

## סיפור בני האלהים ובנות האדם (בר' ו 1–4) לאור 'קטלוג הנשים' ההסיודי

גיא דרשן

ארבעת הפסוקים הראשונים בבראשית ו הם מן הפסוקים החידתיים ביותר בתורה. הפרשנים הגדירו יחידה זו כ'אחת הסתומות ביותר',<sup>1</sup> ומכיוון שמקריאתה עולה התחושה כי היא מכסה יותר מאשר מגלה הניחו שהיא בוודאי חסרה ופרגמנטרית.<sup>2</sup> אין ספק שהסיפור עבר תהליכים שונים

\* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך מחקרי 'סיפורי ראשית בכתיבה הגנאלוגית של ישראל ויוון: תעודות ספר בראשית לאור הכתיבה הגנאלוגית היוונית ומסורות נוספות מאגן הים התיכון המזרחי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג. אני מחזיק טובה מרובה למנחם פרופ' אלכסנדר רופא ופרופ' דבורה גרא על הערותיהם ועזרתם הרבה.

1 מ"ד קאסוטו, 'מעשה בני האלהים ובנות האדם', ספרות מקראית וספרות כנענית, א, ירושלים תשל"ב (נדפס לראשונה בתוך: ספר היובל לכבוד י"צ הרץ, לונדון תש"ג, עמ' 35–44), עמ' 98. מבין המחקרים האחרונים על יחידה זו, שזכתה לעיסוק נרחב, ניתן להזכיר למשל את M. Vervenne, 'All They Need is Love: Once More Genesis 6.1–4', J. Davies, G. Harvey, and W. G. E. Watson (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer* (JSOTSup 195), Sheffield 1995, pp. 19–40; H. Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, pp. 187–199; R. Hendel, 'The Nephilim Were on the Earth: Genesis 6:1–4 and Its Ancient Near Eastern Context', C. Auffarth and L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 6), Leiden 2004, pp. 11–34; A. T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005, pp. 435–456; S. Fockner, 'Reopening the Discussion: Another Contextual Look at the Sons of God', *JSOT* 32 (2008), pp. 435–456; C. M. Kaminski, 'Beautiful Women or "False Judgment"? Interpreting Genesis 6.2 in the Context of the Primeval History', *JSOT* 32 (2008), pp. 457–473; M. B. de Launay, 'Les fils du texte: Genèse 6, 1–4', *Archives de sciences sociales des religions* 147 (2009), pp. 41–59; J. Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1–11*, London 2011, pp. 121–130; W. Bühner, 'Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1–4 als innerbiblische. Schriftauslegung', *ZAW* 123 (2011), pp. 495–515.

2 H. Gunkel, *Genesis*, Macon 1997 (tr. from 3<sup>rd</sup> German 1910 edition and ed. by ראול למשל

לפני שהגיע לצורתו הסופית, ולפיכך ביקשו רבים להתחקות אחר צורתו המקורית של הסיפור ושלבי גלגוליו השונים. אולם נראה כי רוב השאלות לגבי יחידה מקראית זו עדיין עומדות בעינין. חלק מן הבעיות שעלו במחקר בנוגע לסיפור קצר וחידתי זה עשויות להתבאר לאור ההקבלה לחיבור הגנאלוגי היווני החשוב ביותר מן העולם העתיק – 'קטלוג הנשים' ההיסודי, ובעקבות הדיון בהקשרם הגנאלוגי של המקורות. חוקרים אחדים, הן במחקר העולם הקלסי הן במחקר המקרא, כבר הצביעו על הדמיון בין הסיפור הקצר על אודות בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו' 1–4) לבין קטלוג הנשים, אך הגיעו למסקנות שונות מאלו שיוצגו להלן, ונראה שעדיין לא התברר די הצורך היחס בין שני הטקסטים הללו.<sup>3</sup>

#### א. המסורת המקראית

פתיחת היחידה בבר' ו' 1–4 דווקא ברורה למדי, על אף שכמה מהפרשנים במשך הדורות ניסו לטשטש את משמעה. גיבורי הסיפור, הקרויים 'בני האלהים', הם עדת האלים, ובתכונותיהם הם

M. E. Biddle), p. 59; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC)*, Edinburgh 1930 (1<sup>st</sup> ed. 1910), p. 139; הנדל (לעיל הערה 1), עמ' 11; בלנקינסופ (לעיל הערה 1), עמ' 121.

3 במחקר העולם הקלסי עמדה על הקבלה זו בעיקר R. Scodel, 'The Achaean Wall and the Myth of Destruction', *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), pp. 33–50, esp. p. 42; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, p. 42; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (tr. by M. E. Pinder and W. Burkert), Cambridge 1992, p. 102; L. Koenen, 'Greece, the Near East, and Egypt: Cyclical Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women', *TAPA* 124 (1994), pp. 28–31; M. L. West, *East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford 1997, pp. 117–118, 480–481; M. Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge 2005, p. 162; R. S. Hendel, 'Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4', *JBL* 106 (1987), pp. 13–26; J. Van Seters, 'The Primeval Histories of Greece and Israel Compared', *ZAW* 100 (1988), pp. 1–22, esp. pp. 4–9; idem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, KY 1992, pp. 155–158; וטיפלו ביחידה בדרכים שונות. חוקרים אחרים הצביעו על הקבלות פחות רלוונטיות מן העולם היווני. O. Gruppe, 'Aithiopenmythen', *Philologus* 47 (1889), pp. 328–343; idem, 'War Genes. 6, 1–4 ursprünglich mit der Sintflut verbunden?', *ZAW* 9 (1889), pp. 135–155; R. Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu Gen. 6, 1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur (AThANT 65)*, Zürich 1979, pp. 60–78; A. Schüle, 'The Divine-Human Marriages (Genesis 6:1–4) and the Greek Framing of the Primeval History', *TZ* 65 (2009), pp. 116–128

כאלים לכל דבר ועניין.<sup>4</sup> אותם בני אלוהים ראו את יופיין של בנות האדם וביקשו לקחת להם מהן. כבואם אל הנשים נולד גזע מיוחד של אנשים – אלה הגיבורים שחיו בימות עולם, אשר עלילותיהם ומעשי גבורתם זיכו אותם בתואר 'אנשי השם' ('אֲשֶׁר יָבִאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם, הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם, אֲנָשֵׁי הַשָּׁם', בר' 1 ו' 2-4). ה' לא שָׁבַע רִצּוֹן מִמַּעֲשֵׂה הַזֵּוּיג הַזֶּה, וְגַם אִם אֵי אִפְשֶׁר לְהַבִּין בּוֹדְאוֹת אֶת תְּגוּבַת ה' לְמַעֲשֵׂה זֶה: 'לֹא-יָדוֹן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשֶׁגֶם הוּא בָשָׂר וְהָיָו יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה' (בר' 3), מִשְׁמַעַה הַעֵינָיִם בְּרוּר: ה' קָצַב אֶת יְמֵי הָאָדָם לְמֵאָה עֶשְׂרִים שָׁנָה,<sup>5</sup> וְרוּחַ ה' לֹא תִשָּׂהה בְּבָנֵי בָשָׂר וְדָם מֵעַבַר לָכֵךְ.<sup>6</sup>

מלבד אופיו החריג יחסית של סיפור זה בעולם האמונות המקראי, וצמצומו הניכר, עולה שאלה באשר למקומו ברצף הלא-כהני וסמיכותו לסיפור המבול. כבר עמדו על כך כי סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' 1 ו' 4–1) עומד ברשות עצמו, ולכאורה לא ברור הקשר בינו לבין

4 הביטוי בא שוב בדב' לב 8 (בגרסת תרגום השבעים וקומראן [4QDeut]); איוב א 6, ב 1, לח 7; ו'בר אלהין' בדנ' ג 25. ביטוי קרוב לו במקרא הוא 'בני אלים' (תה' כט 1, פט 7), המוכר גם מאין-ספור היקריות מספרות אגריית (*bn 'ilm*) ומציין את פנתאון האלים. מונח זה נמצא גם בכתובת הפניקית ממאות ח' ו' לפסה"ג: כתובת אותוד (KAI 26 A III 19) וכתובת ארסלאן-טאש 1 (KAI 27.11), וכן בכתובת עמונית ממאה ח' לפסה"ג ('תשתע בבנ אלמ', KAI 307.6). בחלק מן הכתובות השמיות-מערביות, כמו במקרא, הצירוף מתייחס לעתים לעדת האלים הכפופים לראש האלים. סקירה של פירושים אחרים ומוטעים שהוצעו במהלך הדורות ראו למשל אצל קאסוטו (לעיל הערה 1), עמ' 99–101. גם כתובים אחרים ברצף היהויסטי מזכירים פְּמִלְיָה אלוהית בצד ה' (בר' ג 22, יא 7; והשוו בר' א 26 מן הרצף הכהני), ראו למשל גם E. T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24), Chico, CA 1980; S. B. Parker, 'Sons of (the) God(s)', *DDD<sup>2</sup>*, pp. 794–800; S. Y. Cho, *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible: A Comparative Study of Their Nature and Roles* (Deities and Angels of the Ancient World 2), Piscataway, NJ 2007, pp. 112–117

5 בניגוד לאלו שפירשו כי מספר השנים מתייחס להקצבת תקופת חסד לדור שלפני המבול, כמו רש"י: 'עד מאה ועשרים שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול'. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה [השוו בר' ה 32, ז 5], אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות', ואלה שהלכו בעקבותיו. פירוש זה כבר הופיע אצל חלק מן הפרשנים הקדומים ביותר כמו 2–3, col. 1, ll. 2–3 4Q252, ('זיחתכו ימיהם מאה ועשרים שנה עד קץ מי מבול', G. Brooke, '252. 4QCommentary on Genesis A', G. J. Brooke et al. [eds.], *Qumran, Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* [DJD XXII], Oxford 1996, pp. 185–207, esp. p. 193; E. A. Speiser, *Genesis* (AB), מביין החדשים ראו למשל, Garden City NY 1964, p. 46: 'the period of 120 years became one of probation' לביקורת C. Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, Minneapolis 1984 (tr. למשל by J. J. Scullion from 2<sup>nd</sup> German 1976), p. 376

6 למושג 'רוח ה' בהקשר זה ראו קה' יב 7 והשוו בר' ב 7. ראו גם את הסיקרה אצל וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 374; S. Tengström, 'rúah', *TDOT* 13 (tr. of *TWAT* 7, 1990–1992), Grand Rapids, MN 2004, pp. 365–402, esp. p. 386. ואת ספרות המחקר העשירה הנוכרת בעמ' 365–367. לפירוש המילה 'דון' ראו למשל סקינר (לעיל הערה 2), עמ' 143–144. השוו קאסוטו (לעיל הערה 1), עמ' 105–106; וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 373–376 והספרות הנוכרת אצלו.

