁ אלוהים מיהודה ללכת למחות נגד מזבח שהקים מלך ישראל בבית אל. נביא זקן המתגורר בבית אל משקר לאיש האלוהים ואומר לו שהאל שב מציוויו. בעקבות זאת איש האלוהים חוזר לעירו בלי למלא אחר הציווי. איש האלוהים נענש על אי מילוי הצו ונהרג בידי אריה. להלן החלקים הרלוונטיים לדיוננו (מלכים א, יב, לב-יג, לב):

17 מצאתי תשעה הסברים שונים, ואת חלקם הצגתי בגוף הדברים. מאמרו של Way מ-2009 סוקר הסברים נוספים.

16 ראו למשל 552-554. Jacobs, 2010.

העבד לאורך כל הדרך. העבד מבין שהנערה שתזכה להיות כלת אדונו היא זו שתסכים 'להשקות את גמליו', כלומר להמשיך את שושלתו. רבקה עומדת במשימה ונבחרת, ולכן מובלת על הגמלים עד למפגש עם יצחק, שרואה מרחוק גמלים באים. משנפגשה עמו היא 'נופלת' מעל הגמל, כלומר רוכנת לעברו, מחווה סמלית של נתינת הכלה מהאב לבנו.

2. הצאן בבראשית כט-לא (45 אזכורים): הרקע לסיפור נמצא כמה פרקים קודם לכן (בראשית יא-יב), אז נמסר שמשפחת תרח התפצלה בין ארם לכנען: תרח ונחור בנו בחרו בחרן הארמית, ואברהם, הבן השני, עזב אותם לטובת ארץ כנען בעקבות צו אלוהי. הצאן מייצג, אם כן, את משפחת האבות שחלק ממנה נותר בחרן, ויעקב נחוש להשיבה לכנען. מכאן שהצאן הוא הציר שעליו נסובה העלילה כולה, הנבנית מהמתח בין צאצאי תרח הארמים ובין הזר הלא קרוא המאיים לספח לעצמו את צאנם: החל מהמפגש המתוח עם רועי חרן, שבסופו יעקב מתגלה כיחיד שמסוגל להשקות את הצאן (כלומר להמשיך את שושלת האבות) וכמי שעתידי לשאת את רחל (מילה נרדפת לכבשה) בת לבן; דרך קנאת בני לבן בצאן העצום של יעקב; וכלה בוויכוח בין יעקב לבן על הבעלות על הצאן. 3. החמורים בבראשית מב-מה (6 אזכורים): החמורים שאחי יוסף רוכבים עליהם מייצגים את אישיותם, כמו חמורו של אברהם ואתונו של בלעם. הירידה למצרים טומנת סיכון גדול לאחים, והחשש מובע בדאגה לגורל החמורים. לכן החמורים נזכרים בנקודות מפתח 'מעבריות', שבהן מודגשת הסכנה לשלומם. אך סמלי הוא שבסוף הסיפור יוסף שולח לאביו עשרה חמורים ועשר אתונוות (כמספר האחים) עמוסי מזון, כדי להרגיע את האב החרד לגורל בניו.

נספח - יחסי אדם-חיה במחקר האנתרופולוגי

נשאלת השאלה מדוע הכתוב המקראי משתמש דווקא בבעלי חיים לייצוג בני אדם, כלומר אם ייתכן שנמעניו המקוריים של הטקסט יכלו להבין שאמצעי כזה מסמל זהות בין אדם לבעל חיים. שאלה זו דורשת להרחיב את המבט משדה המחקר הטקסטואלי אל שדה המחקר האנתרופולוגי, המציג נתונים אתנוגרפיים המלמדים על הלכי הרוח והמחשבה בחברות קמאיות כמו החברה המקראית.¹⁸ מתברר כי מה שנראה בעינינו

18 מאפיינים רבים משותפים לחברות אלו, כגון המבנה חברתי (בתי אב, שבטים), המבנה המשפחתי (פטריארכלי ברובו, נישואי קרובים), המבנה הכלכלי (רועים-נוודים, חקלאים) ועוד. להרחבה ראו דיימונד, תשע"ו; Johnson & Earle, 2000.

