

משא ומתן תורה

רון ניוולד

המחקר האקדמי על ספר בראשית מתמקד במחברים ובתהליך עיצובו של הטקסט, אבל הקוראים והשומעים הראשונים של הספר נעדרים על פי רוב מהשיח עליו, אף שמילאו תפקיד חשוב בהפיכתו למיתוס מכונן. עבור קבוצה זו, המילים "יהוה" ו"אלהים" המופיעות בספר היו מילים מוכרות שמשמעותן שונה מזו העכשווית, והן שימשו לביקורת על מערכי הכוח של התקופה

מאי 2023

בראשית היה הדיבור

הגיליון נפרש על השולחן, והאדם שעומד מעליו מתחיל לקרוא: "בראשית ברא אלהים...". המקום - ירושלים. הזמן - תחילת המאה הרביעית לפנה"ס. הסופרים שעבדו על הספר גמרו את המלאכה לא מזמן, וכעת הם וחבריהם חולקים את עבודתם עם מי שעלו למקדש או הגיעו לעיר מסיבות אחרות. חלק מהנוכחים יודעים קרוא וכתוב, אך רובם לא. ייתכן שיש בקהל גם נשים, שהרי הספר עוסק גם בהן.^[1]

הכותבים והקוראים משתייכים למעמד העירוני המצומצם והספר משמש עבורם מצע לתקשורת עם בני עמם, שחיים ברובם המכריע בכפרים, עובדים את האדמה ורועים את הצאן. מעצם פעילותם, אפשר להניח כי הם סופרים שעובדים בשירות אחד משני המוסדות של הפרובינציה - המקדש בירושלים או ארמון המושל. הם מכירים היטב את המערכת התיאולוגית-פוליטית של "מדינת הוד" ואף ניזונים ממנה. במובן מסוים, הספר מאפשר להם לתקשר עם אלה שמזינים אותם.

ברבות הימים והשנים יתברר שהספר הוא חלק ראשון באפוס נרחב, שמתחיל בבריאת העולם ומסתיים עם כיבושה של ירושלים בידי צבאות בבל. ייתכן שחלק ממי שנוכחים כעת יהיו שם גם כשִׁיקְרָאוּ לראשונה הפסוקים האחרונים מספר מלכים. עבורם, הרס ירושלים והגליית מלכה הם אירועים קרובים

יחסית שהותירו עדויות ברורות בשטח. חלק גדול מהעיר עדיין עומד בחורבנו. בירושלים אין מלך, והכוח בפרובינציה נחלק בין הכוהן הגדול ובין המושל. זה האחרון מונה על ידי המלך הפרסי. ברשותו חיל פרשים, והוא אחראי בין היתר על גביית המיסים ועל העברתם הלאה ברשת האימפריאלית.

המיסים - דגן, תירוש ויצהר - מגיעים אל ארמון המושל, במרחק של כשעת הליכה מדרום להר הבית. חלק מהעולים לירושלים יכולים לראות את הארמון, ואולי באו לאזור בגללו. הם יכולים לראות שהוא מפואר יותר מהמבנה הקובייתי שנבנה על חורבות מקדש שלמה. הם עשויים להבחין בגן המלכותי שבמתחם הארמון, "הפרדס", כפי שקוראים לו בשפת המלך, ואולי הם מכירים אנשים שביקרו או עבדו בו.^[2]

גם אם הנוכחים מכירים את הסיפורים שהם עומדים לשמוע, הם אינם מכירים בהכרח את הגרסאות שנכתבו בספר. מהיכרותם עם הסיפורים ועם הסופרים שמקריאים אותם, הם יכולים להסיק שהספר לא הגיע כפי שהוא מהשמיים אלא נכתב על ידי בני אדם בתהליך ארוך ומורכב. הם מעריכים מספיק את אותם בני אדם, את הכישרון או ההשראה שלהם, בשביל לבוא ולשמוע אותם מקריאים את הספר. אפשר להניח שחלקם ישאלו שאלות על התהליך שבו הטקסט נוצר וידונו ברעיונות שהוא מייצג.



הקוראים והשומעים הראשונים של ספר בראשית נעדרים על פי רוב מהשיח האקדמי עליו. המחקר מתמקד עדיין במחברים, בשיוכם האידיאולוגי ובתהליך חיבורו של הטקסט. חוכמה מדעית מקובלת תספר לנו שהספר מורכב מכמה מסמכים, בעיקר היהויסטי, האלוהיסטי והכוהני, שנתפרו יחדיו בידי עורכים פזיזים פחות או יותר.^[3] ההנחה היא שכל מסמך מייצג השקפה היסטורית ואידיאולוגית מסוימת, וחלק גדול ממחקר התנ"ך מוקדש עדיין לחילוץ השקפות הללו, מתוך הנחה שהן מבטאות מגמות רחבות יותר בעולם הרעיוני והדתי של ישראל בעת העתיקה.

לגישה המחקרית הזאת, הידועה כ"השערת המקורות", יש מגבלות רבות, בין היתר מפני שאת העולם הרעיוני שהיא משייכת למחברי הטקסטים העתיקים היא מנסחת מתוך עולם מושגים אירופי של סוף המאה התשע-עשרה. מושגים כמו "מונותאיזם" או "דת ישראל העתיקה", שאינם אלא קונסטרוקציות מודרניות, הופכים לאבני פינה של הדיון וממסגרים את האמת המדעית שאפשר לחלץ מהטקסט. וכך, בחושבנו שאנחנו מדברים על מחברי הטקסט, אנחנו בעצם ממשיכים שיחה מודרנית אירופית שבה בני שיחנו האמיתיים אינם יושבי ירושלים של התקופה הפרסית אלא כמה גברים גרמנים מסוף המאה התשע-עשרה, ואליהם מצטרפים לעיתים כמה גברים ונשים מאירופה, ארצות הברית או ישראל מתקופות מאוחרות יותר.^[4]

גם אם נוציא את המושגים המודרניים מהדיון, עדיין נישאר עם הדינמיקה הבעייתית של השיחה האקדמית שמצמצמת את האמת ההיסטורית של הספר לכדי מחבריו ותהליך כתיבתו, כאילו כוחו ההיסטורי התקבע כאשר הניחו את העט. אם קהילת הקוראים והשומעים נכנסת לדיון, הם נתפסים

כהרחבה של קבוצת המחברים - בני המעמד העירוני והאורייני, בעלי אותם אינטרסים והשקפות עולם. העמדה הזאת מונעת מאיתנו לבחון את כוחו של הספר לקרב אליו אנשים, לשלב אותם בתוך עולמו. הדיסקורסיבי והסיפורי, לגרום להם לחשוב על העולם דרך הדמויות, המושגים והנרטיבים שהוא מביא. ספר בראשית לא נוצר רק על ידי סופריו. לקוראיו ולשומעיו הראשונים, גם אלה שלא ידעו קרוא וכתוב, היה חלק חשוב בהפיכתו לאובייקט ההיסטורי שהוא. הם אלה שנמשכו אל הטקסט, שמצאו את עצמם בתוכו, ושהעניקו לו - לראשונה בהיסטוריה - את המעמד של מיתוס מכונן. האמת ההיסטורית של הטקסט היא גם האמת שלהם. אם נדע להקשיב להם, נוכל להבין את כוחם של הסיפורים והדמויות שבספר להתערב בהיסטוריה של חברות ספציפיות, של מערכות אימפריאליות וגלובליות ושל מה שביניהם.^[5]