המבול, הניצב אחריו ברצף; מעשי בני האלוהים בבראשית ו 4–1 אינם הסיבה למבול, אלא רעת האדם,<sup>7</sup> ולבעיית מעשי בני האלוהים יש פתרון העומד בפני עצמו – הגבלת תוחלת חייו של אדם למאה ועשרים שנה (בר' ו 3). על פניו נראה כי מדובר אפוא בשתי יחידות נפרדות, אולם ניתוח הכתובים שלהלן עשוי להעלות מסקנות אחרות באשר לזיקה בין סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 4–1) וסיפור המבול (בר' ו 5–17).

את עיקר הקושי בבראשית ו 1–4 מעורר פסוק 3: 'וַיֹּאמֶר ה' לֹא יִדְוֹן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׁגֵם הוּא בָּשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה', שלדעת רבים איננו נחשב חלק מן הרובד הראשוני של הסיפור.<sup>8</sup> ראשית, ניתן לראות כי הפסוק אינו ניצב במקום נוח מבחינת רצף הסיפור. פסוק 3 מתייחס לצאצאי הזיווגים בין בני אדם לבני אלוהים, שכן הגבלת חיי האדם תמנע מצאצאי הזיווגים לחיות חיי אלמוות, אולם למעשה זיווגים אלו וצאצאיהם נזכרים מפורשות רק בפסוק הבא 'אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַמְּהַר הַגְּבֹרִים אֲשֶׁר מְעֹלָם, אֲנָשֵׁי הַשָּׁם' (ו 1,2א4).<sup>9</sup> נראה שסדר טוב יותר היה מושג אילו פס' 3 היה עומד אחרי פס' 4, אך לא כך הדבר. קושי שני עולה מתוכנו של פסוק 3 ברצף הסיפורי. מעשי הזיווגים הללו בין בני אלמוות לבני תמותה הם הפרה בוטה של גבול האנושיות וטשטוש התחומים בין אנושי לאלוהי. רעיון זה הוא כידוע מוטיב מרכזי בסיפורי הבראשית של המחבר היהוויסטי; כך למשל בסיפור גן העדן כאשר האדם אכל מפרי עץ הדעת טוב ורע והפך כאלוהים, וה' חשש כי כעת יהיה גם בן אלמוות 'הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֵתד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן-יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִצֵּץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחִי לְעֹלָם' (בר' ג 22). כך גם בסיפור מגדל בבל (בר' ו 6–7), שבו ביקשו בני האדם לעשות לעצמם שם,<sup>10</sup> וה' חשש כי מעתה יהפוך האדם לכל יכול 'הֵן עַם אֶחָד וְשָׁפָה אֶחָת לְכָלם וְהָה חִלְּמָם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא-יִבְצָר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת' (בר' ו 6). בסיפור בבראשית ו 1–4 הסכנה חמורה אף יותר שכן זיווגי תערובת בין אדם לאלוהים יניבו אליים למחצה. לפיכך, כך נראה מפס' 3,

7 B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (SBT 27), London 1960, p. 57 סבור כי סיפור זה בא להעצים את חטאי האדם ולספק סיבה נוספת למבול: 'It serves as a plastic illustration of the increasing sinfulness of man before God'. אולם יש לשים לב כי בני האדם אינם מוצגים ככלל כחוטאים בסיפור זה. השוו למשל A. Dillmann, *Die Genesis*<sup>6</sup> (KEHAT), Leipzig 1892, pp. 121–122. בדעה שונה לגמרי מחזיק M. Witte, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), Berlin 1998, pp. 65–74, 255–256. הסבור כי הסיפור הוא רובד שיצא מידי העורך האחרון של החטיבה. ראו למשל א' רופא, 'האמונה במלאכים בישראל בתקופת בית ראשון לאור מסורות מקראיות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט, עמ' 52 (וההפניות אצלו); וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 366, 373–376. ברטלמוס (לעיל הערה 3), עמ' 28, 151–193, הציע אף כי פס' 3 הוא תוספת מאוחרת ביותר כיוון שאינו משתקף מהכתוב המקביל בחנוך.

9 היו שהציעו להפוך את סדר הפסוקים, אך ברצף החדש פס' 3 יצור כפילות עם החלטתו החדשה של ה' כנגד האדם בפס' 5–7. להצעה מעין זו ראו למשל E. G. Kraeling, 'The Significance and Origin of Gen. 6:1–4', *JNES* 6 (1947), pp. 193–208, esp. p. 197.

10 והשוו בין 'וַנְעֹשֶׂה-לָנוּ שֵׁם' בסיפור מגדל בבל (בר' ו 4) לבין 'אֲנָשֵׁי הַשָּׁם' בסיפורנו (בר' ו 4).

החליט ה' להגביל את חיי האדם. אולם הגבלת חיי האדם איננה מספקת פתרון ראוי, שהרי אין בכך להפסיק את מעשי הזיווגים החמורים בין אלים לאדם, ויתרה מזו, לפי המסופר בסיפור כפי שהוא לפנינו, מעשים חמורים אלו אף המשיכו והתקיימו גם מאוחר יותר (בר' ו' 1-4). ועוד, ממילא, על פי כל ספרויות העולם הקדום, ילידי תערובת של אלים ואדם, כדוגמת גלגמש או אכילס, אינם חיים בהכרח חיי אלמוות, ולהגבלת חייהם אין חשיבות של ממש. מתבקש היה כאן פתרון מוצלח יותר מזה המצוי לפנינו לעצירת עירוב התחומים של אלוהי וארצי.

קושי מסוג אחר, אף כי פשוט יותר, עולה מחלקו הראשון של פס' 4: 'הנפילים היו בארץ בימים ההם וגם אַחֲרֵי כֵן' (בר' ו' 1-4). עד עתה תואר המתרחש כסיפור עלילתי, אך חלקו הראשון של פס' 4 מנוסח כהערתו של סופר המתבונן מן הצד על המאורעות, מתוך פרספקטיבה של מרחק בזמן; הסופר מגיב על שהתרחש או ומעדכן על מה שיקרה 'אַחֲרֵי כֵן' מתוך מודעות למאורעות אחרים. ניתן לראות גם כי משפט זה אינו משתמש במונח 'בני האלים', או באחד מהמונחים האחרים שהופיעו קודם לכן בסיפור, אלא במונח חדש, 'נפילים'. מילה זו מופיעה שוב במקרא רק בכתוב אחד נוסף, בסיפור המרגלים (במ' יג 33), ועולה הרושם כי חציו הראשון של פס' 4 הוא הערתו של סופר מאוחר, שהיה מודע להימצאותם בארץ של יצורים מעין אלו שזכרו בבר' ו' 1-4, גם בדור שאחרי המבול, בימי המרגלים בכניסה לארץ, וזיהה בין ילידי הזיווגים בין אלוהים לבנות אדם מבראשית 'הַגִּבְרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשָּׁם' לבין 'הנפילים' בבמדבר.<sup>11</sup> נראה אפוא כי חציו הראשון של פס' 4 הוא הערה של סופר מאוחר, וההמשך הטבעי של התיאור העלילתי הקדום היה מעין 'וַיִּבְאוּ\* נְה"מ: אֲשֶׁר יָבְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיֵּלְדוּ לָהֶם הַמָּה הַגִּבְרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשָּׁם' (בר' ו' 1-2א4).

ללא חלקו הראשון של פס' 4, שהוא הערת סופר מאוחר, וללא פס' 3 בצורתו הנוכחית, אשר איננו מהווה פתרון של ממש לבעיית הזיווגים בין בני אלוהים לאדם, הרצף שיתקבל יהיה חלק יותר לכאורה, אולם כעת סיפור זה חסר משמעות, נטול התפתחות ושיא. הוא איננו אלא אפיוודה אטיולוגית קצרה, שעיקרה כיצד נולדו הגיבורים, בני האלים למחצה.<sup>12</sup> קשה

11 השוו סקינר (לעיל הערה 2), עמ' 145-146; וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 377-378; ו' זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, אבן יהודה 1992, עמ' 23. יש לתת את הדעת גם לנקודת המבט הגאוגרפית של המעיר בהשוואה לנקודת המבט של הסיפור המקורי. בניגוד לרצף של כל הסיפורים הראשונים בבראשית המתאר את כלל האנושות, אפשר כי המילה 'ארץ' בלשון ההערה 'הנפילים היו בארץ' מתייחסת לארץ כנען לבדה, שבה נראו הנפילים בימי המרגלים. הלשון המתאימה ליחידה המקורית מצויה בפס' 1, 'על פני האדמה'.

12 ראו למשל וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 366. בשל כך היו פרשנים רבים שסברו כי זו מטרת הסיפור מלכתחילה. ראו למשל סקינר (לעיל הערה 2), עמ' 139-140; מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית<sup>4</sup>, ירושלים תשכ"ה (מהדורה ראשונה תש"ד, תש"ט), עמ' 206: 'ומסורת בידינו מאבותינו שבשעת כניסתם לארץ מצאו עוד אחדים מיתר הענקים; מאין מוצאם של אלה [...] לשאלה זו, שהיתה יכולה להתעורר בלבו של הקורא, באה התורה לתת תשובה בפסקתנו'. השוו G. W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1), Grand Rapids, MN 1983, p. 86

להבין את מניעיה של אטיולוגיה זו, ומה מצא המחבר המקראי לספר סיפור כה חריג על לידתם של גיבורים מיוחדים לאלים בעלי תשוקות ומאויים הנהגים ככל האדם. וכן, כאמור, לאור המסופר בבראשית א–יא (ג 22; יא 6–7) אין להניח שמפגשים אלו בין בני אלוהים לבנות אדם עשויים היו להיגמר בלא כלום ועוד להמשיך ולהתקיים בעתיד ללא הפסקה; מתבקשת הייתה כאן כאמור התערבות בולטת יותר של האלוהים, כדי למנוע את עירוב התחומים בין אלוהי לארצי, ואף השמדה מוחלטת של אותו דור גיבורים.