התיאולוגיות או הפוליטיות של המפגש. כמו בסיפור אתונו של בלעם וחמורו של אברהם, ניתן להציע גם כאן הסבר 'פנימי' יותר, שלפיו החמור הוא ייצוג אנושי של הנביא הזקן, שרימה את איש האלוהים והוביל אותו אל מותו, ולאחר מכן נדרש לקחת אחריות על מעשהו. כמו בסיפורים הקודמים, גם כאן אטען כי חבישת החמור משמעה רתימת כל עצמיותו של החובש ביציאתו למסע, ומרגע זה ואילך ישותו של הרוכב מתבטאת בחמורו. פעולת חבישת החמור החוזרת שלוש פעמים (יג, כג, כז) איננה אפוא מה שהוגדר על ידי כמה חוקרים כ'פסקאות מעבריות' (transitional sections), שתפקידן להאט את הפעילות לקראת עיקר הסיפור, אלא היא-היא עיקרה של הדרמה האנושית כאן.

כך מוסבר היטב גם פסוק כג: "וַיְהִי אֶתְרֵי אֶכְלוּ לָחֶם וְאֶתְרֵי שְׁתוּתוֹ וַיִּחְבְּטוּ לוֹ הַחֲמוֹר לִנְבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבו", שבו התחבטו הפרשנים בשאלת הנושא והמושא של פעולת החבישה. כאן אני מאמץ במלואה את פרשנותו של סימון, שלפיה הנושא הוא הנביא הזקן שחבש את חמורו של איש האלוהים, פעולה שמשמעה הודאה באדנותו של איש האלוהים (סימון, תשנ"ז, עמ' 173-174), אך לדעתי לא פעולת החבישה היא המבטאת זאת, אלא החמור בעצמו מבטא זאת: החמור הוא-הוא למעשה הנביא הזקן, ועליו כביכול רוכב איש האלוהים. פרשנות זאת מסבירה גם את המשך הסיפור, בו מופיע חמור נוסף שחובשים אותו בניו (פס' כז). הנביא הזקן למעשה 'מפצל' את אישיותו עם חבישת החמור - חלק אחד שלה, המודע למעשה הנורא שעשה, יוצא עם איש האלוהים כמלווה-כפיף למסע שסופו המר ידוע מראש, ואילו חלק אחר שלה נשאר בבית, וממתין לראות אם אמנם יתממש האסון. כשנודע לו כי אכן קרהו אסון, הוא שוב מצווה על חבישת חמורו, המבטא את הפנמתו והודאתו של הנביא הזקן באחריותו לכך, וכשהוא מגיע למקום הנבלה ומגלה שם כמובן את חמורו הקודם, הוא מעמיס עליו את הנבלה, ביטוי לאשמתו ולאחריותו, וחוזר הביתה.

דוגמאות נוספות

בחלק זה של המאמר הצעתי לראות בבהמות הבית ייצוג ספרותי של גיבור אנושי. קריאה כזו שופכת אור חדש על אפיזודות מקראיות ידועות, שכמה מהן הצגתי במבוא. בשורות הבאות אדגים כיצד פרשנות כזו מסבירה את ריבוי אזכורן של בהמות הבית המוזכרות בהן.

