**פרק ו: דפוס 'שני אחים-שני לאומים' במסורות המוצא של מזרח הים התיכון**

סיפורים על זוגות אחים, המספרים על יחסי האחווה או השנאה ביניהם, מצויים לרוב בספרות הפולקלור ברחבי העולם, וכן בספרות הכתובה של המזרח הקדום.[[1]](#footnote-1) אולם בסיפורי המוצא של מזרח הים התיכון הקדום, היינו במקרא ובספרות הגנאלוגית היוונית ואצל פילון מגבל, התייחדו סיפורים מעין אלו לכדי דפוס ספרותי קבוע שנועד לתת הסבר אטיולוגי למערכת היחסים המדינית שבין לאומים, ממלכות, עמים או ערים שכנוֹת המצויים ביחסי יריבות. בלבנט אלו בדרך כלל שתי ממלכות יריבות או שני בתי אב, שבטים וכיוצא בזה, ואילו ביוון – בדרך כלל שתי ערים או קבוצות אתניות. לעתים נושאים שני האחים שמות אפונימיים, ומכאן ברור למדי כי שניהם אינם אלא מייצגים קבוצות, ומן הסיפור למד הקורא או השומע כיצד התהוו יחסי היריבות בין שתי הקבוצות. לעתים, כאשר מדובר בתאומים, מתחילים יחסי יריבות אלו כבר ברחם אמם. מוקד פרק זה אפוא אינו המוטיב של סיפורי אחים לכשעצמו, שכמותו ניתן למצוא בספרות העממית בכל תרבויות העולם, אלא בשימוש במוטיב זה בחיבור גנאלוגי כסיפור אטיולוגי שבא להסביר את מהות היחסים בין לאומים, ערים או עמים שונים.

**א. זוגות אחים אפונימים בספר בראשית**

סיפורים על זוגות אחים המייצגים בתי אב שונים, שבטים או לאומים שונים שייצאו מהם בעתיד, הם דפוס חוזר בספר בראשית, והישנות הסיפורים מהווה תשתית לחוטים הסיפוריים המקיפים. בסיפורים אלו מצויה תמיד יריבות בין האחים המייצגים קבוצות שונות, והם נאלצים להיפרד זה מזה, ומכאן משתמע הסבר ליחסי היריבות או התחרות בין הקבוצות בימי המחבר. לסיפורי זוגות האחים דגם בסיסי, שיצטייר להלן מן הדוגמאות המקראיות והיווניות, ושייכים לו סיפורי יעקב ועשו, פרץ וזרח, אפרים ומנשה, יצחק וישמעאל. סיפורים נוספים התרחקו במידה מסוימת מן הדגם הבסיסי, כסיפור היפרדותם של אברהם ולוט, הולדת עמון ומואב וסיפור קין והבל. סדר הדיון בדוגמאות שלהלן נקבע לפי מידת הקִרבה לדגם הבסיסי של סיפורי אחים-לאומים ואינו סדר הופעת הכתובים במקרא. יש לזכור כי כל מספר רשאי להשתמש בדגם הבסיסי כאוות רוחו וכחומר ביד היוצר, ואין לצפות כי כל הסיפורים יהיו זהים, ואף על פי כן ניתן למצוא בסיפורים שלהלן קווים בסיסיים משותפים.

**א.1. יעקב ועשו**

סיפור יעקב ועשו משקף בצורה המובהקת ביותר את דגם סיפורי זוגות האחים המייצגים שני לאומים.[[2]](#footnote-2) סיפור זה מתאר את לידתם ומריבתם של שני האחים: יעקב, הקרוי גם ישראל (בר' לב 29), האב האפונים של ישראל, ועשו, הנקרא גם אדום (כה 30), האב האפונים של אדום. סיפור לידתם של יעקב ועשו, ברצף הלא-כוהני (שם, 21–26א), נפתח בעקרותה של רבקה אמם. יצחק התפלל לה', ורבקה זכתה בתאומים. כבר בהיותם בבטנה רוצצו התאומים זה את זה.[[3]](#footnote-3) בשל כאבה, דרשה רבקה בנבואה והתבשרה כי תלד תאומים שיהפכו לאבותיהם של שני עמים, וכן כי בנֵי הצעיר יהיו אדוניהם של בנֵי הבכור: "שְׁנֵי גֹיִים בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר" (שם, 23). מריבתם של האחים נמשכה גם אחרי ההיריון. בשעת הלידה אחז האח הצעיר, יעקב, בעקב אחיו, כמבקש להשיגו, אך יצא אחריו (שם, 26). בבגרותם הצליח יעקב לקנות את בכורתו של עשו, האח הבכור, בנזיד עדשים (שם, 27–34), ואחרי כן הערים יעקב, בעצתה של אמו, על אביו וגזל את הברכה שהיתה שמורה לעשו (שם, כז 1–45). כאשר גילה עשו את תרמיתו של יעקב, שבשלה זכה רק לברכה הפחותה, ביקש להרגו לאחר שימלאו ימי אבל אביו, אך הדברים התגלו לרבקה אמם, והיא הורתה ליעקב לברוח לחרן אל לָבָן אחיה.

מלבד סיפור המריבה בין האחים, בלידתם ובבגרותם, נוסף בחוט הלא-כוהני גם תיאור האחים כבעלי אופי מנוגד ומשלח-יד שונה. עשו הוא "איש יֹדע ציד איש שדה" (שם, כה 27), ויעקב "איש תם ישב אהלים" (שם). עשו מתואר כפרא חסר תרבות; הוא בז לבכורתו (שם, 34) ולחייו (שם, 31) ונכון למכור את בכורתו תמורת נזיד עדשים. יעקב לעומתו מתואר כרועה צאן (שם, כז 9, לא 38–40) הכרוך אחרי אמו. הבדלי אופי מעין אלו מצויים גם בסיפורי יצחק וישמעאל וקין והבל שיידונו בהמשך, ומתקשרים לדפוס 'הממציאים הראשונים' שנידון בפרק ה. להלן נראה כי עניין זה הוא חלק מדפוס סיפורי זוגות האחים שבבראשית.[[4]](#footnote-4)

החוט הסיפורי הכוהני מספר גם הוא על הולדת האחים עשו ויעקב (שם, כה 19–20, 26ב), אך אינו מספר דבר על המריבה שביניהם. אמנם גם בחוט הכוהני הלך יעקב לחרן אל לבן אחי אמו, אך לא משום שברח מפני אחיו, אלא משום שרבקה ויצחק הוריו ביקשו ממנו שלא ייקח אשה מבנות כנען, אלא מבנות לבן הארמי. לפי המסופר בחוט הכוהני, בהגיעו לגיל ארבעים לקח עשו שתי נשים מבנות חת, יהודית בת בארי החתי ובשמת בת אילֹן החתי (שם, כו 34–35; אך השוו לו 2–3). רבקה הזדעקה לנוכח מעשיו אלה של עשו: "קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם-לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת-חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִּי חַיִּים" (שם, כז 46). בעקבות כן בירך יצחק את יעקב (שם, כח 1–4) בברכה דומה לזו שבורך בה אברהם (שם, יז 4–8) והבטיח לו פריון וריבוי זרע, אך אין בברכתו אזכור לעליונות על אחיו עשו, כמו בחוט הסיפורי האחר. כיוון שרבקה חששה שגם יעקב ייקח אשה מבנות הארץ שלח יצחק את יעקב לפדן ארם אל לבן אחי רבקה, ויעקב יצא לדרכו (שם, כח 5–7). כאשר ראה עשו את תגובתם של הוריו לנוכח מעשיו, הלך גם הוא אל דודו, אחי אביו, ישמעאל, ולקח לו לאשה את מחלת בת ישמעאל (שם, 9).[[5]](#footnote-5)

החוט הכוהני מתעלם אפוא מן המסורת על המריבה בין יעקב ועשו ומעשה המִרמה הגדול של יעקב שבשלו נס על נפשו, ועיקר כוונתו להדגיש את איסור הנישואים בעמי כנען, אך הד מסוים לחיכוך בין האחים יעקב לעשו נמצא בחוט הכוהני בסיפור על חזרתו של יעקב לכנען (שם, לא 17–18, לה 9­–13, 15, 19, 23–29). לפי המסופר בחוט הכוהני, החליטו האחים יעקב ועשו ומשפחותיהם להיפרד זה מזה משום שמקנם התרחב, והיו זקוקים לשטחי מרעה רבים יותר, "כִּי-הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשֶּׁבֶת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לָשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם" (שם, לג 7). לא נזכר כאן עניין התרמית, ואין כאן סכסוך עמוק, אלא היפרדות טבעית של רועי צאן המבקשים שטחי מרעה גדולים יותר לצאנם. בעקבות כן לקח עשו את משפחתו ועבר להר שעיר (שם, לו 6–8), ואילו יעקב ישב "בארץ מגורי אביו בארץ כנען" (שם, לז 1).

תפיסת עשו ויעקב כאחים מייצגת כמובן את מערכות היחסים בין ממלכת אדום לבין ממלכות ישראל ויהודה. הקרבה הגיאוגרפית והתרבותית בין הממלכות תרמה להצגתם כאחים, דבר שעלה בקנה אחד עם מקורות מקראיים אחדים המלמדים על שיתוף פעולה ושכנות בין ממלכות ישראל ויהודה לבין אדום, כגון "לֹא-תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא" (דב' כג 8). מאידך גיסא, מקורות אחרים מתארים יריבות וסכסוכים בין הממלכות, ומכאן מסתבר סיפור המריבה בין האחים. יחסי העוינות בין העמים אף הלכו והחריפו סמוך לחורבן הבית, כאשר האדומים התפשטו לדרום יהודה ודחקו את יושבי הארץ. תחושות אלו הולידו את הקללה הידועה: "זְכֹר ה' לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים, עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ" (תה' קלז 7).[[6]](#footnote-6)

**א.2. פרץ וזרח**

סיפור לידתם של פרץ וזרח הוא בבואה של סיפור לידת יעקב ועשו.[[7]](#footnote-7) בשני הסיפורים מתוארת לידת תאומים, ובשני הסיפורים מתואר מצב זה במלים "הִנֵּה תּ(א)וֹמִים בְּבִטְנָהּ" (בר' כה 24, לח 27). בשניהם מתואר מעין מאבק בין התאומים המתרחש ברחם או בשעת הלידה. בסיפור יעקב ועשו נאבקים האחים ביניהם במשך תקופת ההיריון, אשר בסופה מגיח יעקב כשידו אוחזת בעקב אחיו. בסיפור פרץ וזרח מתרחש מעין מרדף בשעת הלידה עצמה, ובמקרה זה המרדף אף דרמטי יותר; זרח הוציא ידו ראשון, אך לפתע פֶּרֶץ עקף אותו והגיח לפניו.[[8]](#footnote-8) בשני המקרים ניכר כי המסורות הגנאלוגיות מתמקדות בצעיר האחים, יעקב, שמחלציו ייצאו בני ישראל בסיפור, ובפרץ, שמחלציו ייצא ברבות הימים דוד. בשני המקרים קשור האח הבכור לצבע האדום ולאֱדוֹם; עשו מתואר כאדמוני מיום לידתו והוא האב האפונימי של אֱדום. השם זרח, בסיפור השני, נקשר גם הוא לצבע האדום ולשני שנקשר על ידו בשעה הלידה, "וְאַחַר יָצָא אָחִיו אֲשֶׁר עַל-יָדוֹ הַשָּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ זָרַח" (שם, לח 30). השורש זר"ח מתפרש כאן בפי הסופר המקראי, כפי שראה כבר רשב"ם, מלשון 'זריחה ואדמומיות' (השוו מל"ב ג 22).[[9]](#footnote-9) כמו עשו גם זרח נקשר לעמי אֱדום. אמנם זרח כאן הוא בנו של יהודה, אבי משפחת זרח היהודאית (יהו' ז 16–17; נחמ' יא 24; דה"א ט 6, כז 9, 11, 13), אך במקומות אחרים במקרא נזכר 'זרח' כאב אפונימי אדומי, בנו של רעואל בן עשו ובשמת אשתו (בר' לו 17; דה"א א 37), או כאבי יובב, מלכה השני של אדום (בר' לו 33; דה"א א 44). נראה כי למעשה מדובר באותה משפחה, והייחוס הגנאלוגי או הזיהוי האתני השונה תלוי בעיני המתבונן. הישנותו של שם אפונימי המייצג עם, שבט או ממלכה בגנאלוגיות שונות היא אחת התופעות השכיחות בחיבורי גנאלוגיות ורשימות היחס, ואין לתמוה על כך. בכל אחד מן המקרים משקפת רשימת היחס תפיסה מדינית ולאומית שונה, ומצביעה על שינויים היסטוריים, חברתיים ותרבותיים.[[10]](#footnote-10) שטחיהם של יהודה ואדום היו חופפים במשך כל תקופת המלוכה, וייתכן כי ענפים שונים ממשפחת זרח נטמעו הן בממלכת יהודה הן באדום בו-זמנית,[[11]](#footnote-11) ויש מי שישייך את ענפיה אלה או האחרים לצאצאי יהודה, בעוד אחרים יתארו אותם כאדומים. בדומה לזרח גם משפחות הקנזי נטמעו בחלקן ביהודה ובחלקו באדום, ולכן נקשרו קנז פעם ליוצאי עשו (בר' לו 11, 15, 42), ופעם אחרת נזכר קנז כ"אחי כלב הקטן ממנו" ונקשר לשבט יהודה (יהו' טו 17; שופ' א 13, ג 9, 11). בבראשית טו 19 לעומת זאת נזכר הקנזִי כקבוצה אתנית בפני עצמה מן היושבים הקדומים של הארץ לפני בואם של בני ישראל.[[12]](#footnote-12)

הדמיון בין סיפורי יעקב ועשיו לסיפור פרץ וזרח מצוי גם בנימה הלעגנית או המשועשעת ביחס לגיבורי הסיפור, הם הגיבורים האפונימים של ממלכות ישראל ויהודה. כשם שניכרת נימה משועשעת בנוגע ליעקב, העוקב ומרמה את אחיו בכל הזדמנות, כך גם ניכרת בסיפור פרץ וזרח ניכרת הנימה השמה לשחוק את יהודה, האב האפונים של שבט יהודה וממלכת בית דוד, על כך שמנע מכלתו פרי בטן והקמת זרע לבניו (שם, לח 11, 14ב); מהליכתו לזונה, כנראה דרך קבע שעה שעלה לגוז צאנו בתמנה, כפי שעולה מהבחנתה של תמר (שם, 13–15); מהפקידו את חותמו ופתילו בידי זונה (שם, 18); וממעשיו המגוחכים של רעהו העדֻלמי, המחפש אחר זונה עלומה וגדי בידו (שם, 20–­22). השחוק כלפי יהודה, שחשש "פן נהיה לבוז" (שם, 23) – וכך היה – מתבלט במיוחד לנוכח הדגשת תושייתה של תמר בהצלת הזרע והמשכיות משפחת יהודה.[[13]](#footnote-13)

גם ביחס לפרץ עולה נימה משועשעת, הניכרת בדברי המיילדת לתינוק היוצא ועוקף את אחיו: "מה פרצת עליך פרץ" (שם, 29). ואולי יש בדברים אף נימה לעגנית, מעין הביקורת המובעת בשורש זה במלים "העבדים המתפרצים איש לפני אדניו" (שמ"א כה 10).[[14]](#footnote-14) אם בסיפור על יעקב, האב האפונימי של מממלכת הצפון, ניכרת נימה של שחוק כלפי יעקב, הגונב את הבכורה מאחיו ועוקב אחריו בבטן, כאן ניכרת נימה דומה כלפי פרץ, שמחלציו יצא דוד מייסד ממלכת הדרום (רות ד 18), המבקש להקדים את אחיו בלידה. מתקבל על הדעת כי מוצאן של המסורות על יעקב ועל פרץ אינו בקרב סופרי החצר, שהיו מעדיפים לפאר את מלכיהם בסיפורים מסוג אחר, אלא בקרב מספרי סיפורים עממיים שלא חסכו מגיבוריהם, מייסדי בתי המלוכה והעם, גם חצים שנונים של לעג ושחוק.