### ב. פרגמנט 204 (M–W) בקטלוג הנשים ההסיודי ומסורות יווניות קרובות

אף שהספרות המסופוטמית נידונה רבות באשר לסיפורי ראשית האנושות בספר בראשית, אין מקור מקביל ממסופוטמיה שיכול להאיר על הסיפור הקצר בבראשית 1–4. עם זאת דווקא בעולם היווני הקדום נמצא קטע פפירוס המשמר סיפור מקביל מבחינות רבות לסיפור הקצר בבראשית – זהו פפירוס ברלין 10560, המשמר חלקים מן הספר החמישי והאחרון של קטלוג הנשים (*Gynaiκὸν Κατάλογο*) המיוחס להסיודוס. חיבור זה היה מן החיבורים הפופולריים בעולם הקלסי עד המאות הראשונות לספירה, אך לא שרד במלואו. חלקים ממנו הגיעו אלינו דרך הציטוטים של סופרי העולם העתיק, ובדורות האחרונים נוסף גם מספר מרשים של חלקי פפירוסים המכילים קטעים ניכרים מן החיבור. פרסומם של הפפירוסים ופרגמנטים נוספים במהדורות המעודכנות של ריינולד מרקלבך ומרטין ווסט (1967<sup>13</sup>; 1990<sup>3</sup>), מרטינה הירשברגר (2004) וגלן מוסט (2007) הביאו להתקדמות רבה בשנים האחרונות בהבנת יצירה זו וחיבורים גנאלוגיים יוניים נוספים.<sup>13</sup> החיבור קטלוג הנשים, בן חמשת הספרים, הנקרא גם 'אהוֹיאִי' (*Hoiai*), אמנם יוחס להסיודוס, אך כפי הנראה התחבר במהלך מאה ו' לפסה"נ, כמאה שנים אחרי התיארוך המסורתי של הסיודוס.<sup>14</sup> שם החיבור ניתן לו משום שבמוקד החיבור הגנאלוגי

13 המהדורה השלישית שהוציאו ווסט ומרקלבך בשנת 1990 מתבססת על המהדורה הראשונה משנת 1967, אך כוללת גם פרגמנטים חדשים שהתגלו בין השנים הללו. ראו F. Solmsen (ed.), *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, with R. Merkelbach and M.–L. West (eds.), R. Merkelbach. *Fragmenta Selecta*, Oxford 1990. אפרט מפורט יותר ניתן במהדורה הראשונה: R. Merkelbach and M.–L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodae*<sup>3</sup>, Oxford 1967. למהדורות החדשות יותר ראו M. Hirschberger, *Gynaiκον Katalogos und Megalai Ehoiai: Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodischer Epen* (Beiträge zur Altertumskunde 198), Munich and Leipzig 2004; G. W. Most, *Hesiod: The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments* (LCL), London 2007.

14 הרוב מתארכים את קטלוג הנשים למאה ו' לפסה"נ בעקבות M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985, pp. 168–171, אך יש גם המקדימים, כמו ג'אנקו שסבור על בסיס נתונים לשוניים וסגנוניים כי יצירה זו לא נכתבה זמן רב אחרי התיארוך המסורתי של הסיודוס עצמו, היינו במאה ו' לפסה"נ. ראו R. Janko, *Homer, Hesiod*

ניצבות הנשים המפורסמות של המיתולוגיה היוונית אשר ילדו במשכבן עם האלים את הגיבורים והאבות האפונימיים היווניים. הכינוי הרווח, 'אהויאי' (*Hoīai*), ניתן לו בשל הנוסחה החוזרת  $\eta \text{ οἴη}$  ('או היא אשר [...]') הפותחת כל יחידה בחיבור, כשלאחריה עובר המחבר לקורותיה של אישה אחרת והצאצאים שילדה. על פי המצוי בידינו נראה כי בקטלוג הנשים תוארו תולדותיהם של כמעט כל הגיבורים והאבות האפונימיים היווניים על פי סדר משפחתי וגאוגרפי, החל מדאוקליון, גיבור המבול היווני, וכלה בקצו של דור הגיבורים שלחם במלחמת טרויה או מעט אחרי כן.

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

- (1) Νῦν δὲ γυναικῶν [φῦλον ἀείσατε, ἠδυέπειαι  
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδε[ς, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,  
 αἱ τὸτ' ἄρισται ἔσαν[  
 μίτρας τ' ἀλλύσαντο .[
- (5) μισγόμεναι θεοῖσ[iv  
 ξυναὶ γὰρ τότε δα[ῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι  
 ἀθανάτοις τε θε[οῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις.  
 [...]  
 τάων ἔσπετε μ[οι γενήν τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα,<sup>15</sup>
- (15) ὄσσαι[ς] δὴ παρέλ[εκτο πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε]<sup>16</sup>  
 σ]περμ[αί]νον τα[  
 .]ς τε Π[ο]σειδάω[v  
 .... ]v τ' Ἄρης [

(1) ועתה שירו על אודות עדת הנשים – (שירו) נעימות הזמר,  
 מוזות השוכנות באולימפוס, בנות זאוס האוחז באיגיס –  
 על אודות אלה שהיו אז המצוינות ]

*and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge 1982, pp. 85–87,  
 R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005,  
 pp. 2–3

15 להשלמה ראו מוסט (לעיל הערה 13), עמ' 42.

16 ההשלמה בעקבות הירשברגר (לעיל הערה 13), עמ' 89; מוסט (לעיל הערה 13), עמ' 42.

[ אשר התירו חגורן ]  
 [ במשכבן עם האלים ]<sup>(5)</sup>  
 שהרי אז משותפות היו הסעודות, ומשותפות המועצות  
 לאלים בני האלמוות ולבני התמותה  
 [...]  
 ספרנה לני על פרי בטנן ובני[הן] הנהדרים [ <sup>(15)</sup>  
 על אלה שעמן שכ[ב אבי האדם והאלים]  
 בהוריעו ]  
 ועל אלה שעמן פוסידו[ן]... ]  
 ועל אלה שעמן ארס ]

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

אם כן שני המקורות, הסיפור הקצר בבר'ו' וקטלוג הנשים, עוסקים בזיווגים שבין בני אלוהים לבנות אדם. בבר'ו' מסופר בתמציתיות ובקיצור נמרץ כיצד ראו 'בְּנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם וּלְקַחוּ לָהֶם מְכַל אֲשֶׁר בָּחֲרוּ', ואחר באו אליהן וכך נולדו הגיבורים אשר מעולם, ובקטלוג הנשים נסקרים בהרחבה זיווגי האלים עם בנות האדם וצאצאיהם הגיבורים. אולם בזאת לא מצויה ההקבלה החשובה ביותר בין קטלוג הנשים לבין בר'ו' 1-4, שהרי בספרויות העולם יש דוגמאות רבות לסיפורים על זיווגים בין אלים ואלות לבין בני תמותה.<sup>17</sup> מאידך גיסא

17 ראו הסקירות אצל וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 379-380; וברטלמוס (לעיל הערה 3), עמ' 36-78. בעקבות קאסוטו (לעיל הערה 1), עמ' 103-104, הרבו להשוות את הסיפור בבר'ו' 1-4 לסיפור 'הולדת האלים הנעמרים שחר ושלם' (*KTU*<sup>5</sup> 1.23) אף שאין שום ביטחון שהנשים שפגש אל בסיפור זה הן בשר ודם. המילה *'atm*, המתארת את שתי הדמויות הנשיות בסיפור (שורות 39, 42, 43, 46, 52, 60, 64), מציינת את עובדת היותן נקבות ונשות אל, ולא את היותן בנות תמותה דווקא. יש לשים לב כי כפי שהן נחשבות נשותיו של אל (*'att. 'il. w'lmh. 'att. 'il. 'a[']tm*), 'הנשים נשות אל נשות אל לעולם' (שורה 42) כך הוא נחשב בעיניהם כאיש וקוראות לו *ymt.mi* ('הו אישי, אישי', שורה 40). גם ב'עלילות בעל' מתייחס שם העצם *'att* לאלות (*KTU*<sup>5</sup> 1.2 III 22; 1.3 IV 40). היום מקובלת יותר הדעה שהכוונה לאלות, בין אלת' (אשרה) ורחמי, הנזכרות כמה פעמים קודם בטקסט (שורות 13, 28 השוו שורה 16), בין ישויות אלוהיות אחרות. לסקירת הדעות השונות ראו למשל, N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*<sup>2</sup> (The Biblical D. Pardee, 'Dawn and Dusk (1.87)', Seminar 53), Sheffield 2000, pp. 324-335 in W. W. Hallo (ed.), *Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*, I, Leiden 2003, pp. 274-283, esp. p. 280 n. 44 M. S. Smith, *The Rituals*; 41-38 עמ' 'ט, תל אביב תשס"ט, על החיבור ראו גם ג' דרשן וג' דרשן, המיתולוגיה הכנענית (מיתוסים 15), תל אביב תשס"ט, עמ' 41-38.



קשה היה להאמין שסיפור כמו זה המצוי בבר' 1, שבו ראש האלים מסתייג ממפגשי האלים עם בנות התמותה, ימצא בתרבויות מרובות האלים הסובבות את ישראל. ולכן היו מי שהחשיבו את בר' 1-4, ובמיוחד את דברי ה' בבר' 1 ו-3, ליצירה ישראלית מקורית – פרי יצירתה של ההגות המונותאיסטית.<sup>18</sup> כך סברו עד שנתגלה פפירוס ברלין 10560.

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

(<sup>95</sup>) [...] πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο  
 ἐξ ἔριδος· διὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα  
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, †μειζαι κατ' ἀπίρονα γαῖαν  
 τυρβάξας, † ἦδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων  
 πολλὸν ἀϊστῶσαι σπεῦδε, πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι  
 (<sup>100</sup>) ψυχὰς ἡμιθέων [v ... ..] οἰοῖ βροτοῖσι  
 τεάκνα θεῶν μι[χθῆ]ι<sup>19</sup> [..]ο. [ὄφ]θαλμοῖσιν ὀρῶντα,

*Opposition, Intersection, Integration, and Domination* (Resources for Biblical Study 51), Atlanta, GA 2006, pp. 82–92. גם אצל פילון מגבל אין סיפור ברור על זיווגים בין אלים לבנות אדם, אף שטענו כך לגבי הסיפור על האנשים גדולי המידה שנולדו לנשים 'שנהגו באותה עת לשכב בחופשיות עם כל אשר נקרה בדרך' (τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην μιςγομένων οἷς) (FGrH 790 F) (äv ἐντύχοιεν E. G. Kraeling, 'The Significance and Origin of Gen. 1.10.9', לטענה זו ראו (2 = Euseb. PE 1.10.9 H. W. Attridge and R. A. H. W. השווו 6:1–4', JNES 6 (1947), pp. 193–208, esp. pp. 206–207 Oden, *Philo of Byblos, The Phoenician History: Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington, DC 1981, pp. 80–83; A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary* (EPRO 89), Leiden 1981, pp. 146–161). גם ל'מחזור סיפורי כמרב' החורייחית, שהוזכר מדי פעם בהקשר זה, כמו אצל ספיידר (לעיל הערה 5), עמ' 46, אין כל קשר לענייננו, שהרי לא נזכר שם מגע בין בני אדם לאלים.

18 ראו למשל מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית (לעיל הערה 12), עמ' 206; 'זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך (יהדות כאן ועכשיו), תל אביב 2004, עמ' 39–36, 41; B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (SBT 27), London 1960, pp. 49–57. בניגוד לדברי חוקרים אלו אין זה נכון לומר כי בספרות העמים צאצאי זיווגים בין אלים לבני אדם הם בני אלמוות, ורק המקרא הורידם לדרגת בשר ודם. אדרבה, יש גיבורים כמו אכילס (בן האלה תטיס ובן התמותה פלאוס), אשר חייו היו קצרים ביותר אך רבי תהילה. ראו גם הסיפור על סרפדון, בנו של זאוס ובת תמותה, אשר זאוס ביקש להצילו ממוות בקרב אך הרה הניאה אותו מכך בטענה שהוא אדם בן תמותה שנגזרה עליו הגזרה (Hom. Il. 16.433–461). ובספרות האכדית ידוע במיוחד גלגמש, בן האלה ננסון והמלך לגלבלנדה, אשר ביקש חיי אלמוות ולא מצאם. ראו גם להלן סעיף ג'.