הדברים הבאים מציגים ניסיון להקשיב לקהל הקוראים והשומעים הראשונים של ספר בראשית ולהשתתף בדיבורם. מתוך כך עולה מתודה הרמנויטית, שבמסגרתה הספר הוא מדיום שמאפשר לנו להקשיב לדיבור שהתנהל סביבו בזמן חיבורו וקריאתו הראשונות. הדיבור הזה, ולא הטקסט עצמו או דבר אחר שהוא אמור לייצג (כמו "היהדות העתיקה" או "הרעיון המונותאיסטי"), הוא האובייקט של החקירה ההיסטורית. מאחר שאיננו רגילים להבין כך את הקריאה המדעית של הטקסט התנ"כי, חשוב להתעכב על הנקודה הזאת כדי להבהיר את שינוי הפרספקטיבה הנדרש. האמת ההיסטורית שאליה נחתור תהיה האופן שבו הקוראים הראשונים של הטקסט השתמשו בדמויות, בסמלים ובשמות שמופיעים בספר, בראש ובראשונה "אלהים" ו"יהוה". אנו מבינים את המשמעות במובן ויטגנשטייאני, המילים מקבלות את משמעותן מעצם משחק הלשון שהן משתתפות בו במסגרת שיחה רבת משתתפים. ההנחה היא שהטקסט עצמו, פחות או יותר כפי שאנו מכירים אותו, נקרא בקול רם. כלומר, המילים בוטאו בחלל האוויר - במהלך כתיבתו ועריכתו של הטקסט (במסגרת דיונים בין העורכים), במהלך קריאתו או בדיונים שנערכו לאחר מכן בקרב השומעים. המשמעות של הסמלים והשמות שננסה להגיע אליה תהיה זו שיוחסה להם במהלך השיחות הללו.

שתי בריאות, סיפור אחד

כבר בשנות השלושים של המאה הקודמת ביקר משה דוד קאסוטו את המגבלה של תיאוריית המקורות ונגזרותיה בהבנת כוחו של ספר בראשית, ובייחוד של פרקיו הראשונים, ה"אוניברסליים", אלה שנוגעים לתולדות העולם כולו ולא רק לאלה של עם ישראל.^[7] בסוף מאמרו על שני סיפורי הבריאה (בראשית א רב), קאסוטו כותב:

אין אנו צריכים אפוא לראות בפרקים הראשונים של ספר בראשית את עבודתו של עורך שאיחה ביניהם באופן גרוע קטעים שונים במהותם, אלא את עבודתו האורגנית של סופר מקורי ברוך כישרון עילאי, אשר ידע להפוך לאחידות הרמונית מסורות הסותרות זו את זו, שהיו שגורות בפי בני עמו, ובדרך זו ידע ליצור דפים נהדרים אלו, שהשפיעו השפעה כה כבירה על נפש אנוש במשך אלפי שנים.^[8]

קאסוטו מנסה לחתור תחת המהלך האפיסטמולוגי של תיאוריית המקורות, המכנסת את האמת ההיסטורית של הטקסט אל המכניקה של הרכבתו. ודאי שהיו למחבר הספר מקורות שונים, הוא אומר, אבל המעשה החשוב שלו, זה שצריך לעמוד בלב החקירה ההיסטורית, היה לרקום אותם יחד לכדי סיפור אוניברסלי.

האוניברסליות של הסיפור אינה רק רעיונית, כלומר היא אינה נובעת רק מהעובדה שהוא עוסק בנושאים אוניברסליים כגון בריאת העולם והמין האנושי. יש לה גם היבט אנתרופולוגי: לסיפורים שפותחים את ספר בראשית יש מעמד אוניברסלי כי מיליארדי אנשים מכירים אותם. רבים תופסים אותם כאמיתיים, או למצער מוצאים בהם אמת כלשהי, או להפך – רואים בהם שקר גמור, מיתוס חשוך ונצלני. כך או כך, הם מכירים אותו וחושבים עליו ומדברים עליו ביחס לשיח אמת. אם אנחנו תופסים מיתוס כמסגרת סימבולית שמאפשרת לחשוב ולדון בנורמות ובמערכי כוח שקיימים בהווה, ובהליך התהוותם, סביר לטעון שסיפורי הבריאה של ספר בראשית ומה שבא אחריהם הם מיתוס בעולמנו.

עולה מכך שגם אנחנו חלק מהתופעה ההיסטורית-אנתרופולוגית הזאת. אבל דווקא משום כך אנו מתקשים לפעמים לתפוס אותה כזאת. לכן יש להזכיר: אין זה עניין מובן מאליו שסיפורי בריאה שנכתבו בירושלים של התקופה הפרסית, בדיאלקט שמי נידח יחסית, התפשטו בעולם היווני-רומי וחדרו לרוחה של התרבות שלימים תיקרא "מערבית". העולם העתיק היה מלא במיתוסים על בריאת העולם והמין האנושי, והעובדה שסיפורי בראשית קיבלו מעמד של מיתוס מכונן מעידה על כוחם ההיסטורי, שיש להסבירו במונחים היסטוריים, באמצעות פעולות ודיבור של בני אדם.

קאסוטו, שמצליח להצביע על הכישלון של תיאוריית המקורות לגעת בכוח ההיסטורי של הספר, אינו מצליח לגעת בו בעצמו. גישתו אינה חותרת תחת הקריאות ההגמוניות של בראשית, והיא מוגבלת על ידי מושג המחבר שאינו רק גאון אלא גם מונותאיסט – בראשו מתרוצץ מושג של אל אחד, שאותו הוא מביא לידי ביטוי דרך שני סיפורי הבריאה. בסופו של דבר קאסוטו פוסע בדרכה של המסורת הפרשנית, שמוצאת דרכים שונות לשלב בין שני סיפורי הבריאה בהנחה שהם מתייחסים לאותה הבריאה ולאותו הבורא.

זוהי למעשה הקריאה ההגמונית בספר בראשית, שמקובלת אצל יהודים ונוצרים, דתיים וחילוניים כאחד. ההנחה היא שגם אם סיפורי הבריאה באים ממקורות שונים, בסופו של דבר העורך שתפר אותם זה לזה סבר שהם מתייחסים לאותו האל. האופי ההיברידי של האל הזה אמנם משך את תשומת ליבם של קוראים רבים לאורך הדורות,^[9] אולם קריאות אלו לא הצליחו לחתור תחת הקריאה ההגמונית, ובמובנים מסוימים הן אף חיזקו את הנחת היסוד שהטקסט משקף בסופו של דבר תפיסה של אל אחד.

השאלה שעליה אנסה לענות כאן היא כיצד הבינו קוראיו הראשונים של ספר בראשית את ההבדל בין שני סיפורי הבריאה. אציע כי שני הסיפורים התייחסו עבורם לשני אלים שונים, אבל היו חלק מאותו הסיפור. ההבדל בין יהוה לאלהים היה הגורם שהניע את ההיסטוריה המיתית שמתחילה בספר בראשית ונגמרת בספר מלכים, ושעוסקת במאמציו של יהוה לגרום לעם ישראל ולמלכיו לתפוס אותו כאלהים ולהתייחס אליו בהתאם.

בין יהוה לאלהים

עבור החבורה שמתכנסת סביב הספר, "יהוה" ו"אלהים" הן מילים מוכרות, סמלים בעלי עוצמה שהם משתמשים בהם בשפתם. כדי להבין כיצד תפקדו סמלים אלו בעולמם אני מציע לחזור כמה שנים אחורה, לתקופתם של עזרא ונחמיה, שבה הושתת השימוש האידיאולוגי בסמלים.

בניגוד לספר בראשית, ספרי עזרא ונחמיה, שבשלב מסוים נכתבו במגילה אחת ונקראו כספר אחד, אינם כתובים בסגנון מיתי. האירועים מתוארים באופן רצינולי, ללא התערבות של דמויות לא אנושיות. עד כמה התיאורים מדויקים היסטורית? הדעות חלוקות. אבל אפשר להניח שאם במקרה גיליון של הספר היה מזדמן לאנשי ירושלים בשלהי התקופה הפרסית, הם היו יכולים לענות על השאלה הזאת טוב מאיתנו.

