**פרק ג: בריאת האשה הראשונה ומוצא הרע בעולם במסורת הגנאלוגית היוונית ובמקרא**

בפרק א, שעסק ברצף הגנאלוגי המשתלשל מגיבור המבול, נזכרה כבדרך אגב גם פנדורה, האשה הראשונה בספרות היוונית, שצורפה מבחינה גנאלוגית למשפחתו של גיבור המבול, דאוקליון. ראוי להקדיש דיון נפרד לסיפור פנדורה ולסיפור המקביל בבראשית על יצירת האשה הראשונה ומוצא הרע בעולם, שכן בשתי התרבויות שולבה מסורת זו ברצף הגנאלוגי שבמרכזו ניצב גיבור מבול. בקווי הדמיון בין סיפור פנדורה לבין סיפור בריאת האשה הבחינו כבר מאז ימי מדרשי חז"ל ואבות הכנסייה,[[1]](#footnote-1) אך בעשורים האחרונים זכו שני סיפורים אלו לעיון מחודש בעקבות גילויָם של חיבורים רבים מן המזרח הקדום המספרים על ראשית האנושות ויצירת האדם, ובעקבות התפתחותם של כיווני חקירה חדשים.[[2]](#footnote-2) עד עתה לא נעשתה בחינה מספקת של שני הסיפורים הללו לאור התגליות מן המזרח הקדום, ותוך בירור ההיבט הגנאלוגי ושילובן של מסורות סיפוריות אלו על האשה הראשונה במסורות המוצא וברצפים הגנאלוגיים של ראשית האנושות במזרח הים התיכון הקדום. בחינה זו עשויה לשפוך אור חדש על טיב הזיקה בין המסורות ההסיודיות על פנדורה והמסורות הגנאלוגיות היווניות לבין הסיפור המקראי על בריאת האשה הראשונה.

**א. הסיפור המקראי וההקבלה מן העולם היווני**

בבראשית השתלבו כידוע שני סיפורים על בריאת האנשים הראשונים. הסיפור האחד, אשר יצא מידיו של המחבר הכוהני, מספר בתמציתיות כי לאחר שאלוהים ברא את בעלי החיים שבארץ (בר' א 24–25) החליט לעשות אדם בצלמו ובדמותו (שם, 26–30). לפי סיפור זה, האיש והאשה נבראו בו-זמנית, "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (שם; השוו ה 1). הסיפור השני, שמקובל לשייכו לחוט היהוויסטי (שם, ב), מציג תיאור שונה בתכלית, ולפיו נוצר הזכר תחילה לבדו.[[3]](#footnote-3) לפי המסופר, נטע ה' גן ושׂם בו את האדם. לאחר שהאדם חי זמן-מה בגפו, סבר ה' כי "לֹא-טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ" וביקש לעשות לו "עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (שם, 18). תחילה יצר ה' את כל חית השדה ועוף השמים והביאם לפני אדם. אדם קרא לכולם בשמות, אך לא נמצא לאדם עזר כנגדו ביניהם (שם, 20). בעקבות כן הפיל ה' על האדם תרדמה ובנה את האשה מצלעו (שם, 23). האיש והאשה הראשונים חיו חיים מחוסרי דאגה בגן עדן, עד אשר הנחש, הערוּם מכל חית השדה, שִכנע את האשה בדברי פיתוי כי אם יאכלו האיש והאשה מפרי העץ אשר בגן, לא ימותו, אלא יהיו כאלהים יודעי טוב ורע (שם, ג 1–5). האשה ראתה "כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל", אכלה, ונתנה גם לאישהּ, שאכל אף הוא מן הפרי (שם, 6). מעשה זה של האשה והאיש הביא לשורה של גזרות על האנושות: האשה נענשה בכאב הלידה ובאדנותו של האיש: "בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים, וְאֶל-אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל-בָּךְ" (שם, 16). והאיש נענש בעמל נצחי כל ימי חייו: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ [...] בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל-הָאֲדָמָה" (שם, 17–19).

בספרות המזרח הקדום יש סיפורים רבים על יצירת אדם מעפר, בדומה לבריאת האדם במקרא. אולם לסיפור היהוויסטי, שלפיו נברא הגבר תחילה וחי זמן מה בגפו, ורק כעבור זמן נבראה האשה, אין הקבלה בספרות המזרח הקדום. נראה כי רוב המספרים במזרח הקדום סברו כי הדרך הטבעית ביותר לתאר את בני האדם הראשונים היא כזוג, ולא ניתן לתאר בני אדם וחיי אדם מבלי להניח כי האיש והאשה נוצרו כזוג משעת בריאתם. סיפורו של היהוויסט, המתאר את היווצרותה של האשה לאחר שהאיש חי בגפו זמן-מה, ייחודי אפוא בספרות העולם העתיק המצויה בידינו. המקבילה היחידה בין המקורות הכתובים הידועים לנו נמצאת בעולם היווני, בסיפורים שסיפר הסיודוס על יצירת פנדורה, האשה הראשונה, אשר "מִמנה גזע הנשים הנקבות" (ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, *Th.* 590). ההקבלה בין הסיפור המקראי לבין סיפור פנדורה אינה רק בכך ששניהם מספרים על בריאתה של האשה הראשונה בעולם, אלא גם בזאת ששניהם כורכים בה את ההסבר על מוצא הרע בעולם. מאחר ששני סיפורים אלו ידועים ומוכרים ביותר בעולם המודרני, ניתן היה לסבור בטעות כי שילובם של שני מוטיבים אלו – בריאת האשה הראשונה ומוצא הרע בעולם – הוא צירוף רווח בספרות העולם העתיק של מוטיבים נפוצים מן הפולקלור העולמי, וכי לכאורה דרכם של בני האדם באשר הם לכרוך שני עניינים אלו יחדיו. אולם מוטיבים אלו אינם נמצאים בין הממצאים מספרות המזרח הקרוב הקדום, למרות שפע מסורות הראשית מן העולם המסופוטמי, וגם בפולקלור העולמי קשה למצוא שילוב של שני מוטיבים אלו בהקשר ובנסיבות דומים, אלא אם כן מדובר בסיפור שהתפתח על בסיס אחד מהסיפורים הללו או שניהם.[[4]](#footnote-4)

סיפור פנדורה מסופר אצל הסיודוס בשתי גרסאות (*Op*. 59–105; *Th*. 570–601).[[5]](#footnote-5) בגרסה הארוכה יותר, המצויה ב'מעשים וימים', מוצג סיפור יצירתה של האשה כחלק מהסברו של המשורר לעמלו הנצחי של האדם "כי בנקל יכֹלת לעמול אפילו יום אחד, ויספיק לשנה ללא יגע [...] אך זאוס הצפין הדבר, כי זָעַם בלבו" (*Op*. 43–44).[[6]](#footnote-6) ב'תיאוגוניה' מצויה גרסה מקוצרת ודומה לה, אך נבדלת ממנה בפרטים אחדים. בה מובא הסיפור כחלק ממעשי זאוס אחרי עלייתו והוכחת שלטונו; מטרת הסיפור בהקשר הזה היא להצביע על עליונותו של זאוס: "כך אין לגנוב דעתו של זאוס ולהמרות דברו, אף בן יַפֶּטוֹס, פְּרוֹמֵתֶאוּס הנדיב, לא הצליח לחמוק מחרון אפו הנורא" (*Th*. 613–615).[[7]](#footnote-7)

'מעשים וימים' ו'תיאוגוניה' אמנם אינם חיבורים גנאלוגיים על תולדות האדם, אך המסורת על פנדורה שייכת ללא ספק למסורות על בני האדם הראשונים. והטכניקה של הסיודוס, במיוחד ב'תיאוגוניה', היא זו אשר שימשה דגם לכתיבה הגנאלוגית על תולדות האדם שנכתבה דור או שניים אחריו, ובהשפעתו. כפי שאראה בהמשך, בחיבורים הגנאלוגיים כמו 'קטלוג הנשים' המיוחס להסיודוס, שחוברו בדור שאחרי ה'תיאוגוניה', שולבה פנדורה כחלק ממשפחתו של דאוקליון ובדורות הראשונים של האנושות.

לפי הסיפור העיקרי, המצוי במידה רבה בשתי הגרסאות, עולה כי פרומתאוס, פטרונו של האדם, גנב בעבור האדם את האש ועורר את כעסו של זאוס (*Op*. 48–53; *Th*. 565–569). זאוס החליט בשל כך ליצור אשה ולהמיט על בני האדם – שחיו עד אותה עת ללא אשה (*Op.* 90; *Th.* 586) – רעה כנגד (קבלת) האש (ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, *Op*.57 cf. *Th.* 570). הוא ציווה על הפסייטוס לבלול עפר במים, לצקת בתוכו קול אנושי ולעצבו כמראה אֵלָה (*Op*. 60–63). הפסיטוס לש ויצר את האשה מעפר בלול במים (*Op.* 70–71; *Th*. 571–572), אַתֵּנֵה הלבישה אותה (*Op*. 72; *Th*. 573–578) ואלות נוספות קישטו אותה בעטרה וענדו לה תכשיטים (*Op*. 73–75; *Th*. 576–579). לפי 'מעשים וימים' (*Op*. 80) כינו את האשה שנוצרה פנדורה, כי קיבלה את דורונות כל האלים;[[8]](#footnote-8) כך למשל ציווה זאוס על אַתֵּנֵה ללמד את האשה את מלאכת האריגה (*Op*. 64). על אפרודיטה ציווה לנסוך באשה חן, "ותשוקה מייסרת ודאגות מכרסמות איברים" (καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας, *Op.* 66), ולהרמס הורה לטעת בה "אופי ערמומי ודעת חצופה" (κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος, *Op.* 67). בהמשך הסיפור, לא שלח זאוס את המתנה לפרומתאוס, פטרונם של בני האדם, כיוון שפרומתאוס, 'המקדים לחשוב', היה בוודאי צופה את האסון העתיד להתרחש ודוחה את המתנה, אלא לאפימתאוס אחיו, 'המאחר לחשוב', שקיבל את המתנה ברצון, וכך הגיעה הרעה לאדם.