19 להשלמה זו של וילאמוביץ (Wilamowitz) ולהשלמות אחרות ראו ההפניות אצל הירשברגר (לעיל הערה 13), עמ' 418. ההשלמה מתבססת על השורות הראשונות של החיבור (F1 = P. Oxy. 2354), המתארות זיווגים בין בני האלים לבנות האדם, כמו במשפט: θεοῖσιν μιςγόμενα (שורה 5).

ἀλλ' οἱ μ[ἐ]ν μάκ[α]ρες κ[α] [...]ν ὄς τὸ πάρος περ  
χωρίς ἀπ' ἀν[θ]ρώπων[ βίωτον κα]ἰ ἦθε' ἔχουσιν  
[...]

(110) ..... νηῶν δὲ] μελαιγᾶων ἐπιβαίη·

[...]

... π[ο]λλὰς Αἴδηι κεφαλὰς ἀπὸ χαλκῶν ἰάψ[ει]ν  
ἀν]δρῶν ἠρώων ἐν δηϊοτήτι πεσόντων·

[...] וכל האלים נתפלגו במחלוקת (95)

וריב. שהרי אז תִּכַן עלילות נפלאות

זאוס המרעים במרומים, לבלול מהומה על פני הארץ  
רחבת הידיים, ואת הגזע הרב<sup>20</sup> של בני האדם,  
הנחנים בדיבור, כבר אץ למחות, כאמתלה<sup>21</sup> להשמיד  
– [את נפש האלים למחצה. ] עם בני התמותה ה[...]  
יש[כבו?] בני האלים, הרואים בעיניהם ] .  
אך (האלים) הברוכים [לעתיד לבוא], כמו בימי קדם,  
ייפרדו מבני האדם בחייהם ובמנהגיהם.

[...]

(110) ...יעלה על [האוניות] השחורות

[...]

לשלוח להדס בחרב ראשים רבים  
של אנשים גיבורים הנופלים בקרב

על פי המסופר זאוס החליט לשים קץ לדור הגיבורים ולתקופה שבה הילכו האלים והאדם  
יחדיו.<sup>22</sup> הוא ביקש למחות את כל בני האדם (שורות 98–99, γένος μερόπων ἀνθρώπων

20 רוב הפרשנים רואים במילה πολλόν תואר: ἀνθρώπων πολλόν [...] γένος. ראו למשל קונן (לעיל הערה 3), עמ' 28, 30: 'the copious race of mortal'; ווסט, פילוסופיה יוונית קדומה (לעיל הערה 3), עמ' 480: 'multitudinous human race'

21 לפירוש משפט זה ראו למשל סקודל (לעיל הערה 3), עמ' 38 הערה 11; הירשברגר (לעיל הערה 13), עמ' 417, והספרות המוזכרת אצלה. חוסר ההיגיון במעשה זה של זאוס נובע מן האופי המשני של המוטיב, וראו להלן בגוף.

22 תפישת דומה, אך לא זהה, על השמדת דור הגיבורים מצויה גם ביחידת הדורות ב'מעשים וימים' (שורות 109–201), וראו להלן, ונרמזת כנראה גם ב'המנון ההומרי לאפרודיטי' (Hymn. Hom.) J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in* 3.247–253.

בנות התמותה (שורות 99–100, πολλὰν αἰστῶσαι σπεύδε  
 נתעלם מן ההשלמה המסופקת בשורה 101, ברור כי זאוס לא חפץ עוד בבואם של האלים אל  
 בנות האדם, ולכן הורה לאלים לחיות בנפרד מבני האדם (שורות 103–104). מאזכור 'האניות  
 השחורות' המפורסמות של היוונים (שורה 110, μελαινάων, [δὲ] νηῶν), ומן ההמשך 'שלוח  
 להדס' בחרב [...] אנשים גיבורים הנופלים בקרב' (118–119, π[ο]λλὰς Αἰῶνι κεφαλὰς ἀπὸ  
 בא הסוף לדור הגיבורים. (χαλκὸν ἰάψ[ει]ν ἄν[δ]ρῶν ἤρῶων ἐν δηῖοτι τι πεσόντων

ההקבלה לסיפור הקצר בבר' ו מעוררת השתאות. בשני המקרים הדמויות זהות: הקבוצה  
 הראשונה, הניצבת בבסיס קטלוג הנשים כולו, ובבר' ו 1–4, היא בנות האדם אימהות הגיבורים;  
 לקבוצה השנייה משתייכים האלים הבאים אל הנשים. מעניין כי המחבר היווני השתמש כאן גם  
 בכינוי τέκνα θεῶν (שורה 101), המקביל בדיוק לכינוי 'בני האלהים' בבראשית 2, 1 ו 4 ולכינוי  
 'בני אדם', הרווח בספרות השמית מערבית ככינוי לעדת האלים;<sup>23</sup> הקבוצה השלישית הם בני  
 היוונים של הדמויות הקודמות הנקראים במקרא 'הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם, אֲנָשֵׁי הַשָּׁם' ובחיבור  
 ההסיודי ἡμίθεοι 'אלים למחצה' (שורה 100).<sup>24</sup> בשני המקרים מושמעת הסתייגות מצדו של  
 האל הראשי בעקבות היוונים הללו, ובשני המקרים עומד עניין זה לפני כליה גדולה של כלל  
 האנושות באותו דור: בקטלוג הנשים, מלחמות הגיבורים שבהן ישמידו איש את רעהו, ובסיפור  
 המקראי – לכל הפחות מן ההקשר וסמיכות הפרשיות – המבול.

23 *the Major, Homeric Hymns*, Princeton, NJ 1989, p. 166; M. Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge 2005, p. 162  
 על הקבלה זו כבר עמד ואן סיטרס אך מסקנותיו הכלליות היו שונות. ראו ואן סיטרס, ההיסטוריות  
 הקמאיות (לעיל הערה 3), עמ' 6 הערה 18; הנ"ל, פרולוג להיסטוריה (לעיל הערה 3), ע' 156. עם  
 זאת, לא ברור אם כוונת ביטוי זה כאן לבני היוונים בין בנות אדם והאלים או לאלים עצמם. מסתברת  
 יותר האפשרות השנייה, שכן הגיבורים לא נקראים אף פעם ביצירה ההסיודית 'בני אלים' (τέκνα  
 θεῶν) אלא 'הנדמים לאלים' (θεοείκελοι) או 'אלים למחצה' (ἡμίθεοι). לעומת זאת, צירופים  
 דומים ל-τέκνα θεῶν ביצירה ההסיודית מתייחסים תמיד לאלים. כך למשל ב'תאוגוניה', שורה 240:  
 μέγιστα τέκνα θεῶν ('בנות אלות נחשקות') המתייחס לאלות בנות נראוס ודוריס, וכן שם, שורה  
 366: θεῶν ἄγλαὰ τέκνα ('בנות אלות נהדרות'), המתייחס לבנות תטיס ואוקיינוס. במקרים אלה  
 מה'תאוגוניה', יש לפרש אפוא את המושג 'בני אלות' כ'אלות', כפי שבני אכאיים (ὑἱὲς Ἀχαιῶν)  
 הם 'אכאיים' (Ἀχαιοί). ראו Hesiod, *Theogony*, ed. with Prolegomena and Commentary, by M. L. West, Oxford 1966, p. 237.  
 θεῶν παῖδες Ἐρινύες ('בנות אלים קדושות האריניות [=אלות הנקם]). מאידך גיסא, ביטויים  
 דומים בספרות היוונית, כמו הביטוי ὑἱέες ἀθανάτων 'צאצאי בני האלמות', יכולים להורות גם על  
 הגיבורים, צאצאי האלים ובנות תמותה (Hom. Il. 16.449). ראו גם את הדיון אצל הירשברגר (לעיל  
 הערה 13), עמ' 418, והספרות הנוכרת אצלה.  
 24 על הכינוי 'הַגִּבּוֹרִים' המתייחס לאותה קבוצה, אך אינו שייך ליד הראשונה שחברה את הסיפור, ראו  
 לעיל הערה 11.

בחינת תולדות המסורות בחיבור היווני עשויה לחדד את הדמיון אף יותר ולהסביר את פשר ההקבלה. ראוי לשים לב כי בקטע זה שבסוף קטלוג הנשים, המתאר את רצונו של זאוס לכלות את הדור, יש שני עניינים חריגים למדי ביחס לחיבור גופו, ובמידה רבה גם ביחס למסורות ולדפוסים הרווחים בספרות היוונית. הראשון נוגע לדמותו של זאוס. בקטלוג הנשים, ובספרות היוונית בכלל, זאוס הוא אחד מן הגיבורים המרכזיים של המפגשים המיניים בין אלים לבנות תמותה, ולפיכך חלק ניכר מהגיבורים שביקש להשמיד הם בניו שלו אשר נולדו מהמפגשים הללו. רצונו של זאוס, בסוף קטלוג הנשים, להפסיק את מעשי הזיווגים הללו אחרי שלקח בהם חלק מרכזי אינו ברור כלל ואינו עולה בקנה אחד עם תיאורו הרווח של זאוס. העניין השני נוגע לאמצעי להשגת השמדת האנושות כולה – מלחמת טרויה. רות סקודל, בדבריה על יחידה זו בקטלוג הנשים, טענה נכונה כי מלחמות הן מרכיב מצוי בחיי בני אדם, וגם את הנוראות שבמלחמות קשה לצייר כאמצעי להשמדת האנושות כולה. לשם השמדת האנושות מתבקש היה מאורע על-אנושי ויוצא דופן בעצמתו. לדבריה היבט זה בתיאור מלחמת טרויה כאמצעי להשמדת האנושות הושפע מסיפור המבול המזרחי, שהחל לחלחל מן המזרח הקדום לעולם היווני בתקופה הארכאית.<sup>25</sup>

ואמנם בחיבור יוני אחר, שנתחבר כנראה בערך באותה תקופה, ב'קפריה' (*τὰ Κύπρια*) ניתן לראות בבירור כיצד החליפה מלחמת טרויה את המבול (F 1 Bernabé = schol. Hom.) קפריה היא חלק מן המחזור האפי שנכתב אחרי הומרוס כדי להשלים בהרחבה ובפירוט את קורות מלחמת טרויה ונסיבותיה.<sup>26</sup> לפי המסופר שם, כאשר החל האדם לרוב בארץ ביקש זאוס למחות את האדם והביא את מלחמת טרויה:

- (1) ἦν ὅτε μυρία φῶλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν' αἰεὶ  
 ἀνθρώπων ἐπίεξε βαρυστέρνου πλάτος αἴης,  
 Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκινᾷς πραπίδεςσσι  
 κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν,  
 (5) ῥίπισσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,  
 ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος. οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃι  
 ἦρωες κτείνοντο, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή.

25 סקודל (לעיל הערה 3), עמ' 42–43.