הספרים, העוסקים בתקופה שנמתחת מאז הצהרת כורש (538 לפנה"ס) ועד לימי מלכותו של ארתחשסתא (465-424 לפנה"ס), מתמקדים בפעילותם של עזרא ונחמיה, יהודים שנשלחו על ידי המלך ארתחשסתא לירושלים. ירושלים היא בירתה של יהוד מדינתא - אחת מתוך יותר ממאה פרובינציות (127, לפי מגילת אסתר), או "מדינות", שהיו בשליטת האימפריה הפרסית. יהוד מדינתא נמצאת בקצה המערבי של מחוז עבר הנהר, שמאגד את כל הפרובינציות שממערב לפרת. כיחידה אדמיניסטרטיבית היא קיימת עוד מהימים שממלכת אשור שלטה באזור, מאות שנים לפני בואם של עזרא ונחמיה לירושלים. כפי שנראה, לעובדה זו, שעליה אנו יודעים ממקורות אחרים, יש התייחסות בספר נחמיה.

עזרא נשלח ראשון, "בשנת שבע לארתחשסתא המלך" (458 לפנה"ס). יחד איתו באים לירושלים "מבני ישראל ומן הכוהנים והלוויים והמשוררים והשוערים והנתינים". עזרא הוא כוהן מיוחס וגם סופר. המשימה שלו היא "לדרוש את תורת יהוה, ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט". הוא מצויד גם במכתב מהמלך, שמגדיר את שליחותו. במכתב, שמחבר ספר עזרא מביא בארמית, המלך מעניק לעזרא את הכוח למנות שופטים ודיינים "לכל העם בעבר הנהר" ולהודיע להם את חוקי אלוהיו ("דִּי-אַלְהָא"; עזרא ז, יט-כו). אולם הספר מתמקד בפעילותו של עזרא בירושלים, ובעיקר במאמציו להפריד את "זרע הקודש" מ"עמי הארצות".

כמה שנים לאחר עזרא, "בשנת עשרים לארתחשסתא המלך", נשלח נחמיה לירושלים במטרה לחזק את העיר ואת יושביה. המלך ממנה אותו למושל, ושולח איתו "שרי חיל ופרשים". כמו עזרא, גם נחמיה פועל להפרדת "זרע הקודש" מעמי הסביבה, אבל זה רק חלק קטן מעבודתו. בין היתר עליו לטפל במתחים הכלכליים שגאו מאז בואם של בני הגולה עם הכסף, הזהב והעבדים שלהם. בשורה התחתונה, בני הגולה - או ה"יהודים", כפי שהטקסט מכנה אותם כאן - הצליחו להשתלט על הפרובינציה כבני מעמד עליון ורוששו את שאר התושבים. חלק מהתושבים שקעו בחובות לאחר שלוו מהם כספים, ונאלצו למכור להם שדות וכרמים ואף למכור להם את ילדיהם לעבדות. נחמיה משכנע את חבריו למעמד לשמוט חובות ולהחזיר לעם את השדות והכרמים.

כמו פעילותו של עזרא להפריד את "זרע הקודש" מעמי הארצות, כך גם הפעילות הכלכלית-פוליטית של נחמיה מוצגת כנעשית בשם יהוה.^[10] זהו ביטוי אחד מני רבים למורכבות של המסמן "יהוה" בירושלים של התקופה הפרסית. בשמו ניתנות הוראות בנושאי אישות, פולחן, כלכלה, פוליטיקה ועוד. מה שמעניק להוראות הללו את כוחן הוא הממד העממי של יהוה - עובדת היותו אל שדואג לאינטרסים של העם. הטענה היא שבעבר הוא כבר הושיע את העם מעבדות. התקווה, שעזרא ונחמיה משתתפים בה ומטפחים אותה, היא שיעשה זאת שוב בעתיד.^[11]

ראוי לציין שהשם יהוה נעדר מהתכתובת עם המלכים הפרסים שאנו מוצאים בספר עזרא. לדוגמה, במכתב המינוי של עזרא שהוזכר לעיל, המלך אינו מזכיר את השם יהוה אלא משתמש בשמות הכלליים - אלוהי השמיים ("אלה שמיא"), אלוהי ישראל ("אלה ישראל") - ובהטיות שיוך של המילה "אלהים" ("אַלְהֵהִים", "אַלְהֵהִים", "אַלְהֵהִים"). השם יהוה אינו מופיע גם בגרסה של הצהרת כורש שמובאת בארמית בתחילת פרק ו של ספר עזרא: "כורש המלך שם צו: בית האלהים שבירושלים הבית יבנה. מקום שזובחים זבחים ויסודיו מוקמים רומו אמות שישים רחבו אמות שישים" (תרגום של עזרא ו, ג). מחבר ספר עזרא מביא את ההצהרה ומפרט את משחק הכוחות בין ירושלים לערים השכנות בתקופת דריווש. כפי שרואים, הגרסה הארמית לקונית הרבה יותר מזאת שמובאת בתחילת הספר (וחותמת את ספר דברי הימים) - "כה אמר כורש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי יהוה אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה". נראה שהמתרגם לעברית שינה למטרות אידיאולוגיות את ההצהרה שיצאה מיד המלך.^[12]

יש לציין עוד שהעורך הסופי של הספר לא ניסה להסתיר את ההבדל בין שתי הגרסאות. ייתכן שכאשר הספר נכתב, כבר לא הייתה משמעות רבה להבדל בין המסמנים יהוה ואלהים. אבל לא כך היה המצב כשעזרא הגיע לירושלים. הסופר שהותיר לנו את שתי הגרסאות של הצהרת כורש השאיר לנו עדות למסגרת הסימבולית שבה טווה עזרא את כוחו. במסגרת זו יש שני אלים, האחד מקומי ועממי והשני אימפריאלי כללי, שבשמו גם פועל האדם המכונה "מלך המלכים" (מְלֶכְךָ מְלֶכְכֵּי), כלומר מי שעומד בראש האימפריה, המלך ארתחששתא. יהוה ואלהים מייצגים נקודות מבט שונות על העולם, והשליחות של עזרא הייתה להפגיש ביניהם. זאת הייתה שליחות אידיאולוגית ותיאולוגית-פוליטית - עזרא נשלח לפרובינציה כדי להשכין שם את "חוק אלוהיו ואת חוק המלך" ("דִּתְא דִּי-אַלְהֵהִי וְדִתְא דִּי מְלֶכְכֵּי", עזרא ז, כו), ובעצם להפוך אותם לחוק אחד.

על פי ספר נחמיה, גולת הכותרת של השליחות האידיאולוגית הייתה האירועים שהרבנים במאות הראשונות כינו "הכנסת הגדולה". על פי הדיווח שאנו מוצאים בפרקים ח-ט של הספר, האירועים התחילו בא' בתשרי בשנה שאינה נתונה, כשכל העם ("מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע") התכנס בירושלים, לראות ולשמוע את עזרא מקריא את "ספר תורת משה" (או "ספר תורת האלהים").

הטקס הראשון נפתח בברכה של עזרא "את יהוה האלהים הגדול", ובתגובתו של העם - "ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם ויקדו וישתחוו ליהוה אפים ארצה". לאחר מכן עזרא מקריא להם את "ספר תורת משה". מתגובתו של העם נראה שאין מדובר בתורה כפי שאנו מכירים אותה, אלא בקובץ חוקים עם מעט חומר סיפורי, אם בכלל.^[13] על פי הדיווח, התורה מתווכת אל העם בעזרת הלוויים ("והלויים מבינים את

העם לתורה"), ובתגובה העם מתחיל לבכות - החוקים החדשים-ישנים אינם מוצאים חן בעיניהם כנראה. אולם נחמיה, עזרא והלוויים אוסרים על העם לבכות, כי "היום קדוש הוא ליהוה אלהיכם". כאילו אמרו להם - "קיבלתם את מה שרציתם! אנו מכירים באל שלכם, עכשיו תשמחו!", הם דוחקים בעם לצאת ולחגוג ומשחזרים את חג הסוכות, מה שמעורר "שמחה גדולה מאוד", לפחות עבורם.