בתיאור התפרצות הרעה בעולם יש הבדלים ניכרים יותר בין שתי הגרסאות של הסיודוס. בגרסת 'תיאוגוניה' האשה עצמה היא מקור הרע בעבור האדם. כבר משעה שזאוס הגה את מזימתו כונתה האשה "הרעה עבור בני האדם" (κακὸν ἀνθρώποισι) הניתנת כנגד האש (*Th*. 570), והנשים שיבואו בעקבותיה תוארו "כצרה גדולה לבני התמותה" (πῆμα μέγα θνητοῖσι, *Th.* 592). הסיודוס תיאר את האשה ב'תיאוגוניה' כיצור עצל הנהנה מעמלם של הגברים (*Th*. 592–599), וכל סיבת קיומה אינה אלא להיות צרתו של האדם, "כך שׂם זאוס המרעים במרומים לאנשים בני התמותה את הנשים לרעה" (*Th*. 600–601).[[9]](#footnote-9) ב'מעשים וימים' הסיפור מורכב מעט יותר. אמנם גם כאן האשה בעצמה היא מקור הרע מטבע בריאתה (*Op*. 56–57, 82–83), אשר השקר והחוצפה נטבעו בה ביצירתה (*Op*. 67–68; 77–80). אולם לצד רעיון זה מצויה בחיבור זה מסורת נוספת. עד יצירתה של פנדורה חי האדם ללא סבל, מחלות ואסונות (*Op*. 90–92), אך בבואה פתחה האשה כד (פיתוס) שבו היו טמונים כל הרעות והאסונות ושִחררה אותם לעולם (*Op*. 94–105): "אך האשה בידיה הסירה את המכסה הגדול מן הכד, והפיצה[[10]](#footnote-10) ייסורים דואבים לבני האדם" (*Op*. 94–95).[[11]](#footnote-11) לפי מסורת זו, האשה הראשונה איננה מקור הרעות לכשעצמה, אך היא הביאה את כל האסונות והצרות לעולם בשל מעשה שעשתה. הסיודוס אינו מסביר את כל פרטי סיפור זה. הוא אינו מסביר מניין הגיע הכד ומדוע פתחה אותו האשה, ונראה לפיכך כי הוא שואב כאן ממסורת קדומה ונרחבת שבה סופרו כל הפרטים הללו. ניתן להניח כי האשה הסתקרנה מהו תוכן הכד, ולאחר שפתחה אותו פרצו כל האסונות לעולם.[[12]](#footnote-12) מסורת זו משמרת כנראה את הגרסה העתיקה של הסיפור, לפני שלבשה לבוש מיזוגני שזיהה באופן מוחלט את הרע עם האשה והפך את האשה לרע עצמו. נראה כי לפי הסיפור הקדום לא היתה האשה הרע לכשעצמה, אלא רק גרמה להתפרצותו במעשה שעשתה. לסיפור זה נותר זכר כלשהו ב'מעשים וימים', אך ב'תיאוגוניה' נעלמה מסורת זו לחלוטין, ונשארו בה רק הרעיונות המיזוגיניים, האופייניים במיוחד להסיודוס ולעולם היווני.[[13]](#footnote-13)

בין הסיפור המקראי לבין סיפור פנדורה יש ללא ספק הבדלים רבים, אך את המטרות הזהות של הסיפורים, ואת ההקבלה בחוליות העיקריות של הסיפור המקראי ושל סיפור פנדורה שאציג להלן, ראו כאמור רבים. בשני המקרים נקודת המוצא של המספרים היא כי הגבר היה קיים בעולם לפני האשה וחי בלעדיה במשך זמן-מה. בשני המקרים החליט האל מסיבה מיוחדת לברוא אשה ולצרפה אל הגבר. בשני המקרים סיפור בריאת האשה בא להסביר כיצד הגיע הרע לעולם. הן בסיפור היהוויסטי (בר' ג 17­–19) הן ב'מעשים וימים' (*Op*. 42–45) מובא סיפור זה כחלק מן ההסבר לעמלו התמידי של האדם כל ימי חייו. כאשר לוקחים בחשבון גם את המסורת הקדומה המצויה בגרסת 'מעשים וימים' לסיפור פנדורה, מתחדד אף דמיון נוסף בין סיפור פנדורה לבין הסיפור המקראי. בשני המקרים מסופר כי האשה הראשונה עשתה מעשה שהביא את התפרצות הרע לעולם; בסיפור היהוויסטי האשה שמעה בקולו של הנחש, אכלה מפרי העץ אשר בגן ונתנה לאישהּ, וב'מעשים וימים' פתחה פנדורה את מכסה הכד והפיצה אסונות בעולם. בשני המקרים עולה הרושם כי סקרנותה של האשה הביאה להתפרצות אותה רעה. בין הסיפורים יש אמנם הבדלים רבים בכל הנוגע לפרטים הנובעים מעיצוב הסיפור על פי המאפיינים הייחודיים לכל תרבות ותרבות, אך לאור העובדה שבכל ממצאי המזרח הקדום אין סיפור מיוחד על יצירתה של האשה הראשונה וקורותיה, קווי הדמיון ובין העלילה הבסיסית מעוררים תהייה, ואשוב לכך בהמשך.

**ב. מורשת המזרח הקדום בסיפור פנדורה**

סיפור פנדורה זכה בעשורים האחרונים למחקרים אחדים על הזיקות שבינו לבין הטקסטים מן המזרח הקדום.[[14]](#footnote-14) העניין בחקר הזיקה בין הסיודוס לבין יצירות המזרח הקדום התעורר במיוחד בעקבות גילוי היצירה החורו-חתית 'מלכות שמים' ממאה י"ד לפסה"נ.[[15]](#footnote-15) ההקבלה הקרובה בין היצירה החורו-חתית לבין המסורת ההסיודית הנוגעת לסיפור מאבקי האלים ב'תיאוגוניה', חיזקה את ההנחה בדבר קיומם של מקורות השפעה מזרחיים נוספים על המסורות המשוקעות אצל הסיודוס, ולכן ביקשו חוקרים אחדים לחפש במזרח גם אחר מקורות מקבילים למוטיבים המצויים ביצירה ההסיודית, ובכללם גם לסיפור פנדורה.

בסיפורים מן המזרח הקדום שנבחנו בהקשר לסיפור פנדורה היו בעיקר תיאורי יצירת האדם. מחקרים אלו הצביעו על דפוס חוזר ונשנה בסיפור יצירת האדם במזרח הקדום והראו כי ישנם סימנים אחדים המעידים כי מחבר סיפור פנדורה היה מודע לדפוס זה שרווח במזרח הקדום והושפע ממנו. ברבים מסיפורי המזרח הקדום המתארים בריאת אדם ניתן למצוא דפוס זה: במעשה בריאת האדם משתתפים כמה אלים; אחד האלים הראשיים מורה על תכנית יצירת האדם, ואלים אחרים תורמים מכישוריהם למלאכת היצירה; בכל המקרים הללו החומר העיקרי המשמש ליצירת האדם הוא הטיט הבלול במים או נוזל אחר; וברוב המקרים הוסברה בריאת האדם ברצונם של האלים הגדולים ליצור תחליף לאלים הזוטרים העמלים. מן הרעיון האחרון משתמע כי סיפורי בריאת האדם מעצם הגדרתם באים לספר כי אדם לעמל יולד, ואין אדם נוצר אלא כדי לעבוד. לפי סיפורים אלו הסבל והעמל האנושי של בני האדם טמונים בעצם בריאתם.

החיבור הקדום ביותר שבידינו המספר על בריאת האדם הוא המיתוס השומרי 'אֶנכִּי ונינמח''.[[16]](#footnote-16) בראשית החיבור תואר כיצד אנכי, האל היוצר ואל החכמה, יזם את בריאת האדם וניהל את היצירה בעזרת כמה אלות: נַמוּ האם הקדמונית, נִנמַח' מיילדת האלים והאדם, ושתי אלות רחם. את רעיון יצירת האדם הגה אֶנכִּי על מנת שזה יחליף את האלים בעמלם הקשה, במיוחד בכריית התעלות. אֶנכִּי ציווה על נַמוּ לבלול טיט, בעוד שתי אלות הרחם, אשר ברחמן נטמנו היצורים העתידים להיוולד, קרצו את הטיט. נִנְמַח' שימשה כמיילדת, ושבע אלות זוטרות סייעו בלידה (שורות 28–37). בעקבות כן נולד הזוג הראשון, זכר ונקבה (שורות 38–40).[[17]](#footnote-17)

נראה כי החיבורים המסופוטמיים המאוחרים יותר, המספרים על יצירת אדם, תלויים בדגם זה מ'אנכי ונינמח''. גם ב'אתרח'סיס', סיפור המבול הבבלי, נבע הצורך ליצירת אדם מן הרצון להעביר את עמל האלים לידי יצורים אחרים. בעצת אֶאַה, מקבילו של אֶנְכִּי השומרי, הטילה מועצת האלים על נִינְתוּ, האלה היולדת, לברוא יצור שיישא על כתפיו את סבל האלים (א, שורות 182–192). אֶאַה נתן את הטיט לנִינְתוּ (א, שורה 252'), והיא בללה אותו בדמו ובבשרו של וֶה, מנהיג מרד האלים הזוטרים שביקשו למחות על עמלם. אלות הרחם ליוו את התהליך בנוכחותן (א, שורות 194–230, 251, 255'–260'), וחבר האלים הגדולים, האִגִגִי, נתן רוק על הטיט (שורות 231–235). אחרי כן יצרו שבע אלות הרחם שבעה זכרים, ושבע אלות רחם אחרות יצרו שבע נקבות.[[18]](#footnote-18)

המוטיב של יצירת האדם מן האל המורד התגלגל, כידוע, גם אל 'אנומה אליש' (ו, שורות 29–38) שם שימש קִנגוּ, מנהיג המרד ועוזרה של תיאמת, כתשתית ליצירת האדם. בסיפור מקוצר זה לא שותפו אלות נשיות, ולמעשה נזכרו בו רק שני אלים מרכזיים: מַרְדֻךּ ואֶאַה. אֶאַה, שבמסורות הקדומות שימש כבורא האדם, עשה זאת גם ב'אנומה אליש' והוציא לפועל את מלאכת יצירת האדם (ו, שורות 33–34) אלא שהפעם המנצח על המלאכה ויוזם התכנית לבריאת האדם הוא מַרְדֻךּ, בורא העולם ביצירה זו (שם, שורות 1–26). גם ב'אנומה אליש' יצירת האדם נועדה לשחרר את האלים מעמלם ולהשיתו על האדם (שם, שורות 5–10).[[19]](#footnote-19)

ניתן למצוא מוטיבים דומים גם בתיאורי יצירת אדם במצרים. ראוי לאזכור במיוחד הוא תיאור בריאתה של חַתֶשֶפְּסוּת, מלכת מצרים ממאה ט"ו לפסה"נ. בתבליטי הקיר במקדש דיר-אל-בחרי מתואר כיצד ציווה אמון על חְנוּם ליצור את חַתֶשֶפְּסוּת. הכתוב מלווה בתבליט של חְנוּם היוצר על האבניים את חַתֶשֶפְּסוּת באמצעות חומר, לצדו האלה חֶקֶת המעניקה לה חיים והאל אמון מנצח על המלאכה. חתשפסות איננה אמנם מבני האדם הראשונים, אך סיפור לידתה, הכולל להבדיל גם תיאור היריון רגיל, מושפע בוודאי מתיאורי יצירת בני האדם הראשונים שנפוצו במזרח הקדום ובכלל זה גם במצרים.[[20]](#footnote-20) תיאור נוסף של בריאת אדם בספרות המצרית מצוי בסצנת בריאת האשה ביער הארזים, המופיעה בסיפור 'מעשה בשני אחים' ממאה י"ג לפסה"נ. גם כאן אין מדובר באשה הראשונה, אך תיאור בריאתה דומה לדפוס הרווח במזרח הקדום, ובוודאי מבוסס על סיפורים מעין אלו. תשיעיית האלים רואה את בדידותו של האח באתא ומבקשת ליצור לו אשה. רַע ציווה על המלאכה, וחְנום יצר את האשה בנוכחות שבע החתחוֹרוֹת שבאו לבשר על גורלה, למען לא יישב באתא לבדו. האשה שנוצרה תוארה כיפה מכל נשות הארץ, ובדומה לפנדורה תוארה כיצירה של כלל האלים כי "זרע כל אל בקרבה" (שורות 9.8, 11.5).[[21]](#footnote-21)

מן הספרות הכנענית לא נותר סיפור יצירת אדם מלא, אך אין ספק שאֵל, המכונה באוגרית 'אב אדם' (*ab*. *adm*)[[22]](#footnote-22) ו'בורא הבריות' (*bny*. *bnwt*),[[23]](#footnote-23) תואר בכנען כבורא האדם. אפשר שהד לסיפור בריאת האדם הכנעני נשקף מן האפיזודה ב'עלילת כרת', שבה מסופר על יצירת דמות מיוחדת הקרויה שעתקת (*šʽtqt*), שנוצרה כדי להסיר את המחלה מכרת ולהעתיקה ממנו (*KTU*2 1.16 V 25–41). אֵל ב'עלילות כרת', כמו אנכי-אאה ביצירות המסופוטמיות, "ממלא ידיו בעפר, [אצבעותיו] בעפר טוב" (*r*ḥt[h. rṯ]. *ymlu* / *nʽm*. *rṯ*. [uṣbʽth][[24]](#footnote-24)) ו"קורץ" (*yqrṣ*) את הדמות "בחומר" (*b pḫr*).[[25]](#footnote-25) הפועל המשמש כאן (*qrṣ*) הוא בדיוק אותו פועל המשמש בתיאורי בריאת האדם ב'אתרח'סיס' ו'עלילות גלגמש', שנזכרו לעיל (*qarāṣu*), וכן באיוב לג 6: "מֵחֹמֶר קֹרַצְתִּי גַם-אָנִי".[[26]](#footnote-26)

