

חלום פרעה - פרשנויות ומאבקים תרבותיים

הקדמה
מבוא - מאבק התרבויות הקדום
חלום פרעה - אתגר או בריחה
צען
פלורליזם
הנחש והכישוף
אנטישמיות מצרית
סיכום
נספח - מכות מצרים ויציאת מצרים

הקדמה

מאמר זה יעסוק בתרבויות המזרח הקדום. קודם הצגתו יש להקדים מספר הבהרות על הנושא כולו:

אין בדעתי לקבוע כאן אמירות מוחלטות כלשהן ברמה ההיסטורית-כרונולוגית (כדוגמת זמן יציאת מצרים או חלום פרעה), אך מכיוון שהנושא מזיק כניסה לעובי הקורה בפרטים ובדיוקים הסטוריים מוכרחת לבוא כאן הבהרה. בידוע שקיימות מספר אפשרויות סבירות לתיארוך תקופה עדינה וממועטת בממצאים חד משמעיים זו. מה שננסה להציג להלן הוא פיתוח אפשרי של אחת הספקולציות ההסטוריות, באופן כזה שמביא לידי ביטוי גם השלכות תרבותיות מקומיות, ויותר מכך - אף השלכות תורניות-אידיאולוגיות על רצף האירועים. השלכות אלו אינם דבר של מה בכך, על אף שאין בהם בכדי להטות את כף המאזניים לטובת אפשרות זו על פני האחרות.

יש להתייחס למאמר זה כאל ניסיון לפרש ולהרחיב משמעויות והשלכות של מציאות הסטורית אפשרית, מתוקף העובדה שאין היא פחות מציאותית מכל אפשרות אחרת שהועלתה. אשר על כן ישנו צורך להרחיב בפרטי הרקע ההסטורי, בכדי לאפשר לקורא להתוודע לאותה מציאות אליה אני מכוון, על הרקע התרבותי שלה ועל מכלול השפעותיה. יש בהרחבה ובפירוט ההסטוריים משקל ניכר בהתייחסות הכוללת של הקורא לתקופה ולאירועים בה.

הבהרה שנייה והיא לגופו של המאמר על אף שהינה מתודולוגית. תפיסת העולם האלילי הקדום מורכבת היתה מגישות שונות וניתן למצוא בה שתי מגמות בסיסיות: התפיסה ה"שמית" המצויה לרוב במסופוטמיה שבצפון (שם כולל לשטחי סוריה-עירק ומזרח טורקיה של היום) והתפיסה ה"חמית" - במצרים, בדרום.

במאמר יעשה שימוש בשמות "שם" ו"חס" כשהכוונה לשמות קוד לציויליזציות ולא לאמירה חד משמעית על אופי תרבותם מבחינה היסטורית. באותה מידה שניתן להתייחס באופן מכליל לתרבות מזרח אירופה או לצפון אמריקה, כן ניתן להתייחס בהכללה לפער התרבותי שבין מסופוטמיה למצרים. אין זאת אומרת שלא יתכנו חריגים או לחלופין השפעות הדדיות. אשר על כן יש להימנע מביקורתיות יתר כלפי הביטויים המכלילים, שנועדו בין השאר אף לסייע להבין את שנאמר ללא צורך לשוב ולכתוב את מאפייני התרבות כשניתן להסתפק בשם קוד מייצג.

מבוא – מאבק התרבויות הקדום

דובר, כאמור, על איזור המזרח התיכון הקדום ועל ההתחלקות התרבותית שלו למה שכינינו כ"שם" ו"חס"¹.

בגישה השמית הפער בין האלים לבין האדם נשמר, כשכל רצונו של האדם מתמצה בצורך לרצות את האלים לבל יזיקו לו. האדם הינו כנוע וחסר בחירה. כדי להמחיש את הפער שאינו ניתן לגישור בין האדם לאלים בתרבות המסופוטמית ניתן להביא את האפוס המפורסם, הקרוי "עלילות גלגמש". האפוס מתאר מלך בשם גלגמש הפונה לשאול חכם מופלג - אַתְנַפְשֶתֶם - כיצד זכה לחיי נצח. הלה סיפר לו כי האלים כעסו על העולם ולכן החליטו להרוס אותו. הם סיכמו ביניהם להסתיר זאת מהאנושות. אַתְנַפְשֶתֶם היה רעו של אחד האלים, שגילה לו את סודם ואף כיצד להינצל, ובזכותו הוא ניצל מהחורבן והציל את האנושות מכליה. לאחר שהוברר לאלים כי נכשלה מזימתם והאנושות שרדה, הועלה אַתְנַפְשֶתֶם למעמד של אל².

אך טבעי הוא שמעמדו של אַתְנַפְשֶתֶם כאבי האנושות המתחדשת היה כמעמדו של אל בעיני הסובבים אותו. אולם למרות שהסיפור כבר מציג את היכולת לצמצם את הפער שבין האדם לאל - עדיין הדבר מוצג כחריג, והאלהת מעמדו של אַתְנַפְשֶתֶם אינה פרי רצונו שלו או של האנושות כולה כי אם תוצאה של מניפולציה אלילית³.

1. ראה גם מ. בובר, "מלכות שמים", ירושלים תשכ"ה, עמ' 76-78.
2. לעלילה זו ישנם מספר גרסאות - קודמות ומאוחרות לעלילות גלגמש (בהם מכונה אַתְנַפְשֶתֶם בשם אַתְרַחְסִס או זיאסדרה). בכלם מגלה אחד האלים את המזימה לגיבור, וברובם הוא בסופו של דבר הופך לאל. (ראה שמואל א. ליונשטס, "המבול", ספר טור-סיני, ירושלים תש"ך, עמ' 5-9). בהקשר זה יש לומר כי גלגמש עצמו מתואר כצידוף מזר של אל ובן תמותה ואין הוא בן אדם רגיל. יחד עם זאת, על אף שגלגמש מגשר במידה זו או אחרת על הפער בין האלים לבנינו, דווקא הוא, בחיפושיו אחר הנצח, מסמל יותר מכל את המרחק מהאלים. הוא היה לאדם, שעל אף כוחותיו העל אנושיים, ראה את מה שמעבר ואליו לא בא.
3. ניתן למצוא התייחסות שכזו מאוחר הרבה יותר, בדת זרתוסטרא הפרסית כשלנביא מעמד של אל (י. קויפמן, "תולדות האמונה הישראלית", ירושלים תשל"ב, להלן: 'קויפמן', כרך א', עמ' 377). זרתוסטרא מצמצם הפער (והפעם ברשות האלים) אינו עוד אדם אלא אל בעצמו.

במיתולוגיה היוונית העניין נפוץ מאוד והמפורסם ביותר הוא סיפור פרומיתאוס שגונב מהאלים את האש (סמל הקדמה והחכמה). חשוב לזכור כי אל לנו לצייר את אפיונו של העולם האילי על פי אמות המידה היווניות, בשל ההתקדמות הממשית במעמדו של האדם, שבאה לידי ביטוי בתרבות יוון (האלילית והפילוסופית גם יחד). (ציור שכזה מנסה קויפמן, בספרו הנ"ל, לא אחת לעשות. למשל עמ' 363, סיפור פרומיתאוס כבניין אב אלילי, או בעמ' 394 בניתוחו של אפלטון את העולם האילי, ועוד רבות).

הגישה השמית תתמוך בפלורליזם אלילי. האדם ה"שמי" תופס כי מלחמתם של האלים היא מלחמה לא לו, והוא, על כן, לא יראה את ריבוי הפולחנים באזורו כבעייתו הדתית האישית. במקרים בהם מעורבות מעצמות בעלות נטיות כיבוש או בכל מקרה אחר בו קיים מאבק בין-אלילי על שטח כלשהו, יצטרך האדם לצדד בצד מן הצדדים ולתמוך בפולחן אלילו. חשוב לזכור כי המאבק האלילי בעולם העתיק היה מבוסס בעיקרו על שליטה טריטוריאלית. לאליל ישנה שליטה רק במקום הפולחן וע"כ לא נתקשה למצוא במקומות נפרדים ייצוג פולחני שונה לאותו גורם או אפילו סגידה לגורם סותר, שכן כל אמונה באליל כלשהו הבאה לידי ביטוי מעשי במקום מסויים, תקפה אך ורק במקום זה, וע"כ אין היא שוללת, מהותית, את מקומן של תפיסות אחרות. מאבק בין-אלילי יהיה בעצם על הבעלות האלילית על השטח ובוודאי, כפועל יוצא, על תושבי המקום הנכבש, המחוייבים מעתה לאמונה מקומית זו שכן היא, מעתה, הפולחן המנצח.

החידוש החמי היה במתן מעמד עליון שכזה אף למלך, לא כייצוג חיצוני מתחלף בלבד אלא כיוורש חוקי בעל שושלת עצמאית. רוב מלכי מסופוטמיה השמיים ראו את עצמם כנציגיו הנבחרים של האל ולא כאלים עצמם.⁴

הגישה החמית מביאה להאלהת המלך. המלך אינו עוד נציגו של האל אלא בנו ויורשו השושלתי (כמובן שמשותמע מכאן שלא ניתן להחליפו, ושהקשר הוא סגולי)⁵. הפער שקיים בעולם האלילי בין האדם לאל הולך ומצטמק. בזכות כח הרצון ויכולת הבחירה והחופש שמפגין האדם, עוצמתם של האלים נחלשת, והתחליף האנושי שלהם בא כבר בחשבון. אמנם נתיניו של המלך-האל נותרים "שמיים" בכניעתם, אולם תחילת הכרסום במעמד של האלים מתחיל בתרבות "חס", כשהאל הוא בן אנוש ולא רק מופיע דרכו. דוגמא חיה לכך ניתן למצוא בדבריו של פרעה "לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כ"ט, ג') הנקראים בהפטרות פרשת 'וארא' (פרשה העוסקת בתרבות מצרים היותר קדומה)⁶.