**א.3. אפרים ומנשה**

גם סיפורם של מנשה ואפרים משתייך לדפוס סיפורי האחים המייצגים לאומים. במקרה זה מתוארים שני אישים המייצגים שבטים שכנים ומתחרים, אך ללא מאבק בעת ההיריון או בלידה. סיפור לידתם של אפרים ומנשה ליוסף מסופר בקצרה במקרא בשני חוטים סיפוריים. האחד (בר' מא 50א, 51–52) מספר כי עם עלייתו לגדולה של יוסף נולדו לו שני בנים "בְּטֶרֶם תָּבוֹא שְׁנַת הָרָעָב" (שם, 50א), ויוסף קרא להם בשמות (שם, 51–52). פעם נוספת נזכרת הידיעה על לידתם של מנשה ואפרים בחוט הכוהני, גם הפעם בקיצור נמרץ, אך במקרה זה נמסר גם שם אמם, "אָסְנַת בַּת-פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אוֹן" (מא 45, מו 20; השוו מא 50ב).[[15]](#footnote-15)

התחרות בין שני האחים נרמזת לראשונה בסיפור על הענקת ברכת הירושה (מח 1–2, 8–20).[[16]](#footnote-16) כאשר שמע יוסף כי אביו חולה, בא יוסף אל יעקב עם שני בניו. הסב, יעקב, שלא הכיר את מנשה ואפרים שנולדו במצרים – ולפי סיפור זה כנראה לא ידע כלל כי ליוסף נולדו בנים (שם, 11) – שאל את יוסף "מִי-אֵלֶּה" (שם, 8), ויוסף הציג את בניו וקרבם לפני אביו למען יברכם; על אף שיוסף הציב את מנשה הבכור סמוך לימינו של אביו, ואת אפרים הצעיר הציב משמאלו, בירך יעקב את אפרים הצעיר בימינו ואת מנשה הבכור בשמאלו, תוך שהוא משכל את ידיו. יוסף ביקש לתקן את ידי אביו ואמר: "לֹא-כֵן אָבִי כִּי-זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל-רֹאשׁוֹ" (שם, 18), אך יעקב – שהיה גם הוא הצעיר שזכה בבכורה – סירב: "יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם-הוּא יִהְיֶה-לְּעָם וְגַם-הוּא יִגְדָּל וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא-הַגּוֹיִם" (שם, 19). ברכת יעקב למנשה ואפרים מופיעה גם בחוט הכוהני, אך כנהוג בחוט הכוהני, הדברים מסופרים בקיצור, ואין זכר לתחרות המרומזת בין האחים (שם, מז 28, מח 3–7). בחוט זה יעקב אינו שואל מי הם בני יוסף ואינו תמה על נוכחותם, אלא מברכם לפי תומו בדבריו ליוסף, ואף מאמצם כבניו שלו: "וְעַתָּה שְׁנֵי-בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד-בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי-הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ-לִי" (שם, מח 5).

למעט סיפור זה, החוטים הסיפוריים בספר בראשית אינם מוסיפים דבר על תחרות או מאבק בין האחים עצמם. מאידך גיסא, מן הידיעות על השבטים שיצאו מחלציהם של אותם אבות אפונימים ניתן לשמוע על סכסוכים קשים, כמו למשל מהסיפור על הסכסוך בין גדעון ממשפחת אביעזר המנשית עם בני אפרים (שופ' ח 1–3), או מהדברים שאמרו לאפרים יפתח ואנשי גלעד, שנקשרו לבני מכיר ומנשה: "פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה" (שם, יב 4).[[17]](#footnote-17) על יריבות בין השבטים ניתן ללמוד גם מידיעות על שטחי מחלוקת ותיאורי הנחלות של השבטים; בסיפור אבימלך נחשבת שכם לעיר ממלכותו, ולכן נראה כי היא קשורה לנחלת אביעזר המנשי (שם, ט), אבל ברשימת ערי הלווים שבספר יהושע נחשבת שכם לחלק מנחלת אפרים (שם, כא 21; השוו דה"א ו 51–54). תרצה הוא שמה של גיבורה אפונימית מבנות צלפחד המנשי (במ' כו 33, כז 1, לו 11; יהו' יז 3), ולכן גם העיר הקרויה בשם זה נחשבה בוודאי בתחום מנשה, אך ירבעם בן נבט, שהיה מבני אפרים, קבע בה את מלכותו והפכה לבירתו (מל"א יד 17, טו 33). יחסי יריבות אלו בין השבטים הם הנרמזים על ידי המספר המקראי בסיפור על הברכה שבה ביכר יעקב את אפרים הצעיר על פני מנשה הבכור.

**א.4. יצחק וישמעאל**

יצחק וישמעאל, שנולדו לאותו אב אך לאימהות שונות, מייצגים קבוצות אתניות שונות. ישמעאל הוא אביהם של שבטי ערב, ויצחק, המשמש שם נרדף לישראל (ראו למשל עמ' ז 9, 16), מייצג כאן את ישראל או חלקים מן הממלכה.[[18]](#footnote-18) סיפור היחסים בין יצחק וישמעאל, כמו שאר סיפורי שני האחים האפונימים, משקף את מערכת היחסים בין הקבוצות האתניות שהגיבורים מייצגים. אולם להבדיל מן הסיפורים האחרים מאותו דגם, בסיפור זה לא מסופר על סכסוך בין האחים עצמם אלא בין אימותיהם. הסכסוך משתקף בסיפור על אימהות הגיבורים והבדלי המעמדות ביניהן: האחת אשה חוקית, והשנייה שפחתה.

סיפור סילוקה של השפחה והולדת ישמעאל והפיכתו לאביהם של שבטי ערב הנודדים מופיע בשתי גרסאות הנבדלות זו מזו בתוכנן, בסגנונן ובלשונן ובהשקפות העולם שלהן. הסיפור הראשון (בר' טז 1–2, 4–14) מספר כיצד ברחה הגר מפני שָרַי גבירתה, שקינאה בה על הריונה, עד אשר הגיעה אל עין המים במדבר. מלאך ה' נגלה שם להגר והבטיח לה כי בנה אשר יוולד לה, "יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכן" (שם, 12).[[19]](#footnote-19) בגרסה השנייה (כא 8–21) מוצגת עלילה דומה, אך המקרה מתייחס לימים שאחרי הולדת יצחק, שעה שישמעאל כבר נער צעיר. שרה הבחינה בישמעאל מְצַחֵק (שם, 9),[[20]](#footnote-20) וביקשה מאברהם לגרש את האמה ואת בנה. אברהם, אשר בגרסה זו חס על בנו ישמעאל ועל אמו, הסכים לשלחם רק לאחר שאלוהים ציווה אותו לעשות כן וניחמוֹ כי גם את ישמעאל ישים לגוי גדול (שם, 12­–13). הגר וישמעאל תעו במדבר עד אשר כלו מימיהם, והגר החליטה להפקיר את בנה. היא ישבה הרחק מן הילד כ"מטחוי קשת, כי אמרה אל אראה במות הילד" (שם, 16). בצרתה קרא מלאך אלוהים להגר מן השמים והראה לה בור מים, שבאמצעותם הצילה את הנער. לבסוף סופר כי ישמעאל גדל במדבר והפך ברבות הימים לרובה קשת.

כמו בגרסה השנייה, אף בנוגע לגרסה הראשונה, יש מקום לסבור כי בצורתו המקורית של הסיפור נשארו ישמעאל והגר אמו במדבר, שהרי כל המסורות המקראיות מכירות בהיות ישמעאל אביהם של שבטי המדבר, ואין לסיפור התעייה במדבר כל משמעות אם בסופו שבים הגר וישמעאל לבית אברם ושרי. כך עולה גם מדברי המלאך המבשר על הולדת ישמעאל, שיהיה לדבריו "פרא אדם" (שם, טז 11–12), והרי הפרא ידוע כ"לִמֻּד מִדְבָּר" (יר' ב 24), "הֵן פְּרָאִים בַּמִּדְבָּר יָצְאוּ בְּפָעֳלָם מְשַׁחֲרֵי לַטָּרֶף" (איוב כד 5). המלים "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה" (בר' טז 9), בסוף הסיפור הראשון, שייכים אפוא לידי מחבר שביקש לאחוז בשני הסיפורים על בריחת הגר (שם, טז, כא 8–21) יחדיו בלי ליצור סתירה ביניהם.[[21]](#footnote-21) נראה כי גם החזרה המשולשת על המלים "ויאמר לה מלאך ה'" בפרק טז (פס' 9, 10, 11) מצביעה על ניסיון לשכתב את הדברים שאמר המלאך בסיפור המקורי ולהתאימו לרצף המורכב. תשובתו המקורית של המלאך ברצף הקדום מצויה כעת בפס' 11; בדבריו בישר על הולדת ישמעאל והזכיר את מדרש שמו: "הנך הרה וילדת בן וקראת שמו ישמעאל כי שמע ה' אל עניך". בזה כנראה היה טמון מוקד הסיפור במקורו, בדומה לסיפור שבפרק כא (פס' 17). ופס' 9 בפרק טז, שבו מלאך קורא להגר לשוב לגבירתה ולהמשיך להתענות תחת ידה, נוסף כאמור כדי ליישב את שני הסיפורים. פס' 10 בו נוסף גם הוא כנראה בשלב משני של עיבוד הסיפור, כיוון שהמלאך מברך את הגר בריבוי זרעה, עוד לפני שנתבשרה על הולדת בנה ישמעאל (שם, 11).[[22]](#footnote-22)

למרות מלאכת אריגת שני הסיפורים יחדיו ביד אומן מבלי שתיווצר סתירה גלויה בין השניים, ניכר בבירור כי שני הסיפורים הם שתי גרסאות של אותו מעשה, ויצאו אפוא לכתחילה מידיים שונות כדי לשמש לאותה מטרה – לספר על גירושם של הגר וישמעאל מבית אברהם ולהסביר כיצד הפך ישמעאל לאבי יושבי המדבר.

סיפורים אלו נבדלים גם מבחינת סגנונם ולשונם.[[23]](#footnote-23) המחבר הראשון מכנה את הגר תמיד 'שפחה' (שם, טז 1, 2, 5, 6, 8), ואילו המחבר השני מעדיף דרך קבע את הביטוי 'אמה' (שם, כא 10, 12, 13); המחבר הראשון מעדיף לנקוט תמיד את שם ה' (שם, טז 2, 5, 7, 9, 10, 11 [פעמיים], 13), ואילו המחבר השני מעדיף דרך קבע את הכינוי 'אלהים' (שם, כא 17 [3 פעמים], 19, 20); כך גם בהתאמה מכונה הדמות האלוהית הנקרית להגר בפי המחבר הראשון 'מלאך ה'' (שם, טז 7, 9, 10, 11), ו'מלאך אלהים' (שם, כא 17) בפי המחבר השני. על הבדלים אלה נוספים גם הבדלים של אמונות והשקפות עולם דתיות. בסיפור הראשון המלאך נדמה לאיש, הוא פגש את הגר על יד עין המים במדבר (שם, טז 7). הגר ראתה את המלאך ודיברה עמו פנים אל פנים (שם, 13). "מלאך אלהים" שבסיפור השני לא התגלה להגר, והגר מעולם לא חזתה בו. המלאך קרא להגר "מן השמים" (שם, כא 17), ולכן האלוהות של הסיפור השני אינה נגלית במראיה בפני בני אדם.

ישנו חוט סיפורי נוסף במקרא העוסק בישמעאל ויצחק, זהו החוט הכוהני. בחוט זה מסופר על הולדת ישמעאל בסגנון הכרונוגרפי והתמציתי, המאפיין את המקור הכוהני:

וַתִּקַּח שָׂרַי אֵשֶׁת-אַבְרָם אֶת-הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֶׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה. וַתֵּלֶד הָגָר לְאַבְרָם בֵּן וַיִּקְרָא אַבְרָם שֶׁם-בְּנוֹ אֲשֶׁר-יָלְדָה הָגָר יִשְׁמָעֵאל. וְאַבְרָם בֶּן-שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלֶדֶת-הָגָר אֶת-יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם (שם, טז 3, 15–16).[[24]](#footnote-24)

אין בחוט זה תיאור של סכסוך בין האימהות או הבנים. במות אברהם קוברים שני האחים יצחק וישמעאל את אביהם במערת המכפלה (כה 7–11א), ומכאן משתמע כי לפי החוט הכוהני לא עבר ישמעאל למדבר בימי חיי אביו אברהם. אולם לאחר מות אברהם נמנו תולדות ישמעאל וצאצאיו, ואלו הם שורה של אבות אפונימים של יושבי דרום ערב:

וְאֵלֶּה תֹּלְדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן-אַבְרָהָם [...] וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם: בְּכֹר יִשְׁמָעֵאל נְבָיֹת וְקֵדָר וְאַדְבְּאֵל וּמִבְשָׂם וּמִשְׁמָע וְדוּמָה וּמַשָּׂא חֲדַד וְתֵימָא יְטוּר נָפִישׁ וָקֵדְמָה, אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל וְאֵלֶּה שְׁמֹתָם בְּחַצְרֵיהֶם וּבְטִירֹתָם שְׁנֵים-עָשָׂר נְשִׂיאִם לְאֻמֹּתָם (שם, 12–17).

