

נח, משפחתו, וחיות אחרות: המדרש, הספרות העממית, ופרשנות הסיפור המקראי (או מחווה לסטרוקטורליזם)

מאת

דינה שטיין

הסיפור 'איש איש וגורלו' סופר מפי נתן פיש השומר:¹

הימים ימי אמצע הקיץ. השמש קופחת, האוויר אינו זע, הזובים טורדים וזקני הכפר יושבים בצל התאנה אשר בכיכר הגרנות [...] הזקנים, זקנים; אבל עיניהם נמשכות לשמלות הצבעוניות של הפלחות הטורחות, נזכרים במועללים עת היו צעירים ומחפשים הרפתקאות, מעלים הרהורים ועולה השאלה למה גורלו של פלוני עלה יפה, אשתו חרוצה, ילדיו לבושם נקי, הבית תמיד מוכן לאורחים וכן הלאה וכן הלאה והאחר גורלו מר עליו, טענות, מענות וצעקות ולפעמים הויכוח ביניהם נגמר בחבטת מקל ושוט [...] באינסטינקטים הטבעיים שלהם הם מתעמקים בשאלות פילוסופיות מבלי לדעת מהן, מחפשים ושואלים לפתרונם. פנה האחד לזקן שבחבורה ואמר: הנה אתה

* סמינר ב.א. על 'סודות מיתולוגיים במדרש ובספרות העממית' הפגיש אותי עם בעלת ספר היובל הזה ובמידה רבה הכתיב את תחום עיסוקי מאז. על הסמינר שהוא (שבו התוודעתי לראשונה גם לנפלאות הסטרוקטורליזם), על הדרכתה וידידותה של גלית לאורך השנים, אני מודה לה מעומק לבי. תודה גם לחיים וייס וליאיר זקוביץ, שקראו וזכו אותי בהערותיהם החשובות. תודה רבה גם לעדית פינטל-גינסברג על עזרתה באיתור המקורות באסע"י.

¹ אסע"י 1508, רשם מרדכי יונאי, כאמור, מפי נתן פיש (ונוסף בהערה שם: 'שמעו מפי אסיר, אולי בדואי'. לנוכח קורפוס הסיפורים הרחב של יונאי המתעד סיפורים בדויים, סביר שגם מקורו של הסיפור הזה במידען בדוי). נוסח כמעט זהה, אך ללא הייחוס לנתן פיש או לאסיר בדוי, התפרסם בספרו של יונאי, למה צחקה האדמה: בדויים מספרים, רעננה תשנ"ד, עמ' 112–114, בשם 'נוח והנשים'. נתן פיש היה ממייסדי אגודת השומרים, שנוסדה באופן רשמי ב־1932 ושעליה נמנה גם יונאי. מאחר שהדגש במאמר הזה אינו בהקשרים הסינכרוניים של המסורות, ובמקרה הזה של היגוד הסיפור, לא אעסוק בהיבטים ההקשריים המרתקים העולים מן התייעוד של הסיפור הזה ומן הקובץ כולו (וכן מסיפורים המשולבים בספרו של יונאי, עם שכנים בדויים, תל אביב 1980).

אבו־עומר יאריך אלוהים את שנותיו, ראית הרבה בימי חייו ולמה כה שונים גורלות בני אדם ואפילו והם אחים לאותו אב ולאותה אם ובאותה משפחה הם מתחתנים.

ענה להם הזקן: כל אחד בורר לו את גורלו כמו ידיו. המצליח מצליח והמפסיד מפסיד והדבר מאז נבינא נח עליו השלום והברכה. [...]

פתח הזקן ואמר: מאז קין והבל רע לבם של אנשים. טעמו טעם הדם והוא אינו נותן להם מנוח. קטטות, רציחות, אונס וכל מעשה השנוא על אלוהים. כעס ריבון העולם ואמר: הבא ואשמיד כל הדור הרע הזה, אקח את נח הצדיק היחיד וממנו נגדל הדור של אנשים טובים. הבה אללה ככתוב ב'תאורת' של היהודים ובספר הקדוש למוסלמים את המבול והמבול היה ארבעים יום וארבעים לילה. מת כל הדור הרע ורק נח הנביא, בני משפחתו והחיות אשר בספינתו נשארו בחיים. כשיבשה האדמה יצאו לתור אחרי מקום שיחים ואילנות למשכנם. ולנח שלושה בנים ובת אחת. עברו שנים, התבגרו הבנים, בא הבכור לאביו ואמר: הנה זקני צימת, הגיע זמני להקים בית ולנו רק אחות אחת. אמר לו הזקן: שלך היא. יצא מלפניו הצעיר שמח וטוב לב ופנה לעבודתו ביתר מרץ וחריצות. למחרת בא הבן השני ואמר: הנה בניך בא עתם לבנות ביתם ואחות לנו רק אחת. אמר לו אביו: הריחי שלך. יצא גם השני שמח וטוב לב ופנה לעבודתו. למחרת בא השלישי ותובע את חלקו. אמר לו הזקן: אל תדאג, שלך היא. יצא גם זה שמח. קוראת לו אשתו מחצי האוהל השני ואומרת: מה עשית? תביא חלילה עלינו קללה ומי יודע אם לא כמעשה קין יעשו בגלל האישה. ענה לה הזקן: אלוהים גדול ולבוקר פתרונים. עם ערב לגם הזקן מהיין אשר דרך מענביו, פנה לאלוהים בבקשת עזרה ושכב לישון. למחרת בבוקר עם צאת השמש יצא מהאוהל והנה אין הכלבה מקבלת את פניו כהרגלה. הביט כה וכה והנה גם האתון נעלמה. מהר לאוהל אשתו לשאלה והנה שלוש בנות יפהפיות יושבות על המזרון, דומות כשלוש טיפות מים ואין להבדיל ביניהן. הבין הזקן כי מאלוהים הדבר, קרא לשלושת בניו ואמר: ישא כל אחד את גורלו.

ומאז, ממשיך המספר, איש איש וגורלו אשר בחר כמו ידיו. והיה והאישה מנעימת פנים, דיבורה בנחת ורצויה לאלוהים ולאדם – בת אדם היא ואשריך שזכית בשכמותה. אם חלילה סרבנית, עצלנית ועקשנית היא – בת האתון היא ואין דינה אלא במקל ושוט. ובאם חלילה נרגנת היא, נרגזת על לא דבר ופיה ריב ומדון אינו פוסק כל היום מלצעוק – בת כלבה היא! היה גבר ואלפה בינה אבל נחת לא תשבע ממנה. גמר הזקן והיה הדבר כאילו בא האחד וזרק אבן במים רגועים וגלים גלים במעגלים פושטים והולכים, התחילו הזקנים להיטרד במחשבותיהם ולשאלו: ואשתי מה מוצאה? הבת אדם היא או חלילה ...

וגם אתם הרהרו בדבר. הרהורים מביאים למחשבות מעמיקות, המחשבות למסקנות, והמסקנות לעיקרי החיים.

הסיפור הזה, שעוד נשוב אליו, עוסק במעלליו של נח לאחר צאתו מן התיבה. לכאורה, בינו ובין הסיפור המקראי יש נקודות השקפה מעטות. לכאורה, הטקסט המקראי משמש כאן ליצירת נרטיב המשופע ביסודות עממיים, שבינם לבין הסיפור המקראי אין ולא כלום. ואולם, כפי שאבקש לטעון, הסיפור הזה מכון ליסודות מרכזיים בסיפור המקראי עצמו. ניתוח הסיפור על רקע מבנה העומק של הסיפור המקראי ובזיקה למסורות מדרשיות יבהיר את כוחו ההרמנויטי של הסיפור העממי כקריאה חריפה של הטקסט המקראי. המספר מקדים את סיפורו באמרו כי 'באינסטינקטים הטבעיים שלהם הם [זקני הכפר, ד"ש] מתעמקים בבעיות פילוסופיות'. כפרפרזה על דבריו – אך בהשמטת האוריינטליזם הרומנטי הגלום בהם – אבקש להראות שהסיפור העממי הזה אכן מתעמק בבעיות קיומיות כפי שהן עולות בסיפור המקראי.

*

סיפור המבול המתואר בפרקים ו-ט בספר בראשית הוא סיפור מיתולוגי: עניינו בקוסמוגוניה (היווצרות היקום) ובקוסמולוגיה (סדרי היקום). כמיתוס הוא מבטא באופן מועצם את עקרונות החשיבה המיתית ה'מצטיינים' בהבלטת ניגודים חריפים בין המושגים היסודיים של החיים והתרבות, כגון חיים ומוות, תרבות וטבע, נשיות וגבריות.² בתשתיתו של סיפור המבול עומד מערך ניגודים מורכב: הטבע (המים המכסים את הארץ) מול התרבות-הטכנולוגיה (התיבה), הכליה המוחלטת מול החיים הניצלים ממנה, ועוד. אך זהו מערך ניגודים שיש לראותו גם בהקשר הרחב יותר בספר בראשית: בהשוואה לסיפור הבריאה הראשון (בפרקים א-ב) ובהשוואה למסגור המידי של הסיפור, קרי סיפור נישואי בני האלוהים ובנות האדם (ו 1-4)

² ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 163. חזן-רוקם, בעקבות לוי-שטראוס, רואה במיתוס צורת חשיבה ולא סוגה מוגדרת. סיפור המבול המקראי והטקסטים העומדים במרכז הדיון כאן הם ללא ספק מיתיים מצד הניגודים החריפים והמושגים הבסיסיים הנדונים בהם. ואולם, הם מיתיים גם בהגדרות מגבילות יותר הרואות במיתוס הקוסמוגוני (והקוסמולוגי) אב טיפוס למיתוס בכלל. על גישות שונות לחקר המיתוס והגדרתו ראו: ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ד, עמ' 172-175. על זיקתו של סיפור המבול למיתוסים מסופוטמיים כגון אנומה אליש השומרי נכתב רבות. ואולם, העניין שלי במאמר הזה אינו בהשפעות ופולמוסים בין תרבותיים, וגם לא באפולוגטיקה או שבח המיתוס המקראי והחז"לי – שני היבטים שעולים לא פעם בדיון בסיפור המבול המקראי, בשאלת מקומו של המיתוס אצל חז"ל בכלל, וביחס שבין המיתוס אצל חז"ל לקיומו או להיעדרו במקרא.

