

אילנה פרדס

ציפורה וחתן הדמים

נשים כמיילדות עם בספר שמות

ויהי בדרך במלון ויפגשהו יהודה ויבקש המיתו:
ותקח צפרה צר ותכרת את-ערלת בנה ותגע לרגליו
ותאמר כי חתן-דמים אתה לי:
וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת.

שמות ד, 24-26

אחד הטקסטים התמוהים ביותר במקרא הוא סיפור "חתן דמים" בספר שמות. בדרכו חזרה למצרים קורה למשה דבר מוזר, העומד בסתירה גמורה למסר האלוהי הקודם. אלהים, אשר זה עתה שלח את משה בחזרה למצרים על מנת שיעשה מופתים לפני פרעה ואנשיו, מבקש להרוג את שליחו במקום לינתו בדרך. האניגמה מתעצמת כאשר ציפורה נוטלת אבן-צור, מלה את בנה, נוגעת ב"רגליו" בעורלה ואומרת פעם אחר פעם: "כי חתן דמים אתה לי". מה שמתרחש בהמשך הוא ללא ספק האירוע התמוה ביותר בלילה מסתורי זה: האל נכנע למעשה הקסמים של ציפורה ונסוג. משה ניצל.

סיפור סתום זה (אורכו שלושה פסוקים בלבד!) מעלה שאלות רבות: מדוע מבקש האל להרוג את משה? מה מונע ממשה להגיב? מדוע הכרחית המילה? מדוע ציפורה היא זו שמבצעת את המילה? ברגליו של מי היא נוגעת בעורלה? מי הוא "חתן הדמים", ולבסוף, מדוע נסוג האל?

הנטייה השלטת אצל פרשני המקרא היתה לפענח טקסט חידתי זה בהסתמך על סביבתו הטקסטואלית. חוקרים רבים סבורים כי הפסוקים הקודמים לפרשה אשר בהם מספר האל למשה כי יהרוג את בנר-בכורו של פרעה אם לא ישחרר פרעה את בנר-בכורו של אלהים, משמע, את עם ישראל (שמות ד, 22-23) – יכולים להוות רמז לפתרון התעלומה. משה גרינברג, למשל, מעלה טענה משכנעת כי תקיפתו הלילית של האל, כמו-גם הודעתו הקודמת, "מתגלות בהתראות על העומד להתרחש, המודגמות במונחים אישיים במיוחד" (Greenberg 1969, 117), כלומר: תחילה חוזה אלהים ומפרש את המכה האחרונה כנגד הבכורות באמצעות המטאפורה של יחסי אב-בן, ובהמשך הוא מדגים הלכה למעשה, באמצעות תקיפתו את משה, את הסכנה שהעם כולו יהיה חשוף לה במהלך מכת הבכורות. ובדיוק כשם שהאל נהדף בפולחן דמים בשמות ד – כך יינצל גם

* גרסה מוקדמת של מאמר זה הופיעה בספרי *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* אשר יראה אור בתרגום עברי תחת הכותרת הבריאה לפי חוה: גישה פמיניסטית למקרא בהוצאת הקיבוץ המאוחד. תרגום המאמר: מיכל אלפון וליאור שטרנברג. אני אסירת תודה לאורי אלטר, זלי גורביץ, גידי נבו, רות נבו, חנה קרנפלד, פרומה צייטלין ואירנה שירון-גרוסק על הערותיהם החיוניות והמאלפות.

עם ישראל ממגעו הממית של ה"משחית" באמצעות דם הפסח על המזוזות והמשקופים בשמות י"ב.

פרשנות רווחת אחרת רואה בסיפור "חתן דמים" וריאציה נוספת על מוטיב סירובו של משה להיענות לייעודו (ראו בובר תשכ"ג; בלאו תשי"ז; טלמון תשי"ד). ואכן, האפיזודה הקודמת (שמות ג, 1-ד, 17) מתארת את התגלותו של האל בסנה הבורע ואת נסיונותיו העיקשים של משה להשתמש מתפקיד הגואל הלאומי. "מי אנכי", הוא שואל, "כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים?" (שמות ג, 11). בתשובה לחרדותיו מבטיח האל להיות עימו; אולם משה מסרב להיכנע ודורש לדעת מיהו השולח אותו. האל מגלה בדרמטיות את שמו – "אהיה אשר אהיה" – אך אפילו בכך אין די. ללא לאות ממשיך משה וטוען שהעם לא יאמין לו ושהוא לא ניחן בשטף הלשון הדרוש לתפקיד: "כי כבד פה וכבד לשון אנכי" (ד, 19). ולבסוף הוא מבקש מהאל ישירות שיחפש מישהו אחר. אך ניסיון אחרון זה לסגת מצית את הזעם האלוהי. האל מאבד את סבלנותו ומשלח את משה למרות כל הסתייגותיו.

באופן דומה אם כי בקיצור רב מבטא משה את התנגדותו לשליחות בפרק ו: "ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים?" (שמות ו, 12, וכן פסוק 30). בסיפור "חתן דמים" הופכים הוויכוחים המילוליים למאבק פיסי מטיל אימה, שכן כאן האל מבטא את זעמו באלימות מוחשית, והתעקשותו על שליטה מוחלטת באיש שבחר הופכת לנסיון רצח. יתרה מזו, בהתאם למוחשיות המאבק, המילה כאן היא יותר מביטוי מטאפורי: עורלה אכן נחתכת, דם נשפך, וטקס מזור מתקיים.

בעוד שפירושים אלה אכן זורים אור על משמעותו האפשרית של סיפור "חתן דמים", הם אינם מסבירים את תפקידה האינטגרטיבי של ציפורה, ואף לא את שונותו הבולטת של הסיפור.

