



LIBRARY COPYRIGHT NOTICE

www.huc.edu/libraries

Regulated Warning

See Code of Federal Regulations, Title 37, Volume 1, Section 201.14:

The copyright law of the United States (title 17, United States Code) governs the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specific conditions is that the photocopy or reproduction is not to be “used for any purpose other than private study, scholarship, or research.” If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of “fair use,” that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copying order if, in its judgment, fulfillment of the order would involve violation of copyright law.

סיון נבון-שובל

עבודת חקר לשם הסמכה לרבנות

בהנחיית ד"ר מלילה הלנר-אשד

תהום:

מחקר, הגות ושירה

ספטמבר 2022

היברו יוניון קולג', ירושלים



תוכן עניינים:

4.....	פתיחה
8.....	תהום הנשיה
9.....	שער ראשון: תיאולוגיה פמיניסטית מתחדשת: ערגה לתהום נשכחת
9.....	השעה לתיאולוגיה העוסקת בייחוס המגדרי של האל היהודי
9.....	פמיניזם יהודי דתי
11.....	פמיניזם והלכה
12.....	פמיניזם ותפילה
14.....	פמיניזם דתי ופסיכולוגיה
15.....	ליטורגיה יהודית ופיזיולוגיה נשית
18.....	פמיניזם ותיאולוגיה
23.....	היהודייה שהייתה שם ונמצאת פה
24.....	שער שני: איה אימותינו? האלה האם במחקר הדתות ובחקר המקרא
24.....	ללא בִּוְתָרַת
25.....	האלה האם
25.....	המהפכה החקלאית והפריון הנשי
26.....	האלות הנשיות בפולחן ובתיאולוגיה של עמי המזרח הקרוב
32.....	האלה האם במקרא?
33.....	בְּרֵאשִׁית הַיְתָה
34.....	שער שלישי: כניסה לתהום
34.....	התהום: קיום ראשוניים למחקר
34.....	רקע להיווצרות אמונת המקרא
35.....	התהום בסיפור הבריאה המקראי למול המיתולוגיה הפיניקית
41.....	"רוח אלהים מרחפת" הזיווג הקדמוני מהמקרא למדרש
45.....	מִרְחָפֶת
46.....	שער רביעי: רוח אלוהים ומי התהום
46.....	כוחם המיתי של המים במיתולוגיות קדם המקרא
48.....	תיאורי התהום במקרא לאחר הבריאה
49.....	רוח אלוהים והמים בסיפור נוח והמבול
50.....	רוח אלוהים והמים בסיפור חצית הים
54.....	אֶפְפוֹנִי מִים עַד נֶפֶשׁ – בּוֹצִינָא דְקַרְדִּינִיתָא
56.....	שער חמישי: התהום והדמון
56.....	התהום, התנין, הליתן והנחש במקרא
57.....	מפלצות המים במיתוסים הקדומים
59.....	מפלצות המים במדרש
63.....	תַּפְלָה
64.....	שער שישי: מרים והמים

64.....	מרים והמים
65.....	העדרה של מרים והחיפוש אחר המים
68.....	באר מרים
70.....	השירה כפולחן דתי
74.....	מחפשת
75.....	שער שביעי: התהום בבית המקדש
75.....	דוד והתהום
77.....	פולחן המים בבית המקדש
79.....	סיכום
81.....	בקשת חיים
82.....	אסיף
85.....	שבת בבית ה' – בוצינא דקדינותא
86.....	ברכת תהום
86.....	ברכת תהום
87.....	תודה
88.....	ביבליוגרפיה

פתיחה

"היהודי בקודש הקודשים שלו, בגעגועיו, ביגונו, בחיפושי השכינה שלו, בימים שבהם הוא מבקש את הנצחי, את היופי האלוהי, את האהבה הנצחית, את יסורי הנצח, בימים כאלה הוא מחפש את האמהי הנצחי, את הנשי הנצחי, בגעגועיו העמוקים, ביגונו, ביסוריו ובכל חיפושיו נשמעים פעמי השכינה, המטרוניתא, ה"עולמתא שפירתא", ה"אמא", אהבה שמימית, רחמנות נצחית, עדינות, רוך נחמה, עזרה בצרה ובאסון, מזור לחולה, סעד לחלש, עידוד לנופל, לחוטא, קרני אור ואהבת אם לכל". רשומה אותה כמיהה נצחית, של אותו צמאון פנימי ועמוק ביותר לכל הטוב העדין והיפה של הערצת האמהי והנשי, נשאר בליבו של יהודי גם בצאתו מעולמותיו העליונים ובבואו לחיות את חיי מציאותו האפורה, היומיומית.¹ הלל צייטלין

במהלך ארבע שנות לימודי בבית המדרש לרבנות, ביקשתי לעצב את מנהיגותי הדתית. היותי אשה ואם צעירה העסיקו מאוד את עיצוב הזהות הרבנית שלי. הן בפן של כניסתן של נשים לחזית העשייה וההגות הדתית והן באופן בו דרשתי שעולמי הדתי וזהותי כאשה וכאמא יקבלו ביטוי בשפה הדתית והתיאולוגית.

הבסיס לעבודה זו התחיל מתוך כתיבת שירה על התהום, כמעין ניסיון לגרד מידע עלום אודות התהום, על פי שני הפסוקים הפותחים את ספר בראשית בלבד. שירה זו הביאה לרעיונות ומחשבות באשר לניסיון לגשש אחר אלוהות קמאית בעלת מגדר נשי. כתיבה שהעידה כי יש משהו שהאל המסורתי בעל מגדר גברי ברור חסר עבורי כאלוהות שלמה. כך ביקשתי לפרוץ את גבולות התודעה שלי, תוך שניסיתי לענות על מאפייניה, ועל המאפיינים החסרים לי באלוהות שאלוהות נשית יכולה להעניק עבורי, כאשה וכאם.

מתוך כך, בשירי, ביקשתי לעבות את זהותה, מאפייניה ודימויה של התהום ככוח אלוהי קדום בעל מאפייני מגדר נשיים. כתיבת שירה זו היוותה עבורי השראה שהובילה לסקרנות גדולה להמשיך ולחקור את דמותה הספרותית של התהום במקרא. ברכתו של יעקב ליוסף ערב מותו "בְּרַכְתָּ תְּהוֹם רֶבֶצַת תַּחַת בְּרַכְתָּ שְׂדֵיִם וְנָחַם" (בראשית מט', כה'), הגבירה את סקרנותי אודות אברי הגוף הנשיים הנקשרים לפריון נשי בהכרח איתם תוארה התהום ומכאן להמשיך לחקור אחר מידע נוסף אודות התהום ונוכחותה, ייצוגיה המיתיים והדתיים בימי קדם.

נוכחות השכינה והאם הגדולה בספרות הזהר והקבלה, היו עבורי השראה לדמיון ויצירתיות שנוצרה במדרש היהודי הקאנוני להכיל דימויים וארכיטיפים אלה. אך ספק כרסם בי כתלמידה ותיקה של מדרשי הזהר, האם ניתן למצוא את הדימויים והארכיטיפים האלה כבר במקרא והאם ניתן למצוא דימויים אלה גם בדמותה של התהום המקראית?

כך התפחה לה עבודה זו כצמה השזורה משלושה חלקים: שירה, הגות תיאולוגית ופרק מחקרי.

החלק הראשון של עבודה זו, הינו אסופת שירה שכתבתי לאורך זמן בחיפושי אחר אלוהות שתשקף את אמונתי היהודית בעלת מגדר נשי והמסע האישי שלי בעקבותיה. שירים אלו עיטרו את השערים

¹ צייטלין 1983, עמ' 125

השונים בעבודה זו כדלת כניסה של דימויים ארכיטיפים קמאיים לתוך עולם עשיר של הגות, מחקר והשוואת טקסטים ורעיונות.

החלק השני בנוי כסקירה של הגות המושפעת מהמפגש של נשים יהודיות בעת הזו עם הדת, כנקודת מפגש מכריעה המבקשת מקום שווה ומכובד לנשים בתוך השפה והפרקטיקה הדתית עד לשאלות התיאולוגיות העמוקות והראשוניות ביותר. כך גם אשלב בסקירה זו את המפגש וההשקפה התיאולוגית שלי, המביאה נכוחה את צרכי הדור הזה ומבקשת להם מענה. כתיאולוגיה שבמרכזה אמיתות המונחות על חשיבה מופשטת, תהליך ארוך טווח שדורש גמישות ושינוי פרדיגמות של חשיבה מעת לעת. בתוך כך, היותי רבה, אשה ואם בהכרח מייצגת את השקפתי הדתית באשר למקומן השווה של נשים ככל מגדר, בדת ובחברה השואפת להכללה של שונות, תוך דרישת שיח דתי המתייחס לייחודיותן של נשים סביב פוריותן הפיזיולוגית וסביב חווית האמהות וההורות. מכאן אבקש להציג את הצומת התיאולוגית אליו הגעתי, שכדי לחצותה בבטחה וכדי שלנשים ככל מגדר, יהיה מקום שווה בעולם הדתי הארצי, חייב להיות שיקוף לזהותן המגדרית ולחוויותיהן הנשיות גם באלוהות המטאפיזית שתכליל גם את שונותן המגדרית. מכאן, השאלות שמעסיקות אותי בפן התיאולוגי הן כיצד ניתן למצוא זהויות מגדריות שונות לאל מבלי למוטט את הרעיון המונותאיסטי, וכיצד בחשיפתי זאת אינני פותחת דלת ל פוליתאיזם, אמונה באלילות אנושית או הזמנה לחדש פולחנים מיתיים קדומים?

לכן אבקש לשאול על תפקידם של הייצוגים המגדריים בתיאורי האל, ולהציע כיצד המשימה החשובה של בני ובנות זמננו היא להרחיב את דימוי האל ולהגדיר את המונותאיזם כגורם מאחד המכליל את השונות המגדריות ובכלל ומשקף את המכלול שמקורן אחד.

החלק השלישי בעבודה זו, הינו פרק מחקרי המבקש לעקוב אחר הופעות התהום במקרא ובחינת המים ככח מיתי המחובר למגדר נשי, במקרא, בספרות חז"ל ועד ספרות הזהר. התהום הינה דימוי מיתי המייצג את גוף המים החיוני, הקמאי והראשוני ביותר המוזכר במקרא. התהום בעלת כוח מיתי אדיר ואלמותי שהתקיימה עוד לפני בריאת העולם וממשיכה להתקיים לאחר הבריאה ועד לחזונות אחרית הימים ונוכחותה חובקת שלל אירועים. היא מלווה את הסיפור המקראי במופעים מגוונים כבעלת כוח ומעמד רב המתוארת לצד האל המקראי בתיאורים השונים.

בקריאת המקרא, אני מציעה לקרוא את סיפורי היסוד גם כסיפורים ותיאורים מיתיים בהם גלומים הארכיטיפים הדתיים שלנו. הקריאה שאני מציעה הינה קריאה משווה של סיפורי המקרא עם המיתוסים של הדתות הסובבות את אמונת המקרא כאשר המים היו ייצוג מיתי של האלה האם. בכך אני מבקשת להראות כיצד הרעיונות השונים העולים מהשוואות אלה המשיכו להתקיים בספרות היהודית במדרשי חז"ל ומדרשי הזהר. השוואת הטקסטים יכולה לשמש כמעין שזירת חוט של רעיונות ותפיסות זהות, כדמיון מעורר השתאות. כך גם לעניינינו במחקר זה, טקסטים אלה יכולים לסייע בהבנת נוכחות של דימויי מגדר נשי לאלוהות או לכל הפחות דימויים מיתיים שהמשיכו להתקיים בתוך המרחבים הספרותיים של המקרא, למרות ולצד המלחמה להוקיעם לטובת האמונה באל המקראי. איני מבקשת לטעון להשוואה וקשר היסטורי לפיה כותבי הטקסטים המאוחרים הכירו את קודמיהם בהכרח ונשענו עליהם, אלא להראות כיצד מופעים של רעיונות זהים התקיימו בצורה כל כך רחבה ובתקופות שונות.

אני מוצאת כי מחקר זה יכול לחשוף פרק עמום בהתפתחות האמונה המקראית, בחשיפת דמותה ומאפייניה של התהום ומרכזיותה של האלה האם המיתית מהאמונות הסובבות את הדת המקראית לתוך המקרא. לא פחות מכך, ביכולתו להוות בסיס לסוגיה התיאולוגית העוסקת בשפת המגדר האלוהי ובדימויה המגדרים השונים של האלוהות כמבטאים צורך קמאי ועכשווי גם יחד, מהאמונה המקראית משחר התפתחותה ועד ימינו. באופן זה, יתאפשר לשזור עמוד שדרה ברור ונוכחות של דימויים וארכיטיפים נשים לאלוהות מקדמת דנא, מגיבש הדת המקראית, ועד לספרות הקבלה בה פרצה לתודעה היהודית בהרחבה.

עבודה זו בנויה כשבעה שערים. בשערים השונים של מחקר זה, אבחן לעומק את הדימויים המיתיים של התהום כדימויי המגדר הנשי של האלוהות, אותם ניתן למצוא במקרא וכנמשכים גם לתוך הספרות היהודית המאוחרת.

בשער הראשון, אבקש לשרטט בקווים כללים ביותר את המפגש של הגות פמיניסטית יהודית בעת הזו עם היבטיה השונים של השפה הדתית וחידוש פניה. בחלק זה ארחיב את אתגרי השעה הדתיים בכלל והאתגרים התיאולוגיים בפרט שהביאו אותי לכתוב מחקר על המיתוס של התהום בספרות היהודית.

בשער השני, כתשתית מקדימה למחקר אודות התהום במקרא, אבקש לסקור את דימויי האלה האם במחקר הדתות ובפסיכולוגיה היוגיאנית. כך גם את ביטוייה במיתוס הקדום, בדת ובתרבות העתיקה סביב היווצרות האמונה המקראית ובחקר המקרא.

בשער השלישי אשווה את סיפור הבריאה בספר בראשית עם סיפור הבריאה הפיניקי ומיתוסים נוספים. מטרת ההשוואה להאיר ולעבות את קריאת הטקסט המקראי וסביבת היווצרותו כך שנוכל לדלות מידע נוסף על התהום בתרבויות הסובבות לתוך התפתחות המקרא. כך גם אבחן כיצד רעיונות אלה המשיכו להתגלגל בתוך הטקסטים המאוחרים.

בשער הרביעי אבחן כיצד התהום המקראית ממשיכה להתקיים ולהתפתח לאחר בריאת העולם בתוך מאגרי המים השונים, ומתוארת כיסוד רב עוצמה לצד האל המקראי וביחסי גומלין עימו. אתמקד בסיפור המבול וחצית הים ותיאורים מקראיים שונים.

בשער החמישי אבחן את מקומן של כוחות הדמון האימתניים בתהום: התנין-לויתן, נחש בריח ונחש עקלתון. בפרק זה אבקש לבחון את הופעתם הספרותית ביחס לתהום מהמיתוסים הקדם מקראיים לתוך המקרא והמדרש המאוחר. מתוך ניסיון לגלות ולהרחיב את זיקתם לתהום, ולבחון אילו מאפיינים זהים בין התהום והמפלצות הקדמוניות.

בשער השישי אבקש להעמיק בדמותה הספרותית של מרים הנביאה כדמות של אישה מנהיגה המזוהה לצד ניסי המים הגדולים. אבחן כיצד מרים מהווה ייצוג אנושי של דמות מיתית וארכיטיפית במקרא הנקשרת עם הכוח המיתי של המים. כך גם הסיפורים והתיאורים סביב דמותה של מרים מעלים נדבך נוסף לקיום פולחן מים בגיבוש האמונה המקראית.

בשער השביעי אבקש להציג את נוכחות התהום ופולחן מים במדרש ובתיאורי עבודת המקדש בספרות חז"ל. תוך שאלו מבטאים כיצד הרעיונות העולים מהמקרא על התהום ועל פולחן המים המשיכו להיות נוכחים גם בתקופתם של חז"ל ובאמונה הסובבת.

בדיוק כשם שנחרט בפי כל המושג "תהום הנשיה", אבקש להוציא את התהום מלוט ההסתרה והשכחה על ידי קריאה מחקרית, נאמנה ובהירה עד כמה שניתן בדימוי התהום כביטוי של המגדר הנשי של האלוהות בספרות היהודית. כולי תקווה שקריאה זו וגילויי דימויי התהום, תהא כמצע ובסיס למחקר ענף שימשיך לחפור, לחפש ולגלות את הדימויים של האם הגדולה במקורות היהודים, וליצור תפיסה רחבה יותר של נוכחות האם הגדולה בספרות היהודית ושל גילויים של פנים מגדריות שונות לאלוהות. כך גם, כהזמנה להעשרת השפה הדתית, בדומה לשיח מגדרי רחב שמבקש להסיר את הלוט מקולות שהושתקו והוסתרו. אני מוצאת את השמעת הקול התיאולוגי הנשי נצרכת כאויר לעת הזו, עבורי ועבור מחפשים ומחפשות קולות אלה.

"פעם אחת מהלכים היינו בטבריה. בדרך שאלנו את מורנו ורבנו : מה זה אלוהים?

אזנים לכם ולא תשמעו?

מהיכן נשמע?

שמעו!

אז שמענו בת קול אומרת : "אם אדם, כנסת ישראל, שכינה"

ומהיכן בא הקול?

האלוהים יעננו בקול"

ספר הקנה דף ד' ע"ב

תהום הנשיה / סיון נבון-שוכל

תהום, נשכחת
אני כל כך מתנצלת
ובאבת
ששכחו
או אולי פשוט לא הבינו את
נשיתך

אבל היום השעה טובה
הנשיה מתעוררת
שירה מדברת
מעינותיה מפיצים אהבה ורוך
מרחיבה את גבולות הלב והתודעה
מלמדת אורחות ודרך
מחברת רוח ברוח
בפגישה שאין שניה לה
מגלה לב
מגלה חיים

למה נמשל הדבר?
לתורת אמת

ונשכחת.
הפאב נערם וכסה הכל
דרך הפכה שיטה
ורוח הפכה לחק
הים נכבש
והסדר איים לכבות
הגבולות נשטפו בכאב ללא מזור.
לאל פתרונות
ולך תהומות
מערבולות
וסערות
וחשך עלום על פני תהום

ובתרת את
את נשיתך לגלות
את מי תהומותיך לחשף ולשתות
לשאל שאלות
לתהות
להיות
לבנות.

שער ראשון : תיאולוגיה פמיניסטית מתחדשת : ערגה לתהום נשכחת

השעה לתיאולוגיה העוסקת בייחוס המגדרי של האל היהודי

הפמיניזם הדתי, ומרחב הזהויות המיניות מעמידים את אתגרי השעה החברתיים-תרבותיים לפתחה של השפה היהודית הדתית ודורשים את התחדשותה. אלו שאלות המתדפקות על כלל הדלתות הנפתחות לתחומי החיים הדתיים: ההלכה והחוק היהודי, שפת התפילה והליטורגיה, תיאולוגיה וכ"ב. נושא שטרם נחקר דיו ואותו אני מבקשת לפתח הוא התיאולוגיה היהודית העוסקת בייחוס המגדרי של האל היהודי. אני מוצאת צורך בהרחבת השיח המגדרי, כנובע מהרחבת היריעה באשר למהות צלם האלוהות ונוכחות אלוהית בהיבטים של הכלה ושוויון ביחס לכל מגדר, תחת המטריה הדתית.

בפרק זה אבקש לשרטט בקווים כללים ביותר את המפגש של הפמיניזם היהודי עם היבטיה השונים של השפה הדתית עד כה ומכאן להרחיב את הפן התיאולוגי שהביא אותי לכתוב מחקר על המיתוס של התהום כחלק מפתיחת תיבת פנדורה תאולוגית פמיניסטית גדולה ורחבה המחפשת את מקומם של ייצוגי המגדר הנשי של האלוהות בדמות האלה האם והארכיטיפים שלה במקרא לתוך ובספרות היהודית הבתר מקראית.

פמיניזם יהודי דתי

כדי להיטיב להבין את צורך השעה והרקע של הפמיניזם היהודי הדתי, יש להידרש תחילה למחקר הפמיניסטי היהודי של העת הזאת.

הביקורת הפמיניסטית של החברה והתרבות, שהחלה בשנות השישים של המאה הקודמת בארה"ב והתפרשה לחברה המערבית בכלל ולישראל בפרט, הציבה אתגרים משמעותיים לאורח חיים יהודי דתי בפרט ובוודאי הלכתי. לפני כן, אפליה כנגד נשים הייתה נפוצה בכל תחומי החיים הן החילוניים והן הדתיים. ביהדות, אפליית הנשים הייתה טבועה באורח החיים ההלכתי במובהק מתקופת המקרא וחז"ל וממנה הלאה. האפליה התבטאה בתחומים שונים המגבילים את נוכחותן וחופש תנועתן של נשים בעולם הדתי והאזרחי ובוודאי את זכויותיהן כשוות ערך לאלו הניתנות לגברים. דוגמאות לכך ניתן למצוא כאשר נשים אינן יכולות להיכלל במניין ולפיכך אינן יכולות להוביל תפילה, נשים מוגבלות בלימוד תורה וכך גם לא הותר להן לעלות לתורה, אמינותן כעדות מוגבלת קשות, נשים משוללות יכולת לגרום לשינויים במעמדן האישי בנישואים (למשל ליזום גירושם ולשחרר את עצמן מנישואים כדי להינשא שנית) וכיו"ב. ההלכה, הדת והתרבות היהודית מראשיתה הטביעה את ההוויה הפטריארכלית באופן מושרש ועמוק עד שזוהו כבעלי מקור אחיד של קדושה. זכויותיהם ומעמדם של גברים הועמד במרכז החשיבות ובעלי נופך של קדושה ולמולם בפער גדול הנשים במעמד נחות. לעיתים קדושתן של נשים הוגדרה כמשנית או כלא קיימת לפרקים, שכן נשים לא נכללו באמירת תפילות שיש בהן "דברים שבקדושה" ובוודאי לא להוביל. כך גם, במצבים ובתחומים שונים נשים הוגדרו במצב טומאה בשגרה (לדוגמה בהיותן בניה). כך גם ההתעלמות מנשים ע"י אי ספירתן למניין, גם אם הן פיזית נמצאות בתוך הקהל המתפלל כחלק מתפילות וטקסים דתיים שונים. בנוסף, הימנעותן ומניעתן של נשים בקיום חלקים נרחבים בהלכה

ובפרקסיס הדתי הכולל, רק העמיקו תפיסות אלה. כמובן אלו נקבעו בד בבד ביחס לצרכי השעה והתרבות של הגברים וכמנגנון שליטה ברור.

השפה והחוויה הדתית, כמובן השפיעה ומשפיעה מאוד גם על התרבות והחברה בה אנחנו חיים. בחברה היהודית הפטריארכלית, בה הגברים עמדו במרכז הפרקסיס, הליטורגיה, הלימוד והכתיבה התיאולוגית, בוודאי שהאל נתפס גברי והדהד את עולמם. האל המקראי מבטא את צלם האדם הגבוה ביותר והינו אל זכרי מובהק. שפת הפניה אליו היא כמלך, כאדון, כאב, כלוחם וכו' וכל מושא תיאוריו הינו בלשון זכר. אם כך, האם הוא אל המייצג רק את הצלם הגברי ולא את הצלם הנשי? האם האל נועד לייצג רק את מחצית מאוכלוסיית העולם בכלל והעם היהודי בפרט? האם יש קשר להתעלמות מנוכחותן של נשים שנמצאו בקרב קהל מתפלל ושלא נספרו למניין, להתעלמות מצורך בייצוג מגדרי נשי של האלוהות ובפניה אליה? האם יש קשר לכך שבעברית בפניה ללשון רבים גם אם יש רוב נשי בקבוצה ומיעוט גברי מובהק, תמיד נשתמש בלשון זכר רבים להכללה?

כמובן שבשאלות אלה ניסיתי להדגים כיצד תרבות דתית משפיעה על תרבות חברתית, שפה ומציאות קיימת כמעין משחק דומינו ארוך מרובה ענפים. כך בשינוי של מחשבה ותפיסה דתית, אדוות של שינויים ימשכו ממנה לתוך התחום החברתי תרבותי ויהפכו בה לנורמות מוסכמות רחבות.

אני מוצאת כי העניין העומד במרכז כל אלה עליו יש לשים את הסיבה והתוצאה לכלל אפליית הנשים בתיאולוגיה, בליטורגיה ובהלכה היהודית לאורך ההיסטוריה היהודית, היא העובדה שנים הודרו מהקהילה המתפללת ומתפקידי הנהגה דתית לרבות שליחות ציבור, לימוד תורה ודרישת הלכה וכמובן שלא הורשו לקחת חלק כסמכות לקביעת אורח חיים יהודי משמעותי. בכך שהורחקו ממרכז הכובד והכוח לקביעת סדר היום הדתי והחברתי הן לא יכלו לתת את קולן באופן המשפיע על התפיסה החברתית לדורן שלהן ובוודאי לדורות הבאים. קולן, מהותן, תפיסת עולמן, ייחודן הפיזיולוגי, נשיותן ככלל ועוד כיוצאים באלו לא נכללו בקביעת סדר היום התיאולוגי והקהילתי ומכאן הייחודיות הנשית הושתקה ומודרה. כמובן, פועל יוצא מכך הוא שקולן וזכויותיהן היו פחותים בחשיבותן ולרוב אף משוללות התייחסות.

בעת המודרנית נוצר מפנה גדול במעמדן של נשים בחברה המערבית בחקיקה אזרחית של שוויון מגדרי, בפתיחת דלתות ההשכלה ומרחב האפשרויות המקצועיות לנשים וכו"ב. כחלק ממהפכה אזרחית חברתית הדרגתית הדורשת להבטיח לנשים שוויון זכויות המעוגן בחוקי החברה האזרחית, נדרשה ההלכה היהודית להתייבץ ולהגיב למול מקומן ההיסטורי והעכשווי של נשים בחוקי ההלכה ובחברה הדתית. אין זה מפתיע כי החברה והחוק האזרחי היו הראשונים לעשות את המהפך לקידום מעמדן וזכויותיהן של הנשים, לפני החוק הדתי. היהדות ההלכתית בעת המודרנית התקשתה למצוא פתרון קל לנושא זה לאחר אלפיים שנות מסורת הלכתית ממוסדת בהן לא ניתן מקום למעמד מכבד ושוויוני של נשים בפני ההלכה היהודית, הליטורגיה ואורח החיים היומיומי ובוודאי למציאות פתרונית בשילובן כשוות בקרב המנהיגות דתית. הדבר נכון בוודאי ביחס לאורתודוקסיה שבמרחביה הגדולים והשמרנים אינה מאפשרת שוויון זכויות לנשים ואף מערימה קשיים בדרכן לקבלת סמכות ונהגה הרבנית. אך גם התנועות הליבראליות התעכבו עד להסמכת האשה הראשונה לרבנות רפורמית ומסורתית (קונסרבטיבית) בישראל בשנת 1992. בתנועה המסורתית

(קונסרבטיבית) בישראל, על אף שנשים מוסמכות לרבנות, עדיין לא התקבלה הצהרה רשמית של כנסת הרבנים המסורתיים בישראל להסכמה מלאה לדבר.²

פמיניזם והלכה

מקרב ההוגות הפמיניסטיות המשפיעות, ברצוני להביא כאן שתי הוגות פמיניסטיות יהודיות שהגותן מתייחסת לחידוש פניה של השפה הדתית ההלכתית: תמר רוס ורחל אדלר. הגותה של כל אחת מהן פונה ומתייחסת למגזרים הדתיים בהן הן גדלו וחיו בהצעה ליצירת מענה לשינוי מתבקש והכרחי בה.

תמר רוס העמידה חיבור הלכתי-פילוסופי מעמיק על המפגש של הפמיניזם עם ההלכה היהודית, "ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם".³ בו בחנה כיצד בקשה לשינוי כה מהותי פוגשת את השפה ההלכתית הקיימת והאם ההלכה מסוגלת להתאים את עצמה ברמה המעשית לצרכים החדשים של הנשים בעקבות השינוי בתפקידן בעולם המערבי. כך סוגיית הנשים הופכת למקרה מבחן מובהק ליכולתה של מסורת בת אלפיים שנה להתייחס ואף להסתגל למציאות החברתית והאנושית המודרנית מבלי לאבד מסמכותה אך בפועל לייצר בה שינוי עמוק ומהותי. רוס אכן קובעת כי ההלכה היהודית בעת הזו צריכה להפתח ולמצוא דרך להכיל בקרבה את מהפכת הנשים ומוצאת כי הדרך לעשות כן אינה ע"י שינוי פני המערכת כולה בצורה גורפת אלא ע"י

"הישענות על הכרעות מקומיות בצורת פתרונות אד הוק, על ההצלחות החלקיות המושגות בדרך פרטנית ואף על שתיקות של בני סמכא המוכנים להעלים עין - היא הדרך היעילה ביותר להשגת פתרונות ארוכי טווח".⁴

כמובן שבכתיבתה פונה רוס בעיקר אל המגזר האורתודוקסי השמרני ומבקשת לייצר בו את ניצני השינוי כההליך עתידי שימשיך להתרחב מבלי למוטט אותו. רוס מודה כי השפעת המחאה של הפריפריה על המרכז, לעניינינו מהפכת הנשים הרפורמיות וכלל התנועות הליבראליות בשוויון ובהעצמת נשים בהלכה, בטקסי חיים ובשיח הדתי, מהווה כוח גדול שהניע את גלגל השינוי עבור הנשים האורתודוקסיות מלכתחילה. בכך שנוצרה מעין מראה עבור הנשים האורתודוקסיות לעולם שיש בו חירות דתית עבור נשים ושאיפה להעצמת נשים בשפה ובפרקטיקה הדתית. כך החלו גם להכנס לפרקטיקה האורתודוקסית טקסי חיים ואירועים המציינים נקודות משמעותיות בחייהן של בנות ונשים כגון לידת הבת, בת מצווה וכו'.⁵ כתיבתה של רוס יצרה שינוי גדול בהעצמת נשים אורתודוקסיות בישראל והכנסתן לתוך השיח ההלכתי כמשפיעות. אני מוצאת את עשייתה ואת הפתרונות שהציעה לנשים אורתודוקסיות כמסד ראשון והכרחי בדרך לשילובן של נשים אורתודוקסיות במנהיגות הרבנית וההלכתית.

רחל אדלר, כאשה אורתודוקסית העידה על עצמה שלא יכלה לשתוק מול אפליית הנשים בחיים ההלכתיים שהציבה האורתודוקסיה היהודית בה חייה וכך מצאה את עצמה כותבת מאמר המתריס על כך - "היהודי שלא היה" - אשר זכה לתגובות של ביטול מצד גברים שונים בקרב הממסד

²רא"ה אתר התנועה המסורתית, שאלות ותשובות של כנסת הרבנים, פרק ה':
<https://www.masorti.org.il/page.php?pid=771>

³ רוס 2007

⁴ שם, עמ' 321

⁵ שם, עמ' 298

האורתודוכסי, עובדה ששיקפה עבודה עוד יותר את נוכחותה החזקה של אפליית הנשים ביהדות האורתודוכסית.⁶ לעומת תמר רוס שמבקשת לשנות את המערכת ההלכתית "מבפנים" וללכת בצעדים קטנים בכל מאבק מקומי כדי להפוך את המאבק הנשי למקובל יותר ויותר בקרב החברה האורתודוכסית, רחל אדלר מבקשת להביט על ההלכה האורתודוכסית מבחוץ ולייצר חידוש נרחב בכלל ההיבטים של התיאולוגיה והפרקטיקה היהודית, כך שמעמד הנשים בדת היהודית ישקף מעיין מקבילה למאבק הנשים האזרחי ובאופן זה יהיה מיזוג טבעי להתקבלות של הנשים במציאות החברתית-תרבותית המתרחשת בעולם סביבה.

אדלר מציעה לראות במפגש של ההלכה עם הפמיניזם הזדמנות ליצירת תאולוגיה חדשה וכוללנית ליהדות בה יש ביטוי לנשים ונשיות ככוח מעצב של זווית הראיה הנשית ובהחלת שפה שלא הייתה בשימוש לאורך שנות ההיסטוריה של המסורת היהודית. מכאן קובעת אדלר כי כדי לסלק את הקלון מן השוני המגדרי, ביצירתה של התיאולוגיה החדשה עלינו לזהות סטנדרטים שלא קיבלו ביטוי, כאלה המניחים שהזכריות היא הנורמטיבית ולהחליפם בנורמות המשקפות קיום של שונות וגיוון מגדרי. בתוך כך למשל, תיאורים סובייקטיביים של התנסויות נשיות בהיסטוריה היהודית יהיו מקורות שימושיים לנורמות חדשות כאלה, וכך נקבל התוויית חוויות שונות מאלה של גברים או כאלה שלא נחו כלל על ידי גברים. כך גם בליטורגיה ובפרקסיס היא מציעה חידוש של השפה והתוכן הטקסי, לדוגמת ברית הנישואים אותה מכנה "ברית אהובים: נישואים בין שווים" כמהלך של בחירה שווה זה בזו בין בן ובת הזוג באופן שוויוני.⁷ חשוב לציין כי תרומתה של אדלר בחיבור זה חשובה מאוד להתפתחות הפמיניזם היהודי האמריקאי ככלל ולרבנות הליבראלית בכלל. כשתי קצוות של תפיסות דתיות בנות אותו הזמן, אדלר מהצד הליבראלי יותר ורוס מהצד השמרני יותר שתייחן השפיעו רבות על התפתחות התפיסה היהודית הדתית, על העצמתן ושילובן של נשים בהנהגה היהודית הדתית בהרחבת המנעד של מדרשים פמיניסטים ושילובן של נשים בשיח ההלכתי.

פמיניזם ותפילה

הגישה האורתודוכסית, המסורתית השמרנית שמרה באדיקות את השיח הגברי בתפילה הן בפניית המתפלל שתמיד מתואר כגוף ראשון יחיד או רבים זכר, הן באזכור האבות ומנהיגי האומה הגבריים בלבד במטבעות התפילה ובפיוטים והן עבור מושא התפילה שהוא לעולם מושא האלוהות המתואר בדימויים גבריים מובהקים. זאת, בזהות גדולה לשפה המקראית שגם היא לרוב מתקיימת בשיח גברי בין האל הגברי למנהיגיו ומאמיניו, וכך גם בשיח או פניה של נשים אל האל הזכרי.

לימינו, שאלות אלה עולות ביתר שאת ביומיום בשפת התפילה על מענה או שתיקה לנוכח העדר כינויי הגוף של המתפללות בסידור המסורתי ועד לניסוח המושא האלוהי שייצג את מאווי האמונה של המתפללות כולן. הן על הבטי כינויי ודימויי הגוף של האל שיתאימו גם לפיזיולוגיה הנשית, והן לכמיהה עם צרכים של היבטים נשיים מהנשגב. ועל אחת כמה וכמה לזהויות ולנטיות המיניות השונות הבאות בקרב קהל המתפללים והמתפללות.

⁶ אדלר 1971, עמ' 11-7 וראיה גם אדלר 2008, עמ' 23

⁷ שם (אדלר 2008), עמ' 78. בתוך כך עומדת אדלר על החשיבות וצורך השעה בכתיבת מדרשי נשים ונשיות בעת הזאת. ועל ברית הנישואים כברית אהובים בין שווים עמ' 221-265. ראיה גם: פלסקו 1994, עמ' 54-53

בתוך כך קיים חידוש ותקדים מתוך העולם היהודי המסורתי כאשר למן המאה ה-16, ברוח הקבלה והעלאת קרנה של השכינה, ההיבט הנקבי של אלוהים, השתלבה השכינה בסידור התפילה ובתיאולוגיה הקבלית המתארת את נוכחותה האלוהית בחוויית השבת כעניין מקובל על פי כל. אנו מוצאים את דימוי האלוהות הנשית בפיוטים שנוספו לסידור התפילה במהלך קבלת שבת המקובלים על כל העולם היהודי לדוגמת "לכה דודי לקראת כלה" שנכתב במאה ה-16 ע"י שלמה הלוי אלקבץ. בנוסף, בקהילות שונות קיימת המסורת להקראת מגילת שיר השירים לפני קבלת השבת בה שבה ועולה דמות האהובה לצד הדוד- האהוב כמוהו כארכיטיפ אלוהי הנמצא עם האהובה ביחסים רומנטיים. כך גם, באמצעות קריאת מזמור "אשת חיל" (משלי לא) בליטורגיה הביתית סביב סעודת שבת, בהתייחסות לממד הנשי של האם והרעייה האידיאלית וכי"ב.

הסידור הרפורמי החדש "תפילת האדם", שיצא בשנת 2020, הינו הסידור המרכזי בו משתמשת התנועה הרפורמית בישראל, אשר השכיל להציע כר נרחב של מושאי פניה לאלוהות בשיח התפילה העכשווית.⁸ הצורך העכשווי המיידי בשפת תפילה המחברת צרכי מתפללים שונים ממגדרים שונים, המכלילה אמונות ודעות מנוגדות ללא חשש, הביא ליצירת סידור זה ואכן זוהי אמירתו התיאולוגית המפורשת ביותר. הסידור נענה הן לריבוי המגדרים של המתפללים והמתפללות והן לניסוח, תיאור מגדריו השונים של המושא האלוהי גם בצורותיו הנשיות "אם כל חי", "בוראת העולם" וכי"ב.⁹ עולה כי צורך השעה לאמצעי ליטורגי יהודי פרקטי של סידור התפילה היה דחוף יותר וקדם לניסוח משנה פילוסופית ותיאולוגית יהודית דתית סדורה המסבירה את הצורך במושאי האלוהות השונים. בניסוח אחר, צורך השעה התיאולוגי מצא ראשית מקום בליטורגיה עוד בטרם נדע להסביר מה ומי עומדת מאחורי פנייתנו ל"הויה", "עין החיים", "אם הרחמים" וכו' המוצגות בסידור הרפורמי החדש כמושא פניה אלוהי, השאלות מדימויים של אלוהות נשית לאורך ההיסטוריה והספרות היהודית. חשוב לציין, כי מרשה פאלק, משוררת ומחברת תפילות שפעלה בארה"ב, השפיעה מאוד על התנועה הרפורמית בארה"ב, בחיבורה ספר ברכות בסוף המאה הקודמת פורץ דרך. פאלק ביקשה לשנות ולהרחיב את השפה בה אנו פונים לאלוהים תוך שהציעה ניסוח מחודש של הברכות המסורתיות באופן מעודן ורוחני והציעה מרחב של דימויים זכריים ונקבים לאלוהות. אלו נועדו להעשיר את שפת התפילה מחד, ובו בעת מציעים דרכים שונות לחוויה אינטימית דתית בפניה אל האל שיתאימו למתפללים השונים והשונות בשפה עכשווית.¹⁰

הצורך להבין כיצד יש לקרוא לאלוהות, מושא תפילות, ומה משמעות של כינוי גוף ומגדר כזה או אחר כלפי אלוהים, היא שעוררה אותי לבחון, להעמיק וליצור פרקים בתיאולוגיה יהודית המתאימה לעת הזאת. אני מוצאת כי גלי המהפכה של הפמיניזם היהודי יצרו מסד ראשון לכתיבת מדרשי נשים והנכחת נשים במעגלי הליטורגיה, ההשפעה וההובלה הדתית. כך, במסד השני תנועת הפמיניזם היהודי הובילה שינוי גדול בהתפתחות שוויון מגדרי בשפת הפניה אל האל ובכתיבת מדרשים חדשים המעצימים נשים. מכאן, השלב הבא המתחייב מכך, אליו אני נדרשת, הוא לצאת

⁸ סידור תפילת האדם 2021. להרחבה על העקרונות של סידור התפילה הרפורמי ראה/י גם דליה מרקס 2014. עמ' 307–346.
⁹ שם (תפילת האדם), לדוגמא: תפילה חלופית לימודה אני עמ' 57, וראה/י גם תפילה חלופית לברכות השחר שנכתבה ע"י הרב לוי וימן קלמן ומעין טרנר עמ' 66.
¹⁰ פאלק 1987, פאלק 1996.

לחפש את עקבותיה ונוכחותה של האלוהות הנשית בספרות היהודית פנימה, לאפיין אותה ולהעצים את נוכחותה ולהגדירה למול שאלות שונות של ייחוס מגדרי לאלוהות ככלל מן המקרא והלכה.

לשם כך אני מוצאת חובה להתייחס לשאלות אלה גם מחוץ לשפה היהודית גרידא, לפסיכולוגיה היונגיאנית שהתמודדה גם כן עם החסר הגדול הזה לשם רפואת הנפש ומשפיעה רחבה על השפה הדתית תרבותית בה אנו חיים כיום. יונג ותלמידיו יצאו למסע מרתק בחיפוש אחר הארכיטיפים הנשיים ועקבותיהם במיתוסים של עמי העולם ליצירת זהות שלמה לעצמי היחיד ולחברה ככלל, המורכבת מצדדיה הגברים והנשים כאחד. בעוד אלו הגבריים קיבלו במה ברורה בתרבות החברתית והדתית, הנשיות נעדרה והושתקה. והם יצאו לחפש אותה ולאפיין אותה לטובת רפואת הנפש של האדם והחברה בת זמננו.

פמיניזם דתי ופסיכולוגיה

הפסיכואנליזה הינה בת בריתה ותולדתה של העת המודרנית. מתוך מהפכה של ממש, ניתנה האפשרות להצמיח מחשבה ושפה "חילונית" שלמה על תורת הנפש, שהייתה עד המודרנה כחלק מהשפה הדתית- תיאולוגית. עם זאת, בתוך כלי המחקר הפסיכולוגיים היום עולה צורך לא פעם לבחון את הזיקה, השורשים והרלוונטיות למונחים מתורת הנפש למול השפה הדתית שקדמה לה.

תורתו של קארל גוסטב יונג ופסיכולוגיה המעמקים שפיתח היוו בסיס איתן לחקר המיתוסים והשפעתם על ההווה האנושית העכשווית. יונג מצא קשר נרחב בין תכני החלום לבין המיתוסים של תרבויות הקדם, וחידש בעקבות כך את מושגי הארכיטיפ והלא המודע הקולקטיבי. יונג קבע כי מעבר ללא מודע של האינדיבידואל קיים לא מודע קולקטיבי. הופעתם החוזרת של אותם דימויים בתרבויות שונות היוותה לדעתו הוכחה לכך שהלא מודע הקולקטיבי אכן קיים ושהוא צורך אנושי חוצה תרבויות. מקורם של ארכיטיפים ומאווים שהושתרו בלא מודע הקולקטיבי מצוי במעמקי המיתוסים הקדמונים המכילים זיכרונות ותכנים כלל אנושיים שבהעלאתם ובהצפתם ניתן להיטיב להבין ולרפא את העולם הנפשי של היחיד, דחפיו ומימושו. הופעתם החוזרת של אותם דימויים בתרבויות שונות היוותה לדעתו הוכחה לכך שהלא מודע הקולקטיבי אכן קיים.¹¹

"האדם מביא איתו בלידתו לא רק את טבעו האינדיבידואלי, אלא גם את זה של הטבע הקולקטיבי. [...]"