וסיפור שכרותו של נח שבעטיה מתגלה ערוותו לעיני בנו, חם (ט 18–29).³

סיפור המבול, כפי שהוא מופיע בבראשית ו–ט, הוא סיפור של בריאה מחודשת. זהו סיפור של מיתוס קוסמוגוני וקוסמולוגי הבא לתקן את העולם הישן: היקום הישן כמעט מושמד לגמרי, ועם ההשמדה הזאת משתנים גם קווי המתאר שהגדירו אותו. ככל מיתוס, גם המיתוסים בבראשית א–ב מבקשים לשרטט את הקטגוריות המבחינות בין טבע לתרבות, בין אדם לחי ובין גברים ונשים, וחשוב לא פחות – את ההיררכיה שביניהם. במרווח שבין האל לחיה ניצב האדם: נברא בצלם אלוהים ושולט בחי. מבחינה מגדרית – וכאן יש להבחין בין שני סיפורי הבריאה השונים – מוגדרים היחסים שבין גברים ונשים.⁴ לעומת היחסים השוויוניים (יותר) בין המינים בפרק א, שם כזכור 'זכר ונקבה בראם', עולה בפרק ב נחיתותה הברורה של האישה ביחס לגבר, בהיבט ממונ. כבר בגן-עדן נראה כי מערך היחסים המבחין בין הקטגוריות והמעמדין בהיררכיה ברורה מופר: אכילת הפרי האסור היא בבחינת חציית קווים אסורים המבחינים בין האדם לאלוהים, שכן האכילה מפרי עץ הדעת פירושה 'והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע'. גם שיתוף הפעולה שבין הנחש – החיה, הטבע – לאישה מתגלה כשטוש תחומים מסוכן שתוצאותיו הוות אסון. המדרג של האל, הגבר, האישה והחיה מתערער. משהו בתכנית הבריאה משתבש, והקטגוריות מופרות שוב ושוב. וכך, בתחילת פרק ו מגיעים מים עד נפש. מסופר שם כי 'יראו בני האלוהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו' (פס' 2), זיווג שתוצאותיו הם הנפילים, אותם 'גיבורים אשר מעולם אנשי השם' (פס' 4). הפרת הסדר הקוסמי, וההבנה של האל כי 'רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק להרע כל היום' וכי 'מלאה הארץ חמס' מובילים למבול. כזכור, נח מצטוו להביא עמו לתיבה שניים – זכר ונקבה – מכל חי ושבעה זוגות מן הבהמה הטהורה (בבחינת קטגוריה חדשה, שלא נזכרה קודם לכן). כך, בתיבה צפופה, במין רחם קוסמי, חיים להם נח, משפחתו ונציגי עולם החי

³ וראו גם: 'זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 123–128. המחברים מצביעים על מסגור סיפור המבול בחטאים מיניים, ואף עומדים על הסימטריה הניגודית שבין מסגור סיפור המבול למסגור סיפור הפיכת סדום ועמורה.

⁴ יש להבחין בין סיפור הבריאה בבראשית א 1–ב 4 לבין הסיפור המסופר בפרק ב (מקורות J ו P, בהתאמה). לא רק עמדתם המגדרית שונה (כפי שעמד על כך המחקר הפמיניסטי, וראו סקירתה של אילנה פרדס: א' פרדס, הבריאה לפי חוה, מ' אלפון [מתרגמת], תל אביב 1995, עמ' 17–34) אלא שגם הגבולות שבין התרבות לטבע, בין האדם לחיות ובין האדם לסביבתו, מעוצבים בו באופן שונה. בפרק ב למשל האדם נקרא לכנות את החיות בשמותיהם (פס' 19–20): 'יצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו [...] ולאדם לא מצא עוזר כנגדו'. כדאי אפוא לשים לב לסמיכות שבין השלטת האדם על החיה ושיתוף בבריאה לבין בריאת האישה. לחילופין, יש כאן רמז לכך שהחיות בסיפור הבריאה הזה היו פוטנציאל זיווגי לאדם (אני מודה לאיר זקוביץ על הערה זו). על המסורת המדרשית המפורשת ראו להלן הערה 27.

בסמיכות, בתנאים שווים, נתונים יחדיו בציפייה להתרת הכאוס המחודש שניחת על היקום. מקומן המרכזי של החיות בהתוויית מקומו של האדם בעולם עולה, כאמור, במיתוס הבריאה: בסיפור הבריאה בפרק א מברך אלוהים את אדם וחווה שירדו 'בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ' (פס' 28), ובפרק ב האדם הוא בבחינת בורא החיות, בנתנו להם שמות (פס' 20). אין זה מפתיע אפוא שגם בסיפור המבול, המבקש להתוות מחדש גבולות קוסמולוגיים, ליחסי אדם וחיה יש תפקיד מרכזי. אמנם, טרם הכניסה לתיבה, מבחין הכתוב בין ה'ח' 'העוף למינהו' ו'רמש האדמה' שמהם מצווה נח להביא זכר ונקבה (ו' 19–20), לבין 'הבהמה הטהורה' ו'עוף השמים' שמהם הוא מצווה להביא שבעה זוגות (ו' 3–2). יחד עם זאת, השדות המשותפת בתיבה הרומזת לשותפות הגורל (ואולי הערך) שבין האדם־נח לבין החיות רומזת גם למעין נקודת אפס, שבה הקטגוריות של אדם וחיה אינן מובחנות זו מזו, ודאי שלא באופן שהן היו מובחנות בו בפרקים הפותחים את ספר בראשית. ולכן, החוקים החדשים שבהם מצטווה נח – שלושה במספר,⁵ אותם חוקים אוניברסליים, נדרשים שוב להבחנה שבין האדם והחיה: 'מוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים' מברך אלוהים את נח ובניו (ט' 2). אך כאן נוספים גם דברים חדשים. מעתה, מותר יהיה לאדם לאכול מן החי, בתנאי שלא יאכל מדמו. הדם הוא הנפש. הדם הוא אפוא המשותף לאדם ולחיה: דמו של האדם אינו מותר לא לחיה ולא לאדם, ואלוהים עצמו יתבע לדין את החיה או האדם המפרים את האיסור 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם'.

בד בבד עם ההעמדה של החוקים החדשים, שבמרכזם יחסי אדם וחיה, בולט רכיב נוסף במסגור של סיפור המבול: כאמור, לסיפור המבול קודם סיפור היוזוג שבין בני האלוהים לבנות האדם.⁶ בסיפור מתוארת הפרה בוטה של האיוון הקוסמי הנשען על הפרדה שבין האלוהי לאנושי, ועל היעדר מוחלט של ממד סקסואלי ביחסים ביניהם. בהשלמה לכך, מיד לאחר היציאה מן התיבה מסופר כי ערוות נח השיכור נחשפת לעיני בנו, חם. המבול מתרחש אפוא בין שתי הפרות של קטגוריות, שתיהן הפרות מיניות: בני האלוהים המזדווגים עם בנות האדם מכאן ואב הנחשף בערוותו מכאן. המיתוס המחודש, סיפור המבול, ממיר אפוא את הממד הסקסואלי האסור והממומש שמרחב הקוסמי (בני האלוהים ובנות האדם) במרחב האנושי־משפחתי (אב ובן), שבו הרכיב המיני רמוז. אך בדומה לסיפור הבריאה בפרקים א–ב נדונה גם

⁵ חז"ל הם שהרחיבו את מצוות בני נח לשבע מצוות. ראו למשל: תוספתא, עבודה זרה ח, ד–ו (מהדורות צוקרמאנדל, עמ' 473). על השימוש במושג 'מצוות בני נח' במדשי ר' עקיבא ועל היעדרם מן המקורות ההלכתיים המיוחסים לר' ישמעאל ראו: מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל־אביב 1999, עמ' 90–104.

⁶ על היחס בין סיפור בני האלוהים (או 'העירים') לסיפור המבול בספר היובלים ובספר חנוך ראו: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 90–97 והמחקר המצוין שם.