החוט הכוהני מניח אפוא גם כן כי ישמעאל נפרד מאחיו ועזב את כנען, וצאצאיו התפשטו במדבר והפכו לאבות השבטים בערב. עם זאת, עיקר עניינו של המחבר הכוהני בציון הולדתו של ישמעאל לאברהם ובכרונולוגיה הסדורה המלמדת מתי התרחשו הדברים.

**א.5. אברהם ולוט**

סיפור היפרדותם של אברהם ולוט הוא וריאנט נוסף של דגם זוגות האחים אבות הלאומים.[[25]](#footnote-25) לוט אמנם אינו אחי אברהם אלא בן אחיו (השוו בר' יא 27), אך סיפורם, המצוי בשני חוטים סיפוריים, בנוי על פי אותו דפוס, והגיבורים מוצגים כמעין אחים (שם, יג 8, 11). החוט הסיפורי העיקרי על השניים מתאר מריבה בין הרועים על שטחי מרעה המתרחשת בהגיעם לכנען: "וַיְהִי-רִיב בֵּין רֹעֵי מִקְנֵה-אַבְרָם וּבֵין רֹעֵי מִקְנֵה-לוֹט" (שם, 7). בעקבות כן הציע אברהם ללוט לבחור את המקום הטוב בעיניו. לוט בחר באזור סדום, שבאותה עת היה פורח ופורה "כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, 11), ואילו אברהם פנה משם לעבר השני עד לאלוני ממרא בחברון. כמו בסיפורי האחים האחרים גם שתי דמויות אלו הם אבות לאומים. אברהם, שמזוהה עם החוט הגנאלוגי שממנו יצא ישראל, זכה בהבטחה אלוהית ובחזקה על ארץ כנען (שם, 13–17), ולוט שבחר בכיכר הירדן יהפוך לאחר החרבת סדום לאביהם של עמון ומואב (שם, יט 30–38). על בסיס מסורת אחרונה זו הפך השם "בני-לוט" בכמה כתובים במקרא גם לכינוי למואב ועמון (דב' ב 9, 19; תה' פג 9).

סיפור היפרדותם של אברהם ולוט מסופר גם בחוט הכוהני.[[26]](#footnote-26) במלים דומות לאלו ששימשו אותו בתיאור היפרדותם של יעקב ועשו (בר' לו 6–8), מספר הוא גם כאן כי לא היה די במקום שאליו הגיעו שני הרועים, "וְלֹא-נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו כִּי-הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו" (שם, יג 6), ולכן נפרדו "אִישׁ מֵעַל אָחִיו אַבְרָם יָשַׁב בְּאֶרֶץ-כְּנָעַן וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר" (שם, 11ב–12). בהמשך החוט הכוהני מסופר כיצד הציל ה' את לוט בהפכו את ערי הכיכר (שם, יט 29).

**א.6. קין והבל**

סיפור קין והבל (בר' ד 1–16) שייך לסיפורי זוגות האחים שבספר בראשית, אך הוא התרחק מרחק-מה מן הדגם הבסיסי ואינו מתאר מאבק בין עמים קיימים.[[27]](#footnote-27) השם הבל אינו שם אפונימי, מטבע הדברים, והדמות קרויה על שום סופה; שם זה, שמשמעו 'אין, אפס', מרמז להירצחו של הבל בידי קין ולקוצר ימיו (השוו תה' קמד 4; איוב ז 16).[[28]](#footnote-28) השם קין, לעומת זאת, הוא אכן שם אפונימי מראשיתו, ומייצג את הקינים, שהם חטיבה שבטית של נודדים באזורי הנגב ומדבר יהודה (שופ' א 16; שמ"א טו 6, כז 10; השוו יהו' טו 22). הכתוב בבראשית טו 19, המונה את הקינים בין העמים הקדומים שישבו בכנען לפני בוא בני ישראל, מצביע על התפיסה הרואה בקינים קבוצה אתנית נפרדת. קבוצה זו ישבה ברובה בנגב יהודה (שמ"א כז 10, ל 29; דה"א ב 55; השוו יהו' טו 22), וחלקה נדד כנראה לאזור קדש שבצפון (שופ' ד 11, 17, ה 24). בשלב כלשהו נתמזגו הקינים בממלכת יהודה והוצגו בכתובים אחדים כחלק משבטי ישראל, וכמי שנדדו לצד בני ישראל בעלותם ממצרים (שופ' ד 11; שמ"א טו 6; השוו שופ' ד 17–22, ה 24–27).[[29]](#footnote-29)

בשם אפונימי מכונה אח נוסף לקין, שנולד לאחר הירצחו של הבל – שֵת (בר' ד 25–26). השם שֵת נזכר בשירת בלעם בתקבולת למואב: "וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב || וְקַרְקַר כָּל-בְּנֵי-שֵׁת" (במ' כד 17), לצד שמות עמים נוספים מאותו מרחב גיאוגרפי כמו יעקב-ישראל (שם, 17), אדום-שעיר (שם, 18) עמלק (שם, 20) והקיני (שם, 21). הוצע כי השם שת הוא כינוי פואטי למואב, אולם הכינוי הגיאוגרפי-אתני בצורה שֻׁתֻ מופיע כבר בתעודות מן המזרח הקדום של האלף השני לפסה"נ, זמן רב לפני התהוותה של ממלכת מואב, ומתייחס לקבוצות נוודיות במרחב השמי-מערבי.[[30]](#footnote-30) אפשר כי בעיני הסופרים המקראיים התייחס כינוי זה לאוכלוסייה הקדם-מואבית בעבר הירדן המזרחי, כשם מקביל לקבוצות כמו אמורי, חתי, חורי וכיוצא בזה. הקינים ובני שת, הנזכרים כבר במקורות מן האלף השני לפסה"נ בין השבטים הנודדים במרחב סיני והנגב, נחשבו בעיני הישראלים לקדומים מהם במרחב, ולמי שישבו במקום מעולם, ולכן הציבו המספרים המקראיים את האבות האפונימים של אותן קבוצות אתניות כחלק מראשוני האנשים בעולם הקדומים מן האבות האפונימים של ישראל. קין ושת, האבות האפונימים של העמים הקדומים במרחב, הקינים ובני שֻתֻ, הפכו אפוא בסיפור על ראשית האנושות של המחבר המקראי כאבות האדם כולם. תופעה דומה מתרחשת גם בגנאלוגיות היווניות שיוצגו בהמשך, כאשר דמויות כמו פלסגוס, המייצג את האוכלוסייה האוטוכתונית הקדם-יוונית, נחשב גם לאחד מן האבות הקדומים של האנושות (ראו עוד להלן בפרק ח, סעיף א).[[31]](#footnote-31)

ועם זאת, הסיפור על קין והבל אינו מייצג יחסים שבטיים או מדיניים כמו בסיפורים שנידונו לעיל. יש בו רמזים לתפיסות גנאלוגיות-גיאוגרפיות, אך אין בו יריבות בין שני עמים קיימים מימיו של המחבר. נראית דעתם של ברנרד שטאדה ואחרים,[[32]](#footnote-32) כי סיפור קין הוא בבסיסו אגדה מקומית אטיולוגית, שבאה להסביר כיצד הפכו הקינים לעם נודד מתחילה, ובהמשך הפך לסיפור ראשיתי על הרצח הראשון בעולם – רצח בין אחים – ומוקם בראש הגנאלוגיה של האנושות. הסיפור על קין והבל מכיל אפוא יסודות מדגם סיפורי שני האחים, כגון סיפור היריבות בין האחים ועיסוקם במלאכות שונות ומנוגדות (בר' ד 2) בדומה ליעקב ועשו (שם, כה 27) שנזכרו לעיל, אך עיקר תכליתו של הדגם, היינו ייצוג שני עמים או שתי קבוצות יריבות וההסבר ליריבות ביניהם, חסר כאן. זהו אפוא סיפור ראשיתי על שפיכות הדמים הראשונה בעולם, המשתמש באבני בניין מדגם סיפורי האחים.

**ב. זוגות אחים בספרות הגנאלוגית היוונית**

בספרות היוונית יש שפע סיפורים על זוגות אחים, אך לא כולם נוגעים לדפוס הנידון כאן.[[33]](#footnote-33) חלק מן הסיפורים ביקשו להדגיש את יחסי האחווה של האחים, המהווים מופת לאהבה ולמסירות, כמו סיפורם של הדִיוֹסְקוּרִים, קסְטוֹר ופּוֹלִידֶאוּקֶס,[[34]](#footnote-34) או הסיפור המפורסם שמספר הרודוטוס (א 31) על האחים בִּיטוֹן וקְלֵיאוֹבִּיס, שרתמו עצמם למרכבה אשר בה ישבה אמם ומתו בסוף אותו היום;[[35]](#footnote-35) סיפורים אחרים הדגישו את היריבות בין האחים, כמו אַטְרֶאוּס ותִיאֶסְטֵס, או אֶטֶאוֹקְלֵס ופּוֹלִינֶיְקֵס, אך לא נקשרו דווקא לערים שונות ולא ייצגו שלב בהתפתחותן או ייסודן של ערים או קבוצות אתניות.[[36]](#footnote-36) בסקירה שלהלן יידונו סיפורים אחדים על אודות זוגות אחים מן העולם המיתולוגי של ימי הראשית, המייצגים באופן מובהק בתי אב, ערים או קבוצות אתניות מתחרות.[[37]](#footnote-37) הסוגה העיקרית הנבחנת כאן, כמו בשאר פרקי הספר, היא הכתיבה הגנאלוגית היוונית, במיוחד באפוסים הגנאלוגיים הקדומים כמו 'קטלוג הנשים' ו'דנאיס' והחיבורים הגנאלוגיים בפרוזה. כיוון שמקורות אלו לא הגיעו אלינו בשלמותם, ניתן להשלים את התמונה על הדמויות שיידונו באמצעות מקורות מסוגות אחרות או מקורות מאוחרים כמו 'הספרייה' המיוחסת לאפולודורוס.[[38]](#footnote-38)

**ב.1 פַּנוֹפֶּאוּס וקריסוס**

דגם שני האחים האפונימים מופיע בצורתו המובהקת בסיפור על הולדת פַּנוֹפֶּאוּס וקְרִיסוֹס שב'קטלוג הנשים'. הסיפור בנוי בדיוק לפי אותו דגם שהופיע במקרא, בסיפור יעקב ועשו או פרץ וזרח, היינו כמאבק בין תאומים כבר בהיותם ברחם אמם. שני אישים אלו הם אבות אפונימים של שתי ערים בחבל פוֹקִיס: העיר פַּנוֹפֶּאוּס (Πανοπεύς) במזרח, והעיר קְרִיסה (Κρίσα) במערב.[[39]](#footnote-39)

לפי 'קטלוג הנשים' (F 58.8 M-W) אביהם של פַּנוֹפֶּאוּס וקְרִיסוֹס הוא פוֹקוֹס (Φῶκος), האב האפונימי של חבל פוֹקִיס, ואמם היא אַסְתֶרוֹדֶיָה (Ἀστερόδεια). פירושו של דבר שגם כאן מוסברת מערכת היחסים בין הערים בחבל פוֹקִיס כהשתלשלות גנאלוגית מן האב האפונימי של האזור, המוליד שני בנים המייצגים שתי ערים באזור המצויות ביחסי יריבות או תחרות.

בדומה לסיפורים המקראיים, המאבק בין האבות האפונימים מתחיל עוד ברחם האם (F 58.10–13 M-W = P.Oxy. 2495 F 16 col. II).[[40]](#footnote-40) קטע הפפירוס מ'קטלוג הנשים' שבו תוארה סצינה זו לא נשמר בשלמותו, אך עיקר המסורת המצויה גם אצל ליקופרון (939–940), ומתארת את המאבק בין האחים בלידה, שרדה ברובה, והחלקים המשוחזרים סבירים למדי:

היא אשר ילדה את קְרִי[סוֹס ואת פַּנוֹפֶּאוּס עז הלבב]

בלילה אחד [...

ובטרם ראו את [האור ה]בהיר [של השמש]

נאבקו השניים[[41]](#footnote-41) [עוד בהיותם בחללי בטן] האם.[[42]](#footnote-42)

שתי הערים בחבל פוֹקִיס המיוצגות על ידי שני האחים היו חשובות מאוד בתקופה הארכאית. העיר פַּנוֹפֶּאוּס שכנה סמוך לגבול עם בואויטיה, על 'הדרך הקדושה' המובילה מאתונה לדלפי, ואצל הומרוס נזכרה כמקום מושבו של מלך פוֹקִיס (איליאדה יז 306–309; פאוסאניאס י 4.2). קְרִיסה לעומת זאת חלשה על הדרך הימית המובילה לדלפי מן המפרץ הקורינתי.[[43]](#footnote-43) מתקבלת על הדעת אפוא ההצעה כי הסיפור על שני האחים קשור למאבק השליטה בין שתי הערים, קְרִיסה ופַּנוֹפֶּאוּס, על שטחי ההשפעה של המקדש בדלפי בסוף מאה ז' או ראשית מאה ו' לפסה"נ.[[44]](#footnote-44)

**ב.2. אַקְרִיסִיוֹס ופְּרוֹיטוֹס**

מוטיב מריבת התאומים ברחם אמם התגלגל גם לסיפור לידתן של שתי דמויות אחרות: אַקְרִיסִיוֹס (Ἀκρίσιος) ופְּרוֹיטוֹס (Προῖτος), בניו של אַבּאס (Ἄβας) וניניו של דַנַאוֹס, האב האפונימי של הדנאים אשר ישבו בארגוס. גם שני גיבורים אלו נקשרו לשתי ערים מתחרות, אף שאין הם נושאים שמות אפונימים כמו פַּנוֹפֶּאוּס וקריסוֹס. אַקְרִיסִיוֹס מזוהה עם העיר ארגוס, ופְּרוֹיטוֹס עם העיר טִירִינְס (Τίρυνς). שתי ערים אלו היו שתי ערים שכנות מהחשובות ביותר בחבל ארגוליס.