א. מושיעות

מדוע, אם כן, כובשת ציפורה את הבמה בפגישה לילית זו? על מנת להבין טוב יותר את הכוח שבידיה, עלינו לבחון תחילה כמה קשרים אינטרטקסטואליים בתוך ספר שמות, אשר לא קיבלו עד כה את תשומת-הלב הראויה. בהצלחת משה מועמו של האל הולכת ציפורה בעקבות שורה ארוכה של דמויות נשיות המופיעות בשני הפרקים הראשונים של ספר שמות, המעוזות להערים על פרעה ולהציל את משה, כמרגם תינוקות זכרים אחרים, מגזירת המוות המלכותית.¹

הראשונות הן המיילדות שפרה ופועה, המפירות את גזירת פרעה ומצדיקות את עצמן במעשיות של מיילדות:

ויקרא מלך־מצרים למיילדות ויאמר אליהן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים: ותאמרנה המיילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה בטרם תבא אלהן המילדת וילדו (שמות א, 18-19).

שפרה ופועה מספרות לפרעה את מה שהוא רוצה לשמוע, ועל-ידי כך מצילות את התינוקות העבריים, כמרגם את עורן שלהן. הן מערימות על פרעה על-ידי כך שהן מאשרות את חרדותיו הגזעניות בנוגע לפוריותן של הנשים העבריות. תוך הסתמכות על ההנחה הגזענית המוכרת לפיה ה"אחר" קרוב יותר לטבע, טוענות המיילדות כי הנשים העבריות, שלא כמצריות, אינן זקוקות למיילדות; בהיותן דומות לחיות ("כי חיות הנה") הן יכולות ללדת גם ללא עזרה מקצועית.

באופן דומה מערימה אמו של משה על פרעה בהעמידה פנים שהיא נענית לגזירתו. בהפקרת בנה למי היאור ממלאת יוכבד באופן אירוני את החוק כלשונו! (Ackerman 1974, 90). כפי שאמר אברנבל, "האשה הטובה הבינה בפקחותה כי ייתכן ובנה נועד להיות מושלך אל היאור. משום כך

1. לדברי טריבל (Trible 1978, 221), החתרנות הנשית בפרקיו הראשונים של ספר שמות היא גורם של "דהיפטריארכליזציה" (depatriarchalization). אני אמנם מסכימה עם הכיוון הכללי של טענתה, אך אני סבורה כי הנחת היסוד שלה, שאלמנטים כאלה מוכיחים ש"אלוהי ישראל מתנגד לסקסזיזם", אינה ממיין העניין. לעניין תפקידן של הנשים בשמות א-ב ראו Exum 1983 ו-Zeligs 1986.

היא דאגה להשליכו אל היאור כמו על מנת למלא את יעודו. מרים, המשגיחה על התיבה מרחוק, שותפה כמוכן למזימה.

לבסוף מערימה על פרעה בתו שלו. הנסיכה מצילה ומגדלת ילד עברי ממש מתחת לאפו של אביה. שיאו של מהלך מרדני זה הוא רגע מתן השם: "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתוהו" (ב, 10). בבחירת השם, ובייחוד בקישור לפועל העברי "משה", היא מעניקה לו את הכוח לפעול נגד רצון פרעה: כשם שהיא מְשִׁתָּה תינוק נטוש מן המים בניגוד לחוק שקבע אביה, כך ימשה משה את עמו הזנוח מבית העבדים של פרעה.² מדרש השם של בת פרעה קורא אפוא לגאולת המדוכאים; הוא מנבא ומעורר את לידתו של העם. ייתכן שמשמעותו המצרית של השם משמשת כאן כמסווה לרעיון מהפכני זה. מבחינה אטימולוגית "משה" היא מלה מצרית שפירושה "בנו של". במקרים רבים היא מופיעה כסיומת לשמות תיאופוריים דוגמת יעחמס (Ahmosis) או תחותמיס (Thutmosis). באמצעות השימוש בשם דרלשוני יכולה הנסיכה להעניק מס שפתיים סמלי לתרבות השליטה ולחזור תחת סמכותו של פרעה בעת ובעונה אחת.

כקודמותיה, גם ציפורה משככת את חמתו של התוקף עליידי היענות חלקית וערמומית לגחמותיו. שיטתה היא סינקדוכית, "החלק למען השלם" (Pars pro toto) – עורלה ומעט דם בתמורה לחיי הקורבן (טלמון תשי"ד, 93). באמצעות טקס המילה והתות הדם הופכת ציפורה אלימות הרסנית לביטוי ממוסד של אלימות ומסכה את הדם ממסמן אפשרי של מוות למהות מיטיבה המרחיקה סכנה (ראו Girard [1972] 1979).