מתברר אפוא כי ברוב סיפורי יצירת האדם הללו שהוצגו לעיל, 'אנכי ונינמח'', 'אתרח'סיס', 'אנומה אליש', וכן הסיפורים המצריים על לידת חתשפסות ו'מעשה בשני אחים' ו'עלילת כרת' האוגריתי, מתוארים אלים אחדים הלוקחים חלק בהולדה, והחומר העיקרי המשמש ליצירת האדם הוא טיט הנבלל במים, או נוזל אחר. מוטיב זה של יצירה אדם מטיט בידי אל קדר אינו דווקא הנפוץ ביותר בין מסורות בריאת האדם בעולם היווני. בסיפורים היווניים על היווצרות האדם סופר בין השאר כי האדם נוצר מעצים, אבנים, מנמלים, משֵן של דרקון שניטעת בקרקע.[[27]](#footnote-27) אולם דווקא בסיפור פנדורה מופיע אותו מוטיב רווח מן המזרח הקדום של יצירת אדם מאדמה (γαῖα) בלולה במים בידי אל המתואר כקדר (*Op*. 61, 70–71; *Th*. 571). אמנם לכאורה אין זה מפתיע שהטיט משמש גם במזרח הקדום וגם ביוון כחומר היצירה שממנו נוצר האדם, כיוון שהאדמה (Γῆ) נתפסת בעולם היווני, כמו בתרבויות אחרות, כמקור חיים ראשי,[[28]](#footnote-28) אך תיאורו המיוחד של הפסייטוס אצל הסיודוס כקדר היוצר את פנדורה מטיט הוא חריג ביותר, שכן הפייסטוס בכל מקום בספרות היוונית הוא נפח או חרש מתכת; תיאורו של הפייסטוס כקדר אינו עולה בקנה אחד אפוא עם תיאורו הרגיל, ונראה כי בכך ניכרת השפעת הדפוסים הספרותיים של בריאת אדם מן המזרח הקדום.[[29]](#footnote-29) כפי הנראה, לבש כאן הפייסטוס את דמותו של אחד מן האלים בוראי האדם של המזרח הקדום: אֶנְכּי או אֶאַה המסופוטמיים, חְנום המצרי או אל הכנעני. זו דוגמה לכך שההסתגלות של מוטיב ספרותי אינה תמיד מלאה, ומתוך האויקוטיפיפיקציה (סימני ההתאקלמות) שלו ניתן ללמוד על מוצאו השאול של המוטיב.

סיפור פנדורה דומה לדגם המזרחי גם במאפיינים נוספים. הן בדגם המזרחי הן בסיפור פנדורה משתתפים כמה אלים בתהליך היצירה של האדם או האשה. לעתים קרובות היוצרים הם אל זכר ואלה נקבה כמו אֶנְכִּי ונַמוּ, או אֶאַה ונִינְתוּ במסופוטמיה, או חְנוּם וחקת בתיאור לידת חתשפסות. גם ב'תיאוגוניה' נזכרו שני אלים יוצרים ראשיים, אל זכר ואלה נקבה, אתנה והפסייטוס, וזאוס מנצח על המלאכה. בגרסת 'מעשים וימים' מתוספים גם אפרודיטה (שורות 65–66), הרמס (שורות 66­–67, 77–80), החריטות (שורה 73), ופֵּיתו (שורות 74–75). כל האלים הרעיפו על האשה מתכונותיהם והעניקו לה, כל אחד ואחת, מתנה מיוחדת. רעיון דומה מצוי בתיאורים הבאים מן המזרח הקדום שלהלן, המתארים את בריאתה של ברייה מיוחדת. כך למשל בלוח ניאו-בבלי, שזמן חיבורו כנראה אינו רחוק מן היצירה ההסיודית, המספר על יצירת המלך (VAT 17019).[[30]](#footnote-30) בחיבור זה סופר תחילה על יצירת האדם הרגיל (*lullû amēlu*) באמצעות קריצת הטיט (*karāṣu ṭiṭṭa*) בדרך דומה למדי למסופר ב'אתרח'סיס' ובמסורות בבליות קדומות אחרות, ואחרי כן סופר על יצירת "המלך האדם היועץ" (*šarru māliku amēlu*) בנפרד מן האדם הרגיל ובדרך מיוחדת למדי, המזכירה את סיפור יצירת פנדורה: אנכי ציווה את בֶּלֶת-אִלִי, גבירת האלים, ליצור את המלך (שורות 30–33) ולעשות את מראהו יפה (שורות 34–35). האלים השונים העניקו לו תכונות נאצלות: האלים הגדולים נתנו לו את יכולת הלחימה בקרב, אנוּ נתן לו את הכתר, אנליל את הכס, נרגל נתן לו את כלי המלחמה, נינורתה את ההילה העוטפת אותו, בֶּלֶת-אִלִי העניקה לו מראה נאה, נֻסכּוּ נתן לו עצה ובינה ועמד לשירותו.[[31]](#footnote-31)

מוטיב דומה שבו האלים השונים מעניקים מתנות שונות לברייה החדשה מוכר כעת גם מהגרסה החתית ל'עלילות גלגמש', המעידה כי מוטיב זה כבר נפוץ במזרח לפחות מימי האלף השני לפסה"נ.[[32]](#footnote-32) גרסה זו אינה תרגום מדויק של הגרסאות המסופוטמיות, אלא עיבוד המשקף שינויים, תוספות והשמטות לעומתן. אחד השינויים קשור להולדתו של גלגמש. לפי הגרסאות המסופוטמיות גלגמש נולד ללֻגַלְבַּנְדַה מלך ארך ולאלה נִנְסֻן, ולכן הוא שני שליש אל ושליש אדם.[[33]](#footnote-33) בגרסה החתית, לעומת זאת, גלגמש לא נולד כלל, אלא נברא. בתיאור בריאתו שותפים כמה אלים מרכזיים מן הפנתיאון החורי-חתי, שהעניקו לו תכונות נאצלות (CTH 341.III.1 § 2 [KUB 8.57 obv. 3–7]):[[34]](#footnote-34)

2 הגיבור כֻּ[מַרְבִּי[[35]](#footnote-35) יצר] צורת גלגמש הנברא,[[36]](#footnote-36)

3 ו[האלים הגדולים] יצרו צורת גלגמש,

4 אל השמש של השָמַיִם נתן לו [גבריות]

5 ואל הסער נתן לו גבורה

6 וי[צרו] האלים הגדולים את גלגמש.[[37]](#footnote-37)

השתתפותם של אלים אחדים במלאכת בריאת האדם מצויה גם בתיאור בריאת האדם ב'תיאודיציה הבבלית', המזכירה את סיפור פנדורה מבחינות נוספות.[[38]](#footnote-38) נַרוּ, המזוהה כאן עם אֶנְלִיל, ראש האלים, הגה את רעיון בריאת האדם, וזֻלְמַרוּ, המזוהה עם אֶנְכִּי-אֶאַה, הוציאו לפועל באמצעות בלילת טיט בעזרת האלה הנשית מַמִּי. ביצירה חכמתית זו נוסף על הדפוס הרגיל גם הרעיון כי האלים העניקו לאדם "לשון רמיה" (*itguru dabāba*), דבר המעלה על לב את ה"שקרים, דברי פיתוי ואופי ערמומי" (ψεύδεά θ’ αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος ), שנטע הרמס בפנדורה ב'מעשים וימים' (Op. 77–78):

276 מלך האלים, נַרוּ, בורא ההמון (*bānū apât*[*um*])

277 זֻלֻמַּרו המהלל, הקורץ טיט תבניתם (*kāriṣ ṭiṭṭašina*)

278 המלכה יוצרתם, השרה מַמִּי

279 העניקו לבני אדם לשון רמייה

280 סרה (*sarrātu*), ולא אמת (*u lā kīnātu*) העניקו לו עד נצח.

הסיפור היווני על יצירתה של האשה הראשונה שונה במידה רבה מסיפורים אחרים בעולם היווני על יצירת אדם מעצים, אבנים, מנמלים, משֵן של דרקון שניטעת בקרקע, או סיפורים על אנשים ראשונים כמו פֶּלַסְגוֹס, קֶקְרוֹפְּס ואחרים שעלו מתוך האדמה. השפעת דפוס המזרח הקדום על סיפור פנדורה ניכרת במיוחד כאמור בתיאור הפייסטוס כאל קדר היוצר בחומר, בניגוד לתיאורו הרגיל הספרות היוונית כאל נפח, ללא שום זיקה ליצירה בחומר או בטיט. מוטיב אחר המשמש בסיפור פנדורה ושייך לדפוס יצירת האדם מן המזרח הקדום הוא הופעתם של כמה אלים במלאכת יצירת האשה, כאשר כל אל נותן את מתנתו, כמו בגרסה החתית ל'עלילות גלגמש' ובסיפור יצירת המלך המסופוטמי המתארים יצירה של ברייה מיוחדת. דרך אגב ראוי לציין כי דפוס השתתפותם של האלים במלאכת יצירת האדם אינו מצוי במקרא מסיבות מובנות, שהרי המחבר המקראי אינו יכול לייחס את יצירת האשה לאלים רבים, אף שאולי נשמר לדפוס זה זכר בדברי אלוהים בלשון רבים בסיפור הכוהני על יצירת אדם: "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (בר' א 26).[[39]](#footnote-39)

עם זאת, יש לזכור כי אף לא באחד מן הטקסטים הללו ממסופוטמיה או מחת סופר על יצירת האשה הראשונה. מן הבחינה הזו הטקסט הקרוב ביותר מן המזרח הקדום לסיפור פנדורה הוא הסיפור היהוויסטי. שניהם לבדם מתארים את יצירת האשה הראשונה, בנפרד מן הגבר, ובשניהם קשורה יצירת האשה בהסבר למוצא הרע בעולם. גם בעניין עמלו של האדם, החוזר בכל סיפורי יצירת האדם מן מזרח הקדום, ניכרת קרבה גדולה יותר בין הסיפור המקראי לסיפור פנדורה. במקורות ממסופוטמיה נאמר כי האדם נוצר כדי למלא את מקומם של האלים בעמלם, במיוחד בכריית התעלות. גם במקרא ובסיפור פנדורה נקשר סיפור יצירת האשה לעמלו התמידי של האדם, אולם באופן שונה מן המקורות המסופוטמיים. בסיפורים המסופוטמיים נועד האדם לעמל קשה משעת בריאתו, ואילו מן הסיפור היווני והמקראי עולה רעיון שונה, ולפיו מלכתחילה חי האדם בשלווה ונועם – וחיי האדם נועדו להיות נעימים מראשיתם – אך שלווה זו נקטעה בסמוך להגעתה של האשה, ורק אז נגזרו עליו חיי עמל וסבל. בסיפור המקראי נגזר על האדם עמל נצחי אחרי שאכל מפרי עץ הדעת, ובסיפור ההסיודי בא הסבל לאדם עם היווצרות האשה או התפרצות הרעות מהכד.