מצבים אנושיים, כמו נעורים, זקנה, לידה ומוות, יחסים בין בנים לאבותיהם, בין בנות לאמותיהן, זוגיות ועוד, שייכים למערכת הנורשת מאז העולם הארכאי. [...] התודעה האינדיבידואלית היא בלבד המתנסה באלמנטים אלה לראשונה."¹²

בנפשו של כל אדם קיים ארכיטיפ נשי וארכיטיפ גברי, ארכיטיפ האם וארכיטיפ האב כאשר העצמי (self) הוא ארכיטיפ הארכיטיפים. הארכיטיפים מתגלים בדימויים נפשיים שנתפשים ע"י המודעות, המסייעים לנו להכיר את פניו השונות של הארכיטיפ ולפענח התנהגויות שרוב בהן היסוד הנסתר הקשור בארכיטיפ זה.¹³ יונג תפס את דמות האם על מכלול ניגודיה כמי שתהווה את המפתח לדלתו של הלא מודע. יתר על כן, דמות האם חשובה ביותר להבנה ולקבלה העצמית של היחיד,

¹¹ יונג, 1973, יונג 1993

¹² באומן 2009, עמ' 58, יונג 1953, עמ' 428

¹³ אנקורי ואזרחי 2004, עמ' 130

להתפתחותו ולאפשרויות הגלומות בטיפול ובריפוי הנפש. דמות האם אינה זהה ללא מודע, אך אם נקשיב לקול שלה בתוכנו ולמבוכה הרגשית שהיא מעוררת בנו נתחבר מחדש לדרך אל הלא מודע. מכאן יונג מציע להעמיק בדמות האם עצמה ולהבין את הפן המוסתר שלה ואת דימוי האם הגדולה שהיא מחזיקה בעצמה. לפי תפיסתו קיימת האם הגדולה, אותה אם קוסמית, מיתית, המחזיקה את הטוב והרע כאחד. כאשר הארכיטיפ הנשי של האם הגדולה קשור בסמלים הקשורים באלות הקדומות אותם ניתן למצוא במיתוסים הקדמוניים. אם כן, כל אדם מחזיק ציפיות בלתי אפשריות מאמו בשר ודם כחלק מאידאליזציה של דמות האם, ללא היכולת להפריד בין האם בשר ודם לבין האם הארכיטיפית הגדולה. בכך, הועמסו על כתפיה ציפיות בלתי אפשריות. כך גם חוויה שלילית או פוגעת של האם האישית, שגידלה אותנו, גם אם לא נעשתה בכוונה, יכולה לעורר מצוקה שדרכה ניתן לפענח את הדימויים הארכאיים השלילים של האם הגדולה ואלו עשויים מצידם לשפוך אור על התנהגות האם בהווה.¹⁴ בנוסף, ישנה הסכמה רחבה כי מהתקופה הפרה פטריארכלית ועד ימינו נתפסת האישה האם כבעלת מהות אלוהית דואלית: מצד אחד, היא יוצרת חיים ומספקת את כל הצרכים הראשוניים ומהצד אחר, ביכולתה לקחת חיים.¹⁵

אריך נוימן, תלמידו של יונג, כתב חיבור מקיף המשרטט את דמותה של האם הגדולה בתרבויות הקדומות השונות כחלק מהסמלים והארכיטיפים שלה. מחקר זה נועד לחבר את המיתוס והדימויים הארכאיים לכדי הבנה של מבנה הנפש שמציפה אותם, אך אינה יודעת את פשרם. חיבור זה נועד ליצר תמונה רחבה ככל הניתן לדמותה של האם הגדולה ולחלצה מהמיתוסים הקדומים כמי שפועלת על כוחות הנפש שלנו כיום. נוימן מוצא כי העדר דמות האם הגדולה הביאה לחוליים פרטיים, תרבותיים וכלל אנושיים. כך לדוגמה מצביע נוימן על כך שחוסר החיבור לטבע הקוסמי ואי היכולת להכילה בדמות השלמה של האדם וכל העניינים הנובעים מכך, הביאו לערעורו של היהודי המודרני שאין לו חיבור ברור לעברו ולעצמו.¹⁶ ברינטון פרהרה, פסיכולוגית הנאמנה לגישה היונגיאנית, טוענת שכדי שנשים תוכלנה להיות שלמות יותר היום הן צריכות מודלים שונים של חוויה נשית. מכאן היא יצאה למחקר שלם הסוקר את דמותן של האלות הנשיות מהמיתולוגיה השומרית המשמשות ארכיטיפ נשי קדום כולל ומגוון ביותר. כך גם אלות אלה מגלמות חוויה נשית חסרה של התרבות המערבית כיום, שתוכל לבטא את מכלול הזהויות הנשיות השונות.¹⁷

ליטורגיה יהודית ופיזיולוגיה נשית

מכאן אני רוצה להעלות נושא נוסף שהינו מרכזי בפיזיולוגיה של האישה בכלל והאישה היהודייה בפרט והוא פוריות האשה. בעוד הפריין הנשי תופס חלק כל כך משמעותי מחייה של כל אשה, מקבלת הוסת ועד גיל הבלות, התרבות היהודית יצרה דממה ליטורגית ותיאולוגית רחבה באשר לתהליכי הפוריות המתקיימים בגופה של אשה ולכוחה של אשה להרות וללדת. הפריין הנשי אינו זוכה להכרה רחבה בליטורגיה ובפרקסיס היהודי, ולא מצוין או נחגג בקרב הקהילה היהודית

¹⁴ באומן 2009, עמ' 56-57. כך גם באומן, תלמידו של נוימן מוצא כי בתיאוריות הפסיכואנליטיות השונות קיים פער עצום בין היחס לדמות האם ולחשיבותה הרבה בגורל הילד ובין העיסוק המועט בדמותה, במצוקותיה, במניעיה ובצרכיה המשפיעים על אהבתה אל הילד.

רוב התיאוריות רואות בדמות האם גורם מרכזי בהתפתחות הילד ובעיצוב עצמיותו. עם זאת, כמעט אין בהן התייחסות לאם עצמה ולמה שהיא מביאה אל היחסים מתוך עצמה, פגיעותה, צרכיה הנרקסיסטיים והפוטנציאל ההרסני שלה, המהלך הנפשי שעברה בתור אם והופעת ילד בחייה וכי"ב.

¹⁵ הרחבה על הדו קוטביות של אהבת האם ראייה אמיליה פרוני 2009.

¹⁶ נוימן 1972, ראייה גם נוימן 2022, עמ' 45-49.

¹⁷ ברינטון פרהרה 1981, עמ' 12.

העולמית באופן אחיד.¹⁸ בניגוד לכך שהפריון הגברי כן נחגג בקרב הקהילה היהודית המורחבת בצורה חיובית ומאדירה הן בברית המילה והן בבר המצווה. הדבר מעלה תמיהה גדולה, שכן ללא הפריון הנשי לא יתאפשר המשך הקיום היהודי בתולדה של המשכיות המין האנושי. ככל שכן, לא קיימים בסידור התפילה או בטקסים דתיים מובהקים ומוכרים על פי כל החוגגים עם היולדת את מעשה הלידה פרט לברכת "הגומל" עליה אשה מברכת לאחר הלידה, על כך שניצלו חייה ולא מתה בשעת הלידה. אין טקס או תפילה המעצים, חוגג ומאדיר את כוחה של האשה להרות ולהביא להמשכיות האנושית, כמקבילה אנושית ליכולת האל לברוא ולהביא לחיים חדשים. כמו כן, אין ליטורגיה וטקסים יהודיים מוכרים על פי כל המתחייבים ומלווים אי-פריון נשי.¹⁹

במקרא ובספרות חז"ל, האל הינו בעל מאפיינים גברים ברורים. האל הינו מעל הפריון ולא מתואר לעולם כבתהליך של פריון או בעל מאפיינים מיניים למגדר כזה או אחר. אך האל הוא בהחלט מחולל פריון.²⁰ לרוב מתואר האל כמחולל נס הרואי בעיבור נשים עקרות כך בדמויות נשיות מרכזיות בסיפורי התורה: שרה, רחל, חנה וכו'. כמו כן, המשכיות ישראל נמדדת ב"זרעו" של אברהם, כאשר ההבטחה והברית בין האל לאברהם ובהמשך בביטוי של ברית המילה סביב כך הינן נושא מרכזי בסיפורי בראשית.²¹ אין מקבילה המתחייבת לרחם האישה כמרכזית בתוך הברית. מכאן אני תוהה באם קיים היה הזהוד אלוהי למחזור הפריון של האישה ויכולת ההולדה בשגרת חיים (ולא כמעשה ניסי חד פעמי מחוץ לטבע), יתכן וגם היינו מוצאים טקסים יהודים בכל הקהילות היהודיות בעולם החוגגים את הפריון הנשי בהקבלה לאותם טקסים גברים מובהקים? למשל המקבילה לטקס ברית המילה - כטקס הפוצע או מאדיר את איבר המין הנשי של התינוקת שזה עתה נולדה. כדוגמה אחרת, לא ניתן להתעלם מכך שטקס בר המצווה מתרחש בגיל של שינויים הורמונליים הן אצל הנער והן אצל הנערה ונקבע כטקס התבגרות גברית בלבד וכניסה בוגרת של הנער בלבד לתוך הקהילה היהודית.²² האם היה נכון לצפות שבהקבלה לטקס בר המצווה, היה נחגג סביב גיל זה ברוב עם טקס בת מצווה יהודי, המושתת על בסיס ההתבגרות והשינויים ההורמונליים המשמעותיים שעוברות נערות בגיל זה? שכן בגיל זה מתרחשת הווסת כשלב ראשון ותנאי לפוריות האשה המאפשר ילודה עתידית כחלק מהקמת בית והמשכיות יהודית.

¹⁸ חשוב לציין כי תפילות וטקסים כחלק ממסורות מקומיות אכן התקיימו בקרב קהילות שונות, אך כצורך מקומי מסוים ולא באופן שיצר מנהג או טקס קבוע ואחיד בכלל הקהילות היהודיות לדורות לדוגמת ברית המילה וכו'. להרחבה על תפילות שונות ראו/ה מרקס 2021.

¹⁹ ככל הנראה כן התקיימו טקסים מקומיים סביב הלידה בקהילות יהודיות שונות, אך לא טקסים משמעותיים שקיבלו כוח חוצה קהילות ומדינות לדוגמת ברית המילה וכו'. כך גם הטקסים שהתקיימו על פי כל נסובו סביב הרך הנולד ולא סביב האם היולדת. להרחבה: פילץ 2021.

²⁰ להרחבה: נוימן 2022 עמ' 78, קנוהל 2008 עמ' 99.

²¹ לדוגמה בהבטחת אלוהים לאברהם בראשית יח' המוקדש רק להבטחה: "וְהַפְרֵתִי אֶתְּךָ בְּמֵאֵד מֵאֵד ... וְהִקְמֵתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אֶחָדֶיךָ לְדִרְתָּם לְבְרִית עוֹלָם..." (פסי ו-ז).

²² בספרות חז"ל אנו מוצאים מידת מה של שוויון בין המינים סביב גיל זה באשר לכך שהנער והנערה יוצאים מרשותם של הוריהם והופכים לעצמאיים מהוריהם:

"בת שתים עשרה שנה ויום אחד – נְדָרֶיהָ קָיָמִין" (נידה מ"ה, ע"י)

כך גם המנהג הרווח בחגיגת בר המצווה להגיד ע"י האב "ברוך שפטרני מעונשו של זה ע"פ המדרש:

"ויגדלו הנערים, אמר ר"א צריך אדם להטפל עם בנו עד י"ג שנה, מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה" (בראשית רבה, פרשה ס"ג אות י, וראה/י גם בשולחן ערוך או"ח סי', רכ"ה)

לעומת זאת, רק בספרות ימי הביניים נמצאת התחייבות להתבגרות המינית של הנער והנערה כתנאי לקביעת בגרות ועצמאות בקהילה. נאמר במשנה "בן שלוש עשרה למצוות" (אבות פרק ה), ובפירוש המיוחס לרש"י (שם) מתייחס לגיל 13 כעניין של התבגרות מינית והופעתם של שערות הערווה בגופו של הנער:

"דמי שהביא שתי שערות בא לכלל מצוות דאורייתא דהלכה למשה מסיני הוא, ושיערו חכמים הבאת שתי שערות הוא לשלוש עשרה שנה".

לאחר מכן פסק הרמב"ם במשנה תורה, ספר הזמנים, הלכות שביית עשור ב', י"א, לאור זאת כי יש גם להתייחס לבגרות המינית של הבת לקביעת בגרותה ועצמאותה:

"בת שתים עשרה שנה ויום אחד ובן שלוש עשרה שנה ויום אחד שהביאו שתי שערות הרי הן כגדולים לכל המצוות ומשלימין מן התורה. אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הן ואינם משלימין אלא מדברי סופרים."

יתר על כן, סוגיה בוערת סביב הלכה ופוריות נשית ניתן למצוא במחקרו של ד"ר דניאל רוזנק, רופא נשים ישראלי. רוזנק, שיקף את אי ההתאמה של ההלכה היהודית בעניין חוקי הנידה למחזור הפוריות הנשית ככלל, המונעת קיום יחסי מין בימים פוריים של פלח גדול מאוכלוסיית הנשים. מכאן העיד על כוחה של ההלכה הגברית שאינה קשובה למחזור הפיריון הנשי או לכלי המחקר המדעיים כיום, לסרס פיריון נשי באופן אקטיבי ע"י חוקי ההלכה היהודית. ד"ר רוזנק הציע לפרסם לציבור שומרי ההלכה בגלוי את המחקר המדעי בתחום הפיזיולוגיה הנשית והשלכותיו מחד ומאידך הציע שינוי של פסיקת הלכה התואמת את קיצור טווח ימי הנידה באופן מלומד ויסודי המלווה בתקדימים מהמקורות היהודיים.²³ חידוש הלכתי זה לא התקבל ברוב קולות ובחיבוק חם מצד הממסד הרבני. ההצעה לשינוי נחוותה כמעייין קריאת תיגר ומאבק על הממסד הרבני השמרני שלא הביא לפסיקה הלכתית מתקנת רחבה בקרב הקהילות היהודיות. אני מוצאת כי בבסיס עניינים אלו שוב עולה הדרתן של נשים ממוקד קבלת ההחלטות, על אחת כמה וכמה בעניין הפיזיולוגיה הנשית והבנה מעמיקה לצרכיהן הפיזיים ועמה אמפטיה לסבל הפיזי והנפשי שחוות נשים רבות מהמגזר האורתודוקסי למול הפתרונות המוצעים להתאמת תנאי ילודה ופיריון המאותגרים ע"י ההלכה לחוק ההלכתי כיום. כנראה שאי התקבלות הצעתו של ד"ר רוזנק ברוב קהל, מעידה שנית על האחיזה הברורה של גברים הן על התחום ההלכתי ובוודאי על גופן של נשים.

שאלות אלה אינן נוגעות לנשים בלבד, או שהינן "בעיה" של נשים שיש לפתור באופן מקומי וכפרקטיקה המיועדת למעגלי נשים בלבד. אני מוצאת כי שאלות אלה צריכות להטריד את מנוחתם של גברים ונשים כאחד. חגיגת פוריות נשית או העצמת השוויון בין המינים תתקיים כאשר כלל המגדרים יכירו בה כבעלת חשיבות וערך דתי. גברים ונשים יוכלו לחגוג את מרחב הזהויות המיניות בחברה ובקהילה ולא להתיישר רק על פי אמת מידה כללית אחת ויחידה גברית מטבע מסוים וספציפי. ברצוני להציע, כי יתכן ואם עניין הפיריון הנשי והפיזיולוגיה הנשית היו נוכחים יותר באופן חיובי בשפה הדתית, או שנשים היו מייצרות את אופן ההתייחסות החברתית והדתית לתחום הפיריון הנשי, הפיריון הנשי היה יכול להחוות אחרת באופן מהותי המאדיר את הפוריות הנשית ואת התהוותה והופעתה כדרך הטבע ולא כאיום שיש להסתירו. מכאן הפיזיולוגיה והפיריון הנשי היו נוכחים בתיאולוגיה המקדשת ומביאה לידי ביטוי שפה דתית המתארת את הנשגב האלוהי ובחיבור הבלתי אמצעי עם הטבע ובשפת התפילה והטקסים הדתיים שהיו מאדירים את הפיריון הנשי וחוגגים נשיות.

יתכן והעדרו של הפיריון והפוריות הנשית בדממה ליטורגית עמוקה בשפה היהודית בוודאי נעוץ בכך שהיה מרכזי בפולחנים של פיריון בדת הישראלית הקדומה שהוסרו מבמת הדת המקראית כחלק משמעותי מהמהפכה של הדת המקראית.²⁴ בהעלאת דימויים נשים של האלוהות, נוכל להדרש לשוני הפיזיולוגי של נשים מגברים כדרך הטבע, כצלם אלוהים.

בהעלאת קרנה של אלוהות נשית, אני מוצאת כי יש מקום וצורך שחלק כה מהותי מהפיזיולוגיה הנשית שהוסתרה והודחקה תקבל מקום ונוכחות בשפה ובתיאולוגיה הדתית.²⁵ אני מוצאת כי בהכרח יהיו לדברים אלה השלכות חברתיות ותרבותיות רחבות על מעמד האישה הכולל התייחסות

²³ קביעת משך הנידה מימי חז"ל לא מותאמת לימי הפיריון של פלח גדול באוכלוסיות הנשים שלא יכולות להכנס להריון באופן טבעי כיוון שאינן מקיימות יחסים בימים אלה. רוזנק 2011

²⁴ נוימן 2022, עמ' 45-48, קנוהל, 2008, עמ' 99

²⁵ להרחבה על טקסים יהודיים המאדירים את הפיריון הנשי ומציניים את אי הפיריון בעת הזו שכתבו ע"י נשים שהינן רבות וסמכויות דתיות: ויסברג 2004, גוטליב 2015, ליסציה, מרקס, ליבוביץ' ודובדבני 2011, שועה-חיים 2019, צדקיהו 2021

לפריון, אי פריון וילודה מנקודת מבטן של נשים השולטות על גופן, ולא רק מנקודת מבטם של גברים שהיו לבדם במעגל מקבלי ההחלטות על גופן של נשים.

פמיניזם ותיאולוגיה

זיגמונד פרויד ולודוויג פוירבך כתבו על כך שתיאולוגיה נוצרת מהניסיון והצורך האנושי. לפי מסורת זו, אלוהים הוא שיקוף של התשוקות והחרדות האנושיות.²⁶ כיום כאשר נשים רוכשות השכלה יהודית וכללית, נמנות על קהל של מתפללות ומצטרפות לתפקידי הנהגה היהודית, אין טבעי מכך שיבקשו להדהד את מגדרן, הפיזיולוגיה שלהן וזהותן הייחודית בתוך השפה התיאולוגית. אם ביצירת הלגיטימיות הבסיסית בתודעה ובחוק היהודי לפעול בסביבה הדתית כנשים, ואם להיטיב להבין את תרומתן המגדרית לתחום זה שלא היה בנמצא עד כה.

מכאן שכשם שהפמיניזם מאתגר את המערכת ההלכתית והליטורגית לחשיבה מחדש על האופן בו יש להנכיח את הנשים בעשייה הדתית, כך גם הפמיניזם מאתגר לבחון מחדש את השאלות התיאולוגיות לגבי הזהות המגדרית של האל. השיח הפמיניסטי- תיאולוגי היהודי, לפי יהודית פלאסקו מאתגר בצורה חיובית בדרישתו לבקש שיקוף לנוכחותן של נשים בכל השאלות הקיומיות. אלו שאלות מהותיות שבפתיחתן יש מקום לחדד את הערכים והאמונות הדתיות בכלל הנוגעות גם ליחס לנשים ולאחר. בתוך השאלות התיאולוגיות נבקש להבין את המקור הדתי המורה להתייחס אל הנשים כשוות או כנחותות. כך גם, כאשר נדרוש את נוכחותן בשפה התיאולוגית, נבקש לשקף את החוויות הקיומיות של נשים בתיאולוגיה המהדהדת את עולמן, זהותן ונוכחותן. אז נוכל באמת להתאים את התיאולוגיה היהודית לתפיסת עולם דתית שלמה המתייחסת לנשים כשוות ובעלות ערך או כנחותות שיש להתעלם מהן.

"Theology, and in practice especially feminist theology, can help reanimate the connection between practice and larger questions of meaning. Theology's purpose is to reflect on the experiences and events that lie at the heart of Judaism, to reformulate or transform central Jewish ideas in response to contemporary needs, and to articulate a Jewish framework for understanding basic human questions. Jewish feminist theology approaches the tradition with both a profound critique of its sexism and a vision of the religious meaning of women's full participation in Jewish life."²⁷

דוגמא לדרישה פמיניסטית למצוא את הקול הנשי הנשגב בכתיבה תיאולוגית, ניתן למצוא בספרה של לדרמן דניאלי שביקשה להציע מודל נשי מקביל לכתביו של בובר "אני ואתה" כאופן הוויה דיאלוגי של נשים אל מול ה"את" הנצחית.²⁸ לדרמן דניאלי קובעת כי

²⁶ פרויד וסטרצ'י 1975, עמ' 56

²⁷ פלסקו 1994, עמ' 49

²⁸ שם, פלסקו התייחסה למאפיינים הרוחניים חוצי המגדר בתורתו של בובר "אני ואתה" עד לכדי התקבלותם ונגישותם עבור הפמיניזם היהודי. בנוסף, חשוב לציין כי בגרמנית, היא שפת המקור של החיבור של בובר "אני ואתה", כינויי הגוף היו נטרלים וא-מגדרים: בו בעת פנתה ל"את- אתה" כמושא. אם כי התרגום בעברית שחייב הכרעה לשונית, הסתמך ככל הנראה על הבנת כוונתו וגישתו של בובר שפנתה ללשון גברית.

"אשה יכולה לפגוש באלוהותה ב"את" של חיה - רק שהיא מזהה וחווה את הסובייקטיביות שלה, מכריעה מתוך חירות, ומאפשרת לעצמה להיות כל שהיא כמהה להיות".²⁹

מכאן עולות שאלות רבות לגבי מי היא ה"את" הנצחית שדניאלי מבקשת לדבר אודותיה ולהנכיחה? האם מדובר ב"את" חדשה שיש לברוא היום יש מאין, משלב ההגדרה ועד יצירת השפה?

האם האלה האשה היא השיקוף הנשי של האל הגברי? האם שני אלה היו קיימים לכל אורך הדרך בדמותו ובדמותה?

האם אלו אוסף הדימויים העמומים של האלוהות הנשית לרבות השכינה שהתגלו בספרות היהודית מראשית דרכה? או שמא, הגילום הנשי של האלוהות הינה דמות ארכאית שהוסתרה ויש לגלותה מהמחשכים הארכיטיפים של המיתוס הקדם והחוץ מקראי?

כחלק מעבודתי כאן, אני מקווה להנכיח את ייצוגי המגדר הנשי של האלוהות כצורך הקיים משחר הזמן. אותו צורך כלל אנושי ודת ויהודי בפרט. קריאה מעמיקה של המקרא וסיפור הבריאה בפרט, ברוח הזו מסייעת לחשוף את הדימויים הנשיים של האלוהות שהיו נוכחים במיתוס הישראלי הקדום ושהשתלבו לתוך הספרות היהודית הבתר-מקראית.

אני מוצאת כי ברוח תורתו של יונג, דימויה ממשיכים להתקיים בלא מודע הקולקטיבי, כחוויות, דימויים ורעיונות שהשתמרו מדור לדור בספרות היהודית עד לימינו. יתכן והסיבה שהנוכחות של ייצוגי המגדר הנשי של האלוהות הנדרשת בעת הזאת, מהווה את הוכחתו של יונג, שהלא מודע הקולקטיבי אכן קיים. כך גם, שללא הכרת מורשת התרבות הטבועה במעמקי הלא-מודע של האנושות, לא ניתן להבין את העולם הפנימי של היחיד הגברי או הנשי על רבדיהם השונים. ליתר דיוק במקרה זה, הלא מודע של הדת היהודית יהיה המפתח לחקר והבניה של זהות מגדרית נשית יהודית רוחנית ודתית בעולם הארצי.

בחקר המיתוס של הדת והתרבות הישראלית הקדומה נוכל להיטיב להבין את המקור של הדימויים המוכרים המופיעים בספרות המאוחרת. כך גם, נוכל לבחון ביתר בהירות, כיצד השילוב של היסוד הנשי הקדום שהודחק יסייע להרחיב את הזהות הנשית בעידן של העצמת הנשיות. בו בעת ניטיב להבין את היסוד הנשי והגברי הקיים בזהות השלמה.

פמיניזם ותיאולוגיה, ערעור המבנה הקיים והצעה לפתרון

האתגר והאיום התיאולוגי הגדול ביותר שאני מוצאת כי שאלות אלה יכולות לעורר ולערער, היא האם בניסיון לייצר מושא אלוהי, פלורליסטי, רב מימדי, בעל פנים ומגדרים שונים, קיימת סכנה להשטחה של ריבוי אלוהיות, אלילות ופוליתאיזם? בעצם כך העצמת האלוהות הנשית, תהווה קריאת תיגר על המונותאיזם שהיא הבסיס האיתן לשפה היהודית המאוחדת.

בעוד אני מעמידה שאלה זו כאן, ראשית אני מוצאת כי מציאות זו התקיימה בפועל כחלק ממרחב הספרות היהודית הרבנית בכל מקרה, הן התיאולוגית והפילוסופית המהווים את הרצף של מחשבת ישראל לאורך ההיסטוריה היהודית. בתקופת המקרא חיו זה לצד זה שנים עשר שבטים שגילמו

²⁹ לדרמן דניאלי 2008, עמ' 47

תפיסות דתיות מורכבות ולא אחידות מבחינת תפיסת הפולחן הדתי והאמוני ושויוכו לפי שפת המקרא לאומה עברית אחת.³⁰ כך גם בתוך ספרות המדרש נמצאות לצד הקב"ה, דמותן של השכינה, בת קול כנסת ישראל וכי"ב כמושאים אלוהיים בעלי מגדר נשי. יתר על כן, בספרות הקבלה העמידה אלוהות המורכבת מעשר ספירות, ריבוי פנים ומגדרים אלוהים וזיווג מיני ביניהם וכי"ב. בנוסף, בארון הספרים היהודים, אין בנמצא תיאולוגיה אחידה אחת בקרב מחשבת ישראל משחר ימיה. אלא חיבורים שונים של הוגים שונים שענו על השאלות הגדולות שהעסיקו אותם ואת בני זמנם כמענה על צורך שעה קונקרטי, על הרהורי כפירה ספציפיים לזמנם. איני מוצאת כי צרכי השעה הפמיניסטים של עת זו, שונים מקודמיהם, בבקשה למצוא עומק לחלק החסר של המושא והמגדר האלוהי הנזקק בשפה היהודית. לחיזוק רעיון זה טוענת רוס, כי אי היכולת של התאמת התורה וההלכה לרוח מחשבת ותרבות הזמן היא הכרח בסיסי שעלה בתקופות השונות מחז"ל ועד ימינו ונדרשת לפתרון בכל עת. כך אינה שונה מהיקלטותה של תורת אריסטו על ידי הרציונליזם של הרמב"ם או הטמעת רעיונות גנוסטיים מסוימים ואימוץ המסורת הניאו-פלטונית על ידי הקבלה וכי"ב.

"אם לפני כל אותם החידושים היו בתוך הסדר הפטריארכלי החיצוני שזיכה אותנו בהטבות מסוימות, הרי עתה אנו מגששים אחר אור חדש לטענות פמיניסטיות. לכן יש להתייחס לאתגר זה כאל עבודת קודש ממדרגה עליונה ולחזקו לאור התקדימים ההיסטוריים".³¹

יתר על כן, אני מקווה להעמיד עקרון זה כעקרון מכונן לפתרון המשבר התיאולוגי באשר להכלת הזהויות השונות תחת המטריה היהודית. התיאולוגיה היהודית לאורך הדורות, הצליחה להחזיק פלורליזם של ריבוי דעות, אמונות ופרקטיקות שונות בתוך האמונה הרחבה היהודית. פלורליזם המשתקף בארון הספרים היהודי, בו זה לצד זה ניתן למצוא את משנה תורה ההלכתי ומורה נבוכים הפילוסופי לצד הזהר המיסטי וכי"ב. דווקא מתוך הרחבת השפה היהודית ובזיקה להשכלה ולדתות שמחוצה לה, הספרות היהודית הצליחה בכל דור להתגבר על הסכנה הפוליתאיסטית והאמונית מחד ומאידך להביא לידי ביטוי את המענה הרחב ביותר לצרכי המאמינים מתוך תפיסות דתיות ואמוניות שונות בתוך הקהילה היהודית.

אני מבקשת להשתמש גם כן במשאב תקדימי זה שיוכל לקדם כיום את הפלורליזם הדתי והכלת מרחב הזהויות. כפתרון תיאולוגי שבמרכזו מציאת מכנה משותף מאחד למול כלל הפערים והצרכים ההלכתיים, החברתיים והתרבותיים בחברה היהודית והישראלית השסועה והמפולגת, כשבטים שונים הנכללים באומה אחת. לשם כך יש למצוא את הגורם המאחד, הוא הוא המונותאיזם. כאשר הגורם המאחד כיום יהיה עצם חגיגת השונות. הן השונות המגדרית והן השונות בצרכים ובתפיסות דתיות וחברתיות ומכל סוג שהוא. השונות תהווה קול דתי חיובי מאחד, כמענה ותקווה שכלל הקהלים הדתיים על צרכיהם השונים יוכלו לחסות תחת אותה מטריה בתחושה של קבלת מענה שוויוני לכל. חגיגת השונות תהא המכנה המשותף שיחבר זהויות שונות יחדיו, ככלים שלובים. כאשר הריבוי, השוני והמגוון ידורו יחד כמשלימים את חלקי השלם, בהרמוניה מאחדת גאולית.

³⁰ קנוהל 2008, עמ' 16
³¹ רוס, עמ' 363-365

שנית אבקש להתייחס בכובד ראש לגבי הצורך בדימויי אל שונים. החשש הגדול שהצפתם והחייאתם יהוו פוליתאיזם, או פרקטיקה אלילית שהיהדות בראשיתה ביקשה להתרחק ממנה. לשם כך, יש להביא בבסיס הדיון את הדיבר השני המורה לא לייצר ייצוגים פיזיים של דימויי האל כדוגמת פסל ותמונה.

"לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ומעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (שמות כ', ג')

עם זאת, מרחבי השפה הכתובה במקרא, בתפילה, בפיוט ובמיסטיקה היהודית, שופעים דימויים על מראה האל, איברי גופו וכי"ב שניתן להעלותם בכוח הדמיון של הקורא והאומר בפיו את המילה הכתובה.³² מכאן, עולה לכאורה כי המונותאיזם והשאיפה להפשטת דימויי האל של היהדות מראשיתה היו מוגבלים. מכאן, הכוח היוצר של הדמיון, המייצר את הדימוי האלוהי במחשבה, נוכח מאוד בשפה היהודית לכדי הגשמה של דימויים פיזיולוגיים במרחב מותר של השפה והדמיון. המאבק העיקש בין הצורך לא להעלות דימויים של האל במרחב הפיזי והאומנותי, נכשל באופן גורף ביצירת דימויי גוף זכריים בכוח המילה הכתובה והגשמתה בדמיון. דבר זה מבשר על הקושי הגדול באמת להמנע מהגשמת האל באופן מוחלט מחד ועל כוחה וצרכיה של אמונה דתית להגשים את הנשגב בדמות אנושית. מכאן גם, ניכר כי המתודה הפילוסופית שביקשה להפשיט את הדימוי האלוהי לרמת הפשטה והרחקה התגלתה ככזו שמעטים יכולים להחזיק בה, אשר לא הצליחה להוות מצע לדת המונים.

הספרות היהודית התיאולוגית הענפה מלמדת אותנו על הצורך הנפשי והדתי העמוק של מפגש ונוכחות של הרוחני או הנשגב בחיים האנושיים.³³ כדי לעשות כן ולדבר את הנשגב האלוהי בתוך השפה האנושית, מתבקש לעשות זאת בתוך ההגדרות המוכרות ובכלים הקיימים של שיח אנושי ומפגש. הצורך ליצר עם הנשגב שיח, דורש שימוש בשפה האנושית המוגבלת ממילא לשיח אנושי, כך שהך טבעי שזה יעשה כמהלך של הגשמה והאנשה של הארכיטיפים הגדולים בתוך המושאים הרוחניים- דתיים בשפה המוכרת ולקרא להם אלוהים מכל סוג שהוא. כך גם, הפניה האנושית אל הנשגב דורשת לצמצם בו משהו לכדי אפשרות של אחיזה במוכר לקיום שיחה ומפגש, מכאן אין טבעי מכך להאניש את הנשגב ולו רק בשפה ובדמיון. בנוסף, הרצון למצוא בנשגב תשובות לשאלות הנוגעות לסיבת הקיום האנושי ואופן פעולתו, מאנישים את האל לכדי דמות הורה ראשון במעלה.

עד כה השפה היהודית הדתית האנישה את הנשגב לכדי דמות זכרית, מעין על-אדם גברי מובהק. בין כה וכה רוב השיח היה שיח גברי של משכילים, מתפללים ומנהיגים דתיים והיה טבעי הדבר שהצורך הצטמצם לאלוהות גברית בדמותם. עבור נשים שהיו כנועות ממילא במבנה המשפחתי, חברתי, דתי לסמכותם של גברים ומחוץ למעגלי השיח הדתי המשפיע, היה זה אך טבעי שבראש ההיררכיה האנושית והאלוהית יעמוד על-אדם, או מרחב של ארכיטיפים אנושיים נשגבים בדמות גבר. אך כיום המציאות הני"ל משתנה, נשים תופסות עמדות של מרות וסמכות הן בקהילה הדתית והן האזרחית. בכניסתן של נשים כשוות לתחום ההשכלה היהודית, היותן שליחות ציבור ומתפללות הנספרות למניין ומנהיגות דתיות בכלל. אך טבעי הוא שהתיאולוגיה מחויבת להדרש למצב החדש, שאינה יכולה להתכחש למציאות החברתית המקדמת שוויון נשים כסמכות במבנים הררכיים חברתיים ודתיים. מכאן יש לדרוש שיח משווה של אשה אל אלוהיה, ומטאפורות חדשות של אני

³² להרחבה: הלברטל 2006
³³ להרחבה: בובר 1962

עליון גם בדימויים נקביים וכשיח נשי. מתוך כך, באם נמצא באלוהות ארכיטיפ של הורה נשגב אין זה טבעי שנבקש למצוא באל התגלמות הן של אם לצד התגלמות של אב?

כיוון שאנו מורגלים לדמות האב על מרחב דימויו במקורות היהודים ובשפת התפילה, באם נכניס את דימויי האם כהורה נשגב, יש למצוא דימויים מתאימים לתארה כמבטאת ארכיטיפים קמאיים.³⁴ בכדי להיטיב להגדיר את הדימויים הארכיטיפים של האם הגדולה, יש להדרש ראשית לשפת המיתוס העתיקה. נדרשתי לקריאתו של בובר לחפש אותה ראשית במקרא בכלל ובסיפור הבריאה בפרט, בעיניים רעננות, ללא המטען והמשקפיים של מפרשיה הרבניים המאוחרים מחז"ל ועד היום.³⁵

מכאן, אם נמצא במרחב הדימויים המאנישים את האלוהי הנשגב בשפה ובדמיון, כמטאפורות ומגבלות של התודעה האנושית בלבד, יתאפשר להתהלך בבטחה בדמיון ובשפה עם הדימויים השונים מבלי להתיירא במחשבה כי בפתחנו עבודת אלילים מכל סוג שהיא. הנזילות של הדימוי האלוהי מתוך הגיון המגדרי דווקא תוכל לסייע ולשמור על הרחקתנו מקיבוע המחשבה והדמיון של דימוי אנושי אחד לאל ותהווה כאזהרה מקיבעון של דימוי אלוהי מסוים בתודעה ובדמיון. דבר זה יכול לשמש כאימון להרחבת התודעה הדתית ויכולת התפיסה של הנשגב מעבר להגדרות השטחיות. תרגול זה יכול לבשר לאדם את מוגבלותו להבין את אלוהים ולהתרחק מהבנת מושג האל כדמות אדם עליון אלא כמטאפורה.³⁶

זהות האל המגדרית כאן, הינה שאלה מדרגה שניה המתחייבת מקודמתה. מתוך הבקשה לשמר את המופשטות של הנשגב, שכל הברואים ומשפחת האדם בפרט ברואים בצלמו, יש חשיבות למצוא בנשגב עצמו הויה רוחנית מאחדת ושלמה, ללא מגדר מובהק ובו בעת בעלת כלל המגדרים. כך גם תתחזק הזיקה של רעיון הצלם האלוהי המאחד הנמצא בכל ברואיו שיכללו באלוהות והאלוהות תכלול גם בהן. ההויה צריכה לשקף את מכלול הברואים בקרבה גם על היבטיה המגדריים ולכן יש לחפש בה פנים שונות, הן של ההויה הגברית והן הנשית וככלל שיקוף של כל חי הקיים בעולם. הויה רוחנית מופשטת שנמצאת בכל ומעל הכל, בתוך אחדות הניגודים שאי היכולת להגדירה מבטא את מוגבלות התודעה האנושית. כמעין חוט שני רוחני המחבר את כל חלקי היקום כולם, ונמצאת בכלל הברואים שנבראו בצלם. מכאן, הברואים על דמיונם ושונותם הם חלקיה השונים של ההויה האלוהית שנמצאת בכל וקושרת את הכל לכדי אחד מאחד.

חיפוש הארכיטיפ הנשי בדימויים של אלוהות נשית במקורות היהודים, אינה נועדה להחיותה לשם עבודת אלוהות אחרת או נפרדת, אלא כדי להנכיח אותה כמרכזית לא פחות במרחב הפנים האלוהים המגוונים. שתהא זו מהדהדת ומבטא את מרחב הזהויות הנשיות בעולם הזה וההתבוננות בה תהווה כלי חשוב להנכחת הנשיות גם בשפה התיאולוגית. כפי שעולים דימויה של האלה האם מקרב הספרות היהודית והישראלית הקדומה לתוך הספרות היהודית המקראית והבתר מקראית בדגש על ספרות הקבלה. בתקווה שהנכחתה תסייע להסיטה מהשוליים הספרותיים לעמוד שדרה מרכזי שנוכח בספרות היהודית מראשיתה ועד היום.

³⁴ להרחבה: בנג'מין 2018

³⁵ בובר 1964

³⁶ להרחבה: פלסקו 1983, עמ' 223-234 שם דנה על דימוי האל כמטאפורה

היהודייה שהייתה שם ונמצאת פה

כרבה ומנהיגה דתית, אני מבקשת לייצר מענה לאורח חיים יהודי שבמרכזו חיבור עמוק לחוויה הדתית, משמעות, צדק ומוסר. מתוך לימוד ובחינת צורך השעה הדתי חברתי של קהילתי וכרבה הנאמנה למסורת ארוכה של פסיקת הלכה והנהגה קהילתית, אני נדרשת לפסוק, לפרש ולבחור עבור קהילתי ממקום מושכל ומובחן, ולבוא בשיח לשינוי והתחדשות השפה הדתית בעת הצורך ללא חשש. כך אני ניצבת בחרדת קודש בקבלת ההחלטות למול הכרעות הנוגעות להלכה היהודית בכלל, שפת התפילה בפרט והשאלות התיאולוגיות הקיומיות הסוככות על כל המערכת הדתית.

הקהילה בה אני חיה אינה מעוניינת לשמר מבנים דתיים ישנים רק לשם שימורם בקיפאונם, אלא מבקשת לייצר קשרי זיקה של אמת עם המסורת העתיקה שניתן להכילם ולהתאימם לרוח הזמן הזה. הקהילה הדתית בה אני חיה איננה חוששת או חרדה משאלות וקריאות תיגר דתיות ותיאולוגיות כיוון שזה העולם התרבותי החילוני בו היא חיה מחוץ לכתלי בית הכנסת ואין ביניהם מחיצה. כך גם, החברה הדתית שאני חיה בה הינה הטרוגנית ואינה חותרת לאחדות רעיונית, דוגמטיות או מחשבה דתית אחידה. הקהילה הדתית בה אני חיה מבקשת להשתחרר מאורך חיים הלכתי מחייב ותובעני ולבחור מתוך שפת ההלכה את המהות שתייצר זיקה וחיבור למסורת ולרוח היהודית בתוך אורך חיים חילוני. הקהילות הדתיות והחברתיות בהן אני חיה הינן סובלניות ופתוחות ומייצרות שיח דתי בו נשים בעלות ערך שווה בכל ומבקשות להמשיך ולחזק גישה זו כגישה כוללת מבית הכנסת לחיים החילוניים וחזרה.

כמנהיגה דתית אני מבקשת להיות רגישה ולשקף ערכים אלה בתוך מנהיגות דתית וליווי רוחני, שליחות ציבור, לימוד המקורות היהודים וחכמת העולם, תפילה וטקסים דתיים. בתוך מבנה דתי חברתי זה, אני מוצאת כי אני יכולה להיענות לאתגר היהודי-דתי שהציבה המהפכה הפמיניסטית. הפמיניזם הדתי ומרחב הזהויות המיניות מעמידים את אתגר השעה לפתחה של השפה היהודית כשאלה תיאולוגית על הכלה ושוויון של הזהויות השונות בתוך הדת היהודית בימינו. לכך נדרשת עבודה מעמיקה של פירוק והרכבה מהיסוד אם בפתרונות תיאולוגיים אד הוק להנעת השינוי אך בוודאי מתחייבים לפתרונות כוללניים להשלמתו.

אני מבקשת להצטרף לדורות השונים של החוקרות והיוצרות הפמיניסטיות והמנהיגות הדתית לאורך הדורות ששמו את צו השעה לכולנו: לחדש ולהתחדש בתוך השפה הדתית כדי שיהיה בה מקום לכל אלו שנבראו בצלם לחגוג את נוכחותם בעולם, בעוד הנשגב כולו משקף ומכליל את צלמם וצלמן. לשם כך, יש להסיר את הלוט התיאולוגי הרווח והמוכר ולבחון אותו במשקפיים בהירים, מעמיקים ועכשוויים. בעבודתי התיאולוגית אני מוצאת כי נדרשת השעה לתיאולוגיה פמיניסטית מעמיקה ובה היישרת מבט לזהות המגדרית של האלוהות היהודית לאורך ההיסטוריה והספרות היהודית, ולשקף בה את נוכחות הארכיטיפים הנשים מקדמת דנא. לדרוש את הערכים המוסריים הדורשים שוויון בין המינים בתוך שונות מגדרית, בתוך השפה היהודית, ללא חשש מלמוטט מבנים נוקשים אלא מתוך תקווה של בנית בניין של אמת, שיש בו גמישות והכלה, בניין עדי עד.

שער שני : איה אימותינו? האלה האם במחקר הדתות ובחקר המקרא

ללא פִּתְרָת / סִיּוֹן נְבוֹן-שׁוֹבֵל

אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵי,

אֵיִה אֲמוֹתֵי?

אֱלֹהֵינוּ אֲבִינוּ,

אֱלֹהֵימָה?

אֲמִי, אִם אֲמוֹתֵי,

מִי אֲבִי? מִי אֵת?

צֵאִי מִתּוֹךְ הָאֶפְלָה

יְהִי אֹר!

בפרק הקודם, כחלק ממחקר תיאולוגי מקיף שעונה על צרכי השעה לעת הזו, ביקשתי להסביר את הצורך והחשיבות של בחינת ההיבטים המגדריים של האל בספרות היהודית שיסייעו להבליט ולהעצים את הדימויים הנשים של האלוהות. באופן זה, יתאפשר לשזור עמוד שדרה ברור של נוכחות של דימויים וארכיטיפים נשים לאלוהות מקדמת דנא, מגיבוש הדת המקראית, ועד לספרות הקבלה. בפרקים הבאים בעבודה זו, אבחן לעומק את הדימויים המיתיים של דימויי המגדר הנשי של האלוהות, אותם ניתן למצוא במקרא וכנמשכים גם לתוך הספרות היהודית המאוחרת. כתשתית מקדימה לבחינת הדימויים המיתיים של ייצוגי המגדר הנשי של האלוהות במקרא, אני מוצאת חשיבות גדולה להבין את הרקע וההתייחסות לדימויי האלה האם במחקר הדתות, בפסיכולוגיה היונגיאנית ובחקר המקרא. אלו ישמשו משקפיים פרשניים לחקר המקרא והדתות ככלל של העת הזו. לכן בפרק זה אביא סקירה קצרה לדימויים הנשים של האלוהות ושל האלה האם וביטוייה במיתוס הקדום, בדת ובתרבות העתיקה.

חקר הדתות בעת המודרנית משקף את השזירה הפנימית, בה דת אחת מתפתחת על קרקע שורשי הדת האחרת. מכאן המגמה הכללית בחקר הדתות לחיפוש מכנה משותף להתהוותם של מיתוסים שונים והתפתחות הדתות ע"פ דפוסים זהים. לענייננו, לקווי דמותה של האלה האם בסיפורי הבריאה ולפולחן הדתי הקדום שסבב אותה בתרבויות השונות, נמצאות מקבילות שונות מדתות ותרבויות שונות ברחבי העולם המאפיינות צרכים דתיים ורעיוניים דומים בתקופות זמן זהות.³⁷ על כן, טרם נחפש את עקבות דימוייה המיתיים של האם הגדולה במקורות היהודים, יש להעלות את המרחב הכללי בו נוצרו מיתוסים זהים, הן לשם השוואה והן לשם הבנה נרחבת של דמותה של האם הגדולה כדימוי ארכיטיפי ומיתי.

³⁷ אליאדה, 1960 עמ' 182-155, נוימן 1972

האלה האם

הכינוי של 'האלה האם' או 'האם הגדולה' מרמז על עליונותה וראשוניותה. היא האם הראשית, העליונה, רבת העצמה הכוללת דימויים סימבולים שונים מאלות, פיות, שדות, מפלצות וכו' בטווח הרחב מן הטוב לרע.