במונחים פסיכואנליטיים, ציפורה מספקת לאל מעין "תחליף סמלי". כזכור, פריד מגדיר את המילה כ"תחליף סמלי לסירוס, עונש שהטיל האב הקדמון בכוחו הכביר על בניו; כל המקבל על עצמו סמל זה הראה בכך כי הוא מוכן להיכנע לרצון האב, גם אם במחיר של קורבן כואב" (פריד 1978). ואולם פריד, הן בתיאורו את השבט הקדמון והן בטיפולו ב"רומנס המשפחתי", מוניח את התפקיד החשוב שיכול להיות לנשים, ולאמהות במיוחד – למרות חולשתן ואולי דווקא בגללה – בלימוד הצעירים החלשים והמאוימים את הדרכים שבהן ניתן להערים על אבות עוינים.³

ב. בחזרה לתיבה

אך מדוע משה פסיבי כל-כך והמום באותו לילה, בדרך למצרים? הרי הוא יכול היה לשתף פעולה עם ציפורה, כשם שיעקב לקח חלק במזימתה של אמו כנגד יצחק. יותר מכך, יכול היה להיאבק בישות האלוהית התוקפת, כפי שלחם יעקב במלאך בדרכו חזרה לכנען (בטקס מעבר מקביל).⁴ משה עם זאת אינו מסוגל ללכת בעקבות קודמיו; הוא משותק מן החרדות והספקות הרודפים אותו בשלב לימינלי זה של חייו. התפקיד שיעד לו האל מאיים מדי, והוא מוצא את עצמו כביכול שוב בתיבה, בעמדה גרטיבית של פעוט חסר אונים שחייו תלויים באחרים. טשטוש הגבולות בין משה לבנו מדגישה תנועה גרטיבית זו: הנמען של "ויפגשהו" בפסוק כ"ד אינו ברור. כיוון שבקטע הקודם משה הוא הנמען, התייחסתי למשה (כמרבית הפרשנים) – ולא לבנו – כקורבן הזעם האלוהי.

2. ישעיה מחזק את דבריה של הנסיכה בכך שהוא מכנה את משה "משה עמו" (ס"ג, 11). ראו הערותיו של רוברט אלטר בהקשר זה (Alter 1981, 47–58).
3. פריד מפתח את מושג ה"רומנס המשפחתי" בקשר לתולדות משה בחלקו הראשון של משה האיש ואמונת הייחוד (Moses and Monotheism) (פריד 1978). בעקבות התזה שהציג אוטו ראנק בספרו *Myth of the Birth of the Hero* (Rank [1914] 1932), טוען פריד כי הגיבור הוא דמות המתייצבת כנגד אביו ולבסוף גוברת עליו. בהתגברו על פרעה (שהוא, על-פי פריד, דמות-אב של משה) מוכיח משה את עצמו כגיבור. תיאור הדיאדה אב-בן אצל פריד משכנע אמנם מאוד, אולם התעלמותו מתפקיד האם אומרת דרשני. לניתוח ביקורתי יותר של ה"רומנס המשפחתי" אצל פריד ראו Neuman [1949] 1970. תחבולות הן נושא מהדורה מיוחדת של Semeia (1989), בשם "Reasoning with the Foxes: Female Wit in a World of Male Power". מאמרה של מיקה באל "Tricky Thematics" (Bal 1988) מעניין במיוחד, משום שהוא אינו מגביל את התחבולות לנשים בלבד, אלא מרחיב את המושג וכולל בו קברצות מדוכאות נוספות, הנוטות להשתמש בתחבולות.
4. רבים ציינו את קווי הדמיון בין "חתן דמים" לבין מאבקו של יעקב במלאך. להשוואה מעניינת במיוחד ראו בובר תש"ן.

אולם אם לרקדק, זהותו של הקורבן נותרת בלתי-מוגדרת. ההבחנה בין האב לבנו הופכת קשה יותר בפסוק כ"ה, שבו כל אחד מהם יכול להיות הנמען של "ברגליו".⁵

בסיפור זה שב ומופיע הדגם על-פיו מאוים משה על-ידי דמות אבהית וניצל על-ידי אשה. חזרה זו מסמנת התמוטטות פתאומית של הפרדיגמה ההרואית. אין ספק שמשה היה בדרך הבטוחה יותר להרואיות קונבנציונלית כשהציל את ציפורה ואת אחיותיה מן הרועים בשמות ב. אולם בלילה גורלי זה מתברר שהגבורה, "ביטויה של הפטריארכליות והצדקתה" (Bal 1988, 37), היא מושג שברירי למדי; משה נראה כמי שאינו מסוגל לעשות את הצעד המכריע שיוביל אותו מעמדת הבן לעמדת האב. ציפורה, בהתאם, לוקחת על עצמה את תפקיד האם לא רק ביחס לבנה אלא גם כלפי משה עצמו.

כניסתה המהירה והחזקה אל מרכז הבמה מערערת, אם כן, על הנחות היסוד של תפיסת הגבורה הפטריארכלית: בעוד משה המום ונבעת, ציפורה פועלת במהירות, נוטלת אבן-צור, חותכת את עורלת בנה, מכריזה על משה כעל "חתן הרמים" שלה ומתייצבת באומץ כנגד האל.

עם זאת, חזרתו של משה לתיבה מתגלה כחיונית יותר להתפתחותו של הגיבור מכפי שנראה הדבר במבט ראשון. הרגרסיה מובילה, בסופו של דבר, להשתנות וללידה מחדש. ציפורה מזכירה למשה מה שכבר למד ממושעותיו הקודמות: שלעתים, כנגד כל הסיכויים, יכולים דווקא החלשים להביס את החזקים.⁶ כגיבור חלש בתחילת דרכו וכאביו העתידי של עם קטן וצעיר, שנולד בשעה שכל העמים האחרים כבר היו קיימים, משה זקוק אמנם ליכולת להיאבק כנגד כל הסיכויים, כמרגם ליכולת לנצל את נשקם של החלשים: העורמה. ציפורה מצליחה, כפי הנראה, לשחררו חלקית מפחדיו, כיוון שמיד לאחר האירוע המוזר הוא מעז להתייצב מול פרעה ולדרוש ממנו שיתיר לבני ישראל לערוך משתה לאלוהיהם במדבר (ראו שמות ה). זוהי תחבולתו הראשונה של משה. הוא שוכח לציין כי אין להם כל כוונה לחזור למצרים עם תום החג (ליונשטם תשל"ב, 48).