אבל העם נשאר בירושלים. הם עדיין שם "בעשרים וארבעה לחדש הזה", מראים סימני אבלות. זאת נקודת הפתיחה לטקס נוסף, שבמהלכו ראשי הלוויים עולים לבמה לשאת דברים. אותם לוויים ש"מבינים את העם" מזהים את המגבלות של שפת החוק ואת הצורך להציג את הדברים בשפה סיפורית. עוד לפני אירועי הכנסת הגדולה, תפקידם של הלוויים במקדש מציב אותם בתווך בין הכוהנים ובין העם. במהלך אירועי הכנסת הגדולה תפקידם מתרחב - הם אלה שהולכים אל העם ומביאים לו את דברי החוק, והם אלה שחוזרים אל הכוהן הגדול ואל המושל לדווח להם על ההשגות העממיות.

כעת, מכיוון שהעם עדיין אינו מרוצה, הם נשלחים לקו החזית. גם הם מתחילים בברכה ליהוה: "אתה הוא יהוה לבדך. את עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם, ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחוים". לאחר הברכה מתחיל הסיפור: "אתה הוא יהוה האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם" (נחמיה ט, ו-ז). והסיפור ממשיך: יהוה, האלהים הגדול, בוחר בעם ישראל, גואל אותו מעבדות, מוליד אותו לארץ כנען ומכין אותו לחיי שלום ועושר, אבל פעם אחר פעם העם או מלכיו בוגדים בו, והאל בתגובה נותן אותם לידיהם האכזריות של מלכים זרים. ופעם אחר פעם העם מתפלל, ויהוה הרחמן מושיע אותו שוב, עד הבגיזה הבאה.

במבט ראשון, הסיפור שהלוויים מספרים נראה כמו תקציר של הסיפור התנ"כי שמשתרע מבראשית ועד מלכים. אך למעשה, האופן שבו הם מדברים כאן על יהוה מנוגד לאופן שבו הוא מתואר בספרים. הלוויים מתארים אותו כאן כאל חנון ורחום שכל פעולותיו נובעת מטובו העילאי. לדוגמה, כשהם מעלים את סיפור עגל הזהב, הם אומרים שיהוה ריחם על העם ולכן לא עזב אותו במדבר (נחמיה ט, יט). אולם לפי ספר שמות, יהוה אכן סלח לעם לאחר פרשת עגל הזהב, אבל לא מרחמנותו אלא מפני שמשה הצליח לתמרן אותו (שמות לב, יב-יג). בנאום הלוויים משה מוזכר רק פעם אחת, בקצרה, כמתווך פשוט בין האל לעם (נחמיה ט, יד). במסגרת הסיפור שלהם כל הקרדיט מגיע לאל הטוב והמיטיב, והאשמה מוטלת תמיד על העם, על אבותיו ועל מנהיגיו.

מדוע כדאי לעם לאמץ את השיח האידיאולוגי הזה, שמקבע אותו במעמד של עם טיפש ועקשן? התשובה באה בסוף הווידוי, בפעם הראשונה והיחידה שהלוויים מזכירים סוכן חיצוני לקשיים הקיומיים שבהם העם מוצא את עצמו. הלוויים חותמים את נאומם בתפילה ליהוה, "האל הגדול הגיבור והנורא שומר הברית והחסד", לגאול את העם ממצב העבדות שבו הוא שרוי "מימי מלכי אשר עד היום הזה" (נחמיה ט, לב), כלומר מאז שממלכת אשר השתלטה על האזור כ-400 שנה לפני כן. את המצב הזה הם מתארים ללא כחל ושרק בסוף דבריהם: "הנה אנחנו היום עבדים. והארץ אשר נתתה לאבותינו לאכל את פריה ואת טובה הנה אנחנו עבדים עליה. ותבואתה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאותינו. ועל גִּוְיֵתְנוּ מְשֻׁלִים ובבהמתנו כרצונם, ובצרה גדולה אנחנו" (נחמיה ט, לו-לז).

בהציבם את נקודת ההתחלה של מצב העבדות בימי מלכות אשור מבטאים הלוויים אמת היסטורית, שהקוראים שלנו הכירו בוודאי (ואם לא הכירו - היה מי שהזכיר להם, כמו שאנחנו רואים כאן). מאז השתלטה ממלכת אשור על האזור היו תושביו כפופים לסדר אימפריאלי שהטיל עליהם את עולו. שם המלכות השתנה מאשור לבבל לפרס, וגם שם המלך השתנה, אבל מנגנון גביית המיסים שנוסד בימי אשור עדיין עמד על כנו (וימשיך להתקיים עד התקופה החשמונאית). עבור רוב תושבי הפרובינציה, שגרים בכפרים ולכן לא הוגלו כמו יושבי הערים, זאת המציאות זה מאות שנים. ההבטחה של המעמדות השולטים, שמתווכת על ידי הלוויים, היא שלהיצמדות ליהוה ולחוקים המיוחסים אליו יש כוח לגאול את בני העם ממעמדם הנמוך כ"עבדים" באדמתם, שמלכים זרים חומסים את תבואתם.

נאומם של הלוויים חושף אפוא את השימוש האידיאולוגי במיתוס של יהוה וישראל. יהוה משתקף מדבריהם כשמה של אידיאולוגיה שמצדיקה את הסדר הקיים בפרובינציה, בהציגה אותו כחלק מתוכנית של שחרור העם מעבדותו. כפי שראינו קודם לכן, במרכז האידיאולוגיה עומד הציווי לזהות את יהוה עם אלהים (או "אלוהי השמים"), וכך להפנים את הכוח האימפריאלי בתצורתו הפרובינציאלית.

ביקורת האידיאולוגיה

אם נאום הלוויים מדגים עבורנו את השימוש האידיאולוגי במיתוס, ספר בראשית, כמו הספרים הבאים בסדרה, מדגים את השימוש הביקורתי בו. אני מניח שאת הספרים הללו ערכו צאצאיהם הביולוגיים או הרוחניים של אותם לוויים שהבינו את העם, בתקופה שבה הושגה מידה כלשהי של יציבות ושגשוג אבל גם נשמרו בה ההבדלים המעמדיים שכפה הסדר העירוני והאימפריאלי. הספרים נכתבו בתנועה ביקורתית כלפי השיח האידיאולוגי שהצדיק את הסדר הקיים בטענה שהוא חלק מתוכנית של שחרור העם. דיוקנו של יהוה בהם - בייחוד בספר בראשית - כאל אנוכי שחרד למעמדו שיקף ביקורת על האידיאולוגיה הפרובינציאלית, ועל האופן שבו השתמשו בה בעלי סמכות שהציגו את עצמם כמי שפועלים למען טובת העם.