אריך נוימן טוען כי הארכיטיפ של האם הגדולה במיתוסים הקדמוניים, אינו מתייחס לדימוי קונקרטי שהתקיים במקום או בזמן אלא דימוי פנימי העובד על הנפש האנושית כדימוי שצף ועולה בכל היצירה האנושית. בשלב מסוים בהתפתחות התודעה האנושית, הממד הפנימי והממד החיצוני קיבלו צורה משותפת שאפשרה לאדם לאפיין דימויים קדושים ולתת להם שם וצורה. מכאן היה חיבור מוחלט בין הייצוג של הדימוי, לדבר שהוא נתפס בו באתני הטבע ככלל, כפעולה אלוהית עם דימוי אלוהי שממשיג את תופעת הטבע.³⁸

האלה האם זוהתה לרוב עם אמא אדמה ועם המים כייצוגי הטבע הנושאים את מחזוריות החיים, מלידה, לפריון, למוות ובחזרה ללידה כמעגל אינסופי. האדמה והמים הם היסודות הארציים המשולבים אלו באלו ומזינים אלו את אלו. המים הנובעים מחיקה של האדמה לתוך נחלים, נביעות מים, בארות וכו' הביאו לחיבור בין קדושת האדמה לקדושת המים כחיוניים זה עבור זה לשם פריון האדמה ותנובתה ולשם קיבול המים והנגשתם מגוף האדמה באופן המאפשר את שימושם.

הסדר של היקום התבטא בתלות הדדית בין האדם לאדמה. אמונות שונות כי האדם נולד מן האדמה כרחם גדולה כלל אנושית, אשר במותו ובקבורתו שב אל האדמה עם התפוררות הגופה והיטמעותה אל האדמה. פוריות האשה השפיעה ונקשרה בפוריות השדות והאדמה בתיאולוגיה ובפרקטיקה הדתית. כך גם המים נתפסו בעיני הקדמונים כפלא, כראשונים במעלה המעניקים חיים בכלל, והימצאותם ונגישותם היו תנאי הכרחי ראשוני לבחירת מקום מחיה. המים המעניקים חיים, זוהו גם כן עם לידה ופריון, כמסמלים את מי השפיר ברחם ואת זרימת החלב מהשדים של האם המזינה.³⁹ הלידה הראשונית של אדם מתוך מי השפיר ברחם, התפתחה לרעיון לפיו אדם יכול להיוולד מחדש ולעבור טרנספורמציה רוחנית בנקודות שונות בחיים באמצעות הטבילה במים. מכאן נוצרו מסורות שונות של טבילה במים כניקיון רוחני עמוק, הטהרות ולידה מחדש. בנוסף, השפעת הלבנה על הגאות והשפל של מי הים, ומחזוריותה החודשית הביאו לזהות את הלבנה עם פוריות האשה וליצר קשר בין נשיות ופריון האשה למחזור הלבנה והשפעתה על המים.⁴⁰ מכל אלה עולה כי התרבות הקדמונית הייתה מחוברת מאוד לטבע ומצאה חיבור ישיר בין הגוף האנושי, ההתנהלות האנושית והאירועים שפוקדים אותה, עם איתני הטבע שהדהדו אותה והשפיעו אלו על אלו.

המהפכה החקלאית והפריון הנשי

המהפכה החקלאית, יצרה נדבך נוסף בהתפתחות של השפה הדתית וקשרה את האדם אל מחזורי הזמן ואל פריון האדמה. חוקר הדתות הנודע, מירצ'אה אליאדה טוען כי לאור כך יש למצוא קשר בין המצאת החקלאות והנשיות. אם הגבר היה זה שכל הזמן נדד לטובת ציד וחיפוש אחר מזון,

³⁸ נוימן 1972, עמ' 30-1

³⁹ נוימן 1972, עמ' 48

⁴⁰ אליאדה 1960, עמ' 155-182

האישה שנותרה בבסיס המגורים הייתה מחוברת יותר למחזורי הפוריות של האדמה. דרך ההתבוננות בטבע וההצמדות לאותו מקום, האשה ידעה לאפיין את אופן הטיפול באדמה ולתת את המענה המיטבי לגידולים חקלאיים מלאכותיים.⁴¹ באופן זה האדמה נתפסה כמקודשת וזהה ליכולת הנשית הארצית להביא חיים לעולם. ממד רוחני של קדושה הביא למציאת זהות השלובה בין הפריון הנשי לפריון החקלאי.⁴²

ישנה גישה במחקר הארכאולוגי שבמהלך התקופה הניאוליתית, פרק זמן של כ-6,000 שנה, התקיימה תרבות האלה, כאשר האלוהות האם הייתה הסמכות הבכירה בראש ההיררכיה הדתית והחברתית.⁴³ זהו פרק זמן המזוהה עם תחילת המהפכה החקלאית סביב שנת 9,500 לפנה"ס ועד למהפכה העירונית. מריה גימבוטאס, ארכיאולוגית וחוקרת של התרבות הניאוליתית במזרח אירופה ובבלקן, אספה את ממצאי המחקר שמצאה מפריסה רחבה של ישובים מאזורים אלה, לרבות צלמיות ומבני פולחן לאלוהות נשית מובהקת, ומצאה לנכון לקרוא לתקופה זו בשם 'תרבות האלה'. גימבוטאס סוברת שכחלק מדמותה העליונה של האלה האם שהייתה נפוצה ומרכזית בממצאי החפירות, מבני הישוב וממצאים שונים נוספים, העידו לדעתה על מבנה משפחתי מטריאכלי כאשר כלל החברה הונהגה ע"י נשים בכלל תפקידי הדת וההנהגה החברתית. היא מוצאת קשר ישיר בין ההנהגה הנשית והממצאים הארכאולוגיים לכך שזו תקופה של שלום יחסי, שלא היו בה מאבקי כוח ומלחמות רבות, בעיקר על פי העדר ממצאים של חומות סביב היישובים שנחפרו וכך גם העדר עדויות לכלי נשק ואמצעי לחימה המעידים על לחימה בפועל יחד עם ממצאים רבים נוספים. גימבוטאס מוצאת כי שיתוף הפעולה ויחסי השלום והשכנות הטובה התקיימו לא רק ברמה השבטית או יחידת הכפר אלא גם בקשרים הבינלאומיים. יש לציין כי המחקר על תרבות האלה בארכיאולוגיה ומסקנות לגבי המשמעות התרבותית שלה מצוי עדיין בראשיתו ואינו מבוסס דיו.⁴⁴ בכפר הירמוכי שהתגלה בקיבוץ שער הגולן, גם כן התגלו ממצאים אלה ממוחקרה של גימבוטאס סביב שנת 6,000 לפנה"ס, המעידים על היותו יישוב גדול מאוד לתקופה וכך גם מרכז אמנות ופולחן מן החשובים במזרח הקדום. בחפירה זו התגלו 300 צלמיות של נשים. בנוסף, מבנה הכפר מעיד על פולחן דתי ייחודי וצורת התיישבות שיש בה ארגון ייחודי של חיי משפחה ושאינה חומות הגנה כמו גם כלי נשק.⁴⁵ חוקר הדתות זאב בן אריה, פורש במחקרו כיצד יש לקרוא את הממצאים מאתרים ארכאולוגיים שונים ורבים במרחב הארץ ישראלי סביב תקופה זו, על פי סברתה של גימבוטאס. כך גם מבקש הוא למצוא אותם כחלק מתרבות האלה ולחזק את סברתה של גימבוטאס גם כן על העליונות הנשית בהנהגת החברה ותרבותה הייחודית.⁴⁶

האלות הנשיות בפולחן ובתיאולוגיה של עמי המזרח הקרוב

עדויות שונות מצביעות כי פולחן האלות הנשיות היה גדול ומרכזי אצל העמים הכנענים, הסוריים ועמי אסיה התיכונה שנמצאו בסביבת היווצרות האמונה המקראית. חשוב להזכיר שתי אלות מרכזיות במיוחד במרחב הגאוגרפי של ארץ ישראל ובסביבתו. אשרה הכנענית ואשתר השומרית,

⁴¹ אליאדה 1999, עמ' 161

⁴² אליאדה 1960, עמ' 156

⁴³ הדעות לגבי מסקנותיה של גימבוטאס נתונים במחלוקת. ראו גם את מחקרו של חוקר הדתות הגרמני בן המאה התשע עשרה ג. ג. בכופן שגילה עידן מטריאכלי בבסיס התרבות המערבית. בכופן 1967, אילנה פרדס, חוקרת ספרות ומקרא, סוקרת כיצד השפיע בכופן על חקר המקרא הפמיניסטי בכלל, פרדס 1996, עמ' 31-34

⁴⁴ גימבוטאס 1996, מלארט והירש 1989

⁴⁵ גרפינקל 2002

⁴⁶ בן אריה 2021

שתיהן היו אלות אם מרכזיות וכך גם דמותן נקשרה עם הים, המים ופריון נשי וחקלאי. שתיהן היו אלות פטרוניות של ערי נמל מרכזיות במרחב הגאוגרפי של אמונת המקרא.

במיתולוגיה הכנענית, כפי שעולה מכתבי אוגרית, אשרה הינה האלה האם כאשר שמה המלא היה 'האלה אשרה על הים' (רבת את'רת ים), ומלוכתה נקשרה עם הים כמסמל אותה, לעיתים רק נקראה בשם 'האלה'.⁴⁷ אשרה היא בת זוגו של "אל" המולך בשמים, שניהם יחד עמדו בראש הפנתיאון והיו הורי האלים. אין מספיק עדויות בכדי להבין את דמותה של האשרה לפני מציאת כתבי אוגרית סביב המאה ה-14, באלף השני לפנה"ס, אך קיימות עדויות על קיומה במיתולוגיה הכנענית לפחות שלוש מאות קודם לכן. היא מופיעה כאלה ראשית בערים צור, צידון ואילת, שהיו ערי נמל מרכזיות.⁴⁸ אשרה הינה אלה אמהית שאחראית על הפריון ועל הלידה, היא מיוצגת פעמים רבות ע"י עץ ככל הנראה כחפץ פולחני.⁴⁹ כך גם התקיים פולחן סביב עצים שזוהו עם האלה אשרה ועדויות שונות מצביעות על פולחן של זיווג בין אשרה לאל הזכרי המבטא נישואים מקודשים לטובת פריון ארצי כחלק מהקמת מזבח המייצג את האל הגברי שעליו סוכך עץ האשרה.⁵⁰

בנוסף, יש לעמוד על דמותה המרכזית של האלה אישתר או עשתורת השומרית לה היו מקבילות בדמותן של איננה האכדית וענת הכנענית, שהיו מוכרות גם כן על פי רוב באמונות השונות באזור זה. רפאל פטאי, רב, חוקר פולקלור, אנתרופולוג והיסטוריון, מוצא כי אשרה הייתה האלה האם במקביל לאישתר באלף הראשון והשני לפנה"ס, כאשר במאה ה-4 לפנה"ס עולה דמותה של אישתר כמרכזית ומחליפתה של אשרה כאלה הראשית של צידון.⁵¹ פירוש שמה של אישתר בשומרית הוא מלכת/ גבירת השמים והיא אשתו של האל תמוז ובתם של האלים הראשונים. אישתר מבטאת דמות שלמה. בעוד אלות שונות בשומר ייצגו את הים הגדול והאדמה, אישתר נמצאת בשמים ובים ומסמלת את העולם כולו. מכאן שלצד אלוהות גבריות שלמה ניתן למצוא בדמותה של אישתר, אלה נשית המנהיגה את העולם כולו ושולטת על התפתחותו וההרמוניה המחברת את כלל מרכיביו.⁵² אישתר הינה אלה רבת עוצמה בעלת ייצוגים רבים ומגוונים. היא אחראית על הפוריות, סדר, מלחמה, אהבה חושנית, השמים, ריפוי, רגשות, שירה. היא גם האלה של האהבה המינית, הן האהבה השמימית והן כאלה של המיניות הפרוצה של הקורטיזנות. אישתר מסמלת את כוליות העולם על שלל ניגודיו. לדוגמא, בהיותה שולטת גם במערכות השמים וגם בארץ ובמערכות המים. כמו כן, היא אחראית על מופעים מנוגדים כגון פריון והענקת חיים לצד המוות. כך גם היא האלה המייצגת את הגשם המיטיב והסערה הגדולה לרבות המבול וכי"ב. סמלה היה כוכב נגה, ונוס. בנוסף היא נתפסה כקשורה אל הירח המתחדש, שסימל פריון נשי, הנחגג עם מוזיקה, סעודות חג וכי"ב.⁵³

האמונה הפגאנית של עמי האזור מאופיינת על ידי הדגשת הטבע הנשי אדמתי המחובר למיניות אורגיאסטית. האם הגדולה היא זו שעמדה במרכז הפולחנים האלה כאשר בן זוג היה רק המלווה שלה.⁵⁴ כך גם בתרבויות המזרח הקדום נתפסו הזיווג והפריון בעולם האלוהי כמפתח לפריון ולברכת יבול בחקלאות. פולחנים שבמרכזם זיווג ופריון אנושיים נועדו להשפיע על תהליכי הטבע

⁴⁷ מרגליות 1994

⁴⁸ פטאי 1978, עמ' 32-33

⁴⁹ חיבור אותו חוקרי מקרא מזהים גם בבחירת שמו של אשר ע"י לאה שם, עמ' 35

⁵⁰ מרגליות 1994, כך גם ניתן למצוא איזכור לעץ אשרה ולשילוב של עץ אשרה לצד מזבח בדברים טז', כא'.

⁵¹ פטאי 1978 עמ' 54-55

⁵² ברינטון פרהרה 1981, עמ' 16-17. ברינטון פרהרה הינה פסיכולוגית הנאמנה לגישה היונגיאנית, במחקר מקיף היא סוקרת את דמותן של האלות הנשים מהמיתולוגיה השומרית שיוכלו לשמש כארכיטיפ נשי כולל ומגוון ביותר.

⁵³ לדוגמא מתוך המיתוס אתנה והנשר בנוסח הבללי והאשורי, לוח ראשון, שפרה וקלין עמ' 144

⁵⁴ נוימן 2022, עמ' 46

וליצר שפע של פריזון מהאלוהות השמימית לעולם הפיזי.⁵⁵ פולחנים אלה ביטאו עליונות של כוחות הטבע שהאדם היה נחות ומושפע מהם, והטקסים הדתיים היו הדרך להתחבר לטבע ואף לנסות להשפיע עליו לטובת האדם. הצד השלילי והמאיים של כל אלו הוא שעליונותם של איתני הטבע ושל האלה האם על האדם יצרו מעיין אימה מסרסת. האלה שלטה בעולם על ידי פוריותה בחיק האדמה ובמיניות המציפה כל יצור נברא. יתכן גם וזו הסיבה לכך שהדת המקראית ביקשה להלחם ביסודות אלה, להרחיק את האלה האם כמרות מסכנת ומסוכנת וליצר שליטה וחוק בחוסר שליטה. לעומת זאת, השליטה באדמה ובמים היא המגמה ההפוכה של המקרא: הרעיון שהאדמה תלויה באדם, והאדם והאל שולטים במקורות המים ובעוצמתם, אשר הוא ההיפוך של העיקרון הפגאני של הטבע. מטרתה של האמונה המקראית להשתחרר מהדטרמיניזם של חוקי הטבע.⁵⁶ עם זאת, עולה מהכתובים קושי גדול להתנתק מהאמונה המסורתית הכוללת את הפולחן לאלות הקדמוניות וכך גם פולחן פריזון שבמרכזו האדרת האלה האם וזיווג מיני.

אליאדה מצביע על כך שהאלוהות הנשית מעולם לא הייתה יחידאית במיתוס הקדמון והיא תמיד אוזנה עם יסוד זכרי. האלוהות המוגדרת ע"י זהות מינית אחת, זכרית או נקבית, מראה על חלקיות וחסרון. בסיפורי בריאה שונים, מתואר ראשית מצב טרום הבריאה בו מתקיימת אלוהות אחדותית שלמה, נטולת מגדר מובהק או ששני המגדרים משולבים בה. אלוהות זו מזוהה גם כמזיוג כולל של העולם והיסודות בכלל ושל השמים והארץ בפרט ללא הפרדה. כיוון שזהו מצב שלם שבו אין הפרדה מכאן גם אין בריאה וחיים של אובייקטים נפרדים ממשיים. מכאן שלטובת הבריאה ויצירת החידוש, יש הכרח בהפרדה בין יסודותיה השונים של האלוהות לשם הגדרה וגבול מתוך המופשט האינסופי לתוך הממשי כאובייקט נפרד פעיל ויוצר. כך גם, במיתוסים רבים עולה הקבלה ברורה בין הבריאה השמימית לבריאה הארצית. כך מתואר כי כחלק מהפרדת האלוהות השמימית לשם בריאה יש צורך ברור בזיווג מיני בדמותם של זכר ונקבה שיביא לתולדה ובריאה של חיים. הדימויים הזכרים והנקבים אם כן, הם מעיין דימויים חלקיים שהוצאו או הופרדו מהאלוהות השלמה השואפים להתאחד עמה, והאחד עם השנייה אך הם אינם יחזרו למצב המאוחד הקדמון. המיתוס של הזיווג בין השמים והארץ הוא המיתוס הנפוץ ביותר בדתות העולם המתאר את המצב הקדמון של השמים והארץ ככאוס קדמוני (או אלוהות שלמה נטולת מגדר או אלוהות אנדרוגינית), כאשר רק לאחר הפרדת השמים והארץ נוצרה הפרדתם גם בהיבט של הזהות המגדרית. מכאן כשני נפרדים השואפים להתמזג חזרה, מתאפשר הזיווג, כאשר הצד האחד הוא זכרי (לרוב השמים) והצד השני הוא הנקבי (לרוב האדמה).⁵⁷

לאור כל זאת, מעניין לבחון כיצד רעיון זה של זיווג אלוהי במרחב המיתי של העמים הקדמוניים, התקיים באמונה המקראית המונותאיסטית של האל יהוה, הגברי היחידאי.

האל המקראי ללא בת זוג?

חוקרי המקרא מצאו כי במקביל ל"דת המקראית" המהווה את מכלול האמונות והחוקים שהמקרא דוגל בהם ומצווה עליהם, התקיימה "דת ישראלית" המבטא את אורח החיים הדתי שהחזיקו בו בפועל הישראלים בתקופת המקרא. בין השנים ניכר פער בעיקר בכך שאם הדת

⁵⁵ קנוהל 2008, עמ' 88

⁵⁶ נוימן 2022, עמ' 76, 46

⁵⁷ על האלות השונות באמונות השונות במזרח הקדום בתקופת המקרא: ראה שם, פטאי 1978, אליאדה 1960, עמ' 178-188

המקראית ייחדה את המונותאיזם ואסרה עבודת אלוהים אחרים, הרי שבפועל אנחנו מוצאים עדויות ארכיאולוגיות וטקסטואליות לכך. לפי עדויות אלה ישראלים רבים עבדו אלים ואלות אחרים בצד עבודת האל המקראי במשך תקופה ארוכה ובוודאי בזמן הפולחן של ביהמ"ק.⁵⁸ דוגמא לכך ניתן למצוא למשל במלכים ב' כא' המתאר את הפולחן הדתי של מנשה שבמלכותו קיים את פולחן הבעל והאשרה והכניס את צלם האשרה למקדש. בנוסף, קיימות עדויות שונות על שימוש בחפצים פולחניים בדמות האשרה וכן התקים פולחן של עצי אשרה והקמת מזבח האל יהוה או האל בעל לצידו. אנו מוצאים במקרא עדויות רבות להתנגדות לנטיעת עץ אשרה וכך גם את הקמת מזבח יהוה לצידו, המעידה בהכרח על קיומם, לדוגמא:

"לֹא-תִטַּע לְךָ אֲשֶׁרָה, כָּל-עֵץ אֲצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ--אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה-לְךָ. וְלֹא-תִקֵּים לְךָ, מִצֵּבָה, אֲשֶׁר שָׁנָא, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ" (דברים טז' כא'-כב')

כך גם ככל הנראה, הביטוי של פולחן יהוה "תחת כל עץ רענן" (לדוגמא במל"ב יז' י'), הוא עץ אשרה שהמזבח חוסה בצילו, המרמז על פולחן אשרה עם אל או בעל שהיה נפוץ מאוד כפי שעולה במקרא.⁵⁹

בהתאם ניתן למצוא עדויות ארכיאולוגיות סביב המאה השמינית לפנה"ס במקומות שונים במרחב הישראלי שם נמצאו כתובות עבריות השופכות אור על אמונת ישראל בתקופה זו. לדוגמת כתובת מח'רבת אל קום, מאזור הר חברון מהמאה השמינית לפנה"ס:

"אריהו השר כתבה ברך אריהו ליהוה נצרי ולאשרתה הושע לה לאריהו"⁶⁰

כך גם מכתובות שנמצאו בקונתילת עג'רוד, אתר ארכיאולוגי ממזרח סיני שהיה מיושב במאות התשיעית והשמינית לפנה"ס. בחפירה נמצאו על שלושה כדים גדולים מסוג פיטס, שהכילו ככל הנראה תבואה, עליהם כתובות המציגות את יהוה, האל המקראי בצרוף עם האשרה⁶¹:

- א. "[י.א.ר.ך יממ וישבעו [...]תנו ל[י]הוה[.]]תימנ.ולאשרתה[ה] היטב יהוה[.]]" = יאריך ימים וישבעו, ליהוה תימן ולאשרתו, הטיב יהוה
- ב. "[ב]רְכָתְךָ אֶתְכֶם לִיהוָה שִׁמְרֵנוּ וְלֹאֲשֶׁרְתֵּנוּ" = בירכתי אתכם ליהוה שומרון ולאשרתו
- ג. "לִיהוָה הִתַּמֵּן וְלֹאֲשֶׁרְתֵּנוּ ... = ליהוה התימן ולאשרתו... כל אשר ישאל מאיש חנן, ונתן לו יהוה כלבבו.

מהעדויות הארכיאולוגיות ניתן ללמוד כי הזיווג בין האל המקראי לאשרה נעשה במיוחד בהקשר של השפעה לטובת שפע וברכה בעולם ובפרט חקלאי וכי"ב שכן נמצאו על גבי כדים של תבואה חקלאית.⁶² בנוסף, מופיעות עדויות לפולחן לאלה אישתר או עשתורת השומרית או ענת הכנענית שהיו ייצוגים שונים של האלה האם בכינויה מְלִכַת הַשָּׁמַיִם בתקופת המקרא. הפולחן של אישתר או ענת כמלכת השמים מוזכר בספר ירמיהו, כאשר במקור הראשון ניתן ללמוד על אופי הפולחן שכנראה היה קשור בליקוט עצים ע"י הבנים הצעירים ובערת עצים ע"י האבות, הכנת כוונים ע"י הנשים שכנראה הם בצק שנאפה על גבי האש כלחם בצורת כוכב, הלא הוא סמלה של אישתר,

⁵⁸ קנוהל 2008 עמ' 92-101, פטאי 1978

⁵⁹ מרגליות 1994, כך גם ויינפלד 1994 מוצא קשר בין עץ האשרה לעץ הספירות הקבלי

⁶⁰ אחיטוב 1992

⁶¹ נאמן, 2013

⁶² קנוהל עמ' 34, 98-101, פטאי 1978, עמ' 25-28, 34-52, מרגליות 1994- מבקש לבחון זמן החיבור ההיסטורי של פולחן יהוה ואשרה

וניסוד נסכים. פטאי קורא את מלכת השמים במקרא בנוסח המסורה כמלכת השמים בהכרח. בנוסף יש לעמוד על כך שכל הפעלים הפונים למושא האלהות הינם נקביים. כך או כך, עולה פולחן האלהות נשית שהיה מקובל ורווח ביהודה שיש לו עדויות רבות ושונות של צלמיות ופולחן בארכיאולוגיה של ארץ ישראל הקדומה.⁶³

האינך ראה, מה המה עשים בערי יהודה, ובחצות, ורשלים. הבנים מלקטים עצים, והאבות מבצרים את-האש, והנשים, לשות בצק לעשות פגנים למלכת השמים, והסד נסכים לאלהים אחרים--למען, הכעסני. (ירמיהו ז', יז'- יח')

לצד זאת, המקור הבא מגלה כי פולחן האלהות הנשית הקדומה שאינה עולה בקנה אחד עם אמונת יהוה, הינה פולחן עתיק שאנשי יהודה לא היו מוכנים לוותר עליו בקלות וכנראה שנמשך לאורך תקופה ארוכה ובוודאי במשך תקופת בית ראשון. כך גם הם תולים את חורבן יהודה בניסיון להוציא את פולחן האלה כפולחן מרכזי.

"כי עשה נעשה את-כל-הדבר אשר-יצא מפיו, לקטר למלכת השמים והסיד-לה נסכים, כפאשר עשינו אנחנו ואבותינו מלכינו ושרינו, בערי יהודה ובחצות ורשלים; ונשבע-לחם ונהיה טובים, ורעה לא ראינו ומן-אז חדלנו לקטר למלכת השמים, והסיד-לה נסכים--חסרנו כל; ובחרב ובדב, תמנו וכי-אנחנו מקטרים למלכת השמים, ולחם נסכים; המבצעדי אנשינו, עשינו לה פגנים להעצבה, והסיד לה, נסכים" (ירמיהו מד', יז'- יט')

המקרא מעיד על מאבק עיקש ובלתי פוסק באשר לחובת מחיקת זכרון של האלוהיות הנשיות. כתנאי הצטרפות לתוך הדת המקראית והצהרת נאמנות בלעדית לה. מאבק זה בפני עצמו, על תביעותיו החוזרות ונשנות פעמים רבות במקרא, מעיד על נוכחות פולחן אלילי לכל אורכה של תקופה זו, למורת רוחה של הדת המקראית.⁶⁴ עם זאת, רעיונות שונים מרוח הדתות הפגאניות המשיכו להתקיים בתוך אמונת המקרא, לאחר שעברו שינויים והתאמות לדת המקראית. אחת המהפכות הגדולות ביותר של המקרא להוצאת דמות האלה כבת הזוג של האל, הוא פירוש מחדש לרעיון ברית הזוגיות של האל המקראי. ככל הנראה הצורך בזוגיות האלוהית היה גדולה מידי ולא ניתן להעלימו במקרא. אם כן, "בת הזוג" של האל הינה עם ישראל, ויחסי הנישואים נתונים בין האל הגברי הפטריארכלי החזק, היציב והקבוע בקשר לבין העם המסומל כאשה. בפסוקים שונים הקובעים כי האשה, עם ישראל, מהווה את הצד החלש בקשר הזוגיות, היא זו שמפרה לא פעם את ברית הנישואים בבגידה ובזנות, כפי שעולה לדוגמא מהפסוקים הבאים:

"ויאמר יהוה אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרב ונעזבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו." (דברים ל"א, ט"ז)

"על כל אדות אשר נאפה משבה ישראל שלחתיך ואתן את ספר כריתתיה אליה ולא יראה בגדה יהודה אחותה ותלך ותזון גם היא." (ירמיהו ג', ח')

"וענתה שמה כימי נעוריה, וכיום עלותה מארץ-מצרים. והיה ביום-ההוא נאם-יהוה, תקראי אישי; ולא-תקראי-לי עוד, בעלי." (הושע ב', יז'- יח')

⁶³ פטאי 1978, עמ' 61-58
⁶⁴ אחיטוב 1994, מרגליות 1994

"וַיְהִי דְבַר-יְהוָה, אֶלִי לֵאמֹר הֲלֹךְ וְקִרְאתָ בְּאָזְנֵי יְרוּשָׁלַם לֵאמֹר, כֹּה אָמַר יְהוָה, זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְבֶּת פְּלוּלֶיךָ--לָכֶתֶךָ אַחֲרַי בְּמִדְבָּר, בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה." (ירמיהו ב', א'-ב')

האמונה המקראית מייצרת מהלך תיאולוגי שמחד מותיר את רעיון הנישואים והזיווג של הדתות האליליות, אך עם זאת הופך אותו למושא נסבל, הלא הוא העם, שקיים ממילא ונצרך לו מענה ומוטיבציה לאמונה החדשה. העם ככלל מיוצג כפרסונה נשית נקבית, העם הוא בת הזוג שלמים מקבל את השם שטבעו חז"ל "כנסת ישראל". המהלך הגדול הזה בו לאל יש דיבור ישיר עם העם והם מזינים זה את זה בקשר שיש בו יחסי גומלין, הפך לבסוף לשיח ישיר של קשר נישואים בין האל לחלק הגברי של העם.

בגלגוליה של הדת הפטריארכלית היהודית, הגברים אכן היו הראשונים במעלה לשמר את הדת ואת ברית הנישואים עם האל ברוחם ובגופם, בעוד הנשים היו במעמד משני. השיח המקראי מתקיים ברובו המוחלט בלשון זכר, המנהיגות הראשית היא תמיד בדמות גבר, לשון המצוות כעשה ולא תעשה הן בלשון זכר, כך גם הברית הראשונית והחשובה ביותר נעשית רק בגופם של גברים, ע"י ברית המילה. לעומת זאת, נשים משוללות זכויות בתחומים שונים (לדוגמא אי ירושת בנות צלופחד את נכסי אביהן והפרת נדר של נערה ואשה ע"י בעלה ואביה וכ"ב).

חז"ל פיתחו את הרעיונות האלו ופטרו את הנשים מחובת קיום רוב המצוות והליטורגיה. בעוד שגברים היו מחויבים בהן בהכרח, ואף ייצגו במעשיהם את נשותיהם, ילדיהם וילדותיהם. כך גם יצרו בהלכה היהודית שיטה שפטרה נשים מלקחת חלק בעשייה הדתית, וכך למעשה הוצאו מרוב מעגל העשייה הדתית ללא בחירה. על כל פנים, הרעיון של ברית בין האל הגברי לעמו ובעיקר לצד הגברים בעמו, עקף את רוב המין הנשי הן בצורתו האלוהית והן בצורתו האנושית. עולה כי אלוהים לא צריך לצידו דמות אלוהית נקבית שוות ערך בדמותו, אלא את האדם המאמין. רעיון זה המשיך להתקיים ולהתפתח בעולמם של חז"ל, כאשר דמותה של כנסת ישראל כפרסונה נקבית המייצגת את עם ישראל, הייתה משום מענה על העדר האלה כבת זוג של האל. מכאן שהמכלול הגברי הופך להיות פרסונה נשית ארכיטיפית שהינה דמות ממשית. כנסת ישראל ודימויה הספרותיים והתרבותיים מתקבלים בשפה ובדימוי הספרותי ואפשרים את קיומה החיובי בתרבות, בספרות הדתית ובתאולוגיה. כבר בראשית ספרות הקבלה, בשלהי המאה ה-12, מופיעה דמותה של השכינה וייצוגיה הנשיים מתפתחים ומתרחבים כדימוי של אלוהות נשית מובהקת.

בנוסף, פטאי ביצע מחקר מעמיק המשרטט את המשכיותן של דמות האלות הכנעניות לתוך הדת המקראית. הוא מצביע על הדמות האלוהית הנשית כחלק מצמד הכרובים ופולחן אלוהיות נשיות בבית המקדש של שלמה, בפולחן אלוהיות נשיות במרחב הכנעני-ישראלי, ובשלל הדמויות הנשיות כדוגמת השכינה, המטרוניתא, השבת ולילית, שממשיכות להתקיים בספרות חז"ל ובעיקר בקבלה כדמויות נשיות מובהקות בעלות נוכחות ומאפיינים נשיים פיזיים ברורים.⁶⁵

אני מוצאת כי בחינת ייצוגי המגדר של האל באופן מעמיק ויסודי מגלה כי על אף הניסיון למרכז את הדת המקראית סביב הפטריארכליות האלוהית והאנושית, לא ניתן היה למחוק לחלוטין את הצורך בשני המגדרים לאלוהות וכן את נוכחותם. אם כפן של האלוהות עצמה או כמושא של צורך אלוהי בזוגיות משלימה מבחינה מגדרית או כמושא של צורך אנושי. כך גם, מרכזיותן של אלות אם נשיות בפולחן האלילי בתקופת המקרא והצורך המהותי בהן לא יכלה להעלם כאחת. המאפיינים

⁶⁵ פטאי 1978, עמ' 26

הנשיים המהותיים של אלה אמהית, שהינה רחם קוסמי ובעלת יכולת הגנה אמהית, וכמי שאחראית על פריון נשי וחקלאי, הטשטשו וצומצמו לתוך דמותו ומאפייניו של האל המקראי. אל זה לא גילם מאפיינים אלה באופן מלא ובוודאי לא עם מאפיינים פיזיולוגיים נשים. מרכזיות פולחן האלה האם באמונתם הרווחת של העמים השונים שחיו בתקופת היווצרות המקרא ולאחריה, מעלה ביתר שאת את השאלות הבאות: האם דמותה של האלה האם נמחקה לחלוטין מהאלוהות של אמונת המקרא והאם והיכן ניתן למצוא את עקבותיה במקרא? כך גם באיזו מידה שולבו דמותה או מאפייניה בדימויי האלוהות כחלק ממכלול התיאולוגיה והאמונה המקראית?

האלה האם במקרא?

מטרת החלק הבא של עבודה זו היא להמשיך ולאתר את עקבותיה של האם הגדולה הארכיטיפית והפן הנשי של האלוהות בחפירה מעמיקה בספרות ובאמונה המקראית ולבחון את קיומה גם בתוך הספרות היהודית המאוחרת עד לפריצתה הגדולה בספרות הקבלה בימה"ב. לשם כך בחרתי להתמקד בתהום, גוף המים הקמאי ביותר במקרא, שנמצאת משחר הבריאה וממשיכה להתקיים ולהשפיע בעולם לצד ותחת האל המקראי בשלל אירועי המקרא ועד לאחרית הימים. באמונות המזרח הקדום, המים היו ייצוג מיתי של האלה האם שזוהתה עם המים בהופעותיהם השונות וכך גם בעלת יכולת השפעה עליהם במיתוסים הקדמונים העתיקים. התהום כאלה נשית על מאפייניה הפיזיולוגיים נשים המתחברים ללידה ופריון, עולה בברכת יעקב לבניו ערב מותו, בברכת הירושה הניתנת ליוסף. פרט לכך אינה מוזכרת שוב בצורה זו במקרא:

"בְּרַכְתָּ שְׁמַיִם מֵעַל, בְּרַכְתָּ תְּהוֹם רִבְצָת תַּחַת בְּרַכְתָּ שְׂדֵים וְרָחִם" (בראשית מט', כה')

תוכן פסוק עלום זה, שאינו מוזכר שוב במקרא כלל, לא הודגש או נדרש דיו כמו כן אנו יודעים מעט מאוד על מקומה ומשמעותה של התהום עבור אמונת המקרא בראשית דרכה. מעט מאוד נכתב על התהום כגוף מים מיתי המהווה ייצוג של האלה האם בחקר המקרא. אני מוצאת כי מחקר זה יכול לחשוף פרק עמום בהתפתחות האמונה המקראית בחשיפת דמותה ומאפייניה של התהום והאלה האם בכלל. לא פחות מכך, להוות בסיס לסוגיה התיאולוגית העוסקת בשפת המגדר האלוהי ובדימויי המגדרים השונים של האלוהות כמבטאים צורך קמאי כעכשווי גם יחד, מהאמונה המקראית משחר התפתחותה לתוך ימינו.

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ

וּבְהוּ

וַחֲשָׁךְ

עַל-פְּנֵי תְהוֹם

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יְהי אוֹר ; וַיְהי-אוֹר

בראשית א', א'- ב'

בְּרֵאשִׁית הָיְתָה / סִיּוֹן נְבוֹן-שׁוֹבֵל

בְּרֵאשִׁית הָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ

תְּהִיָּה יִשְׁנָה נֹשְׁנָה

הַמָּיָה מִמַּעַמְקֵי תְהוֹם

לִפְנֵי כָּל מָה שֶׁבָּרָא הוּא

הָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ

וְהָפְכוּ גְבָרִים בָּהּ וּבְהוּ,

נִכְנְסוּ בְּשַׁעְרֵי תְהוֹמוֹת

פְּנִימָה וּבֹ הוּא,

כִּדִּי נְשִׂיָּהּ מְקוֹם לְבָרָא

סֵדֶר, נְשִׂיָּה וְהִגְיוֹן

שֶׁיִּכְסּוּ עַל הַמַּיִם

וְנִשְׁאֲוִלִי, מִבְּלִי מְשִׁים,

תִּשְׁכַּח הַתְהוֹם

וַיִּזְכֹּר לְדוֹרוֹת כִּי רוּחַ אֱלֹהִים

רַחֲפָה בְּכָל.

בְּרֵאשִׁית בָּרָא

אֲבָל לִפְנֵי כָּל זֹאת

הָיָה

אָרֶץ,

תֵּהוֹ,

תְהוֹם

וּמַיִם.

שער שלישי : כניסה לתהום

התהום: קוים ראשוניים למחקר

התהום במקרא הינה גוף המים החיוני, הקמאי והראשוני ביותר המוזכר. התהום בעלת כוח מיתי אדיר ואלמותי שהתקיימה עוד לפני בריאת העולם וממשיכה להתקיים לאחר הבריאה ועד לחזונות אחרית הימים. התהום הינה דימוי מיתי הקדום ביותר במקרא ונוכחותה חובקת שלל אירועים. היא מלווה את הסיפור המקראי במופעים מגוונים כבעלת כוח ומעמד רב המתוארת לצד האל המקראי בתיאורים השונים.

בפרקים הבאים אבקש לעסוק בדמויי התהום העולים בטקסטים קאנוניים מהמקרא, שהינם מוכרים וידועים. עם זאת, אני מוצאת כי יש לחפש בטקסטים אלה תוכן ומשמעות רחבה יותר מהמוכר ע"י מחקר משווה של רעיונות ומופעים זהים שהתקיימו במיתוסים קדם מקראיים בהם התהום כגוף מים הינה ביטוי לאלה האם באופן מובהק, כמו גם עם טקסטים שונים במקרא ובמדרכים מאוחרים. השוואת הטקסטים יכולה לשמש כמעין שזירת חוט של רעיונות ותפיסות זהות, כדמיון מעורר השתאות. כך גם לעניינינו במחקר זה, טקסטים אלה יכולים לסייע בהבנת נוכחות של הפן הנשי של האלוהות או לכל הפחות דימויים מיתיים שהמשיכו להתקיים בתוך המרחבים הספרותיים של המקרא, למרות ולצד המלחמה להוקיעה. איני מבקשת לטעון להשוואה וקשר היסטורי לפיה כותבי הטקסטים המאוחרים הכירו את קודמיהם בהכרח, אלא להראות כיצד מופעים של רעיונות זהים התקיימו בצורה כל כך רחבה ובתקופות שונות.

המחקר המשווה עד כה עם המיתוס הקדם מקראי אודות התהום, לרוב נעשה למול האפוס הבבלי, "אנומה אליש". המיתוס המסופוטמי האיר במידת מה את עקבות התהום במקרא ואת ההקבלה של תיאמת הבבלית ותניניה לתנינים והתהום המקראית באופן של עקירת המיתוס.⁶⁶ כך גם, כמעט ואין בנמצא מחקר משווה עם מיתוסים שאינם חלק מהאפוסים הבבלים שיכולים להאיר את דימויי התהום המיתיים במקרא לכיוונים שונים. לכן ברצוני לפתוח את היריעה הרחבה של דימויי התהום שנכחו במקרא ולהשוותם לסיפורים מיתולוגיים של עמים כנענים אחרים שהתקיימו לצד אמונת המקרא ובייחוד סיפור הבריאה הפיניקי המגלה דמיון רב למקרא.

רקע להיווצרות אמונת המקרא

במטרה לחשוף ולגלות את פניה של התהום, וכדי להבין ולהעמיק את הרעיונות הכתובים בסיפור הבריאה המקראי, אני מבקשת להשוות עם המיתוסים השונים של תרבויות המזרח הקדום קדם ובנות התקופה של חיבור המקרא. ראשית כדי לנסות לתפוס את הרקע הדתי- תיאולוגי והתרבותי של התקופה ממנו צמחה אמונת המקרא ואיתה מתמודדת ומתגבשת היצירה המקראית כחדשה או נפרדת. בנוסף, התהוותה של האומה הישראלית בארץ כנען, ככל הנראה נוצרה מתוך מיזוג של קבוצות מהגרים שצמחו מתוך הדתות והתרבויות והתמזגו לתוך האוכלוסייה המקומית בכנען.

⁶⁶ קאסוטו 1972, עמ' 20-21, זקוביץ ושנאן 2004, עמ' 15-26

מכאן שהדת המקראית והפולחן הישראלי הקדום איחדו השפעות מרובות של מגוון התרבויות שהתקיימו במזרח הקדום הקרוב בין המאות ה-14 ל-12 לפנה"ס.⁶⁷

גילוי העיר אוגרית, עיר נמל על חוף הים התיכון בסוריה כיום שהתקיימה בין המאה השמונה עשרה למאה השלוש עשרה לפנה"ס, שממצאיה העיקריים וכתביה מתוארכים (סביב חורבנה) למחצית השנייה של האלף השני לפנה"ס, האירו והעשירו את מחקר ולשון המקרא על רקע תרבויות ואמונות המזרח הקדום. העיר אוגרית הייתה עיר חשובה ומרכז קוסמופוליטי של עמי כנען והאזור כולו. כתבי אוגרית שנחשפו במחקר הארכאולוגי, סיפקו חומר עשיר בנוגע לתרבות ואמונות הכנענים, מה גם שהם מתוארכים לאותה תקופה של היווצרות המקרא.⁶⁸ המחקר העכשווי של לשון האוגרית מעלה זהויות ומקבילות רבות עם המיתולוגיה והאמונות של העמים הכנעניים למול ספרות המקרא, הן מבחינת השפה והן מבחינת התוכן. כך גם תוכנה של שירת אוגרית זהה עם כתובים רבים במקרא המספרים על מלחמתו של האל המקראי באויבים שקמו נגדו בשחר הזמן. כמו כן, שירת העלילה הישראלית שאלה מושגים רבים וקווים סיפוריים שלמים מן העלילות שסופרו על בעל ועוזריו וייחסו לאלוהי ישראל. ניתן למצוא לרוב כי אותן עלילות ואגדות מסוימות שהיו חלק מהעולם הכנעני השתלבו בזהות גמורה במקרא, כאשר רק האל הראשי נשתנה בהם.⁶⁹ מכאן ניתן להסיק כי הישראלים הכירו היטב את סיפורי האלים הכנעניים, תולדותיהם ומאבקהם. בנוסף, חקר הספרות המסופוטמית העתיקה והאנתולוגיות של הספרות השומרית והאכדית בתרגומם לעברית שופכות אור חשוב על חקר המקרא. נושא זה נחקר רבות והשוואות רבות שנעשו למשל גם בין סיפור הבריאה הבבלי "אנומה אליש" לתיאור הבריאה בספר בראשית אליו אתייחס גם בהמשך.⁷⁰ מכאן נווה את דימוי התהום בסיפור הבריאה המקראי עם המיתוסים הקדומים בני הזמן להיווצרות הספרות המקראית. כך שאלה יוכלו לשפוך אור על המושגים והדימויים המוזכרים במקרא ע"י ספרות חיצונית משווה.

התהום בסיפור הבריאה המקראי למול המיתולוגיה הפיניקית

התהום מוזכרת לראשונה במקרא בסיפור הבריאה בבראשית א', א'-ב' שם היא מוצגת כחלק מהמצב שהתקיים לפני הבריאה האלוהית.

"בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים, אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאֶת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ, הִיְתָה תֵהוֹ וְבָהוּ, וְחָשָׁךְ, עַל-פְּנֵי תֵהוֹם; וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם". (בראשית א', א'-ב')

מהפרק הראשון בספר בראשית, מצטייר אל שלא נצרך לדבר כדי לברוא את העולם פרט לעצמו. הוא מופיע לבדו על הבמה כבורא עולם שעולמו נברא במאמר. האל המקראי, הינו אל יחידי, במגדר גברי מובהק. עם זאת, בקריאת צמד הפסוקים הראשונים של ספר בראשית עולות תמיהות רבות ומרובות לגבי פשר הכתוב במצב העמום טרום הבריאה: מה פשרם של המילים "תהו ובהו"? מהי התהום והאם מדובר על ישות אלוהית נוספת? כך גם, איך ניתן להגדיר את "רוח אלוהים" ולהבין את פעולתה כמרחפת על פני המים?