הבריאה המחודשת בסיפור המבול להיכשל: סיפור מגדל בבל (בבחינת מטה-מיתוס), המובא בהמשך, חותם לא רק את תחילתו האוניברסלית של ספר בראשית אלא גם את שרשרת הסיפורים המיתיים-קוסמולוגיים הכושלים.⁷ אלו מפנים את מקומם בפרק יב לסיפור פרטיקולרי ולאומי.⁸ בתוך כך, קולן של החיות, דמויות שיש להן תפקיד מרכזי בעליל בהתוויית הגבולות הקוסמיים והחברתיים הן בסיפור הבריאה הראשון הן בהרס ובבריאה המחודשת, אינו נשמע עוד בפרקים הבאים לאחר סיפור המבול (הוא עתיד לשוב ולעלות, כמובן, במגוון הקשרים – מזון מותר ואסור, קרבנות ועוד – ואף כאן הוא ישמש בהתוויית גבולות וקטגוריות תרבותיים).⁹

קטגוריזציה שבין אדם לזיה ושרטוט גבולות מיניים, על המיפוי הקוסמולוגי-חברתי המשתמע מכך, הם ממאפייניו הכלליים של המיתוס, או ליתר דיוק של החשיבה המיתית.¹⁰ סיפור המבול המקראי, והמסורות השונות החוץ-מקראיות, חושפים בפנינו מערכת מסועפת שבה עומדים בני אדם, חיות והגבולות המיניים המבחינים ביניהם. באופן מפתיע, הרכיב המגדרי-אנושי המוחלט, המרכזי לסיפור הבריאה בפרקים א–ב (ובפיתוחם בפרק ג), נעדר מסיפור המבול. תחת הקטגוריות איש ואישה שבסיפור הבריאה הראשון, מקדימות את סיפור המבול הקטגוריות בני אלוהים ובנות אדם. הסיפור חתום בספירה הגברית ועניינו בגבולות

7 דבריו של אדמונד ליץ' כי 'התנ"ך כולו [הן הברית הישנה הן הברית החדשה, ד"ש] הוא מיתי ויש לקרוא את כל הסיפורים הבודדים בקורפוס השלם כאילו הם סינכרוניים' נובעים בחלקם מההשגות שהא משיג על המחקר האנתרופולוגי של המקרא (נכון לזמנו), שמשמעות מננה הבחנה בין המיתי לבין הראליסטי ובין המיתי לבין ההיסטורי בתנ"ך (E. Leach, 'Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century', E. Leach and D. A. Aycock, *Structuralist Interpretation of Biblical Myth*, Cambridge 1983, pp. 7–32). כאמור, ההבחנה שלי היא בין החשיבה המיתית-קוסמולוגית-אוניברסלית בפרקים א–יא לבין המשכו של המקרא בפרק יב, הבחנה ספרותית שאינה נדרשת לטקסט מבחינת יחסו למציאות חיצונית משוערת, כזו או אחרת.

8 סיפור מגדל בבל עוסק במפורש במערכת המסמנת – בשפה – ובכישלונה האימננטי של זו ליצור הבחנות קטגוריאליות מספקות בין טבע לתרבות, בין האלוהי לאנושי וכו'. המעתק בפרק יב להיסטוריה פרטיקולרית הוא גם בבחינת מעתק סוגתי.

9 וראו: M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, pp. 134–151. מעניין לציין בהקשר הזה, שפעולתו הראשונה של נח בצאתו מן התיבה היא הקרבת קרבן חיה טהורה לה' (תודה לחיים וייס על הערה זאת). נאמר כי 'יצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו. כל החיה כל הרמש וכל העוף כל רומש על הארץ יצאו מן התיבה' (בר' ח 18–19), ומיד לאחר מכן: 'ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהר ויעל עלת במזבח' (שם, 20). הסמיכות שבין הפסוקים מחודדת את משמעות פעולת ההקברה כפעולה הבאה להציב גבולות מדרגיים שבין אדם לחי לאחר שהיו נתונים יחדיו בתיבה, במצב שעשוי להתפרש כשווינוי, וזאת באמצעות הקרבת חיה המותרת באכילה.

10 לוי-שטראוס, החשיבה הפראית, א' גילדין (מתרגמת), א' זינגרמן-גרינגרד (עורכת מדעית ומבארת), ד' הנגבי (עורך ומהדיר), מרחביה תשל"א.

הומו־ארוטיים שבין בן לאב.¹¹ מסגורו של הסיפור – בין זיווג מרוחק מדיי (בני אלוהים ובנות אדם) לזיווג קרוב מדיי (בן ואב) – מגלם את הניגודיות המאפיינת את החשיבה המיתית, אליבא דקלוד לוי־שטראוס.¹² כפי שנראה, הרכיב המגדרי החסר (ועמו הזיווג הממצע, ההולם לכאורה, בין גבר לאישה) מקבל ביטוי מועצם במסורות חוץ־מקראיות.

המדרש והספרות העממית: מפתחות פרשניים של מבני עומק

בדברים הבאים אבקש לקרוא טקסטים מתוך ספרות חז"ל וספרות עממית העוסקים בסיפור המבול. במקד הדיון יעמדו שלושה רכיבים מרכזיים: חית, מיני ומגדרי. כפי שאטען, סיפורי המדרש וסיפורים עממיים, עשויים להצביע על תבניות עומק מקראיות.

ניתן לאפיין את קורפוס ספרות המדרש והספרות העממית העוסקים בסיפור המבול בכפל פנים. מצד אחד, הוא מסגל את הסיפור המקראי להקשרים משתנים, כלומר הטקסט הקדום מתעצב מחדש כך שיתאים לנסיבות ולאינטרסים של ההיגוד או הפרשנות המאוחרים. מגמה מדרשית זו הדגיש, למשל, יוסף היינמן שראה במדרש אמצעי שדרכו ביטאו החכמים את העניינים שטרדו אותם, במציאות ההיסטורית והחברתית בת זמנם.¹³ בספרות העממית מגמה זו מתגלמת, למשל, במונח ה'אויקיטיפ' שטבע קרל וילהם פון סידוב, ובפיתוחו במחקר המאוחר, כגון זה של לאורי הונקו. תהליך האויקיטיפיקציה שעובר סיפור עממי במעברו מהקשר להקשר הוא תהליך סיגולו הצורני והתמטי לנסיבות גאוגרפיות ותרבותיות מסוימות.¹⁴ מצד שני, ובמקביל להדגשה הסינכרונית – הן של המדרש הן של הספרות העממית – ניתן לראות במדרש ובספרות העממית מגמה שעניינה פרשנות 'אמתית' של טקסט או של סיפור קדום יותר, מגמה שאינה (רק) פועל יוצא של אינטרסים פרשניים הנטועים בנסיבות סביבתיות של המספרים־הפרשנים אלא גם תוצאה של תהליך הרמנויטי המכוון לפואטיקה של הטקסט המתפרש עצמו.

11 והשוו: E. Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969, pp. 18–19. לייץ ראה בבר' ט 7–1 שכפול של בר' א 2–30.

12 ראו למשל: C. Lévi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', T. A. Sebeok (ed.), *Myth: A Symposium*, Bloomington and London 1971, pp. 81–106.

13 י' היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974.

14 ראו: ג' חזן־רוקם, 'חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור ג (תשמ"ב), עמ' 132–133; ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', שם, עמ' 139–156. על מאפייני האויקיטיפיקציה של הסיפור העממי היהודי ראו במאמרו החלוצי של דב נוי: D. Noy, 'The Jewish Versions of the "Animal Language" Folktale [AT 670]: A Typological Structural Study', J. Heinemann and D. Noy (eds.), *Studies in Aggadah and Folk-literature* (Scripta Hierosolymitana 22), Jerusalem 1971, pp. 171–208.

מגמת הפרשנות ה'אמתית' הודגשה לאחרונה בחקר המדרש התופס את המדרש כפרשנות ממש של המקרא, ולא כפסידו־פרשנות שלו. לפי תפיסה זו, המקרא אינו רק בבחינת 'ק'רש קפיצה, להגיע אל סיפור חדש, בהתאם למשמעות הרעיונית שאליה חותר המספר'.¹⁵ תחת זאת, הפערים בטקסט המקראי עצמו הם המייצרים את הסיפור הדרשני 'המספק את הסיפור שלא סופר, את העלילה אשר רק רמוזה בשתיקותיו של הסיפור המקראי, אך היעדרותה קובעת את הנאמר בה'.¹⁶ יתר על כן, אני מציעה לראות במדרשים שיעמדו במרכז הדיון לא רק קריאות 'לגיטימיות' של הטקסט המקראי אלא כאלה הנוגעות ללב לבו של סיפור המבול, למבנה העומק המיתי העומד בבסיסו, כפי שהוא נרמז במקרא עצמו: מן הסיפור עצמו, מן המסגרת המידית שלו ומיחסו לסיפור הבריאה הראשון. שכן, כדברי הראל פיש 'המדרש אינו מסתפק בנתונים בודדים אלא מחפש תמיד את הקשר בין סיפורים שונים, או את המבנה הפנימי, ה־"langue" (השפה) שמאחורי ה־"parole" (הדיבורים) השונים'.¹⁷

בדומה למדרש, אף את הספרות העממית המתייחסת למבול אפשר לראות כפרשנות של הסיפור המקראי, והאיל והיא נוגעת במבני העומק של הסיפור המקראי. הזיקה שבין ספרות עממית למבני עומק אינה חדשה, והיא דומשגה באמצעות דגמים בלשניים: מחקר של ולדימיר פרופ על המבנה התחבירי של המעשייה הרוסית שימש מצד למחקרים סטרוקטורליסטיים בתחביר העלילתי.¹⁸ השלד העלילתי הגולמי של המעשייה אפשר פיתוח של כלים לחקר התשתית הנרטולוגית העומדת בבסיס צורות ספרותיות לא־עממיות;¹⁹ גם הסמכתה של הספרות העממית ל־"langue", כפי שעשו רומאן יאקובסון ופטר בוגאטירוב (במאמרם הקלסי, 'הפולקלור

15 'י' פרנקל, מדרש ואגדה ב, תל אביב תשנ"ז, עמ' 293 (מצוטט אצל: 'י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 34).

