**פרק ד: סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 1–4) לאור 'קטלוג הנשים' ההסיודי**

ארבעת הפסוקים הראשונים בבראשית ו הם מן הפסוקים החידתיים ביותר בתורה. הפרשנים הגדירו יחידה זו כ'אחת הסתומות ביותר',[[1]](#footnote-1) ומכיוון שמקריאתה עולה התחושה כי היא מכסה יותר מאשר מגלה הניחו שהיא בוודאי חסרה ופרגמנטרית.[[2]](#footnote-2) אין ספק שהסיפור עבר תהליכים שונים לפני שהגיע לצורתו הסופית, ולפיכך ביקשו רבים להתחקות אחר צורתו המקורית ושלבי גלגוליו השונים. אולם נראה כי רוב השאלות לגבי יחידה מקראית זו עדיין עומדות בעינן. חלק מן הבעיות שעלו במחקר בנוגע לסיפור קצר וחידתי זה עשויות להתבאר לאור ההקבלה לחיבור הגנאלוגי היווני החשוב ביותר מן העולם העתיק – 'קטלוג הנשים' ההסיודי, ובעקבות הדיון בהקשרם הגנאלוגי של המקורות. חוקרים אחדים, הן במחקר העולם הקלסי הן במחקר המקרא, כבר הצביעו על הדמיון בין הסיפור הקצר על אודות בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 1­–4) לבין 'קטלוג הנשים', אך הגיעו למסקנות שונות מאלו שיוצגו להלן, ונראה שעדיין לא התברר די הצורך היחס בין שני הטקסטים הללו.[[3]](#footnote-3) על סמך הנתונים שאציג להלן אראה כי בשאלת הדמיון בין הסיפורים יש חשיבות רבה להבנת מקומו של הסיפור במסורות המוצא וברצפים הגנאלוגיים של ראשית האנושות שהסתובבו במזרח הים התיכון הקדום.

**א. המסורת המקראית**

פתיחת היחידה בבראשית ו 1–4 דווקא ברורה למדי, על אף שכמה מהפרשנים במשך הדורות ניסו לטשטש את משמעה. גיבורי הסיפור, הקרויים "בני האלהים", הם עדת האלים, ובתכונותיהם הם כאלים לכל דבר ועניין.[[4]](#footnote-4) אותם בני אלוהים ראו את יופיין של בנות האדם וביקשו לקחת להם מהן. בבואם אל הנשים נולד גזע מיוחד של אנשים – אלה הגיבורים שחיו בימות עולם, אשר עלילותיהם ומעשי גבורתם זיכו אותם בתואר "אנשי השם" ("אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם, הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם", שם, ו 4א2–ב). ה' לא שָׂבַע רצון ממעשה הזיווג הזה, וגם אם אי אפשר להבין בוודאות את תגובתו למעשה זה: "לֹא-יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה" (שם, 3), משמעה העיקרי ברור: ה' קצב את ימי האדם למאה עשרים שנה,[[5]](#footnote-5) ורוח ה' לא תשהה בבני בשר ודם מעבר לזאת.[[6]](#footnote-6)

מלבד אופיו החריג יחסית של סיפור זה בעולם האמונות המקראי, וצמצומו הניכר, עולה שאלה באשר למקומו ברצף הלא-כוהני וסמיכותו לסיפור המבול. כבר עמדו על כך כי סיפור בני האלוהים ובנות האדם עומד ברשות עצמו, ולכאורה לא ברור הקשר בינו לבין המבול, הניצב אחריו ברצף; מעשי בני האלוהים בבראשית ו 1–4 אינם הסיבה למבול, אלא רעת האדם,[[7]](#footnote-7) ולבעיית מעשי בני האלוהים יש פתרון העומד בפני עצמו – הגבלת תוחלת חייו של אדם למאה ועשרים שנה (שם, 3). על פניו נראה אפוא כי מדובר בשתי יחידות נפרדות, אולם ניתוח הכתובים שלהלן עשוי להעלות מסקנות אחרות באשר לזיקה בין סיפור בני האלוהים ובנות האדם (שם, 1–4) וסיפור המבול (שם, ו 5–ט 17).

את עיקר הקושי בבראשית ו 1–4 מעורר פסוק 3: "וַיֹּאמֶר ה' לֹא-יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה", שלדעת רבים איננו נחשב חלק מן הרובד הראשוני של הסיפור.[[8]](#footnote-8) ראשית, ניתן לראות כי הפסוק אינו ניצב במקום נוח מבחינת רצף הסיפור. פסוק 3 מתייחס לצאצאי הזיווגים בין בני אדם לבני אלוהים, שכן הגבלת חיי האדם תמנע מצאצאי הזיווגים לחיות חיי אלמוות, אולם למעשה זיווגים אלו וצאצאיהם נזכרים מפורשות רק בפסוק הבא: "אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (שם, 4א2,ב). נראה שסדר טוב יותר היה מושג אילו עמד פסוק 3 אחרי פסוק 4, אך לא כך הדבר.[[9]](#footnote-9)

שנית, עולה קושי מתוכנו של פסוק 3 ברצף הסיפורי. מעשי הזיווגים הללו בין בני אלמוות לבני תמותה הם הפרה בוטה של גבול האנושיות וטשטוש התחומים בין אנושי לאלוהי. רעיון זה הוא כידוע מוטיב מרכזי בסיפורי הראשית של המחבר היהוויסטי; כך למשל בסיפור גן העדן כאשר האדם אכל מפרי עץ הדעת טוב ורע והפך כאלוהים, וה' חשש כי כעת יהיה גם בן אלמוות: "הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן-יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי לְעֹלָם" (שם, ג 22). כך גם בסיפור מגדל בבל (שם, יא 6–7), שבו ביקשו בני האדם לעשות לעצמם שֵׁם,[[10]](#footnote-10) וה' חשש כי מעתה יהפוך האדם לכל יכול, "הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא-יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת" (שם, 6). בסיפור בבראשית ו 1–4 הסכנה חמורה אף יותר שכן זיווגי תערובת בין אדם לאלוהים יניבו אלים למחצה. לפיכך, החליט ה' להגביל את חיי האדם, כמשתמע מפסוק 3. אולם הגבלת חיי האדם איננה מספקת פתרון ראוי, שהרי אין בכך להפסיק את מעשי הזיווגים החמורים בין אלים לאדם, ויתרה מזו, לפי המסופר בסיפור כפי שהוא לפנינו, מעשים חמורים אלו אף המשיכו והתקיימו גם מאוחר יותר (שם, 4א1). ועוד, ממילא, על פי כל ספרויות העולם הקדום, ילידי תערובת של אלים ואדם, כדוגמת גלגמש או אכילס, אינם חיים בהכרח חיי אלמוות, ולהגבלת חייהם אין חשיבות של ממש. מתבקש היה כאן פתרון מוצלח יותר מזה המצוי לפנינו לעצירת עירוב התחומים של אלוהי וארצי.

שלישית, מחלקו הראשון של פסוק 4: "הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן" (שם, 4א1), עולה קושי מסוג אחר, אף כי פשוט יותר. עד עתה תואר המתרחש כסיפור עלילתי, אך חלקו הראשון של פסוק 4 מנוסח כהערתו של סופר המתבונן מן הצד על המאורעות, מתוך פרספקטיבה של מרחק בזמן; הסופר מגיב על שהתרחש אז ומעדכן על מה שיקרה "אַחֲרֵי כֵן" מתוך מודעות למאורעות אחרים. ניתן לראות גם כי משפט זה אינו משתמש במונח 'בני האלוהים', או באחד מהמונחים האחרים שהופיעו קודם לכן בסיפור, אלא במונח חדש, 'נפילים'. מלה זו מופיעה שוב במקרא רק בכתוב אחד נוסף, בסיפור המרגלים (במ' יג 33), ועולה הרושם כי חציו הראשון של פסוק 4 הוא הערתו של סופר מאוחר, שהיה מודע להימצאותם בארץ של יצורים מעין אלו שנזכרו בבראשית ו 1­–4 גם בְּדור שאחרי המבול, בימי המרגלים בכניסה לארץ, וזיהה בין ילידי הזיווגים בין אלוהים לבנות אדם מבראשית "הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" לבין 'הנפילים' בספר במדבר.[[11]](#footnote-11) נראה אפוא כי חציו הראשון של פסוק 4 הוא הערה של סופר מאוחר, וההמשך הטבעי של התיאור העלילתי הקדום היה מעין "וַיָּבֹאוּ\* (נה"מ: אֲשֶׁר יָבֹאוּ) בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (בר' ו 4א2–ב).

ללא חלקו הראשון של פסוק 4, שהוא הערת סופר מאוחר, וללא פסוק 3 בצורתו הנוכחית, אשר אין בו פתרון של ממש לבעיית הזיווגים בין בני אלוהים לאדם, הרצף שיתקבל יהיה חלק יותר לכאורה, אולם כעת סיפור זה חסר משמעות, נטול התפתחות ושיא. הוא איננו אלא אפיזודה אטיולוגית קצרה, שעיקרה כיצד נולדו הגיבורים, בני האלים למחצה.[[12]](#footnote-12) קשה להבין את מניעיה של אטיולוגיה זו, ומה מצא המחבר המקראי לספר סיפור כה חריג על לידתם של גיבורים מיוחדים לאלים בעלי תשוקות ומאוויים הנוהגים ככל האדם. וכן כאמור, לאור המסופר בבראשית א–יא (שם, ג 22, יא 6–7) אין להניח שמפגשים אלו בין בני אלוהים לבנות אדם עשויים היו להיגמר בלא כלום ועוד להמשיך ולהתקיים בעתיד ללא הפסקה; כאמור, מתבקשת הייתה כאן התערבות בולטת יותר של האלוהים, כדי למנוע את עירוב התחומים בין אלוהי לארצי, ואף השמדה מוחלטת של אותו דור גיבורים.