4. חוץ משושלת אכד של סרגון הראשון במאה ה-23 לפנה"ס, שהפכה את אשור למעצמת-על לראשונה בעולם הקדום, דבר שכל הנראה גרם להערכה עצמית. סרגון וממשיכיו ראו עצמם כאלים והיו מושא לתפילות ולפולחנים (אנצקלופדיה מקראית, ירושלים תשמ"א, להלן: א"מ, כרך ה' עמ' 122). עדיין, התייחסותם של העמים השמיים במסופוטמיה לקריסתה של אשור בראשותה של שושלת אכדית זו היתה כי חטאם הוביל לפגיעת האלים בהם (שם עמ' 68). ביחס להתבטאויותיהם של מלכי אשור ובבל בתקופת החורבן כמו גם להתפתחויות במסופוטמיה בעניין זה ראה בהמשך.
5. מ. בובר בספרו הנ"ל מתייחס באופן קצת שונה לפער בין התרבויות, אך העקרון נשמר גם אצלו: "כמו במצרים כן בבבל נחשב השליט כבנו של האל, אלא כאן [בבל], שהמשרה היא נושאת הקדושה, מכריע הדימוי של האימוץ, ואילו שם, שהאדם הוא נושא הקדושה, מכריע הדימוי של לידה גופנית... כמו במצרים כן בבבל המלך עצמו נעשה אלוה אלא שכאן... אינו מוחזק גוף פלא, אדם עליון... אלא כנציגו של אלוהים, בשר ודם... לפיכך, על אף כל הערצת ההאלה... התמדת הממשל מותנית גם במילוי המשימה שהוטלה על האדם הנבחר..." (שם, עמ' 77-78, ועיין גם הערה 30 שם).
6. ניתן למצוא השלכות מעשיות שונות לתפיסת המלך כאל בתרבות 'חס'. עניין מיוחד יש בתרבות המצרית לטקס החניטה. האמונה המלאה של המצרים בחיים שלאחר המוות ובתחיית המתים של מלכיהם, הביאה להערכת רגע המוות ולחניטת גופתו של המלך-האל במצרים, מתוך אמונה באלוהיותו ובנצחיותו של מלכם (יחד עם נצחיותה של מצרים עצמה שמלכה הוא אל נצחי). בניית המונומנטים העצומים אף היא חלק מהעניין. רוב רובם של הפירמידות שמשו כחלקות קבר למלכי מצרים, שאמורים בשלב מסוים לאחר מותם לקום לתחייה. מתוך כך, נקברו המתים על בגדיהם האהובים והמלכותיים, על אוצרותיהם ותכשיטיהם וכמובן עם אספקת מזון ראויה... גודל הפירמידה ממחיש את מעמדם של המלכים המצריים כאלים, בהיותה להם מקום קבורה בלבד, כשמולה המבנה הגדול ביותר

התבטאויות אשוריות או בבליות המוכרות לנו מן המקרא, המעידות על האלהת השליט (לפחות בעיני עצמו), אין בהם כדי לטשטש את הבדלי התרבות, שהרי במהלך הזמן היתה השפעה הדדית בין התרבויות. יהיה זה הגיוני יותר לסבור שהגישה הפלורליסטית-שמית היא שתהיה חשובה יותר להשפעות תרבותיות זרות, מה עוד שמצרים החמית נודעה בקנאות השמרנית לצביון התרבותי שלה. אחרי הכל, מלכה הוא אלוהיה ושינוי הפולחן עשוי להיתפס כבגידה במלך-האל. במסופוטמיה מאידך, שינוי הפולחן או הרחבתו עת עולה ממלכה חדשה המאמצת את אלילי קודמתה, אינו בלתי אפשרי ולמעשה הוא די נפוץ. לכן, שליטת המעצמות הצפוניות בכנען, המוזכרת בתנ"ך רבות והינה מאוחרת יחסית⁷, אינה משקפת אלא את התרבות השמית המושפעת זה שנים מהתפתחויות באזור, וכמובן מההתעצמות ההולכת וגוברת של הממלכות הצפוניות ושל המלכים שבראשן, דבר שהחיש כאמור את השפעת הסממן ה"חמי" במסופוטמיה. אשר על כן, נוכל למצוא בפייהם של מלכי הצפון ביטויים כדוגמת "אני ואפסי עוד" (אשור - צפניה ב', ט"ו, בבל - ישעיהו מ"ז, ח"י-י'), שלא היו נאמרים מאות שנים קודם לכן, בתקופת גיבושה של התרבות השמית המקורית.

בנוגע לעמים הקטנים כדוגמת עמון, מואב ואדום ובמיוחד הכנעני והאמורי בארץ (שהם רובם ככולם שמיים מבחינה תרבותית), הרי שמלבד הפניה לאילם המקומי בדרך פולחן המסויימת להם, אין להם עניין מיוחד בשימור האופי התרבותי והוא תלוי בשליטה המשתנה של המעצמות עליהם⁸. אי לכך, קיימת, גם אצלם, מגמת התקדמות ברורה ביכולת האדם ובכח רצונו, כחלק מההתקדמות הכלל-אנושית שמכתיבות מעצמות התרבות. כדוגמא ניתן להביא את ההעלאה למולך, פולחן שנחשב כשיא ההקרבה והביטול האנושיים אל מול רצון האליל. ברם, במשך הזמן מגיעה מגמת האמונה בכוחותיו של האדם אפילו לפולחן כזה, שבאה לידי ביטוי בהכפפת ידו של האליל. במל"ב ג', עת צרים אדום וישראל על מואב להחריבו, מוצא מלך מואב, מישע, פתרון בהביאו לאלים התוקפים אותו מתנה "שאי אפשר לסרב לה". מחווה שכזו, על אף שהיא תלויה בהקרבה אנושית, מותחת עד לקצה היכולת את שליטתם של האלים באדם, ומכריחה אותם לעשות את

בבבל (מגדל המקדש של מרדך, "הזיקוראת", שעל אף מורכבותו ההנדסית הוא קטן ממנה בהרבה) שימש, במוצהר, לפולחן אלילי ע"י המלך עצמו בלבד.

7. מהתקופה שאנו עוסקים בה (בערך תחילת האלף השני לפנה"ס) ועד לתקופת אמצע ספר מלכים (בסביבות המאות התשיעית-שמינית לפנה"ס) עובר זמן ניכר, ועל כן אין לראות את התרבויות בתקופה הנדונה בראי תיאוריהם של הנביאים, ראשונים ואחרונים כאחד (פרט למקרים המתייחסים לתרבויות הקדומות באופן ספציפי, שנזכרים בהמשך). ארם, מבחינה זו אינה מדד להתנהגות מסופוטמית אלא אשור או בבל. הסטורית, ההופעה הראשונה של גורמים אלו היא בימי אחאב, באיום האשורי המצריך ברית ישראל-צור-ארם. המקרא לעומת זאת, מזכיר את אשור לראשונה רק כ-120 שנה לאחר מכן, במס שלם מנחם בן גדי לפול (שזהותו לא ברורה היסטורית) ואח"כ בברית של פקח בן רמליהו ורצין מלך ארם כנגד תגלת פלסר השלישי.

8. זאת מתוך הנחה שבדומה לממלכת ישראל בתקופת ספר מלכים (להוציא אחדים מהמלכים שנמנעו מלקבל את מרות התרבות האילית עליהם) לא היתה להם יומרה "אימפריאליסטית" ואת תרבותם הם שאפו לממש בתוך ההקשר התרבותי הכולל של המעצמה השולטת.

רצונו (במקרה דגן - לסגת מעליו). שיאה של החרפה הוא שאף ישראל מאמינים שה' מוגבל ככל האלילים האחרים, ובתחושה שאין להם עוד סיוע אלוקי, הם נסוגים מעל מואב⁹. לסיום ניתן לסכם ולומר, כי בד בבד עם הדגשת הפער בין התרבויות, ניכרת אט אט מגמת הבלטת כוחות האדם על הטבע ומרידתו באלים. השפעתה של התרבות החמית חלחלה, אפוא, לחברתה השמית. השפעות אלה הינם ראשית תהליך הקניית כח הרצון במין האנושי. מטרתו המוצהרת של האידיאל המונותאיסטי הוא לחלץ את האדם מהשעבוד לסופי ולחולף, ולהעבירו לקבלת מרות מהמוחלט האין-סופי. הדבר כרוך בשתיים: באמונת האדם בגדלותו (כדי להשתחרר מהעבדות) ובהכרת טיבו המושלם של האל היחיד. שתי מטרות אלו גם יחד מהוות ניפוץ השקפת עולמו של האדם האלילי. חלום פרעה והפרשנויות השונות עליו הינם הצומת לבירור המטרה הראשונה. מכות מצרים והיציאה ממנה מבררות את המטרה השנייה. עיקר דברינו יהיו נסובים בחלום פרעה, קרי - בהגדלת מעמדו של האדם אל מול אליליו. הנספח יגע בקצרה בנקודה המשלימה את המאבק היהודי באלילות.

חלום פרעה - אתגר או בריחה

פרשנים רבים התחבטו בשאלה מדוע לא הצליחו החרטומים לפתור את חלומו של פרעה ובמקום זאת הציעו פרשנויות סתמיות כדוגמת שבע מדינות אתה כובש, שבע בנות אתה מוליד וכו' (בראשית רבה פ"ט, וי)¹⁰. הדברים תקפים גם לגבי שרי המשקים והאופים שלא הצליחו לפתור את חלומותיהם הפשוטים.

חלום או נבואה פירושם מסרים עליונים¹¹. מאבק התרבויות שצויין למעלה יבוא לידי ביטוי, בין השאר, בהתייחסותו של האדם לאותו מסר. האם בחלמו על רעב רשאי האדם להתגונן ולאגור אוכל כנגד מזימת האלים, או שמא אסור לו להתייחס אליו כלל מחשש שיענש על שניסה להפר את השליטה האלילית.

לאור חלוקה תרבותית זו בין שם-מסופוטמיה לבין חם-מצרים, יש צורך גדול יותר להידרש לשאלה: מפני מה חששו החרטומים (שהיו כהני האל) לפתור את החלום, שנגע לפרעה - לזהות את הרעב ולהערך כנגדו.

נחרוג לרגע מיוסף ומפרשת החלומות וניגע מעט בתרבות ובמיתולוגיה המצריות.

9. רעיון מעניין זה שמעתי מידידי ר' יניב חניא.
 10. יש לעמוד על כוונת המדרש ששם בפייהם של החרטומים דברים אלו, אך בהמשך נעמוד על הרעיון הכללי בלבד.
 11. מבחינה פרשנית אין כל קושי לקבל זאת משום עצם אזכורו של החלום בתנ"ך בכלל ובתורה בפרט, ובמקרה שלנו אף בהדגשתו המפורשת של יוסף - "את אשר האלוקים עושה הראה את פרעה", ברם, מחלוקת בעניין העקרוני עוררנה נטושה במחקר המודרני. הדעה הרווחת היא שאפילו אם מדובר בחלום שאינו מכיל מסר מוגדר ממקור אלילי (מה שמכונה חלום "סמלי" ולא "תיאולוגי") אין זאת אומרת שהוא משולל משמעות. במקרה והחולם הינו בן מעמד חשוב ולא אדם פשוט חייבת להיות התייחסות כבדת ראש לתוכנו של החלום ואין לפותרו כדבר בטל (אמ"ג, עמ' 143-147).

מצרים מחולקת, הן כלכלית והן אתנית, לשני מחוזות שונים. הצפון ("הדלתא") בו מצויים שטחי מרעה לרוב והוא קרוב יותר לאזורי הסחר עם ערב ומסופוטמיה. הדרום, הגבוה והצחיח יותר, הינו המרכז המקורי של צמיחת התרבות המצרית. המיתולוגיה מתייחסת, לכן, לשני אלים דומיננטיים. האחד, המכונה 'סת', 'רע' ואף 'אתון', מיצג את השינוי, ההפרעה ולעתים אף את הכיבוש (העויין) בתרבות המצרית, ואילו האחר, שבגלגוליו השונים קרוי 'חר', 'אסר' (=אוסיריס אל היאור) או 'אמון', מיצג את התרבות היציבה, השלוה והמקורית של מצרים. הסיפור ביניהם הוא שסת (הסופה, המוות), רצח את אסר, שחזר לעולם דרך מעגל החיים שבטבע (הצמחים), הבקר שאוכל אותם, הנילוס שמשקה את הארץ וכו')¹².