16 לוינסון, שם, עמ' 43; וראו: ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ד' לוביש (מתרגם), ר' בר־אילן (מתרגמת השער החדש), א' ריינר (עורך), ירושלים תשע"א, עמ' 73–97.

17 א' הראל פיש, 'גישה סטרוקטורליסטית לסיפורי רות ובוועז', בית מקרא 24, ג (תשל"ט), עמ' 261.

18 V. Propp, *Morphology of the Folktale*², L. Scott (trans.), Austin, Texas 1968; בצד השפעתו הרבה, הן בקרב המחקר הסטרוקטורליסטי הן בחקר הפולקלור, זכה הדגם התחבירי שהעמיד פרופ לביקורת רבה. ראו למשל: M. Lüthi, *The European Folktale: Form and Nature*, J. D. Niles (trans.), Bloomington and Indianapolis, IN 1982, pp. 126–133.

19 ראו, למשל: C. Bremod, 'Morphology of the French Folktale', *Semiotica* 2 (1970), pp. 247–276; רמון קינן, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, ח' הרציג (מתרגמת), תל אביב תשמ"ד, עמ' 15–34. אמנם, במונחים של 'הדקדוק הסיפורי', ובייחוד לאור הבחנותיו של גריימס, התחביר העלילתי של פרופ קרוב למבנה השטח של 'הדקדוק הסיפורי' ולא למבנה העומק, כדוגמת זה שהצביע עליו לוי־שטראוס (ראו: רמון קינן, שם, עמ' 19). יחד עם זאת, קשה בעיניי שלא לראות גם במבנה התחבירי של פרופ תבנית עומק (בעלת ממד סינטגמטי).

כצורה מיוחדת של 'יצירה', מרמזת על קרבתה למבני עומק.²⁰ עבור המחברים הללו, ה-*launge* הוא 'מכלול של מוסכמות שאומצו בידי חברה מסוימת כדי להבטיח את הבנת ה-*'parole'*.²¹ אם התחביר העלילתי החשוף, אליבא דפרופ, מכון למנגנוני הייצור של הטקסט עצמו, גישתם של יאקובסון ובוגאטירב מעמידה במרכז את הטקסט כמוצר תרבותי שהתקבלותו (כטקסט עממי) תלויה במידת התאמתו לאותו 'מכלול של מוסכמות' חברתיים. אך המשותף לפרופ (ולמחקר הנרטולוגי שהתייחס אליו) וליאקובסון ובוגאטירב הוא, שהם זיהו בטקסט העממי קרבה יתרה ליסוד תשתיתי – אם היא תשתית תחבירית גנרטיבית אם מאגר תשתיתי (מסורתי) של החברה שבה מסופר הסיפור. בדברים הבאים, ובייחוד בסיפא של המאמר שידון בהרחבה בטקסט עממי מובהק,²² אני מציעה זווית נוספת, ולפיה הספרות העממית המתמייחסת לסיפור המבול מעלה על פני השטח תשתיות עומק המצויות בו.

20 ר' יאקובסון ופ' בוגאטירב, 'הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה', ג' צורן (מתרגם), ר' יאקובסון, סמינטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, א' אבן-זהר וג' טורי (עורכים), תל אביב תשמ"ו, עמ' 276–286; ראו גם: R. Jakobson and K. Pomorska, M. Halle (forward), *Dialogues*, Cambridge, MA 1983, pp. 12–18

21 יאקובסון ובוגאטירב, שם, עמ' 276. יאקובסון ובוגאטירב הסמיכו את היצירה העממית ל-*langue*, למאגר הכללים של הלשון / חברה, וזאת, לשיטתם, בניגוד ליצירה הלא-עממית הקרובה ל-*'parole'*, להיגד הלשוני. המושגים הסטרוקטורליסטיים, מבית מדרשו של פרדיננד דה-סוסיר, שימשו את יאקובסון להסבר פנומנולוגי של היצירה העממית כיצירה שהתקבלותה (ומכאן גם היבטיה הפואטיים והתוכניים) מותנית באופן ישיר, מידי ומוחלט, באישור חברתי-קהילתי. טיעוניהם של יאקובסון ובוגאטירב נשענו על הגדרתה של הספרות העממית כספרות שבעל-פה בתוך רב-מערכת ספרותית (מודרנית) המבחינה בבידור בין יצירות כתובות לאורליות כשני ערוצי שיח עצמאיים. הספרות המתועדת בארכיון הספרות העממית היהודית על שם דב נוי (אסע"י) היא אמנם ספרות שנרשמה מהיגודים שבעל-פה אך לעתים מקורות ההיגוד הם מקורות כתובים (כגון המקרא, הספרות המדרשית ואף ספר עשה פלא. על ספר עשה פלא והשפעתו על הספרות העממית ראו: ע' יסף, 'הנובלה העממית ומאבקה במודרנה', הנ"ל, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל אביב תשס"ד, עמ' 255–274; על המדרש כבסיס לסיפורי אסע"י על סרח בת אשר, ראו: ד' שטיין, 'סרח בת אשר [אסע"י 9524], ח' בר-יצחק וע' פינטל-גינסברג [ערוכות], כוחו של סיפור: ספר היובל לאסע"י, חיפה תשס"ח, עמ' 176–177).

22 מפאת קוצר היריעה לא אדרש כאן לעניין הגדרת הספרות העממית, ולשאלת זיהויה בספרות חז"ל. כפי שעולה גם מהקורפוס העומד במרכז הדיון במאמר הזה, מוטיבים או טיפוסים סיפוריים המזוהים בחקר הפולקלור כעממיים עולים הן במדרש הן באסע"י. עם זאת, במסגרת הדיון כאן אדרש בעיקר לספרות אסע"י כקורפוס עממי מובהק בשל היותו תיעוד של מסורות על-פה, המתקיימות ברב-מערכת ספרותית-תקשורתית בצד יצירות כתובות. גם אם מקורן של חלק מן המסורות באסע"י, בכללן גם כאלה הנוגעות בסיפור נח, במסורת כתובה, הרי שהן מעידות על התקיימותן כמסורת אורלית. ההדגשה שלי אינה על האורליות כשלעצמה כמגדירת עממיות אלא על היכולת להבחין את הסיפורים כעממיים בתוך רב-מערכת, שהיא תמיד תלויה הקשר היסטורי-תרבותי מסוים.

הקוסמוס המיני

המבול אינו רק עונש לערעור הקוסמי, אלא שלפי חז"ל הוא בבחינת מידה כנגד מידה להפריה הקוסמית והמינית בעת ובעונה אחת: בתחילת פרק א נאמר שטרם הבריאה 'חושך על פני תהום' (פס' 1), ושתחילתה של הבריאה בהפרדה שמפריד האל בין 'מים למים', מים אשר מתחת לרקיע ומים אשר מעל לרקיע (פס' 6-7). במבול נאמר כי 'נבקעו כל מעינות תהום רבה וארבות השמים נפתחו' (ו' 11). חז"ל מזהים לא פעם את המים העליונים כזכריים ואת המים התחתונים כנקביים: ²³ 'הן אומרים אילו לאילו: קבלונו, אתם ברייתו של הקדוש ברוך הוא ואנו שלוחיו, מיד הם מקבלין אותן ... כנקיבה זו שהיא פותחת לזכר'. ²⁴ בהקשר של המבול נאמר: 'הם קלקלו סילונות שלהם, אף המקום שנה להם סדורו של עולם – דרך ארץ, המטר יורד, והתהום עולה, דכתיב "תהום אל תהום קורא לקול צנוריד" (תה' מב 8), ברם הכא 'נבקעו כל מעינות תהום רבה' ואחר כך "וארבות השמים נפתחו". ²⁵ במדרש הזה המבול נתפס כעונש על התנהגותם הפרוצה של דור המבול ששיחתו זרעם, אך נראה כי בעונש הקוסמי מהדהדת גם ההפרה הקוסמית המקדימה את סיפור המבול, המפורשת במקרא עצמו, שלפיה נשאו בני האלוהים את בנות האדם.

חיות ובני מינם

ההזדווגות הקטסטרופלית של המים הזכריים והנקביים, ה־hieros gamos, בבחינת העונש הראוי לחטא של דור המבול, משקפת את ההפרה הקוסמית של נישואי בני האלוהים ובנות האדם. ²⁶ לפי אותו עיקרון, המבול יכול להיותפס הן כשיקוף של הזדווגות לא נאותות בספירות התחתונות הן כעונש עליהן. כך עולה במפורש במדרש שצוטט לעיל בהקשר לקלקולם של דור המבול. ואולם, הקלקול, לפי מסורות מדרשיות אחרות, חל גם אצל החיות שהמבול מכלה אותן כעונש על הזדווגותן האסורה. בתנחומא בובר נח יא (עמ' 36) מסופר כי אלוהים נפרע מן החיה ומן הבהמה מאחר שחטאו בדיוק באותו חטא שחטא בו דור המבול: 'וכל אנשי דור המבול ערבבו משפחותיהם ... לפיכך כשם שפרע מן האדם שחטאו, כך פרע מן הבהמה והחיה

²³ M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, New York 2003, pp. 105–106. פישביין

מצביע, בצדק, על אפשרות קיומו של המוטיב ('מיתוס' לשיטתו) של מים זכריים ונקביים בהקשר המקראי עצמו, בניגוד לתפיסה הרואה בו פיתוח מאוחר של חז"ל המנוגד כביכול לטקסט המקראי.