סיפור מאבקם בבטן של אַקְרִיסִיוֹס ופְּרוֹיטוֹס נשמר רק אצל פסידו-אפולודורוס (2.2.1), שסיפר כי שני התאומים רבו זה עם זה עוד בבטן אמם (οὗτοι καὶ κατὰ γαστρὸς μὲν ἔτι ὄντες ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους). אולם סיפור לידתם נזכר כבר ב'קטלוג הנשים' (F 129.8–9 M-W = P. Oxy 2487 f.1).[[45]](#footnote-45) מן הפרגמנטים שנותרו קשה לדעת אם הופיע שם מוטיב המאבק בבטן, אך נראה כי נזכרה העובדה שהאחים התייחסו לערים המתחרות אַקְרִיסִיוֹס בארגוס ופְּרוֹיטוֹס בטירינס (F 129. 6–10, 16–18 M-W = P. Oxy 2487 f.1):

אז ילדה[[46]](#footnote-46) את אבַּאס המצוין

 ] בבתים הרמים

במראיה הת]חרתה עם האלות האולימפיות.

(6) ] אבי האדם והאלים

 ] לעלות אל יצועם המשותף

וילדה את פְּרוֹיטוֹס] וגם את אקריסיוס, מֶלֶך [

ואותם הושיב בנפרד] – אבי האדם והאלים

(10) מחד גיסא, אקריסיוס משל בארגוס הבנויה לתלפיות

]...[

(16) ומאידך גיסא, פְּרוֹיטוֹס, בעיר טיר[נס הבנויה היטב

גָּר, ואת בת אַפֵידַס בן אַרְקַס האמיץ

נָשַא – את סְטֶנֶבּוֹיֵה יפת המחלפות.[[47]](#footnote-47)

על סיפור המלחמה בין האחים ניתן ללמוד כבר מן האודה האחת עשרה על הניצחון של בקכילידס (Bacchyl. *Ep*. 11.59­–81), שפעל במחצית הראשונה של מאה ה' לפסה"נ. אולם המקורות המאוחרים, כמו 'הספרייה' המיוחסת לאפולודורוס (2.2) ופאוסאניאס (2.16.2–2.16.3; 2.18.4), מרחיבים על אודות סיפור מאבקם של אַקְרִיסִיוֹס ופְּרוֹיטוֹס בבגרותם ובסיפור מלחמתם על המלוכה בארגוס.[[48]](#footnote-48) נראה שגם בעניין זה הם הולכים אחרי המקורות הגנאלוגיים הקדומים כפי שמעידים הפרגמנטים ששרדו מ'קטלוג הנשים' (FF 129, 135 M-W), ומחיבורו של אקוסילאוס (*FGrH* 2 F 28). לפי המסופר ב'ספרייה', תפס אַקְרִיסִיוֹס את השלטון בארגוס ודחק את פְּרוֹיטוֹס שפנה לליקיה, שם נשא את בת המלך המקומי. בעזרת צבא חותנו הצליח פְּרוֹיטוֹס לשוב לארצו ולכפות על אַקְרִיסִיוֹס לחלק ביניהם את חבל ארגוליס. כך קיבל פְּרוֹיטוֹס את העיר טירינס, ואַקְרִיסִיוֹס מָלַך בעיר ארגוס עצמה.[[49]](#footnote-49) עוד ראוי לציון, כי בדומה לדפוס האחים גיבורי התרבות הראשונים כמו קין והבל, סיפר פסידו-אפולודורוס כי כאשר נלחמו אַקְרִיסִיוֹס ופְּרוֹיטוֹס היו בני האדם הראשונים שהמציאו את המגנים (καὶ πολεμοῦντες εὗρον ἀσπίδας πρῶτοι).[[50]](#footnote-50)

נראה כי המאבק בין שני האחים פְּרוֹיטוֹס ואקריסיוס משקף את התחרות בין שניים משלושת המרכזים החשובים של חבל ארגוליס: ארגוס (עירו של אקריסיוס) וטִירִינס (עירו של פְּרוֹיטוֹס). ג'ונתן הול הציג ראיות מתחום הארכיאולוגיה המלמדות כי בתקופה הארכאית ישבו במיקנה ובטירינס שבמזרח ארגוליס מתיישבים בעלי זהות אתנית שונה מזו שבארגוס אשר במערב ארגוליס, וייתכן כי הסיפורים על סכסוכים בין האחים משקפים את ההבדלים והתחרות בין הקבוצות השונות שבערים מתקופה זו.[[51]](#footnote-51) כפי שסיפר הרודוטוס (ו 83), נמשכו המתחים והמאבקים בין שתי ערים אלו גם בתחילת מאה ה', ובאו לידי ביטוי גם בסיפורים נוספים המזכירים את טירינס וארגוס.[[52]](#footnote-52)

**ב.3. פֶּלִיאַס ונֵלֶאוּס**

סיפור דומה על תאומים שרבו ביניהם על המלוכה, וכל אחד מהם זוהה עם עיר אחרת, הוא סיפורם של התאומים פֶּלִיאַס (Πελίας) ונֵלֶאוּס (Νηλεύς). פֶּלִיאַס אחז את השלטון בעירו יוֹלְקוֹס (Ἰωλκός), ואילו נֵלֶאוּס אחיו גורש משם ויישב את העיר פִּילוֹס (Πύλος). הסיפור המלא מופיע לראשונה בסיפור הירידה לשאול שב'אודיסיה' (יא 235–­257). אף ש'אודיסיה' אינה שייכת לחיבורים הגנאלוגיים הניצבים במרכז דיוננו, התיאור שלהלן מצוי ביחידה מיוחדת בספר האחד עשר (225–332) המכונה 'קטלוג הגיבורות'. יחידה זו מזכירה במובנים רבים את החומרים הגנאלוגיים ב'קטלוג הנשים'. הוצע אף כי 'קטלוג הגיבורות', הסוטה מן העלילה העיקרית ב'אודיסיה', תלוי ב'קטלוג הנשים' ההסיודי או במקורות גנאלוגיים בעלי אופי דומה.[[53]](#footnote-53) ביחידה זו מסופר כיצד ירד אודיסאוס לשאול ובדרכו פגש בשורה ארוכה של נשים מפורסמות מן המיתולוגיה היוונית, ואלו סיפרו לו על גורלן בימי חייהן. הדמות הראשונה שפגש אודיסאוס בשאול היתה טִירוֹ, אמם של פֶּלִיאַס ונֵלֶאוּס, כמסופר לקמן:

שם ראיתי תחילה את טִירוֹ (Τυρὼ) מגזע האצולה

אשר אמרה כי בת סלמונאוס המושלם היא

ואמרה כי היא אשת כרתאוס בן איאולוס.

היא שאהבה את אֶנִיפּאוס הנהר האלוהי,

היפֶה מכל הנהרות אשר בארץ,

(240) היתה מתהלכת אז לצד אפיקי אפינאוס הנאים.

לבש צורתו (פוסידון) אוחז הארץ ומרעישה,

ושכב (παρελέξατο) עמה במוצא הנהר הסוער,

אזי גל ארגמן ניצב סביבם (περιστάθη) כמו הר,

נערם, הסתיר את האל ואת האשה בת התמותה

(245) [התיר את חגורת הבתולה ונסך עליה שינה]

וככלות האל את מעשה האהבים

חָבַק את ידה, נשא דברו ואמר:

"רֹני, אשה, באהבים, כי הנה כעת חיה

תלדי צאצאים נהדרים, כי לא ישוב ריקם המשכב (ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ)

(250) עם בני האלמוות, ואת תגדלי אותם ותרוממי

אך עתה לכי לביתך, החרישי ואל תאמרי דבר,

אך דעי כי הנני פוסידון מרגיז הארץ".

כך אמר וצלל בים הגלי,

והיא הרתה וילדה את פליאס ונלאוס (ἡ δ’ ὑποκυσαμένη Πελίην τέκε καὶ Νηλῆα),

(255) ושניהם עצמו והפכו עבדי זאוס האדיר.

פליאס העשיר במקנה ישב באולקוס רחבת הידיים (Πελίης μὲν ἐν εὐρυχόρῳ Ἰαολκῷ ναῖε πολύρρηνος),

ונלאוס בפילוס החולית (ὁ δ’ ἄρ’ ἐν Πύλῳ ἠμαθόεντι).

כפי שסופר ב'אודיסיה', פֶּלִיאַס ונֵלֶאוּס נולדו לטירו במשכבה עם פוסידון. סיפורה של טִירוֹ והתאומים פֶּלִיאַס ונֵלֶאוּס שסופר ב'קטלוג הנשים', שרד באופן חלקי בפרגמנטים אחדים (FF 30, 31, 32, 320 M-W) ודָמַה מאוד לזה המסופר ב'אודיסיה'. לפי 'קטלוג הנשים', פוסידון מרגיז הארץ התאהב בטִירוֹ (ἐράεσκε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, F 30.32 M-W = P. Oxy. 2485 fr. 1. col. I; P. Oxy. 2481 fr. 1[a]+ [b] col. I–II; P. Oxy. 2484 fr. 2). בעקבות כן שכב פוסידון עם טִירוֹ בערמה על גדות הנהר אניפאוס תוך שהמים נערמים סביבם (F 32 M-W).[[54]](#footnote-54) פפירוס טבטיניס 271 (F 31 M-W), שזוהה על ידי רודולף פפייפר כחלק מ'קטלוג הנשים', משתלב בעלילה בדיוק בנקודה הזו.[[55]](#footnote-55) לאחר ששכב פוסידון עם טירו על גדות נהר אניפאוס, הודיע לה כי יוולדו לה תאומים ועליה לשמור עליהם (F 31 M-W = P. Tebt. 271). השורות 2–3 בפפירוס זהות לשורות 249–250 באודיסיה יא:

[... ] פוסידון [... ]

תלדי צאצאים נהדרים, כי לא ישוב ריקם המשכב

עם בני האלמוות, ואת תגדלי אותם ותרוממי

... ] כדי שהצאצאים הנהדרי[ם

... ] אשר ללא רבב הם [...

כך אמר [ושוב [...אל הים] הרועש

והיא הלכה [ושבה] לביתה [...[[56]](#footnote-56)

לאחר שנולדו התאומים ובגרו סיפר בעל 'קטלוג הנשים' – בניסוח קרוב מאוד ל'אודיסיה' אך לא זהה לו – שכל אחד מן האחים התיישב בעיר אחרת. הדברים משמשים לבעל 'קטלוג הנשים' כנקודת מוצא לתיאור תולדותיו של נלאוס, שנדד ממקום הולדתו והתיישב במקום חדש (F 33a M-W = P. Oxy. 2485 F 1 col. 2):

נלאוס ופליאס [אדוני] עמים רבים

[ואותם] הושיב אבי האדם והאלים

[הרחק] אלו מאלה גרו בערים

[כי האחד] החזיק בפילוס וייסד ארץ [נאה] –

נלאוס [...][[57]](#footnote-57)

ההדגשה, ב'קטלוג הנשים' (P.Tebt 271 = F 31 M-W) וב'אודיסיה', בדברי פוסידון לטירו לשמור ולגדל את הבנים שיוולדו קשורה אולי למסורת אחרת, שנשמרה במקורות מאוחרים יותר, ולפיה נטשה טירו את הילדים שנולדו מהיריון לא רצוי זה (Menander, *Epitrepontes* 326–334 [Sandbach]), אך אלו ניצלו בידי רועה צאן, לפי אחת המסורות, או על ידי סוסה וכלבה שהניקו אותם, לפי מסורות אחרות, ולבסוף שבו לממלכתם המקורית (Schol. *Od*. 11. 253). לפי עדותו של אריסטו (Aristot. *Poet*. 1454.25b.) במחזה 'טירו' שחיבר סופקלס הושמו פליאס ונלאוס בתוך תיבה וכך ניצלו. מוטיבים מוכרים אלו העלו אצל אחדים את הסברה שסיפור זה, במיוחד כפי שעובד בידי מחברי הטרגדיות כמו סופקלס, הוא ששימש מקור ההשפעה העיקרי לסיפור המפורסם על אודות רמוס ורומולוס וייסוד רומא.[[58]](#footnote-58)

מקורות מאוחרים יותר סיפרו כי בין האחים התעורר ריב על המלוכה בעיר יוֹלקוֹס, שלאחריו תפס פֶּלִיאַס את השלטון, ואילו נֵלֶאוּס גורש והלך ליישב את העיר פִּילוֹס.[[59]](#footnote-59) אולם בניגוד למקרים הקודמים, פליאס ונלאוס אינם מייצגים ערים שכנות באותו אזור מצומצם כמו אקריסיוס ופרויטוס, המייצגים שתי ערים בחבל ארגוליס, או פנופאוס וקריסוס, שהם אבות אפונימים של שתי ערים בחבל פוקיס, שהרי עירו של פליאס, יולקוס, ועירו של נלאוס, פילוס, אינן קרובות זו לזו. יולקוס שוכנת באזור תסליה שבצפון-מזרח יוון, ואילו פילוס שוכנת במֶסֶנִיה, שבדרום-מערב יוון. לאור היכרותנו עם הדגם הספרותי ניתן היה להניח כי הסיפור משקף תחרות כלשהי בין הערים במהלך העת העתיקה, אולם המקורות הספרותיים שבידינו אינם משמרים פרטים רבים על קשרים בין שתי הערים הללו, למעט העובדה כי שתיהן מייצגות למעשה שני קצוות של המרחב היווני.[[60]](#footnote-60)

**ב.4. דנאוס ואיגיפטוס**

לעיל נזכרה המריבה שבין הנינים של דנאוס – אקריסיוס ופרויטוס, וכאן יש להזכיר גם את היריבות שבין דנאוס עצמו לאחיו איגיפטוס. כזכור גם במקרא מצאנו כי אותו הדגם של מריבות האחים האפונימים התגלגל בשינויים כאלו ואחרים אל דורות שונים במשפחה, כבמקרה של יעקב ועשו, וגלגולו של הדגם בסיפור נכדיו של יעקב, פרץ וזרח.

הדנאים נזכרו אצל הומרוס כשם כללי ליוונים או כקבוצה יוונית מרכזית,[[61]](#footnote-61) אך סיפורם של דנאוס ואיגיפטוס אינו מופיע ביצירה ההומרית. העדויות הראשונות על דנאוס ואיגיפטוס מצויות לראשונה בחיבורים הגנאלוגיים היווניים של סוף מאה ז' ומאה ו' לפסה"נ, שלמעט פרגמנטים ספורים לא נשמרו כלל, אך הסיפור מוכר היטב ממקורות רבים ומגוונים.[[62]](#footnote-62)

לבֵלוס, מלך מצרים, נולדו תאומים – דנאוס, האב האפונים של הדנאים, ואיגיפטוס, האב האפונים של מצרים. מן המקורות המוקדמים אין מידע רב על חייהם של דנאוס ואיגיפטוס, אך לפי המסופר ב'ספרייה' רבו האחים ביניהם על ירושת המלוכה (2.1.4), ודנאוס ברח עם חמישים בנותיו לארגוס. לשם כך הוא בנה סירה, והיה הראשון שעשה כן, כפי שמציינים מקורות אחדים.[[63]](#footnote-63) בארגוס נתקבלו דנאוס ובנותיו בברכה בידי המלך המקומי, הנקרא פּלסגוס או גֶּלנור, המייצג כאן את האוכלוסייה הקדם-הלנית ביוון. גם לאיגיפטוס היו חמישים צאצאים, כולם בנים, אשר ביקשו לשאת את בנות דנאוס ורדפו אחריהן לארגוס.[[64]](#footnote-64) דנאוס נאלץ להשיא את בנותיו לבני איגיפטוס, אך נתן לבנותיו פגיון וציווה עליהן להרוג את בעליהן בליל הכלולות. כך עשו כולן למעט הִיפֶּרמְנֵסְטְרה, שחסה על לִינְקֶאוס בעלה, ומהם יצא הצאצא שמשל בארגוס בדור הבא.