**ב. פרגמנט 204 (M-W) ב'קטלוג הנשים' ההסיודי ומסורות יווניות קרובות**

אף שהספרות המסופוטמית נידונה רבות באשר לסיפורי ראשית האנושות בספר בראשית, אין מקור מקביל ממסופוטמיה שיכול להאיר על הסיפור הקצר בבראשית ו 1–4. עם זאת דווקא בעולם היווני הקדום נמצא קטע פפירוס המשמר סיפור מקביל מבחינות רבות לסיפור הקצר בבראשית – זהו פפירוס ברלין 10560, המשמר חלקים מן הספר החמישי והאחרון של 'קטלוג הנשים' (*Γυναικῶν Κατάλογος*), המיוחס להסיודוס. חיבור זה היה מן החיבורים הפופולריים בעולם הקלסי עד המאות הראשונות לספירה, אך לא שרד במלואו. חלקים ממנו הגיעו אלינו דרך הציטוטים של סופרי העולם העתיק, ובדורות האחרונים נוסף גם מספר מרשים של חלקי פפירוסים המכילים קטעים ניכרים מן החיבור. פרסומם של הפפירוסים ופרגמנטים נוספים במהדורות המעודכנות של ריינולד מרקלבך ומרטין וסט (19671; 19903), מרטינה הירשברגר (2004) וגלן מוסט (2007) הביאו להתקדמות רבה בשנים האחרונות בהבנת יצירה זו וחיבורים גנאלוגיים יווניים נוספים.[[13]](#footnote-13) החיבור 'קטלוג הנשים', בן חמשת הספרים, הנקרא גם 'אֵהוֹיאָי' (*Ἠοῖαι*), אמנם יוחס להסיודוס, אך כפי הנראה התחבר במהלך מאה ו' לפסה"נ, כמאה שנים אחרי תיארוכו המסורתי.[[14]](#footnote-14) שם החיבור ניתן לו משום שבמוקד החיבור הגנאלוגי ניצבות הנשים המפורסמות של המיתולוגיה היוונית אשר ילדו במשכבן עם האלים את הגיבורים והאבות האפונימיים היווניים. הכינוי הרווח, 'אֵהוֹיאָי' (*Ἠοῖαι*), ניתן לו בשל הנוסחה החוזרת “ἢ οἵη” (= או היא אשר [...]) הפותחת כל יחידה בחיבור, כשלאחריה עובר המחבר לקורותיה של אישה אחרת וצאצאיה. על פי המצוי בידינו נראה כי ב'קטלוג הנשים' תוארו תולדותיהם של כמעט כל הגיבורים והאבות האפונימיים היווניים על פי סדר משפחתי וגיאוגרפי, החל מדאוקליון, גיבור המבול היווני, וכלה בקִצו של דור הגיבורים שלחם במלחמת טרויה או מעט אחרי כן.

כאמור, זיווגים בין בנות אדם לאלים נסקרים לאורך כל 'קטלוג הנשים', וכך נאמר כבר בשורות הפתיחה שלו (F 1 M–W = P. Oxy. 2354; 1–2: *Theog.* 1021–22; 6–7: Orig., *C.Cels.* 4.79):

(1) ועתה שירו על אודות עדת הנשים – (שירו) נעימות הזמר,

מוזות השוכנות באולימפוס, בנות זאוס האוחז באיגיס –

על אודות אלה שהיו אז המצוינות [והיפות ביותר בקרב הארץ,]

אשר התירו חגוריהן [ ]

(5) במשכבן עם האלי[ם ]

שהרי אז משותפות היו הסעודות, ומשותפות המועצות

לאלים בני האלמוות ולבני התמותה

[...]

ספרנה ל[י על פרי בטנן ובני]הן [הנהדרים ] [[15]](#footnote-15)

(15) על אלה שעמן שכ[ב אבי האדם והאלים] [[16]](#footnote-16)

בהזריעו [ ]

ועל אלה שעמן פוסידו[ן... ]

ועל אלה שעמן ארֵס [ ] [[17]](#footnote-17)

המשורר קורא למוזות לשיר על אודות עדת הנשים אשר התירו חגוריהן (שורה 4) במשכבן עם האלים ומספר כיצד הילכו יחדיו בני האדם והאלים. ממפגשים אלו בין אלים לבנות אדם נולדו הגיבורים שעליהם יסופר בהמשך השירה.

אם כן שני המקורות, הסיפור הקצר בבראשית ו ו'קטלוג הנשים', עוסקים בזיווגים שבין בני אלוהים לבנות אדם. בבראשית ו מסופר בתמציתיות ובקיצור נמרץ כיצד ראו "בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם ולקחו להם מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ", ואחר באו אליהן וכך נולדו הגיבורים אשר מעולם, וב'קטלוג הנשים' נסקרים בהרחבה זיווגי האלים עם בנות האדם וצאצאיהם הגיבורים. אולם בזאת לא מצויה ההקבלה החשובה ביותר בין 'קטלוג הנשים' לבין בראשית ו 1­–4, שהרי בספרויות העולם יש דוגמאות רבות לסיפורים על זיווגים בין אלים ואלות לבין בני תמותה.[[18]](#footnote-18) מאידך גיסא קשה להאמין שסיפור כמו זה המצוי בבראשית ו, שבו ראש האלים מסתייג ממפגשי האלים עם בנות התמותה, יימצא בתרבויות מרובות האלים הסובבות את ישראל. ולכן היו מי שהחשיבו את בראשית ו 1–4, ובמיוחד את דברי ה' בפסוק 3, ליצירה ישראלית מקורית – פרי יצירתה של ההגות המונותיאיסטית.[[19]](#footnote-19) כך סברו עד שנתגלה פפירוס ברלין 10560.

קטע פפירוס זה מספר על הסיבה האלוהית למלחמת טרויה. הדברים באים אחרי סיפור הלנֵה ומחזריה, הרומז לסיבה הארצית למלחמה (F 204 M–W = P. Berol. 10560):

(95) [...] וכל האלים נתפלגו במחלוקת

וריב. שהרי אז תָכַן עלילות נפלאות

זאוס המרעים במרומים, לבלול מהומה על פני הארץ

רחבת הידיים, ואת הגזע הרב[[20]](#footnote-20) של בני האדם,

הניחנים בדיבור, כבר אץ למחות, כאמתלה[[21]](#footnote-21) להשמיד

(100)את נפש האלים-למחצה. [ ] עם בני התמותה ה[... ] –

יש[כבו?] [[22]](#footnote-22) בני האלים, הרואים בעיניהם [ ].

אך (האלים) הברוכים [לעתיד לבוא], כמו בימי קדם,

ייפרדו מבני האדם בחייהם ובמנהגיהם.

[...]

(110) ...יעלה על [האניות] השחורות

[...]

לשלוח להדס בחרב ראשים רבים

של אנשים גיבורים הנופלים בקרב[[23]](#footnote-23)

על פי המסופר החליט זאוס לשים קץ לדור הגיבורים ולתקופה שבה הילכו האלים והאדם יחדיו.[[24]](#footnote-24) הוא ביקש למחות את כל בני האדם (שורות 98–99, γένος μερόπων ἀνθρώπων πολλὸν ἀϊστῶσαι σ̣π̣ε̣ῦ̣δ̣ε̣), וכל זאת כי אמר להשמיד את חצאי האלים, הם בניהם של האלים ובנות התמותה (שורות 99–­100, π̣ρ̣[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέω[ν). גם אם נתעלם מן ההשלמה המסופקת בשורה 101, ברור כי זאוס לא חפץ עוד בבואם של האלים אל בנות האדם, ולכן הורה לאלים לחיות בנפרד מבני האדם (שורות 103–104). מאזכור 'האניות השחורות' המפורסמות של היוונים (שורה 110, νηῶν δὲ] μ̣ελαιν̣άων), ומן ההמשך "לשלוח להדס בחרב [...] אנשים גיבורים הנופלים בקרב" (118–119, π]ολλ̣ὰς Ἀΐδηι κεφαλὰς ἀπὸ χαλκὸν ἰάψ[ει]ν ἀν]δ̣ρ̣ῶν ἡ̣ρ̣ώων ἐν δηϊοτῆτι πεσόντων·), נראה כי במלחמת טרויה אכן בא הסוף לדור הגיבורים.

ההקבלה לסיפור הקצר בבראשית ו מעוררת השתאות. בשני המקרים הדמויות בעלות מאפיינים זהים: הקבוצה הראשונה, הניצבת בבסיס 'קטלוג הנשים' כולו, ובבראשית ו 1–4, היא בנות האדם, אימהות הגיבורים; לקבוצה השנייה משתייכים האלים הבאים אל הנשים. מעניין כי המחבר היווני השתמש כאן גם בכינויτέκνα θεῶν (שורה 101), המקביל בדיוק לכינוי 'בני האלוהים' בבראשית ו 2, 4 ולכינוי 'בנ אלם', הרווח בספרות השמית-מערבית ככינוי לעדת האלים;[[25]](#footnote-25) הקבוצה השלישית הם בני הזיווגים של הדמויות הקודמות, הנקראים במקרא "הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" ובחיבור ההסיודי ἡμίθεοι, 'אלים למחצה' (שורה 100).[[26]](#footnote-26) בשני המקרים מושמעת הסתייגות מצדו של האל הראשי בעקבות הזיווגים הללו, ובשני המקרים עומד עניין זה לפני כליה גדולה של כלל האנושות באותו דור: ב'קטלוגהנשים', מלחמות הגיבורים שבהן ישמידו איש את רעהו, ובסיפור המקראי –­ לכל הפחות מן ההקשר וסמיכות הפרשיות – המבול.