ג. חתן דמים

קריאתה החוזרת של ציפורה נשארת אחד החלקים הסתומים ביותר בסיפור. הפרשנים חלוקים בניניהם לגבי זהותו של "חתן דמים". אחדים גורסים כי ציפורה פונה כאו לבנה. המלה "חתן" צריכה, לדעתם, להתפרש לא על-פי מובנה העברי המקובל, אלא על-פי הפועל הערבי "חתנה" (למול). הקרוב אליה מבחינה לשונית. ציפורה, לפי גישה זו, מכריזה על בנה בטקסיות כ"נימול" – מי שמוגן על-ידי דם המילה. אולם אין להתעלם ממובנה התנ"כי-העברי השכיח של המלה.⁷ פרשנותו של קאסוטו נראית לי משכנעת ביותר:

ציפורה פונה אל משה ואומרת לו "כי חתן דמים אתה לי", כלומר, אני מצילה את נפשך מן המוות, ומחזירה אותך לחיים, על ידי דם בננו; ובשובך לחיים הרי כאילו אתה נעשה חתני פעם שניה, הפעם חתן דמים, חתן הנרכש על ידי דם (קאסוטו תשי"ב, 39).

ציפורה מתפארת בנצחונה על המוות, בהצלחתה להחזיר את אהובה לחיים ובכוחה להפוך את הדם לסמל של חיים וביטחון. "בדמייך חיי", אומר האל ביחזקאל ט"ז לאומה הזנוחה שננטשה בלידתה, מתבוססת בדמה ללא השגחה. זהו בדיוק מה שאומרת ציפורה ברגע זה למשה, האיש שחיוו וחיי עמו הם בלתי-נפרדים. על משה, כמו על העם שיוליך במדבר ארבעים שנה, לדעת כיצד להתגבר על חבלי הלידה ולהפוך את דם הלידה למקור של כוח.

עד כה ניסיתי להאיר את תפקידה של ציפורה בסצינה הלילית באמצעות הדמיון הקיים בין תעוזה בהצלת משה לבין פעולתן של הרמויות הנשיות בשני הפרקים הראשונים של שמות, אולם

5. ייתכן שאלהים תורם לבלבול. גם אם אפשרות זו מתקבלת פחות על הדעת, אפשר שברגליו שלו נוגעת ציפורה.
6. הקנתי את נצחוני המפתיע של החלש בספר שמות מתבססת על פרשנותו המרתקת של רולאן בארת למאבקי של יעקב במלאך (Barthes 1977).
7. לדיון ביקורתי בקישור חתן-חתנה ראו Childs 1974, 97.

ההבדל בין המאבקים הוא לא פחות מסקרן. נצחונן של הנשים על פרעה הוא אכן מופלא ומדהים, אולם הוא עדיין קל לעיכול הרבה יותר מאשר נצחונה המסתורי של ציפורה בסיפור "חתן דמים". יריבה של ציפורה איננו רק דמות אב, אלא האב האלהי בכבודו ובעצמו! בהדיפת התקפתו של האל היא מאיימת, למעשה, על עקרונות מונותאיסטיים ופטריארכליים כאחד.

אדוארד מאייר וממשיכיו הפנו את תשומת הלב לעקבות הפוליתאיסטיים בעיצובו של האל בשמות ד (ראו למשל Meyer 1906). התוקף מזכיר שד פגאני הרבה יותר מאשר אל מונותאיסטי, לא רק בשל רצונו הבלתי-מוסבר להרוג את משה אלא גם בשל האופן שבו מפיסים אותו.⁸ אך דמותו של האל איננה היחידה המתאפיינת בסממנים פגאניים באפיונה זו. מרבית חוקרי המקרא התעלמו מן הדמיון הרב שבין דמותה של ציפורה לדמותן של האלות המגוננות בתרבויות הפגאניות, שהן בדרך-כלל האחראיות על בטחונם של גיבורים צעירים. השליטים הבבלים, למשל, מוגדרים כ"חתניה של אישתר" (Ochshorn 1988, 22); במיתולוגיה השומרית האלה איננה מבטיחה את שגשוגו של המלך דומזי; ואף באודיסאה ובאיניאס, אתנה ונוס הן האלות השומרות ומנחות את בני טיפוחן אודיסאוס ואיניאס. בנוסף לכך, ההגנה שמספקות אלות אלה כוללת לעתים קרובות מאבקים בישויות אלהיות אחרות, למען גיבוריהן הנבחרים. עם עליית המונותאיזם הודחו האלות; האל הוא אחד ויחיד, וככזה הוא גבר. ההשגחה האלוהית נתונה בלעדית בידיו. ועם זאת, ההגנה הנשית לא נעלמה; היא מוסבת אל המישור האנושי ונתפסת כחלק מתפקידן של דמויות נשיות, ושל אמהות במיוחד. בסיפור חתן דמים ניתן למצוא עקבות של היסט תרבותי זה: ציפורה היא דמות אנושית פשוטה, אשה ואם, אולם במאבקה כנגד האל ובהכרזתה הטקסית על משה כחתנה, היא מגלמת משהו מדמותה של אלה.