מן הפרגמנטים שנותרו מתוך הספרות האפית הגנאלוגית עולים קווים דומים לסיפור המוכר. מן החיבור 'דנאיס', שכלל 6,500 שורות (T 1), שרדו שורות בודדות בלבד.[[65]](#footnote-65) הפרגמנט הראשון מספר על ההכנות לבריחה ממצרים, ואולי ניתן ללמוד ממנו כי התכנית להרג בני איגיפטוס נהגתה כבר במצרים (F 1 *PEG* = Clem. *Strom*. 4.120.4):

ואז התחמשו בחיפזון (ὡπλίζοντο θοῶς) בנות דנאוס

לפני הנהר השוצף, האדון נילוס.[[66]](#footnote-66)

גם מן הפרגמנטים הבודדים ששרדו ב'קטלוג הנשים' קשה להרכיב סיפור שלם, אך ניתן ללמוד לכל הפחות שסיפור דנאוס ואיגיפטוס אכן סופר בו. ניתן ללמוד עוד שמספר בנות דנאוס על פי 'קטלוג הנשים' היה חמישים (127 M-W=Schol. Eur. *Or*. 872 F) – לעומת "אף לא עשרים" (οὐδὲ εἴκοσι) לדברי הקטיוס ממילטוס (*FGrH* 1 F 19) – וכן שאיגיפטוס נשאר במצרים ולא התלווה לבניו (F 127 M-W) וש"בנות דנאוס הפכו את ארגוס הצחיחה לארגוס שופעת המים" (Ἄργος ἄνυδρον ἐὸν Δανααὶ θέσαν Ἄργος ἔνυδρον).

בניגוד לרוב סיפורי האחים האחרים שהוצגו לעיל, אין דנאוס ואיגיפטוס שמות אפונימים של שתי ערים שכנות אלא של שני עמים. דנאוס מייצג את הדנאים היושבים בארגוס, ואיגיפטוס את מצרים, השוכנת במרחק רב מעבר לים. הצעות רבות הוצעו בעבר לרקע ההיסטורי המיוצג בשתי דמויות אלו ולסיבה שבשלה תואר דנאוס כיליד מצרים ואחיו של איגיפטוס. יש שהציעו שהמיתוס משמר זיכרון היסטורי על נדידה של מתיישבים מצריים לשטחי יוון במאות י"ח–י"ז לפסה"נ, אולי בתקופת גירוש המלכים החיקסוסים, או שהוא מתייחס ליחסים המדיניים בין חבל ארגוליס למצרים בתקופה המיקנית;[[67]](#footnote-67) אחרים קשרו בין המיתוס לבין אזכור של קבוצה אתנית בשם 'דנוּנה', הנמנית עם קבוצות גויי הים שהגיעו לחופי מצרים במאה י"ג ובראשית מאה י"ב לפסה"נ.[[68]](#footnote-68) מי שאיחרו את זמנו של המיתוס לימי האלף הראשון לפסה"נ קשרו בין הסיפור לבין הופעתם של שכירי חרב יווניים במצרים במאה ז' לפסה"נ.[[69]](#footnote-69) אולם נראה שבמקרה של דנאוס ואיגיפטוס אין המיתוס בא לתעד הגירה ממשית ממצרים או נסיבות היסטוריות דומות, אלא עיקר כוונתו לתת ביטוי להשקפה כי מוצאם של יושבי ארגוס הוא ממרכז תרבותי קדום וחשוב, וכי זמנם וייחוסם דומה לזה של העמים העתיקים בעולם.[[70]](#footnote-70) בדומה לזה מתואר אברהם במקרא כיוצא מאור אשר בשומר או מחרן בצפון מסופוטמיה (וראה עוד להלן, פרק ז). להבדיל מהסיפורים על אברהם או יעקב, בסיפור היווני מתואר דנאוס כאחיו של אייגפטוס, הוא מצרים, ושווה לו במעמדו, ואינו עם חדש המשתלשל מן העמים הוותיקים. מעמדם של הדנאים לפי תפיסה זו הוא כשל המצרים, מן העתיקים שבעמים.

**ב.5. אמפיון וזתוס**

גם סיפורם של אַמְפִיוֹן (Ἀμφίων) וזֵתוֹס (Ζῆθος) קרוב במידת-מה לדגם זוגות האחים שנחשבו לאבות של קבוצות אתניות או של ערים. כמו זוגות האחים האחרים גם הם אחים תאומים, בניה של אַנְטִיוֹפֵּה, שנולדו לה במשכבה עם זאוס.[[71]](#footnote-71) אולם להבדיל מסיפורי הזוגות האחרים שהזכרתי לעיל, מהספרות היוונית או מהמקרא, אין כל אחד מהם מזוהה עם עיר אחרת, אלא שניהם יחדיו נחשבים מייסדיה של עיר אחת – תבאי (Hom. *Od*. 11. 260–265). בסיפורי זוגות אחרים שהוצגו לעיל נושאים לעתים הגיבורים שמות אפונימיים. במקרה זה לאמפיון וזתוס אין שמות אפונימיים, אך ב'קטלוג הנשים' סופר כי זֵתוֹס, אחד האחים, נשא אשה בשם תבאי (Θῆβαι), שעל שמה קרויה העיר (F 183 M-W = Ps. Apld. 3.5.6). פרט זה משלים את הרכיב האפונימי המצוי לעתים בסיפורים מעין אלו.

המקורות הקדומים ביותר שבהם סופר סיפורם של אַמְפִיוֹן וזֵתוֹס הם יחידת 'קטלוג הגיבורות' המיוחדת מן הספר האחד עשר של 'האודיסיה' שנזכר לעיל והאפוסים הגנאלוגיים של מאה ז' וּו' לפסה"נ (Asius F 1 EpGF; *Europia* F 13 *PEG*; *Minyas* F 3 Kinkel ; [Hes.] FF 182–183 M-W). ב'אירופיה' סופר כי אמפיון היה הראשון שניגן בלירה, וכן סופר שם, כמו ב'קטלוג הנשים', כי אמפיון בנה את חומות תבאי באמצעות הזזת אבנים בכוח נגינתו (*Europia* F 13 *PEG*; [Hes.] F 182 M-W).[[72]](#footnote-72) על אף ששני האחים נקשרו לייסוּד משותף של עיר אחת, נראה כי ברעיון הנגינה טמון משהו ממוטיב התחרות בין האחים, שכן במקורות מאוחרים יותר מוצגים שני האחים כבעלי תכונות הפוכות ומנוגדות, כמו קין והבל או יעקב ועשו. אפולניוס סיפר ב'ארגונאטיקה' כי זֵתוֹס ייסד את החומות במשא שעמס על כתפיו, ואילו אַמְפִיוֹן הזיז סלעים בכוחו שירתו ונגינתו בלירה מוזהבת (χρυσέῃ φόρμιγγι) (Apoll. Rhod. 1.735-741). ב'ספרייה' המיוחסת לאפולודורוס סופר כי אמפיון עסק ברעיית בקר, ואילו זתוס עסק בנגינה וזמרה (3.5.5). מקורות אחרים, התלויים כנראה בטרגדיה של אוריפידס 'אנטיופה', שהוקדשה לשני אחים אלו ולאמם, אף סיפרו כי התעורר ריב בין האחים בעניין זה כאשר אמפיון טען כי זתוס מבזבז את זמנו יתר על המידה בעיסוקו בנגינה (TGF N2 FF 184-188; Dio Chr. 73.10; Hor. Epist. 1.18.41–44), ואף כי הפכוּ לדגם המדגים את ההבדל בין חיי מעשה לחיי הגות (Plat. *Grg*. 485e, 506b; *Rhet. Her.* 2.43; Cic. *De orat*. 2.155).[[73]](#footnote-73) סיפורים אלו על אמפיון וזתוס מכילים אפוא יסודות מדגם סיפורי שני האחים, אך עיקר תכלית הסיפורים הללו, היינו ייצוג שתי ערים מתחרות או שתי קבוצות יריבות, חסר כאן. מספרי סיפור זה השתמשו בדגם בצורה חופשית למדי לשם סיפור ייסודה של עיר אחת – תבאי.[[74]](#footnote-74)

**ג. בין הסיפורים המקראיים לסיפורים היווניים**

בכל המקרים שנסקרו כאן חזר על עצמו מוטיב המאבק בין האחים. לעתים נאבקו האחים כבר בבטן האם בעודה הרה או בשעת הלידה, כמו בסיפורי יעקב ועשו ופרץ וזרח במסורות המקראיות, או פַּנוֹפֶּאוּס וקְרִיסוֹס ואַקְרִיסִיוֹס ופְּרוֹיטוֹס במסורות היווניות. לעתים התחרות בין האחים משתקפת מקווי אופי מנוגדים ומלאכות שונות; עשו למשל הוא "אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים" (בר' כה 27), הבל הוא "רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה" (שם, ד 2), וכך גם נבדלים ביניהם אַמְפִיוֹן שעסק ברעיית בקר וזֵתוֹס שהקדיש את מרצו לנגינה. בכל הסיפורים הללו הגיבורים מייצגים קבוצות אתניות שונות, היינו בתי אב, ערים, ממלכות או עמים מתחרים. לעתים מייצגים האחים את הקבוצות השונות בשמותיהם כאשר הם נושאים שמות אפונימיים, כמו פרץ זרח, אפרים ומנשה, פנופאס וקריסוס או דנאוס ואיגיפטוס, במקרים אחרים הם נזכרו כאבות הלאומים או מייסדי ערים מתחרות. בעולם היווני המורכב מערי מדינה, רווחים יותר סיפורים על ערים מתחרות, ואילו במקרא מצויים סיפורים על בתי אב או ממלכות, אך הרעיון בשני מקרים דומה ומותאם למצב המדיני הקיים בסביבת המספרים. ההקבלה לפיכך איננה רק בין מוטיבים מעולם הפולקלור.[[75]](#footnote-75) בשני המקרים מבקשים המספרים ללמד על מערכות היחסים המדיניים בין בתי אב ושבטים, עמים או ערים שונות. בשני המקרים באים סיפורים אלו ברצף גנאלוגי; הסיפורים מלמדים על התהוות היחסים בין קבוצות אתניות שונות, ויוצרים לעתים עיקרון חוזר ומסדר ברצפים גנאלוגיים. בחוטים הסיפוריים של ספר בראשית, במיוחד בחוט היהוויסטי, חוזר ונשנה דגם סיפורי זוגות האחים לכל אורך הרצף הגנאלוגי מראשית האנושות ועד ימי התהוות העם במצרים: קין והבל, אברהם ולוט, יצחק וישמעאל, יעקב ועשו, פרץ וזרח ומנשה ואפרים.[[76]](#footnote-76) החוט הכוהני מחליש מאוד את סיפורי הסכסוכים בין האחים, אך אף על פי כן משתמש בדפוס זה כיסוד מארגן בחוט הסיפורי שלו על ראשית האנושות וישראל. גם במסורות הארגיוויות מצוי דפוס חוזר של סיפורי זוגות אחים, אם כי בהיקף מצומצם יותר מן החומר המקראי, שהרי ארבעה דורות אחרי דנאוס ואיגיפטוס, מאבות השושלת הארגיווית, נזכר מאבק דומה בין אַקְרִיסִיוֹס לפְּרוֹיטוֹס.[[77]](#footnote-77)

ההקבלות בדפוס זה בתוך החיבורים הגנאלוגיים שבקורות ספר בראשית ובספרות היוונית אינן עניין של מה בכך. קווי הדמיון בין הספרות היוונית לבין הספרות המקראית בדגם סיפורי זוגות האחים מצביעים לא רק על עניין דומה שמצאו שתי תרבויות אלו בשאלת התהוות העמים, הערים והמדינות בתחילת האלף הראשון לפסה"נ ובהשתלשלות הגנאלוגית של העמים זה מזה ומערכות היחסים בין הקבוצות, אלא גם על שימוש בדפוסים דומים ומוטיבים סיפוריים זהים. לעומת זאת, בין שפע המקורות ששרדו מספרויותיהן של התרבויות הגדולות במזרח הקדום – מסופוטמיה, חת ומצרים – אין סיפורי האחים מייצגים קבוצות אתניות, ערים וממלכות בתוך רצף גנאלוגי. כך למשל הסיפור המצרי 'מעשה בשני אחים', המספר על שני אחים שהם גם שני אלים, אנפו (אנוביס) ובאתא;[[78]](#footnote-78) סיפור מצרי אחר, 'ריב האמת והשקר', המשמש כאלגוריה חכמתית – האח האחד מייצג את השקר, והשני את האמת;[[79]](#footnote-79) סיפור חתי דומה, 'אפו ובניו צדיק ורשע' (CTH 360), המשמש למטרה דומה.[[80]](#footnote-80) ישנן גם אפיזודות מפורסמות רבות על יריבויות בין אלים אחים, כמו הסיפורים על המאבק בין בעל וים או מות ב'עלילות בעל' מאוגרית (*KTU*2 1.1–1.6),[[81]](#footnote-81) או המסורות המצריות על המאבק בין האחים סת ואוסיריס.[[82]](#footnote-82) אולם שום סיפור מהסיפורים הללו אינו עוסק בזוגות של אחים המייצגים עמים לאומים או קבוצות אתניות שסיפוריהם משקפים מערכת יחסים בין עמים, ערים ולאומים. אין בכך כמובן כדי לומר כי לא נמצאו סיפורים על יריבויות בין שתי ערים בספרות המזרח הקדום; בספרות השומרית למשל יש סדרה של אפוסים על היריבוּת בין הערים אַרַתַה וארך השייכים לסוף האלף השלישי לפסה"נ. אולם שום סיפור מן הסיפורים הללו אינו מציג את היריבות כסכסוך בין אחים שנאבקו ביניהם בילדותם או בבגרותם, והפכו לאבות האפונימים או מייסדי העיר כחלק מרצף גנאלוגי.[[83]](#footnote-83)

**ד. מסורת קרובה בלבנט: שָׁמַיִם-רָמִים ואוּסוֹאוֹס**

לאור היעדרו של דפוס ספרותי זה מן הממלכות הוותיקות של המזרח הקדום, בולטת במיוחד המסורת הפיניקית על שָׁמַיִם-רָמִים (Σαμημροῦμος) ואוּסוֹאוֹס (Οὔσωος), שנשמרה ב'היסטוריה הפיניקית' של פילון (*FGrH* 790 F 2. 10.7.9–10 = Euseb. *PE* 1.10.7.9–10):[[84]](#footnote-84)

מהם נולדו (הוא מספר) שָׁמַיִם-רָמִים – שנקרא גם הִיפְּסוּרַנִיוֹס (Ὑψουράνιος) – <ואוּסוֹאוֹס>[...]