בחינת תולדות המסורות בחיבור היווני עשויה לחדד את הדמיון אף יותר ולהסביר את פשר ההקבלה. ראוי לשים לב כי בקטע זה שבסוף 'קטלוג הנשים', המתאר את רצונו של זאוס לכלות את הדור, יש שני עניינים חריגים למדי בתוך החיבור גופו, ובמידה רבה גם בהשוואה למסורות ולדפוסים הרווחים בספרות היוונית. הראשון נוגע לדמותו של זאוס. 'בקטלוג הנשים', ובספרות היוונית בכלל, זאוס הוא אחד מן הגיבורים המרכזיים של המפגשים המיניים בין אלים לבנות תמותה, ולפיכך חלק ניכר מהגיבורים שביקש להשמיד הם בניו שלו אשר נולדו מהמפגשים הללו. רצונו של זאוס, בסוף 'קטלוג הנשים', להפסיק את מעשי הזיווגים הללו אחרי שלקח בהם חלק מרכזי אינו ברור כלל ואינו עולה בקנה אחד עם תיאורו הרווח של זאוס. העניין השני נוגע לאמצעי להשגת השמדת האנושות כולה – מלחמת טרויה. רות סקודל, בדבריה על יחידה זו ב'קטלוג הנשים,' טענה נכונה כי מלחמות הן מרכיב מצוי בחיי בני אדם, וגם את הנוראות שבמלחמות קשה לצייר כאמצעי להשמדת האנושות כולה. לשם השמדת האנושות מתבקש היה מאורע על-אנושי ויוצא דופן בעצמתו. לדבריה היבט זה בתיאור מלחמת טרויה כאמצעי להשמדת האנושות הושפע מסיפור המבול המזרחי, שהחל לחלחל מן המזרח הקדום לעולם היווני בתקופה הארכאית.[[27]](#footnote-27)

ואמנם בחיבור יווני אחר, שנתחבר כנראה בערך באותה תקופה, ב'קיפריה' (*τὰ Κύπρια*), ניתן לראות בבירור כיצד החליפה מלחמת טרויה את המבול (F 1 Bernabé = schol. Hom. *Il*. AD 1.5). 'קיפריה' היא חלק מן המחזור האפי שנכתב אחרי הומרוס כדי להשלים בהרחבה ובפירוט את קורות מלחמת טרויה ונסיבותיה.[[28]](#footnote-28) לפי המסופר שם, כאשר החל האדם לרוב בארץ ביקש זאוס למחות את האדם והביא את מלחמת טרויה:

(1) כאשר אין-ספור שבטי האדם, שנפוצו תמיד על פני הארץ,

רמסו את מרחבי הארץ עמוקת החיק

וזאוס ראה (זאת), נכמרו רחמיו, ובלבו החכם

תכנן להקל על הארץ מניבת-הכול מאנשים

(5) ולהצית את המאבק הגדול של מלחמת איליון (=טרויה)

למען ירוקן במוות את כובד (הארץ). ובטרויה

נהרגו הגיבורים, ועצתו של זאוס היא קמה.[[29]](#footnote-29)

ממלים אלו הפותחות את ה'קיפריה', עולה הד ברור ל'אתרח'סיס', סיפור המבול הבבלי. כאמור, ב'אתרח'סיס' בא המבול בעקבות התפוצצות אוכלוסין: "ותפרוץ הארץ, האנשים התרבו / הארץ כמו פר נהמה/ מקול שאונם נבהל האל" (*mātum irtapiš niš*[*ū im*]*tīdā /* [*m*]*ātum kīma lî išabbu /* [*in*]*a ḫubūrīšina ilu itta’dar*).[[30]](#footnote-30) הרעש שעלה מן הארץ הדיר שינה מעיני אֶנְלִיל, והאלים החליטו להשמיד את האדם באמצעות בצורת ורעב, וכאשר אלו לא הספיקו, הביאו האלים את המבול.[[31]](#footnote-31) כך גם ב'קיפריה' הומה הארץ אנשים, וזאוס מבקש להקל עליה את העול. ההשפעה של סיפור המבול המזרחי ברורה, אך במקום מבול מסופר כי זאוס הביא מלחמה. תופעה זו של שאילת מסורות והתאמתן לטקסטים הקלסיים של החברה החדשה שבה הן נקלטות מוכרת היטב מתהליכי אקוטיפיפיקציה של מסורות ספרותיות ותרבותיות.[[32]](#footnote-32)

למעשה, בדברי ההקדמה של ה'סכוליה', ששימרה את הפרגמנט הזה מתוך 'קיפריה', נמצאת התייחסות של ממש למבול. הדברים מובאים בפירוש למלים "עֲצָתוֹ שֶׁל זֵאוּס" בפתיחת ה'איליאדה'(Schol. *Il*. 1.5), המשובצות גם ב'קיפריה' (F 1.7 Bernabé):

אחרים אומרים שהומרוס מתייחס לסיפור כלשהו. הרי הם אומרים שהארץ – כאשר היא נרמסה בידי המון בני האדם, ולא הייתה יִראת אלוהים (εὐσεβείας) בקרב בני האדם – ביקשה מזאוס להקל עליה את העול. וזאוס הביא ראשית כול את מלחמת תבאי, אשר באמצעותה המית רבים. ומאוחר יותר פעל על פי עצת מוֹמוֹס ]= קלון[ – לזה הומרוס קורא "עֲצָתוֹ שֶׁל זֵאוּס" (Διὸς βουλὴν). אחרי שזאוס התכוון להשמיד את כולם בברקים או במבול (κατακλυσμοῖς), מנע זאת מוֹמוֹס והציע לו במקום זאת שתי תכניות, את נישואי תטיס לבן תמותה והולדת אישה יפה. משני אלו פרצה מלחמת היוונים והברברים (=מלחמת טרויה), כך הוקל לארץ, ורבים נהרגו. את הסיפור מביא סטסינוס בחיבורו 'קיפריה'.[[33]](#footnote-33)

לפי ה'סכוליה' בתחילה התכוון זאוס להשמיד את בני האדם באמצעות מלחמת תבאי, אך כאשר לא עלה בידו להשמידם לחלוטין חשב "להרוג את כולם באמצעות ברקים או מבול" (κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖραι). לבסוף עשה לפי עצת מוֹמוֹס (קלון)[[34]](#footnote-34) והביא את מלחמת טרויה, אשר הקלה על הארץ (οὕτω συμβῆναι κουφισθῆναι τὴν γῆν). נראה כי מחבר 'קיפריה', שמוצאו על פי המסורת מקפריסין,[[35]](#footnote-35) הסגיר את העובדה שהוא תלוי בדפוס המבול כשהציג את מלחמת טרויה, לפחות בעיני ה'סכוליה', כתחליף למבול.

עשוי להיווצר אפוא הרושם כי סיפור המבול המזרחי, שהחל לחלחל אל הספרות היוונית בתקופה הארכאית, הותיר את רישומו בחיבורים יווניים שבהם נזכרה השמדת דור הגיבורים והאנושות בכלל. טקסט נוסף שבו ניתן למצוא השפעה דומה, ועשוי לתרום להבנת הסצינה ב'קטלוג הנשים', הוא הסיפור על השמדת החומה האכאיית ב'איליאדה', הנחשב כבר מן העת העתיקה לרובד חריג ביצירה ההומרית.[[36]](#footnote-36) סיפור זה אצל הומרוס מורכב משני חלקים: בתחילה סופר כיצד האכאים שצרו על טרויה בנו חומה להגנת אניותיהם (*Il*. 7. 433–466), ובהמשך סופר כיצד הים, הנהרות והגשם שטפו את החומה (*Il*. 12.3–35). על אף שחומה זו לא הייתה אמורה להיות יותר מאשר ביצורי מגן זמניים בזמן שהותם של האכאים בטרויה, תוּארה החומה כמפעל אדיר, עד כדי כך שעוררה את קנאתו של פוסידון והביאה אותו לדרוש את החרבת החומה. זאוס נעתר לבקשתו של פוסידון, אך רק לאחר תום המלחמה. ואכן כאשר השיגו היוונים את הניצחון, ושבו למקומם, הוחרבה החומה; פוסידון הציף את החומה בגלי הים, אפולון הטה לשם שמונה נהרות ששטפו את החומה במשך תשעה ימים, וזאוס המטיר גשמים על החומה להטביע את שרידיה. כל התיאור הזה בשיר י"ב של 'איליאדה', ששייך לפי זמן העלילה לימים שאחרי מלחמת טרויה, אינו מוצג ביצירה לפי הסדר הכרונולוגי, אלא כמבט-לעתיד, לימים שיבואו בסוף המלחמה, על אף שאין זו נבואה, חזון או חלום.[[37]](#footnote-37) סיפור יוצא דופן זה גם סותר את מה שסופר דרך אגב בשיר ט"ו (*Il*. 15. 361–363), ובו השמיד אפולון על נקלה את חומת האכאיים במהלך הקרב, "כמו ילד אחד על שפת הים, אשר מגדל חול שעשה לשעשועים בילדותו, נתץ בידיו וברגליו בשחקו" ( *Il*. 15.362–364).[[38]](#footnote-38) לא זאת בלבד שמתברר כי חומה חסרת ערך זו לא הייתה יכולה לעורר את קנאתו של פוסידון, אלא גם שלפי תיאור זה, לא נותר דבר-מה שיש להרסו בסוף המלחמה. אי אפשר להבין מדוע תוארה השמדתה של החומה חסרת הערך בצורה כה מוגזמת באמצעות מים כבירים, כמבול של ממש.[[39]](#footnote-39) מכל מקום, לענייננו ראויה במיוחד לציון העובדה כי האתר שבו עמדה חומת האכאיים וחרבה תוּאר כמקום שבו "נפלו [...] גזע בני האדם אלים למחצה" (κάππεσον […] ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν, *Il*. 12.23). זו הפעם היחידה ביצירה ההומרית שבה גיבורי מלחמת טרויה, או בני הדור כולו, מכונים בכינוי 'אלים למחצה' (ἡμίθεοι) ונתפשים כבני גזע (γένος) שונה מבני האדם הרגילים.[[40]](#footnote-40) תפישה זו ואותו מונח, 'אלים למחצה' (ἡμίθεοι), מצויים גם בסצינה מ'קטלוג הנשים' המתארת את רצונו של זאוס "להשמיד את גזע [...] בני האדם כאמתלה להשמיד את נפש האלים למחצה" (γένος […] ἀνθρώπων πολλὸν ἀϊστῶσαι […] π̣ρ̣[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέω[ν], F 204.98–100 M-W). נראה כי יש כאן שיתוף של רעיונות ומסורות בין יחידה מיוחדת זו אצל הומרוס ובין 'קטלוג הנשים' ההסיודי, שתיארו את סילוקו מן העולם של דור האלים למחצה (ἡμίθεοι) באמצעות מלחמת טרויה.[[41]](#footnote-41) בשני המקרים הללו מתוארים אנשי הדור כבני גזע מיוחד של אלים ובני תמותה, ובשניהם ניכרת השפעה כלשהי של סיפור המבול המזרחי. במקרה האחרון שנסקר, בסצינת השמדת החומה האכאית מהיצירה ההומרית, מתואר מבול של ממש – קשה לכנות את תיאור השמדת החומה בדרך אחרת – אף שאין הוא בא לכלות את האנושות. ואילו ב'קטלוג הנשים' נוסף לתיאור מלחמת טרויה ההיבט החריג של השמדה מוחלטת, כאמור לעיל.