1. הגמלים בבראשית כד (18 אזכורים): הגמלים, סמל מובהק לעושר, מייצגים את אברהם, אב המשפחה העשיר המבקש למצוא אישה לבנו. לביצוע משימה זו הוא שולח את עבדו, אך גמליו של אברהם, המסמנים את נוכחותו, מלווים את

ככל שמשקלם של תבחינים אלו עולה, כך עולה חשיבותו של אותו סמל מרכזי בתרבות הנדונה, עד להפיכתו ל'מטפורת בסיס' (root metaphor), כלומר מטפורה חוזרת בתכנים רבים בתרבות. כהמחשה לכך אורטנר מציגה את שבט הדינקה בדרום סודאן, שנחקר עשרות שנים על ידי אנתרופולוגים ידועים, כגון Herskovits, Lienhardt ו-Deng. בשבט זה חשיבותו של הבקר מרכזית כל כך עד כי מושגים בסיסיים כמו אור, צל וצבע מוגדרים במונחי צבעי הבהמות שלהם. גם המבנה החברתי שלהם מתואר כאנלוגיה למבנה גופו של השור והבקר משתתף בכל פעילות חברתית, לרבות נישואים וגירושים (Herskovits, 1926).

מעין מקבילה לכך בתרבות המערבית מוצאת אורטנר במחשב (ומוקדם יותר, במכונה). לטענתה, המחשב מדומה למוח האנושי בענפי פעילות שונים, במדע, בתרבות ואף בעיתונות היומית, ומה שהמחשב הוא עבורנו הבקר הוא עבור בני הדינקה, ואולי אף יותר.

אם נבחן את מעמדן של בהמות הבית במקרא, נראה כי הן עונות במידה רבה על חמשת התבחינים שצוינו לעיל. המקרא מדגיש את חשיבותן של בהמות הבית בהקשרים ספרותיים וחברתיים שונים; יש להן מעמד טקסי והן קשורות לעשרות מצוות; המקרא מרבה להזכירן; והן זוכות לאזכורים רבים בחוק.²² על רקע זאת אפשר לטעון כי בהמות הבית מהוות סמל מרכזי במקרא, ובהמשך לאנלוגיה של אורטנר – המחבר המקראי ראה בהן מה שהספרות המדעית הפופולרית בת ימינו רואה במחשב: מייצג נאמן של תודעת האדם.

בהמות הבית כישות רוחנית מקבילה לאדם

מתברר כי תרבויות רבות רואות בבעלי החיים ישויות רוחניות בעלות מאפיינים זהים לאלה של האדם:

מערכות אמונה רבות מכירות במפורש בשארות בין האדם ובין צורות חיים אחרות. מסורותיהם של ילידי אמריקה מעניקות בדרך-כלל לבעלי החיים מעמד שווה למעמדו של האדם, כילדי האב הרקיע והאם האדמה. רבים אומרים שבימי קדם לא היה שום הבדל רוחני בין אדם וחיה, והם לבשו בנקל זה את צורתו של זה [...] באמריקה התיכונית נאמר שכל יצור אנושי משתתף בדו-קיום מיסטי עם בעל

22 ראו Eilberg-Schwartz (1990) לסקירת חוקים הנוגעים לבהמות המקבילים לחוקים הנוגעים לבני אדם, כגון חוק השבת המשווה את הבהמות לעבדים (שמות כג, יב): "וביום השביעי תשבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְיִנְפֹּשׂ בֵּן אֶמְתֶּךָ וְהָגֵר" (Eilberg-Schwartz, 1990, pp. 122-134).

תמוה ואף מוזר, כגון קרבת זהות בין אדם לבעל חיים, עשוי להיות עובדת חיים פשוטה בקרב תרבויות ילידיות רבות, עד ימינו אנו. המחשה אקטואלית לכך נמצאת בידיעה ב'ושינגטון פוסט' שפורסמה לאחר אסון רעידת האדמה בנפאל ב-2015:¹⁹

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

בעיניים מערביות הדבר כמעט לא נתפס, אבל השור מקבל כאן יחס זהה לזה שילד מקבל: שניהם מתו, לשניהם יש שם וגיל. ואכן, סקירת הספרות המקצועית בנושא מגלה כי התופעה הייתה ועודנה קיימת כמעט בכל תרבות 'ילידית', ובאופן בלתי מודע גם בתרבויות הנחשבות 'מודרניות' – בעלי חיים נתפסים לא אחת כסמל לאנושי ואף כשווי ערך לו.²⁰ בנספח זה יובאו שתי תובנות אנתרופולוגיות שיסבירו את היתכנותה של תפיסת הייצוג שנסקרה לעיל.²¹