**ג. המסורות הגנאלוגיות**

הקרבה בין המסורות על פנדורה לסיפור היהוויסטי ניכרת גם באשר לשילוב מסורות אלו ברצף הגנאלוגי של ראשית האנושות. הסיפור על בריאת האשה הראשונה בבראשית הוא חלק מרצף גנאלוגי הנמשך מאדם וחוה דרך גיבור המבול עד אבות העם. מטבע הדברים, גם פנדורה, בהיותה האשה הראשונה, נקשרה לגנאלוגיה המרכזית של ראשית האנושות. בעולם היווני נקשרה פנדורה אל משפחתו של דאוקליון, גיבור המבול היווני, אבי הלן וההלנים.[[40]](#footnote-40) עם זאת, שילובה המדויק ב'קטלוג הנשים' אינו מחוור דיו. לפי דברי ה'סכוליה' לאפולניוס רודיוס, סופר ב'קטלוג הנשים' כי פנדורה היא בת זוגו של פרומתאוס, ולא של אפימתאוס כפי שניתן היה לצפות בהתאם ל'מעשים וימים' ול'תיאוגוניה' (*Op*. 86–89; *Th*. 511–513), ודאוקליון אבי הלן, הוא בנם המשותף (F 2 M-W = Schol. Ap. Rhod. 3.1086):

הסיודוס מספר בספר הראשון של הקטלוגים, שדאוקליון הוא בן פרומתאוס ופנדורה, ושהלן – אשר על שמו קרויים ההלנים והֶלָאס – הוא בן דאוקליון ופירה.[[41]](#footnote-41)

לעומת זאת לפי ה'סכוליה לאודיסיה' סופר כי ב'קטלוג הנשים' דאוקליון הוא אמנם בנו של פרומתאוס, אך פנדורה איננה אמו. לפי עדות זו פנדורה נישאה לאפימתאוס, כפי שסופר גם ב'מעשים וימים' וב'תיאוגוניה' (*Op*. 86–89; *Th*. 511–513), והיא ילדה לו את פירה אשת דאוקליון. אמו של דאוקליון, לפי מסורת זו, היא פּרוֹנוֹהֵ (Προνόη) או פְּרִיניה (Πρυνείη)[[42]](#footnote-42) (F 4 M-W = Schol. Hom. *Od*. 10.2):

דאוקליון, שבזמנו היה המבול, היה הבן של פרומתאוס. הרוב אומרים שאמו היתה קְלִימֶנֵה, אך הסיודוס (סיפר) שזו היתה פּרוֹנוֹהֵ [...] והוא נשא לאישה את פירה, בִּתם של אפימתאוס ופנדורה שניתנה לאפימתאוס לאישה כנגד האש.[[43]](#footnote-43)

לאור שני פרגמנטים אלו קשה לעמוד על המסורת המקורית ב'קטלוג הנשים'. אפשר שהמסורת על נישואי פנדורה ופרומתאוס משקפת רעיון קדום, כפי שטען יאן ברמר, כיוון שמלכתחילה נועדה פנדורה להעניש את פרומתאוס, ואפימתאוס הוא דמות שולית יחסית, שנוצרה כנראה אך ורק לצורך סיפור זה. מאידך גיסא, מסורת זו שב'סכוליה' לאפולוניוס רודיוס כנראה משובשת, כיוון שקשה להניח כי משורר המבקש לחקות את הסיודוס וליצור המשך ישיר ל'תיאוגוניה', ישתמש במסורת שלא עולה בקנה אחד עם הסיפור ההסיודי שלפיו ניתנה פנדורה לאפימתאוס.[[44]](#footnote-44) מכל מקום, רוב המחברים בדורות המאוחרים שסיפרו על פירה ודאוקליון אימצו את המסורת המשתקפת גם מן ה'סכוליה לאודיסיה' ועולה בקנה אחד עם המסורת ההסיודית המרכזית, שלפיה פנדורה ניתנה לאפימתאוס והם הולידו את פירה אשתו של דאוקליון, גיבור המבול היווני.[[45]](#footnote-45)

ראוי לציון גם כי לפי מסורת נוספת מ'קטלוג הנשים' מסופר על נערה בשם פנדורה בביתו של דאוקליון, שהרתה לזאוס וילדה את גרייקוס (F 5 M-W = Ioan. Lydus. *De mens*. 1.13):

ונערה בהיכלי דאוקליון האציל

פנדורה, עם זאוס האב, אדון כל האלים

שכבה באהבים וילדה את גְרייקוֹס האיתן-בקרב.[[46]](#footnote-46)

יש ספק באשר לזהותה של פנדורה כאן, ואחדים מניחים כי אין זו האשה הראשונה, אלא בִתו של דאוקליון, הנושאת שם זהה לאשה הראשונה. לעומת זאת, אפשר שזו מסורת מתחרה, שתיארה את פנדורה זו כאמו של גרייקוס, להבדיל מפנדורה האשה הראשונה שתוארה כסבתו של הלן; אך עד שלא יימצאו פפירוסים נוספים המתייחסים למסורת זו יהיה קשה לעמוד בבירור על זהותה של פנדורה הנזכרת כאן ועל דרך שילובן של המסורות השונות.[[47]](#footnote-47)

בכל מקרה עולה בבירור מהמסורות הגנאלוגיות הללו, ולמעשה כבר מ'מעשים וימים' ומן ה'תיאוגוניה', כי פנדורה שייכת למשפחה המרכזית במסורת ההלנית של יוצאי הטיטן יפטוס, ובניו, פרומתאוס ואפימתאוס. מחלציהם יצא דאוקליון, גיבור המבול ובנו הלן, אבי ההלנים. הרצף הגנאלוגי היווני שפנדורה משתייכת אליו, המתחיל בטיטן יַפֶּטוֹס, בניו, פרומתאוס ואפימתאוס, וצאצאיהם דאוקליון והלן, מזכיר לא מעט מסורות על ראשית האנושות מן המזרח הקדום. דאוקליון גיבור המבול היווני, המקביל לאתרח'סיס, גיבור המבול הבבלי, או גיבורי מבול אחרים מן המזרח הקדום, כבר נזכר בהרחבה בפרקים הקודמים, ויש מקום להעיר כאן עוד גם על דמויות קדומות יותר בשושלת שאליהן נקשרה פנדורה, כמו פרומתאוס, אפימתאוס ואביהם יפטוס.

כיום כבר ידועה למדי העובדה כי דמותו של פרומתאוס בספרות היוונית ספגה מאפיינים רבים מדמותו של אל החכמה ויוצר האדם המסופוטמי, הקרוי בספרות השומרית אֶנְכִּי, ובאכדית אֶאַה.[[48]](#footnote-48) בדומה לאֶנְכִּי-אֶאַה גם פרומתאוס הוא פטרון האדם, אשר הצילוֹ מהשמדה בידי האלים בזמן המבול. כמו אֶנְכִּי-אֶאַה פטרונו של אתרח'סיס, גם פרומתאוס קשור בספרות היוונית לגיבור המבול, דאוקליון, ובה דאוקליון משמש כבנו של פרומתאוס. אצל אייסכילוס, התלוי כפי הנראה במקורות אפּיים קדומים יותר, פרומתאוס איננו רק מי שהביא את האש לבני האדם, אלא גם האחראי העיקרי להתקדמות האדם, מי שלימדו את המלאכות, אמנויות, חשבון יסודות הבניין, רפואה ועוד, בדומה לאֶנְכִּי-אֶאַה פטרון החכמה והמגיה, המוצג בספרות השומרית והאכדית, כהוגה תכנית הבריאה ומניח היסודות לציוויליזציה ותרבות. בשלב כלשהו תוּאר פרומתאוס במסורות היווניות אף כבורא האדם מטיט, כפי שתואר אנכי-אאה במסורות המסופוטמיות.[[49]](#footnote-49) אפשר שגם שמו של פרומתאוס קשור לאנכי-אֶאַה או לאתרח'סיס, גיבור המבול בן טיפוחיו; הסיודוס פירש את השם 'פרומתאוס' במובן 'מחשבה תחילה' (προ + μητ/μανθ-), ואחיו הלא-יוצלח זכה לכינוי 'אפימתאוס' במובן 'המאחר לחשוב', היינו 'מחשבה לאחר מעשה'. אולם ייתכן כי מקור השם הושפע מן הכינוי של גיבור המבול הבבלי אתרח'סיס, שפירושו 'יותר חכמה', או מן הכינוי הרווח בעולם הסורי והאנטולי של האלף השני לפסה"נ לאֶאַה, פטרונו של אתרח'סיס – אֶאַה-חַ'סִיס (=אאה החכם).[[50]](#footnote-50) כיוון שאֶאַה היה בורא האדם ואל החכמה במזרח הקדום, הוא כונה בחתית 'החכם' (d*Ḫa-az-zi-iz-zi*) או בצירוף המלא "אאה (המלך) אדון החכמה" (d*É-a* [LUGAL] EN *ḫa-ši-ši* / *ḫa-zi-zi / ḫa-si-si*),[[51]](#footnote-51) ובחורית נקרא 'החכם' ( d*Ma-a-ti*) – הקרוב גם בצליל לשם היווני פרומתאוס – או בצירוף המלא "אאה החכם" (d*A-a*[*-an*] *ma-a-ti*[*-ni*]).[[52]](#footnote-52) גם באוגרית ניתן למצוא בטקסטים חוריים אל"ף-בי"תיים את הצירוף "אאה החכם" (*in ḫzzy*).[[53]](#footnote-53)

גם אבי השושלת הזו, יַפֶּטוֹס, נקשר למסורת מן המזרח הקדום. כבר מן העת העתיקה הבחינו בדמיון שבין השם יַפֶּטוֹס (Ἰαπετός) בספרות היוונית, לבין השם יפת, בנו של נח, שבמקרא.[[54]](#footnote-54) צורת ההפסק של השם במקרא 'יָפֶת' (בר' ה 32, ו 10, ט 18, י 1; דה"א א 4) חושפת הגייה זהה להגיית השם היווני. מרטין וסט ציין בהקשר זה כי לשם אין גיזרון יווני סביר, והצביע על הזיקה בין שתי הדמויות. ניתן כעת לבחון את ההקבלה בין שתי הדמויות גם בהקשר הגנאלוגי.[[55]](#footnote-55) בשתי התרבויות נקשרו דמויות אלו לגנאלוגיה של ראשית האנושות ולגיבור המבול. יפטוס הוא סבו של גיבור המבול היווני, ואבי סבו של הלן, אבי ההלנים, ואילו יפת המקראי הוא בנו של גיבור המבול המקראי, ואבי העמים השוכנים באסיה הקטנה וביניהם גם יָוָן. לא זו בלבד שבשתי התרבויות נקשרת דמות זאת לגיבור המבול, אלא שגם בשני המקרים הללו מייצגות הדמויות את אבי העולם היווני והאנטולי: יפת הוא אבי יָוָן במקרא, ויפטוס הוא אבי סבו של הלן, אבי ההלנים. בשתי התרבויות נקשר יפטוס גם לאסיה הקטנה במיוחד; עם בני יפת בלוח העמים הכוהני נמנים עמי אסיה הקטנה כמו מגוג, תֻבל, משך תירס, ויוון המייצג כאן את היונים היושבים באסיה הקטנה.[[56]](#footnote-56) ובעולם היווני סופר גם כי יפטוס נשא לאשה לפי אחת המסורות את אַסְיָה (Lycoph. 1283; Apld. 1.2.3), המייצגת את מרחב אסיה הקטנה, והיה אביה של אַנְכִיאַלֵה (Ἀγχιάλη), שייסדה עיר בקילקיה הקרויה על שמה ליד תרסוס (Athenodorus *FGrH* 746 F 1 = Step. Byz. s.v. Ἀγχιάλη).[[57]](#footnote-57)