ד. הקשר המצרי

בניסיון לחשוף את מקורותיו השכוחים של הסיפור ברצוני להציע כאן השערה, שסיפור "חתן דמים" הוא עיבוד של המיתוס המצרי אדות איזיס ואוזיריס.⁹ איזיס, האלה המצרית הידועה גם כ"אשת הכשפים", זכתה להכרה רחבה לאחר שהצליחה להשיב לחיים את אוזיריס, בעלה (שהוא גם אחיה), ומאחר יותר לאחר שהצילה את בנה הורוס. אוזיריס, שהיה במקורו שליטה האלוהי של מצרים, נרצח בידי אחיו הקנאי סת'. פלוטארכוס מספר כי לאחר שפיתה סת' את אוזיריס לשכב בתוך סרקופג מפואר מיהרו עוזריו לחדר, סגרו את הארון והשליכוהו אל הנילוס. לאחר חיפוש נרחב הצליחה איזיס למצוא את הארון. יש אומרים כי סת' הצליח להשתלט שוב על הגופה וביתר אותה לחתיכות, אולם איזיס הצליחה לאסוף את איברי גופו והשיבה אותו לחיים באמצעות נוסחת קסם ונפנף כנפיים (שהשיבו לנפטר רוח או נשימה). המנן יפהפה לאוזיריס מפליא לתאר תמונה דרמטית זו (ההסברים בסוגריים שלי – א.פ.):

אחותו גוננה עליו.
היא שהניסה את האויבים,
עוצרת את מעשי התוקף
בכוח מלתה...
איזיס האדירה שהגנה על אחיה,
אשר חיפשה אחריו ללא לאות.

8. פרשנותו של מאייר בכללה היא אחת הפרשנויות הפרועות ביותר לסיפור חתן דמים. הוא סבור שההתקפה הלילית מתרחשת בליל הכלולות של ציפורה ומשה. האל הדמוני תובע לעצמו את זכות ה-"prima nox" (ליל הבתולים). ציפורה מערימה על ה"מפלצת התאוותנית" בהשליכה את עורלת משה לעבר איברי המין של השד; ונוסחת הכישוף שהיא אומרת שוב ושוב מיעדרת לאשר את העובדה שהשד זכה בכבוד והיה הראשון ששכב איתה. לעניין אפיו הדמוני של הסיפור (ראו גם אבישר תש"ם).

9. בתיאור המיתוס הסתמכתי על Ochshorn 1981; Bleeker 1963; Budge 1904; Frankfort 1984. למדתי רבות גם משיחות עם מרים ליכטהיים ועם אירנה שירון-גרומן. מאליו יובן שהאחריות לדעות כולה שלי.

אשר חצתה את הארץ מתאבלת,
ולא נחה עד שמצאה אותו,
אשר הצלה בפלומתה,
יצרה אויר בכנפיה,
אשר עולות החייתה את אחיה,
זקפה את [אברן] של העיף,
קיבלה את זרעו, ילדה את בנו [הורוס].¹⁰

במרכז סיפור תחייתו של אוזיריס עומדת החייאת איבר מינו, ובעקבות זאת הריונה של איזיס (על-פי גרסה אחרת, השתמשה איזיס בפיסת עץ כתחליף לאיבר האחד שלא הצליחה למצוא). כאן החל אפיונו של אוזיריס כמלך המתים, שהפך אחר-כך גם לאל הפיריון והצמיחה. תחייתו של אוזיריס מתוארת שוב ושוב גם באמנות המצרית: איזיס מופיעה בדרך-כלל בדמות אנוש מאחורי מיטת הנפט. לעתים היא נראית בדמות נץ, מרחפת מעל גופתו (ובייחוד מעל לאיבר מינו) של בעלה (ראו תמונה בעמ' 95).

הדמיון בין מיתוס זה לבין סיפור חתן הדמים הוא מרתק! כמו שם גם כאן מדובר ביריב אלים, באשה המצילה את בעלה, בפין העובר טיפול (ייתכן שהשימוש החריג בפועל "כרת" לתיאור המילה בשמות ד הוא הד לביתורו של אוזיריס), בנוסחאות קסם, ומעל לכל – בכנפיים! נראה כי יותר מכל, שמה של ציפורה מסגיר כאן את הקשר שלה לאיזיס דמית הציפור.

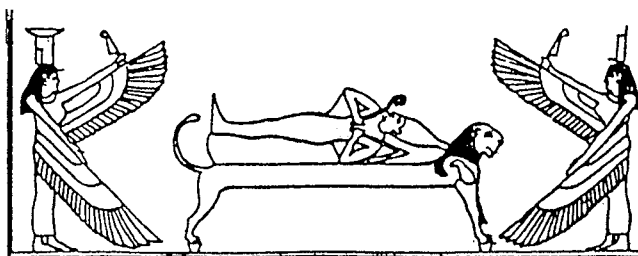
איזיס המחלצת את אוזיריס מן הארון שבנילוס מזכירה באופן מעניין גם את בת פרעה המחלצת את משה.¹¹ אבל זה עדיין לא הכל. יש לה גם הרבה מן המשותף עם יוכבד, עם מרים ועם המיילדות (Greenberg 1969, 40; Leach 1983) איזיס יולדת את הורוס בסבך של גומא, שם היא גם מחביאה אותו על מנת למנוע מסת' להרע לו. בגלל טיפולה המסור (לעתים בסיועה של אחותה נפטיס) היא הפכה למיילדת האלוהית של בית המלוכה. פרעה נחשב כהתגלמותו של הורוס עלי אדמות בחייו, ואוזיריס כהתגלמותו במותו, כשהוא מוגן בשני המקרים על-ידי כנפיה וחוכמת הכישוף של איזיס.¹²

בקטע מפורסם במשה האיש ואמונת הייחוד (*Moses and Monotheism*) (פריד 1978), העוסק בעיוותים שנוצרו כתוצאה מההדרחקה המקראית של שורשיו המצריים של המונותאיזם, טוען פריד כי

עיוות נוסחו של המקור דומה לרצח. הקושי הוא לא במעשה עצמו, אלא בסילוק עקבותיו. אין זה מקרה, שהמלה עיוות בגרמנית – *entstellung* – ניתנת להתפרש בשני לשונות, גם כשינוי צורה, גם כשינוי מקום, כהעתקה למקום אחר. ואכן במקרים רבים נוכל לסמוך על כך שהמזדחק והמוכחש בנוסח המעוות יתגלה בכל זאת מוצנע אי שם, ולוא גם מסולף ומנותק מהקשרו. אלא שלעתים קשה למדי לעמוד על כך (שם, 47).