כדי להאיר את התנועה הביקורתית של הספרים, הבה נחזור לנקודת הפתיחה שלהם וננסה לשמוע אותה יחד עם הקוראים הראשונים. לפני שניגש לסיפור עצמו ולאופן שבו הם שמעו אותו, נשתדל להיפטר מדעות קדומות שעלולות להיות לנו עליהם. נצא מנקודת הנחה שכמונו, גם הם יכולים להבדיל בין אמת לדמיון ויודעים להעריך את הממד הסימבולי של הסיפורים. בפרפרזה על פול ון, הם מאמינים במיתוסים שלהם כפי שהיוונים האמינו במיתוסים שלהם. הם יודעים שמדובר בשפה סימבולית ולא בתיאור מדויק של אופן ההתרחשות של הדברים. הם מבינים שבדיוק מאחר שמדובר בנושאים מורכבים ורגישים אין דרך אחת לתאר אותם, ובני האדם נדרשים לשפת הסמלים והדימויים כדי לעסוק בהם. ^[14] הם גם יודעים שבני אדם אחרים מספרים סיפורים שונים על מקור העולם והאדם, סיפורים שהתעצבו על פי סביבתם שלהם ונקודת מבטם. כאמור, הם עשויים להכיר גרסאות אחרות של סיפורי בראשית. אם כן, הם רגישים לא רק לתוכן עצמו אלא גם לאופן שבו הוא מסופר.

הסיפור מתחיל בבריאת העולם בשישה ימים בידי אלהים. במי או במה מדובר? במיתוסים רבים מתקופות קדומות יותר מופיע הרעיון של מועצת אלים. אולם כיצד היה אפשר להבין רעיון כזה במאה החמישית והרביעית לפנה"ס? בעולמם של קוראינו, למילה אלהים הייתה משמעות פוליטית ברורה: אדם בעל כוח פוליטי על אחרים. על השימוש הזה מעיד בכמה מקומות הטקסט התנ"כי עצמו,^[15] אולם נראה שכאן השם השתמע באופן רחב יותר.

אפשר להניח שחלק מהכותבים והקוראים של הספר, שעבדו כסופרים בשירות המקדש או המושל, הכירו את הכתובות המלכותיות מהתקופה האשורית, הבבלית והפרסית - כתובות שבהן המלך מתאר את פעילותו או את חוקיו. כתובות אלו, שחלקן מוצגות היום במוזיאונים, הוצגו בערים ובדרכים שאנשי ירושלים יכלו להגיע אליהן או לשמוע עליהן. בחלק מהכתובות נעשה שימוש בהכשרתם של סופרים (הם העתיקו אותן כדי להתאמן בסוגים שונים של כתיבה ושל ניסוח).^[16] בכל הכתובות האלה המלך מייחס את כוחו לאל ומודה לו על חסדיו, לפני שהוא פונה לתיאור ניצחונותיו שלו עצמו ושאר מעשי גדולתו. מאחר ששמות האלים אינם זהים בין הכתובות, מי שקרא אותן ודיבר עליהן היה יכול לפתח דימוי של מועצת אלים שבמסגרתה מתקבלות החלטות כלליות על גורל העולם והאדם.

ייתכן שאנשים באמת האמינו בקיומה של מועצת אלים כזאת, או שהבינו שמדובר בדימוי. לענייננו, הדימוי הזה יכול להסביר כיצד הובן סיפור הבריאה הראשון בירושלים של התקופה הפרסית. אלהים (כאן, לא בכל הספר) עשוי היה לסמל מעין כוח טרנס־היסטורי וטרנס־גיאוגרפי, כוח ארכאי שהתקין לעולם תוכנית מקורית שבמסגרתה האדם עצמו חופשי לפעול כמו אלהים במונח הפוליטי, לא כלפי בני אדם אחרים אלא כלפי הארץ שאותה הוא אמור לכבוש וכלפי החיות שבהן הוא אמור לרדות (בראשית א, כח). מעבר לכך, בעולמו המתוקן של אלהים, האדם, שנברא בסופו של תהליך הדרגתי ומחושב, נברא כ"זכר ונקבה" - רמז לכך שההבדל בין היצורים האנושיים בעולם זה הוא אנטומי (בין איברי המין שלהם) אך לא מגדרי (איש ואישה).

לאחר שהותיר את עולמו לשלטון האדם, אלהים הולך לנוח, ואז נכנס לסיפור גיבורו העיקרי. הטקסט של ספר בראשית מכנה אותו כאן "יהוה אלהים", אולם בשאר הסיפור הוא מכונה בפשטות "יהוה". כוחו של יהוה נובע מהיותו אלהים. הוא קשור איכשהו לאותה מועצה עליונה, שאותה הוא אמור לייצג עבור קוראי הספר, אבל מתברר שלא תמיד הוא עושה זאת על הצד הטוב ביותר. כפי שהסיפור בבראשית חושף פעם אחר פעם, כוחו של יהוה מוגבל. הוא אינו מצליח לשלוט בבני האדם שאמורים להיות כפופים אליו, ובניגוד לאלהים של סיפור הבריאה הראשון, נראה שיהוה זקוק לבני אדם שיכירו באלוהותו.

כדי לדמיין כיצד קוראי ספר בראשית יכלו לדמיין את היחס בין "אלהים" ל"יהוה אלהים" אפשר לפנות לסיפור המסגרת של ספר איוב, שם אנחנו מוצאים את יהוה בדמותו של אדון הארץ שאותו באים לבקר "בני האלהים". אחד מאותם בני אלהים, השטן, משוטט בארץ, ויהוה מתפאר בפניו על צדיקותו של איוב. לאורך הסיפור נראה שיהוה מרגיש כי עליו להוכיח למישהו את יעילות שליטתו על הארץ ועל יושביה, את צייתנותם לסדר שמיוצג על ידי אלהים.^[17] הרושם שעשוי להתקבל הוא שיהוה הוא האלהים של תחום (domain) מסוים, שמונה על ידי ערכאה גבוהה יותר וזו מפקחת עליו ועל טיב פעולתו.

המבנה הזה - של שליט מקומי שכפוף לכוח גדול יותר ורחוק, אבל יכול גם לפעול במידה רבה של אוטונומיה - שיקף את הסיטואציה הפוליטית של יהודה מנקודת מבטם של תושביה.^[18] באופן כללי יותר, המבנה הזה שיקף את החוויה האימפריאלית והקולוניאלית של בני אדם רבים בעולם העתיק וגם בעולם הימי-ביניימי והמודרני. זהו אחד הגורמים שיכולים להסביר את התפשטותו המרשימה של העולם הסימבולי התנ"כי. כפי שראינו, מבנה זה משתקף כבר בציווי האידיאולוגי מתקופת עזרא ונחמיה, שפועלים לאחד את מושג האל העממי והכללי על מנת להפנים את מערך הכוח האימפריאלי. תחילתו של ספר בראשית גם היא משקפת את המבנה הזה, אבל שם נעשה הדבר באופן ביקורתי, אגב הדגשת ההבדלים בין העולם המתוקן כביכול של אלהים ובין עולמו של יהוה שבתוכו חיים קוראי הספר.

על מגבלותיו של יהוה ועולמו אנחנו שומעים מההתחלה: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר יהוה אלהים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה". האדם נברא כמעט במקרה - אד שעולה מן הארץ מרטיב אותה, ומהבוץ שנוצר יהוה צר אדם ונופח בו נשמת חיים. את האדם הוא שם בגנו אשר בעדן.^[19] שמו של המקום, עדן, רומז שמדובר במקום של עונג. אבל זה גם מקום של כוח שממוקם באזור אסטרטגי - בראש נהר שנפרד לארבעה ראשים שמקשרים את הגן ל"ארץ החוילה אשר שם הזהב", לארץ כוש, לקדמת אשור ולכל הארצות ששוכנות לאורך נהר הפרת. ייתכן שמדובר בעיר, ומכאן גם ההטייה בנקבה - "ויקח יהוה אלהים את האדם וַיִּנְחֵהוּ בִּגְן עֵדֶן לְעַבְדָּהּ ולשמרה".^[20]

בגן עצים רבים, והטקסט מתעכב על שניים מהם - עץ הדעת טוב ורע ועץ החיים. אלו הם שני עצים קסומים שמסמנים את הגן כגן אלוהי (ומזכירים לנו שהסיפור הוא מיתוס). יהוה אוסר על האדם לאכול מפרי עץ הדעת; מפרי עץ החיים, כך נראה, יכול האדם לאכול בחופשיות בשלב הזה. אכן, מדוע יפריע ליהוה שהעבד בגנו יחיה לנצח? בעיה חמורה יותר תהיה אם האדם יאכל מפרי עץ הדעת ויבין את מצבו.