השתלשלות גנאלוגית זו מיפטוס עד הלן, אבי ההלנים, שבה שולבה פנדורה, רצופה לא מעט הקבלות וזיקות לספרות המזרח הקרוב הקדום, אולם הקבלה לרצף גנאלוגי כזה, הכולל אשה ראשונה, גיבור המבול ויוצאי חלציו, המשתרע עד אבות האומה מצוי רק בספרות המקראית. בשני המקרים השתלבו כל אלה, לרבות המסורת על האשה הראשונה ותחילת הרע בעולם, ברצף גנאלוגי של ראשית האנושות, שנועד ללמד על זהותו הלאומית או האתנית של אותם העמים. בעולם היווני רצף הדורות מפנדורה עד הלן הוא מצומצם ביותר בהשוואה לרצף המקראי. בניגוד למקרא שבו תוארה השתלשלות ממושכת המתפרשת על פני דורות רבים, החל באבות של כלל האנושות, עד התמקדותה באבות העם, במסורות היווניות ההשתלשלות מתמקדת בעיקר בעולם היווני ובסביבה הקרובה. ארבעה דורות בלבד מפרידים בין הטיטן יפטוס ופנדורה האשה הראשונה, שנמסרה לבניו, לבין הלן אבי היוונים. כפי שניכר היה גם מפרק א, שעסק בלוחות העמים, המסורות הגנאלוגיות היווניות תמיד הלֶנוֹצנטריות יותר, וכך הדבר גם באשר לאשה הראשונה; לעומת חוה בסיפור המקראי, שהיא "אֵם כָּל-חָי" (בר' ג 20), פנדורה במסורת הגנאלוגית היא אֵם העולם היווני בלבד, אף על פי שהמיתוס מסגיר את חלקה כאשה ראשונה בעולם, ועליה נאמר כי "מִמנה גזע הנשים הנקבות" (*Th.* 590).[[58]](#footnote-58) ניתן היה לצפות כי האשה הראשונה תהיה אִמם של עמים רבים, אך במסורות היווניות פנדורה, פרומתאוס אפימתאוס ודאוקליון הם אבותיהם של הלן ועמי העולם היווני וסביבתם הקרובה בלבד. יש מקום להניח כי השימוש הראשוני של מסורות גנאלוגיות אלו במזרח הים התיכון היה כלל אנושי, בדומה לאפוסים ממסופוטמיה שאינם מצטמצמים לעם או אזור כזה או אחר. הסיפורים היווניים, המצטמצמים לנקודת מבט לאומית יותר, מעידים כנראה על שימוש משני.

גם בשילובה של פנדורה בסיפור ההסיודי ניתן לזהות אופי מלאכותי במידת-מה ושימוש משני. מכיוון שפנדורה היא אשה ראשונה, ניתן היה לצפות כי פנדורה תינתן לבן אדם, ואכן כאשר יצר זאוס את האשה הראשונה "הוציאה למקום שם ישבו אלים אחרים ובני האדם [...] ופליאה אחזה באלים בני האלמוות ובאנשים בני התמותה" (*Th*. 585–588).[[59]](#footnote-59) אולם לדברי הסיודוס ניתנה פנדורה לאפימתאוס במטרה להעניש את פרומתאוס אחיו פטרון האדם. שניהם בני הטיטן יפטוס, ולא בני אדם. הצמדתה של פנדורה לבני הטיטנים פרומתאוס ואפימתאוס, ולא לבני אדם מעוררת תהייה, מה גם שהצמדה זו הופכת את בני האדם לשוליים בסיפור, אף שהעונש הכבד מכול ניתן להם. הסיודוס לא הסביר כלל מדוע נענש האדם, שהרי פרומתאוס חטא לזאוס לבדו ונענש על כך גם במישרין (*Th*. 613­–616). יש מקום לשער כי הסיודוס היה תלוי בסיפור שבו בני האדם היו הגיבורים המרכזיים, אך העדיף מסיבה כלשהי לקשור את האשה הראשונה לטיטנים ולא לבני אדם.

לאור קווי הדמיון בין סיפור פנדורה לבין המקורות מן המזרח הקדום, ובעיקר לאור תיאורו של הפייסטוס כיוצר בחומר, בניגוד מוחלט להופעתו הרגילה כחרש נחושת, יש מקום להניח כי סיפור פנדורה אכן הושפע ממסורות בריאת האדם מן המזרח הקדום. לא מן הנמנע כמובן כי מתחילה מדובר היה בשני סיפורים דומים שצמחו באופן עצמאי בכל תרבות בנפרד ואחר כך הִדּמו והתקרבו זה לזה, אך מאידך גיסא אין לבטל את מורשת המזרח הקדום הניכרת בסיפור פנדורה. אמנם לא ניתן להצביע על מקור כזה או אחר ששימש דגם בלעדי לסיפור פנדורה, אך לאור הקִרבה הרבה יותר לסיפור המקראי ולשילוב דומה בתוך מסורות גנאלוגיות על ראשית האנושות, מתבקש גם כאן לחפש את מקורות ההשפעה בסיפורי המוצא ובמסורות הגנאלוגיות שהסתובבו באגן הים התיכון המזרחי, ואשר מהם ינק גם הסיפור המקראי. בשתי התרבויות אין מדובר רק בסיפור על יצירת האשה הראשונה אלא גם על מוצא הרע בעולם ועל שילובו ברצף גנאלוגי דומה, הכולל בהמשכו את גיבור המבול ואבות העם.[[60]](#footnote-60)

**ד. ייחודו של הסיפור על האשה הראשונה בשתי התרבויות**

לא ניתן לחתום את הדיון בזיקה בין שני הסיפורים ללא התייחסות לקווי השוני בין הסיפורים המלמדים על המאפיינים הייחודיים של כל תרבות ועל המגמות המיוחדות של כל מחבר. אציין כאן שתי דוגמאות: (א) בשני הסיפורים גורמת האשה לרע להתפשט בעולם, אולם בסיפור היווני, בגרסת 'מעשים וימים' (שורות 90–105), בולט בייחודו הכד (פיתוס) שבו נטמנו רעות ואסונות, אך גם "תקווה" (ἐλπίς),[[61]](#footnote-61) ומשם התפזרו בעולם, לעומת הסיפור המקראי שם קשור הרע והטוב ל"פרי עץ הדעת טוב ורע". נראה כי מוטיב הפיתוס שייך לעולם האמונות של המרחב האיגאי או האנטולי הקדום, ולכן אינו חלק מן המסורת הבסיסית על יצירת האשה שנפוצה באגן הים התיכון המזרחי, ולא ניתן למצאו בסיפור המקראי או בסיפורים אחרים מן המזרח הקדום.[[62]](#footnote-62) ואכן, רעיון דומה על פיתוס המכיל דברים מופשטים כמו רע מצוי ביצירה ההומרית אם כי בשימוש שונה מהסיודוס. לפי הסיפור ההומרי היו בהיכלו של זאוס שני כדים שהכילו את מנת חלקו של האדם בימי חייו, רעות וטובות. זאוס קבע כך את גורלו של אדם כרצונו כששפך מאותם כדים, טוב, רע או שניהם, לסירוגין (*Il*. 24.526–530):

שני כדים (πίθοι) ניצבו על רצפת (היכלו) של זאוס,

(כדים) של מתנות שמהם יעניק, אחד (מכיל) רעות, והאחר – טובות,

למי שייתן זאוס המרעים במרומים במעורב

פעם רע ופעם טוב יהא חלקו.[[63]](#footnote-63)

הרעיון כי פיתוס יכול להחזיק דברים מופשטים כמו רוע מצוי גם בטקסטים מהעולם האנטולי הקדום. בכתובים אחדים נזכרים כדים עשויים מתכת שבהם נאגרים זעם, כעס, דמונים רעים וכיוצא בזה.[[64]](#footnote-64) כדים אלה נחתמו היטב במכסה עופרת לבל ישובו לארץ והוטמנו בשאול, כפי שמסופר במיתוס החתי על היעלמות תלפינו (CTH 324 Rs. iv 15–19):[[65]](#footnote-65)

מַטָּה, בארץ השחורה עומדים כדי נחושת

מכסיהם – עופרת,

בריחיהם – ברזל,

אשר בא בתוכם

לא יעלה עוד

אובד (*ḫar*[*a*]*kzi*) [[66]](#footnote-66) בתוכם.

כך יאחזו (הכדים) את זעם תלפינו, חרון, עלבון, זעף,

ולא ישובו.[[67]](#footnote-67)

הסיפור אצל הסיודוס על הפיתוס הוא שונה כמובן, אבל המקורות הללו מהומרוס או מהעולם האנטולי הקדום מלמדים על הרעיון הבסיסי שהסיודוס, או מקורותיו, יכלו לאמץ לסיפור פנדורה כדי לספר על כלי האוגר בתוכו רעיונות רעים ומופשטים, וממנו הפיצה פנדורה את הרע בעולם.

(ב) בסיפור היהוויסטי בולט עניין אחר שהוא כנראה מסימני האויקוטיפיפיקציה הישראלית הייחודית ­– רעיון החטא והעונש בסיפור אדם וחוה. בסיפור פנדורה שבמעשים וימים פרץ הרע לעולם מיד לאחר שפנדורה פתחה את הפיתוס. גם בסיפור המקראי ניתן לחוש כי הרע (והטוב) הגיע לאדם ישירות עם האכילה "מעץ הדעת טוב ורע", שהרי מיד לאחר שאכלו אדם וחוה מן העץ גילו כי הם עירומים, והתעורר בהם רגש בושה, שמקורה בבגרות האדם בכלל, ובבגרותו המינית בפרט.[[68]](#footnote-68) עניין זה מחייב הסבר לביטוי "דעת טוב ורע" (בר' ב 9, 17, ג 5, 22).

לפני שהאיש והאשה אכלו מן הפרי היו כילדים קטנים, כמו בכתוב "וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וָרָע" (דב' א 39).[[69]](#footnote-69) אולם משעה שאכלו האדם ואשתו מן הפרי נפקחו עיניהם ובכך קנו לעצמם את כל תכונותיו של אדם בוגר, ובכללן גם בגרות מינית. באה להם ידיעת טוב, אך גם דאגה ומכאובים. בני האדם לא נועדו אפוא מלכתחילה לחוות טוב ורע, אלו היו מנת חלקם של האלים בלבד (שם, ג 5, 22), שנחשבו במזרח הקדום כבעלי תבונה, ויכולת הולדה ויצירת חיים, ולפני יצירת האדם גם נשאו בעמל. בשל דאגתו לאדם, ביקש אלוהים למנוע ממנו את אכילת הפרי ולהקנות לו חיים נטולי דאגות. אך עם אכילת הפרי הפך האדם כאחד מן האלים "לָדַעַת טוֹב וָרָע" (שם, 22), ואלוהים נאלץ לגרשו מן הגן, פן יאכל גם מעץ החיים ויהפוך לאל גם בנוגע לחיי אלמוות. עולה אפוא כי כבר בעצם האכילה גזרו על עצמם האדם והאשה הראשונים חיים רגילים של אדם בוגר, הכוללים מעצם טבעם את צער ההיריון והלידה ואת עמל העבודה, ובעניין זה לא נדרשה כל ענישה נוספת מצד אלוהים.[[70]](#footnote-70)

המחבר המקראי לא הסתפק ברעיון התבגרות האדם וקניית חיי עמל, והטעים כי הרע (והטוב) לא נבע ישירות ממפגש עם האשה או מהתפרצות רעות מתוך הכד או בעקבות אכילה מפרי העץ, אלא רק מקללת ה'. לפי המסופר, באה ההכרזה על הרע בעולם עם קללות האל על כך שאדם וחוה הפרו את איסורו (שם, 11–19). האשה נענשה בעצב הלידה וההיריון, ובאדנות הגבר (שם, 16), והגבר בחיי עמל נצחיים (שם, 17–19). אף שהבגרות המינית הגיעה לבני האדם עם עצם האכילה, לפי הסיפור שלפנינו רק בעקבות הקללה הפכה האשה ל"אם כל חי" (שם, 20). נראה אפוא כי ההדגשה על העונשים שבאו בעקבות ההפרה (שם, 16–19) שייכים לעיבוד הישראלי של הסיפור הקדום, המציג את האיש והאשה הראשונים ברוח הסיפורים הרבים במקרא על ההפרות החוזרות ונשנות של מצוות ה' בידי האדם או עם ישראל. באמצעות ייחוס רעיון הפרת המצווה והעונש לאדם ולאשה הראשונים, יצר המחבר המקראי מעין תקדים ראשוני ויסודי להפרות החוזרות ונשנות של מצוות ה' לעתיד לבוא, ולענישה שתבוא בעקבותיהן.