כאן יש צורך להיכנס לנושא עדין והוא תיארוך תקופת יוסף בהיסטוריה המצרית. קיימות אפשרויות שונות, אולם אנו נתייחס לאפשרות אחת מביניהן. הגישה הממקמת את יציאת מצרים בסוף המאה ה-15 לפנה"ס ואת הגעתם של ישראל 210 שנים קודם לכן¹³, באמצע המאה ה-17. 22 שנה קודם לכן הורד יוסף מצרימה.

התקופה היא תקופת שלטונם של ה"חיקסוס" (1580-1790 לפנה"ס בקירוב¹⁴), שבטים מעורבים מאזורי ערב, שעברו במסופוטמיה והושפעו מתרבותה. השליטה של החיקסוס במצרים היתה תקיפה וכללה הרס כלכלי וכפיה תרבותית. שבטים שמיים אלו המשתלטים על אזור הדלתא וריבונותה, משתלבים בתרבות המצרית כמיצגים את האל הכובש והרוצח - סת. האנטגוניזם המצרי לפולחן אל זה, על אף ההכרה בקיומו, רק הלך

12. לשמש (כמו גם לגשם) אפשר להתייחס כמהרסת ושורפת, ואפשר לראותה כמקור הצמיחה העולמית. על כל פנים, חשיבותה של השמש ותלות כל הקיום בה הביאו להערצתה בכל התרבויות ויש, לפיכך, מאבק בין התפיסות השונות באזור על אופי הפולחן לאל השמש. אולם המאבק אינו רק נחלת הפלגים השונים במיתולוגיה המצרית (הכינוי 'און' משמעו שמש, מצוי הן באמון והן באתון). אם אפשר להעלות השערה אישית בעניין אופי ההערצה לאל השמש הדומיננטי, ניתן יהיה לקשר זאת לתפיסת המוסר בעולם העתיק (ראה מ. בובר, "מלכות שמים" עמ' 78). מול משנתה המוסרית המסודרת של מסופוטמיה (חמורבי בעיקר) ניתן לראות כי מוסדות הצדק והמשפט במצרים אינם מסודרים דיים וכמותם כמעט ולא מפותחת מערכת החוקים. המלכים הצפוניים ראו את יצוב הסדר והחוק כמשימתם הדתית, כצו אלילי. היות והשמש נתפסת באורח שונה (למרות עליונותה הבלתי מעוררת), בצפון - כפועלת לצמיחה ולסדר הטבעי, ובדרום - כמהרסת ומחריבה כל סדר וחוק, הרי הדבר מקרין על נתיניה באזורים השונים, המעוניינים לעשות את רצונה ולהדמות לה. כמו כן, הצורך ליצור מעמד של אל למלך בשר ודם קיים הרבה פחות כשאופי האל הוא חיובי ובלתי מזיק לאזרחים (מול אופי תרבותי ממלכתי זה, ראה הערה 37 בהמשך). בל נשכח כי במצרים, בניגוד למלכי הצפון שראו עצמם כנציגי השפע האילי וכאחראים למימוש, המלך לא ראה כל חובה או צורך (דתי!) להכתוב מוסר וחוק לאזרחי מדינתו (מעניין לראות שההשפעה השמית במצרים, בימי אחנאטון, הביאה לפיתוח מובהק של הממסד החוקי-מוסרי, ע' אמ"ה עמ' 269-270).

13. מניין השנים בזמן הגלות (ראה סדר עולם רבא פ"ג) הוא עניין מסובך למדי ולא נכנס אליו כאן. אחת הבעיות היא השינוי הדרסטי בין שנות דור שבת אחד למשנהו. לדוגמא: בעוד שאצל שבט יהודה 52 שנה לדרו (דה"א ב', ט"ז), הרי בשבת אפרים יש 21 שנה לדרו (דה"א ז', כ"כ"ח). (אפשרות צמצום שנות-דור אצל יהודה קיימת באם הצרון ותמול נולדו במצרים, ר' ברויאר (בע"פ) על פר' ז'יגש'). מהבחינה ההיסטורית הבעיה תתקדק במשך תקופת שלטונם של החיקסוס (אמ"ד, עמ' 245), מעבר לשאלת התיארוך העקרונית.

14. אין מבחינתנו חשיבות לזמן עליית החיקסוס לשלטון אלא רק לזמן הדחתם. ביחס לזמן זה (1570 לפנה"ס בערך) ישנה תמימות דעים מסוימת, בעיקר בגלל ממצאים רבים יחסית בתקופת השושלת ה-18 שבאה אחריהם. (ראה אמ"א, עמ' 682-690). הדעה הרווחת היא שמשך שלטונם (יחד עם שבטים נלווים להם) השתרע על פני כ-200 שנה בערך, אך אין היא נסמכת על ממצאים אלא על השערות בלבד (התייחסות מפורטת יותר לעניין ראה בהמשך, הערה 23).

וגדל כתוצאה מזיהויו עם הכובש החיקסי האימתני. רק כעבור כמאתיים שנות שלטון מודחים החיקסוס ממצרים ע"י התקוממות עממית מונהגת מאזורי מצרים העליונה.

יוסף מורד מצרימה בסביבות אמצע תקופת שלטונם של החקסוס וחי בה עד לפילתם - כעבור כמאה שנה. תחילת השעבוד האקטיבי, מזמן מותו של יוסף (שמהווה כמחצית מתקופת שהייתם של ישראל במצרים), מתבצע, אפוא, ע"י הנהגה חדשה, מצרית-תמית¹⁵. אולי זה פשר הפסוק "אשר לא ידע את יוסף"...

אני שב ומזכיר את ההבהרה שפתחה את דיוננו זה. אין לראות בדברים קביעה נחרצת לגבי תארוך מותו של יוסף. התקופה לוטה מדי בערפל מכדי לקבוע עמדות פסקניות. מכל מקום, ניתן לשער סינכרון כלשהו בין הארועים ההסטוריים לתנ"ך, הנראים כסבירים לאור הממצאים. עיקר העניין אינו אלא משמעותו של הסינכרון.

15. מפאת האפשרויות הנוספות לתיארוך, האוחזות כמובן גם בנימוקים כבדי משקל כמו למשל שרשרת המבצרים המצריים ב"דרך ארץ פלשתים" שהעדרה בזמן התארוך שלנו מאפשר בה מעבר קל, אסטילת מרנפתח, השם המאוחר 'רעמסס' ועוד (להרחבת העניין ראה מאמרו של מנחם הרן "המסגרת ההיסטורית של יציאת מצרים" בספר "מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון", עמ' 153-169), נתייחס בקצרה לכמה טיעונים המצדדים בדברינו:

א. מקובל במחקר (אמ"ה, עמ' 1007 ועוד) כי את הסוס הביאו החיקסוס למצרים, שהרי מקום גידולו המקורי היה בסביבת הוודו-אירן. ביטוי ראשון בתנ"ך לקיומו של הסוס היה בטביעת חילו של פרעה ומשמע מכך יציאת מצרים היתה חייבת להתרחש לאחר שליטת החיקסוס שם (בניגוד לדעה זו, ניבצ ע. וליקובסקי, "תקופות בתוהר", הוצאת 'רמ' תשנ"ז, עמ' 182, המזהה את החיקסוס בזמן חדירתם למצרים עם העמלק שפוגש ישראל ביציאתו משם). אזוהרת התורה למלך לבל ירבה לו סוסים היתה כמובן לאחר היציאה ולא לחינם היא מכוונת אצבע מאיימת כלפי הירידה חזרה למצרים, אורוות הסוסים הגדולה של העולם הקדום (חצור היתה, כפי הנראה, מעוזם העיקרי של החיקסוס בכנען (י. אהרוני, היסטוריה צבאית של א"י, ת"א תשל"ג, עמ' 104), ובמשך השנים 'בת חסות' מצרית מרכזית, דבר המסביר את מצבור הסוסים הגדול שלה).

ב. המשטר הדתי של האל השושלתי 'אמון', הגרעין הקשה והשמרן של מצרים התמית, הלך ונחלש בהדרגה. אִמְנֹחְתָּפְּ השני (שחי כמאה שנים לאחר תבוסת החיקסוס וגירושם ממצרים), נכנע לכהני הדת של 'אמון' ויצר בעזרתם משטר דתי אדוק, שכל צביון שמי היה שנוא בעיניו. לאחריו, במפתיע (לאור הקיצוניות והקנאות שאפיינו את משטרו) החלה להפציע מגמה של פתיחות. נחתמה ברית עם מעצמה צפונית (מיתני) והתאפשר סחר-חיוך רחב יותר, דבר שהביא לזרימה גדולה של זרים על מרכולתם וכמובן על השקפותיהם לתוך מצרים. ההדרדרות נמשכה דרך נשואי פרעה (אִמְנֹחְתָּפְּ השלישי) עם נסיכות מיתניות ופיניקיות וחלחול השפעתן הדתית. יורשו, אִחְנַתָּחַן, כבר התנגד באופן נחרץ לתרבות אמון, והקים מחדש את עולו של האל 'אתון' (ע"י החלפת שמו מאִמְנֹחְתָּפְּ הרביעי לאִחְנַתָּחַן). שמיצוג בתרבות המצרית כאל הכובש, ובהקשר ההיסטורי אף זוהה עם החיקסוס שהוקצו מחמת מיאוס. גישתו הקיצונית עד להחריד במונחים קדומים, דמתה במשהו למונותאיזם הישראלי (בבטלה כל אלילות אחרת), רק שהיתה רוויה בתפיסת מצרים את המלך כאל. אמנם, לא ארכו הימים והפופולריות לתרבויות חיצוניות שהלכה והתגברה עד להגומה של אִחְנַתָּחַן, הביאה להתעוררותם של כהני 'אמון' השמרנים, שהשיבו את השפעתם החמית על כנה (המלך תות-אנן-אתון, באקט הפוך משל קודמו, החליף את שמו לתות-אנן-אמון, כדי להמחיש את שליטת אמון ונחיצותה). רקע נוסף על המיתולוגיה המצרית ועל התהפוכות התרבותיות והפוליטיות במצרים ראה אמ"ה ערך 'מצרים' (בעיקר 4-253, 269-270).