26 על קפריה ראו למשל G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry: From Eumelos to Panyassis*, London 1969, pp. 123–143; M. Davies, *The Greek Epic Cycle*, London 1989, pp. 32–50; R. Scaife, 'The "Kypria" and Its Early Reception', *Classical Antiquity* 14 (1995), pp. 164–192; J. S. Burgess, 'Kyprias, the "Kypria", and Multiformity', *Phoenix* 56 (2002), pp. 234–245; M. L. West, *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC* (LCL 497), London 2003, p. 13

(1) אשר אין-ספור שבטי האדם, שנפוצו תמיד על פני הארץ,  
 רמסו את מרחבי הארץ עמוקת החיק  
 וזאוס ראה (זאת), נכמרו רחמיו, ובלבו החכם  
 תכנן להקל על הארץ מניבת-הכול מאנשים  
 (5) ולהצית את המאבק הגדול של מלחמת איליון (=טרויה)  
 למען ירוקן במוות את כובד (הארץ). ובטרויה  
 נהרגו הגיבורים, ועצתו של זאוס היא קמה.

ממילים אלו הפותחות את הקיפריה, עולה הד ברור ל'אתרח'סיס', סיפור המבול הבבלי. כידוע, באתרח'סיס בא המבול בעקבות התפוצצות אוכלוסין: 'ותפרוץ הארץ, האנשים התרבו / הארץ כמו פר נהמה / מקול שאונם נבהל האל' (*mātum kīma*) / [*m*]ātum kīma / [*li*] išabbu / [*in*]a ḥubūrīšina ilu itta'dar אַנְלִיל, והאלים החליטו להשמיד את האדם באמצעות בצורת ורעב, וכאשר אלו לא הספיקו, הביאו האלים את המבול.<sup>27</sup> הרעש שעלה מן הארץ הדיר שינה מעיני<sup>28</sup> כך גם בקיפריה הומה הארץ אנשים, וזאוס מבקש להקל עליה את

27 אתרח'סיס, ב, טור א 2-8, וראו גם א 353-359. לטקסט ראו W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, pp. 66-67, 72-73, cf. pp. 106-107. לתרגום עברי ראו ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז, עמ' 88-130, 672-675.

28 רבים עמדו על הדמיון בין הקיפריה לאתרח'סיס. ראו למשל T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1958, p. 86; A. D. Kilmer, 'The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology', *Orientalia* 41 (1972), pp. 160-177, esp. pp. 175-176; G. S. Kirk, 'Greek Mythology: Some New Perspectives', *JHS* 92 (1972), pp. 74-85, esp. p. 79; M. Nagler, *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley and Los Angeles, CA 1974, pp. 155 הערה 3), עמ' 40-41; בורקרט (לעיל הערה 3), עמ' 100-106, 206-207; ווסט, פני המזרח (לעיל הערה 3), עמ' 480-482. אחזים הצביעו על ההקבלה של מוטיב 'האדמה הכורעת תחת העול' למוטיב דומה ב'מהבהאראטה' (50-1.58.35). לדעה זו ראו למשל H. Schwarzbaum, 'The Overcrowded Earth', *Numen* 4 (1957), pp. 59-74; K. Mayer, 'Helen and the ΑΙΟΣΒΟΥΛΗ', *AJP* 117 (1996), pp. 1-15, at pp. 5-7. עם זאת, הימצאותו של פרט מקביל בודד בספרות ההודית אינה מעידה כי מדובר באלמנט הודו-אירופי קדום. ראו גם את ביקורתו של ווסט, שם, עמ' 482. לתרגום הסצנה מהמהבהאראטה ראו J. A.-B. van Buitenen (tr. and ed.), *The Mahabharata, I: The Book of the Beginning*, Chicago, IL 1973, pp. 137-138 (Vendidad, Fargard 2), המבוססת ללא ספק על דפוס סיפור המבול המזרחי. ובכל מקרה יחידה זו מאוחרת למדי ביחס לטקסטים מן המזרח הקדום ומיוון שנידונו כאן. לתרגום ראו W. W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, MN 1983, pp. 178-182. לדיון בטקסטים אלו בהשוואה לאתרח'סיס ראו קילמר, שם, עמ' 175; S. Dalley, 'The Sassanian Period and Early Islam', in S. Dalley (ed.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford 1998, pp. 163-181, at pp. 172-173

העול. ההשפעה של סיפור המבול המזרחי ברורה, אך במקום מבול מסופר כי זאוס הביא מלחמה. תופעה זו של שאילת מסורות והתאמתן לטקסטים הקלסיים של החברה החדשה שבה הן נקלטות מוכרת היטב מתהליכי אויקוטיפיקציה של מסורות ספרותיות ותרבותיות.<sup>29</sup> למעשה, בדברי ההקדמה של הסכוליה ששימרה את הפרגמנט הזה מתוך קיפריה נמצאת התייחסות של ממש למבול. הדברים מובאים בפירושו למילים 'עצתו של זאוס' בפתחת האייליאדה (Schol. II. 1.5), המשובצות גם בקיפריה (F 1.7 Bernabé):

ἄλλοι δὲ ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκέναι τὸν Ὀμηρον. φασὶ γὰρ τὴν γῆν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὐσίας εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους. τὸν δὲ Δία, πρῶτον μὲν εὐθὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι' οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν. ὕστερον δὲ πάλιν συμβούλῳ τῷ Μώμῳ ἐχρήσατο. ἦν Διὸς βουλὴν Ὀμηρὸς φησιν. ἐπειδὴ οἴσ' τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖραι, τοῦτο τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ αὐτῷ γνώμας δύο, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν, καὶ θυγατρὸς καλὴν γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ Βαρβάρους ἐγένετο, οὕτω συμβῆναι κουφισθῆναι τὴν γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίῳ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως

אחרים אומרים שהמרוס מתייחס לסיפור כלשהו. הרי הם אומרים שהארץ – כאשר היא נרמסה בידי המון בני האדם, ולא הייתה יראת אלוהים בקרב בני האדם – ביקשה מזאוס להקל עליה את העול. וזאוס הביא ראשית כול את מלחמת תבאי, אשר באמצעותה המית רבים. ומאוחר יותר פעל על פי עצת מומוס (ק'לון' Mōmos) – לזה הומרוס קורא 'עצתו של זאוס'. אחרי שזאוס התכוון להשימד את כולם בברקים או במבול (κατακλυσμοῖς), מומוס (ק'לון') מנע זאת והציע לו במקום זאת שתי תכניות, את נישואי תטיס לבן תמותה, והולדת אישה יפה. משני אלו פרצה מלחמת היוונים והברברים (=מלחמת טרויה), כך הוקל לארץ, ורבים נהרגו. את הסיפור מביא סטסינוס בחיבורו קיפריה.

29 ראו למשל: D. Neu, 'The Jewish Versions of the "Animal Languages" Folktale (AT 670): A Typological-Structural Study', *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), pp. 171–208; ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 139–156 (=תרגום של: L. Honko, 'Four Forms of Adaptation of Tradition', *Studia Fennica* 26 (1981), pp. 19–33); ג' חון-ירוקם, 'חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 129–137.

לפי הסכוליה זאוס התכוון להשמיד את בני האדם בתחילה באמצעות מלחמת תבאי, אך כאשר לא עלה בידו להשמידם לחלוטין חשב 'להרוג את כולם באמצעות ברקים או מבו' (κεραυνοῖς) *ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖραι*). לבסוף עשה לפי עצת מומוס (קלון)<sup>30</sup> והביא את מלחמת טרויה, אשר גרמה להקלה לארץ (οὕτω συμβῆναι κουφισθῆναι τὴν γῆν). נראה כי מחבר קיפריה, שמוצאו על פי המסורת מקפריסין,<sup>31</sup> הסגיר את העובדה שהוא תלוי בדפוס המבו' כשהציג את מלחמת טרויה, לפחות בעיני הסכוליה, כתחליף למבו'.

עשוי להיווצר אפוא הרושם כי סיפור המבו' המזרחי, שהחל לחלח' אל הספרות היוונית בתקופה הארכאית, הותיר את רישומו בחיבורים יוניים שבהם נזכרה השמדת דור הגיבורים והאנושות בכלל. טקסט נוסף שבו ניתן למצוא השפעה דומה, ועשוי לתרום להבנת הסצנה בקטלוג הנשים, הוא הסיפור על השמדת החומה האכאית באיליאדה, הנחשב כבר מן העת העתיקה לרובד חריג ביצירה ההומרית.<sup>32</sup> סיפור זה אצל הומרוס מורכב משני חלקים: בתחילה סופר כיצד בנו האכאים שצרו על טרויה חומה להגנת אניותיהם (Il. 7. 433–466), ובהמשך סופר כיצד שטפו הים, הנהרות והגשם את החומה (Il. 12.3–35). על אף שחומה זו לא הייתה אמורה להיות יותר מאשר ביצורי מגן זמניים בזמן שהותם של האכאים בטרויה, תוארה החומה כמפעל אדיר, עד כדי כך שעוררה את קנאתו של פוסידון והביאה אותו לדרוש את החרבת החומה. זאוס נעתר לבקשתו של פוסידון, אך רק לאחר תום המלחמה. ואכן כאשר השיגו היוונים את הניצחון, ושבו למקומם, הוחרבה החומה; פוסידון הציף את החומה בגלי הים, אפולון הטתה לשם שמונה נהרות ששטפו את החומה במשך תשעה ימים, וזאוס המטיר גשמים על החומה

30 בורקרט (לעיל הערה 3), עמ' 103, הציע בצדק לקשור בין מומוס (Μῶμος) שנזכר בסכוליה לבין מֶמְּ (Mummu) הנזכר באנומה אליש (א 47–50), בקטע המושפע מאתרה'ס'ס, כמי שיעץ לאֶפְסו להשמיד את האלים הזוטרים שהקימו שאון ביקום. על מֶמְּ בספרות המסופוטמית ראו M. Krebernik, 'Mum(mu)', *RIA* 8.1/2, Berlin 1993, pp. 415–416; P. Talon, 'Enūma Eliš and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West', R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences: Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4–7, 1999* (The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki 2001, pp. 265–277.

31 על סטטינוס ראו את ההערה של בורקרט (לעיל הערה 3), עמ' 207 הערה 10, והשוו בורגס (לעיל הערה 26), עמ' 234–245. לגבי שם החיבור הוצעו שני הסברים. ההסבר הרווח יותר הוא שהיצירה קרויה על שם מקום מוצאו של סטטינוס, שיוחס לו חיבור היצירה. ההסבר השני כי היצירה קרויה על שם אפרודיטה, הקיפריית, מגיבורות החיבור. בורקרט (שם), עמ' 103 ועמ' 207, הערה 10 דוחה את האפשרות שהיצירה קרויה על שם אפרודיטה (קיפריס) שהרי אז ניתן היה לצפות ליצירה 'קיפריזיה'. שאלה זו עלתה שוב לדיון בשנים האחרונות בעקבות גילוי של כתובת מאזור הליקרנסוס המזכירה מחבר בשם קיפריאס (Κυπριάς). ראו בורגס (לעיל הערה 26), עמ' 234–245. אם נכון הדבר כי היצירה יצאה מידי מחבר קפריסאי מאוד מתקבל על הדעת כי יימצאו בה השפעות המזרח.