²⁴ ראו למשל: בר"ר יג, יג (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 122). במקור זה, ובמקבילות, מידת 'רביעה' מתפרשת כזיווג קוסמי ראוי, ואין בכך ממד שלילי; השוו: ירושלמי, ברכות ט, ג (יד ע"ב).

²⁵ בר"ר לב, יא (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 294).

²⁶ על ה־hieros gamos ראו למשל: מ' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, י' ראובני (מתרגם), מ' אידל (אחרית דבר), ר' ניקולסקי (עורכת מדעית), ירושלים תש"ס, עמ' 28.

והעוף ... וכל כך למה? ללמדך שאף הם ערבבו משפחותיהם והיו הולכין על מין שאינו שלהן, כל מין ומין על מין שאינו שלו'. בהמשך לכך נבחנת התנהגות החיות לא רק קודם למבול אלא גם במהלך השהייה בתיבה, ללמדך ששם 'לא ערבבו משפחותיהם' (שם).²⁷

מסורות חז"ליות אחרות מציגות אמות מידה מחמירות יותר המבחינות בין החיות. בסנהדרין קח ע"ב נאמר: 'תנו רבנן: שלושה שימשו בתיבה, וכולם לקו: כלב, ועורב, וחם', הכלב נענש בכך שנהוג לקשור אותו, העורב יורק, ואילו חם נענש בצבע עורו.²⁸ המדרש משלים אפוא פער מקראי: במקרא כנען הוא זה שנענש על חטאו של אביו. כאן לא זו בלבד שחם הוא הנענש, אלא שהחטא שעליו הוא נענש (קיום יחסי מין בתיבה) והחטא שעליו הוא אינו נענש ישירות במקרא (ראיית ערוות אביו) הם בעלי אופי דומה.²⁹ המדרש מבצע כאן גם תפקיד אטיולוגי בהמצאת מקורן של תופעות מוכרות – הנהוג לקשור כלבים או, להבדיל, גוזן העור של בני חם.³⁰ האטיולוגיה ממילא אינה נעדרת כוונות אידאולוגיות: המאפיין הביולוגי השבטי מוסבר כפועל יוצא של נחיתות מוסרית. אך יותר מכך: עצם מנייתו של חם עם החיות ממילא מזהה אותו עם החיית, ובכך מפקיעה את אותו אחר־שבטי מן האנושי.³¹

פריצתו של העורב (בבלי, סנהדרין קח ע"ב), בחשיבה גם אם לא במעשה, באה לידי

27 והשוו: בר"ד לו, כה (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 341): 'חם וכלב שמשו בתיבה לפיכך יצא חם מפותח וכלב מפורסם בתשמישו'. ראו גם אסע"י 7422 ('למה שונא הכלב את החתול והחתול את העכבר?'; רשם: מוכתר עזרא מפי שמחה יוסף מעיראק); אסע"י 2371 ('שנאה בין כלב לחתול', רשם מוכתר עזרא מפי יעקב שמש מעיראק); אסע"י 15084 ('הבדווי והכלב', רשם מזכרונ: מרדכי יונאי).
28 והשוו: ע' יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 246 (על העורב שהיה מזריע בפה).

29 המדרש כידוע אף מייחס לחם חטאים חמורים מראיית ערוותו של נח, ומייחס לו את סירוסו של אביו, לאחר שראו בשעת תשמיש; יש המייחסים לו אף משכב עם אביו (בבלי, סנהדרין ע"א).

30 סיפורים אטיולוגיים המסבירים תכונות פיסיות של חיות (או יחסים בין חיות) כנטועים באירוע הקשור במבול הם רבים. ראו למשל ההסבר לפיו 'התפור' של העכבר: ע' יסיף, סיפורי בן סירא (לעיל הערה 28), עמ' 245.

31 לטענת אביעזר הכהן אי בהירות בפרשה עצמה הן שהניבו פרשנויות מגוונות שלפיהן מקורו של 'מיתוס חם' מצוי במקרא עצמו, ולא היא. לטענתו 'בפרשה שלנו אין כל הדי לשאלה הגזעית שכרכה בתקופות מאוחרות יותר צבע עור עם מעמד חברתי [...] אין בה כלל איזכור של האדם השחור ובוודאי לא ביחס לאותה קללה. כנען קולל ולא חם, כלומר אביהם הקדום של בני הגזע השחור – והכוונה בעיקר לכוש בנו של חם – לא קולל, ואינו מוזכר כלל בפרשה זו' (א' הכהן, 'סיפור שכרותו של נח: המקור ל'מיתוס חם'', בית מקרא 47, ב (תשס"ב), עמ' 152–170; הציטוט לעיל מעמ' 168).

השוו גם: D. M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton, NJ 2003. לסוגית הגזענות, ולמרכיב צבע העור בהגדרתה, המשתקפת בכתבים יהודיים משלהי העת העתיקה, ראו: שם, עמ' 8–10, 195–200.

ביטוי בהמשך. העורב מנסה לחמוק מן המשימה שנח משלח אותו לשמה, ואף מאשים אותו שהוא, נח, חושק בבת זוגו של העורב ולכן מבקש להיפטר ממנו. נח עונה לו בזעם שאפילו אשתו נאסרה עליו, ואין הוא נזקק לה בתיבה, לא כל שכן לזו האסורה עליו – נקבת העורב. הטקסטים הללו עוסקים במיזן – בזיווגים מתאימים ובגמולם, ובעונש המוטל על הוודווגות לא נאותה, על פריצת קטגוריות מיניות. בד בבד עם ההתוויה של המיזן ההולם מתרחשת הקבלה המטשטשת את עקרון המיזן של מיזן שבמינו: החיות הראויות להינצל ראויות לכך מאותו טעם בדיוק שראויים לו נח ומשפחתו, ומן הבחינה הזאת הן דווקא חושפות את קרבתן לאנושי.³²

בהשלמה לכך מוצג חם, שבסיפור המקראי פורץ את המותר בראותו את ערוות אביו, כמי שהתנהג כחיה, ולא סתם כחיה אלא ככלב וכעורב שלא שלטו ביצריהם ונענשו. בסיפור המקראי, כאמור, נח אינו מקלל את חם בשמו, קללתו מוסבת על כנען, נכדו. הסיפור התלמודי מתקן אפוא את המעוות, וכדרכו האינטר־טקסטואלית של המדרש, מסביר את תיאור חם כאבי כוש בבראשית י כמוסב אל חטאו שנזכר בפרק הקודם. כסיפור אטיולוגי, אידאולוגי, הסיפור התלמודי כורך את הפיסיונומי והמוסרי, והוא מגדיל עשות בשרטוט במשיחת קולמוס מהירה את האחר השבטי כחיות.

חייתיות ושכרות

סיפורים על החיות הזכאיות להינצל ועל התנהגותן בזמן המבול נמצאים למכביר, ואין בכך כדי להפתיע. הסיפור המקראי מזמן זאת ישירות. ואולם, ההרחבה המדרשית אינה רק הרחבה נרטיבית והשלמת פרטים כדי הדמיון השלוחה למספרים אלא היא נוגעת, כפי שביקשתי להדגיש, לתשתית המיתית של הסיפור המקראי. לחיות, מתוקף תפקידן המסמן המרכזי בסיפור המבול, שמור גם תפקיד גם לאחר שהכול עזבו, מן הסתם באנחת רווחה גדולה, את התיבה. בתנחומא הנדפס (נח יג), מסופר:

‘וישת (נח) מן היין’ (בר’ ט 21) – אמרו חכמים: בו ביום נטע, בו ביום עשה פירות, בו ביום בצר בו, בו ביום דרך בו, בו ביום נשתכר בו, בו ביום נתגלה קלונו. אמרו רבותינו זכרם לברכה: כשבא נח ליטע כרם בא שטן ועמד לפניו אמר לו: מה אתה נוטע? אמר לו: כרם. אמר לו: מה טיבו? א"ל: פירותיו מתוקים. בין לחים בין יבשים

32 F. L. Utley, 'Noah, His Wife, and the Devil', R. Patai, F. L. (eds.), *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, Bloomington, IN 1960, p. 76; (Utley and D. Noy [eds.], *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, Bloomington, IN 1960, p. 76) והשוו גם דברי המדרש על אדה"ר בבבלי, יבמות סג ע"א: 'מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חיה'.

ועושיין מהן יין המשמח לבבות, דכתיב 'יין ישמח לבב אנוש' (תה' קד 15). אמר לו שטן: בוא ונשתתף שנינו בכרם זה. אמר לו: לחיי. מה עשה שטן? הביא כבש והרגו תחת הגפן. אחר כך הביא ארי והרגו. ואחר כך הביא חזיר והרגו. ואחר כך הביא קוף והרגו תחת הכרם. והטיפו דמן באותו הכרם והשקוהו מדמיהן. רמז לו שקודם שישתה אדם מן היין הרי הוא תם ככבש, זו שאינה יודעת כלום וכרחל לפני גוזזיה נאלמה. שתה כהוגן הרי הוא גבור כארי ואומר אין כמותו בעולם. כיוון ששתה יותר מדאי נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר. נשתכר נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק ומוציא לפני הכל נבלות הפה ואינו יודע מה יעשה. וכל זה אירע לנח הצדיק. מה נח הצדיק שהקב"ה פירש שבהו כן, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה.