כידוע, זה מה שקורה בהמשך הסיפור. האדם והאישה, שנוצרה להיות "עזר כנגדו", ממרים את פיו של יהוה ואוכלים מפרי העץ. יהוה מעניש אותם: על האישה הוא גוזר ללדת בנים בעצב ולהיות כפופה לאיש. על האדם הוא גוזר חיי עוני ומחסור. הגירוש מגן עדן אינו חלק מהעונש. יהוה חושש שלאחר שהאדם אכל מעץ הדעת הוא יהיה "כאחד ממנו", כלומר ישתווה לאלהים מבחינת יכולותיו וכוחו. הדרך היחידה לשמר את ההבדל היא לחסום את דרכו של האדם לעץ החיים ולהרחיק אותו מהגן.^[21]

פרשנים מהעת העתיקה ומימי הביניים, יהודים ונוצרים, יבינו את דמותו של האדם כדמות של עבד שסרח, מי שהמרה את פי אדונו ולכן נענש. נראה שגם הקוראים והשומעים הראשונים של הספר הבינו כך את הסיפור, אולם בניגוד לפרשנים המאוחרים, הם לא הניחו בהכרח את טובתו וצידקתו של האדון (כלומר יהוה). עבור הקוראים הראשונים, הדימוי של הגן יכול להדהד את אותו "פרדס" שהזכרתי בהתחלה - הגן מוקף החומה שבארמון המושל, ובו עצים מרחבי העולם. ייתכן שחלקם קושרים אותו לדימוי שאנו מוצאים אצל יחזקאל, "עדן גן אלהים", כמעין מתחם אח"מים שבו מתכנסים המלכים ובו מוכרע גורלם (יחזקאל כח, יג). בכל אופן, הסיפור מעניק לקוראים הצצה למתחם שבמציאות לרובם אין

גישה אליו. אדם הראשון, שנשלף מהעפר שממנו נוצר והושם בגן, היה עשוי לשמש עבורם דמות אב קדמון שעליה השליכו את דמויות האב הקונקרטיים שלהם, אלה שהורישו להם את המצב הפוליטי שלתוכו נולדו.

כאמור בספר נחמיה, הפרקטיקה של מכירת וקניית עבדים מקומיים, גם ילדים, הייתה נהוגה בירושלים ובסביבתה בתחילת התקופה הפרסית. במסמכים שנמצאו במערה בנחל דליה, שהיו שייכים לעשירים שומרונים שברחו מעירם לאחר הכיבוש ההלניסטי, נמצאו גם חוזי מכירת עבדים בעלי שמות עבריים.^[22] נראה שזה היה גם המצב ביהודה בשלהי התקופה הפרסית ובמהלך התקופה ההלניסטית. החוויה של אדון ששולף עבד ממקום הולדתו ושם אותו בגן או באחוזה מפוארת יכלה להיות מוכרת לקוראינו, אם מצד האדון אם מצד העבד. לעבדים האלה היה לכאורה מעמד גבוה יותר מזה של רוב בני העם האחרים שעבדו בשדות, שכן הם התגוררו במתחם של עונג והנאות; אולם הם היו כלואים בכלוב של זהב, ונותקו ממשפחותיהם מעמדית וחברתית.

אם דמויותיהם של אדם וחווה סימלו עבדים, את מי או את מה יכול הנחש לסמל? על פי הסיפור, הנחש היה הגורם שהסית אותם למרוד נגד אדונם. הוא חשף את הרציונל של האיסור - יהוה אינו רוצה שתאכלו מעץ הדעת לא מתוך דאגה לכם, אלא מתוך דאגה לעצמו. הוא אינו רוצה שתשתוו אליו, הוא רוצה להשאיר אתכם בבורותכם כך שהפער ההיררכי ביניכם יישמר. בתחקיר שיהוה עורך לאחר האירוע הוא מתשאל את האדם ולאחר מכן את האישה, אולם אל הנחש אינו פונה. יהוה צריך להיזהר כאן, שהרי אם יפנה אל הנחש הוא עשוי להתעמת עם האמת בפומבי. לכן הוא הופך את הנחש לאויבה המושבע של האישה ושל זרעה, כמאמר הפסוק, כדי שכל מה שהנחש יאמר יתקבל בחשדנות. הנחש ידע את האמת אבל לא יוכל לחלוק אותה עם האדם, מאחר שיהיה כה נמוך וקרוב לאדמה, מבזזה על ידי האנשים שהאמת שלו כה רלוונטית להם.^[23]

על הענף הסמנטי שנתלה בשם "נחש" בירושלים של התקופה הפרסית אנחנו יכולים ללמוד מספרי התנ"ך האחרים, בהנחה שהם נקראו בעיר בתקופה זו ומשקפים משהו מהשיח בה. פרט לחיה הנושאת את השם, נחש היה גם שם מלכם המיתולוגי של בני עמון, העם ששכן בפרובינציה השכנה ליהודה, ממזרח לירדן. בשמואל א אנו קוראים כיצד ניצחון על נחש העמוני ביסס את כוחו של שאול בקרב העם (שמואל א יא). אולם נחש לא היה רק אויב של ישראל. על פי ספר שמואל, נחש מת לאחר שהמלוכה בישראל עברה משאול לידי דוד. כשהגיעה לדוד הידיעה על מותו של נחש הוא שיגר משלחת תנחומים לבנו ויורשו, חנון, באומרו: "אעשה חסד עם חנון בן נחש, כאשר עשה אביו עמדי חסד" (שמואל ב, י, ב). על מהותו של אותו חסד הכתוב אינו מדבר, אבל בפסוק אחר אנחנו מוצאים נתון נוסף שעשוי לאשר את קרבתו של דוד לנחש. הפסוק מזכיר את "אביגל בת נחש אחות צרויה אם יואב" (שמואל ב, יז, כה). מאחר שצרויה היא אחות דוד, עולה מכאן שנחש הוא אביו. ואכן, בפרשנויות רבניות מהעת העתיקה ומימי הביניים אנו מוצאים את הדעה שנחש היה שמו הנוסף של ישי, אביו של דוד (תרגום רות ד, כב). במילים אחרות, נחש לא היה רק שמו של אויב אלא גם שם אביו של המלך "שלנו", מייסד השושלת שלפחות חלק מאנשי ירושלים בתקופה הפרסית קיוו לחדש.

נראה שבתקופה הפרסית היריבות עם העמונים תפסה מקום חשוב באידיאולוגיה הפרובינציאלית. ספר דברי הימים, שנכתב כנראה בסוף התקופה, מדגיש את היריבות ופורש אותה על פני כל תקופת בית ראשון, בניגוד למדווח בספר שמואל ומלכים. כמו כן, הציווי להתרחק מן העמונים והמואבים מודגש בספרי עזרא ונחמיה (עזרא ט, א; נחמיה יג, א). בה בעת, הן ספר דברי הימים הן ספרי עזרא ונחמיה מלמדים אותנו שבמהלך התקופה הפרסית התערבבו האוכלוסיות של הפרובינציות, ועמונים ועמוניות באו בקהל ישראל. הדברים עשויים להעיד על מתח חברתי שסיפור הנחש בגן עדן עשוי להתייחס אליו, ברמיזה על הגורמים הכלכליים והפוליטיים שבבסיס האיבה בין העמים.