בהמות הבית – סמל מרכזי ומטפורת בסיס בתרבות הישראלית-מקראית

שרי אורטנר הגדירה את בהמות הבית כ'סמל מרכזי' (key symbol) בתרבות המקראית. במאמרה (Ortner, 1973) היא הגדירה חמישה תבחינים המעידים על היותה של ישות כלשהי סמל מרכזי בתרבות ילידית: הילידים אומרים כי לישות חשיבות תרבותית; הילידים חווים עזרות רגשית (חיובית או שלילית) בנוגע לאותה ישות; הישות מופיעה במגוון הקשרים ומרחבים סמליים, כגון טקס, מיתוס ואמנות; קיימת התייחסות רבת-פנים בתרבות לאותה ישות; הישות זוכה לאזכורים רבים בחוק ובכללים חברתיים אחרים.

19 Constable, P. (2015, May 4). A quake-stricken district in Nepal struggles back to life. *The Washington Post*. Retrieved from: https://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

20 השימוש במונח 'יליד', כניגוד ל'מודרני', לא נועד לציין עמדה שיפוטית. אדרבה, לדעתי, כמו לדעת חוקרים רבים, התרבויות הילידיות מחצינות מה שהתרבות המודרנית כביכול מנסה להדחיק. ראו את דבריו הנכוחים של Eilberg-Schwartz (1990) בהקדמתו לספרו על אודות ה'פראיות' והזלזול בה מצד המערב.

21 לסקירה כללית ולביבליוגרפיה בנושא משמעותם האנתרופולוגית של בעלי החיים ראו אצל Shanklin, 1997. על משמעותם של בעלי חיים בתרבויות ודתות שונות ראו ב-Waldau & Patton, 2006.

מאליה, לא פחות מן העובדה שהמים זורמים במורד (גירץ, 1990, עמ' 277-278, ההדגשה שלי).

סיכום

אזכורן של בהמות הבית בסיפורת המקראית לא זכה עד כה לתשומת לב מיוחדת מצד החוקרים, שרובם מניחים כי אין באזכורים הללו אלא 'קישוט עלילתי'. עם זאת, נמצא במקרא מספר לא מבוטל של אפיזודות מקראיות שבהן אזכור הבהמות חורג, כמותית או מהותית, ממה שנדרש לצורך 'קישוט עלילתי', בייחוד בסיפורת המקראית הידועה כ'חסכנית' ו'דחוסה'. במאמר זה טענתי כי השימוש בבעלי החיים הוא אמצעי ספרותי לייצג את נפש האדם או לחלופין את זהותו הפנימית, תפיסותיו וערכיו – מושגים מודרניים שאינם מצויים בלשון המקראית. תפיסת הייצוג הזו נתמכת במחשבת המקרא, שלפיה ישנם ממדים מהותיים של שוויון בין בעלי החיים ובין האדם, היא משתקפת מסיפורי הבריאה ומתורת הקרבנות, ובאה לביטוי מוחשי בסיפורי הנחש בגן עדן ואתונו של בלעם. עיון בשדה המחקר האנתרופולוגי מגלה שתפיסה זו, שלפיה בעלי חיים מייצגים את האדם, מעוגנת בעולם המחשבה, המיתוס והטקס של תרבויות רבות עד ימינו אנו.