⁶⁷ קנוהל 2008, עמ' 16

⁶⁸ קנוהל 2008, עמ' 17

⁶⁹ נה וגיא דרשן 2009, עמ' 13-7, 113-144

⁷⁰ פטאי 1936, עמ' 113, קאסוטו 1972, שפרה וקלין 2004, עמ' 8-9

בקריאה בסיפור הבריאה הפיניקי, המתאר מושגים ודימויים זהים, יש כדי להנהיר לדעתי את המידע העלום מבראשית א'. הפיניקים, היו חלק מעמי כנען ומקום מושבם היה קרוב לאוגרית, סביב אותה תקופה של מחצית השנייה של האלף השני לפנה"ס. סיפור הבריאה הפיניקי המובא להלן, נותר רק בתרגומו היווני המאוחר של פילון איש גבל (141-64 לס'י) שחי בפיניקיה. פילון החזיק במקורות קדומים שתיעדו את דת הפיניקים, ככל הנראה שנכתבו על ידי סנכוניאטון הפיניקי בן המאה ה-14 לפנה"ס. מוצאו של פילון אומת גם בממצא הארכיאולוגי הפיניקי.⁷¹ עם זאת, הכתובות הפיניקיות עצמן לא התגלו, ולכן ניתן כרגע רק להסתמך על התרגום היווני ועל מחקרים משווים של הכתבים הפיניקים לטובת מלאכת התרגום.

להלן התרגום לעברית העדכני ביותר של המיתוס הפיניקי של גיא ונגה דרשן:

"ראשית הכול היה אוויר נושב וחשך, או משב רוח מרופש ותוהו אפל.

מימות עולם היו אלה חסרי גבול ואינסופיים.

וכאשר התאוותה הרוח אל יסודותיה נוצר מיזוג - השילוב הזה נקרא 'תְּשֻׁקָה' (פיתוס).

זו היתה ראשית היצירה של כל הברואים, אך היצירה לא היתה מודעת להתהוותה.

מאותו מיזוג של הרוח נולד 'מות'.

אחדים אומרים שהוא בוך, ואחרים אומרים שהוא ריקבון של מיזוג הלחיות,

וממנו נוצר כל זרע הבריאה וראשית הכול ...

מן הרוח קלפיה, ומבת זוגו, בהו, שפירוש שמה הוא לילה, נולדו עולם (איאון) וְכֹכָב (פרוטוגנוס), והם נקראו בני תמותה. עולם גילתה את יכולת האכילה מעצי הפרי..."⁷²

סיפור הבריאה הפיניקי, נפתח במצב הקדמוני טרום הבריאה במילה 'ראשית', בזהות למקרא, ומתאר מצב קדמון בו היה 'אוויר נושב וחשך, או משב רוח מרופש' ו'תוהו אפל'. עניין נוסף מרכזי המיוחס לרוח כי "הרוח התאוותה אל יסודותיה", תאוה שמוסף לה גם האפיון של תשוקה, וגם שמביאה לזיווג ותולדה של 'מות', מה שמבהיר כי מדובר כאן בזיווג מיני מסוג מסוים שהוא הכרחי כנראה ללא מודעות למתרחש, שמביא לעיבור ותולדה של מות שהוא גם חומר ראשוני מתפתח, מעין בוך או ריקבון, המחזיק את פוטנציאל הבריאה. בהמשך הסיפור מתואר שוב זיווג בין הרוח למושא ברור יותר, 'בהו'. כאשר בחלק השני מתוארים שמותיהם: שמה של הרוח 'קלפיה' וכך גם שמה של בת זוגתו של רוח היא האלה 'בהו'. האלה 'בהו' מוכרת ממסורות בריאה שמיות שונות שקדמו הן למסורת המקראית והן למסורת הפיניקית.⁷³ בנוסף, מוצג שוב זיווג בין הרוח קלפיה לבהו שהפעם מביא לתולדת בני התמותה, זכר ונקבה כאשר עולם מוצגת כמי שגילתה את יכולת האכילה מעצי הפרי המזכירים בזהות גדולה את חוה מספר בראשית שאכלה מפרי עץ הדעת.

⁷¹ הסופר הפיניקי פילון מגבל ביקש לפרסם את תולדות עמו בעולם ההלניסטי. כתביו לא נשתמרו במלואם, אך אבות הכנסייה העתיקה מהם בכדי שיוכלו להתפלמס עמם. על אף הגלגולים שעברו כתבים אלה ושאינם המקור הראשון למיתולוגיה הכנענית המחקר מוצא כי אכן נשתמרו בהם מסורות עתיקות ותכני הסיפורים הקדמוניים לצד הטיות מהתורות ההלניסטיות שרווחו בזמנו של פילון. ראה/י דרשן ודרשן 2009, עמ' 8, 50, 132. לקריאה נוספת: פורבס 1991, עמ' 823, באומגרטן 1981, עמ' 54-52.

⁷² דרשן ודרשן 2009, עמ' 50-51. וראה/י גם את התרגום לאנגלית של אוטרידג' ואודון 1981, עמ' 37 להשוואה: "He posits at the source of the universe dark and windy gas, or a stream of dark gas, and a turbid, watery chaos, dark as gloomy chaos. These things were unbounded and for ages were without limit. He [Sanchuniathon] says: When the wind lusted after its own sources and a mixture came into being, that combination was called [Pathos] desire. This [mixture] was the beginning of the creation of all things. (It) [Pathos] was not aware of its own creation."

באומגרטן 1981, עמ' 96, מציע לתרגם את השורה הראשונה כך: "At the beginning of all things dark and windy mist, or a blast of dark mist"

⁷³ דרשן 2019, עמ' 56

חוקר המקרא הגרמני אוטו אייספלדט, התמחה בחקר תרבות הפיניקים וזיהה את ההקבלה לדמותה של בהו בסיפור הבריאה הפיניקי לבהו המקראית, על פי ממצאי האוגריתית והתרגום היווני. כמו כן, הוא השווה בין שתי הפיסקאות הפותחות את סיפור הבריאה הפיניקי ומצא כי יש לזהות את ה'רוח' מהחלק הראשון אשר לא מוזכר שמה בבירור עם ה'רוח' (קלפיה) מהחלק השני. מכאן גם יש לזהות את האלה בהו כמושא הזיווג של הרוח גם בחלק הראשון של המיתוס, שם שמה גם כן לא מוזכר.⁷⁴ לפי התיאור הפיניקי, פירוש שמה של האלה 'בהו' הוא לילה ומכאן שהיא מזוהה עם החשכה. רעיון המזכיר את המתואר בסיפור הבריאה מבראשית, כי במצב שלפני הבריאה הכל היה חשוך והתהו היה אפוף אפלה. דבר שמעלה שאלה גדולה האם יש לראות ברוח בבראשית איזכור לרוח מהסיפור הפיניקי וכך גם אם יש לחפש בתיאור בבראשית זיווג בין רוח אלוהים למושא נקבי?

בשנת 1872 בוניה, שלמה רובין תרגם את סיפור הבריאה הפיניקי מיוונית לעברית ע"פ כתבי פילון מגבל. רובין תרגם את הטקסט הפיניקי על פי כלי המחקר שהיו בידו, כאשר הטקסט המקראי מצוי בבירור לנגד עיניו בתוך מלאכת התרגום. רובין בתרגומו, שילב את המצאותה של בהו כבר בחלק הראשון במצב טרום הבריאה כמזוהה הן עם התהו והן עם המצב הקדמון של האפלה והעכירות.

"בראשית היה בהו עכור ואפול ורוח כהה מרחף על פני תהום רבה הוא בהו."

הבהו ההוא היה אי-תכלית במקום ואין-קץ בזמן.

והנה הרוח ההוא נמלא אהבה משתוקקת אל מקורה הראשון. ויהי שם **היחוד** הזה חשק.

זאת ראשית בריאת כל היקום.

יצורי היקום טרם לא ידעו מאומה כי נבראו

ומן יחוד הרוח עם הבהו נולד מוט

ובקרבו הזה שכב כל זרע הבריאה

ויצירת התבל כמו זרע האפרוח בתוך הביצה⁷⁵

בתרגום של דרשן ודרשן במצב הראשית מתואר ה'תהו' רק כ'אפל'. לעומת זאת, רובין בתרגומו ובפרשנותו הגדיר כי הבהו והתהום זהים יתכן ואף בזהות גמורה ואפיין את הבהו כיסוד עכור ואפל. יחד עם זאת, אוטרידג' ואודון תרגמו מקטע זה לאנגלית, באופן הקרוב יותר לרובין בתארים פעמיים את התהו (chaos) כאשר בתחילה תארוה כבוצית ומימית (מקביל לפי דרשן ודרשן ל"משב רוח מרופש") ובחלק השני חשוכה ואפלה.

"He posits at the source of the universe dark and windy gas, or a stream of dark gas, **and a turbid, watery chaos, dark as gloomy chaos**"⁷⁶

בנוסף, באומגרטן בתרגומו טקסט זה זיהה כי התהו המימית החשוכה הנזכרת בתיאור הפיניקי (לפי תרגום אוטרידג' ואודון) היא המקבילה ל'חושך על פני תהום' (בראשית א', ב'), כתהום המקראית. בדומה לאופן בו תרגם רובין את התהו כ"תהום רבה".⁷⁷

⁷⁴ אייספלדט 1952, קוסמן 2018

⁷⁵ תורגם לעברית ע"י רובין 1872, עמ' 89

⁷⁶ אוטרידג' ואודון 1981, עמ' 37

⁷⁷ באומגרטן 1981, עמ' 106 מעיר כך:

"'watery chaos,' thus making Philo's 'turbid chaos, dark as Erebus,' the equivalent of the *Tehom* covered by darkness in Genesis 1:2".

במקור הפיניקי על פי תרגומם של דרשן ודרשן, קיימת הרחבה על המצב שלפני הבריאה שהוא כולו מימי "מימות עולם היו אלה חסרי גבול ואינסופיים" אך יש בו גם יסוד של רוח או משב אוויר. כך גם על פי תרגום זה, תיאור היסודות הקיימים במצב שלפני הבריאה מאופיינים כ"חסרי גבול ואינסופיים", כמצב קדמון שאין בו גבולות וגדרים. תיאור טרום הבריאה הפיניקי מציג מצב אשר לא ניתן לחוויה אנושית ברמת החושים הפיזיים כמקום שניתן לראות או לדמיין. התיאור של ה'חושך' וה'מרופש' מוסיפים על תחושת חוסר ההתמצאות במצב זה. בנוסף ניתן להבין כי חוסר היכולת לתקוע במצב הקדמון יתדות של גבול וזמן, הופכות את התהו, הלא היא התהום המימית, ליש אינסופי שהיה נמצא מאז ומעולם וחסר גבולות. בתוך כך, הזיווג נוצר כשהרוח משתחרת מהמצב חסר הגבולות הזה ומבקשת להתמזג עמו חזרה בתשוקה ובתאוה.

דברים אלה חשובים להבנת משמעות רעיון שנמצא בסיפור הפיניקי, ואינו נמצא באופן מובהק ובהיר בסיפור המקראי, הוא הזיווג וההשתוקקות המינית של הרוח עם מקורה העליון, אם ניתן להבין זאת כתהו בחלק הראשון או שמא נבין זאת כבהו בזהות עם החלק השני, או שמא ניתן לזהותם יחד. כך או כך, המסר ברור כי העולם כולו נברא מתוך זיווג מיני בין יסוד זכרי ליסוד נקבי. מהייחוד המיני נולד מות שנשא בתוכו את כל זרע הבריאה עם הפוטנציאל והמימוש בבריאת העולם כולו. אם כן, ולאור השוואות אלו, האם ניתן ביתר בהירות למצוא מתוך השוואה עם הטקסט הפיניקי, את התיאור של הריחוף של הרוח האלוהית על פני המים בבראשית א', כפעולה של זיווג מיני בין הרוח למים? כזיווג במצב טרום בריאה בין יסודות אלוהיים ממגדרים שונים אשר זיווגם אפשר את בריאת העולם?

אדמיאל קוסמן, חוקר הלכה, אגדה וחקר הדתות, טוען כי יש לקרוא את הריחוף של האל על פני המים במקרא כזיווג. התמונה של הולדה אלוהית באמצעות הפריית העולם הארצי במיתוס הפיניקי, הייתה מוכרת בעולם העתיק, כשהמקרא כדרכו עידן אותה בהתאם לתפישתו. קוסמן קורא את הזיווג בתיאור הפיניקי כירידת הרוח אל הארצי והמימי, לתנוחת שכבה מינית. הוא מדגיש כי תיאור זה מתרחש בכיוון הפוך מזה שאנו מוצאים בחוויה המיסטית המאוחרת, המוכרת כנסיקה כלפי מעלה.⁷⁸ אם נקרא זאת כך, עלינו להגדיר ולמגדר את היסודות המקראיים במצב קדם הבריאה כך: את רוח אלוהים ליסוד זכרי והתהום או המים ליסוד נקבי. בעוד המקרא לא מרמז על ביטוי מגדרי למים, בסיפורי הבריאה השונים אנו כן מכירים את המים כייצוג ארצי לאלוהות אם נשית, לדוגמת המיתוס המסופוטמי. המקרא הותיר את המים כייצוג מיתי תוך שטושטשו העקבות של המגדר הנשי המיתי שהתחבר אליה במיתוסים הקדמונים באופן ברור וישיר.

אם כן, חשוב לציין כי בסיפור הבריאה בבראשית ב' מסתמנת אותה תבנית של מצב טרום הבריאה, המוגדרת כמצב קדמון בו לא נוצרו עדיין האדם וכל חי. כך גם, לא נוצרה עדיין הצמחייה, שכן קיומה תלוי בשיתוף פעולה בין האל הממטיר גשם מהשמים לבין האדם העובד את האדמה. תיאור הבריאה מסתמן בשני היסודות הבאים: אד העולה מהארץ ומשקה את האדמה כמסמל פריון האדמה לטובת יצירת חיים:

"בְּיוֹם, עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים--אֶרֶץ וְשָׁמַיִם... וְאֵד, יַעֲלֶה מִן-הָאֶרֶץ, וְהִשְׁקָה, אֶת-כָּל-פָּנֵי הָאֲדָמָה". (בראשית ב', ד'-ז')

⁷⁸ קוסמן 2018

גם כאן ניתן למצוא את פריון האדמה שנוצר בחסות האלוהות, כזיווג של יסודות הטבע כאשר מים משקים ומפרים את האדמה. כך גם, לאחר מכן נברא האדם הראשון שהוא זרע הבריאה ופוטנציאל הבריאה האנושית כולה וגם ביכולתו לעבד את האדמה ולהביא לפריונה. כמו כן, חשוב לציין כי בסיפור בריאה זה לא מסתמנת שיפוטיות בין מצב טרום הבריאה לבריאה, כמצב טוב או רע, אלא רק תיאור מצב.

אבקש להשוות את הפסוקים מבראשית א', ע"פ נוסח המסורה שהשתמר בפנינו, לאלו מסיפור הבריאה הפיניקי אשר תכנם ומבנם זהה. ניתן למצוא בשניהם ארגון זהה של הטקסט וחלוקתו בתבניות זהות. עולה באופן ברור שהם מספרים את אותו הסיפור אך באופן אחר לחלוטין, יתכן ואף כגרסא מחודשת לאותו סיפור עם מסרים שונים לגמרי על דמויי האל ועל זיווג אלוהי. אני מוצאת כי בהשוואת סיפור הבריאה הפיניקי וסיפור הבריאה המקראי נוצרת השלימה והרחבה של תיאור המצב טרום הבריאה בשני האפוסים. מכאן ניתן לדלות יותר פרטים המסייעים לאפיין ולהרחיב על התהום המקראית ויתכן ואף גם את מקור הפיניקי שנותר רק בתרגומו היווני.

א.

מקרא, בראשית א'	סיפור הבריאה הפיניקי
"בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים, אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאֶת הָאָרֶץ וְהָאָרֶץ, הִיְתָה תְהוֹ וְבָהוּ, וְחָשֶׁךְ, עַל-פְּנֵי תְהוֹם"–	"ראשית הכל היה אוויר נושב וחשוך או משב רוח מרופש ותוהו אפל"

שני הסיפורים מתחילים בנקודת ראשית. לפי הסיפור המקראי, נקודת הראשית היא הבריאה, החידוש. ניתן להבין את הפסוק הפותח "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" כמעין כותרת חגיגית המציגה את הבאות, את הבריאה. בעוד תיאור הבריאה המפורט משתלשל תחת הכותרת החגיגית המדגישה כי החידוש והמוקד הוא בבריאת אלוהים את השמים והארץ. "והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום" הינו תיאור קצרצר מאוד על מצב טרום הבריאה שקשה לדלות ממנו פרטים ומידע מספק ובוודאי לא מקבל את מרכז תשומת הלב. נקודת הראשית היא הבריאה ולא המצב הקדמון. עם זאת, המצב הקדמון כן מוזכר ובו תהו ובהו, חשך ותהום המוזכרים כראשונים, רק לאחר מכן תופיע הרוח.

לעומת זאת, לפי סיפור הבריאה הפיניקי נקודת הראשית היא המצב הראשיתי, הקדמוני שלפני הבריאה וכך הוא מתחיל בסדר "כרונולוגי". במצב זה מתוארים היסודות של "האוויר הנושב והחשוך", "משב הרוח המרופש", "התהו" (דרשן ודרשן), וה"בהו" (רובין). אין כאן בריאה ואין כאן חידוש אלא תיאור של המצב ש"היה", המצב הקדמוני טרום הבריאה. בבראשית אנו יודעים שהארץ במצבה הקדמון הייתה גם תהו ובהו ובשני המקורות מתוארת התהום החשוכה. יתכן שכאן התיאור המפורט בבראשית שופך אור על המקור הפיניקי המזהה את בהו עם התהו ועם המצב הקדמון בהכרח.

מעניין לראות כיצד רעיונות אלה מופעים גם בספר יצירה ובמדרש הקבלי המאוחר.⁷⁹ בספר יצירה, מתוארת היווצרות עשר הספירות כהשתלשלות הבריאה, כאשר הספירה הראשונה היא הרוח האלוהית הקדמונית, השנייה היא הרוח מהרוח כהיווצרות הדיבור והאותיות, ולאחריה הספירה

⁷⁹ ספר יצירה מתוארך ע"י חוקרים שונים בין המאה הראשונה לספירה למאה השמינית

השלישית היא היווצרות המים מהרוח. כאן הרוח היא הראשונה שנוצרה ואחריה המים. המים הכרחיים להתפתחות האותיות הנחקקות ונחצבות בתהו ובהו וברפש ובטיט המחוברים אליהם כמכלול. ה"רפש" המזוהה עם התהו מהתיאור הפיניקי מזכיר את ה"מרופש" שבספר יצירה אך אין לקבוע בוודאות אם ספר יצירה הכיר את המקור הפיניקי או שיש להם מקור רעיוני מחבר והאם אזכור זה הינו מקרי בלבד. אך לא ניתן להתעלם מהזהות הרעיונית שעולה בשני המקורות ומעלה יותר את ההשערה שהמינוחים של רפש וטיט היו מוכרים בתוך הספרות היהודית.

"עשר ספירות בלימה,

אחת - רוח אלוהים חיים... קול רוח ודבור זו היא רוח הקודש...

שתים - רוח מרוח...

שלוש - מים מרוח. חקק וחצב בה תהו ובהו רפש וטיט". ספר יצירה א', י"ז - יא' ⁸⁰

בנוסף, ניתן למצוא במדרש תמורה (המתוארך סביב המאה ה-13 מפרובאנס), חזרה לתהיות אלה באשר למצב טרום הבריאה. על פיו הרוח, המים והחושך היו אכן יסודות קדומים לבריאה, שהיו מאוחדים יחד, כאשר מעשה הפרדתם הייתה מחייבת בכדי ליצר בריאה וחדוש.

"והא למדת שאין העולם עומד אלא ברוח שהיא מעולה ומשובחת. והיא היתה מראש שנאמר "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". והם שני דברים שלא מצינו להם בריאה: הרוח והמים, והם היו מראש, שנאמר "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". כלל העולם וכל אשר בו מצינו להם בריאה בששת ימי המעשה, חוץ מן המים והרוח והחושך שנאמר "וחושך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים". עד שבא ישעיהו ואמר "יוצר אור ובורא חושך" (ישעיהו מה', ז') ⁸¹

ב.

בראשית א'	סיפור הבריאה הפיניקי
"וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם"	"אוויר נושב וחשוך או משב רוח מרופש ותוהו אפל"

בשני מקטעים אלה, מתוארת בהקבלה הרוח אך גם כאן ניתן למצוא תפנית גדולה בתיאור המושאים השונים, כאשר בבראשית א' "רוח אלהים" היא המרחפת כחלק כולל מהאלהות, ואילו בסיפור הבריאה הפיניקי מתוארת הרוח כנראה כישות אלוהית שהיא הרוח. כיוון שבידינו נמצא רק התרגום ליוונית של פילון לטקסט הפיניקי ולא הכתבים המקוריים, דרשן תוהו באם היה בכוונתו של פילון לחבר את הטקסט העתיק עם הפילוסופיה היוונית של זמנו לפיה ה"רוח" הייתה מושג מרכזי, וכיצד השפיעה על תרגומו את הטקסט הפיניקי. ⁸² רובין בתרגומו הפרשני, יצר הקבלה ושילוב בין המקור המקראי לפיניקי ותרגם את הפסוק הפיניקי כך: "ורוח כהה מרחף על פני תהום רבה הוא בוהו" ומכאן שרובין זיהה את הרוח כאלמנט אלוהי המרחף בזהות בשני המיתוסים.

⁸⁰ ספר יצירה א', י"ז - יא' (הנוסח הארוך) לפי מהדורת הינמן 2004, עמ' 53, 80-85. על פי כתב עת ותיקן בן המאה ה-10 לספירה. Vatican Library (cat. Assemani) 299(8), fols. 66a-71b

⁸¹ מדרש תמורה ג' פרקים ר' ישמעאל ור' עקיבא, ב'. מדרש תמורה מיוחס לר' ישמעאל ור' עקיבא אך הופיע לראשונה בספרו של ר' מנחם בן שלמה המאירי "בית הבחירה למאירי" בפתחה למסכת אבות בפרובאנס מהמאה ה-13.

⁸² דרשן 2019, עמ' 58

מעניין למצוא כי בתוך התבנית יש חילוף בין המילים "מים" בבראשית, ל"תהו" במקור הפיניקי אם נקבילים הרי שהתהום הם המים. מסתמן שוב כי המים גם כאן הינם יסוד קדם בריאה הכרחי וחשוב כפי שמתואר בסיפורי בריאה רבים ושונים. כמו כן, שהמפגש והנוכחות הצמודה בין המים לרוח, חוזר בהקבלה בשני המיתוסים.

ג.

מקרא, בראשית א'	סיפור הבריאה הפיניקי
"וְהָאֵרֶץ, הָיְתָה תֵהוֹ וְבָהוּ, וְחָשֶׁךְ, עַל-פְּנֵי תְהוֹם"	"ותהו אפל מימות עולם היו אלה חסרי גבול ואינסופיים"

הארץ הקדמונית מבראשית, במצב טרום הבריאה, מוזכרת יחד עם תהו ובהו, חושך ותהום. בהשוואה, למצב הקדמוני שבשני הסיפורים יש את אותם מאפיינים של החושך, המים, הרוח, התהו (ולפי הפרשנות של רובין ואייספלדט גם הבהו). הסיפור הפיניקי מתייחס אל התהו כמצב קדמון נטול פניות. המצב הקדמון היה חסר מודעות ותודעה וכך גם כנראה הזיווג הקדמון שהתרחש בו. עולה מהתיאור הפיניקי כי המעבר בין המצב שקדם לבריאה לתוך הבריאה כהתפתחות טבעית. מצב טרום הבריאה אינו יכול להשאר כמות שהוא והתפתחותו נצרכת ומתחייבת כדי שתתאפשר ממנו בריאה וקיום, אך הוא בוודאי אינו שלילי. הסיפור המקראי בבראשית א', לעומת זאת מבקש לתאר את המצב הקדמוני כדבר שלילי, אשר הבריאה האלוהית התגברה עליו בהרואיות ע"י ניצחון של היכולת לברוא ממנו, ולהתגבר על המצב הקדמון החסר. שכן כל דבר שנברא ע"י אלוהים לאחר מכן, נקבע כ"טוב".

"רוח אלהים מרחפת" הזיווג הקדמוני מהמקרא למדרש

השוואת סיפור הבריאה המקראי עם הפיניקי יכול לשמש כמענה על חלקים עמומים וחסרים בתיאור המקראי. בסיפור הבריאה הפיניקי, עולה תיאור מרכזי באשר לזיווג מיני בין הרוח למקורותיה המזוהים עם התהום והבהו. הזיווג המיני מבטא בהכרח קיום של חלוקה מגדרית בתחום האלוהי של זכרי ונקבי המאפשרת זיווג מיני לשם פריון ותולדה. הזיווג המיני לא נמצא באופן מפורש בסיפור הבריאה המקראי, אלא נותר מושג המציג מפגש וקרבה של רוח אלוהים והמים כריחוף שאנו לא יודעים לפרשו "ורוח אלוהים מרחפת על פני המים". למרות העמימות של המתואר והעדר הזיווג במקרא, ניתן למצוא התייחסות במדרשים מאוחרים מספרות חז"ל והקבלה העשוויים לרמז לזיווג בקריאתם את סיפור הבריאה.

המדרש הבא מתייחס לתיאור הבריאה מבראשית ב', ומבטא באופן ברור זיווג ועיבור של האדמה במפגש של מי התהום שתחת האדמה הנקביים עם מי הגשמים היורדים מהשמים שהינם זכריים. מדרש המבוסס על הפסוק מתהילים "תְהוֹם אֶל תְהוֹם קוֹרָא לְקוֹל צְנוּרִיד" (תהילים מב', ח') שכוונתו נותרה עלומה כאשר המדרש ביצירתיות ובהרחבה מפרש את הקריאה של התהום העליונה והתהום התחתונה כקריאה לזיווג מיני. ראשית החלוקה המגדרית הברורה בין הארץ כזכרית לשמים כנקבית מופיעה באופן מפורט וברור במדרש זה. כך גם הרעיון של זיווג של מי התהום עם

הממטרים של האל מהשמים הינה נאמרת מפורשות ואף מכנה את העיבור כעיבור של זוגיות של כלה מבעל ראשון שיש בו ברכה גדולה.⁸³

"אמר רבי יהודה: פעם אחת בכל חדש וחדש, סלונית עולין מן התהומות ומשקין את כל פני האדמה, שנאמר "וַיֵּאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בראשית ב', ו'). העבים משמיעין את קול צנורותיהן לימים, והימים משמיעין את קול צנורותיהן לתהומות, ותהום קורא אל תהום, להעלות מים וליתן לעבים, שנאמר: "תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרָא לְקוֹל צְנוּרִיָּה". (תהילים מב', ח') והעבים שואבין מים מן התהומות, שנאמר: "מִעֲלֶה נְשָׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ" (תהילים קלה', ז') ובמקום שיפקוד להם הקב"ה להעלות ולהמטיר, שם מגשימים. מיד הארץ מתעברת וצמחה, כאשה אלמנה שהיא מעוברת מזנות, אבל כשירצה הקב"ה לברך צמחה של ארץ וליתן צידן של בריות, פותח אוצרות הטוב שבשמים וממטיר על הארץ שהן מים זכרים, ומיד הארץ מתעברת ככלה שהיא מתעברת מבעלה הראשון, וצמחה זרע של ברכה, שנאמר: "יִפְתַּח ה' לָךְ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב אֶת הַשְּׁמִימִים" (דברים כח', יב) וכתוב כי: "כִּי יִבְעַל בְּחוֹר בְּתוּלָה יִבְעֲלוּךְ בְּנִיךָ" (ישעיהו סב', ה') וכתוב: כִּי פֶאֶשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם וְהִשְׁלַג מִן הַשְּׁמִימִים" (ישעיהו נה', י') וגו'".⁸⁴ פרקי דרבי אליעזר פרק ה'

המדרש מבראשית רבה נפתח בפסוק "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב', י"ח). פסוק זה מהווה פתיחה לרצף של מדרשים העוסקים ומהללים זוגיות וזיווג אנושי. המדרש מונה את עשרת המאמרות בהם נברא העולם ע"י אלהים כאשר הדיבר השני לפי מניין זה הוא "ורוח אלהים מרחפת". זהו רעיון מתמיה למנות את ריחוף הרוח על המים כמאמר כיוון שלא ברור במישור הפשט של הטקסט מה התרחש בריחוף של רוח אלוהים על המים שהיה בו שינוי או חידוש לטובת הבריאה. כך גם לא ברור למה המאמר הזה העסיק כל כך את כותב המדרש, בעוד לא נרמז איזו מסורת הייתה לפנייהם להבנת הרוח המרחפת על פני המים. המאמר האחרון אותו מונה הדרשן הוא בריאת האדם ונראה כי הוא אינו מספק את הכותב ומוסיף עליו את בריאת האשה שתביא להמשכיות העולם. בכדי לשמור על עשרת המאמרות כמספר עגול, טוען מנחם בר יוסי כי יש להוציא את "ורוח אלהים מרחפת" ולהכניס במקומו "ויאמר אלוהים לא טוב היות האדם לבדו..." כיצירת זיווג לאדם. הן המסר של מדרש זה והן של הבאים אחריו הוא להדגיש את החשיבות העצומה בבריאת האשה ובפריון האנושי. הדגש הגדול המוסב לבריאת האשה הן לטובת זוגיות וזיווג ובעיקר לטובת פריון, משתלב בהמשך בהלכה היהודית כמצוות פרו ורבו שהינה מרכזית בספרות ההלכתית היהודית לדורות. יתכן וניתן למצוא קשר בין המרת המאמר של "ורוח אלוהים מרחפת" שיוצא דופן במניין המאמרות לטובת פסוק העוסק בזיווג אנושי כמאמר יסוד בבריאה, כמצביע על פולמוס פנימי שביקש להסיר את "ורוח אלהים מרחפת" שיכול להצביע על זיווג אלוהי. אם נבין זאת כך, המסר העולה ממדרש זה שבעוד שהאל המקראי מעל לפריון ואין הוא מקיים מעשים של פריון והפריה מינית, אזי משקל הכובד של הפריון האלוהי מועתק או מועבר לגורם האנושי.

"ויאמר ה' אלהים לא טוב היות" תניין: בעשרה מאמרות נברא העולם, ואלו הן: בראשית; **ורוח אלהים מרחפת**; ויאמר אלהים יהי אור; ויאמר אלהים יהי רקיע; ויאמר אלהים יקוו

⁸³ ניתן להשוות עם מקורות מהמיתולוגיה השומרית והמיתולוגיה היוונית המתארים זיווג בין הארץ לשמים, ראי'ה וינפלד 1994 עמ' 355-356

⁸⁴ פרקי דרבי אליעזר, פרק ה'

המים; ויאמר אלהים תדשא הארץ; ויאמר אלהים יהי מאורות; ויאמר אלהים ישרצו המים; ויאמר אלהים תוצא הארץ; ויאמר אלהים נעשה אדם. **מנחם בר יוסי: מוציא: "ורוח אלהים מרחפת", ומביא: "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם"**. אמר רבי יעקב בן קורשאי: מאמר ניתן לרוח בפני עצמה: לא טוב תני רבי יעקב: כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה, בלא טובה. לא טוב היות האדם לבדו -- בלא עזר. אעשה לו עזר כנגדו -- בלא שמחה ... רבי חייא בר גמדא אמר: **אף אינו אדם שלם**, שנאמר: ויברך אותם ויקרא את שמם אדם, **שניהם כאחד קרויים אדם**. ויש אומרים: אף ממעט את הדמות, שנאמר (בראשית ט): **כי בצלם אלהים עשה את האדם. מה כתיב אחריו? ואתם פרו ורבו**:

בראשית רבה יז, א'

לא ניתן לדעת אם המיתוסים הקדמונים, או רסיסי מיתוסים של עמי כנען והסביבה, או לכל הפחות רעיונות מסוימים שעלו מהם, היו ידועים לכותבי המדרשים כגון זה, כטקסטים ממש או כמסורות שונות שהועברו בע"פ או כלל לא. אך ברצוני להציע כי יש סיכוי רב יותר שתרגומים מאוחרים של האפוסים לדוגמת כתביו של פילון איש גבל המשכיל, אשר תרגם מפיניקית ליוונית את סיפור הבריאה הפיניקי, היה ידוע וגלוי למשכילי התקופה בשפה היוונית סביב המאה השנייה לספירה והלאה, אשר גם השתמר בספרות הכנסייה המאוחרת עד לימינו. גם כאן, אין דרך לקבוע בוודאות באם היו גלויים וידועים, אפילו באופן חלקי לדרשני בראשית רבה, אך יתכן והשפיעו בדרך ישירה או עקיפה על כתיבתם.

במדרשי הזוהר שהתחברו בסוף המאה ה-13 אנחנו מוצאים את הרעיון המפורש של בריאת העולם בתשוקה לזיווג, וקיומו של זרע כפוטנציאל להמשך הבריאה. במדרשים רבים מתוארים יחסי התשוקה בין השמים המסמלים את ספירת תפארת והארץ שהיא ספירת מלכות. לדוגמא במדרש הבא עולה שקיימת תשוקה בין אלוהים לארץ על כל אילנותיה ותנובתה הצומחת. כאשר אלו אינם יכולים להמשיך להתקיים, לחיות ולצמוח ללא התשוקה האלוהית מהשמים. בנוסף, האל זרע זרע קודש גם עבור האדם להמשיך את החיים על הארץ ולדאוג לפריונה.

ארמית: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" ... וְהוּא יְהִיב תִּיאֻבְתָּא בְּכָל אֵילָנִין וְעֶשְׂבִּין דִּי בְּאַרְעָא וְהוּא מָה שְּׂאֲמָרוּ אֵין לָךְ כָּל עֶשֶׂב וְעֶשֶׂב מִלְמָטָה שְׂאֵין מְמוּנָה עָלֵיו מִלְמַעְלָה וְשׁוֹמֵר אוֹתוֹ שְׂמִיכָה אוֹתוֹ וְאוֹמֵר לוֹ גִּדְל שְׁנַאֲמָר " הִידְעָתָּ חֻקּוֹת שָׁמַיִם אִם תְּשִׁים מְשִׁטְרוֹ בְּאַרְצָא" ... תִּמְנָן זֶרַע זֶרַעא דְּקוֹדֶשָׁא לְאוֹלָדָא לְתוֹעֲלָתָא דְּעֻלְמָא, וְרָזָא דָא "זֶרַע קֹדֶשׁ מִצְבָּתָה".

זוהר חלק א', דף טו', ע"א

תרגום לעברית (שפת אמת): "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", ... וְהוּא נָתַן תְּשׁוּקָה בְּכָל הָאֵילָנוֹת וְהָעֶשְׂבִּים שְׂבָאֲרָץ, שֶׁהוּא מָה שְּׂאֲמָרוּ, אֵין לָךְ כָּל עֶשֶׂב וְעֶשֶׂב מִלְמָטָה שְׂאֵין מְמוּנָה עָלֵיו מִלְמַעְלָה וְשׁוֹמֵר אוֹתוֹ, שְׂמִיכָה אוֹתוֹ וְאוֹמֵר לוֹ גִּדְל, שְׁנַאֲמָר הִידְעָתָּ חֻקּוֹת שָׁמַיִם אִם תְּשִׁים מְשִׁטְרוֹ בְּאַרְצָא ... שֶׁם זֶרַע זֶרַע קֹדֶשׁ לְהוֹלִיד לְתוֹעֲלַת הָעוֹלָם, וְזֶה סוּד "זֶרַע קֹדֶשׁ מִצְבָּתָה".

גם בתיאור של מדרש הזוהר חלק ב' דף לד' ע"ב- לה' ע"א, עולה הרעיון של זרע שהינו הכרחי להמשך קיום העולם שנוצר בבריאת העולם והן על זיווג.⁸⁵ המשותף לשני מדרשי זוהר אלה הוא הרעיונות

⁸⁵ ראי' להלן בעבודה זו בעמ' 60 בו מובא המדרש ונידון בהרחבה.

של זיווג ופריזון בתיאור הבריאה. אם כי לא מצוין באופן מפורש את קריאת רוח אלוהים מרחפת ככזו אלא כהתרחשות הכרחית במצב טרום הבריאה ולהמשכיותה ככלל.

חשוב לציין כי ככלל תפיסת העולם של הזוהר מרחיבה ומבססת את הרעיון של הזיווג בין הספירות האלוהיות ככוחות אלוהים נאצלים מהמקור האלוהי הראשוני האחדותי כאשר חלקן זכריות וחלקן נקביות. האידאל הוא בשמירת אחדותן ככוחות הרמוניים המשפיעים זה על זה, כאשר הרעיון של הזיווג בין האלוהות הזכרית לנקבית הוא הכרחי לשם כך. לאדם יש תפקיד מיסטי חשוב בסייע בפעולת זיווג ע"י קיום המצוות והפרקטיקה הדתית והפולחנית. רעיונות אלה חדרו גם לסידור התפילה של מקובלים ולנוסח עדות המזרח עד היום. לדוגמא בנוסח "לשם ייחוד קדישא בריך הוא ושכינתיה" ככוונה הנאמרת לפני תפילות שונות ומצוות (לדוגמא הנחת תפילין וכו').⁸⁶

אם כן, בעוד שתיאור מצב קדם הבריאה בבראשית הינו עמום, סיפורי הבריאה של המיתוסים המקבילים של העמים הקדמונים עשירים בתיאורים של זיווג בין כוחות אלוהים. ככל הנראה, אמונת המקרא ביקשה להתרחק מהרעיונות הפוליתאיסטיים וכך לטשטש רעיונות אלה בגוף המקרא. באופן מתמיה הרעיונות האלה כן משתלבים, כמרומזים וכמפורשים במדרשים הבתר מקראים עד לפריצתם הרחבה בספרות הקבלה. מכאן אני מבקשת לשאול באם הדמיון הוא מקרי בלבד? או שמא להציע כי עקבות המיתוסים הקדם מקראים במדרשים המאוחרים יכולים להעיד על רעיונות שהמקרא ביקש לטשטש בכוונה, אשר מצאו את מקומם במסורות יהודיות מאוחרות יותר.

בפרק הבא על כן, אציע לקרוא את העקבות של טשטוש הרעיונות המיתיים ע"י השוואות דומות בסיפורי המקרא. אחפש את המפגש של רוח אלוהים עם מי התהום בגוף המקרא בסיפורים מרכזיים לאחר תיאור הבריאה, ואבדוק אם קיימים רעיונות מהותיים שחוזרים על עצמם במפגש זה ובאם יכולים להצביע על התהום כישות בעלת כוח מיתי משמעותי.

⁸⁶ המקור הקדום ביותר לאמירת תפילת לשם ייחוד הוא ספרו של המקובל רבי אליהו די וידאש, ראשית חכמה, שער האהבה, פרק ט"ו.

מִרְחֶפֶת / סִיּוֹן נְבוֹן-שׁוּבָל

לֹא כִסִּי וְכִסּוֹת
נִכְנַסְתִּי לְטֶבֶל
לְהִתְחַדֵּשׁ
לְהִטְהָר (מִמָּה בְּעֵצָם?).

וְחִפְשִׁיתִי:
אֱלֹהִים מִרְחֶפֶת.
אֵין דּוֹרְשִׁים מַעֲשֵׂה בְּרֹאשִׁית בְּשָׁנִים,
אֲזַרְק אַחַת שְׁאַלְתִּי:
מִרְחֶפֶת?

וְנִשְׁאַלְתִּי:
וְלִמִּים פָּנִים?

שְׁתַּקְתִּי.

וְגִלִּיתִי:
מִמִּים לְמִים
אֱלֹהִים
שׁוֹקֶקֶת.

הֲאֵם אוֹתָהּ בִּקְשָׁתִי?
מִהֶסֶסֶת.

טוֹבֶלֶת.

שער רביעי : רוח אלוהים ומי התהום

התהום המקראית ממשיכה להתקיים ולהתפתח לאחר בריאת העולם לתוך מאגרי המים השונים ומתוארת כיסוד רב עוצמה לצד האל המקראי. עולים כאן יחסי גומלין בין האל המקראי לתהום, תוך שהאל המקראי משפיע על מי התהום ומנווט אותם לשם איזונים הנדרשים לקיום העולם. ראשית, אבקש להביא את הסיפורים המיתולוגיים של עמי כנען ומסופוטמיה, שם ניתן למצוא את המים ככוח מיתי ראשוני ובעל עוצמה רבה שעובר שינויים והתאמות למצב החדש לאחר הבריאה. בתוך כך, אבקש להשוות את הרעיונות המיתולוגיים חוץ המקראיים, לתיאורים המקראיים. מכאן אמשיך לבחון אילו רעיונות זהים מהדהדים מהמקרא לתוך המדרש המאוחר.

כוחם המיתי של המים במיתולוגיות קדם המקרא

למים כישות של ים או נהרות היה יתרון וקדימות במרחב השליטה בעולם, אף כאלוהות מובילה בתיאורי קדם הבריאה במיתולוגיות השונות.⁸⁷ עם זאת, במיתולוגיות הקדם מקראיות עולה באופן בולט מאבק של אלוהות צעירה, חסרת יחוס מובהק, אשר הערימה ולקחה מאלוהות המאופיינת במים את תפקיד השליטה המרכזית, הכניעה אותה ושלטה במקומה. מאבק ראשוני זה היה הכרחי לבריאת העולם ולהגדרת המים במבנים חדשים ומאורגנים.

במיתוס הבריאה הבבלי "אנומה אליש" מתוארת מלחמה בין האלים הקדמוניים אשר שניהם גופי מים: "אפסו", האב הקדמון בעל יכולת הזרעה הוא המים המתוקים ו"תיאמת", בת זוגו, האם הראשית בעל יכולת התולדה, היא המים המלוחים.⁸⁸ שמה של תיאמת הושווה לא פעם עם התהום המקראית.

"בעת ממעל לא נקראו שמים (בשם),

מתחת אדמה בשם לא נזכרה,

רק אפסו אב-ראשית מזריעם,

והאם תיאמת יולדת כלם -

מימהם נבללו יחדו...

בעת אלים לא נוצרו..."⁸⁹

בהמשך האפוס "אנומה אליש" מתואר כי הדור החדש של האלים הפריע למנוחתם של אפסו ותיאמת. אפסו (למרות התנגדותה של תיאמת) ביקש לצאת להורגם, ולבסוף האלים הצעירים הרגו אותו. האלים הצעירים המליכו את מרדוך, בן האלים להלחם נגד תיאמת, בתנאי שיומלך למלך האלים באם ינצחה. בהמשך, תיאמת יוצאת לקרב מול מרדוך והאלים שבסופו הובסה. כך, מרדוך חסר המעמד והיחוס המובהק, הופך ליורש של תיאמת ואפסו, הלא הם גופי המים הקדמוניים,

⁸⁷ לדוגמא סיפור הבריאה הכשדי מתחיל גם כן במצב קדמוני שהיה טרם הבריאה, לפני שנבראו והתקיימו השמים והארץ. בתוך המצב הקדמוני הזה מתגלה האלה "אררו" כאלה האם הבוראת. המסומלת כים גדול בתוכו הובחנו מים לתוך זרם של נהר. מתורגם לאנגלית ע"י החוקרת: "within the sea there was a stream" בסיפור בריאה זה קיימת אלת מים קדמונית יחידה במצב שלפני הבריאה, והמצב הקדמון ה"כאוטי", קדם הבריאה הוא מצב שישוד המים הוא היסוד הבלעדי המוזכר. בודינגטון 1893.

⁸⁸ רעיון זה מזכיר את הדיון הקודם, באשר למצב טרום בריאה בו היו קיימים המים הפעם המים הם היסוד הבלעדי ובתוכם מובחנת צורת זכר ונקבה ההכרחית למעשה הזיווג הקדמון המביא לתולדה של משפחת האלים.

⁸⁹ אנומה אליש: סיפור הבריאה הבבלי, לוח ראשון, שורות 1-7, שפרה וקליין 2004, עמ' 9.

בזכות כישוריו ויכולותיו והופך לאל השליט. תיאמת אמנם מובסת, אך היא ממשיכה להתקיים מתוך גופה המבוותר והמרוסן המחזיק את מי הגשמים בשמים ומאפשר את זרימת מי הנהרות והים. אם כן, תיאמת במצב הקדמון (לפני ניצחון מרדוך בקרב), מוצגת כשפע של מים שאינם מאורגנים במקווים מסודרים, ללא גבולות וללא הגדרות וסיווגים. לעומת זאת, הניצחון על תיאמת ומעשה הבריאה ככלל הוא גם מעשה של סדר באופן בו מרדוך מנתב את מימיה של תיאמת לעולם בצורה מסודרת במקווים מאורגנים (ימים, נהרות, גשמים וכו').