32 ראו למשל את הסקירה אצל סקודל (לעיל הערה 3), עמ' 33 הערות 1–2, M. L. West, *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford 2011, pp. 197, 263–264

להטביע את שרידיה. כל התיאור הזה בשיר י"ב של איליאדה, ששייך לפי זמן העלילה לימים שאחרי מלחמת טרויה, אינו מוצג ביצירה לפי הסדר הכרונולוגי, אלא כמבט לעתיד, לימים שיבואו בסוף המלחמה, על אף שאין זו נבואה, חזון או חלום.<sup>33</sup> סיפור יוצא דופן זה גם סותר את מה שסופר דרך אגב בשיר ט"ו, ובו אפולון השמיד על נקלה את חומת האכאיים במהלך הקרב 'כנתץ על-שפת גלים הילד / בנין החול אשר בנה כדרך הילד ושעשועיו: / ישוב אף יחריבנו בידי וברגליו בן-רגע' (תרגם טשרניחובסקי; ὡς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγγι θαλάσσης; ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἄθρομα νηπιέησιν ἄψ αὐτὶς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων, *Il.* 15.362–364). לא זאת בלבד שמתברר כי חומה חסרת ערך זו לא הייתה יכולה לעורר את קנאתו של פוסידון, אלא גם שלפי תיאור זה, לא נותר דבר-מה שיש להרסו בסוף המלחמה. אי אפשר להבין מדוע תוארה השמדתה של החומה חסרת הערך בצורה כה מוגזמת באמצעות מים כבירים, כמבול של ממש.<sup>34</sup> מכל מקום, לענייננו ראויה במיוחד לציון העובדה כי האתר שבו עמדה חומת האכאיים וחרבה, תואר כמקום שבו 'נפלו [...] גזע בני האדם אלים' למחצה' (ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν, *Il.* 12.23). זו הפעם היחידה ביצירה ההומרית שבה גיבורי מלחמת טרויה, או בני הדור כולו, מכונים בכינוי 'אלים למחצה' (ἡμιθεοί) ונתפשים כבני גזע (γένος) שונה מבני האדם הרגילים.<sup>35</sup> תפישה זו ואתונה מונח, 'אלים למחצה' (ἡμιθεοί) מצויים גם בסצנה מקטלוג הנשים המתארת את רצונו של זאוס 'להשמיד את גזע [...] בני האדם כאמתלה להשמיד את נפש האלים למחצה' (ἄνθρώπων πολλὸν) γένος [...] ἀστῶσαι [...] πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέων, *F* 204.98–100 M-W). נראה כי יש כאן שיתוף של רעיונות ומסורות בין יחידה מיוחדת זו אצל הומורוס ובין קטלוג הנשים ההסיודי, שתוארו את סילוקם של דור האלים למחצה (ἡμιθεοί) מן העולם באמצעות מלחמת טרויה.<sup>36</sup> בשני המקרים הללו מתארים את אנשי הדור כבני גזע מיוחד של אלים ובני תמותה, ובשניהם ניכרת השפעה כלשהי של סיפור המבול המזרחי. במקרה האחרון שנסקר, בסצנת השמדת החומה האכאית מהיצירה ההומרית, מתואר מבול של ממש – קשה לכנות את תיאור השמדת החומה בדרך אחרת – אף שאין הוא בא לכלות את האנושות. ואילו בקטלוג הנשים, נוסף כאמור לתיאור מלחמת טרויה, הדיבט החריג של השמדה מוחלטת.

33 על חריגה זו ראו למשל ווסט (לעיל הערה 32), עמ' 263.

34 סקודל (לעיל הערה 3), עמ' 50–33; ובעקבותיה הלכו בין השאר ווסט (לעיל הערה 32), עמ' 264; H. W. Singor, 'The Achaean Wall and the Seven Gates of Thebes', *Hermes* 120 (1992), pp. 401–411, esp. pp. 402, 410–411; M. L. West, 'The Date of the Iliad,' *Museum Helveticum* 52 (1995), pp. 203–219, esp. pp. 212–213.

35 סקודל (לעיל הערה 3), עמ' 34. על המונח ἡμιθεοί ראו גם, G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore, MD 1979, pp. 159–161; M. L. West, *Hesiod Works and Days*, Oxford 1978, p. 193; ווסט (לעיל הערה 32), עמ' 264.

36 השוו גם *Hom. Hym.* 31.19; *Alcaeus F* 42.13 L–P; *Simonides F* 523.2 PMG; *Bacchylides Od.* 9.10, 13.155.



ייתכן כי יש להוסיף בהקשר זה גם את הסצנה מקטלוג הנשים, הבאה באותו פפירוס ברלין שנוכר לעיל (F 204.124–128 M–W), אחרי החלטתו של זאוס להשמיד את דור הגיבורים המלחמה:

πολλὰ δ' ἀπὸ γλωθρῶν δενδρέων ἀμύοντα χαμᾶζε  
<sup>(125)</sup> χεύετο καλὰ πέτηλα, ῥέεσκε δὲ καρπὸς ἔραζε  
 π[ν]είροντος Βορέας περιζαμενῆς Διὸς αἴσηι,  
 οἴδεσκεν<sup>37</sup> δὲ θάλασσα, τρῶμ[ε]εσκε δὲ πάντ' ἀπὸ τοῖο,  
 τρύχεσκεν δὲ μένος βρότεον, μινύθεσκε δὲ καρπός,

מעצים הדורים נשרו (עלים) רבים ארצה  
 השילו עליהם היפים, והפרי נפל לארץ<sup>(125)</sup>  
 כאשר נשב בוראס [=רוח הצפון] בעצמה בגורת זאוס  
 הים ג[אה], סער הכול מפניו,  
 כוח האדם גווע ופחת הפרי

בשורות אלו מתוארים שינויי מזג אוויר בעולם וסערת הים: הפירות והעלים נשרו, הרוח נשבה, הים געש, והכול סער (שורות 124–128).<sup>38</sup> אין כאן אמנם אזכור מפורש של מבוול, אך יש לתהות מדוע תוארו שינויי איתני הטבע וסערה דווקא בסמוך למלחמת טרויה והשמדת דור האלים־למחצה (ἡμίθεοι).

## ג. מסורת משותפת וגלגוליה

מאותן מסורות יווניות, ובמיוחד מאותה סצנה שבה תואר רצונו של זאוס להשמיד את כל בני האדם: 'להשמיד את גזע [...] בני האדם כמתלה להשמיד את נפש האלים למחצה' (γένος) [...], ἀνθρώπων πολλὸν ἀϊστῶσαι [...] πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέων[ν],

37 לקריאה של בק (Beck) ראו מוסט (לעיל הערה 13), עמ' 236.  
 38 M. L. West, 'Hesiodica', *CQ* 11 (1961), pp. 130–145, esp. p. 133  
 הערה 13), עמ' 420–421, סברו כי מדובר כאן ברמז להפסקת תקופת אביב תמידי עם סיום דור הגיבורים. אך לדעת G. W. Most, 'Two Hesiodic Papyri', G. Bastianini and A. Casanova (eds.), *Esiodo cent'anni di papyri: Atti del convegno internazionale di studi Firenze, 7–8 giugno 2007* (Studi e Testi di Papirologia 10), Firenze 2008, pp. 55–70, esp. pp. 58–61, מדובר בסערת רעמים פתאומית ביום אביב, המסמלת את ההחלטה הקשה של זאוס. השווה J. S. Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore, MD 2001, pp. 117–126

עשוי לעלות הרושם כי סיפור מלחמת טרויה אימץ את רכיב השמדת האנושות מסיפור המבול, שהחל לחלחל לעולם היווני בתקופה הארכאית. אולם אם כך, יש לשאול מדוע השפיע סיפור המבול על יצירה שעיקרה הולדת הגיבורים והזיווגים בין בני תמותה לבין אלים? והרי במסופוטמיה לא כרוך סיפור המבול בסיפור על הזיווגים שבין האלים לבנות האדם ובהשמדת דור הגיבורים. גם בספרות מצרים או קת אין לכך הדים. למעשה רק בספרות המקראית ישנו סיפור על זיווגים בין אלים לבני אדם הצמוד לסיפור מבול והשמדת הדור; זהו הסיפור בבראשית 1-4.

ההצמדה בין בראשית 1 ו-4 לבין סיפור המבול, המתבטאת בכתובים שלפנינו לכל הפחות מעצם סמיכות הכתובים, איננה מקרית כפי הנראה. הצמדה כזו בין סיפורי זיווגים של אלים ובני אדם לבין השמדת האנושות מצויה גם בסצנה החריגה בקטלוג הנשים המספרת כיצד זאוס – בניגוד לדרכו בשאר החיבור ובמסורות יווניות אחרות – ביקש להפסיק את הזיווגים בין האלים לבני האדם וגזר עליהם על האנושות. לפיכך ייתכן כי הן מאחורי הסיפור הקצר בבראשית 1 ו-4 הן מאחורי הסצנה בקטלוג הנשים והמסורות היווניות האחרות משתקף סיפור מבול מיוחד. סיפור זה היה שונה במידה ניכרת מסיפור המבול המסופוטמי על גרסאותיו השונות, לרבות שתי הגרסאות המלאות ששוקעו בספר בראשית (בר' 5-17). בדומה לאתרח'סיס גם המבול בסיפור זה החל אחרי התרבות האדם בארץ מעין 'וַיְהִי כִּי־הָחֵל הָאָדָם לָרֵב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה' (בר' 1 ו-1). אולם בניגוד למקורות אלו, המבול בסיפור מיוחד זה לא בא בעקבות הרעש שהקימו בני האדם, ולא בגלל רעת האדם, אלא בעקבות רצונו של ראש האלים למחוק את הדור הקדום של הגיבורים שהם בני תערובת של אלוהי וארצי, ולהפריד להבא בין האלים לבין בני האדם ולמנוע זיווגים ביניהם. לא האלים היו הגורם למבול, ולא היה כאן מרד אלים זוטרים (מעין גיגנטים או טיטנים) כפי שרצו אחדים לומר,<sup>39</sup> אלא בניהם, בני התערובת, של אל ואדם – הם היו מקור הבעיה מעצם קיומם. כוונת סיפור זה איננה מונותאיסטית, שהרי אז לא היה נזקק המספר לתאר את זיווגיהם של יצורים אלוהיים עם בנות אדם, אלא ניכרת כאן השקפה היסטורית של מחבר שביקש להשתמש בסיפור המבול כחֵיץ בין דור הגיבורים, אנשי השם, ובנינו ואבותינו, בני האדם הרגילים. כששאל מחבר סיפור זה לאן נעלמו אותם אנשים שהיו מהלכים זה בצד זה

39 בעקבות ספרות בית שני המציגה את בני האלוהים כמלאכים שסרחו או מרדו בה'. ראו למשל בן סירא טז 7; ספר ברוך ג 26; חנוך א' 1-יא; יובלים ה 1-5; מקבים ג 4. ולמעשה קדם להם במידה מסוימת כבר תרגום השבעים שתרגם את המילה 'הַנְּפִלִים' (בר' 4) במילה היוונית *τύγαντες* על משמעויותיה. ראו למשל בלנקינסופ (לעיל הערה 1), עמ' 121-127. על פיתוחה של מסורת זו בספרות הבית השני ראו למשל L. T. Stuckenbruck, 'The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation Of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E.', C. Auffarth and L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 6), Leiden 2004, pp. 87-118; A. T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005 והספרות הנזכרת אצלם.