(10) עוד הוא מספר ששָׁמַיִם-רָמִים יישב את צוֹר, והמציא את הבקתות (καλύβας) העשויות מקנים, מסוף ומגומא. הוא רב (στασιάσαι) עם אחיו, אוּסוֹאוֹס, שהמציא לראשונה את הכסות לגוף (σκέπην τῶι σώματι) מעורות של חיות טרף שהצליח לצוד. פעם אחת, כאשר ירדו גשמי זעף ורוחות (נשבו), התחככו העצים בעיר צוֹר זה בזה וניצתה אש ששרפה את יערותיהם. אוּסוֹאוֹס נאחז בעץ, תלש כמה ענפים, וכך הפך להיות הראשון שהעז להיכנס אל הים. הוא הקדיש לאש (Πυρὶ) ולרוח (Πνεύματι) שתי מצבות, השתחווה להן ונסך להן נסכים מדם החיות אשר צד [...]

גם בסיפור זה מתוארת יריבות בין שני אחים. בעבר סברו כי פילון סיפר כאן את אחד מן המיתוסים הקדומים על מאבק בין אלוהויות, שהמירם כדרכו על דרך הגישה האוהמריסטית לבני אדם,[[85]](#footnote-85) אולם כפי שראו כבר חוקרים אחדים, שני האחים הללו, שמים-רמים ואוּסוֹאוֹס, נושאים שמות אפונימיים ומייצגים שתי ערים שכנות או שני רובעים באותה עיר: שמים-רמים, הוא רובע בצידון (*KAI* 15), כפי שהראה אייספלדט,[[86]](#footnote-86) ואוסאוס הוא אֻשוּ, המייצג את הרובע היבשתי של צור, הנזכר פעמים רבות בכתובות מלכי אשור ובמקורות אחרים מן המזרח הקדום.[[87]](#footnote-87) אם מקבלים הסבר זה לשמות הגיבורים אין להניח כי מדובר באלים שפילון המיר לבני אדם, אלא בגיבורים אפונימיים שייצגו קבוצות אתניות או בתי אב שונים.[[88]](#footnote-88)

פילון מגבל סיפר כי שמים-רמים יישב את צור (הימית), ובכך שימר מסורת ייסוד על הקמת צור בידי צידונים. מסורת זו יצאה בוודאי מחוגים צידונים אשר ראו בעירם הבכירה והוותיקה בערי פיניקיה, והשוו במקרא: "כנען ילד את צידֹן בכֹרו" (בר' י 15), בדומה לתפיסה המובעת גם במטבע צידוני מן התקופה ההלניסטית שהזכרתי לעיל "לצִדֹנִים אֵם (...) צֹר" (השוו יש' כג 12).[[89]](#footnote-89) מסורת צידונית זו לא חייבת היתה לצאת דווקא מן העיר צידון, אלא אולי מקרב בני צור הימית, שביקשו להיבדל משכניהם הקרובים, בני אֻשׁוּ, היא צור היבשתית, וטענו למוצא צידוני. סיפור המריבה בין האחים משקף אם כך תחרות או סכסוך בין צור הימית, או מייסדיה הצידונים, לבין אֻשׁוּ, היא צור היבשתית.[[90]](#footnote-90)

על ההקבלה בין צמד זה לבין יעקב ועשיו עמדו רבים. אמנם הדמיון בין השם אֻשוּ (אוסאוס) לעשו יכול להיות מקרי, אך קשה להתעלם מכך כי דווקא השם עשו בסיפור המקראי אינו הולם את הסיפור. סיפור הלידה של יעקב ועשו (בר' כה 21–26א) מסביר כביכול את שמות הנולדים. יעקב האח הצעיר אחז בעקב אחיו ולכן נקרא יעקב. על האח הבכור מסופר כי יצא אדמוני, ומשום כך ניתן היה לצפות כי האח ייקרא 'אדום' כמו שם העם שאותו הוא מייצג. כן מסופר כי כאשר יצא היה "כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר" (שם, 25) ומכאן ניתן היה לצפות כי הנולד ייקרא 'שעיר', שזהו כינוי אחר לאדום.[[91]](#footnote-91) אולם הבן הנולד לא נקרא בשום שם מן השמות הללו, אלא בשם עשו. יש מקום אפוא לשאול שמא השם עשו – בהגייה כזו או אחרת – היה נתון מראש כחלק מדפוס סיפורי זוגות האחים במרחב, ומתחילה לא היה קשור לסיפור על הולדת אדום דווקא.[[92]](#footnote-92) אם כך יש להניח כי רק עם התקבלות הסיפור במסורת העממית הפך השם עשו לשם נרדף לאדום, ומתחילה לא היה שם זה מזוהה דווקא עם אדום.

נראה כי גם מאפייני עשו בסיפור קשורים לדפוס הספרותי, ואינם קשורים דווקא לאדום או לסיפור הספציפי, כך למשל זיהויו של עשו עם ציד. האדומים לא ידועים דווקא כאומה של ציידים. פרט זה אינו ייחודי דווקא לסיפור, וניתן באמת למצאו כדפוס קבוע בדגם הסיפורי. בעניין זה בולטת ההקבלה לאוסואוס הפיניקי, שלא רק נושא שם דומה אלא גם מתואר כציד, ועליו נאמר כי הוא "הראשון שהמציא את הכסות לגוף מעורות של חיות טרף שהצליח לצוד".[[93]](#footnote-93) בדרך אגב יש להעיר כי מאפיין טיפולוגי זה נמצא במקרא גם בסיפור ישמעאל ויצחק, שהרי גם ישמעאל מתואר כ"רֹבה קשת" (בר' כא 20). עולה אפוא כי מאפייני עשו כצייד הם חלק מהדגם הספרותי ואינם מרמזים לעולם האדומי דווקא.

מעניינת גם ההקבלה בין יעקב לשמים-רמים, הנקשרים שניהם למגורי ארעי המאפיינים נוודים ורועי צאן; יעקב הוא "יֹשב אֹהלים",[[94]](#footnote-94) ושמים רמים "המציא את הבקתות העשויות מקנים, מסוף ומגומא" (καλύβας τε ἐπινοῆσαι ἀπὸ καλάμων καὶ θρύων καὶ παπύρου). נראה כי גם עניין זה היה חלק מן הדפוס, שהרי גם על הבל – המקביל בדפוס זה ליעקב ולשמים-רמים – סופר כי היה "רעה צאן" (שם, ד 2).

מכל מקום, לאור הדברים הללו ניתן לראות סימנים רבים של קדמות ומקוריות במסורת ששימר פילון. דפוס הציד ויושב האוהלים והשם אוסאוס (אשו) לא נלקחו מהמקרא או מדגמים יווניים, אלו הם הדים למסורת קדומה מן הלבנט שהתגלגלה בשלבים כלשהם אל פילון בעולם הפיניקי ואל המסורות המקראיות. גם השמות המקוריים בלשון שמית-מערבית כמו שמים-רמים ואֻשו מצביעים על מוצאה המקומי של מסורת זו. יש מקום להניח אפוא כי מסורת מעין זו ששימר פילון התקיימה גם בעולם הפיניקי הקדום.

\*

מתברר כי הדפוס המציג את יחסי התחרות בין ערים, עמים, או בתי אב שונים, כסיפור על מאבק קדום בין אחים, לפעמים תאומים, היה חלק מן הדפוסים האופייניים לסיפורי המוצא והכתיבה הגנאלוגית היוונית והמקראית. במקרה זה נשתמרה גם מסורת פיניקית שלמה למדי אצל פילון מגבל, המכילה ללא ספק סימני קדמות, ויש בה להעיד כי גם בתרבות הפיניקית נפוצו מסורות גנאלוגיות ודגמים ספרותיים דומים ואולי אף היתה תרבות זו גורם מרכזי בעלייתו של אותו דפוס ספרותי בלבנט. גם דפוס זה מצטרף לשורת המוטיבים והרעיונות המעידים כי תרבויות הים התיכון באלף הראשון לפסה"נ חלקו דפוסים ספרותיים ורעיונות הקשורים להשתלשלות העמים ויחסיהם, ואילו בממלכות הגדולות של האזור, הרעיונות הנוגעים לשאלות הזהות הלאומית והתהוות הערים לא זכו לביטוי ספרותי דומה.