\*

מבין שפע המקורות העתיקים של תרבויות המזרח הקדום ומזרח הים התיכון המספרים על יצירת האדם, רק החוט היהוויסטי בתורה והחיבורים ההסיודיים מספרים על יצירת אשה בנפרד מן הגבר שחי עד אותה עת, כך משתמע, ללא אשה כלל. הסיפורים על יצירת האשה הראשונה בשתי התרבויות חולקים גם תפיסה דומה באשר למוצאו של הרע בעולם. בשני המקרים סוּפר כי האשה הראשונה בעולם היא זו אשר הביאה להתפרצות הרע בו. הקבלה ייחודית נוספת בין שני הסיפורים הללו נוגעת לשילוב של סיפור זה בתוך רצף גנאלוגי דומה. לפי המסורת ההסיודית ניתנה פנדורה, האשה הראשונה, לאפימתאוס על מנת להעניש את פרומתאוס פטרון האדם. הסיודוס אינו מסביר מדוע פרומתאוס היה פטרון האדם, אך המסורות הגנאלוגיות מן הדור שאחרי הסיודוס חושפות כי פרומתאוס נקשר לדאוקליון גיבור המבול ולהלן, יוצא חלציו, אבי ההלנים. רצף גנאלוגי לאומי כזה, מן האנשים הראשונים עד אבות העם, מצוי גם במקרא, אם כי בצורה נרחבת הרבה יותר.

קווי דמיון אלו בין המסורות על יצירת האשה הראשונה ומקומה ברצף גנאלוגי ולאומי בשתי התרבויות מצביעים כפי הנראה על מוצא משותף למסורות. מכיוון שלא ניכרת כל השפעה ישירה בין המקורות, נראה, כמו במקרים הקודמים, כי הסיבה לקווי הדמיון היא שיתוף במסורות המוצא הגנאלוגיות על ראשית האנושות והעמים שהילכו באגן הים תיכון המזרחי ויניקתם מסביבה תרבותית משותפת. המחבר היהוויסטי השתמש במסורות המוצא של אגן הים התיכון המזרחי כאבן בניין ראשונה לחיבורו ולרצף הגנאלוגי המונח בבסיס חיבורו, ותרומתו הייחודית היתה בהדגשת המאורעות במסגרת של חטא ועונש. לפי העולה מסיפורו, "דעת טוב ורע" לא התפרצו רק מעצמם כמתוך 'תיבת פנדורה', אלא בעקבות עונשו של ה'. בכך הסביר היהוויסט לא רק את מצבו של האדם בעולם והסיבה לעמלו הנצחי, אלא גם לימד על טבעו של האדם ובישר את יחסי ישראל וה' לעתיד לבוא.

1. ראו למשל Origen. *Cels.* 4; Greg. Nazian. *Adversus mulieres se nimis ornantes* 155; Tertulllian., *Adversus Valentinianos* 12; ראו גם פנופסקי ופנופסקי 1962, עמ' 11–13 וספרות נוספת בעמ' 11 הערה 23. הפניות נוספות לאבות כנסיה ולמדרשי חז"ל הממזגים רעיונות מסיפור אדם וחוה וסיפור פנדורה ראו אצל כגן תשכ"ז, עמ' קל–קלה; לאכס 1974, עמ' 341–345; השוו ליברמן תשכ"ג, עמ' 251 הערה 84. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראו הערות 3, 5 להלן. [↑](#footnote-ref-2)
3. מבין המחקרים שנכתבו בעשורים האחרונים על סיפור יצירת האשה המקראי והגירוש מגן העדן (בר' ב–ג) ראו למשל בצ'טל 1995, עמ' 3–26; זיבאס 1996, עמ' 96–142; סטורדלן 2000; שולה 2006, עמ' 149–177; דה-וילירס 2007, עמ' 632–640; מטינגר 2007; סקא 2008, עמ' 1–27; גורדון 2010, עמ' 11–33; ון דר קוי 2010, עמ' 3–22; בלניקינסופ 2011, עמ' 54–81; בקינג 2011, עמ' 22–36; בקינג 2011ב, עמ' 1–13. ראו גם גונקל 1910, עמ' 4–40; וסטרמן 1976, עמ' 178–278, ואצלם הפניות לספרות קודמת. למעט בלנקינסופ, אף לא אחד מהמחקרים הללו מזכיר את הזיקה לסיפור פנדורה. [↑](#footnote-ref-3)
4. פרייז'ר 1918, עמ' 9­10 למשל, מזכיר מסורות מטהיטי ופולינזיה על יצירת אשה מצלעו של האדם הראשון בשעה שישן. שמה של האשה 'אִיבִי' מעיד בוודאות, גם לדעת המיסיונר שתיעד את הסיפור בתחילת מאה י"ט, כי הגרסה היא עיבוד מקומי מודרני לסיפור מן התורה. כך סבור גם בקווית על המוטיבים הדומים מהוואי וזיקתם לסיפורי התורה. ראו בקווית 1940, עמ' 43–45. לסיפורים אחרים מספרות העולם על בריאת אשה ראשונה ראו תומפסון 1966, A 1253.2.1, A 1275.1, A 1331.2.1,; טרנסיני-ולדאפפל 1955, עמ' 116–123, המזכיר בעיקר סיפורים התלויים בסיפור המקראי. למוטיבים אחרים השייכים לסיפור פנדורה, כמו העברה על איסור והצצה לכלי סגור, ראו תומפסון 1966 C 321, C 915.1; פרייזר 1913, ב, עמ' 320. [↑](#footnote-ref-4)
5. על סיפור פנדורה יש ספרות ענפה. בעשורים האחרונים הודגשו בעיקר ההיבטים האנתרופולוגיים-סוציולוגיים. ראו למשל ורננט 1974, עמ' 183­–201; ורננט 1979, עמ' 21–86, 224–237; צייטלין 1996, עמ' 53–­86; קלם 2005, עמ' 47–53; לב-כנען 2008. ראו גם את הדיונים וספרות קדומה יותר בפירושים ובמחקרים אלה: וסט 1966, עמ' 305–338; וסט 1978, עמ' 155–172; ורדניוס 1985, עמ' 42­–62; שטראוס קליי 2003, עמ' 100–128. [↑](#footnote-ref-5)
6. ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ’ ἤματι ἐργάσσαιο, / ὥστε σε κεἰς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα / […] / ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ᾗσιν [↑](#footnote-ref-6)
7. ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν. / οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς / τοῖό γ’ ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον [↑](#footnote-ref-7)
8. על השם 'פנדורה' ראו למשל ורדניוס 1985, עמ' 58–59; ברמר 2000, עמ' 26–27. [↑](#footnote-ref-8)
9. αὔτως ἄνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας, / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκε [↑](#footnote-ref-9)
10. על משמעות הפועל ἐμήσατο באפוס ראו וסט 1978, עמ' 171; ורדניוס 1985, עמ' 65. [↑](#footnote-ref-10)
11. ἀλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ’ ἀφελοῦσα / ἐσκέδασ’, ἀνθρώποισι δ’ ἐμήσατο κήδεα λυγρά [↑](#footnote-ref-11)
12. ראו למשל סינקלייר 1966, עמ' 13; וסט 1978, עמ' 168–169. [↑](#footnote-ref-12)
13. על התפיסה המיזוגנית של הסיודוס ראו למשל ארתור 1973, עמ' 24; סוזמן 1978, עמ' 27–41, אך השוו ורדניוס 1985, עמ' 47 והספרות נזכרת אצלו בהערה 206. [↑](#footnote-ref-13)
14. ולקוט 1966, עמ' 55–79; אובריאן 1983, עמ' 35–45; פנגלסה 1994, עמ' 197–229; וסט 1997, עמ' 310–312; ברמר 2000, עמ' 19–34. [↑](#footnote-ref-14)
15. על הזיקה בין החיבור החורי-חתי 'מלכות שמים' וחיבורים דומים מן המזרח הקדום לבין היצירה ההסיודית ראו למשל גיטרבוק 1948, עמ' 123–134; ולקוט 1966, עמ' 1–54; וסט 1966, עמ' 18–31; וסט 1997, עמ' 276–286, 288–292; לופז רואיז 2010, עמ' 84–129. [↑](#footnote-ref-15)
16. על החיבור ראו למשל בניטו 1969, עמ' 1–76; יקובסן 1987, עמ' 151–166; קרמר ומאייר 1989, עמ' 31­–37, 211–215; סורן 1993, עמ' 198–208; *COS* 1.159. ראו גם את הקריאה המעודכנת וספרות נוספת באתר ETCSL [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk]. על קווי הדמיון לסיפור פנדורה הצביעו ולקוט 1966, עמ' 56–57; אובריאן 1983, עמ' 36–41; ראפלאוב 1989, עמ' 27–28; פנגלס 1994, עמ' 201. [↑](#footnote-ref-16)
17. בחצי השני של היצירה משוקעת כפי הנראה מסורת שונה של בריאת האדם. במסורת זו משתקפת תפיסה אבולוציונית המתארת בריאות כושלות עד ליצירת האדם הרגיל. מלבד הספרות הנזכרת בהערה הקודמת ראו גם קיקוואדה 1983, עמ' 43–45. לחצי השני של הסיפור השוו גם אפלטון, פרוטגורס 320d–322d. [↑](#footnote-ref-17)