תהליך תרבותי שכזה, המאפשר חזרה לפולחנים שהיו מזוהים עם החיקסוס, הכובש השנוא, כה קרוב לתקופת שלטונו במצרים (כמאה שנה), אינו אפשרי - אלא אם כן נאמר שמשטרו הקיצוני של אִמְנֹחְתָּפְּ השני הוכה קשות עד כדי זעזוע תרבותי, שאפשר נסיגה משמעותית ברמת השמרנות הדתית והביא לפתיחות ולקשרים תרבותיים. אלה איפשרו את אימוצו של 'אתון' (על אפיוני השמיים ששללו אלוהות אנושית), ששילבו עם החמיות הבסיסית ששררה במצרים (התולה במלך-האל את ייצוגם של מרבית מהאלים), הגיע לידי ביטול פולחן 'אמון' (אולי, עד כדי ניסיון חיקוי מונותאיסטי (?)) על אף השמרנות ה'אמונית' הטבועה במצרים, שבסופו של דבר, מתבררת כחזקה מכל מהפיכה או הלם תרבותי והיא שבה לכוון את שליטתה). תיארוך זה, אגב, מאפשר זהות עקרונית (כרונולוגית לפחות) עם ה"עבר", (ראה לקמן הערה 41). מצרים לא מתערבת בכיבושי יהושע (ולא שועה לתחינות נתיניה הכנענים) מפאת התרכזותה בשינויי התרבות המתרגשים בתוכה באותה העת. (פיתוח ההשלכות הפרשניות השונות לתיארוך ההיסטורי, על יתרונותיהן וחסרונותיהן, ראה א. נהר, "קורות עם ישראל באור המקרא", עמ' 85, 171).

נשוב לחלום.

בשל התמורות החיקוסוסיות-שמיות במצרים חל שינוי במדיניות. התפיסה השמית של החיקוסוס מונעת מהחרטומים לפרש את החלום באופן שיחייב אותם מעשית, וזאת משום החשש לפרש את המסר ולגרום לביטול רצון האלים. פרשנות של שבע בנות אתה מוליד וקובר או שבע מדינות אתה מנצח ומפסיד, לא מביאות את האדם להתמודד עם הבאות באופן שונה משהיה מתמודד ללא הידיעה, שהרי אין אפשרות למנוע את שבעת ההפסדים או המיתות.

יוסף מציע פרשנות אחרת. פרשת "וישב" מסתיימת בחלומות השרים, המשתאים למשמע פתרונו ה"מופלוא" של יוסף. לא לחינם הפטרחה עוסקת בהאשמת האדם באשר היה יכול לבחור בטוב, שהרי "לא יעשה ה' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (עמוס ג', ז'). החלום, לדעתו של יוסף, אמור לגרום לאדם לשנות את דרכיו ואל לאדם לפחד מל"צמצם" את הפער בינו לאלוקיו פן יענש, שהרי לכך שולח האל את מסריו. אמנם ההפטרחה מדברת על בחירה בטוב, במוסר, אולם כאן, ביחס לתרבות היראה מאליליה (וכתוצאה מכך מעוותת את דרכיה כדי לרצות אותם), מדובר בעצם היוזמה והבחירה האנושית.

יוסף מציע להתייחס לחלום כאיתות ברור מהאל על העתיד העומד להתרחש - הוא אף מדגיש כי "ממהר האלוקים לעשותו", ואף מציע מיידית להיענות לאתגר ולהיערך **בהתאם**.

כבר בהסתכלות ראשונית ניתן לראות מהי דעתו של פרעה על חלומו שלו. דברי יוסף לאור זאת, נראים כמהפכה גדולה. ר' ברוך ברמן ז"ל התעכב על ההבדלים ואנו נעמוד על אחדים מהם (אע"פ שמסקנתו במאמרו שבמגדים י"ח - י"ט, "חלום ומדיניות בפרשת מקץ", תהיה שונה ממשקנתו). פרעה חולם שהוא עומד על **היאור** (מ"א, א') אך מספר ליוסף שהוא עומד רק על **שפתו** (י"ז). הוא ממשיך ומתאר את הפרות כיפות **תואר**, אך חולם על פרות יפות **מראה** (ב'). המשמעות בעמידה על היאור ידועה. ר' ברוך ברמן מביא את המדרש (ב"ר פ"ט): "אמר פרעה: 'מי מתקיים על מי? אני על אלוהי או אלוהי עלי?' א"ל: 'אתה על אלוהיך', הה"ד: "...ופרעה חולם והנה עומד על היאור". היאור הוא אחד מאלוהי מצרים, ופרעה שחולם שהוא עומד עליו, חושש ומשנה אותו מיד לעומד על שפתו.

אולם ההתפתחות החמית לאחר מות יוסף, שהובילה להפיכה המצרית ולגירוש החיקוסוס, הביאה בוודאי לפרעה חדש (שלא ידע את יוסף מבחינה תרבותית) שטען "לי יאור ואני עשיתיני" (יחזקאל כ"ט, ג'). פרעה זה עומד על היאור, בחושבו את עצמו לאלוה. בסופו של דבר, את צרכיו - שאת הטלתם הוא רואה צורך להסתיר, שהרי הם מדגישים את חסרונותיו - הוא מטיל ללא היסוס אל תוך היאור עצמו, מקור כוחו (רש"י, שמות ז', ט"ו)¹⁶.

16. ר' ברוך ז"ל, במאמרו הנזכר לעיל (עמ' 21-23), עומד על ההבדל בין 'תואר' ל'מראה', הבדל המדגיש את המציאות לאשורה אל מול זו הנתפסת בעיני האדם. 'תואר' הוא עניין משתנה ביחס למצב היאור בשטח. הוא בונה את מצרים לכלית וגם מעצב, לכן, את תאורם החיצוני של הפרות. אך יוסף מתייחס לפרות כיפות מראה - הכל תלוי בראייתו

קיים כאן פער אידיאולוגי גדול. פרעה אינו מעז להתמודד עם חלומו שלו, ובשנותו את חלומו, הוא פונה לפסיביות חסרת הבחירה המתבטלת לרצון האליל. מה כבר יכולים היו חרטומיו להציע לו? הדרך היחידה (אם לא להתיר את החלום בכישוף) היתה לפטור אותו בלא כלום. פתרונותיהם הסתמיים וחסרי המשמעות, המבשרים מסרים שאין לאדם כל יכולת לשנותם, אכן היו אמורים להשקיט את נפשו הסוערת של פרעה. ברם, תחושתו היתה שהיה זה חלום מסוג אחר. אכן, פרשנים שונים (אברבנאל, בראשית מ"א, ח') עמדו על עובדת היות שני החלומות - חלום אחד כפול, דבר שהטריד מן הסתם את פרעה, ויוסף אף מתעורר לעניין: "חלום פרעה אחד הוא" (מ"א, כ"ה). חלום כזה, שתוזר על עצמו, הינו בעל משמעות שונה מכל חלום אחר¹⁷, אך פרעה עצמו עדיין לא מעז לעשות דבר בנידון והוא ממחר לשנות ולהסתיר את הרמז שנראה לו שקיים.

יוסף הכיר את עולם המושגים האלילי של פרעה. אם יוסף האמין כי ה' היה מקור החלום וכי לא לחינם הוא מוזעק מבית האסורים כדי לסייע בפתרונו, הרי אין הוא צריך להיות נביא או חולם חלומות בעצמו כדי להבין שפרעה שינה מהנוסח המקורי של החלום, ואף להסיק מה היה הנוסח המקורי.

לאור תפיסתה האלילית של מצרים החיקסית, מבין יוסף אף את מטרתו של החלום. דברי יוסף - "את אשר האלוקים עושה הגיד לפרעה" (מ"א, כ"ה), מדגישים כי עצם הפרשנות האקטואלית שהוא נותן לחלום, ולאחריה מיד את הצעתו המעשית המתמודדת עם הצו האלוקי, הן הן המסר של החלום לפרעה. החלום רומז, לדברי יוסף, לא רק לרעב אלא גם **להתמודדותו הבחירית של פרעה עם אליליו** (המסומלת בעמידתו עליהם). פרעה, שמבין כי את הרעב זומם להביא עליו היאור, יתפוס, בנצחו אותו, כי הרעב ויכולתו להתמודד עימו גם יחד זומנו לו ע"י ישות גבוהה בהרבה. יכולת הבחירה של האדם אל מול מזימותיהם של האלים תביא, בסופו של דבר, לביטולם. לפיכך, פרשנותו של יוסף אינה מסתיימת בהסבר החלום בלבד. היעוץ המיידית לאפשרות תגובה על הרעב הממשמש ובא, הוא חלק אינטגרלי מ"את אשר האלוהים עושה".

אולם, אין כוונתו של יוסף לגרום לזעזוע אמוני מוחלט או חלילה לכפירה מלאה¹⁸. יוסף מדגיש חוזר והדגש (חמש פעמים!) את קיומו של 'האלוקים' ואת ביטוי רצונו של אל יחיד זה בחלום פרעה. הדגשות אלו נועדו להשאיר את האדם, על מעמדו ההולך וגדל ביחס

של האדם. זהו אינו רק תואר המשנתה ע"פ קביעותיו של היאור-האל, אלא ראייה פנימית שהמעצב אותה הוא האדם בקובעו את מהותה. אין רעב באמת. רעב אינו נגרם אלא מצרות עין בין אנשים וזה אמור היה להיות המסר שבחלום, לדעתו. לענייננו המטרה בפירוט ההבדלים בין החלום לסיפור היא המחשת חששו של פרעה ביחס לטשטוש הפערים שבין האדם לאל.

17. "...בהישנות זו מתבטא הספק שהיה מנקר בליבו של האדם ומועולם בעניין ההבדל שבין חלום בעל משמעות וחשיבות, לבין חלום של דברים בטלים" (אמ"ג, עמ' 145).

18. דבר מעין זה בכל מקרה לא היה עולה בידו, כשמדובר בתרבות הקדומה, וע"כ מחובתו להגדיר את האלטרנטיבה האמונית.

לאיליו הישנים, בפרופורציה אל מול האל האחד, המונותאיסטי¹⁹. לא, אין בחלום כל אמירה מוסרית ספציפית של ה' לפרעה. הרעיון שטמון מאחורי החלום מטרתו להקנות מעמד אוטונומי שולט של האדם ביחס לאיליו, כדי שממשלתו של הקב"ה תוכר כבלעדית. מדובר בעצם הבחירה ובמעמד אנושי גבוה ואחראי יותר, זו אמירה מערכתית. מסר שכזה אינו צריך להופיע דרך הצורך לתקן עוול כלשהו, אלא די בקריאה לפעולה אקטיבית של האדם כנגד מזימת איליו כדי לבטאו²⁰.

פרעה משתכנע מפרשנותו של יוסף. כנראה משום שהוא יודע שיוסף נותן פרשנות לחלום שהוא, פרעה, ביקש לשנות ולהסתיר. אמנם יוסף, בקריאתו להתמודדות אקטיבית אל מול הגורליות האילית, כאילו מתייחס לחלום אחר ולא לחלום שסיפר מלך מצרים, אך שניהם ידעו, יוסף ופרעה גם יחד, כי לא לחלום אחר התייחס יוסף כ"א לחלום המקורי, שסיפורו של פרעה עיוות וכיסה ביודעין²¹.

למרות כל זאת, נראה כי פרעה מפספס את המסר.

העובדה שיוסף מפרש חלום שלא סופר לו, כפילותו של החלום המדגישה את חשיבותו, ותוכן דבריו של יוסף, שעושה את שלא-יעשה בצמצמו את הפער בינו לאלים, מביאה את פרעה למסקנה שיוסף הוא אל בעצמו. פרעה, כך נראה, מכיר מיידית בקיומו של "אלוהים" זה, השגור בפי יוסף, והוא רואה ביוסף, "אחרי הודיע אלוהים" אותו - כ"איש אשר רוח אלוהים בו". לא כל מכשף זוכה מיד לתואר שכזה. וכאילו לא די בכך, מעביר פרעה את טבעתו מעל ידו ומעבירה ליוסף! מינויו של יוסף למלך על כל מצרים נראה כה תמוה עד כי האלהתו בעיני פרעה מתבקשת²². יעקב ובניו, כתוצאה מכך, זוכים לחניטה ממלכתית, דבר השמור אך ורק למלכים, כחלק מהאמונה באלוהותם ובחיייהם לאחר מותם.