ייתכן כי יש להוסיף בהקשר זה גם את הסצינה מ'קטלוג הנשים', הבאה באותו פפירוס ברלין שנזכר לעיל (­F 204.124–128 M–W), אחרי החלטתו של זאוס להשמיד את דור הגיבורים במלחמה:

מעצים הדורים נשרו (עלים) רבים ארצה

(125) השילו עליהם היפים, והפרי נפל לארץ

כאשר נשב בוראס (=רוח הצפון) בעוצמה בגזירת זאוס

הים ג[אה], [[42]](#footnote-42) סער הכול מפניו,

כוח האדם גווע ופחת הפרי. [[43]](#footnote-43)

בשורות אלו מתוארים שינויי מזג אוויר בעולם וסערת הים: הפירות והעלים נשרו, הרוח נשבה, הים געש, והכול סער (שורות 124–128).[[44]](#footnote-44) אין כאן אמנם אזכור מפורש של מבול, אך יש לתהות מדוע תוארו שינויי איתני הטבע וסערה דווקא בסמוך למלחמת טרויה והשמדת דור האלים למחצה (ἡμίθεοι).

**ג. מסורת משותפת וגלגוליה**

מאותן מסורות יווניות, ובמיוחד מאותה סצינה שבה תואר רצונו של זאוס להשמיד את כל בני האדם: "להשמיד את גזע [...] בני האדם כאמתלה להשמיד את נפש האלים למחצה" (γένος […] ἀνθρώπων πολλὸν ἀϊστῶσαι […] π̣ρ̣[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέω[ν], F 204.98–100 M–W), עשוי לעלות הרושם כי סיפור מלחמת טרויה אימץ את רכיב השמדת האנושות מסיפור המבול, שכאמור החל לחלחל לעולם היווני בתקופה הארכאית. אולם אם כך, יש לשאול מדוע השפיע סיפור המבול על יצירה שעיקרה הולדת הגיבורים והזיווגים בין בני תמותה לבין אלים? והרי במסופוטמיה לא כרוך סיפור המבול בסיפור על הזיווגים שבין האלים לבנות האדם ובהשמדת דור הגיבורים. גם בספרות מצרים או חֵת אין לכך הדים. למעשה רק בספרות המקראית ישנו סיפור על זיווגים בין אלים לבני אדם הצמוד לסיפור מבול והשמדת הדור; זהו הסיפור בבראשית ו 1–4.

ההצמדה בין בראשית ו 1–4 לבין סיפור המבול, המתבטאת בכתובים שלפנינו לכל הפחות מעצם סמיכות הכתובים, איננה מקרית כפי הנראה. הצמדה כזו בין סיפורי זיווגים של אלים ובני אדם לבין השמדת האנושות מצויה גם בסצינה החריגה ב'קטלוג הנשים' המספרת כיצד זאוס – בניגוד לדרכו בשאר החיבור ובמסורות יווניות אחרות – ביקש להפסיק את הזיווגים בין האלים לבני האדם וגזר כליה על האנושות. לפיכך ייתכן כי הן מאחורי הסיפור הקצר בבראשית ו 1–4 הן מאחורי הסצינה ב'קטלוג הנשים' והמסורות היווניות האחרות משתקף סיפור מבול מיוחד. סיפור זה היה שונה במידה ניכרת מסיפור המבול המסופוטמי על גרסאותיו השונות, לרבות שתי הגרסאות המלאות ששוקעו בספר בראשית (בר' ו 5–ט 17). בדומה ל'אתרח'סיס' גם המבול בסיפור זה החל אחרי התרבות האדם בארץ מעין "וַיְהִי כִּי-הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שם, 1). אולם בניגוד למקורות אלו, המבול בסיפור מיוחד זה לא בא בעקבות הרעש שהקימו בני האדם, ולא בגלל רעת האדם, אלא בעקבות רצונו של ראש האלים למחוק את הדור הקדום של הגיבורים שהם בני תערובת של האלוהי והארצי, ולהפריד להבא בין האלים לבין בני האדם ולמנוע זיווגים ביניהם. לא האלים היו הגורם למבול, ולא היה כאן מרד אלים זוטרים (מעין גיגנטים או טיטנים) כפי שרצו אחדים לומר,[[45]](#footnote-45) אלא בְּניהם, בני התערובת, של אל ואדם – הם היו מקור הבעיה מעצם קיומם. כוונת סיפור זה איננה מונותיאיסטית, שאלמלא כן לא היה נזקק המספר לתאר את זיווגיהם של יצורים אלוהיים עם בנות אדם, אלא ניכרת כאן השקפה היסטורית של מחבר שביקש להשתמש בסיפור המבול כחַיִץ בין דור הגיבורים, אנשי השם, וביננו ואבותינו, בני האדם הרגילים. כששָאַל מחבר סיפור זה לאן נעלמו אותם אנשים שהיו מהלכים זה בצד זה עם האלים, השיב הסיפור שהם בוודאי נכחדו עם המבול, ואין המבול נוצר אלא להכחידם ויחד עמם את הדור כולו.

הד לאותו סיפור מיוחד הקושר בין דור הגיבורים לבין המבול עולה כנראה גם ממקומות אחרים במקרא ובספרות בית שני. יחזקאל (כו 19–20) ניבא לצור שתיהפך לעיר נֶחֱרֶבֶת, תהום יעלה עליה ומים רבים יכסו אותה, צוֹר תרד עם יורדי בור ותשכב עִם עַם עולם: "כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה' בְּתִתִּי אֹתָךְ עִיר נֶחֱרֶבֶת כֶּעָרִים אֲשֶׁר לֹא נוֹשָׁבוּ בְּהַעֲלוֹת עָלַיִךְ אֶת תְּהוֹם וְכִסּוּךְ הַמַּיִם הָרַבִּים. וְהוֹרַדְתִּיךְ אֶת יוֹרְדֵי בוֹר אֶל עַם עוֹלָם [...]" (שם). כפי שראו אחדים, הביטוי המיוחד 'עַם עולם' אצל יחזקאל מקביל ל"הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם", הנזכרים בסיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 4).[[46]](#footnote-46) וכבר קריילינג הציע כי נשמר כאן ביחזקאל הד לסיפור על הגיבורים 'עם עולם', אשר הוטבעו במי המבול וכך אבדו.[[47]](#footnote-47) בנבואות אחרות לצור השתמש יחזקאל במוטיבים מתוך המיתוס הכנעני, כמו בדבריו על 'אֵל' היושב בלב ימים (יח' כח 2) או על 'דנאל' (שם, יד 14, 20, כח 3), וייתכן שכך עשה גם כאן. תפישה קרובה עולה אולי גם מדברי איוב לבלדד באיוב כו 5–6. איוב שואל שם מי יוכל לעמוד בפני ה', הרי הוא שולט בכול ואף שְאול ושוכניו יראים ממנו: "הָרְפָאִים יְחוֹלָלוּ מִתַּחַת מַיִם וְשֹׁכְנֵיהֶם. עָרוֹם שְׁאוֹל נֶגְדּוֹ וְאֵין כְּסוּת לָאֲבַדּוֹן". בעקבות כתוב זה יש לתהות מה לרפאים, הגיבורים מימי קדם הנזכרים כשוכני שאול במקורות רבים, ולמשכנם תחת מים לפי איוב כו,[[48]](#footnote-48) אלא אם כן גם כאן יש הד למסורת שדור הגיבורים הקדמונים כוסה במים. ואפשר שגם המסורת בספרות בית שני על הטבעת הנפילים במי המבול[[49]](#footnote-49) והמסורת בספרות חז"ל על עוג, שנותר לבדו מיתר הרפאים שנשמדו במבול, משמרות הד למסורת מבול ייחודית זו.[[50]](#footnote-50) ובכל מקרה עולה ממסורות אלו כי כבר הפרשנים הקדומים ביותר חשו כי אין לנתק בין מעשי בני האלוהים בבראשית ו 1–4 לבין סיפור המבול, ושני הדברים בוודאי קשורים זה לזה.

הסיפור המיוחד על דור הגיבורים לא נשמר בשלמותו ביצירה המקראית או במסורות היווניות שהובאו לעיל, אלא רק נתן את אותותיו או הותיר את שרידיו. לפיכך, אי אפשר לומר כי החיבור המקראי השפיע על החיבור היווני או להפך. אין אלא לומר כי מקור אחר השפיע הן על החיבור המקראי הן על החיבור יווני, ומכיוון שבחיבורים אלו מצויה גרסה ייחודית לסיפור המבול, מתבקש לחפש את מוצאו במזרח – קרוב לוודאי בגרסאות המבול הייחודיות שצמחו בלבנט או במרחב הסורי בתחילת האלף הראשון לפסה"נ. כידוע, באלף השני לפסה"נ נלמד סיפור המבול בתרבויות מערב-אסיה באכדית או לכל הפחות בכתב אכדי,[[51]](#footnote-51) ויש מקום להניח כי באלף הראשון לפסה"נ נקלט הסיפור במרחב הסורי-פיניקי גם בלשונות המקום ובכתביהם, וקיבל צורה ייחודית. משם, מן המרחב הסורי-פיניקי, יכול היה סיפור זה להתגלגל למקומות שונים ברחבי אגן הים התיכון המזרחי, היינו למחברים המקראיים שהיו חלק מאותו מרחב גיאוגרפי ותרבותי, ולמחברים יווניים שפעלו בתקופה הארכאית, אז במיוחד נכון היה העולם היווני לאמץ קווים תרבותיים רבים מן הלבנט והמרחב הסורי.[[52]](#footnote-52)