18. לטקסט ראו למברט ומילארד 1969. על הזיקה בין חיבור זה לבין אנכי ונינמח' ראו למשל למברט 1992, עמ' 129–135. על הזיקה לסיפור פנדורה ראו למשל ולקוט 1966, עמ' 56–57; אובריאן 1983, עמ' 36–41; פנגלס 1994, עמ' 198. [↑](#footnote-ref-18)
19. על הזיקה בין תיאור יצירת האדם ב'אנומה אליש' לבין סיפור פנדורה הצביעו למשל ולקוט 1966, עמ' 55; פנגלס 2004, עמ' 202–203. לחיבורים נוספים המזכירים יצירת אדם במסופוטמיה, כמו *KAR* 4, ראו למשל פטינטו 1971; קליפורד 1994, עמ' 49–51, 59–61, 69–71, 73–97; השוו קסטלינו 1957, עמ' 116–137; לוגינבל 1992, עמ' 16–35. חיבורים אחרים כמו 'אנכי ונינח'ורסג' המתארים דגם שונה אינם קשורים כלל לענייננו. ראו למשל אלסטר 1978, עמ' 15–27. [↑](#footnote-ref-19)
20. ראו נוויל 1896, עמ' 14–16, לוחות XLVII–LI. ראו גם רובינס 1993, עמ' 45–47; דל 2009, עמ' 19–27. לתיאור המקביל על לידתו של אמנחותפ ג' מלוקסור ראו הלק 1957, עמ' 1713–1718. ולקוט (1966, עמ' 65–76) הניח שהסיפור המצרי על הולדת חתשפסות הוא הדגם הקרוב ביותר מן המזרח הקדום לסיפור פנדורה, והוא אשר השפיע על סיפור פנדורה, אולם אין צורך בהנחה זו וקשה להוכיחה. חתשפסות מלכת מצרים לא תוארה כאשה הראשונה בעולם, מה גם שסיפור לידתה לא כָּלַל רק בריאה פלאית כמו אצל פנדורה. חתשפסות התגאתה בהיותה בתה של אחמוסה ולא הסתירה את הריונה של אמה. לכן לצד סיפור בריאת חתשפסות על האבניים מסופר בתבליטי דיר-אל-בחרי גם כיצד הרתה אותה אמה במשכבה עם האל אמון, ותהליך לידתה המופלא כלל הריון ויצירה על אבניים גם יחד. נראה אפוא כי סיפור היצירה על האבניים לא התפתח אצל סופרי חתשפסות לראשונה; זהו מוטיב השייך למיתוסים פרימבליים על יצירת אדם או מלך ראשון, וניתן למצוא דומים לו גם במקומות אחרים מזרח הקדום. כמן כן, כל עניין הפצת הרע בעולם, המיוחס לפנדורה, אינו מתקשר כלל לסיפור על חתשפסות, שנכתב כמובן מלכתחילה כדי לפארה. את הפרט הזה היוונים בוודאי לא למדו מסיפור חתשפסות. [↑](#footnote-ref-20)
21. על החיבור ראו למשל וטנגל 2003; הוליס 2008; *COS* 1.40. לתרגום עברי ראו גרינץ תשל"ה, עמ' 93–105. על ההקבלה לסיפור פנדורה עמד ולקוט 1966, עמ' 78–79. [↑](#footnote-ref-21)
22. למשל: *KTU*2 1.14 I 37, 43; III 32, 47; VI 32 [↑](#footnote-ref-22)
23. למשל: *KTU*2 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.6 III 5, 11; 1.17 I 24 [↑](#footnote-ref-23)
24. ההשלמה בעקבות גרינשטיין 1997, עמ' 38. להשלמה אחרת ראו *KTU*2 למקום. [↑](#footnote-ref-24)
25. המילה *pḫr* באוגריתית מקבילה ל *paḫaru* באכדית, 'פחרא' בארמית ו-*faḫḫār* בערבית, שמשמען הוא 'חומר, חימר'. ראו מרגלית 1981, עמ' 144 (סעיף 3.2.5.1). השוו דל אולמו לטה, ב, עמ' 669–670 (s.v. *pḫr* I.c., *pḫr* II). [↑](#footnote-ref-25)
26. על היחידה הזו ראו גם גרינשטיין 2003, עמ' 223–224; השוו מרגלית 1981, עמ' 142–144. [↑](#footnote-ref-26)
27. ראו למשל גתרי 1957, עמ' 11–28; בלאנדל 1986, עמ' 5–23; וסט 1997, עמ' 237. על תיאורי בריאת אדם ביוון ובמזרח הקדום ראו לוגנביל 1992. למסורות על פרומתאוס, שללא ספק הושפעו גם הן מן המזרח הקדום, ראו עוד להלן, הערה 50. על רעיון זה 'עץ ואבן' השוו בורקרט 1992, עמ' 119 והערה 28 בעמ' 213; לוגינביל 1992, עמ' 53–54; לופז-רואיז 2010, עמ' 56–83. [↑](#footnote-ref-27)
28. לצד המסורות על יצירת אדם מאבנים, עצים, חרקים או שן דרקון התקיימה גם מסורת על יצירת אדם מאדמה. ראו למשל: *Il*. 7. 99; Xenoph. DK 21 B 33; Ar. *Av*. 686. מעניינות במיוחד השורות שלהלן מן המחזה 'היפסיפילה' (*Hypspyle*) של אורפידס (Eur. F 757. 2–5 N2 = [Plutarch.], *Moralia* 110f–111a; Stob. *flor*. 4.44.12;), המוכרות כעת גם מפפירוס (P. Oxy. 852): ἔφυ μὲν οὐδεὶς ὅστις οὐ πονεῖ βροτῶν, / θάπτει τε τέκνα χἅτερ’ αὖ κτᾶται νέα, / αὐτός τε θνῄσκει· καὶ τάδ’ ἄχθονται βροτοί, / εἰς γῆν φέροντες γῆν […] (= "לא נולד בן תמותה אשר לא סובל, קובר בניו ומוליד אחרים חדשים, והוא עצמו מת. ובני התמותה מתאבלים על זאת, בהביאם עפר אל עפר"). שורות אלו מזכירות במידה רבה את בר' ג 19. על יצירת אדם מן הקרקע ראו למשל גתרי 1957, עמ' 11–28, 112–118; בלאנדל 1986, עמ' 5–23. על רעיון זה בספרות העולם ראו פרייז'ר 1918, עמ' 3–29. [↑](#footnote-ref-28)
29. ולקוט 1966, עמ' 64–65; וסט 1966, עמ' 326; ברמר 2000, עמ' 22. לדברי לוגינביל 1992, עמ' 216, משולב כאן דפוס הבריאה מן המזרח הקדום עם הסיפור על הדמויות עשויות הזהב המשרתות את הפסיטוס באיליאדה יח 417–420. לדעה אחרת ראו ורדניוס 1985, עמ' 48–49. [↑](#footnote-ref-29)
30. לטקסט ראו מאייר 1987, עמ' 55–68. על החיבור ראו למשל מילר 1989, עמ' 61–85; קליפורד 1994, עמ' 69–71. על הזיקה שבין סיפור זה לסיפור פנדורה ראו בורקרט 1991, עמ' 173; פנגלסה 1994, עמ' 214–215. וסט 1997, עמ' 310–311. לזיקה בין יצירת המלך למקרא ראו ון סיטרס 1989, עמ' 333–342. [↑](#footnote-ref-30)
31. על מאפייני המלוכה וסימני השלטון בספרות המסופוטמית ראו פרנקפורט 1948, עמ' 215–274, 295–313; סֶה 1967; סה 1980–1983, עמ' 140–173; קרכר 1976–1980, עמ' 109–114; רנגר 1976–1980, עמ' 128–136. [↑](#footnote-ref-31)
32. על הגרסאות החתיות של עלילות גלגמש ראו אוטן 1958, עמ' 93–­125; בקמן 2001, עמ' 157–165; בקמן 2003, עמ' 37–57; סויסאל 2004; מילר 2005ב; הס 2006, עמ' 272–277; ארכי 2007, עמ' 186–188. [↑](#footnote-ref-32)
33. לסיפור לידתו בגרסה המסופוטמית ראו עלילות גלגמש א 45–62. לטקסט ראו ג'ורג 2003, עמ' 540–543. [↑](#footnote-ref-33)
34. לקריאה מעודכנת של הלוח ראו E. Rieken et al., Hethiter.net/: CTH 341.III.1 (TX 2009-09-15, TRde 2009-09-18). השוו אוטן 1958, עמ' 98. על הקטע ראו בקמן 2003, עמ' 43. [↑](#footnote-ref-34)
35. בקמן 2001, עמ' 158; בקמן 2003, עמ' 43, השלים 'אֶאַה', אך לאור הקריאה החדשה נראה שמדובר בכֻּמרבי. [↑](#footnote-ref-35)
36. לניתוח הצורה *šamniyantan* ראו *CHD* Š, 124b–125a [↑](#footnote-ref-36)
37. (2) *šamniyantan* UR.SAG*-iš* [d*k*[*u*?-](http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/q.php?q=Hit%7C%EF%BC%9C%EF%BC%A1%EF%BC%AF%EF%BC%9A%EF%BC%A4%EF%BD%85%EF%BD%94%EF%BD%85%EF%BD%92%EF%BD%8D%EF%BC%9Ed%EF%BC%9C%EF%BC%8F%EF%BC%9Ek%5Bu?-) [...](http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/q.php?q=Hit%7C...)] ⌈d⌉GIŠ.GIM.MAŠ-*un* ALAM-*an* / (3) *šamner*=*ma* [[*šallauš*?](http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/q.php?q=Hit%7C%5B%C5%A1allau%C5%A1?) DINGIRMEŠ-*uš*?] dGIŠ.GIM.MAŠ-*un* ALAM-*an* / (4) dUTU *ŠAMÊ*-(*i*)=šš[I LÚ-*natar*?] *pāiš* /