ביבליוגרפיה

- גירץ, ק. (1990). פרשנות של תרבויות. (י. מייזלר, תרגום). ירושלים: כתר.
גרינברג, מ. (תשנ"ג). ערך החיים במקרא. בתוך: א. רביצקי, י. גפני (עורכים). קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל (עמ' 54-35). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
דיימונד, ג. (תשע"ו). העולם עד אתמול: מה נוכל ללמוד מחברות מסורתיות? (ע. זילבר, תרגום). תל אביב: עם עובד.
וויליס, ר. (תש"ס). המיתולוגיה של עמי העולם. (ע. לוטם, תרגום). אור יהודה: מעריב – הד ארצי.
מוס, מ. (2005). משה על המתנה. (ה. קרס, תרגום). תל אביב: רסלינג.
סוצקובר, ט. (תשע"ב). הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי ההיררכיה. בית מקרא, נז, 33-51.
סימון, א. (תשנ"ז). אות נבואי גובר על שלושת מפיריו: מלך ישראל. נביא בית אל ואיש האלהים מיהודה. בתוך: א. סימון (עורך). קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים (עמ' 157-188). ירושלים: מוסד ביאליק ואוניברסיטת בר אילן.
פולק, פ. (תשנ"ד). הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות. ירושלים: מוסד ביאליק.
פורטון, ב. (תשמ"ב). שם, שמות עצם פרטיים בישראל. אנציקלופדיה מקראית, ח, 33-51.
פילון האלכסנדרוני. (תש"ס). כתבים, ב. (ס. דינאל-נטף, עריכה ותרגום, ח. שור, תרגום). ירושלים: מוסד ביאליק.
קאס, ל. (תש"ע). ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית. (מ. ארבל, תרגום). ירושלים: שלם.
קאסוטו, מ. ד. (תשכ"ה). מאדם עד נח: פירוש על סדר בראשית (מהדורה ד). ירושלים: מאגנס.

חיים 'כפיל' [...] ורעיון זה מצוי גם בחלקים של אפריקה המערבית (וויליס, תש"ס, עמ' 31).

קיימות דוגמאות רבות נוספות למשמעותן הסמלית-מיתית ואולי אף מיסטית של בעלי חיים בתרבויות שונות. להלן אחדות מהן:²³

- עצמות כבשים בתרבות המונגולית: עצם שוק הכבש נחשבת מקודשת בקרב המונגולים, שלתפיסתם בודהה אחז בעצם כזו בעת שיצר את בעלי החיים ואת האדם. תינוקות שנולדים 'מקבלים' עצם כזו המסמלת את אבותיהם, וכשזוג מתחתן העצם מוחלפת באחרת כדי לבטא את החלפת אישיותם מ'ילדים' ל'בוגרים'.
- האנטילופה בשבט אודוק (Uduk) האפריקני: השבט מחזיק במיתוס קדום שלפיו כל היצורים היו פעם בני אלמוות, ונשמותיהם התגלגלו גם באנשים וגם בבעלי חיים בני התמותה. המין האנושי היה שייך לבעלי החיים מפריסי הפרסה, ואנשי השבט מזהים את עצמם כסוג של אנטילופות, ושבטים אחרים כסוג של יעלים או צבאים.
- היגואר בתרבות האצטקית: האצטקים ראו ביגואר את הייצוג האולטימטיבי של האדם, והוא שימש במגוון רחב של מטפורות: הלוחמים תוארו כיגוארים המשחרים לטרף, המכשפים והשמאנים התחפשו ליגוארים כדי לציין את שאיפתם להפוך לכאלו, והמלך האצטקי ישב על כיסא מלכותי של יגואר וייצג את האל טצקטליפוקה (Tezcatlipoca) המדומה בין השאר ליגואר.
- אנשים, רוחות ובעלי חיים בשבט אוונקי (Evenki) הסיבירי: שבט זה פיתח מערך מורכב של יחסי גומלין בין בני האדם (בעיקר השמאנים) הרוחות המגונות עליהם ובעלי החיים הרבים בסביבתם. השבט האמין שהרוחות והשמאנים עשויים לעבור מטמורפוזה לבעלי חיים, והגוף הגשמי של בעל החיים מייצג למעשה רוח או שמאן. בנוסף לכך השמאנים השתמשו בעצמות כדי לייצג את האדם (או בעל החיים) בטקסים שונים. אחת הדוגמאות הידועות ביותר במחקר האנתרופולוגי, והיא היחס לתרנגול הקרב בבאלי, כפי שתוארה בחינת רבה על ידי קליפורד גירץ, שהיה יעד למספר רב של קרבות תרנגולים וזיהה בהם את אחד הרכיבים 'מגדירי התרבות' החשובים ביותר בעולם הבאליניזם:

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 הבאליניזים היא גם ברורה

23 הדוגמאות לקוחות מתוך: Willis, 1990; Morris, 2006.

- Johnson, A. W. & Earle, T. K. (2000). *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*. Stanford: Stanford University Press.
- Leach, E. R. (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, B. A. (2000). *Numbers 21-36*. New Haven: Yale University Press.
- Mays, J. L. (2000). "Maker of heaven and earth": Creation in the Psalms. In W. P. Brown and S. D. McBride (Eds.). *God Who Creates* (pp. 75-86). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Mead, J. K. (1999). Kings and prophets, donkeys and lions: Dramatic shape and deuteronomistic rhetoric in 1 Kings XIII. *Vetus Testamentum*, 49, 191-205.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1-16*. New York: Anchor Bible.
- Morris, B. (2006). *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner, S. B. (1973). On key symbols. *American Anthropologist*, 75, 1338-1346.
- Savran, G. W. (1994). Beastly speech: Intertextuality, Balaam's ass and the garden of eden. *JSOT*, 64, 33-55.
- Shanklin, E. (1997). Animals. In T. Barfield (Ed.). *The dictionary of Anthropology*, (pp. 16-18). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Waldau, P. & Patton, K. (Eds.) (2006). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Way, K. C. (2009). Animals in the prophetic world: Literary reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13. *Journal for the Study of the Old Testament*, 34, 47-62.
- Way, K. C. (2011). *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol*. Winona Lake: Baker Books.
- Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1-15*. Waco: Zondervan.
- Willis, R. (Ed.). (1990). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge.
- קאסוטו, מ. ד. (תשל"ב). ספרות מקראית וספרות כנענית (א). ירושלים: מאגנס.
- רופא, א. (תש"ם). ספר בלעם. ירושלים: סימור.
- שגיא, א. (1998). יהדות: בין דת למוסר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Alter, R. (1981). *The Art of Biblical Narrative* (2nd edition). London – Sydney: Basic Books.
- Amit, Y. (1989). The multi-purpose "leading word" and the problems of its usage. *Prooftexts*, 9, 99-114.
- Aronofsky, D. (Director). (2014). *Noah* (Motion picture). USA: Paramount Pictures.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. (W. R. Trask, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- Boer, R. (1997). National allegory in the Hebrew Bible. *Journal for the Study of the Old Testament*, 74, 95-116.
- Eichrodt, W. (1961). *Theology of the Old Testament* (vol. 1.). (J. A. Baker, Trans.). Philadelphia: Westminster Press.
- Eilberg-Schwartz, H. (1990). *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Indiana: Indiana University Press.
- Gerstenberger, E. S. (1996). *Leviticus: A Commentary*. (D. W. Stott, Trans.). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Grossberg, D. (1998). The literary treatment of nature in Psalms. in C. H. Gordon et al. (eds). *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon* (pp. 69-87). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Herskovits, M. J. (1926). The cattle complex in east Africa. *American Anthropologist*, 28, 361-388.
- Hubert, H. & Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. (W. D. Halls, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Jacob, B. (2007). *The First Book of the Bible: Genesis* (augmented ed.). E. I. Jacob and Jacob, W. (Eds. and Trans.). New Jersey: KTAV Publishing House.
- Jacobs, J. (2010). Willing obedience with doubts: Abraham at the binding of Isaac. *Vetus Testamentum*, 60, 546-559.