עפ"י ההבחנה בין העולם השמי והחמי נוכל לעמוד על משמעותם האידיאולוגית של מקומות, אירועים ותופעות בתקופה הסמוכה לחלום פרעה ולתוצאותיו.

19. עולמו האמוני של פרעה לא יאפשר לו לזהות את האל (זה ששולח לו את החלום) כאל היאור, שעליו, בעקבות אותו חלום, הוא מתגבר. משום כך הקריאה למרד באלים לא יכולה לכלול את אותו 'אלוהים' הנישא בפי יוסף, המביא להעצמת מעמדו של פרעה עצמו.

20. מטרת החלום, כך ניתן לומר, אינה רק המחשת האחדות המעשית (כלומר שילת יוזמות נפרדות ע"י אלים מקומיים מוגבלים) אלא גם האחדות המוסרית (לרעב היוזם, שנתפס מן הסתם באופן שלילי, ישנו בסופו של דבר היבט חיובי המביא את פרעה להתמודד עם איליו ולנפצם). שורש הרע הינו טוב.

21. לא נוכל לצפות, על כל פנים, שיוסף ידע את נוסח החלום המקורי על כל פרטיו. על כן בהתייחסותו לפרטי החלום הוא נוקט בתיאורים שלקחו חלק בסיפורו של פרעה (שבלים טובות, פרות רקות), למרות שהמסר הכללי, האמיתי, קיים בעצם הפרשנות.

22. כשרק תאוות שלטון (או הבנה מסולפת את אחדותו של אלוהי החלום, שתביא לאפשרות קיומם וייצוגם של אילים אחרים במקביל לו) מביאה את פרעה לומר "רק הכסא אגדל ממך".

צ'ען

בירתם של החיקסים הכובשים היתה צ'ען (עווריס) שבדלתא - האזור הצפוני והנמוך שבמצרים. לעומתה, לבירה הקלאסית של מצרים נוא-אמון, המופיעה בתקופות מאוחרות יותר (נחום ב'; ירמיהו מ"ו ועוד) ואף היתה הבירה במצרים קודם הגעתם של החיקסוס, אין כל התייחסות בפרקים הרלוונטים לתקופה זו במקרא²³.

אצלנו מוזכרת ארץ גושן בלבד, שזיהויה בדלתא אינו מוטל בספק. זהו אזור המרעה של מצרים, המכונה בהמשך "ארץ רעמסס" כביטוי לזהות המצרית של החיקסוס עם האל רע, השולט במצרים התחתונה ובדלתא.

אולם הגדרות ברורות שכאלו על חלוקה פולחנית כה נוקבת, לא היו נחלתה של מצרים לעד. ריבוי הפולחנים ששרר במצרים הקדומה, הלך והתייצב (עוד קודם הגעת החיקסוס) על שני מוטיבים עיקרים שהוזכרו לעיל: "אמון" ו-"אתון-רע", שנאבקו ביניהם. החיקסוס הפולשים השתלבו יפה באיפיון השלילי של "רע", ככובש, ואף לאחר סילוקם, מפאת העוינות שרחשה להם מצרים, הצביון הפולחני של אתון-רע היה עודנו טעון. ברם, בפרק הזמן הבא במצרים (בשושלת ה-19) הייצוג של אלוהי מצרים שב להיות מורכב משני הניגודים²⁴. לפיכך, לא תהווה צ'ען סימן נצחי לפולחנם של החיקסוס ולתקופת שלטונם (ראה לדוגמה יחזקאל ל', י"ג-י"ד)²⁵, או לכל השפעה שמית כזו או אחרת²⁶.

23. צ'ען מוזכרת לראשונה במסע המרגלים לחברון בפרשת שלה-לך: "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צ'ען מצרים" (במדבר י"ג, כ"ב). אם נצא מנקודת הנחה כי אזכורה הראשוני של חברון בתנ"ך (ישיבת אברהם באלוני ממרא, בראשית י"ג, י"ח) מסמנת את בנייתה כעיר, ושבנייתה של צ'ען נעשתה לראשונה ע"י החיקסוס שהפכו אותה לבירתם, הרי נצא מקדימים את תקופת החיקסוס ומאריכים את משך שלטונם בכמאה שנה בקירוב. אין הדבר סותר את הנאמר כאן, מכיוון שההתייחסות במאמר היא אך ורק לרגע סילוקם ממצרים, לתקופת המהפך התרבותי. מכל מקום, הדעות בעניין משך השליטה החיקסית במצרים חלוקות (ראה לדוגמה ע. וליקובסקי, "תקופות בתוהו", עמ' 60-61). לענייננו נוכל לומר, כי אם נאמץ את הדעה הרווחת הטוענת לכ-200 שנות שלטון החיקסוס במצרים, הרי שמתו של אברהם, שמת בשיבה טובה ולא היה עד לפורענות הממששת ובאה במכירת הבכורה ליעקב (בבא בתרא ט"ז ע"ב), היה סמוך מאד לעליית החיקסוס לשלטון במצרים, עלייה שהכינה את המצע לקבלתו של יוסף, ודרכה לגלות ישראל (לצורך זה נצטרך כאמור לומר, שחברון כעיר נבנתה הרבה יותר מאוחר (אולי בסביבות מותה של שרה - כ-70 שנה מאוחר יותר, אז היא מוזכרת כיישוב מאורגן), או שצ'ען היתה קיימת כעיר מפורסמת, הרבה לפני הגעתם של החיקסוס למצרים). על מורכבות העניין ראה אמ"ד עמ' 245-246, אמ"ו, ערך 'צ'ען' (עמ' 744).
24. 'שני ניגודים' הוא בסופו של דבר, המוטיב העיקרי והבולט בפולחן האלילי לסוגיו, על כל מכלול היחסים בין ניגודים אלו (רע-טוב, חושך-אור, חיים-מות, שמים-ארץ, זכר-נקיבה וכו'). בסופו של דבר הניגודיות היא ביטוי לפיצול חומר-רוח. כל זה אמור בתרבות המערבית לסוגיה, הניזונה מהרעיון הבסיסי של מתח בין הפרטים האינדיבידואליים. במזרח המוטו אינו מתח והתנגשות אלא השלמה, בשל הסתכלות גמישה יותר על מושג הגבול בין האין סופי לסופי ובין סופי למשנהו. גם אצלם יהיה, כבכל תרבות אלילית, פיצול אך הוא לא יהיה בהכרח ניגוד.
25. אולי רק בתהילים ע"ח, העוסק בתקופתנו, ניתן יהיה למצוא התייחסות לצ'ען כמבטאת שטח מוגדר - מצרים התחתונה. אמנם התאור במזמור אינו מוגבל רק לתקופת החיקסוס והוא נוגע גם במכות מצרים, אך סביר מאד להניח שמשמעותה הטריטוריאלית של צ'ען (אפילו אם רק מצד השגחת ישראל, שישבו שם) קיימת גם לאחר הסתלקות החיקסוס (יש לזכור גם שעל אף שהמזמור אולי מתייחס לזמן בו היתה קיימת הפרדה בפולחנים הוא לא נכתב אלא מאוחר הרבה יותר, ויש מן הסתם השלכה לאופי התרבות הנתונה על תיאור תרבות הקודמת לה).
26. על אף המרד בתרבות 'אמון', לא מיקם אֲחַנְאֲתָן את בירתו בצ'ען אלא באל-עמרנא (שממוקמת בערך בין נא-אמון לצ'ען). ההתמרדות ב'אמון' המסורתית מביאה להצפנת המרכז התרבותי, דבר המבטא את התקרבותו להשפעות שמייות-זרות (בדומה למעבר בירת ישראל מתרצה לשומרון מבחינה פוליטית (ברית הצידינים), מל"א ט"ז, כ"א-כ"ד),

בנוסף להתקבצותם באיזור הדלתא הצפוני, ידועים היו החיקסוס בשם "מלכי הרועים"²⁷ ובניגוד לתרבות מצרים החמית שראתה בבקר ובצאן ביטוי של אלוהות, היו החיקסים רועי צאן (בגלל ההשפעה הכנענית עליהם). רעיית צאן נפוצה הרבה יותר באזורים הפוריים של הדלתא ולא במצרים העליונה והעוסקים במלאכה (לפחות בתקופה זו) היו מן הסתם, הן בשל עיסוקם והן בשל זיקתו התרבותית של מקום מגוריהם, בעלי נטיות לתרבות שמית. יתכן, לפיכך, שרתיעת המצרים מרעיית צאן היא סיבה להפקדת אנשי יוסף על המלאכה הבזויה בעיניהם.

פלורליזם

הלגיטימציה האמונית בולטת כאן עד מאוד. שמו של הקב"ה שגור יפה בפיו של יוסף, והוא מביע את אמונתו בו בפני כל דורש. לאדונו, פוטיפר - שהיה מבכירי סריסי פרעה - כבר הסתבר ש"כל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" ויוסף אף אינו חושש לומר זאת לפרעה עצמו בפירוש "בלעדי, אלוקים יענה את שלום פרעה" (מ"א, ט"ז). תשובה זו, על אף מסירות הנפש ורוח ההקרבה שיש בה, באמונתו ב"אלוקי העברים", היתה מביאה למותו הוודאי של יוסף אם פרעה חמי (כזה שיבוז בעוד כ-80 שנה לאלוקי העברים ויסרב להכיר בו) היה שומע אותה. אין בכלל ספק שפרעה, המבין כי הצורך הישראלי להקריב קורבנות בקר במצרים, כמוהו כפגיעה תרבותית "כי תעבה היא למצרים" (שמות ח', כ"ב), אינו אותו פרעה האומר ליוסף "וראו אם יש בכם אנשי חיל, אנשי מקנה". אינה דומה תגובתו של מלך המייצג אלים שונים למלך הירוש אותם, ורואה את עצמו כבעל הבית לכל הפולחנים במקום.

הנחש והכישוף

התייחסות ספציפית לבעיית פרשנות החלום ע"י החרטומים, תעורר בעיה קשה ביחס למקומו של הנחש (שהחלום הוא סוג אחד שלו) במצרים. לצורך זה יש לעמוד על ההבדלים בין הנחש לכישוף. בעוד הניחוש, כמו גם הגדת העתידות, לא היו מפותחים במצרים כמו שהיו במסופוטמיה²⁸, היה הכישוף לעומתם הרבה יותר דומיננטי במצרים, שהיתה ארץ החרטומים והמכשפים.