"נח האדון, בגייתה התבונן,

שיסע את הפגר למען ברוא נפלאות,

ויפלחנה כצדפה לשנים:

חציה כונן ויקרה שמים,

נטה יריעה, משמר הציב,

לבל תגיר מימיה - צוה עליהם" ⁹⁰...

"בקע מעיניה פרת וחדקל,

חתם נחיריה, מימיה הקוה...

פתל זנבה, קשרו (להיות) 'טבור גדול'...

[חציה] קרה, ארץ כונן.

[יצר] עפר בקרבה, ימים הגעיש" ⁹¹...

ניתן להשוות את השינוי שעברה תיאמת עם התהום המקראית. שתיהן במצב טרום הבריאה היו ישויות מים. על תיאמת אנו יודעים בבירור כי הייתה ללא צורה ברורה ומוגבלת, ועל התהום אנו יודעים אך מעט מצמד הפסוקים בבראשית א', א'-ב'. כיוון שהתהום מזוהה עם המים אנו יודעים לזהות כי לאחר הבריאה המים עברו שינוי מהותי בהגבלה והסדרת היקוותם לתוך גופי המים המוכרים לנו בעולם. כך, כפי שעולה בבראשית א', ו'-י', מתואר כי הדבר השני שנעשה לאחר ההבדלה בין האור לחושך הוא הפרדה בין המים אשר מתחת לרקיע ומעל הרקיע ומיד לאחריהם ארגון המים במקווי מים, הם הימים ⁹².

כך גם, שפרה מוצאת שהבבלים האמינו כי המלחמה בין כוחות התהו וההרס מזה ובין כוחות החיים והפריון מזה, חוזרת על עצמה שנה בשנה והיא קשורה במחזור עונות השנה ובפולחן הבבלי שסימל זאת. כמסר תיאולוגי שהמאבק הקיומי בין תיאמת למרדוך עומד על כך שתיאמת מבקשת לשמר את העולם במצב של תוהו ובהו כמייצג את הכוחות הסטטיים והשמרניים ומרדוך והאלים הצעירים הם נציגי הכוחות המהפכניים והדינמיים המבקשים להכניס סדר וארגון בעולם התוהו ובהו. מאבק

⁹⁰ שם, לוח חמישי שורות 140-135, שם, עמ' 32.
⁹¹ שם, שם, לוח רביעי שורות 63-55, שם, עמ' 35. בהמשך מתואר כי מרדוך יצר את הכוכבים, השמש והירח, לוח השנה והזמנים, מזג האוויר, האדמה, הנהרות וההרים ומינה אלים שונים לשליטה בכל אחד מהם. האלים חגגו, שבחו את מרדוך ונשבעו לו אמונים.
⁹² כך גם בתהילים אנו מוצאים עדות נוספת ומפורטת יותר ליכולתו של האל לארגן את המים לתוך מקווים מסודרים ולהגבילם:

"תהום, פלבוש פסיתו על-הרים, יעמדו מים.
מן-גערתך ינוסו. מן-קול רעמך, יתפזו.
יעלו הרים, ירדו בקעות אל-מקום, זה יסדת להם.
גבול-שמת, פל-יעברון פל-ישבו, לכסות הארץ
המשלח מעינים, בנחלים" (תהילים קד', ו'-י')

זה הינו דינאמיקה שתתקיים לעולם, בעוד יעלה לשלטון הכוח הצעיר והמהפכני על חורבות המשטר הישן וחוזר חלילה.⁹³

במיתולוגיה הכנענית מתואר האל 'אל' כעומד בראש הסדר האלוהי, לצידו אשתו אשרה ולו שלושה בנים: ים, בעל ומות, אשר שלושתם מייצגים את איתני הטבע. בעל הוא אל הסערות המפרה את האדמה. האל ים מיצג את כל מאגרי המים, לרבות הנהרות, המאיים לכסות את האדמה. מות מייצג את כוחות הכליה וההרס המבקשים לאכול את כל החי על פני האדמה. בתוך כך, אל מבקש להמליך על האלים כולם את בנו, ים, דבר המביא למלחמה קשה בינו לבין אחיו בעל ומות. דמותם ככלל והמלחמה ביניהם מסמלת באופן מהותי את חילופי העונות בטבע ואת המאבק המתמיד בין כוחות הפריור והחיים למוות והכליה.⁹⁴

"ויהי היום, ואל זימן את כל האלים למשתה בבית המרוח אשר בארמונו בהר הכס, כדי לבשר להם על החלטתו להמליך את ים על האלים... ואת בעל כאסיר אתן, בן דגן כאדם ימות. נפשו תצא כמו רוח, נשמתו כמו רוק, כמו קיטור מאפו".⁹⁵

בציטוט זה מתואר הזימון של אל את כל האלים להמליך את ים, הוא מבקש גם לצאת למלחמה נגד בעל. תיאור מותו של בעל מתאר כיצד יהיה אסיר ובן מוות בדימויים הבאים: נפשו שתצא מגופו תהיה כרוח שתצא מאיברי הנשימה שלו ובמיוחד מוזכר איבר חשוב בפניו: אפו, ומתואר כי נפשו תצא כקיטור מאפו. לבסוף, בעל, נכון לקרב על ירושת המלוכה, בזכות כישוריו ובזכות העזרה שקיבל מבני ובנות בריתו, מצליח לזכות במלוכה על האלים ולגבור על ים וכך הופך לאל הראשי במיתולוגיה הכנענית. אם כן, ים היה אמור להיות האל הראשי לפחות על פי צו הירושה והחלטתו של אל שעומד בראש האלים, אך בפועל בעל יוצא נגד ים ומעמיד את עצמו ראשון וקודם לו בהיררכיה. דרשן ודרשן מעלים השוואות שונות בין תיאורי נצחון בעל את הים, לתיאורי נצחון וגבורת האל המקראי מול הים, כפי שעולה בספר תהילים ובמדרש.⁹⁶

מכאן מעניין לבחון באם תיאורי המלחמה והמאבק נמצאים בתיאורי המקרא ואיך הדמיון והשוני מעמידים ומדגישים היבטים בתיאור סיפורי המקרא.

תיאורי התהום במקרא לאחר הבריאה

לאור האמור לעיל, מעניין לבחון את המפגש והיחס של האל המקראי למי התהום בסיפור המבול וסיפור חצית הים כסיפורים מרכזיים שהתקיימו לאחר סיפור הבריאה. תיאורי המלחמה והמאבק של האל במים הקדמונים לא נמצא בסיפורים הבאים מבראשית ושמות. לעומת זאת, עולה מערכת יחסים אחרת בין האל המקראי לתהום שיש בה דו קיום, תקשורת ויחסים של האל והתהום על גופי המים שלה המביאים לאיזון מהותי הנצרך להתפתחות העולם והקיום. מעניין כי דווקא

⁹³ שפרה וקליין 2004, עמ' 7-8.

⁹⁴ דרשן ודרשן 2009, עמ' 14.

⁹⁵ עלילות בעל, פרק ראשון: המלוכה על האלים ניתנת לים. נגה וגיא דרשן 2009, עמ' 15. יש להשוות דמיון שפתי ותוכני בין "ואת בעל כאסיר אתן, בן דגן כאדם ימות" עם ישעיהו נ"א, יב':

"אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא, מִנְחָמָה מִי-אֶת וְתִירָאִי מֵאֲנֹשׁ יָמוּת, וּמִכָּן-אֶדָם חָצִיר יָנֶתן "

⁹⁶ דרשן ודרשן מוצאים כי זכרון של המסורות הישראליות הקדומות בדמותו של שר הים שעולה בכתבי אוגרית נשאר גם אצל חז"ל ותיאורו כמורד באלוהי ישראל עוד לפני הבריאה כחלק מהמלחמה המאוחרת יותר במיתוס. בשעה שבא לברוא אלוהים את העולם היה לו דין ודברים אל מול הים שמתואר בפרסוניפיקציה "שר של ים". המרד של שר הים מביא למחלמה ונצחון של האל על הים. "בשעה שביקש הקב"ה לבראות את העולם אמר לו לשר של ים: פתח פיה ובלע כל מימות שבעולם, אמר לפניו: ריבוננו של עולם, די שאעמוד בשלי. מיד בעט בו והרגו, שנאמר: "בכוחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב" (איוב כ', יב') תלמוד בבלי, בבא בתרא עד, ע"ב. מדרשים דומה ניתן למצוא בשמות רבה ט"ו, כב'. להרחבה ראה/י דרשן ודרשן 2009, עמ' 150.

בתיאורים השונים בתהילים נמצא הד בולט לתיאור המלחמתי והניצחון הסוחף של האל את המים, בעוד אלה לא מתוארים כלל בתיאורים מבראשית ושמות. כך גם, עצמתם המיתית של המתואר עולים ומוזכרים בספרי המקרא השונים באירועים שונים, כפי שאראה להלן.

בבראשית בתיאור קדם הבריאה, עולה מפגש בין רוח אלוהים למים כאשר הפועל המחובר ביניהם הוא ר.ח.פ. "וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א'). על הפרשנויות האפשריות שבמפגש הרוח על המים כזיווג מיני, מתוך ההקשר המיתי עליו נשנעתי בסיפור הבריאה הפיניקי והמדרש, עמדתי בהרחבה בפרק הקודם. מכאן, מעניין לבחון באם נקודות מפגש נוספות בין הרוח האלוהית למי התהום לאחר הבריאה, יכולות לאפיין את מערכת היחסים בין האל למים ואף להיטיב להבין את תפקיד המים במערך התיאולוגי המקראי.

במקרא ככלל, התהום מתגלה כדימוי ראשי למאגרי המים, הכוללת את הימים הנהרות, בורות מים וכי"ב. בכוח המים להטביע ולהמית ולצד זאת, במינונים ובגבולות הנכונים, מאפשרת חיים ואף הכרחית לקיום. למול זאת, רוח אלוהים בסיפורי המקרא מתוארת כעליונה על המים, כמיטיבה ובעלת יכולת לרסן את כוחה המציף והממית או לנווט את זרימת המים כנס שמעל הטבע. התיאורים השונים מבטאים מחד את שליטתה של הרוח האלוהית על המים, אך בהחלט שליטה זו אינה עניין של מה בכך. כוחם העצמתי של המים מגלים אפשרויות שונות ומזמינים מאמץ המצריך מהרוח האלוהית מאמץ גדול לרסנם. תיאורים אלה מראים ראשית, כי התהום אינה דימוי מוגבל, רק לטרום הבריאה אלא יש לה תפקיד חשוב, והיא ממשיכה להתקיים גם לתוך ולאחר בריאת העולם בסיפורי המקרא השונים עד לתיאורים אסכטולוגיים של אחרית הימים. בנוסף, גופי המים השונים על עצמתם האדירה הינם חלק מהותי מקיום העולם, יש בכוחם של המים להביא למוות וכליון ובו בעת לקיום של חיים. כוחם זה בלבד מעלה את המים לעצמה של ישות או כוח אלוהי. בו בעת, האל המקראי מתמודד לא פעם עם ויסות מי התהום. הוא לא מבקש למגרם אלא להיות במעמד השולט על המים ומאזנם. אם כך, אפשר אף להבין מכאן שהאל צריך את קיומם של המים הן ככוח מחיה והן ככוח ממית. בהתאמה, עולה צורך מהצד האנושי באמצעות הפולחן הדתי לרסנם, ולווסת את כוחם בעולם לשם קיום החיים. הפולחן המקראי מייצג מגמה שהאל והאדם שולטים במקורות המים ובעוצמתם על מנת להשתחרר מהדטרמיניזם של חוקי הטבע המופיע בתפיסות פאגניות.⁹⁷

רוח אלוהים והמים בסיפור נוח והמבול

בסיפור נוח והמבול מתואר כי המים שהציפו את העולם היו שילוב של בקיעת מי תהום רבה, מתוך הארץ והמים שירדו מהשמים.⁹⁸

"וַיִּבְקְעוּ כָּל מַעְיֵינֵת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ..." (בראשית ז', יא')

המבול מייצג עונש על מעשיו הרעים של האדם הממית אסון כבד על כל היצורים החיים. מכאן עולה שהתהום הנבקעת המענישה את האנושות בהצפה, קשורה בקשר הדוק להתנהגותם של בני אדם. לאדם אם כך, נתון כוח מסוים להשפיע על הצפתם של המים את העולם והחרבתו או בריסון המים

⁹⁷ להרחבה ראו/ה נוימן 2022, עמ' 76, 46.
⁹⁸ להרחבה, פטאי סוקר מקבילות לסיפורי המבול במיתולוגיות קדומות כמייחסים את התופעות האלה למעשה אלוהים. פטאי 1936, עמ' 98.

בשגרה המאפשרת חיים. המבול שמחריב את העולם מחזיר את היקום כולו למצב הכאוטי, הקדמוני שלפני בריאת העולם בו אין חיים ואין בריאה. בסיפור המבול, בשונה מסיפור הבריאה, מתואר שבתוך המים שמציפים את העולם, מתקיימת מעין "קפסולה" מצומצמת של יצורים זכרים ונקביים מכל מיני בעלי החיים, הנמצאים בתיבה המאורגנת ומוגנת ע"י אלוהים כזרע להמשכיות העולם. כאשר לאחר סיום המבול מתוכננת להתרחש בריאה מחודשת ע"י כל הדמויות שבתביה שאמורים להתרבות ולייצר חיים והמשכיות. מכאן ניתן לטעון שסיפור המבול הוא גרסה נוספת או פרק המשכי לסיפור הבריאה מבראשית, שכן כל אותם היסודות של המצב הכאוטי, התהום והבריאה חוזרים בשני הסיפורים. עם זאת, עולה כאן באופן ברור כי רק לנוכחות הרוח האלוהית, יש את הכוח להרגעת והפסקת המבול ושטף המים. אלוהים מעביר רוח על הארץ, כאשר הארץ ומקווי המים מזוהים יחד, וכך לאחר תהליך ארוך וממושך עם רגרסיות "הלוך ושוב", זרימת המים האימתנית נפסקת, עד להתגלות ראשי ההרים ולאחריהם היבשה. כשהמים שוככים ומפסיקים להציף את העולם בסיפור המבול, עולה שוב התמונה הקודמת של הפרדת המים התחתונים והעליונים וכך גם הכלאתם וסכירתם במקומם.⁹⁹

"וַיַּעֲבֹר אֱלֹהִים רוּחַ עַל-הָאָרֶץ, וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם וַיִּסָּכְרוּ מַעֲיֵנֹת תְּהוֹם, וַאֲרֵבַת הַשָּׁמַיִם; וַיִּכָּלָה הַגֶּשֶׁם, מִן-הַשָּׁמַיִם. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ, הַלֹּחַד וְשׁוֹב; וַיִּחְסְרוּ הַמַּיִם--מִקְצָה, חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם וַתֵּנַח הַתִּיבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, בִּשְׁבַע-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, עַל, הָרִי אֲרָרַט וְהַמַּיִם, הָיוּ הַלֹּחַד וְחֹסֶה, עַד, הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי; בְּעֶשְׂרִי בָּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, נִרְאוּ רָאשֵׁי הַהָרִים." (בראשית ח', א'-ה')

עולה כאן מסר לגבי כוחם של מי התהום מחד ומוגבלות האלוהים המקראי לשלוט במאידך. מתיאור זה, עולה כי למרות כוחו עליון של האל ויכולתו להתגבר ולשלוט במי התהום, בוודאי לא מדובר בפלא מידי כפי שתוארה הבריאה במאמר האל בבראשית א'. האל המקראי לא מתיימר לכלות את המים ולא ברור אם הוא כלל יכול או מעוניין לעשות כן. תהליך היקוות המים דורש בירור ובדיקה לאורך תקופה ארוכה ומספר פעמים עד לסיום היקוות המים והופעת האדמה ליציאה מתיבת נוח. מכאן שמדובר בתהליך איטי וממושך, המעלה תמיהה על כוחו הכל יכול של האל המקראי לעומת המים, או שמא על הבנה עמוקה שהמים פועלים לצד האל ככוח אלוהי מיתי על זמני. העברת הרוח האלוהית על המים שזכורה לנו מסיפור הבריאה, עולה שוב כתהליך הכרחי להרגעת מי התהום והיקוותם כמנגנון שליטה ברור של האל המקראי מחד, וכיצירת איזונים הכרחיים לטבע העולם מאידך. עדות מקראית נוספת ליכולתו של האל להרגיע את המים הניתן למצוא בישעיהו.

"וַאֲנֹכִי, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, רֹגֵעַ הַיָּם, וַיִּהְיֶמוּ גָלוֹי; יְהוָה צְבָאוֹת, שְׁמוֹ." (ישעיהו נא', טו')

רוח אלוהים והמים בסיפור חצית הים

סיפור חצית ים סוף מתואר בהקבלה בשמות יד' כפרוזה, ובשמות טו' בלשון שירה. שוב עולים הדימויים של הרוח האלוהית ושליטתה על המים כאחד הניסים האלוהים הגדולים ביותר. המפגש

⁹⁹ התיאור כאן מזכיר את הנעשה לתיאמת כאשר לאחר ניצחונו בקרב נפנה מרדוך לברוא את העולם: הוא ביתר את גופה של תיאמת לשניים, ויצר הפרדה בין המים העליונים למים התחתונים כבריאת שמים וארץ. ביצירתו את השמים מגופה, התקין מעורה של תיאמת יריעה המגבילה את המים העליונים מלנוול כלפי הארץ ועל גופה נתמכים השמים וכי"ב. אנומה אליש: סיפור הבריאה הבבלי, לוח רביעי שורות 55-63, לוח חמישי שורות 135-140, שפרה וקליין 2004, עמ' 32-35

של רוח אלוהים עם המים ובקיעתם חוזר גם כאן כמנגנון של הרוח האלוהית להיות עליונה על המים, לשלוט, לנווט ולכוון אותם ואף להפסיק את זרימתם, כנס שמעל הטבע ובו בעת ליצירת איזונים והתפתחויות הכרחיות.

"וַיֵּט מִשָּׁה אֶת-יָדוֹ, עַל-הַיָּם, וַיֹּלֶךְ יְהוָה אֶת-הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֶזָּה כָּל-הַלַּיְלָה וַיָּשֶׁם אֶת-הַיָּם לְחֶרְבָּה וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם. וַיָּבֹאוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם, בַּיַּבֶּשָׁה, וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינֵם וּמִשְׁמָאלָם.

וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בָּקָר לְאֵיתָנוּ, וּמִצְרַיִם, נָסִים לִקְרָאתוֹ... וַיִּנָּעַר יְהוָה אֶת-מִצְרַיִם, בְּתוֹךְ הַיָּם וַיָּשָׁבוּ הַמַּיִם, וַיַּכְסּוּ אֶת-הָרֶכֶב וְאֶת-הַפָּרָשִׁים, לְכָל חֵיל פְּרָעָה, הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בָּיִם: לֹא-נִשְׁאַר בָּהֶם, עַד-אֶחָד" (שמות יד' כא' - כט')

כך עולה גם משירת הים בלשון שירית:

"מִרְכַּבַּת פְּרָעָה וַחֲיִלוֹ, יָרָה בָיִם

וּמִבַּחַר שְׁלֹשִׁי טַבָּעוֹ בָּיִם-סוּף.

תְּהִמָּת יַבְסִימוּ יָרְדוּ בְּמִצּוֹלָת, כְּמוֹ אֶבֶן...

וּבְרוּחַ אַפִּיךָ נַעֲרָמוּ מַיִם נָצְבוּ כְּמוֹ-גֵד נִזְלִים

קָפְאוּ תְּהִמָּת, בְּלֵב-יָם...

נִשְׁפָּת בְּרוּחְךָ, כְּסָמוֹ יָם" (שמות טו')

המעבר במי ים סוף מצביע על תיאור סימבולי של לידה מחודשת של עם ישראל במצרים כעבדים לשינוי היותם כבני חורין.¹⁰⁰ בתוך כך, בחציית הים, ממשיכים גם כאן לעלות הדימויים והרעיונות שהוזכרו מסיפור הבריאה וסיפור המבול. חציית הים והדרך לשינוי מצב הצבירה של המים והשליטה בהם נעשית ע"י אלוהים המנווט את מצב המים ברוחו ומיצר יבשה מוגנת המאפשרת חיים, הגנה והליכה בתוך המים. בשמות יד', כא' מתואר כי זו לא הייתה רוח רגילה אלא רוח עזה ועוצמתית במיוחד, אם כרוח אלוהית או כרוח בשליטה האלוהית. בשמות טו', מתוארת הרוח כמתחברת לאיברי גופו של אלוהים ומדומה לנשיפה של רוח דרך האף. נאמר "ברוח אפיך נערמו מים" עבור הצלת בני ישראל ובפעם נוספת נאמר "נשפת ברוחך כסמו מים" להטבעת המצרים.¹⁰¹

בהשוואת סיפור המבול בבראשית לחציית הים בשמות עולה גם שימוש בביטויים לשוניים זהים. למשל הפועל ב.ק.ע המתאחד בסיפור המבול לאופן בקיעת מי התהום לכדי ההצפה הטובענית של המים (בראשית ז', יא'). בתיאור חציית הים פועל זה מבטא את בקיעת מי הים כשינוי מצב צבירה קיצוני של זרימת מי הים (שמות יד', כא'). שיתוף הפועל ב.ק.ע בשני הסיפורים, מבטא את השינוי הקיצוני שהמים עוברים בשינוי מצב צבירה, כנס אלוהי בהכרח.

פועל נוסף שחוזר בשני תיאורי הוא החרבה, היבשה והייבוש של המים האדירים. החרבה מבטאת את עצמת הנס. בסיפור המבול בתיאור התהום המציף את ה"חרבה" ומביא בה מוות: "כָּל אֲשֶׁר

¹⁰⁰ פטאי 1936, עמ' 118, ההשוואה בין קריעת הים למעבר הירדן בספר יהושע ג', ח' - יז', דמיון בין מעבר הירדן למעבר הים בסיפור אליהו ואלישע במל"ב ב', ב', ח' עזרא ד' יג מג-מז', תהילים סו, ה', ו' ¹⁰¹ בדומה לכך מזמור תהילים יח' מוקדש לתהילה על הצלת האל ממוות ומאסון גדול. בתוך כך משובץ הפסוק הבא המעיד על כוחו של אלוהים בגאולה וישועה. שוב עולה הרעיון של הרוח האלוהית שהפעם מזוהה עם איבר נשימה: האף. נשמת רוח אפו של אלוהים וגעתו הצליחה להסית ולחשוף את אפיקי המים ואת מוסדות התבל. כהצלה זהה ומשיה מהמים של משורר התהילה. "וַיִּרְאוּ אֶפְיָקִי מַיִם וַיִּגְלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל מִנְּעֶרְתָּךְ יְהוָה מִנְּשִׁמַּת רוּחַ אַפְּךָ. יִשְׁלַח מִמְּרוֹם יִקְחֵנִי וַיְמַשְׁנֵי מַמְיִם רַבִּים" (תהילים יח', טז - יז)

נְשָׁמַת-רוּחַ חַיִּים בְּאַפִּיו, מְכַל אֲשֶׁר בְּחֶרֶבָה מֵתוֹ" (בראשית ז', כב') ובסיפור חצית הים האל מתגבר על הים והופך את הים עצמו לחרבה כמגלה יבשה למען חיים: וַיֵּשֶׁם אֶת-הַיָּם לְחֶרֶבָה וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם (שמות יד' כא'). מעניין למצוא כי גם תיאורים אנכרוניסטים משתמשים בפעל זה לאותו רעיון. לדוגמת התיאורים מישעיהו ומנחום המציגים את בקיעת הים כתהום ומשתמשים בפעל ח.ר.ב. להאדיר את כוחו של האל המקראי על הים. בתיאורים אלה עולה ההקשר של החרבה כביטוי אליו רב עצמה שהאל נוקט על המים ומטיל שליטה בהם. כך בפסוק מישעיהו על זרוע האל ובפסוק מנחום על גערת האל: ¹⁰²

"הֲלוֹא אַתָּה הֵיא הַמַּחְרַבֶּת יָם מִי תְהוֹם רַבָּה הַשָּׁמָה מְעַמְקֵי יָם דָּרָךְ לַעֲבֹר גְּאוּלִּים". (ישעיהו נא', י')

"גֹּעֵר בָּיָם וַיִּבְשֶׁהוּ, וְכָל-הַנְּהָרוֹת הֶחְרִיב" (נחום א, ד')

התיאור בשמות בפרקים יד'-טו', מתאר את האל המקראי כמי שיש לו שליטה על המים חרף עצמתם האדירה. כך גם עולה מתיאור האל לאחר חציית המים ע"י עם ישראל, בהוראת האל באחת משיב את המים חזרה למצבם הרגיל ומטביעים את המצרים שביקשו לעבור בהם. בהוראת אלוהים המים נחצים ומשמשים הגנה לישראלים העוברים בתוכם ובהוראת האלוהים המים מטביעים ומציפים בתוכם את האויב ומטביעים אותו. המים יכולים להטביע ולהמית מחד את אויבי האל כעונש ומאידך להיקוות ולאפשר חיים לאנשי שלומו של האל. יש צורך במידה הנכונה של המים. רעיון זה כפי שניווכח יחזור לא פעם בתיאור כוח התהום כממית ומטביע מחד ומאידך כמאפשר חיים בספרי המקרא השונים. לדוגמא, הרעיון של התהום כמצב אוטופי מחד למול היכולת להתהפך לדמיון של מוות מתואר בחזון יחזקאל בפרק לא'. אלוהים מתנבא ליחזקאל במטרה שיעביר את מסרי הנבואה לפרעה מלך מצרים כאזהרה על שארע לאשור בעלייתה ומפלתה, שיכול לקרות גם לממלכה המצרית. בחלק הראשון של הנבואה מתאר הנביא יחזקאל את התחזקות אשור כמצב אוטופי. אשור מתוארת כעץ ארז הלבנון הנטוע בתוך מי התהום שמחיים ומפרים ומעצימים אותו כחלק מהסצנה של גן עדן. התהום היא מי שפועלת, מגדלת ומרוממת אותו בחסות האל.

"מִיָּם גְּדֻלוֹהוּ, תְהוֹם רַמְמָתָהּ; אֶת-נְהָרֶיהָ, הִלֵּךְ סְבִיבוֹת מִטָּעָה, וְאֶת-תְּעֻלָּתֶיהָ שִׁלְחָה, אֶל כָּל-עֵצֵי הַשָּׁדָה". (יחזקאל ל"א, ד').

בהמשך הנבואה מתואר כי הארז היפפה המתאר את אשור יצא מכלל שליטה בגאוה, ברשעות, בהתפרסות ובכיבושים. מפלתו מתוארת בהפלתו לתהום המכסה עליו. בנקודה זו התהום הופכת לשאול ולעונש מוות קשה. כך גם אלוהים גוזר עליו את ייבוש מקורות המים המזינים אותו שגוררת עימה את מפלתם של העצים השונים שהיו תלויים בו. הביטוי המתואר כאן הוא אותו הביטוי שמתואר בשמות טו' על כיסוי הים על האויב המצרי "כִּסְמוּ יָם".

"כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוֹה בְּיוֹם רִדְתּוֹ שְׂאוֹלָה הָאֲבֵלֶתִי כִסְתִי עָלָיו אֶת-תְהוֹם וְאֶמְנַע נְהָרוֹתֶיהָ וַיִּכְלְאוּ מִיָּם רַבִּים" (יחזקאל ל"א, ט"ו)

¹⁰² יורא/ה גם תהילים כט, ג' ותהילים ל"ג ז', פטאי 1936 עמ' 108-109 שם מובאות דוגמאות שונות על כוחו של האלוהים לשלוט בנעשה במים בין אם ביצירת סערות ובין אם בהרגעת גלי הים.

בנוסף, ביחזקאל כו' חוזר אותו הרעיון לגבי חורבנה ומפלתה של ירושלים המתוארים כעליית מי התהום המכסים ומטביעים את העיר על יושביה, בדומה למתואר בשמות טו' "כְּסֻמוֹ יָם".

"כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוֹה בְּתַתִּי אֶתְךָ עִיר נְחֻרֶת כְּעָרִים אֲשֶׁר לֹא-נֹשְׁבוּ בְּהַעֲלוֹת עֲלֶיךָ אֶת-תְּהוֹם וְכִסּוֹף הַמַּיִם הָרַבִּים". (יחזקאל כו', יט')

הרעיון של רוח אלוהים מרחפת על פני המים כאמצעי להנהגת האל את המים כבר ממצב טרום הבריאה כדך לנווט ולווסת אותם בעולם ממשיך להופיע גם במדרש המאוחר. במדרש הזהר הבא המפרש את הפסוק "וקול ה' על המים" כרעיון שקיים כבר מראשית הימים בתיאור הבריאה ועד לשירת התהילים העל זמנית. בתיאור הבריאה רוח אלוהים הוא הקול שמנהיג את הבוהו הלא היא המים, את פני המים, פני תהום ומנהיג אותם. ממדרש זה עולה כי שמות האלוהות השונים: שדי¹⁰³ וה' צבאות הם בעצם הכוחות האלוהיים השונים המנהיגים את המים.

רוי"ח הוא קול דְּשָׁאֲרִי עַל בָּהוּ וְאֶתְקִיף לִיהּ וְאֶנְהִיג לִיהּ בְּכָל מָה דְּאֶצְטְרִיף. וְרָזָא דָא "קוֹל יְיָ עַל הַמַּיִם". וְכֹן רֹחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם. אֲבָנִין מְשַׁקְעָן גּוֹ תְּהוֹמֵי דְנַפְקִי מִיַּיָּא מְנַהוֹן. וְעַל דָּא אֶקְרוּן פְּנֵי הַמַּיִם. רֹחַ אֶנְהִיג וְאֶתְקִיף לְאֶנוּן פְּנִים פְּנֵי תְּהוֹם, דָּא כְּמָה דְּאֶצְטְרִיף לִיהּ וְדָא כְּמָה דְּאֶצְטְרִיף לִיהּ. תְּהוֹי עֲלִיהּ שְׂרָאָא שֵׁם שְׂדִי. בְּהוֹי עֲלִיהּ שְׂרָאָא שֵׁם צְבָאוֹי. חֲשָׁךְ עֲלִיהּ שְׂרָאָא שֵׁם אֱלֹהִים. רֹחַ עֲלִיהּ שְׂרָאָא שֵׁם יְהוֹיָה.

זוהר חלק א', דף טז', ע"א

תרגום לעברית (תורת אמת): רוי"ח הוא קול שְׂשׁוֹרָה עַל בָּהוּ, ומתחַזֵּק אוֹתוֹ וּמְנַהֵיג אוֹתוֹ בְּכָל מָה שְׂצָרִיף, וְזֶה סוֹד "קוֹל ה' עַל הַמַּיִם", וְכֹן "רוֹחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם". אֲבָנִים שְׂקוּעוֹת בְּתוֹךְ הַתְּהוֹמוֹת שְׂמָהֶם יוֹצְאִים מַיִם, וְעַל זֶה נִקְרָאוּ פְּנֵי הַמַּיִם. רֹחַ מְנַהֵיגָה וּמְחַזֵּקֶת לְאוֹתָם פְּנִים, פְּנֵי תְּהוֹם, זֶה כְּמוֹ שְׂצָרִיף לוֹ וְזֶה כְּמוֹ שְׂצָרִיף לוֹ. תְּהוֹי, עֲלִיו שׁוֹרָה שֵׁם שְׂדִי. בְּהוֹי, עֲלִיו שְׂרָאָא שֵׁם צְבָאוֹי. חֲשָׁךְ, עֲלִיו שְׂרָאָא שֵׁם אֱלֹהִים. רֹחַ, עֲלִיהּ שְׂרָאָא שֵׁם יְהוֹיָה.

אם כן, מהעולה מסיפורי המקרא השונים, עולה עצמתם האדירה של המים, להם האל נדרש לווסת ולשנות את מצב צבירתם. בתיאורים השונים במפגש בין רוח אלוהים למים, עולה כוחם האלוהי של המים לקבוע סדרי עולם שכן ביכולתם של המים להציף ולהמית מחד ומאידך הכרחיים לקיום החיים ומאפשרים הגנה ושגשוג. כמו כן באים לידי ביטוי יחסי גומלין בין האל למים שכן האל אינו מבקש להילחם עם המים או למגרם מהעולם. בתוך כך, התהום הינה עוצמה חיונית לקיום הקיימת לצידו של האל המקראי ובמידה רבה בשליטתו. לעומת זאת, הכוח ההרסני של התהום להמית, כינס לתוכה את מקום מרבצן של מפלצות המים הדמוניות עליהם ארחיב בפרק הבא.

¹⁰³ניתן להשוות עם המדרש הבא שמבקש להראות כי הכוחות המוזכרים בבריאה אינם כלי עזר של האל שמחוצה לו אלא שהאל ברא אותם:

"פילוסופי אחד שאל את רבן גמליאל אמר ליה: צייר גדול הוא אלהיכם אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו: תוהו ובוהו וחושך ורוח ומים ותהומות. אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא כולהון כתיב בהן בריאה. תוהו ובוהו – שטאמר: (ישעיה מה) 'עושה שלום ובורא רע חושך יוצר אור' וגו'. מים (תהלים קמח ד) - 'הללוהו שמי השמים והמים' למה? (שם, שם) ש'צוה ונבראו'. רוח (עמוס ד) – 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח'. תהומות (משלי ח) – 'באין תהומות חוללתי' (מדרש בראשית רבא, פרשה א' פסקה ט').

אַפּפּוּני מײַם עד נָפֶשׁ – בּוֹצִינָא דְקַרְדִּינִיתָא / סִיּוֹן נְבוֹן-שׁוּבֵל

"אַפּפּוּני מײַם עד נָפֶשׁ תְּהוּם יִסְבֵּבְנִי סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁי" (יוֹנָה ב, ו)

אַפּפּוּני מײַם
בְּקִשְׁתִּי כִּי רַק יַאֲפּוּנִי

מִשְׁקֵל גּוּפִי
כָּבֵד
מָטָה
הַתְּהוּם סוֹבֵבָה אוֹתִי עד שְׁאִימָה לְאַחַז בְּנִפְשִׁי

וְאַנִּי?
אֵיפֹה אֲבִדְתִּי?
אֵיךְ זָכִיתִי לְחֻבּוֹק תְּהוֹמִי?
הַתְּהוּם כְּמַעֲרַבְלֵת
וְאַנִּי מִסְחָרֶרֶת
הַמַּיִם אוֹפְפִים וְאוֹפְפִים
כּוֹאֶבֶת אֶת בְּהֵלֶת אֲבָדָן הַשְּׁלִיטָה
צוֹלֶלֶת
צִמְאָה לְחֻמָּץ עד כָּלוֹת הַנְּשִׁימָה

מִרְפָּה
בְּעֵינַיִם פְּקוּחוֹת
מִבִּיטָה אֶל תוֹף הַתְּהוּם
מִתְחַזְּקֶת
אֲנִי יֹכֵלָה לְשִׁהוֹת בְּפִרְדָּס תְּהוֹמוֹת

פּוֹסַעַת חֶרֶשׁ וּמִבְקֶשֶׁת:
תְּהוּם, הַגְּלִי לִפְנֵי
חֲשָׁפִי פָּנַי
שֶׁקֶט הַלֵּילָה מְאֻפֵּשׁ לִךְ וְלִי לְהִרְאוֹת

הַחֲשֵׁךְ מוֹאֵר פְּתָאוֹם
בְּאוֹר הַלְבָנָה
וְגוּנֵי חֲשֵׁךְ בְּהִירִים מוֹפִיעִים
פָּנֵי הַתְּהוּם נִגְלִים
הִיא רַכָּה וְנִעִימָה
מִזְמִינָה רְגוּשׁ שֶׁל עֲלָטָה
אֵין בָּהּ שׁוּם אַחִיזָה מִהַמְכָּר
לֹא נָתַן לוֹמֵר עָלֶיהָ דָּבָר

מְסִיטָה עוֹד קוֹרֵי חֹשֶׁךְ
נְהִימוֹת הַלֵּילָה מְרַחֲפוֹת
צִלְלֵי מְסִתוֹרִין מְרַגִּיעִים אֶת קֶצֶב הַלֵּב
מִתְכַּנְּסֶת פְּנִימָה בְּנוֹחוֹת עִם אֲדוֹת הַכָּאֵב

אֲנִי רוֹאָה וְנֹרְאִית
גּוֹמַעַת בְּשֹׁפֶע לְגִימוֹת נֶשֶׁל חֲמָצָן
מִסְדִּירָה נְשִׁימָה
בְּכֵר לֹא נִבְהָלָת
סִקְרָנִית לְגִלוֹת אֶת אֲשֶׁר סְבִיבִי

הַ נִּי

וְהַמִּים אוֹפְפִים זֶה הַפֶּעַם בְּלִדָּה מִחֲדָשׁ
מְחַבְּקִים אֶת נַפְשִׁי
וְהַתְּהוֹם תְּהוֹם

עֵטֶרֶת סוּף עַל רֹאשִׁי
לִבִּי חֲבוּשׁ

בְּשָׁלוֹם לַפְּרִדָּס נִכְנָסְתִּי
מִהַמְּצוּלוֹת עָלִיתִי.

שער חמישי : התהום והדמון

"הָלְלוּ אֶת-יְהוָה מִן-הָאָרֶץ תְּנִינִים וְכָל-תְּהוֹמוֹת" (תהילים קמח')

התהום נתפסה גם כמקום מרבצן של כוחות הדמון האימתניים: התנין-לוייתן, נחש בריח ונחש עקלתון.¹⁰⁴ בפרק זה אבקש לבחון את הופעתם הספרותית ביחס לתהום מהמיתוסים הקדם מקראיים לתוך המקרא והמדרש המאוחר. בכך, אבקש לגלות ולהרחיב את זיקתם לתהום, כאשר השאלה העיקרית שאבקש להעלות בפרק זה היא באיזה אופן התהום מהווה את מקום מרבצן של המפלצות ואילו מאפיינים זהים לתהום ולמפלצות הקדמוניות?

אם נביט בטבע נמצא כי אכן הלוייתן, התנין והנחש הן חיות מים שיש ביכולתן להמית את בני האדם שבאים עמם במגע, כך שאין הן רק יצירי דמיון ובוודאי שמשחר הזמן, העסיק את הקדמונים טבע החיבור ביניהן למים. עם זאת, דמותן הספרותית עולה על התיאור הפיזי וחיות אלה זוכות לפיתוח מיתי הרבה מעל התיאור הטבעי כמפלצות דמוניות. יכולותיהן להרוג בנקל וללא אזהרה, התחבר מיד לשאלות אודות הרע בעולם וחיפוש אחר הכוח הנשגב שמהווה את מקור הרוע. המקרא מיצב את האל המקראי כבורא עולם מיטיב "וירא כי טוב" (בראשית א') הפועל גם מתוך תגמול של שכר ועונש בעל הגיון מובנה: אי השמירה על דבר האל ומצוותיו מובילה להרס וחורבן. האל במהותו הוא לא רע ולא מבקש להרע ללא סיבה אלא כתגמול וכענישה. בו בעת, קיים כוח בעולם שהוא רע במהותו שאינו משתייך או מהווה חלק מהאל המקראי. בנוסף, מתוך הפרקים הקודמים עלה בבירור כיצד לכוח האדיר של המים יש שני פנים: האחד לקיים חיים והשני להביא למוות וחורבן, תוך שהאל שולט עליהם ומנווט אותם לכאן או לכאן. אם כן, המפלצות הדמוניות הרצוניות בהחלט מסתדרות עם הצד המאיים של המים שביכולתם להיות מקום מסוכן ורצחני מטבעו. בהתאמה לשליטת האל על המים, עולה כאן גם שליטה ברורה של האל במפלצות המים ועקירת היסוד הדמוני שלהם לפי רצון האל. בנוסף, בעוד המים הינם יסוד טבעי שאין לו ביטוי פיגורטיבי, למפלצות המים יש ביטוי פיזי מוכר שניתן להתמודד איתו ולהיטיב להגדיר אותו בחוויה האנושית. מכאן אבקש לצלול לתהום ולבחון את דמותן של המפלצות. אפתח במקרא ובמיתוס הקדמון.

התהום, התנין, הלוייתן והנחש במקרא

במקרא ניתן למצוא עיסוק רב בדמות התנין, הלוייתן והנחש במקומות שונים כמעין מפלצות שהאל המקראי בורא ושולט בהם. התנינים נזכרים במקרא לראשונה בסיפור בריאת העולם כאשר האל בורא את בעלי החיים על פי המינים השונים כגון עופות ורמשים וכו' אך לא מסופר על פרטי המינים פרט לתנין "ויברא אלוהים את התנינים הגדולים" (בראשית א', כא). בנוסף, מלחמה סמלית נוספת חשובה בתנין מובאת בספר שמות ז', ט-יג', בקרב התוכחה בין משה ואהרן לפרעה בבקשה לשחרור ע"י מלך מצרים. מטה אהרן בשם אלוהי העברים ומטות חרטומיו של פרעה יודעים ליצור תנינים, אך התנינים המנצחים הם התנינים יציריו של האל המקראי. חוקרי המקרא משה דוד קאסוטו, יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן מוצאים בציון נוכחותם עקבות של פולמוס המבקש

¹⁰⁴ דמות דמונית נשית נוספת שמקורה בתהום הינה לילית ומרחב השדים, עליה לא נרחיב כאן אבל מרתק להשוות את נוכחותה בתהום לאור האמור במחקר העולה מעבודה זו. ראה/י ישעיה לדי, יאי- יד', מתוך מדרש אלפא ביתא דבן סירא (מהדורת אייזנשטיין): "... הלכו אחריה (המלאכים) והשיגוה בתוך הים במים עזים שעתידין המצריים לטבוע בו וספרוה דבר ה' ולא רצתה לחזור, אמרו לה אנו נטביעך בים, אמרה להם הניחוני... ", זהר לויקרא יט', ע"א: "תא ה'זי, מנוקבא דתהומא רבא עלאה, אשתכחת תד נוקבא רותתא דכל רוחין, וקא אוקימנא לילית שמה..."

לסלק באחת עולם מיתולוגי שלם ומטרת הכתוב בפסוק זה ללמד כי חיות ים אדירות אלה נבראו כשאר היצורים ובוודאי בהכנעה לאל המקראי.¹⁰⁵ לעומת זאת, בספרות הנבואה ותהילים הן מתוארות באופן מפורט יותר וכחלק מתיאור קרב קדמוני אימתני קדום בו מתואר ניצחון האל והתגברותו עליהם כביטוי להאדרתו ולנשגבותו. לדוגמא בדברי הנביא ישעיהו מתואר הקרב כחלק מזיכרון מעשה הגבורה הקדמון של האל הן כנגד המפלצות האימתניות והן כנגד הים הלוא היא גם תהום רבה.

"בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד יְהוָה בְּחַרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדֹּלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרָח וְעַל לִוְיָתָן נָחָשׁ עָקְלָתוֹן וְהָרַג אֶת-הַתַּנִּין אֲשֶׁר בָּיָם." (ישעיהו כז' א')¹⁰⁶

"עוֹרֵי עוֹרֵי לִבְשֵׁי-עַז זָרוּעַ יְהוָה עוֹרֵי כִימִי קָדָם דְּרוֹת עוֹלָמִים הֲלֹא אֶת-הַמַּחְצֶבֶת רַהֵב מַחֲלָלֶת תַּנִּין. הֲלֹא אֶת-הַמַּחְרָבֶת יָם מִי תְהוֹם רַבָּה." (ישעיהו, נא', ט'-יא')

בפסוקים הבאים מתהילים מתואר כיצד האל מרוצץ את ראשי הליותן אותם נתן האל כמאכל לעמו ואת בקשת הנביא לחזור לימי קדם, להריגת התנין וכיבוש הים- תהום רבה.¹⁰⁷

"וְאֵלֶּהִים מְלָכֵי מִקְדָּם פָּעַל יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֶתְּהַ פּוֹרֶרֶת בְּעֶזֶז יָם שְׁבִירַת רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל-הַמַּיִם. אֶתְּהַ רִצְצַת רָאשֵׁי לִוְיָתָן תַּתְּנֶנּוּ מֵאֶכָּל לֶעָם לְצִיִּים אֶתְּהַ בִּקְעַת מַעְזָן וְנָחַל אֶתְּהַ הוֹבִשֶׁת נְהָרוֹת אֵיתָן" (תהילים עד', יב'-טו').