נראה כי סיפור מיוחד זה השתלב בסיפורי המוצא ובמסורות הגנאלוגיות של אגן הים התיכון המזרחי, כיוון שעיקר מטרתו היא להבדיל בין הדורות – בין דור הראשונים והנפילים שבו חיו האלים בצד בני האדם, לבין דור בני האדם הרגילים. בעל 'קטלוג הנשים' אימץ בחום את השקפתו ההיסטורית של הסיפור שכיסה את דור הגיבורים כיוון שהתאימה לתפישת הדורות ההסיודית (*Op.* 109–201), אך אצלו כאמור תפסה מלחמת טרויה את הרכיב של המבול כאמצעי להשמדת האנושות. הוא כנראה לא הוטרד מן הקושי שנוצר באשר לדמותו של זאוס – שבתחילה הוא הגיבור הראשי של זיווגי האלים עם בנות אדם, ואילו בהמשך הוא מבקש מסיבה בלתי ברורה לשים קץ לעידן זה. לעומת זאת, המחבר המקראי, כנראה היהוויסט, התקשה לנוכח מסורת מבול אחרת ומגובשת שתלתה את הסיבה למבול בחטאי בני האדם ורשעותם ולא בהשמדת דור הגיבורים, שכבר עמדה לפניו. הפתרון שנקט – הסרת תיאור המבול מהסיפור על דור הגיבורים – הביא לצורתו הפרגמנטרית של הסיפור כפי שהוא לפנינו. אף על פי כן ניתן כאמור להבחין בסיפור קצר זה בכמה סימנים של סיפור מבול עתיק: תחילת הסיפור, "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה", מזכירה את הסיבה למבול לפי 'אתרח'סיס', שתלה את המבול בריבוי האוכלוסין בעולם.[[53]](#footnote-53) אפשר כי גם פסוק 3, המתאר את הגבלת חיי האדם למאה ועשרים שנה, השתייך לאותו סיפור מבול מיוחד, אך עמד בסופו. קארל בּוּדֶה הציע בעבר כי פסוק זה עמד בתחילה כהמשך למסורת המצויה בבראשית ג 22, 24, ולפיה סילק ה' את האדם מגן עדן לבל יאכל מעץ החיים ויזכה בחיי אלמוות.[[54]](#footnote-54) אולם קשה למצוא להשערה זו ראיות נוספות. אפשרות אחרת ומסתברת יותר היא שדברי ה' אלו עמדו מלכתחילה בסוף סיפור המבול כדי למנוע התרבות חוזרת של האדם בעולם ואת הישנות המבול. רעיון דומה לבראשית ו 3, שתכליתו הגבלת חיי האדם אחרי המבול, משתקף גם מ'רשימת המלכים השומרית' ומהרצף הכוהני,[[55]](#footnote-55) שכן אורך חייהם של האנשים אחרי המבול קצר בהרבה מאלו שחיו לפני המבול.[[56]](#footnote-56) אפשרות זו עולה בקנה אחד גם עם רעיון הגבלת האוכלוסין המצוי בסוף סיפור המבול הבבלי; כידוע, מן השורות האחרונות ב'אתרח'סיס' עולה כי האלים גזרו אחרי המבול סדרים חדשים בעולם כדי למנוע ריבוי נוסף של האוכלוסין, כמו באמצעות עקרוּת ונזירוּת, ובעקבות זאת את הישנות המבול בעתיד. ניתן לראות גם בהגבלת חיי האדם שבבראשית ו 3 אמצעי מעין זה לדילול מתמיד של האוכלוסייה. ייתכן אפוא כי בפסוקים 1–4 משוקעים תחילתו וסופו של סיפור מבול ייחודי וקדום, אך ללא תיאור השמדת האנושות עצמו שיסופר, כך החליט בעל החיבור המקראי, פעם אחת בלבד בהמשך. בשל כך ניצבת היחידה בראשית ו 1–4 לפני סיפור המבול הבא בהמשך הרצף, וכך נוצר סיום לתולדות הדור ולעידן כולו. בכך נשמרו ברצף הלא-כוהני שבבראשית שתי מסורות מבול מבלי לאבד פרטים רבים מאף אחת מהן.

**ה. למקומו של סיפור בני האלהים בספר בראשית**

הסיפור בבראשית ו 1–4 כפי שהוא מצוי לפנינו צמוד ברצף לסיפור המבול, אך מנותק ממנו בתוכנו. אולם מן הפרטים שנידונו כאן מסתבר כי בבסיסו של סיפור זה משתקפים שרידיו של סיפור ייחודי שעיקרו השמדת דור הגיבורים, בני התערובת של אלים ובנות אדם. הגבלת חיי האדם (שם, ו 3) שהיא שיאו של בראשית ו 1–4 כפי שהוא לפנינו, לא יכלה להיות הפתרון המלא לערבוב התחומים החמור בין אנושי לאלוהי הנגרם מזיווגים בין בנות אדם לבני אלוהים. דרושה הייתה כאן הפסקה מוחלטת של הזיווגים בין אלים לאדם והשמדת הגיבורים, בני התערובת של אדם ואל. ניתוח המסורות היווניות הראה כי גם מאחוריהן, ומאחורי 'קטלוג הנשים' בפרט, משתקפים סימני ההשפעה של אותו סיפור הכורך בין דור האלים למחצה לבין השמדת האנושות. עיקרו של הסיפור הקדום ששימש בסיס לשני המקורות שנידונו היה רצונו של האל הראשי בפנתיאון להפסיק את הזיווגים בין אלים לבני אדם, ועל ידי כן את לידתם של דור גיבורים, שהוא שילוב של אלוהי וארצי, והאמצעי להשמדתו היה המבול.

אם כך הדבר, נראה כי במקורו היה לסיפור המשתקף מבראשית ו 1–4 תפקיד חשוב ברצפים הגנאלוגיים של ימי ראשית האנושות, שכן סיפור זה יצר הבחנה ברורה בין דור הגיבורים שלפני המבול לבין דור האנשים הרגילים שחיו אחריו. לפי סיפור מיוחד זה, נועד המבול לכלות את דור אנשי הקדם שחיו בצד האלים, ובתומו נעלמו האלים מן המרחב האנושי, והחלו תולדות האנשים הרגילים. במקרא אמנם קוצץ סיפור מבול מיוחד זה והוצמד לסיפורי מבול אחרים שתלו את הסיבה למבול בחטאי האדם ולימדו על שכר ועונש. אך זִכרו לא נעלם מן התורה, כנראה משום שעלה בקנה אחד עם סדרת הסיפורים המתארים סכנה לעירוב התחומים בין בני האדם לאלוהים (השוו בר' ג 22, יא 1–8).