אך לא בהכרח שיבה לזהות התרבותית של החיקסוס בצען. בימי מלכי השושלת ה-19, סתי ורעמסס, אין כל מאבק פולחני והם מתוארים כמקריבים קורבנות, על אף שמותיהם, לאל אמונו-רע.
 27. כינוי זה אמנם מאוחר מאד, וניתן ע"י מנתון, כהן מצרי (שראה עצמו כהיסטוריון), בתקופה האלכסנדרונית (מאה שלישית לפנה"ס), אך תיאוריו נחשבו עד למאה ה-19 כאחד המקורות העיקריים ללימוד היסטוריה מצרית, בעיקר ביחס לחיקסוס שתקופתם ממועטת בממצאים.
 28. אמ"ה עמ' 120-118, אמ"ו עמ' 430-426. להעדרו הבולט של הנחש במצרים הקדומה אין כלל התייחסות אצל קויפמן (שם, עמ' 377-358), אולי בגלל הקו הברור שהוא מנסה לצייר במשך כל ספרו - שהנחש אינו בהכרח אות מהאלים עצמם אלא ממקור עליון שאף הם כפופים לו. הגדרה שכזו מעמידה מראש את מוגבלותם של האלים בעיני האדם האילולי (ראה לעיל הערה 3) ומשמיטה מראש הבדלים בין תרבויות "שם" ו-"חס" (ראה התייחסות קויפמן לכך, שם

הנחש היה מבוסס על איתור הסימנים המבשרים את בואה של ההתרחשות הקרובה. התרחשויות אלו הוגדרו כגורל ודאי מוכתב מראש ואין ביד האדם לעשות דבר כדי למנוע מהן מלהתרחש, מלבד אולי להתפלל לשינוי רוע הגזירה. ידיעתו את העתיד, על כל פנים, עשויה לאפשר לאדם למזער את הנזק שיגרם לו למינימום, וזאת ע"י הימנעות פסיבית מכל עשייה במקום או בזמן המועדים לפורענות²⁹. אין, בכל מקרה, קריאת תיגר בגורל והליכה אקטיבית כנגד רצון האליל. ניתן למצוא למשל את נבוכדנאצר השמי מנחש בחיצים ובכבד לידע היצליח בקרבותיו (יחזקאל כ"א, כ"ו), דבר המצביע מפורשות על קבלת מרות האלים עליו.

הצורך לדעת מה צופן העתיד בחובו, לא היה מפותח כלל במצרים העתיקה (קודם קשרי המסחר והשפעת התרבויות), אולי מפני שניתן להיווכח מפורשות מה ילד יום מתוך דבריו הברורים וגזירותיו המפורשות של האל-שליט מצרים.

הכישוף, בניגוד לנחש, אינו רק גילוי העתיד דרך הסימנים השונים, אלא גם פעולה אקטיבית לביטולו כנגד רצונם של האלים. אפיונו של הכישוף שונה במצרים ובמסופוטמיה. בזו האחרונה, תפקידו של המכשף, כהן האל, הוא להתפלל ולהביא את האלים לביטול מזימתם. זו אכן התקדמות במעמדו המתייצב של האדם השמי ביחס לאליליו, אך הוא עדיין אינו קורא תיגר מפורש בסמכותם, אלא קורא להם לעזרה³⁰. במצרים, המכשף רואה את עצמו כאל³¹.

אי לכך את העיסוק הכמעט אובססיבי של חרטומי מצרים בחלומות ובניחושים, ניתן להסביר בכך שהיו אלה החיקסוס ותרבותם שמית, שנתנו לעניינים אלו משקל כה רב. אמנם גם לחיקסוס יהיו בעניין "קוים אדומים", ואת שעשה יוסף בפרשנותו האקטיבית, הם לעולם לא יעזו לעשות. לביטויים בסגנון "צפנת פענח" או "נחש ינחש איש אשר כמוני" (מ"ד, טו) ביחס לגביע³², ישנה בתרבות "שם" משמעות ברורה של חרטום או מנחש, אך היא מקבלת כאן גוון נוסף כשמדובר ביוסף - האיש שניחושו אינו אלא דבר האל עצמו.

- עמ' 340-342 והערה 207). הדעות בעניין זה, מכל מקום, חלוקות (ע' קויפמן שם, עמ' 371). השאלה מדוע הנחש נפוץ מאוד במסופוטמיה ולמולו הכישוף פופולרי דווקא במצרים, נותרת אצלו ללא מענה.
29. זהו בדיוק איסור הנחש מהתורה (ויקרא י"ט, כ"ו) בין אם נסבור כי יש ממש באמונות אלו אם לאו (מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן). האמונה שאירוע כלשהו (חתול שחור, 'סיפתח' של היום ועוד) מסמן על הצלחה או כשלון אינה אסורה עד הרגע בו האדם נמנע (אקטיבית), כתוצאה מאמונה זו, לעשות את שתכנן (סנהדרין ס"ה ע"ב).
30. "המכשף יכול להזיק... עם זה מיחד הכישוף הבבלי מקום בראש לאלים, מהם הוא מבקש עזרה..." קויפמן שם, עמ' 354.
31. "המכשף המצרי מתחפש ומכריז על עצמו שהוא אל כדי להביע את הזמיקים... אני אמון, אני אונוריס..." קויפמן שם, עמ' 352.
32. הנחש בגביע, שפירושו ניחוש בשאריות השמן והמים שבו, ראשיתו בתרבות מסופוטמיה, מתקופת חמורבי. תקופת שלטונו של זה האחרון, חלה בערך במקביל לתקופתם של החיקסוס במצרים... (אמ"ב, עמ' 401).

אנטישמיות מצרית

העוינות בין יושבי מצרים לחיקסים הכובשים מורגשת כשיוסף מזכיר לאחיו לומר לפרעה שהם רועי צאן כדי שלא יושיב אותם אלא באזור צען - המזוהה תרבותית כקרובה יותר אליהם מאשר התרבות המצרית החמית בה מחזיק ההמון. "כי תועבת מצרים כל רועה צאן" (מ"ו, ל"ד). עוינות האוכלוסייה המצרית-חמית לכובש החיקסי מסבירה את העלאתו המזורזת של יוסף - השמי מבור תחתיות אל כס השלטון ואף את מעמדה הרם של משפחתו של יוסף, כאינטרס לשמירת מעמדם התרבותי-שלטוני של החיקסוס במצרים העוינת³³.

יש לתת את הדעת על דרך ההנהגה שבה נוקט יוסף. דרך זו היא אכזרית וחסרת רחמים בהביאה את מצבם של מיליוני מצרים לידי אבסורד. השעבוד הטוטאלי שלהם חורג לחלוטין מקיום נורמלי של אומה, אפילו אם היא מצויה בשנים קשות כשנות הרעב. תגובתו של ההמון ל"יחסדו" של יוסף על שנתן להם זרע לזרוע באדמתם לאחר שעשק את כל מה ששייך להם ובכלל זה אף את גופם ומעמדם, נראית מגוחכת, אולי אפילו צינית. היש למושל כלשהו אינטרס ורווח במותם של בני עמו? וכאילו להכעיס, מנייד יוסף את כל תושבי מצרים אנה ואנה (מדובר, כזכור, על מדינה רבת שליטה ומפותחת, המונה מספר לא מבוטל של תושבים) כדי להקנות להם היטב את תחושת הגלות, העוני, התלות במשטר והאפסות. אם בכלל היו שנות שובע, אף אחד מתושבי המדינה לא ידע על כך, ולגביו שנים אלו מעולם לא הסתיימו³⁴.

33. יש לשים לב לעובדה כי על אף היותם קרובים תרבותית לשמים ולחיקסוס, היותה משפחת יעקב איום ברור על כנען, מצד העמים השונים היושבים שם ובעיקר מצד מצרים החשים כי שליטתם שם מתערערת (אזכורה הבולט של ארץ כנען ברפורמה הכלכלית של יוסף מותיר רק מקום להקשות האם רק בכנען שלטו החיקסוס? מתעודות קדומות, על כל פנים, ידוע כי החיקסוס שלטו על שטחים נרחבים שנמצאו בדרכם מהצפון למצרים). השמדתה המוחלטת של העיר שכם, שהייתה מרכזית למדי בתקופה הנדונה (מוזכרת רבות במכתבי אל-עמרנא - ראה 'מגדים' ט"ו, ר' יואל בן נון, "העברים וארץ העברים", הערה 16), הביאה מן הסתם לפרסום שמה של משפחת יעקב (כפי שיעקב מביע מפורשות בחששותיו) כבעלת שאיפות כיבוש והשתלטות על אזור כנען (בראשית ל"ה, ה'). לפרעה, שמי ככל שיהיה, ישנו אינטרס לשמור קרוב אליו את משפחת יעקב, לבל ירופפו את שלטונו בכנען. מאידך, חיזוק מעמדם של השמים במצרים הינו עניין ראשון במעלה מבחינתו לצורך ייצוב שלטונו הפנימי. בהשגחה צמודה, כשעינו פקוחה על מעשיהם, יכול הוא לנצל את נוכחותם (המלכותית ורמת המעמד, ואף אולי את תדמיתם הצבאית), ויחד עם זאת לבטל את האיום שהם יוצרים על שלטונו בכנען. סימנים ל"כלוב הזהב" הזה (הממחיש כי גלותם של ישראל כבר החלה) ניתן למצוא בהשבעתו של יוסף ע"י יעקב להעלאת עצמותיו, השבעה שאינה מובנת לאור מעמדו של יוסף, וכמו בכדי לבסס את העניין, יוסף אינו פונה ישירות לפרעה אלא בעקיפין - דרך עבדיו, כאילו שבעניין זה מעמדו נחלש; המשמר הכבד שליווה את הקבורה, שנראה למראית עין כהענקת כבוד, אך באזכור עזיבת הבקר והצאן במצרים (מ"ט, ח') כמו גם בהדגשת הכתוב שכל ישראל חזרו (מ"ט, י"ד) מתברר ייעודו האמיתי; דברי יוסף לפני מותו, הנושאים את מילות ההבטחה "פקוד יפקוד..." - המודיעות על תחילתה של הגלות (ומופיעות בדברי משה הגואל, שמות ג', ט"ז). המדרש (סוטה ל"ו ע"ב) אף עוסק בויכוחיו של יוסף עם פרעה שנמנע מלאשר לו את קבורת אביו בכנען. כל זה ייצור, בהתהפך השלטון, איבה כפולה ומכופלת למשפחת יעקב המזוהים עם המשטר החיקסי, בגושן.