חוקים כבסיס לשיחה

כפי שאנחנו רואים, סיפור גן עדן יכול היה להיקרא באופן שערער על הנחות היסוד של השיח האידיאולוגי. אין זה הסיפור החתרני היחיד בספר בראשית. ברגע שאנו מסירים את המשקפיים המונותאיסטיים ומתייחסים לדמותו של יהוה כפי שהיינו מתייחסים לכל דמות אחרת, אנו רואים שדמותו מונעת על ידי תשוקה וצרכים ושאפשר לבקר את פעולותיה ואת דבריה. נזכיר שיהוה היה הסמל המכונן של האידיאולוגיה הפרובינציאלית, כלומר, המושל והכוהן הגדול פנו למיתוס העממי יהוה כדי להצדיק את דרישותיהם מהעם. הסיפור הרשמי היה שכל הדרישות מוצדקות מאחר שהן חלק מהפרויקט הכללי שמסמן השם יהוה, פרויקט שמטרתו המוצהרת היא לשחרר את העם מעבדותו. אפשר להסיק מכך שאירועי הקריאה של הספר, ודיוקן האל שהוא משרטט, שיקפו ועודדו שיח ביקורתי שבמסגרתו אנשים חשבו מחדש על מערכי הכוח ועל אופני ייצוגם.

ניתוח הספר מתוך הפרספקטיבה הזאת חושף מחשבה מורכבת ומרובדת לא רק על ירושלים והחברה היהודאית אלא על העולם כולו, על ההיבטים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים, הפולחניים והאקולוגיים שלו ועל התפתחותם.^[24] החבורה שהתאספה סביב הספר בירושלים של התקופה הפרסית קראה אותו מתוך עמדה ביקורתית דומה לזו של קוראות וקוראי הספר *The Dawn of Everything* שיצא לאחרונה.^[25] גם קוראי בראשית היו עשויים להבין שהעולם מתקדם לכיוון לא טוב, שיש משהו באופן שבו האנושות ארגנה את עצמה שמיצר אלימות ואסונות. מול השיח האידיאולוגי, שהציג את הסדר הקיים כביטוי לרצון אלוהי נטול פניות, הפרקים הראשונים הציגו אותו כתוצאה של צירופי מקרים ואינטרסים.

אפשר להניח שרבים בירושלים לא רצו לשמוע את הרעיונות הביקורתיים שהקריאה בספר שיקפה ועוררה, על אחת כמה וכמה לראות בכתב את השימוש שעשה השיח הביקורתי בסמל המכונן של האידיאולוגיה הפרובינציאלית. אולם המצב הפוליטי לא העניק להם מרחב פעולה גדול דיו, שכן כוחו של הכוהן הגדול של יהוה הוגבל על ידי המושל. ביקורת על יהוה הייתה ללא ספק מעשה פרובוקטיבי, אבל לא מסוכן בהכרח.

מצב העניינים השתנה בתקופה ההלניסטית, שבמהלכה גבר כוחם של עשירי ירושלים על הפרובינציה, ועימו עלה גם הצורך לחסום את ביקורת האידיאולוגיה. המעמד העירוני התרחב, וייתכן שעשירי ירושלים כבר יכלו לספר לעצמם שההבטחה התממשה - שהנה הם חיים חופשיים בארצם, בעולמו

המתוקן של אלהים. מעניין לציין שבתקופה זו נכתב ספר היובלים, שמשכתב חלקית את ספר בראשית ואת ספר שמות. בגרסת היובלים יש רק סיפור בריאה אחד, של אל ששמו יהוה, שבורא את העולם בשישה ימים.

ספר בראשית המשיך להיקרא גם בתקופה החשמונאית. החשמונאים השכילו להשתמש בכוחו הפדרטיבי והדחיקו את כוחו הביקורתי. בניגוד לתקופות קודמות, כעת הכוהן הגדול של יהוה היה המלך; לא היה אפשר עוד להטיל על מלך זר את האחריות לקשיי העם. במצב עניינים כזה ביקורת יהוה היא ביקורת המלך, והיא עלולה להיגמר במוות. ייתכן שזו התקופה שבה החל הנוהג להחליף את השם המפורש בביטוי אדוניי (לפחות בקריאות הפומביות). הספר שנכתב ונקרא כדי לבקר את מערכי הכוח ואת התהוותם הפך לשופרו של הכוח, הקדמה לספרי החוקים.

אולם סיפורי בראשית לא נועדו להביא את העם לציית לחוקים, אלא לאפשר לו להשתתף בשיחה שהצדיקה את החוקים ועיצבה אותם. החוקים עצמם, שמובאים בשמות ובדברים, נטועים בתוך החומר הסיפורי. הם נקראו לא כפי שעזרא הקריא "את ספר תורת משה", כחוקים מחייבים, אלא כמסמך תיעודי, מקור לדיון, בסיס לשיחה.^[26] הם עדות לתקופה בירושלים שבה גם קולם של העבדים, המנוצלים והמנושלים היה חלק מהשיחה התיאולוגית-פוליטית.

אציין לסיכום שבמאות הראשונות לספירה, בכתבים שמכונים "גנוסטיים" שנמצאו בנאג חמאדי - למשל ההיפוסטזיס של הארכונים או **ספר הרזים** של יוחנן - אנו מוצאים גרסאות שונות של סיפור גן עדן, שבמסגרתן יהוה הוא אויב האדם ואילו הנחש והאישה הם שמנסים להציל אותו.^[27] תהיה זו טעות כמובן להשליך מאותם כתבים על קהילת הקוראים והשומעים שלנו,^[28] אבל העדות שהם נותנים לנו חיונית, שכן היא מראה שהיה אפשר להבין את סיפור גן עדן באופן חתרני גם מאות שנים לאחר שנכתב.

הערות שוליים

[1][†] בנושא זה ראו את מאמרו של מאיר בר-אילן, "הקול הנשי מקרוב ורחוק", שמיר יונה (עורך), **אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות, מוגשים ליאיר גרובר במלאת לו שישים וחמש שנה**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע, עמ' 33-86.

[2][†] על הסדר הפוליטי והכלכלי בפרובינציה ראו עודד ליפשיץ, **עידן האימפריות: היסטוריה ומנהל ביהודה לאור טביעות החותם על הקנקנים**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2018. על האתר הארכיאולוגי ברמת רחל שבו נמצאו ארמון המושל וגנו ראו עודד ליפשיץ, יובל גדות, בנימין ארובס ומנפרד אומינג, "רמת רחל וצפונותיה", **קדמוניות** 138, תש"ע, עמ' 58-77. על תיארוך עריכתו הסופית של ספר בראשית ושאר ספרי התורה לתקופה הפרסית ראו Christophe Nihan and Thomas Römer, "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque," in Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi and Christophe Nihan (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 2009, pp. 158-184.