1. קאסוטו תש"ג, עמ' 98. מבין המחקרים האחרונים על יחידה זו, שזכתה לעיסוק נרחב, ראוי להזכיר את ורוון 1995, עמ' 19–40 (במיוחד הספרות שהוא מזכיר בעמ' 21 הערה 7); זיבאס 1996, עמ' 187–199; הנדל 2004, עמ' 11–34; ורייט 2005, עמ' 51­–95; פוקנר 2008, עמ' 435–456; קמינסקי 2008, עמ' 457–473; דה-לונאי 2009, עמ' 41–59; בלנקינסופ 2011, עמ' 121–130; בירר 2011, עמ' 495–515, והספרות הנזכרת אצלם. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראו למשל גונקל 1910, עמ' 59; סקינר 1930, עמ' 139; הנדל 2004, עמ' 11; בלנקינסופ 2011, עמ' 121. [↑](#footnote-ref-2)
3. במחקר העולם הקלסי עמדה על הקבלה זו בעיקר סקודל 1982, עמ' 33–50, במיוחד עמ' 42, בעקבות וסט 1971, עמ' 43 הערה 3. ראו גם בורקרט 1992, עמ' 102; קונן 1994, עמ' 28–31; וסט 1997, עמ' 117–118, 480–481; פינקלברג 2005, עמ' 162. בחקר המקרא הלכו בעקבות סקודל בעיקר הנדל 1987א, עמ' 13–26; הנדל 2004, עמ' עמ' 30–32; ון-סיטרס 1988, עמ' 1–22, במיוחד עמ' 4–9; ון-סיטרס 1992, עמ' 155–158, וטיפלו ביחידה בדרכים שונות. חוקרים אחרים הצביעו על הקבלות פחות רלוונטיות מן העולם היווני. ראו למשל גרופה 1889, עמ' 328­–343; והשוו גרופה 1889, עמ' 135–155; ברטלמוס 1979, עמ' 60–78; ברמר 2008א, עמ' 73–99; שולה 2009, עמ' 116–128. [↑](#footnote-ref-3)
4. הביטוי בא שוב בדב' לב 8 (בגרסת תרגום השבעים וקומראן [4QDeutj]); איוב א 6, ב 1, לח 7; ו"בר אלהין" בדנ' ג 25. ביטוי קרוב לו במקרא הוא "בני אלים" (תה' כט 1, פט 7), המוכר גם מאין-ספור היקרויות מספרות אוגרית (*bn ʾilm*) ומציין את פנתיאון האלים. מונח זה נמצא גם בכתובת הפיניקיות ממאות ח' וז' לפסה"נ: כתובת אזתוד (*KAI* 26 A III 19) וכתובת ארסלאן-טאש 1 (*KAI* 27.11), וכן בכתובת עמונית ממאה ח' לפסה"נ ("תשתע בבנ אלמ", *KAI* 307.6). בחלק מן הכתובות השמיות-מערביות, כמו במקרא, הצירוף מתייחס לעתים לעדת האלים הכפופים לראש האלים. סקירה של פירושים אחרים ומוטעים שהוצעו במהלך הדורות ראו למשל אצל קאסוטו תש"ג, עמ' 99–101. גם כתובים אחרים ברצף היהוויסטי מזכירים פָּמַלְיָה אלוהית בצד ה' (בר' ג 22, יא 7; והשוו בר' א 26 מן הרצף הכוהני), ראו למשל גם מולן 1980; פרקר 1999, עמ' 794–800; צ'ו 2007, עמ' 112–117 ובמקומות נוספים. [↑](#footnote-ref-4)
5. בניגוד לאלו שפירשו כי מספר השנים מתייחס להקצבת תקופת חסד לדור שלפני המבול, כמו רש"י: "עד מאה ועשרים שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה [השוו בר' ה 32, ז 5], אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות", ואלה שהלכו בעקבותיו. פירוש זה כבר הופיע אצל חלק מן הפרשנים הקדומים ביותר כמו 4Q252, col. 1, ll. 2–3 ("ויחתכו ימיהם מאה ועשרים שנה עד קץ מי מבול"). ראו ברוק 1996, עמ' 193; תרגום אונקלוס וניאופיטי. מבין החדשים ראו למשל ספייזר 1964, עמ' 46. לביקורת על הסבר זה ראו למשל וסטרמן 1976, עמ' 376. [↑](#footnote-ref-5)
6. למושג 'רוח ה'' בהקשר זה זה ראו קה' יב 7; והשוו בר' ב 7. ראו גם את הסקירה אצל וסטרמן 1976, עמ' 374; טנגסטרם 1990–1992, עמ' 386 ואת הספרות העשירה הנזכרת שם, עמ' 365–367. לפירוש המלה 'ידון' ראו למשל סקינר 1930, עמ' 143–144. השוו קאסוטו תש"ג, עמ' 105–106; וסטרמן 1976, עמ' 373­–376 והספרות הנזכרת אצלו. [↑](#footnote-ref-6)
7. צ'יילדס 1960, עמ' 57, סבור כי סיפור זה בא להעצים את חטאי האדם ולספק סיבה נוספת למבול. אולם יש לשים לב כי בני האדם אינם מוצגים כלל כחוטאים בסיפור זה. השוו למשל דילמן 1892, עמ' 121–122. בדעה שונה לגמרי מחזיק ויטה 1998, עמ' 65–74, 255–256, הסבור כי הסיפור הוא רובד שיצא מידי העורך האחרון של החטיבה. [↑](#footnote-ref-7)
8. ראו למשל רופא תשכ"ט, עמ' 52 (וההפניות אצלו); וסטרמן 1976, עמ' 366, 373–376. ברטֶלמוס 1979, עמ' 28, 151–193, הציע אף כי פס' 3 הוא תוספת מאוחרת ביותר כיוון שאינו משתקף מהכתוב המקביל בחנוך. [↑](#footnote-ref-8)
9. היו שהציעו להפוך את סדר הפסוקים, אך ברצף החדש ייצוֹר פס' 3 כפילות עם החלטתו החדשה של ה' כנגד האדם בפס' 5–7. להצעה מעין זו ראו למשל קריילינג 1947, עמ' 197. [↑](#footnote-ref-9)
10. והשוו בין "וְנַעֲשֶׂה-לָּנוּ שֵׁם" בסיפור מגדל בבל (בר' יא 4) לבין "אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" בסיפורנו (שם, ו 4). [↑](#footnote-ref-10)
11. השוו סקינר 1930, עמ' 145–146; וסטרמן 1976, עמ' 377–378; זקוביץ 1992, עמ' 23. יש לתת את הדעת גם לנקודת המבט הגיאוגרפית של המעיר בהשוואה לנקודת המבט של הסיפור המקורי. בניגוד לרצף של כל הסיפורים הראשונים בבראשית המתאר את כלל האנושות, אפשר כי המלה 'ארץ' בלשון ההערה "והנפילים היו בארץ" מתייחסת לארץ כנען לבדה, שבה נראו הנפילים בימי המרגלים. הלשון המתאימה ליחידה המקורית מצויה בפס' 1, "על פני האדמה". [↑](#footnote-ref-11)
12. ראו למשל וסטרמן 1976, עמ' 366. בשל כך היו פרשנים רבים שסברו כי זו מטרת הסיפור מלכתחילה. ראו למשל סקינר 1930, עמ' 139–140; קאסוטו תשכ"הג, עמ' 206: "ומסורת בידינו מאבותינו שבשעת כניסתם לארץ מצאו עוד אחדים מיתר הענקים; מאין מוצאם של אלה [...] לשאלה זו, שהיתה יכולה להתעורר בלבו של הקורא, באה התורה לתת תשובה בפיסקתנו". השוו קואטס 1983, עמ' 86. [↑](#footnote-ref-12)
13. ראו לעיל במבוא, סעיף ג.1. [↑](#footnote-ref-13)
14. ראו שם. [↑](#footnote-ref-14)
15. להשלמה ראו מוסט 2006, עמ' 42. [↑](#footnote-ref-15)
16. ההשלמה בעקבות הירשברגר 2004, עמ' 89; מוסט 2006, עמ' 42. [↑](#footnote-ref-16)
17. (1) Νῦν δὲ γυναικῶν ⌊φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι / Μοῦσαι Ὀλυμπιάδε⌊ς, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, / α̣ἳ τότ’ ἄρισται ἔσαν̣[ ] μίτρας τ’ ἀλλύσαντο .[ ]/ (5) μισγόμεν̣αι θεοῖ̣σ̣[ιν] / ξυναὶ γὰρ τότε δα⌊ῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι] / ἀθανάτοις τε θε⌊οῖσι καταθνητοῖς τ’ ἀνθρώποις. / […] / τ̣ά̣ω̣ν ἔσπετε μ[oι γενὴν τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα, / (15) ὅ̣σσ[αι]ς δὴ π̣αρέλ[εκτο πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε] / σ]περμ[αί]νων τα[ ] / .]ς τε̣ Π̣[ο]σειδάω[ν] / […. .]ν τ’ Ἄρης [ [↑](#footnote-ref-17)
18. ראו הסקירה אצל וסטרמן 1976, עמ' 379–­380; וברטלמוס 1979, עמ' 36–78. בעקבות קאסוטו תש"ג, עמ' 103–104, הרבו להשוות את הסיפור בבר' ו 1–4 לסיפור 'הולדת האלים הנעימים שחר ושלם' (*KTU*3 1.23), אף שאין שום ביטחון שהנשים שפגש אל בסיפור זה הן בשר ודם. המלה *ʾaṯtm*, המתארת את שתי הדמויות הנשיות בסיפור (שורות 39, 42, 43, 46, 52, 60, 64), מציינת את עובדת היותן נקבות ונְשות אל, ולא את היותן בנות תמותה דווקא. יש לשים לב כי כפי שהן נחשבות לנשותיו של אל (*ʾa[ṯ]tm. ʾaṯt. ʾil. ʾaṯt. ʾil. w‘lmh*= הנשים נשות אל נשות אל לעולם, שורה 42) כך הוא נחשב בעיניהם כאיש וקוראות לו *ymt*.*mt* (= הו אישי, אישי, שורה 40). גם ב'עלילות בעל' מתייחס שם העצם *ʾaṯt*לאלות (*KTU*3 1.2 III 22; 1.3 IV 40). היום מקובלת יותר הדעה שהכוונה אמנם לאלות, בין את'רת (אשרה) ורחמי, הנזכרות כמה פעמים קודם בטקסט (שורות 13, 28 השוו שורה 16), ובין ישויות אלוהיות אחרות. לסקירת הדעות השונות ראו למשל ויאט 2000, עמ' 324–335; אך ראו פרדי 2003, עמ' 280 הערה 44. על החיבור ראו גם סמית 2006, עמ' 82–92; דרשן ודרשן תשס"ט, עמ' 38–41. גם אצל פילון מגבל אין סיפור ברור על זיווגים בין אלים לבנות אדם, אף שטענו כך לגבי הסיפור על האנשים גדולי המידה שנולדו לנשים "שנהגו באותה עת לשכב בחופשיות עם כל אשר נקרה בדרכן" (τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν), ואחרי כן נתנו את שמותיהם להרים צפון, לבנון מול הלבנון וברתי (*FGrH* 790 F 2 = Euseb. *PE* 1.10.9). לטענה זו ראו קריילניג 1947, עמ' 206–207; והשוו אטרידג' ואודן 1981, עמ' 80–83; באומגרטן 1981, עמ' 146–161. גם למחזור סיפורי כֻּמַרְבִּי החורי-חתי, שהוזכר מדי פעם בהקשר זה, כגון אצל ספייזר (1964, עמ' 46), אין כל קשר לענייננו, שהרי לא נזכר שם מגע בין בני אדם לאלים. [↑](#footnote-ref-18)