גם במקור זה המלחמה בתנין ובליותן מזוהה עם השליטה על המים. התנין והליותן מזוהים כיצורים זהים בתיאור העולה מאוסף המקורות המקראיים המתארים אותם כאותו היצור בשינוי שם. לדוגמא ההקבלה בין שבירת ראשי התנינים לריצוצן ראשי הליותן בתהילים עד' מחזקים את ההשערה כי מתואר ביצור זהה.

בכדי לעמוד על פשר מקומם המרכזי של המפלצות במקרא ואת "ביותם" ע"י האל המקראי, אבחן ראשית את הופעתם במיתוסים הקדם מקראיים.

מפלצות המים במיתוסים הקדומים

במיתוסים הקדמונים מתוארים גם כן מפלצות המים, כדמונים השוכנים בים. בכמה מקומות חוזר הרעיון שהמפגש עמם היה במהלך קרב קדמון בו נוצחו על ידי האל החדש לטובת ביסוס מעמדו כקרב ראווה וגבורה על פני המשטר הישן או אויביו הפוטנציאליים. כך ב'אנומה אליש', ניתן למצוא את התנינים והנחשים כחלק מההכנות של תיאמת לקרב. ניתן למצוא את הולדת המפלצות על ידי תיאמת כצורך להתחמש למול הקרב כנגד מרדוך. בנוסף, מתואר גם שתיאמת עצמה בעלת זנב התורם גם לזהותה כמפלצת מים.

¹⁰⁵ קאסוטו 1972, עמ' 20-21, זקוביץ ושנאן 2004, עמ' 26-15. כך גם, בספר יונה עולה מסר זה בצורתו הרחבה ביותר שמבטא ביתר שאת את שליטת האל בים, מיצירת הסערה שנועדה לזרוק את יונה לים הישר לתוך לוע הדג הגדול הפועל לפי רצון האל באופן מלא וברור.

¹⁰⁶ פישבין 2003, עמ' 47-62. מסביר את סיבת הופעת המיתוס בתהילים ובכתבי הנביאים דווקא כמיוחסת לזמן בו הדברים נכתבו. משורר תהילים וכן הנביאים נמצאים במצב בו עם ישראל חווה גלות ו/ או חורבן, מצב בו ישראל נמצא בחוסר אונים. איזכור המיתוס על גבורת האל מול התנינים הקדמונים מנסה לבקש מהאל לצאת מהאדישות כלפי מצב ישראל ולהחזיר את גבורתו המהוללת מימי קדם, להערים על האויבים ולנצח אותם.

¹⁰⁷ קאסוטו 1972, עמ' 176 קורא את מזמור תהילים עד' שבתחילתו מתאר את האויב שהחריב את ירושלים ביחד עם מפלצות הים. כך גם משווה את התיאור הקדמוני בתהילים עד', לתיאור הישועה והגאולה המתואר בישעיהו כז', א' וישעיהו נא', ט'-יא' לגאולת עם ישראל בעתיד.

”הוסיפה נשק ללא יחת : ילדה תנינים,

חדי שינים, מלתעות ללא-רחם,

מלאה גוס בחמה תחת דם.

דרקונים קוצפים הלבישה קרני-יראה

עטרה קרני-אימה, **המשילה כאלים**...

הציבה (לקרב) פתן, נחש בריח...

שדי-סער אכזריים, איש דג ובהמות...¹⁰⁸

בקורות האל בעל הכנעני מתוארת מלחמה עיקשת לכינון מלכותו של בעל בינו לבין האל ים והאל מות.¹⁰⁹ המלוכה על האלים בראשית עלילות בעל ניתנה לים ומכאן בעל יצא למלחמה בים, הכניעו וניצחו והפך למושל האלים. במלחמה זו ענת, אחות בעל, סייעה לו והיא מתארת את אופי הלחימה הנושאת את אותם הדימויים המפלצתיים גם כאן, בשתי גרסאות שונות של תיאור קרב זה. כאשר בשתייהן עולה כי התנין ונחש העקלתון בעל שבעה ראשים מזוהים עם המלחמה באל ים, כשוכני הים וחייליו הנאמנים.

”וכי לא מחצתי את ים, אהוב אל? וכי לא כיליתי את האל הגדול נהר? וכי לא חסמתי תנין?

חסמתי! מחצתי נחש עקלתון, השליט לו שבעה ראשים...”¹¹⁰

בגרסא אחרת של הקרב המתוארת ע”י מות, אחיו של בעל, שוב עולים אותם הדימויים :

”לעג מות לדבריהם וענה :... אמנם מחצת את לויתן נחש בריח, וכילית את נחש עקלתון,

השליט לו שבעה ראשים...”¹¹¹

התנינים ונחש הבריח שעולים מהמיתוס הקדמון מוזכרים גם במקרא וניתן למצוא זהות גדולה באופן בו מתואר הקרב הקדמון של האל השליט מולם, שהסתיים עם ניצחון מרהיב לטובת האל. מהופעתם הנרחבת והמהותית של הלוייתן, התנין, הנחש ויתר הדמונים בתיאורי המקרא והמדרש, ברצוני להציע קריאה נוספת. הופעתם אינה רק במסגרת של דה מיתולוגיזציה אלא דווקא דרך להשאיר את עקבותיהם בתוך האמונה המקראית אם בהופעתם בחמשת חומשי התורה ואם בספרות המאוחרת. במידה מסוימת ניתן לטעון שהכנסת היצורים הדמוניים הארכאיים למקרא נועדה להאדיר את האל ונצחונו עליהם. בו בעת, הם גם מייצרים תשתית לביסוס תיאולוגיה העוסקת במקורות הרוע שהן מחוץ לאל המקראי, אך במידה רבה בשליטתו. צורך זה ממשיך להתקיים בספרות היהודית, דמותם ממשיכה להתפתח גם מחוץ למקרא אל תוך המדרש ומוצאת את דרכה בהרחבה גדולה בספרות הקבלה.

¹⁰⁸ שם, אנומה אליש : סיפור הבריאה הבבלי, לוח שלישי שורות 24-33, שפרה וקליין 2004 עמ' 23

¹⁰⁹ דרשן ודרשן 2009, עמ' 14

¹¹⁰ עלילות בעל פרק רביעי : ענת אחות בעל, שם, עמ' 21

¹¹¹ עלילות בעל, פרק שישי בעל מתגרה במות, שם, שם, עמ' 30

מפלצות המים במדרש

דמותן של מפלצות המים זוכה לפיתוח מיוחד במדרשי חז"ל והקבלה שיש בו אלמנטים שלא מוזכרים כך במקרא. במדרש מתוארת לראשונה בת זוגו של הלוייתן כאשר קיים זיווג מסוכן בין הזכר לנקבה שיש למנועו, שכן כפי שכל חיה בעולמנו נבראה בדמות של זכר ונקבה, כך גם אותה מפלצת ימית נבראה הן בזכר והן בנקבה. עניין זה חשוב ומסביר גם את סיבת המלחמה במפלצת הימית: הזיווג שלהם הוא הוא שמחריב עולמות. מכאן שלפי המדרש, הקב"ה, נלחם בהם והפקיע את יכולותיהם להזדווג. הזיווג הפוטנציאלי, ההפרדה והסירוס שלהם מזכיר מאוד את הזיווג של תיאמת ואפסו במיתוס "אנומה אליש"¹¹², שכן סירוסם והריגתם של אפסו ותיאמת מהווים גם כן תנאי לבריאת וקיום העולם. יתר על כן, בסירוס וביתור גופה של תיאמת התאפשרה הנאה לדמויות הנמנות עם הטוב בסדר החדש. לאחר חלוקת גופה לשניים, מחלקה העליון, בשמים נברא מקום מקדש לאלים.¹¹³ במקביל במדרש, מתואר כי הקב"ה לא מוחק את גופה של נקבת הלוייתן אלא משמר וממליח את גופה כמשמר לטובת סעודת הצדיקים לעתיד לבוא. משה אידל סובר כי יתכן והצדיקים שאוכלים את בשר הנקבה, לא רק יהנו מארוחה טובה אלא גם תופסים כזכרים את מקומו של זכר הלוייתן שסורס במעיין זיווג גאולי.¹¹⁴

"אמר רב יהודה אמר רב כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם אף לוייתן נחש בריח ולוייתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו מה עשה הקב"ה סירס את הזכר והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא..."

תלמוד בבלי, בבא בתרא דף עד' ע"ב- עה' ע"א¹¹⁵

העיסוק בנקבת הלוייתן במדרש כבעלת זהות נקבית מקבלת התייחסות גדולה מאוד, נראה שכוחה מהווה איום רב. נקבת הלוייתן מתוארת בזיקה מוחלטת לבן זוגה. אין לה שם או זהות עצמאית והיא חלק מהמכלול של דמות הלוייתן. אם כן, בעוד שאת הלוייתן יש לסרס, את הנקבה יש מצד אחד להרוג ומצד שני להשאיר את גופה הממולח כמזון אסכתולוגי לצדיקים לעתיד לבוא. היחידים שיכולים להנות מזה ולחוות את כוחה האדיר הם רק הצדיקים, מה שמעלה אותה ואותם לדרגה כמעט אלוהית. הכנעתה מחד והישארותה מאידך הינה חיונית לקיום העולם. בו בעת עולה כאן זהות גדולה עם המסר עליו עמדתי בפרק הקודם ביחס למי התהום. גם נקבת הלוייתן יכולה להימנות עם כוחות הטוב והחיים לאחר וויסות נכון של כוחותיה ע"י האל, אלא שבמדרש זה הדבר נעשה לאחר הריגתה האלימה.

במדרשי הזהר הרעיון של הזיווג בין נקבת הלוייתן לזכר זוכה לביטוי נרחב. כך גם, עולה בבחירות גדולה יותר הקשר בין התנין-לוייתן לתהום, כבר מסיפור הבריאה. החידוש הגדול שמציע לנו מדרש הזהר הבא בדרישת הפסוק "הארץ היתה תהו ובהו" (בראשית א', ב') כי ה"תהו" הוא המצב בו התקיימה הנקבה לצד הזכר, כזיווג מוחלט, הוא מצב שלא אפשר את בריאת העולם וקיומו. ואילו "בהו" הוא המצב לאחר הריגת הנקבה והפרדת הזיווג בין התנין-לוייתן ובת זוגו שאפשר את בריאת

¹¹² רא"ה דיון בפרק הקודם

¹¹³ אנומה אליש: סיפור הבריאה הבבלי, לוח רביעי שורות 140-146, שפרה וקליין 2004 עמ' 32

¹¹⁴ אידל 2004, עמ' 156

¹¹⁵ במדרש הבא מבראשית רבא טענה מנוגדת, לפיה התנין והלוייתן הינם יצורים מיוחדים שנבראו ללא בנות זוג. "תנינא כתיב זה בהמות ולוייתן שאין להם בן זוגות. אמר ריש לקיש: בהמות יש לו זוג ואין לו תאוה שני יגדי פחדיו יסורו" (איוב מ, יז) בראשית רבא ז', ד (עמ' 52)

העולם וקיומו.¹¹⁶ אם כן, התנינים היו קיימים ככל הנראה במצב הקדמוני שקדם לבריאת העולם, וכדי לברוא את העולם הם היו צריכים לעבור שינוי מהותי שכלל בעיקר הפרדה מהזיווג בו נמצאו. הזיווג עליו דנו בפרקים הקודמים כאפשרי בין כוחות אלוהיים מופשטים, מיוחס כאן לדמויות עם ביטוי פיגורטיבי חייתי ולא לאלוהות ממושטת. בניגוד לזיווג חיובי המביא שפע ופריה, הזיווג בין התנינים יביא לריבוי כוחות דמונים מחריבים. לא רק זאת, אלא גם שהתנין הזכר, בנוכחות לפני הסירוס, הסתיר את פני התהום בכך שנשב מרוחו על התהום והאפיל על אורה. מכאן ניתן להבין כי כוחו של התנין לא מאפשר לאור הגנוז בעמקי תהום רבה להגלות ולהאיר ובכך מונע את קיום העולם. מכאן אלוהים סירס את כוחו של התנין, מחץ את ראשו ויצר מעבר של אור ומים דרך ראשו של התנין.¹¹⁷ "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" מתגלה כאן כרוח אלוהים שהכתה את הרוח שיצאה מהתנין, הסיטה את הסתרתו את התהום וכך הוארה המציאות. האור המתואר אינו סתם אור אלא זה מקור האור המאיר את העולם, וכי העולם לא יכול להתקיים ללא האור החיוני שהונח בתהום. דבר שיכול להסביר אולי את כוחה הגדול של התהום כישות קוסמית שאינה מקור האור אלא שבה גנוז האור המאיר גם את השמש שלא הייתה מאירה בלעדיו את העולם. הזוהר מדגיש ונלחם בתפיסה אלילית עבור עובדי השמש התועים לחשוב כי השמש היא מקור האור בעולם כאשר הזהר מתקן כי האור הגנוז בתהום הוא המאיר את השמש. השמש בזכות עצמה אינה יכולה להאיר את העולם. רק אלוהים אפשר את נביעת האור מהתהום בריסון התנין ויצירת טרנספורמציה מגופו לטובת כוחות הטוב. מכאן גם שהבלבול של הבריות בעבודת השמש הביאה את אלוהים לגנוז את אור התהום ולהטמינו בצדיק. הצדיק מתואר כגנן הגן שטומן ומזריע את האור הנובע מהתהום בעולם בעצם נוכחותו ופועלו. הצדיק הוא הצינור של אור התהום אל תוך הקיום כמי שיכול לשאת אותו ולהעביר אותו הלאה לדור הבא. ההזרעה כאן מתוארת כגן פורח שיש לטפחו, כאשר הצדיק הוא הגנן ושומר הגן אשר מטפח את הזרע של האור הגנוז בתהום ומהווה את צינור הפריה בחיבורו לאור הגנוז ולתהום. אם כן, מתואר כאן זיווג בין הצדיק לאור התהום כחולק עם מתת האל. כאשר הזיווג אם כן נעשה בהשראת ובהכוונת אלוהים.¹¹⁸

"וְהָאֶרֶץ הִיָּתָה תוֹהוּ וָגוֹ', אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן, עוֹבְדָא דְבְרָאשִׁית, חֲבָרְיָא לְעָאן בִּיה, וְיִדְעִין בִּיה, אָבֵל זְעִירִין אֵינּוּ, דִּי־דְעִין לְרַמְזָא עוֹבְדָא דְבְרָאשִׁית, בְּרָזָא דְתַנִּין הַגָּדוֹל. וְעַל דָּא תַנִּינָן, דְּכָל עֲלָמָא לֹא מִשְׁתַּלְשֵׁלָא אֶלָּא עַל סִנְפִּירוֹי דְדָא... וְאֶלְמָלָא נִקְבִּיָּה קִיָּמָת לְגַבִּיָּה, לֹא יָכִיל עֲלָמָא לְמַסְבֵּל לוֹן. עַד לֹא קָטַל קוֹדֶשָׁא בְרִיָּה הוּא לְנוֹקְבָא, הָאֶרֶץ הִיָּתָה תוֹהוּ. תוֹהוּ הִיָּתָה. וְלִבְתָּר דְּקָטַל לָהּ, הָוָה בָּהּ, שְׂרָאָת לְאַתְקִיָּמָא. וְחֻשְׁדָּה עַל. עַד לֹא הָוָה נְהִירָא עוֹבְדָא דְעֵבֶד .

מִה עֲבִיד קוֹדֶשָׁא בְרִיָּה הוּא, מְחַץ רִישָׁהּ דְדְכוּרָא לְעֵילָא, וְאַתְפַּפְיָא, בְּגִין דְהָא תְהוֹמָא לְתַתָּא, לֹא הָוָה נְהִיר. מֵאִי טַעְמָא לֹא הָוָה נְהִיר, בְּגִין דְהָאִי תַנִּינָן הַגָּדוֹל, הָוָה נִשְׁיב רִיחָא עַל תְהוֹמָא, וְאַחֲשִׁיף לִיה, וְלֹא מְרַפְרָפָא לְתַתָּא. וְעֵבֶר רִיחָא אַחֲרָא דְלְעֵילָא, וְנִשְׁב וּבִטֵּשׁ בְּהוּא רִיחָא, וְשָׁכִיף לִיה, הִדָּא הוּא דְכְתִיב וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם. וְהֵינִי דְתַנִּינָן, דְקוֹדֶשָׁא בְרִיָּה הוּא בִטֵּשׁ רִיחָא בְרוּחָא, וּבְרָא עֲלָמָא. וְעֵבֶר רִיחָא אַחֲרָא דְלְעֵילָא, וְנִשְׁב וּבִטֵּשׁ בְּהוּא רִיחָא, וְשָׁכִיף לִיה, הִדָּא הוּא דְכְתִיב וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם. וְהֵינִי דְתַנִּינָן,

¹¹⁶ יש להשוות מדרש זה עם מדרש זוהר הבא: זוהר ח"ב, דף לו', ע"א-ע"ב. אין זה ודאי אם מחבר המדרש הזהיר הכיר את המיתוס הקדום מקרוב או שנשתמרה מסורת סוד שמקורה במיתולוגיה הבבלית. ראה/ דיון תשבי 2015, כרך א'. עמ' שג'

¹¹⁷ תיאור שמזכיר מאוד את פעילות הנשימה הפיזיולוגית של בע"ח הלוייתן שאנו מוצאים בטבע שכן הלוייתן הוא היונק החי בים שעולה לשפת המים כדי לנשום ולנשום וממטיר סילון אויר חם ואדי מים שצבר בראותיו ע"י פתח הקיים במצחו.

¹¹⁸ תודה למורי הרב אברהם לידר שסייע בפירוש טקסט זה. ניתן להשוות עם זוהר ח"א נ"א ע"ב.

דְּקוּדָּשָׁא בְּרִידָא הוּא בְּטִשׁ רוחא בְּרוּחָא, וּבְרָא עֲלֵמָא. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי אֹר, נְהִיר נְהִירוּ דְלַעֲיֵלָא, וּבְטִשׁ (דף ל"ה ע"א) (על גבי רוחא דְנָשִׁיב, וְאַסְתֵּלֶק מֵעַל תְּהוּמָא, וְלֹא חָפָא לִיה. כִּינּוּ דְתְּהוּמָא אֲתִנְהִיר, וְאַיְהוּ אֲסִתֵּלֶק, כְּדִין הָוָה נְהִירוּ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי אֹר. נְהִיר נְהִירוּ דְלַעֲיֵלָא וּבְטִשׁ עַל גְּבִי רוחא דְנָשִׁיב וְאַסְתֵּלֶק מֵעַל תְּהוּמָא וְלֹא חָפָא לִיה. כִּינּוּ דְתְּהוּמָא אֲתִנְהִיר וְאַיְהוּ אֲסִתֵּלֶק, כְּדִין הָוָה נְהִירוּ דָא נְהִיר עַל רִישִׁיה, וּמִיָּא הוּא נְפָקִי מִגּוּ אֲפּוֹתִיה, וְרוּחָא נָשִׁיב לַעֲיֵלָא וְנְהִיר מִנְהִירוּ דָא עַד דְהָוָה נְחִית נְהוּרִיה, מְנַצֵּנָא לְשִׁבְעִין וַתְּרִין נְהוּרִין דְשִׁמְשָׁא. כִּינּוּ דְאִינוּן נְהוּרִין אֲתִרְשִׁימוּ בְּגוּ שִׁמְשָׁא לְתַתָּא, הוּא חִיבָא דְעֲלֵמָא יַדְעִין בְּהוּ וְהוּא פִלְחִין לְשִׁמְשָׁא. כִּינּוּ דְאַסְתֵּפֶל קוּדְשָׁא בְּרִידָא הוּא בְּאִינוּן חִיבָא סְלִיק נְהוּרִיה וְנִגְנִיז לִיה. אֲמַאי גְנִיז לִיה? בְּגִין דְהָהוּא תַנִּין הָוָה סְלִיק וְנְחִית וּבְטִשׁ בְּאִינוּן וְאִינוּן עַד דְנִגְנִיז לִיה וְלֹא אֲתִנְהִיר. וְזָרַע לִיה זָרַע בְּחַד צְדִיק דְאִיְהוּ גְנָנָא דְגִנְתָּא, וְזָרַע דְזָרַע בְּגִנְתָּא בְּגִנְיֻז בְּטִמְרוּ הָאִי אֹר אִיְהוּ"

זוהר חלק ב', דף לד' ע"ב- לה' ע"א

תרגום לעברית (תורת אמת): "וְהָאֲרָץ הִיְתָה תְּהוּ וְגו'. אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן, בְּמַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית הַחֲבֵרִים עוֹסְקִים בּוֹ יוֹדְעִים בּוֹ, אֲבָל הֵם מַעֲשִׂים שְׂיֻדָּעִים אֶת רִמְזוֹ מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית בְּסוּד הַתַּנִּין הַגָּדוֹל. וְעַל זֶה שְׁנִינוּ, שֶׁכָּל הָעוֹלָם אֵינוֹ מִשְׁתַּלְשֵׁל אֶלָּא עַל סִנְפִּירָיו שֶׁל זֶה... וְאַלְמָלָא נִקְבְּתוּ הִיְתָה קִיָּמָת אֲצִלוֹ, לֹא יָכוֹל הָיָה הָעוֹלָם לִסְבֵּל אוֹתָם. עַד שֶׁלֹּא הָרַג הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת הַנִּקְבָּה, הָאֲרָץ הִיְתָה תְּהוּ. תְּהוּ הִיְתָה. וְאַחֵר שֶׁהָרַג אוֹתָהּ הִיְתָה בְּהוּ, הַתְּחִילָה לְהִתְקַיֵּם. "וְחֻשְׁדָּא עַל". עֲדִין לֹא הָיָה מֵאִיר הַמַּעֲשֵׂה שְׁעֵשָׂה."

מה עשה הקדוש ברוך הוא? מחץ את ראש הנזר למעלה ונכפה, משום שהרי התהום למטה לא היה מאיר. מה הטעם לא היה מאיר? משום שהתנין הגדול הזה היה מנשב רוח על התהום ומחשיך אותה, ולא היה מרחף למטה. ועבר רוח אחרת שלמעלה, ונשבה והכתה באותה רוח והשקיטה אותה, זהו שכתוב "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם". וזהו מה ששנינו, שהקדוש ברוך הוא הכה רוח ברוח וברא את העולם. ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור. האיר האור שלמעלה והכה על גב הרוח שנשבה, והסתלק מעל התהום ולא כסה אותה. כִּינּוּ שֶׁהָאִיר הַתְּהוּמָא הוּא הַסְתַּלֵּק, אִזּוּ הָיָה אֹר. זֶה מֵאִיר עַל רִאשׁוֹ, וּמִיָּא הִיוּ יוֹצֵאִים מִתּוֹךְ מִצְחוֹ, וְרוּחַ נּוֹשֶׁבֶת לְמַעַלָּה וּמֵאִירָה מֵאֹר זֶה, עַד שֶׁהָיָה יוֹרֵד אֹרֹו, מְנַצֵּנָא לְשִׁבְעִים וּשְׁנַיִם אֹרֹות שֶׁל הַשֶּׁמֶשׁ. כִּינּוּ שֶׁאוֹתָם אֹרֹות נִרְשָׁמוּ בְּתוֹךְ הַשֶּׁמֶשׁ לְמַטָּה, הִיוּ הַרְשָׁעִים שֶׁל הָעוֹלָם יוֹדְעִים בָּהֶם וְהִיוּ עוֹבְדִים לְשִׁמְשׁ. כִּינּוּ שֶׁהַסְתַּפֵּל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּאוֹתָם הַרְשָׁעִים, סִלַּק אֶת אֹרֹו וְנִגְנִיז אוֹתוֹ. לָמָּה גְנִיז אוֹתוֹ? מִשּׁוּם שֶׁאוֹתוֹ תַנִּין הָיָה עוֹלָה וְיוֹרֵד וּמִכָּה בְּאוֹתָם יְאֹרִים, עַד שֶׁגְנִיז אוֹתוֹ וְלֹא הִתְגַּלָּה. וְזָרַע אוֹתוֹ הַזָּרַע בְּצִדִּיק, שֶׁהוּא הַגֶּן שֶׁל הָגוֹ, וְהַזָּרַע שֶׁנִּזְרַע בְּגֶן הוּא גְנִיזָת וּטְמִינָת שֶׁל הָאֹר הַזֶּה הוּא."

ממדרש הזוהר עולה מסר חשוב השופך אור על התמונה הקדמונית: התהום עצמה במהותה היא כוח מיתי הקודם לבריאת העולם, בתוכה מצוי אור קיומי ומיטיב שהוא תנאי לבריאת העולם אותו לא מעוניינים לרסן אלא להפך. יש לאפשר לאור הגנוז בתהום לנבוע ולהאיר את העולם ובכך לאפשר את קיומו. כך גם, מקום מרבץ של מפלצות המים בתהום אינו משתנה עם הבריאה ולא עולה צורך לשנות זאת. כך גם כוחות הרע, הדמונים שמשכנם בתהום אינם כוחות שהאל מבקש למגר או להעלים אלא רק לסרס, להכניע ולהחליש. עם זאת, המלחמה בתנינים הינה מלחמת קיום, שעניינה

לאפשר את נביעת האור ושמירה על מקור השפע של האור הגנוז בתהום. מכאן עולה תמונה של הפרדה בין כוחות הרע השוכנים בתהום כפוטנציאל לרע בכל ממדיו לבין התהום עצמה האמונה לשמור ולאפשר את אור הקיום המיטיב. ריסון והכנעת התנין מאפשרים את נביעת האור הטמיר של התהום.

בנוסף על כך, יש לעמוד על רעיונות נוספים העולים מהמדרשים. בתהום קיים הפוטנציאל לזיווג מיני שיש לו צד הרסני, הלא הוא הזיווג הקדמון המסוכן של התנין- לוייתן ובת זוגו. ריסון ומניעת הזיווג ביניהם הוא קריטי לקיום העולם. מכאן שיש להלחם בזיווג הקדמון בין התנינים- לוייתנים כדי לאפשר את הקיום. מאידך, עולה זיווג נוסף חיובי מאוד כנגד המפלצות המכסות על התהום, בין הצדיק במדרש הזוהר, שניחן באיכות האלוהית המסייעת בשמירת האור ובנביעתו המווסתת לעולם, לאור הגנוז. במדרש זה עולה כי האור הגנוז בתהום הוא הזרע הטמון בצדיקים שיש לממש אותו ע"י השקיותו כדימוי של פריון וזיווג. בדומה לכך, מהמדרש התלמודי מהבבא בתרא עולה כי גופה המומלח והמשומר של נקבת הלוייתן היא המזון לצדיקים, כזיווג אסכתולוגי של הצדיקים בהזנה מגופה. אם אבקש לשזור חוט מהרעיונות העולים מהמיתוס הבבלי לתוך מדרש הזהר והמדרש התלמודי, נמצא זהות אודות כוחה ההרסני של הנקבה, אם זו תיאמת או נקבת הלוייתן- התנין. עולה כי בדמותה של הנקבה טמונה הדואליות בין כוחה ההרסני והממית לכוחה המיטיב והמאפשר. הנקבה הכרחית לקיום שלנו אך יש להוציאה מהפוטנציאל הרע שלה בזיווג עם כוחות הרע מחד, ובביתורה לטובת הפיכת גופה ומהותה לשימוש כוחות הטוב. כך גם, רעיון הזיווג עובר טרנספורמציה. לאחר הפרדתה מהזכר הרע והמפלצתי, נקבת הלוייתן והתהום תבוא לכדי זיווג חדש עם כוחות הטוב כדי לאפשר שפע טוב לעולם. במדרש מהבבא בתרא מדובר על נקבת הלוייתן ממש ואילו במדרש הזהר מדובר על אור התהום. מכאן אפשר לראות דמיון תוכני גדול יותר של המדרש התלמודי והמדרש הזהר כמתכתב עם המיתוסים הקדם מקראיים אודות הזיווג והמלחמה במפלצות המים והים, כמרחיב או שמא עוקף את התיאור המצומצם במקרא. בעוד הרעיון של דמות הנקבה והזיווג לא נמצא כלל במקרא, במדרשים הוא חי ובוועט. אנו מוציאים אותו בתיאור הזיווג ההרסני הקדמוני, טרום הבריאה בין הלוייתן – תנין לבת זוגו אותו יש למגר. כמו כן, הוא נמצא בתיאור הזיווג הגאולי בין הצדיק, כמידה אלוהית עם נקבת הלוייתן במדרש מהבבא בתרא או אור התהום במדרש הזוהר. שניהם זיווגים הקשורים למצב של גאולת אחרית הימים. בו בעת, ניתן למצוא רצף רעיוני של הדמות הארכיטיפית של התהום במקרא לתוך המדרשים. כוחה המייתי של התהום לאפשר חיים ולהמית כפי שהצגתי בפרק הקודם, ממשיך גם לתוך דמותם של הלוייתן והתנין. בכוחו של האל לשלוט בהם, לסרס ולהכניע אותם וכך לנווט את כוחם ולהביא לשינוי המצב ההרסני לטובת קיום הטוב. הם אינם אחראים על מצב טוב או רע אך נוכחותם מפריעה לקיום הטוב וניתן לשנות זאת על ידי הכנעתם וכפיפתם לטוב.

תפלה / סיון נבון-שובל

ברוך אתה יהוה, עין העולם

אלוהי שרה

אלוהי רבקה

אלוהי רחל

אלוהי לאה

ואלוהי מרים

אלוהי שרה שצחקה על נס ושרתה עם אלוהים ואדם
אלוהי רבקה שהגמיאה ברכות מבדה וכוונה נפשות דרך
אלוהי לאה שהביטה בעולם מבעד לרכות וחסד
אלוהי רחל שזמנה את סוד תשוקת מרפא הדודאים
ואלוהי מרים שלמדה על כל אלו מחול ונשירת החרות.

שער שישי: מרים והמים

כחלק ממטרת עבודה זו, לתור אחר עקבותיה של התהום במקרא כישות מיתית נקבית, הנקשרת עם גופי המים בעולם, אני מוצאת כי יש להידרש גם לדמותה של מרים הנביאה. מרים, אחותם של משה ואהרן, נחקקה בזיכרון הקולקטיבי של העם, תוך שמוצגת לרוב ופועלת לצד ניסי מים מכוננים כשהיא מתוארת בהם כמגנה ושומרת הן על משה והן על בני ישראל. אם עד כה נדרשנו לכוחם המופשט והמיתי של המים, בדמותה של מרים עולה ייצוג אנושי שנקשר בכוחם של המים וביכולת להשפיע על המים. יתר על כן, סביב תיאורי דמותה של מרים ניתן לגלות עקבות מפולחן המים העתיק ומרכזיותו, עימה ככל הנראה התמודדה אמונת המקרא בשלב המעבר לקבלת האמונה ב"יהוה". בו בעת, האמונה המקראית נדרשה לקבל החלטה אילו מאפיינים מהפולחן הקדום היא מכילה לתוך האמונה החדשה ואילו היא מסרבת להכיל ובאיזה אופן.

אבקש על כן, בפרק זה להעמיק בדמותה הספרותית של מרים כדמות של אישה מנהיגה המזוהה לצד ניסי המים הגדולים ועל הפולחן שמתואר בסמוך לאזכורי דמותה. כך גם, סיפורי מרים מעלים נדבך נוסף בהתייחסות לכוחם המיתי של המים. אם בפרקים הקודמים עמדנו על הסכנות הגלומות במים ככוח הרסני, שיכול להציף ולהטביע, בתיאורים המאזכרים לצד אזכורה של מרים עולה סכנה נוספת עם האפשרות להתייבשות המים והפיכתם לעכורים, תוך שהעדרם מהווה סכנה גדולה המאיימת על מקור החיות הפיזי והרוחני.

מרים והמים

מרים הינה הדמות הנשית החשובה ביותר המופיעה בספרים שמות ובמדבר, אך בפועל מוקצים לה מעט מאוד פסוקים המתארים את דמותה ופועלה. לכן, קשה מאוד לדלות פרטים על הביוגרפיה שלה כמנהיגה דתית וכנביאה. חלק מהחוקרים סוברים, כי היו מסורות נרטיביות רבות שהרחיבו על דמותה אך הן אבדו נחקו או צונזרו.¹¹⁹ ניתן לראות באפשרות זו רמזים לפולמוס אודות דמותה וזיכרונה במסורת. לכן, ברצוני לבקש להשתמש בקטעי הטקסטים שמצויים בפנינו במקרא אודות דמותה של מרים, לנסות לחברם כחלקי פאזל ובכך להציע קריאה רחבה יותר לדמותה והדימויים הארכיטיפים שנקשרו בה.

דמותה של מרים נקשרת עם המים כבר בתחילת ספר שמות. מרים שומרת על משה כאחותו בעוד היא צופה ומגנה עליו עם הנחתו בתיבה במי היאור עד לאימוצו ע"י בת פרעה. כך גם היא ממשיכה להגן על משה בכך שהיא זו המחברת בין אימו יולדתו שתניקהו לבת פרעה שתגדלהו. היא ממשיכה להיות נוכחת לצד משה לאחר יציאת מצרים, בתום נס חצית הים. שם היא בעלת תפקיד ברור של נביאה ומתוקף היותה כן, היא עורכת פולחן דתי הכולל שירת תפילה, נגינה וריקוד עם נשות העם על גדות הים, כתפילה והודיה על הנס הגדול שהתקיים בחסות התהום.¹²⁰ בנוסף, קיימת יחידה ספרותית העוסקת בחיפוש אחר המים והוצאת המים מהסלע המובאת בסמוך לאזכור דמותה של מרים. אך יש במתואר במקרא עמימות גדולה הן לגבי פשר הנס והן לגבי החיבור לדמותה של מרים. בניגוד לעמימות המקראית באשר לדמותה של מרים, קיים שפע ספרותי במדרש, המעלה על נס את

¹¹⁹ לדרמן דניאלי 2020, עמ' 85-94, נות' 1972, עמ' 182-183.

¹²⁰ הסיפור היחיד בו מרים לא מגנה על משה ולא מוזכרת לצד המים הוא במדבר יב', בדיבורה החוטא על אשתו הכושית של משה ובכך נענשת בעונש הצרעת.

הדימוי המיתי שנקרא "באר מרים". בפרק זה אבקש לקשור את כל אלה יחד כך שיוכלו להאיר על דמותה של מרים כייצוג אנושי שנקשר בכוחם המיתי של המים במקרא.

אני מוצאת כי לנוכחותה הדתית של מרים יש מאפיינים אישיים אך גם טרנס פרסונאליים וארכיטיפים. מרים כמי שפועלת לצד המים, מייצגת ייצוג אנושי מוכל של המים שניתן להזדהות עימו, כנוכחות מי התהום שמצויים בתוך חיים ורפואה לעם במובנם הפיזיים והרוחניים. ייצוגיה השונים של מרים מבטאים כיצד ארכיטיפים לא נעלמים, אלא הם מתחלפים ועוברים מייצוג אחד לאחר. כך, בקריאת דמותה של מרים והסיפורים שנקשרו בשמה, אבקש להצביע על ביטויים ותיאורים ספרותיים המהווים ייצוגים מיתיים של האלות המוכרות מהמיתולוגיה הכנענית ואחרות שפעלו בסביבת היווצרות האמונה המקראית.

ראשית, ניתן למצוא בשמה של מרים בוודאי את המילה **מים**. יש שפירשו וזיהו את שמה **כמר(ת)** **(ה)ים**, הלא היא **גבירת הים**. אם נבין זאת כך, נמצא זיהוי בשמה של מרים לשמה של האלה "אשרה" הראשית והמפורסמת במרחב הכנעני. שמה העתיק של אשרה היה 'את'רת אל ים', שפירושו ההולכת על הים כחלק מיכולתה להשפיע על תנועת מי הים.¹²¹ כך גם, מרים מצטיירת כניצבת לצד או שמא בעלת שליטת מה על נסי המים הגדולים של ספר שמות: הגנה על משה התינוק וחציית הים. בשמירתה והגנתה על משה התינוק השט במים וכמי שצופה בו מרחוק, עולה דמיון עם ייצוגים העולים ממקורות ספרותיים ואחרים בדמותה של האלה אישתר, כבוחרת ומגנה על המנהיג הנבחר.¹²² כך גם, יציאת מצרים וניצחון בני ישראל על המצרים במעבר הים, היו אירועים מכונים להתהוות העם. בשניהם, ניצבת מרים ביחד עם העם, תוך שהיא מובילה פולחן של מחול וגנינה להודיה ושרה שירת ניצחון ותפילה. דימויים אלה מזכירים ביטויים שונים של ייצוגי פולחן ניצחון המוכרים מדמותה של אלת המלחמה והניצחון הקדמונית בדמותן של אישתר או ענת.¹²³

העדרה של מרים והחיפוש אחר המים

לסיפור הכאת הסלע ע"י משה קיימות שתי מקבילות בעלות מסגרת ספרותית יחסית זהה שבמרכזה עולה צורך פיזי ורוחני עצום למים, הראשונה בשמות טו' יז' והשנייה במדבר כ' כא'. שני הסיפורים פותחים עם אזכור דמותה של מרים וממשיכים עם סכנת העדר המים, המוביל לתלונות העם המבקש לחזור למצרים. כתגובה לכך, מובא נס הוצאת המים מהסלע לעם הצמא כתוכחה. עם זאת, הגרסה בשמות והגרסה בדברים מהוות שתי גרסאות שונות לאותו הסיפור, תוך שהן שומרות על רעיון מרכזי ברור. כיוון שהטקסט המקראי המתייחס לדמותה של מרים דל, אני מוצאת כי השוואת אותה מסגרת ספרותית בין שמות לדברים, יכולה להרחיב על דמותה של מרים ולחיבור של דמותה של מרים לכוחם המיתי והדתני של המים. כך גם למצוא בשתי המסורות עדות לחשיבות הסיפור ומרכזיותו כך שמובא מספר פעמים במקרא. בנוסף, השוואה עם מקורות מדרשים המתייחסים למקורות אלה השופעים בדימוי המיתי אודות באר מרים, יכולים לסייע לשפוך אור גדול על החסר גם כן.

בשמות טו', מיד לאחר תיאור שירת מרים, מתואר תחילת המסע של משה ועם ישראל לתוך המדבר. שמה של מרים לא מוזכר כנוכחת או מלווה במסע, אך המים הם עניין מרכזי מאוד ביחידה זו.

¹²¹ פטאי 1978, עמ' 137, לדרמן דניאלי 2020, עמ' 91

¹²² שפרה וקלין 2004, עמ' 144 הע' 7-9

¹²³ ברינטון פרהרה 1981, עמ' 18-20

לאחר חציית הים מתואר כי במשך שלושה ימים בני ישראל הולכים במדבר ולא מוצאים מים. הם מגיעים למקום ששמו 'מרה' שם הם לא יכולים לשתות מים כי המים מרים. העם מתלונן למשה שאין להם מה לשתות ואלוהים עושה נס, בו משליך עץ אל המים שהופך את המים ממרים למתוקים. בנס זה האל המקראי מבטא את כוחו כמי שיכול להשפיע על המים ולהיות עליון להם. בהמשך התיאור בשמות, בני ישראל מגיעים לאילים בה מוצאים שפע מעיינות מים ותמרים. התיאור של עץ התמר הוא סמלן המיתי של האלה אשרה ושל אשתר.¹²⁴ ברוך מרגליות, חוקר המקרא, מפרט כי:

"כשם שאל מזוהה עם המים הזכים הזורמים בנווה, כך אשרה היא עץ התמר הצומח על פלגי מימיו של אל, שואבת אותם לקרבה ומוציאה פרי, דגם ואב טיפוס לתהליך הפיריון בבעלי החיים"¹²⁵

הדימוי הספרותי שעולה במקרא, זהה מאוד גם לדימויים אומנותיים ויזואליים שנמצאו בחפצים שונים בני התקופה. בתיאור המקראי עולה תמונה ברורה המסמלת רגיעה אידיאלית מהחיפוש אחר המים והמזון מחד, אך יתכן שבפועל מתואר כאן ביטוי פולחני מסוג כלשהו לטובת האלה הקדומה. לאחר מכן, בשמות טז' עולה שוב כי בני ישראל הגיעו למקום שאין בו מים, והעם מתלונן על הצמא הגדול ועל כך שהעלו אותם ממצרים למות בצמא. כמענה לתלונות העם, אלהים מדריך את משה לקחת את מטהו ולהכות בצור שיצאו ממנו מים להרוות את העם. כך גם, המסר העולה מנס זה הוא כסימן לבאות שעל בני ישראל לתת אמון באל המקראי החדש להם, כמי שיכול להנהיג את המים ואת פולחן המים לתוך האמונה החדשה, כעניין שצריך להדגיש ולהעצימו, ומכאן עליהם לשמוע בקול אלהים ולקיים את מצוותיו. משורר תהילים מצא קשר ישיר בין הוצאת המים מהסלע להוצאת מי התהום, וסיפור זה מתחבר ככלל לשליטתו של האל המקראי על המים.

"יִבְקַע צָרִים בְּמִדְבָּר וַיִּשְׁקֵךְ כְּתֹהֲמוֹת רֶבֶה וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסֶּלַע וַיֹּרֶד בְּנֵהֲרוֹת מַיִם".
(תהילים עח', טו'-טז)¹²⁶

המקום בו ארע נס המים נקרא "מסה ומריבה" כמסמל את תלונות העם והריב על המים מול משה והאל. לפי סיפור זה, משה מכה בסלע כמצוות האל, ואין בכך שום חטא. לעומת זאת, במדבר כ' ניתן למצוא את המקבילה המוכרת יותר של סיפור זה עם סופו הטראגי, בו משה שהיכה בסלע נענש בעונש הכבד והקשה ביותר, שלא יזכה בכניסה לארץ המובטחת.

במדבר כ'- כא', קיימת מסגרת ספרותית יחסית זהה הפותחת עם דמותה של מרים ולאחריה חיפוש אחר מים הכולל את תלונות העם שבמרכז הוצאת המים מהסלע. כאשר זה האזכור האחרון לדמותה בספר במדבר (כך גם בספר דברים אינה מוזכרת כלל). בעוד שבשמות הסיפור נפתח עם שירת מרים, בספר במדבר הסיפור נפתח עם תיאור מותה. בשני הספרים היא לא תוזכר לאחר מכן עד סופם. לכן באם נקביל את שני הסיפורים, ניתן להציע שגם בספר שמות זהו מופע אחרון ופרידה ממרים להמשך המסע במדבר כאשר המפגש עם התייבשות המים הוא עניין עמוק הנקשר בדמותה. ניתן למצוא בסיפור זה גם פרידה מהותית ועמוקה מפולחן המים שנקשר בדמותה הדתית של מרים. בספר במדבר רעיון זה עולה ביתר בהירות, כאשר הפסוק העוקב לתיאור מותה נוחת הישר לאירוע התייבשות המים. המדרש המאוחר הצביע לא פעם על קשר נסיבתי של סיבה

¹²⁴ אריאלי 2014, עמ' 19

¹²⁵ מרגליות 1994, עמ' 383

¹²⁶ שפע תיאורים של הוצאת המים מהסלע במקורות מקראיים שונים, ניתן למצוא בחיבורו של פטאי 1936, עמ' 98-103

ותוצאה בין מותה של מרים להתייבשות המים, כפי שאפרט בהמשך. התגובה המיידית של העם הוא תלונה וייאוש, אם למותה של מרים ואם להתייבשות המים או שמא לשניהם. העם מעלה את החשש הגדול, כי יציאת מצרים הגדולה תסתכם במותם, ברעב ובצמא במדבר. אילנה פרדס, חוקרת ספרות ומקרא, קוראת את הצמא והרעב של עם ישראל כנובע מתוך הכאב החרף של אבדן האם המזינה.¹²⁷ פרדס קושרת את דמות האם הגדולה המזינה כארץ מצרים ממנה נפרדו בכאב. אני רוצה להציע כי בנוסף לכך, העם כואב את העדרה ואובדנה של האם הגדולה שדמותה נקשרת במים ובפולחנם כמושא התלונה והגעגוע. ניתן להצביע בנקל על הפולחן אחר האלה הקדמונית שנקשרה עם ייצוג המים ופולחן המים שהתלווה אליה כדמותן של האלות אשרה או אישתר או אחת מהאלות המקבילות מתוך האמונות השונות במזרח הקדום. כך גם, נוכחותה של מרים בתחילת שני הסיפורים והיעדרותה בהמשך אותו ספר (היא לא מוזכרת לאחר שמות טו' ואינה מוזכרת לאחר במדבר כ') ובוודאי בתוך המחסור הדרמטי במים, מבטא כי יתכן ויש למצוא בהעדרה ביטוי סמלי שווה ערך למחסור במים וביטוי לגעגועים לאם הגדולה המזינה, קרי האלה המשפיעה על המים. אותה האם המזינה שעזבה אותם להמשך מסעם במדבר כחלק מהמעבר לנאמנותם לאמונה ב"יהוה", כאשר עליה הם כואבים את האבדן כמושא התלונה והגעגוע.