    (5) dU-*aš*=*ma*=*šši* UR.SAG-*tar* / (6) *š*[*amner*=*ma*] *šallauš* DINGIR.MEŠ-*uš* dGIŠ.GIM!.MAŠ-*un* [↑](#footnote-ref-37)
38. התיאודיציה הבבלית, כו, 276–280. לטקסט ראו למברט 1960, עמ' 88. התרגום לעברית בעקבות שפרה וקליין תשנ"ז, עמ' 574­–575 בשינויים קלים. בזיקה שבין חיבור זה לבין סיפור פנדורה הבחין גם ולקוט 1966, עמ' 56–57. [↑](#footnote-ref-38)
39. ראו למשל גונקל 1910, עמ' 112–113; וסטרמן 1976, עמ' 144–158. [↑](#footnote-ref-39)
40. על הרצף הגנאלוגי שבו שולבה פנדורה ראו גם וסט 1978, עמ' 165–166; ברמר 2000, עמ' 32–34; אוסבורן 2005, עמ' 8­–10. [↑](#footnote-ref-40)
41. ὅτι Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς Δευκαλίων, Ἡσίοδος ἐν αʹ Καταλόγων φησί, καὶ ὅτι Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας Ἕλλην, ἀφ’ οὗ Ἕλληνες καὶ Ἑλλάς. [↑](#footnote-ref-41)
42. על ההצעות השונות לתיקון השם ראו למשל גייסו 1957, עמ' 745 (מס' 7); וסט 1985א, עמ' 50–51. כפי שציין יקובי כנראה השם קשור לשם בנו של דאוקליון, פרונואוס (Πρόνοος), אביו של הלן, לפי המסורת אצל הקטיוס ממילטוס. ראו לעיל פרק א, הערה 62. דמות זו אינה ידועה ממסורת אחרת, אך מתקבל על הדעת כי השם קשור מלכתחילה למילה πρόνοια ('מחשבה תחילה') הקרובה במשמעותה לשם פרומתאוס. [↑](#footnote-ref-42)
43. Δευκαλίων, ἐφ’ οὗ ὁ κατακλυσμὸς γέγονε, Προμηθέως μὲν ἦν υἱὸς, μητρὸς δὲ, ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, Κλυμένης, ὡς δὲ Ἡσίοδος Προνοής (Πρυνείης) […] ἔγημε δὲ Πύρραν τὴν Ἐπιμηθέως καὶ Πανδώρας τῆς ἀντὶ τοῦ πυρὸς δοθείσης τῷ Ἐπιμηθεῖ εἰς γυναῖκα [↑](#footnote-ref-43)
44. ברמר 2000, עמ' 32–34 בעקבות וסט 1978, עמ' 166. השוו גם הירשברגר 2004, עמ' 172–173 [↑](#footnote-ref-44)
45. Ov. *M*. 1.390; Apld. 1.46; Sch. Pind. *Ol*. 9.68b, 79c, 80, 81; Sch. Hes. *Op*. 158a; Sch. Pl. *Tim*. 22a; Hyg. *Fab*. 142, 155 [↑](#footnote-ref-45)
46. κούρη δ’ ἐν μεγάροισιν ἀγαυοῦ Δευκαλίωνος / Πανδώρη Διὶ πατρὶ θεῶν σημάντορι πάντων / μιχθεῖσ’ ἐν φιλότητι τέκε Γραικὸν μενεχάρμην [↑](#footnote-ref-46)
47. ראו גם לעיל פרק א, הערות 56–57. [↑](#footnote-ref-47)
48. ראו במיוחד דושמי 1974, במיוחד עמ' 33–46; דושמי 1976, עמ' 142–144; דושמי 1980, עמ' 27–44; בורקרט 1985, עמ' 171; פנגלסה 1994, עמ' 216–229; (סטפני) וסט 1994, עמ' 129–149; וסט 1997, עמ' 581­–582. [↑](#footnote-ref-48)
49. ראו למשל Aesop. *Fab*. 303, 322 (Chambry); Philemon F 93.1–2; *PCG* Adespota F 1047; Men. F 508; Her. Pont. F 66ab; Call. F 493; Herondas 2.28; Hor. *C*. 1.16.13–16; Apld. 1.7.1; Paus. 10.4.4. השוו Ar. *Av*. 686; Pl. *Prot*. 320d; וכן רוברט 1914, עמ' 34–37; פרייז'ר 1918, עמ' 6–8; קרטר פיליפס 1973, עמ' 291–292 (והספרות הנזכרת בעמ' 291, הערה 8); ברמר 2000, עמ' 32–33; לוגינביל 1992, עמ' 224–228; דוהרטי 2006, עמ' 5–6. [↑](#footnote-ref-49)
50. לקשר בין השם היווני פרומתאוס (= מחשבה תחילה) לכינוי הבבלי אתרח'סיס (= יותר חוכמה) ראו למשל דושמי 1974, עמ' 38–39; דלי 2000, עמ' 2. עם זאת, יש לתת את הדעת כי פרומתאוס אינו מקביל לגיבור המבול, אלא לפטרונו, אנכי-אֶאַה, האל שהציל את גיבור המבול. אם כך אפשר כי הכינוי פרומתאוס מושפע מן הכינוי בעולם הסורי-אנטולי לאֶאַה, 'החכם'. דוגמאות נוספות לכינוי זה לאֶאַה מלבד אלו המוזכרת כאן ראו אצל ברנדנשטיין 1939, עמ' 59–62; קמנהובר 1968, עמ' 131–141; לרוש 1980, עמ' 100 (s.v. *ḫazzizzi* / *ḫasisi*), 163–164 (s.v. *madi*); ון גסל 1998, עמ' 114, 300–301. דוגמאות נוספות באכדית ראו *CAD*, *Ḫ*, עמ' 127; ון גסל 1998, עמ' 114, 300–301. לדיונים אחרים במוצא האטימולוגי של השם פרומתאוס ראו למשל וסט 1966, עמ' 308–309; שמידט 1975, עמ' 183–190; גריפית 1983, עמ' 2­3; ורדניוס 1985, עמ' 44 והספרות הנזכרת אצלו בהערה 192; ביקס 2010, ב, עמ' 12–37. [↑](#footnote-ref-50)
51. ראו למשל: KUB XX 59 I 26, 29 (AN.TAḪ.ŠUM-Festival); KBo I 3 Rs. 23 and KBo I 1 Rs. 55' = 2 Rs. 31 [↑](#footnote-ref-51)
52. ראו למשל: KUB XLVII 1 iii 19' (*Kešši*), cf. IBoT II 39, Vs. 43 [↑](#footnote-ref-52)
53. *KTU*2 1.116:5; 1.125:11 [↑](#footnote-ref-53)
54. חזיון הסיבילות ג 110 ממזג בין רעיונות מהסיפור המקראי ומהמיתוס היווני ומזהה את שלושת האבות אחרי המבול עם כרונוס, טיטן ויפטוס, ומכאן שזיהה בוודאי את יפת עם יפטוס. השוו לייטפוט 2007, עמ' 208–212. על הקשר בין הדמויות ראו למשל וסט 1966, עמ' 202; וסט 1995, עמ' 289–290; הס 1993, עמ' 31–32; בראון 1995, עמ' 78–83; בקינג 1999, עמ' 462–­463; ברמר 2008ב, עמ' 81. [↑](#footnote-ref-54)
55. וסט 1966, עמ' 202; וסט 1995, עמ' 289–290. לחלופין הוצע כי יש לגזור את השם Ἰαπετός מהמילה היוונית ἰάπτειν. ראו פריסק 1960, א, עמ' 705. השוו ביקס 2010, א, עמ' 573–574. בכל מקרה, גם אם השם אינו יווני, ספק רב אם גזרון המילה הוא שמי, שהרי גם מדרש השם המופיע במקרא "יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת" (בר' ט 27), מלשון פת"ה, היינו 'להרחיב', אינו מעיד בוודאות על הגיזרון המקורי. ראו למשל הס 1993, עמ' 31–32, 120. [↑](#footnote-ref-55)
56. לזיהוי העמים ראו למשל ליונשטם תשכ"ה, עמ' 746–748 ובפירושים. [↑](#footnote-ref-56)
57. מעניין כי גם המונח טיטן, המגדיר בספרות היוונית את יפטוס ופרומתאוס, שנקשרו אל בני אדם הקדמונים, מגיע מן המזרח הקדום – מן העולם השמי-מערבי במיוחד, וגם שם נקשר לדור האנשים הראשונים. שם זה נזכר בצורה *Tidanu* או *Tidnu* כבר בכתובות מסופוטמיות מסוף האלף השלישי לפסה"נ ככינוי לקבוצה אמורית או טופונים במרחב האמורי. ברשימת המלכים האשורית וברשימת המלכים משושלתו של ח'מרבי (BM 80328) הפך השם*Didanu* או *Ditanu* לשמו של אחד המלכים הקדומים. ובאוגרית הפכה המלה *ddn*/*dtn* כשם עצם כללי למלכים הקדומים שעברו מן העולם. בקינת אשכבה למלך המת (*KTU*2 1.161 9–10) ובעלילות כרת (*KTU*2 1.15 III 2–4, 13–15) הצירוף "אסיפת דדן" (*qbṣ ddn*) מצוי בתקבולת לביטוי "רפאי ארץ" (*rpʾi ʾarṣ*). ממצאים אלו מאפשרים לראות כיצד התגלגל שם זה משם של עם קדום במרחב האמורי לאחד מן האבות המלכים של השושלות השמיות-מערביות, ובאוגרית הפך לשם כללי מקביל ל"רפאי ארץ", המציין את המלכים המתים השוכנים בשאול. נראה כי המונח התגלגל גם לעולם היווני כ'טיטנים', כדי לציין ישויות אלוהיות קדומות השוכנות במעבה האדמה. ראו אנוס 1999, עמ' 13–30; ויאט 1999, עמ' 864 הערה 30; ברמר 2008ב, עמ' 86–87. קדם להם כבר בורקרט 1992, עמ' 204 הערה 28, אף שבגוף החיבור (1992, עמ' 94–95) הוא מציע גיזרון אחר. וכן לעיל פרק א, הערה 36. לאור זאת, ראוי לתהות שמא גם התפיסה הגנאלוגית היוונית הרואה בטיטנים אבות קדומים של בני האדם קשורה לתפיסה השמית-מערבית הקדומה שתיארה את הדִּדַנו/דִּתַנו כאבותיהם הקדומים או מלכי העבר מימי קדם. [↑](#footnote-ref-57)
58. השוו ברמר 2000, עמ' 33–34. [↑](#footnote-ref-58)
59. ἐξάγαγ’ ἔνθά περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ’ ἄνθρωποι […] θαῦμα δ’ ἔχ’ ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ’ ἀνθρώπους [↑](#footnote-ref-59)
60. דעה הפוכה הציע לאחרונה בלנקינסופ 2011, עמ' 9, ולפיה סיפור פנדורה היווני היה מוכר למחבר המקראי, מבלי שנתן את הדעת למחקרים שהצביעו על השפעת המזרח הקדום על הסיפור. השוו דורנסייף 1934, עמ' 61, שהציע בעבר כי שני הסיפורים מבוססים על מקור משותף מאסיה הקטנה. [↑](#footnote-ref-60)
61. הדיון בשאלת הימצאותה של ה'תקווה' (ἐλπίς) בכד, שהעסיקה חוקרים ופרשנים רבים, חורג מגבולות מחקרנו. על שאלה זו ראו למשל וסט 1978, עמ' 169–170; ורדניוס 1985, עמ' 66–71; ביאל 1989, עמ' 227–230; שטראוס קליי 2003, עמ' 100–128; ניילס 2005, עמ' 37–44, והספרות הנזכרת אצלם. [↑](#footnote-ref-61)
62. הסופר המקראי העדיף לתאר את הטוב ורע כטמון בפרי העץ. על הסמלים השונים הטמונים בעץ באמונות המזרח הקדום ראו למשל ולאס 1985, עמ' 101–141; סטורדלן 2000, עמ' 81–183; פורטר 2003; דה וילירס 2007, עמ' 633–634; ג'ובינו 2007. [↑](#footnote-ref-62)
63. δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει / δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων· / ᾧ μέν κ’ ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος, / ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ’ ἐσθλῷ [↑](#footnote-ref-63)
64. ראו למשל הופנר 1968, עמ' 65–66; הרמטה 1968, עמ' 61–63; פופקו 1995, עמ' 30. [↑](#footnote-ref-64)
65. לקריאה מעודכנת של הטקסט וביבליוגרפיה נוספת ראו באתר: E. Rieken et al. (eds.), hethiter.net/: CTH 324.1 (INTR 2009-08-12) [↑](#footnote-ref-65)
66. על המלה *ḫar*[*a*]*kzi* ראו *CHD* P 66bf; קלוקהורסט 2008, עמ' 69, 306 (s.v. *ḫark*-). [↑](#footnote-ref-66)
67. *kattan dankui taknī* ZABAR *palḫi arta* / *ištappulli=šmet* A.BÁR*-aš* / *zakkiš=šmiš* AN.BAR*-aš kwit andan paizzi* / *n=ašta namma šarā* UL *wezzi* / *anda=ad=an ḫar*(*a*)*kzi* / [U](http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/q.php?q=Hit|＜ＡＯ：ＡｋｋＧＲＡＭ＞U＜／＞)ŠAd*telipinu karpin kardimiyattan wašdul šāuwar anda ēpdu* / *n=at āppa lē wezzi* [↑](#footnote-ref-67)
68. לדיון בכתובים אלו ומשמעותם ראו גונקל 1910, עמ' 14­–15; קאסוטו תשכ"הג, עמ' 72–74. לסיכום הדעות השונות ראו גם למשל וסטרמן 1976, עמ' 242–248; ולאס 1985, עמ' 115–141. [↑](#footnote-ref-68)
69. על דב' א 39 ראו למשל דרייבר 1901, עמ' 28; טיגאי 1996, עמ' 20. גם בעל 'סרך העדה' (1QSa 1.9–11) מפרש כנראה את הביטוי כסימן לבגרות, במיוחד בגרות מינית: "ולא י[קרב] אל אשה לדעתה למשכבי זכר כי אם לפי מולואת לו עש[רי]ם שנה בדעתו [טוב] ורע". לטקסט ראו צ'רלסוורת ושטוקנברוק 1994, עמ' 110–112. השוו כעת קימרון תש"ע, עמ' 235. אין לפרש את הביטוי "בדעתו [טוב] ורע" כ"קניית יכולת הבחנה מוסרית בין טוב ורע", שהרי לא נאמר כי הבינו שהעמידה בעירום איננה טובה, אלא רק כי הבינו את עובדת היותם עירומים. ראו את הפירושים שנזכרו בהערה הקודמת. [↑](#footnote-ref-69)
70. הופעה קדומה של רעיון דומה נמצאת באפיזודה על אֶנְכִּדוּ ושַׁמְחַ'ת ב'עלילות גלגמש'. אֶנְכִּדוּ מייצג דמות של אדם ראשון פראי. כמו האדם הראשון במקרא נוצר אנכדו בידי האלים מחומר, ולא יצא מרחם אשה, ובהמשך חי חופשי בטבע לצד החיות. הוא אינו יודע סבל או דאגה וניזון מן הטבע. האשה שנשלחה לפתותו, שַׁמְחַ'ת, מייצגת, כמו חוה בסיפור המקראי, את הזרז (קטליזטור) למעבר מחיי הטבע ופרא נטולי הדאגה לחיי העיר והעמל הנצחי. במשכב עם האשה הפך אֶנְכִּדוּ חכם כמו האלים, ובדרכו עמה לעיר הוא למד את דרכי התרבות, שתיית שיכר ואכילת לחם. "חכמת אנכדו כמו אל היית" (א, 206). אולם רק בסיפור המקראי ואצל הסיודוס מצוי רעיון זה בסיפור על בריאת אשה. [↑](#footnote-ref-70)