34. ר' ברמן ז"ל (במאמרו הנוכח לעיל, עמ' 29-31) אף הגדיל לעשות בקובעו כי יוסף הוא שגרם לרעב במצרים. יוסף, לדעתו, מפרש את שמספר לו פרעה ולא את החלום עצמו, דבר שמביא את מצרים להתמודד עם התסמין של החטא - הוא הרעב, ולא עם החטא עצמו - צרות העין (ראה הערה 16). מאמר זה אינו עולה בקנה אחד עם מסר זה של החלום, אך גופה של הפרשנות למדיניות אינה שונה כלל ועיקר. בדכאו את היצרנות הכפרית של האיכרים המצרים עוד בתקופת השובע, יוסף שולל מהם את תבואתם, דבר שגרם למרירות קשה ולרעב עוד קודם זמנו. כשהגיעו

אין זאת אלא מפני העוינות הבסיסית ששררה בין התושבים המצרים לבין הכובש החיקסי-שמי, עוינות שהיתה לשם דבר, ולא הותרה כל אפשרות אחרת מלבד דיכוי מוחלט של כל יכולת פוטנציאלית למרד ולהפיכה. שלטון קיצוני זה שורד כ-70 שנה, משך זמן ממושך למדי בהתחשב במתח הקיים, אך קצר למדי במונחים היסטוריים, בו מצליח יוסף לדכא את יצר ההתקוממות התרבותי והכלכלי של ההמון המצרי³⁵. אך בשלב מסוים, השנאה מנצחת את הקשיים והכובשים החיקסים מגורשים ממצרים (מותו של יוסף, שיתכן שהתרחש בסמוך לאירוע, אולי הביא להתערעות המשטר הנוקשה ולהרמת ראש של הנסיכים המצרים בדרום הנילוס).

כאמור, שליטתם הקפדנית של החיקסוס הביאה להרס הכלכלה ולהתגברות העוינות המצרית. כלכלת יוסף מביאה לשעבוד מוחלט של נכסים ונפשות לשלטון המרכזי. כלל לא ברור אם הערצת האל החדש - יוסף (שבאה לידי ביטוי גם דרך חיתונו עם בת כהן-און, כהן אל השמש המצרי³⁶) - התמשכה אף אל תוך תקופת הרעב בה יוסף הלך והצטייר כעריץ וכגובה מסים אכזרי.

תרבותית (ושוב, לא בהכרח כרונולוגית) מצוי יוסף בין החיקסוס השמיים למגמה שמבשרת מצרים החדשה. מול כניעה מוחלטת והשתעבודות חסרת בחירה לאליל מחד, והערצה עצמית של המלך בן האנוש מאידך, הביא יוסף בגישתו היהודית את הדרישה האלוקית לתיקון אנושי. דרישה שכזו מעצימה כמובן את כוחו של האדם בעולם, אך בד בבד אין היא מערערת את מעמדו של האל³⁷.

שנות הרעב מן הסתם כולם נשמו לרווחה, שכן הם עברו מיידית מנתינה בלתי פוסקת לקבלה נזקקת (אפשרות מעין זו מופיעה אף בספרו של א. קורמן "יציאת מצרים ומתן תורה", ת"א תשל"ח, עמ' 201, הערה 12).

35. דוגמא לניסיון השלטון למנוע את התקוממותם של ההמון הפשוט והלא מאורגן ע"י שעבוד ותלות כלכליים, מופיעה במפורש בשמו"א י"ג, י"ט-כ"ג. תלות כלכלית זו מביאה לדיכוי רצון ההמון במרד שיביא, באם לא יסתיים בניצחון מוחלט, לאובדן.

36. חיתונים אלו באו כמובן ליצור חיבור ושיתוף 'אינטרסים' בין האלילים השונים, שכעת יוסף נמנה ביניהם. באשר לזהותו התרבותית של פוטיפר כהן-און, אין כל ודאות. למול התייעוד ההיסטורי הטוען כי אין מדובר בתואר חיקסי, הרי שהשם 'פוטיפרע' כמו גם מקומה של און (עיר צפונית באזור הדלתא, המכונה פרעה (=בית השמש) או נא-אתון (=נוה השמש). ראה אמ"א, עמ' 148) וזיהויה האפשרי עם הישוב היהודי-שמי במצרים 'בית שמש' (אליו מתייחס ירמיהו מ"ג, י"ג), מעידים לפחות על אפשרות ייצוג השפעה שמית בנוף החמי שבמצרים (ע' אמ"ז, עמ' 441).

37. בסיסו של העניין נעוץ באין-סופיותו האמיתית של האל המונותאיסטי. כלליות מוחלטת זו מבטלת את התדמית השלילית שהיתה לאלים בהיותם נתפסים כמוגבלים וסופיים ומכאן גם כפרטים, בדומה לבן-האנוש שבו הם מעוניינים לשלוט. תדמית שלילית שכזו דבקה באלים שבתרבות השמית והחמית גם יחד, מתוך שהשתעבודות התמידיים אליהם לוותה בתחושה כללית של ויתור והתבטלות (ניתן כמובן לזהות אפיונים חיוביים לאלים (לעיל הערה 12), אך ככלל, האדם בממלכה האלילית המשיך לחוש כלפי אליליו ויתור ומחנק ביחס לרצונותיו הקטנים, גם אם היא ראתה באותם אלים ביטויים חיוביים). האליל לא כלל ברצונו את מאווייו של הפרט, ותחושה זו היא שהביאה לרוב למסקנה כי האל אינו מטיב וכי באופן בסיסי הוא רע. בסופו של דבר, מבחינה מחשבתית, תחושה זו היא שגרמה לקריסתו של מעמד האלים תחת גודל מעמדו המתפתח של האדם (אורות האמונה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' 4). מנגד, הכרה באל מונותאיסטי מוחלט לא תשלול את מעמדו הבחירי של האדם, בהיותה כוללת ומכילה אותו, על אף הצורך להידבק ולהתבטל לאלוקי, מתוך רצונו האישי ולא מתוך אילוצו וחוסר ברירה.

זו נקודת ההשקה בין המטרה הראשונה - מעמדו ההולך וגדל של האדם בעולם, למטרה השנייה - חיבורה של האלוקות האין-סופית לעולם החומר.

הגישה החמית מתחילה את מגמת העצמת האדם ע"י פיתוח כח הרצון שלו, (על אף שמדובר לעת עתה רק במעמדו של המלך) מגמה שהלכה וחלחלה במסופוטמיה והגיע לשיאה, בשלב זה, בתרבות יוון. כפי שניתן בעצם להבין, אמונה ביכולותיו של האדם ובכוחו קשורים קשר הדוק לגודלה ולכוחה של הישות שבכל זאת עליו לקבל את מרותה. העצמה בלתי פוסקת של מעמד האדם עלולה להביא לפגיעה בו, בשל הניכור והניתוק מהמציאות. בנספח שלהלן נמשיך את שהתחלנו לגבי מאבק היהדות באיליות.

סיכום

חלום פרעה, א"כ, מהווה אבן בוחן להתמודדות תרבותית חשובה. לא בכדי זימנה ההשגחה את יוסף לעימות אידיאולוגי עם פרעה מלך מצרים בכבודו ובעצמו. הגלות בארץ מצרים אינה רק יצירת-עם מחוץ לארץ ישראל. ישנה בוודאי משמעות מיוחדת לתרבות המסויימת, שנבחר כי היא תשמש כמצע ליצירה שכזו. יתכן כי בעת הפיכתו של ישראל לעם, התקיים מאבק נוקב בין התרבויות המתחלפות, ששטפו את מצרים בתקופת שהותם של ישראל שם. מה שהחל כמהפכה בעולם האילי השמי, הכנוע, ע"י העצמת מעמדו של האדם (בפרשנותו המחודשת של יוסף את חלום פרעה), המשיך (ביציאת מצרים) בסערה גדולה של האידיאולוגיה המונותאיסטית על התפיסה החמית, שהתגלתה לעולם כולו ובישרה על אלוקות בלתי מוגבלת לחלוטין במציאות החומרית.

הרמת נס המרד כנגד הכניעה האילית היא נקודת הראשית. אך השאיפה אינה להשאיר את האדם בודד ונישא במעמדו כמחליף האל אלא להביאו להאמין בכוחות עצמו בשלמות המוחלטת, מקור חייו. מכיוון שמעמדו האמיתי של האדם (הפרטי והכללי כאחד) הינו דבק ותלוי באלוקות, הרי שמבחינה אמונית ניתן לראות כי האנושות (המערבית), על שלבי ההתפתחות השונים שלה, צועדת לעבר האתגר שבשליטה על כוח הרצון, מתוך הצורך לנתבו לעבר הרצון והמגמה האלוקיים בסופו של דבר³⁸. מתוך ראייה זו, יש צורך להקנות לאדם רצון ושאיפה לחופש ורק לאחר מכן לרסנו, כך שהמעבר ההדרגתי מגישה כנועה ב"שם" להשפעה גוברת והולכת על מעמדו של המלך האנושי (בלבד) אצל "חס" ועד לאידיאולוגית "הערצת האדם" שביוון³⁹ של "יפת" מתבקש מבחינה אמונית. אמנם ה"חמיות" היתה קיימת גם במקביל לתרבות השמית ולא רק אחריה, אך ההשפעה הגורפת שלה בעולם העתיק (יחד עם התפתחות הטכנולוגיה והמסחר מחד, ועוצמתה

38. אתגר שהציביליזציה המזרחית (כדוגמת הודו) ויתרה עליו מראש. בניגוד למערב, בתפיסה המזרחית הדגש אינו על החסרונות בעולם ועל היכולת לתקנם אלא על האשלייה שבמציאות. אשר על כן אין מקום להתייחס לחסרונות ויותר מכך - אף לא לאדם שחי בהם. המערב נשבה בקסמי הקידמה והופך לעבד נרצע שלה, אך המזרח יותר תמיד בעוני משום שכלל לא אכפת לו. הציביליזציה המזרחית כאילו חיסנה את עצמה מפני קושי המציאות ומפני הבעייתיות שבגורליות ובכניעה בכך שגרסה כי הכל אשלייה.

39. גישה זו הולכת ומתפתחת בעולם העתיק עד שמגיעה לשיאה בתרבות יוון המערבית את מבנהו השכלי והגופני של האדם. מיקומו של האדם בעולם הופך להיות מצדדי וכנוע למרכזי, שעל פי מעשיו והבנתו מושתתת המציאות (על אף שאצל יוון מחליף המשכיל את המלך כאל, שכל פשוטי העם נועדו לשמשו, מכל מקום מעמד זה אפשרי אצל כל אדם).

היחסית המתגברת של כל אימפריה שולטת מאידך) היא שהכריעה את הכף. היהדות נמצאת משלבת את הרצון הפרטי כך שלא יאבד מחשיבותו בהתבטלותו מול האל, ומאידך לא יצור לעצמו מעמד עצמאי-אוטונומי מנותק⁴⁰.

לסיום, מילה אחרונה על חשיבות ההיבט ההסטורי.

אין מטרתו של הברור ההסטורי לצמצם את האירוע המקראי לתקופה או לזמן מסויים בכדי לגמד ולמזער את משמעותו. ההיפך הוא הנכון. דווקא לימוד התקופה על כל רבדיה (התרבותיים, הכלכליים, הצבאיים וכד') מביא להבנת אופיה באופן מעמיק ושלם יותר, וממקד כתוצאה מכך את התייחסותו של המקרא או הנביא, כך שניתן יהיה להבין את הדברים גם על הרקע האמיתי בו נאמרו. אמנם, לא לחינם השמיט המקרא את הפרטים הללו, שאכן הם שוליים ביחס לעקרונות המוסריים העל-זמניים שבהם הוא עוסק. אולם, מעבר לעיסוק בפרשיות עצמן, הרי ההתבוננות ההיסטורית מרחיבה את היריעה, ומעקרונות יסודיים אמיתיים אך כללים למדי ולא ממוקדים, הדרך נפתחת לברור מעמיק ומקיף של מאבקי היהדות בכל מקום ובכל זמן מוגדרים, על פני כל תחומי המחלוקת, כנגד התרבויות האליליות השונות.