בנוסף, ניתן להציע כי יש להבין את הוצאת המים מהסלע כפולמוס של אמונת המקרא מול המיתוס הקדמוני והדתות האליליות. כאשר האל המקראי מבקש להתגבר על האמונה באלוהות הנשית וכן על הפולחן המיתי שקשור במים ולנכס אותם לעליונותו של האל ושליטתו בהם. באותו אופן, פטאי קורא תיאורים אלה של הפרקטיקה הדתית אודות הוצאת המים מהסלע כדרך לקדש את האל בפולחן דתי ולא בכדי להשקות את העם הצמא במים. פטאי מתאר מקבילות בפולחן של הבבלים בהם המים לא יכולים לנבוע ללא עזרתה של אישתר כפותחת המעינות.¹²⁸ מכאן שבנס הוצאת המים מהסלע האל המקראי מראה את שליטתו על המים, וכי הוא ומשה בהנחייתו יכולים לתת מים לעם בפולחן משתווה ואולי אף עולה על הפולחן הקודם. בהתאם, בגרסה שבספר במדבר, נזיפת האל במשה שלא מבצע את הפולחן כראוי, מצביעה ביתר שאת על שליטתו של האל המקראי בפולחן המים הראוי. מכאן, המענה הרוחני למים יכול להתרחש רק ע"י נס אלוהי של האל המקראי.

ניתן להבין את ההבדלים בגרסאות בין שמות לבמדבר גם ע"י התיאוריה הבאה. בחקר המקרא ישנה סברה רווחת כי יש לקרוא כשתי אסכולות מקראיות שונות את תיאור דמותו של משה בספר שמות ואת תיאור דמותו בדברים. בעוד שספר שמות מתמקד בקורות חייו של משה ובמנהיגותו הנאדרת, מחוץ לספר שמות הוא מוקטן בכוונה לטובת האדרת האל והסכנה מהאלהותו של משה.¹²⁹ לעניינינו, ענישתו של משה על הכאת הסלע, שלא מתוארת בספר שמות, כן מתוארת בספר במדבר. אם מטרתו של ספר במדבר היא להאניש ולהקטין את משה מתוך החשש להאלהותו, אין פלא שבספר במדבר חטאו בהכאת המים מתואר כחטא גדול המביא למותו ולעונשו שלא יכנס לארץ המובטחת. בכך, ביקש הסופר המקראי להדגיש את המסר בדבר אנושיותו של משה ומותו של בשר ודם וכי אינו אל אלמותי בעל דימוי אנושי המתחרה או מאים על עליונותו של האל המקראי.¹³⁰ לפי תיאוריה זו, ניתן גם להציע להבין את מותם של מרים ואהרון המוצגים בסמיכות להכאת הסלע.

¹²⁷ פרדס 2001, עמ' 39

¹²⁸ פטאי 1936, עמ' 101 טוען בהמשך לכך כי באותו אופן יש לקרוא את המקורות השונים במקרא בהם מוצג נס על זמני של האל המשתעשע במים, מתגבר על המים ויכול להם.

¹²⁹ דוגמאות לכך ניתן למצוא בעוד הכתוב מתכחש כמעט לחלוטין לחלקו של משה בסיפור בקיעת הים, בנוסף בנס חצית הים לאורך כל ספרי המקרא מדגישים רק את חלקו של אלוהים בנס ולא את חלקו של משה, זקוביץ' ושינאן 2010, עמ' 42-49

¹³⁰ שם, עמ' 170-172

כחלק מהמסר של מחבר ספר במדבר, שביקש לשמר בזיכרון העם לדורות את דמותם האנושית של המנהיגים ולמנוע את זיכרון דמותם כאלמותית או כדמות מיתית או אלוהית.

המים שבקעו מהסלע נקראים באופן סמלי עם סיום האירוע בשמות יז', זי "מסה ומריבה" ובמדבר כ', יג' ו-כד' "מי מריבה". בעוד שהסיפור בשמות מפנה אצבע מאשימה על העם שמתלונן, הרי שבספר במדבר מתואר כעסו הגדול של האל על משה ואהרן החוטאים לא פחות. מכאן ששני הסיפורים המקבילים נועדו לספר על המריבה שנבעה ככל הנראה מצורך דתי ופולחני הקשור במים שלא התיישב עם האמונה החדשה. בו בעת, מדרשי השם ומשחקי המילים והאותיות נקשרים עם אותיות שמה של מרים הפעם כעניין שלילי שיש להתרחק ממנו ולזכרו לדורות באופן שלילי כמרי, מרידה באל המקראי. אם בשמות מתואר המקום בו ארע הסיפור על המים בשם "מֶרֶה" כמקום של מים מְרִים, בבמדבר העם המתלונן נקרא מְרִים והמים נקראים מֵי מְרִיבָה. כל אלה מילים ושמות עם שורש זהה עם אותיות שמה של מְרִים בהטיות שונות או בניקוד שונה.

"וַיֵּבֶאוּ מֶרְתָּה וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁתֹּת מֵיִם מִמֶּרְתָּה כִּי מְרִים הֵם עַל-כֵּן קָרָא-שְׁמָהּ מֶרֶה" (שמות טו', כג')

"שָׁמְעוּ-נָא תַּמְרִים הֶמָּן-הַסֹּלֶעַ הַזֶּה נֹצֵיִא לָכֶם מַיִם... הִמָּה מֵי מְרִיבָה אֲשֶׁר-רָבוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-יְהוָה וַיִּקְדָּשׁ בָּם.. אֲשֶׁר-מְרִיתֶם אֶת-פִּי לְמֵי מְרִיבָה" (במדבר כ', יז-כד')

אפשר גם להציע באמצעות קריאה זו בה עולים אותיות שמה של מְרִים בהקשר שלילי כהתנגדות לפולחן מים שנקשרו בדמותה של מְרִים ולכן המים הפכו למְרִים. לעומת זאת, בספר דברים מודגשות אותיות שמה של מְרִים כמרי והעם כולו נקרא מְרִים (=מורדים) כאשר בקשת העם את פולחן המים, היא בפני עצמה המרד באל המקראי. כך גם הכאת המים את הסלע ע"י משה ואהרן עולה בקנה אחד עם המרי של העם, המבטא חוסר אמונה באל המקראי הדורש פולחן מים שונה מהמקובל. הכינוי של המים כמי מריבה ומרכזיותם בסיפור זה, מתאר משבר אמוני עמוק ומרד באל, הן מהעם והן מהנהגתו.

באותו אופן, שתי היחידות בשמות ובבמדבר, מסתיימות בתיאור גאולי בו האל והעם מצאו את עמק השווה במציאת מים שהינה חגיגה כאשר האל המקראי עליון ומוביל לאירוע זה. אם בהכאת הסלע בשמות שמקדש את פולחן המים, ואם במציאת הבאר בבמדבר.

באר מרים

היחידה הספרותית שמתחילה בבמדבר כ' עם מותה של מרים והתייבשות המים מסתיימת בבמדבר כא', יח' עם נס גדול במציאת המים ע"י גילוי באר אותה מנחיל האל לעם כשפע של מים מבורכים. הפעם מתואר כי העם הוא הנושא את שירת הברכה על המים לאל.

"וַיִּמְשֹׁם בְּאֶרֶה הוּא הַבָּאֵר אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לְמֹשֶׁה אֲסֹף אֶת-הָעָם וְאַתָּנָה לָהֶם מַיִם. אִזּוּ יִשְׁרֹאֵל אֶת-הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלֶי בָּאֵר עֲנֹ-לָהּ" (במדבר כ"א, טז-יז')

המתואר בפסוקים הקצרים במקרא בנוסח המסורה שבידינו על מציאת הבאר בבמדבר, נותר עמום. המחבר המקראי יצר חיבור ספרותי ברור בין החלק הקודם של העדר המהותי של המים והנס הקלוקל להוצאת המים מהסלע ע"י משה ואהרן, לכדי סוף טוב במציאת הבאר. יתר על כן, במציאת הבאר מתקיימת שירת התפילה, שהייתה שמורה עד כה לאירועים ניסים כתפילה גדולה

של הודיה ותודה. מה אם כן, מיוחד כל כך בבאר זו המזמנת לטקס של שירת תפילה כלאחר נס גדול? מדוע העם שר את השירה ולא משה? ומיהי העונה לשירת הבאר? הטקסט המקראי שלפנינו לא עונה על שאלות אלו. לעומת זאת, המדרש המאוחר באופן נרחב ביותר, מבאר לנו כי אותה הבאר היא בעצם באר אלמותית, שנקשרה ומזוהה עם דמותה של מרים. כמרים, הבאר גם כן מהווה הגנה ושמירה על עם ישראל בכל מסעותיו במדבר. כיוון שמרים מתה בתחילת הפרשה עולה בבירור גם במדרש, כי באר מרים אינה קשורה לדמותה האנושית של מרים, אלא עם דמות על אנושית, אלמותית בעלת סגולה יחודית. רעיון המזכיר במידת מה את גלגול דמותו של אליהו הנביא המיתי, שגם לאחר מותו של הנביא בשר ודם המשיך להיות נוכח, להגן, לשמור וללוות את עם ישראל לאורך ההסטוריה. יתר על כן וקרוב יותר לדימויים העולים מהמדרש, באר מרים מזכירה את דמותה של השכינה בפי חז"ל ובהמשך בקבלה המלווה את העם במסעותיו ובגלות הקשה.

לרוב המדרש מבטא מסורות מקומיות ספציפיות מאוחרות למקרא שמבקשות לעבות את המתואר במקרא כפרשנות מאוחרת. עם זאת, הריבוי הגדול של המדרשים אודות באר מרים הינו תופעה שונה מהרגיל. נדיר למצוא תיאור מקראי בו חוברו מספר כה רב של מדרשים זהים שמבארים באופן זהה את התיאור המקראי העמום והנעדר בנוסח המסורה שבידינו. באר מרים הינה פרשנות מושרשת ומקובלת במדרשים רבים בספרות היהודית לאורך תקופה היסטורית ארוכה. מכאן ברצוני להראות כי מדרשים אלה אינם מבטאים רק פרשנות מקומית יחידאית מאוחרת, אלא ביטוי לתוכן המשלים ומבאר את הנעדר בטקסט המקראי במדבר כא' כפי שהשתמר בנוסח המסורה שבידינו. כך, בעוד שהתורה מתארת את הבאר ללא שיוך ברור, המדרש מתעקש כי מדובר על באר הנקשרת עם דמותה של מרים בהכרח. יתכן כי מרים סומלה וזוהתה עם המים במסורות שונות של החיבור המקראי והיה ברור לכותבי המדרשים שהבאר בהכרח משויכת לדמותה של מרים. אם כן, המדרש מעיד כי תיאור מותה הביא להתייבשות המים ומציאת הבאר הביאה לחזרתה ולנוכחותה הנצחית שאין המקרא מעיד עליה אלא המדרש.

ניתן למצוא מדרשים שונים העוסקים בהקשר הברור בין מותה של מרים לא רק להתייבשות המים אלא להסתלקות הבאר ממש. לדוגמא:

"כל זמן שהייתה מרים קיימת הייתה באר מספקת את ישראל. משמתה מרים [מה] אומר?
 "ותמת שם מרים וגו' ולא היה מים לעדה", שנסתלקה **הבאר**..."

"...מתה מרים בטלה **הבאר**" תוספתא מסכת סוטה, פרק י"א הל' א', הל' ח'¹³¹

כך גם עולה מהמדרש הבא תיאור הקושר את "הבאר" עם הסלע ממנה יצאו המים ויתר על כן כבאר אלמותית בדמותה של מרים המגנה על ישראל ומתגלגלת עמם במסעותיהם במדבר. לפי מדרש זה השירה המתוארת במדבר הייתה שירת תפילה רב פעמית שהושרה פעמים רבות גם באוהל מועד ע"י ראשי העם, במהלך התחנות השונות שחנו בהם בני ישראל במסעם.

"... והבאר בזכות מרים, שנאמר: "ותמות שם מרים, ולא היה מים לעדה" (במדבר כ', א'-ב'). והיאך היתה הבאר עשויה? כמין סלע היתה מתגלגלת ובאה עמהן במסעות. כיון שהיו הדגלים חונים

¹³¹ ראייה גם בתוספתא מסכת סוטה פרק י"א הל' א', והל' ח'. בבלי תענית ט', ע"א המתייחסים לתפקידים של משה אהרן ומרים בהנהגה ומרים המסומלת ע"י הבאר.

והמשכן עומד, היה הסלע בא ויושב לו בחצר אהל מועד, והנשיאים עומדים על גביו ואומרים: עלי באר. (במדבר כא, יז).¹³² מדרש תנחומא, פרשת במדבר סימן ב'

הבאר האלמותית זכתה גם לחזון אסכטולוגי באחרית הימים. לדוגמא במדרש הבא עולה כי בגאולת עם ישראל וירושלים, תהא נביעת מי שפע וברכה מתוך בארה של מרים.

"ולעתיד לבא עתיד הקב"ה להוציא מירושלם שנים עשר נחלים ועל כל נחל ונחל כל עץ שעושה פירות, ובכל חודש וחודש מבכרין פירותיהן, שנאמר: "וְעַל הַנַּחַל יִצְלָה עַל שְׁפָתוֹ מִזָּה וּמִזָּה כָּל עֵץ" מֵאֶכָּל לֹא יִבּוֹל עָלֶיהוּ וְלֹא יִתֵּם פְּרִיו לְחֶדְשִׁיו יִבְכֶּר וגו' (יחזקאל מז, יב) **ולא עוד אלא שעתיד הקב"ה להעלות בארה של מרים**, כדכתיב: "והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים" (זכריה יד, ח).¹³³ אוצר המדרשים

המדרש מבוסס על נבואת יחזקאל מז', א'-יא', בה מתואר חזונו של יחזקאל הרואה מים מפכים מתחת וסביב למקדש עד שהם עולים על גדותם וממלאים את הנחל. המדרש מוסיף לנבואה את באר מרים כמקור לנביעת המים.

בנוסף לכך, קיימת גם עדות מאוחרת יותר על פולחן נשים הנקשר בבארה של מרים. הרמ"א (ר' משה איסרליש), בן המאה ה-16 באשכנז, מחבר המפה (כהגהות) על "שולחן ערוך" של ר' יוסף קארו (בן זמנו ממגורשי ספרד), מעיד על קיומו של מנהג נשים לדלית מים מהבאר לסגולה ורפואה כל מוצאי שבת, אם כי לא חווה אותו בפועל. כפי שמובא בהגהות לשולחן ערוך, להלן:

"הגה: וכן נשים שאינן מבדילין בתפלה יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה (כל בו) ... וי"א לדלות מים בכל מוצאי שבת, כי בארה של מרים סובב כל מוצאי שבת כל הבארות ומי שפוגע בו וישתה ממנו יתרפא מכל תחלואיו (כל בו). ולא ראיתי למנהג זה. וע"ל סימן רס"ג מי שמוסיף מחול על הקודש אם מותר לומר לאחר שהבדיל לעשות לו מלאכה".¹³⁴ שו"ע סי' רצט סעי' י'

מכאן עולה הן מסורת פרשנית והן מסורת ליטורגית המחברת את ה"באר" כבאר מרים בהכרח, שהמשיכה להשתמר בקהילות ישראל לאורך תקופה ארוכה. אם כן, דמותה של מרים ובאר המים הפכו להיות לסגולת הגנה וברכת שפע אלמותית בספרות היהודית לדורות. מצאתי כי לא פחות מעניין לבחון גם את תוכן שירת הבאר כבעלת מאפיינים של פולחן דתי נשי.

השירה כפולחן דתי

בשמות טו', לאחר נס חצית הים, מרים שרה את שירת הניצחון בה היא מהללת את האל על הנס הגדול. מרים מתוארת בפסוקים אלה כנביאה, המנהיגה את כל הנשים בפולחן דתי, שבמרכזו שירה, נגינה ומחול, בו היא סוחפת את נשות העם בעקבותיה. זהו תיאור יחסית נדיר במקרא, כאשר ניתן למצוא מקבילות לטקס דתי מסוג זה, בטקסי דת קדומים שהונהגו ע"י נשים כפולחן נבואי ופולחן הקשור לפיריון ולאלה אישתר.¹³⁴

¹³² מהדורת בובר, ורא"ה גם פרוש רמב"ן לבמדבר כ', ח', כך גם מדרשים הקושרים את הבאר למרים העוסקים אחר חיפוש מיקומו המדויק של הבאר ומאפייניה: בבלי, שבת דף ל"ה ע"א, מדרש תהלים (בובר) מזמור כד, ויקרא רבה פרשה כב' סימן ד' על באר מרים הנמצא בימה של טבריה וכמי מרפא

¹³³ אוצר המדרשים מהדורת אייזנשטיין עמ' 71

¹³⁴ ככוכב הלילה אישתר היא המחזיקה את הזמן של הירח המתחדש הנחגג עם מוזיקה רא"ה הרחבה ברינטון פהרה 1981, עמ' 18-20, ורא"ה גם מקורות שונים המעידים על ריקודי פיריון: דבורה דניאלי 2020, עמ' 94-90, רדמונד 1997 עמ' 10, 82

"וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחוֹת אֶהְרֹן אֶת-הַתֵּף--בִּיָּדָה וַתִּצָּאן, כָּל-הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בַּתָּפִים
וּבְמַחֲלֹת. וַתַּעַן לָהֶם מִרְיָם שִׁירָה לַיהוָה כִּי-גָאָה גָּאָה, סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם." (שמות טו', כ')-
כא')

לשירתה של מרים ניתן למצוא זהות תוכנית מוחלטת עם הפסוק הראשון של "שירת הים" הארוכה
המוצגת בתחילת פרק טו' כאשר לפי הכתוב, אותה שרו משה ובני ישראל.

"אֲזָז יְשִׁיר-מִשָּׁה וּבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-הַשִּׁירָה הַזֹּאת, לַיהוָה, וַיֹּאמְרוּ, לֵאמֹר: אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי-
גָאָה גָּאָה, סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם." (שמות טו', א')

על כן, הזהות המוחלטת מעוררת תמיהה, האם יתכן וכל השירה המוצגת בפרק זה היא שירת מרים?
האם הניסיון לשייך את השירה למשה ובני ישראל בראשית הפרק הינה חלק מפולמוס המבקש
לטשטש את דמותה של מרים כמנהיגה וכנושאת שירת התפילה והנבואה, כאשר הפסוקים
המאוחרים מעידים על זהות נושאית כל דברי השירה המוצגת בשמות טו' כמרים.¹³⁵

כל שכן, הדמות המקראית והמדרשית של מרים מנכיחה את המים כיסוד מיתי חי וכך גם שירתה
הנבואית. מכאן ניתן לשאול האם יש קשר בין פולחן המים והרצון האנושי להשפיע ולווסת אותם
באופנים שונים, לפולחן הדתי שבמרכזו המבע הדתי של השירה?

הכוח האנושי בפולחן הדתי בכלל ובשירת התפילה בפרט, מעלה את ערכו של האדם לקחת חלק
במופעי הטבע של המים, לשורר אותם ולתת להם ביטוי אנושי מילולי לאיתני הטבע כהבעה
יצירתית וספונטאנית. מעבר לכך, ניתן למצוא בשירה ביטוי פולחני לשאיפה האנושית להתקרב
ולהתמזג עם הנשגב המטאפיזי ולמשאלה להשפיע עליו לטובת הצרכים האנושיים. על השירה
הנבואית מרחיב בובר כי מדובר על חוויה דתית עמוקה ומיסטית של מבע ספונטני, שנועדה להאמר
ולא להיות כתובה. זוהי שירה ששילבה הן זמרה והן ריקוד כמבעים תנועתיים ומקצבים ריתמים
של חוויה ספונטאנית אקסטטית, של התלהבות הכובשת את הגוף ומפגיחה באופן בלתי אמצעי
חיים חדשים. כך שהשיר "נראה כמצע מתמיד להשראה המתחדשת לבקרים". כנראה שרק לאחר
זמן, הועלתה השירה הזו על הכתב, מתוך צורך גדול לשמרה בזיכרון. בנוסף מציע בובר שיש
בהעלאתה של שירה זו על הכתב טעם נפגם. הכתיבה לא יכולה לשמר את האוטנטיות של חווית
השירה הנבואית הספונטנית מחד ואת יכולת ההשראה החווייתית העצומה כבמעמד שבו הושרה
במקור.¹³⁶ אם נקבל את הצעתו של בובר לקרוא את השירה כחוויה ספונטאנית אקסטטית שרק
לאחר זמן הועלתה על הכתב, נמצא במתואר במקרא עדות ספרותית מצומצמת לחוויה רליגיוזית
עמוקה ועוצמתית.¹³⁷

כך גם, לאחר נס מציאת הבאר, מובאת שירה כהודיה על הנס הגדול. תוכן שירת הבאר הינה רק
שורה אחת קצרה המובאת בפסוק אחד כמו שירת מרים בשמות טו', כא'. כאשר תוכנה תמונה מאוד
וכך גם לא מובן בתוך ההקשר בו הוא נטוע.

"אֲזָז יְשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת-הַשִּׁירָה הַזֹּאת, עָלֵי בָּאֵר עֲנֹ-לָה:

בָּאֵר חֲפְרִיהָ, שָׁרִים פְּרִיָּה, נְדִיבֵי הָעַם בְּמִחְזָק בְּמִשְׁעָנֶתָם" (במדבר כ"א, יח')

¹³⁵ השירה אמנם מצוינת כמושרת ע"י משה אך קיימת טענה רחבה שהשירה מיוחסת למרים ויוחסה למשה מאוחר יותר.

¹³⁶ שם

¹³⁷ בובר 1965, 136-135

ניתן למצוא דמיון תוכני וצורני רב בין שירת הבאר ושירת דבורה, ומכאן בין שירת דבורה לשירה העולה בשמות טו' כשירת מרים.¹³⁸ שתייהן מייצגות סוגת שירה המנונית ארכאית ועולות נקודות דמיון רבות מבחינת האמצעים השיריים שלהן.¹³⁹ בתוכן שירת הבאר עולה דמיון מתמיהה מאוד עם שירת דבורה. בשירת דבורה חוזרים אותם פעלים ומושאים במספר גרסאות בפסוקים שונים במהלך השירה:

"בְּפָרַעַר פָּרְעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל, בְּהִתְנַדֵּב עָם, בָּרְכוּ, יְהוָה...
לְפִי לְחֻקֵּי יִשְׂרָאֵל הַמִּתְנַדְּבִים בְּעָם בָּרְכוּ יְהוָה...
אַחֲרֵיד בְּנִימִין, בְּעַמְמִיד מְנִי מְכִיר יָרְדוּ מִחֻקִּים...
בְּפִלְגֹת רְאוּבֵן, גְּדָלִים חֻקֵּי לֵב..." (שופטים ה')

כך "נדיבי העם" בשירת הבאר מופיע בשירת דבורה בשני גרסאות: "התנדב עם", "המתנדבים בעם". בנוסף, "במחוקק" המופיע בשירת הבאר מופיע בשירת דבורה "לחוקקי ישראל", "מחקקים", "חקקי לב".

בנוסף, ניתן למצוא הקשר תוכני נוסף בין שירת דבורה לשירת הים ושירת מרים, כי כשם שבנס חצית הים בשמות צבא מצרים טבע במי ים סוף, גם בשירת דבורה מתואר כי כחלק מהנס המלחמתי, צבאו של סיסרא נגרף וטבע במי נחל קישון:

"נַחַל קִישׁוֹן גָּרָפָם, נַחַל קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן, תִּדְרָכֶי נַפְשִׁי עֲזִי". (שופטים ה', כא')

שירת הבאר, שהינה פסוק אחד בלבד, אשר לא מוזכרת זהות מחבר השירה, מזכירה ביטויים שחוזרים על עצמם בגרסאות שונות בפסוקים השונים בשירת דבורה. באם אלה מספקים למציאת זהות תוכנית בין שירת הבאר לשירת דבורה, בוודאי נוכל לחזק את הטענה לשיוך שירת דבורה סביב המאות ה- 11-12 לפנה"ס כבת הזמן של שירת הים הסמוכה לראשית האמונה המקראית ולתקופת כתיבת המקרא סביב המאה ה- 12 לפנה"ס.¹⁴⁰ כך גם, באם נמצא את נס מציאת הבאר ושירתה בבמדבר כא', יח' בהתאמה לדמותה של מרים ברוח המדרשים המאוחרים או לשירת דבורה, בהשוואת פסוקי השירה המקראית בין שמות טו' לשופטים ה', תתחזק הזהות בין שירת מרים, שירת הבאר ושירת דבורה.

ניכר כי שירת התפילה, הן של מרים והן של דבורה, הינן ייחודיות במקרא כמושרות ע"י נשים שהן נביאות. שירת דבורה מדגישה ביתר בהירות את מעמדה הייחודי כ"אם בישראל" (שופטים ה', ז') שמבטא מנהיגות נשית דתית בסדר גבוהה מאוד, וכי יש ציפייה ובקשה לעורר את דבורה להעלות את דברי נבואתה בשירת תפילה, כפולחן דתי שמבקש לעורר שינוי לטובת גאולה:

"עוֹרֵי עוֹרֵי דְבוֹרָה, עוֹרֵי עוֹרֵי דְבָרִי-שִׁיר" (שופטים ה', יב')

באם נמצא זהות באשר לתיארוך זמן שירתן של דבורה ומרים, הדבר יוכל להאיר גם על המשך בחינה והעמקה של תפקיד הנביאה עבור נשים מתקופה זו.¹⁴¹ מעבר לכך, לעניין מחקר זה, השוואה

¹³⁸ בובר קורא את שירת דבורה כשירת נבואה שיש בה זהות עם שירת משה. שם, שם

¹³⁹ ראה/י להרחבה: הבלין 1994

¹⁴⁰ ראה/י קנוהל 2008 עמ' 17, 73 וראה/י גם זינגר 1990

¹⁴¹ התואר נביאה במקרא ניתן לשלוש נשים: למרים, דבורה וחולדה כאשר מרים היא הנביאה הראשונה המוזכרת בספרי התורה. בין תיאור מרים לדבורה עולה זהות ספרותית באופן בו שתייהן מתוארות סביב ניסי ניצחון, שרות ומשוררות שירת תפילה. חולדה לעומת זאת מאוחרת יותר לזמנן (מלכים ב', כב' ודברי הימים ב' ל"ד) ולוקחת חלק בנבואות קשות שעומדות לפקוד את עם ישראל סמוך לחורבן ביהמ"ק. רב הנסתר על הגלוי בטקסט המקראי באשר לתפקידה של אשה נביאה בתקופה זו. כאשר הן במקרה של

זו מזמינה לבחון את השירה כמבע דתי נשי, אם במופע הארצי כנשים המחוללות את השירה ואם במופע של הפן המגדרי הנשי של המושא האלוהי בחוויה האנושית.

בפרק הבא, אבחן כיצד במדרשי חז"ל השונים, עולה דמותו של דוד, משורר ספר תהילים, כמי שמבקש להשפיע על התהום וויסותה בבניית בית המקדש. כך, כל הייצוג המוכל של התהום ויחסו עם העולם עובר את גלגוליו הארכיטיפים לכדי מופע חדש של פולחן שירת תהילים וטקס ניסוך המים. מכאן שכוחם המיתי של המים, בייצוג התהום, נמשך לתוך אמונת חז"ל.

דבורה והן במקרה של מרים מדובר על תיאורים יחסית נדירים במקרא, של אשה נביאה ומנהיגה דתית בכלל. כך משירת דבורה עולה ביטוי שהיא מעידה על עצמה שאין לו דומה במקרא בדמות של מנהיגה דתית וחברתית בסדר גודל שכזה "עד שקמתי דבורה, שקמתי אם פישך אל" (שופטים ה', ז'). לא ברור למה הכוונה 'אם בישראל' אך במבט ראשון תוכנם מצביע בהכרח כנקשר לארכיטיפ נשי של אם גדולה וראשית במרחב.

אם נצלול לתוך המתואר אודות דבורה בשופטים ד', עולה דמות של מנהיגה דתית הנושאת את התארים נביאה ושופטת, המבטאים תפקיד של הנהגה דתית וחברתית. ברק בן אבינועם, אינו מעוניין או יכול לצאת לקרב בלי נבואתה, ברכתה וליוויה הצמוד של דבורה. כך דבורה מנצחת על המתרחש במישור הרוחני: מקבלת ההחלטה ליציאה לקרב, נבואת הניצחון ועד סופו בהגשמת הנבואה והניצחון המוחץ. יש בדמותה הספרותית של דבורה גם כן אזכור למאפייני דמותה של אישתר, כאלת צדק ושופטת לצד היותה אלת מלחמה ומעניקת הניצחון. כמי שליוותה מצביאים בקרב עד לניצחונם וחלקה איתם את כתר. לנוכחותה הדתית של דבורה בדיוק כמו זו של מרים, אנו מוצאים מאפיינים אישיים אך גם טרנס פרסונאליים וארכיטיפים. על הייצוגים של אלת הניצחון ניתן לקרוא במקורות הבאים: ברינטון פרהרה 1981, עמ' 18-20, וניתן למצוא דוגמא לכך מתוך המיתוס אתנה והנשר בנוסח הבבלי והאשורי, לוח ראשון, שפרה וקלין עמ' 144

מחפֿשֿת / סײַן נבון-שׁובל

וּצִאתִי לַחֲפֹשׂ אֶת פְּנֵי הַשְּׂכִינָה
בְּצִדֵּי דְרָכִים נְסֻתוֹת

וּכְשֶׁהֲרַגְשִׁיתִי בְּךָ
חֲמֻקָּתְךָ
וְאַמְרָתְךָ
לֹא נֹעַדְתִּי לְתַבְּנוּת
חַיּוּתִי בְּהַעֲלֵם
וּמוֹתִי בְּמַגְדֵּר
נָתַן לְחוּשׁ אֶת נֹכַחַוְתִּי
בְּשִׁתְּיָקָה
בִּידִיעָה עֲמֻקָּה.
אֲנִי הַיִּצִּירָה
אֲנִי תְּדִיר בְּתַנּוּעָה
בְּהַשְׁתַּנּוּת
מִפְּשֻׁט מִכָּל מַלְבוּשׁ
אֶל תְּבַקְשִׁי לְאַחֵז בִּי לְרֹאשִׁי

כְּאַבְתִּי אֶת נְסֻתֹרֶתְךָ
אֶת נְשִׁאֲיֶךָ גְּלוּיָה לְכָל
וְתִהְיִיתִי עָלֶי
מִדּוּעַ הַשׁוֹכֶנֶת בִּי (הִיא) סוֹד?

אֲנִי שׁוֹתָה בְּצֻמָּא
כָּל טֶפֶה נְקֻיָּת.
אֶת הוֹפְכֶת אֶת הַיּוֹתִי בְּגוֹף
לְרֻקּוֹד
וְאֶת קוֹלִי לְשִׁירָה

אֲנִי מִמְּשִׁיכָה לְצֵאת
וּלְחֲפֹשׂ שְׂכִינָה
בְּכָל עֵת
כִּי לֹא אוֹכֵל אַחֲרֶת
הִיא בְּנִפְשִׁי
וְאֲנִי בְּנִפְשָׁה.

שער שביעי : התהום בבית המקדש

הפרקים הקודמים התחקו אחר מופעי התהום, כגוף מים מיתי במקרא לאור הספרות הקדם מקראית ועד מדרשי הזהר. כך גם, בפרק האחרון סביב דמותה של מרים במקרא ובמדרש, התגלו צדדים נוספים של המים כיסוד מיתי בעל מופעים שונים ומרכזיים במקרא וכפולחן חשוב לו מתלווה שירת תפילה. בפרק זה אתמקד בהתייחסות חז"ל אל התהום וכיצד הרעיונות העולים מהמקרא על התהום ועל פולחן המים, הכוללת שירת תפילה, המשיכו להיות נוכחים גם בתקופתם. לשם כך, אבחן את מדרש דוד המלך והתהום ותייעוד טקס ניסוך המים במשנה, כתיאורים עמם אנו נפגשים לראשונה בספרות חז"ל, אשר אין להם תקדים במקרא. כל שכן, למרות שדוד המלך הינו דמות מקראית, לא ניתן למצוא עדות במקרא על מפגש ישיר בין דוד לתהום. כך גם, אין עדות ממשית לטקס ניסוך המים בבית המקדש במקרא, אלא במקורות חז"ל. מכאן, אלו יוכלו להעיד בהכרח, כי התקיימו כרעיונות חיים ומשמעותיים בזמנם של חז"ל כחלק מזיכרון אנכרוניסטי של בית המקדש ושל מרכזיות התהום ופולחן המים גם בתקופתם.

דוד והתהום

בספרות חז"ל עולה מדרש המנכיח את התהום כיסוד מיתי חי ובוועט שנמצא בבסיסו של בית המקדש והינו חלק ממנו. זהו מדרש אגדה על דוד המלך ששר את שירת התהילים לתהום על מנת לווסתה, המובא במספר רב של גרסאות, להלן אביא גרסה אחת. מדרש זה מבטא את הגלגול של הרעיון הקדום בדבר הצורך באיזון וויסות מי התהום לקו האמצע האידאלי, בין הצפתם המסוכנת להתייבשותם המסוכנת לא פחות.

לפי המדרש, כאשר דוד המלך הכין את היסודות לבניית המקדש, הוא ביקש להכין את החיבור של המזבח לשיתין. השיתין היו שני נקבים במזבח העולה, מהם ניסכו את יין הנסכים והמים בחג הסוכות, אותם הזרימו למאגר נוזלים תת קרקעי. עוד במסכת סוכה מתואר כי השיתין הינם חללים טבעיים תת קרקעים המחוברים לתהום שנוצרו עם בריאת העולם.¹⁴² בהתערבותו של דוד המלך בכריית השיתין והחיבור לתהום, כמעט והביא להצפת מי התהום שיחריבו את העולם, כמבול הקדמוני. בכדי להרגיע את המים ולהחזירם למקומם, דוד המלך כתב את שם האלוהות המפורש על חרס כקמע להשקיט את מי התהום. רעיון המובא כאן כידע שך פרקטיקה ייחודית, המזכירה את כתיבת שם המפורש בטקס האישיה הסוטה שנועד להביא שלום בזוגיות ובוודאי לעולם.¹⁴³ השוואת הטקס להשכנת שלום בין איש לאשתו, לטקס השכנת שלום עולמי מעלה שוב את התהייה לגבי טיב הזיקה בין יהוה לתהום כמערכת יחסים של זוגיות, שכן מקיימים ביניהם טקס להשכנת שלום עולמי ברוח הטקס להשכנת שלום לזוגיות ולנישואים הארצית. כאשר דוד המלך לא ידע את פרטי הטקס ואופן הובלתו, הוא חיפש את מי שיוכל לסייע לו לעשות כן. אחיתופל, הידוע בעצותיו המושמצות, נשא את העצה לדוד המלך לעשות כן, מה שהתברר כעצה מסוכנת מאוד. משהניח את החרס עם השם המפורש, המים ירדו לעומק האדמה כך שלא היו נגישים לקרקע והביאו להתייבשות האדמה. במצב זה כמעט הביא דוד המלך לסכנת התייבשות המים והתייבשות העולם. כפתרון

¹⁴² "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: שיתין מששת ימי בראשית נבראו... שמחוללין ויורדין עד התהום... אל תיקרי "בראשית" אלא "ברא-שית" תלמוד בבלי, מסכת סוכה מט', ע"א ורא"ה גם משנה מסכת מידות פרק ג' משניות ב', ג'.

¹⁴³ מה שיוכל לסייע להסביר את מעמד המים הקדושים בכלל והשילוב של השם המפורש בתוך כלי מים קדושים המיועדים גם לטקס האשמה הסוטה. רא"ה משנה מסכת סוטה, פ"א, תלמוד בבלי מסכת חולין, דף קמ"א, ע"א

ולהעלאת מפלס המים חזרה, כתב דוד המלך את שירי המעלות ושר אותם למים. כך, מפלס המים עלה עד כמעט לגובה פני הקרקע שהיה הכרחי לאדמה להיות רטובה במידה הנכונה ולאפשר את קיום העולם. מכאן ששירי "המעלות" כחלק ממזמורי תהילים, נועדו להעלות את המים מעומק האדמה ולהביאם לאיזון הנכון עם העולם. כך גם, עד לימינו, ספר תהילים הינו ספר בו נהוג לקרוא לסגולה ועזרה במצבי מצוקה. באשר למסר העולה ממדרש זה הוא נחיצות הכרחית לאיזון של מי התהום לטובת קיום העולם. שכן, חוק יהיה בלבד חסר וכי התהום נחוצה לשם איזון, ככוח הפועל לצידו וכנגדו. לכן, אין להילחם ולהיאבק בתהום ע"י קמעות מצד החוק של יהיה בלבד, שהוא לבדו לא מאפשר את קיום העולם, אלא כוחה של התהום שתהא לצידו הכרחית ומהותית. כך גם עולה ממדרש זה אמירה מפורשת שיש לנהוג בתהום ברגישות ועדינות מיוחדת, כדי להביאה לאיזון הנכון בין הצפה וטביעה מחד והתחברות למהותה, כנביעה של רוח יצירתית ע"י שירת תפילה, המיועדת להעלאתה מעומק האדמה למקום הנכון.

"הכי אתמר [= כך נאמר] "בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא [= צף

ועלה התהום וביקש לשטוף את העולם]

אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח [= האם יש מי שיודע אם מותר לכתוב את השם המפורש על חרס ולהשליך אותו לתהום וינוח?].

ליכא דקאמר ליה מידי [= לא היה מי שאמר לו דבר]

אמר דוד כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו נשא אחיתופל ק"ו בעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה אמר ליה שרי [= מותר] כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי [= כתב את השם על חרס והשליך לתהום וירד התהום ששה עשר אלף אמות]

כי חזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא [= כשראה שירד הרבה, אמר: כמה שהוא קרוב יותר, תהיה האדמה רטובה יותר]. אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמידי [= והעלה אותו חמישה עשר אלף אמות והעמידו בעומק של אלף אמה]"

תלמוד בבלי, סוכה נ"ג, ע"א-ע"ב¹⁴⁴

כל הייצוג המוכל של התהום עליו עמדנו בפרקים הקודמים מבריאית העולם לאירועים מרכזים במקרא וסביב דמותה של מרים, מובא במיתוס על דוד והתהום. ניכר ביתר בהירות כי יחסי התהום והתרבות ויחסי התהום והעולם מגיעים לפתחו של דוד המלך. דוד מבין את גודל האחריות המונחת על כתפיו וכי עליו להציל את האנושות ולהשפיע את המידות הנכונות העומדות ביחס בין החוק הבלעדי של יהוה, לבין הסכנה הגלומה בהתייבשות התהום מחד ובהצפתה מאידך ויש לשלבם זה בזה באופן הרמוני ולאזנם. לפי המדרש, על גרסאותיו השונות, דוד המשורר את מזמורי התהילים, מווסת ומאזן את היחס בין מי התהום לעולם כאלמנט מזין והכרחי ובכך מונע חורבן גדול. על יסודות אלה יבנה המקדש וזה לב הפולחן.

החידוש המפתיע שעולה כאן הוא מעבר מהכוח האלוהי להשפיע על מי התהום ולווסתם ליכולת האנושית של בשר ודם לעשות כן. דוד המשורר, לו מיוחסת כתיבת מזמורי תהילים, ששר לתהום

¹⁴⁴ ניתן להשוות עם: תלמוד ירושלמי, סנהדרין פ"י ה"ב, ה"ד, תלמוד בבלי, מכות י"א, ע"א.

את שירי המעלות כשירת תפילה, משפיע על כוחם של המים ומציל את האנושות מהצפתם מחד ומהתייבשותם מאידך. כך, עולה מעמד שירת התפילה האנושית ככל וספר תהילים בפרט, ככוח להשפיע על מי התהום כישועה ויכולת אנושית המסוגלת להעביר מסכנה לגאולה. בנוסף, חז"ל מכירים בכוחה הקיומי וההכרחי של התהום לצד האמונה ביהוה וברגישות שיש לנהוג בה ולהזין את נוכחותה בעולם. התהום ממשיכה להיות כוח אדיר וחי, שממשיך להיות נוכח לזמנם של חז"ל גם באופן בו הם מבקשים לשמר את התיאור ההיסטורי של בית המקדש, שהתהום בבסיסו ופולחן התהום מתקיים בו.

פולחן המים בבית המקדש

ניתן למצוא את קיומם של המים המיתיים ומיקומם תחת בית המקדש כבר בחזון יחזקאל. בנבואת יחזקאל מז', א'-יא' מתואר כי בחזונו, הוא רואה מים מפכים מתחת וסביב למקדש תוך שהם עולים על גדותם וממלאים את הנחל, עד שהם עולים על גדותיהם והופכים לנחל של מי מרפא היורד עד לים המלח ונובעים שפע מיטיב ומרפא לעולם.

"וַיֹּאמֶר אֵלַי, הַמַּיִם הָאֵלֶּה יוֹצְאִים אֶל-הַגְּלִילָה הַשְּׂדֵמוֹנָה, וְיֵרְדוּ, עַל-הָעֲרָבָה; וַיָּבֹאוּ הַמַּיִם, אֶל-הַיָּמָה הַמּוּצְאִים וְנִרְפְּאוּ הַמַּיִם.... כִּי בָאוּ שְׁמָה הַמַּיִם הָאֵלֶּה, וַיִּרְפְּאוּ וְחַיִּי" (יחזקאל מז' ח')¹⁴⁵

כך גם, ניתן למצוא כי פולחן המים תפס מקום חשוב בפולחן הדתי בבית המקדש. מצוות ניסוך המים, היוותה פולחן מים מרכזי שהתקיים במהלך חג סוכות, שייחל לגשמי ברכה ופריזון האדמה החקלאית בעונת הגשמים. טקס ניסוך המים אינו מוזכר בתורה, אך מופיע במשנה ובתלמוד ובמקורות חז"ל שונים שמסמנים את מרכזיותה בתודעתם של חז"ל.¹⁴⁶ לפי המתואר במשנה, במהלך כל ימי חג סוכות, בשעת הקרבת קרבן התמיד של שחר בנוסף לניסוך היין, התקיימה מצוות ניסוך המים. בכל יום מימי חג סוכות עם שחר היו יוצאים הכהנים לשאוב מים ממעיין הגיחון בצלוחית של זהב המכילה שלושה לוגים (כליטר). השאיבה נעשתה באופן חגיגי ברוב קהל ולוותה בשירת הלוויים ובכלי נגינה. לאחר השאיבה היו מגיעים לשער המים בבית המקדש שם תקעו בחוצרות ובשופרות. הכהן שערך את טקס ניסוך המים היה שופך את המים מצלוחית הזהב לתוך ספל כסף המנוקב בתחתיתו תוך כדי שפיכת יין לספל זהה המנוקב בתחתיתו גם כן. משני הספלים היו נוזלים המים והיין דרך המזבח לשיתין.

"נִסְוֹךְ הַמַּיִם כִּיצַד? צְלוּחִית שֶׁל זָהָב מִחֻזְקַת שְׁלֶשֶׁת לָגִים הָיָה מְמֵלָא מִן הַשְּׁלוֹחַ. הִגִּיעוּ לְשַׁעַר הַמַּיִם, תִּקְעוּ וְהִרְיעוּ וְתִקְעוּ. עָלָה בְּכַבֵּשׁ וּפְנָה לְשִׁמְאָלוֹ. שְׁנֵי סְפָלִים שֶׁל כָּסֶף הָיוּ שָׁם.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: שֶׁל סִיד הָיוּ, אֶלָּא שֶׁהָיוּ מְשַׁחֲרִין פְּנִיָּהֶם מִפְּנֵי הַיָּין. וּמִנְקָבִין כְּמִין שְׁנֵי חֲטָמִין דְּקִין, אֶחָד מְעֻבָּה וְאֶחָד דָּק, כְּדֵי שֶׁיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם כָּלִין בְּבֵת אַחַת. מְעַרְבֵי שֶׁל מַיִם, מְזַרְחֵי שֶׁל יָיִן. עָרָה שֶׁל מַיִם לְתוֹךְ שֶׁל יָיִן, וְשֶׁל יָיִן לְתוֹךְ שֶׁל מַיִם. יֵצֵא."