למרות שפריד לא התעניין בעקבות שהשאירה האלה המצרית בספר שמות, ניתוחו את הדינמיקה של ההדרחקה תואמת במיוחד את ענייננו. איזיס אכן "נקרעת לגורים" בסיפור המקראי, כיוון שתפקידה כמיילדת, כאם, כאחות וכאשה מחולק בין שפרה, פועה, יוכבד, מרים, בת פרעה וציפורה. בחרתי להתמקד בסיפורה של ציפורה משום שבמקרה זה משק כנפיה של איזיס הוא

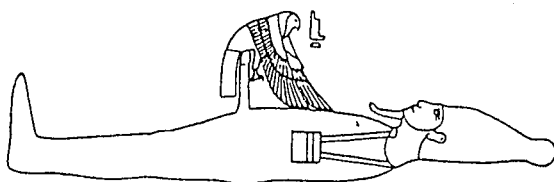
10. הטקסט מופיע באנגלית בספרה של מרים ליכטהיים (*Ancient Egyptian Literature* (Lichtheim 1976) ותורגם על-ידי ליאור שטרנברג בעזרתה האדיבה של אירנה שירון-גרומן.
11. בהסתמכה על טקסטים פוסט-מקראיים מגיעה שירון-גרומן (Shirun-Grumach 1983, 7) לאותה מסקנה. היא מציינת שהשם תרמוטיס, בו מכנה יוספוס את בת פרעה, מקושר בתקופת תלמי עם איזיס. ראוי לציין גם שהמלה "תיבה" המופיעה בשמות ב היא מלה מצרית שפירושה ארון, ארגון, מזבח, ארון קבורה. תיבות שכאלה נהגו להשיט על ספינות כחלק משחזור טקסי של השלכת אוזיריס ליאור.
12. תחבולתה של איזיס מוחשית במיוחד כשהיא מערימה על סת' כדי להבטיח את מעמדו של הורוס כיורש: בדמות אשה יפהפיה היא מפתה את סת' להתרחק מחצר המלך ומספרת לו שלאחר מות בעלה גול זך את ירושת בנה. חרונו הצדקני של סת' מופנה מיד נגדו, כאשר האלה מגלה לו את זהותה האמיתית.



איסיס ונפטיס מספקות אוויר לאחיריס
מרייט, דנדרה (Mariette, Dendérah) 75, IV



אחוריס הקמה יולד בן באמצעות איסיס המעופפת מעליו בדמות נץ.
מרייט, דנדרה (Mariette, Dendérah) 90, IV



אחוריס מפרה את איסיס המופיעה בדמות בז. מקדשו של סטי I
אבידוס, (Abydos), שושלת XIX



תחייתו של אחיריס
לקוח מתבליט בפילהה (Philae)

מוחשי במיוחד. ניתן לחוש בבירור בהתנגשות בין הצנורה המונותאיסטית הקפדנית לבין עוצמת התנגדותו של העבר התרבותי המודחק.

האם הדחקתן של האלות בתנ"ך מרמזת כי המונותאיזם הוא פטריארכלי בעוד שהפוליתאיזם הוא מטריארכלי בגישתו? לדעתו של פרייד – ולדעת אחרים עימו – כן. בקטע ידוע אחר מתוך משה האיש ואמונת הייחוד הוא עושה שימוש מרומז ברעיונותיו של ג.ג. באכופן (Bachofen 1967) בנוגע למהפכה המונותאיסטית, ומגדיר את היווצרות המונותאיזם כמעבר הדרגתי מערכים "מטרנליים" ל"פטרנליים":

מהותו של קידום הרוחניות היא בכך, שאדם מוותר על רשמי חושים ישירים לטובת תהליכים המכונים בפנינו "עליונים", כלומר זכרונות, שיקולים, מסקנות, שקובעים, למשל, כי אבהות חשובה מאמהות, אף שאיננה מוכחת בחושים, כמו האחרונה. וכי, לפיכך, צריך הבן לשאת את שם האב ולרשת אותו. או כי אלוהינו גדול ועצום ביותר, אם כי איננו נראה, כמו רוח הסערה והנשמה (שם, 116).

התפיסה הרואה את המסורת הפגאנית כבעלת חותם מטריארכלי נפוצה גם במחקרים הפמיניסטיים של ימינו. כך ניתן למצוא באנתולוגיות שונות, דוגמת *Womanspirit Rising* (Christ and Plaskow 1979) ו" *The Politics of Women's Spirituality* (Spretnak 1982) ניסיון להקים לתחייה את אלות העולם העתיק ולייסד דת אלטרנטיבית שבמרכזה תעמוד, במקום דמותו הסמכותית, הנשגבת והמופשטת של האב, אלה-אם גשמית, חושנית ומענגת.