1. ראו תומפסון 1966 A515.1; השוו P 251. על סיפורי תאומים הרבים בבטן ראו שם, T575.1.3. רוב הדוגמאות שמזכיר תומפסון הן מן המקרא ומן הספרות היוונית. ראו גם גסטר 1969, עמ' 163­–164, 366–367. [↑](#footnote-ref-1)
2. לניתוח הסיפור ויחסו לסיפורי אחים נוספים ראו למשל וסטרמן 1981, עמ' 406–407; זקוביץ תשמ"א, במיוחד עמ' 125–130; ויסמן תשמ"ו, עמ' 84–89; הנדל 1987ב, עמ' 116–131; הגדרון 2009, עמ' 137–157. ראו גם את הדיון במבנה היחידה אצל דה פורי 2006, עמ' 51–72. [↑](#footnote-ref-2)
3. על משמעות הפועל 'ויתרצצו' ראו למשל 'רצ"ץ', BDB, p. 954b, סעיף 2. ראו גם גונקל 1910, עמ' 288; וסטרמן 1981, עמ' 410­­–411, 413; פרוינד תשנ"ב, עמ' 270. [↑](#footnote-ref-3)
4. לרעיון זה בסיפור ראו למשל פרנקל תשל"ב, עמ' 136–139. [↑](#footnote-ref-4)
5. לסימנים הסגנוניים האופייניים למחבר הכוהני ביחידה זו, כמו 'אל שדי' (בר' כח 3), 'פדן ארם' (שם, 2, 5, 6, 7), פר"ה ורב"ה (שם, 3), 'ארץ מגריך' (שם, 4), ראו למשל גונקל 1910, עמ' 372; סקינר 1930, עמ' 374–375. [↑](#footnote-ref-5)
6. על היחסים בין אדום לבין ישראל ויהודה ראו למשל דיקו 1994. [↑](#footnote-ref-6)
7. את הדמיון בין שני הסיפורים ראו רבים. ראו למשל סקינר 1930, עמ' 455–456; וסטרמן 1982, עמ' 46­–57; זקוביץ ושנאן תשנ"ב, עמ' 223–224; רובק תשס"ה, עמ' 366–390. מבין המחקרים האחרונים שנכתבו על הסיפור ראו למשל קליפורד 2004, עמ' 519–532; אמית תש"ע, עמ' 11–25; מקנזי 2009, עמ' 197–208; אבאסילי 2011, עמ' 276–288. [↑](#footnote-ref-7)
8. נראה כי גם מאחורי סיפור יעקב האוחז בעקב מסתתרת מסורת המספרת שיעקב עקף את עשו בשעת הלידה, כפי שנרמז גם מהושע יב 4. ראו למשל זקוביץ תשמ"א, עמ' 125–126 וההפניות הנזכרות אצלו בהערה 17. [↑](#footnote-ref-8)
9. ראו את דברי הרשב"ם למקום: "זרח בשביל השני שהוא אדם וזרח לשון אדמומיות היא כדכתיב [...] וישכימו בבוקר והשמש זרחה על המים ויראו מואב מנגד את המים אדומים כדם (מל"ב ג 22)". [↑](#footnote-ref-9)
10. ראו למשל ליוור תשכ"ה, עמ' 669–670; (אדית) הול 1996, עמ' 339–341. [↑](#footnote-ref-10)
11. בדה"א ד 24 נזכר 'זרח' נוסף כבנו של שמעון. בבר' מו 9 ובשמ' ו 15 (שניהם מס"כ) קרויה אותה דמות בשם 'צֹחַר'. השמות 'זרח' ו'צחר' זהים במשמעם, ומובנם אדום, כמו בביטוי "צמר צחר" (יח' כז 18), אתונות צחורות. ראו למשל 'צַחַַר', BDB, p. 850b. נראה כי זרח/צחר השמעוני קשור לזרח היהודאי או האדומי שנזכר לעיל, ומתברר כי גם בקרב בני שמעון, שנספחו דרך קבע לשטחי יהודה, היו שראו עצמם כשייכים לאותה משפחה היוצאת מזרח היהודאי או האדומי. המסופר בדה"א ד 42 מבקש לתת גם הסבר היסטורי למציאות זו: "ומהם מן בני שמעון הלכו להר שעיר [...] וישבו שם עד היום הזה". היינו בני זרח/צחר הנחשבים אדומים הם למעשה, לדעת מסורת זו, מצאצאי שבט שמעון שהיגרו במשך הזמן לאדום. [↑](#footnote-ref-11)
12. על הקנזי ראו למשל אברמסקי תשל"ו, עמ' 201–202; קונץ 1992, עמ' 17. [↑](#footnote-ref-12)
13. ראו למשל זקוביץ ושנאן תשנ"ב, עמ' 219–220; גאן ופיוול 1993, עמ' 34–45. [↑](#footnote-ref-13)
14. להוראה שלילית של השורש פר"צ ראו למשל יש' ה 5; תה' פ 13; דה"ב כד 7. אך השורש משמש גם בהקשרים חיוביים במובן 'להתרחב, להתפשט', כמו למשל בר' כח 4; איוב א 10; דה"א ד 38. ראו קונרד 1988–1989, עמ' 104–110. [↑](#footnote-ref-14)
15. הרוב מסכימים שבר' מו 20 שייך ליד כוהנית, אם כי יש ספק באשר לְמא 45. ראו למשל דרייבר 1905, עמ' 344–345; גונקל 1910, עמ' 466; סקינר 1930, עמ' 470–471, 494. פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אוֹן הוא הגלגול הכוהני של אותה מסורת המשתקפת בחוט סיפורי אחר בדמותו של "פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר הַטַּבָּחִים". ההדגשה על הולדתם של מנשה ואפרים במצרים בשני חוטים אלו מתנגשת עם מסורות אחרות במקרא כמו זו המצויה בדה"א ז 20–29. [↑](#footnote-ref-15)
16. הניסיון להפריד את הרובד הלא-כוהני בפרק מח לשני חוטים עצמאיים אינו משכנע. ראו דרייבר 1905, עמ' 376–379. להצעות ניתוח אחרות ראו למשל גונקל 1910, עמ' 445–446; סקינר 1930, עמ' 502–507. מבין המחקרים האחרונים שנכתבו על הסיפור ראו למשל קינגסברי 1967, עמ' 129–136; זיבאס 1986, עמ' 29­–43; הירת 1997, עמ' 44–48. [↑](#footnote-ref-16)
17. על מנשה ואפרים בספרות ההיסטוריוגרפית וגבולותיהם ראו למשל ייבין תש"יב, עמ' 505–512; ייבין תשכ"ח, עמ' 45–51; קמפבל 1984, עמ' 67–76; לוין תשנ"ד, עמ' 55–63; דמסקי 2000, עמ' 8­–13. [↑](#footnote-ref-17)
18. נראה כי מתחילה נקשרה דמותו של יצחק, הקרוי גם ישחק (יר' לג 26; עמ' ז 9, 16; תה' קה 9), למרחב מצומצם יותר כמו אזור גרר ובאר שבע, ואפשר כי בשלב הראשוני היה יצחק גיבור מקומי של הקבוצות שישבו במישור החוף הדרומי וצפון הנגב, לפני שהפך גיבור כלל-ישראלי. [↑](#footnote-ref-18)
19. סופו של חוט זה מצוי כנראה בבר' כה 18, עם התגשמותם של דברי המלאך במלים דומות: "על פני כל אחיו נפל" (שם, 18). ראו למשל גונקל 1910, עמ' 189; אך ראו וסטרמן 1981, עמ' 399. [↑](#footnote-ref-19)
20. רוב הפרשנים החדשים מפרשים ביטוי זה כמו תרגום השבעים παίζοντα היינו 'משחק עם' ראו למשל גונקל 1910, עמ' 226; סקינר 1930, עמ' 322; זקוביץ תשל"א, עמ' 61; וסטרמן 1981, עמ' 339. אך בין הפרשנים המוקדמים והמאוחרים הוצעו גם משמעויות חריפות יותר, ואף בעלי נימה מינית בעקבות בר' כו 8 (לתרגום השבעים שם ראו LSJ9, s.v. παίζω 5), לט 14, 17; והשוו בראשית רבה נג, יא. [↑](#footnote-ref-20)
21. ניכר גם כי דברי המלאך ברובד הקדום של הסיפור "שמע ה' אל עניך" (בר' טז 11ב2) אינם עולים בקנה אחד עם ציוויו להגר לשוב להתענות תחת ידי שרי (שם, כא 9). ראו למשל גונקל 1910, עמ' 183–184; סקינר 1930, עמ' 285; וסטרמן 1981, עמ' 234–236, 244–245. [↑](#footnote-ref-21)
22. ראו למשל גונקל 1910, עמ' 183. יש לשים לב כי בפס' 10 המלאך דובר כה' ומבטיח לה את ריבוי הזרע בגוף ראשון "הרבה ארבה את זרעך", ואילו בפס' 11 הוא מזכיר את ה' בגוף שלישי "כי שמע ה' אל עניך". פסוק זה שייך כנראה לסדרה של ברכות לריבוי הזרע בספר בראשית המיוחסות לשלב מאוחר בחיבור היהוויסטי. על רובד זה ראו במיוחד רנדטורף 1977, עמ' 61–64. [↑](#footnote-ref-22)
23. לדעות השונות שהוצעו לגבי היחס בין הסיפורים ראו למשל גונקל 1910, עמ' 183–184; וסטרמן 1981, עמ' 337–338; אלכסנדר 1990, עמ' 131–148; יורה 2010, עמ' 57–61; וילי-פליין 2010, עמ' 33–43. [↑](#footnote-ref-23)
24. הרוב סבורים כי גם בר' טז 1א שייך למחבר הכוהני, בעיקר כי הביטוי "אשת אברם" חוזר בפס' 3. והשוו בר' יא 29, 31 השייכים גם הם למחבר הכוהני. ראו למשל גונקל 1910, עמ' 259; סקינר 1930, עמ' 285. אולם הביטוי "אשת אברם" מופיע גם בבר' יב 17, שאינו שייך למחבר הכוהני, ולמעשה חלקיק פסוק זה אינו נחוץ במיוחד לשם הקוהרנטיות של החוט הכוהני. [↑](#footnote-ref-24)
25. מבין המחקרים שנכתבו בעשורים האחרונים על בר' יג ראו למשל הלייר 1983, עמ' 77–88; דייק 2001, עמ' 13–19; סיידל 2009, עמ' 3­–10; ריקט 2011, עמ' 31­–53, והספרות הנזכרת אצלם. [↑](#footnote-ref-25)
26. לניתוח הפרק והשיקולים להפרדת הרבדים ראו למשל גונקל 1901, עמ' 173–176, 258–259; וסטרמן 1981, עמ' 172–173; קאר 1996, עמ' 105–106. [↑](#footnote-ref-26)
27. מבין המחקרים האחרונים על הסיפור ראו למשל ינובסקי 2003, עמ' 267–284; נורת 2003, עמ' 93–106; דיי 2009, עמ' 335–­346; בלנקינסופ 2011, עמ' 82–105. [↑](#footnote-ref-27)
28. ראו למשל קאסוטו תשי"דא, עמ' 778; וסטרמן 1976, עמ' 292–293. על משמעות המלה 'הבל' ראו למשל 'הבל', BDB, עמ' 210b–211a. [↑](#footnote-ref-28)
29. על הקינים ראו למשל אברמסקי תשל"ו, עמ' 144–149. [↑](#footnote-ref-29)
30. אולברייט ומזר הציעו כי השם הגיאוגרפי 'שותו', שנזכר בתעודות מצריות, מתייחס במיוחד לעבר הירדן המזרחי, ומכאן ההזדהות של שם זה עם מואב. ראו אולברייט 1944, עמ' 222; מזר תשל"ד, עמ' 20–21, 35–36. נראה גם ששם זה קשור למונח *šūtû*, הנזכר בתעודות אכדיות רבות מן האלף השני לפסה"נ, במיוחד ממארי, כקבוצה שמית-מערבית של נוודים. באלף הראשון הפך שם לכינוי ארכאי לכלל שבטי הנודדים במדבר הסורי. ראו הלצר תשמ"ב, עמ' 268–270. הכינוי 'שת' מופיע כנראה גם באוגרית ככינויו של יטפן "הלוחם מבני שת" (*mhr št*) של ענת ב'עלילות אקהת' (*KTU*2 1.18 IV 27, השוו 1.19 IV 59). ראו בעניין זה מרגלית 1983, עמ' 96–98. [↑](#footnote-ref-30)
31. להסבר אחר השוו דיי 2009, עמ' 341–344. [↑](#footnote-ref-31)
32. שטאדה 1894, עמ' 250–318; ובעקבותיו ראו למשל גונקל 1910, עמ' 47­–49; ולאחרונה דיי 2009, עמ' 335–346. ראו גם את סקירת הדעות אצל וסטרמן 1976, עמ' 282–288, 315–317; ליונשטם תשל"ו, עמ' 122–123. [↑](#footnote-ref-32)
33. על סיפורי אחים בספרות היוונית ראו אנהלט 2005, עמ' 139–152; ברמר 2008, עמ' 57–72. על סיפורי תאומים בספרות היוונית ראו גם דַסֶה 2005. [↑](#footnote-ref-33)
34. הוצע כי לסוג זה של סיפורים שייכים למורשת הספרותית ההודו-אירופית הקדומה. ראו למשל את הסקירה והביקורת אצל וייזמן 1995, עמ' 18–30; ברמר 2008, עמ' 60 (וההפניות הנזכרות בהערות 11, 14); וסט 2007, עמ' 190–191. [↑](#footnote-ref-34)
35. על הסיפור ראו למשל לויד 1987, עמ' 22–28; אנהלט 2005, עמ' 140–141; צ'יאסון 2005, עמ' 41–64. [↑](#footnote-ref-35)
36. לפי גרסאות הסיפור הרווחות אמנם גלה פוליניקס לארגוס, שם נשא אף את בת המלך המקומי, אך לבסוף שב לתבאי, נלחם באחיו ומצא שם את מותו. [↑](#footnote-ref-36)
37. לא יידונו כאן אפוא סיפורים מהעידן 'ההיסטורי' על זוגות האחים הנזכרים בהקשר של ייסוד ערים, אף שייתכן שהעיצוב הספרותי והאמנותי של מסורות אלו אינו שונה מהגיבורים של העידן 'המיתולוגי' של ימי הראשית. על סיפורי אחים אלו ראו גם דוהרטי 1993, עמ' 17; אנהלט 2005, עמ' 139–152. [↑](#footnote-ref-37)
38. על השימוש במקורות מאוחרים כמו 'הספרייה' המיוחסת לאפולודורס, שהיא מעין גלגול מאוחר של אותה כתיבה גנאלוגית יוונית, ראו במבוא, סעיף ג.1 והערה 21. [↑](#footnote-ref-38)
39. למסורות הגנאלוגיות של חבל פוקיס ראו גם מקינרני 1999, עמ' 120–153, 170–172; רותרפורד 2000, עמ' 86. [↑](#footnote-ref-39)
40. ראו גם Lycophron, lines 939–940; השוו Asius F 5 (= Paus. 2.29.4). הירשברגר 2004, עמ' 445–447 מחשיבה את הפרגמנט הזה חלק מה'מגלאי אהויהי' ולא מ'קטלוג הנשים'. [↑](#footnote-ref-40)
41. שימו לב כי ביוונית משמשת צורת הזוגי τὼ […] μαρνάσθην. [↑](#footnote-ref-41)
42. ἣ̣ τέκετο Κρῖ[σον καὶ ὑπέρθυμον Πανοπῆα / νυκτὶ μ[ι]ῆ[ι…] / τὼ καὶ πρὶν ἰδέ[ειν λ]αμπ̣[ρὸν φάος ἠελίοιο / μαρνάσθην [ἔτι] μητρ̣[ὸς ἐόντ’ ἐν γαστέρι κοίληι. [↑](#footnote-ref-42)
43. על הזיהוי בין קירה לקריסה (פאוסאניאס י 37.5) ראו מקינרני 1999, עמ' 167­–168. על העיר קריסה ראו גם קייס 1971, עמ' 205–206. [↑](#footnote-ref-43)
44. מקינרני 1999, עמ' 169–172; רותרפורד 2005, עמ' 115. [↑](#footnote-ref-44)
45. השוו גם F 135.2 M-W, אך מכיוון שפרגמנט זה כופל את המסופר בפרגמנט F 129.8–9 M-W, מוסט 2007, עמ' 312–313 הערה 26 סבור כי F 135 M-W לא היה חלק מ'קטלוג הנשים' אלא מה'מגלי אהויאי'. השוו הירשברגר 2004, עמ' 464–466. [↑](#footnote-ref-45)
46. הנושא כאן לא ברור. לפי השורות הקודמות הפרגמנטריות מאוד אפשר כי מדובר לִינְקֶאוֹס, הבן היחיד שנותר מחמישים בני איגיפטוס ובמקרה זה יש לתרגם "הוא הוליד"; וראו מוסט 2006, עמ' 149, או בהתאם לשורה 5 יש להניח כי מדובר כאן באם הִיפֶּרמְנֵסְטְרָה. [↑](#footnote-ref-46)
47. [                  ]ἔπειτα̣ ἀμύμ[ονα τίκτ]εν Ἄβαντα / [                    ]. ἐν ὑψηλοῖσι δόμοισιν / (5) [           ἣ εἶδος Ὀλυ]μπιάδεσσιν ἔριζεν· / [                    πα]τὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε / [                   ]καὶ ὁμὸν λέχος εἰσαναβῆναι· / ἣ δ’ ἔτεκε Προῖτόν τ]ε̣ καὶ Ἀκρίσιον βασιλῆα[ ] / καὶ τοὺς μὲν διένασ]σ̣ε πατὴρ [ἀν]δρῶν τ[ε θε]ῶν τε· / (10)Ἀκρίσιος μὲν ἄρ’ Ἄ]ρ̣γ̣ει ἐυκτί̣[τ]ωι ἐμβασί[λ]ευεν […] / (16) Προῖτος δ’ αὖ Τίρυ]ν̣θ̣α ἐυκ[τ]ίμε[νο]ν πτολίεθρον /