משנה סוכה ד', ט'

¹⁴⁵ ראיה גם זכריה יג' א', תלמוד בבלי שקלים יז', ע"א

¹⁴⁶ תלמוד ירושלמי ראש השנה, פ"א הל' ג', ירושלמי סנהדרין פ"ב הל' ה', בבלי שבת דף ק"ג ע"ב

אולם, לטקס ניסוך המים, עולה התנגדות מצד הצדוקים שניסו לשלול את מצוות ניסוך המים.¹⁴⁷ סיבת ההתנגדות של הצדוקים לא ברורה דיה וחוקרי המשנה העלו סברות שונות לכך. יתכן וניתן להבין את סיבת התנגדותם של הצדוקים כאותו מאבק קמאי בין אמונת יהוה הבלעדית לאמונה המשלבת פולחן מים שנקשרה בתהום או עם אלוהות נשית. באופן מעלה השתאות, ניתן למצוא טקס מקביל מזמנם של חז"ל הזהה מאוד לטקס ניסוך המים, מפולחן מקדש האלה הסורית עליו מעיד לוקיאנוס מסמוסטה, לו מיוחסת כתיבתו.¹⁴⁸ לוקיאנוס נולד בתחילת המאה השנייה לספירה בעיר סמוסטה שבצפון סוריה, אזור שנכלל תחת השפעתה של תרבות סוריה בה נשתמרו בעת זו מנהגים קדומים. טקסט זה, מתאר בגוף ראשון את הסיפורים והמנהגים של הכהנים ששירתו במקדש האלה הסורית עתרתה, הלא שמה הוא צירוף של האלה עשתרת וענת שמלמד על האיחוד של שתי האלות בדמותה. המקדש הסורי בנוי מעל התהום, כאשר הפולחן המרכזי במקדש הינו פולחן למי התהום. כך שיש ייצוג של האלה כדמות נשית ארכיטיפית ביחד עם הפולחן של מי התהום. כמו כן, לפי תיאור זה התהום אינה רעיון ארכיטיפי אידאי אלא גוף מים פיזי ומוחשי, מאגר מים אותו ראה הכותב ומעיד עליה בעצמו.

"הרוב מספרים שדאוקליון הקרוי סיסוטס, הוא שבנה את המקדש. זהו אותו דאוקליון שבתקופתו התרחש המבול... תהום גדולה שנפערה אצלם וספגה את כל המים. כשהדבר התרחש, דאוקליון הציב מזבח וייסד מקדש לעתרתה מעל התהום. אני עצמי ראיתי את התהום תחת המקדש- תהום קטנה למדי. שמא הייתה גדולה יותר בימי קדם איני יודע. כך או כך, התהום שראיתי קטנה היא. לזכר סיפור זה עושים התושבים את הדברים הבאים: פעמיים בשנה הם מביאים מים מן הים אל המקדש. לא הכהנים בלבד אלא מכל רחבי סוריה וערב ואף מעבר לפרת, מגיעים אנשים רבים וכולם מביאים מים. ראשית, הם שופכים אותם מחוץ למקדש, לאחר מכן הם שופכים אותם אל התהום, והתהום, על אף היותה קטנה, נמלאת מים רבים. בעשותם כך הם אומרים שדאוקליון קבע את המנהג הזה במקדש, זכר לצרה ולישועה. זהו אפוא סיפורם העתיק על המקדש."¹⁴⁹

תיאור זה מגלה דמיון רב לאמונת חז"ל כפי שעולה הן במדרש אודות דוד המלך והן בתיאור טקס ניסוך המים. בזהות רבה לאופן בו המדרש המוצג בבבלי סוכה נ"ג א'-ב', פותח בדמותו של דוד, לו מיוחסת בנית המקדש כמי שהכין את היסודות לבנייתו, גם סיפור זה פותח עם דמותו של בונה המקדש הסורי, דאוקליון שנקרא גם סיסוטס. הן במדרש אודות דוד והן בתיאור המקדש האלה הסורית, מתואר כי המקדשים בנויים על התהום. דאוקליון מוצג כמי שבזמנו התרחש המבול, והתהום מוזכרת בהקשר זה כאוספת את מי המבול המציפים. רעיון ששוב מזכיר את הרעיונות שעלו מספר בראשית, כאשר הן בבראשית והן בזיכרון ההיסטורי של מקדש האלה בסוריה, התהום ייצרה את המבול וסיימה אותו. כאשר מקדש האלה בסוריה כולו כהודיה דתית עמוקה על התהום שספגה את מי המבול והצילה את העולם מחורבן גדול. מכאן נמסר כי פולחן מי התהום נועד לזכור ולייחל להמשיך להעביר מצרה לישועה.

בנוסף, הפולחן המתואר כאן מגלה זהות והקבלה לטקס ניסוך המים בבית המקדש במהלך חג הסוכות, כפי שעולה מהמשנה במסכת סוכה ד', ט'. הפולחן המתואר במקדש האלה הסורית מגלה

¹⁴⁷ רופא 1988, עמ' 14-15

¹⁴⁸ דירון 1997, מעמידה גישות שונות במחקר וספקות באם טקסט זה בוודאות משויך ללוקיאנוס
¹⁴⁹ דרשן ודרשן 2009, עמ' 96 מציגים כי תכנית המקדש המתואר לפרטיו בהמשך דבריו זהה מאוד למראה מקדש שלמה. שם גם טוענים כי אין זה מפתיע אם מקדש שלמה ומקדש זה נבנו באותה תבנית ע"י אותם בנאים מאותו אזור גאוגרפי של לבנון.

חגיגה גדולה, הנחגגת פעמים בשנה בקהל רב מאוד המצביע על מרכזיות המקדש. חגיגה לה לא רק שותפים הכהנים המשרתים במקדש, אלא אליה מגיעים עולים לרגל ממרחב גאוגרפי נרחב: מכל רחבי סוריה וערב ואף מעבר לנהר הפרת. רעיון שמזכיר את חגיגת העלייה לרגל לבית המקדש בירושלים ממרחבים גאוגרפים נרחבים, שהתקיימה בשלושת הרגלים, הלא הם חגים חקלאיים המתקיימים סביב חלופי העונות. במקרה זה טקס ניסוך המים שהתקיים במהלך חג סוכות, עם המעבר לעונת הגשמים, ייחל לגשמי ברכה ופריין האדמה החקלאית. בנוסף, פולחן המים שלעצמו מגלה זהות גדולה שכן טקס ניסוך המים בבית המקדש התחיל בהבאת מים ממעיין הגיחון בתהלוכה חגיגית רבת משתתפים והדר, עד למזבח בבית המקדש, שם הזרימו את המים ביחד עם היין באמצעות השיתין לתהום. בדומה לכך, בפולחן המקדש לאלה הסורית עולי הרגל הביאו עמם מי ים אותו שפכו בכניסה למקדש ולתוך מאגר התהום שבמרכז המקדש. המים אותם שפכו לתהום כל המשתתפים בפולחן, מילאו את מאגר מי התהום ובכך העלו את מפלס המים לגובה הרצוי. רעיון שעולה מהמדרש אודות דוד המלך כפי שהרחבתי בתחילה באשר ליצירת האיזונים הנכונים של מפלס המים שדוד מייחל לו בשירי המעלות כחלק ממזמורי התהילים, רעיון שנטבע לדורות בהקשר לכוחם הישועי של מזמורי התהילים. במקביל לכך, בתיאור הפולחן לאלה הסורית נאמר גם כן, כי דאוקליון קבע מנהג זה לדורות להעביר צרה לישועה.

יש לצפות שהסביבה הגאוגרפית הקרובה של פולחן האלה הסורית לפי המתואר, שהיה מרכזי בשעתו עד כדי שהביא עולי רגל מפריסה נרחבת, היה בוודאי ידוע לחז"ל. כך גם, מבנה הטקסט המקביל באופן מעורר השתאות למדרש אודות דוד והתהום ויתר על כן תוכן ומאפייני הפולחן העולה במשנה במסכת סוכה, מבטאים זהות גדולה מאוד.

סיכום

אני מוצאת כי תיאור פולחן האלה הסורית שופך אור גדול ומחבר יחד פיסות פאזל שונות שעלו בעבודה זו, באיסוף וחקר המקורות והפסוקים השונים במקרא שנתרו עמומים באשר למהותה של התהום ופולחן המים במקרא. כל אלו חוברים יחד בטקסט זה המעיד על פולחן האלה הסורית ומי התהום שהתקיים בסביבה הקרובה של אמונת המקרא ואמונת חז"ל במרחב הגאוגרפי של ארץ ישראל.

ראשית, במרכז פולחן התהום במקדש האלה הסורית, עומדת המשאלה הדתית להעביר צרה לישועה. רעיון מרכזי ומהותי הנשנה בשלל מופעי ניסי המים במקרא, כגון: בריאת העולם, סיום המבול, חצית הים, הוצאת המים מהסלע, מציאת הבאר ומופעי הניסים השונים בהם האל התגבר על מי התהום ועל המפלצות השוכנות בתהום.

בנוסף, עולה מפולחן האלה הסורית, פולחן מים שנקשר בדמותה, הנועד להביא לוויסות המים לגובה הרצוי לשם יצירת מאזן בעולם. רעיון מהותי שעלה בכל מופעי המים המקראיים והבתר מקראיים עליהם התייחסתי בפרקים השונים לאורך עבודה זו, המבטאים את הצורך הקמאי לוויסות המים בעולם ושמירה על איזון לטובת קיום העולם. במקורות המקראיים רעיון זה עלה הן על ידי רוח אלוהים המווסת ושולט על המים מראשית הבריאה, לסיפור נוח והמבול וחציית הים וכן בפולחני המים המתוארים בשמות ובמדבר כהכאת הסלע וכן הלאה.

בנוסף, בעוד התהום במקרא מסתמנת כייצוג מים מיתי, שלא ברור לאור התיאורים המקראיים השונים באם האמונה המקראית מוצאת את התהום כרעיון מופשט או בעל ייצוג מוחשי, בתיאור מקדש האלה הסורית עולה מאגר מים מוחשי הנקרא תהום, שיש בו קדושה ומרכזיות ופולחן אשר יש לו מקבילה זהה במשנה בזיכרון האנכרוניסטי של פולחן בית המקדש.

כך גם, פולחן המים במקדש האלה הסורית, יכול להעיד על קיומם של פולחני מים עתיקים יותר, בדמות המזרח הקדום ואולי אף לשפוך מעט אור על אלו המוזכרים בספר שמות ובמדבר. יתר על כן, החיבור של אלוהות בעלת מגדר נשי עם התהום ופולחן המים, מביאות יחד הן את הייצוג המיתי-המחובר לדימוי אנושי והן את הייצוג של תופעת הטבע עליה היא משפיעה, המתחברת אליה. רעיון המזכיר במידת מה את אופן הצגת דמותה של מרים שחיברה את הייצוג האנושי המיתי המוכלל של המים עם מופעי ניסיהם, מהגנתה על משה התינוק ביאור ועד חצית הים וכיו"ב.

לאור השוואה זו, אין ספק להתחקות אחר עקבותיו של פולמוס לגבי נוכחות של אלוהות נשית וקיומו של פולחן מים במהלך התגבשותה של אמונת המקרא החדשה בסביבת העמים הכנעניים. עם זאת, ניסיתי להביא לכל אורך עבודה זו את חלקי הפאזל השונים כמתודה לקריאה רחבה ומשווה שיכולה לסייע במציאתה בתוך הספרות היהודית. מכאן, עבודה רבה לפנינו, להמשיך ולגלות תמונה רחבה וברורה יותר של ייצוגי התהום, מופעי המים ותפקיד פולחן המים בתקופת התגבשותה של האמונה המקראית ולאחריה.

בְּקִשְׁתִּי חַיִּים / סִיּוֹן נְבוֹן-שׁוּבֵל

הַשְׁתַּוְקַתִּי
לְאֱלֹהִים חַיִּים
וְשִׁתְּקִתִּי

בְּשִׁקֵּט שׁוֹקֵק חַיִּים
הִיא הוֹפִיעָה
אֱלֹהוּת וּמַהוּת

וְאֲנִי מִתְבּוֹסֶסֶת
אִיךָ אֶקְרָא לָךְ
אֱלֹהוּת
שֶׁהִיא גַם אִשָּׁה

אִיךָ אֶמְצָא שְׂפָה חֲדָשָׁה
לְתֵת לָךְ מִשְׁכָּן שְׁתוּכְלִי לְשֹׁכֵן בִּינוּתִינוּ
עֲבוֹר בְּנוּתִינוּ אֲבָל לֹא פְחוּת עֲבוֹר בְּבִינוּ

צְאִי לָךְ מִתְהוֹם הַנְּשִׁיָּה
זְקוּפָה
הַפִּיחִי בְּנוֹ עֲרֻגוֹת
וּתְהִיּוֹת
עַל בְּנִית מִשְׁכָּנְךָ בְּקִרְבִּינוּ

הִי מְזַמִּינָה אַחֲרֵי הַלִּיכָה מְפֹרָכֶת
הִרְאִי כִּי נָתַן גַּם לְהַנְמִיךְ כְּשֶׁנִּבְקֵשׁ לַעֲלוֹת
שֹׂאֶת נִמְצָאת בְּעִמְקִים, בְּמַעְמְקִים
בְּפְנִימִיּוֹת
בְּנִימִים
בֵּין הַזְּמַנִּים
לְפָנוֹת בְּקֶרֶב וּבֵין הָעֲרֻבִים

הִי אֲשֶׁר תְּהִי
הִי הַיָּה
אוֹ שֶׁפָּשׁוּט תְּהִי
בְּקִרְבִּינוּ
בְּבִית
בְּעֶצְמוּתֵנוּ.

אסיף

עבודה זו הינה פרי של מסע בן ארבע שנים בבית המדרש לרבנות בהיברו יוניון קולג' (HUC), אליו יצאתי בנתיבי שירה, תפילה, הגות, מחקר והתמסרות לחוויה הדתית.

המפגש המפוקח עם הדת כאשה בוגרת ומנהיגה דתית, דרש ממני לעמוד נוכח בניין ישן, שמרן וחרד, שדלתותיו נעולות בפני. חיפשתי בכל מאודי את המפתחות הנכונים כדי שאוכל לעבור בס, לעשות את עבודתי נאמנה בהודיה גדולה. כתבתי שירה ובו בעת שאלתי שאלות דתיות קיומיות. חיפשתי את האמת הפנימית שלי שתפתח את הדלתות. כך משכנסתי, שמתי לעצמי למשימה, לחזק את היסודות ולהרחיב את המבנה כדי שיוכל לשכן את מרחב הפנים של השכינה האלוהית על ידי כלל מאמיניה וברואיה וכך גם, את פניה השונות של החוויה הדתית.

השילוב של מחקר טקסטואלי יחד עם הגות תיאולוגית ושירה, זרים לשפת המחקר האקדמי, אך בעבודה זו מצאתי לנכון כי יש לשזור את אלו יחד. בעשותי כן, שמתי זה לצד זה: הן את אחריותי כרבה ומחנכת, הן את היותי משוררת ויוצרת והן את היושרה הפנימית שלי כחוקרת. קיוויתי שבכך תובן כוונתי כי העומד בבסיס מחקר זה לא נועד לצאת כנגד נתיבי היהדות המסורתית, אלא להוות המשכיות והתחדשות טבעית ויצירתית של יהדות זמננו, היונקת מתוך מקורות היהדות ומהווה מענה לצרכי השעה.

כחלק מתרבות פלורליסטית המכבדת שונות ופרטיקולריות, מצאתי את הצורך להרחיב את השפה והתודעה באשר להבנת הרעיון המונותאיסטי. בתוך כך, שמתי כהנחת יסוד להגות ומחקר זה, כי האל אינו שווה ערך לזהות מגדרית אחת כזו או אחרת. האלוהות כשלעצמה הינה מעבר למגדר, כך גם חווית האל בכלל והחוויה הדתית בפרט מתקיימת בשלל מופעים. הזהות המגדרית של האל והניסיון ככלל להגדיר את האל במאפיינים אנושיים, כגון דימויים פיזיולוגיים, מגדרים או ארכיטיפים, הינם צורך קיומי של התודעה האנושית במפגש עם הנשגב, שבאופן טבעי מאנישו ובכך הופכו למוגדר, לנגיש ובר שיח. הצורך האנושי המהותי בהאנשת האל והגדרתו המגדרית, קיימת כבר במקרא ומבטאת ביתר שאת את מוגבלותה של התודעה האנושית לדעת ולחוות את הנשגב. כך גם, הצורך למצוא באל מקור וסיבה לבריאת וקיום העולם, מבטא צורך כלל אנושי של מרחב הברואים בצלם, ללא הבדל של מוצא, מעמד חברתי ומגדר. בכדי לשקף את חלקי הפאזל המרכיבים את הבריאה האנושית בעולם הזה וצרכיה מהאלוהות, יש להיטיב להגדיר את המונותאיזם כגורם מאחד וכוח מלכד של מכלול השונות. במונותאיזם ניתן למצוא פנים שונות שמכילות ומשקפות את המכלול, המחוברות יחד לשלם מאחד.

בתוך כך, מצוקת השעה על שונותן ומקומן של נשים ונשיות בדת, בביטויי האלהות ובשפה התיאולוגית היהודית הונחה לפתחי ונדרשתי לה. כדרכם של רבנים לאורך ההיסטוריה היהודית להיענות לאתגרי וצרכי השעה במערך השאלות ותשובות (שו"ת), כך גם אני נדרשתי לאור כך לחפש מענה ראשית במקורות הראשונים, וביקשתי לדרוש את התורה כתורת חיים. בהזמנתו הישנה חדשה של מרדכי מרטין בובר:

"האדם העברי אין פירושו האדם המקראי, כי התשובה המכוונת כאן איננה יכולה כמובן להיות שאיפה לחזרה או להמשך של מה שכבר היה, אלא שאיפה להתחדשותו בחזיון הווה שבהווה. אולם בשם אדם עברי מכונה רק אדם הגון למקרא..."

בעוד שפרשני המקרא המסורתיים ביקשו לקרוא את המקרא לאור אסופת הידע ושיטות הפרשנות, הלימוד והחכמה הפנימית והחיצונית שהייתה מונחת לפניהם, ביקשתי אני לאסוף את מאגרי הידע שמונחים לפני היום לעשות כן. ביקשתי לשלב הן את מחקר הדתות והן את המחקר הפסיכולוגי, יחד עם מחקר המקרא והשוואות טקסטיות קדם מקראיים ומדרשיים. מצאתי לנכון כי מחקר המשלב דיסיפלינות מחקריות שונות, מיצר עושר גדול יותר בהבנת רעיונות והשתלשלותם לאורך זמן. כך גם, חקר זה יכול לשפוך אור על תופעת מרכזיות המגדר הנשי של האלוהות בחקר ספרות הזהר והקבלה והתפתחותה הרציפה מהמקרא ועד ספרות הזהר.

אני מוצאת את המקרא כשכבות בצל של רבדים ספרותיים, אמונות דתיות, רעיונות וערכיות. מתוך כך קריאת הטקסטים השונים דורשת קריאה מרובדת של נוסח המסורה שנשמר לפנינו ויש להעמיק ולהגות בתורה יומם וליל בהבנת משמעותם העמוקה. כך מצאתי כי מראשית הטקסט המקראי ועד סופו, עקבותיה של התהום המקראית עמומים. רבותינו הניחוה ולא דרשו בה די בקריאתם את התורה וכך השתכחה מאיתנו. אך אני ושכמותי עדיין מחפשות ומחפשים אחריה. ביקשתי לאסוף פסוקים שונים כקטעי שברים. מתוכם ביקשתי לדלות תיאורים ורעיונות שעלו, תוך השוואת טקסטים שונים, לכדי מיכל שאוכל למצוא את דמותה מבעדו.

עקבות דמותה של התהום המקראית כישות קוסמית הכוללת את גופי המים בעולם, מופיעה במקרא החל מתיאור הבריאה וממשיכה לתוך הסיפורים המיתיים ועד החזונות האסכטולוגיים. בכוחם של המים להביא למוות וכליה ובו בעת לקיום וחיים, כוחם זה בלבד מעלה את המים לעצמה של ישות או כח אלוהי. התהום תמיד מוצגת לצד האל המקראי ומעידה על מערכת יחסים בין הכוחות האלוהיים שנועדה להביא לאיזונים קוסמים מיטיבים, המביאים להתפתחות העולם והקיום. בו בעת, האל המקראי מתמודד לא פעם עם ויסות מי התהום. הוא לא מבקש למגרם אלא להיות במעמד השולט על המים ומאזנם. אם כך, אפשר אף להבין מכאן, שהאל מאפשר ואף נצרך לקיומם של המים הן ככוח מחיה והן ככוח ממות. בו בעת, ניתן למצוא רצף רעיוני של הדמות הארכיטיפית של התהום במקרא, בטווח בין החיים לכליה, גם במדרשי חז"ל ובייחוד בספרות הקבלה והזהר כפי שהובאו בעבודה זו. השוואת הטקסטים יכולה להעיד על המשכיות של רעיונות ותפיסות זהות בדמיון רב לאורך זמן, כאשר הספרות המקראית במכוון הצניעה תפיסות ורעיונות אלה תוך שהעידה עליהם. בהשוואות אלה אני מבקשת לטעון כי כותבי הטקסטים המאוחרים הכירו את קודמיהם בהכרח ונשענו עליהם, אלא להראות כיצד מופעים של רעיונות זהים התקיימו בצורה כל כך רחבה ובתקופות שונות ומתוך כך לבחון את מקומם במקרא.

כך גם, התיאור של התהום במקרא כמהות אלוהית מברכת, כמעין אלה אם נשית, בעלת איברי גוף נשים הקשורים בפריין מוזכרת בברכתו של יעקב לבנו יוסף ערב מותו. זו הניחה את היסודות למסעי לאיתור ברכת תהום כברכת הפן הגברי לצד הפן הנשי של האלוהות באמונה המקראית בסיפורי האבות.

"מֵאֵל אֲבִיךָ וְיַעֲזְרֶךָ וְאֵת שְׂדֵי וַיְבָרְכֶךָ בְּרֶכְתָּ שָׁמַיִם מֵעַל בְּרֶכְתָּ תְּהוֹם רַבָּצָת תַּחַת בְּרֶכְתָּ
שְׂדֵיִם וְרָחִם" (בראשית מט', כה')

בניגוד לברכת יעקב שיתכן ומייצגת מסורת מסוימת, רוב תיאורי התהום במקרא לא מבטאים מגדר נשי מובהק ואיברי הגוף הנשי לא מוזכרים באופן זה בפסוקים האחרים. לכן ביקשתי לפתוח את היריעה הרחבה של דימויי התהום שנכחו במקרא ולהשוותם לסיפורים מיתולוגיים של עמים כנענים אחרים שהתקיימו לצד אמונת המקרא. מההשוואות השונות עלה כי אמנם עקבות המיתוסים הקדם מקראיים מופיעים בפסוקי המקרא, אך גם נוכחים ביתר שאת במדרשים המאוחרים.

השוואת תיאורי הבריאה החוץ מקראיים, לדוגמת סיפור הבריאה הפיניקי והמסופוטמי, עם תיאור הבריאה המקראי, פותחים צוהר לרעיונות שלא כתובים מפורשות במקרא אך יכולים להתיישב עם הכתוב, והוא הזיווג האלוהי והפריון השמימי בבריאת העולם ובחזונות אסכטולוגיים. זיווג שמעלה את הצורך בשני המגדרים של האלוהות. גם כאן, ביקשתי להראות כיצד רעיונות אלה גם המשיכו להדהד במפורש במדרשי חז"ל ובספרות הקבלה והזהר בין היתר גם בעיסוק בזיווג של מפלצות המים השוכנות בתהום, כפי שמשתקף במדרשים אודות דמותם של הלוייתן ובת זוגו במדרש התלמודי ודמות התנין ובת זוגו במדרש הזהר, השוכנים בתהום. נוכחותם והפוטנציאל ההרסני של זיווגם מפריע לקיום הטוב וניתן לשנות זאת על ידי הכנעתם ע"י האל וכפיפתם לטוב עם זיווג מחודש למושא מיטיב.

בהתאמה, עולה צורך מהצד האנושי באמצעות הפולחן הדתי לרסן את כוחם ההרסני של המים, ולווסת את כוחם בעולם לשם קיום החיים כפי שהדגמתי בהשוואת שני הגרסאות לסיפור הכאת המים מהסלע הן בשמות והן בבמדר. הפולחן המקראי מייצג מגמה של העברת השליטה במקורות המים לאל. כך גם, ביכולתם של מנהיגים כגון: משה, אהרון ומרים ללמד את העם על פולחן המים הראוי. בנוסף, סביב תיאורי דמותה של מרים ניתן ללמוד על מעט על פולחן המים העתיק ומרכזיותו, איתו התמודדה אמונת המקרא בשלב המעבר לקבלת האמונה ב"יהוה". אירועים אלו מתוארים כאתגרים מובהקים, בהם האמונה המקראית נדרשת לקבל החלטה אילו מאפיינים מהפולחן הקדום היא מכילה לתוך האמונה החדשה ואילו היא מסרבת להכיל.

בנוסף, בדמותה של מרים עולה ייצוג אנושי שנקשר בכוחם של המים וביכולת להשפיע על המים. כך גם, ייצוגיה השונים של מרים שנקשרו עם המים, מבטאים כיצד ארכיטיפים לא נעלמים אלא מתחלפים ועוברים מייצוג אחד לאחר. כך ממש, ביקשתי להראות כיצד הרעיונות העולים מהמקרא על התהום ועל פולחן המים הכולל שירת תפילה תוך הארכיטיפים השונים בהם הם מתוארים, המשיכו להיות נוכחים ומשמעותיים גם בתקופתם של חז"ל במדרש אודות דמותו של דוד המלך מחבר מזמורי תהילים וביזכרון פולחן המים בבית המקדש.

לסיום, תיעוד פולחן התהום המרכזי ממקדש האלה הסורית בת זמנם של חז"ל מהמאות הראשונות לספירה, מהווה מפתח חשוב להבנת היחס לפולחן המרכזי אודות התהום והאלה האם בסביבה הגאוגרפית של אמונת ישראל וממנה הושפעה. כך גם, עדות זו מסייעת בהבנת האופן בו השתלב פולחן התהום עם ייצוג של אלה נשית באמונת האזור. בנוסף, תיאורי פולחן התהום במקדש הסורי שופכים אור וזהים מאוד לרעיונות שעלו מתיאורי המקרא השונים ובאופן מובהק למדרשי חז"ל המתעדים את טקס ניסוך המים בחג הסוכות והמדרשים אודות המפגש של דוד והתהום.

במחקר זה ביקשתי לייצר תמונה ראשונית להבנת דימוייה ותפקידה של התהום במקרא ולאתור רסיסה של אלוהות אם שנשתכחה. עבודה רבה עוד בפתח.

מבעד לחקר הטקסטים גיליתי פולחן עתיק שנועד להתחבר עם וויסות מי התהום ושמירה על האיזונים הנכונים בעולם. קיום מפלס החיים המתקיים בין חוק יהוה לעוצמת התהום, כבשורת החוויה הדתית לאדם, מתת התפילה והשירה. שירים אלו שכתבתי כמצפן פנימי במסע ובחיפוש אחר התהום, עיטרו את השערים השונים של עבודתי.

שְׁבִתִי בְּבֵית ה' – בּוֹצִינָא דְקַרְדִּינוּתָא/ סִינן נְבוֹן-שׁוֹבֵל

בְּקִשְׁתִּי לִשְׁכֹּן
בְּבֵית אֱלֹהִים
בְּקִשְׁתִּי לִשְׁכֹּן בְּרַחֲם חַיִּים
מַעֲרַת תְּהוֹמוֹת
בְּרִית אֲמֵהוּת
נִסְתָּרַת עֵמֶק בְּפָנִים
בְּחֻשְׁבַּת יָמִים מוֹאָרִים.

"נמשלו דברי תורה במים ביין בשמן בדבש וחלב. במים "הוי כל צמא לכו למים"
(ישעיה נה')

מה מים חיים לעולם שנאמר "מעין גנים באר מים חיים" (שיה"ש די')

כך תורה חיים לעולם שנאמר "כי חיים הם למוצאיהם" (משלי די')...

מה המים משיבין הנפש שנאמר "ויבקע אלוהים את המכתש אשר בלחי ויצאו

ממנו מים וישת ותשב רוחו" (שופטים טו')

כך תורה, שנאמר "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהילים יט')

שיה"ש רבה פרשה א', פס' ב'

ברכת תהום

"ברכת תהום רבצת תחת ברכת שדים ורחם" (בראשית מט', כ"ה)

ברכת תהום/ סיון נבון-שובל

תהום נפשי
שוכנת במעמקי הרחם
התכנסתי אליה
פכימה
כשהריתי וילדתי את
היצירה שלי.

ואני, שידעתי לדה,
הסתרתי את הלוט
והעמקתי קומה
למים מחיים
בהם צוללים ארפות.

היא חבטה לי,
מערה בלב תהום
רחומה ברחמים.
והזמינה:
תהי אשר תהי
אכסף בך לשכן
כשתתגלי.

בחלל הפנוי חסה היא על כל
מכאוב וסערה מתרגשת לבוא
משקיטה מים סוערים
מעברת מכאובים.

גליתי:
החוסים בה שומעים
קצב פעימות לב העולם.
הקשבתי.
טבורה מזין צוף נשימות
עמקות ומרחיבות.
נשמתי.

בתודעת הרחם
מתמסרת נשמתי
להיות ולהתהוות
לחדש ולהתחדש
בכל יום,
ממעשה בראשית.

תודה

תודה מעומק הלב לכל שליוו אותי בכתובת עבודה זו :
לד"ר מלילה הלנר-אשד שליוותה אותי במסירות רבה. תודה על כל ההשראה, אהבת הלימוד,
שיחות יקרות, דיוק והכוונה.
למורי ומורותי בהיברו יוניון קולג' בירושלים : הרב פרופ' יהודע (יוקי) עמיר, הרב פרופ' מיכאל
מרמור, הרבה פרופ' דליה מרקס והרבה טליה אבנון-בנבנישתי על לימוד מרחיב לב ודעת, השראה,
הכוונה, אמונה ועצה טובה בגיבוש עבודה זו ולאורך כל הדרך בה פסעתי ולמדתי בבית המדרש.
לחוקרים ולחוקרות שאת תורתם.ן קראתי בשקיקה ומחקריהם.ן השפיעו עלי רבות : פרופ' מרדכי
מרטין בובר ז"ל, פרופ' תמר רוס, פרופ' ישראל קנוהל ופרופ' רחל אדלר.
לאורך על כל האהבה, האמון והתמיכה האינסופית.
לבנותי איילה, יסמין וכליל שלימדוני ללכת בנתיבי אימהות ולחוות את העולם במבט רענן.
להורי, יהודה ומירה, על האמונה והאהבה ולאחותי מעין שליוותה, חיבקה וסייעה לאורך כל הדרך.
לאימי מירה וסבתותיי דובה ז"ל וסימי שהן עבורי השראה לנשיות ואימהות גדולה ומיטיבה.

ביבליוגרפיה

- בראשית רבא מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים: ספרי ואהרמן, 1965.
- פרקי דרבי אליעזר מהדורה מדעית ע"פ כתב יד רח"מ הורוביץ (לפי מהד' ונציה ש"ד), הוצאת מקור, ירושלים 1972.
- שיר השירים רבה, בעריכת מכון המדרש המבואר, ירושלים, 1993.
- מדרש אלפא ביתא דבן סירא, (מהדיר: יהודה דוד אייזנשטיין, ניו יורק, 1915.
- אוצר המדרשים, (עורך: יהודה דוד לייב אייזנשטיין, ניו יורק, 1915.
- תוספתא ע"פ כתבי יד ערפורט ווינה, (עורכים: משה שאול ליברמן וצוקרמנדל משה שמואל, במברגר את והארמן ירושלים, 1937.
- ספר יצירה, מתוך המהדורה המדעית:
- Sefer Yesira: Edition, Translation and Text- Critical Commentary, (Translator writer of supplemental textual content:) A. Peter Hayman, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2004.
- ספר הזהר, תרגום תורת אמת, ישיבת עטרת חכמים: <http://www.toratemetfreeware.com>
- אוצר המדרשים 1911** = אוצר המדרשים: בית עקד למאתים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות בסדר אלפא ביתא, (עורך: יהודה דוד אייזנשטיין, יהושוע אלי גראסמן, ניו יורק, 1911. (2 כרכים)
- אוטרידג' ואודון 1981** =
- Harold W. Attridge and Robert A. Oden, "Philo of Byblos: The Phoenician History. *The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*, vol. 9, Washington, 1981.
- אדלר 1971** =
- Adler, Rachel, "The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman". *Davka*, (Summer 1971), pp. 7-11.
- אדלר 2008** = רחל אדלר, פמיניזם יהודי תיאולוגיה ומוסר, [תרגמה מאנגלית רות בלוס], ידיעות אחרונות, תל אביב, 2008.
- אחיטוב 1992** = שמואל אחיטוב, אסופת כתובות עבריות מימי בית ראשון וראשית ימי בית שני, מוסד ביאליק, ירושלים, 1992.
- אחיטוב 1994** = שמואל אחיטוב, "האשרה במקרא ובמקורות אפיקוריים עבריים", בית מקרא מ' (תשנ"ה), עמ' 331-336.
- אידל 2004** = משה אידל, "'לוייתן ובת זוגו': ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים" בתוך: המיתוס ביהדות: הסטוריה, הגות, ספרות, (עורכים: משה אידל ואיתמר גרינוולד, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, 2004.

איספלדט 1952 =

O. Eissfeldt, *Taautos und Sanchuniathon*, Akademie-Verlag, Berlin, 1952.

אליאדה 1960=

Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faith and Archaic Realities*, Harper and Row, New York, 1960.

אליאדה 1999 = מירצ'ה אליאדה, "תבניות בדת השוואתית", נמרוד, תל אביב, 1999.

אנקורי ואזרחי = מיכה אנקורי ואוהד אזרחי, בסוד לויתן: מחשבת ישראל במבט פסיכולוגי מיתולוגי, מודן, בן שמן, 2004.

אריאלי 2014 = שמר אריאלי, "פרי עץ הדר, פרי עץ החיים", בית מקרא (תשע"ד), 2014, חוברת ב' כרך נט, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 40-5.

באומגרטן 1981=

Albert I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Leiden, 1981.

באומן 2009 = אבי באומן, "התשלילים הנסתרים על דמות האם", בתוך: אמיליה פרוני (עורכת), אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 2009.

בובר 1962 = מרטין מרדכי בובר, פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים, 1962.

בובר 1964 = מרטין מרדכי בובר, דרכו של מקרא, מוסד ביאליק, ירושלים, 1964.

בובר 1965 = מרטין מרדכי בובר, מלכות שמים: עיונים בספר שופטים ושמואל, מוסד ביאליק, ירושלים, 1965.

בודינגטון 1893=

Alice Bodington, "Legends of the Sumiro- Accadians of Chaldea", *The American Naturalist*, Vol. 27, November 314 Feb. 1893.

בכופן 1967=

J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*, (Translated from German: Ralph Manheim, Boillington 84. Princeton: Princeton University press, 1967.

בן אריה 2021 = זאב בן אריה, תרבות האלה בישראל: גן העדן האבוד של הפרהסטוריה, פראג, יפו, 2021.

בנג'מין 2018 =

Mara H. Benjamin, *The Obligated Self: Modern Subjectivity and Jewish Thought*, Indiana University Press, 2018.

ברינטון פרהרה 1981=

Sylvia Brinton Perera, *Decent to the Goddess: A Way of Initiation for Woman*, University of Toronto Press, 1981.

גוטליב 2015 = לין גוטליב, השוכנת בתוכנו, חזון נשי לחידוש ביהדות, תרגמו: שירי בר ורחל פולדר, תל אביב, 2015.

גימבוטאס 1996=

Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of old Europe, 6500-3500 BC: myths and cult images* (new and updated ed.), 1996.

גרפינקל 2000 = יוסף גרפינקל, שער הגולן: אמנות קדומה בעמק הירדן, החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, 2002.

דירון 1997=

Lucinda Dirven, *The Author of Dea Syria and His Cultural Heritage*, Numan 44, 1997. Pp. 153-179.

דרשן ודרשן 2009 = נגה וגיא דרשן, המיתולוגיה הכנענית, הוצאת מפה, תל אביב, 2009.

דרשן 2019=

Guy Darshan, "Ruah Elohim in Genesis 1:2 In Light of Phoenician Cosmogonies: A Tradition's History, *JNSL (Journal of Northwest Semitic Languages)*, 45,2 (2019), Pp. 51–78.

הבלין 1994= חיים הבלין, "שירת הים ושירת דבורה - השוואה ספרותית שירית", בשדה חמ"ד גליון ז-ח, 1994.

הלברטל 2006= משה הלברטל, "מה בין מילים לתמונה: על ייצוג לשוני וייצוג חזותי של האל", צלם אלוהים: דימוי האל באמנות יהודית וישראלית (: קטלוג תערוכה), שרון וייזר פרגסון ורונית שורק (: אוצרות), מוזיאון ישראל ירושלים, 2006.

ויינפלד 1994= משה ויינפלד, יסודות נקביים בתיאורי האלוהות הישראלית, הזיווג הקדוש והעץ המקודש, בית מקרא תשנ"ה, עמ' 376-391.

ויסברג 2004=

Chana Weisberg, *Expecting Miracles: Finding meaning and spirituality in pregnancy through Judaism*, Jerusalem & New York: Urim Publications, 2004.

זינגר 1990= איתמר זינגר, "מצרים כנענים ופלישתים בתקופת ההתנחלות והשופטים", בתוך: נדב נאמן וישראל פינקלשטיין, (: עורכים), מנוודות למלוכה, ירושלים 1990, עמ' 384-387.

זקוביץ ושנאן 2004= יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, ידיעות ספרים, תל אביב, 2004.

יונג 1953=

Jung, C. G., *The Ego and the Collective unconscious: The Collected Works of C. G. Jung, vol. 4*, (translated from German:) R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1953.

יונג 1973 = ק.ג. יונג, הפסיכולוגיה של הלא מודע, (תרגום מגרמנית:) חיים אייזיק, תל אביב, 1973.

יונג 1993 = ק.ג. יונג, "זכרונות, מחשבות, חלומות", (עריכה:) אניאלה יפה, תל אביב, 1993.

לדרמן דניאלי 2008 = דבורה לדרמן דניאלי, דת אישה: נשיות כאופן הוויה דיאלוגי אל מול ה"את" הנצחית, פרדס, חיפה, 2008.

לדרמן דניאלי 2020 = דבורה לדרמן דניאלי, עורי עורי: קולות נשיים חתרניים במסורת היהודית, כרמל, ירושלים, 2020.

ליסיצה, מרקס, ליבוביץ' ודובדבני 2011 = אלונה ליסיצה, דליה מרקס, מיה ליבוביץ' ותמר דובדבני (עורכות), פרשת המים: טבילה כהזדמנות לצמיחה, להיטהרות ולריפוי, ירושלים, 2011.

מלארט והירש 1989 =

James Mellart, U. Hirsch & B. Balpinar, *The Goddess from Anatolia*, Eskenazi, Milan, 1989.

מרגליות 1994 = ברוך מרגלית, "לסוגית ה' ואשרתו", בית מקרא מ' (תשנ"ה), עמ' 389-388.

נאמן 2013 = נדב נאמן, "עיון מחודש בכתובות מכונתילת עגירוד: ספרות ואמונה בממלכת ישראל במאה השמינית לפנה"ס", זמנים, גליון 121, חורף 2013, עמ' 4-15.

מרקס 2014 = דליה מרקס, "התפילה הרפורמית לדורותיה ומרכזיה", אבינועם רוזנק (עורך), התנועה הרפורמית, ירושלים, 2014.

תפילת האדם 2021 = סידור תפילת האדם, סידור התפילה של מועצת הרבנות הרפורמית בישראל: מר"ם ושל קהילות התנועה הרפורמית. עריכה משותפת: דליה מרקס ואלונה ליסיצה, תל אביב, 2021.

מרקס 2021 = דליה מרקס, "שאעניק חיים לפרי בטני הרך": תחינות, תפילות ושירים ליולדת", בתוך: בראשית ילדה: מחזירות את הלידה למרכז, (עורכת:) אורנה פילץ, ירושלים, 2021.

נוימן 1972 =

Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, (translated from German by:) Ralph Manheim, Princeton University Press, 1972.

נוימן 2022 = אריך נוימן, מקורות התודעה היהודית, תרגום: תמר קרון ודוד וילר, ירושלים, 2022.

נות' 1972 =

Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, (Translated from German:) Bernard W. Anderson, Prentice-Hall inc., Englewood Cliffs N. J., 1972.

פאלק 1987 =

Marcia Falk, "notes on composing new Blessings: Toward a Feminist Jewish reconstruction of Prayer," *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (spring 1987), Pp.39-49.

פאלק 1996 =

Marcia Falk, *The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life the Sabbath, and the New Moon Festival*, Harper Collins, San Francisco, 1996.

פורבס 1991=

Peter Barr Reid Forbes, "Philon of Byblos", *The Oxford Classical Dictionary*, New York, New York: Oxford University Press, 1991.

פטאי 1936 = רפאל פטאי, המים: מחקר לידיעת הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופת המקרא והמשנה (מוגש לאוניברסיטה העברית לשם קבלת התואר דוקטור), דביר, תל אביב, 1936.

פטאי 1978=

Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, Michigan: Avon Books, New York, 1978.

פילץ 2021 = בראשית ילדה: מחזירות את הלידה למרכז, (עורכת: אורנה פילץ, ירושלים, 2021.

פישבין 2003=

Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

פלסקו 1983 =

Judith Plaskow, 'The Right Question is Theological', Susanna Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York 1983, Pp. 223-227.

פלסקו 1994=

Judith Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", in: Lynn Davidman & Shelly Tenenbaum (ed.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven: Yale University Press, 1994, Pp. 62-84.

פרדס 1996 = אילנה פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, (תרגום מאנגלית: מיכל אלפון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1996.

פרדס 2001= אילנה פרדס הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא, מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, 2001.

פריד וסטרצ'י 1975 =

Sigmund Freud and James Strachey, *The Future of an Illusion*, New York: Norton, 1975.

פרוני 2009= אמיליה פרוני אמהות ואמהיות: מבוא, אמיליה פרוני (עורכת), אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009.

צדקיהו 2021= גילי צדקיהו, "טקסי לידה ואמהות", בתוך: בראשית ילדה: מחזירות את הלידה למרכז, (עורכת: אורנה פילץ, ירושלים, 2021.

צייטלין 1983= הלל צייטלין, אל"ף בי"ת של יהדות, מוסד הרב קוק ירושלים, 1983.

קאסוטו 1972 = משה דוד קאסוטו, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון : ספרות מקראית- ספרות כנענית, ירושלים : מאגנס, 1972.

קוסמן 2018 =

Admiel Kosman, "And the Spirit of God Hovered: A Dialogic Reading of the Opening Lines of Genesis", *A Journal of Jewish Women's Studies*, vol.33 fall 2018, pp- 7-19.

קנוהל 2008 = ישראל קנוהל, מאין באנו : הצופן הגנטי של התנ"ך, דביר, אור יהודה, 2008.

רובין 1872 = שלמה ראבין (רובין), מעשה בראשית : של הכנעני סנחוניתון עם מבוא גדול המראה מסתרי מעשה בראשית וסודות ספרי יצירה אצל ההודים הקדמונים וינה, 1872.

רדמונד 1997 =

Layne Redmond, *When the Drummers Were Woman: A Spiritual History of Women*, Three Rivers Press, New York, 1997.

רוזנק 2011 = דניאל רוזנק, להחזיר טהרה ליושנה : חומרת 'שבעת הנקיים' והשלכותיה- היבטים רפואיים, הלכתיים, ערכיים ולאומיים, משכל, תל אביב, 2011.

רוס 2007 = תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה : על אורתודוקסיה ופמיניזם, (תרגמה מאנגלית : רותי בר-אילן). עם עובד, תל אביב, 2007.

רופא 1988 = אלכסנדר רופא ראשית צמיחתן של הכיתות בימי בית שני, קתדרה, 49 (תשרי תשמ"ט), יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1988, עמ' 13-22.

שועה חיים 2019 = דבורה שועה-חיים, "ליווי רוחני לקראת לידה", עבודת תזה לקראת הסמכה לרבנות, היברו יוניון קולג' בית המדרש הישראלי לרבנות, 2019.

שפרה וקליין 2004 = ש. שפרה ויעקב קליין, בימים הרחוקים ההם : אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, עם עובד תל אביב, 1996.

תשבי 2015 = ישעיהו תשבי, משנת הזהר : גופי מאמרי הזהר מסודרים לפי העניינים ומתורגמים לעברית בשני כרכים, מוסד ביאליק, ירושלים, 2015.