הסיפור שוב ועוסק בסוגיית הקטגוריזציה. נראה כי הסיפור הזה, כמו הסיפורים שנזכרו עד כה, רומזים לכישלונה של הבריאה המיוחדת במבול, עד כמה שתפקידה ליצור מערכת ממיינת קוהרנטית. הכישלון נרמז כבר במקרא, בשכרותו המידית של נח, והוא מתברר כבלתי נמנע במהלך הפרקים הבאים בספר בראשית, עד לסיומו של החלק המיתי בפרק יא, בסיפור מגדל בבל. אך נראה כי ייחודן של המסורות החוץ-מקראיות שנזכרו כאן הוא במיקוד מורכבות הבריאה, במיון, כמו בכישלונה של זה, בהעמדה לא מספקת, בלשונו של לוי-שטראוס, של היחס בין הטבע לבין התרבות, ובמקומן של החיות במסגרת זו. בסיפור נטיעת הכרם מפגין נח את הכוח הטכנולוגי האנושי בתרבות הטבע. אך זרעי הענבים הם גם זרעי פורענות בדמותן של החיות המאיימות לשנות את זהותו של האדם הצורך את פרי כישוריו הטכנולוגיים. נכון, אף אדם שאינו שותה מדומה לחיה, לכבש. אך משיתחיל לשתות תעבור דמותו טרנספורמציה – מארי, לחזיר, לקוף. השכרות, כמטונימיה של כאוס, של טשטוש ושל היפוך של קטגוריות, היא תוצאה של תמונה פרדוקסלית, שלפיה דווקא הביות שמביית האדם את הטבע מביא לערעור המובחנות שבינו לבין החיות. לא ייפלא אפוא שחם, העובר על איסור בעל אופי מיני בראותו את אביו ערום (ערום כתוצאה משכרותו), אף מתואר במסורות שנזכרו לעיל כמי שנענש בחברתן של חיות אחרות. שכרות היא נקודה שבה קטגוריות נפרצות: נח, ובנו חם, מדומים לחיות.³³

³³ על שכרות כביטוי להיפוך קרנבלי של סדרים חברתיים בסיפור חז'לי, ראו: י' לוינסון, "עולם הפוך ראיתי": עיון בסיפור השיכור ובני', מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 7–29; על שכרות נשית ופריצת הגבולות המבחינים בין בני אדם (נשים) לבין חיות, ראו: בבלי, כתובות סה ע"א: 'כוס אחד – יפה לאשה, שניים – ניזול הוא, שלושה – תובעת בפה, ארבעה – אפילו חמור תובעת בשוק'. נשים, מלכתחילה, מתוארות כבעלות שליטה עצמית נמוכה מזאת של הגברים:

M. L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetoric of Sexuality* (BJS, 303), Atlanta, GA 1995, pp. 158–159

השטן בתיבה: שכרות, נשים וחיות

בגרסת הסיפור המופיע באסעי' – 'נח, השטן והיין' – מסופר כי השטן שהה בתיבה 'והצליח לשים יד על כל זרעי הענבים שהיו בה. נח ביקש שיישארו ענבים גם לבני האדם, בא ליד הסכם עם השטן – עשה עמו שותפות'.³⁴ הגרסה הזאת לא זו בלבד שהיא מסבירה את היענותו הלא ברורה של נח (בתנחומא) להצעתו של השטן, היא גם משנה מעט את זהות החיות: 'כוס ראשונה גורמת לו שיתנפח ויתהדר כמו טווס, כוס שנייה – הרידה נוהג מנהג קוף, ואחרי כוס שלישית הוא מתגולל בקיאו כחזיר'. במסורות מדרשיות מקורה של הגפן בגן עדן, ובכך מועצמת הזיקה הנרמזת במקרא עצמו בין המבול לסיפור הבריאה בפרקים א–ב.³⁵

תמת השטן בתיבה היא תמה ידועה ואף מזוהה כטיפוס סיפורי בין-לאומי במפתח הטיפוסים של אאנה-תומפסון (AT 825).³⁶ השטן מתפקד בכמה צמותים מרכזיים של הסיפור. על פי מסורת עממית אחת (אולי סלבית או רוסית במקורה), השטן מפתה את אשתו של נח שתגרום לבעלה להשתכר עוד בזמן בניית התיבה.³⁷ השכרות כאן אינה אפוא סיום בלתי צפוי למיתוס בריאה מחודש – כבסיפור המקראי – אלא היא טמונה בראשיתו. אך יתר על כן, כאן, בתבנית עלילתית המזכירה את תבנית ההדחה של האישה בסיפור הבריאה (ובכך מצביעה התבנית על המבול כבריאה מחודשת שסופה צפוי), האישה היא זו המשביתה את הכנותיו של נח וגורמת להרס התיבה הראשונה, והיא האחראית לעלייתו של השטן לתיבה הבנויה. עם עלייתו, השטן

³⁴ 'נח, השטן והיין', 13715, רשם יואל פריץ, נרשם מפי דני עברי ששמע את הסיפור מפי בדווי בשם מוחמד, משבט הג'בלייה, ליד מנזר סנטה קטרינה. יש לציין שבמסורות מוסלמיות (אם מקורן במסורות יהודיות אם בנוצירות) השטן – איבלים – ממלא את תפקיד הנחש בגן העדן. לא יפלא אפוא שאף כאן ניתן לו תפקיד מרכזי (על השטן בגן עדן, בקוראן ובפרשנות מאוחרת, ראו סקירתה של בת-שבע גרסאל, מקרא, מדרש וקוראן: עיון אינטרסקטואלי בחומרי סיפור משותפים, תל-אביב תשס"ז, עמ' 47–50). מסורות מוסלמיות משוות בין השטן של אדם לבין השטן של מוחמד: הן השטן של אדם הן זה של מוחמד היו כופרים ואולם רק השטן של מוחמד הפך למאמין. ההבדל בין השטנים נעוץ, לפי המסורות הללו, בתפקיד שמילאו הנשים. לעומת נשותיו של מוחמד שהיו לו לעזר הרי שאשתו של אדם מילאה תפקיד בחטאו (ראו: M. J. Kister, 'Legends in *Tafsīr* and *Hadīth*: Literature: The Creation of Adam and Related Stories', A. Rippin [ed.], *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, p. 93).

³⁵ פרקי דרבי אליעזר כג; תרגום יונתן לבר' מז' 17 (וראו: שטיין [לעיל הערה 2], עמ' 190, הערה 76; א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 111–112).

³⁶ וראו: F. L. Utely, 'The Devil in the Ark (AaTh 825)', A. Dundes (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley, CAL. 1988, pp. 336–356.

³⁷ אוטלי, נח, רעייתו והשטן (לעיל הערה 32), עמ' 73–74.

מחורר חור שדרכו משחיל הנחש את זנבו פנימה באומרו לשטן, שבניגוד לפעם הקודמת (בגן עדן) הפעם הוא לצדו של האדם. כדאי לשים לב לזיווג של המוטיבים במסורת הזאת: שטן, שכרות, אישה, ואף נחש. ההיבט המגדרי החסר בסיפור המקראי של סיפור המבול מושלם, והשלמתו נעשית מתוך דמיון לא מפתיע לדגם הבריאה הראשון במקרא.³⁸

בסיפור 'נח, השטן והיין', שנוכר לעיל, לא אישה היא האחראית לעלייתו של השטן לתיבה. וכך הוא מספר: 'מכל החיות ידוע שהחבר הכי טוב של השטן זה החמור. כאשר הגיע תורו של החמור לעלות לספינה בא השטן ותפס בזנבו בלי שנח ירגיש בכך. נח התוכח עם החמור וניסה לשכנע אותו לעלות, ניסה בטוב ולא הצליח לבסוף צעק עלי: "איתלע יא חמור, איתלע יא שטן" (עלה חמור, עלה חמור, עלה חמור). הודרו השטן ומיד עלה לספינה'. נח, בבלי דעת, הוא אפוא האחראי הבלעדי כאן להינצלותו של השטן, העולה לתיבה מכוח הזמנה מפורשת מצדו. הסיפור הזה כורך יחדיו חיות וטשטיות בתור מקור לשכרות, ומכאן בתור מקור לפריצת הקטגוריות הגלומה בשכרות. כפי שנראה מייד, החמור הנתון בידי השטן בסיפור הזה מזוהה גם עם מקור רוע נוסף, ונשי במובהק.

נח והחיות: מעשייה ומיתוס, פתרון מגדרי

הטרנספורמציה של אדם לחיה מתקיימת בסיפור שכרותו של נח (בתנחומא) ברמת הכוח המדומה. השוואה מתנהג כארי, כחזיר או כקוף. טרנספורמציה והיסוד ההתנהגותי כמגדיר זהות, עולים בסיפור שבו פתחתי 'איש איש וגורלו', שעניינו בנותיו של נח.³⁹ תצורת הקריאה שהצעתי של הסיפור המקראי, כמו שלל המסורות שנסקרו, מצביעים ממילא על זיקתו של הסיפור לטקסט המקראי (או לקוראן, להלן), זיקה שאינה בבחינת מעשה הלבשה שרירותי. בסיפור הזה היעדר המובחנות המוחלטת שבין אדם לחיה – כפי שעלה משלל המסורות שנסקרו עד כה – מועתק למין הנשי.