הקישור שעושה פרייד בין פגאניות לבין תפיסות מטריארכליות אמור להדגיש את הקדמה הרוחנית שהביא המונותאיזם באמצעות תפיסת העולם הפטריארכלית שלו. קרייסט, פלאסקו וספרטנק מנסות לעשות את ההפך. על אף ההבדלים הברורים שבין שתי הגישות, הרי שהן בעייתיות במידה דומה, כיוון ששתיהן מנסות להציג את עליונות אחד המינים על פני השני, כשהן משתמשות בתבניות חשיבה סטריאוטיפיות ומתעלמות מן העמדה הפטריארכלית המאפיינת גם את הדתות הפוליתאיסטיות: שהרי בכל הפנתיאונים – במצרי, בבבלי וביווני – שולט אל ראשי ממין זכר.¹³ זאת ועוד, כוחן של האלות מוגבל על פי רוב לטיפוח בני חסותן, כאשר במקרים שבהם הן מסכנות את סמכותן הן מושקעות או אף נרצחות. תיאמת, האם הגדולה של המיתולוגיה הבבלית, נקרעת לגזרים בידי בנה מארדוק (והעולם נבנה על גופתה). אפילו איזיס האדירה נרצחת וראשה נערף (לפי מסורת אחת) או נאנסת (לפי גרסה אחרת) על-ידי בנה הורוס, מיד לאחר שהובטח שלטונו.

אין צורך, לדעתי, לראות בהתרחקות המקראית מהאלות עדות להחלפת סדר מטריארכלי (אם היה כזה אירופעם) בסדר פטריארכלי, אלא ראייה לכך שהמעבר מפגאניות למונותאיזם כרוך במעבר בין שני ייצוגים פטריארכליים שונים של נשיות. על מנת להבין את ההבדל יש לזכור כי הדחת האלות על-ידי המונותאיזם היא חלק מן המעבר הכולל יותר של מרכז ההתרחשות מן השמים לארץ. המונותאיזם מופנה אל האנושות: את תולדות האלים מחליפות הגיניאלוגיות, מאבקי כוח בין אלים הופכים למאבקים בין בני אנוש, שדים הופכים לקונפליקטים פנימיים, ואלות לבנות אנוש.

13. לסקירה ביקורתית של "סגידה לאלות" בפמיניזם ראו Landes 1980. לערער על מושג ההתקדמות הרוחנית אצל פרייד ראו Culler 1982, 59. ברצוני להוסיף כמה מלים על הנחות היסוד השגויות של פרייד במובאה זו. ראשית, האיסור על צלם ומסכה אין פירושו כי האל הוא בלתי-נראה. אסור לשחזר את צלם האלהים, וגם אי-אפשר לראותו מעשה יום ביומו, ועם זאת הוא נראה לעין. הדעה שהאל המונותאיסטי הוא בלתי-נראה אינה אלא פירוש אפלטוני מוטעה שהשתרש במחשבת המערב (ראו Boyarin 1990). שנית, שמות אינם בהכרח שיח אבדי. במקרים רבים בטקסטים מקראיים האם, או האם החליפית, היא הנותנת לילד את שמו. פרייד, ככל הנראה, מתעלם מכך, לא רק כאן אלא גם בעמדי הפתיחה של משה האיש ואמונת הייחוד, שם הוא גזל מבת פרעה את תפקידה כנותנת השם ומשייך את קריאת שמו של משה לאביו המצרי.

ה. לדמיון עם

ההתמקדות המונותאיסטית באנושות תואמת את העדפת הזמן ההיסטורי על פני התפיסה המיתולוגית של הזמן. בעוד שסיפור הצלתו של אחיריס בידי איזיס ממוקם במה שבחטיין מכנה "זמן אבסולוטי", "המוגן לחלוטין מן הזמנים הבאים" (Bakhtin 1981, 15), ספר שמות מתחיל באירוע היסטורי הנמצא בקשר ישיר עם ההווה של הדיכוי הפרעוני ושל מרד העבדים העבריים. בהתאם, למושיעות השונות בספר שמות – בניגוד למקבילותיהן האלוהיות – יש תפקיד היסטורי ולאומי. בהערמתן הנועות על פרעה הן מניעות את גלגלי המהפכה, מאפשרות את יציאתו לחופש של העם המדוכא ומעצבות את אחד מאירועי המפתח בהיסטוריה של בני ישראל. במלים אחרות, הן אמנם מאבדות מצביון המיתי, אך מקבלות בתמורה תפקיד בדמיון העם: הן משחררות את משה ובעקבותיו את בני ישראל מ"הפחד לעוף", מהפחד לדמיון עתיד אחר ללא פרעונים, ללא שעבוד וללא יאור.

אך כפי שקרה לנשים דומיננטיות במהפכות אחרות (ועל כך כתבה בהרחבה גרדה לרנר; Lerner 1979), גם כאן, מיד לאחר השחרור הלאומי – היציאה ממצרים – נדחקות המהפכניות לשוליים. את ציפורה משלח משה לאחר ליל הדמים, ושאר הנשים פשוט נעלמות מן התמונה. מחציית ים סוף ואילך – לאחר שנרם קול שירתן של הנשים בהנהגת מרים הנביאה – נודדת ההיסטוריוגרפיה הלאומית במדבר ללא השגחה אמהית (ולמעשה ללא נוכחות נשית מכל סוג שהוא). אך בנקודה אחת ניתן לשמוע געגועים כלשהם להשגחה כזו: בכמדבר י"א משה, המתלונן כהרגלו, שואל את האל, "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיך כאשר ישא האמן את הינך על הארמה אשר נשבעת לאבותיו". פיליס טריבל מצטטת קטע זה על מנת לחזק את טענתה שלא ילד גם צדדים נשיים, חשובים לא פחות מאלו הגבריים (Trible 1978). אולם היא אינה שמה לב לכך ששאלתו הרטורית של משה מרמזת למעשה כי האל הוא לא־יוצ'לח בתפקידו כאם העם, ואם הוא עצמו לא הצליח להעניק לבני ישראל את הטיפול האמהי הדרוש, מדוע הוא מצפה שעבדו יהיה מסוגל לכך?