19. ראו למשל קאסוטו תשכ"הג, עמ' 206; צ'יילדס 1960, עמ' 49–57; זקוביץ ושנאן 2004, עמ' 36–39, 41. בניגוד לדברי חוקרים אלו אין לומר כי בספרות העמים צאצאי זיווגים בין אלים לבני אדם הם בני אלמוות, ורק המקרא הורידם לדרגת בשר ודם. אדרבה, יש גיבורים כמו אַכִילֵס (בן האלה תֶּטִיס ובן התמותה פֵּלֶאוּס), אשר חייו היו קצרים ביותר אך רבי תהילה. ראו גם הסיפור על סַרְפֵּדוֹן, בנו של זאוס ובת תמותה, אשר זאוס ביקש להצילו ממוות בקרב אך הֵרָה הניאה אותו מכך בטענה שהוא אדם בן תמותה שנגזרה עליו הגזירה (Hom. *Il*. 16.433–461). ובספרות האכדית ידוע במיוחד גלגמש, בן האלה נִנְסוּן והמלך לֻגַלְבַּנְדַה, אשר ביקש חיי אלמוות ולא מצאם. ראו גם להלן סעיף ג. [↑](#footnote-ref-19)
20. רוב הפרשנים רואים במלה πολλόν תואר: γένος […] ἀνθρώπων πολλόν. ראו למשל קונן 1994, עמ' 28, 30: "הגזע השופע של בני תמותה" (the copious race of mortal); וסט 1997, עמ' 480: "מין אנושי רב" (multitudinous human race). [↑](#footnote-ref-20)
21. לפירוש משפט זה ראו למשל סקודל 1982, עמ' 38 הערה 11; הירשברגר 2004, עמ' 417, והספרות המוזכרת אצלה. חוסר ההיגיון במעשה זה של זאוס נובע מן האופי המשני של המוטיב, וראו להלן בגוף. [↑](#footnote-ref-21)
22. להשלמה זו של וילמוביץ (Wilamowitz) ראו ההפניות אצל הירשברגר 2004, עמ' 418. ההשלמה מתבססת על השורות הראשונות של החיבור (F1 = P. Oxy. 2354), המתארות את הזיווגים בין בני האלים לבנות האדם, כמו במשפט: μισγόμεν̣αι θεοῖ̣σ̣[ιν (שורה 5). [↑](#footnote-ref-22)
23. (95) […] πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο / ἐξ ἔριδος· δὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, †μεῖξαι κατ’ ἀπείρονα γαῖαν / τυρβάξας,† ἤδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων / πολλὸν ἀϊστῶσαι σ̣π̣ε̣ῦ̣δ̣ε̣, π̣ρ̣[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι / (100) ψυχὰς ἡμιθέω[ν …. …. .]ο̣ι̣σ̣ι̣ βροτοῖσι / τέκ̣να θεῶν μι[χθῆ]ι [..]ο̣.[ ὀφ]θαλμοῖσιν ὁρῶντα, / ἀλλ̣’ ο̣ἳ μ[ὲ]ν μάκ̣[α]ρ̣ες̣ κ̣[…….]ν̣ ὡ̣ς̣ τ̣ὸ̣ πάρος περ / χωρ̣ὶς ἀπ’ ἀν[θ]ρ̣ώπων̣[ βίοτον κα]ὶ̣ ἤθε’ ἔχωσιν / […] / (110) …. … νηῶν δὲ] / μ̣ελαιν̣άων ἐπιβαίη / […] / … π]ολλ̣ὰς Ἀΐδηι κεφαλὰς ἀπὸ χαλκὸν ἰάψ[ει]ν / ἀν]δ̣ρ̣ῶν ἡ̣ρ̣ώων ἐν δηϊοτῆτι πεσόντων [↑](#footnote-ref-23)
24. תפישה דומה, אך לא זהה לה, על השמדת דור הגיבורים מצויה גם ביחידת הדורות ב'מעשים וימים' (שורות 109–201), וראו להלן, ונרמזת כנראה גם ב'המנון ההומרי לאפרודיטי**'** (*Hymn. Hom*. 3.247–253). ראו שטראוס קליי 1989, עמ' 166; פינקלברג 2005, עמ' 162. [↑](#footnote-ref-24)
25. על הקבלה זו כבר עמד ון סיטרס אך מסקנותיו הכלליות היו שונות. ראו ון סיטרס 1988, עמ' 6 הערה 18; ון סיטרס 1992, עמ' 156. עם זאת, לא ברור אם כוונת ביטוי זה כאן לבני הזיווגים בין בנות אדם והאלים או לאלים עצמם. מסתברת יותר האפשרות השנייה, שכן הגיבורים לא נקראים אף פעם ביצירה ההסיודית 'בני אלים' (τέκνα θεῶν) אלא 'הנדמים לאלים' (θεοείκελοι) או 'אלים למחצה' (ἡμίθεοι). לעומת זאת, צירופים דומים ל-τέκνα θεῶν ביצירה ההסיודית מתייחסים תמידלאלים. כך למשלב'תיאוגוניה', שורה 240: μεγήριτα τέκνα θεάων (= בנות אלות נחשקות) המתייחס לאלות בנות נראוס ודוריס, וכן שם, שורה 366: θεάων ἀγλαὰ τέκνα (= בנות אלות נהדרות), המתייחס לבנות תטיס ואוקיינוס. במקרים אלה מה'תיאוגוניה', יש לפרש אפוא את המושג 'בני אלות' כ'אלות', כפי שבני אכאיים (υἷες Ἀχαιῶν) הם 'אכאיים' (χαιοίἈ). ראו וסט 1966, עמ' 237. כך למשל גם במחזה 'אלקטרה' לסופקלס: σεμναί τε θεῶν παῖδες Ἐρινύες (= בנות אלים קדושות האריניות [=אלות הנקם]). מאידך גיסא, ביטויים דומים בספרות היוונית, כמו הביטוי υἱέες ἀθανάτων (= צאצאי בני האלמוות), יכולים להורות גם על הגיבורים, צאצאי האלים ובנות תמותה (Hom. *Il*. 16.449). ראו גם את הדיון אצל הירשברגר 2004, עמ' 418. [↑](#footnote-ref-25)
26. על הכינוי 'הַנְּפִלִים' המתייחס לאותה קבוצה, אך אינו שייך ליד הראשונה שחיברה את הסיפור, ראו לעיל הערה 11. [↑](#footnote-ref-26)
27. סקודל 1982, עמ' 42–43. [↑](#footnote-ref-27)
28. על 'קיפריה' ראו למשל הקסלי 1969, עמ' 123–143; דיוויס 1989, עמ' 32–50; סקייף 1995, עמ' 164–192; בורגס 2002, עמ' 234–245; וסט 2003, עמ' 13. [↑](#footnote-ref-28)
29. (1) ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν’ αἰεὶ / ἀνθρώπων ἐπίεζε βαρυστέρνου πλάτος αἴης, / Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι / κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν, / (5) ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο, / ὄφρα κενώσειεν θανάτωι βάρος. οἱ δ’ ἐνὶ Τροίηι / ἥρωες κτείνοντο, Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή. [↑](#footnote-ref-29)
30. אתרח'סיס, ב, טור א 2­–8, וראו גם א 353–359. לטקסט ראו למברט ומילארד 1969, עמ' 66–67, 72­–73, השוו עמ' 106–107. לתרגום עברי ראו שפרה וקליין תשנ"ז, עמ' 88–130, 672–675. [↑](#footnote-ref-30)
31. רבים עמדו על הדמיון בין ה'קיפריה' ל'אתרח'סיס'. ראו למשל ובסטר 1958, עמ' 86; קילמר 1972, עמ' 175–176; קירק 1972, עמ' 79; נגלר 1974, עמ' 155; סקודל 1982, עמ' 40–41; בורקרט 1992, עמ' 100–106, 206–207; וסט 1997, עמ' 480–482. אחדים הצביעו על ההקבלה של מוטיב 'האדמה הכורעת תחת העול' למוטיב דומה ב'מהבהאראטה' (1.58.35–50). לדעה זו ראו למשל שוורצבאום 1957, עמ' 59–74; מאייר 1996, עמ' 5–7. עם זאת, הימצאותו של פרט מקביל בודד בספרות ההודית אינה מעידה כי מדובר באלמנט הודו-אירופי קדום. ראו גם את ביקורתו של וסט 1997, עמ' 482. לתרגום הסצינה מ'מהבהאראטה' ראו ון בויטנן 1973, עמ' 137–138. ראויה לציון גם ההקבלה מן ה'אווסטה' (Vendidad, Fargard 2), המבוססת ללא ספק על דפוס סיפור המבול המזרחי. ובכל מקרה יחידה זו מאוחרת למדי ביחס לטקסטים מן המזרח הקדום ומיוון שנידונו כאן. לתרגום ראו מלנדרה 1983, עמ' 178–182. לדיון בטקסטים אלו בהשוואה ל'אתרח'סיס' ראו קילמר 1972, עמ' 175; דלי 1998, עמ' 172–173. [↑](#footnote-ref-31)
32. ראו לעיל במבוא, סעיף ד. [↑](#footnote-ref-32)
33. ἄλλοι δὲ ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκέναι τὸν Ὅμηρον. φασὶ γὰρ τὴν γὴν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους. τὸν δὲ Δία, πρῶτον μὲν εὐθὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι’ οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν. ὕστερον δὲ πάλιν συμβούλῳ τῷ Μώμῳ ἐχρήσατο. ἣν Διὸς βουλὴν Ὅμηρός φησιν. ἐπειδὴ οἷός τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖραι, τοῦτο τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ αὐτῷ γνώμας δύο, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν, καὶ θυγατρὸς καλὴν γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἕλλησί τε καὶ Βαρβάροις ἐγένετο, οὕτω συμβῆναι κουφισθῆναι τὴν γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίνῳ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως· [↑](#footnote-ref-33)
34. בורקרט 1992, עמ' 103, הציע בצדק לקשור בין מומוס (Μῶμος), שנזכר ב'סכוליה', לבין מֻמֻ (d*Mummu*), הנזכר ב'אנומה אליש' (א 47–50), בקטע המושפע מ'אתרח'סיס', כמי שיעץ לאַפְּסוּ להשמיד את האלים הזוטרים שהקימו שאון ביקום. על מֻמֻ בספרות המסופוטמית ראו קרברניק 1993, עמ' 415–416; טלון 2001, עמ' 265–277. טלון, שדן באזכורים של מֻמֻ אצל דמסקיוס, לא הזכיר את ה'סכוליה'. [↑](#footnote-ref-34)
35. על סטסינוס ראו את ההערה של בורקרט 1992, עמ' 207 הערה 10; והשוו בורגס 2002, עמ' 234–245. לגבי שם החיבור הוצעו שני הסברים. ההסבר הרווח יותר הוא שהיצירה קרויה על שם מקום מוצאו של סטסינוס, שיוחס לו חיבור היצירה. ההסבר השני כי היצירה קרויה על שם אפרודיטה, הקיפרית, מגיבורות החיבור. בורקרט (1992, עמ' 103 והערה 10 בעמ' 207) דוחה את האפשרות שהיצירה קרויה על שם אפרודיטה (קיפריס) שהרי אז ניתן היה לצפות לצורה 'קיפרידיה'. שאלה זו עלתה שוב לדיון בשנים האחרונות בעקבות גילוי של כתובת מאזור הליקרנסוס המזכירה מחבר בשם קיפריאס (Κυπρίας). ראו בורגס 2002, עמ' 234–245. אם נכון הדבר כי היצירה יצאה מידי מחבר קפריסאי מאוד מתקבל על הדעת כי יימצאו בה השפעות המזרח. [↑](#footnote-ref-35)