νάσσατο καὶ κούρη]ν μεγαλήτορος Ἀρκασίδα[ο / γῆμεν Ἀφείδαντο]ς̣ καλ[λι]πλόκαμον Σ[θ]ενέβοι[αν [↑](#footnote-ref-47)
48. Apld. 2.2.1; השוו Paus. 2.25.7; Schol. Eur. *Or*. 965. בכך מתקשר מוטיב זה לעניין 'הממציאים ראשונים', שנידון לעיל, פרק ה. [↑](#footnote-ref-48)
49. במלותיו של פסידו-אפולודורוס (2.2.2): "הם חילקו ביניהם את כל השטח הארגיווי והתיישבו בו. אקריסיוס מלך בארגוס ופרויטוס בטירינס" (μερισάμενοι δὲ τὴν Ἀργείαν ἅπασαν κατῴκουν, καὶ Ἀκρίσιος μὲν Ἄργους βασιλεύει, Προῖτος δὲ Τίρυνθος; השוו גם Paus. 2.16.2). [↑](#footnote-ref-49)
50. על מסורת זו אצל בקכילידס ראו ברנט 1985, עמ' 107–113; קיירנס 2005, עמ' 38–39; קיירנס 2010, עמ' 112–113. [↑](#footnote-ref-50)
51. הול 1997, עמ' 93–110. [↑](#footnote-ref-51)
52. כמו במסורות על בנותיו של פרויטוס. ראו דאודן 1989, עמ' 71–95. על התחרות בין שתי ערים ראו הול 1997, עמ' 93–110. [↑](#footnote-ref-52)
53. ראו למשל פפייפר 1937, עמ' 1–18; פייג' 1955, עמ' 35–58; תרה 1957, עמ' 173–175; קירק 1962, עמ' 237; וסט 1985, עמ' 32. ראו את הסקירה אצל יובק-הוסטרה 1989, עמ' 90–91. בדורות האחרונים אמנם הולכים וגוברים הקולות המנסים להראות את האינטגרליות של היחידה במכלול השלם של 'אודיסיה', אך עדיין הרוב מכירים באופי יוצא הדופן של היחידה. ראו למשל תסאגארקיס 2000, עמ' 71­89; דה יונג 2001, עמ' 282. על 'קטלוג הגיבורות' ראו גם נורתרופ 1980, עמ' 150–159; פייד 1983, עמ' 7–15; דוהרטי 1995, עמ' 66­–68. [↑](#footnote-ref-53)
54. אפשר שלנקודה זו הצטרף גם F 320 M-W כפי שהציעו הירשברגר 2004, עמ' 101, 237–238 ומוסט 2007, עמ' 89 והערה 10. אך לדעת מרקלבך ווסט מקומו של הפרגמנט אינו ידוע. [↑](#footnote-ref-54)
55. פפייפר 1937, עמ' 1–18; ודעתו מוסכמת על הכול. ראו וסט 1985, עמ' 73 והערה 97; הירשברגר 2004, עמ' 239–241; מוסט 2007, עמ' 88–93. השוו שוורץ 1960, עמ' 357–361, 541. [↑](#footnote-ref-55)
56. ….. …. …..].[.]..Π̣ο̣σ̣ε̣ι̣δάων λ̣[ ] / τέξεις δ’ ἀγλαὰ τέκ]να, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώ[λιοι εὐναὶ / ἀθανάτων· σὺ δὲ τ]οὺς κομέειν ἀτιτα[λλέμεναί τε. / …. …. …..]. ἵν’ ἀγλαὰ τέκνα τ[εκ- / (5)….. ….. …].τ’ ἀνεμέσσητοι τε[ / ὣς εἰπὼν ὃ μὲν αὖτις] ἀ̣γ̣ασ̣τόν̣ωι εμ[… πόντῳ / …. …. …. ..] η̣ ἔβη οἶκόνδε [νέεσθαι [↑](#footnote-ref-56)
57. Νηλέα κα]ὶ̣ Πελίην πολέσιν λαοῖσι̣[ν ἄνακτας· / καὶ τοὺς] μὲν διένασσε πατὴρ ἀν[δρῶν τε θεῶν τε, / νόσφιν δ’] ἀλλήλων ναῖον πτολίεθρ̣α̣ . / (5) ἤτοι ὁ μ]ὲν Πύλον εἶχε καὶ ἔκτισε γ̣ῆ̣ν̣ [ἐρατεινὴν / Νηλεύς,] […] [↑](#footnote-ref-57)
58. #  ראו למשל טריבר 1888, עמ' 569–582; פרייז'ר 1921, א, עמ' 84–85 הערה 2; קונורס 1994, עמ 99–112. לדפוס דומה השוו להלן במסורות על אמפיון וזתוס, סעיף ב.5. ולגישה אחרת לגבי סיפור רמוס ורומולוס ראו למשל וייזמן 1995, הממעט להזכיר מקבילות ספרותיות מהעולם היווני.

 [↑](#footnote-ref-58)
59. Diod. Sic. 4.68.3; Apld. 1.9.9; Paus. 4.2.5 [↑](#footnote-ref-59)
60. #  אחדים הציעו שסיפור זה משקף זיכרון היסטורי על קשרים בין העיר פילוס למרחב תסליה בתקופה המיקנית. ראו נילסון 1932, עמ' 141–­143; ובסטר 1958, עמ' 119, 139–140; יובק-הוקסטרה 1988, עמ' 92; סילבר 1991, עמ' 269; אולם ראו וסט 1988, עמ' 160–161, הסבור כי מסורות הן תוצאה ספרותית של מיזוג שני מחזורים סיפוריים נפרדים מלכתחילה, ואינן משקפות מפגש בין הערים הללו.

 [↑](#footnote-ref-60)
61. ראו למשל הול 2002, עמ' 53–54, 125–126. [↑](#footnote-ref-61)
62. המקורות השונים נזכרים אצל גארווי 1969, עמ' 164; ראו גם פרייס ג'והנסן-ויטלי 1980, עמ' 40–55. קווי העלילה המרכזיים הנזכרים לעיל נסמכים בעיקר על פסידו-אפולודורוס (2.1.4–2.1.5). [↑](#footnote-ref-62)
63. למוטיב 'הממציאים הראשונים' במסורות הגנאלוגיות ראו לעיל, פרק ה. על דנאוס כגיבור תרבות ראו למשל דאודן 1989, עמ' 147–148 והערה 2. [↑](#footnote-ref-63)
64. למוטיב 'חמישים/שלושים בנים הנישאים לאותו מספר של בנות' יש הקבלה בספרות החתית ובספרות המקראית, בסיפור החתי 'מלכת כַּנִש' ובשופ' י 1–5, יב 8–15, אך הקבלה זו אינה נוגעת לענייננו באשר לדפוסים הגנאלוגיים. לעת עתה ראו צבת 1983, עמ' 322–326; *COS* 1.71, אף שלא ראו את ההקבלה לסיפור בנות דנאוס. השוו וסט 1997, עמ' 446–447, שלא הזכיר את הכתובים המקראיים הרלוונטיים. [↑](#footnote-ref-64)
65. על החיבור ראו לעיל במבוא, סעיף ג.1. [↑](#footnote-ref-65)
66. καὶ τότ’ ἄρ’ ὡπλίζοντο θοῶς Δαναοῖο θύγατρες / πρόσθεν ἐυρρεῖος ποταμοῦ Νείλοιο ἄνακτο [↑](#footnote-ref-66)
67. מבין האחרונים ראו למשל ברנל 1987, עמ' 355; והביקורת אצל הול 1997, עמ' 83–84 לסיכום הדעות השונות באשר לזיקה בין דנאוס לאיגיפטוס והרקע ההיסטורי הנשקף לכאורה מהמיתוס ראו למשל גרבי 1969, עמ' 172–173; אדוארדס 1979, עמ' 59–64; דאודן 1989, עמ' 148–149; הול 1997, עמ' 83–89; וסט 1997, עמ' 446 והערה 23. [↑](#footnote-ref-67)
68. מבין האחרונים ראו למשל דרוס 2000, עמ' 181. לסיכום הדעות השונות ראו בהערה הקודמת. [↑](#footnote-ref-68)
69. למשל מילר 1857, עמ' 53–54; וספרות נוספת אצל גרבי 1969, הערה 1. על תופעת שכירי חרב יווניים במזרח במאה ז' לפסה"נ יש ספרות ענפה, ראו למשל בורדמאן 1980, עמ' 115–116; לוראגי 2006, עמ' 21–47. [↑](#footnote-ref-69)
70. #  השוו בונר 1902, עמ' 139–140; וסט 1997, עמ' 446; לויד 2010, עמ' 1070–1071.

 [↑](#footnote-ref-70)
71. על אמפיון וזתוס בספרות היוונית ראו למשל קרפה 1925, עמ' 21–28; ברמן 2004, עמ' 1–22; קולרד קרופ וגיברט 2004, עמ' 266–268; למארי 2010, עמ' 82–88. [↑](#footnote-ref-71)
72. ראו לעיל פרק ה, סעיף ג. [↑](#footnote-ref-72)
73. על ההתייחסות לריב זה ב'אנטיופה' ראו במיוחד קולרד קרופ וגיברט 2004, עמ' 262, 266­–269, 272–277, 300–304. [↑](#footnote-ref-73)
74. נראה שדגם דומה משמש גם בסיפור ייסוד רומא בידי רומולוס ורמוס, אך אין כאן המקום לדון בכך. ראו הערה 58 לעיל. לגישה אחרת לדיון בסיפור הרומי, המתעלם מן התקדימים היווניים, ראו למשל וייזמן 1995. [↑](#footnote-ref-74)
75. חוקרים אחדים שהבחינו בהקבלה בין סיפור יעקב ועשו המקראי וסיפור פנופאוס וקריסוס או אקריסיוס ופרויטוס העלו את הסברה שמדובר במוטיב פולקלוריסטי בלבד ולא עמדו על הקווים הייחודיים המשותפים לדפוס במסורות היווניות ובמקרא. ראו למשל גונקל 1910, עמ' 288; אך השוו וסט 1997, עמ' 440–441; ברמר 2008, עמ' 69. על המוטיב בתרבויות אחרות ראו גם את הספרות הנזכרת בהערה 1 לעיל; והשוו צ'ייני 1907, עמ' 356; רדין 1949, עמ' 359–419. המיתוס הפולינזי, שמזכיר צ'ייני למשל, מספר על זוג אלים, ולא על גיבורים אפונימיים. [↑](#footnote-ref-75)
76. במידה מסוימת גם הזוג עמון ומואב שייך לרצף הזה (בר' יט 30–38) אף כי הסיפור הוא וריאנט לדגם הבסיסי, ובסיפור עצמו אין רמז למאבק בין האחים. כפי שעולה מן הכתובת המלכותית ממואב המזכירה את "אסִרֵי בְּנֵי עַמֹּן" (שורה 3), היינו את השבויים מבני עמון ששבו המואבים, גם בין שני עמים אלו התקיימה יריבות ותחרות, אך המספר המקראי לא התעניין בכך. לכתובת ראו אחיטוב תשס"ה, עמ' 373–377. [↑](#footnote-ref-76)
77. דאודן 1989, עמ' 154, למשל הבחין בכך נכוחה. [↑](#footnote-ref-77)
78. למהדורה ראו גרדינר 1932, 9–30. ראו גם וטנגל 2003 ושם גם דיון ביצירה, וכן אצל הוליס 2008; *COS* 1.40. תרגום עברי והקדמה אצל גרינץ תשל"ה. אמנם הוצע כי שני האחים מייצגים ערים שונות, אך הסיפור עצמו אינו מרמז כי שני גיבורים אלו ייסדו ערים או מייצגים עמים. אין ספק שהצעת החוקרים המבקשים להציג כך את הסיפור המצרי מושפעת מהדפוס המוכר כל כך מן המקרא ומהספרות היוונית. ראו גם את הביקורת של הוליס 2008, עמ' 71–72, על דעה זו מהזווית האגיפטולוגית. [↑](#footnote-ref-78)
79. לטקסט ראו גרדינר 1932, עמ' 30­-36. ראו גם סימפסון 2003, עמ' 104–107. תרגום עברי אצל גרינץ תשל"ה, עמ' 114–120. [↑](#footnote-ref-79)
80. סיגלובה 1971; הופנר 1998, עמ' 82–85; *COS* 1.71. ראו גם זינגר תשס"ט, עמ' 246–249. [↑](#footnote-ref-80)
81. למהדורה ופירוש למחזור 'עלילות בעל', לוחות 1.1–1.2, ראו סמית 1994, ללוחות 1.3–1.4 ראו סמית ופיטארד 2009. לפירוש 1.5–1.6 ראו לעת עתה מרגלית 1980. לדיון במיתוס המתאר את השלושה כאחים ראו סמית ופיטארד 2009, עמ' 41­–55; שלואן 2001, עמ' 353–357; איילי-דרשן תשע"ו, עמ' 97–150. [↑](#footnote-ref-81)
82. לדיון במסורות השונות ראו טה-ולדה 1967, עמ' 27–98. [↑](#footnote-ref-82)
83. על סדרת אפוסים זו ראו למשל ונטיספוט 2003. [↑](#footnote-ref-83)
84. על הסיפור ראו למשל באומגרטן 1981, עמ' 159–164; אטרידג' ואודן 1981,עמ' 82–83; הנדל 1987ב, עמ' 125­–128; וכן, לעיל פרק ה, סעיף ד. כדי להקל על הקורא אני מביא כאן שוב את הטקסט בצורתו המלאה. [↑](#footnote-ref-84)
85. על המושג ומשמעויותיו ראו לעיל פרק ה, סעיף ד. [↑](#footnote-ref-85)
86. אייספלדט 1938, עמ' 123–126; ראו גם "שמם אדרם" בכתובת של המלך הצידוני אשמנעזר (*KAI* 14, 1.16). ראו גם באומגרטן 1981, עמ' 159–161; אטרידג' ואודן 1981, עמ' 82–83. על כינוי זה "שממ-רמם" ראו ויינפלד 1991, עמ' 99–103. [↑](#footnote-ref-86)
87. כך ציינו רבים מאז צ'ייני 1897, עמ' 189. ראו גם קלמן 1939, עמ' 47; אטרידג' ואודן 1981, עמ' 82. [↑](#footnote-ref-87)
88. דברים אלו מכוונים כנגד הנדל 1987ב, עמ' 125–126, הסבור כי שמים-רמים הוא 'בעל שמים' ולכן חשב לפיכך כי גם כאן מעבד פילון סיפור על אלים באופן אוהמריסטי. [↑](#footnote-ref-88)
89. אם מקבלים הנחה זו אין צורך להניח כמו באומגרטן 1981, עמ' 161–163, שגם בצור היה אזור שנקרא 'שמים רמים'. על התחרות בין הערים המשתקפת מן המטבעות ראו לעיל פרק א, סעיף ד. [↑](#footnote-ref-89)
90. נראה כי שיוך האחים לערים שונות הקשה על החוקרים את הבנת מגמת הסיפור. השוו קלמן 1939, עמ' 47; אייספלדט 1939, עמ' 62–67; באומגרטן 1981, עמ' 161–163. על אופייה הצידוני של מסורות זו מלמד כנראה גם ההמשך המספר ש"ימים רבים אחר כך נולדו משושלתו של שָׁמַיִם-רָמִים צַיָּד ודַיָּג" (χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τῆς Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἁλιέα [*FGrH* 790 F 2 = Euseb. *PE* 1.11]). ראו אטרדיג' ואודן 1981, עמ' 83–84; וכן לעיל פרק ה, סעיף ד. [↑](#footnote-ref-90)
91. על הכינוי ומדרשו בסיפור ראו למשל וסטרמן 1981, עמ' 414. [↑](#footnote-ref-91)
92. אמנם הוצע כי השם עשו נגזר מהשורש השמי עש"ה2, שמשמעו 'כיסוי, הסתרה' והוא מורה לשיער המכסה את עשו, אך משמעות זאת, גם אם היא נכונה, אינה נרמזת בסיפור עצמו. למשמעות זו ראו למשל זליגמן תשנ"ו (תשכ"א), עמ' 29 הערה 43 והספרות הנזכרת שם. [↑](#footnote-ref-92)
93. ὃς σκέπην τῶι σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων ὧν ἴσχυσε συλλαβεῖν θηρίων εὗρε [↑](#footnote-ref-93)
94. השוו בר' ד 20; סעיף א.1. לעיל. [↑](#footnote-ref-94)