עם האלים, השיב הסיפור שהם בוודאי נכחדו עם המבול, ואין המבול נוצר אלא להכחידם ויחד עם זאת הדור כולו.

הד לאותו סיפור מיוחד הקושר בין דור הגיבורים לבין המבול עולה כנראה גם ממקומות אחרים במקרא ובספרות בית שני. יחזקאל (כו 19–20) ניבא לצור שתיהפך לעיר נהרבת, תהום יעלה עליה ומים רבים יכסו אותה, צור תרד עם יורדי בור ותשכב עם עם עולם: 'כי כה אָמַר אֲדַנְי ה' בְּתַתִּי אֶתְךָ עִיר נְהַרְבַּת כְּעָרִים אֲשֶׁר לֹא נוֹשְׁבוּ בְּהַעֲלוֹת עֲלֶיךָ אֶת תְּהוֹם וְכִסְפוֹ הַמַּיִם הָרַבִּים. וְהוֹרְדְתִיךָ אֶת יוֹרְדֵי בּוֹר אֶל עִם עוֹלָם [...]'. 'יח' כו 19–20). כפי שראו אחרים, הביטוי המיוחד 'עם עולם' אצל יחזקאל מקביל ל'הגברים אשר מעולם, אנשי השם', הנזכרים בסיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' 1 ו' 4).<sup>40</sup> וכבר קריילינג הציע כי נשמר כאן ביחזקאל הד לסיפור על הגיבורים 'עם עולם', אשר הוטבעו במי המבול וכך אבדו.<sup>41</sup> בנבואות אחרות לצור השתמש יחזקאל במוטיבים מתוך המיתוס הכנעני, כמו בדבריו על 'אֶל' היושב בלב ימים (כה 2) או על 'דנאל' (יד 14, 20; כח 3), וייתכן שכך עשה גם כאן. תפישה קרובה עולה אולי גם מדברי איוב לבלדל באיוב כו 5–6. איוב שואל שם מי יוכל לעמוד בפני ה', הרי הוא שולט בכול ואף שאלו ושוכניו יראים ממנו: 'הֲרִפְאִים יְחֻלְלוּ מִתַּחַת מַיִם וְשִׁכְנֵיהֶם. עָרוֹם שְׂאוֹל נִגְדָו וְאֵין כְּסוּת לְאַבְדוֹן' (איוב כו 5–6). בעקבות כתוב זה ניתן לתהות מה לרפאים, הגיבורים מימי קדם הנזכרים כשוכני שאל במקורות רבים, ולמשכנם תחת מים לפי איוב כו,<sup>42</sup> אלא אם כן גם כאן יש הד למסורת שדור הגיבורים הקדמונים כוסה במים. ואפשר שגם המסורת בספרות בית שני

40 ראו למשל W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25–48* (tr. of BK 13/2, 1969 by J. D. Martin), Philadelphia, PA 1983, pp. 168, 176; D. I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids, MN 1998, pp. 227–229. אפשר שביטוי קרוב נזכר במקום נוסף ביחזקאל; כבר קורנל ורבים בעקבותיו הציעו לתקן את 'לֹא יִשְׁכְּבוּ אֶת גְּבוּרֵים נְפִלִים מְעַלְמִים' ביח' לב 27 למעין 'גבורים נפלים מעולם'. ראו C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886, p. 390. ביש' 7 מד אינו רלוונטי לענייננו.

41 קריילינג (לעיל הערה 9), עמ' 196. ביח' לא 15–16 מתואר עונש הפוך לארו אשר בלבנון.  
42 על הפסוק ראו למשל נ"ה טור סיני, ספר איוב, ב, ירושלים תש"א, עמ' 311; S. R. Driver and G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC), Edinburgh 1921, pp. 218–219; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, H. Knight (trans.), Nashville, TN 1984, pp. 370–371; J. E. Hartley, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids, MN 1988, p. 365. ראו גם א' גרינשטיין, 'הספרות האוגריתית', צ' שלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (בין מקרא למשנה), ב, ירושלים תשע"א, עמ' 495–522, במיוחד בעמ' 508 הערה 77. גם אם נקבל את הצעת התיקון המשכנעת, להוסיף לפסוק את המילה 'ותו' אחרי 'מתחת' ולגרוס מעין: 'הֲרִפְאִים יְחֻלְלוּ מִתַּחַת+יַחַת+מַיִם וְשִׁכְנֵיהֶם' עדיין יוזכרו הרפאים כמקבילים לשוכני המים. לתיקון ראו למשל דרייבר וגריי, שם, עמ' 218; דורמה, שם, עמ' 370–371; D. J. A. Clines, *Job 21–37* (WBC 18A), Nashville, TN 2006, p. 622. H. Rouillard, 'Rephaim', *DDD*<sup>2</sup>, Leiden 1999, pp. 692–700, 696; M. S. Smith, 'Rephaim', *ABD*, V, New York 1992, pp. 674–676.

על הטבעת הנפיליים במי המבול<sup>43</sup> והמסורת בספרות חז"ל על עוג, שנותר לבדו מיתר הרפאים שנשמדו במבול, משמרות הד למסורת מבול ייחודית זו.<sup>44</sup> ובכל מקרה עולה ממסורות אלו כי כבר הפרשנים הקדומים ביותר חשו כי אין לנתק בין מעשי בני האלוהים בבר' 1–4 לבין סיפור המבול, ושני הדברים בוודאי קשורים זה לזה.

הסיפור המיוחד על דור הגיבורים לא נשמר בשלמותו ביצירה המקראית או במסורות היווניות שהובאו לעיל, אלא רק נתן את אותותיו או הותיר את שרידיו. לפיכך, אי אפשר לומר כי החיבור המקראי השפיע על החיבור היווני או להפך. אין אלא לומר כי מקור אחר השפיע הן על החיבור המקראי הן על החיבור יווני, ומכיוון שבחיבורים אלו מצויה גרסה ייחודית לסיפור המבול, מתבקש לחפש את מוצאו במזרח – קרוב לוודאי בגרסאות המבול הייחודיות שצמחו בלבנט או במרחב הסורי בתחילת האלף הראשון לפסה"נ. כידוע, באלף השני לפסה"נ נלמד סיפור המבול בתרבויות מערב-אסיה באכדית או לכל הפחות בכתב אכדי,<sup>45</sup> ויש מקום להניח

43 ראו למשל חכמת שלמה יד 6; מקבים ג ב 4. השו בן סירא טו 7; חנוך א 6–11; יובלים ה 1–5. ההתייחסות במסורות אלו למרד או ליהירותם של המלאכים (בני האלוהים) היא כנראה פיתוח מאוחר. אפשר שפיתוח זה התהווה כתוצאה מהשפעה הלניסטית, כ'בומרנג' מסיפורי הגיגנטים היווניים על ספרות בית שני. על מסורות אלו ראו למשל שטוקנברוק (לעיל הערה 39), עמ' 87–118; וורייט (לעיל הערה 39).

44 A. Kosman, 'The Story of a Giant Story: The Winding Way of Og King of Bashan in the Jewish Haggadic Tradition', *HUCA* 73 (2002), pp. 157–190, esp. pp. 166–167 והפניות נוספות אצל ל' גינצבורג, אגדות היהודים<sup>2</sup>, א–1, ירושלים תשס"ט (מהדורה שנייה מורחבת נערכה בידי ד' גולינקין; תרגום ראשון לעברית 1966–1975), עמ' 344 הערה 697. קשה להאמין שהמסורת אצל חז"ל על עוג הושפעה מן הדמות היוונית אוגיסוס, שגם הוא כמו דאוקליון וזהה כנראה כגיבור מבול בעולם היווני, אך לא הפך לגיבור מבול מרכזי כמו דאוקליון והיה דמות שולית למדי בספרות היוונית. על אוגיסוס ראו למשל יקובי בפירושו לפילוכורוס P. Harding, *The Story of Athens: The* (לעיל הערה 3), עמ' 44–45; *FGrH* 328 F 92. ואולם היו מי שהציעו בעבר כי הדמות היוונית אוגיסוס ועוג המוכר מן המקרא תלויים באותן מסורות. ראו למשל M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, pp. 43–44. ואצלו הפניות קודמות; וכן S. Noegel, 'The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth', *ZAW* 110 (1998), pp. 411–426.

45 לעותקים של אתר/ח'סס שהתגלו באוגרית ראו למשל למברט ומילארד (לעיל הערה 27), עמ' 133–131; A. R. George, 'The Gilgamesh Epic at Ugarit', *AuOr* 25 (2007), pp. 237–254; A. N. Polvani, 'Hittite Fragments on the Atrahasis Myth', P. Marrassini et al. (eds.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzarli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, pp. 532–539; V. Haas, *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*, Berlin 2006, pp. 277–279; A. Archi, 'Transmission of Recitative Literature by the Hittites', *AoF* 34 (2007), pp. 185–203, esp. p. 186. עותקים של עלילות גלגמש נתגלו באַמַר, באוגרית ובמגידו. ראו למשל ג'ורג', עלילת גלגמש באוגרית (לעיל); A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003, pp. 326–347; W. Horowitz and

כי באלף הראשון לפסה"נ נקלט הסיפור במרחב הסורי־פניקי גם בלשונות המקום ובכתביהם, וקיבל צורה ייחודית. משם, מן המרחב הסורי־פניקי, יכול היה סיפור זה להתגלגל למקומות שונים ברחבי אגן הים התיכון המזרחי, היינו, למחברים המקראיים שהיו חלק מאותו מרחב גאוגרפי ותרבותי, ולמחברים יוניים שפעלו בתקופה הארכאית, אז במיוחד נכון היה העולם היווני לאמץ קווים תרבותיים רבים מן הלבנט והמרחב הסורי.<sup>46</sup>

סיפור מיוחד זה, כך נראה, השתלב בדפוסים הגנאלוגיים של אגן הים התיכון המזרחי, כיוון שעיקר מטרתו היא להבדיל בין הדורות – בין דור הראשונים והנפילים שבו חיו האלים בצד בני האדם, לבין דור בני האדם הרגילים. בעל קטלוג הנשים אימץ בחום את השקפתו ההיסטורית של הסיפור שכיסה את דור הגיבורים כיוון שהתאימה לתפישת הדורות ההסיודית (Op. 109–201), אך אצלו כאמור תפסה מלחמת טרויה את הרכיב של המבול כאמצעי להשמדת האנושות. הוא כנראה לא הוטרד מן הקושי שנוצר באשר לדמותו של זאוס – שבתחילה הוא הגיבור הראשי של זיווגי האלים עם בנות אדם, ואילו בהמשך הוא מבקש מסיבה בלתי ברורה לשים קץ לעידן זה. לעומת זאת, המחבר המקראי, כנראה היהוויסט, התקשה עם כך שלפניו כבר עמדה מסורת מבול אחרת ומגובשת שתלתה את הסיבה למבול בחטאי בני האדם ורשעותם ולא בהשמדת דור הגיבורים. הפתרון שנקט – הסרת תיאור המבול מהסיפור על דור הגיבורים – הביאה לצורתו