- [3] † לשימוש עדכני יחסית בתיאוריה ראו למשל את הפרק הראשון בספר Ronald Hendel, *The Book of Genesis: A Biography*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- [4] † על מעמדה של תיאוריית המקורות ונגזרותיה במחקר התנ"ך בישראל, באירופה ובארצות הברית (נכון לתחילת העשור שעבר) ראו Konrad Schmid, "Has European Scholarship Abandoned the Documentary Hypothesis? Some Reminders on its History and Remarks on its Current Status," in Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspective on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, pp. 17-30.
- [5] † לעיון נוסף בקבוצת הקוראים והמחברים של ספרי התנ"ך ראו Ehud Ben Zvi, *Social Memory among the Literati of Yehud*, Berlin: De Gruyter, 2019.
- [6] † לדוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, בתרגום עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים: מאגנס, 1995.
- [7] † הרבה לפניו ביקר פרידריך שלינג את מבשרי השערת המקורות, ובייחוד את ההבחנה בין המקור היהויסטי למקור האלוהיסטי שהייתה כבר קיימת בזמנו. כך בספר שיצא לאחר מותו, ב-1856, על הפילוסופיה של המיתולוגיה: Friedrich W. J. Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, trans. Mason Richey and Markus Zisselsberger, Albany: SUNY Press, 2007.
- [8] † משה דוד קאסוטו, **ספר בראשית ומבנהו**, בתרגום מנחם ע' הרטום, ירושלים: מאגנס, 1990.
- [9] † פילון מאלכסנדריה, שקרא את ספר בראשית ביוונית במאה הראשונה, כתב שהשמות *Theos* ו-*Kurios*, שנעשה בהן שימוש לתרגום יהוה ואלהים בהתאמה, מייצגים שני כוחות אלוהיים. במדרשי חז"ל מהמאה השלישית לספירה אנו קוראים שהשם אלהים מייצג את מידת הדין, ואילו יהוה מייצג את מידת הרחמים. במאה העשרים, זיגמונד פרויד בספרו **משה והמונותאיזם** טען כי האל התנ"כי הוא שילוב בין אל קונספטואלי, שהביא לעם נסיך מצרי, ובין אל שבטי אנרגטי שנשא את השם יהוה. פחות או יותר באותה תקופה טען אוסקר גולדברג שהשם יהוה ייצג כוח עממי, בניגוד לשם המופשט אלהים, שנכפה על העם על ידי המלך שלמה.
- [10] † כך, כאשר נחמיה מבקר את בני הגולה הוא אומר להם "לא טוב הדבר אשר אתם עושים, הלא ביראת אלהינו תלכו" (ה, ט), ולאחר שהם מסכימים לדרישותיו הוא מדווח: "ויאמרו כל הקהל אמן ויהללו את יהוה ויעש העם כדבר הזה" (ה, יג).
- [11] † נראה שבתקופות קדומות יותר היה שמו של האל קשור לתנועות מהפכניות שחתרו תחת הסדר הדכאני בכנען. הרעיון שיהוה מייצג תנועות שחרור של עבדים בכנען של סוף האלף השני פותח על ידי כמה חוקרים; ראו את פרסומו האחרון והמצויין של יקוב רוגוזינסקי, Jacob Rogozinski, *Moïse l'insurgé*, Paris: Cerf, 2022. וראו גם Norman G. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*, New York: Orbis books, 1979; George Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. אם יהוה אכן היה שם מכוון של תנועה

מהפכנית, אזי אפשר להניח שברבות השנים, עם צבירת הכוח של האישים והמשפחות שהנהיגו אותה, נעשה שימוש באתוס המהפכני שסימל השם כדי להצדיק את יחסי הכוח ולא לחתור נגדם. פרקים ח וט בספר נחמיה מציעים ששימוש אידיאולוגי מעין זה נעשה בתקופה הפרסית.

[12] † יש לציין שגם הנוסח הארמי של ההצהרה אינו אותנטי לגמרי. ראו Lester I. Grabbe, "The 'Persian Documents' in the Book of Ezra," in Oded Lipschits and Manfred Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Indiana: Eisenbrauns, 2006, pp. 531-570.

[13] † חשוב לציין שזו אינה עמדה מקובלת בקרב חוקרי התנ"ך, והם נוטים לזהות את התורה שעזרא קורא עם התורה כפי שאנו מכירים אותה פחות או יותר; ראו למשל Thomas Römer, "Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the 'Historical Summaries', Especially in the Psalms," in Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspective on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, pp. 477-478. חוקרים אלו אינם מתייחסים בדרך כלל לתיאור הביקורתי של יהוה בספרי התורה, ובמיוחד בספר בראשית. כפי שנראה בהמשך, האופן שבו הספר מציג את יהוה מקשה עלינו לקבל שהוא נקרא על ידי עזרא באותו מעמד, שכן על פי הדיווח היה המעמד מבוסס על הכרה בגדולתו של יהוה כאלהים.

[14] † פול ון, **האם האמינו היוונים במיתוס שלהם**, בתרגום דן דאור, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2003.

[15] † ראו למשל שמות ד, טז, או הביטוי "בני האלהים" בבראשית ו, ד, שעל פי פרשנות רבנית מהעת העתיקה עסק למעשה בבני "דיינים", כלומר בניהם של אנשים עם כוח פוליטי (בראשית רבה כו, ה).

[16] † Eckart Frahm, *Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts (Historische und historisch-literarische Texte, 3)*, Wiesbaden: Harrsowitz, 2009, pp. 8-9.

[17] † ראו למשל איוב א, ח: "ויאמר יהוה אל השטן השמת לבך על עבדי איוב, כי אין כמוהו בארץ, איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע".

[18] † ראו את המחקרים בקובץ Ehud ben Zvi and Christoph Levin (eds.), *Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

[19] † ראו פירושו של רמב"ן על בראשית ב, ח: רמב"ן מצדד באונקלוס נגד רש"י, וטוען שיש להבין את המילה "מקדם" במובן של לפני כן, ולא במזרח; כלומר, יהוה נטע שם את הגן לפני שברא את האדם.

[20] † על פי הפירוש השני של אבן עזרא על הפסוק, המילה גן יכולה לבא גם בלשון נקבה. יוסף בכור שור מפרש "לעבדה ולשמרה - אותה אדמה שהגן שם".

[21] † החרדה של יהוה מהיכולת האנושית תבוא לידי ביטוי גם בסיפור מגדל בבל, שחותם את החלק ה"אוניברסלי" של ספר בראשית (משם ואילך עוסק הספר באברהם ובזרעו). ראו בראשית יא, ו.

Jan Dusek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Leiden-[†][22]
Boston: Brill, 2007

[23][†] בהקשר זה ראו את פירוש רמב"ן לבראשית ב, ט שמצטט את פירקא דרבינו הקדוש: "שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם ואלו הן: נחש, ומרגלים, ודואג האדומי" (בגרסאות המוכרות של הספר שהוא מצטט הנחש אינו בין השלושה, ובמקומו אנו מוצאים את בני רימון הבארותי).

[24][†] בהקשר זה ראוי לציין את סיפור המבול, שגם בו השמות יהוה ואלהים מופיעים באופן שעשוי לרמז על הרכבת הטקסט ממקורות שונים. כפי שהצעתי במקום אחר, כשמביאים בחשבון את קבוצת הקוראים והשומעים הראשונים של הטקסט, קריאה ליניארית שלו חושפת סיפור קוהרנטי שעשוי להיקרא כמצע ביקורתי לדיון על אופן ניהולו של משבר סביבתי. ראו Ron Naiweld, *The Age of the Paráketos: A Historical Defense of* ראו .*Rabbinic Knowledge*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2022, p. 7.

[25][†] David Graeber and David Wengrow, *The Dawn of Everything*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021

[26][†] יונתן אדלר הציע לאחרונה דיון מפורט בשאלה מתי הפכו חוקי התורה לנורמטיביים. ראו Yonatan Adler, *The Origins of Judaism: An Archeological-Historical Reappraisal*, New Haven and London: Yale University Press, 2022.

[27][†] Jean-Daniel Dubois, "Les gnostiques ont-ils pratiqué une lecture inversée des écritures?" in Claire Clivaz, Corina Combet-Galland, Jean_Daniel Macchi, and Christophe Nihan (eds.), *Écritures et réécritures: La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Louvain-Paris: Peeters, 2012, pp. 455-471

[28][†] למען הסר ספק, איני טוען שהם קראו את הסיפור באופן "גנוסטי", כלומר מתוך תפיסה שלילית מלכתחילה של יהוה. אני טוען שהעונג של אירועי הקריאה בא בין היתר מתוך היותו של יהוה דמות מלאה.

רון ניוולד הוא עמית מחקר במרכז הלאומי למחקר מדעי בצרפת (CNRS) ומרצה בבית הספר הגבוה למדעי החברה בפריז (EHESS). בין פרסומיו: *Histoire de Yhavé: La fabrique d'un mythe occidental* (Fayard, 2019).