הסיפור אינו תיעוד ישיר, ואף לא מדויק, של הגרסה שסופרה על ידי בדווי. הטקסט, כפי שהוא לפנינו, הוא ללא ספק גרסה מעובדת ומתורגמת בעלת מאפיינים של ספרות כתובה (בעברית). עם זאת, הוא שומר על מספר עקבות של המקור הערבי ועל הלשון המקורית שבה נמסר הסיפור. העובדה שהסיפור סופר על ידי בדווי רומזת ממילא למסורת ערבית מוסלמית –

38 בגרסה ערבית, הנזכרת באלף לילה ולילה, חב השטן את עלייתו לתיבה לא לאישה אלא לחיה – לאתון (ראו: אוטלי, שם, עמ' 77).

39 באסע"י מצויים שני נוסחים אחרים של הסיפור. בנוסח אחד (אסע"י A660, סיפורה הגננת שרה אילני, קיבוץ ניצנים), לא בנוי של נח הם המבקשים לשאת את בתו היחידה אלא שלושה גברים עשויים ללא חת הבאים משלושה קצווי תבל, שרק אחד מהם זוכה בבת אנוש. לנוסח השני, ראו להלן הערה 55.

הקוראן ומסורות מוסלמיות מאוחרות המספרות את סיפור המבול. נח הוא דמות מרכזית בקוראן, הנזכרת פעמים רבות ובהקשרים שונים (נוסף על סורה 66 המכונה 'נוח'). הוא הראשון בשושלת הנביאים המכונה נביא – כמו בסיפור שלנו 'נביא' או 'נביא', ותיאורו משמש דגם שדרכו מעלה מוחמד את יחסיו הטעונים עם בני תקופתו.⁴⁰ בראותו בו דמות מופתית, הקוראן אף אינו מזכיר את סיפור שכרותו המבוזה (מה עוד שהיחס לשתיית יין בקוראן הוא ביקורתי עד כדי איסור).⁴¹ בניגוד למסורת המוסלמית, בסיפור שלנו מופיע מוטיב שתיית היין בצמידות לתפילתו. היענותו של האל לבקשת העזרה מתגלה כחרב פיפיות: התפילה נענית אמנם, אך זהו מענה מקומי למצוקתו של נח, שאינו אלא בבחינת עונש נצחי למין האנושי-גברי, לדורותיו. ההתחזקות אחר מקורותיהן של מסורות היא סבוכה, ובייחוד נכון הדבר בהקבלה שבין מסורות מדרשיות וספרות בתר-קוראנית (החדית').⁴² בסיפור שלנו המספר עצמו מעגן את דבריו – אולי כמחווה תקשורתית בסיטואציה ההיגוד שבה הוא מספר את סיפורו לנמען יהודי – בשתי מסורות גם יחד, בצינו 'הביא אלה ככתוב ב"תאורת" של היהודים ובספר הקדוש למוסלמים את המבול'.

כאן, שוב אפוא בהשפעת היין וכאן אף בתפילה לאל, קשורים נח ובניו בגבולות הגזילים שבין אדם לחיה.⁴³ כאן, מתרחשת הטרגדיה (או מוטב המטמורפוזה) מהזי לאנושי, מחיה

40 ראו: B. Heller, 'NÜH', C. E. Bosworth et al. (eds.), *EL*, VII, Leiden 1995, pp. 108–109; גרסיאל (לעיל הערה 34), עמ' 64–69.

41 גרסיאל, שם, עמ' 65. בניגוד למופתיות המוחלטת של נח במסורות מוסלמיות, לא מעט מסורות מדרשיות תופסות את גדולתו של נח כגדולה יחסית בלבד, על רקע רשעותם של בני דורו (וראו למשל דברי ר' יוחנן: בבלי, סנהדרין ק"ח ע"א); והשוו גם אסע" 15986 ('מי צדיק יותר?'); רשם יפתח חביב [בית קשת] מפי יהודה הרמן, פולין, שם בתחרות על מידת הצדיקות שבין משה, אברהם ונח, יוצא נח כשידו על התחתונה.

42 על הקושי ביהודי מקורות מוסלמיים או מדרשיים בפדר"א, ראו: שטיין (לעיל הערה 2), עמ' 3–5, והביבליוגרפיה שם. השוו גם למשל למסורת שלפיה נח נולד נימול: בחדית' המסורת הזאת מופיעה כחלק ממסורת שלפיה שנים עשר נביאים, או למעלה מזה, נולדו נימולים, ויש לראותה כחלק מן הדיון בסוגיה הרחבה של היעדר מצווה מפורשת של מילה בקוראן, ובייחוד כמענה לאלו הכופרים בכך שמוחמד נולד נימול (ראו: מ"י קיסטר, "... וייולד נימול": כמה הערות על המילה בחדית', מחקרים בדתות האסלאם, א' אמיר [מתרגם], מ' לקר [עורך], ירושלים תשנ"ט, עמ' 202–203). אך מוטיב הלידה הפלאית של נח, ובכלל זה לידתו כשהוא מהול, מופיע במסורות מדרשיות כגון מדרש הגדול לבר' ה 29. למרות העובדה שזהו טקסט מאוחר יש לשים לב, שמוטיב הלידה הפלאית בלבדושה החז"לי, המוקדם לחדית', מכיל גם את הרעיון, שדמות מופת נולדת כשהיא מהולה (על דוד המלך שנולד נמול ראו: סוטה י' ע"ב); והשוו גם: א' שגן, 'המלך דוד בספרות חז"ל', י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 182–183.

43 נראה כי כאן המרכיב של גילוי עריות, נישואי אח ואחות, אינם מהווים בעיה, כפי שגם מוטיב האחות התאומה של קין והבל אינו מהווה בעיה הלכתית-אתית עבור הדרשנים. לעומת זאת, מסורות מוסלמיות נדרשות באריכות לשאלת גילוי העריות לא רק בהקשר לזיווגם של בני אדם עם תאומותיהם אלא אף

לאישה. המיתולוגיה משופעת במטמורפוזות,⁴⁴ וסיפורי מעשיות משופעים כידוע בכלות-חיות,⁴⁵ וחתנים שהם צפרדעים או מפלצות,⁴⁶ שהנישואים או האהבה מחלצים אותם, בסופו של תהליך, מן הכישוף. מה שבמעשיות נתפס אולי ככוחם המשחרר של הנישואים והאהבה (בהקשרים מוסדיים-אידיאולוגיים כובלים, כמובן),⁴⁷ שביכולתם לגאול את האדם מהיסוד החייתי שבו (ומפחדיו המיניים),⁴⁸ מתפרש בסיפור שלנו באספקלריה הפוכה, פסימית, ולפיה הזיווג שבין גבר לאישה, על פי רוב, אינו גאולה מכישוף אלא להיפך. היסוד הטרוספורמטיבי של המעשייה מובא כאן במסגרת הסיפור המיתי-אטיולוגי כהסבר קיומי על-זמני לסבלותיו של הגבר. אפשר שהמסגרת הסוגתית, קרי הימצאותו של היסוד הטרוספורמטיבי בסיפור הקרוב למיתוס, בהגדרותיו האטיולוגיות-קוסמוגוניות (ולא רק כצורת חשיבה), מכתיבה את הטון הפסימי, ומבטאת בכך את ההבחנה שהבחין ברונזו בטלהיים בין המיתוס למעשייה באמרו 'מיתוס פסימי, ואילו האגדה [= המעשייה] אופטימית'.⁴⁹ כך או כך, הפתרון שמציע הסיפור שלנו מצוי בהדרה מיווגית-מגדרית. מה שהתחיל במקרא כסיפור של בריאה מחודשת (כושלות) והצבת גבולות מחודשים בין אדם לחיה מסתיים אפוא כאן, בסיפור הזה, בחייתיות הנסתר של שני שלישים מן המין הנשי.