T. Oshima, *Cuneiform in Canaan: Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem 2006, pp. 102–104. בחתושה נתגלו עותקים נוספים באכדית, אך גם בחורית ובחתי. ראו למשל ג'ורג', עלילת גלגמש הבבלית, שם, עמ' 306–326; ארכי, מסירת ספרות, שם, עמ' 188–186; M. Salvini, 'Die hurritischen Überlieferungen des Gilgamesh; 188–186 Epos und der Kešši-Erzählung', V. Haas (ed.), *Hurriter und Hurritisch*, Konstanz 1988, pp. 157–172; M. Salvini and I. Wegner, *Die mythologischen Texte* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/6), Roma 2004, pp. 31–37; G. Beckman, 'The Hittite Gilgamesh', B. R. Foster (ed.), *The Epic of Gilgamesh*, New York, pp. 157–165; idem, 'Gilgamesh in Hatti', idem et al., (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, IN 2003, pp. 37–57

46 במהלך התקופה הארכאית, בין סוף מאה ח' למאה ו' לפסה"נ, במשך תקופת חיבורם של קטלוג הנשים והקיפריה, נכון היה העולם היווני לאמץ קווים אמנותיים ותרבותיים רבים מן הלבנט והמרחב הסורי. באמנות החזותית סימני ההשפעה בתקופה זו כה בולטים עד שפרק זמן זה בתולדות יוון זכה לכינוי 'תקופת ההתמזרחות' (Orientalizing period). ראו במיוחד בורקרט (לעיל הערה 3), עמ' 1–25; J. M. Hurwit, *The Art and Culture of Early Greece, 1100–480 B.C.*, Ithaca, NY 1985, pp. 125–135; G. Markoe, 'The Emergence of Orientalizing in Greek Art: Some Observations on the Interchange between Greeks and Phoenicians in the Eighth and Seventh Centuries B.C.', *BASOR* 301 (1996), pp. 47–67; R. M. Cook, *Greek Painted Pottery*, London 1997, pp. 41–153; J. Boardman, *Early Greek Vase Painting: 11th–6th Centuries BC: A Handbook*, London 1998, pp. 83–151; J. Whitley, *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge 2001, pp. 103–133; C. López-Ruiz, *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge 2010

הפרגמנטרית של הסיפור כפי שהוא לפנינו. אף על פי כן ניתן כאמור להבחין בסיפור קצר זה בכמה סימנים של סיפור מבול עתיק: תחילת הסיפור, 'ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה', מזכירה את הסיבה למבול לפי אתר/חסיס, שתלה את המבול בריבוי האוכלוסין בעולם.<sup>47</sup> אפשר כי גם פס' 3, המתאר את הגבלת חיי האדם למאה ועשרים שנה, השתייך לאותו סיפור מבול מיוחד, אך עמד בסופו. קארל בונדה הציע בעבר כי הפסוק בבראשית ו' 3 עמד בתחילה כהמשך למסורת המצויה בבר' ג' 22, 24, ולפיה ה' סילק את האדם מגן עדן לבל יאכל מעץ החיים ויזכה בחיי אלמוות.<sup>48</sup> אולם קשה למצוא להשערה זו ראיות נוספות. אפשרות אחרת ומסתברת יותר היא שדברי ה' אלו עמדו מלכתחילה בסוף סיפור המבול כדי למנוע התרבות חוזרת של האדם בעולם ואת הישנות המבול. רעיון דומה לבר' ו' 3 שתכליתו הגבלת חיי האדם אחרי המבול משתקף גם מ'רשימת המלכים השומרית' ומהרצף הכוהני,<sup>49</sup> שכן אורך חייהם של האנשים אחרי

47 בזיקה שבין בר' ו' 1 לבין אתר/חסיס הבחינו רבים. ראו למשל A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, IL 1949, pp. 225–226; A. R. Millard, 'A New Babylonian "Genesis" Story', *Tyndale Bulletin* 18 (1967), pp. 3–18, esp. pp. 11–12 וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 370. נראה שרעיון ריבוי האוכלוסין בארץ היה ידוע גם למחברי סיפור המבול הכוהני והיהויסטי, אלא שהוא משמש אצלם בדרך שונה. לא ריבוי האנשים הוא הסיבה למבול אלא ריבוי הרעה בארץ; לפי דברי היהויסטי 'וַיֵּרָא ה' כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ' (בר' ו' 5), ולפי דברי המחבר כוהני 'וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס' (בר' ו' 11, השו' 13).

48 46–65, Gießen 1883, pp. 46–65, esp. pp. 11–12, 5, *Die biblische Urgeschichte (Gen. 1–12)*, K. Budde, השו' וסטרמן (לעיל הערה 5), עמ' 374, המתקשה לקבל את הסברה אך מודה שהתוכן בבר' ו' 3 מקביל לבר' ג' 22.

49 מכל מקום, כעת ידוע בבירור כי המחבר המקראי שאב את רעיון מאה ועשרים שנה כתחלת חייו של אדם מעולם הרעיונות והמוטיבים השמי מערבי. J. Klein, 'The "Bane" of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years', *Acta Sumerologica* 12 (1990), pp. 57–70 קיים בתוך הרחבה בגרסה מקומית דו-לשונית (שומרית-אכדית) ליצירה השומרית 'אֲנָלֵל וְנִמְזַתְרָה' (או 'מעשה באֲנָלֵל שנהפך לעורב') מהעיר הסורית אָמַר: 'ימי האדם קרבים / מיום ליום ימעט / מחודש לחודש ימעט / משנה לשנה ימעט / מאה ועשרים שנה ימי אדם, היא אכן הגְּזֵרָה (Sum.: mu 2 šu-ši) / ([mu-me-eš nam-lú-u<sub>18</sub>-lu / níġ-gig-bi ħe-a, Akk.: 2 šūši šanātu lū ikkib amilūti balā[tu] מיום אשר נברא אנוש ועד עתה!'. התרגום על פי שפרה-קליין (לעיל הערה 27), עמ' 735. התוספת מצויה, כפי הנראה גם בגרסה שנשתמרה באוגרית, אף שהשורות העוסקות ב'מאה עשרים שנה' שבורות. ראו Y. Cohen, 'Enlil and Namzitarra: The Emar and Ugarit Manuscripts and a New Understanding of the "Vanity Theme" Speech', *RA* 104 (2010), pp. 87–97 M. J. Geller, 'Taboo in ;15 הערה 64 עמ' 105–117, esp. pp. 107–108 and n. 14 Mesopotamia: A Review', *JCS* 42 (1990), pp. 105–117, esp. pp. 107–108 and n. 14 כהן, שם, עמ' 94 והספרות הנזכרת אצלו בהערה 13. עוד ראוי לציין כי המספר 120 שנה מצוין גם במקרא (דב' לז' 7) וגם בספרות היוונית (Hdt. 1.163; 3.23) את משך שנות חייהם של האנשים הנעלים ביותר, להבדיל מתפישת אחרת שרווחה במזרח הקדום בדבר 80 או 90 שנה או 110 שנה במצרים. על המספר 80 או 90 ראו למשל תה' צ' 10; אבות ה, כא (השוו ירושלמי, ביכורים פ"ב, ה"א [ס"ד ע"ג]); בבלי, מועד קטן כ"ח ע"א; שם, שמחות ג ח. וכן, מ' ויינפלד, 'בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה וכו', ב"צ לוריא (עורך), ספר ד"ר ברוך בן יהודה, תל אביב תשמ"א, עמ' 312–317; השו' א' מלמט,

המבול קצר בהרבה מאלו שחיו לפני המבול.<sup>50</sup> אפשרות זו עולה בקנה אחד גם עם רעיון הגבלת האוכלוסין המצוי בסוף סיפור המבול הבבלי; כידוע, מן השורות האחרונות באתר/ח'סיס, עולה כי האלים גזרו אחרי המבול סדרים חדשים בעולם כדי למנוע ריבוי נוסף של האוכלוסין, כמו באמצעות עקרות ונזירות, ובעקבות זאת את הישנות המבול בעתיד. ניתן לראות גם בהגבלת חיי האדם שבבראשית ו 3 אמצעי מעין זה לדילול מתמיד של האוכלוסייה. ייתכן אפוא כי בפסוקים 1-4 משוקעים תחילתו וסופו של סיפור מבול ייחודי וקדום, אך ללא תיאור השמדת האנושות עצמו שסיפור, כך החליט בעל החיבור המקראי, פעם אחת בלבד בהמשך. בשל כך ניצב בר' ו 1-4 לפני סיפור המבול הבא בהמשך הרצף, וכך נוצר סיום לתולדות הדור ולעידן כולו. בכך נשמרו ברצף הלא-כהני שבבראשית שתי מסורות מבול מבלי לאבד פרטים רבים מאף אחת מהן.

#### ד. סיכום

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

אם כך הדבר, נראה כי במקורו, לסיפור המשתקף מבראשית ו 1-4 היה תפקיד חשוב ברצפים הגנאלוגיים של ימי ראשית האנושות, שכן סיפור זה יצר הבחנה ברורה בין דור הגיבורים שלפני המבול לבין דור האנשים הרגילים שחיו אחרי המבול. לפי סיפור מיוחד זה,

<sup>50</sup> לתפיסת אריכות הימים במקרא ובמזרח הקדום, 'ארץ ישראל טו (תשמ"ב), עמ' 146-151; ח' תדמור, "...ואם בגבורת שמונים שנה": למונחי אריכות ימים באכדית, בלשון המקרא ובלשון חכמים, א"ד אייכלר, "י"ח טיגאי ומ' כוגן, תקלה למשה: מחקרים במדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ו, עמ' 93-97. על המספר 110 במצרים ראו למשל K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, MN 2003, p. 351

50 אולי אין זה מקרי שהמלך הראשון אחרי המבול לפי רשימת המלכים השומרית מלך 1200 שנה, היינו 20 יחידות של 60 לעומת 2 יחידות של 60 כתוחלת חיים מרבית. ראו בעניין זה למשל קאסו (לעיל הערה 12), עמ' 204; הגדל (לעיל הערה 3), עמ' 24.

המבול נועד לכלות את הדור של אנשי קדם שחיו בצד האלים, ובתום המבול נעלמו האלים מן המרחב האנושי, והחלו תולדות האנשים הרגילים. במקרא אמנם קוצץ סיפור מבול מיוחד זה והוצמד לסיפורי מבול אחרים שתלו את הסיבה למבול בחטאי האדם ולימדו על שכר ועונש. אך זכרו לא נעלם מן התורה, כנראה משום שעלה בקנה אחד עם סדרת הסיפורים המתארים סכנה לעירוב התחומים בין בני האדם לאלוהים (השוו בר' ג' 22, יא 1-8).