נספח – מכות מצרים ויציאת מצרים

יציאת מצרים, על אף שאין היא מעיקר העניין כאן, תקבל אף היא אופי מעניין ייחודי. לא עוד יציאה סתמית ממדינה אלילית אלא מאבק ברור כנגד אידיאולוגיה מסויימת ומוגדרת, שדווקא ממנה בחר ה' להוציא את עמו בדרך לחירות רוחנית. לא עוד מעמד עצמאי, מנותק מהשתלשלות האירועים לפניו אלא יציאת מצרים כחלק נוסף, שני, במאבקה הכולל של היהדות בעולם האלילי. לאחר הדגשת מעמדו הדומיננטי של האדם בעולם, מבשרת היהדות על אלוקות חסרת מגבלות המחוברת לעולם החומר. האחדות האמונית שמפגינה היהדות, נתקלת בהתנגדות הן מהתפיסה ה"שמית" והן מה"חמית", אך ההתנגדות תהיה שונה מתרבות לתרבות.

הפלורליזם השמי לא יסרב להכיר במציאותה החדשה של ישות אלילית נוספת בדמותו של אלוקי ישראל, אולם העובדה כי הוא שולל כל אליל אחר תהיה מגונה בעיניהם. הגישה החמית, מאידך, הלכה צעד אחד קדימה בהקנותה את מעמד האל - מאחד הפולחנים בארץ למלך האנושי שעומד בראש הממלכה. כמובן שהיא תתנגד להכרה במציאות אלילית נוספת כלשהי (ובכלל זה אף בה') בסביבת שלטונו ותחום סמכותו של המלך-האל⁴¹. כבר

40. גם בהתפתחותו האישית של האדם ישנה התקדמות, מהינקות חסרת הבחירה והרצון, המוצפת תכנים מהעולם החיצוני, לילדות עקשנית, הרואה את כל המציאות כסובבת סביבה - סביב האמת האישית שלה, ועד כמובן לבגרות הרואה את המורכבות של החיים ואת הצורך בהגבלתו של כוח הרצון הפרטי אל תוך המסגרות (שגם בה, כמובן, ישנם שלבים משלה, החוזרים בתחומים שונים על המודל ההתפתחותי הבסיסי). המעבר מקיצוניות חסרת חוס-שדרה לקיצוניות עקשנית ומורדת הוא צפוי, בשל השימוש חסר הניסיון בחופש ובכוח הרצון.

41. לכן מהפרכתו של אֲחֻזָּאתָן המונותיאיסט (המעריץ את עצמו) צפויה דווקא במצרים (על אף החריגה הברורה בגודל ההערצה העצמית) למול הקושי השמי לקבל עניין זה (ראה אמ"ה עמ' 127-128). כעת מובן מדוע מצרים מבחינה תרבותית, היא המרכז (בה' הידיעה) לסחר בעבדים, בה מעמדו של כל נתין ואזרח הוא כשל עבד. ההיררכיה של 'סוס

אצל נמרוד, בונה מגדל בבל (קודם שהתפזרה האנושות), ניתן לראות סממנים של שעבוד לגורם אחד ולשלילת האפשרויות השונות. הצעד "הנוסף" הזה שעשתה התרבות החמית מערים "קשיים" לגילוי ה' בעולם. כעת, יש צורך קודם יצירת מעמד של שליט בלעדי בעולם האלילי, להסיר מעמד זה מאליל מזויף אחר ע"י הודעת מציאותו של ה' בתחומו. רק לאחר מאבק בנקודה ה"חמית" המיוחדת הזו, חוזרים אנו לנקודת המוצא ה"שמית" כביכול - לצורך לשלול את הפלורליזם האלילי (החל בצמצום כוחו של האליל בתחומו הוא ועד לביטול קיומו באופן מלא).

למכות מצרים אמורה להיות מטרה ברורה. הפרשנים מעלים אפשרויות רבות ולא נרחיב יתר על המידה במסגרת נספח זה. מכל מקום, המפורסמת והמוכרת שבהתייחסויות לנושא היא אמרתו של רבי יהודה ש"דורש בהם סימנים": דצ"ך עד"ש באח"ב. די ברור שחלוקתו של רבי יהודה את המכות, אינה מסתכמת בחלוקה סגנונית בלבד, על אף שהיא בוודאי מתבססת על כך⁴².

ישנו הסבר הנוקט בהתייחסות אידיאולוגית (אך הוא ראשוני ופשוטני במקצת), המחלק את המכות למאבק על **מציאות ה'** - "בזאת תדע כי אני ה' " (שמות ז', י"ז), **השגחתו** - "הפלית... את ארץ גושן... למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (ח', י"ח), ולבסוף **עוצמתו ופרסום כוחו** - "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (ט', י"ד)⁴³. לאור האמור לעיל, מובן כי מדובר במאבק הדרגתי כנגד התפיסה המצרית-חמית על מעמדה של האלוקות המונותיאיסטית.

העצמת כוחו של פרעה לרמה של אל מביאה לשלילת כל האלילויות האחרות במקום שליטתו (התפיסה בעולם העתיק היתה, כזכור, מקומית בלבד), וע"כ ראשית יש צורך בהגדרת אלוקותו של ה' בעולם המושגים האלילי של החברה בכלל ושל פרעה בפרט. שנית, יש צורך להוכיח כי על אף שליטתו של פרעה, יש לאל ידו של ה' לפגוע בו בשטחו שלו, ולערער את הבלעדיות שלו על האלילים המצריים. ה', א"כ, לא רק קיים אלא גם שולט (עדיין מדובר בשליטה בשיתוף). שליטתו, ביטול מציאותו של פרעה כאל בשלב ראשון, ושל הקיום כולו בשלב שני, באקט שמעורר את התלות המוחלטת בו, בגורם יחיד בלבד - באלוקי העברים⁴⁴ - ומבסס את מעמדו הבלעדי של הקב"ה⁴⁵.

ורוכבו, המציינת את יחסי האדון-עבד ששררו שם, מסבירה מדוע יציאת ישראל ממצרים היא יציאה מ'בית עבדים' במלוא מובן המילה.

42. העניין הסגנוני מפורסם ואין צורך להיכנס לפירוט יתר. העיקרון הוא שמכת בכורות אינה מן המניין והיא מכה מסכמת, הכוללת את כל הנקודות שפורטו במהלך יתר המכות, אך מטרתה שונה - "למען רבות מופתי בארץ מצרים" (שמות י"א, ד'-י'). חלוקת תשע המכות הראשונות לשלוש יחידות באה לידי ביטוי בין השאר בהתערה (לכל מכה שלישית אין התערה) ובזמן המכה (כל מכה ראשונה בבוקר).

43. יש כמובן לשים לב למגמת ההתקדמות במכות. מטרה כלשהי שכבר הושגה תמשיך להופיע גם במכות הבאות (לדוגמה: השגחת ה' המופיעה אף בברד ובחושך או מציאות ה' שקיימת, כמובן, בכל המכות).

44. לגבי משמעותו של ביטוי זה, העולה בקנה אחד עם מגמת המאמר, ראה 'מגדים' ט"ו, הר' יואל בן נון על "העברים וארץ העברים". מאמרו נוגע בזהות הכינוי "עבר" שהחזר בהקשר לשבטים פראיים. אלו הכו באכזריות באוכלוסיית כנען ששוועה לעזרת מצרים, מעצמת העל האזורית. זיהויים כישראל מוטל בספק מסיבות שונות, אולם קיימת לדבריו זהות חברתית-א-לוקאלית, המעמידה את כל המסכנים והגלמודים עלי אדמות תחת קורת גג אחת - אלוקי

יציאת מצרים בהיבט הנוכחי, מוסיפה את הנדבך השני שמחדשת היהדות בעולם (העתיק והמודרני גם יחד) על גבי העניין הראשון, שכבר הוזכר דרך פרשיית חלום פרעה. שני יסודות אלה - עוצמת מעמדו של האדם היהודי, הגדל במקביל לחיבורו לרצון האל ונדרש לתיקון המציאות, וגודלה הבלתי מוגבל של רוחניות אלוקית חסרת גבולות בעולם החומר הסופי⁴⁶ - הם נקודות המחלוקת ההיסטוריות של היהדות עם העולם האלילי, היווני, הנוצרי ואף המודרני הכופר. תהליך בירורה של האידיאולוגיה הישראלית מתחיל כאן, אצלנו, בחלום פרעה.

- העברים. אל זה יהיה הראשון שמשייך עצמו, מבחינת שליטה ותוקף, אל מעבר למקום מוגדר, בעקבות התפוזרות המוחלטת של נתיניו-מייצגיו. ע"ש (עמ' 20).
45. ראה קויפמן שם, "אחדות והפטה", עמ' 222-223. הפתרון אצלו עוסק בדרך הגעת האנושות לרעיון המונותאיסטי, שאנו (ואף הוא מסיבותיו השונות) נדחה מכל וכל. ברם, לא מן הנמנע כי דרך הצגת האידיאל המונותאיסטי בעולם תהיה אכן כזו.
46. על גבי מעמדו התבוטני של האדם ביחס לאיליו (גם האנושיים) קיימת בעולם העתיק, כפי שכבר הוזכר, עמדה ברורה באשר לתחום השליטה, המקומי בלבד, של האל. מנגד, אין האל המונותאיסטי מכיר בקיום אלילי אחר (אף לא תחתיו), וע"כ שליטתו בכל העולם אינה מעוררת. יחד עם זאת, הפולחן המעשי (הקורבנות בלבד, ואולי אף המצוות, שמעמדם בחו"ל כסימנים, ולא, חלילה, המחויבות המוסרית-ערכית) קיים אך ורק בארץ ישראל, בה בחד ה', ואין בכך ערעור כלשהו על שליטתו הכוללת. (מסיבה זו, שהתעוותה אלילית, לוקח נעמן אדמה מארץ ישראל לעבוד את ה' בארם (מל"ב ה', ז'), זו אולי אף הסיבה שדוד אומר "כי גרשוני מהסתפח בנחלת ה' לאמור לך עבוד אלוקים אחרים" (שמו"ב כ"ו, י"ט) ואולי גם עניין הנבואה ביחס לארץ (יונה ובריחתו) ועוד. ע"י קויפמן שם, "אוניברסליות ומונותאיזם" עמ' 612-623). על פניו, נראה כי המכנה המשותף למקום ארצי ספציפי הינו חווייתי. בעניין הקשר בין חיבור לקרקע (ובפרט לחומריות) לבין חווייתיות דתית ובכלל, ראה מ. אנקורי, "הלב והמעייין", תל אביב תשנ"א, עמ' 98, 109, 167. האספקט הנשי הקשור לחוויה ולאדמה היווה אולי סיבה לכך שבאופן מכליל לפולחנים בתרבויות נוודות היו אלים גביים, ולקבועות בדרך כלל היו אלות נקבות.