בנדיקט אנדרסון, בספרו *Imagined Communities* (Anderson 1983), טוען שביוגרפיות של עמים, כמוהן כביוגרפיות של אנשים, שואפות ליצור סיפור חיים קוהרנטי תוך כדי שכחת אותן נקודות שבהן אין המשכיות. אנדרסון מתייחס לאומות מודרניות, אך דבריו תקפים לא פחות לגבי עיצוב דמותו של עם ישראל במקרא. ספר שמות מתאר לידת עם – אך אין כאן ביוגרפיה סדורה ומונוליטית. מבעד לסיפור הרשמי, שבו מכבב האל־האב בעל היד החזקה והזרועה הנטויה, מבצבצת דמותה של מיילדת העם, הקוראת תיגר על התפיסה המונותאיסטית שאל גברי יכול למלא את כל התפקידים. דומה שאותו עם, שקם בבוקר ולא רצה ללכת, היה זקוק גם למעוף אמהי כדי להגיע אל הארץ המובטחת.

החוג לספרות כללית והשוואתית והחוג לספרות אנגלית,
האוניברסיטה העברית בירושלים

- אבישר, יצחק, תש"ם. "לאופיו הדמוני של סיפור חתן הדמים: בחינה מחדשת לאור המדרש ולאור האמונות במזרח הקדמון", אשל באר שבע 2: 1-17.
- בובר, מרטין, תשכ"ג. "דמוניות אלוהית", משה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב. עמ' 44-47.
- בלאו, יהושע, תשי"ז. "חתן דמים", תרביץ כו: 1-3.
- טלמון, שמריהו, תשי"ד. "חתן הדמים", ארץ ישראל ג: 93-96.
- ליונטס, ש"א, תשל"ב. מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, מאגנס, ירושלים.
- פרייד, זיגמונד, 1978. משה האיש ואמונת הייחוד, תרגום: משה אטר, דביר, תל-אביב.
- קאסטו, מ"ד, תשי"ב. פירוש על ספר שמות, מאגנס, ירושלים.
- Ackerman, James, 1974. "The Litrary Context of the Moses Birth Story," in *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, vol. 1, ed. K. R. Gros Louis. Nashville, Tenn.: Abingdon, 74-119.
- Alter, Robert, 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Bachofen, J.J., 1967. *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen*, trans. Ralph Manheim. Bollingen Series 84. Princeton: Princeton University Press.
- Bakhtin, M. M., 1981. *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bal, Mieke, 1988. *Death and Dissymmetry: the Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago: Chicago University Press.
- Barthes, Roland, 1977. "The Struggle with the Angel," in *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. London: Fontana Collins, 125-141.
- Bleeker, C. J., 1963. "Isis as Saviour Goddess," in *The Saviour God*, ed. S. G. F. Brandon. Manchester: Manchester University Press, 1-16.
- Boyarin, Daniel, 1990. "The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic," *Critical Inquiry* 16: 532-549.
- Budge, E. A. Wallis, 1904. *The Gods of the Egyptians*. London: Methuen.
- Childs, Brevard S., 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: Fortress Press.
- Chirst, Carol, and Judith Plaskow, eds., 1979. *Womanspirit Rising*. Boston: Beacon Press.
- Culler, Jonathan, 1982. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Exum, Cheryl J., 1983. "'You Shall Let Every Daughter Live': A Study of Exodus 1:8-2:10," *Semeia* 28:63-82.
- Frankfort, Henri, 1984. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: Chicago University Press.
- Girard, Rene, [1972] 1979. *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Greenberg, Moshe, 1969. *Understanding Exodus*. New York: Behram House, Inc., for the Melton Research Center of Jewish Theological Seminar of America.
- Landes, Paula Fredriksen, 1980. "Review," *Signs* 2: 328-334.
- Leach, Edmund, 1983. "Why Did Moses Have a Sister?" in *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, ed. Edmund Leach and Alan Aycok. Cambridge: Cambridge University Press, 33-67.
- Lerner, Gerda, 1979. *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*. New York: Oxford University Press.
- Lichtheim, Miriam, 1976. *Ancient Egyptian Literature*, vol 2. Berkeley: University of California Press.
- Meyer, Eduard, 1906. *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme*.
- Neumann, Erich, [1949] 1970. *The Origins and History of Consciousness*, Bollingen Series XLII. Princeton: Princeton University Press.
- Ochshorn, Judith, 1988. "Ishtar and Her Cult," in *The Book of the Goddesses: Past and Present*, ed. Carl Olsen. New York: Crossroad, 16-28.
- Rank, Otto, [1914] 1932. *The Myth of the Birth of the Hero*, trans. Mabel E. Moxon. New York: Vintage Books.
- Shirun-Grumach, Irene, 1983. "Slow of Speech and Slow of Tounge: An Expressive Gesture," in *Norms and Variations in Art: Essays in Honor of Moshe Barash*, Jerusalem: The Institute of Languages, Literature and Art, Magnes Press, 3-12.
- Spretnak, Charlene, ed., 1982. *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*. Garden City, N. Y.: Anchor Books.
- Trible, Phyllis, 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Zeligs, Dorothy, 1986. *Moses: A Psychodynamic Study*. New York: Human Sciences Press.