פתיחתו של הסיפור, וסימונו, בדברי הזקן ש'כל אחד בורר לו את גורלו כמו ידיו; המצליח מצליח והמפסיד מפסיד והדבר מאז נבינא נח עליו השלום והברכה' מתבררים כמורכבים מכפי שניתן היה לצפות; מאחר ששלוש בנותיו של נח היו זהות, קשה לנמק את בחירתם של האחים

-
- בהקשר לזיווגו של אדם עם מי שנבראה מצלעו (ראו: קיסטר [לעיל הערה 34], עמ' 113).
- 44 כדוגמת המטמורפוזות של אובידוס או חמור הזהב של אפוליאוס. עם זאת, הפיכת חיה לאנושי אינה שכיחה, וראו הסקירה אצל נעמה הראל, 'דה-אלגוריוזציה של החיה הקפקאית: ייצוג בעלי חיים ביצירותיו של פרנץ קפקא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2009, עמ' 60–82.
- 45 AT 402: *The Mouse (Cat, Frog, etc.) as Bride*. באסע"י מתועדים כששים סיפורים שבהם יש טרוספורמזיה של חיה לאישה.
- 46 מוטיב החתן-מפלצת מגולם בטיפוס הסיפורי 'קופידון ופסיכה', ראו: AT 425A: (Cupid and Psyche), מוטיב החתן-מפלצת מגולם בטיפוס הסיפורי 'קופידון ופסיכה', ראו: AT 425A: (Cupid and Psyche), מוטיב החתן-מפלצת מגולם בטיפוס הסיפורי 'קופידון ופסיכה', ראו: AT 425A: (Cupid and Psyche).
- 47 *The Monster (Animal) as Bridegroom*. לדין ב'היפה והחיה' למן שורשיה המוקדמים של המעשייה ועד לביטוייה בתרבות האמריקאית המודרנית, ראו: J. Zipes, *Fairy Tale as Myth, Myth as Fairy Tale* (Thomas D. Clark Lectures, 1993), Lexington, Ky 1994.
- 48 על מעשיות ככלים לחיברות, כמו לביקורת חברתית-ערכית, ראו: J. Zipes, *Fairy Tales and the Art of Subversion: The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*, New York 1983.
- 49 ראו: ב' בטלהיים, קסמן של אגדות: ותרומתן להתפתחות הנפשית של הילד, נ' שלייפמן (מתרגמת), א' ענבר (עורכת), תל-אביב תשמ"ז, עמ' 217–242.
- 49 ב' בטלהיים, שם, עמ' 35. ספק, עם זאת, אם האבחנה הזאת אכן תקפה, וראו למשל: זייפס (לעיל הערה 47); יש להביא בחשבון גם שלא רק שהקורפוס המיתי המשמש את בטלהיים להבחנה שונה מזה של זייפס, אלא שבבסיס ניתוחיו של בטלהיים את כוחם המרפא של המעשיות הגרמניות מצוי יותר משמץ אפולוגטיקה.

כבחירה מושכלת – נכונה או שגויה, ומכאן גם קשה לראותם כאחראים לגורלם. דברי הזקן אולי אינם אלא בבחינת נחמה לגברים הסובלים אך בכל מקרה יש בהם משום הבעת אי-נחת כלפי המערכת השארותית שהרי, תוהים הזקנים, 'למה כה שונים גורלות בני אדם ואפילו והם אחים לאותו אב ולאותה אם ובאותה משפחה הם מתחתנים'. משמעותם, או ליתר דיוק תפקודם של חוקי השארות, שלוי-שטראוס האירם כמערכת לשונית-סטרוקטורלית (סימבולית), נגזרים מן היחסים המתקיימים ברמה המערכתית, השארותית, ובזיקתה של זאת למערכות חברתיות מסמנות אחרות (כגון המערכת הכלכלית, הגאוגרפית ועוד).⁵⁰ בתוך כך, טען לוי-שטראוס, במערכת השארותית נשים מופצות על מנת ליצור קבוצות חדשות בעלות קרבת-דם.⁵¹ תהייתם של הזקנים מבטאת אפוא מתח בין הפונקציה (וההצלחה) של חוקי השארות בהבטחת יציבות חברתית לבין החוויה של חברי הקבוצה עצמם (הגברים). תהייתם היא כהד אירוני לדברי לוי-שטראוס עצמו שהעיר, כי 'התהליך שבו פונמות ומילים [...] הפכו לסימנים טהורים, לעולם לא יוביל לאותן תוצאות בעניינים הנוגעים לנשים, מאחר שמלים, בניגוד לנשים, אינן מדברות'.⁵²

לכאורה, המוטיב המטמורפוזי, הקישור שבין אדם לחיה בסיפור הזה, מונע על ידי הסמיכות שבין נח לחיות בסיפור המקראי, והוא בבחינת הלבשה שרירותית, או אקראית, של מוטיב עממי מוכר על מסגרת סיפורית – סיפור נח. ואולם, הסיפור הזה למעשה מכון לתשתית העומק של סיפור נח, שטשטש הקטגוריות שבין אדם לחיה, כמו פריצת גבולות מיניים, הוא נדבך חשוב בו. בהמשך למסורות המדרשיות והעממיות שהובאו לעיל, המכוונות – לטענתי – למבנה העומק של הסיפור המקראי, הרי שגם הסיפור האחרון הזה, שנראה על פניו כמשויך שרירותית לסיפור המקראי, נוגע בליבה המיתית של הסיפור המקראי.

הסיפור סותר את פני השטח הגלויים של הסיפור המקראי: במקרא אומר ה' לנח 'ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי-בניך אתך' (ו' 18), והשוו גם שם, ח' 7, 18). גם קללתו של נח את כנען, בנו של חם, מעידה כי לבני נח היו בנות זוג עוד טרם כניסתם לתיבה. כך גם משתמע מהמסורת המובאת בקוראן, שניצולי המין האנושי היו לא רק משפחתו המצומצמת של נח אלא אף קהל המאמינים (סורה יא 40–41). גרעין הסיפור, והתנאי לשילובו של מוטיב הכלה-חיה בו, טמון אפוא במה שעומד בסתירה בהשוואה למסופר הן במקרא הן בקוראן. עם זאת, דווקא

50 ראו למשל: ק' לוי-סטרוס, 'עלילות אסדיואל', נ' גורן וא' גילדין (מתרגמות), הספרות 1975 (20), עמ' 8–27.

51 C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, C. Jacobson and B. Grudfest Schopf (trans.), New York 1963, p. 309

52 לוי-שטראוס (=לוי-סטרוס, לעיל הערה 50), עמ' 61. דברי לוי-שטראוס באו כהגנה בפני ביקורת פמיניסטית על ההחפזה (אובייקטיפיקציה) של נשים המשתמעת מן הדגם שלו (מה שלא מנע כמובן ביקורת פמיניסטית נרחבת על עבודתו).

הסתירה הזאת על פני השטח הגלויים של המקרא מכוונת לתשתית של הסיפור המקראי, שלפיה סיפור המבול הוא סיפור (חזור) של בריאה כושלת. כזכור אשתו של נח נזופת בו: 'מה עשית? תביא חלילה עלינו קללה ומי יודע אם לא כמעשה קין יעשו בגלל האשה'.⁵³ האשה שבעטיה רצח קין את הבל היא אותה תאומה שנולדה עמם – מסורת המצויה הן במדרש הן במסורות פרשניות של הקוראן. בהתייחסותו המפורשת של הסיפור שלנו לקין הוא מעמיד את סיפור המבול בזיקה לדגם הקוסמולוגי הראשון.⁵⁴

זאת ועוד. אם במסורות המדרשיות השונות נמצא, שלא רק בנות האדם אלא גם החיות נמצאו אשמות בהזדווגות עם מי שאינם בני־מינן, הרי שהסיפור 'איש איש וגורלו' ממשיך את המסורות הללו. בסיפור הזה, לא חם המקולל הוא המזדווג עם חיות, אלא מרבית המין הגברי. המרכיב האטיולוגי משותף לסיפור הזה ולסיפורים המדרשיים – אם הם מסבירים את גורלו של הכלב להיקשר אם את סבלם של הגברים ויחסיהם הקשים עם נשותיהם. אך מעבר למרכיב האטיולוגי המשותף להם, הן המסורות המדרשיות הן הסיפור העממי על נישואי בני נח עם חיות מצביעים על סיפור המבול כניסיון כושל ליצירת מערכת קוהרנטית של קטגוריות המבחינות בין טבע לתרבות, בין אדם לחיה. מאחר ששתיים מבנותיו של נח הן חיות רובה של האנושות מתייחס אל אם קדמונית שאינה יצור אנושי. זהו אמנם ביטוי מועצם לכישלוננו של ניסיון הבריאה המחודש, אך זה גם כישלון המתגלם, למרבה הצער, בהדרה מגדרית.⁵⁵

⁵³ בר"ר כב, ח (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 214); למסורות מוסלמיות על כך שהריב היה לא על תאומה יחידה אלא על התאומה היפה יותר שנולדה עם הבל ראו: גרסיאל, מקרא, מדרש וקוראן (לעיל הערה 34), עמ' 53.

⁵⁴ הסיפור הזה אמנם אינו מסתיים ברצח מידי, אך אפשר שיש בו מידה של הרשאה לרציחות עתידיות, שמקורן בחשדות נגד נשים.

⁵⁵ בתוך כך, נשותיהם של בני נח בסיפור העממי אולי אינן כה רחוקות מדמותה של האשה הראשונה שקרבתה לחי – לנחש – גבתה מחיר יקר. שתיים מנשות בני נח הן במהותן אתון או כלבה ואילו חוה, על פי חז"ל, היא 'חווה' (נחש). על חוה־חווה ראו: בר"ר כ, כ (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 195); כב, א (שם, עמ' 205). וראו גם: ד' נוי, 'שמות נשים כשמות חיות', מחניים צח (תשכ"ה), עמ' 154; י' נאכט, סמלי אשה: במקורותינו העתיקים, בספרותנו החדשה ובספרות העמים: מחקרי תורה ואמונות, מנהגים ופולקלור, תל אביב תש"ט, עמ' קס"ה–קס"ו. מן הסיפור 'אחותו האמיתית של שם בן נוח' (אסע"י 5024, רשם מוכתר עזרא מפי יחזקאל דגוס) משתמע – בניגוד לגרסה ב'איש איש וגורלו' – שכסיפור בריאה מחודש סיפור המבול דווקא מסמן הבחנה ברורה בין החייתי לאנושי, אבחנה שלא הייתה קיימת קודם לכן.