36. ראו למשל את הסקירה אצל סקודל 1982, עמ' 33 הערות 1­–2; וסט 2011, עמ' 197, 263–264. [↑](#footnote-ref-36)
37. על חריגה זו ראו למשל וסט 2011, 263. [↑](#footnote-ref-37)
38. ὡς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγχι θαλάσσης, ὅς τ’ ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέῃσιν ἂψ αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων [↑](#footnote-ref-38)
39. סקודל 1982, עמ' 33–50; ובעקבותיה הלכו בין השאר סינגור 1992, עמ' 402, 410–411; וסט 1995, עמ' 212–213; וסט 2011, עמ' 264. [↑](#footnote-ref-39)
40. סקודל 1982, עמ' 34. על המונח ἡμίθεοι ראו גם נאג' 1979, עמ' 159–161; וסט 1978, עמ' 193; וסט 2011, עמ' 264. [↑](#footnote-ref-40)
41. השוו גם *Hom*. *Hym*. 31.19; Alcaeus F 42.13 L–P; Simonides F 523.2 PMG; Bacchylides *Od.* 9.10, 13.155 [↑](#footnote-ref-41)
42. להשלמה ראו מוסט 2006, עמ' 236. [↑](#footnote-ref-42)
43. πο⌋λλὰ δ’ ἀπὸ γλωθρῶν δενδρέων ἀμύοντα χαμᾶζε / (125) χ̣ε̣ύετο καλὰ πέτηλα, ῥέεσκε δὲ καρπὸς ἔραζε / π]ν̣είο̣ν̣τος Βορέαο περιζαμενὲς Διὸς αἴσηι, / ο]ἴδεσκεν δὲ θάλασσα, τρόμ{ε}εσκε δὲ πάντ’ ἀπὸ τοῖο, / τ̣ρ̣ύ̣χ̣ε̣σ̣κεν δὲ μένος βρότεον, μινύθεσκε δὲ καρπός [↑](#footnote-ref-43)
44. וסט 1961, עמ' 133; הירשברגר 2004, עמ' 420–421, סברו כי מדובר כאן ברמז להפסקת תקופת אביב תמידי עם סיום דור הגיבורים. אך לדעת מוסט 2008, עמ' 58–61, מדובר בסערת רעמים פתאומית ביום אביב, המסמלת את ההחלטה הקשה של זאוס. השוו בורגס 2001, עמ' 117–126. [↑](#footnote-ref-44)
45. בעקבות ספרות בית שני המציגה את בני האלוהים כמלאכים שסרחו או מרדו בה'. ראו למשל בן סירא טז 7; ספר ברוך ג 26; חנוך א' ו–יא; יובלים ה 1–5; מקבים ג ב 4. ולמעשה קדם להם במידה מסוימת כבר תרגום השבעים, שתרגם את המלה 'הַנְּפִלִים' (בר' ו 4) במלה היוונית γίγαντες על משמעויותיה. ראו למשל בלנקינסופ 2011, עמ' 121–127. על פיתוחה של מסורת זו בספרות הבית השני ראו למשל שטוקנברוק 2004; ורייט 2005, והספרות הנזכרת אצלם. [↑](#footnote-ref-45)
46. ראו למשל צימרלי 1969, עמ' 168, 176; בלוק 1998, עמ' 227–229. אפשר שביטוי קרוב נזכר במקום נוסף ביחזקאל; כבר קורניל ורבים בעקבותיו הציעו לתקן את "וְלֹא יִשְׁכְּבוּ אֶת-גִּבּוֹרִים נֹפְלִים מֵעֲרֵלִים" ביח' לב 27 למעין "גבורים נְפִלים מעולם". ראו קורניל 1886, עמ' 390. הכתוב ביש' מד 7 אינו רלוונטי לענייננו. [↑](#footnote-ref-46)
47. קריילינג 1947, עמ' 196. ביח' לא 15–16 מתואר עונש הפוך לארז אשר בלבנון. [↑](#footnote-ref-47)
48. על הפסוק ראו למשל דרייבר וגריי 1921, עמ' 218–219; טור-סיני תש"א, עמ' 311; דורמה 1984, עמ' 370–371; הרטלי 1988, עמ' 365. ראו גם גרינשטיין תשע"א, עמ' 508 הערה 77. גם אם נקבל את הצעת התיקון המשכנעת, להוסיף לפסוק את המלה 'יֵחַתוּ' אחרי 'מִתָּחַת' ולגרוס מעין: "הָרְפָאִים יְחוֹלָלוּ מִתָּחַת+יֵחַתוּ+ מַיִם וְשֹׁכְנֵיהֶם", עדיין יוזכרו הרפאים כמקבילים לשוכני המים. לתיקון ראו למשל דרייבר וגריי 1921, עמ' 218; דורמה 1984, עמ' 370–371; קלינס 2006, עמ' 622. על משמעות המושג רפאים ראו למשל רולארד 1999, עמ' 696; סמית 1992, עמ' 674–676. [↑](#footnote-ref-48)
49. ראו למשל חכמת שלמה יד 6; מקבים ג ב 4. השוו בן סירא טז 7; חנוך א 6–11; יובלים ה 1–5. ההתייחסות במסורות אלו למרד או ליהירותם של המלאכים (בני האלוהים) היא כנראה פיתוח מאוחר. אפשר שפיתוח זה התהווה כתוצאה מהשפעה הלניסטית, כ'בומרנג' מסיפורי הגיגנטים היווניים על ספרות בית שני. על מסורות אלו ראו למשל שטוקנברוק 2004, עמ' 87–118; ורייט 2005. [↑](#footnote-ref-49)
50. למסורות על עוג בספרות חז"ל ראו למשל קוסמן 2002, עמ' 166–167; והפניות נוספות אצל גינצברג תשס"ט, עמ' 344 הערה 697. קשה להאמין שהמסורות אצל חז"ל על עוג הושפעו מן הדמות היוונית אוגיגוס, שגם הוא כמו דאוקליון זוהה כנראה עם גיבור מבול בעולם היווני, אך לא הפך לגיבור מבול מרכזי כמו דאוקליון והיה דמות שולית למדי בספרות היוונית. על אוגיגוס ראו למשל יקובי בפירושו לפילוכורוס *FGrH* 328 F 92; סקודל 1982, עמ' 44–45; הרדינג 2008, עמ' 18–20. ואולם היו מי שהציעו בעבר כי הדמות היוונית אוגיגוס ועוג המוכר מן המקרא תלויים באותן מסורות. ראו למשל וסט 1971, עמ' 43­–44 ואצלו הפניות קודמות; וכן נויג'ל 1998. [↑](#footnote-ref-50)
51. לעותקים של 'אתרח'סיס' ו'עלילות גלגמש' מאוגרית, חתושה, אֶמַר ומגידו, ראו פרק ב, הערה 25. [↑](#footnote-ref-51)
52. במהלך התקופה הארכאית, בין סוף מאה ח' למאה ו' לפסה"נ, במשך תקופת חיבורם של 'קטלוג הנשים' ו'הקיפריה', נכון היה העולם היווני לאמץ קווים אמנותיים ותרבותיים רבים מן הלבנט והמרחב הסורי. באמנות החזותית סימני ההשפעה בתקופה זו כה בולטים עד שפרק זמן זה בתולדות יוון זכה לכינוי 'תקופת ההתמזרחות' (Orientalizing period). ראו במיוחד בורקרט 1992, עמ' 1–25; הרוויט 1985, עמ' 125–135; מרקוי 1996, עמ' 47–67; קוק 1997, עמ' 41–153; בורדמן 1998, עמ' 83–151; ויטלי 2001, עמ' 103–133. לזווית הספרותית ראו גם וסט 1997; לופז-רואיז 2010. [↑](#footnote-ref-52)
53. בזיקה שבין בר' ו 1 לבין 'אתרח'סיס' הבחינו רבים. ראו למשל ראו למשל היידל 1949, עמ' 225­–226; מילארד 1967, עמ' 11–12; וסטרמן 1976, עמ' 370. נראה שרעיון ריבוי האוכלוסין בארץ היה ידוע גם למחברי סיפור המבול הכוהני והיהוויסטי, אלא שהוא משמש אצלם בדרך שונה. לא ריבוי האנשים הוא הסיבה למבול אלא ריבוי הרעה בארץ; לפי דברי היהוויסט "וַיַּרְא ה' כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ" (בר' ו 5), ולפי דברי המחבר כוהני "וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס" (שם, 11; השוו 13). [↑](#footnote-ref-53)
54. בודה 1883, עמ' 46–65. השוו וסטרמן 1976, עמ' 374, המתקשה לקבל את הסברה אך מודה שהתוכן בבר' ו 3 מקביל לבר' ג 22. [↑](#footnote-ref-54)
55. מכל מקום, כעת ידוע בבירור כי המחבר המקראי שאב את רעיון מאה ועשרים שנה כתוחלת חייו של אדם מעולם הרעיונות והמוטיבים השמי-מערבי. קליין (1990, עמ' 57–70) הראה כי רעיון זה ישנו בתוך הרחבה בגרסה מקומית דו-לשונית (שומרית-אכדית) ליצירה השומרית 'אֶנְלִל ונַמְזִתַרַה' (או 'מעשה באֵנְלִל שנהפך לעורב') מהעיר הסורית אֶמַר: "ימי האדם קרבים / מיום ליום ימעטו / מחודש לחודש ימעטו / משנה לשנה ימעטו / מאה ועשרים שנה ימי אדם, היא אכן הגְזרה (Sum.: mu 2 *šu*-*ši* mu-me-eš nam-lú-u18-lu / níĝ-gig-bi ḫe-a, Akk.: 2 *šūši* *šanātu* *lū ikkib amīlūti balā*[*ṭu*]]) / מיום אשר נברא אנוש ועד עתה!". התרגום על פי שפרה-קליין תשנ"ז, עמ' 735. התוספת מצויה כפי הנראה גם בגרסה שנשתמרה באוגרית, אף שהשורות העוסקות ב"מאה עשרים שנה" שבורות. ראו כהן 2010, עמ' 87–97. על המלה níĝ-gig בשומרית ו-*ikkibu* באכדית ראו קליין 1990, עמ' 64 הערה 15; גלר 1990, עמ' 107–108 והערה 14. השוו כהן 2010, עמ' 94 והספרות הנזכרת אצלו בהערה 13. עוד ראוי לציין כי המספר 120 שנה מציין גם במקרא (דב' לד 7) וגם בספרות היוונית (Hdt. 1.163; 3.23) את משך שנות חייהם של האנשים הנעלים ביותר, להבדיל מתפישה אחרת שרווחה במזרח הקדום בדבר 80 או 90 שנה או 110 שנה במצרים. על המספר 80 או 90 ראו למשל תה' צ 10; אבות ה, כא; בבלי, מועד קטן כ"ח ע"א; שם, שמחות ג ח. וכן, ויינפלד תשמ"א, עמ' 312–317; השוו מלמט תשמ"ב, עמ' 146–151; תדמור תשנ"ז, עמ' 93–97. על המספר 110 במצרים ראו למשל קיטצ'ן 2003, עמ' 351. [↑](#footnote-ref-55)
56. אולי אין זה מקרי שהמלך הראשון אחרי המבול לפי רשימת המלכים השומרית מָלַך 1200 שנה, היינו 20 יחידות של 60 לעומת 2 יחידות של 60 כתוחלת חיים מרבית. ראו בעניין זה למשל קאסוטו תשכ"גג, עמ' 204; הנדל 1987, עמ' 24. [↑](#footnote-ref-56)